

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

Философия, саясаттану және дінтану институты

ӘОЖ 28-13 (574)

Қолжазба құқығында

ЖҮЗЕЙ МЫРЗАХМЕТ АМАНҚҰЛҰЛЫ

**Сакралды құндылықтар - Қазақстанның рухани және материалдық
жәдігерлерінің феномені ретінде**

6D020600 - Дінтану

Философия докторы (PhD) дәрежесін алуға
дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
философия ғылымдарының докторы,
профессор Сатершинов Б.М.

Шетелдік ғылыми кеңесші:
Канзас штаты университетінің (АҚШ)
профессоры, PhD Джон Махоней

Алматы, 2023

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ.....	3
1 САКРАЛДЫ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ.....	13
1.1 Құндылықтардың аксиологиялық жіктелуі аясында сенім феноменінің дінтанулық талдануы.....	13
1.2 Сакралдылық құндылығының концептуалды және теософиялық қырлары.....	29
2 ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ҚАСИЕТТІ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫН ДІНТАНУЛЫҚ ТАЛДАУ.....	47
2.1 Ислам дискурсындағы рухани құндылықтардың сакралды сипаты..	47
2.2 Қазақ ұлттық руханият әлемінің сакралдық ерекшеліктері.....	62
2.3 Ислам діні және дәстүрлі рухани құндылықтар арақатынасы.....	82
3 ҚАЗАҚСТАННЫҢ РУХАНИ ЖАҢҒЫРУЫ АЯСЫНДА ҚАСИЕТТІ МАТЕРИАЛДЫҚ ЖӘДІГЕРЛЕРДІ ТАЛДАУ.....	96
3.1 Ислам аманаттары мен жәдігерлерінің сакралды мұрасы.....	96
3.2 Қазақстанның киелі кеңістігіндегі тарихи-мәдени ескерткіштер.....	116
3.3 Қазақстанның сакралды құндылықтары – ұлттық және діни бірегейліктің ұйыстырушысы.....	127
ҚОРЫТЫНДЫ.....	141
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	145

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Бұл диссертациялық жұмыста сакралдылық идеясы теориялық және теологиялық қырынан талданады. Қазақстандағы қоғамдық сананың жаңғыруы аясында киелілік құндылығы халықтың рухани және материалдық жәдігерлерінің феномені ретінде дінтанулық тұрғыда зерттеледі.

Диссертациялық зерттеу тақырыбының өзектілігі. Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті Нұрсұлтан Назарбаев 2017 жылдың сәуір айында жазған «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты бағдарламалық мақаласында жаңа тарихи кезеңге аяқ басқан еліміздің саяси реформа мен экономикалық жаңартушылықтардан кейінгі үшінші жаңғыруы сана мен руханиятты жаңғыртумен байланысты болатынын атап өтті. Жаңғырған қоғамның өзінің тамыры тарихының тереңінен бастау алатын рухани коды болатынын, оның ең басты шарты – сол ұлттық кодынды сақтай білу екендігін, онсыз жаңғыру дегеніңіздің құр жаңғырыққа айналып кететінін баса айтты. Жаңғыру үдерісі тарихи тәжірибе мен ұлттық дәстүрлерге сүйеніп, замана сынынан сүрінбей өткен озық дәстүрлерді табысты жаңғыртып, елдің ұлттық-рухани тамырынан нәр алуы тиіс.

Қазақ халқының рухани дәстүрлерінде туған жер мен туған ел (атақоныс, атажұрт, атамекен) ең қасиетті де қастерлі құндылықтарға жатады. Туған жер – әркімнің шыр етіп дүние есігін ашқан, кіндік кесіп, кірін жуған, әркімнің бойында өмір бойы інкәрлік сезімін тудыратын шын мәніндегі ұлтты ұйыстыратын мәдени-генетикалық кодтың негізі. Әрбір жер атауының төркіні туралы аңыздар мен әңгімелер, тарихи уақиғалардан, есімдері ел есінде сақталған тау тұлғалардан сыр шертеді. Ұлан-ғайыр қазақ даласының қай өңірінде болмасын, мейлі Алтай мен Атырауда, Тұран мен Түркістанда, Ұлытау мен Қаратауда, Шыңғыстау мен Маңғыстауда, Сарыарқа мен Жетісуда халықтың санасынан берік орын алған жалпыұлттық қасиетті орындар мен тұлғалар болғанын ескеруіміз қажет. Бұл туралы Елбасы аталмыш стратегиялық мақаласында былай дейді: «Ол үшін «Қазақстанның қасиетті рухани құндылықтары» немесе «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы керек. Әрбір халықтың, әрбір өркениеттің баршаға ортақ қасиетті жерлері болады, оны сол халықтың әрбір азаматы біледі. Бұл – рухани дәстүрдің басты негіздерінің бірі. Біз – ұлан-ғайыр жері мен аса бай рухани тарихы бар елміз. Ұлы Даланың көз жеткізгісіз кең-байтақ аумағы тарихта түрлі рөл атқарған. Бірақ, осынау рухани географиялық белдеуді мекен еткен халықтың тонның ішкі бауындай байланысы ешқашан үзілмеген. Біз тарихымызда осынау көркем, рухани, қастерлі жерлеріміздің біртұтас желісін бұрын-соңды жасаған емеспіз. Мәселе еліміздегі ескерткіштерді, ғимараттар мен көне қалаларды қалпына келтіруде тұрған жоқ. Идеяның түпкі төркіні Ұлытау төріндегі жәдігерлер кешенін, Қожа Ахмет Яссауи мавзолейін, Тараздың ежелгі ескерткіштерін, Бекет ата кесенесін, Алтайдағы көне қорымдар мен Жетісудың киелі мекендерін және басқа да жерлерді өзара сабақтастыра отырып, ұлт жадында біртұтас кешен ретінде орнықтыруды меңзейді. Мұның бәрі тұтаса келгенде халқымыздың

ұлттық бірегейлігінің мызғымас негізін құрайды» [1].

Отаршылдық пен тоталитарлы кеңестік дәуірдегі империяшыл биліктің идеологиясы салдарынан ұлттық тарих пен төл дүниетанымның айшықты тұтстары тұмшаланып келгені белгілі. Еліміз тәуелсіздік алғалы бері тарихи әділетсіздіктің орнын толтырып, халқымыздың негізгі іргелі әрі сакралды құндылықтарын рухани жаңғырту толастаған емес. Соңғы оншақты жылдардағысын атап өтер болсақ, 2004 жылы «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында Қазақстан аумағындағы тарихи-мәдени ескерткіштер мен рухани жәдігерлер жаңғыртылды. 2013 жылы «Халық – тарих толқынында» бағдарламасы арқылы әлемнің ең белгілі мұрағаттарынан төл тарихымызға қатысты құжаттар жүйелі түрде жиналып, зерттелді. Нұрсұлтан Назарбаевтың жоғарыда аталған мақаласынан бір жылдан кейін төл тарихтың брендтері анағұрлым нақтыланған «Ұлы даланың жеті қыры» мақаласы жарияланды. Осылайша, Қазақстанның рухани және материалдық мәдениетінің жәдігерлерін жаңғыртудағы ауқымды да іргелі жұмыстары басталып кетті. Ғалым, жазушы А. Сейдімбек қазақтың киелі жерлері туралы өзінің «Қазақ әлемі. Этномәдени пайымдау» деген кітабында кеңінен баяндай келе «Ел тарихы, жер тарихы, сол жер бетіндегі тарихи-мәдени мұралар тарихы бір-бірімен тығыз бірлікте. Бұларды еш уақытта бір-бірінен бөліп қарауға болмайды. Бірін сөз ете, екіншісін қаперге ілмеу таным-түсінікті жартыкеш етеді» деп жазды [2]. Расында да қазақтың қасиетті жерлері туралы философиялық және діни түсініктерді, тарихи шығармалар мен аңыз-әңгімелерді, әдеби туындыларды салыстыра қарау арқылы ұлттық дүниетаным мен бірегейлікті танытатын рухани мұраларды зерделеуге болатыны анық.

Белгілі тарихшы-академик Хангелді Әбжанов тәуелсіздіктің ғұмырын ұзартып, Мәңгілік Елге айналу үшін, Үшінші жаңғыру үшін бұл бағдарламаның маңыздылығын айтып, қазақ халқының сакралдылық тарихының кейбір кезеңдеріне тоқталады: «Қазақстандағы тарихи-мәдени ескерткіштердің бәрі бірдей сакралды болуы мүмкін емес. Әулиелі, киелі, қасиетті нысандар, әдетте, көп бола бермейді. Негізінде алдымен халықтың ұстанған діні мен діни ұғым-түсініктері жатқандықтан, сонан соң мемлекеттілігі мен азаттығы бірінші орынға шыққандықтан олар, тарихи генезисі бойынша үш дәуірді бастан кешті: біріншісі – Ұлы далада homo sapiens пайда болғаннан әлемдік дін ислам тарағанға дейінгі дәуір. Бақсылық, тотемизм, тасаттық, Діқан баба, Қамбар ата, т.б. сенім-нанымдар осы дәуірдің сакралды географиясына әсерін тигізді. Екіншісі – ислам діні Ұлы далаға келгеннен беріде бой көтерген әулиелі нысандар... Біз үшін екі рухани құндылықтың паркы мен нарқы алабөтен. Олар – тәңіршілдік пен ислам. Осы екеуіне қатысты жерлердің, нысандардың, ескерткіштердің болмыс-бітімін анықтап, сакралдыға кіретін-кірмейтінін ғылыми бекемдейтін сәт келді. Отар өлкеге айналғанға дейінгі дәуірлерден жеткен жат діндер мен қазіргі қатерлі діни ағымдар мұрасын сакралды география мәртебесімен танудың реті жоқ. Үшіншісі – қазақ хандығы шаңырақ көтергеннен кейінгі дәуір. Бұл дәуірдегі сакралды нысандарда ұлттық пішін мен мазмұн басым түседі. Тұтастай алғанда, сакралды нысандар адамдарды ұлтына, жынысына, руына,

тайпасына қарай алаламай, баршаны адам қалпынан шықпауға үйретеді, оларды жақсылыққа шақырады, алдағы күнге сенімін арттырады» [3].

Тұңғыш Президенттің бағдарламалық мақаласында қойылған міндеттерді орындау мақсатында елімізде «Қасиетті Қазақстан ғылыми-зерттеу орталығы» құрылды. Оның негізгі мақсаты жалпыұлттық қасиетті орындардың тізімін нақтылап, оларды жан-жақты насихаттау болып табылады. «Сакралды Қазақстан ғылыми-зерттеу орталығы» Қазақстанның жалпыұлттық киелі 100 нысанының тізімін ұсынды. Онда ерекше тағзым етілетін табиғи мұра ескерткіштері; археологиялық және архитектуралық ескерткіштер; ірі орта ғасырлық қалалық орталықтар және Қазақ хандығының астаналары; діни және ғибадат орындары; тарихи тұлғаларға қатысты киелі орындар; саяси, тарихи оқиғаларға байланысты орындар нақтыланды [4]. Бұл тұста бізді діни және киелі ескерткіштер қызықтырады. Қазақ елінің ұлттық коды мен тарихи сананы жаңғырту үшін сакралды немесе қасиетті құндылықтардың концептуалды түсінігінің ғылыми негіздемесі қажет екендігін түсінгендіктен біз Қазақстанның рухани және материалдық мәдениеттің сакралды жәдігерлерін дінтанулық феномен ретінде зерттеуді өзімізге мақсат тұттық.

Сакралды құндылықтар нысан ретінде алынғандықтан, аталмыш мәселені зерттеудің тұжырымдамалық-әдіснамалық аппаратын жасақтау мен оның дүниетанымдық негіздемелерін анықтау анағұрлым маңызды. Қасиетті құндылықтарды түсініп, жаңғырту оны алдымен әлеумет «игеруі», санаға сіңіруі тиіс және мұны әлденеше мәрте қайталау мен насихаттау барысында жасауы керек. Сонда ғана ол категориалды ойлаудың нысанына айналады. Мұндай «табиғи сіңірілу» исламда алдымен «хикметтің», яғни нәрсенің мәнін пайымдау, рухын түсінумен жүретіні, тек содан соң ғана «хүкімнің», яғни қаріптің, қағиданың болатынымен түсіндіріледі. Демек, бастапқыда қандай да бір ұстынның қажеттілігін саналы түрде сезіну қажет болады да, кейінірек бұл ұстын қалып немесе заң ретінде қабылданады. Диссертацияның негізгі мазмұнын құрап отырған «қасиет», «кие» ұғымдары мен құндылықтарының біздің халқымыздың діни дүниетанымы үшін ислами астары болғандықтан, сакралды құндылықтарды дінтанулық талдау осындай көкейтестілігімен, қажеттілігімен және маңыздылығымен сұранысқа ие болып отыр.

Диссертация тақырыбының ғылыми зерттелу деңгейі.

Сакралды нысандар мен кеңістік өзінің жалпы мағынасында ерекше әрі тылсым қасиеттерге ие рухани қызметтерді атқаратын құбылысты білдіреді. Оның қасиеттері діни, табиғи және тарихи болуы мүмкін. Соңғы уақыттарда, әсіресе ХХ және ХХІ ғасырлардың айрығында жалпы әлемде, сондай-ақ, біздің елімізде діни өмірдің белсенділігі артып келеді, ол діндарлар мен діни қауымдар санының көбеюінен, олардың сакралды нысандарды көп салуынан және зияраттық мәдени туризм саласының қанат жаюынан көрінеді. Оның үстіне, қоғамдағы дәстүр мен жаңашылдық теке-тіресі мен дүниетанымдық және киелі негіздерді қайта жаңғырту құбылысы сакралдылық феноменіне деген әлеуметтік-гуманитарлық деген қызығушылықты оятып отыр.

Дегенмен, сакралдылық (қасиеттілік немесе киелілік) ұғымының іргелі дүниетанымдық категория ретінде мәдени антропологиялық немесе әлеуметтік антропологиялық ғылымдарға, қазіргі жіктемеге сәйкес әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардың айналымына толығымен енгеніне бір ғасырдан астам уақыт өтті. Дәлірек айтқанда, бұл түсінікті француз ғалымы Эмиль Дюркгейм өзіндік жүйесі бар трансценденттік құбылыс ретінде енгізгені белгілі [5]. Бұл идеяны кейін Рудольф Отто іліп әкетті және ол сакралдылықты иррационалды нуминоздылық ретінде сипаттады [6]. Р. Отто сакралдылықтың теологиялық тұжырымдамасын жасады, оны кейін ағылшын антропологиясы Роберт Рейналф Маретт [7] пен скандинавиялық дінтанушы Натан Зедерблом [8] діни сананың интенционалды нысаны ретінде ары қарай тереңдетіп жалғастырды. Бұлардың ұстанымы бойынша сакралдылық о дүниенің болмыстық нысаны, оның жауабы діндарлықпен байланыстырылады.

Сакралдылықты батыстық дінтануда мейлінше терең зерттеген және өзінің осы тақырыпқа қатысты бірқатар еңбектерінде қазіргі мән-мағынасындағы «киелі» (сакральное) және «кәдуілгі» (профанное) бинарлық оппозицияларын алғашқы болып енгізген Мирча Элиаде болып табылады [9-14]. Оның ойынша, киеліліктің кәдуілгімен байланысы немесе сакралдылықтың кәдуілгі немесе физикалық әлемде көрініс табуы «иерофания» түсінігімен беріледі.

Одан ары сакралдылық мәселесі батыстық философияның өзекті заманауи арнасында қарастырылды. Атап айтқанда, XX ғасырдың екінші ширегінен бастап прагматикалық философияның аясында логикалық талдау мен лингвистикалық талдау мектептері қалыптасқаны белгілі. Осы соңғысының аясында қасиеттілік мәселесін зерттеуде теолингвистикалық бағыт орнықты. Сондай-ақ, мәдени-тарихи үдерістерді зерттейтін француздың «Анналар» мектебі өкілдері де аталмыш мәселемен айналысты. Бұл екі бағыттың көрнекті өкілдеріне Э. Бенвенист [15] пен К. Леви-Брюльді [16] жатқызуға болады.

Қасиеттілік мәселесіне деген қызығушылықтың жаңа толқыны ХХ ғасырдың екінші жартысынан бастап үдей түсті. Бұл батысеуропалық зерттеушілер Ж. Батай [17], Г. Беккер [18], Т. Буркхардт [19], Р. Жирар [20], Р. Кайуа [21], М. Маффесоли [22], П. Труссон [23], К. Хьюбнер [24], Джеймс [25], К. Юнг [26], Э. Фромм [27], В. Франкл [28] сынды ойшылдарының еңбектеріне сүйенеді. Орыс ғалымдары - В. Винокуров, А. Гофман, А. Забияко, В. Нечипоренко, Д. Пивоваров, И. Полонская, С. Самыгин, А. Сморгчов, С. Токарев, А. Федоровских және т.б. еңбектерінен бұл мәселелер көрініс табады.

Диссертация барысында сакралды құндылықтар мен діни құндылықтар арақатынасы, ислам дініндегі қастерлі құндылықтардың теологиялық мәнін аушу барысында ізденуші алдымен, мұсылмандар үшін қасиетті қайнар көздер болып табылатын Қасиетті Құран кәрім мен Мұхаммед пайғамбардың Сүннетіне жүгінеді. Рухани құндылықтар мен ахлақ және шарифи мәселелер сарапталғанда мұсылман ойшылдарының пікірлері келтіріледі. Орталық Азия мен Қазақстандағы әулиелік культі мәселесіне қалам тартқан танымал ғалымдардың қатарына Ш. Уәлиханов, Ә. Диваев, Ә. Марғұлан, С. Абашин, В. Басилов, О. Горшунова, В. Огудин, А. Сейдімбек, А. Қасымжанов, М.

Орынбеков, Х. Әбжанов, С. Қондыбай, Б. Әбдіғалиев, Ә. Муминов, Р. Мұстафина, Н. Нұртазина және т.б. жатқызуға болады.

И. Гольдциер мен Ж. Кастаньеден басталған шетелдік зерттеушілердің қызығушылықтары Д. ДиУисс, М. Олкотт, С. Поляков, Б. Приватский, А. фон Кюгельген, М. Кэмпер, А. Франк және т.б. есімдерімен [29-39] байланысты.

Соңғы кездері сакралды география мен «киелі туризмге» қызығушылық жұртшылық тарапынан арта түсті. Сәйкесінше, аталмыш салаға қатысты ғылыми сұраныстың нәтижесінде бірнеше елдерде көптеген ғылыми нұсқаулықтар пайда болды. Солардың қатарына көрнекті мәдениеттанушы Тұрсын Ғабитовтың «Қазақстандағы мәдени туризм: Ұлттық код. Артефактілер» атты ғылыми монографиясын атап өтуіміз керек [40].

Сакралдылық пен Қазақстандағы киелі мекендерге қатысты мәселелер соңғы кездері қоғамда жиі көтерілгендіктен, ол отандық ғылымда бірқатар докторлық және магистрлік диссертациялардың тақырыптарына айналды. Атап айтқанда, Т. Каратаева «Қазақ халқының дәстүрлі мұраларын жинау, жүйелеу және жариялау» атты іргелі ғылыми жоба аясында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-да «Сыр өңірі қазақтары: тарихи-этнографиялық зерттеу (XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғасырдың басы)» атты 2 томдық монографиясын [41] жазды, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Дінтану және мәдениеттану» кафедрасында орындалған Камалова Фэриденің «Қазақстандағы сакралды жерлерді дінтанулық талдау» атты диссертациясы қорғалды. Біз ұсынып отырған зерттеулер сакралдылықты басқа қырынан, яғни оны рухани және материалдық мәдениет жәдігерлерінің феномені ретінде қарастырады.

Диссертация жұмысын әзірлеу барысында ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының «Дінтану» бөлімі дінтанулық докторантурадан өткізіп, осы бөлімдегі біздің тақырыбымызға тікелей болмаса да, жанама қатысы бар ғылыми-зерттеу жобаларына қатыстық. Тағы бір ескергіміз келгені, диссертациялық зерттеу барысында жеке қаражат және меценаттардың қолдауына сүйеніп «Рухорда» атты мұражай ашып, киелі де қасиетті ислам жәдігерлерін жинаумен тікелей практикалық тұрғыда жұмыс жасалуда. Бұл ізденіс те, таңдалған тақырыптың мәнін терең ашып зерттеуде өзіндік бір септігін тигізді деген ойдамыз.

Зерттеудің нысаны. Рухани және материалдық жәдігерлерінің феномені ретіндегі сакралдылық құндылықтар.

Диссертациялық зерттеудің пәні. Қазақстандағы рухани және материалдық сакралдық құндылықтарды дінтанулық талдау.

Диссертациялық жұмыстың мақсаты – Сакралды және діни құндылықтарды теориялық және теологиялық тұрғыда талдай отырып, Қазақстанның рухани жаңғыруы аясында киелі жәдігерлер мен діни ескерткіштерді дінтанулық тұрғыда кешенді зерттеу.

Зерттеу мақсатынан туындайтын жұмыстың негізгі міндеттері:

– Құндылықтардың аксиологиялық жіктелуі аясында иман феномені мен рухани құндылықтарды діни психологиялық және теологиялық тұрғыдан сараптау;

- Сакралдылық құндылығы мен қасиеттенушілікті концептуалды феноменологиялық және теософиялық қырларында зерделеу;
- Ислам дискурсындағы рухани құндылықтардың сакралдық сипатын иман-ислам-ихсан деңгейлерінде талдау;
- Қазақ халқының руханият әлеміндегі сакралды құндылықтарды тарихи-дінтанулық тұрғыдан айшықтау;
- Дәстүрлі дін және діни дәстүрдегі рухани байланыс пен сакралдылық сабақтастығын негіздеу;
- Ислам жәдігерлері сакралды кеңістігі мен қажылықтың заманауи мәні мен мазмұнын айқындау;
- «Қазақстанның қасиетті рухани құндылықтары» немесе «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы негізінде еліміздің киелі және тарихи-мәдени ескерткіштері мен зиярат мәдениетін сараптау;
- Қазақстанның рухани жаңғыруы аясында сакралды құндылықтарды насихаттау ұлттық және діни бірегейліктің негізі ретінде тұжырымдау.

Зерттеу жұмысының теориялық және әдіснамалық негіздері.

Зерттеудің теориялық негізін дінтану және дін философиясы, мәдени антропологияда қолданыс тауып жүрген дәстүрлі әдіснамалық негіздер құрайды. Таңдалған тақырыптың мәнін ашуға бағытталған тарихилық пен логикалықтың бірлігі, салыстырмалы сараптау, герменевтикалық, аксиологиялық және концептілік талдау әдістері де қолданылды. Сакралдылық пен нуминоздылық терминдері мен ұғымдарын ғылыми айналымға енгізіп зерттеген ғалымдардың классикалық еңбектері басшылыққа алынды.

Сонымен қатар, диссертациялық зерттеу барысында теологиялық, және исламтанулық әдістер, оның ішінде тәпсір мен хадиснама, ақида мен ахлақ ілімдерінің әдіс-тәсілдері пайдаланылды. Ислам дініндегі сакралдылық дискурсты негіздеу үшін исламның негізгі қайнаркөздері – Құран және Сүннетке сүйенетін усул ад-диннің өзіндік әдіснамасының тәсілдері, ханафилік-матуридilik бағыттағы ислам ғұламаларының әдістері кеңінен қолданылды.

Диссертациялық жұмыстың ғылыми жаңалығы:

– Құндылықтардың аксиологиялық жіктелуі аясында иман феномені мен рухани құндылықтарды діни психологиялық және теологиялық тұрғыдан сараптау барысында діни сенімнің сакралды болмыстық, танымдық, ынталандырушы-энергетикалық, адамгершілік-этикалық, біріктірушілік және психотерапиялық құндылықтары айқындалды.

– Ислам дискурсындағы рухани құндылықтардың сакралдық сипаты иман-ислам-ихсан деңгейлерінде талданып, оның Жаратушы мен адам арасындағы байланыстың өзегін құрайтыны, сакралды мен сакралданушылық арақатынасынан туындайтыны дәлелденді;

– Қазақ халқының руханият әлеміндегі сакралды құндылықтар дін киесі, рух киесі, сөз киесі, қан киесі, құт киесі, көңіл-күй киесі, жер киесі жіктемесі арқылы тарихи-дінтанулық тұрғыдан анықталды;

– Дәстүрлі дін және діни дәстүрдегі рухани байланыс пен сакралдылық сабақтастығы исламға дейінгі дүниетаным мен дәстүрді қабылдай білген

ханафилік-матуридилік сүннеттік ислам арасындағы, әдет-ғұрып пен сопылық арасындағы үйлесім арқылы негізделді;

– Ислам жәдігерлерінің сакралды кеңістігі мен тарихи мұрасын сипаттау барысында зиярат ету мен қажылықтың заманауи мәні мен мазмұны қазақстандық болмыста айқындалды;

– Қазақстанда қолға алынған «Туған жер» мен «Туған ел» бағдарламалары және «Қазақстанның қасиетті рухани құндылықтары» немесе «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы негізінде киелі және тарихи-мәдени ескерткіштерін дәріптеу мақсатында «Рухорда» мұражайы іске қосылып, жәдігерлердің діни-философиялық мазмұндары мен мәні сарапталды. Бұл жұмыстың ғылыми жаңалығы бола отырып, диссертацияның теориялық тұжырымдарының практикадағы қолданысын дәлелдейді;

– ұлттық, азаматтық және діни бірегейліктердің арқатынасын саралау барысында Қазақстандағы ұлттық және діни бірегейліктің, әсіресе мұсылмандық бірегейліктің қалыптасу ерекшеліктері талданып, рухани жаңғыру аясында оған сакралды құндылықтарды насихаттаудың ықпалы тұжырымдалды.

Зерттеу үрдісінде жаңашылдық сипаттағы келесі **ғылыми нәтижелер** алынды:

– Сакралдылық категориясы мен сакралданушылық амалы құдіреттілік, әулиелілік, киелілік, қасиеттілік, қадірлілік, қастерлілік концептілерімен салыстырылып, оның тылсымдық трансценденталдық, феноменологиялық және мәдени-әлеуметтік қырлары теософиялық қырынан талданды

Диссертациялық жұмыстың теориялық және тәжірибелік маңызы:

Қазіргі мәдениеттің өзегіндегі кез келген өзгерістер әлеуметтік ынтымақтың әлсіреуімен, ұрпақтардың буынаралық қақтығыстарымен, бай мен кедей арасындағы әлеуметтік алшақтықпен, тұлғаның өзін-өзі бірегейлендіруінің қайшылығымен байланысты мәселелердің тұтастай кешенін тудырады. Қоғамдағы құнды әрі қасиетті деп есептелген көне құндылықтар жүйесін жаңасы алмастырғанда жеке және қоғамдық бағалаулардың ауызбіршілігі қалмайды. Диссертациялық зерттеу барысында алынған теориялық қағидалар мен нәтижелер көптеген негізгі сакралды архетиптер мәдениеттің астарына сіңірілгендігін және қастерлі деген рәміздерге рухани құндылықтар тамырланғандығын көрсетеді. Оларды қоғам мүшелері қастерлі деп есептегендіктен бұл құндылықтар әлеуметтің сыртқы жағымсыз ықпалға деген иммунитетін қалыптастырып, олардың қалыпты бірлескен өмірін қамтамасыз етеді. Сондықтан зерттеудің негізгі ой-тұжырымдары мен қорытындыларын діни ұйымдар мен азаматтық қоғамның басқа да субъектілері іс жүзінде өз кәделеріне жарата алады. Дәстүрлі дін мен діни дәстүрді теріске шығаратын діннің атын жамылған деструктивті ағымдарға қарсы ақпараттық-түсіндіру топтарының жұмыстарына қолдануға болады. Сондай-ақ, зерттеу нәтижелерін дінтану мен дін тарихына қатысты арнайы курстарда қолдануға болады.

Қорғауға ұсынылған негізгі ғылыми тұжырымдар.

1. Діни сенім ретіндегі иманға және оның шарттарына негізделген рухани-адамгершілік құндылықтар жалпыадамзаттық жоғары құндылықтарға жатады

және оларды әлемдік дәстүрлі діндердің басым көпшілігі ұстанады. Өйткені олар шынайылық, тақуалық, бейбітшілік, сүйіспеншілік және зорлық жасамау құндылықтарын насихаттайды және адамды екі дүние бақытына қарай жетелейді. Діни құндылықтардың басым көпшілігі өзінің қасиеттілігі сипатына орай сакралды құндылықтармен байланыстырылады.

2. Адамзат мәдениетінің құбылысы ретіндегі қасиеттілік, киелілік туралы түсінікті оның қалыптасу тарихымен тығыз байланыста қарастыру сакралдылық феноменінің табиғатын толығырақ түсінуге мүмкіндік береді. Әдетте, алғашқы қауымдық құрылысқа телінетін сакралды анимистік кезең мен қасиетті діндердің тарихи сахнаға шығу кезеңінің өзіндік айырмашылықтары болды. Оның үстіне сакралдылықтың «қызмет аймағы» ежелгі замандарда діни сана мен саланың аумағынан тысқа шығып кететін. Тіпті, керісінше, діндарлық өмірлік тұтастықтың барлық ерекшеліктерін қамти алмағандықтан сакралдылықтан туындап, оның бір бөлігі болып табылды. Ал сакралдылық болса, тек діни өмірді ғана емес, мәдени және рухани өмірді де қамтыды. Демек, осы жағынан руханилық түсінігі де сакралдылық түсінігіне жақын ұғым болып табылады. Сондықтан сакралдылық идеясын да руханилық сияқты әмбебап және тарихтан тыс жалпыадамзаттық өзек деп қарастыруға болады.

3. Ислам діні де жекелеген халыққа немесе қоғамға емес, бүкіл адамзатқа түскен дін болғандықтан өзіне дейінгі барлық қасиетті кітаптар мен бүкіл пайғамбарларды мойындайды, осылайша барлық ханиф діндердің тұтастығын, Жаратушының Бір және Бар екендігін уағыздайды. Бұл тұрғыдан алғанда, ислам діні қатаң монотеизмге негізделген нуминоздылығы немесе сакралдығымен қатар, рационалдылықты да, этикалықты да қолдайды. Ислам дінінде, сондай-ақ, басқа да ыбырайымдық діндерде насихатталатын рухани құндылықтар адамдардың бейбіт қатар өмір сүруін қамтамасыз ететін жалпыадамзаттық құндылықтар ретінде зайырлы мемлекетте де мойындалады. Діндегі сакралды да рухани құндылықтар мен жәдігерлер адамдардың арасын ажыратуға емес, моральдың, этиканың және руханилықтың жоғары деңгейіндегі қоғам құруға адамдарды шоғырландыруы тиіс.

4. Көне заманнан бері келе жатқан түркі және қазақ руханиятынан берік орын алған архетиптер мен сакралды құндылықтарды шартты түрде бірнеше жікке бөліп топтастыруға болады. Атап айтқанда, бірінші – дін кие, исламға дейінгі діни жүйе – тәңірішілдік пен халықтық дәстүрлі исламдағы сакралды құндылықтар; екіншіден – рух киесі, яғни рухтар мен әруаққа табынушылықтағы, шаманизм мен бақсылықтағы қасиетті құндылықтар; үшіншіден – сөз киесі, яғни тіл мен фольклорда сақталған кейін жазба мәдениетке өткен киелі құндылықтар; төртіншіден – қан немесе сүйек киесі, яғни жеті ата ұстыны мен туыстық құндылықтар, бесіншіден – құт киесі, яғни береке мен бақытқа жетудің этикалық сакралды құндылықтары, алтыншыдан – көңіл немесе күй киесі - дәстүрлі өнер түрлері мен адамның көңіл-күй ерекшеліктерін сипаттайтын эстетикалық сакралды құндылықтар, жетіншіден – жер киесі, яғни туған жер мен ата қонысты қастерлейтін сакралды құндылықтар. Бұл архетиптік құндылықтар ұлттың ұжымдық санасында, халықтың мінез-құлқы мен

менталитетінде сақталып отыр, олар жатжерлік мәдени экспансия мен «жұмсақ күштердің» қысымымен жойылып, шайылып кетпей, өзінің төлтума болмысын сақтап, заманауи рухани тығырықтан өзіне шығар жол тапса, өзіндік пассионарлық әлеуетін көрсете алар еді.

5. Бүгінгі тұтынушылық қоғам мен құбылмалы заманында адамның өмір сүруінің негізқұраушы сакралды және құндылықтық өлшемдері терең дағдарысқа ұшырап отырғаны белгілі. Қазіргі адам мен азаматтың өз болмысына келуі, көп жағдайда, оның рухани-адамгершілік қасиеттері мен әлеуметтің дәстүрлі де киелі негіздерінің біртұтас үйлесімділікке келуімен түсіндіріледі. Руханияттың жайлылығын қалыптастыру, адамның ішкі сенімі мен ерігін сыртқы әлеуметтік дәстүрмен үйлесімге келтіруге ұмтылу қажеттілігі діндегі және өмірдегі жаңашылдық пен дәстүршілдіктің дұрыс арасалмағын табуды керек етеді. Жүрек пен сенім (иман), рух пен көңіл, даналық пен сұлулық, көркем мінез бен бақыт (құт) тәрізді дін мен дәстүрдегі қарапайым әрі күрделі құндылықтардың өзектілігі мен әлеуетін сакралды деңгейге жеткізу арқылы адамның рухани болмысын жайлы қалыпқа түсіруге болады.

6. Ислам дінінің Қазақстандағы рөлі мен маңызы мұсылманшылықтың сакралды кеңістігі мен материалдық мәдениетінің жәдігерлерінен тұратын тарихи-мәдени мұрасынан көрініс табады. Исламдағы сакралдылық жан мен тәннің, материалдылық пен руханилықтың тығыз үйлесімде болады. Оның материалдық қыры жалпы мұсылмандар үшін киелі тұлғалар қызмет етіп, рәміздік маңызы бар уақиғалар өткен қасиетті мекендер Мекке, Құддыс және Мединеден бастап, жергілікті Тараз, Түркістан, Отырар мен Маңқыстаудың сакралды кеңістігін, пайғамбарлар мен сахабалар тұтынған қадірлі заттар мен ислам аманаттарын, ислам әулиелері мен ғұламаларының кесенелерін, сәулет өнерінің киелі жәдігерлерін қамтиды. Ондағы сакралдылық діннің ғұрыптарын атқарудан, оның ішінде қажылық пен зияраттан айқын көрінеді.

7. Қазақстанның киелі кеңістігіндегі тарихи-мәдени ескерткіштер мен сакралды құндылықтарды діни және діни емес, сондай-ақ, исламға дейінгі және ислами деп жіктеп қарастыруға болады. Ортағасырлық түркілік және дәстүрлі қазақ қоғамының соңғы он екі ғасырдағы келбеті ислам дінімен тығыз байланыста болды. Қазақстанда орныққан халықтық исламда әуел бастан әулиелерді қастерлеу орын алған. Бұл құбылыс бірқатар элементтер мен нақты көріністерді қамтиды, соның ішінде, ең алдымен, әулие деп танылған тұлғаларды құрмет тұту, осы әулиелердің рухани қызметімен байланысты тарихи киелі орындар мен олардың мазарларын зиярат ету, сондай-ақ, әулиенің басында табиғи нысандардың – өсіп тұрған ағаштың, су көздерінің (бұлақтардың, өзен-көлдердің), тастардың тылсым сырына сеніп, тәу ету және т.б. осы тәріздес діни рәсімдерді қамтиды.

8. «Қасиетті Қазақстан» бағдарламасының басты мақсаты қазақтың ұлттық бірегейлігінің қаңқасын бекітуге бағытталғаны даусыз. Туған жердің мәдени-генетикалық коды мен сакралды діни құндылықтары ғана ұлтты ұлт етеді. Бұл халықтың жалпыұлттық қасиетті құндылықтармен рухани байланысын орнықтырып, сакралдылықтың рухани географиялық белдеуі ұлттық

бірегейліктің тұтас өрісін қалыптастырады. Мәдени-тарихи мән-мағыналар мен қоғамдық құндылықтарды жинақтау мен өзектілендіру қашанда қажет. Олар міндетті түрде елдің болашағын жоспарлау үшін мейлінше маңызды және ол тұлғаның болсын, қоғамның болсын санасын жаңғыртудың өзегінде жатуы тиіс. Сонда ғана ол уақыт ағымындағы ұлттық бірегейліктің орнықтылығы мен тұрақтылығын қамтамасыз етеді.

Зерттеу жұмысының сыннан өтуі мен жариялануы. Диссертациялық жұмыс ҚР БҒМ Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының Дінтану бөлімінде және әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті «Дінтану және мәдениеттану» кафедрасында орындалды. Философия, саясаттану және дінтану институты Дінтану бөлімінің методологиялық семинарларында талқылаудан өтті.

Докторлық диссертацияның негізгі нәтижелері мен тұжырымдары халықаралық, республикалық ғылыми теориялық және ғылыми-практикалық конференцияларда сыннан өтті. Зерттеудің мазмұны мен қорытындылары шетелдік және Қазақстан Республикасының Ғылым және білім министрлігі бекіткен ғылыми баспаларда жарық көрді. Жалпы ғылыми мақалалар саны – 13. Оның ішінде ҚР Білім және ғылым министрлігінің Білім және ғылым саласын бақылау комитеті ұсынған басылымдарда жарияланғаны – 3. Нөлдік емес импакт-факторы бар халықаралық ғылыми журналдар базасына тіркелген шетел журналында жарияланған мақалалар – 1, халықаралық және шетелдік ғылыми конференция материалдарында баяндалған диссертацияның негізгі тезистері – 9 (оның ішінде 2 шетелдік ғылыми баспада жарық көрген) мақала жарияланған.

Диссертацияның құрылымы. Диссертациялық жұмыстың құрылымы зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттеріне сай кіріспеден, үш негізгі тараудан, сегіз тараушадан, қорытынды және пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады. Жұмыстың жалпы көлемі – 157 бет.

1 САКРАЛДЫ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ТЕОРИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

1.1 Құндылықтардың аксиологиялық жіктелуі аясында сенім феноменінің теологиялық талдануы

Құндылық философиялық-әлуметтанулық ұғым болғандықтан жалпы ғылымда біраз анықтамалары бар. Белгілі философ Серік Мырзалы «құндылықтар дегенде адамның өмірінің бағытын анықтайтын, оған керек мәнді, оның құрмет тұтатын, керек болса, бас иетіннің бәрін жатқызуға болады. Құндылықтар әлемінің өмір сүруінің терең себептері адамның өзінде, оның саналы пенделігінде, өмірдің мән-мағынасын іздеуінде жатса керек. Өйткені адам - ерікті пенде, ол өз тағдырын өзі күнделікті өмірге келетін мүмкіндіктерді таңдау арқылы жасайды» [42, 581 б.] деп анықтама береді. Қазіргі гуманитарлық ғылымдағы сөздіктер мен энциклопедиялардағы жалпы қабылданған түсінікке сай, «құндылық» (орысша - ценность, ағылшынша - value, латынша - valorem, грекше - axia) терминіне мынадай анықтама беріледі: «Құндылық дегеніміз қандай да бір нәрсенің маңыздылығы мен мәнділігін, пайдалылығы мен тиімділігін білдіреді. Сырттай тұрғыдағы құндылық қандай да бір нәрсенің немесе құбылыстың қасиеті ретінде көрінеді. Алайда құндылықтардың пайдалылығы мен маңыздылығы оған әуелгі жаратылыстан берілген емес, оның объективтілік қасиеті емес, адамның қоғамдық болмысы саласына тартылған нақты қасиеттердің субъективті бағалануы болып табылады. Адам оларға мүдделі әрі мұқтаж, өйткені олар адамның заттай және әлеуметтік әрекетінде күнделікті бағдарлар ролін ойнайды, құндылықтар жүйесі адамның қоршаған орта құбылыстары мен нәрселеріне әрқилы практикалық қатынасын белгілеуде маңызды рөл атқарады» [43].

Тұрсын Ғабитовтың мәдениеттанулық зерттеулерінде де құндылық категориясының бірнеше анықтамасы беріледі. Онда «құндылық-танымның, белгілі бір объектінің адам үшін, топ үшін қасиетті деп танылуы. Құндылық объектінің адам үшін қаншалықты маңыздылығын анықтайды. Құндылыққа ешқандай күмән келтіруге болмайды, ол барлық адамдар үшін идеал, эталон қызметін атқарады» [44, 184 б].

Қазақстандық дінтанушы және мәдениеттанушы Бақытжан Сатершинов өзінің «Құндылық не?» атты мақаласында бұл анықтаманы төмендегідей толықтыра түседі: «Адам құзырындағы заттар, қоғамдық қатынастар және олар қамтыған табиғат құбылыстары құндылықты қатынастар нысандары ретінде танылған және бағалы заттар сипатында іс-әрекетке қосылады. Яғни бұлардың бәрі де жақсылық пен жамандық, шындық пен жалған, әсемдік пен ұсқынсыздық, әділдік пен әділетсіздік және т.б. тұрғысынан пайымдалады. Белгілі құбылыстарды бағалауға негіз болған тәсілдер мен өлшемдер субъективті баға түрінде қоғамдық сана мен мәдениетте бекиді де, адам әрекетін бағыттаушы құралдарға айналады» [45].

Адамзаттың дүниетанымдық мәдениетінің қалыптасуы барысында ішкі рухани құндылықтар мен өмірлік бағдарлар туралы рефлексиялық ойтолғаулардың көп ғасырлық тәжірибесі ерекше рөл атқарады. Әдетте, құндылықтар жүйесінің қалыптасуының бастапқы кезеңі мифологиялық және діни дүниетаныммен байланыстырылады. Тарихтың әрқилы кезеңдерінде көптеген философтар мен теологтар адам болмысының терең қыртыстары мен мәселелерін анықтау функциясын өз мойындарына алды. Адам деген кім, ол қалай өмір сүруі керек, бағдары қандай болуы тиіс, қысылтаяң шақтарда өзін қалай ұстауы қажет, міне осындай құндылықтық сұрақтар оларды толғандырды.

Философия тарихында құндылықтар туралы мәселе ең алғаш антикалық кезеңде көтерілді. Адамзаттың данышпаны саналатын Сократ игілік мәселесін өз ілімінің өзегі ретінде алып, оны жүзеге асқан құндылық ретінде қарастырды. Оның шәкірті Платон бұл Игілікті Болмыс, Ізгілік және Сұлулық ұғымдарымен тең тұтастықта сипаттады. Адам үшін абсолюттік құндылық болатын болмыстың осындай толықтығы туралы бұл тұжырымдама кейінірек неоплатонизм, Плотин философиясы арқылы бүкіл ортағасырлық философияға, әсіресе христиандық философияға ықпалын тигізіп, В. Гегель мен Б. Кроче көзқарастарына дейін жетті. Құндылықтар мәселесі А. Швейцер, М. Ганди, А. Эйнштейн, Х. Ортегга-и Гассет, Э. Фромм, Б. Рассел және т.б. жаңа және қазіргі заман гуманистерінің шығармаларында көтерілді. Аксиологиялық тақырып натуралистік психологизм (А. Мейнонг, Р. Перри, Д. Дьюи, В. Тугаринов), трансцендентализм (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), персоналды онтологизм (М. Шелер, Э. Гартман), мәдени-тарихи релятивизм (В. Дильтей), социологизм (М. Вебер, Т. Парсонс) деп аталатын теорияларда да қозғалды. Бұл теорияларда құндылықтар әртүрлі қырынан талданады, біз негізгі зерттеу нысанымыздан ауытқымау үшін және ойдың қисынды сабақтастығынан айнымау үшін ол теорияларды атап өтумен ғана шектелеміз.

Жоғарыда құндылықтарға берілген анықтамалар мен жіктемесіне сәйкес, олар рухани және материалды, діни, сакралды құндылықтар деп бөлінеді. Рухани құндылықтар шынайы болмысты интеллектуалды және эмоционалды бейнелеу үдерісімен және нәтижесімен байланысты болып келеді. Сондай-ақ, олардың материалдық құндылықтардан айырмашылығы утилитарлық сипаттан ада болып, тұтыну барысында тозуға түспейді және сол себепті ұзақ мерзімді саналады [46].

С. Мыразалы құндылықтар әлемін тіршілік, діни, моралдық және сүйіспеншілік құндылықтарға бөліп жіктейді.

Кез келген қоғамда рухани құндылықтар қадірленеді. Құндылықтық нормаларды бұзу мен аяққа таптаудың салдары әрқилы санкциялар мен жазаларға әкеледі. Мәдени нормаларды сақтау әлеуметтік бақылаудың мықты механизмі арқылы іске асады. Бүгінгі күні кез келген өркениетті адамның басшылыққа алуы тиіс қалыптары мен мұраттары әдебиет пен өнер туындылары, баспасөз, радио, теледидар тәрізді бұқаралық ақпарат құралдары арқылы насихатталады. Әдет ғұрыптар мен дәстүрлер, қағидалар мен ережелер тәрізді мәдени нормалар олардың сақталуы мен бұзылуын қатаң қадағалап, қоғамда

маңызды функциялар атқарады. Адамдар өмірге келеді, өмірден өтеді, соның арасындағы әлеуметтік өмір әрбір ел мен халықта, ұлттар мен ұлыстарда әртүрлі заңдармен қатар, салт дәстүрлермен де реттеледі. «Дәстүрдің озығы да бар, тозығы да бар» деген қазақ мақал-мәтелдері құндылықтар әлемінің шетсіз де, шексіз екендігін білдірсе керек.

Ұлттық құндылықтармен қатар жалпыадамзаттық құндылықтар өзінің әмбебаптық сипатымен ерекшеленеді. Әрқилы этикалық жүйелерді салыстыра отырып, жалпыадамзаттық құндылықтарға мынадай түбегейлі немесе іргелі моральдық ұстындарды жатқызуға болатын сынайлы: бейкүнә адамды өлтірме, біреуге қажетсіз зиян келтіріп, азап шектірме, қиыншылықты жеңілдет, жұбат, уәде мен келісімді орында, біреудің еркіндігіне қол сұқпа, әділ бол, әркімді өз болмысына сай қабылдап, тең қарым-қатынас жаса, жақсылықты ризашылықпен қабылдап, қарымын қайтар, шыншыл әрі шынайы бол, өзге адамдарға көмектес, әділ заңдарды сақта және т.б.

Алдыңғы және үстіміздегі ғасырларда орын алған әлеуметтік сілкіністер, адамзаттың жойылу қаупі, ғаламдық мәселелердің пайда болуы, компьютерлік төңкеріс пен жасанды зияткерлік және т.б. рухани құндылықтар жүйесінің дәстүрлі мәселелерін шиеленістіріп жіберді. Адам өмірі мен оның тіршілік ету ортасын сақтаудың абсолютті құндылығын мойындаумен байланысты жалпыадамзаттық мәселелер алдыңғы орынға шықты. Сондықтан да «өмірді аялау» (А. Швейцер), «жақыныңның сүйіспеншілігіне ие бол» (Г. Селье), «зорлық көрсетпеу жолы» (М. Ганди), «адамзаттың мақсаты» (А. Печчеи), «ноосфера» (В. Вернадский) және басқа да тұжырымдамалар осы мұқтаждыққа жауап беруге тырысты. Сондай-ақ, сонау Сүлеймен пайғамбар заманынан бері келе жатқан «әлемді сұлулық құтқарады» деген тұжырым да өзінің эстетикалық құндылығын жоғалтпай, өнер туындылары арқылы іске асып келеді. Адамзаттың қоғамдық тарихи дамуы барысында еркіндік пен жауапкершілік феномендерінің де өзекті өлшемге ие болғандығы анық. Дегенмен, протестанттық философ Ф. Шлейермахер айтқандай, «Тарих өзінің ең бастапқы тәрбиешісі ретінде дінге ризашылық білдіріп, ақысын өтеуі тиіс», өйткені адамзат рухының барынша асқақ көріністері адамның абсолютке, яғни дінге ұмтылысымен байланысты. Демек, құндылықтар жүйесі мен жіктелуінде діни құндылықтар үлкен рөл атқарады. Исламда адамның өмірі дінмен тығыз байланыстырылып, ол иман, ислам және ихсанмен байланыстырылса, католиктік христиандық ойшыл Аврелий Августин «жер бетіндегі игіліктер о дүниелік құндылықтарды егудің құралы ғана» [47] екендігін баса айтады. Егер Аристотель адамды саяси жануар ретінде сипаттаса, орыс православиелік христиан ойшылы, философ Н. Бердяев оны діни жануар кейпінде суреттейді: «Адам өз жаратылысы бойынша, діни мақұлық және адам жаны діни тұрғыдан алғанда бостыққа төзбейді... Тек адамнан тыс ұстын ғана адам идеясының өзін құрастырады» [48].

Кез келген қоғамның моральдық құндылықтарын дінсіз елестету мүмкін емес. Дін дүниетанымның ерекше формасы ретінде бүкіл адамзаттың рухани эволюциясын жалғастырып келеді. Сол себепті де дінде қасиетті аянмен қатар, адамзат ұрпақтарының өмірлік тәжірибесімен қалыптасқан даналық бар [49].

Сондай-ақ, қазіргі әлемдегі сана дағдарысы жағдайында дінге және оның құндылықтарына деген құштарлық өсіп келеді, мұның өзі адамға әлемдік діндер тарихында жинақталған рухани тәжірибеге құлақ түруге мүмкіндік береді, діни құндылықтарды үйрене отырып, жалпыадамзаттық мұраттар мен құндылықтарға тартылу үшін тұлғаның жан-жақты дамуына әлеуетті мүмкіндіктер береді [50]. Сондықтан, аксиологиялық жүйе аясында діни құндылықтарды қарастырудың маңызы зор.

Әлемдік және дәстүрлі діндердің барлығында дерлік діни құндылықтардың арасында сенім мен иман, үміт пен сүйіспеншілік, ихсан мен ықылас, шынайылық пен тақуалық, ерік еркіндігі мен жауапкершілік, ар-ұят пен парыз және т.б. маңызды орын алады. Осы құндылықтарға сүйеніп, тұлғаның психологиялық тұрғыда салауатты және рухани тұрғыда жетілдіруі бүгінгі күні практикалық маңызға ие болып отыр. Адамның өмірлік қиыншылықтарды жеңуінде, ішкі және сыртқы қайшылықтарын шешуінде, өзінің адами абыройын сақтай отырып, өзгелерге қайырымдылық, ізеттілік, мейірімділік көрсетуінде адамның руханилығы негізгі «ресурс» болып табылады. Әсіресе, өтпелі кезеңдердегі құндылықтар қақтығысы орын алып, бұрынғы әлеуметтік тәртіптер шайқалып, бей-берекетсіздік белең алған тұста өмірдің мәні мен сүйенішін беретін құндылықтар қатарына, ресейлік зерттеуші А. Котенева «сенім, үміт және махаббат тәрізді христиандық діни құндылықтардың маңызын, олардың тұлғаның рухани өміріндегі орнын атап көрсетеді [51]. Ал осылардың арасында дін құбылысының өзегін құрайтыны, діни сананың ең жоғары құндылығы ретінде мойындалатыны сенім немесе иман феномені болып табылады.

Киелі кітаптары бар бүкіл діндерде сенім жүректің мәселесі болып, оның ішкі жан-дүниесінің үйлесімін білдіргендіктен әлемдік әдебиетте бұл феномен теологиялық немесе дінтанулық және психологиялық қырынан қарастырылады. Сондықтан да әлемге әйгілі психологтар осы мәселеге, яғни дін мен руханилық, сенім және жан мен тән арақатынасы мәселелеріне қалам тартты. Кірспеде де атап өткен В. Франкл «Психотерапия мен дін» [28], Э. Фромм «Психоанализ және дін» [27], К. Юнг «Архетип және рәміздер» [26], У. Джеймс «Сенімге деген ерік» [25] және де А. Лоуэнтің «Депрессия және дене» [52] еңбектері жарық көрді. Сонымен қатар, Вильгельм Максимилиан Вундт, Джеймс Генри Лебуа, Вильгельм Дилтей, Люсьен Леви-Брюль тәрізді танымал ойшылдар да сенім мәселелерін қарастырды. Жалпы психологияның дінге қатысын бірнеше түрге бөлуге болады, атап айтқанда: а) құнсыздандырушы (З. Фрейд, Д. Уотсон, Б. Скиннер және т.б.), олар таза ақыл-ой (рационалдылық) мен физикалық тәжірибе шеңберінен тыс нақты шынайылық жоқ деп Құдайды теріске шығарады; ә) эстетикалық асыра бағалаушы (Э. Эриксон, Л. Кольберг және басқалары), олар сезімдік тәжірибеден тыс болатын этикалық және эстетикалық құрылымдарды мойындайды; б) ғарыштық (Г. Юнг, К. Роджерс, А. Маслоу және т.б.), олар үшін адамзат дамуының жоғарғы кезеңдері психологиялық шеңберден тыс энергиялармен байланысты болып келеді.

Сенім қалай жүзеге асады, оның субъективті жаратылысы қандай деген мәселелер дінге сенуші де, сенбеуші де көптеген дінтанушылар мен

психологтарды қызықтырып, ақырында дін психологиясы деген пәндік аймақты қалыптастырған. Психологиялық сөздіктерде сенім (орысша - вера, латынша verus - шынайылық деген мағынаны білдіреді) түсінігіне мынадай анықтамалар беріледі: Сенім дегеніміз адамның ақылымен және жанымен ішкі және сыртқы өмірді, идеялар мен бейнелер түрінде белгіленетін шынайы аянды толығымен әрі сөзсіз қабылдаумен сипатталатын психиканың ерекше жағдайын білдіреді; сенім - бұл қандай да бір нәрсені мейлінше күшті сенімділікпен мойындауы соншалық, ол эмпирикалық және логикалық дәлелдемелердің күшінен асып түсуі [53].

Дінтану оқулығында діни сананың кіріктіруші күші діни сенім болып табылады деп дәлелденеді. «Діни сенім – бұл: а) гипостаздалған жаратылыстардың, атрибутталған қасиеттер, байланыстар, түр өзгертулердің объективтік түрде бар екеніне; б) көрсетілген жаратылыстарға әсер ете отырып, олармен қарым-қатынасқа түсудің және олардан көмек алудың мүмкіндігіне; в) мәтіндерде суреттелген қайсыбір оқиғалардың шынымен орындалатындығына, олардың қайталанатынына, күтілген оқиғаның болатынына, оларға қатыстылыққа; г) сәйкес түсініктердің, көзқарастардың, қасаң қағидалардың, мәтіндердің және т.с.с. ақиқаттылығына; д) діни беделділерге – әкейлер, ұстаздар, әулиелер, пайғамбарлар, харизматиктер, бодхисаттвалар, архаттар, шіркеу иерахтары, культ қызметкерлеріне деген сенім». [54, 59 б.].

Қазақ халқының ұлттық дәстүрлі дүниетанымы мен діни санасында сенім түсінігінің діни қыры «иман» сөзімен айқындалады және ол адам бойындағы барлық жақсы қасиеттерді қамтитындай кең ұғымды білдіреді. «Иман» терминінің діни анықтамасын жалпы берер болсақ, иман - Мұхаммед Пайғамбар Алла тағаланың құзырынан алғанның барлығына шын жүрекпен сену (тасдиқ) және ол сенімді куәлік сөз айтып, тілмен бекіту (тақрир). Иман келтіруге кедергі келтіретін жағдай, хал орын алмастан, аталмыш екі шарт шынайы түрде әрі шарифи үкімге сай орындалуы керек. Ислам дініне сәйкес, жалпы дін ұғымының мәні мен маңызы, сенім негіздері мен ақида, иман түсінігі мен оның иесі - мүмин ұғымы, иманның негізгі шарттары - тәухид принципі мен Жаратушының көркем есімдері мен сипаттарына сену, періштелерге сену, қасиетті кітаптарға сену, пайғамбарлық пен пайғамбарларға иман, ақырет күніне иман, тағдыр мен қазаға сену Смайыл Сейітбековтің «Иман негіздері» атты кітабында [55], егжей-тегжейлі баяндалған. Оның үстіне, бұл діннің догматтық және канондық негіздерін құрайтыны себепті көпшілікке жақсы таныс болғандықтан, оларға терең тоқталмай, сенім немесе иманның құндылықтарына, атқаратын функцияларына, кезеңдері мен деңгейлеріне ғана тоқтала кетсек.

Діни сенім феноменалдық және дүниетанымдық құбылыс ретінде адамзат баласын сонау сәби шағынан бері, яғни оның тарихи өркениеттік бастауларынан бері тербетіп келе жатқандықтан оның атқаратын бірқатар функциялары (қызметтері), соған сәйкес құндылықтары бар. Әдетте, сенімнің негізгі құндылықтары қатарына мына бесеуін жатқызады: онтологиялық (болмыстық), танымдық, ынталандырушы-энергетикалық, адамгершілік-этикалық (рухани өмірді орнықтыру жолы ретінде), сенім нысанына қарай біріктірушілік

(интеграциялық). Бұл құндылықтардың біріктірушілікпен сипатталатын соңғысы дінаралық қарым-қатынасқа келгенде ажыратушылық антиқұндылықтық сипатымен көрініс табатыны тарихтан белгілі. Жаһанданумен ерекшеленетін бүгінгі біздің заманымызда дінді өзінің шынайы болмысынан бұрып, оны басқа мақсаттарға қолжаулық етуге тырысушылық және соның барысында діннің саясилануы, діни көзқарастардың шеттен тыс шығуы (экстремизм) мен радикалдануы орын алуда. Бұл діни сенім мен сезім, діни таным мен білім мәселелерінің арақатынасына тереңірек үңілуге мәжбүрлейді, нәтижесінде дін психологиясы пәні мен саласын күн тәртібіне шығарады.

Дін психологиясы ғылымында жалпы сенімнің пайда болу мен даму кезеңдеріне және жеке тұлғаның діни сенімінің қалыптасуына үлкен көңіл бөлінеді. Бұл бағытта, әсіресе, Дж. Фаулердің сенімнің даму теориясы кеңінен танымал. Ол бойынша, тұлға сенімінің бірінші кезеңі интуитивті-жобалаушы кезең деп аталып, 3-7 жас аралығына қатысты болады және сенімнің негізгі мазмұнын еліктеу, қиял және фантазия құрайды. Мифтік-шартты деп аталатын екінші кезең 7-12 жас мөлшеріне қатысты болып, сенім ерекшеліктеріне әулеттік тарихпен байланыс, шартты және тар буквализм жатқызылады. Жасөспірім шақтағы синтетикалық-конвенционалдық кезеңнің идеологиялық мазмұны сыртқы беделдермен толтырылады, үлкендердің айтқанына көну басым болады. Индивидуалды-рефлексивті деп аталатын төртінші кезеңде адам ата-ана қамқорлығынан бөлек шыққан сәтте сананың мифологиядан арылуы, өзіндік дүниетанымының түзілуі орын алады. Қайшылықтар консолидациясымен сипатталатын орта жаста адам рационалдық сананың сыңаржақтылығын мойындап, символизмге, «екінші аңғырттыққа» бет бұрады. Тұлғаның сенімі қалыптасуының ақырғы алтыншы кезеңі әмбебаптандырушы деп аталып, онда ол өз сенімінің ұстындарын өмірге енгізеді, өз өмір тәртібі мен сенім дәстүрлері арасындағы қайшылықты жояды, оның көзқарастары өмірінің дінгегіне айналады [56].

Жанның жағдайы мен рухтың еркіндігі тәрізді теософиялық мәселелерге қарай қадам басқан заманауи психология діндар адамның сана-сезімінің қырларын біршама терең зерттегенімен, оның әдіс-тәсілдерімен шынайы руханилыққа, шынайы сенім мен діни түсінушілікке қол жеткізу мүмкін емес екендігін мойындау қажет. Десек те, дін мен психологияның арасында терең байланыс бары айқын, әсіресе діни кемелдіктің белгілі бір сатысына жеткен адамның терең психолог екендігін теріске шығару қиын. Оның бір жарқын мысалын орыс жазушысы Федор Достоевскийдің рухани кейіпкерлерінің, атап айтқанда, архиерей Тихонның қылмыскердің ішкі психологиясын, оның ниеті мен пиғылын дәл аңдай білу қабілетінен байқап көруге болады.

Діни сенімнің ерекшеліктері дін психологиясында Дж. Леуба, У. Джеймс, Г. Оллпорт еңбектерінде зерттелді. Олардың барлығы діни сенім ойлау процессі мен эмоционалдық-жігердің бірлігі адамның сезімімен көрініс беретінін атап өтеді. Діни сенім адамның рухани қажеттілігі, сондықтан адам оны іске асыруға ынтыға ұмтылады. Терең күйзеліс пен толғанысқа түсіретін сенімнің жоғары

деңгейі тұлғаның бүкіл өміріне әсер етеді. Бұл көзқарасты У. Кларк өзінің «Дін психологиясы» еңбегінде сенімнің төрт деңгейін бөліп көрсетеді:

- 1) қасиетті мәтінде жазылғанның барлығына сөзбе-сөз сену;
- 2) ойлау арқылы түсіну;
- 3) жақсы іс-әрекеттермен сенімді дәлелдеу;
- 4) жоғарыда айтылғандардың барлығын біріктіретін, сенімнің жоғары деңгейі.

Енді ислам парадигмасындағы иманның немесе сенімнің психологиялық мәселелерін қарастырсақ. Ислам фәлсафасында жан мен тән мәселесіне қатысты фитра (табиғи күй) мен нәфс (жан немесе мен-эго) терминдері қолданылады және бұл соңғы ұғым калб (рухани жағдай), рух, ақл (ақыл, интеллект немесе зерде) және ирада (ерік) түсініктерімен байланысты болып келеді. Адамды амалға итермелейтін, ең алдымен, тән мұқтаждықтары. Адам жаратылысты және өзін-өзі тануы барысында ақыл мен тән және оның мені қосылып, оның материалдық табиғатын құрайды. Ал рух жүрекпен қосылып руханилықты құрап, алдыңғы материалдылықпен өзара тепе-тең байланысты болуы тиіс. Бұл байланысты сақтау адамның имандылығымен тікелей тәуелді болып табылады.

Ислам дінінде иман біз жоғарыда атаған сенім функцияларының барлығын атқаратын негізгі рухани құндылық қатарына жатқызылады. Алдымен, ислам дініндегі сенімнің болмыстық құндылығы мен онтологиялық функциясы иманшартпен түсіндіріледі, яғни: біріншіден, Бір және Бар Жаратушыға деген тәухидтік сенім (Ол Жалғыз, туылмаған әрі тумаған, Оған еш нәрсе ұқсамайды, ештеңе де тең келмейді, Ол дене де емес, құбылыс та емес, барлық кемшілік атаулыдан пәк және барлық кемел сипаттар (тірі болу, білу, құдірет, есту, көру, қалау, жоқтан бар ету, сөйлеу және т.б.) Оған тән; екіншіден, періштелер әлемінің бар екендігіне сенім (олар Алланың бұйрығын екі етпейді, күнә істеу, еркек әйел тегіне бөліну, ішіп-жеу және сол сияқты адами сипаттардан пәк); үшіншіден, Алла тағала тарапынан түскен кітаптар мен парақтарға және Құран кәрімге иман (Құран Алла тағаланың сөзі, ол жаратылмаған); төртіншіден, пайғамбарлыққа және Пайғамбарларға (адамзатқа түрлі мұғжизамен жіберілген Алланың ардақты құлдары, әуелгісі - Адам Ата, соңғысы әрі құрметтісі – Мұхаммед пайғамбарға (с.ә.у) деген сенім; бесіншіден, дүние тіршілігінің бітуін білдіретін ақиретке иман (қиямет күні, ақырзаман мен оның белгілері, өлімнен кейінгі қайта тірілу мен бақи дүниеге, жаннат пен тозақтың болатындығына деген сенім); алтыншыдан, әлем жаратылғаннан бастап, болмыста болатын барлық нәрселердің мезгілі мен мекені, сипаты мен ерекшеліктері әу бастан белгіленіп қойылғанын байқататын және жаратылыс иелерінің белгілі бір жүйемен басқарылатынын аңғартатын иләһи заңдылықты білдіретін тағдыр мен қазаға деген иман. Ислам дінінде кез келген мүмін адам осы сенім негіздеріне күмәнсіз иман келтіруі тиіс, оны әдетте, «әмәнту билләһ» деп атайды, аударғандағы оның мағынасы мынадай: «Мен Аллаға, Оның періштелеріне, кітаптарына, пайғамбарларына, ақырет күніне, тағдырға, жақсылық пен жамандықтың Алланың жаратуымен болатынына иман еттім. Өлгеннен кейін

қайта тірілу хақ. Алладан басқа ешбір тәңір жоқ, Хазіреті Мұхаммед (с.э.у.) Алланың құлы әрі елшісі екендігіне куәлік етемін».

Исламдағы Иман мәселесі тақырыбында арнайы мақала жарияланып, иман негіздері сенім тұрғысынан кеңінен қарастырылған болатын. [57, 49-52 бб.]

Бұл куәлік сөз «кәлимаи шәһадат» деген атаумен исламның негізгі бес шартының алғашқысын құрайды. Мұнан кейінгі ислам шарттарына намазға жығылу, ораза тұту, зекет беру және қажылыққа бару жатады және бұл төртеуінде адамдардың денсаулық, әлеуметтік жағдайлары ескеріледі, өйткені Бақара сүресінде айтылғандай, «дінде зорлық жоқ». Алайда иман келтіріп, мүмін болып қана қоймай, мұсылман болу үшін ислам шарттарын орындау қажет және иманды жүректе бекітіп қана қоймай (тасдиқ - иманды жүректе бекіту, осы тұста Ә. Исабек Абайдың 38-сөзі деп айтылып жүрген шығармаға «Алланы танытатын Таухид және қоғамның сан саласын қамтыған универсалды һәм ғылыми еңбек» деп бағамдаған [58]), сол сенімін тілмен айтып, қоғамға жария ету (немесе икпар – құқықтық мағынада міндеттемедегі шарттардың күңгірт болмай, айқын болуын білдіреді) исламның маңызды болмыстық құндылығы болып табылады.

Құран Кәрімдегі, әсіресе, бастапқыда Меккеде түскен сүрелер осы сенімге байланысты мәселелер болды және ол діннің өзегін құрады, сондай-ақ барлық пайғамбарлар мен елшілердің негізгі уағыз жүйесі де иманның шарттары мен исламның шарттарын негізге алады. Сондықтан бұл түпкі метафизикалық болмыстарға деген шәксіз сенім имандағы, исламдағы және ихсандағы онтологиялық мәннің негізін құрайды. Иман негіздері мәселесімен дінде арнайы ислами ілім – ақида (көпше түрде – ақайд, «бір нәрсенің бөлек ұштарын түйістіру, топтау, жинау» деген ұғымдарды білдіреді) ілімі айналысады, сондай-ақ кәлам ғылымы да ислам догматтарын діни-фәлсафалық тұрғыда түсіндіретін пәннің қатарына жатады. Сондықтан біз бұл мәселеге көп тоқталмай, тақырыптың шеңберінен шықпай, келесі мәселеге, яғни иманның гносеологиялық құндылығы немесе оның танымдық құндылығына көшеміз.

Исламда діндар адам өзінің халіне қажет білімді іздеуі парыз саналады. Өйткені мұсылман намаз оқуға міндетті болғандықтан ол намаз үйрететін білім мөлшерін меңгеруі тиіс. Демек, парыз амалын (мысалы, намаздан өзге, ораза, зекет, қажылық) атқару үшін сәйкес білім алу - парыз, уәжіп амал үшін тиісінше білім иелену – уәжіп, харам мен адасушылықтан сақтану үшін, сондай-ақ істейтін кәсібі мен бойында көркем мінез қалыптастыру үшін де ол үнемі білімін жетілдіріп, өзінің дүниетанымдық көкжиегін үздіксіз кеңейтіп отыруға мүдделі. Хазіреті Пайғамбарға уахи ретінде ең алғаш түскен аяттар білім ізденушіліктің басты кілті болып табылады десек қателеспейміз: «Аса қайырымды да, мейірімді Алланың атымен. Жаратқан Раббыңның атымен оқы! Ол адам баласын ұйыған қаннан жаратқан. Оқы! Ол Раббың аса ардақты. Сондай қаламмен үйреткен. Ол адамзатқа білмеген нәрселерін үйреткен» (Құран кәрім. Ғалақ сүресі, 1-5-аяттар). Білімнің артықшылығын көрсететін аят-хадистер мұның қаншалықты маңызды екендігін байқатады, мысалы: Алла Адамға біртұтас атауларды үйретті де сонан соң оларды періштелерге көрсетіп: «айтқандарың рас болса, Маған осы нәрселердің аттарын айтып беріңдер» деді. (Періштелер:) «Сен пәксің! Біздің,

Сенің үйреткеніңнен басқа білеріміз жоқ. Әрине Сен толық білуші, өте данасың» деді.

(Алла Т): «Әй Адам! Оларға, бұлардың аттарын баян ет» деді. Сонда Адам оларға ол заттардың аттарын айтқан сәтте, Алла: «Мен сендерге көктер мен жердің құпиясын, сендердің де көрнеу, көмес істегендеріңді білемін деп айтпадым ба?», – деді. (Құран кәрім. Бақара сүресі, 31-33-аяттар); Алла (Т.) хикметті (терең білімді) қалаған құлына береді. Ал кімге білім берілсе, оған көптеген игілік берілген болады. Бұны ақыл иелері ғана түсіне алады. (Құран кәрім. Бақара сүресі, 269-аят); Алла (Т.), періштелер және әділет үстінде тұрушы ғылым иелері, расында тым үстем, хикмет иесі Алладан басқа ешбір тәңір жоқтығына куәлік берді. (Құран кәрім. Әли Имран сүресі, 18-аят); Шынайы меңгеруші Алла әр нәрседен жоғары. Мұхаммед саған етілген уахи бітуден бұрын Құранды оқуға асықпа да: «Раббым, білімімді арттыр!», – де. (Құран кәрім. Таһа сүресі, 114-аят); Міне осы мысалдарды адамдар үшін келтіреміз. Бірақ оларды білгендер ғана түсінеді. (Құран кәрім, Әнқабут сүресі, 43-аят); Көктер мен жерді жаратуы, тілдеріңнің, түстеріңнің, карама-қарсылығы да Оның белгілерінен. Шәксіз бұларда білгендер үшін белгілер бар. (Құран кәрім. Рұм сүресі, 22-аят); Шын мәнінде құлдарынан ғалымдары; Алладан қорқады. (Құран кәрім. Фатыр сүресі, 28-аят); Білетіндер мен білмейтіндер тең бола ма деп айт (Құран кәрім, Зұмар сүресі, 9-аят); Алла сендерден (шынайы) иман келтіргендерді және білім бергендерді (сый-сауап тұрғысынан биік) дәрежелерге көтереді (Құран кәрім, Мүждәлә сүресі, 11-аят) және т.б.

Иә, білім үйренумен және ізденумен келеді. Ал ислам діні бойынша кез келген білімнің қайнар көзі – Алланың кітабы, яғни Құран кәрім. Ал екінші қайнар бастау – бұл Хазіреті Пайғамбардың сүннеті. Онда ілімнің артықшылықтарын білдіретін мынадай хадистер бар. Абдулла ибн Омардан «Алла елшісі: «Көп құлшылыққа қарағанда аз білім қайырлы», - деп айтқан (әт-Табарани, әл-Муғжам әс-сағир, 2-том, 251-бет); Ибн Аббастан: «Алла елшісі: «Кім ілім іздеп жүріп, ажалы жетсе, Алла оны солай қарсы алады, ол адам мен пайғамбарлардың арасын тек пайғамбарлық дәрежесі ғана бөліп тұрады», - деп айтқан (әт-Табарани, әл-Муғжам әл-әусат, 9-том, 174-бет); «Әбу Умаммадан: «Алла елшісі: «Қиямет күні ғалым мен ғибадатшыл адамды алып келеді. Ғибадатшыл адамға: «Жәннатқа кір» – деп айтылады. Ал ғалым адамға: «Сен адамдарға шапағат қылу үшін орнында тұр», – деп айтқан (әл-Әсфәһани, әт-Тағриб уә әт-тәрһиб, 1-том, 57-бет); Осман ибн Аффаннан: «Пайғамбар: «Қиямет күні пайғамбарлар, содан кейін ғұламалар, содан кейін шәһидтер шапағат етеді», – деп айтқан (Ибн Мәжәһ, Сунаан Ибн Мәжәһ, «Шапағат» тарауы, 4313) және т.б.

Сондай-ақ, мына кітапта Ибн Мұғаз мынадай риуаят келтіріледі: «Ілім алындар, расында ілімді Алла Тағала үшін үйрену – Алладан шынайы қорқу, ілімді іздену – құлшылық, оны қайталау – тәсбих, ілімді зерттеу – күрес, білімсізге ілім беру – садақа, білім алуға лайықты адамдарға аянбай ілім беру – құлшылық, өйткені ілім адал мен арамды ажырататын белгі, жәннанттық адамдарға жол көрсетуші жарық, жалғыздықта жолдас, жатжерде серік, онаша қалғанда сұхбаттас, қуаныш не, қайғы не екенін көрсетуші, дұшпанға қарсы

кару, дос-жарандардың қасында әшекей. Іліммен Алла бір қауымдарды көтеріп, оларды жақсылықта жетекші әрі басшы болуға, арттарынан ілесіп, істерін үлгі тұтып, пікірлеріне жүгінуге лайықты қылады. Әр періштелер ол адамдармен дос болуға құлшынып, оларға қанаттарын жайып, әрбір дымқыл, құрғақ зат пен теңіздегі балықтар, жәндіктер және жердегі жыртқыштар мен жануарлар оларға жарылқау тілейтіндей етіп қояды. Өйткені ілім надандықтан тірілтетін жүректердің өміршеңдігі, көкірек көздерді қараңғылықтан шығаратын шамшырақ, пенде ілім арқылы игі жақсылардың қатарына қосылып, бұл дүние мен ақиретте биік дәрежелерге ие болады. Ілімге қатысты ой жүгірту оразамен тең, оны қайталау намазға тұрумен тең, ілім арқылы туысқандық қарым-қатынас, адал мен арам ажыратылады. Ілім амалдың жетекші ісі іспетті, амал – ілімге еруші. Ілімді бақытты жандар алады, бақытсыздар одан мақұрым қалады», – деп айтқан [59].

Осылайша, Ислам таным мен білімді әрбір мұсылманға парыз етіп (ал көптеген мүлтіксіз орындалатын басқа нәрселердің, мысалы, сүндетке отырғызудың, үйленудің және т.б. сүннет екендігі белгілі), ілімді әлемнің барлық түкпірінен іздеуге шақырады, жинаған білімді сақтауға емес, жұмсауға үндейді (ол мал-мүлік сияқты жұмсағаннан азаймайды, керісінше көбейеді, яғни білімнің практикалық пайдалылығына меңзейді), ғалымдардың пайғамбарлар мұрагері ретінде сипаттап, білімді жұмаққа жетелейтін жоғары құндылық етіп көрсетеді. Исламда білімді үш түрге бөледі – парыз білім (адамның өз хал-жағдайына қатысты білім), тыйым салынған білім (сиқыр, ниранжат, жұлдызнама және т.б. алайда зияны мен күнәлардан сақтану үшін оқыса рұқсат) және мәндуп білім (нәпіл, сүннет, мәкрүһ, парыз кифая мен парыз айнның дәлелдерін зерттейтін білім) деп. Әдетте алдыңғы орын шарифи білімдерге, одан кейінгі орын медициналық білімдерге берілсе, одан өзге барлық білімдердің мәртебесі бір саты төмен болып келеді.

Иманның келесі құндылығы ынталандырушы-энергетикалық құндылығы болып табылады. Бұл үміт, тәуекел, ерік және ниет тәрізді рухани құндылықтармен тығыз байланыстағы әрекетпен сипатталады. Сол арқылы жамандықтан тыю мен жақсылыққа шақыру амалы көрініс табады. Құран Кәрімдегі Фәтиха (Беташар) сүресінен кейінгі орындағы, шоқтығы биік сүре деп саналатын Бақара сүресі мынадай тамаша метафизикалық (көмес) әлемге деген сенімді ынталандырумен және үміттендірумен басталады: «Аса қайырымды да, мейірімді Алланың атымен. Әлиф Ләм Мим. Міне, осы Кітапта күдік жоқ, тақуалар үшін тура жол көрсетуші. Сондай олар көмеске иман келтіреді, намазды толық орындайды, өздеріне берген несібемізден (Алла жолында) пайдаландырады. Мұхаммед олар саған түсірілгенге әрі сенен бұрын түсірілгенге сенеді және ақыретке анық нанады. Міне, солар Раббылары тарапынан тура жолда және солар құтылушылар (Құран Кәрім. Бақара сүресі, 1-5-аяттар). Сондай-ақ Қасиетті Кітапта иман мен амалда тура жолды ұстанатындардың жұмақпен сүйіншіленетіні, ал істерінде күнәға батып, сенімнен жұрдай болғандардың мәңгілік мекені тозақ болатындығы туралы көптеген аяттар кездеседі. Бұл аяттар пәни дүниедегі ізгі амалдардың бақи

дүниедегі жемісі екендігінен үміттендіріп, барлық іс-әрекетте Аллаға тәуекел етуге жетелейді.

Ежелден сүннет жолымен жүрген қазақ халқының мақал-мәтелдері де осы үміт пен тәуекелшілдіктен хабар береді: «Өкінгеннен пайда жоқ», «Тәуекел түбі желқайық, өтесің де кетесің, Уайым түбі тұңғиық батасың да кетесің», «Тәуекелшіл тау жығар» және т.б. Алла Тағала Қасиетті Құранда айтады: «Егер бекінсең, Аллаға тәуекел ет. Ақиқатында Алла (Өзіне) тәуекел еткендерді жақсы көреді» (Құран кәрім. Әли Имран сүресі, 159-аят). Мұндай нар тәуекелшілдік қысылтаяң шақтарда тез шешім қабылдап, іске білек сыбана кірісуді білдіреді. Алайда ислам дінінде барлығын Жаратушыға артып қойып, жауапкершіліктен қашу құпталмайды. Өйткені Алла тағала адамға иманмен қатар ақыл берген, тағдырмен қатар ерік-жігер берген. «Сақтансаң ғана сақтаймын» деген ұстын исламмен қатар басқа кітап иелерінің діндерінде кездесетінін ескеру қажет.

Әнас ибн Мәліктен жеткен риуаятта бір кісі Пайғамбардан: Уа, Расулалла! Түйемді байлап, сосын Аллаға тәуекел етейін бе, әлде бос жібере салып, тәуекел етейін бе?» – деп сұрайды. Сонда Пайғамбар: «Алдымен байлап қой, сосын тәуекел ет», – деген екен. Сондай-ақ, шарифатта ауырып өлу мен ораза ұстап шамасы келе тұра нәр татпай өлудің айырмашылығы бар. Оразадан өлген адам күнәһар болады. Екеуінің айырмашылығы мынада: адамның тәніне қажет мөлшерде азық қабылдауы – парыз, өйткені сол арқылы аштықтан аман қалары айқын, егер ас ішпесе, өзін өлтіргенмен тең. Ал емделу бұл мәселе сияқты қарастырылмайды, өйткені ем қабылдау арқылы деннің сауығып кетуі – белгісіз нәрсе [60, 368 б.].

Жалпы барлық істе тәуекел ету парыз, яғни пенде қай нәрсені болсын жаратқан да, оған ықпал ете алатын да тек жалғыз Алла Тағала ғана деп сенуі керек. Алла Тағаланың махлұқтарды жаратудағы қағидасы бойынша себепті тудыратын заттарды себептерге байлап қойған. Мысалы, егер шипасы Алладан болады, ал дәрі-дәрмек тек себеп деп сенген адамның ем іздеуі мен дем салдыруында еш айып жоқ, ол – мұстахаб.

Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында «барлық нәрсе ниетке байланысты» деп айтылады және барлық парыз, уәжіп, сүннет және мұстахаб амалдарды «бісмілләмен» бастайды. Бұл «мүміннің ниеті оның амалынан артық» деген хадиске негізделген түсініктен келсе керек. Игі іске деген адалдықпен сипатталатын ниет – бұл кез келген адамның әрекетінің мақсат-мазмұнын бейнелейтін қозғаушы күш. Әдетте, жағымды «ниет» ұғымының қарама-қарсы түсінігі күнә мен күнәға итермелейтін «пиғыл» болып табылады. Ниетті бұзатын нәпсі, ал оның қорғаушысы ар болып саналады. Ниеттің материалдық қабығы – сөйлеу формасында тілектен, дұғадан және батадан көрініс табады. Сөз жоқ, бұл рухани және діни құндылықтар қазақы дүниетанымнан берік орын алған.

Әдетте, шарифаттағы мағынасына сәйкес, дұрыс ниет дегеніміз - Алла Тағаланың разылығы мен ақырет үйін басты нысанға алып, бұл дүние қызығын араластырмау. Сонымен қатар, қандай да бір адам ниетін туралауды қаласа, ол надандықтан арылуды, адам мен қоғамға пайда тигізуді, ілімді жандандыруды көздегені жөн болады. Өйткені, «егер адам өз ниетін дұрыстауға шамасы

келмесе, ниетті түзеумен қатар, ілім үйренгені абзал. Себебі, адам ілім алса, алған білімі ниетті түзеуге септігін тигізеді» [60, 314 б.]. Сондай-ақ, Әбу-лайс ас-Самарқандидің осы «Бустан әл-арифин» кітабында «егер адам фикһты үйреніп, тақуалық, даналық іліміне мән бермесе, жүрегі қатайып кетеді. Ал қатайған жүрек Алланың рақымынан алыстайды», - деп жазылған.

Адамның жеке бас құлшылығынан өзгелерге пайдасы тиетін құлшылық түрі анағұрлым абзал болып саналады. Өйткені ислам дінінде адамдардың ішіндегі ең қайырлы адам – эгоизмнен альтруизмді жоғары қойып, өзгелерге пайда тигізгені. Өзгелерге пайдасы тиетін мұндай құлшылықтың өзі екіге бөлінеді: біріншісі – игі амалдардың барлығынан абзал тұратын ақыреттік құлшылық және, мәселен, садақа беру, жәрдемдесу, жол көрсету, қолғабыстық қылу, көпір салу, жолдарды тегістеу, жолдан зиянды заттарды алып тастаумен сипатталатын дүниелік құлшылық. «Бұл амалдар екі құлшылықтың бел ортасы саналады: ақыреттік амалдан бір саты төмен және адамның жеке басына қатысты намаз, ораза, зекет, дұға сияқты құлшылықтардан бір саты жоғары тұрады. Сол үшін садақа амалын орындау мақсатында некеге отырып, кәсіп қылу бірыңғай құлшылықпен айналысудан абзал тұрады» [61, 94 б.]. Бұл жағдай қазіргі жаппай тұтынушылық пен өзімшілдік өрге басқан кезеңде әлеуметтік шиеленістің алдын алып, қоғамдық прогреске септігін тигізе алар еді. Сондай-ақ, діни фанатизм белең алған оқшау қауымдастықтарда осыны түсіну маңызды. Исламда құпталатын бұл жамағатшылдық қасиет иманның біріктірушілік (интеграциялық) құндылығын айғақтайды. Ол елдегі қалыптасқан қоғамдық қатынастар жүйесін сақтап қалуға ықпал етеді.

Діни сенімнің немесе иманның адам баласын екі дүниеде бақытты өмір сүруге жетелеуі сенімнің психотерапиялық құндылығымен түсіндіріледі. Ол қалай жүзеге асырылады? Құранда да, басқа діндердің киелі жазбаларында да пенделік өмір немесе жер патшалығындағы тіршілік теріске шығарылмай ма? Мысалы, Құран Кәрімдегі Һүд сүресінде айтылады: «Кім дүние тіршілігін әрі оның зейнетін қаласа, бұл дүниеде олардың амалдарын толық береміз, сондай-ақ олар кемшілік көрмейді. Соларға ақыретте тозақ отынан басқа ешнәрсе жоқ. Дүниедегі жасағандары жойылып кетті. Негізі олардың істегендері бос кетті» (Құран кәрім, Һүд сүресі, 15-16-аяттар). Ал иман келтіргендерге мәңгілік жұмақ уәде етіледі. Қасиетті кітаптағы «бақыттылар» сөзі де осы Һүд сүресінде кездеседі: «Ал енді бақытты болғандар осы жаннаттық болады. Олар жаннатта көк пен жер тұрғанша мәңгі қалады. Бірақ Раббың қаласа басқа. Бұл үздіксіз бір сыйлық» (Құран кәрім, Һүд сүресі, 108-аят). Осыдан бұл дүниенің түк құны жоқ, бұл дүниеде бақытты болу мүмкін емес деген ой туындауы мүмкін. Бұл шындығында солай ма?

Алайда, аят-хадистердің астарына үнілсек, ана дүниенің егістік алқабы болып табылатын бұл дүниеде де бақытты өмір сүруге болады. Адамды бұл өмірде бақытты ететін не нәрсе? Мал-мүлік, ақша, атақ-даңқ, желік пен ләззат алуға мүмкіндік беретін байлық және т.б. материалдық құндылықтар адамды бақытты ете алады ма? Алайда, біз күнделікті өмірде көріп жүргеніміздей, қаншама адам материалды байлықтың соңында тойымсыздық пен ашкөздікке

салынған. Мұнай долларлары мен табиғи ресурстарды иелену үшін қаншама қақтығыстар орын алуда. Небір атақты адамдар депрессиямен мазасыз күй кешеді. Пендешілік ләззаттар өте көп, соны бақыт көріп, оған ұмтылушылар да көп. Ал шындығында, бұл «ләззаттар» бақыттың бұрмаланған көрінісі ғана, адамның бақыты тәннің мұқтаждықтарын өтеумен емес, рухтың жайбарақат қалпымен сипатталады. Пендешілік адамды нағыз игіліктерден алыстатып жібереді. Адамның бақыты нәпсінің шырмауында емес, оның жүрегі мен жаны тыныштығында, оның Алла разылығын алу үшін жасаған рухани ізденістері мен амалында. Бұл осы дүние мен ана дүниенің бақытына жетуге бағдар береді. Жаратушы осы себепті адамға жамандық емес, жақсылық жолды көрсетеді, демек, исламдағы иманды өмір адамды Жұмаққа жетелейтін жол-сұрлеу.

Тура осындай көзқарасты біз христиан дінінен де табамыз: Жер бетіндегі өмірдің мәні – тәкаппарлықтан айығып, мойынсұнуды үйреніп, жәннатқа оралу. Ол үшін жер бетіне Мәсіх келді, Оны бәрінен де артық сүйю керек және Ол арқылы - барлық христиандарды сүюді үйрену керек. Ол Өзі туралы: “Мен жолмын, шындықпын және өмірмін”, - деді (Жохан 14:6). Бұл өмірдің шынайы жолы – сауықтыру, мойынсұнуға үйрету және Көктегі Мекенімізге оралу арқылы мәңгілік өмірге қол жеткізу. Құдайды тыңдамау арқылы біз Мекенімізден қуылдық. Шайтанның тәкаппарлығын жұқтырған адамдар Құдайға мойынсұнуды тоқтатып, жәннаттан қуылды.

Мысалы, Сүлеймен пайғамбар жауабы мынада: «Мен Иерусалимде өзімнен бұрын болғандардың бәрінен де ұлы әрі бай болдым және менің даналығым менімен болды. Менің көзім не қаласа да, мен одан бас тартпадым, жүрегімді ешқандай қуанышқа тыймадым, өйткені менің жүрегім барлық еңбегіме қуанатын және бұл менің барлық еңбегімдегі үлесім болды. Мен өз қолыммен істеген барлық істеріме және оларды істеген қолым мен істеген ісіме қарадым: енді міне, бәрі бос әурешілік және жанның азабы екен, бұл тіршілікте олардан ешқандай пайда жоқ! (Уағ. 2: 9 -11).

Христиандар Інжілді қарап, сенім мәселесінде кез келген сұрақтарға жауаптар табады. Олардың негізгілері Мәсіхтің мына сөздерінде: «Мен қайта тірілу және өмірмін; Кім Маған иман келтірсе, өлсе де тіріледі. Менде өмір сүріп, сенетін әркім ешқашан өлмейді» (Жохан 11: 25-26); «Мен жолмын, шындықпын және өмірмін» (Жохан 14:6).

Қасиетті әкейлердің осы тақырыптағы көптеген баяндамаларында монах Иустин (Попович; 1894-1979) : «Тәннің өлімін жеңетін, тәнге мәңгілік беретін және қамтамасыз ететін - Құдай және Құтқарушы, бұл өмір мен тыныштықтың мәні, бұл адам мен адамзаттың қуанышы мен жұбанышы», [62] - деп ой түйіндейді. Яғни, өмірдің мәні, өмір бітсе де, оның жоғалып кетпеуінде. Көптеген діндер бұл сұраққа өте қарапайым жауап береді: өмірдің мәні мәңгілік өмірде.

Мұсылмандық парадигмада имандылық адамды бақытқа жетелейді және ол Аллаға бағынушылығымен, табынушылығымен және тақуалығымен күшейе түседі. Иманның жоғары деңгейі «құлшылығынды Алла көріп тұрғандай» жасайтын «ихсан» деңгейімен түсіндіріледі. Бұл деңгейге жету исламда

«нәпсімен толассыз күрестің» психотехникалық амалдарымен жүзеге асырылады. Зерттеуші Д. Хайретдинов нәпсіні бағындыру мен жанды жетілдірудің жеті деңгейін атап көрсетеді: озбыр нәпсі деңгейі; кесіп тастаушы нәпсі деңгейі; рухани нарциссизм (өз-өзіне тамсану) деңгейі; жайбарақат нәпсі деңгейі; шабыттанушы нәпсі деңгейі; Аллаға берілген нәпсі деңгейі; таза нәпсі деңгейі [63]. Жүректі тазалау мен ішкі жиһад – бұл рухани жетілудің үздіксіз практикасы, иманды үнемі күшейтудің, нәпсіні тізгінде ұстаудың айнымас әдіс-тәсілі. Діни сенімнің немесе иманның психотерапиялық құндылығы осындай амалмен іске асырылады.

Иманның келесі маңызды құндылығы – оның адамгершілік-этикалық құндылығы, ол адамның тақуалығы мен күнделікті көркем мінез-құлығын, әдеби мен ахлағын жетілдірумен байланысты болып келеді. Араб тілінде «тақуа» термині «уақийа» түбірінен шығады және аса қатты сақтану, қорғану мағыналарын білдіреді. Исламтанулық қырынан алғанда, арнайы тармағынасында, күнә істеу немесе бұйрықты орындамау сияқты адамды жазаға лайықты амалдан адамның өзін ұстауы, үлкен күнәлардан аулақ болуын білдірсе, жалпы мағынасында ақыретте зиян келтіретін әрбір нәрседен алыс жүруді аңғартады. Қасиетті Құран кәрімде тақуалықтың артықшылықтарын баяндайтын жүз елуге жуық аяттар бар екен, оның қырықтан астамы тақуалыққа ашық түрде бұйырған. Солардың кейбіріне тоқтала кетсек.

«Ақиқатында Алла құзырындағы ең ардақтыларың – ең тақуаларың» (Құран кәрім, Худжурат сүресі, 13-аят); «Ақиқатында (ізгілікті) Алла тек тақуалардан қабыл алады» (Құран кәрім, Мәида сүресі, 27-аят); «Оның (әл-Харам мешітінің) өкілдері тек тақуалар ғана» (Құран кәрім, Әнфәл сүресі, 34-аят); «Ал Алла – тақуалардың қамқоршысы» (Құран кәрім, Жәсия сүресі, 19-аят); «Ақиқатында, Алла тақуаларды жақсы көреді» (Құран кәрім, Тәуба сүресі, 7-аят); «Ол (Алла) кімнің тақуа екендігін жақсы біледі» (Құран кәрім, Нәжм сүресі, 32-аят); «Ең жақсы нәтиже – (нағыз жетістік пен шын бақыт құлшылықтың мәйегі болған) тақуалық» (Құран кәрім, Таһа сүресі, 132-аят); «Аллаға қарсы келуден һәм азабынан сақтанатын тақуа жандарды, расында да, зор болашақ пен сондай керемет қайтар жер күтуде» (Құран кәрім, Сад сүресі, 49-аят); «Раббыларың шын көңілімен ұлықтап, Оған қарсы келуден һәм қаһарынан сақтанғандар лек-легімен жаннатқа жөнелтіледі» (Құран кәрім, Зумар сүресі, 73-аят); «Тақуа жандарға уәде етілген жаннат бақшаларының мынадай: (Бау-бақшаларының және зәулім сарайларының) іргесінен өзендер ағып жатады» (Құран кәрім, Рағьд сүресі, 35-аят) және т.б. Осылайша, Алла тағаланың кітабында көп мақталған жақсы сипаттардың бірі – тақуалық болып отыр. Тақуа адам үлкен құрметке бөленеді, құлшылығы қабыл алынады, мол сауапқа кенеледі, айла-шарғыдан аман қалады, қиындықтан оңай шығады, ойламаған жерден ризық беріледі, күнә-кемшіліктері кешіріледі, құт-берекелердің есігі ашылады және олардың ақыры мен ақыреті, барар жері мен мәңгі қалатын орны қандай жақсы екендігі айтылады.

Бұл тақырыпқа қатысты, яғни тақуалықтың артықшылықтары туралы хадистер де өте көп. Мысалы, Әбу Заррдан (р.а.): «Пайғамбар (с.ә.у.) Әбу Заррға:

«Қарағын, ақиқатында, тақуалықпен озбасаң сен қызыл нәсілдіден де, қара нәсілдіден де артықшылығың жоқ», - деп айтқан (Имам Ахмад, «Муснад имам Ахмад» 5-том, 158-бет (21445). Әл-Һәйсәми, «Мажмағ әз-зәуәид», 8-том, 84-бет); Һурайрадан: «Алла елшісі: «Қиямет күні болғанда Алла Тағала дауыстап шақырушыға бұйырып, ол: «Ақиқатында, мен байланыс жасадым, сендер де байланыс жасаңдар. Сендердің араларыңда ең тақуаларыңды ең құрметті еттім. Ал сендер тек: «Пәленшенің ұлы пәленше басқа пәленше ұлы пәленшеден артығырақ», – деп айтуды қаладыңдар. Міне, бүгін мен өзімнің байланысымды жоғары көтеремін, ал сендердің байланыстарыңды төмен түсіремін, тақуалар қайда» – деп дауыстайды (әл-Байхақи, «Шуғаб әл-иман», 4-том, 290-бет (5139)); Әбу Заррдан : «Алла елшісі алты күн бойы: «Ей, Әбу Зарр! Бұдан кейін өзіңе айтылатын нәрсені ұғып ал», - деп айтты. Жетінші күні Алла елшісі: «Жасырын және жария ісінде Алладан қорқуды саған өсиет етемін, қателік істеп қойсаң, артынша жақсылық істе, қамшың түсіп кетсе де, ешкімнен ешнәрсені сұрама, аманатты өзіңе иеленіп алма», – деді (Имам Ахмад, «Муснад имам Ахмад» 5-том, 181-бет (21613). Әл-Һәйсәми, «Мажмағ әз-зәуәид», 3-том, 93-бет); Әбу Сағид Хұдриден: «Бір ер адам Пайғамбарға келіп: «Уа, Алланың пайғамбары! Маған өсиет айтыңыз», – дейді. Ол: «Саған Алладан қорқуды өсиет етемін, өйткені бұл – барлық жақсылықтың көзі», – деп айтты. (Әбу Яғла. «Муснад Әбу Яғла» 2-том, 283-бет (1000)); Атиядан: «Алла елшісі: «Адам зардабы тимес деп есептеген нәрсе, түбі зиян келтірер деген оймен одан сақтанып, оны тастамайынша тақуалар деңгейіне жетпейді», – деп айтқан (әт-Тирмизи, «Сунан әт-Тирмизи», «Қиямет сипаты» тарауы (2451) және т.б.

Демек, тақуалыққа қол жеткізу үшін әрбір харам мен мәкрүһ нәрседен сақтанып жүру шарт. Яғни, тақуалық екі дүниенің бақыты болғандықтан оған қол жеткізу де оңай емес. Тақуалыққа қол жеткізу үшін адам күнәдан үнемі қорғана жүріп, бойында жақсы дағды қалыптастыру арқылы өзінің мінез-құлқын түзеуі тиіс. Мінез-құлқты жағымды және жағымсыз деп қарастыруға болады, айыпты мінезбен күресіп, жағымды мінезін үнемі жетілдіру, әдеп пен ахлақты жетілдіру арқылы рухани қасиеттермен сипатталатын көркем мінез қалыптастыруға болады. Мұсылман данышпандары мен тәжірибелі тұлғалардың нақыл сөздерінде мінез-құлқты өзгерту, әлбетте, мүмкін амал. Қазақтың данасы Абай өзінің отыз жетінші қара сөзінде «мен егер закон қуаты қолымда бар адам болсам, адам мінезін түзеп болмайды деген кісінің тілін кесер едім» дегені белгілі.

Ислам ілімінде тақуалыққа жету парыз амалдарды орындамаумен сипатталатын «ғадамият» күнәлардан да, ұрлық, өсек, өтірік тәрізді «ужудият» күнәлардан да бойды аулақ ұстаумен сипатталады. Сондай-ақ, күнәлар белгілі бір ағзаға қатысты болады және олардың саны сегіз: жүрек, құлақ, көз, тіл, қол, қарын, әурет, аяқ. Тақуалық жолымен жүретін адам әр ағзасын күнәдан сақтап, өз бойында көркем дағды қалыптастырса, ол тақуалардың көшіне ілесе алады. Мұхаммед Мұстафа барлық ағзалардың арасында жүректің жетекшілігіне меңзеп, «расында, денеде бір кесек ет бар» деп айтқан хадисі бар. Сондықтан, ең алдымен жүректі тазартудың маңызы зор. XVI ғасырда өмір сүрген имам

Тақиуддин Мұхаммед ибн Бир Әли әл-Биркауи өзінің «әт-Тариқат әл-Мұхаммадия уа әс-сира әл-ахмадия» еңбегінде жаман мінезге әкелетін жүрек дерттерінің алпыс түрін айқындайды, олар: күпірлік, бидғат, рия, тәкаппарлық, пенденің өзіне тамсануы, күншілдік, сараңдық, ысырапшылдық, білімсіздік, нығметке шүкірсіздік, тағдырға наразылық, сабырсыздық, Алланың жазасынан аман-есенмін деп сезіну, үмітсіздікке салыну, залымдарды жақсы көру, ізгі адамдарды жек көру, жүректің себептерге байлануы, атақты жақсы көру, сын естуден қорқу, мақтағанды жақсы көру, көңіл қалауына еру, соқыр еру, бос үмітке салыну, көрсеқызарлық, көнгіштік, өшпенділік, біреуді басыну, дұшпандық, қорқақтық, ұстамсыздық, опасыздық, қиянат жасау, уәдені бұзу, жаман ойда болу, ырымшыл болу, мал-мүлікті жақсы көру, мына дүниені жақсы көру, ашкөздік, ессіздік, делдалдық, асығыстық, амалды кейінге қалдыру, қаттылық, арсыздық, дүние ісі үшін қайғыру, дүние үшін қорқу, алдау, бүлік тудыру, жағымпаздық, махлұқтан жұбаныш іздеу, жеңілтектік, қырсықтық, азғындалу, жасандылық, екіжүзділік, білімі жетпейтін нәрсені қазбалау, ой таяздығы, қомағайлық, құлықсыздық, күнәдан қайтпау.

Әл-Биркауи осы нашар мінез-құлықтардың ішінде алдыңғы қатарда айтылған жеті жамандықтан сақтануды ескертеді, өйткені бұлар жамандық атаулының аналары, яғни қалған нашар сипаттардың осылардан туындайтынын айтады. Ол көркем мінез қалыптастыру үшін «истиқама» (түзу болуға тырысу, уәденің барлығын орындап, әділдікке берік боп, барлық істе орта жолды ұстану), «әдаб» (әдеп, шектен шығудың зардабын біліп, діннен алыстамай, шекараны ұстану), «фираса» (парасат, жүректі жүгендеп отыратын әрі иманға қайшыны қабылдамайтын ой), «тәфаккур» (адамның өз амалы мен құлшылықтары туралы ойлануы), шыншылдық (жеті сипат: сөзде өтірік айтпау, ниетте ықыласты болу, уәдеде берік болу, әлсіздікке берілмеу, бел буған істе опалы болу, амалда жасанды болмау, Алланың азабынан шынайы қорқу) және «мурабата» (байлау, яғни өзін күнәларды тәрк етуге, күнделікті құлшылықтарды орындауға, амалдың талаптарын дұрыс орындалуы немесе ауытқуы туралы өзінен есеп алуға, жүрегіне үңілуге, нәпсіні ашықтырып, ізгі амал жасауға міндеттеуі) амалдары жасалуы қажет.

Одан ары автор діндегі рухани құндылықтармен де, сакралды рухани қасиеттермен де сипатталатын жақсы мінез-құлықтың жетпіс сегіз түрін атап көрсетеді: имандылық, әһли сүннет уәл-жамағат сенімінде болу, ықылас, ихсан, кішіпейілдік, Алланың нығметін айтып жүру, насихат, тасаууф, адамның өз жанын жамандыққа қимауы, ақирет амалына қызығу, сақилық, ақиретті артық көру, бекзаттық, батылдық, даналық, шүкірлік, тағдырға риза болу, сабырлық, Алла Тағаладан қорқу, Алла үшін мұңаю, үміт ету, Алла үшін жек көру, Алла үшін жақсы көру, тәуекел, қарапайымдылықты жақсы көру, сөгiстi де, мақтауды да бірдей қабылдау, нәпсімен күресу, ниетке адал болу, үмітке салынбау, өлімді еске алу, істі Аллаға тапсыру, Аллаға берілу, білім алу мақсатында кішірейіп жалбақтау, ішкі жан-дүниенің өшпенділіктен таза болуы, батырлық, ұстамдылық, жұмсақтық, асықпау, уәдеге адал болу, уәдені орындау, жақсы ойлау, зүһд, қанағатшыл болу, саналы болу, еңбектену, Аллаға жалбарынғыш

болу, ақирет амалына асығу, мейірімділік, қайырымдылық, арлы болу, діннің бұйрығына табанды болу, Алладан жұбаныш табу, Алланы сағыну, Алланы жақсы көру, байсалдылық, зеректік, ар тазалығы, түзу жүру, әдептілік, парасаттылық, ой жүгірту, шыншылдық, Аллаға құлшылыққа байлану, нәпсіге талап қою, Алланың бақылап тұрғанын әрдайым есте ұстау, адамның өзінен есеп алуы, өзін қателік үшін сөгу, өзіне жаза қолдану, ашуды жұту, кешірімді болу, әрдайым ниетті болу, құлшылықты орындау ниетімен ұзақ ғұмырды қалау, тәубешіл болу, Алладан шынайы түрде қорқу, шынайы сенім, ғибадатшыл болу, жанның азаттығы, әрдайым ізгілікті қалау [61, 313 б.].

Діни сенім ретіндегі иманға және оның шарттарына негізделген бұл рухани-адамгершілік құндылықтар жалпыадамзаттық жоғары құндылықтарға жатады және оны әлемдік дәстүрлі діндердің басым көпшілігі ұстанады. Өйткені олар шынайылық, тақуалық, бейбітшілік, сүйіспеншілік және зорлық жасамау құндылықтарын насихаттайды және адамды екі дүние бақытына қарай жетелейді. Бұл діни құндылықтар өзінің қасиеттілігі сипатына орай сакралды құндылықтармен байланыстырылады. Ол туралы келесі тараушада, ал діни құндылықтардың руханилықпен байланысы екінші тарауда кеңінен талданатын болады.

1.2 Сакралдылық құндылығының концептуалды және теософиялық қырлары

Сакралды құндылықтар объект (нысан) ретінде алынғандықтан, аталмыш мәселені зерттеудің тұжырымдамалық-әдіснамалық (концептуалдық-методологиялық) аппаратын жасақтау мен оның дүниетанымдық негіздемелерін анықтау анағұрлым маңызды. Қасиетті құндылықтарды түсіну үшін оны алдымен әлеумет (социум) «игеруі», санаға сіңіруі тиіс және мұны әлденеше мәрте қайталау мен түсіндіру барысында жасауы керек. Категориалды ойлау Мұндай «табиғи сіңірілу» исламтануда алдымен «хикметтің» (мәнін пайымдау, рухын түсіну) жүретінімен, тек содан соң ғана «хүкімнің» (қаріптің, қағиданың) болатынымен түсіндіріледі. Яғни бастапқыда қандай да бір ұстынның қажеттілігін саналы түрде сезіну керек болады да, кейінірек бұл ұстын қалып немесе заң ретінде қабылданады.

Оның үстіне, «қасиет», «кие» ұғымдарының діни астары болғандықтан, сакралды құндылықтарды дінтанулық талдау қажеттілігімен де, маңыздылығымен де сұранысқа ие болып отыр [64, 110 б.].

Қасиеттілік немесе киелілік құндылықтардың біз жоғарыда қарастырып өткен діни сеніммен байланыстағы құндылықтармен ұғымдық тұрғыда жақындығы бар және қасиеттілікті қарастырмаc бұрын оны құдіреттілік, әулиелілік, киелілік, қадірлілік, қастерлілік түсініктерімен салыстырып, аражігін ашып алу керек. Біздің зерттеу нысаны ретінде алып отырған «қасиеттілік» термині батыстық ғылымының лексиконында қолданылатын «сакралдылық» сөзінің баламасын білдіреді. Ағылшын тіліндегі *sacral* немесе латын тіліндегі

sacrum «Құдайға бағышталған» деген мәнді аңғартады және сөздің кең мағынасында карапайым кәдуілгі нәрселермен, ұғымдармен және құбылыстармен салыстырғанда иләһи құдіреттілікке, діни қасиеттілікке, бақи дүниелікке, иррационалды және мистикалық әлемге қатыстылықтың барлығын қамтиды.

Алдымен «құдіреттілік» ұғымына келер болсақ, әдетте құдірет деп Құдайды айтады, ол барлық діндерде Құдайға және құдайлыққа тән атрибутты байқатады. Қазақ тіліндегі құдірет түсінігі ислам дініндегі құдайдың бәрінен астам күшін білдіретін «әкбар» (төркіні арабтың «кабир» – ұлы деген сөзінен шығады) ұғымына жақын және ол Жаратушы Алла Тағаланың көркем есімдері мен сипаттарының (субутия) негізгілерінің біріне жатады. Әлемнің ең шағын бөлшегінен бастап бүкіл галактикалық жүйелерге дейін, адамнан бастап барлық тіршілік иелеріне дейінгі он сегіз мың ғаламды жаратқан Құдірет иесінің ақыретті болдыруға да қуаты жетеді. Исламда Алланы ұлықтап «тәкбір» айтқан барлық жағдайда осы сөз қолданылады.

«Қадірлілік» – құрмет көрсетілетін адамдарға, достарға, беделді ұстаздарға қатысты айтылатын қаратпа сөз, сондай-ақ қалаулы, құнды, бағалы, қымбатты заттарға қатысты айтылады. Қайырлылығы себепті Қадір түнімен байланысты болуы мүмкін, Құранда осы аттас сүре де бар. Қадірлілікпен салыстырғанда «қастерлілік» қасиеттілік сипатына бір табан жақын, ол адам үшін анағұрлым ардақты да аяулы жанды немесе нәрсені қадірлеумен қатар, оны көздің қарашығындай сақтауды да білдіреді.

«Әулиелілік» немесе әулие сөзі араб тіліндегі «уәли» (әулие – көпше түрі) дос, жақын, көмекші түсініктерін білдіретін сөзден келіп шығады. Бұл терминнің ислам дініндегі және қазақы діни дүниетанымдағы мағынасына келер болсақ, ол Аллаға деген махаббатымен қатар, қорқынышы да зор шынайы ғибадат етуші, Хазіреті Пайғамбардың сүннеттерін мұқият орындайтын, бойын күнәдан аулақ ұстап, иманына берік болған кісіні айтады. Қасиетті Құран мен хадисте «уәли» немесе «әулие» есімімен Алланың сүйікті пенделері, құлдары, достары аталады. Құран аяттарындағы «әулияулла» деген сөзбен Алла Тағала Өзіне шынайы құлшылығымен мойынсұнушылықтың биік үлгісін көрсетіп, тақуалықпен өмір сүрген құлдарын өзге құлдарынан артық санап, ондай пенделерді Өзіне жақын дос ретінде келтіреді: «Біліп қойындар, расында, Алланың әулие құлдары үшін (әсіресе, ақиретте) ешқандай қорқыныш жоқ һәм олар әсте мұнаймайды. Олар – шынайы түрде иман келтіргендер һәм Аллаға қарсы келіп, асы болудан сақтанып, өз міндетін толық орындайтындар. Оларға бұл дүниеде де, ақиретте де сүйінші! Алланың сөздерінде өзгеріс жоқ. Міне, ең ұлы жетістік – осы (Құран кәрім, Юнус сүресі, 62-64-аяттар). Сондай-ақ, Бақара сүресінде «Алла - иман келтіргендердің досы, оларды тас қараңғы түнектерден жарық нұрға шығарады» (Құран кәрім, Бақара сүресі, 257-аят).

Сайд ибн Жубайрдың риуаятына сәйкес, Пайғамбардан: «Алланың уәли (әулие) құлдары кімдер?» – деп сұралғанда, ол кісі былай деп жауап қатады: «Олар сондай адамдар, оларды көрген кезде Алла Тағала еске түседі» [65]. Яғни, Алла Тағала достарының болмысынан олардың әдепті, адамдық қасиеттері мол,

парасатты, бетінен нұр тамған иманжүзді, инабатты да кішіпейіл әрі Жаратушыдан бөлекше қорқа білетін жандар екендігін пайымдаймыз [64, 114 б.]. Алланың әулие құлдарының жүздерінде сәжденің іздері мен құлшылықтың нұрлы бейнесі болатындығын мына аят байқатады: «Олардың жүздерінде сәжделердің іздерінің дерегі бар» (Құран кәрім, Фатх сүресі, 29-аят). Егер табиғат заңдылықтарына мүлдем лайық келмейтін және біздің санамызбен ұғына алмайтын пайғамбарлар әрекетінің сақралды сипатын «мұғжиза» деп атасақ, ал әулиелердің киелі әрекеті «карамат» деп аталады. Мысалы, Құран кәрімде «асхабы кәһфтың» үш жүз жыл ұйықтап қалып, қайта ояңғаны осы караматтың үлгісі болып табылады. Ислам тарихында әулиелігімен танымал сопылар көп болған, мысалы: Хасан Басри, Малик ибн Динар, Жүнейд Бағдади, Абдулкадир Гейлани, Ахмед әр-Рифаи, Абдулхалқ Гуждевани, Мәулана Жалеладдин Руми, Баязид Бистами, Бахауддин Нақышбанди және т.б. Сондай-ақ, қазақ даласында сонау Құл Қожа Ахмет Яссауи заманынан бері күні кешегі Мәшһүр Жүсіп заманына дейін әулиелер мейлінше көп болған. Имам Ағзам Әбу Ханифа «әл-Фикхул әкбар» атты еңбегінде мынаны атап көрсетеді: «Әулиелердің көрсеткен кереметі – хақ» [66, 25 б.].

Христиан дінінде әулиелер культі өте кең дамыған. Питер Браунның «Әулиелер культі. Оның қалыптасуы мен латындық христиандықтағы рөлі» атты еңбегінде бұл құбылыстың пайда болуы мен таралу мәселесіне қатысты біраз зерттеулер талданады. Христиандықта әулие (кейбір протестанттық конфессияларды қоспағанда) - шіркеу ілімдері бойынша, ізгілік үлгісі болып табылатын және қайтыс болғаннан кейін көкте қалатын және Құдай алдында дұға ететін тақуа адам. Жалпы Құдай киеліліктің жалғыз қайнар көзі, сәйкесінше, әулие Құдаймен біріккен қасиетті адам [67, 226 б.].

Православтық шіркеуде әулиелердің діни сенімі мен қызметтеріне қарай бөлінеді:

1) Апостолдар: Иса мәсіхтің 12 шәкірті: Андрей, Петр, Иоанн, Иаков, Филипп, Варфоломей, Матфей, Фома, Иаков Алфеев, Иуда Фаддей, Симон Кананит, Иуда Искариот. Иса шәкірттері Онымен бірге Ізгі Хабарды таратты, жындарды қуды (Марктен Ізгі Хабар.3.14), Оның атынан сөйледі (Марктен Ізгі Хабар.6.6-13). Мәсіх қайта тірілгеннен кейін және оларға Киелі Рух түскеннен кейін олар христиандық шіркеуді құра бастаған.

2) Ақысыз адамдар: Олар христиандық сенімі негізінде ауруларды тегін емдеу үшін қызмет етті, Косма мен Дамиан, Пантелеймон және т.б.

3) Ерекше діндарлар: Тақуалық, мейірімділік және христиандық сенімді нығайтуға қамқорлық ерлік көрсеткен монахтар мен князьдер. Мысалы, Мәскеудің қасиетті князі Данииль, қасиетті ұлы князь Анна Кашинская.

4) Бақыттылар (қасиетті ессіздер): Сенім жолында ерекше ерлік, іштей тақуалыққа жетуге ұмтылушылар.

5) Ұлыазапшегушілер: Мәсіх үшін ерекше қатыгез және ұзаққа созылған азап шегіп, өмірден кеткен әулиелер, мысалы: Әулие ұлыазапшегуші Георгий, қасиетті ұлы шейіттер Варвара мен Екатерина және т.б.

6) Мойындаушылар: Дін үшін басынан өткерген азаптан кейін өмірден өткен шейіттер.

7) Азапталушылар: Иса Мәсіхке деген сенімі үшін азаптауды, тіпті өлімді де қабылдаған христиандар. Мысалы, әулие Вера, Надежда, Любовь және олардың анасы София.

8) Алғашқы азапталушылар: Христиандық сенім үшін бірінші болып зардап шеккендер. Архидеакон Стефан мен Әулие Фекла, сондықтан олар деп аталады.

9) Жазылғандар: Азаптаушылар беттеріне балағат сөздер жазған христиан сенімдегі адамдар

10) Жаңа шейіттер: Салыстырмалы түрде жақын уақытта Мәсіхке сену үшін шейіт болған христиандар. Революциядан кейінгі қуғын-сүргін кезінде сенімі үшін жапа шеккендердің барлығын шіркеу осылай атайды.

11) Әділдер: Құдайға ұнамды әділ өмір сүретіндер. Әулие әділ Йоахим мен Анна және т.б. сияқты отбасылық адамдар болды.

12) Құрметті діндарлар: Монахтардың арасынан шыққан әулиелер.

13) Монах шейіттер: Мәсіх үшін азаптауға төтеп берген әулиелер монастырлық азап шегушілер деп аталады.

14) Пайғамбарлар: Құтқарушы жерге келгенге дейін өмір сүрген, Киелі Рухтың жетелеуімен болашақты және негізінен Құтқарушы туралы болжаған әулиелер.

15) Апостолдарға тең әулиелер: Апостолдар сияқты әртүрлі жерлерде Мәсіхтің сенімін таратқан, мысалы: Мария Магдалина, бірінші азап шегуші Фекла, адал патшалар Константин мен Елена, Ресейдің құтты ханзадасы. Владимир, Санкт-Петербург Грузияның ағартушысы Нина, т.б.

16) Бүкіл христиан шіркеуінің ұстаздары: Әулиелер Ұлы Василий, Григорий Богослов және Иоанн Златоуст.

17) Әулиелер: Өздерінің әділ өмірімен Құдайды қуантқан епископтар немесе иерархтар, мысалы; Әулие Николай, Әулие Алексей, Мәскеу митрополиті және т.б.

Христиандағы әулиелік туралы қазіргі кездегі белгілі автор Дмитрий Савченконьң креатологияға байланысты жазған монографиясында әулиелік мәдениетінің діни негіздемесіне терең талдау береді. [68]

Қасиеттілік немесе сакралдылық ұғымына жақын түсініктің бірі – «киелілік». Киелілік белгілі бір заттың немесе тіршілік иесінің қасиеттілігін, жоғары тылсым күшін білдіретін ұғым. Дүние жүзі халықтарының мифологиясы мен дінінде заттар мен аспан денелерін (фетишизм), жан-жануарлар (тотемизм) мен адамдарды (әулиелер мен көріпкелдерді) киелі санап, оларды қадірлейтін, кейде, тіпті оларға сыйынатын немесе табынатын дәстүрлер, әртүрлі наным-сенімдер кездеседі. Махмұд Қашқаридің «Түрік сөздігінде» бұл ұғымға мынадай анықтама беріледі: «кие – қасиет қонған кісілік» [69, 233 б.]. Қазақтың дәстүрлі мәдениетінде кие «құт» ұғымымен де байланыстырылады. Ал қазіргі философиялық білім аясында киелілік онтологиялық тұрғыда – күнделікті болмыстан ажыратылған шынайылықтың жоғары деңгейі; гносеологиялық

тұрғыда - ақыл жетпейтін ақиқат; феноменологиялық тұрғысынан – таңқалдыратын ғажап дүние; аксиологиялық тұрғыда – абсолютті, императивті құбылыс ретінде анықталады [70].

Көп жағдайда киелілік пен қасиеттілік балама ұғымдар ретінде қолданылады, біз де диссертация барысында сакралдылықтың аудармасы ретінде осы екі терминді қатар пайдаланамыз. Батыстық дінтанулық әдебиеттерде бұл ұғымдар «сакралды», «сакраменталды» деген сөздермен беріледі және ол діни мәтінде емес, ғылыми лексиконда пайда болғанын ескеру қажет. Бұл түсінікті «культ», «нуминоз» деген терминдер толықтыра түседі. Орыс тілінде «святое», «священное» терминдері қолданылады.

«Діни культ» түсінігінің мағынасы өзіне тән ғұрыптары мен жөн-жоралғылары бар қандай да бір құдіретке діни табынушылықты білдірсе, нуминоздылық (латынның *numen* - құдайлардың құдіретті күші мен еркі) құпия әрі қорқытушы иляһи құдіретпен бетпе-бет келгендегі толғаныспен байланысты діни тәжірибенің маңызды қырын сипаттайды. Нуминоздылық терминін ғылыми айналымға неміс теологы әрі дін тарихшысы Рудольф Отто енгізді [6]. Оның берген анықтамасына сәйкес, нуминоздылық адамның барлық эмпирикалық тәжірибе түсініктеріне қатысты «мүлдем Басқа» кейпінде көрінеді. Бұл «мүлдем Басқаны» қабылдау діни тәжірибенің мазмұнына әрі қорқынышты (латынша *mysterium tremendum*) әрі таңғажайып (латынша *mysterium fascinans*) құпияның қайталанбас өзіндік аянын береді. Сондықтан «Киелімен кездесудің» кәдуілгі нуминоздық әсері «үрей мен дірілдің» «тәнтілік және танданыспен» үндескен үйлесімі болып табылады. Бұл күрделі үйлесімділік діни тәжірибе саласынан діни мәдениеттің басқа салаларына ауысып, ондағы қасиетті бастаулардың біріне айналады. *Numinosum* – австриялық психолог Карл Густав Юнгтың пікірінше, – субъектің еркіне қарамастан, оның өмір сүруінің шарты болып табылады. Ол сондай-ақ, қандай да бір көрнекі нысанның немесе көрінбейтін күштің ықпалымен санада өзгеше өзгерістер тудыратын сапа болып табылады [26].

Киелілендіру мен сакралдық мәселесін тарихпен және қазіргі заманғы материалдармен байланыстыра отырып зерттеуді қазіргі заманғы дінтанудың классигіне айналған М. Элиаде жақсы жүргізді [9, 14 б.]. Негізінен ол тарихтың өн бойында діни санаға арқау болған және шынайы саяси үрдістердің барысы сүйенген тіректерді іздестіруге назар аударды. Мирча Элиаде сакралдылықты мифологиялық уақытпен, профандылықты кейін қайтпайтын тарихи уақытпен байланыстырды. Ғалымдардың арасында қазіргі заманғы мән-мағынасындағы «киелі» (сакральное) және «кәдуілгі» (профанное) ұғымдарын М. Элиаде алғашқы болып енгізді. Сонымен қатар, ол дәстүрлі өмір салты бұзылып, діннің қоғамдық санаға жасайтын ықпалының кеміген кездерінде де тұлғаның киеліні қабылдауға деген әр сәттік даярлығының бұзылмайтындығы, адамдардың жаңа, оның ішінде ұтымдылыққа негізделген қоғамда да киелі өріспен қарым-қатынасқа түсуге деген қажеттілігі мен мүдделілігінің өздері сезбесе де кемімейтіндігі туралы заңдылықты негіздеп берді. Қасиеттіліктің өзі болса ең алдымен кәдуілгілікпен өзара байланыста және қарама-қарсылықта көрінеді. М.

Элиаде «киелілік» және «діншілдік» ұғымдарын да өзара айқын жіктеп берген: егер діни өріс киелілікке қажетті, негізгі бөлік ретінде тәуелді болса, киеліліктің өзі діни дүниеге жатпауы да мүмкін, өйткені киелілік өрісі дінилік өрісінен әлдеқайда кең. Оның осы көзқарасын П. Труссон [23], А.Б. Гофман [71] да қолдайды. Әрине, бұл тұста сакралдылық идеясының ежелгі заманның рухани дәстүрінде және заманауи мәдениеттану мен дінтанудың ғылыми тілі болмыстарында өмір сүретін екі құбылыс екенін ескеру қажет.

Батыстық дінтанулық әдебиеттерді қарастыра отырып, сакралдылық феноменінің қайнаркөзіне зер салар болсақ, оның бастапқыда бірыңғай жағымды бола қоймағанын байқаймыз. Архаикалық көне дәстүрде киелілік біріншіден, жасампаздық пен игіліктің күші ретінде ізгі мәні болса, екінші жағынан жазаға тартып жойып жіберу әлеуеті бар қиратушы қауіпті мағынасы да болды. Оның осы қосқырлы сипатынан сакралдылықпен қарым-қатынас маман абыздарға жүктелді. Осылайша, діни институттар қоғамның киелілікпен байланысын реттеп отыратын орындарға айналды. Қазіргі күні «дін» деп аударылатын латынның «religare» сөзінің өзі бастапқыда «қосу», «біріктіру» деген ұғымды білдіруі тегін емес. Элиадеден бастап батыстық дінтанушылар сакралдылықтың тарихи тұрғыда ығыстырылып, оның орнын діндарлық пен құдіреттілік басқан (уақыттың циклдік есептелуін монотеизммен байланыстағы бір бағытты уақыт алмастырады) уақытты «осьтік (белдеулік) кезеңмен» байланыстырады.

Адамзат мәдениетінің құбылысы ретіндегі қасиеттілік, киелілік туралы түсінікті оның қалыптасу тарихымен тығыз байланыста қарастыру сакралдылық феноменінің табиғатын толығырақ түсінуге мүмкіндік береді. Әдетте, алғашқы қауымдық құрылысқа телінетін сакралды анимистік кезең мен қасиетті діндердің тарихи сахнаға шығу кезеңінің өзіндік айырмашылықтары болды. Оның үстіне сакралдылықтың «қызмет аймағы» ежелгі замандарда діни сана мен саланың аумағынан тысқа шығып кететін. Тіпті, керісінше, діндарлық өмірлік тұтастықтың барлық ерекшеліктерін қамти алмағандықтан сакралдылықтан туындайды, оның бір бөлігі болып табылды. Ал сакралдылық болса, тек діни өмірді ғана емес, мәдени және рухани өмірді де қамтыды. Демек, осы жағынан руханилық түсінігі де сакралдылық түсінігіне жақын ұғым болып табылады. Сондықтан да көптеген батыстық зерттеушілер сакралдылық идеясының да руханилық сияқты әмбебап және тарихтан тыс жалпыадамзаттық өзек екендігін атап көрсетеді.

Рухани және мәдени тәртіптегі айғақтардың тұтастай кешенін сипаттайтын «сакралдылық» терминінің пайда болуының өзі жалпы ғылымға, оның ішінде батыстық антропологиялық ғылымға позитивистік әдіс-тәсілдердің еніп кетуімен сипатталады, соның нәтижесінде қандай да бір нәрсені қасиеттілендіруден босаған адам ғана оны айғақ ретінде зерттей бастайды. XX ғасырдың ғылымы осыны бастан өткізді, алайда адам дәстүрлі ойлаудың мифтері мен таптауырындарынан қанша қашқанымен, сакралдылық идеясы қандай да бір абсолюттілік ретінде, жалпыға ортақ нәрсе ретінде және жоғары құндылық ретінде оның соңынан қалмай қойды. Сондықтан кез келген философия немесе идеология белгілі бір осындай ұстынның төңірегіне құрылды. Мысалы,

Қазақтанда қабылданған «Рухани жаңғыру» бағдарламасы, оның аясындағы «Қазақстанның қасиетті рухани құндылықтары» немесе «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы да осымен түсіндіріледі.

Сакралдылық ұғымын осыдан бір ғасырдан астам уақыт бұрын француз ғалымы Эмиль Дюркгеймнің өзіндік жүйесі бар трансценденттік құбылыс ретінде енгізгені белгілі. Бұл идеяны кейін, біз жоғарыда атап көрсеткен Рудольф Отто іліп әкетті және ол сакралдылықты иррационалды нуминоздылық ретінде сипаттады. Ол туралы да айтып өттік. Р. Отто сакралдылықтың теологиялық тұжырымдамасын жасады, оны кейін ағылшын антропологы Р. Маретт пен скандинавиялық дінтанушы Н. Зедерблом ары қарай жалғастырды. Бұлардың ұстанымы бойынша сакралдылық о дүниенің болмыстық нысаны, оның жауабы діндарлықпен байланыстырылады. Одан ары бұл мәселені Мирча Элиаденің еңбектері туралы жоғарыда айтып өттік. Дюркгейммен салыстырғанда Элиадені сакралдылықтың басқа қыры - оның абсолюттілік, жалпыға ортақтығы қызықтырды. Оның пікірінше, миф пен ғұрып қасиеттілікпен өзара әрекеттегі негізгі формалар болып табылатын архаикалық қоғамдарда сакралдылық болмыстың абсолютті жасампаздық бастауы болды. Элиаде иерофанияның бастауы ретінде иррационалды сакралдылықтың өзін зерттеумен айналысса, Дюркгейм мәдениет және дәстүрмен байланыстағы сакралданулықты зерттеді. Сакралдылық тысқарыдан түскен талап болса, сакралдану – қоғамның мәдени әрекет актілері арқылы оған берген жауабы. [72].

Қасиеттілік мәселесіне деген қызығушылықтың жаңа толқыны ХХ ғасырдың соңғы ширегінде үдей түсті. Бұл батысеуропалық зерттеушілер Г. Беккер, Д. Белл, П. Бергер, Т. Лукман, Х. Валденфельс, Ф. Изамберт, Д. Кампнер, М. Барковская, М. Маффесоли, орыс ғалымдары – В. Винокуров, А. Гофман, А. Забияко, С. Самыгин, В. Нечипоренко, Д. Пивоваров, А. Сморгчов, И. Полонская, А. Федоровский және т.б. еңбектерінен көрініс табады. Келесі бір ресейлік зерттеуші Г.В. Луговскийдің пікірінше, сакралдылықты зерттеуде қашанда иррационалистік үрдіске бейім тұратын француздар алдыңғы орында тұрды және М. Элиаде, М. Бахтин тәрізді француз еместердің өзі солардың ыңғайына жығылатын [73].

Француз дәстүршілдік мектебінің көрнекті өкілі Рене Генон заманауи өркениетті сакралды бастау ретіндегі сапаға қарсы қоя отырып, оны «сан патшалығы» деп атады. Демек, тұтастық, яғни санмен өлшенбейтін тұтастық сакралдылықтың маңызды сапасы болып табылады. Сакралдылықты зерттеудегі келесі бір маңызды мәселе – оны рәмізділікпен (символикалықпен) салыстыру. Француз ғалымы Жильбер Дюранның айтуынша, «символ – бұл жасырын мағынаны ашатын бейне», символикалық дегеніміз мифологиялықты білдіреді, көне заман ойлауының қалыптастырған мифтері қосарлылық, көпқырлылық қисынына сүйенеді. Символ сөзінің өзі (symballo) бастапқыда «қатар жатқан» деген мағынаны білдірді. Сакралдылықтың өзінің толық ашылмайтындығы сияқты, рәміз де белгісіз нәрсеге есік ашады [74].

Француздың «Аннал» мектебінің көрнекті өкілі Клод Леви-Брюль алғашқы қауымдық ойлауды сипаттай отырып, оның мистикалық қатыстылығын атап

көрсетеді, бір нәрсе бір мезетте басқа нәрсе бола алады. Мысалы, жан тәнсіз субстанция болса да, көбелектің, шыбынның немесе басқа тіршілік иесінің кейпіне келе алады. Бірін бірі терістемейді. Сакралдылықтың мұндай қосарлылығы рухани әрекетпен байланысты терминдерде бейнеленеді. Г. Луговский қасиеттіліктің табиғатын сипаттай отырып, атақты физик Нильс Бордың аңғарған нәрсесіне көңіл аударады: «Нильс Бор бүкіл өз өмірі бойына тілдің құрылымы туралы көп толғанды, адамның психикалық әрекетіне қатысты табиғи тілдің негізгі сөздері қашанда әрқилы мағынадағы екі (немесе одан да көп) мәнде қолданылады деп ұйғарды. Мысалы, «ерік» сөзі «қалау» және «еркіндік» (қалаудың жүзеге асырылуы) мәндерінде қолданылады. Шындығында, Бордың пайымдауынша, әрбір осындай сөз әрекеттің екі қырына қатысты болады» [73, 23 б]. Бұл сакралдылық пен психикалықтың әуел бастапқы байланысына меңзейді. Басқаша айтқанда, кез келген психикалық құбылыстың астарында қандай да бір нәрсені қасиетті деп қабылдау жатады. Сана белгілі бір құндылықтар мен тыйымның (табудың) төңірегінде қалыптасады. Мұны бейсаналықтан да байқауға болады, оны Юнгтың архетиптер теориясы тамаша дәлелдеп береді. Демек, бейсаналылық пен саналылықтың арасында бос кеңістік жоқ, олардың арасында сакралдылықтың көпірі бар. Сакралдылық пен символикалық үнемі ұстатпайтын қасиетіне ие, бұл тұрғыдан алғанда ол иррационалдылық пен абсурдтыққа жақындығы бар. М. Элиаде мифтің «мәңгі қайталанбалылығы» қасиетін ашса, Г. Луговский сакралдылықтың «бифуркация нүктесіне» жақын әкелетін «мәңгі қосарлану» сипатын айқындайды.

Жасампаздық жағдай, таңдау алдындағы мәселелердің қойылуы, заманауи батыстық зерттеушілердің пікірінше, сакралдылыққа тән қасиеттер. Олардың ойынша дүниеге Логосты, ғылым мен философияны әкелген гректер әлемді десакрализациялауды бастады, бірақ олар сонымен қатар, тұлғаны, тәннен бөлек өмір сүретін дара субъектілік Менді ашты. Осылайша, рационализм барлық басқа өзектен айырылып, өзін ғана бір өзек ретінде сезінуге субъектті үнемі мәжбүрлеп отыратын үздіксіз шығармашылық қалыпқа, өзіндік бір киелі кеселге айналады. Егер алғашқы қауымдық бақсы мистикалық экстаз жағдайында басқа әлемдерге саяхат жасаса, онда жанның тәннен қалайша бөлінуі ғұрыптық жағдай ретінде қабылданды. Рационалист болса, оның жаны немесе өзіндік санасы үнемі адасушылыққа түсуге (нигилизм, цинизм аралықтарында) немесе қандай да бір иррационалистік жобалауға көнеді. Мүмкін сондықтан болар, біреулер сакралдылықты тұтастық жағдайы ретінде (М. Элиаде) қабылдаса, басқалары оны ажыратушы, ыдыратушы сезімін тасымалдаушы ретінде (Ж. Батай) қабылдайды, яғни бұл екі қасиет те сакралдылыққа тән.

Сакралдылық сатылы (иерархиялық) болғандықтан өзінің кешенді (сакралды, мистикалық және магиялық) көріністерінде қасиеттілік еркін қабылдаудың өзгеше бір тәжірибесі жатады, оны Р. Отто нуминоздылық деп айтқан болатын. Одан ары қарай, Г. Луговскийдің пікірінше, бұл тәжірибенің әлеуметтік рәміздік актілерге трансформациялануы (сакралдылықтың сакралдануы) жүзеге асып, ол сакралдылық еркінің белгілі бір объектілерде, субъектілерде және әрекеттерде объективациялануына әкеледі. Бұл туралы

Патрик Труссон былай деп жазады: қазіргі адамзаттық ғылымдардың талдауына түспес бұрын сакралдылық сонау көне замандарға тиесілі дара және ұжымдық қылықтардың жиынтығына сәйкес келді. Бұл қылықтарға үш деңгей сәйкес келеді: психикалық индивидуалды тәжірибе; тәжірибелердің рәміздік құрылымдар кейпіне енуі; ақырында, сакралдылықтың мәдени функциясы, яғни ұжымдық және коммунитарлық қыры. Ең алдымен, егер сакралдылық мәдени тұрғыда мифтер мен ғұрыптар түрінде білінсе, ал анағұрлым кейінгі кезеңдерде тіл мен әдеттердің сыртқы тасымалдануына орын берсе, онда ол әрқашанда әуел бастапқы ішкі жағдайын талап етеді деп тұжырымдауға болады» [23].

Қасиеттілік феномені тіл мен дәстүрде алуан түрлі түсініктермен беріледі. Архаикалық қоғамдарда грек өркениеті категориалды ойлауды енгізгенге дейін әрбір ұғымның мәніне қатаң байланған арнайы терминдер болған жоқ. Көне заманда біздің бүгінгі күніміздің тіліндегідей абстракциялық деңгей болмады, сондықтан әрбір дәстүрден «сакралдылық» терминінің баламасын іздеудің аса қажеттілігі жоқ. Дегенмен, яһуди текті француз лингвисті Эмиль Бенвенист көне тілдердің көпшілігінде қасиеттіліктің қос қырын білдіретін жұп терминдерді байқайды, мысалы: грек тілінде – *Ieros* және *ayios*, латын тілінде – *sacer* және *sanctus*, авесталық ескі парсыда – *spanta* және *yaozdata* [15].

Біз де өз тарапымыздан көне түркілерде осындай екі терминнің болғанын айта кетейік, олар – құт және кие сөздері. Қазақша уикипедияда құт ұғымына мынадай анықтама беріледі: «Құт» сөзі ертедегі Орхон жазба ескерткіштерінде кездеседі («Тәңірі жарылқауымен құтты қаған болдым», Күлтегін жазуы). Көне түркі заманында Құт сөзі төмендегідей мағыналарды білдірді: 1) жан, өмірлік қуат, рух; 2) бақыт, жақсылық; 3) сәттілік, табыс, сыбаға; 4) ұлылық, дәреже; 5) ақиқатқа жету, нұрлану, шынайы бақыт пен шаттыққа кенелу. Осыған сәйкес адам мен жан-жануарлардың, өсімдіктердің жаралу, өсіп-өну заңдары ұқсастық негізінде, екінші жағынан, күллі жаратылыс тылсым рухтарға тәуелді, тағдырдың бастауы оның көзге көрінбейтін жанында, ал оның иесі, тірі жандарға қуат беретін күллі мақұлық Құтқа мұқтаж, ол Көк тәңірден келеді, әсіресе, ел билеушілер Құт қонған адамдар болуы тиіс деген түсінік орын алды. Өйткені ел билеушілер арқылы бұл қасиет басқа қарапайым пенделерге тарайды деген сенім болды» [75]. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында «құт» сөзі көптеген игілікті сөз тіркестерінде қосарланып келеді, мысалы, «құтты болсын», «құт мекен», «жігіттің құты», «құтты қонақ» және т.б. Әсіресе, қазақ халқының мақал-мәтелдерін талдау арқылы оның қандай мағыналар беретінін айқындауға болады. Ал құттың қашуы бақытсыздыққа әкеледі, материалдық тұрғыдан алғанда құттың қарама-қарсы ұғымы жұт болса керекті.

«Ислам діні аясында құттың түп-тамыры Алладан келетін киелі нұр, қуат көзі, күллі береке деген түсініктер қалыптасты. Содан құт пайғамбардан халифаларға, халифалардан сопы-пірілерге көшеді деген рухани сабақтастық нышаны орнықты. Осылай пайымдаған Ж. Баласағұни құт туралы түсінікті иманмен, ақыл-оймен тығыз байланыста ширатты. Халықтық әдет-ғұрыптарда

а) құтты үлкеннен бата алу, атақонысын әулиедей көріп қастерлеу адамның басына қонатын «Бақыт құсы» немесе Қыдыр деген рәсіммен бекіді

ә) отбасының мал-жанның өсіп-өнуі, абырой-беделдің жоғарылауы басқа қонған құтпен байланыстырылды. Содан әулеттің, шаңырақтың берекесін ұстап тұрған қарапайым адамдар (аналар, әйелдер) бүкіл тайпаның, халықтың құтына айналған тұлғалар болады деген ырым орнықты.» [70].

Т. Ғабитовтың айтуынша ата бабаларға қонған құт оның ұрпақтарына да беріледі деп сенгендіктен, ата-баба өсиетін орындау, аруақты құрметтеу дәстүрге айналған. Құт ұғымына қарама-қарсы түсініктер мен ырым-нанымдар, апат, сор, жұт, аштық, жоқшылық, құлдық, қорлық, бейнет жағымды нәрсенің құлдырауын, кері кетуін білдіретіні туралы жазады.

2017 жылы профессор Н. Байтенованың жетекшілігінде іске асқан «Дінтану: энциклопедиялық сөздік (қазақ тілінде)» жобасында да қазіргі дінтанудағы жаңа әдіснама мен жаңа теорияларды ескере отырып, ислам ілімінің негізгі ұғымдарына, тарихы мен негіздеріне заманауи дінтанулық талдау жүргізілді. Жарық көрген бұл энциклопедиялық сөздіктен де біз қарастыратын категориялардың анқтамаларын алуға болады. [76].

Қазақша анықтамалықтарда «кие» ұғымын былай түсіндіреді: Кие – қандай да бір заттың немесе тіршілік иесінің қасиеттілігін, жоғары тылсым күшін білдіретін ұғым. Әлем халықтары мифологиясы мен мәдениетінде аң мен құсты (сиыр, маймыл, аққу т.б.), аспан денелерін (ай, күн, т.б.), жәндіктерді (тасбақа, жылан, айдаһар, бөрі т.б.), заттарды (пұт, ағаш, т.б.), сандарды (7, 13, т.б.), адамдарды (әулие, көріпкел, т.б.) киелі деп санау, оларға сыйыну, табыну дәстүрі ежелден қалыптасқан. Уақыт өте келе адамдардың түрлі діндерді қабылдауына байланысты мұның кейбірі жойылып, өзгеріске ұшыраған. Ислам діні таралмастан бұрынғы дәстүрлі қазақ қоғамында қалыптасып, Кие деп саналған кейбір тотемдік наным-сенімдер жұрнағы қазіргі салт-дәстүрде де кездеседі (табалдырық баспау, айға қарап түзге шықпау, түтін түтету, аластау т.б.)» [77]. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында қандай да бір жансыз (мысалы, шаңырақ, қазан, әруақты батырдың қылышы) немесе жанды (көбіне жанды, әулие кісілер, мысалы жылқы, аққу, бөрі және т.б.) нәрселердің киесі болуы мүмкін. Сондықтан оны орнымен пайдалану керек әрі қастерлі қарым-қатынас көрсетілуі тиіс. Олай болмаған жағдайда сол нәрсенің «киесі ұруы», «киесі атуы», «киесі тиюі» мүмкін, ал оның салдары тұқым қуалайтын кесір мен кесапатқа әкелуі мүмкін.

Заманауи әлемдік философияда лингвистикалық бағыт барынша дамып отыр, сол себепті батыстық зерттеушілер нәрселер мен құбылыстардың мәнін ашуда тілдің тылсым табиғатына үніледі. Сол сияқты сакралдылық ұғымының әртүрлі дәстүрлердегі мағыналарын ашып, оларды төмендегідей топтастырады: 1) құдіреттілік, игілікті, жағымды, нұрлы; 2) қауіпті, тыйым салынған, жабық, құпия; 3) құрбандықты, құдайларға бағышталушы; 4) күш, күшті, билік, заң, тәртіп, көне, әуелгі; 5) жаратылыс, жасампаздық, тудырушы, бақ-берекелі, дәулетті. Көне түркілік сакралдылық дәстүрде абыздың үлкен рөл атқарғаны белгілі. Қазақстандық тарихшы Мақсат Алпысбесте осы «абыз» сөзіне былай деп лингвистикалық талдау жасайды: «Абыз сөзі де осы аб, аба ұғымынан дамыған. Мұндағы «ыз» жұрнағы істеуші, жасаушы мағынасында қолданылғандай. «Аб»

– тылсым сиқыр, немесе аба – үлкен. Абыз – тылсым күш иесі, сиқыр істеуші, үлкендік жасаушы. Қазақта абақ деген ескі сөз бар, оның мағынасы: ұлы, аға деген мәнді білдіреді» [78].

Батыстық ғылыми әдебиетте сакралдылық идеясы, әдетте, бірнеше оппозициялар арқылы айқындалады, бірақ бұл оппозициялар, Г. Луговскийдің ойынша, оның мағынасын толық ашпайды. Мысалы, «тұрпайылық» (профанное) сакралдылықтың тура қарама-қарсылығы емес, оның «күштен» қашықтағы әлсіз формасы ғана; «игілік, жағымдылық» сакралдылықтың еш сипаттамасы бола алмайды, керісінше, сакралдылықпен қатынас мейлінше сақтықты талап етіп, айқын нормаларды сақтауды қажет етеді; ақырында «тәртіп» те сакралдылықты сипаттай алмайды, өйткені ғұрыптарда бастапқы жаратылыстың тәртіпсіздік жағдайы өзектілендіріледі. Сондықтан, деп атап өтеді аталмыш зерттеуші, – сакралдылық идеясын түсіну үшін бізге тағы да бір оппозиция – сакралдылық пен сакралданушылық бинарлығы қажет. Біріншісі – «алыстағы сакралдылық», яғни әлеуметтен тыс сакралдылық, ал екіншісі – «жақындағы сакралдылық», яғни әрбір қоғамның рухани іргетасын құрайтын нормалардың жиынтығы. Сакралдылықтың өзі, «зат есім ретіндегі сакралдылық» – иррационалды. Мұны М. Элиаде иерофанияның бастау көзі деп көрсетеді. Ал иерофания болса, бұл – «сын есім ретіндегі сакралдылық», яғни сакралданушылық. Э. Дюркгейм болса, осы соңғысын әлеуметтік себеппен байланыстырады. Егер сакралдылықтың ең жақын синонимі «абсолюттілік» немесе «тылсымдық» болса, сакралданушылық мәдениет немесе дәстүр түсінігімен анағұрлым айқын ұғынылады. Сакралдылық – тылсымдық талап, сакралданушылық – құрбандық шалу мен басқа да мәдени актілер арқылы білінетін қоғамның жауабы. Түйіндеп айтқанда, барлық сакралданушылық – құрбандық шалу, арадағы абыздық, елшілік және қоғам-әлемнің абсолют-әлемге жолдауы [73, 23 б.].

Заманауи лингвистикалық талдау философиясының көрсетуінше, кез келген мәдениет тілдің формасы, яғни біртұтас құрылымы мен қисыны бар әрқилы (вербалды, заттық және т.б.) белгілердің жиынтығы деп есептеледі. Әр мәдениеттің даралығын айқындайтын нақты дәстүрдің іргесін құрайтын элементтердің жиынтығына сакралданған объектілер, субъектілер және әрекеттер (актілер мен фактілер) кіреді. Сакралдылық адамзат өмірқамының барлық қырын түгел дерлік қамтитын мәдениеттің барлық салаларында өзін көрсетеді. Сакралдылық біздің бойымыздағы табиғи бастаудың үстіне орналасып, оны әлеуметтік, рәміздік жарлықтарымен жөнге салып отырады. Алағшқы қауымдық қоғамда мәдениет дінмен толық сәйкес келді, онда зайырлылықтың ешқандай белгісі де болған жоқ. Демек, дінді әлеуметтік өмірдің ерекше формасына бөлудің қажеттігі болған жоқ. Дін өзінің қазіргі мағынасына тарихтың барысында - секулярлану мен десакралдану үдерісі барысында ие болды, рухани өмірдің пендешілік және экономикалық өмірге қарама-қарсы қойылуының нәтижесінде діни институттар орнықты. Алағшқы қауым өзін өзі қасиеттендірді, оған «алтын ғасыр» идеясы жат болды, оның игілігі сол мәдениеттің өзінде, «осында және қазір» болды. Ол мәдениеттің барлық әрекеті осы игілікті – ғарыштық тәртіптің сүйеуі ретіндегі дәстүрлерді ұстап тұруға

бағытталды. Рухани өмірдің (демек, мәдениеттің де) мәні сакралданған нысандар арқылы сакралдық бастаумен адамның, қоғамның ерекше қатынастарын бекітумен сипатталды.

Дінтану ғылымында діндердің ерекшелік белгілері бойынша типологиясы қабылданған. Оған сәйкес діндер әртүрлі қырларынан жіктеледі, мысалы, әлемдік және ұлттық діндер, монотеистік және политеистік діндер, дәстүрлі және дәстүрлі емес діндер және алғашқы қауымдық және тарихи (заманауи) діндер. Кеңестік дәуірдің ең танымал дінтанушысы С. Токарев алғашқы қауымдық діннің үш элементін бөліп көрсетті: анимизм, фетишизм және магия. Бұлар кейінгі тарихи рухани тұжырымдамаларда әртүрлі формаларда өз өмірлерін жалғастырды. Ежелгі діннің тотемизм, әруаққа табыну, шаманизм тәрізді формалары жоғарыда аталған үш элементті де бойларына енгізеді. Ғалым: «Анимизмді шаманизмнің нақты қатынастарының жемісі», - деп жазады [79, 290 б.]. Бұл діннің элементтері сакралдылық бой көрсететін рухани болмыстың барлық салаларына сай келеді: шаманизм – сакралды субъектілерге, фетишизм - сакралды объектілерге және магия – сакралды әрекеттерге. Анимизмді болса (оны панпсихизм, сондай-ақ полидемонизм деп атайды) адамдармен және заттармен байланысқа түсуге қабілетті және ерікке ие дербес тылсым күшке ие сакралдылыққа деген сенімнің өзінің іргетасы деп қарастыруға болады. Орыстың атақты мәдениеттанушысы М. Бахтин анимизмді диалогиялық реакция ретінде қарастыратыны белгілі. Осылайша, сакралдылық анимизм идеологиясынан туындайды, ал анимизм адамзат санасының фундаменталды негізі болып табылады. Бұл тұста қайсысының себеп, қайсысының салдар екендігін айқындау қиын. Анимизм сакралдылық идеясынан ажырағысыз, ал сакралдылық пен сакралданушылық туралы түсінік те анимизмнен бөлектене алмайды. Кезінде Э. Тайлордың өзі барлық балалар анимист болып туады деп айтқан екен. Үш жас пен алты жастың аралығындағы әлемді танудың ең жылдам кезеңі сананың осы анимистік уақытына сәйкес келеді.

Әрине, алғашқы қауымдық қоғамдардың өздері өз көзқарастарын «анимизм», «фетишизм» немесе «тотемизм» деп санаған жоқ – бұл терминдердің барлығы архаикалық мәдениеттерге деген рационалистік тәсілді қолданған ғалым-позитивистердің жұмысының нәтижесінде пайда болды. Алғашқы қауымдық кезеңге тән діннің элементтері мен тіпті формалары өзгерістерге ұшырай отырып, өзінің мәдени ықпалын әлі күнге дейін сақтап отыр. Діннің тарихи формалары сияқты кез келген мәдениет үш деңгейде болады: сакралдылықтың өзі – қоғамға талап қоятын бастау, діннің немесе мәдениеттің элементтері (иерофания – сакралданудың өнімдері, сакралдық әлеуеттің тасымалдаушылары) және діннің формалары (берілген мәдени ортада әруаққа табынушылық, тотемизм, магия және т.б. табынушылыққа қатысты сипаттамалық ерекшеліктерді бөліп көрсетуге мәжбүрлейтін элементтердің өз «әрекеті»). Сакралданған нәрсе өзгерістерге түседі, сакралдылықтың өзі адам үшін өз құндылығын жоғалтпайды, өйткені ол оның болмысты бағалауының өлшемі ретінде оның әлемді қабылдауына тән болып келеді.

Мұны қазіргі заманның кез келген мәдениетінің мысалдарынан аңғаруға болады. Мұнда басты месседж ретінде сакралдылықтың грамматикасын қалыптастыратын рухани өзек рөлін ұлттық идея атқарады. Мемлекет басшыларының халыққа жолдаулары мен стратегиялық маңызды құжаттары осындай месседждердің аналогиясы тәрізді. Қазақстан Республикасының Тұңғыш Елбасы Нұрсұлтан Назарбаев «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты мақаласында осындай ұлттық идеясы халықтың сакралды құндылықтарымен сабақтастырады: «Әрбір халықтың, әрбір өркениеттің баршаға ортақ қасиетті жерлері болады, оны сол халықтың әрбір азаматы біледі. Бұл – рухани дәстүрдің басты негіздерінің бірі. Біз – ұлан-ғайыр жері мен аса бай рухани тарихы бар елміз. Ұлы Даланың көз жеткізгісіз кең-байтақ аумағы тарихта түрлі рөл атқарған. Бірақ, осынау рухани географиялық белдеуді мекен еткен халықтың тонның ішкі бауындай байланысы ешқашан үзілмеген. Біз тарихымызда осынау көркем, рухани, қастерлі жерлеріміздің біртұтас желісін бұрын-соңды жасаған емеспіз. Мәселе еліміздегі ескерткіштерді, ғимараттар мен көне қалаларды қалпына келтіруде тұрған жоқ. Идеяның түпкі төркіні Ұлытау төріндегі жәдігерлер кешенін, Қожа Ахмет Яссауи мавзолейін, Тараздың ежелгі ескерткіштерін, Бекет ата кесенесін, Алтайдағы көне қорымдар мен Жетісудың киелі мекендерін және басқа да жерлерді өзара сабақтастыра отырып, ұлт жадында біртұтас кешен ретінде орнықтыруды меңзейді. Мұның бәрі тұтаса келгенде халқымыздың ұлттық бірегейлігінің мызғымас негізін құрайды» [1].

Осындай жолдаулардан сондай-ақ, мемлекеттік рәміздерден тарихи сабақтастық (ата-баба әруағы) идеясын, ұлттық елтаңбамен (онда тотемизмнің белгісі бар), Э. Дюркгейм айтқан тотемдік белгілерде қоғамның әлеуметтік ұйымдасуының жариялануын, ұлттық рәміздердің белгілі бір жиынтығынан сакралдылықтың белгілерін байқаймыз. Мәдениет сакралды қасиеттердің нақты тасымалдаушы – субъектілерден (әруақты ата-бабалар мен абыздар, ұлттық қаһармандар, ғұламалар мен пайғамбарлар), объектілерден (эмоционалды сезіммен қабылданатын заттар, реликвиялар – тарихи ескерткіштер, киелі мекендер мен заттар және т.б.) және әрекеттерден (ұжымның күнделікті тұтастығының ыдырауына жол бермейтін, психологиялық жұмылуға шақыратын көне ғұрыптарды жаңғыртатын өзімізге және өзгеге қатысты сезімді білдірудің ұлттық формалары) тұратын ерекше мәтін түрінде көрінеді [80].

Сакралдылықтың дара кешеніне негізделген мәдениет «өмірдің формасы» болып табылады немесе Л. Витгенштейннің тілімен айтқанда «ол өзінің барлық деңгейлерінде біртұтас ойынның шарттарына, жүйенің белгілері мен рәміздеріне сүйенеді. Сакралдылықты берілген мәдениеттің грамматикасы ретінде қарастыруға болады, өйткені «грамматика болмысқа есеп бермейді. Грамматиканың ережелері әуелден мағыналарды белгілейді және сондықтан өздері ешқандай мағынаға тәуелді емес, сондықтан да өз еркінде ықтиярлы» [81]. Дәстүрдің келбеті сакралданған объектілердің, субъектілердің және актілердің жиынтығының өзгерісі есебінен алмасады. Мәдениет типінің өзгерісі, этностың немесе ұлттың жойылуы мен туылуы сакралды нысандардың едәуір бөлігінің алмасуы немесе оның грамматикасының бұзылуы нәтижесінде жүзеге асады.

Өйткені мәдениеттің негізінде оның өзекті мифі, оның келбетін, жүріс-тұрыс бағдарламасын айқындайтын архетипі жатады. Сондықтан әрбір көне гректің бойында Эдип, әрбір немістің бойында Фауст отырады [82, 46 б.]. Олай болса, мәдениеттердің, этностардың, тілдердің туыстығы олардың сакралдық тәжірибесінің терең қатпарларының жақындығына негізделеді. «Дүниетанымда қандай да бір этностық санадан тыс ұғым бар екендігін пайымдауға болады, бірақ ол этностық тарихтың барысында тілде сына отырып, өңделеді, этностық үнге ие болады» [83].

Сакралдылық пен сакралданушылық арақатынасы бүгінгі күні өзекті болып отырған дәстүр мен жанашылдық арақатынасын еске түсіреді. «Дәстүрдің озығы бар, тозығы бар» демекші, сакралды негіздері бар дәстүрлі мәдениеттен тек жақсыны ғана таңдау қажет пе деген сұрақ туындайды. Дәстүрлі мәдениеттің қайсысы ең жақсы және қажетті, қайсысы қажетсіз деп бөлуімізге болмайды, тарихтағы «ең жақсы» атанған дәстүр қазіргі күнде жақсы болмауы мүмкін, тарихтағы «пайдасы жоқ» дәстүр қазіргі күні әлі де пайдасыз деп айта алмаймыз. Жақсы мен жаманның да орны ауысып, өзгеруі мүмкін, біздің тек ең басты мәселеміз – дәстүрлі мәдениетті қалай қолдану керек. Біз дәстүрлі мәдениеттің бүгінгі қоғамда қандай рөл атқара алатындығын байқауымыз керек, егер ол қоғамға оң әсерін тигізіп, белсенді мәнге ие болса, оны «ең жақсы» мәдениет деп айтуға болады. Бұл мәдениет тіпті тарихтың белгілі бір кезеңдерінде нашар мәдениет болып танылса да, біз оны қазіргі қоғамның ең жақсы мәдениетіне айналдыра аламыз. Ал егер тарихтағы ең жақсы атанған мәдениет қазіргі қоғамға кері әсерін тигізсе, ол тарихта қанша жақсы болғанымен қазіргі күнде қажетсізге айналады.

Мәдениеттің қоғамға жақсы не жаман әсер етуі екі жағдайға байланысты: біріншіден, оның сол қоғамға сәйкес немесе сәйкес еместігі, екіншіден, мәдениетті алып келген адамдардың оны қалай пайдалануы. Өте орынды айтылған мынадай бір сөз бар: «қолдана білген адамға қажетсіз зат жоқ», яғни қолдана білетін адамға барлығы қажет, мысалы, шебердің қолында қатты ағаш болсын, шіріген ағаш болсын барлығы көркем туындыға айналады. Дәстүрлі мәдениет те ағаш немесе тас секілді, ең бастысы, адамдардың оны қалай мүсіндеп пайдалануында. «Шеберлікпен қолдану» дегеніміз әрі қарай тереңдете дамыту және де жаңартып өзгерту деп айтуымызға болады. Жаңартылу мен өзгертулерсіз тарихтағы ең жақсы заттардың өзі қоқысқа айналуы мүмкін, жақсы нәрселер құруы мүмкін. Кез келген заттың сол кезде қандай болғанын және қазір қандай екенін білу – оның бұрынғы мен қазіргі жағдайын біріктіре отырып қарастыруды қажет етеді. Кейбір ежелгі дәстүрлер қазіргі көзқараспен талдауға келмейді, біз оларды жаңартып, өзгертулер енгізу арқылы қазіргі заманмен үйлестіре аламыз. Біз қазіргі қоғамға не жетіспейтінін, және не қажет екенін анықтап алып, тарихқа көз жүгіртіп, қайсыларын қолдануға болатынын қарастыруымыз қажет, қолдануға болатынын алып іс жүзінде сынап көруіміз керек. Егер тарихтағы дәстүрлі мәдениет қазіргі қоғамға сай келмесе, оны қайтадан іздестіруіміз қажет, өйткені ешқашан дайын нәрсе болмайды, сондай-ақ мүлде сәтсіздікке ұшырамайтын нәрсе жоқ. Дегенмен біз тамаша дәстүрлі

мәдениетіміздің қасиеттілігін сақтауымыз керек, тарихта қалдырған таңбалары бар кейбір дәстүрлі мәдениетімізді өз еркімізбен өзгертуімізге болмайды. Бүгінгі таңда тарихи зерттеулерде үлкен бір мәселе бар, ол – қасиетті мәдениеттің ізін тарихтан жою, бұл біздің құндылықтарымызды анықтау стандартын жоғалтуға әкеліп соғады. Кей жағдайда ғана біз тарихта таңбасын қалдырған оқиғаларға баға беруімізге болады, алайда егер біз олардың барлығын жоққа шығаратын болсақ, онда тарих та жоқ деген сөз. Дәстүрлі мәдениеттің дәл қазір бізге қажеті болмаса, біз оның мәнін кетіре аламыз, ал егер әлі де қажет болса біз оны нығайта аламыз. Шындығында, қазіргі заман мен дәстүрдің арасындағы шекара айқын емес, сондықтан біз олардың аралығын білуіміз керек. Көптеген қате түсініктерді бізге дәстүрлі мәдениет алып келген жоқ, ал ол қазіргі заман адамдарының бұрмалап, мәдениетімізді құртудан туған. Адамның жеке пікірі мен мәртебесіне байланысты мәдениетке деген көзқарастар да әр түрлі.

Қазіргі күні дәстүрлі мәдениетті тәжірибе мен күнделікті қолданысқа енгізу – бұл толық көшірме емес, жасампаздық жолмен қайта құру. Қазіргі кезде дәстүрді қазіргі заманға айналдыруға тырысатындар көп. Сәтсіздікке жол беріп, төзімді болу ғана жеңіс алып келеді. Сәтсіздікке ұшырасаң оны өзгертуге болады, осындай рух болғанда ғана дәстүрді қайта құрып, сакралды құндылықтарымызды жаңғырта аламыз.

Жоғарыдағы сакралдылық феноменін теориялық талдаудан түсінгеніміз сакралдылық екі қырынан көрінеді екен: бірінші тылсым күш және бастапқы әлеует ретінде және сакралданушылық, яғни аталмыш ықпалды, нуминозды күштің «құбылыстық» актілері мен айғақтары (фактілері). Егер сакралданушылықты біз заңдар, нормалар, дәстүрлер ретінде білсек, оның мәңгі құпия бастауы қасиетті ерік, абсолютті болмыс ретінде қашанда біздің білімімізден тыс жатады. Сакралдылықтың сигналы қабылданбай қалуы мүмкін емес, берілген мәдениет үшін сакралдылықтың қабылданбай қалған акті болуы мүмкін емес, олай болған жағдайда ол оның күйреуіне әкелетін оның «көрсөкырлығы мен керендігін» білдіреді. Сакралды акт болмыс пен сананың, талап пен жауаптың тұтастығын жариялайды, олардың арасында ымыраластырушы рәміз болады. Сакралдылық өзін адамға көрсете отырып, оған күшті әсер етеді әрі қорқытады, бұл талаптың қысымын мәдени жауап арқылы тоқтатуға болады. Сакралдылықтың өзін көрсетуі қашанда ақпараттық импульстің қарқындылығымен сипатталады. Сакралдылық әлемі жұмбақ әрі қауіпті болғандықтан оған берілетін жауап та сол ұстындарға негізделуі тиіс. Сондықтан таңқалдыру мен үрейлендіру сакралдылықтың талап-жолдауларына ғана емес, қоғам мәдениетінің оған (сакралданған) жауаптарына да тән болып келеді. Осылайша, сакралдылық мәдениеттің тілін қалыптастырады, талаптар өзіне лайықты жауапты қажет етіп, қоғамның келбетін орнықтырады. Шынайы өнердің кез келген туындысының төлтумалылығы ондағы ақпарат мөлшерінің статистикалық анықтау міндетін қоюдың мүмкін еместігіне әкеледі. Архаикалық өнердің нуминоздылығы олардың «киелі діріл қағуынан» байқалатын сакралдылық пен сакралданушылықты амбивалентті сезінуінің нәтижесі болып табылады.

Қасиеттілік туралы түсініктер әмбебап болып келеді, сондықтан да әртүрлі халықтардың сенімдері мен мифтерінде ұқсас сюжеттер мен ортақ белгілердің көп болуы осымен түсіндіріледі. Сакралдылықтың өзі қашанда «көлеңкеде» тұрады, бірақ оның көріністері «көрінеді» де, қалай да болмасын сакралдылықтың өзінің қасиеттері мен мәнін жария етеді. Осы көріністері мен бейнеленуі арқылы ғана біз сакралдылықтың мәнін тани аламыз. Бұл көріністердің мынадай қасиеттері бар: біріншіден, нуиноздық тәжірибедегі қосарлылық немесе амбиваленттілік. Яғни оның ізгілікті де қатерді де тасымалдау қабілеті болғандығы оған деген аялы да үрейлі қатынас сәйкесінше жасампаз немесе катарсистік (тазаланушы) жауапты тудырады; екіншіден, сакралдылық көріністеріндегі қалыптан тыс ерік, яғни сакралдылықтың шартты түрдегі трансценденттігі жасампаздықтың астарында тылсым күшке негізделген хаостың жатқандығын аңғартады; үшіншіден, айқын шектермен бөлінбеген полиморфтылық, яғни әр алуан құбылыстардың біріктірілуі адамдардың, аңдардың және рухтардың байланысы идеясы өмір формаларының тұтастығын білдіреді; төртіншіден, сакралды әрекет барысындағы шегінен шыққан шабыт немесе сананың ерекше экстаздық жағдайы. Экстатикалық практиканың көбіне бақсылық кешеннің өзегін құрайтыны белгілі [84].

Архаикалық кезеңде бақсылық немесе шаманизм сакралдылық пен сакралданушылық арасындағы көпірдің қызметін атқарды. Исламға дейінгі көне түркілік дүниетанымда сакралдылық феномені тәңірілік және шамандық діни дәстүрдің арнасында болды. Түркілік және қазақы дәстүрлі мәдениетте бақсының басқаша атауы абыз болып табылады. Дәстүр бойынша сакралды әлем мен әлеуметтік-мәдени өмірдің арасындағы байланысты абыздар атқарғаны жөнінде Мақсат Алпысбес былай деп жазады: «Абыз деп әдетінде көпті көрген үлкен, ұзақ жасаған қария, көп білетін адамды атаймыз. Ерте уақыттарда есепші, ақылман, сәуегей, көріпкел, жұлдызнамашы, шешен, насихаткер тұлғаларды абыз дейтін болғанға ұқсайды. Дегенмен, абыз – ерекше түйсік, сезгіш сана иесі, ал абыздық – дәстүр әрі білім мектебі, рухани құндылық өзегіне айналған ерекше құбылыс. Ол түркілік шамандық, бақсылықтан жалғасқан. Абыз тұлғасы көне тарих уағында қалыптасып жетілген. Түркілік кезеңнің дүниетанымы абыздардың мазмұны мен атқарар қызметі аралас өнер үлгілері мен туындылары арқылы дәріптелген. Абыздар тәңірлік дүниетаным негізіне сүйеніп, қоғамдық санаға сол тұрғыдан бағыт-бағдар берген. Байырғы бақсылар табиғатқа жақын, ал өмірі оның сырларына толы, үндес болған». Мақсат Алпысбес көне түркі дәуірінің абызы ретінде Қорқыт атаны атап, оның сакралды субъект ретіндегі қызметін тәңірілік және исламдық діни сананың шекарасы ретінде сипаттайды: «Күй атасы Қорқыт атанған абыз баба Тұранды жайлаған түркі халықтарының ой-санасында таза тәңірлік діннің өкілі болғанымен, түркі халықтары ислам дінін қабылдағаннан кейін, исламият әлеміне қоян-қолтық тікелей араласып кеткен. Тәңірлік ой-сана мен дүниетанымдағы өзгерістері бейнеленген алғашқы тәңірлік-исламдық маргиналдық сана табиғаты «Қорқыт ата» кітабында байқалады. Қазақ тұрмысында да абыздық ерекше әлеуметтік маңызға ие болған. Түйе қазақ сахарасында көш мақсатында пайдаланылса, бураны салт міну

дәстүрі тек абыздарға тән болған. Абыздық дәстүр шамандық лақабымен басқа да түркі-моңғол ұлыстарында бар. Абыздардың иесін шақырған сарынын қазақ диуаналарының сөзімен салыстырғанда, мағыналық, бейнелік үндестік көп. Қорқыттың өзі және Қорқытқа дейінгі абыздар дүниетанымы таза тәңірлік діннің жетекші өкілдері болғаны тарихи шындық. Қорқыт жырында Қорқыт ата қаншалықты ислам дүниетанымында болса да, тәңірлік таным көріністері әр жерде көрініс беріп жатады. Тыва, ұранқайлар (ораңқайлар) бақсы, балгерлерінің фольклоры мен сарындық дәстүрінде олар «қара суды теріс ағызған» және азар, арғыз деп аталған. Олар шындығында да асқан тәуіптік, көріпкел қасиетке ие болған. Әдетінде абыздың қолында киелі аспап – қобыз болған» [85].

Дегенмен, сакралдық қасиетке ие абыздардың қызметінде тылсымдық сипатпен қатар, ахлақтық және рухани-адамгершілік және әлеуметтік астарлардың да бар екенін айта кету керек. Мұндай гуманистік астарлар мейлінше киелі саналатын сакралдық әрекеттерден, мысалы, құрбан шалу әдет-ғұрпынан да байқалады. Әдет-ғұрыптағы құрбандық шалудың алғашқы діндермен тығыз байланысы бар екені даусыз. Дәстүрлі мәдениеттегі әдет-ғұрыпта ізгілік мазмұны оның артықшылығы болып табылады. Әдет-ғұрыптағы құрбандық шалудың бір жағын алып қарасақ, ол арқылы адамдар жақсылық, аманшылық тілейді, ал келесі жағынан қарасақ, ата-бабаларға немесе тәңіріге ризашылық білдіру үшін жасалады. Не үшін ризашылық білдіреді? Әдет-ғұрыптың үш негізі бар: аспан мен жер – өмірдің негізі, ата-баба – ата-тектің негізі, басқарушы – әдет-ғұрыптың негізі. Шынында да, егер аспан мен жер болмаса қандай өмір болмақ? Егер ата-баба болмаса, біз қайдан жаралмақпыз? Егер басқарушы не ұстаз болмаса, әдет-ғұрыпты кім жүргізбек? Бұл үшеуінің біреуі болмаса, жер жүзінде тыныштық жоғалады. Бұдан әдет-ғұрып жоғарыдағы Тәңіріге, төмендегі жерге еліктеп, ата-бабаларды және басқарушы, ұстазды сыйлау дегенді білдіретінін көріп тұрмыз. Патшаның, басқарушы мен ұстаздың ережелерін әдет-ғұрыптың негізі ретінде құрметтеу бір жағынан, адамның көк тәңірі және жер туралы ойлары әдет-ғұрыптағы көрінісін, екінші жағынан, әдет-ғұрып ізгілікке тән мазмұнға ие екенін білдіреді. Әдет-ғұрыптың мәні – шектен тыс төгіп-шашудан гөрі шегімен қолдануда. Қаза болған адамға құрбандық шалудың мәні – артық шығын шығарғаннан гөрі шындап аза тұта білуде.

Тасаттық жасап, жаңбыр тілеу – бұл ежелгі жаңбыр жауғызу үшін тілеген діни мазмұнға ие ырым. Ежелде абыздар ай, күн тұтылғанда Құдайға сыйынып, құрғақшылық келген кезде Құдайдан жаңбыр сұрап, жауырынмен бал ашып, содан соң істерін бастаған. Бірақ олар мұны сұраған нәрсесін алатынына сенгендіктен емес, бар болғаны басқару ісін (мысалы, құрғақшылықта егістік қурап қалады, Құдайдан жаңбыр тілеп халықтың тынышсыздығын басу мақсатында) жеңілдету үшін жасаған. Сондықтан, кемелді адамдар немесе абыздар бұл іс-әрекеттерді істі жеңілдету жолы ретінде қараса, қарапайым халық жұмбақ, мистикалық нәрсе ретінде қабыл алған.

Демек, сакралдылықтың діни феноменмен тығыз байланысы болған, кейбіреулер бұл ұғымдарды синоним ретінде қолданады. Дегенмен бұл екі күрделі категорияның арасында айырмашылықтар бар. Ғылымда діннің бойындағы

негізінен үш элементті атайды: діни сана (догматтар мен канондар жүйесі, құдайтанулық теориялар және діни психология); діни ғұрыптар (культтер, табынушылықтар, құлшылықтар практикасы) және діни ұйымдар. [84, 162-177 бб.]

Адамдардың қабылдайтын тылсымдық табиғаты немесе қасиеттері бар діни құндылықтарды сакралдылық саласына жатқызады. Бұл жағдайда діннің аясында сакралдылық пен қасиеттілік бір біріне сәйкес келеді.

Алайда трансценденттік құбылысы болғанымен, тылсымдық табиғаты болмайтын құндылықтар қалыптастырудың мысалдары да аз емес. Айталық, коммунистік қоғам құру мүмкіндігіне деген сенім кеңес идеологиясын қабылдағандар үшін қасиеттілік белгілеріне ие болды. Мұндай жағдайда діннен тыс рухани құндылықтарды сакралдандыруға куә боламыз. Бір құндылықтарды біреулер сакралды деп қабылдаса, басқалары кәдуілгі деп есептеуі мүмкін. Бұл трансценденттеудің болуы немесе болмауына қарай өлшенеді [86, 193 б.].

Мағыналар, құндылықтар және нормалар – бұл әртүрлі мәдени феномендер емес, бұлар мәдениліктің әртүрлі қырлары. Әрбір мағынаны немесе мәнді индивид немесе әлеуметтік топ құндылықтардың белгілі бір ерекшелігі бойынша өлшейді. Мұның барысында мәдениет тек білімдердің, тәжірибелердің және дәстүрлердің жиынтығы ғана емес, күрделі ұйымдасқан, жоғарыда көрсетілгендей, сакралданушылықтың белгілері бар сатылы жүйе түрінде көрінеді. Әрбір құндылық адамдардың жүріс-тұрысына ықпал етеді, норма ретінде көрініс тауып, олардың өмірқамына ықпал етеді. Осылайша, қорыта келе, сакралдылық адамдардың мәдени және әлеуметтік өмірінде тылсым, көмес әлеммен байланысты сакралдылық ретінде және идеология түріндегі сакралданушылық ретінде көрініс табады деп түйіндейміз.

2 ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ҚАСИЕТТІ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫН ДІНТАНУЛЫҚ ТАЛДАУ

2.1 Ислам дискурсындағы рухани құндылықтардың сакралды сипаты

Алдыңғы тараудан аңғарғанымыздай, сакралдылықтың көптеген қызметтерінің ішіндегі ең бастыларының бірі - қоғамдық тұтастықты сақтауға күшті ықпалын тигізетін реттеушілік қызметі. Көптеген негізгі архетиптер мәдениеттің астарына сіңірілгендіктен және қастерлі деген рәміздерге рухани құндылықтар тамырланғандықтан, оларды қоғам мүшелері қастерлі деп есептегендіктен бұл құндылықтар әлеуметтің сыртқы жағымсыз ықпалға деген иммунитетін қалыптастырып, олардың қалыпты бірлескен өмірін қамтамасыз етеді. «Мәдениеттің өзегіндегі кез келген өзгерістер, біздің пікірімізше, әлеуметтік ынтымақтың әлсіреуімен, ұрпақтардың буынаралық қақтығыстарымен, бай мен кедей арасындағы әлеуметтік алшақтықпен, тұлғаның өзін-өзі бірегейлендіруінің қайшылығымен байланысты мәселелердің тұтастай кешенін тудырады. Ұрпақтардың сабақтастығы барысында қоғамда қайта өңделіп отыратын құндылықтық бағдарлар тек рационалдық деңгейде ғана емес, сезімдік-рационалдық деңгейде де тасымалданатындықтан осындай шиеленістер орын алады. Осындай тасымалданушылықтың негізінде дүниетаным мен дүниесезімнің ерекше типі пайда болады. Оның үстіне, тысқары әлем туралы бүкіл ақпарат осы іргелі құндылықтық бағдарлардың сүзгісі арқылы өтеді. Көбіне біз уақиғаларды сырттай бақылаушы ретінде емес, мүдделі адам ретінде қабылдаймыз. Қоғамдағы құнды әрі қасиетті деп есептелген көне құндылықтар жүйесін жаңасы алмастырғанда бір ғана оқиғаларды жеке және қоғамдық бағалаулардың ауызбіршілігі қалмайды. Көптеген адамдардың бойына жүзеге асып жатқан жағдайлардың қасіреттілігі сезімі пайда болады. Реформалар жүргізіп отырған мемлекетті көпшілік ұлттық мәдениетті қиратып жатқан машина ретінде қабылдайды» [84, 162-177 бб.].

Адамдардың ойлау тәсілінде өзіндік бір менталитетпен қатар стереотиптік бағыты болады. Мысалы, әдеп пен тәрбие немесе дәстүр жөнінде сөз қозғағанда, кімде қандай ой туындауы мүмкін? Мәселен, қазіргі тұтынушылық қоғамның прагматикалық құндылықтарын бойына сіңірген адам дәстүрді табысқа жетуге кедергі келтіретін нәрсе ретінде қарайды. Соңғы уақыттардан бері мұндай ойлау әдеті адамдарға әбден сіңісті болып кетті. Кеңестік кезеңде біз дәстүрге «феодалдық» деген белгіні қосақтадық, яғни, біз әдеп пен тәрбиені феодалдық түсінік, ол ескінің қалдығы деп қарастырдық. Шындығында, әдеп пен тәрбиенің мақсаты адамдарға өзінің қандай мәртебеде екенін, қандай мәртебедегі адам қалай сөйлеу және әрекет ету тәсілін қолдануы керек екендігін үйретеді. Бұдан басқа адамдардың тағы бір ойлау әдеті бар, яғни, бір жағдайды баяндағаныңызда сізден, сөзсіз, қандай ғылыми дәлелің бар деп сұрауы мүмкін. Бұл сұрақ орынды, әрине, бірақ егерде бір жағдай ғылыми дәлелсіз деп қаралса, оған тойтарыс жасалады, мұндай жағдайда мәселенің де ушыға түсетіні айқын. Көптеген

адамдар ғылыммен қатар жүретін дінді ғылыми дәлелсіз, соқыр сенім деп қарайды.

Қазіргі уақыттағы батыстық ғылым мен мәдениет салалары білім немесе ақпарат беру мен алудың бір түрі екендігіне күмәніміз жоқ. Ғылым дегеніміз не? Жалпы айтқанда, ол дін, әдебиет, философия, өнер, физика, химия және т.б. сияқты руханият саласының бір түрі. Бұл сала қазіргі кейпінде батыс елдерінде пайда болды, ежелгі заманда дәстүрлі мәдениет батыста немесе шығыста болсын жалпы білім саласы болып есептелетін, өйткені бір бүтін сала бөліп оқытуды қажет етпейді. Қазір баршамызға үйреншікті қысқаша мағынадағы ғылым саласы ол – объективті материалдық ортаны зерттеу ғылымы.

Шындығында, көптеген адамдар «ғылыми емес» дегеннің не екенін де түсінбеген. Дін сонда ғылыми дүние емес пе? Діндар адамның рухани, ішкі сезімдерін зерттесе оны қалай «ғылыми емес» деп айтуға болады? Бұрын ой тұрғысында кедергі туындаса, қазір ғылым мен мистика үшін жиі бөгеттер кездесуде. Бір топ ғалымдардың пікірінше, ғылым материалдық әлемдегі барлық мәселелерді шеше алады. Ғалымдардың тағы бір тобы ғылым адамның рухани мәселелерін шеше алмайды деп есептейді. Сондықтан, олардың ойынша, тылсым құбылысты елемеуге болмайды. Қазірге дейін мұндай пікірталас әлі де жиі кездеседі.

Ғылым мен руханият арасындағы ежелгі заманнан бүгінгі күнге дейін қалыптасқан рухани қасиет дәстүрлі мәдениеттің ерекше белгісі болып табылады. Соңғы жүз жылда қазақтың рухани қасиеттерімен ерекшеленетін дәстүрлі мәдениеті үлкен соққыға ұшырады десек те болады. Адамдардың жиі сұрайтыны: «Бұның ғылыми негізі бар ма?» дейтін сауал. Ал, «Рухани негізі бар ма?» – деп сұрайтындар өте аз. Руханият – адамдарды тек тіршілік иесі ретінде ғана қарастырып қоймай, оларды материя мен рухани қасиеттің біріккен жоғары деңгейдегі жаратылыс иесі ретінде қарайды. Біз адами рухани қасиеттерімізді тастап, тек материя ретінде өмір сүре алмаймыз, олай істейтін болсақ, жан-жануарлардан қандай айырмашылығымыз болмақ? Егер өмірімізді рухани және сакралды қасиеттермен көмкермесек, адамзат тіпті жануарлардан кемшін нәрселер жасауы мүмкін, бұл ғылым мәдениеті мен рухани мәдениет арасындағы байланыстың мәселесіне де қатысты.

Технология жоғары дамыған жағдайда руханият аса маңызды болып саналады, өйткені рухани мәдениет жетекші рольге ие, ол ғылыми мәдениеттің даму бағытын көрсетеді. Егер сакралды және рухани мәдениеттің жетекші орны болмаса, ғылыми мәдениет жүгенсіз күйге енер еді. Өмірде сакралды құндылықтар болғандықтан да біздің материалдық тұрмыстың құлы болмайтынымыз аян. Белгілі бір тұрғыдан алғанда, ғылыми мәдениет материалдық тұрмысымызды жақсартады, бірақ оның руханият сатысындағы өмірлік қажеттілігімізді өтей алмайтындығы айқын.

Рухани құндылықтар мен діни құндылықтар арасындағы байланысты, діни сенім феноменін, сенім құндылығын біз алдыңғы тарауда қарастырдық. Кеңестік әдебиеттерде руханият саласына, басым көпшілігінде, оның құрамына зайырлы мәдениет компоненттерін енгізетін, бұл жоғарыда аталған ғылыми

рационалдандыру мен секулярлану үдерісінің салдарынан болды. Ал постсекулярлы қазіргі қоғам ғылымында діннің өмірмәнді рөлі мен маңызы алдыңғы орынға шығып отыр. Бұл тараушада біз ислам дискурсындағы рухани құндылықтардың діни және сакралдық сипатына, иманнан кейінгі ислам және ихсан феномендеріне тоқталатын боламыз.

Жалпы алғанда, исламда діни мен діни еместің, қасиетті мен кәдуілгінің шекарасын бекіту пікірталас тудыратын діни-философиялық мәселе болып табылады. Өйткені бұл дін мұсылман қоғамының дүниетанымы мен өмірқамының барлық қырларын қамтиды әрі соған сәйкес өмір тәртібін ұстануды қажет етеді. Сенімге қатысты нәрсенің бәрі қасиетті де киелі болып көрінеді. «Жұмақ анаңның табанының астында» деген метафора осы тұтастықтың куәсін білдіргендей.

Исламдағы сакралдылыққа тікелей келер болсақ, мұсылмандар үшін ең қастерлі дүние - бұл, ең алдымен, Алланың сөзі, кәламы – қасиетті Құран кәрім (ондағы әрбір сүре Алланың атымен басталады, соған қарамастан мутазилиттер оны жаратылған деп есептеді) және одан кейін Пайғамбардың өсиеті – Сүннет. Мұнда да халықтың діни дүниетанымында «Нанды басып Құранды алуға болмайды, ал Құранды басып нанды алуға болады» деген түсінікті кездестіруге болады. Халықтың нанды осылайша қастерлеуінің астарында да «бидай Адам ата мен Хауа анамен бірге жұмақтан түскен» деген діни астардағы ұғым бар. Дегенмен, Құран мен Сүннеттің ислам дінінің қайнар бастаулары екендігі, олардың сакралдылығы, әрбір мүмін және мұсылман адам өз ниеті мен іс-әрекеттерінде оларды басшылыққа алу қажеттілігі бірауыздан қабылданған. Бұл қайнаркөздер мен олардың үзінділері жазылған мәтіндерді аяқасты етуге болмайды, бірқатар мұсылман елдерінде ондай құрметсіздікке заңмен тыйым салынған. Сондықтан әлемнің кейбір елдерінде исламофобтар тарапынан бұл қасиетті мәтіндерді өртеу немесе тағы басқаша қорлау бүкіл дүниедегі мұсылмандардың наразылығын тудырады.

Заманауи дінтанушы Тауфиқ Ибрагимнің айтуынша, Құран (Қасиетті Жазба) мен Сүннеттің (Қасиетті Аңыз) «сакралды мәтіндерін жасырын экспликациялаудан» үш модальдылықты байқауға болады: «нормативтілік», «идеалдылық» және «тарихи реалдылық». Бұларды мұсылман өркениетінің әртүрлі қырларын қарастырғанда айқын анықтау қажет [87]. Мұхаммед пайғамбардың көзі тірісінде Құранның мәтіндері ауызша таралды, тек халифа Османның (644-656 жж.) басшылығы кезінде жазба формаға ие болды. Материалдық формасындағы жазба Құранға деген сакралды да аялы қатынас халық арасына кеңінен тарады. Мұсылмандардың үйінде Құран кітабы жоғары әрі қадірлі орында сақталады, оны қолға алып оқығанда немесе тыңдағанда кітаптың деңгейі белден жоғары тұруы тиіс.

Күнделікті діни практикада Сүннет пен шарифаттың қолданылуын ресейлік исламтанушы А. Игнатенко Құранның «нормативтік тапшылығымен» байланыстырады. Оның айтуынша, Құрандағы үш жүзге жуық аят қана (барлық аяттардың 5 % да азын құрнайды) қоғамдық тәртіп пен әлеуметтік нормалардың «дайын» ережелерін береді және оның өзі де тұтас жүйелі емес [88, 61 б.]. Айта

кету керек, Құран болмыстың барлық мәселелерін шешуді міндет қылмайды, Қасиетті кітапта айтылғандай, «Құран - тақуалар мен имандыларға арналған жетекшілік», сондай-ақ онда мағынасы айқын аяттармен» қатар, «түсіндірмесін Алладан басқа ешкім білмейтін» аяттар да бар (Құран кәрім, «әл-Имаран» сүресі, 7-аят). Қасиетті кітапты тәпсірлеу мәселесі мен ғылымы осыдан келіп шығады. Құран, Сүннет және шарифат пен фикхтың негізінде пәтуа шығару тақуа әрі ғалым имамдардың жауапкершілікке алып атқарғаны абзал іс болар еді. Ислам тарихында Құранды тәпсірлеген қаншама ғұламалар мен мүдждәһидтердің есімдері белгілі. Ал кейде берілген пәтуалардың ақылға қонымсыздығы байқалады. Мысалы, «Исламның ғибадат практикасындағы сакралдылық» атты мақаланың авторы Мысырда Мурсидің басқаруы тұсында сәләфиттер мен «мұсылман бауырлардың» шығарған, оны зерттеген консервативті әл-Азхар сарапшыларының наразылығын тудырған шектен шыққан мынадай пәтуаның болғанын мәлімет ретінде келтіреді: «Егер әйел теңізге түсуге барса, «теңіз» сөзі ер жынысты сөз болғандықтан, су ол әйел денесінің әуретті жерлеріне тисе, онда ол күйеуінің көзіне шөп салған болып, жазалануы тиіс» [89].

Исламда парыз саналатын және мұсылман өмірінің қажетті, интегралды қыры саналатын ғұрыптық практикалар мен міндеткерліктер – атап айтқанда, бес уақыт намаз, қайыр-садақа мен зекет, ораза ұстау мен қажылыққа бару және тіпті зікір мен жихад – оларды орындаудың қатаң ережелерімен бекітілген. Бұл ережелердің мұқият реттелгені соншалық, бұл ғұрыптық әрекеттердің кішкентай бір бөлігін бұзу оны «діни» мәртебесінен айырады. Діндегі мұндай ғұрыпшылықты ортопраксия деп атайды. Бұл туралы зерттеуші С. Семедов былай дейді: «Барлық діндердің бойында ортопраксиялық компонент бар, өйткені діндерде адамның өмір сүру тәртібін, қоғамның саяси құрылымын, экономикалық өмірін, мәдениеттің іргелі құндылықтарын және т.б. айқындайтын тоталды (ауқымды) дүниеетаным бар» [90, 79 б.].

Мұсылмандық діни практиканың өн бойын алып жатқан іргелі де киелі бастаулардың бірі «тазару» ұстыны болып табылады. Физикалық тазару (дәрет алу мен ғұсыл) болсын, рухани тазару (зікір мен намазда) болсын, ол интенционалды түрде Жаратушымен байланысқа түсудің дайындығын білдіреді. Исламда бұл ұстын сакралдық сипатқа ие, оның түпкі бастауы мен ұшар шыңы Алла Тағаланың «әл-Құддыс» (Тазартушы) есімімен шағылысады. Қасиетті Құранда тазалыққа байланысты көптеген аяттар бар, мысалы, Мәида сүресінде дәрет пен ғұсыл шарттары айтылады: Әй мүміндер! Қашан намазға тұрсаңдар, (тұрарда,) жүздеріңді және шынтақтарға дейін қолдарыңды жуыңдар. Бастарыңа мәсих тартыңдар (сипандар) және екі тобықтарға дейін аяқтарыңды жуыңдар. Егер де жүніп болсаңдар (бой дәретсіз болсаңдар) толық тазаланыңдар (шомылыңдар). Егер науқас не сапар да болсаңдар немесе сендерден біреу түзге отырып келсе не әйелге жақындассаңдар, сонда су таба алмасаңдар таза жерге тәяммүм соғыңдар; онымен беті-қолдарыңды сипандар. Өйткені, Алла, сендерге ауыршылық қаламайды. Бірақ, сендерді тазартуды сондай-ақ шүкірлік етулерің үшін сендерге нығметтерін тамамдауды қалайды» (Құран кәрім, «Мәида» сүресі, 6-аят). Ислам діні тазалыққа ерекше көңіл бөлген. Тіпті алғашқы түскен

бұйрықтардың өзі хазірет Мұхаммедке «Әй, бүркенген жан! Тұр, халыққа ескерт. Раббыңды ұлықта. Киіміңді таза ұста» (Құран кәрім, «Мүддәссир» сүресі, 1-5 аяттар) деп тазалыққа шақырғаны тазалықтың қаншалықты маңызды екендігін меңзеп тұр.

Исламда құлшылықтардың барлығы тазалықтан басталады. Күнделікті тұтынатын тағамы мен киімі, бойы мен басы, төсек-орны және т.б. қажеттіліктері таза болмаса, адам жаны мазасызданады. Ал исламдағы парыз амалдарды тазалықсыз атқару мүлде мүмкін емес. Қасиетті Құран «Бақара» сүресінің 222-аятында: «Сөзсіз Аллаһ тәубе еткендер мен тазаланғандарды жақсы көреді», – деп, тазалықты мадақтайды.

Пайғамбар Мұхаммед хадистерінде «тазалық – иманның жартысы» дей отырып: «Он түрлі істі атқару – жаратылыстың, тазалықтың негізгі талаптары. Олар: мұртты басу, сақал қою, мисуак қолдану арқылы тіс тазалау, мұрынды сумен шаю, тырнақ алу, саусақтардың арасын жуу, қолтықты түктен арылту, қасадағы жүнді қыру, үлкен және кіші дәреттен кейін сумен тазалану», – деген. Осы хадисті жеткізушілердің бірі айтқан: «Оныншысын ұмытып қалыппын. Қателеспесем, дәрет алғанда ауызды сумен шаю болса керек». Бұл мысал еткен аяттар мен хадистерде айтылғандар тек парыздарды орындаушыларға ғана емес, жалпы көпшілікке арналған.

Ислам ғалымдары Құран мен хадистерге қарап, тазалықты төртке бөледі: Біріншісі – дене, киім мен намаз оқитын жердің ластықтан тазаруы. Екіншісі – ғайбат, харам жеу, қиянат жасау, т.с.с. күнәлардан тазалану. Үшіншісі – жүректің қызғаныш, тәкаппарлық, рияшылдық, қаскөйлік, т.б. жаман әдет, аурулардан тазалануы. Төртіншісі – жүректің Аллаһтан басқа өзге нәрселерден тазаланып, «Ләә иләһә иллаллаһ» (Аллаһтан басқа Құдай жоқ) тәухидінің жүректен толық орын алуы.

Исламдағы рухани тазару адамның «ішкі әлеміне» оның жаны мен санасына бағытталған. Исламның рухани практикасында жүрек пен сананы тазарту сопылықтың негізгі ұстындарының біріне жатады. И. Насыров нақышбандилік тариқаттағы сопылық мистицизм мен тазарудың «сыртқы шарттары» мен «ішкі шарттары» жайлы баяндайды [91, 52 б.]. Байқап отырғанымыздай, осының бәрі исламдағы тақуалықпен және діни сананың басқа да рухани құндылықтарымен байланысты.

Ислам дискурсындағы рухани құндылықтар Жаратушы мен адам арасындағы байланыстың өзегін құрайды және ол сакралды мен сакралданушылық арақатынасынан туындайды. Жалпы мұсылман дініндегі ең жоғары рухани құндылықтар ретінде үш негізгі феноменді атайды: оның біріншісі - иман, діни сенімнің субстанциясы десек болады, бұл туралы Саясат журналында мақала жарық көрді [92, 44-46 бб.] және бірінші тарауда кеңінен айтылды, иманның теориясы мен теологиясын ақида саласы зерттейді, иманды адамды мумин деп атайды, екіншісі - ислам бұл дінді ұстанудың бүкіл практикалық қырларын қамтиды, фикх пен шарифат осы саланы қадағалайды, ішкі сенімін қоғамда жариялап, сәйкесінше ұстанатын адамды мұсылман дейді бұл туралы да ішінара айтылды, үшіншісі - ихсан, бұл шынайы құлшылық, кемел

ғибадатты білдіретін ықыласы Алла көріп тұрғандай ниет пен амал жасау, мұны жасайтын адамды тақуа десек болады, рухани жетілудің бұл мәселелерімен тасаууф пен ахлақ салалары айналысады. Иманшарт тәухидті дін ұстанудың догматы мен теориясы болса, исламшарт оның каноны мен практикасын құрайды, ал ихсан осы екеуін кемел жетілдірудің шарты. Ислам тек діни ғұрыптардың жиынтығы емес, ол мұсылманның өмір сүру салты. Ол Жаратушы Алладан Мұхаммед пайғамбар арқылы арқылы түскеннің, оның сахабаларға үйреткенінің, олардың табиғиндерге, олардың табиу-табиғиндерге жеткізгенінің барлығымен жүріп, бүгінгі күнге дейін жеткен ілім, жол. Шариаттық ғылымдар Хижра жыл санауының үшінші жүзжылдығында, табиу-табиғиндердің заманында қалыптасты. Хадис жаттауға маманданып, осы саланың білгірі болғандар мұхаддис атанды, Құранды толығымен жаттағандар хафиз, ал оны тәпсірлеушілер мұфассир деп аталды, заңнаманы терең меңгергендер факих болды. Ал рухани тәрбиеге көңіл бөліп, тасаууфпен айналысқандар сопылар еді. Ғалымдардың басым көпшілігі ихсан ғылымын сопылық деп біледі. Мысалы, заманымыздың жалпыға танылған әлімдерінің бірі Мұхаммед Саид әл-Бути былай деп жазады: «Тасаууф Исламның жүрегі, мұсылманның жүрегіне жасырынған гәуһар тас. Егер тасаууф болмаса, ислам дәстүрге, әдет-ғұрыпқа айналып кетеді. Тасаууф шын мәнінде бұрын (Пайғамбар (с.ә.у.) мен сахабалар заманында) да болған, оның аты ғана кейін пайда болды». Осы тараушадағы біз сөз қозғап отырған рухани құндылықтар осы соңғысымен байланысты. Яғни, шынайылық немесе ықылас пен тақуалық, үміт пен үрей, сүйіспеншілік пен ар-ұят, еркіндік пен жауапкершілік және басқа да құндылықтардың сакралдылықпен байланысы туралы талқыға көшейік.

Исламдағы ихсан мен тақуалықтың шынайы үлгісін ілімдерімен де, бұл өмірдегі жүріс-тұрысымен көрсетіп кеткен тұлғалар мұсылман өркениетінің тарихы барысында аз болмаған. Пайғамбар заманы мен алдыңғы үш буыннан кейінгі (Уәйсал Қарани мен Хасан әл-Басриді табиғиндер буынына жатқызады) ең аты мәшһүр ғұлама тақуалардың қатарына Имам Ағзам Әбу Ханифа, Имам Шафиғи, Имам Ғазали, Имам Матуриди, Раба әл-Әдаба, Мәнсүр әл-Халладж, Баязид Бистами, Жүнайд әл-Бағдади, Зуннун әл-Мысри, Зиауддин ас-Сухраварди, Фариддун Аттар, Мұхаммед ибн Араби, Әбдіқадыр Гейлани, Ахмет ар-Рифаи, Қожа Ахмет Яссауи, Жәлеладдин Руми, Бахауддин Нақышбанд, Имам Раббани (Ахмад ас-Сирхинди) және т.б. кісілердің есімімен жалғастыруға болады. Бұлардың көпшілігі жергілікті халық арасында Жаратушының достары – «әулие» ретінде құрметтеледі, олардың көпшілігі «кереметтер» жасайтын сакралды тұлғалар болды. Сондай-ақ, осылайша тақуа өмір сүргендердің қатарына әлемге әйгілі мұсылман философтары – әл-Фарабиді, Ибн Синаны, Ибн Рушдты және тағы басқаларын жатқызуға болады.

Шынайылық ұғымын араб тіліндегі «әл-ихлас» терминімен білдіреді және ол ешқандай қоспасы жоқ саф тазалықты байқатады. Қазақ лексиконындағы «ықылас» сөзі осы араб тілінен енген, кей жағдайда ниет, зейін, талап, тілек түсініктерімен астасып жатады. Шариғи мағынасында ықылас - дүниелік пайда көздемей, құлшылық арқылы Алла тағалаға жақындауды ғана ниет ету және өзге

адамдардың назарына ілінуді мақсат тұтпау. Ықылас адамды ихсан дәрежесіне жеткізеді, ихсан деген Алла Тағала көріп тұрғандай құлшылық қылу. Құран кәрімдегі сүрелердің төресі – «Ықылас» сүресінің аяттары тәухидтік ұстынды қысқа да нұсқа түсіндіріп беретін сакралды сүре, оны «Фәтиха» сүресімен қосып үш қайталап оқыса, Құранды қатым қылғанмен бірдей деп есептеледі.

Әл-Фирузабади «Алла разылығы үшін ықыластылық дегеніміз бұл – рия мен екіжүзділікті тастау» деген екен [93, 39 б.]. Демек, ықыластың қарама-қарсы ұғымы – рия. Ал рия деген – дүниелік пайдаға кенелу мақсатында ақирет амалын істеу арқылы немесе амалын әдейілеп адамдардың біріне көрсетіп білдіру. Алла Тағаланың разылығынан басқа мақсат етілген істің бәрі рияға әкеледі. Рия сөзінің мағынасы екіжүзділікке жақын, сондай-ақ қазақ тіліндегі ұқсау, еліктеу, көріну, жасандылық сөздерін жақын ұғымдар ретінде пайдаланады. Имитация, симуляция, понтомания деген халықаралық терминдер де осы түсініктің белгілі бір қырларын береді. Ал қазіргі ақпараттық-технологиялық көшірменің заманында риясыз адам мен риясыз ой, сөз, амал табу қиынның қиыны. Рия, әдетте барынша жасырын, бүркемеленген болып келеді, сондықтан оның белгілерін білу мейлінше маңызды. Әл-Биркауидің «Әз Пайғамбар Хақ жолы» кітабында алпыс жүрек дертінің тоғызыншы түрі ретіндегі рияның анықтамасы, түрлері (мысалы, діндар адамның риясы бес түрлі болады - егер адам амалында ақиретте пайда көруді мақсат етпесе оның амалы толық рия болады; егер ақиретпен қоса дүниелік пайданы көздесе аралас рия болады; аралас рияда адам жүрегінде ақиреттік мүдде дүниелік мүддеден басым түсуі мүмкін; екі мүдде қатар жүруі мүмкін; немесе дүниелік мүдде ақиреттік мүддеден басым түсуі мүмкін), рияны тудыратын нәрселер (дене-бітімге қатысты рия, киімге қатысты рия, сөз сөйлеу арқылы болатын рия, амал арқылы болатын рия, серіктері мен зиярат жасаушы адамдар арқылы рия қылу), рияны жасалу себептері, жасырын рия мен оның белгілері, ғалым мен уағыз айтушы адамға қатысты рияның белгілері, рияның үкімдері мен құлшылыққа тигізер зардаптары егжей-тегжейлі жазылған [61, 132-143 бб.].

Діни дүниетаным бойынша құдайдан қорқу немесе тақуалық ең ұлы рухани байлық және адамның ең маңызды абыройы болып табылады. Бұл ұлы сезім және оның мекені – жүрек. Бұл – діннің негізі және онсыз өмірдің мәні жоқ, онсыз өмір жануардан төменгі деңгейге түседі. «Құдайдан қорықпағаннан қорық» дейді қазақ даналығы.

Діни түсінік бойынша, тақуалық ақылдан артық көрінеді. Сондай-ақ, оның нәпіл құлшылықтардан артық екені байқалады. Мысалы, әшекейлену тек ескі-құсқы затты тастағаннан соң жүзеге асады, әдемілік тазаланғаннан соң келеді, тақуалық та дәл сол сияқты күнәдан арылған соң барып келеді. Тақуалықсыз әдеміленіп, әшекейленуге тырысып баққаннан еш пайда жоқ. Ал бірінші тақуалыққа қол жеткізіп, әдеміленсе, әшекейленсе пайда берері сөзсіз. Тақуалық барлық жақсы сипаттардың қайнар көзі, екі дүниенің бақыты, екі өмірдің жеңісі.

Қасиетті Құран кәрімде тақуалықтың артықшылығын сөз ететін жүз елуге жуық аят бар екен, оның ішіндегі қырқы тақуалықты ашық түрде бұйырған.

Оларды, сондай-ақ тақуалық туралы біз бірінші тарауда иман категориясын қарастырғанда келтірдік.

Сонымен, ықыласпен сипатталатын шыншылдық ниетте ықыласты болуды, сөзде өтірік айтпауды, уәдеге берік болуды, бел буған істе табанды болуды, адалдықты сақтап, айнымай опалы болуды, амалдың ішкі дүниеге сай болуын, жасандылықтың болмауын және Алланың қаһарынан шынайы хақиқи қорқуды білдіреді. Мұндай адам өз бойына тақуалықты мынадай жолдармен тәрбиелейді: өзіне күнәларды тәрк етіп, күнделікті зікір мен құлшылықты міндеттейді; Раббысының үнемі көріп тұратынын ескеріп, сақсынып, жүрегіне үнемі үніліп отырады; амалдан кейін өзін үнемі есепке тартады; кемшілік жіберсе, өзін сөгіп, тиісті жаза қолданады. Мысалы, екінші рет кемшілікті қайталамайтындай нәпсіні ашықтырып, шөлдетіп, демалдырмай, өзін ізгі амал жасауға (садақа беру, ораза ұстау және т.б.) міндеттейді.

Тақуа адамның Жаратушымен арадағы мұндай қарым-қатынасы сакралды сипатта болады. Жалпы сакралдандыру кез келген діннің арнайы функциясы екендігін есте ұстаған жөн. Осы мәселені зерттеумен айналысқан орыс ғалымы Д. Пивоваров былай деп жазады: «Қоғамдағы интеграциялық үдерістерді сақтау мен дамытуға тек дін ғана жауапты емес; оған мифология, философия, өнер, мораль, ғылым және басқалары да септігін тигізеді. Алайда рух пен сананың бұл формаларының ешқайсысы да іргелі құндылықтарды сакралдандыра алмайды. Егер дін мифті қасиеттілендірмегенде, миф сакралды бола алмас еді. Философия мәселе қоюмен айналысады, қандай да бір дін оған діни рең бергенше ол пікірталаспен өмір сүреді. Өнер болса, ол өз-өзінде көрерменнен қылқалам бояуындағы немесе әлемдік сахнадағы бейнелі болмысқа сенуді талап етпейді, бірақ дін оған діни сипат беріп, өнерді өз қызметіне көндіруі мүмкін. Демек, дәл осы базалық құндылықтарды сакралдандыру шарасы қоғамның басқа институттары мен дүниетанымның өзге формаларынан түбегейлі айрықшаландырып тұрады» [94]. «Шіркеуден шыққан адамның жүзі нұрлы» деп орыс жазушысы А. Чехов айтқандай, түн ортасында тәһәжжуд намазына тұрып, Құдаймен қасиетті байланысқа түскен тақуа адамның ертесіне жүзінен нұры тамып тұрады.

Карл Ранер католиктіктік ілімде Құдайды танудың үш жолы туралы жазады: «Ватикан соборы бойынша, біріншіден адам Құдайды тануы табиғи жолмен, аянсыз, яғни ақылдың жарығымен болады, екіншіден, нағыз христиандық ашылу, Құдайдың сөзбен аян болуы. Бұл Құдайдың Өзін аян беруі арқылы танытуы. Бұл аянында Құдай өзі туралы не хабар айтты деген сұрақ туындайды-мысалы, Ол адамдардың күнәсін кешіруші, Ол адамдарды құтқаратын ғажайып қуаттың иесі, Ол адамдар үшін Өзінің болмысын, адам кейіпін жасады, тағы да басқа сипаттары туралы айтады. Құдайды танудың үшінші жолы Оның Құтқарушылық қызметі арқылы болады. Адамзат тарихында және жеке адам өмірінде Құдайдың тіршілігі мен әрекеті куәлік етеді. Адам мистикамен немесе «аяндармен» айналыспаса да онда Құдайды тану тәжірибесі болады. Аталған үш таным жолы Құдайды танудың трансценденттік жолы, бұл жол құпия тәжірибе», деген сөздері христиандық сенімнің сакралды мәнін толық ашады десе болады.

К. Ранердің ойы Құдайды танудың әр түрлі жолдарының іштей бірлігі қасиетті Құпияға айналады деген тұжырымға келеді [95, 75-76 бб.].

«Асқақтықтың діни сезімі – дейді американдық дін психологияның негізін қалаушы У. Джеймс – түн мезгілінде орманда немесе тау шатқалында адамның бастан кешіретін өзгеше бір дірілі; тек бұл жағдайда ол тылсым күштің бар екендігі туралы ойдан туындайды» [96]. Діндегі осындай сакралды әрі рухани құндылықтардың қатарына үрей мен үмітті жатқызуға болады.

Үрей өзінің сакралды сипатында біз жоғарыда қарастырған құдайдан қорқу – тақуалықпен байланысты ұғым. Бұл тұрғыдан алғанда ол – адамның жанын қорғайтын әрі сақтайтын, оны рухани жетілуге үндейтін жәдігер. Қарапайым мән-мағынасында үрей адамға тән табиғи нәрсе, оның өзін-өзі сақтау инстинктінің бір қасиеті» [97, 289 б.]. Үрейдің немесе қорқыныштың нуиноздылық сәтіндегі мәнінен өзге философиялық және психологиялық астардағы мағыналары да бар екенін айта кету керек.

Мысалы, психологияда ол ағза мен тұлғаның өміріне, оның ұстындарына, мақсат-мұраттарына және басқа да құндылықтарына қиялда немесе нақты қатер төнгеннің нәтижесінде туындайтын жағымсыз эмоция. Философиялық мағынасына келер болсақ, онда ол даниялық ойшыл Серен Кьеркегор енгізген экзистенциализмнің негізгі ұғымына жатады. Ол нақты жағдай немесе нәрсе тудырған кәдуілгі «эмпирикалық қорқыныш» пен нақты айқындалмаған бір тылсымның алдында адамның өз өмірінің өткіншілігін сезінетін мұңмен астасқан «метафизикалық үрей» деген екі түрін бөліп қарастырады. Мартин Хайдеггер ілімінде үрей «экзистенцияның» алдында оның соңғы мүмкіндігі - өлімнің бетін ашады. Француз ойшылы Жан Поль Сартрда экзистенциалды, метафизикалық үрей (*angoisse*) адамның өзінің алдындағы, өз еркіндігі мен мүмкіндігі алдындағы қорқынышты білдіреді [98]. Психанализ ғылымында сыртқы қатердің салдарынан болатын рационалды үрейді және өзектіленбеген өмірлік ұмтылыстардың, жүзеге аспаған қалауларды басып тастаудың нәтижесі ретіндегі иррационалды, ішкі үрейді бөліп қарастырады. Кейінгі неофрейдизм ілімінде қорқыныш заманауи тұтынушылық қоғам мен посткапитализмдегі иррационалдық жағдай мен невроздың бастау қайнары ретінде қарастырылады. Үрейге жақын мағынадағы түсініктерге қорқыныш, фобия, үрейлену, мазасыздық, стресс, депрессия т.б. жатады және бұлар аффектілік ахуалда адам жанын жайбарақат қалпынан шығарып жіберетін жағымсыз көріністер. Олар адамның жанына да, тәніне де кері әсерін тигізеді.

Кез-келген жағымсыз сыртқы ықпалдар, содан туған қорқыныш сенсорлық жүйеге әсер ете отырып, ағзада жауап беру реакциясын туғызады. Физиология тілінде нейро-вегетативті және эндокриндік жүйе арқылы соматикалық өзгерістерге ұшырайды. Психикалық созылмалы стресс елеулі фактор болып саналады, ол аффективті қысымға әкеледі, нейроэндокриндік және вегетативті жоғарғы жүйке мөлшерден тыс белсендіреді де, одан әрі ішкі ағзалар мен жүйелердегі өзгерістерге әкеледі. Неше түрлі кесапаттар мазалай бастайды – невроздар, жүрек-тамыр, асқазан-ішек, тыныс алу, зәр шығару және қозғалыс т.б. бұзылулары. Жастар арасындағы жүрек-қантaмыр бұзылуына тән белгі «жүрек

неврозы» немесе вегетативті-қантамыр дистониясы. Жүрек неврозы немесе функционалды бұзылуында болатын тахикардия, жүрек соғысының жиілеуі, тартылуы, қысқа аритмиялар жатады. Осының бәрі жүйкеден, уайым-қайғыдан болады. Медицинадағы психосоматикалық аурулар дегеніміз жедел және созылмалы сипаттағы психотравматикалық уайымдар, созылмалы стресс кесірінен – түрлі ауруларға бой алдыру, мысалы жаралы колит, ісік, астма, гипертония, стенокардия, ишемия, инфаркт, инсульт және т.б.

Сындарлы сәттерде қорқып бұғып қалу сатқындыққа, опасыздыққа әкеледі. Бұл бейбіт жағдайдағы достық, туыстық қатынастардың бұзылуына, соғыс жағдайында қаруластарын, тіпті Отанды сатуға әкеледі. Бұл батырлықтың қарама-қарсы мағынасын байқатады, ашуды да қажет кезінде жеткілікті мөлшерде көрсете алмаса, оны қорқақтық, сужүректік дейді. Дәл сол сияқты қызғанышты да қажет кезінде қолдануға дағдылану қажет. Онсыз бұл өте айыпты сипат, себебі ол адамның бойынан қызғанышты кетіреді, әйелін, отбасын және ағайын-туыстарын қорғау сезімін тежеп тастайды да, жаншылып, қорлыққа көнуге, орынсыз бойсұнуға, күнә істерді көргенде тыйым айтудан жасқанып, үнсіз қалуға итермелейді. Мұндай ынжықтықтың ұғымы араб тілінде «дәйіс» деген терминмен білдіріледі.

Тақуа адам үрей туғызатын психологиялық сәттерде сабырлық сақтап, Жаратушысынан жәрдем тілейді. Ол үшін өлім жанның тәнді тастап, келесі сатыға өтуі, ол үшін қорқыныш туғызатын сакралды нысан Алла тағала ғана. Діни баяндарда Жүніс пайғамбарды үлкен балық (кит) жұтып қоятыны бар және ол өзінің көркем дұғасы арқылы жағалауға шығып, Шафи Алланың дауасымен жарасынан жазылғандығы айтылады. Діндар адам өзінің жанын да, тәнін де ахлақ ақауларынан тазару арқылы есен-саулықта ұстайды. Ахлақ ақауы деп нашар мінез-құлықты меңзеп отырмыз. Жаман мінездің барлығы үшін ортақ шара – аурудың не екенін және оның зиянын және себебін және оның терісін және оған жасалатын шараның пайдасын білу болып келеді. Кейін бұл ауруды өзінде іздеу, табу арқылы өзіне диагноз қою керек. Бұл диагнозды әркім өзі жасайды. Немесе бір ғалымның, жол көрсетуші ұстаздың айтуымен түсінеді.

Адамның рухани тазаруы – оның физиологиялық аурулардан айығуының кепілі. Жалпы әлемдік діндерде де бұл константа (заң) баяғыдан бар. Тіпті Қытайдың, Шығыстың құпия ғылымдарынан да осы тезисті байқауға болады.

Жаман мінездердің алпыс түрі бар деп айттық. Әрбір мұсылман көңілінен барлық жаман мінездерді шығарып, орнына сакралды деп саналатын рухани жақсы, көркем мінездерді орнықтыру керек. Бірнешеуін ғана шығарып, біразын ғана орналастырумен адам көркем мінезді болмайды.

Үрей ұғымымен қатар жүретін түсініктердің бірі үміт болып табылады. Христиан дінінде үміт сенім және сүйіспеншілікпен қатар негізгі үш сакралды рухани құндылықтардың бірінен саналады. Ислам дінінде адам үміт пен үрейдің арасында, үнемі өлімді еске алып жүреді. Қасиетті Құранда Жүсіп пайғамбар құдықтың түбінде де, зынданның түбінде де жатқанда Алла Тағаладан үмітін үзбеген (Құран кәрім, Жүсіп сүресі). Қазақ халқының дүниетанымында да «үмітсіз – шайтан» деп айтылады.

Имам Жаппар Садық «Жүрегінде үміт пен үрей болмайтын пенде жоқ, мәселе олардың тепе-теңдігінде» деп айтқан екен. Адамның бойындағы сакралды қорқыныш күнәһарларды, діннен безгендер мен екіжүзділерді жазалайтын Алла Тағаланың ұлылығы мен қаһары туралы толғаныстан туындайды. Демек, ол Құдайдан бұрын, өзінің жасаған күнәларымен қатекемшіліктерінің салдарынан қорқады, бірақ Алланың Рахман және Рахим, яғни қайырымды әрі мейірімді сипатынан, Ғафур кешірімшіл сипатынан үміттенеді. Яғни, пенденің Жаратушыдан қорқынышы оны махаббатпен жаратқан Оған деген сүйіспеншілігінен және үмітінен басым түспейді.

Дегенмен, діни тұрғыда қорқыныш пен үміттің қайсысының басым болуы керектігіне қатысты пікірлер әртүрлі. Мысалы, олардың біріне сәйкес, амалды ықыласпен бастап, ықыласына құманданбаған адамның үміті басым болғаны дұрыс, шарифат қағидасы бойынша: «яқин күмәнмен кетпейді». Үміттің қорқыныштан басым болуынан адамның мінәжаттан, құлшылықтардан алатын ләззаты артады, күмән үшін қорқынышы басым болған адамға рия ойы келсе де, мейлі ол жасырын риядан ғапыл болса да рияның кету ықтималдығы басым болады. Ал кейбір ғұламалардың көзқарасынша, қорқыныштың басым болғаны дұрыс. Мысалы, Рәбиғадан (Рабийа әл-Адабийадан бір кісі: «Алла тағаланың рахымын қалай үміт етесің?» – деп сұрақ қойғанда, ол: «Басым көпшілік амалымның қабыл болуына толық сенімді болмау арқылы» – деп жауап берген.

Діни мағынада үміт осылайша, Жаратушының қалауы мен адамның маңдайына жазылған тағдырымен байланады. Ал мына дүниенің қызығынан үміттену бос үміт саналады және ол үкімі тұрғыдан алғанда айыпты. Бұл дүниені жақсы көріп, өлімнің жақындап келе жатқанына бейқам қарап, денсаулық пен жастық шаққа алданатын мұндай бос үмітке салынудың мынадай зардаптары болады: құлшылыққа жалқаулық және құлшылықты кешіктіру; тәубені кейінге қалдырып, тәубесіз жүру; өлімді және өлімнен кейінгі жағдайды еске алмағандықтан жүректің қатаюы; дүниені жинауға құмарлықпен кетіп, ақиретті тастау.

Бос үмітке салынған адам кәрілік шақтан, ауырған хәлден және соған ұқсас жағдайдан қорыққандықтан дүниені жинаумен, дүниені арттырудан қолы босамайды, осындай үмітке салынғандардың ішінде он жылға, енді бірі елу жылға, енді бірі одан да көп уақытқа дүниемен қамданатындар бар, ал тәуекелі барлар аз уақытқа ғана қамданады. Ал құлшылықты арттыру мақсатымен ұзақ ғұмыр сүруді мақсат ету айыпты үкімге жатпайды, оның үкімі - мәндүб. Жәбирден Алла елшісі (с.э.у.): «Өлімді тілемендер, оның көрінісі өте ауыр, ақиқатында нағыз бақыт – пенденің ғұмыры ұзақ болып, Алла оған тәубешілдікті нәсіп етуі» деген (Өл-Байһақи, «Шуғаб әл-иман» 7-том, 362-бет).

Осылайша, ислам діни мәселенің екі шегінен гөрі, оның алтын аралығын ұстанғанды жөн көреді. Мұсылман Алладан қорқа отырып, Одан үмітін үзбей, тәуекел етеді. «Тәуекел түбі – желқайық, өтесің де кетесің, Уайым түбі – тұңғиық, батасың да кетесің», дейді халық даналығы.

Үміт пен үрей секілді ислами сакралды құндылықтар жүйесінде маңызды орын алатын келесі рухани жәдігерлердің қатарына еркіндік пен

жауапкершілікті жатқызуға болады. Бұл құндылықтардан да жалпыадамзаттық пен исламилықтың және діндарлық пен сакралдылықтың диалектикасын аңғаруға болады. Адамның еркіндігі мен тағдырдың жазмышы мәселесі ислам тарихында сонау Әли бин Әбу Тәлиб пен Мұғауия бин Әбу Суфьян арасында болған Сыффын қақтығысынан басталып, одан кейін жүйелі формасында пікірталастың өзегіне айналып, әрқилы философиялық және діни мектептердің пайда болуына әкеліп соқты. Мысалы, жәбәриттер мектебі адамның ерік еркіндігін толығымен теріске шығарып, амалдың жауапкершілігін Алланың қалауына жүктесе, қадариттер мектебі адамдардың еркі әуел бастапқы жазмышқа бағынбайтын абсолютті ерікке ие деп жариялады. Бұл көзқарасты кейбір мутазилиттер де қолдады. Осылайша, бұл мәселе Кәламдағы (Алланың тұлғалық және атрибутивті сипаттары, пайғамбарлық пен болмыстың басы мен соңы және т.б. туралы ғылым) мейлінше күрделі тақырыпқа айналды.

Батыстың гуманистік ойы соңғы ғасырларда ойлау мен сөйлеу еркіндігін, сенім мен пікір бостандығын, жеке меншік пен сайлау еркіндігін, баспасөз бен кәсіп еркіндігін жалпы алғанда адамның туа бітті іргелі еркіндіктері мен құқықтарын заң жүзінде алдыңғы орынға қойып, оны қасиеттендіріп жіберді. Жаңа заманнан басталған бұл үрдіс утилитаризм деп аталып, либерализм идеологиясының негізін құрады.

Утилитаризм латынның пайдалы деген сөзінен шығады, яғни қылықтың немесе амалдың моральдық құндылығы оның пайдалылығымен анықталатын этикадағы бағытты (этикалық теорияны) білдіреді. Оның негізінде ләззат алу мен бақытқа жетудің гедонистік және эвдемонистік ілімдері (этикалық және психологиялық) жатыр. Алайда олармен салыстырғанда, утилитаризм кез келген амалдың салдарына қарап бағалайтындықтан консеквенциалистік ілім болып табылады. Яғни мақсат құралдарды анықтайды, ол адамдарды ізгі немесе зұлым деп бөлмейді, олардың әрекетінің адамгершілікті немесе адамгершілікті емес салдарларын атап көрсетеді. Бұл тұрғыдан алғанда, утилитаризм деонтологиялық этикаға немесе ізгіліктер этикасына қайшы келеді.

Гедонистік және эвдемонистік идеяларды антикалық заман ойшылдарының ілімінде (мысалы, Аристипп пен Эпикур) белгілі болған еді, Жаңа заманда оның этикалық және психологиялық қырларын Дэвид Юм айқындаған болатын. Дегенмен, моральдық жүйе ретіндегі утилитаризмнің тұңғыш ғылыми сипаттамасы Жаңа заманда Йеремиа Бентамның еңбектерінде берілді, оның классикалық формуласына сәйкес: анағұрлым көп адамға барынша көбірек бақыт әкелетін нәрсе моральды болып табылады.

Ислам дінінде адамның өмірі мен еркіндіктері негізгі құндылықтар қатарына жатады. Алайда бұл еркіндіктер мен жауапкершіліктер Жаратушы Абсолют идеясымен байланған сакралды реңкке ие. Бағынушылықты білдіретін «ислам» сөзінің бір астары да осымен байланысты болса керек.

Адамды Алла ерікті, таңдау мен қалау иесі етіп жаратқандықтан ол өз ирадасы бойынша әрекет ете алады. Халал не харам амалдарды да өз қалауымен жасайды. Әрине, ақ пен қараны өз еркімен таңдағандықтан, сол таңдау еркінің ақысы үшін жауапқа тартылады. Егер адамда таңдау мен қалау еркі болмаған

жағдайда, ол ақыретте жауапқа тартылмас еді. Пенде тек таңдау мен қалау еркіне ие, ал оның қалауына қатысты істі жарату – Алланың құзырындағы нәрсе. Яғни, пенденің жасамақ болған ісі Алла Тағаланың құдіретімен жаратылады. Сөйтіп, пенденің өз ерік-жігерімен жасаған әрбір ісі үшін ақыретте жауапқа тартылады [99].

Адамның таңдау ерік-қалауының бар екендігіне дәлел ретінде төмендегі аяттарды келтіруге болады: «Расында, оған тура жол көрсеттік. Мейлі шүкіршілік қылсын, мейлі қарсы келсін» (Құран кәрім, «Инсан» сүресі, 3 аят); «Әркім істеген ісі үшін жауап береді» (Құран кәрім, «Муддәсир» сүресі, 38-аят); «Кім ізгі іс істесе, сонда өзі үшін. Ал, кім жамандық істесе өзіне тән. Раббың құлдарына зұлымдық етуші емес» (Құран кәрім, «Фуссиләт» сүресі, 46-аят). Әһли сүннет сенімі бойынша, пенде жасамақ болған ісін нысанаға алып, жүрегімен қалаған сәтте оны Алла іске асырады. Яғни, құл – қалаушы, Алла – жаратушы деген сөз. Сондықтан пенденің «мен бұл істі өзім істедім, бәріне өз ерік-жігерім арқылы жеттім, өзім жасадым» дегені – үлкен қателік. Себебі, адамның қалауын Алла жаратпаса, ол ойға алған ісін қайтіп жүзеге асырмақ? Сондықтан әһли сүннет сенімі Алланың бүкіл мақлұқатты жаратқаны іспетті, пенденің ісін де жаратушы деп біледі. Бұған мына аяттарды дәлел ретінде келтіруге болады: «Алла барлық нәрсенің жаратушысы» (Құран кәрім, «Зүмәр» сүресі, 62-аят); «Алла сендерді де, сендердің амалдарыңды да жаратты» (Құран кәрім, «Саффат» сүресі, 96-аят).

Тағдыр мен қазаға иман ету – парыз. Бірақ пенде тағдырдың мәнін дұрыс тәпсірлемей, өз пайымымен қорытынды шығарап, сылтауратып жауапкершіліктен құтыла алмайды. Мысалы, «Алла пешенеме осылай жазған екен» – деп күнә істеу немесе «Тағдырыма жазылған соң қолымнан келер шара жоқ» деп өзін кінәсіз санау – пенденің осы тұрғыдағы білімінің таяздығынан туындап жатады. Құранда Алла Тағала бізге тағдырға тәуелді болуды емес, жасаған әрбір іс-әрекетімізге жауапты болуды бұйырады. Егер тағдырға бас иіп жүру дініміздегі өте маңызды жайт болса, Пайғамбарымыз ол жөнінде бізге, ең болмағанда, бір ғибратты хадис қалдырған болар еді. Хазіреті Пайғамбарымыз керісінше, ешқашан тағдырды сылтау етпеген. Өзінің бейкүнәлік ерекшелігінен хабардар бола тұра, өмірін күндіз-түні Алла Тағалаға ғибадат етіп, дұға жасаумен өткізген. Дәл сол секілді сахабалар өмірінен де тағдырға налып, құлшылығын тастаған, яки өзге де үмітсіздікке түскендері жайында ешбір мәлімет кездестірмейсіз. Тіпті өмірінде жәннәтпен сүйіншіленген бақытты сахабалар да тағдырды сылтауратып, енді барар жерім жәннәт деп шалқасынан түсіп, бейғам жатпаған [99].

Ислам канондары бойынша, Алла Тағала жер бетіне келіп-кететін күллі тіршілік атаулының тағдырын әуелде Ләуһу Махфузда жазып қойған. Ләуһу Махфуз негізгі ана кітап болғандықтан Алланың одан басқа «Лауһу Исбат» есімді тағдыр кітабы бар. Міне, осы тағдыр кітаптарында Аллаһ қалағанын өшіріп, қалағанын сол күйінде қалдырады [100, 298 б.]. Сол секілді адам тағдырының өзгеріп, өзгермеуі де – Алланың қалауында. Аятта да бұл жөнінде: «Алла қалағанын өшіреді, қалағанын қалдырады. Негізгі Кітап (Уммул Китаб) Оның

қасында» (Құран кәрім, «Рағыз» сүресі, 39-аят), – деп ашық айтылған. Алла қаласа, пендесінің тағдырын немесе қазасын өзгертуі мүмкін.

Ислам дінінің рухани құндылықтары Ыбырахим дәстүріндегі діни дәстүрлермен (яһудилік пен христиандық) де, жалпыадамзаттық гуманистік құндылықтармен де диалектикалық тұрғыда үйлеседі. Біз тарауша барысында ықылас пен ихсан, тақуалық пен шынайылық, үміт пен үрей, еркіндік пен жауапкершілік тәрізді рухани құндылықтарды аксиологиялық және исламтанулық (иман, ислам және ихсан деңгейлерінде) қырынан қарастырдық. Әрине, мұнан өзге сүйіспеншілік, ар мен ұят, парыз бен қарыз тәрізді жалпы әмбебап этикалық категориялар мен рухани құндылықтар да бар екені және олардың да сакралды сипаты бар екені даусыз. Сакралдылықты біз материалдық мәдениет жәдігерлерімен қатар, рухани да қасиетті құндылықтардан іздеуіміз қажет екендігі маңызды.

Осы орайда мысырлық зерттеуші-ғалым Махмұд Хамди Зақзұқтың мына бір сөздерін келтіре кетсек. «Жалпы біз тәжірибе мен теорияның, сөз бен іс арасындағы кереғарлықты жою үшін жаппай күш салуымыз қажет... Тап қазіргі кезде қоғамның тек материалдық тұрғыдан ғана біржақты дамуы дұрыс болмайтындығын түсіндіретін зәрулік туып отыр. Ал рухани құндылық – өмірдің барлық саласын дамытуға қозғау салатын негізгі тірек болып табылады. Осы тіректен қалған дамушы күштер бастау алады, өйткені, мұнсыз ешқандай нәрсе жасау мүмкін емес. Бұл екеуі – бір-бірінен ажырамайтын, керісінше бірін-бірі толықтырып тұратын дүниелер. Бұл жеке тұлғалар мен топтардың арақатынасын сақтап, тұрақтандырады және адамзаттың бақытты өмірі мен тұрақтылығын, қауіпсіздігін нығайтады, сондай-ақ, қоғамдық мақсаттарды іске асыру үшін барлық адамдарды рухани және материалдық деңгейде өркендеуге жетелейді» [101, б-7 бб.]. Бұл автор ғасырлар өтуі барысындағы орын алған өзгерістер салдарынан ислам әлеміндегі ұрпақтар сабақтастығының тізбегінде тәрбиенің бұзылуына қынжылып, мынадай ұмытылған құндылықтарды жеке-жеке қарастырады: рухани жауапкершілік, рахымшылдық құндылығы, адамгершілік құндылығы, қарапайымдылық құндылығы, ғылым құндылығы, ақыл-ой құндылығы, іс-әрекет құндылығы, бостандық құндылығы, әділет құндылығы, қауіпсіздік құндылығы, аманат құндылығы, адалдық құндылығы, жүйе құндылығы, бақыт құндылығы, құрмет құндылығы, ынтымақтастық құндылығы, тазалық құндылығы, достық құндылығы, рахмет білдіру құндылығы, тиесілік құндылығы, діншілдік құндылығы, болмыс заңдылығына деген таным құндылығы, жайдарылық құндылығы, үміт құндылығы, жанды демалдыру құндылығы және мерекелер құндылығы. Бұл құндылықтар ислам дінінің адамзаттың жаратылыстық табиғатымен толық үндесетінін және оның адам өміріндегі бақытына еш кедергі келтірмейтінін, керісінше, рухани шаттыққа жетелейтінін көрсетеді.

Бұл құндылықтарды өзекті әлеуетіне орай арнайы қарастыруға да болар еді, алайда біздің диссертациялық зерттеуіміздің ауқымының кеңейіп кетуіне байланысты бұл рухани жәдігерлердің сакралдылық ұғымымен байланысын қарастырумен шектелдік.

Сакралдылық немесе қасиеттілік ұғымына академиялық анықтама беру қиындықтар туғызып келгені белгілі. Оның орнына, әдетте, киелілік немесе қасиеттілік түсінігі қолданылады да бұл ұғымдар дінтанудың зерттеу аймағына түседі. «Исламдағы сакралдылық» мақаласының авторы П. Костылев «дін» дегенде оның нақты үдерістер, байланыстар мен қатынастар кешенімен байланысты интеграциялық үрдісті білдіретін түсінігіне орай, сакралдылықты жоғарыда аталған нақты үрдістерді білдіретін онтологиялық категория емес, «дін» тілінде діннен тыс немесе діни емес мәндердің универсумымен араласпайтын діни мазмұнды меңзейтін өлшем (маркер) ретінде сипаттайды. Басқаша айтқанда, «діни» деген «дүниәуи» болуы мүмкін, ал «сакралдылық» ешқашан ондай болмайды. Ыбырайымдық діни дәстүрлерде «сакралдылық» «күдіреттілікпен» сәйкес келмейді, бірақ белгілі дәрежеде содан туындайды немесе онымен қатысы бар болады. Оның пікірінше, кез келген діни дәстүрдегі сакралды бейнелер мен түсініктерді зерттеуді діни дәстүрдің (оның қайнар бастауы қасиетті мәтін болып табылады) тілін талдаудан бастаған жөн. П. Костылев өз мақаласында «сакралдылық» терминінің мағынасын беретін Құрандағы араб тіліндегі бірнеше сөздерді келтіреді: (quds, «тазалық, қасиеттілік»), r-w-h (ruh, «рух») және s-k-n (sakinah, «тыныштық, жайбарақаттық, Құдайдың панасында болу») [102, 73 б.].

Рудольф Оттоның айтқан мынандай бір сөзі болған: «Исламның өзгешелігі сонда, яһудилікпен және христиандықпен салыстырғанда, мұнда рационалдылық, әсіресе, этикалық қырлар соншалықты айқын көрінбейді. Аллада нуминоздылық айқын басым көрінеді... исламда нуминозды-иррационалдылық рационалдылықтан әлдеқайда үстемдігі сонша, христиандықпен салыстырғанда нуминоздылық мұнда рационалдықпен (берілген жағдайда этикалықпен) өлшенбейді де, кестеленбейді де» [6, 147 б.]. Алайда, исламдағы этика мен ахлақ әрбір мұсылманға түсінікті, ал ондағы рационализмді тіпті еуропалық ғалымдардың өзі Оттодан бір ғасыр бұрын мойындап қойған (мысалы, Фридрих Толюк өзінің *Sufismus sive Theologia persarum pantheistica* («Суфизм, или пантеистическая теология персов», 1821) [103]. Адам атадан бастап Мұхаммед пайғамбарға дейінгі барлық ұлы пайғамбарларға түскен діндердің барлығының мәні әрбір жекелеген тұлға немесе тұтастай қоғамның адамгершілігін түзеу болатын. Келген елші пайғамбарлар өз көркем мінезімен ізгі қылықтың үлгісін көрсетіп, Жаратушының аянын жеткізуді өз міндеттеріне алған-ды. Барлық діндер бейбітшілік, қауіпсіздік және ғаламдық үйлесімділік ұстындарына негізделді.

Ислам діні де жекелеген халыққа немесе қоғамға емес, бүкіл адамзатқа түскен дін болды. Ол өзіне дейінгі барлық қасиетті кітаптар мен бүкіл пайғамбарларды мойындайды, осылайша барлық ханиф діндердің тұтастығын, Жаратушының Бір және Бар екендігін уағыздайды. Бұл тұрғыдан алғанда, ислам дінінің қатаң монотеизмге негізделген нуминоздылығымен немесе сакралдығымен қатар, рационалдылықты да, этикалықты да қолдайтынын жоғарыда рухани құндылықтарды талдау барысында көрдік. Ислам дінінде, сондай-ақ, басқа да ыбырайымдық діндерде насихатталатын бұл рухани құндылықтар адамдардың бейбіт қатар өмір сүруін қамтамасыз ететін жалпыадамзаттық құндылықтар ретінде зайырлы мемлекетте де мойындалады. Діндегі сакралды да рухани

құндылықтар мен жәдігерлер адамдардың арасын ажыратуға емес, моральдың, этиканың және руханилықтың жоғары деңгейіндегі қоғам құруға адамдарды шоғырландыруы тиіс.

2.2 Қазақ ұлттық руханият әлемінің сакралдық ерекшеліктері

Әдетте адамды жануарлар әлемінен ерекшелендіргенде оны «әлеуметтік жануар», «саяси жануар», «тәрбиелі жануар» және «мәдени жануар» деп анықтап жатады. Шындығында, адам адам болғалы мәдениет әлемінде өмір сүреді. Сондықтан мәдениет тәрізді күрделі құбылысқа бір-екі ауыз сөзбен анықтама беру мүмкін емес. Көпшілік оның мағынасын аталмыш терминнің өзінен іздейді. «Мәдениет» сөзі қазақша қолданысқа араб тілінен енген, «мадани» сөзі «қала адамы» деген түсінікті білдіреді, түбірі латын тілінен шыққан *cultura* – әуел баста жерді өңдеуді білдіретін агротехникалық термин болған. Демек, ол табиғат аясында адамның әрекеті арқылы жасалатын өзгерістерді білдірді. Осылайша, культура мен натура арасындағы, мәдениет пен табиғат арасындағы алшақтық ұлғая бастады. Мәдениет – адам өз қол және ой еңбегінің арқасында жасаған жасанды «екінші табиғатына» айналды. Адамдар өздерін қоршаған табиғи ортаны өзгерте отырып, өзіндік топтық және әлеуметтік, әдет-ғұрыптық және құқықтық, рухани және мәдени қатынастар қалыптастырды. Бұл жүйені осы қарым-қатынастарды реттеуге пайдалана және жетілдіре отырып, оны кейінгі ұрпаққа, болашақ қоғамға мирас, мұра етіп қалдырды. Осылайша, мәдениет әр түрлі әлеуметтік құрылымдардың, топтардың, таптардың, жіктердің, ұлттар мен ұлыстардың және жеке адамдардың тарихи және заманауи өмір сүру жағдайына, талабына сәйкес пайда болып, қалыптасып, дамыды.

Әлемдік философияда бүкіл жаратылысты тірі табиғат және өлі табиғат деп бөлетін, рух пен материяны, жан мен тәнді бір-біріне қарсы қоятын ежелден келе жатқан үрдіс бар. Ғылыми әдебиетте, әсіресе кеңестік әдебиетте мәдениетті материалдық және рухани деп екіге бөлетін дәстүр болды. Соған сәйкес, оның алғашқысы адамзаттың қол еңбегінің немесе материалды өндірістің өнімін білдіріп, оның тұрмыс-тіршілікте қолданатын қарапайым бұйымдарынан бастап, еңбек-құрал жабдықтары, баспана, көлік, байлық, әшекей заттарына дейінгі нәрселердің жиынтығын білдіреді. Ал рухани мәдениет болса, адамның саналы ой еңбегінің, рухының, шығармашылық жасампаздығының немесе рухани өндірісінің өнімін білдіріп, құрамына әдет-ғұрып пен дәстүрді, құқық пен заңнаманы, дін мен философияны, білім мен ақпаратты, ғылым мен ғылымның түрлерін (жаратылыстанулық, дәл математикалық, медициналық, техникалық, технологиялық және әлеуметтік-гуманитарлық), тіл мен әдебиетті (ауызша фольклор мен жазба әдебиет, поэзия, проза және драматургия), құндылықтар мен көркем туындыларды, жалпы өнер мен өнер түрлерін (ән, би, театр, кино, теледидар, мұражай, бейнелеу, сәулет, мүсін, қолданбалы дизайн және т.б. өнер түрлері) және т.б. енгізеді. Дегенмен, бұл бөліністің шартты екенін ескеру қажет,

материалдық және рухани мәдениет тұтастыққа ие. Өйткені, материалдық мәдениетті мәдениетке айналдырған адамның (субъектінің) идеясы мен білімі, ал рухани мәдениеттің өнімі материалдық объектіде болады. Мәселе бұларды ажыратуда емес, бүкіл қоғамның дамуына сәйкес, оның органикалық бірлігін мойындауда. Адамның жаны мен тәні тәрізді материалдық және рухани мәдениет өзара тікелей байланыста болады. Оларды игілікке пайдалана білу де мәдениеттің бір саласы. Демек, мәдениет – қоғамның материалдық және рухани байлығының жиынтығы [104, 8 б.].

Діни дүниетанымдағы түсініктің басқаша болатынын айту керек. Адам материалды топырақтан (балшықтан) жасалып, он сегіз мың ғаламның Жаратушысы оған рух үрлеген. Осы сәттен оған барша жаратылыстың жетілген микроғарыштық түрі ретіндегі бағдарламалық дәнегі егілген. Бәлкім, тыйым салынған жемістің дәмін тату арқылы, әуретті жерді бүркемелеуден бастап білім мен мәдениетті игеру де Жаратушының хикметінен болар. Бұл тұрғыдан алғанда, дін мәдениеттің құрамында емес, мәдениет кешенді түрде діннен туындайды.

Осылайша мән-мағыналары, құндылықтары мен қалыптары күрделі ұйымдасқан, сатылы жүйе ретіндегі мәдениетті біз руханият деп сипаттап отырмыз. Егер біздің алдымызда мән-мағынасы айқын емес нәрсе немесе зат болса, онда ол мәдени қатынастардан алыс тұрады, өйткені оны біз талдап жіктей алмаймыз. Адамның жасаған қандай заты болсын, оның ішінде «мән орналасқандықтан» біз оны мәдениет ретінде қабылдаймыз. Объективті және субъективті болмыс үзінділерінің қандай да бір рух немесе саналы негізі болғанда ғана ол мәдениет саласына жатқызылады. Яғни онда мәннің болуы мәдениліктің атрибутивті белгісі болып табылады. Кейде бұл белгі «киелі» белгі болуы да мүмкін. Мұсылмандар Қағбаға қарай бет бұрады, ондағы қара тас физикалық тұрғыда емес, мәдени немесе рухани тұрғыда өңделген, себебі онда қасиетті мән бар. Барлық мәдени нәрсені адам мен қоғам қандай бір мұқтаждықты өтейтін пайдасы мен қабілетіне қарай қабылдайды. Экономикалық мұқтаждықтар үнемі алдыңғы орында бола бермейді. Мысалы, христиан адамының кеудесіне тұмар қылып тағып алған айқышы айырбас құны бар нәрсе емес, рухани сакралды мәні бар қасиетті тұмар.

Тұмар тағудың қазақ халқында да кездесетін сакралды құбылыс екенін айта кетейік. Тұмар – зиянды тылсым күштерден, тіл-көзден, кесір-кесапаттан сақтайды деп сеніп, мойынға асып тағатын бұйым. Кейбір зерттеушілер «тұмар сөзінің шығу төркіні көне түркі тума және йер тіркесінен «туған жер» мағынасын береді деп есептейді. Яғни, көне түркілер тұмарға туған жердің топырағын салып жүрген. Әшекейлеп, безендірілген оның жастық тұмар, қиық тұмар, лағыл тұмар, сіркелі қолтық тұмар, алтын тұмар деген түрлері болған [105, 135 б.]. Ислам дінінің әсерімен тұмарға туған жердің топырағын салу ығыстырылап, орнына Құран аяттары жазылған қағаз салу белең алған. Тұмарды әдетте діндар ғұламаларға жаздырып алып, былғарымен қаптап, бойға тағып жүреді.

Руханият – бұл сатылы құндылықтар жүйесі. Мысалы, бір қоғамда оның мүшелерінің басым бөлігі, айталық, табиғи байлықты сақтаудан гөрі жеке бастың байлығын құп көрсе, ешқандай да тыйым шаралары табиғатқа деген тұрпайы қатынасты тоқтата алмайды. Мысалы, аңшылар қызыл кітапқа енген

жануарды сақтау керектігін түсінсе де, өзі үшін құнды нәрсе оны басып кетеді. Алысқа бармай-ақ, өз еліміздегі қоршаған ортаға деген салғырт та салақ қатынас Ел Президенті Қ.К. Тоқаевқа жаңа Экологиялық кодекс қабылдау қажеттілігін алға тартып отыр.

Индивидтердің көпшілігі үшін ең маңызды оның өз өмірі болып табылады. Алайда мұның үнемі ең басты нәрсе емес екендігін айту керек. Тұлғада өзіндік «Меннен» де жоғары тұратын құндылықтар болатынының, тұлғаның саналы түрде өзін құрбан ететінің мысалын тарихтан көптеп келтіруге болады. Трансценденцияланудың мұндай құбылысын біз мәдениет пен руханияттың сакралдық деңгейінен кездестіреміз.

Мәдениет қоғам мүшелері мүдделерінің үйлестірілуі мен бейбіт қатар өмір сүруі үшін белгілі бір жүріс-тұрыс қалыптарының жүйесін қамтамасыз етеді. Бұл нормалар мораль, құқық, әдет пен әдеп, этикет, жол қозғалысы ережелері және т.б. арқылы көрініс табады. Бұл нормалардың барлығы не күштің беделімен (көп жағдайда мемлекеттің), не болмаса мәдениеттің сакралды қабатында тамырлануымен болады.

Біз жоғарыдағы тарауда сакралдылық пен сакралданушылық туралы қарастырған болатынбыз. Ресейлік зерттеуші А. Лукин мәдениет құндылықтары жүйесіндегі сакралдылықты тылсыммен байланысты және трансценденциямен байланысты екі түрін келтіреді. Оның айтуынша, тылсыммен байланысты сакралдылық құдіретті табиғатпен байланыс орнатқан алғашқы қауымдық мәдениеттің барлық құндылықтарына тән болып келеді. Мұны Э. Тайлор өз еңбегінде сипаттап кеткен [106]. Антикалық Грекиядағы құдайлар Жерді мекендеді және жерге тән күштерді байқатты. Рок, Ананка және мойралар адамдардың тағдырын тігіп отырды, олардан адамдар қорықты, еске алмауға тырысты. Кейінірек олимпиялық құдайлардан Зевстің алдында бәрі де діріл қағатын болды. Өмірдің бастауында тұрған, көрнекі құбылыстардан тыс тұрған Жаратушының алдында діріл қағу көне яһудилердің діни дүниетанымынан көрініс береді. «Мән» деген ұғымды білдіретін Яхве (кейін Иехоба аталған) құдайдың атын атауға да болмайтын. А. Лукиннің пікірінше, осылайша, бастапқыда яһудилерде, кейінірек, христиан және ислам әлемдерінде трансценденттікпен тікелей немесе жанама байланысы бар мән-мағыналар мәдениетте жетекші орын ала бастайды [84, 172 б].

Бірнеше мың жылдық тарихы бар, ішкіазиялық халықтармен қатар, америкалық үндістерге де таралған деп есептелетін тәңірілік діни дүниетүсініктен аспан мен жердің рухани рәмізденуі мен сакралдануын байқаймыз. Орталықазиялық далалы аймақта пайда болып, кейіннен көптеген түркітілдес халықтардың сакралды дүниетанымы мен руханиятынан берік орын алған тәңірішілдік, шаманизм және зороастризм жайында қазақстандық философ ұстазымыз Мұқанмадияр Орынбековтің «Діндарлықтың шығу тегі» еңбегінен танысып шығуға болады [107, 8 б.].

Мифологиялық дүниетанымнан тарихи дүниетанымға өту сакралдылық құбылысының трансформациясы Б. Сатершиновтың «Тарихи сана – тәуелсіздіктің рухани тұғыры» еңбегінде сипатталады [108]. Уақытты циклдік

тұрғыда қабылдауға сәйкес, табиғи болмыста да, әлеуметтік болмыста да кез келген жаңа түзілімге орын болған жоқ, барлығы да мәңгі қайталанудан тұрды. Бұл «алғашқы қауымдық» онтологиялық тұжырымдаманы М. Элиаде былайша түсіндіреді: «нәрсе немесе іс-қимыл тек архетипке қандай мөлшерде дәл еліктегеніне және соны қайталағанына қарай шынайылыққа ие болады. Осылайша, қайталану немесе қатысу арқылы ғана шынайылыққа жетуге болады, еліктейтін үлгісі жоқтың бәрінің «мәні жоқ», басқаша айтқанда оларға шынайылық жетіспейді. Адамдардың архетиптікке және парадигматикалыққа ұмтылатыны сондықтан» [109, 38 б.].

М. Элиаде тарихи оқиғалардың категорияларға, ал тарихи тұлғалардың архетипке айналатынын айта келе, ұжымдық жадыны тарихи емес деп есептейді. Өйткені фольклорлық шығармадағы немесе эпикалық поэзиядағы уақиғалар немесе қаһармандар жоғарыдағы архаикалық онтологияға сай, бір-екі ғасыр өте келе индивидуалдық қабылдауда емес, үлгі ретінде ойлаудың архаикалық тәсілімен ұжымдық жадыда орын алады. Ал «тарих» ретіндегі жеке-дара еске алуды Элиаде «тарихи сананың» немесе қазіргі адамның сана болмысына тән деп пайымдайды, «қайтымсыздық пен тарихтың жаңашылдығына деген қызығушылық адамзаттың таяуда ғана ойлап тапқаны, керісінше, архаикалық адам тарихтың бойындағы жаңалық пен қайтымсыздықтан барынша қорғануға тырысты.

Ал шынайылықты дамушы ретінде түсіну үшін кеңістікті орталықсыздандырып, уақытты түзету керек. Уақытты түзеудің тарихи миссиясын, беделді зерттеушілердің пікірінше, бастапқыда яһудилік, артынша христиан діні және соңынан ислам діні атқарды. Бұл әлемдік ұлы діндер «жоқтан бар жасаған Құдай туралы және ақырзаман туралы әлемнің тарихы туралы ілімді үйретті» [110, 20 б.]. Соның нәтижесінде циклдік аграрлық және мифологиялық уақыт бір сызыққа түзетіліп, бірбағыттылық қалыптасты. Бұл тарихи уақыт санада бірден қалыптаса қойған жоқ, бастапқыда элитарлық бағытта жүрсе, кейінірек бірнеше ғасырлар барысында ресми діни идеологияның орнығуы барысында тарихилықтың бекітілуіне әкелді.

Дегенмен, бірбағытты тарихи уақыттың пайда болуын ирандық (оның ирандық екені екіталай, соңғы мәліметтер оның тұрандық екендігін дәлелдейді) ұлы реформатор Заратустрамен байланыстырар болсақ, онда линиялық тарихтың пайда болу датасы одан да ары ығыстырылар еді. Оның ілімінде ізгі рухани күш пен зұлым физикалық күштің мәңгі күресі, ақырында ізгілердің марапатталып, залымдардың жазаланатын соңғы Сот күні туралы идеялар тұңғыш рет айтылды. Алайда көптеген зерттеушілер зороастризм дінін монотеистік емес, дуалистік дін деп қарастырады.

Ыбырайымдық дәстүрдегі діндердің қасиетті кітаптарындағы (Тәурат, Зәбур, Інжіл және Құрандағы) айтылғандардың қазіргі ғылымда дәлелденуін, гуманитарлық ойдағы «тарихтың ақыры» туралы пікірлер мен жаратылыстанудағы «үлкен жарылыс» теориясын, жұлдыздардың, оның ішінде біздің Күннің өмір сүру мерзімдерін ғалымдардың есептеп шығаруын, біздің жербесікті адамның өзінің әрекетімен жою мүмкіндігін ескерер болсақ, осыдан үш мың жыл бұрын аян болған бұл ақиқатқа таңданбасқа шараңыз қалмайды [108, 53 б.].

Ыбырайым дінінде (ханиф дін, дұрыс дін деп те айтылады) бекітілген тарихтың бірбағытты тұжырымдамасының қайтымсыздығы адамзаттың іс-әрекетіне біртұтас өлшем береді: әлемдегі барлық нәрсе жаңа және іс-әрекет пен қылықтардың әрбір жағдай мен әрбір адам үшін жағымды және жағымсыз екендігінің түпкі мәнін ашып беретін ақырзаманға қарай бағытталады.

Ескеретін бір нәрсе, уақыттың циклдік тұжырымдамасы да, линиялық тұжырымдамасы да діннің қандай да бір формасымен үнемі сәйкестендіріле бермейді. Мысалы, циклдік тұжырымдамамен байланысты да (айталық платонизм), линиялық тұжырымдамамен де байланысты (Ыбырайымның үмбетіндегілер) монотеизмнің формалары кездеседі. Сондай-ақ циклдік ұстанымды қабылдаған көне стоиктер де, бүгінгі күні тарихтың ақырын мойындаған материалистік философия да атеистік бағдарды ұстанады.

Мирча Элиаде тарихты теофания ретінде қарастырады. Мифологиялық санадан тарихи санаға өту діни тәжірибемен келген сенімнің нақты тарихи ғұрыптық іс-әрекеті – Ыбырайым пайғамбардың өз ұлы Ысқақты Құдайға құрбан етуінен басталады. Осы прецеденттің арқасында Ыбырайым архетипті әрекетті қайталаудың дәстүрлі тұжырымдамасын бұзып, жаңа діни тәжірибе – бір құдайға деген сенімнің (тәухидтің) негізін қалайды. Алайда Элиаденің ойынша, бұл сенім бірден қалыптасқан жоқ, қалыптасу көптеген ғасырларды қамтыды, бастапқыда элитарлық, индивидуалдық қалыпта болды. Сондай-ақ яһудилік элитаның тарихты қабылдауы мен оның құндылығын мойындауы дәстүрлі архаикалық онтологияны толығымен күйрете алған жоқ. Дүниенің ақырғы қайта жаңғыруына деген messiандық сенімнің өзі антитарихи ұстанымды білдіреді. Уақыт пен тарихи оқиғалардың қайтымсыздығы уақыт ағымындағы тарихтың шектелуімен алмастырылады, әлемді қабылдаудың messiандық нұсқасында тарихқа төзе тұруға тура келеді, өйткені ол болашақтың бір сәтінде бәрін жоққа шығарып, циклді қайта жаңғыртатын эсхатологиялық қызметті атқарады [108, 54 б.].

Руханияттың сакралдық деңгейінде оны вербалды сипаттау қашанда қиындық туғызады. Ол адамзаттың сенімдік, сезімдік тәжірибесіне, сондықтан иррационалдық тәжірибесіне жатады. Діндар адамға діни ақиқат уахи, «аяндар» мен илхам түрінде келеді, оны сөзбен сипаттап жеткізу оңай емес. Сакралдылық феноменін зерттеудегі ғылым мүмкіндігінің шектеулілігі осымен түсіндіріледі. Яғни, руханияттағы қасиеттілік қабатын дәстүрлі эпистемологиялық білімнің ауқымында айқындау мүмкін емес.

Философия тарихында неміс ойшылы Иммануил Кант тәжірибеден тыс трансценденция туралы ойды қозғаған еді [111]. Канттың «сен тиіссін» деген парыз ұстынына сәйкес біздің ішкі ар-ұятымыздың талабын сезгенімізбен, біз ол туралы ештеңе де білмейтін әлемдік адамгершілікті бұйырушы - Құдайдың бар екендігі туралы пайымға келе аламыз. Оның бар немесе жоқ екендігі білімнің емес, сенімнің пәні.

Біздің бойымызда сакралдылыққа деген құштарлық қайдан келіп шығады деген сұрақ мазалайды. Өзінің әлеуметтенуі барысында адам мәдениетті игере

отырып, «мәтінді» (текст) ғана емес, мәнмәтінді (контекст) де меңгереді. Руханият адамзаттың тек рационалдылық тәжірибесін ғана емес, сезімдік тәжірибесін де білдіреді, сонымен қатар қанмен берілмейтін ақпарат саналылық қана емес, бейсаналылық деңгейінде де игеріледі. Руханияттағы сакралдылық мәдениетте де жетекшілік орынға ие болады. Ол мыңдаған жылдар бойы мәдениеттің әртүрлі қабаттарында үстемдік етіп, санаға сіңіп кетеді. Осылайша, қоғам мәдениетіндегі сакралдылық объективті алдын ала берілген болып шығады.

Осы айтылғандардың негізінде «архетип» ұғымына үнілсек болады. Бұл ұғымды ең алғаш ғылымға өткен ғасырда австриялық психиатр З. Фрейд енгізді, бұл ұғымды дара емес, ұжымдық санаға қатысты қолданған оның ізбасары К. Юнг болатын. Архетип – бұл ұжымдық санада болып, индивидуалды дара санаға белсенді ықпал ететін бастапқы бейне, бастапқы мән. Юнг архетипті былай сипаттайды: «Олар аян материалынан тігілген және құдіреттіліктің әуел бастапқы тәжірибесін білдіреді. Олар қасиетті құдіреттілікті түсінуге адамға жол ашады және сонымен бір мезетте олармен тікелей жанасудан сақтандырады. Адамзат рухының мыңдаған жылдық күш-жігерінің арқасында бұл бейнелер ойдың әлемдік тәртібін барлығын қамтитын жүйесіне түсірілген... Біздің бейсаналық қабатымыз арқылы тарихи ұжымдық психикаға бейімделгендігімізден, әрине, біз ізгілікпен бірге жындылар, албастылар және т.б. тылсым әлемінде өмір сүреміз, өйткені бұл нәрселер қашанда біздің бойымызда қуатты аффектілер туғызады» [26, 36 б.].

Мифологиялық санадағы рәміздер мен таңбалар, мифтік түсініктердегі синхрондық дүниетаным мен архетиптердің басымдылығын анықтауда фольклорлық деректің маңызы зор. Миф өзінің әмбебаптық сипатына орай, соған сәйкес қоғам типі мен адам өмірінің барлық қырын қамтуы тиіс. Бұл тұрғыдан алғанда фольклорлық материалдарды, әсіресе эпикалық дәстүрді зерттеу анағұрлым қомақты нәтиже береді. Қазақстандық тіл және әдебиет зерттеушісі Айгүл Ісмақова: «Архетиптер ертегілерде, мифтерде, аңыз-эпсаналарда белгілі бір моральдық-адамгершілікті код немесе белгіні білдіре отырып орнықты мотив ретінде көрініс табады. Осыған орай, қазақ фольклоры ұлттық мәдени архетип күмбезінің негізгі бөлігі бола отырып, қазіргі қазақ прозасының белсенді қимылдағы әсерлі ықпалы болып көрінеді», – дейді [112, 240 б.].

Философия, саясаттану және дінтану институтында орындалған ұжымдық монографияда қазақ халқының руханиятының қалыптасуы мен дамуының тарихи-философиялық және этномәдени негіздері заманауи құндылықтар тұрғысынан сарапталады. Авторлар қазақ халқының рухани әлеміндегі түркілік дәуірден дәстүр жалғастығын сақтаған, сондай-ақ басымдық танытқан өркениет үлгілері мен этномәдениетіндегі құндылықтық бағдарларды өзіндік рухани қазына ретінде қарастырады. Онда рух, руханилық және руханият құбылыстарының байланысы ашылады. «Руханият құбылысы әлеуметтік дүниенің сан қырлы салаларымен байланысты болғанымен, әсіресе, ол жеке субъектінің және қауымдастықтың құндылықтық жүйесімен астарласып жататындығын байқаймыз. Ол адамдарды бір-біріне жақындататын руханилық құбылысы болып табылады...

Сондықтан әлеуметтік дамудың әртүрлі сатысында халықтар қатынас жасаған-мен, оларды шын мәнінде біріктіретін бір керемет күш руханилық болып қала бермек» [113, 14 б.].

Қазақтың ежелгі даласындағы түркі тілді мәдениеттің терең астарлы тарихына үңілетін болсақ, онда әлемдік мәдениетке өзіндік үлесін қосатын талай киелі де қастерлі мұраның қорына тап боламыз. Оның қазақ ұлттық мәдениеті үшін рухани энергетикалық құндылығы зор архетип екендігі даусыз. Біздің өткен тарихымызда ұрпақтар ұялатын парақтардың жоқ екенін атап өткен Қазақстанның Тұңғыш Президенті Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» деген еңбегінде халқымыздың өткенімен байланысты алты мың жылдық тарихтың шеңберлерін зерделей келе төмендегідей маңызды кезеңдердің болғанын атап өтеді:

Бірінші кезең. Ежелгі арийлердің сансыз көп тайпаларының бүгінгі Қазақстанның бүкіл аумағын игеруі. Екінші кезең. Сақ патшалары қалдырған қоныстар мен қорғандар арқылы айғақталады. Үшінші кезең. Көк Тәңірі мен Ұмайға сенген Ғұн тайпаларының рухани әлемінің таралуы. Төртінші кезең. Түркі қағанатының – Мәңгілік ел руханиятының қалыптасуы. Оғыз, қыпшақ тайпаларының жаңа түркі дүниесін құрай бастауы. Бесінші кезең. Орхон-Енисей құлпытастарында руникалық таңбалардың пайда болған түркілік дәуір. Алтыншы кезең. Қазақстан аумағында араб-ислам рухының тарала бастауы және әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари секілді ойшылдардың әлемге таныла бастау кезеңі. Жетінші кезең. Түркі халықтарына рухани ілім ретінде сопылықтың таралуы және Қожа Ахмет Яссауи сияқты рухани тұлғаның замандастары алдындағы беделінің асқақтауы. Сегізінші кезең. XII–XIV ғасырлардағы Шыңғыс әулетінің ықпалында болу дәуірі, түркі тайпалары арасында Алаш ұғымының беки түсуі мен қазақ ру-тайпаларының тұрақты этникалық құрылымдар ретінде қалыптасу кезеңі. Тоғызыншы кезең. XV– XVII ғасырларда Қазақ хандығы құрылды, алғашқы рет жалпыхалықтық руханияттың негізі қаланды. Халық рухының ұшқыны ақын-жыраулардың, би-шешендердің, данагөй көсемдердің шығармашылығынан көрініс таба бастайды. Тәуке ханның тұсында қазақтың дәстүрлі құқығының өзіндік үлгісі – «Жеті жарғы» тарихи құжаты дүниеге келді. Оныншы кезең. XVII–XIX ғасырларда қазақтың жауынгерлік рухының сынақтан өткен шағы. Қазақ руханияты өзінің тұтастығын шыңдай түсті, дүниетанымдық әмбебаптығын әрлей түсті, ұлттық бейнесін анықтай түсті. Шоқан, Ыбырай және Абай сынды қазақ ағартушыларының халық руханиятын жетілдірудің гуманистік жолдарын іздеген дәуір болды. Он бірінші кезең – XX ғасыр. Бұл қазақ руханиятының қайшылыққа толы кезеңі еді. Қазақ зиялы қауымы ұлттық ояну мәселесін алға ұсынып, тәуелсіздіктің саяси мәселе ретіндегі маңыздылығын халық санасына орнықтырады. Халық өзінің үштен бір бөлігінен айрылып, тарихи отанында азшылыққа түскен ғасыр болды, тілінен, ділінен айрылып қала жаздаған заман болды. Он екінші кезең – 1980 жылдардың ортасынан басталады. Кеңестік империя құлағаннан кейін үлкен Еуразия аймағында тәуелсіз елдердің қалыптасу кезеңі келді. Руханияттағы түбегейлі өзгерістер ене бастаған дәуір туды. Жеке азаматтар да, қауымдастықтар да өмірдің

мәніне Осы соңғы кезең туралы елбасы «Қазақтың сана-сезімі өткендегі, қазіргі және болашақтағы – тарихтың толқынында өзінің ұлттық «Мен» дегізерлік қасиетін түсінуге тұңғыш рет енді ғана мүмкіндік алып отыр. Бірақ бұл мүмкіндік қана, ол шындыққа, тек қазақтардың ғана емес, барлық қазақстандықтардың жаппай санасына орныққан фактіге айналуы қажет» [114, 45 б.].

Елбасы өзінің бұл еңбегінде сонау қола дәуірінен бастап бүгінгі күнге дейінгі он екі кезеңді атап көрсетіп отыр. Осы тарихи хронологиялық уақыт барысындағы мәдени қабаттардағы рухани сабақтастықты археологиялық қазба жұмыстары арқылы табылған материалдық мәдениет ескерткіштері де, ауызша және жазба дәстүр арқылы жеткен рухани мәдениет жәдігерлері де дәлелдейді. Алғашқы темір дәуірінен бері келе жатқан тарихи сахнада бірін бірі алмастырып отырған тілі мен тегі өзара жақын рулар мен тайпалардың, ұлттар мен ұлыстардың өзіндік тарихи санасынан, ділі мен рухынан, мәдениеті мен әдебиетінен, жалпы руханиятынан берік орын алған архетиптер мен сакралды құндылықтарды аңғаруға әбден болады. Оларды шартты түрде бірнеше жікке бөліп топтастыруға болады. Атап айтқанда, бірінші – дін кие, исламға дейінгі діни жүйе – тәңірішілдік пен халықтық дәстүрлі исламдағы сакралды құндылықтар; екіншіден – рух киесі, яғни рухтар мен әруаққа табынушылықтағы, шаманизм мен бақсылықтағы қасиетті құндылықтар; үшіншіден – сөз киесі, яғни тіл мен фольклорда сақталған кейін жазба мәдениетке өткен киелі құндылықтар; төртіншіден – қан немесе сүйек киесі, яғни жеті ата ұстыны мен туыстық құндылықтар, бесіншіден – құт киесі, яғни береке мен бақытқа жетудің этикалық сакралды құндылықтары, алтыншыдан - көңіл немесе күй киесі – дәстүрлі өнер түрлері мен адамның көңіл-күй ерекшеліктерін сипаттайтын эстетикалық сакралды құндылықтар, жетіншіден – жер киесі, яғни туған жер мен ата қонысты қастерлейтін сакралды құндылықтар. Бұл архетиптік құндылықтар ұлттың ұжымдық санасында, халықтың мінез-құлқы мен менталитетінде сақталып отыр, олар жатжерлік мәдени экспансия мен «жұмсақ күштердің» қысымымен жойылып, шайылып кетпей, өзінің төлтума болмысын сақтап, заманауи рухани тығырықтан өзіне шығар жол тапса, өзіндік пассионарлық әлеуетін көрсете алар еді.

Сонымен, алдымен дін киесіне келер болсақ, Орталық және Солтүстік Батыс Азияның зор аймағын алып жатқан Қазақстанның қазіргі территориясын мекендеген бұрыңғы халықтардың діни тарихынан сөз қозғауға тура келеді. Бұл мәселеге деген дінтанулық ғылыми қызығушылық бүгінгі қоғамдағы діндарлықтың артуымен түсіндіріледі. Кеңестік кезеңде аталмыш тақырып басым бөлігінде атеистік қырынан зерделенетін. Атап айтқанда, біздің елімізде кейбірінен өзіміз тәлім алған ұстаздарымыз А. Қасымжанов [115], О. Сегізбаев [116], М. Орынбеков [117], С. Ақатай [118], Б. Құдайбергенов [119] есімдерін ерекше атап өтуге болады. Бұл кісілердің еңбектері еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін жазылғанымен, Ш. Уәлиханов пен Әлкей Марғұланнан бері келе жатқан академиялық дағдысы басым болғандықтан жұмыстарының ғылыми құндылығы жалпы мойындалған деп есептеледі.

Қазіргі кезде зайырлы мемлекет пен діндар қоғамда, тіпті діндер араласқан қоғамда дінтанулық білім беру мен діни білім беру, зайырлы білім беру мен конфессиялық білім беру араласқан тұста дін тарихын қалай объективті түрде беруге болады деген сұрақ заңды түрде туындайды. Мұның ымыраластарушы амалын философ-ғалым Г. Соловьева былай дәлелдей отырып табады: «Бір жағынан тек зайырлы, екінші жағынан міндетті түрде бір конфессияны алға қоятын діни бітіспес екі ұстанымдардың арасындағы баламадан біз құтыла аламыз, егер «руханилық» категориясының эвристикалық әлеуетіне жүгінсек. Бұл аса күрделі феноменнің бастаулары шартсыз, абсолюттік, мәңгілік кеңістігінде жатыр. Бұл руханилық тек діндар адамдардың артықшылығы дегенді білдірмейді. Зайырлы көңіл-күйдегі, тіпті атеистердің өздері шынайы мәдениет арқылы рухани әлемнің игіліктерінен сусындай алады, өйткені мәдениет Рух болмысының формасы болып табылады. Руханилық сондықтан зайырлы және діни ой бейнелері мен өмір тәртіптерін жалғап тұрған арашашы категория болып табылады» [120, 21 б]. Біз де, өз кезегімізде, диссертация барысында, әсіресе осы тарау барысында аталмыш әдісті ұстанып отырмыз.

Исламға дейінгі киелі дін тәңірішілдік болды. Тәңір – көне түркілер, олардың арасында кейінгі қазақтардың сенген бағзыдан бар монотеистік Құдайдың аты. Ол табиғат құбылысын, әлем құрылысын басқаратын, адамдарды өмірге жетелейтін құдіретті тылсым ие. Тәңіршілдікте пайғамбар жоқ, әркім өз адами деңгейінде Тәңірін тани алады, сеніп, медет ете алады. Оның кітабы жоқ, осы сегіз қиыр шартарап дүние Тәңірінің кітабы. Жарық өмір Тәңірінің сыйы, демек осы дүниеде батыл да дана өмір сүру Тәңірінің еркін медет етуден қолдау алады. Тәңір бірегей, әрине ол философиялық мағынадағы бір, не көп емес, бірақ біртұтастық. Ол дүниемен біртұтас және дүниеден, өмірден жоғары құдірет. Табиғат заңдары Тәңіріден бастау алады, Тәңірін тану табиғат заңдарын танумен бір мағынада. Сондықтан ол еркін өмір мен ғылыми, табиғи сенімге алып келді. Түркілер Биіктегі Тәңірі құдіреттің киелі ырымында қара жер бетінде салауатты, батыл, қайсар, саналы ғұмыр кешуді Тәңірмен бірлік деп түсінді [121].

Кейбір зерттеушілер Тәңір сөзінің мәні мен мағынасын «таң» және «іңір» немесе «таң» және «ер» деген сөздердің қосындысынан көреді, бұл бізге жасанды тіркес болып көрінеді. Түркі тілінде Тәңірі әрі Құдайды да, әрі Көк аспанды да білдірген, қазіргі қазақтар «құдай» сөзінің баламасы ретінде қолдана береді. «Тәңірі жарылқасын», «Тәңір тілеуінді берсін» деген фразеологизмдер қазақтар арасында осы күнге дейін өте жиі айтылады. Тәңірдің субстрат, жол, аспан, заңдылық, ізгілік және сакралдылық ретіндегі әмбебап түсінігі тарихи тұрғыда ертедегі ғұндармен байланыста болған қытайлардың діни дүниетанымымен ұқсастықтар табады. Жазушы Олжас Сүлейменов өзінің «Аз и Я» кітабында [122], одан кейін Мұрад Аджи «Қыпшақ жусанының иісі» кітабында [123] тәңіршілдікті шумерліктердің діни наным-сенімімен байланыстырып (шумер орамжазбаларында «тәңір» сөзі бар), оны әлемдегі ең алғашқы тәухид дініне дейін көтерсе, Серікбол Қондыбай [124] одан да арғы мифологиялық кезеңге дейін апарды.

М. Орынбековтің пікірінше, «тәңірішілдік» адамның табиғатпен бірлігін бекітті, сонысымен ол бүгін де тартымды. Адам табиғаттың жалғасы, ал табиғатта рухтар бар – өзендер мен даланың, таулар мен ормандардың иелері бар. Тәңірішілдікте бүкіл әлем рухтанған... Тәңірішілдік жерді өзіміз бен өзгелердікі деп бөлуден шыққан түркілердің этностық бөлектенушілігі мәселесін, кейінірек қазақ халқының төлтумалылығы мен ерекшелігі мәселесін зерделеуге септігін тигізеді. Бұл бөлектенушілік бастапқыда тәңірішілдік қойнауында пайда болып, кейін шаманизм мен Митраға табынушылыққа көшті» [117, 19 б.]. М. Орынбеков қазіргі Қазақстанның территориясында зороастризмнің, буддизмнің және несториандық христиандықтың болғандығын айтады. Бұл рухани жүйелер мен діндер бір-біріне өзара әсер етті. Сондай-ақ, Сәбетқазы Ақатаев қазақтардағы дүниетанымдық синкретизмнің болғандығын [125], Шоқан Уәлихановтың шамандықпен қатар исламмен сипатталатын қосдінділік болғандығын [126] атап өтеді. Қазақстандық философ Н. Аюпов тәңірішілдікті ашық дүниетанымдық жүйе ретінде сипаттайды [127] және бұл діндегі негізгі сакралды ұғымдардың қатарына «көк» (Көк тәңірі, көк түрік, көк бөрі және т.б. тіркестерде кездеседі), «жол», «жер-су», «ұмай», «ыдық», «бітік», «тың», «құт», «тәңірқұт» және т.б. жатқызады.

Тәңірішілдік мыңдаған жылдар бойы Еуразия далалы аймағын мекендеген көшпенділердің дүниетанымы мен дүниесезімін, олардың менталитеті мен ұжымдық бейсаналығын бейнеледі. Олар бізге халықтың мифологиялық сюжеттерінде, архетиптері мен бастапқы бейнелерінде жетті. Ортағасырлық түркілік дәстүрлі дүниетанымның негізінде осылайша алады. Дәстүрлі түркілік дүниетаным өмірдің, әлемдегі болмыстардың, адамның мақсаты мен мәнін, оның құндылықтар әлемін тұтас қамтып тануға бағытталған біртұтас әмбебап (универсалдық) көзқарас ретіндегі бүгінгі ұлттық рухани және мәдени ұстындарымыздың негізін құрайды. Дүниетаным ақиқатты рухани-практикалық игерудің танымдық жүйесі болып саналады. Оның ішіндегі адамдардың білім мен сенім жиынтығы, рухани-адамгершілік және моральдық мұраттары, әлеуметтік-саяси бағдарлары мен қоршаған ортаға деген психологиялық және эстетикалық көзқарастары дүниетаным түсінігінен қуат алады. Дүниетаным адам, қоғам және табиғат пен таным (сана) туралы біртұтас түсінікті білдіреді.

Дүниетанымдық категориялардың ішіндегі руханилық, яғни түркілік дүниетаным қабаттарына халықтың табиғи әрі тарихи тәжірибесімен анықталатын дүниетанымдық әмбебаптар жүйесі де кіреді. Барлық халықтың (ұлттық) мәдени тұтастығы мен табиғи ерекшелігіне сай әлемнің жаратылуы (космогония), ғарыштың құрылысы – әлемді елестету құбылысы (космология), кеңістік (отан, жер, су) пен уақыт, адам және оның әлемдегі орны, жақсылық пен жамандық, жан мен тән, өмір мен өлім және т.с.с. дүниетанымдық құбылыстарды кескіндейтін ұғымдары мен түсініктері бар. Дүниетанымдық құбылыстар мен құндылықтарды, негізгі ұстындар мен категорияларды мифологиялық, діни және философиялық тұрғыдан толғау деңгейі сол халықтың мәдениеті, ойлау жүйесі мен дүниетанымдық ерекшеліктерінің көрсеткіші болып табылады. Түркілердің тәңірілік мо-

нотеистік жүйесінде мифологияның да, шамандықтың да, әруаққа табынушылықтың да элементтері астасып жатты және бұл жүйе кейінірек қатаң монотеистік ислам дінін қабылдауға бөгет болған жоқ, керісінше қолайлы жағдай туғызды [128, 24 б.].

Ортағасырлардан бұрынғы да, одан кейінгі де түркілік дүниетанымда ортақ сакралды құндылықтардың, рухани сабақтастықтың болғанын ешкім де теріске шығара алмайды. Дегенмен қалыптасу мен дамудың белгілі бір сатылардан өтетіні анық. Аталған мыңжылдық уақыт аралығы Орхон-Енисей ескерткіштерінен белгілі түркілік дәстүрлі дүниетанымды, түркі халықтарының ортақ абызына айналған Қорқыт ата дүниетанымын, «Оғызнаме» мен «Кодекс куманикус» ескерткіштерін, ислам ренессансы тұсындағы түркі философиясы мен әдебиетін, әл-Фараби философиясын, Махмұд Қашқари мен Жүсіп Баласағұн мұрасын, түркілік ислам философиясы мен теологиясын, оның ішінде Халлаж Мансұр мен Әбу Мансұр әл-Матуриди, Ахмед Иүгінеки мен Қожа Ахмет Яссауи, Сүлеймен Бақырғани мен Хұсамеддин Сығнаки шығармаларын, Насреддин Рабғузи мен Хорезмидің, Хұсам Кәтиб пен Сәйф Сарайдидің, Құтыптың еңбектеріндегі даналық тағылымдарын қамтиды [128, 363-368 бб.].

Бұл ойшылдар мен олардың ілімдерінің бағыт-бағдары әртүрлі болғанымен, оларды түбі бір түркілік дүниетанымның түбірі біріктіріп тұр. Енді осы түркілік философияның қандай ерекшеліктері болды деген мәселеге келсек. Академик Ә. Нысанбаев пен профессор Н. Аюпов жалпы түркі мәдениетінің, оның ішінде түркі фәлсафасының мынадай белгілерін атап өтеді:

– Батыс пен Шығыс мәдениеттерін жалғастырып саудамен қатар, рухани өзара алмасуды жүзеге асырып тұрған керуен жолдардың бойына орналасқан орталық азиялық мәдени ареалдың ашықтығы және әмбебаптылығы;

– табиғат философиясымен, өмір философиясымен, дүниетанымның әлеуметтік-этикалық сипатымен, экзистенциалдық сипатымен ерекшеленетін, батыстық мәдениеттегі линиялық бағытпен салыстырғанда, уақыттың циклдік (айналмалы) сипатымен ерекшеленетін түркі фәлсафасының дәстүршілдігі;

– дүниетанымдық идеялар мен философиялық ойлардың сан ғасырлар бойы «қорытпа қазаны» болып келген түркі мәдениетінің қалыптасуы мен дамуының жағымды бір қыры ретіндегі синкретизм;

– ұлттық ерекшелік пен архетипикадан басқа шектеулік пен жабықтыққа төзбейтін, ұжымдық-халықтық санаға терең бойлайтын түркі фәлсафасының халықшылдығы; батыстық дәстүрде философтар мен данышпандар қуғындалса, түркі мәдениетінде халық даналығын бойына жинап қорыта білген ойшылдар үлкен құрметке ие болды:

– түркітілдес халықтардың философиялық ойындағы діни синкретизм және дүниетанымдық бағдардағы діндарлықтың басымдылығы. Түркілерде тәңірішілдік алдыңғы орында тұрғанымен, олардың мәдени тарихынан зороастризмнің де, буддизмнің де, манихейліктің де іздерін аңғаруға болады. Қатаң монотеистік ислам дінінің өзі бұл аймақта таза ортодоксалды күйінде тарала қоймады. Түркі халықтарының діни дүниетанымдарының дәстүршілдігі, оның жоғары синкреттілігі исламның түркілік реңге боялуына ықпал етті;

– түркітілдес халықтарда философия Батыстағыдай университеттік типте емес, эпикалық дастандарда, көркем прозада, даналық және өсиет кітаптарында, поэзия мен фольклорда бой көрсетеді;

– түркілердің өмірқамындағы табиғатпен үндестік олардың дүниетанымында натурфилософиялық мәселелерді алдыңғы орынға шығарады [129, 5-72 бб].

Түркілік фәлсафаның мұндай ерекшелік белгілерін көптеген зерттеушілер бірауыздан мойындайды. Түркілік философияның негізгі дүниетанымдық әмбебаптары халықтың иммунентті рухани тәжірибесі мен осы мәдениеттің сұхбаттық өрісі (түркі-қытай, түркі-соғды, түркі-араб, түркі-славян синтездері) арқылы анықталады. Әсіресе, тәңірішілдік діни жүйенің көптеген киелі элементтері кейіннен орталықазиялық халықтардың ислам дінін қабылдауынан кейін, трансформацияға ұшырап, араласып, сол діннің халықтық практикасына айналып, еніп кетті [127].

Ұлттық мәдениет пен руханияттағы рух киесі рухтар мен әруаққа табынушылықтан, шаманизм мен бақсылықтағы қасиетті құндылықтардан көрініс табады. Шаманизм мен бақсылықты кейбір зерттеушілер тәңірішілдіктің құрамында қарастырса, басқалары оны өз алдына бөлек діни жүйе ретінде саралайды. Шамандық бір жағынан жалпы рухтың өлмейтіндігі мен спиритуалды байланысқа түсу мүмкіндігін алға қоятын, тіпті оның бір денеден екінші денеге реинкарнациялық көшуі туралы анимизм тәрізді алғашқы қауымдық діни наныммен байланыстырылса, екінші жағынан ата-баба рухына табынушылықпен сипатталатын генотиптік діни жүйемен байланыстырылады. «Ата-баба рухы» ұғымына профессор Т. Ғабитов төмендегідей анықтама береді: «Генотиптік діни жүйе деп рулық-тайпалық қауымға тән ілкі ата текті қастерлеп, оларды жаратушы және қоғамдық өмірдің барлық салаларында шешуші күш ретінде қабылдайтын сенімдер мен нанымдардың бірлігін айтады. Генотиптік сенімнің орталық бейнесі – әруақ» [130, 23 б.]. Ата-баба аруағын қастерлеу – сақтар заманынан осы күнге дейін жалғасқан дәстүр. Ата-бабалардың мүрделері жатқан қорымды жатжерлік дұшпандардың аяғына таптатпау қасиетті парыз, сондықтан сақ патшайымы Тұмар (Томирис) сол заманның ең мықты патшасы Кирдің шапқыншылығын тойтарып, оның басын қан толтырылған құмыраға салып қояды. Қазіргі күндері ел мен жерді жаудан жан аямай қорғап, ерлігімен, әділеттілігімен көзге түскен, сол арқылы халық жадында сақталған тұлғаларды қастерлеп, оларға атап ас беру – осы дәстүр көрінісі. Артында қалған ұрпағы о дүниелік болған адамның аруағын риза етуді парыз санаған. «Өлі риза болмай, тірі байымайды» деген халық даналығында аруаққа деген көзқарас айқын көрініс тапқан.

Шамандық дінді жүйелі түрде, оны қалыптастырған мәдени жүйемен бірлікте, тұтастықта зерттеген ғалымдар Д. Банзаров [131] пен Ш. Уәлиханов [132] болды. Қоғамдағы шаман рөлін де қазақ ғалымы басқа тұрғыдан бағалайды: «Шамандар аспан Тәңірі мен рухтың жердегі қолдаушы адамдары ретінде саналған. Шаман сиқырлық қасиеттермен қоса білікті, талантты, басқалардан мәртебесі жоғары: ол ақын да, сәуегей және емші, сегіз қырлы, бір

сырлы адам болған». Қазақ халқының арасында шаман атауына қарағанда бақсы атауы кең таралды. Біздің пайымдауымызша, бақсылық шамандықтың инварианттылығы, яғни халық тұрмысына икемделген нұсқасы болып табылады. Бақсылар ислам діні таралғанға дейін ру-тайпалардың саяси-әлеуметтік өмірінде өте маңызды рөл атқарған. Олардың негізгі қызметі адам мен әлеумет өміріне қауіпті құбылыстарды залалсыздандыру, алдын алу болса керек. Бақсылар өз ойыны арқылы ұжымда қордаланып қалған жағымсыз психикалық қуатты бейтараптандырып, әлеумет өмірін үйлестіріп отырған.

Көшпенділердің санасында әлем рухқа толы, олар ізгі және зұлым болып бөлінеді. Жұлдыздар адам жанын тасып жүреді, жұлдыздың ағып түскенін көргенде, ол бір адамның өлгенін білдіріп, «жұлдызым жоғары» деп бірнеше мәрте қайталайтын болған. Киелі жерлерге ақ матадан «жыртыс» байлап, жаман жындардың мекені «сор» деп аталып, одан қашатын болған. Зұлым рухтар немесе жаман жындар өз атаулары болды, мысалы, «албасты» адамға туғаннан бастап зиян келтіріп жүреді, оның күйеуі «сөрел» адамды қалтарыста ұстап алып, қытықтап өлтіреді, «жетекші» түнде адамды адастырып жібереді, «қонаяқ» адасқан адамды ерттеп мінеді және т.б. Қазақ ауыз әдебиеті мен фольклорынан мұндай пресонаждарды көптеп кездестіруге болады: «жезтырнақ», «мыстан», «жалмауыз кемпір», «шойынқұлақ» және т.б.

Ата-баба әруақтарына арналып құрбандық шалынатын болған, құрбандыққа «ақсарыбас» мал шалынатын болған. Аса қуанышты жағдайларда да мал сойылып, сүйінші хабар тойланатын, Шоқан Уәлиханов «ақ түйенің қарны жарылды» деген сөздің төркінін осындай жағдаймен түсіндіреді [133, 477 б.]. Зұлым рухтардан немесе жаман жындардан арылудың бірнеше тәсілдері болған. Олар әртүрлі жөн-жоралғылармен (мысалы, тұмар тағу, үкі тағу, отпен аластау, адыраспанмен аластау, теріге орау және т.б.) немесе бақсылардың көмегімен жүзеге асқан. Бір ескеретіні, жын шығару ислам дінінде де, «экзорцизм» деген атпен христиан дінінде де кездеседі. Қазіргі уақытта шизофрения ауруының пайда болу себебіне «жын кіру» деген жорамалдар жасалып жатыр. Оларға тән болып келетін императивті галлюцинациялар ол жынның сыбырлауымен (уәсуәсамен) салыстырылуда. Орыс православиелік сайттарын да ақтарғанда психикалық ауытқулар мен жанның азған ауруларын көзге көрінбейтін көмескі дүниелермен байланыстырған. «Жын», «шайтан», «демон», «дьявол» деген секілді паранормалды құбылыстар, метафизикалық жағдайлар, сиқырлық, экстрасенсорикалық қабылдау, астрология, уфология, эзотерика сынды дүниелерге өздерінің бой алдыратынын жарыса жазуда. Жындар әлемі мұсылмандар үшін көзден тыс болса да көңілден тысқары емес екені белгілі.

Қазақ халқында ауырған адамның кеселін өзіне тартып алу үшін оны айналатын болған. Ш. Уәлиханов былай деп жазады: «бағзы замандарда баласын жанындай жақсы көретін әкелер ауру баласының орнына өзін алуды ұсынып, мойнына белдігін салып, бала жатқан үйді айнала жүгіретін болған, ал туыстары мен ауылдастары оны ұстап қалуға тырысқан. Қазақтар осылайша айналуға сенген еді» [134, 483 б.]. Міне, қазақта мейірлене еркелетіп айтылатын «айналайын» сөзінің киелі түп-төркіні осында жатыр.

Орталық Азия мен Қазақстанда ислам діні таралу барысында бақсылық көне наным-сенім ретінде шеттетіле бастайды. Енді олар жын-шайтандармен байланысқа түсе алатын адамдар ретінде қабылданады. Қоғамда шамандарға қатысты екі ұшты ұстаным қалыптасады. Бір жағынан, олардан қорқады, өйткені олар адамға кесір келтіруі мүмкін. Сондықтан бақсылар ауылдың шетіне оңаша қоныстанады. Күнделікті тұрмыста мұқтаждықсыз оларға бара бермейді. Екінші жағынан, сыры беймәлім сырқатты тек бақсы ғана емдей алады деп саналады. Сондықтан бақсысыз аурудың алдын алу мүмкін емес. Ислам үстемдік еткен дәуірде шамандар қоғам өмірін үйлестіруші, реттеуші қызметінен айырылып, тек бақсы-балгерлік қызметін ғана сақтап қалады.

Енді сөз киесіне келер болсақ, қазақ ежелден сөзді қастерлеген, «таяқтың еттен, сөздің сүйектен өтетінін», «басқа келетін он бәленің тоғызы тілден» екенін, «аңдамай сөйлегеннің ауырмай өлетінін» білген, сондықтан да ұрпағын «кісіге қарап сөз алмауға», «сөзіне қарап кісіні тануға» үндеген, сөздің парқын айыра білуге баулыған халық. «Сөздің қадірін білмеген өзінің қадірін білмейді» дейтін дана халқымыз «отыз тістен шыққан сөздің отыз ру елге тарайтынын» ескертіп, «ұялмас бетке ғана талмас жақ беретінін» айтып сақтандырып отырған.

Иә, тіл ақылдың өлшемі, ойдың, ниеттің, пиғылдың материалдық қабығы болғандықтан, «көңілдегі көрікті ой ауыздан шыққанда өңі қашады» деп Абай айтқандай, ауыздан шыққан сөзге абай болу керек. Сондықтан бет алды бос сөйлемей, біреулерді дәйексіз кінәламай, өсек сөзге жоламай, «сөйлегенше сөзіңе өзің қожа, сөйлеген соң – өзіңе сөзің қожа» дегенді есте ұстаған жөн болады. «Жақсы сөздің жарымы - ырыс» деп, жақсы ойлап, жақсы сөйлеуге, ниетті дұрыстауға шақырған. Жаман сөз айтылса, «жамандық шақырма», «тәйт» деп тыйып тастап отырған. Жаман сөздің кесірінен қорқып, оны орындалып кетеді деп сескенген. Сөздің киесі бар деп сеніп, «өнер алды – қызыл тіл» деп қазақ барлық рухани құндылықтардан тілді жоғары қойған [134, 163-166 бб.].

Біз жіктеген сакралды ерекшеліктердің төртіншісі - қан немесе сүйек киесі, яғни жеті ата ұстыны мен туыстық құндылықтар дедік. Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында қанға қатысты «қанында бар», «қанына сіңу», «қан қақсату», «қаны бұзық», «қаны басына шабу», «қаны қараю», «қанға қан», ал сүйекке қатысты «сүйегі асыл», «ақсүйек» «сүйегін сатпау», «сүйек жаңғырту», «сөз сүйектен өтеді» деген сияқты тіркестер осы күнге дейін қолданылады. Бұл сөздер мен сөз тіркестері анатомиялық мағыналарын айтпағанда қазақтың этномәдени дүниетанымында адам бойындағы әдет пен мінез-құлық ерекшеліктерін, оның ата тегі мен қандас-туыстық бірегейлігін, бекзаттығы мен ар-намысын т.б. білдіреді және биогенетикалық тұрғыда да, рухани тұрғыда да белгілі бір сакралдық деңгейге көтеріледі. Қазақ руханиятындағы бұл қасиетті саналатын ерекшеліктер халқымыздың жеті ата ұстынын қатаң сақтауынан және мейлінше жетілген генеалогиялық қандас-туыстық байланыстар мәдениетінен көрінеді.

Басым көпшілігінде генеалогияға «ру-тайпалардың пайда болу, қалыптасу тарихын білдіретін және ата-текті түсіндіре тарататын тарих ғылымының бір саласы» деген академиялық анықтама беріледі. Кейде тіпті шежірені «отбасы тарихын қалпына келтіруге мүмкіндік беретін тетік» деп те қарастырады.

Шындығына келгенде, тарихи деректану саласында әлі түпкілікті зерттеле қоймаған, әрі өзектілігі артып отырған ғылыми мәселенің бірі қазақ шежірелерімен байланысты. Тұңғыш Елбасының «Тарих толқынында» еңбегінен мынаны оқуға болады: «Ру шежіресін білу – сахара төсінде көшіп-қонған қазақтар үшін өмірлік қажеттілік. Қазақ халқының ру-тайпалық, жүздік-қауымдастық біртұтас ғажайып бітімі ғасырлар бойы бүкіл қазақ – бір атаның ұрпағы, бір тамырдың бұтағы деген ұстаным бойынша өсіп-өркендеп отырған» [114, 34-35 бб.]. Дала өркениеті тудырған шежіре мәліметтеріне деректік талдау жасау көшпелілік болмысқа тән тарихи ой-сана мен тарихи таным өрісін, оның табиғатын және құрамдық бөліктерін, әлеуметтік-мәдени қызметін, сонымен қатар, сакралдылық мәдениетін тануға жол ашады. Тарихи ертегілер, жыр-дастандар, тарихи әңгімелер, аңыз, эпсаналар, қария сөз, шешендік, билер сөзі және басқа да ауызша айтылып, халық жадында сақталған мұралар шежірелік дәстүрді құрайтын ішкі деректерге жатады. Өз заманында Ш. Уәлиханов, қазақта «бірде-бір мәнді оқиғасы, бірде-бір керемет кісісі туралы айтылмай қалғаны, халық жадында сақталмай қалғаны жоқ», – деп атап өткен еді [133, 157 б.]. Расында да дәстүрлі қазақ мәдениетінде, оның ауызекі төл әдебиетінде үлкен тарихи деректік қор бар. Ол деректемелердің тарихи шындықты суреттеудегі орны мен ерекшеліктері ғылымда қарастырылмай келеді.

Көшпенділерде, әсіресе қазақ халқында шежіре дәстүрінің ұғымдық ауқымы деректемелік сипаттағы тар түсініктен анағұрлым кең екендігін атап өту керек. Көшпелі мал шаруашылығының үстемдігі ықпалымен қазақы дәстүрде жазба мәдениеттен гөрі ауызекі мәдениеттің басым болғаны рас. Сондықтан қазақ тарихнамасы, көршілес отырықшы елдермен салыстырғанда, ауызша дәстүрде, аңыз-шежірелерде жүзеге асырылды. «Қазақтың шежірешілдігін, дәлірек айтсақ, қазақтың тарихшылдығын ұлттық қасиет деуге болады. Бұл, әрине, ерекше артық жаратылғандықтан немесе артта қалған жабайылықтан емес. Қазақ халқының шежірешілдігін, тарихи санасының сергектігін, ең алдымен, оның ұзақ ғасырлар аясында көшпелі өмір салтта болуымен сабақтастырған жөн. Ал салт атты көшпелілер өркениетінің Еуразия ойкуменінде үш мың жылдық тарихы бар» [134, 31 б.]. Қазақ әдебиеті мен мәдениетінің көрнекті өкілі, белгілі ғалым Ақселеу Сейдімбек қазақтың шежірешілдігін көшпелі өмір салтымен қатар жеті аталық үрдіс пен рулық қандас-туыстық қатынастармен байланыстырады. Өткен тарихтың көпшілік ортасында ауызша баяндалуы, сөйтіп этнос тарихының ұжымдық жадыға айналуы, ең алдымен, шежіре деректерінің объективтілігі мен шыншылдығын қамтамасыз етіп отырған. Бұл үрдістің ұлттық таным-түсінік пен моральдық-этикалық нормаға енгендігі сонша, қазақ ұғымында әруақтар (өлгендер) туралы ғайбат сөйлеп, жаңсақ айту да күнәнің ең ауыры саналған [108, 121 б.].

Мұндай қарым-қатынас, А. Сейдімбектің айтуынша, «әрбір қазақтың тарихи танымын ұдайы кеңейтіп отыруына, шежірелік зердесін ұдайы шыңдап отыруына себепші болған. Мұның өзі далалық ауызша тарихнаманың, біріншіден – ұзақ есте сақталуына, екіншіден – өзара салғастыру мүмкіндігінің молдығына байланысты көп өзгеріске ұшырамауына, үшіншіден –

субъективизмге ұрынбауына, өтіріктің айтылмауына себепші болып отырған» [135, 41 б.].

Тарихи сананың сергек қалыпта сақталынуының ерекшелігін Шоқан Уәлиханов та атап өтеді: «Қазақ өздерінің көне аңыздары мен наным-сенімдерін қайран қаларлық тазалықта сақтай білген. Одан да өткен ғажабы сол, байтақ даланың әр шалғайындағы әсіресе өлең-жырлар еш өзгеріссіз, бір қолдан шыққандай қайталанатынын қайтерсіз. Көшпелі сауатсыз ортадағы ауызша тараған осынау үлгілердің бір-бірінен қылдай ауытқымайтыны адам айтса нанғысыз қасиет, алайда күмән келтіруге болмайтын шындық» [134, 107 б.]. Бұл ойды қазақтың белгілі әулие ғұламасы Мәшһүр-Жүсіп Көпеев былай деп жалғастырады: «Естігенін ұмытпайтын, құлағының тесігі бар, кеудесінің есігі бар, ұқпа құлақ жандар болған. Сондай жандардың айтуымен кеудесі хат, естігені, көргені жад болған қариялар кейінгіге ауыздан-ауызға алып айтуымен үлгі-өсиет қалдырған» [136, 9 б.]. Немесе, «кез келген қазақ жеті атасын айтып берсе, ешқандай паспорттық дерек мағлұматтарға сүйенбей-ақ оның қай ел, қай жерден шыққанын шежіре білген саңылауы бар қазақ баласы дөп басып тауып береді» [137, 5 б.].

Қазақ халқының киелі шежірешілдік қасиетінің кейбір қырына ХІХ ғасырдың көрнекті тарихшысы Құрбанғали Халид те назар аударады: «...Бұл халықтың тарихы жалпы ауызда бар. Алайда жекеленген жазба тарихтары мен естеліктері болмағандықтан, әркім әртүрлі пікір айтып, біреулер жаман ниет-арам оймен, енді біреулері тек мұқатуды мақсат еткен. Кезіндегі бағзылар тарихқа анығырақ түсініктеме беруге білімдері жете тұра, оған мән бермеген. Нәтижесінде мағынасы анық ел тарихы баяндалмады... [Бұлардың] көнеден келе жатқан жазылған тарихы болмағанымен, ата-бабаларымен, түрлі ұрпақтарының ақпарлары ауыздан-ауызға аңыз болып ұласып келе жатқанын ешкім жоққа шығармайды. Дегенмен, уақыт оза келе бұл шежірелер өз негізінен артық-кемі болып, ілгері-кейінді айтылып, шатастырарлықтай жағдай болса да, өзге тарихи мәліметтермен салыстыра отырып, реттестіру нәтижесінде белгілі бір шындыққа жақын, тоқтамды пікір айтуға болады. Бұл хабарлар негізсіз дәлелденбесе де себепсіз жалғанға шығарылмайды. Негізінде, шындығы басым тарихи оқиғалары анық. Себебі бұл тайпалар өздерінің тарихты тереңдетіп оқымағанының салдарынан нақтылы анық айтып, білімге таласатындары болмағанымен, бабаларының сөздерін зейінімен тыңдап ұғып, олардан естіген шежірелерін еске алып әр мәжілісте, әр-жиын отырыстарда үнемі қайталап, шын ниетімен ойларында ұстап, ұрпақтан ұрпаққа жалғастырып, нассабшыларына шежіреші деп ат қойған» [138, 50-51 бб.].

Бұл автор қазақ халқының тарихи жадының сергек сақталуының түп-төркіндеріне тоқтала келе, замана өзгерісімен осы қасиеттің жоғалып бара жатқанына қынжылыс білдіреді: «Бұл елдің мұндай істері тек осы ғасырымызда ғана емес, көнеден келе жатқан дәстүрлі әдеттері. Содан әр тіршілік істеріне шежіре қағидаларын пайдаланып, мақал-мәтелдерін қолданғанда да бабаларына ұқсауға тырысар еді. Бұл ел мақалдарды өздерінше үлкен тірек, медет етеді. Шынында сол сүйенген тірегі негізсіз, мағынасыз емес. Қайта түп төркіні бір

кітапқа байланысты, шығу тегі бір заңдылыққа бағынғаны сияқты, көне кезде бұлар бір әділ патшаның иелігінде ме, жоқ бір кәміл данышпанның тәлімін алды ма деген ойға келесің. Бұлар біріншіден, үлкендерінің аузына қарап, естігендеріне сүйеніп оқымай қалған да болар. Екіншіден, сөзқуарлық, шешендіктің негізгі мақсаты өз ойын көркем тілмен жеткізе білуді толық меңгеріп алған соң, жазу, оқу бұған қажет болмас. Себебі, оқуға сенген – ұмытшақ, жазуға сенген – жаңылшақ деген қағиданы ұран орнына көтергендігінен болса керек. Бірақ осы соңғы жылдары бұлар да оқып, жазып тарихтардан хабардар болу нәтижесінде ауызша сөзге аса құлақ қоймай барады. Бұдан 25-30 жылдар бұрын ұзақ сарынды жылдар айтатын, әңгіме сөзімізді білетін адамдар азайып барады. Қадым сөздің қадірін білетін қарттар таусылып, жастар әр кім өз кәсібі-тіршілігімен айналысып, өткен ақпарлардан не пайда, келді-кетті, заман әркімнің өзінікі емес пе деп өздерін уатар заман туды. Осынша халықтың тарихы ұмытыла ма, іздеп, керек еткен адам бір жерден тауып алады деп түсіндірген. Міне осындай ойлардың кесірінен өскен-өнген, мәдениет дамыған қаншама халық тарих қойнына сіңіп мәңгіге жоғалып барады. Ұрпақтары тарих ғылымынан несібесіз қалуға айналды. Бабаларын жазғырып, шежіренің пайдасын білмей, шежірешінің қадірін ұмытып, пайғамбардың «нәсібіңізді таныңыз», яғни туысыңызды анықтап біліңіз дегенінің мәнін ұқпай отыр бұл халық. Жазудан басқаға нанбайтын жастардың есінде болсын» [138, 52 б.].

Еліміз бен жерімізде болып өткен тарихи үдерістерді қайта қалпына келтіруде жазба деректермен қатар, ата-бабаларымыздың қолданған тарихи білімін де, ауызекі тарихи дәстүр мен шежірені де пайдалану мәселесі бүгінгі күннің ғылымындағы өзекті мәселе. Халқымыздың ауызша мәдениеті, тарихи санасы мен қазақ тарихнамасындағы шежірелік дәстүр мәселелері өзінің кешенді түрде зерттелуін күтіп жатқан тың тақырыптардың бірі [108, 123 б.]. Қазақ руханиятындағы көптеген сакралды құндылықтарды осы дәстүр арқылы жаңғыртуға болады.

Біздің келесі қарастыратын бесінші топтамамыз – құт киесі, яғни қазақ халқының рухани әлеміндегі береке мен бақытқа жетудің этикалық сакралды құндылықтары. Құт - жалпы түркі тілдес халықтардың көпшілігінде кездесетін сөз. Алдыңғы тарауларда оның қысқаша анықтамасын бергенбіз. Қазақы түсінікте ол бақ-берекені, ырыс пен дәулетті, молшылық пен бақытты білдіреді.

Құт – түркі халықтарында ежелден келе жатқан көне ұғым. Ерте орта ғасырларда құт Тәңірісінен бастау алады деген сенім болған. Оның дәлелін Күлтегін жазбаларындағы «Тәңірі жарылқағандықтан, Өзімнің құтым бар болғандықтан, Қаған отырдым» деген тасқа қашалған жазудан көруге болады. Құт – сакралды ұғым. Киелілік пен қасиеттіліктің куәсі құттың жаратушысы Тәңірісі мен оның жаратылысы адам арасындағы ерекше бір сакралды қатынасы мен үйлесімі. Адамдар барлық тіршілікке тірі деп қарап, әр нәрсенің иесі бар, иесіз дүние жоқ деп білді. Иесін Тәңір, киесін құт деп таныды. Олар Аспан – құт, жер – құт, су – құт, төрт түлік мал – құт. т.т. Осы киеліліктерге адам жер бетінде

иелік етуі тиіс. Оларды ақылмен ізгілікпен пайдаланса, игілігін көріп, құт қонады деп сенді [139].

Әдетте, құт ұғымын бақыт ұғымымен теңестіреді. Батыстық философияда бақытқа жету ілімінің бірнеше бағыттары бар, мысалы, антикалық замандағы эвдемонизм мен гедонизмнен бастап, жаңа заманғы утилитаризм мен фелицитологияға дейін. Шығыстың мұсылман философтары, атап айтсақ, даңқты әл-Фарабидің «Бақытқа жету туралы трактаты» бар. Бақыт сөзінің түбірін білдіретін «бақ» термині құт ұғымына жақын болғанымен, оны толық қамти қоймайтын тәрізді. Оны құтқа қатысты айтылатын қазақ мақалдарының кең ауқымдылығынан байқауға болады. Мысалы, «жақсының жақсылығын айт, нұры тассын, жаманның жамандығын айт, құты қашсын», «сиырдың сүті — тілінде, жігіттің құты — білімде», «мандайы құтты – батыр, тандайы құтты – шешен», «құт қонған елде Қыдыр қыдырып жүреді», «құтты қонақ келсе қой егіз табар, құтсыз қонақ келсе қойға қасқыр шабар», «қарты бар үйдің құты бар», «қонақ келсе құт келер» және т.б.

Кей жағдайда дәстүрлі мәдениетті көбіне қарапайым халықтың қайғы-қасіреті, сағынып сарғаюы, азапқа түсуі басым келетін мәдениет ретінде сипатталып, онда бақыт идеясы мүлдем жоқ болғандай көрінеді. Алайда түркілік мәдениет пен дүниетанымдағы адамның рухани және физикалық үйлесімділігі мен кемелдігіне бағытталған тәңірілік түбірге сіңірілген халықтық ислами дүниетаным мен әдет-ғұрып, салт-дәстүр мен ұлттық ойындардың жиынтығы өз бойында бақыт идеясын, оған жетудің бағдарламасы мен оның теориялық пайымдалуын сақтайды. Өйткені бақыт – бұл болмыстың шаттығы, бұл өмірдің әрбір сәтінің жетілген толықтығы. Бақыт – бұл әлемді шабытты таңданыспен және оған тәнті бола қабылдай отырып, әрбір сәтті тамаша өткізе білу. Бақытқа жетудің жолы ішкі рухани тыныштық, қуаныш пен шаттық, қанағат пен ынсап, өмірге толы болғандықтан бақытқа толы әрбір сәтті қадірлей білу арқылы өтеді. Дәстүрлі дәуірдегі қазақтардың «бір күнім өтті» деп жылайтынын да осымен түсіндіруге болады. Дәстүрлі мәдениетті эстетика және философия тұрғысынан қарастырғанда, оның маңызды да, өзекті ерекшеліктері, өзекті арнасы – дүниені сезініп, біліп, түсіну проблемасымен байланысты [140, 80-81 бб.].

Ерте және орта ғасырлық түркілерге тән «бақ», «құт», «қонақ», «қанағат», «несібе», «ел», «әлеумет», «кие», «кесір» және т. б. өзіндік дүниетанымдық және философиялық әмбебаптар ислам діні енгеннен кейін «ынсап», «тәупиық», «обал», «сауап», «береке» және басқа да мұсылмандық ұғымдармен жымдасып кетті. Олардың арасындағы «көңіл», «хәл», «ғашықтық», «шаттық», «ғапылдық», «уайым», «қайғы» және т. б. қалыптар экзистенциалдық жағдайға барынша жақын келеді. Түркілік төл ұғымдар исламнан енген түсініктермен сіңісіп, өзге тілдерге аударылмайтындай мәнді мағыналарға айналған.

Қазақ халқының тарихи санасындағы шоғырланған индивидтің рухани өмірқамындағы бұл этикалық көңіл-күйлер дәстүрлі мәдениеттің барлық элементтерінен, әсіресе оның эстетикалық санасынан аңғарылады. Тек мифология мен дін ғана емес, фольклорлық материалдың қалың қабаттары да дәстүрлі адамның сакралдылықты өзінше түсінуін байқатады. Алтыншыдан

біздің қарастыратынымыз көңіл немесе күй киесі – дәстүрлі өнер түрлері мен адамның көңіл-күй ерекшеліктерін сипаттайтын эстетикалық сакралды құндылықтар болып табылады.

Қазақ халқының қасиетті этикалық құндылықтары киелі эстетикалық құндылықтармен астасып жатыр. Қазақтың «көңілі бір атым насыбайдан қалатыны» сондықтан, бір ауыз сөзбен адами жақсы қарым-қатынасты бұзып алуға болады.

Эстетикалық мәдениетті қалыптастыруда қазақ халқының салт-дәстүрлерінің (бала тәрбиелеу, үйлену тойы, отбасылық той-жиындар, маусымдық мерекелер, діни мерекелер, ырым-жоралғылар) рөлі ерекше болды. Қазақ халқында ертеден келе жатқан «Ата көрген оқ жонар, ана көрген тон пішер» немесе «Ұяда не көрсе, ұшқанда соны іледі» деген өсиет-нақыл сөздері ел арасына кең тараған. Бұдан баланың өскен ортасының тәрбиелік мәніне ерекше назар аударылғанын байқаймыз. Осыған орай, ер баланы тәрбиелеуде әкенің, қыз баланы тәрбиелеуде шешенің рөлі жоғары болған. Әрбір ата-ана балаларына үлгі-өнеге ретінде өздерінің бар білгендерін үйретіп отырған. Олардың нендей іске қабілеттілігін, қандай өнерге бейімділігін аңғарып, мүмкіндігінше олардың бойындағы табиғи дарындылығын ашуға талпынған. Мұндай өміршең дәстүр бүгінде өз жалғасын табуда [140, 110 б.].

Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінде ұсташылық пен қарапайым қолданбалы өнерден (ат-әбзелдері мен тұрмыста тұтынатын заттар, әшекей бұйымдар, текемет басу, сырмақ тігу, кілем тоқу және т.б.) бастап, ән және күй өнеріне, сал-серілік дәстүрге дейін кие тұтқан. Мысалы, «Өнер алды – қызыл тіл» деп тіл өнерін жоғары бағалаған. «Өнер» сөзінің аясына көп ұғымды сыйғыза білген, яғни бұл сөз түрлі контекстерге орай бірде «өнер», бірде «көркем өнер», бірде «шеберлік», бірде «ісмерлік» мағынасында қолданылып отырған. Сондықтан, өнер жөніндегі көптеген мақал-мәтелдер халықтың өнерге, өнердің белгілі бір түріндегі шеберлікке деген көзқарасын бейнелейді. Мәселен, «Өнерлі өрге жүзеді», «Өнерлі бала сүйкімді», «Ақыл көпке жеткізеді, өнер көкке жеткізеді» деген мақал-мәтелдер бұған айғақ [140, 113 б.].

Қазақ руханиятында аса маңызды орын алатын, біз жетінші топтамаға орналастырған құндылық – жер киесі, яғни туған жер мен ата қонысты қастерлейтін сакралды құндылықтар. Бұл мәселе бойынша арнайы мақала жарық көрді. Қазақ дүниетанымындағы жерге қатасты біраз сакралды категориялар талқыланды [141, 96 б.].

«Отан оттан да ыстық» демекші, әркімнің туған жері өзіне ыстық. «Туған жер – тұғырың», «ауылым – алтын бесігім» деп жатады және бұл әркімге де белгілі бір эстетикалық сезімдер сыйлайды. Әркімге де кіндік қаны тамып, аунап-қунап сәби, балалық, бозбалалық шағын өткізіп, табиғатпен қоса, ата-анасының мейірін көріп өскен жер киелі. Көшпенді халық үшін оның қыс қыстауы мен жаз жайлауындағы әрбір тас пен тау, өзен-су мен бастау бұлақ, көлдер мен шөлдер, дала мен сай-сала, көші-қон барысындағы кейін қалған жұрт пен алдындағы жыл сайынғы жаңа мекен сағыныш пен мейірлену сезімдерін

тудырады. Адамның жасы ұлғайған сайын балалық шағы өткен ауылы жиі жиі түсіне кіріп, сағыныш сезімі арыта түседі екен.

Сонау сақ заманынан бері осы күнге дейін қазақ халқы ата-бабасының қорымы жатқан жерді жауға таптатпай, «найзаның ұшымен, білектің күшімен» қорғап келген. «Атажұрт», «атақоныс», «күт мекен», «киелі мекен» қаймана қазақ үшін қасиетті, оны әнге қосып, ол күйдің арқауына айналады. Жақында ғана «жер сатылады» дегенге қарсы халықтың наразылығына куә болдық, «бос жатқаны – бостандығым» деп жерге жатып алды. Осыдан-ақ, қазақ үшін жердің қаншалықты қасиетті, сакралды екенін аңғаруға болады.

Тарихта және ғылымда мыңдаған жылдар бойы көшпелі және жартылай көшпелі халықтар мекендеген ұлан-ғайыр аймақты Еуразиялық Дала, Орталықазиялық Дала, Ұлы дала, Тұран, Түркістан деп атайды. Түркі халқы қатігез жау тайпадан шапқыншылық көріп, Алтай тауына бас сауғалап, сол жердегі «Ергенекон», «Өтікен» аймақтарынан өсіп-өніп, Ер Түріктің атын шартарапқа таратып, Түрік қағанаты жарты әлемді бағындырды. Қазақ даласының әр өлкесі өзіндік табиғи да тарихи құндылығымен қасиетті: Хан Тәңірі шыңымен аспанмен астасып тұрған Алатау (Тәуңіртау) баурайындағы жер жәннаты – Жетісу (Ақсу, Көксу, Қаратал, Іле, Лепсі, Сарқан, Қаратал өзендері) өңірі, одан батысқа қарай қарахандықтар астанасы болған Шу мен Талас өзендерінің алқабы, одан шығысқа қарай шағатайлық ұлысқа қалқан болған, беріде Алашордалықтарға орталық болған кенді Алтай, Тарбағатаймен тауларымен шектесіп, Алакөл мен Марқакөл айдын шалқар көлдерімен, Ертіс өзенімен суарылып жатқан Өскемен-Семей өңірі, қазақ даласының ортасын ойып алып жатқан шыңғыс тұқымдары мен қазақ хандарына қоныс болған Шыңғыстау мен Ұлытау, Ерейментау мен Көкшетау, Қарқаралы мен Баянауыл тауларымен көмкеріліп, Бетпақ пен Торғай көсілген, Есіл, Нұра, Кеңгір өзендері сылаң қаққан Сарыарқа, Орал сырты мен Ертіс маңы жазығына дейінгі Баянауылдан Ібір-Сібір жұртына дейінгі жасыл жерді алып жатқан Солтүстік Қазақстан жазығы, оңтүстікке ойыссақ, көбіне Тұран, Түркістан, «Жиделі-Байсын» атымен белгілі бір жағы Қызылқұм мен Қарақұм болса, келесі жағы қарт Қаратаумен шектесіп жатқан, тарихта оғыз бен қыпшаққа отан болып, Сауран, Созақ, Сығанағы мен Түркістаны қазақ хандарының ордасы болған Алаштың анасы Сырдария жұрты, одан ары шөлден ассаң, рухани ұстаз-пірлері сансыз бапты Сайрамнан асып түскен, Үстірті пен Маңғышлақ түбегімен қарт Каспийге ентелеп еніп тұрған Маңқыстау, Дешті Қыпшақтың шығыс қанатын құрайтын, Еуропа мен Азия құрылықтары мен «Еділ мен Жайық» аралығын тел жайлап, Аштарханмен шектескен, Нарын мен Ботай құмдарымен, Жем, Сағыз, Ойыл өзендерімен өрілген Атырау аймағы, Сарытау және Самармен шектесіп, Жайықтың бойын жайлаған, Сарайшықтай ордасы болған Орал жұрты мен Арал, Шалқар, Мұғалжардан Орынборға дейін созылып жатқан Ақтөбе атырабы. Міне, осы жерлер сақтардың Шырағы мен Тұмар ханшайымынан бастап, Мөде мен Еділ, Бумын мен Естеми, Алып Ер Тоңға мен Оғыз қағандардың, Сатұқ Боғра хан мен Әли Арслан хандардың, Шыңғыс хан мен Жошының, Жәнібек пен Керей хандардың Тәңіріден түскен Дала заңдарына бағынып, Күлтегін мен Қорқыт,

Жүсіп Баласағұн мен Асан қайғы тәрізді абыздарына құлақ түріп таңдаған киелі мекен - «Жерұйығы» болатын. Көк Тәңірі, осылайша, Түркі Елінің Жерін Киелі етті, осы жердің бетін мекендеген халыққа құт береке берді, қағандардың билігін заңдастырып, мемлекеттерін құрды және оларды «мәңгілік ел» болуға ынталандырды. Бұл сакралды мақсат сайын дала тарихының әрқилы кезеңдерінде «еділшілдік», «тұраншылдық», «түркішілдік», «оғызшылдық», «шыңғысшылдық», «едігешілдік», «түркістаншылдық», «алашшылдық», «қазақшылдық» идеологияларынан көрініс тапты. Ал кейінгі отаршылдық пен тоталитаризм дәуірінде алдыңғы қатарға азаттық, еркіндік, тәуелсіздік мәселелерінің тікелей өзі шығады.

Әлемдегі адамның орны, әлеуметтік тұрғыда әділ қоғам орнату, социумдағы адамның рөлі, оның рухани құндылықтары мен адамгершілік бағдарлары туралы әл-Фарабиден бастап Шәкәрімге дейінгі Ұлы даланың ойшылдары қалдырған мұралар осы киелі де қасиетті мәннің рухани-адамгершілік негіздерін білдіреді. Жалпы қазақ философиясының этикалық және өмірмәндік сипатта болатынын жоғарыда атап өттік. Сондықтан алаштық ардагерлердің көтерген «Оян, қазақ!» ұранының астарынан Абайдың «Адам болын!» аңғару қиын емес. ХХІ ғасырдың басында Қазақ мемлекетінің аяғына тұрып, орнығуы қазақ руханиятындағы сакралды құндылықтарды жаңа сипатта жаңғыртуға жетелейді.

2.3 Ислам діні және дәстүрлі рухани құндылықтар арақатынасы

Қазақ халқының этномәдениетінің сакралды сипатын қарастыру барысында ақылдан рухани даналықтың басым түсетінін байқадық. Батыстық өмірмәндік ілімдерде сары уайымға салынушылық, өмірден түңілу, өз-өзіне қол жұмсаушылық орын алатын болса, шығыстық, оның ішінде түркілік дүниетүсінікте бұл басқаша рең алады, өлім мәңгі өмірдің маңызды бір баспалдағы ретінде қарастырылады. Ортағасырлық түркі руханиятындағы экзистенциалдық сарын барлық түркі тілдес халықтардың ортақ абызы, дана сәуегейі Қорқыт атаның дүниетанымынан анық аңғарылады. Қорқыт ата жеке адамның физикалық өлімнен кейінгі мәңгілік өмірді қобыздың зарлы әуенімен іздесе, бірнеше ғасыр кейін Асан қайғы өзінің елі мен әлеуметі үшін Жерұйықты Желмаясына мініп іздейді. Түркі халықтарының сакралды әлемі мен әдеп жүйесінің қалыптасуына Қорқыт ата үлкен үлес қосты. Оның үлгі-өнеге, өсиет-нақыл сөздері қазақтармен қатар барша түрік халықтарында кең таралған. Қорқыт жырлары – имандылық пен ізеттілік, адамгершілік пен парасаттылыққа меңзейді [111, 105 б].

Бүкіл түркі әлемінің абызы – Қорқыт ата оғыз дәуіріндегі орталықазиялық халықтардың қарахандықтар кезінде жаппай ислам дінін қабылдаудың алдында өмір сүрген аса көрнекті рухани тұлға болып табылады. Оның дүниетанымдық көзқарастарынан және артына қалдырған ғибратты сөздерінен тәңірішілдік пен ислам арасындағы сакралды сабақтастықты, терең үйлесім мен үндестікті аңғарамыз. Өліммен арпалысып, мәңгілік өмір таппай, көк Тәңірісін мойындап, ол мынадай қорытындыға келеді: «Тәңірі пендесінің маңдайына не жазса, сол

болады. Оның жазуынсыз адам жамандық көрмейді, ажал келіп өлмейді. Өлген тірілмейді, кеудеңнен жаның кетсе, ол қайтып келмейді» [142, 15-16 бб.]. Қазақ халқының дәстүр-салтындағы барлық ізгі қасиеттер мен құндылықтар осы түркілік кезеңдегі халық даналығынан және Қорқыт ата тәрізді рухани абыздардың үлгі өнегесінен және қалдырған өсиеттерінен бастау алады.

Біздің заманымыздың Х ғасырында қарахан әулетінің билеген заманында ислам дінінің түркі даласы мен қалаларына енуі руханият саласындағы аса маңызды кезең болды. Ислам діні қазақ даласына таралғаннан бастап, ғасырлар бойы халықтың өміршең рухани-моральдық құндылықтарымен, әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерімен кірігіп, дін мен дәстүр бірлігін құрады. Өз болмысында мораль мәселесіне баса мән беретін ислам діні рухани құндылықтарды пір тұтқан қазақ төлтума руханиятымен үндескенде, дін мен дәстүрдің асқақ адамгершілік ұстанымдарға негізделген қайталанбас бірегей сұхбаты қалыптасты.

Зерттеушілер діни сананы тұрмыстық, тәжірибелік, теориялық деген үш түрге бөліп қарастырады. Ал қазақы болмысқа келсек, тұрмыстық және тәжірибелік діни сананың астасып жатқанын, олардың теориялық немесе иджтиһадтық діни санадан бастау алып, күнделікті тіршілікке тереңдей енгенін аңғаруға болады. Яғни қазақ үшін дін киелілігімен қатар, дәстүр қазақтың тал бесіктен жер бесікке дейінгі бүкіл тұрмыс-тіршілігін, әдет-ғұрпын, дүниетанымын көктей өтіп жатқан негізгі арқау болатын. Бұл жерде өздері қол жеткізген иджтиһадтық діни сана арқылы исламның негізгі қағидаларын халықтың жүрегіне жақын, санасына қонымды тілмен түсінікті етіп жеткізе білген әл-Фараби, Қожа Ахмет Яссауи, Жүсіп Баласағұниден бастап, Абай, Ыбырай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп, Науан хазірет, Сәдуақас Ғылманиге дейінгі ұлттың ағартушы ұстаздары мен дін ғұламаларының үлесі зор. Солардың ерен еңбегінің нәтижесінде қазақ халқы исламның рухын сезініп, жанымен түсінді, қабылдады.

Соңғы кездері дін мен дәстүр арақатынасы біздің қоғамда кеңінен талқылануда. Оның себебі, кейбір ислам атын жамылған жатжерлік деструктивті жамағаттардың дәстүр атаулыны теріске шығаруынан туындады. Соның салдарынан дін мен дәстүр арақатынасын зерттеуге деген қызығушылық пен құлшыныс Қазақстан мұсылмандары тарапынан да, дінтанушы ғалымдар тарапынан да орын алды. «Дәстүрлі дін» және «діни дәстүр» терминдері дінтану ғылымы саласында зерделеніп, арнайы диссертациялық зерттеулер қорғалды.

Қазақстанды мекендейтін халықтың басым көпшілігі үшін дәстүрлі дін - ханафи мәзһабындағы сүннеттік ислам болып табылады. Жоғарыда айтылғандай, қарахан әулетінің билеушісі Сатұқ Боғра ханның тұсында осы бағыттағы ислам түркі әлеміне енді. Табиғиндер буынына кіретін Имам Ағзам Әбу Ханифаның саяси, құқықтық, отбасылық-неке, мұрагерлік-мүліктік және кез-келген басқа салада шығарған шешімдері мен берген үкім-пәтуалары рационалдық пайымымен, логикалық негізділігімен және этикалық ұстамдылығымен ерекшеленген. Имам Әбу Ханифа мәселені шешу барысында исламның негізгі қайнаркөздерімен қатар, өзі негізін салып кеткен истихсан тәсілі мен әдет-ғұрыпты кеңінен қолданды. Оны өзінен кейін келген шәкірттері де кең көлемде пайдаланып, күрмеуі

күрделі мәселелерге пәтуа шығарып отырған. Әбу Ханифаның бұл әйгілі әдісі ханафи әдісі, ал мектебі әһли-рай мектебі деп аталды.

Еске сала кетсек, исламда кез-келген мәселені шешу барысында басшылыққа алынатын жалпы мойындалған әдіснамалық негіздер болады, олардың қатарына мыналар жатады: 1) Құран кәрім – ислам заңдарының іргелі негізі мен бұлжымас қайнар көзі; 2) Сүннет – мұсылмандар маңызды өмірлік шешімдерді, құқықтық, сот шешімдерін және т. б. қабылдауы үшін үлгі болып табылатын хадистерден құралған Мұхаммед пайғамбардың өмірлік және рухани жолының тарихы; 3) сахабалардың келісімді пікірі – иджма – Мұхаммед пайғамбар сахабаларының келісілген пікірі, пайымдауы және келісімі, оны қосымша негіздеуді талап ететін күрделі мәселелерді шешуде негіз ретінде қолдануға болады. Сонымен қатар, сахабалардың орны олардың ізін қуушылар – табиғиндар алдында басым екендігін айта кету қажет. «Мединаның 7 факихы» деген атаумен белгілі беделді муджтахид өкілдерінің туындысы болған иджмадан (абсолютті келісім) «сахабалар иджмасының» айырмашылығы ол тек Мұхаммед пайғамбар сахабалары жеткізген нақты хадистерге басымдық берген. Сонымен қатар, дәл осы ханафиттер хадистерді объективті және демократиялық талқылауға кең мүмкіндіктер ашты, себебі бұл факихтер тобы исламдық құқықтың шығармашылық болашағын дамытуда аса беделді болып келді; 4) Пайғамбар сахабаларының жеке пікірлері тек белгілі бір келісімге келмеген мәселені шешуде ғана қолданылған. Оның негізіне ең мақсатты жүйелі пікір жатқан. Бұның тарихи негізі «асхаб аррайға жатады» – бұл факихтердің шығармашылық еркіндігін мойындайтын, тәуелсіз пайымдаудың жақтаушылары, формальді-логикалық әдісті қолданатын, сыни және креативті ойлау қабілеті бар әдіс болып табылады. Бұл әдіс талдауды, синтезді, дедукция және аналогияны қамтып, қияста өзінің феноменологиялық жалғасын табады. Иджма – аль-иджма аль-каули, аль-иджма аль-аамали, аль-иджма ас-сукути тәрізді үш категориалды деңгейден тұрады; 5) қияс (өлшем) – аналогия бойынша пайымдау. Шешім Құрандық аяттар мен Сүннетте келтірілген ұқсас жағдайға байланысты қабылданады. Иджмаға жетуге мүмкін болмаған жағдайда ғана қолданылады, мәселені Құрандық немесе хадистік аналогия бойынша феноменологиялық тұрғыдан өлшеу болып табылады; 6) Истихсан – артықшылық беру, өзгеше ықылас білдіру арқылы қабылданған шешім. Истихсан қайта қарастырылып, фикхке қосымша негіздеме ретінде, кийас негізінде қабылданған құқықтық шешімді түзету мақсатында енгізілген. Истихсан – дұрыс, мақсатты түрде жүйеленген шешімді қабылдау үшін қолданылып, Құран аятына сәйкес келеді, яғни, (Құран кәрім, «Бақара» сүресі, 185-аят): «Аллах сендер үшін қиындықтарды қаламайды, жеңілдетуді қалайды...». 7) Ғұрып (урф) немесе әдет (ада) – исламға дейінгі құндылықтық парадигма аясындағы құқықтық тәжірибенің дәстүрі, салты. Әдет (адат) исламдандырылған территорияларда құқықтық мәселелерді шешудің негізі ретінде маңызды болып келеді, ол ар-ождан кодексі ретінде, исламның этикалық парадигмасы мен шарифат заңдарына қайшы келмейтін құқықтық ережелердің кодексі болып табылады. Мәселен, «қазақ қоғамының әдеті» ең демократияшыл және моральді құқықтық кодификациялы жүйе де болып табылады. Бұл «Қасым ханның қасқа жолы»,

«Есім ханның ескі жолы», «Жеті жарғы», билер институты этикалық-құқықтық жүйесінде көрініс тапты.

Арабия түбегінің бәдәуи көшпенді мәдениеті мен оазистік қала мәдениет ортасында дүниеге келген Ислам діні еуразиялық Ұлы Дала өркениетінің өкілі – қазақ халқының дүниетанымы мен тыныс-тіршілігіне кеңінен тарады. Тарих парақшаларына көз салар болсақ, Шығыс пен Батысты байланыстырып тұрған Ұлы Жібек жолының бойындағы қазақ даласында көнеден келе жатқан тәңіршілдік діннің әсерімен сіңген киелі құндылықтар мен әдет-ғұрыптар сабақтастығын сақтай отырып, ислам діні әкелген ұлы өркениет ағысына тоғытылды. Қазақ халқының рухани дүниетанымы, мақал-мәтелдері, этикалық және эстетикалық құндылықтарының негізі Құран және сүннет тағылымын бойына әбден сіңірді деуге болады.

Ортағасырлық мұсылман қоғамдарында басым болған ислам шарифатында үкім шығаруда әдет-ғұрыпқа назар аудару мәселесіне ерекше мән берілді. Маңызды мәселелерге пәтуа беруде ең алдымен ислам қайнаркөздеріне (Құран мен Сүннет) сүйенсе, одан кейінгі орындар ислам ғұламаларының қияс және истихсан әдістеріне сүйене отырып шығарған бірауызды пікірі иджмаға және салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпқа берілді. Мұсылман құқықтанушылары әдет және ғұрып сөздерін тілдік және шарифаттағы мағынасына тоқтала отырып, құқықтық негізде зерттеген. Қазақ тіліне де әдет пен ғұрып сөздері араб тілінен енген. Әдет араб тілінде қайталану, жалғасын табу деген мағыналарды берсе, терминдік мағынада иррационалды түрде әрдайым қайталанған іс-әрекеттерді әдет деп атаған. Демек, әдет – халықтың қанына сіңіп кеткен нәрселер. Егер қандай да бір іс рационалды түрде қайталанып отыратын болса оны әдетке жатқыза алмаймыз. Яғни бір іс-әрекеттің саналы түрде әрдайым қайталануы әдетке жатпайды.

Ал, ғұрып сөзінің араб тіліндегі мағынасы жақсы, көркем және жағымды іс дегенді білдіреді. Терминдік қолданыстағы анықтамасына келер болсақ, имам әл-Ғазали сынды ғалымдар: «Ғұрып дегеніміз – адамдардың жан дүниесінде саналы түрде бекітіліп, болмысы түзу адамдар тарапынан құпталған дүние», – деген [143, 52 б.].

Ислам дінінде ханафилік мәзһаб шафиғилық, маликилік және ханбалилік мәзһабтар қатар мойындалады және бұл заңды төрт мектеп бірігіп, Сүннет жамағатын (Ахлю-Сунна уәл-жамағат) құрайды. Көптеген мәселелерді фикх негізінде әділетті түрде шешуге тырысатын ханафи мазһабы – исламдық құқық мектебінің ішіндегі ең көп тарағаны. Халифат билеушілері көп жағдайда өз мемлекетінің құқықтық жүйесінің негізін қалыптастыруда осы доктринаға сүйенді. Ханафи мазһабы сондай-ақ, Қарахан, Осман және Алтын Орда империяларында мемлекеттік деңгейдегі құқықтық жүйеге айналды.

Ханафи мазһабы барлық сүннеттік мазһабтардың ішінде алғашқысы болып табылады, Орта және Орталық Азия, Түркия, Сирия, Мысыр мен Ресейдің мәдени әр алуан кеңістігінде өмір сүретін мұсылмандардың басым көпшілігі осы бағытты ұстанады. Қазақстан территориясында ханафи мазһабы мұсылмандық құқықтың басты доктриналды бағыты болып табылады. Бұл оның икемдігі мен

өміршендігімен байланысты, ханафи мазхабындағы құқықтық шешімдердің басым көпшілігі адамдардың күнделікті тәжірибесімен байланысты. Исламдық антропология немесе «инсанийя» белгілі бір шешім қабылдаудағы негізгі ұстаным ретінде ханафи мазхабында кеңінен орныққан. Оның негізіндегі рационалды прагматизм құқықтық және саяси шешімдер жүйесін, сонымен қатар күнделікті өмір сүрудің барлық салаларын гуманизациялауға мүмкіндік береді. Мұсылмандық заңнаманың негізі Құран мен Сүннет болып табылады, ол жерде абсолютті-эмбебап және жеке мағыналы аяттар бар, Сүннетте танымал, нақты (сахих), жеке хадистер және т. б. бар. Сол себептен, барлық қырларын ашып беретін аса күрделі мәселелерді шешуге мүмкіндік беретін беделді талқылаулар қажет. Ханафи мазхабы Құранды, Сүннетті, исламдық догматикалық мәтіндерді, исламдық фикхті түсінуде шектен шығушылық пен фанатизмді болдырмайтын ең тиімді бағыт болып табылады [135, 130-134 бб.].

Рационалдылық, логикалық және жергілікті салт-жоралар мен дәстүрге бейімділігі үшін ханафиттер әдет-ғұрыпты маңызды мәселелерді шешу үшін қолданған. Әбу Ханифа фикхтегі сұхбаттық бағыттың өкілі болды, бұл бағыт мәселелердің мәнін, оның қайшылықты сәттерін табуға және негізделген шешім қабылдауға мүмкіндік берді. Қазіргі таңда радикалды исламшылдардың исламдық құқықтық мектептердегі мазхабтардан бас тартуға үндейтін шақырулары жиі естіледі. Бұл діни сананы деконструкциялаумен, қоғамда діни негізде қысым туындатумен, діни сенім практикасының ақиқаттығы жөнінде адасушылықты ендірумен байланысты [144, 16 б.].

Сүннеттік исламда кәламның екі мектебі бар: біріншісі әл-Матуридидің идеяларынан, екіншісі әл-Ашғаридің идеяларынан бастау алады. Жалпы Әбу Ханифа да, әл-Матуриди де ислам қайнарларын түсіндіруде ақылды асыра пайдаланатын мұғтазила өкілдерінің де, ислам бастауларын түсінуде ақылдың рөлін төмендететін сәләфизм мен «Әһл әл-Хадис» өкілдерінің де бұра тартатын ұстанымдарымен салыстырғанда, нақл мен ақыл арасын үйлестіру мәселесінде «орта жолды» ұстанды. Самарқанд маңында туып-өскен әл-Матуриди фикһ салада Әбу Ханифаның ізбасары болды және Әбу Ханифаның интеллектуалдық мұрасын жүйелік эпистемология арқылы алғаш рет тұжырымдап жүйелей білді. Әл-Матуриди өзінің «Китаб ат-Тәухид» және «Китаб ат-Тәуилат» еңбектерінде сенім қырларының негізін құраған жекелеген «білімдер жүйесі» – «Матуриди ақидасын» жасап шығара алды.

Әл-Матуридидің кәлам мектебі IX–XI ғасырларда Мәуреннаһрда (Трансоксанияда) кеңінен таралып, Хорасанда, Орталық Азияда және бүкіл Орталық Еуразияда, сондай-ақ, Осман империясының иеліктерінде үстем болды. Алайда әл-Матуриди мектебі суннилік исламдағы ең маңызды кәламдық мектептердің бірі (дәлірек айтқанда, екеуінің бірі) бола отырып, өзінің мәртебесінен біртіндеп айырылып, екінші мектеп – Ашағариліктің (өзінің негізін қалаушы Имам Ашғаридің құрметіне солай аталған) көлеңкесінде қалып қоюы және, тіпті, соңғы мыңжылдық бойына «Ахль аль-Хадис», «Асариттер»

деген атпен белгілі «қатаң дәстүршілдер» тарапынан да, кейінірек протосалафиттер мен салафиттер тарапынан да біршама әділетсіз кемсітілуі ислам тарихындағы күрмеуі шешілмеген құбылыстардың бірі болды.

Екінші жағынан, басым бөлігінде мұсылман-ханафилер орналасқан жерлерде билік құрған мұсылман әулеттерінің өздері кей жағдайларда матуридизм ілімінің мәнін құрайтын сеніммен қатар, ақылды ұстанатыны үшін, әділдікке деген бейімділігі үшін және монархизмнен бойын аулақ ұстайтыны үшін оны шетке ығыстырып, тықсырып тастады. Мысалы, Осман әулетінің биліктегі ақсүйектері османлылықтардың өздері фыкһ бойынша ханафи (ислам заңы – шариғат тұрғысында ханафи) болып қалғандарына қарамастан, Осман әулеті монархиясы институтының орнығуы барысында әл-Матуриди доктринасын ақырындап маргиналдандырып, оны ашғариліктің ығыстыруына мүмкіндік берді [145]. Қарахан дәуіріндегі түркілер исламды қабылдағанда оның салт-дәстүрмен санасатын осы нұсқасымен алған еді. Тек соңғы онжылдықтарда ғана ханафилік-матуридилік мектептің эпистемологиялық қырларына деген қызығушылық артып келеді.

Қазақ халқының тұрмыс-тіршілігінде маңызды рөл атқаратын салт-дәстүрлердің ислам тағылымы мен мұсылман ғұрыптарымен үйлесімін зерттеп, кең насихаттау – қазіргі таңда діни тұтастық пен ұлттық сананы қалыптастыру жолында жасалатын өте маңызды шаралардың бірі. Неге десеңіз қазіргі таңда қазақ мемлекетінің тұтастығына басты қауіп шеттен келген радикалды ағымдар әрекетінен туындап отыр. Қазақ халқының ғасырлар бойына қалыптасқан киелі де қасиетті, діни-рухани көзқарасы мен мәдени мұралары осы ағымдар тарапынан мансұқталуда. Имандылықтың азайып, рухани азғындықтың кесапаты еліміздің болашағына қандай әсер ететіні туралы кезінде дабыл қағып, БАҚ беттерінде мақала жарияладық [146, 25 б.]. Қазақ қоғамы әртүрлі діни көзқарастарға бөлініп, топ-топқа жіктеле бастады. Бұл – еліміздің діни тұтастығына қарсы бағытталып отырған үлкен қауіптердің бірі. «Өкінішке қарай тарихы мен дәстүрін, ділі мен дінін жақсы білмейтін жастарымыздың көбі «таза ислам» ұранына алданып, діни радикалдардың арбауына түсуде. Кейбірі тіпті өз елін тастап, «жихадқа» (иә, бұл сөзді әдейі тырнақшаның ішінде айтып отырмыз) кетсе, енді бірі бұл елде ислам мүлдем болмағандай жергілікті жамағаттың діни дәстүрлерінің барлығын «бидғатқа балап», ширкке шығарды. Өз кезегінде ел бірлігі мен діни тұтастыққа қауіп төндіретін мұндай кері тартпа пікірлерге тосқауыл қоя білу үшін күш қолдану арқылы күресу жемісті нәтиже бермейді. Сондықтан да мұндай идеологиялық қатерлерге ғылыми тұрғыдан жауап беруіміз қажет» [147, 7 б.], – дейді теолог Алау Әділбаев.

Бұл мәселеге Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының төрағасы, Бас мүфти болған Ержан қажы Малғажыұлы үлкен көңіл бөліп, «Дін мен дәстүр» атты екі кітаптан тұратын еңбек жариялады, оның бірінші кітабы Алматыда 2013 жылы «Ғибрат» баспа үйінен [148], екіншісі Астана қаласында 2017-жылы жарияланды [149]. Бұл кітаптың кіріспесінде сол кездегі Бас Мүфти қазақтың киелі дәстүрлеріне қарсы шығып жүрген әсіре діншілдерге тосқауыл болатындай сөздерді айтты: «Енді ұлт жадынан ұмытыла бастаған имани құндылықтарды

қайта жандандырудың реті келді. Бұл тұрғыда біз қазақ қоғамына тыңнан жаңа дүние әкеліп жапсырып жатқан жоқпыз. Бар болғаны кезінде баһадүр бабаларымыз салып кеткен, кейіннен көмескі тарта бастаған соқпақтың сұлдерін тауып, соны қайтадан сара жолға айналдыруға тырысудамыз. Мақсатымыз – ұлттық табиғатымызбен сабақтас шарифаттағы мазһабымыз бен танымдық мектебімізді тұғырлап, асыл дүниелерімізді, жауһарларымызды жарыққа шығару, үзілгенімізді жалғап, жоғалтқанымызды түгендеу, сан ғасырлық тарихы бар діни дәстүрлерімізді қалпына келтіру. Сол арқылы қазақтың толыққанды ұлтқа, Алаштың іргелі елге айналуы үшін қолдан келгенше үлес қосу» [148, 3 б.].

Мұнан өзге Д. Кенжетайдың [150], Ш. Әділбаеваның [151], Б. Сатершинов пен О. Сәметтің [152], А. Әбдірәсілқызының [153], М. Исаханның [154] және т.б. бірқатар маңызды зерттеулерін атап өтуге болады. Бұл еңбектерде қазақтың киелі рухани дәстүрлері мен ислам құндылықтарының өзара үйлесімділігі баса айтылады.

Мұсылмандықтың таралуы барысында ислам дінінің дүниетанымдық әмбебаптылығы, оның сакралды және адамгершілік мәселелері орталықазиялық тұрғындардың күнделікті практикалық өмірінде ғана емес, Даланың ұлы дана ойшылдарының дінтанулық тұжырымдарында да көрініс тапты. Мәуреннахр аймағында қала мәдениеті гүлденіп, олар ислами ғылым мен білімнің үлкен орталықтарына айналды, Хорасан мен Түркістаннан көптеген ғұлама мүдждахидтер, мұхаддистер мен мүфәсирлер, имамдар мен факихтер шықты. Мұсылман кәламы мен фәлсафасы өркендеді. «Екінші ұстаз» атанып, бүкіл әлемге әйгілі болған әл-Фарабиді айтпағанда, «Құтты білігімен» Жүсіп Баласағұн және «Ақиқат сыйымен» Ахмет Йүгінеки нақыл-дидактикалық моральдық-этикалық жүйелердің ең көрнекті тұлғалары болды.

Ортағасырлық түркі діни дүниетанымындағы дәстүрлі көзқарастар мен философиялық ойларға исламның терең әсер еткенін ескерсек, ондағы сакралдық сарын діни сеніммен, Аллаға (Тәңіріге) деген сеніммен (тәухидпен) сипатталатын мұсылмандық теологиямен астасып кетті. Бұл Қорқыт атаның өнеге-өсиеттерінен, әл-Фарабидің этикалық ілімінен, Жүсіп Баласағұнның дидактикалық шығармасынан, сопылық тариқаттардың, оның ішінде Яссауи мен оның ізбасарларының рухани-практикалық тәжірибесінен айқын аңғарылады. Орта ғасырларда «түркі көшпенділігі (номадизм) мен сопылық ислам тамаша үйлесімге келіп, мәдени-әлеуметтік синтез ретінде қалыптасып болды... Түркілер өз тілін, келбетін жойған жоқ, көшпенділікке тән тамаша сипаттар сақтала берді, ислам нұрына бөленген соң ол енді «өркениетті көшпенділікке» айналды» [155, 46 б.]. Исламның түркі даласына енуіне ханиф діннің белгілері бар тәңірілік дінге табынушылық қолайлы жағдайлар тудырды.

Қазіргі Қазақстанның оңтүстік жерлері орта ғасырларда ислам өркениетінің құрамдас бөлігі бола отырып, тариқаттық мектептердің үлкен орталығына айналғанын айта кету керек. Әсіресе, шарифат, тарихат, мағрипат және ақиқат сатыларын қатаң ұстанатын Яссауи мен нақшбандия тариқаттарының ықпалы өте зор болды. Яссауи өз ілімі арқылы адамды қорқудан иманға бастайтын

ерекше дәстүр қалыптастырды. Бұл дәстүр Яссауи іліміндегі «кемел адам» тұжырымдамасында нақты көрінісін тапқан. «Яссауи ілімінде кемел адам – шарифат, тарифат, мағрифат және хақиқатта кемелдікке жеткен адам. Яғни, кемел адам парасатты сөз, парасатты іс, парасатты ахлақ және таным (білім) тұрғысынан толық адам деген сөз. Осы төрт нәрсені өз рухында сомдаған адам, нағыз кемел адам» [156, 291 б.].

Түркі халықтары арасында, оның ішінде еуразиялық көшпенді тайпалардың арасында ислами құндылықтар мен ұстанымдардың қалыптасуы мен дамуына түркі сопылығының ұлы өкілі Қожа Ахмет Яссауидің рухани қызметінің маңызы зор болды. Бұл туралы академик Ә. Нысанбаев пен белгілі дінтанушы әрі философ Досай Кенжетай былай дейді: «философиялық және әлеуметтік ойды дамытудағы Яссауидің айрықша «дәрежесі» мен дүниетанымының ерекшелігі, біздіңше, қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымының топырағына құдайлық таным сопылық-исламдық тұжырымдамасын әкелуі дер едік» [157, 58 б.].

Жалпы ислам дінінде жүрек, рух, көңіл рухани да киелі ұғымдардың қатарына жатады. Бұл тақырып тариқаттарда терең талданады, себебі бұл жүректің пәктігі мен көңілдің тазалығына, материалдық ауыртпалықтардан арылып, рухани еркіндікке жетудің алғышарттары болып саналады. Көңіл руханилық тұрғысынан алғанда ақиқаттың көрінісі болып табылады. Бұл дүние сынақ алаңы болғандықтан, көңіл нәпсінің жетегінде кетпей, өзінің жаратылыстық мақсатына сай, үнемі жетілу, кемелдену үстінде болуы керек. Адамның көңілі – құдайлық есім мен сипаттардың ең ашық әрі кемел дәрежеде көрініс тапқан айнасы болып табылады. Адамның көңіл әлемі ашылғанда ақиқатты, сырды ұғынып, кемелдікке ұласады. Сол себепті көңілді таза ұстау, көңіл әлемін ашу – сопы-әулиелердің негізгі мақсаты болып табылады. Сондықтан да Яссауидің тікелей адам мен оның көңіл әлеміне қатысты арнайы жазған «Көңіл айнасы» атты рисаласы бар [158]. Сондай-ақ, Яссауидің «Диуани Хикмет» және «Фақырнама» еңбектері – оның хикмет, хәл ілімдерінің мәнін ашатын негізгі трактаттары.

Сүннеттік пайымдағы исламның рухани сакралдылық пен иләһи адамгершілікке негізделген ұстыны өз мағынасында адамшылықты, ар-ұят, моральдық тазалық пен асқақты білдіретін «имандылықтың» қазақы түсінігімен ұқсас. Иман – қазақ халқының рухани дүниетанымындағы қасиеттілікпен сабақтасып жататын өте кең өлшемді ұғым. Ата-бабаларымыздың ақиқатқа жетелер сенімінің негізі болғандықтан ол адамның бүкіл бітім-болмысының, мінез-құлқының айнасын білдіреді. Имандылық деген бір ғана сөздің бойына ұят, ар, ынсап, қанағат секілді бүкіл жақсы қасиеттер топтасып тұр. Қазақтың жүзі жылы жанды жолықтыра қалса, «бетінен иманы төгіліп тұрған адам екен» немесе «иманжүзді кісі екен» дейтіні де сондықтан. Қазақ тұрмысында «тал бесіктен жер бесікке» дейінгі дәстүрлері мен ғұрыптары оның киелі рухани құндылықтарының исламмен астасқан синкреттік дүниетүсінігінің айқын айғағы.

Өз бойындағы Құдайға деген сүйіспеншілігін сақтай білген адам нағыз рухани даму жолына түскен адам. Өзімшілдіктің, менменшілдіктің қақпанына түскен адам нәпсісін тыя алмай, рухани дамудан алшақтай береді. Ар-ұяттан тыс өмір сүре бастайды, өзінің рухани қасиеттерінен айрыла бастағанын сезбей де

қалады. Адам өзіне сын көзбен қарай бастаса ғана, ішіндегі ар-ұят сотының әсерімен ғана өзін жетілдіре, күшейте түседі. Өзінің пендешілік әлсіздіктерін жеңе білген адамдарды әулие, кемеңгер деп атаймыз. Олар нағыз Ақиқатқа барар рухани даму жолына түскен адамдар болып тарихта қалады. Әркім өз ішкі «Меніне» үңілуі керек. Бұл рухани дамудың алғашқы баспалдағы [113, 194 б.].

Қазақта имандылық – адамгершілік, ізгілік қасиеттерді білдіреді. Иmandылықтың мұндай мағынаны білдіруі қазақтың мұсылман болуынан туындаған. Иmandылық сөзі иманнан шыққан. Иман – жүректегі нұр, имандылық соның сыртқы пішіні. Иmandылық – Алла Тағалаға иман еткен адамнан туған көркем мінез. Иmandылық көркем мінезі әрбір мұсылманның бойынан табылуы шарт. Атам қазақтың адамгершілік ұғымын имандылық сөзімен беруінде ерекше мән бар. Өйткені, адамгершілік пен имандылық арасында үлкен айырмашылық бар. Адамгершілік – барлық адамның бойында бола алатын адамның адамдық болмысынан туған қасиет. Иmandылық – әлемнің Жаратушысы, махаббатпен жаратқан пендесіне деген иман атты сүйіспеншілігінен туған аса ізгі қасиет. Яғни, әрбір имандылықта адамгершілік бар болса да әрбір адамгершілікте имандылық болмауы мүмкін. Сондықтан қазақта имандылық – ауқымы аса кең ой-толғамға ие, ерекше мәнді ұғым. Халқымыз сырт көзбен емес, жүрекпен ұғатын адамгершілік құндылықтарды жоғары дәріптеген. Иmandылық, әділеттілік, ізгілік, мейірімділік мұраттарын терең игеруге күш салған. Мал-мүлкінен, дәулетінен иманын жоғары бағалаған қазақ «Ер жігіттің үш байлығы бар: бірінші – иманы, екінші – ырысының тұрағы, үшінші – дәулетінің тұрағы» деп аталы сөз қалдырған [113, 196 б.]. Мұндағы ырыс біз жоғарыда баяндаған құт ұғымына сәйкес келеді.

Алла тағала Қасиетті Құранда Өз Елшісіне былай деген: «Ақиқатында сен керемет мінездің иесісің» (Құран кәрім, «Кәлам» сүресі, 4-аят). Қазақтарда «ұяты жоқтың иманы жоқ» деген мәтел бар. Мұхаммед пайғамбар ар-ұятқа үлкен мән берген. Ол: «ар-ұят – иманнан» (Бухари, Иман, 3; Муслим, Иман, 57, 58; Абу Дауд, Адаб, 6), «ар-ұят – сенімнің тамырының бірі» (Абу Дауд, Сунна, 14; Насаи, Иман, 16.) және «ар-ұят тек игілік әкеледі» (Бухари (мухтасар), игілікті тәрбиелілік кітабы, хадис № 1950) деп үйреткен. Алланың елшісі: «...Ислам өнегесі – ар-ұятта» (Муатта, Хуснуль-Хулк, 9; Ибн Маджа, Зухд, 17 (4181, 4182)), «ар-ұят – асылдандырады (әдемі қылады)» (Ибн Маджа, Зухд, 17 (4185); Тирмизи, Бирр, 47 (1975), «кімнің ар-ұяты болмаса – иманы да жоқ» (Али аль Муттаки, КанзульУммаль, 3/119) дейді.

Мұхаммед Пайғамбардың сахих хадистерінде айтылған: «Ақиқатында, менің пайғамбарлық міндетімнің негізгі бөлігі мен мақсаты көркем мінездерді толықтыру және кемеліне жеткізу» (ас-Суюты, Аль-джами‘ ас-сагир, с. 155, хадис № 2584, Бухари, Хакима, Байхаки хадистерінің жинағы). Алла тағала елшісі тағы да: «Шындығында, Қиямет күні сіздердің ішіңіздегі маған ең сүйіктісі де ең жақын болатындарың керемет мінезге, моральдық және адамгершілік қырынан ең үздіктерің» (Тирмизи, Бирр, 77 (2019)) деген. Қайда болсаң да, құдайдан қорық! Егер сен қателік жіберсең, артынан оны жуып-шайтын жақсы амал ет. Адамдарға (олардың шығу тегі мен сеніміне қарамастан) жақсы ниетпен қара»

(Аль-Бага, Мухтасар сунанат-тирмизи, с. 276, хадис № 2019; Тирмизи, Бирр, 55). «Қиямет күні жақсы істердің ішінде ең ауыр тартатыны: тақуалық пен көркем мінез, ибалы әдептілік болады» (Ас-Суюты, Аль-джами‘ ас-сагир, с. 155, № 2583, № 2584, № 2585 хадистері.).

Мұхаммед пайғамбар ерекше қайырымды және кішіпейіл болды. Ол: «Егер ол өзі үшін нені ұнатса, өз бауыры (сенімі бойынша) үшін де соны ұнатқанша сіздердің біреуіңізге деген сенім толық (жетілген) болмайды» (Бухари, Иман, 7; Муслим, Иман, 71.); «...Егер иманға келіп иланбасаңыз, сіздер жұмаққа лайық болмайсыздар, бірақ бір-біріңізді жақсы көрмесеңіздер, сенімге де келмейсіздер!..» (Муслим, Иман, 93; Тирмизи, Сифатуль-Кияма, 56) дейді.

Яссауидің сопылық ілімінде біз алдыңғы тарауларда қарастырған өмір мен өлім, еркіндік пен жауапкершілік, үрей мен қорқыныш туралы түсініктермен қатар хикмет (даналық), ғашықтық, рух, нәпсі ұғымдары алдыңғы орында тұрады, сондықтан олардың мәнін ашып, оның орнын анықтап алуымыз керек. Тарихаттық түсінік бойынша «хикмет» дегеніміз құдайлық сырлар мен ақиқат туралы таным, болмыстардың жаратылыс мақсатының сакралдық мәнін ашу, олардың арасындағы байланыстарды танудағы «құдайлық еріктің» сырын ұғу. Яғни, хикмет – «көкірек көзі» (басират) деп аталатын «сырға қанығу» (кашиф - иррационалдық-интуициялық) әдісі арқылы қол жеткізетін сопылық таным. Адамдағы көңіл көзі – ғайып (метафизикалық) әлемге тән ерекшеліктерді көру қабілеті. Қожа Ахмет Яссауидың хикметі адамдық кемелдікке және рухани еркіндікке жетудің ілімі болып табылады. Адамның адамдыққа жетуі оның «нәпсі» деген қара күшті тізгіндеуіне байланысты. Бұл қабілетке адам Алланың жәрдемінің арқасында ие болады.

Яссауи ілімінде ғашықтық – өмірдің мәні, адамдық болмысқа жетудің шарты болып табылады. Ұлы сопы ғашықтыққа ұласудың жолдарын былай көрсетеді: біріншісі – тарихатта хәл ілімін меңгеру («Махаббат бағын араламай ғашық болмас»), екіншісі – риязат арқылы рухты тәрбиелеу («қорлық-зорлық тартпайынша нәпсің өлмес»), үшіншісі – хақиқатты осы дүние мен ақиреттегі беретін қызығы мен нығметтері үшін сүю емес, Оның мәніне, затына ғашық болу («Екі әлем көздеріме тарыдай көрінбеді, жалғыз Хақты сүйдім»), төртіншісі – зікір, уажд, сұхбат әдістері арқылы Хаққа ұласу («Закир болып, шакир болып Хақты таптым»). Бұл психо-техникалық әдістер ауруға шалдыққан жүректі айықтырып, оны Тәңірді сүйе алатын дәрежеге жеткізетін құралдар ғана. Яссауи үшін бұл құралдар ешқашан мақсат болған емес.

Сопылық болмыс рухтың мәніне қарағанда оны тәрбиелеу мәселесі мен әдістеріне, оның сипаттық кемелдігіне көбірек көңіл бөледі. Сопылық дүниетаным рух пен тән ерекшеліктеріне қарағанда нәпсі мен рухтың және олардың іс жүзіндегі көріністері болып табылатын «ақыл мен әуейіліктің» (науа) ерекшеліктері мен айырмашылықтарын танып, жүзеге асыруды мақсат етеді. Бұл жердегі ақыл – жанның, ал, әуейілік нәпсінің сипаты.

Рух туралы түсініктер сопылардың ұстанымдық және сенімдік қалып-тарымен үндестікте дамыды. Шарифат өкілдерінің ойынша, рух тәннен бұрын жаратылып, «кемелдік қалпын» әуел баста-ақ алған болатын. Кейіннен тәнге

«үрленгенімен» өзінің жеке әрекеті мен талабы арқылы рухани кемелдікке жетіп, өлген соң-ақ (табиғи өлім) бұрынғы қалыбына оралады [113, 109 б.].

Сопылық сакралды философиясында рухани еркіндік мәселесі үлкен орын алады. Ойлау мен ой еркіндігі түбінде іс-әрекеттің еркіндігін әкеледі. Еркіндік – психологиялық құбылыс. Ол алдымен санадан бастау алады. Міне, сондықтан да Яссауи іліміндегі еркіндік мәселесі рух тіршілігіне тікелей байланысты. Рухани тіршілік ішкі қалбаке қатысты болғандықтан Әзірет сұлтан іліміндегі еркіндік мәселесі де адамның «ішкі еркіндігі» шеңберінде қарастырылады. Ішкі еркіндікке ислам ахлағында «моральдық еркіндік» дейді. Моральдық еркіндік адамның ғашықтық арқылы өз кісілігін Тәңірмен үйлестіріп, тұтастыққа ұласуы. Осы рухани еркіндік – адамдық кемелдіктің шыңы. Түркілік сопылықта таңдау өзімен бірге жауапкершілікті де ала келеді. Сондықтан таңдау еркіндігі – жауапкершілік деген сөз. Олай болса, мен бармын – деу, жауапкершілікпен бірге, ерікті түрде таңдау деген сөз. Адам өз жауапкершілігіне сай Алланың мейіріміне бөленеді немесе азабына ұшырайды. Сондықтан бұл жерде де толық еркіндік жоқ. Ал, Яссауи үшін бұл жеткіліксіз. Еркіндіктің шыңы Тәңірмен тұтастанып, «уахдат-и вужуд» дәрежесіне жетіп, екіұдайлықтан арылып, жауапкершіліктен де, еркіндіктен де ада болу. Оның ілімінің негізгі категориялық ерекшелігі бойынша еркіндік – Тәңірдің азабында да емес, сыйында да емес, Тәңірдің сүйюінде, махаббатындағы түпкілікті мұратта. Ғашықтық – адам мен Тәңірдің ди-дарласуын қамтамасыз ететін жол. Демек, махаббат арқылы Тәңірді көру, тану, оның хикметін сезу – шынайы еркіндік [113, 109 б.].

Яссауи дүниетанымында адам өлім үрейінен құтылу үшін табиғи өлімнен бұрын оны жарық дүниеде танып, дәмін татуы яғни, «өлмес бұрын өлуі» қажет. Өлімнен қашудың орнына онымен табысу, одан қорқудың орнына оны сүйе білу керек. Өлімнен қашудың мүмкін еместігі Яссауиде ерікті өлім тұжырымдамасын туындатты. Өзінің бұл теориясын түркілердің пірі практикалық тұрғыда жүзеге асырып, пайғамбар жасына жеткеннен кейін қылуатке түсіп, сонда өмір сүргені белгілі. Осы мәселеде Яссауи сияқты Абай да: «Өлсе, өлер табиғат, адам өлмес, «Мені» мен «Менікінің» айырылғанын, «Өлді» деп ат қойыпты өңкей білмес» [159, 216 б.] – деп, табиғи өлімге көңіл бөлмейді.

Яссауи үрей мен қорқу адам баласын санадан айырып, нәпсінің құлдығына түсіретін дүлей күш деп есептейді. Бұл хәл, басым көпшілігінде, имансыздық жайлаған кеңістікте өзін анық көрсетеді. Қорқу адам азғындығының негізгі көзі. Бірақ қорқудың ең құдіреттісі – таным мен махаббатқа негізделген Тәңірден қорқу. Адам Тәңірден қорқу арқылы басқа үрей атаулыдан арылады. Ол үшін таухидке, иманға бет бұрып, сол арқылы теңдік, еркіндікке ұласа алады. Тәңірден қорқу, яғни тақуалық – иман нұры арқылы кемелділікке, тыныштыққа жеткізер бірден-бір жол.

Адамзат дамуы барысында ешқашан құнын жоймайтын моральдық-этикалық категориялар бар: ар, ұят, намыс, ұждан, абырой, борыш, парыз және т.б. Ол қазақ халқына да тән: «Малым – арымның садақасы, арым – жанымның садақасы», «Ақылды болсаң, арыңды сақта, ар-ұят керек әр уақытта», «Жігіттің құны – жүз жылқы, ары – мың жылқы», «Ұят кімде болса, иман сонда»,

«Әдептілік, ар-ұят – адамдықтың белгісі», «Өз ұятын білген кісі, бір кісіге төрелік береді» т. б. деген мақал-мәтелдері дәлел бола алады. Қазақ халқы ар-ожданды, абыройды қатты қастерлеген, оны адамгершіліктің туы етіп көтерген, сондықтан жастарға бата бергенде «Абырой беріп, аман сақтасын», «Абыройлы бол!», «Е, құдай, абырой беріп, аман сақта» деп тілек білдіріп отырған. Ал, намыс – адамның ішкі сезімі, абыройды қорғайтын құралы. Намыс – адамның қадір-қасиетіне байланысты өте нәзік, өткір, күшті лап етпе сезім. Ол адамды жаман әрекеттерден сақтайтын таза ұлы қасиет [113, 107 б.].

Қазақ халқының рухани мәдениетіндегі бұл сакралды рухани категориялар ислам дініндегі көркем мінездердің сипаттамаларымен толық үйлеседі. Шәмшат Әділбаеваның «Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз» кітабында қазақ халқының мақал-мәтелдерін зерттеп, олардың кейбірінің хадистердегі ойлардан туындағанын, өйткені олардың діни мотивтерді қамтуы және шарифат үкімдерімен үндесуі мұндай мақал-мәтелдердің тікелей хадистерден шығатын үкімдерден туындағанын көрсетіп береді. «Мысалы, Аллаһ Елшісі (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм) бір хадисінде: «Өтіріктен сақтан. Себебі өтірік пен иман бір жерде болмайды» (Муснәд, I, 16-б.) – деген. Осы хадисті атам қазақ: «Өтірікшіде иман жоқ» деп мақалға айналдырып, өскелең ұрпағына өтіріктен бойын аулақ ұстауды ескерткен.

Өтірік айту, ұрлық пен қарлық жасау тек қылмыс қана емес, үлкен күнә екендігі де белгілі. Сондай-ақ, исламдағы ауыр рухани кеселдердің бірі тәкаппарлық болып табылады. «Қоғамға кеселін тигізіп, ауызбіршілікті бұзатын кесірлі мінез-құлықтың бірі – тәкаппарлық. Пайғамбарымыз бұл жайында: «Тәкаппарлығынан киімінің етегін жерге сүйретіп жүргендерге Аллаһ қиямет күні назарын да салмас» (Муслим, Либас, 2087; Имам Малик, Мууатта, II, 914-б.), – деген. Ал халқымыз осы хадистен оймақтай ой түйіп: «Тәкаппарды Тәңірі сүймес» – деген мақалын айтқан» [151, 231 б.].

Қазақ халқында пендеге қателесудің, жаңылысудың тән болатынын ескеріп, ондай қылықтарға кешіріммен қарау керектігін айтатын мақалдар жеткілікті, мысалы, «адасқанның айыбы жоқ, қайтып үйірін тапқан соң», «адасқанның алды – жөн, арты – соқпақ», «сүрінбейтін – тұяқ, жаңылмайтын жақ жоқ» және т.б. «Өзінің маржан сөздерінде әлеуметтік өмірдің қыр-сырын толық қамтыған Аллаһ Расулы бұл салаға қатысты кейбір үкімдерді хадистерінде баяндап өтеді. Мысалы, ол: «Аллаһ Тағала үмбетімнен қате, жаңылыс және мәжбүрлікпен жасағандардың жазасын кешірген» (Ибн Мажә, Талақ, 2035.) – деп, үш мәселеде жаза берілмейтінін баяндаған. Осы хадистің пікіріне сүйенген халқымыз: «Жаңылысқанға жаза жоқ» деп, кейінгі ұрпаққа мақал қалдырған. Үмбеттің ардақты Ұстазы әлеуметтік қарым-қатынас жайлы хадистерінде былай дейді: «Егер біреуіңіз қонаққа шақырылса барсын» (Муслим, Неке, 97-98.). «Шақырылған жерге бармаған адам Аллаһқа және Оның Расулына қарсы келген болады» (Муслим, Неке, 110; Әбу Дәуд, Әтима, 1.). Осы хадистерден шығатын үкімді мақал-мәтелге айналдырған халқымыз былай деген: «Шақырған жерден қалма, шақырмаған жерге барма» [151, 232 б.].

Қазақта жақсы дос, жаман жолдас туралы мақал-мәтелдер де көп. «Ал енді жолдастық қарым-қатынас жайлы Аллаһ Елшісі былай деп өсиет еткен: «Жақсы мен жаман жолдас әтірші мен от жағушыға ұқсайды. Әтіршінің қасында болсаң жақсы иісті иіскейсің немесе жақсы иіс үстіңе жұғады, от жағушының жанына барсаң не көйлегің жанады, иә болмаса жаман иісті жұтып қайтасың» (Бухари, Зәбаих, 3; Муслим, Бирр, 146). Осы хадисті халқымыз мақалдатып, қысқа да нұсқа: «Жақсымен жолдас болсаң нәсібі жұғар, жаманмен жолдас болсаң кесірі жұғар» деген. Осылайша, Шәмшат Әділбаева Қазақ хандығына дейінгі және кейінгі кезеңдердегі халықтың тұрмыс-тіршілігінен, мақал-мәтелдерінен, жалпы ауыз әдебиетінен, өлең-жырларынан, айтыс өнерінен орын алған хадистік ойларды айқындайды. Осындай аналогияны жазба мәдениеттің аса ірі тұлғаларының шығармаларынан – Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігінен», Ахмет Йүгінекидің «Ақиқат сыйынан», Қожа Ахмет Яссауидің «Хикметтерінен», сондай-ақ, Абайдың «Қара сөздерінен», Ыбырай Алтынсариннің «Мұсылмандық тұтқасынан», Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық шартынан» табады. Дін мен дәстүр арасындағы, ислам мен халықтық ғұрып арасындағы осындай сабақтастықтан сакралды құндылықтардың өзара байланысы мен үйлесімділігі байқалады.

Ал Алау Әділбаевтың «Қазақ салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының ислам шариғатымен үйлесімі» атты монографиясында ислам дінінің ұлттар дәстүріне көзқарасы, әдет-ғұрыптың шариғат нормаларын белгілеудегі мән-маңызы, фикһ әдебиеттерінде әдет-ғұрып ұғымының қолданылуы, әдет-ғұрыптың ислам құқығының қайнар көзі екендігінің дәлелі, ислам құқығында әдет-ғұрыптарға қойылатын шарттар, түркілік дала заңдары мен ислам шариғатының ұқсастықтары мен айырмашылықтары ғылыми тұрғыдан талданады. Теолог ғалым халықтың тұрмыс-тіршілігіндегі дүние есігін ашқаннан ақтық сапарға дейінгі исламмен үндескен дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарға мыналарды жатқызады: азан шақырып ат қою, ұлттың ұясы – бесікке салу, қырқынан шығару, тұсаукесер, ауызға түкірту, тұмар және көзмоншақ тағу, мұсылмандық белгісі – сүндетке отыру, тілашар және сауат ашу, жеті атасын үйрету, жеті атаға дейін қыз алыспау дәстүрі, бата беру, жар таңдаудың жасампаздық жолы, мың жылдық туысқандықтың негізі – құдалықтың жөн-жоралғылары, қызды айттыру немесе сөз салу дәстүрі, қалың мал және жасау, ақ неке, беташар дәстүрі, келіннің сәлем салуы, әйел ерден кетсе де, елден кетірмейтін әмеңгерлік, өліге құрмет – тіріге міндет екендігінің үлгілері, әл үстіндегі адамға талқин айту, арулап аттандыру, жаназа намазының өтелуі, «дәуір айналдыру» салты, жерлеу және қабір тұрғызу, көңіл айту мен жоқтау, әруақтарға Құран бағыштау, қабірді зиярат ету, ас, садақа беру жоралғылары, жыртыс, тәбәрік беру және т.б. Қазақтың ұлы дәстүрлері ретінде мынадай рухани құндылықтар мен сакралды амалдарды атайды: ұят – беттің пердесі, «жасы үлкенді қадірлесе құт болар», туысыңмен тату бол тірісінде, Ата тұрып ұл сөйлегеннен без, саусақ бірікпей ине ілікпес, көрші ақысы – Тәңір ақысы, «қонақ келсе – құт келер», «Біздерге сәлем беру болды – сүннет», жылу жинау, қолға су құю, айттау дәстүрі, Мәуліт мерекесін тойлау [147].

Бүгінгі тұтынушылық қоғам мен сынаптай сырғып өтіп жатқан заманында адамның өмір сүруінің негізқұраушы сакралды және құндылықтық өлшемдері терең дағдарысқа ұшырап отырғаны белгілі. Қазіргі адам мен азаматтың өз болмысына келуі, көп жағдайда, оның рухани-адамгершілік қасиеттері мен әлеуметтің дәстүрлі де киелі негіздерінің біртұтас үйлесімділікке келуімен түсіндіріледі. Руханияттың жайлылығын қалыптастыру, адамның ішкі сенімі мен ерігін сыртқы әлеуметтік дәстүрмен үйлесімге келтіруге ұмтылу қажеттілігі өмірдегі жаңашылдық пен дәстүршілдіктің дұрыс арасалмағын табуды керек етеді. Сүйіспеншілік (ғашықтық), сенім (иман), үміт (екі дүние қызығынан), даналық (хикмет), сұлулық (көркем мінез) және бақыт (құт) тәрізді қарапайым әрі күрделі құндылықтардың өзектілігі мен әлеуетін сакралды деңгейге жеткізу адамның рухани болмысының қажетті компоненті ретінде маңызды теориялық және практикалық мәнге ие. Сонда ғана дара және әлеуметтік жанның белгілі бір рухани жайлы қалпына жетуге болады.

3 ҚАЗАҚСТАННЫҢ РУХАНИ ЖАҢҒЫРУЫ АЯСЫНДА ҚАСИЕТТІ МАТЕРИАЛДЫҚ ЖӘДІГЕРЛЕРДІ ТАЛДАУ

3.1 Ислам аманаттары мен жәдігерлерінің сакралды мұрасы

Қазақстанның Тұңғыш Президенті Нұрсұлтан Назарбаев рухани жаңғырудың сан алуан қырларына ой жүгіртіп, қазіргі жағдайдағы жаңғырудың мынадай мәніне тоқталады: «Жаңғыру атаулы бұрынғыдай тарихи тәжірибе мен ұлттық дәстүрлерге шекеден қарамауға тиіс. Керісінше, замана сынынан сүрінбей өткен озық дәстүрлерді табысты жаңғырудың маңызды алғышарттарына айналдыра білу қажет. Егер жаңғыру елдің ұлттық-рухани тамырынан нәр ала алмаса, ол адасуға бастайды. Сонымен бірге, рухани жаңғыру ұлттық сананың түрлі полюстерін қиыннан қиыстырып, жарастыра алатын құдіретімен маңызды» [1]. Саяси, экономикалық салалармен қатар, адами құндылықтар, рухани қазына, жастарды тәрбиелеу, олардың бойына патриоттық рухты сіңіре білу жұмысында рухани салаға басымдық берудің қажеттілігін алға қойып отыр. Бұл дегеніміз – ұлтымыздың барлық ұлттық салт-дәстүрлерін, мемлекеттік тіліміз бен әдебиетімізді, мәдениетімізді, ұлттық рухымызды жаңғырту деген асыл ұғымға келіп саяды. Елбасының рухани жаңғыруға, руханиятқа, білім, ғылымға маңыз беруі – үлкен көрегендік пен ұлттың алға ілгерлеуін жылдам қарқынмен жылжытатын қозғаушы күш. Бұл – тәуелсіз еліміздің бақытты болашағы мен алаңсыз келешегі үшін жасалып жатқан жұмыс, - деп жазады Грета Соловьева [120, 185-196 бб.].

Алайда, тұтастай алғандағы рухани жаңғырудың маңызды құрамдас бөлігі діни жаңғыру екендігі сөзсіз. Біздің мемлекетіміз зайырлы болғанымен, қоғамды діннен ажырата алмаймыз. Оның үстіне соңғы онжылдықтарда дін саласындағы динамикалық үдеріс өзінің шапшаңдығымен, құбылмалылығымен сипатталып отыр. Дін мәңгілік ақиқат ретінде адамзат баласын қаншама дәуірден бері жетелеп келе жатқандықтан діни сананы қоғамдық сананың маңызды тарихи формаларының бірі деп есептейміз. Адамзаттың екінші ұстазы атанған әл-Фараби дін дегеніміз жаратылыс иесінің адамзат баласына салып берген тура жолы деп беркер айтпаған. «Дінді мәңгілік ақиқат дейтін себебіміз, адамзат баласы қаншама тарихи дәуірді басынан өткізді, бірақ, тарихи қиын уақыттарда діннен қол үзген емес. Қоғам өркениет жолында болса да, дін адамнан, адам діннен қол үзбейді. Сондықтан да, дін дегеніміз адамзат тарихы мен мәдениетінің ажырамас бөлігі болып саналады. Бұған біздің тарих та мысал бола алады» [160].

Иә, қазақ халқының тарихы мен мәдениеті он екі ғасыр бойы ислам дінімен тығыз байланыста дамыды және оның төлтума руханиятына ислам үлкен әсерін тигізді. Ауызша деректерде мұсылман діні түркі даласына сахабалар дәуірінде-ақ таралған, оған қатысты халық ауыз әдебиетінде аңыз әңгімелер жеткілікті. Дегенмен, Орталық Азия мен қазіргі оңтүстік Қазақстан жеріне исламның келуі бұлтартпас тарихи айғақ ретінде Тараз қаласының маңындағы араб әскербасы Зияд ибн Салих пен қытай қолбасшысы Гао Сяньчжи арасында бірнеше күнге созылған Атлах шайқасының болуымен түсіндіріледі. Жергілікті қарлұқтар мен

түргештер мұсылмандар жағына болысып, нәтижесінде қытай әскері күйрей жеңіліп, Жетісу мен Шығыс Түркістан азат етіледі. Осылайша жаңа дін мен мұсылман мәдениеті оңтүстік өңірлерге ене бастады.

X ғасырда Орталық Азиядағы қуатты мемлекетке айналған Қарахан әулеті билігінің негізін қалаушы Сатұқ ислам дінін қабылдайды, ал оның ұлы Боғрахан Харұн Мұса 960 жылы Исламды ресми мемлекеттік дін деп жариялайды. Қарахандықтар сүннеттік исламның дәстүрге оң қарайтын ханафилік-матуридилік бағытын қабылдады және олардың қарамағындағы Мәуреннахр жері исламдық өркениеттің ірі орталығына айналды. «Орта Азиялық мұсылман ғылымы мен мәдениетінің дамуына ортағасырлық шығыс мәдениеті тың серпін берді. Әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашғари және Мұхаммед Хайдар Дулати атты ұлы ойшылдар ғылым мен философияның көрнекті өкілдеріне айналды. Оңтүстік Қазақстандағы көшпенді түркі халқының арасында исламды таратуда Яссауия тариқатының негізін қалаушы Қожа Ахмет Яссауи зор үлес қосты. Әмір Темірдің Яссауиге деген құрметінің белгісі ретінде XIV-XV ғғ. Қожа Ахмет Яссауи кесенесі салынды, қазіргі таңда бұл тарихи жәдігер тек Қазақстандағы ірі мұсылмандық сәулет ескерткіші ғана емес, сонымен қатар, әлемдік озық үлгілердің бірі болып саналады» [161].

Жергілікті халық арасына ислам еш зорлық-зомбылықсыз бейбіт жолмен тарайды, өйткені қасиетті Құранның Бақара сүресінде айтылғандай, «дінде зорлық жоқ». Дегенмен, түркі тайпаларының барлығы бірдей мұсылмандықты ұстана қоймаған, олардың арасында несториандық христиандық (найман және керей тайпалары) пен буддизмді (моңғол тайпалары) ұстанушылар болды. Басым көпшілігі тәңірішілдікті ұстанды және біршама уақыт бұл ханиф діндердің дәстүрлері бірін-бірі теріске шығармай қатар жүрді, мысалы, мұның айғағын қазақтардың әлі күнге дейін «Тәңір» сөзін «Алланың» баламасы ретінде қолдануынан көруге болады.

Кейінірек, Алтын Орданың хандары Берке (1255-1266) мен Өзбек (1312-1340) мұсылман дінін ұстанды, әсіресе, соңғысы исламның кең қанат жаюына үлкен үлес қосқан. Осы кезеңнен бастап еуразиялық көшпелі тайпалар арасына ислам тариқат жолымен, атап айтқанда Яссауийа және нақшбандийа тариқаттарының кең таралғанын ескеру қажет. «Ислам XV ғасырда Жәнібек пен Керей негізін қалаған Қазақ хандығының ресми идеологиясы болып жарияланды. Ислам діні жоғарғы хандық биліктің нығайуы мен түрлі қазақ тайпаларының бір этникалық қауымға бірге бірігуіне ықпал еткен идеологиялық факторлардың бірі болды. Қазақ хандығының халқы исламның сүнниттік бағытының ханафи мазхабын ұстанды, алайда қоғамдық және жеке өмірде исламның тәңірішілдік пен шаманизмнің элементтерімен өзіне тән синтезі пайда болды. Қазақ мемлекеті өзінің құрылғанынан бастап мұсылмандық құқықтық нормаларына жүгінді. Барлық қазақ хандары Керей мен Жәнібектен бастап ең соңғы қазақ ханы Кенесары (1847 ж. қайтыс болды.) өздерінің шариғатқа жүгінетіндіктерін атап кеткен. Қасым хан мен Есім хан қабылдаған көшпелі мемлекеттің дала заңдарына шариғаттың үлкен әсері болды. Тәуке ханның (шамамен 1718 жылы қайтыс болды) «Жеті Жарғы» заңдар кодексі қабылдауы исламды қоғамдық өмір мен заңдық

тәжірибеде қолдануда айтарлықтай үлкен қадам болды. Осы құжатта көрсетілген әкімшілік, қылмыс және азаматтық құқық нормалары айтарлықтай дәрежеде шарифатқа жүгінген» [161].

XX ғасырда Қазақстан Республикасы Кеңестер Одағының құрамында болды және соның салдарынан жетпіс жыл бойы атеистік идеологияның зардабын тартты. Десек те, қазақтар тұрмыстық өмірде идеологияның қысымына қарамастан ислам дәстүрін ұстанды, бала дүниеге келгенде азан шақырып ат қойып, оны сүннеттеді және кісі қайтыс болғанда оны мұсылмандық жөн-жоралғымен ақтық сапарға аттандырып салды.

Қазіргі тәуелсіздік кезеңде Қазақстан тұрғындарының жетпіс пайыздан астамы өздерін мұсылман деп санайды және діни ғұрыптарды атқарады. Бүгінгі күні Қазақстанда 5000 мешіт бар, ал КСРО кезінде саусақпен санарлықтай ғана болған еді. 2006 жылдан бастап зайырлы Қазақстанда мұсылмандардың мейрамы Құрбан айттың бірінші күні мереке ретінде аталып келеді. Қазақстан Республикасы 50-ден астам мұсылман мемлекеттерін біріктіретін Ислам Ұнтымақтастығы Ұйымының мүшесі. Жыл сайын жаңа мешіт-медреселер пайда болуда, ислам дінін ұстанушылар саны күннен-күнге өсуде, олардың арасында жастар көп. Орташа және жоғарғы діни білім алатын адамдар саны артуымен қатар, қасиетті Меккеге қажылыққа баратын қазақстандақтар саны ұлғаюда. Әлемдегі исламның рөлінің артуы да оны ұстанушылардың санының үнемі ұлғаюымен сипатталады: «дүние жүзінде 1,2 миллиардтан аса адам мұсылман дінін ұстанады, олардың 92,5 % сүннеттік жолдағылар құрайды. Ал олардың арасында ханифилер – 47 %, шафиғилар – 27 %, маликилер – 17 %, ханбалилер – 1,5 %. ҚМДБ мәліметтері бойынша біздің елімізде 11 млн. мұсылман халықтың 65 % пайызын құрайды. Қазақстанда тұратын 24 этностың өкілдері ислам дінін ұстанады» [163, 7 б].

Ислам дінінің Қазақстандағы рөлі мен маңызын айқындайтын осы кіріспеден кейін біз мұсылманшылықтың сакралды кеңістігі мен материалдық мәдениетінің жәдігерлерін талдауға көшеміз, өйткені алдыңғы тараулардың басым бөлігінде, рухани мәдениеттің сакралды сипаттары сөз болған еді. Исламдағы сакралдылық оның ғұрыптарын атқарудан, оның ішінде қажылық пен зияраттан айқын көрінеді [89, 67 б.]. Исламның сакралды кеңістігі дегенде біз, ең алдымен, мұсылмандар үшін қасиетті мекен, исламның бес парызының бірінен саналатын қажылықты атқару орны – Мекке Мұкаррама (Асыл текті) мен Мұхаммед Пайғамбар он жыл бойы мұсылман мелекетін құрып, аяққа тұрғызған Медина Мұнаууара (Нұр келбетті) шаһарларын, ондағы пайғамбарлар мен сахабалар тұтынған киелі заттар мен ислам аманаттарын, ислам әулиелері мен ғұламаларының қабірлерін, сәулет өнерінің киелі жәдігерлерін және т.б. айтамыз. Енді осы жәдігерлерге рет-ретімен тоқталсақ.

Арабия түбегі Хижаз аймағындағы Мекке (көнесемит тілінен аударғанда «үй» деген мағынаны береді) қаласы барша мұсылманның кие тұтатын қаласы. Оның аты қасиетті Құранда Бекка, Умм әл-Қура, әл-Балад әл-Әмин атауларымен айтылады. Меккеде адамзат тарихындағы Жалғыз Құдайға құлшылық жасау үшін алғашқы ғибадатхана Қағба орналасқан (Құран кәрім, Әли Ғымран сүресі,

96-аят). Яғни, Меккенің тарихы Адам атамен байланыстырылады. Исламдық дәстүрде Адам ата мен Хауа ана жаннаттан қуылған соң 200 жыл бойы күнәлары үшін тәубе етіп, Алладан кешірім сұраған. Олардың дұғалары Аллаһ тарапынан қабылданып: Ол олардың тәубесін қабыл етіп, тура жолға салды (Құран кәрім, Таһа сүресі, 122-аят) және қажылық жасауды міндеттейді. Аллаһтың осы бұйрығын орындау барысында, Адам ата мен Хауа ана ұзақ үзілістен соң Арафат алқабында кездеседі. Қазіргі Меккенің аймағына келген соң, Адам ата Қағбаны тұрғызып бастайды, содан соң тұрақты түрде қажылық жасап тұрды. Бұл құрылыс Нұх (Ной) кезіндегі су тасқынына дейін тұрды. Осылайша, Меккенің сакралды тарихы адамзат тегінің жер бетіне түсірілуінен басталған.

Мекке шаһарының одан кейінгі киелі тарихы Ыбраһим пайғамбар Алла бұйрығымен Меккенің орнына әйелі Ажар және ұлын Ысмайылды әкелуімен жалғасады. Таңғажайып Зәмзәм бұлағының пайда болуымен бұл жерлер мекендеуге жарамды бола бастап, ана баласымен осы жерге тұрақтады. Біршама уақыт өткен соң Ажар рұқсатымен Ысмайыл арқылы араб тайпаларының негізін салған йемендік тайпа журхумдықтар осында қоныс тебеді. Алла Тағала бұйрығымен Ыбраһим Қағбаны тұрғызғаннан кейін қажылық жасаудың ережелерін жіберді.

Хижра жыл санауына дейін (207) 415 жылы Меккеден журхумдықтарды ығыстырған, бірақ Ысмайыл ұрпақтарына тимеген йемендік хузаа тайпасы шаһарды мекендейді. Олардың пантеоның басты құдайы Хубал, олар Меккеде оның мүсінін орнатқан болатын. Тек ыбраһимдік біркұдайшылдар (ханифтер) ғана пұттарға сенуге бас тартты. Кейінірек құрайыш тайпасының қолбасшысы Құсай хузаилерді талқандап қалада өзіндік билік орнатып, Мекке қала-мемлекетке айналды. Исламдық қозғалыс басында Мекке қаласының билігі 10 қадірлі қала тұрғындарының кеңесімен жүргізілді.

Құрайыштар пұтқа табынушы болып қала берді. Олар барлық әлемнің Жаратушысы барлығын мойындады, алайда пұттарды Құдай мен адам арасындағы елшілер деп қабылдап, Аллаһпен қоса пұттарға табынды. Ысмайыл уақытындағыдай, жыл сайын Қағбада хаж рәсімі жүргізілді, оған бүкіл Арабиядан көптеген қажылар ағылды, алайда Құдай ғибадатханасы пұттарға толы болып, рәсімнің бастапқы мәні жоғалған. Оған қарамастан құрайыштер Қағба жағдайына қарау, хаж рәсімін ұйымдастыру, қажыларды қарсы алу мәселелерін қадағалаған.

Мұхаммед Пайғамбардың пайғамбарлық қызметі басталғаннан кейін Меккенің саяси-қоғамдық жағдайы толығымен өзгерді. Ғасырлар бойы қалыптасқан араб халқының дәстүрлері дағдарысқа ұшырады. Бұл мұсылмандар мен катал дәстүрді ұстанушылар басқарған аристократиямен қақтығысқа әкелді. Мұхаммед Пайғамбар мен оның алғашқы ілесушілері катал қудалауға алынды. Олардың бір бөлігі Эфиопияға қоныс аударуға мәжбүр болып, олар Нәджаши патшаның әділдігімен қолдау табады. 13 жылдан кейін барлық мұсылмандар Меккеден Мединаға көшіп, алғашқы мұсылман мемлекетін құрды. Осыдан кейін меккелік мүшріктер мен мединалық мұсылмандар арасында соғыс басталады. 8 х.ж. мұсылман әскерлері күрессіз Меккені алады; Мұхаммед Пайғамбар Қағбаға

кіріп, барлық пұттарды қиратқызады. Осы уақыттан бастап меккелік ғибадатханадағы барлық құлшылық актілері Ыбыраһим мен Ысмайыл пайғамбарлар заманындағыдай, Жалғыз Аллаһқа арналады.

Мекке мұсылман мемлекетіне қосылғаннан кейін, өзінің саяси мәнін жоғалтты, ал Пайғамбар қайтыс болғаннан және мұсылмандардың жаулап алу шайқастарынан кейін Халифаттың провинциялық қаласына айналды, дегенмен тек арабтардың ғана емес, дүниежүзі мұсылмандары үшін діни орталыққа айналды. Мұсылмандардың барлық намаздары Мекке жаққа жасалынады. Яғни, мұсылмандар намаз оқығанда немесе басқа да құлшылық ету салттарын орындағанда Меккедегі әл-Харам мешітінде орналасқан Қағбаның орналасқан бағытына, Құбылаға бет бұратын болды. Ислам алғашқы таралған жылдары құбыла ретінде қасиетті қала Құдыс (Иерусалим) саналды. Құбыла Құдыстан Меккеге өзгеруі хижрадан 17 ай өткен соң, 2 х.ж. шағбан айында Құран Аянына байланысты орын алды: «Сенің жүзіңнің көкке жөнелгенін көреміз. Сондықтан өзің разы болған қыблаға айналдырамыз. Енді жүзіңді «Мәсжид Харам» жаққа бұр. (Мүміндер) қай жерде болсаңдар да: Жүздеріңді сол жаққа жөнелтіңдер» (Құран кәрім, Таһа сүресі, 144-аят). Мекке қаласы сонан бері Халифат құрамында, османлылар билігінде және қазір нәждік патшалық иесі Сауд әулетіне қарасты болғанымен, бүкіл мұсылманның қажылық парызын орындайтын орталығы болып келеді.

Киелі Мекке қаласындағы негізгі сакралды орын «әл-Харам» мешіті болып табылады. Жалпы алғанда мұсылман адамы кез келген жерде құлшылығын атқарғанымен мешіттің орны бөлек, ол сакралды кеңістікке жатады. Мешіт немесе мәсжид (сужуд сөзінен – «жерлік құлшылық»; көпше түрі мәсәжид) – жамағат намаз немесе басқа да құлшылық түрлерін орындауға арналған ғимаратты білдіреді. Мешітке мұсылмандар міндетті күнделікті бес уақыт және жұма намаздарын оқу үшін жиналады. Оған қоса, мешіт адамдар ортақ шешім шығару мақсатында жиналатын орын немесе оқу орталығы болып қызмет ете алады.

Әдетте, мешіт арнайы тұрғызылған көбінесе күмбезді ғимарат болып келеді. Салыстырмалы түрде үлкен мешіт мұнаралы болады. Тәртіпке сәйкес мешіт ішінде мінбар-кафедралар орнатылады және имамдар мен азаншыларға арналған бөлмелер болады. Мешітке жақын жерде қоғамдық дәретханалар мен дәрет алуға арналған жерлер орналасады. Мешіт жанында моншалар жиі салынады.

Исламның алғашқы ғибадатханасы Қағба болып табылады. Әбу Заррдың қандай мешіт жердегі алғашқы болып есептеледі деген сұрағына, Мұхаммед Пайғамбар ол Қағба, ал одан кейін – Құдыстағы (Иерусалимдегі) Мәсжид әл-Ақса деп жауап берген. Әл-Бұхари мен Муслимнің «Сахихіне» сәйкес, Пайғамбар тек осы мешіт пен Мединедегі Пайғамбар Мешітіне қажылық жасауға ғана рұқсат берген.

Мұхаммед пайғамбарлығының алғашқы кездерінде мұсылмандарда мешіт ғимараты болмады – Мұхаммед мұсылмандар үшін барлық әлем мешіт деп айтқан, алайда, құлшылық етуге арналған арнайы орындар мен ғимараттарда бірге намаз оқыған дұрыс болды, сондықтан мұсылмандар Меккенің алыс аудандарында жасырын жиналып жүрді. Кейін мұсылман қоғамының орталығы

Арқамның үйі болды. Омар ибн әл-Хаттаб ислам дінін қабылдаған соң ол Қағба маңында намаз оқуды қамтамасыз етті.

Меккедегі алғашқы мешіт деп Мұхаммед Пайғамбар сахабасының – Аммар ибн Йасирдің үйі саналады, екіншісінің негізін Әбу Бәкр қалады. Үшінші мешіт деп мұсылмандар Мединеге көшу (хижра) кезінде бес уақыт намаз оқыған орынды атайды. Хижра жасаған соң, Пайғамбар Мединаның жанындағы Құба жеріне тоқтап, ол жерде мешіт салуға бұйрық берді: «...бастапқы күннен бері тақуалық негізінде салынған (Құба) мешіті намазға тұруына тағы лайық» (Құран кәрім, Тәубе сүресі, 108-аят). Кейіннен Мединадағы Пайғамбар мешіті (Мәсжид ән-Нәбәуи) салынды. Осыдан соң исламның таралуына байланысты әрбір елді мекенде мешіттер салына бастады. Функционалды элементтері бір болғанымен қоса мешіттің жобалануы мен әрленуі ұлттық дәстүрлерді көрсетеді. Осы орайда, бұл тақырыпқа қатысты Қазіргі Қазақстанның сакралды кеңістігіндегі мешіттердің асқақтық феномені туралы Мәдина Бектенованың арнайы зерттеп докторлық диссертация қорғағаны белгілі.

Әл-Ақса мешіті («Шалғайдағы мешіт») – Құранда – Мұхаммед Пайғамбардың сакралды амалы, ең ұлы мұғжизасы – Миғраж (көкке көтерілу) алдында түнгі намаз оқыған орны, Құдыс (Иерусалим) қаласындағы Құдай ғибадатханасының қираған жерінде: «Құлын бір түні өзіне белгілерімізді көрсету үшін Мәсжид Ақсаға апарған Аллаһ, әр түрлі кемшіліктен пәк. Шәксіз Ол, естуші, білуші» (Құран кәрім, Исра сүресі, 1-аят) деп айтылған. Пайғамбардың хадисі бойынша, әл-Ақса мешіті Қағбадан кейін, Құдай ғибадатханаларының арасында ең ескісі. Бірінші құбыла ретінде болды. 15/636 жылы Иерусалимді бағындырғанда Омар халифа иерусалимдік ғибадатхананың орнына мұсылмандық мешіт тұрғызуға әмір берген. Әл-Ақса мешітінің заманауи түрі әл-Уәлид ибн Әбд әл-Мәлик халифа кезінде 90-96/709/714 жылдарғы реставрациядан кейін жасалынды.

Жалпы кеңістікті сакралдандыру аясында ислам дінінде қасиеттілік құлшылық ету орнымен байланыстырылады [164]. Мұнаралы мешіттің сәулеті оны исламмен байланыстыра қоймайды. Тарихта христиан храмдарын мешітке айналдырған оқиғалар жеткілікті, алысқа бармай-ақ, таяуда Стамбулдағы Айя София храмын Түркия Президенті Реджеп Тайип Ердоғанның мешітке қайта айналдырған оқиғасының куәсі болдық. «Ортағасырлық және қазіргі заманғы мешіттерді салу барысындағы архитектуралық шешімдерді салыстырғанда, – дейді зерттеуші И. Ибрагимов – бұрынғы мешіттердің ұзындығы мен кеңдігі сияқты өлшемдері мұнараның биіктігінен анағұрлым ұзын болды, құбыла басты орында болды... діндар өз құлшылығының сакралды траекториясында оған ештеңе кедергі болмайтындай құбылаға бағдар ұстанды... сондықтан Меккенің бағытын көрсететін алдыңғы қабырға - михраб ойылып салынады да, бүкіл басқа сәулет шешімдері оның артында орналасады» [165, 54 б.].

Сонымен мұсылман әлеміндегі ең қасиетті мешіт - әл-Харам мешіті араб тілінен аударғанда «Тыйым салынған мешіт» деп аударылады. Мұсылмандар арасында тек Мекке қаласы мен әл-Харам мешіті ғана емес, Жидда портынан

басқа бүкіл Хижаз аймағы «әл-харамейн», яғни мұсылман еместерге тыйым салынған болып саналады. Міндетті қажылық (хаж) жасалынатын Меккедегі мұсылмандардың басты қасиетті мешіті Құранның бірнеше аяттарында айтылады (мысалы, Құран кәрім, Бақара сүресінің 217-аятында, Мәйда сүресінің 2-аяты). Хижрадан он алтыншы айынан бастап құбыла болып табылады. Жалпы мешіттің кешеніне Қағба, Ибраһим Мақамы мен Зәмзәм суының бұлағы кіреді. Мешіттің территориясы қабырғалармен қоршалған, жеті мұнарасы бар.

Мешітке бірнеше рет толықтай қайта құру жасалынған болатын. Жаңарту жұмыстары Пайғамбардың тірі кезінде және оның қатысуымен жасалынды. Бірінші көлемді кеңейту Омар ибн әл-Хаттаб халифа кезінде жасалған. Кейін омейялық халифа әл-Уәлид ибн Әбд әл-Мәлик мешітті кеңейтіп, жаңартты, граниттік бағаналарды мозаикамен сәндеуге тапсырып, оған материалдар Сирия мен Мысырдан әкелінген болатын. Құрылыс және реставрациялық жұмыстардың бір бөлігі Аббас әулеті, кейін Мәмлүк және осман сұлтандары кездерінде де жүргізілді.

1375/1955 жылдан бастап Сауд Арабиясы Мешіттің территориясында кең ауқымды құрылыс жұмыстарын жүргізген болатын. Жаңа инженерлік құрылыстар, су құбырлары, канализация мен жарық жүргізу жүйелері жүргізіліп, жаңа қабаттар тұрғызылып, жаңа кіру жолдары жасалынды. 1417/1996 жылы Қағбағада реставрация жасалынды. Жаңарту жұмыстарына қажеттілік бүкіл әлемнен Меккеге келген қажылық жасаушылардың саны артуымен байланысты болды.

Соңғы онжылдықтардағы философиялық, эстетикалық, мәдениет және өнертану әдебиетінде елеулі орын алатын мешіттің ғибадатхана екендігі туралы пікірталас көптеген басылымдарда көрініс табууда. Атап айтқанда, белгілі шығыстанушы ғалым Ш. Шукуровтың «Храм бейнесі» еңбегінде ғибадатхана сәулетінің парадигмасындағы мешітті «храм» ретінде қабылдауды дәйекті жақтайды. Сәулет өнерінің иконографиясы концепциясын зерттеу мен түсінуде С. Ванеян, Е. Кононенко христиан шіркеулері мен ислам мешіттерінің иконографиясын оқу ерекшеліктерін талдаған еңбектерінің маңызы зор.

Мешіт қаланың құрлысына қалай сәйкес келеді, оны қала тұрғындары қалай қабылдайды деген сұрақтар урбанизация дәуірінде өте өзекті. Бірақ мешітке қарым-қатынас оның мәтінін өзіндік иконографиясы арқылы оқудың тағы бір қыры бар, ол ислам философиясында, сенімінде айтылған. Ш. Шукуров ғибадатхана философиясын зерттей отырып, құрылыс сәулет тақырыбына сілтеме жасау арқылы мешітті түсіну ғаламның және адамның жаратылуына байланысты Құранда айтылған сөздерге назар аударуды ұсынады.

Исламның ғибадатхана санасы мен ғибадатхана идеясы Құранда және Пайғамбардың сүннетінде қалыптасқан таухид ұғымының ақиқатында, жүйелілігі мен әмбебаптығында түсіндіреді. Ш. Шукуровтың айтуынша, мешіттің ғибадатхана ретіндегі иконографиясына барлық жауаптар қасиетті жазбаларда жазылған және намаз кезінде сенушілерге қойылатын негізгі талаптар

мешіт құрылысының архитектуралық ерекшеліктерін анықтайды. Мешіт сәулеттік құрылым ретінде Алланың бірлігінің айғағы іспетті символдық көріністің шыңына жетті [166, 54 б.].

Қағба – Исламның басты қасиетті орыны және ең сакралды материалдық жәдігер болып табылады. Ол – Меккедегі (әл-Мәсжид әл-Харам) әл-Харам мешітінің ортасында орналасқан текше пішіндес кішігірім құрылыс. Мешіт кешеніндегі Ыбраһим мен оның ұлы Ысмайыл тұрғызған ең көне құрылыстардың бірі. Толықтай қара пердемен (ситара) жабылған. Қағба жалғыз Аллаға құлшылық ететін орын және бірінші ғибадатхана болды (Құран кәрім, Бақара сүресінің 127-аяты; Әли Ғымран сүресінің 96-97-аяттары). Мұхаммад Пайғамбар өзінің сахабасы Әбу Заррдың сауалына жауап бере отырып, жердегі алғашқы ғибадат ететін орын Қағба болғанын, ал одан кейін 40 жылдан соң салынған ғибадатхана – әл-Акса екенін (әл-Бұхари, Әнбия.10) айтқан.

Қағба – қажылық жасаудың басты мақсаты, қағбаға жүзін қарата (құбыла) мұсылмандар намаз оқиды. Қағбаның қабырғасында «Қара тас» орналасқан Қағбаның тарихы Мекке қаласының тарихымен тығыз байланысты.

Хажар Асуэд деп аталатын Қара тас мұсылмандардың қадір тұтатын материалдық жәдігер болып табылады. Ол - Қағбаның шығыс жақ қабырғасына бір жарым метр биіктікте ойылып қойылған жұмыртқа пішінді, қызғылт-қара түсті тас. Сырты күміс қаппен қапталған, беткейі 16,5 × 20 см. ауданды құрайды.

Ислам әпсанасына сәйкес бұл қара тас кезінде жұмақта болған. Нұх пайғамбардың кезіндегі топан су басқанда жұмақтан әкелінген және оны Әбу Кубейс тауында періштелер қорғап тұрған. Кейін Жәбірейіл періште Қағбаны салып жатқан Ыбраһим пайғамбарға әкеліп берген. Бұл тас бастапқыда ақ түсті яхонт болған, кейінірек адамдардың күнәсін бойына сіңіріп, біртіндеп қарайған.

Ислам пайда болар алдында құрайыш тайпасының көсемдері Қағбаға жөндеу жұмыстарын жүргізген. Қасиетті қара тасты орнына көтеріп қою құрметіне байланысты әр ру басыларының арасында тартыс болып, ол дау бес күнге созылған. Сонда олардың арасындағы ақсақалы Әбу Умайя ибн әл-Мугира ғибадатхана есігін кім бірінші ашып кірсе, сол шешім айтсын деген ұсыныс жасап, бәрі соған келіскен. Сонда Мұхаммед әл-Амин есімімен белгілі болашақ пайғамбар бірінші болып есік ашып, өз шекпенін шешіп, қара тасты соған салып, барлығы шет-шетінен жабыла көтеріп, қара тасты орнына қойған. Барлық рубасылар бұл шешімге разы болып, құрылысты жалғастырған.

Қара тасты қастерлеу және оны сүю Мұхаммед пайғамбардың өзінен басталады. Әділ халиф Омар әл-Фаруктан жеткен сенімді хадисте қара тасты сүйгеннен кейін былай дегені айтылады: «Мен мұның жай ғана тас екенін білемін, одан көмек те, зиян да жоқ. Бірақ егер мен оны Пайғамбарымыздың сүйгенін көрмегенде, мен де оны сүймес едім». Бұл ғұрыптың мәні бізге белгісіз тылсым күйінде қалып отыр.

Киелі Меккедегі табиғаты тылсым құбылыстың бірі – Қағбадан оңтүстік-шығысқа қарай 20 қадам жерде, Бани Шайба есігінің қара тасқа (Хажар ул-Асуадқа) қарама-қарсы орналасқан қасиетті құдықтың зәмзәм суы. Үсті күмбезбен көмкерілген бұл қасиетті құдықтың тереңдігі 42 метр. Пайғамбарымыз:

«Зәмзәмді не мақсатта ішсең, сол үшін болады. Оны емделу үшін ішсең, сені Алла емдейді» деген хадисі бар. Зәмзәм суының пайда болғанына шамамен бес мың жыл болған. Хадистерде Зәмзәм құдығының қасиеті туралы былайша баяндалады: Ыбыраһим пайғамбардың жұбайы Сара ұзақ уақыт бала көтермеген соң, Ажар есімді мысырлық әдемі бір күнді (жарис) күйеуіне некелеп қосады. Ажардан Ысмайыл пайғамбар дүниеге келеді. Алайда, Сара күндесінің мұндай бақытын қызғана бастайды. Сондықтан Ыбыраһим пайғамбар Ажар мен Ысмайылды алып, Меккеге әкеліп орналастырады. Ашығып қалмасын деп азынаулақ құрма мен су қалдырады. Ыбыраһим пайғамбар кеткеннен кейін су таусылып, шөлдеген сәби шырылдап жылай бастаған соң, Ажар су іздеп Сафа мен Мәруә төбелері арасында жан ұшырып жүгіре береді. Сол уақытта Жәбірейіл періште аяғының (немесе қанатының) ұшымен Мәруә төбесінен жерді қазып, су шығарады. Кейін жүрһүм жұрты бұл қасиетті құдықты бітеп тастайды. Мұхаммед пайғамбардың атасы Әбд әл-Муттәлиб түс көріп, Зәмзәм құдығының орнын тауып алады. Аббас әулетінен шыққан халиф Әбу Жафар Мансұр Зәмзәм құдығының айналасына мәрмәр тасын орнатқан. Осман әулетінен шыққан сұлтан Сүлеймен Кануни Зәмзәм құдығы айналасын бір жарым метр биік мәрмәрмен қоршап, хауыз салдырды. Зәмзәм суы – қасиетті су. Қағбаға тәуап етіп барған қажылар бұл суды ішіп қана қоймай, өздерімен бірге елдеріне алып кетіп жатады. Бұл рәсім үлкен әдетке айналған.

Зәмзәм әуелде жердің беткі қабатында көрініп тұратын еді. Қажылық етушілердің саны көбеюіне байланысты тәуаф жолын кеңейту қажеттілігі туындады. Ал, зәмзәмды төменгі қабатқа көшірді. Бұдан кейін бұлақты толығымен жауып, зәмзәм суы құбыр арқылы шүмектен шығарды.

Дүниежүзілік денсаулық сақтау ұйымының (ДДСҰ) мәлімдеуінше әлемнің ең пайдалы суларынан болған зәмзәм суының көптеген сырлары, қазіргі технологияның дамыған заманының өзінде де ашыла қоймаған. Бұлағы табылмаған судың теңізден сексен шақырым алыста болса да және айналасында басқа ешқандай құдықтар болмаса да ғасырлар бойы суы сарқылмай тұруы зерттеушілерді таң қалдыруда. Бір жарым метр тереңдікте болған құдықтан қажылықта миллиондаған адам су ішсе де, судың деңгейі еш азаймайды.

Еуропалық лабораторияларда жасалған зерттеулер нәтижесінде зәмзәм суының құрамында өте аз мөлшерде күкірт бар екені анықталды. Ал АҚШ-да жасалған тест нәтижелері бойынша құрамында микроорганизм және бактерия жоқ су екендігі анықталды. ДДСҰ тарапынан зәмзәм суы әлемдегі ішуге болатын және денсаулыққа пайдалы ең жақсы су ретінде жарияланды. Зәмзәм суында әртүрлі ерекше қасиеттер бар. Ол ауруларды емдеп жазады, адамға қуат бітіреді, аштық сезімін басады, т.б. Зәмзәмнің Қағба маңында орналасуы исламға дейін-ақ оған деген құрмет тұту рәсімін қалыптастырды. Қазір зәмзәм суын бүкіл әлем мойындап жатқан жайы бар.

Мекке Мұхаррамадағы бұл сакралды жәдігерлер исламның бес парызының бірі болып табылатын сакралды амал – қажылықтың барысында тәуап етушіге ерекше әсер етеді. Қажылықта «исламның ғұрыптық практикасының маңызды үш компоненті шоғырланған: Қасиетті Жазба мен Қасиетті Өсиет мәтіндерінің

сакралдылығын және кеңістіктің сакралдылығын мойындау, олардың үйлесімі мұсылманның қалған төрт парызында әрқилы үйлесіммен көрініс табады. Ислам контекстегі кез келген басқа діни ғұрыппен салыстырғанда қажылық жасау үшін Құранның, Сүннеттің және шарифаттың қарпін қатаң сақтау қажет» [89, 68 б.]. Келесі бір орыс зерттеушісі А. Ильинаның пікірінше, қажылықтың барлық мұсылманға бірдей парыз еместігін алға тарта отырып былай дейді: «Қажылық индивидуалды интенцияны ғана қалыптастырады. Бұл индивидтің парасат пайымының жетілгендігінің және рефлексияға қабілетінің арқасында мүмкін болады. Қажы кісілер ойлаудың жағымды энергиясын иеленуі тиіс. Ол Қасиетті Жазбада уәде етілгендей, Алланың үйінде болып, ақиқатты тануы қажет болады. Ақиқатқа жету үшін индивид өзінің болмыстық мәртебесін өзгертуі тиіс» [167].

Енді көптеген мұсылмандарға таныс болғанымен, оның сакралдық мәні мен мазмұнын ашу үшін қажылық ұғымына, оның мақсаты мен маңызына тоқтала кетейік. Қажылық нақты белгіленген уақытта Меккеге қажылық жасау және арнайы діни рәсімдерді орындауды білдіреді. Хижраның 9-шы жылынан бастап парыз болған Исламның негізгі бес тірегінің бірі. Қажылық міндеттілігі Құранда «Әли Ғымран» сүресі, 96-97 аятында бекітілген.

Қажылықтың тарихы ерте монотеистік дәстүрдің негізін қалаған Ыбыраһим және оның ұлы Ысмайыл пайғамбарларға барып тіреледі. Қажылықтың маңызын Мұхаммед Пайғамбар қайта қалыпқа келтірген.

Әрбір дені сау, кәмелет жасына толған, ерікті және жолға қаржысы жететін мұсылман өмірінде бір рет қажылық өтеуге міндетті. Материалды мұқтаждар, балалар және жан ауруларына шалдыққан адамдар қажылықтан босатылады. Материалдық жағдайы жақсы адам белгілі себептерге орай қажылыққа бара алмаса, керекті қаражатты төлеп, өз орнына басқа адамды жіберуіне жол беріледі.

Әйел кісі қажылық парызын өтеуге күйеуі, немесе тұрмысқа шығуға болмайтын (мысалы, көкесі, ағасы) ер адаммен бірге баруы мүмкін. Шафиғи мәзһабы бойынша бұл үшін бір топ әйелдердің болуы жеткілікті.

Қажылықты шәууәл, зул-қаъда және зул-хиджа айларының 1-10 күн аралығында жасауға рұқсат етіледі. Бұдан басқа уақыттағы қажылық *умра* саналады. Қажылықтың мынадай түрлері бар:

– Хадж әл-ифрад – қажылық жасаушы тек қажылық жасауға ниет етеді;
– Хадж әт-тәмәттуъ – кіші қажылықтан (умра) кейін жасалады. Умра жасап болғаннан кейін қажылық жасаушы діни рәсім күйі ихрамнан шығады, бірақ үйіне қайтпайды; зул-хиджа айының 8-ші күні қайтадан ихрамға кіріп, қажылық рәсімін жасайды. Қажылықтың бұл түрі ең абзалы.

– Хадж әл-қиран – қажылық жасушы бір мезетте умра және қажылық жасауға ниет етеді. Қажылық күндері басталғанға дейін ол умра есебінде Қағбаны айналып (тауаф), Сафа және Мәруа жоталары арасынан жүгіреді (сай) және ихрамнан шықпай бұл рәсімдерді қажылық уақытында қайталайды. Қажылықтың бұл түрін Мұхаммед Пайғамбар жасаған.

Қажылық жасау ниетімен келген қажылық жасаушылар Қасиетті территория (Микат) шекарасына енуімен бірден ихрамға кіреді. Бұдан кейін қажылық жасаушыға жыныстық қатынасқа түсуге, неке қиюға, күнәлі амалдар жасауға,

тігілген киім киюге, қырынуға, шаш қысқартуға, аң аулауға, ағаш кесуге болмайды. Кейін қажылар Қасиетті территорияға арнайы дұға-тәлбияны дауыстап қайталай кіреді. Әйелдер болса дұғаны ақырын дауыспен айтады.

Меккеге келуімен қажылар толық дәрет (ғұсыл) алып, Қағбаны жеті рет айналуға дайындалады. Айналымды аяқтап, Қара тасқа (Хажар Асуад) сәлемдеме бергеннен кейін Ыбыраһим Мақамында 2 рәкәт намаз оқып, Зәмзәм бұлағынан су ішуі жақсы.

Кейін қажылар Сафа және Мәруа жоталары арасында сай жасайды. Бұл рәсімді жасамайтын қажылар өтеуі ретінде құрбандық беруі тиіс.

Зул-хижжа айының 8-ші күні (тәруия) қажылар Мина алқабына шығады. Бұл амал ең жақсы (сүннет) амалдардың бірі, алайда міндетті емес. Алқапта олар қысқартылған күйде бесін, аср, шам, құптан намаздарын оқып, сонда қонып қалады. Зул-хижжа айының 9-шы күні (Арафа) қажылар Минада таң намазын оқып, күн шыққаннан кейін Арафатқа бет алады. Бұл амал – қажылықтың міндетті элементі. Тұру уақыты (уақф) зул-хижжаның 9-шы күнінің тал түсінен күн батқанға дейін жалғасады. Қажылық дұрыс болуы үшін Арафатта осы уақыт аралығының белгілі бір бөлігінде тұру қажет.

Күн батқаннан кейін қажылар ақырын қадаммен Муздалифаға қарай жүреді. Бұл амал мәзһабқа байланысты міндетті (уәжіп) немесе құптарлық жақсы (сүннет) амал. Онда олар шам, құптан намаздарын оқып, таңға дейін құлшылық жасап түнейді. Барлық қозғалыстар Алланы зікір ету және тәлбия оқумен жүреді.

Зул-хижжа айының 9-шы күніне Құрбан Айт (Идул Удхия) мерекесі келеді. Осы күні қажылар шайтанды таспен ату нышандық белгісі – шайтанды білдіретін үлкен бағанаға (әл-жамрат әл-ақаба) жеті тастан лақтырады. Мина алқабында бұл рәсімді бітірген соң ер-қажылар шаш алдыруы немесе қысқартуы керек, әйелдер болса тек азғана қысқартады.

Бұл амал жыныстық жақындасудан басқа қажылықтың тыйымдарын алады. Осыдан кейін қажылар ихрамнан шығады («бірінші босату») және тауаф жасауға Мәсжид әл-Харам мешітіне барады. Бұдан кейін әйелдерімен жыныстық қатынасқа түсуіне рұқсат етіледі («екінші босату»).

Қажылықтың келесі рәсімі – Мина алқабында зул-хижжаның 11-імен 13-і аралығында үш күн түнеу. Әр күні қажылар шайтанды білдіретін үш бағанаға тас лақтырады.

Қажылықтың соңғы рәсімі – Қағбаны жеті рет қоштасу айналымы (тауаф әл-уадаъ). Оның қажылар үшін міндетті немесе жақсы амал болуы мәзһабтарға байланысты. Осы рәсімнен кейін қажылық аяқталған болып саналады.

Құптарлық амал (сүннет) ретінде қажылыққа дейін немесе одан кейін Мәдина қаласын және Мұхаммед Пайғамбар, тақуа халифалар Әбу Бәкр, Омар қабірлері жатқан Мәсжид ән-Нәбәуи мешітіне (Пайғамбар мешітіне) бару саналады. Сонымен қатар жақсы амал болып Құба мешіті мен Пайғамбардың көптеген сахабалары жерленген Бақи қорымына барып, зиярат жасау болып табылады.

Зиярат сөздің кең мағынасында әлдекімді немесе әлдебір жерге «бару» деген ұғымды білдіреді. Сонымен бірге зиярат деп баратын жерді де атайды. Діни мағынасында тірі діни ғұламаларды, ғалымдарды, шейхтарды, және құрметке ие

болған тұлғалар мен ерекше қасиетті аймақтарды аралауды аңғартады. Кейбір тариқаттарда, сондай-ақ шиизмде қайтыс болған имам және әулиелерінің қабіріне барғанда көмілген жерлерде арнайы рәсімдер қарастырылған табынушылық құрылыстары салынады. Сопылық бағдардың ықпалы басым болған қазақ халқында да зиярат мәдениеті мен тәуап ету кеңінен таралған. Әсіресе, Қожа Ахмет Яссауидің жатқан қабірі мен қылуетін, Әмір Темір салдырған мазар кешенін жергілікті халық екінші Мекке есебінде қабылдап, тәуап етушілер көптеп саналады.

Ислам дінінде сакралды жәдігерлер мыңдаған материалдық заттардан тұрады. Олардың арасында Мұхаммед пайғамбар тұтынған бұйымдар ерекше қастерлі орын алады, мысалы, оның аяғына киген сандалдары, шекпені, киімдерінің кесінділері, пайдаланған ыдыстары, найзасы мен асатаяғы, ине-біздері және т.б. Сондай-ақ, Пайғамбардың мүбәрак сақалы мен шашының қылдары (мой) да ерекше қадірленеді, ол Мекке мен Медина жұртынан өзге Стамбул қаласындағы Топқапы мұражайында, Үндістандағы Хазратбал мешітінде, Ресейдің Түмен қаласының өлкетану мұражайында сақталған деп есептеледі. 2013-жылы Қазақстанда Ақмола облысы Атбасар ауданы Садовый ауылының тұрғыны сексен төрт жастағы Фатима Даированың осындай жәдігерді сақталған құтысымен, оны растайтын қолдар қойылған грамотасымен қоса Қазақстан мұсылмандары діни басқармасына табыстағаны белгілі.

Тарих пен мәдениет жәдігерлері туралы мол ақпаратты мұражайлар береді. Ислам артефактілері сақталған әлемдегі ең ірі мұражайлардың кейбіріне тоқтала кетсек. Қазіргі ауқатты араб мемлекеттерінің бірінен саналатын Катардың астанасы Доха қаласындағы Ислам өнері мұражайы өзінің заманауи сәулеттік дизайнымен көпті қызықтырады. Онда бүкіл араб өнері әлемін ашатын керамика, әшекей және шыныдан жасалған бұйымдар жинақталған және оның басты құнды ескерткіші – VI ғасырға тиесілі каллиграфиялық мәтіндер мен көне Құран.

Жалпы мұсылман әлемінде киелі саналатын тағы бір жәдігер – ол үшінші «тақуа» халиф Осман ибн Афғанның (644–656 жж.) қаны тамған Құран. Баршаға мәлім, қасиетті Құран өзінің қазіргі үлгісінде хазреті Османның кезінде қағазға түсіп, оның бес (кей деректерде үш) нұсқасын Халифаттың негізгі қалаларына жөнелткен. Олардың бірі Топқапы сарайында осы күні сақтаулы тұр. Ал бір данасын халифа өзінде қалдырған, кейін оны ізбасары төртінші «тақуа» халиф Әли өзімен бірге Куфа қаласына алып кеткен. Бұл қолжазбаны XV ғасырда Әмір Темір Баязид сұлтанмен шайқастан соң жолай алып, өз астанасы Самарқанд қаласына әкеліп, ол сопы Қожа Ахрардың мешіт-медресесінде сақталған. Патшалық Ресей мен Кеңес өкіметтері тұсында Санкт-Петербургте сақталып, кейін қайтарылып, 1941-жылдан қазірге дейін Тәшкент қаласындағы Хазрет Имам ансамбліне кіретін Муйи Мүбәрак медресесінде Осман құраны немесе Самарқандық куфалық құран деген атпен әйгілі экспонат қатарында тұр.

Ислам әлеміндегі ең ірі мұражайларға қайта оралсақ, Мысырдағы Каир мұражайында жиырма бес галерея бар және олардың витриналарында Умейиа, Аббаси, Фатими, Айюби әулеттерінің билігі тұсындағы жәдігерлер қойылған. Ең

құнды жәдігерлердің қатарында қасиетті Меккедегі әл-Харам мешітіндегі қасиетті Қағбаның алтынмен апталған кілті орын алады.

Тарихтан белгілі, Араб халифаты мен оның астанасы Бағдат қаласы Құлағу ханның бастаған моңғол-татар шапқыншылығынан құлағаннан кейін Парсы шығанағы мен Хижаз жұртындағы ислам аманаттары мамлюктер билігіндегі Мысырдың Каир шаһарына алынған болатын. Кейіннен бұл қасиетті жәдігерлерді 1517-жылы Османлы падишахы Явуз Сұлтан Селим Стамбулға алып келіп, ХІХ ғасырдың ортасына дейін империяның бас сарайы болған Топкапыға орналастырды. Топкапы Стамбулдың тарихи орталығында, Босфор мен Алтын мүйіздің Мәрмәр теңізіне құяр сағасындағы Сарайбурну мүйісінде орын тепкен. Империя құлап, Түрік республикасы құрылған тұста оның негізін қалаушы Мұстафа Кемал Ататүрік барлық мешіттерден діни жәдігерлерді алдырып, оны мұражайға айналдырған.

Топкапының биік қамалмен қоршалған сарайлар мен бақтарының тұтас ансамблі 700 мың шаршы метрді құрайды және ол 1985-жылы Бүкіләлемдік мұра тізіміне кірген. Әлемдегі ең ірі мұражайлардың бірінен саналатын Топкапының арнайы залдарында тәулігіне жиырма төрт сағат бойы орындалатын құранның әуенімен көрермендер назарына 65 мың дана экспонат қойылған және бұл бүкіл коллекцияның оннан бірі деп есептеледі және көрмеге қойылған артефактілер өзінің оригиналдығымен ерекшеленеді. Күллі мұсылмандар үшін киелі де қастерлі саналатын жәдігерлер қатарына, ең алдымен, екі дүние сардары - Мұхаммед Пайғамбардың алтын қылышын, садағын, кәріптас мөрін, күмістен жасалған тағын, туын, тісінің сынығын, сақалының қылдарын (мой), табан іздерін жатқызуға болады. Ыбыраһим пайғамбардың шекпені, Мұса пайғамбардың асатаяғы, Дәуіт пайғамбардың қылышы, сондай-ақ, мұнда төрт тақуа халифтердің – Әбу Бәкірдің, Омардың, Османның және Әлидің (зулфұқар) қылыштары, Фатиманың шапаны, Қасиетті Қағба есіктерінің кілттері және т.б. жәдігерлер мұсылман адамы үшін ең сакралды дүниелерге жатады.

Ислам өнерінің ірі мұражайларының қатарына 1988-жылы негізі қаланған Малайзия астанасы Куала-Лумпурдағы мұражайды атауға болады. Оның он екі галереясында Моғолдар дәуіріндегі Үндістандағы, Қытайдағы және Оңтүстік Шығыс Азиядағы ислам өнері жәдігерлері, Құранның сирек қолжазбалары мен ислам кітаптарының эксклюзивті коллекциясы, мұсылман әшекейлері мен бүкіл әлемдегі мешіттердің миниатюралық үлгілерінің жиынтығы көрермен назарына ұсынылған. Осындай ірі мұражайлардың қатарына Біріккен Араб әмірлігіндегі Шарджа қаласында орналасқан ислам өркениеті мұражайын жатқызуға болады. Бұл мұражайдың ерекшелігі мұсылман ғалымдарының әлемдік жаратылыстанулық ғылымдарға қосқан үлесін айшықтандыруымен сипатталады.

Бұл мұражайларды зиярат ету діндар адамдардың сакралды сезімдерінің оянуына түрткі болады, мұны өзіміздің, яғни осы жазу жолдарының авторының ұйымдастырған шағын ғана «Рухорда» мұражайын ұйымдастыру барысында көз жеткізілді.

Заттануға назар аударып, ерекше қасиетке ие бұйымдарды тарихи жәдігерлікке тіркеу жұмысы келесі міндеттерден құралды:

Жәдігерлікті қасиеттендіру: Тұмар қасиеті жайлы кереғар ақпарат кеңінен тараған. Оның ғылыми негізіне тоқталып нақты талдау жасалынбай, бір жақты жағымсыз уағыздардың кесірінен жойылып бара жатқан жәдігерлер тізіміне еніп отыр. Үкі тағу, тоғыз көз моншақтарының тағдыры да осыған ұқсас.

Жәдігерлерді киелендіру. Әулие саналатын орындар. Киелі кесенелер, тау тастар. Жылығын ата су алу орыны. Әулие басындағы бұлақтардың жағдайы. Әулие ағаш кесенесі. Екі тастың арасынан өту. Укаша сахаба құдығы.

Жәдігерлердің қадірін көтеріп, құрметтеуді талап ету. Жүз жылдық жайнамаз қадірін арттыру. Көненің көзін үлгі ретінде қолдану. Екі жүз, үш жүз жылдық тарихы бар діни кітаптар мен қолжазбаларды сақтап қалып біздің намазға, дінге ертеден бейім екенімізді көрсете алу.

Жәдігерлерді құнды ету. Қаныш Сатпаевтың орындығы, Қонаевтың қолхаты, болашаққа хат жобасын жандандыру. Халифа Алтайдың сағаты мен көзәйнегін орналастыру.

Жәдігерлерді ерекшелендіру. Тәуелсіздіктің алғашқы жылы қажылыққа барған көк туымыз, алғашқы шыққан теңгенің үлгілерін сақтау. Тәуелсіздіктен кейінгі кезеңге назар аудару. Олардың ерекшелігі бүгінгі таңда аса мәні байқалмауы мүмкін. Бірақ, болашақта өз құнын орынын табады деп бағалай алу.

Бұл жұмыстар жалпы алғанда жәдігерлерге материалдық әрі рухани баға беруде терең байланыс орнатуды көздейді. Оған дәлел қазықтың күнделікті қолданыстан шығып қалғанын айта аламыз. Бірақ сол қазықты мұражайға орнатып кім ұстағанын, оған байланысты мәліметтерді жыйнақтап ұсыну ерекшелігіне де тікелей байланысты болады. Қазықтың жанына қазақ мақалы «Ат қазығын айналып табады» деген сөзде бірнеше мағына қамтитынын айта кету маңызды. Қазақ халқы жылқы ұстауды ерте дәуірден игерген, мал шаруашылығының бесапап маманы екенін, бұл да материалдық мәдениетті игерудің өлшемі ретінде қарасақ. Енді рухани жағынан «Ат қазығы» деп астарлы отбасының бақытын меңзеп тұр. Әйел адам үй шаруасында тұрмыстық қатынаста өз жұртынан кетіп, қайын жұртына адал ата-енесі, балаларын ұйытып ұстап отырса Ер азамат өз ошақ қасына Қазығына оралады деп тәрбиелеген. Бұл бүгінгі ажырасу алдында тұрған әйелдердің кемшілік тұсын дөп басып айтып тұрғандай жәдігерлік сабақ емес пе. Рухани жаңғыру аясы осындай ұмыт болған қазақы өмірмен сабақтастық орнатуда жатыр деп ойлаймын.

Емшілік жолында сынықшы, балгер, көріпкелдердің орыны және қазақы ем жолы жеке зерттеуді қажет етеді. Құранда тиым салынған көріпкелдік қазақ даласында кереғар пікір тудыруда. Қазіргі уағыз -насихаттың әсерінен исламға бет бұрған жас буынның емші-көріпкелдікке деген өшпенді қарым-қатынасы бар. Сондықтан емші-көріпкелдікке ғылыми негіз бола алатын талдау қажет. Біржақты жаңсақ уағыз қоғамда келеңсіз жағдайлар тудыратынын мойындауымыз керек. Дінде Иса мен Мұхаммед пайғамбарлар ем жасаған белгілі. Тарихта Ибн Сина, Ұлықпан хәкім, Құртқа тауіп сынды арап емес емшілер дінге де, дәстүрге де үлес қосқаны белгілі. Машхұр Жүсіптің көрегендігі көріпкелдіктің ерекше, жаңаша жетістігі. Бекет ата, Ақбура әулиенің намазын бір сәтте Меккеде өтеп келуіндегі тылсым күш құпиялары тағы бар.

Бүгінгі Тибет емі мен қазақы емдеудің ортақ тәсілдерінің қайталанбалы ұқсас болуы да жеке зерттелуді қажет етіп тұр.

Ислам дініне тікелей әрі жанама қатысы бар жәдігерлік кезеңі де ауқымды жұмысты қажет етеді. Жанама қатысы бар деп Түркістан туралы айта аламыз. «Түркістан ер түріктің бесігі ғой» дей келе Түркістанды екінші Мекке деп жырлап ұлттық құндылығын арыттырғысы келеді. Уақыт өте діннен хабары аз адамдар екінші қажылық деп жаңсақ сана қалыптастырып үлгерді. Жалпы ол Мекке мен Қажылықтың ара жігін ажырата алмаудан туындаса керек. Мұхаммед пайғамбар Мадина қаласына қуылып кеткенде Мекке қаласын қалай ерекшелендірген болса, біздің де тұлғаларымыз Түркістанды Ер Тұранның бесігі деп ерекшелендіруді көздесе керекті. Мекке мұсылмандық жолымен ерекше боғанындай, Түркістан Түркі елінің бесігі ретінде ерекшелігін суреттейді.

Тайқазан сыртына Құран аяттарымен безендірілуі және жеті түсті металл қосып тай сыйятын қазан әзірлеуі нағыз жәдігер. Оның шырағы мен қақпағы ашылмаған құпия.

Қазақ қоғамында жерлеу рәсімдері: құбылаға қаратып жүзін бұру, ай орнату, кесене орнату, құлыптас қою, көктас орнату, Құран хатым бағыштау, еске алу рәсімдік жоралғылары, көкпар беру рәсімдері бар. Зираттарда ай орнату рәсімі мен мешіттердегі ай орнату белгісінің нақты ғылыми негізінің анықталмауы да ойланатын дүние. Кей батырларымыздың жерлеуде құбыланы емес, жау еліне қаратып қарсы жерлеуі де кездеседі.

Тікілей ислам дініне байланысты жәдігерлерге Кағба жабуы Қисуаның қиындысын сақтау, Зәмзәм суы, Кағбадағы Қара тасты сүю, Құран кітабы, Жайнамаз секілді жәдігерлерді атай аламыз. Көнеден келе жатқан Кағбаның жабуы Қисуа қиындысы сақталған жеке үйлер бар екен. Шарифатта суды отырып ішу керек деп қатаң есерткенімен, Зәмзәм суын тұрып ішіндер деп ерекшелік береді. Қара тасты сүюде қажылыққа келген адамдар бір бірін жаншып таптап жататыны, қариялардың езіліп қалатын жағдайлар сырт көзге тұрпайы көрінеді. Бірақ Омардың «Егер мына қара тасты Пайғамбар сүймегенде мен үшін еш айырмашылығы болмас еді» деген сөзі қаншалықты рас және рас болса неге зерттемеске. Сол Қара тастың бірнеше рет ұрланып қайта табылғаны айтылады. Бұл жәдігердің заттануына ерекше назар аударатын өзекті мәселе. Құранның алғашқы түпнұсқасының жыйнақталуы, алты нұсқаға көбейтіп сақталуы, Құранның парақшаларын Муауия жыртып найзасының ұштарына қадап соғыста айламен халифаттық билікті алып қоюы жазылады.

Ең қызықты мәліметтің бірі Мадина қаласында Пайғамбардың мәйітін ұрлауға жасалған әрекеттер туралы болды. Бірнеше рет қастандық жоспары сәтсіз аяқталған. Қазір айналасы түгел күзетте, қауіпсіздік шаралары жасалғанын айтады.

Заттардың қасиеті жойылып бара жатқаны күнделікті тіршілікте жиі кездесіп барады. Бұл тым әсіре уағыздардың кесірінен деп айтуға болады. Ең көп зардап тигізген деструктивті уахаби салафи ұйымының қызметі және басқа да қазақтың дәстүріне соққы беруге бағытталған сұхбаттың жиі таратылуы. Оларға еліктеп салт-дәстүрден жиренген мешіт имамдарының таяздығы да бар.

Қазақ елінің тарихын, салт-дәстүрлік ерекшелігінен алыс дін тұтынушылар қаншалықты елдігімізге кері әсер етіп келе жатқанын ғылыми негізде зерттеп ашық жариялау керек. Олай болмаған жағдайда жастар өз тарихынан жеркөніп салт-дәстүрінен жұрдай қалатын хәлге ұшырайды. Жаһандану үрдісіне төтеп бере алмайтын, жойылғалы тұрған ұлттар тізіміне енеді. Ол үшін ұлттық иммунитетімізді ғылыми дәлелденген тарихи жәдігерлік құжатын бектіп беру күттірмейтін міндетіміз бар.

Мұражайлардағы заттарға талдау жасап киелілік, қасиеттілік, қадірлілік мәнін ашу Қазақ елінің тектілігі мен даналылығын аша түсетін құнды жәдігерлер формасын дайындау кестесі тұр.

Ол кестеде әр затқа атауы, құндылық ерекшелігі, тарихи мерзімі, халық әдебиетіндегі орыны және бүгінгі ғылыми тілге жатық талдау жасалады.

Мысалдар жеткілікті әрі тізімді ұзағынан жалғастыра беруге де болады:

Тұмар тағу; Уахабилік уағызда ширк, Аллаға теңесетін бақталас зат. Тәуелсіздікке дейін жергілікті имам, молдалар қолданып келді. Тәуелсіздіктен кейінгі уағыздар нәтижесінде мешіт ауласындағы дүкендерде, базарларда бір жолата жойылды. Бүгін уахабилер ғана емес, мешіт имамдары да сақтанып бас тарта бастады. Уағыздың қортындысында оны қолдану ауыр күнә, қолданушы қазақ пен оны жазған молда тікелей тозақтың төрінде жаза алады. Тәуелсіздікке дейінгі тұмар қолданған қазақтар тозақи, бүгінгі жаңа діндарлар жұмақтық болып екіге бөлініп барады.

Ғылыми негіз неде, талдау жасалынды ма?! Әлде әсіре бір жақты негізсіз тапсырыспен айтылған уағыз ғана ма?! Мұражайда ескі тұмарларды сақтау да күнә ма?! Тұмар туралы талдауға тоқталайын.

Тұмар үш бұрышты бүктеліп, ішінде Құран аяттарынан үзінді жазылады. Құранда ем аяттары бар деген сілтемені негіз етсе керек. Құран аяты бір адамға арнап жазылғаннан соң оны су өтпеу үшін әуелі салафанға орайды. Екінші кезең ақ матаға оралады. Тысы әр түрлі қаппен қорғалуы мүмкін. Әжелері немерелеріне арнап қыз бала болса қырмыз мата, тоғыз көз тасын қоса батасымен сыртын кестелеп тоқып шығады. Ұл балаға басқа да түсті қолданған. Кейде арнайы теріден тігілген қапшықтары да кездеседі. Ауқатты кісілер күміс құтыдан ұсталарға арнайы жасататын болған. Күміс құты үш бұрышты немесе домалақ алқа іспетті әшекей түрінде де жасатқан. Мағынасы, Құранның ем аяттарынан қара күштерден қорған сөздері теріп жазылған. Тіл, көз және тылсым қара күштерден сақтану мақсаты қамтылған. Ғылыми негізге бағытталған мәніне келсек; Жақсы сөз, лебіз бата беруші кісіден періштелердің құлағына шалынып әуелі көкке көтеріледі. Көктен аталған адамға тиеді. Одан сөз иесін тауып өзіне де жақсылық тиеді деген сенім болған. Шарифатта да осыған мағыналас сөз бар. Бүгінгі ұялы байланыс құралы осы формада жұмыс жасауы бекер емес, негіз шығу тарихы ұқсас. Қоңырау шалушы абонент нөмерін теріп жасыл белгіні бастырып, әуелі көкке спутникке жетеді. Ол абонентті тауып белгі қоңырау түседі. Қоңырауды қабылдаған кезде алғашқы нүктеге тікелей үш жақты байланыс орнайды. Қызыл таңба түсі де бекер жасалынбаған. Жағымсыз қоңыраулар келген кезде аса қажет батырма.

Пирамиданың пішімі, оның ішіндегі мәйіттердің сақталуы, құдаймен байланыс құру символы ретінде үшбұрышты жасалуы жәй ғана сәйкестік емес болар. Ал жамандық қарғыс, қаралы сөзді періштелер қабылдамай жерге түседі. Періштелер жоламағаннан соң жын-жыбыр арқылы жермен аталған адамға жетеді. Қарғыс орынды болса тиеді, орынсыз болса кері иесін табады деген ұғым бар. Киесіз қарғыс жүйесін табады деген. Жер хабар айтып бармасын деген ұғыммен қайтқан адамның артынан жаман естелік айтпауға ескертеді. Міне осы алғыс жоғары қарай кеткен тік үш бұрышты суреттесе, қарғыс төмен қарай кеткен тік үш бұрышты бейнелейді. Бұл екуі қосылғанда Дәуіт пайғамбардың мөріндегі екі үш бұрыштан құралатын алты бұрыш таңбасы кескіні шығады. Қазақта бұл қысқаша жақсылық қылсаң өзіңе, жамандық қылсаң өзіңе деп органы тәрбиелегені болатын. Құран аятында Зилзала сүресінде осы сөз қамтылады. Тұмар жоғарыға қарай бағытталған тік үш бұрышты етіп орауының бір сыры осында жатса керек. Тұмардың кәдуілгі және бой тұмар түрі бар. Үй тұмары секілді басқа да түрлері кездесуі мүмкін. Кәдуілгі тұмар түрі жиі кездеседі. Бой тұмар табылмады. Оның сырын білетін маман кездестіре алмадым. Оның ерекшелігі адамның бойының ұзындығына қарай әзірленеді екен. Үй тұмары үйден маза кетіп, тұратын адамдар жаппай аура берсе, түнгі ұйқы бұзылған кезде қорған ретінде қолданылған. Сондай - ақ жүйрік бәйгеге түсіп жүрген жылқыға да арнап тіл көзден сақтануға арнап тұмар жазылған деген ауыз екі әңгімелер бар.

Осы айтылған ойларды қорытындылай келе қазақ дәстүрлерінің барлығы, әдет-ғұрыптар, ғибадаттар тектен-тек жасалмаған. Барлығының терең діни-философиялық мазмұндары мен мәні бар. Қасиетті жер, киелі зат, киелі аң, әулие адам деген ұғымдардың барлығы ежелден келе жатқан наным-сенімдермен, тарихпен, әдебиетпен, ғылыммен, өнермен байланысты. Сондықтан да мұражайда тек дінмен байланысты жәдігерлер ғана емес, қазақ халқының материалдық және рухани мәдениетінің тарихында құнды деп есептелген барлық заттарды жинау керек деп шешілді [168, 130-134 бб.].

Мұражайдың мақсаты тек көне экспонаттарды көрмеге қою ғана емес, адамдардың діни сауатын ашып, тарихқа ғылыми тұрғыда да қарауға жол ашу болып табылады. Десек те оның діни сипатынан зайырлы сипаты басым екенін ескеру қажет.

Қажылық пен зияраттың да екі бөлек құбылыс екенін ескеру керек. Мысалы, Меккедегі қажылық міндеттелген парыз болса, Мединаға зиярат құптарлық амал. Зияратпен сипатталатын діни туризм кез келген елге, оның ішінде араб елдеріне үлкен табыс әкелетіні белгілі.

Жоғарыда айтылғандай, исламдағы сакралдылық мұсылман дініндегі ғұрыптық практиканың негізгі үш базалық компонентін өзекті күйге келтіреді: сакралды кеңістік, Құран мәтінін сакралдандыру және ғұрыптық жоралғыларды атқару қағидаларын қатаң сақтау. Исламда бұл өлшемдер діндарлардың діни сенімін бекітуге бағытталған діни туризммен салыстырғанда қажылықтың қатаң реттелген ғұрып екендігін байқатады [89, 70 б.]. Оған қоса қажылықта тән мен

жанның рухани тазаруына үлкен мән беріледі. Сол себепті «қажы» болған адамның әлеуметтік мәртебесі де күрт өседі. Оның мысалын қазіргіден гөрі дәстүрлі қазақ қоғамынан айқын көруге болады.

Соңғы онжылдықтарда біздің елімізде және жалпы әлемде діни сананың жаңғыруына орай қасиетті жерлер мен керемет иесі болған тұлғалардың кесенесіне зиярат ету белең алып келеді. Бұл, әсіресе, кеңестік империя күйрегеннен кейінгі тәуелсіз достастық елдерінен, оның ішінде біздің еліміздегі діни ахуалынан айқын аңғарылады. Мысалы, біздің елімізде Түркістандағы Қ. А. Яссауи, Отырардағы Арыстанбаб, Маңғыстаудағы Бекет ата, Алматыдағы Райымбек, Әл-мерек абыз т.б. кесенелерді зиярат ету анағұрлым танымал. Өзге ұлт өкілдерінің зиярат етуі, түрлі елдерден келуші қонақтар саны діни бағыттағы зияратты ұйымдастырушылар тарапынан арытып келе жатқаны байқалады. Әрине, діни сана мен діни практикада шектен шығатын айғақтар дәстүрлі қоғамдарда да болған, қазіргі жағдайда да молынан ұшырасады. Мысалы, Қазақстанда Сыр бойындағы пірлердің бірі Меккедегі әл-Харам мешітін Хорасан ата мазары маңына көшіріп әкелген кереметі жайында айтылады. Сондай-ақ, елімізде «Ата жолы», «Аққу» аталатын діни туризм жолымен емдеуді ұйымдастыратын бірнеше топтар бар. Арасында емшілік-бақсылық әдісімен белгісіз жағдайдағы науқас адамдарды емдеу, тұңғыыққа тірелген жандарды өмір таукіметінен айықтыру үшін зиярат сапарын ұйымдастырумен жол ашатынын айтады. Бұл ем жолы бұрынғы бақсылық-емшілік пен бүгінгі емшілік жолының ара жігін ажыратуда ғылыми талдауды талап ететін құбылыс.

Әріден алсақ, Алпамыс батырды ата-анасы әулие аралап, Бабатүкті шашты азиздің аянымен Құдайдан тілеп алғаны. Беріден алсақ Қажымұқан Мұңайтпасұлының өмірлік жолында Осы әулиенің қолдауын медет тұтуы тарихта бар. Бірақ осындай тарихи уақиғаларды, қолжаулық етіп көре көзге алдау-арбау жалған емшілері де жоқ емес. Ғасырдан сақталып келген «Зиярат әдебін» өрескел бұзатын жандар кездесіп жатады. Шектен тыс қылықтарымен елдің ашу ызасын туғызатын, сырт көзге әбес көрінетіні рас. Бұл киелі орындарға арналған «Зиярат әдебін» реттейтін ортақ жүйе қалыптастыру қажеттілігін туындатып отыр. Емшілік мақсатындағы діни туризмнің қарсыласы, деструктивті деп танылған Уахабилік ағымындағы жас буын өшпенділігі арытып, киелі орындарды өртеп қиратуда алғашқы қадамдарын жасапта үлгерді.

Киелі Меккеге қажылық жасағандай сакралды амалдарды қайталайтын жерлер өзге елдерде де кездеседі. Мысалы, Дағыстанда сакралды Шалбұздағ тауына шыққан діндарлар Арафаттағыдай амал жасап, сол жердегі бұлақтан «зәмзәм» суын ішіп, шайтанға тас атады. Қарапайым діндарлардың сакралды сезімдерін бизнес өкілдері ұтымды пайдаланып, діни туризмді өрістетуге тырысуда.

Бүгінгі күні біздің қоғамымызда зиярат мәселесіне қатысты қарама қайшы пікірлер туындауда. Кейбіреулер шарифаттың талаптарына немқұрайлы қарап, әулиелерді аралауды кәсіпке айналдырып, көптеген адамның иманына селкеу түсіруде. «Өмірде тап болған барлық қиындықтардан шығудың жолы тек қана әулие аралаудан кетеді» дегендей жаңсақ пікір қалыптастыруда. Шарифат

талаптарына осындай немқұрайлылық танытқандарға қарсы реакция ретінде өздерін «сәләфи» деп атаушы уаһхабилер қабірлерді зиярат етуге «ширк болады» деп үзілді-кесілді қарсы шығуда. Керек десеңіз кейбіреулері тарихи қорымдарды былай қойғанда, өз ата-анасының қабірлерін қиратып вандалистік әрекеттерге баруда. «Исламды бидғаттардан тазартамыз» деп ұрандатқан уаһхабилердің бар арманы Қазақстандағы барлық әулиелердің қабірлерін қирату екені де жасырын емес. Керек десеңіз «Құран өлілерге емес, тірілер оқу үшін түскен кітап» деп, қайтыс болған ата-бабаларымызға Құран бағыштауды да харамға шығаруда» [169]. Теология ғылымдарының докторы, исламтанушы Алау Әділбаев исламның шынайы рухын түсінген, шектен шықпайтын, орта жолды ұстанған әхли сунна уәл-жамағаттың және сол түсінік негізінде қалыптасқан бабаларымыздың осы мәселеге қатысты ұстанымдарын дәлелдерін мынадай хадистерден келтіреді: Бурәйда жеткізген хадисте: «Пайғамбарымыз: «Мен сендерді қабірлерді зиярат етуден тыйған едім. Енді зиярат етулеріңе болады», – деп айтты» – делінген (Муслим, жәнәйз 106). Басқа бір риуаятта: «Кімде-кім қабірлерді зиярат етуді қаласа, зиярат етсін, өйткені қабір фәни дүниені ұмыттырып, ақыретті есімізге салады» – делінген (Тирмизи, жәнәйз 60; Әбу Дәуіт, жәнәйз 77). Ол қабірлерді зиярат ету құпталған іс екендігін айта келе, қабір зиярат ету қажет екен деп шектеп шықпай шарифат шеңберінде зиярат жасаудың өзіндік шарттары мен әдептерін жіктеп жазады.

Ислам дініндегі сакралды амалдар ретіндегі зияраттан қажылықтың маңызы анағұрлым жоғары екендігі белгілі. Исламның қасиетті бес парызының бірі Байтуллаға қажылыққа барудың Қазақстандағы тарихына келер болсақ, осы бағыттағы зерттеулерімен белгілі тарихшы Г. Мухтарова оны төрт кезеңге бөледі: «Бірінші кезең – қажылық ұғымының қазақтардың діни дүниетанымында ислам дінінің тарауымен бірге орнығуы, яғни Орта Азия хандарының және қазақ даласында билік құрған Шыңғысхан ұрпақтарының ислам дінін қабылдай бастаған мерзімін қамтиды (орта ғасыр); Екінші кезең – Ресей патшалығы тұсында ислам дінінің қазақ даласында қолдау тапқан уақытын білдіреді (XVIII екінші жартысы-XIX ғ. соңы); Үшінші кезең – еліміз егемендігінің алғашқы жылдары; Төртінші кезең – қажылық компаниялары жұмысқа кіріскен 2007 жылдан бергі кезең [170]. Бұл автор Қазақстандағы қажылықтың алдыңғы үш кезеңіндегі сапарлар туралы жазба деректердің тапшылығын айтады. Дегенмен, белгілі шығыстанушы В. Бартольд Орта Азия және Түркістандағы ислам дінінің таралу тарихын зерттеу барысында VIII – XIII ғғ. Қазақстан территориясында қажылыққа тоқталғанын, М. Дулатидың «Тарих-и Рашиди» атты еңбегі Орта Азия және қазіргі Қазақстан территориясындағы Шыңғыс хан ұрпақтары мен басқа ел билеушілерінің ислам дініне деген қызығушылығы және олардың ислам дінін таратудағы рөлі, қажылық сапарлары туралы бірсыдырғы мәліметтер беретіндігін, XVIII ғасырдың екінші жартысынан бастап қазақ даласындағы қажылық мәселесі туралы жазба деректердің «Түркістан уалаяты» газеті мен «Дала уалаятының» газеті сияқты аталмыш кезеңдегі баспасөз беттеріндегі кейбір қысқа хабарлардан кездесетінін айтады. Сондай-ақ, Г. Мухтарова «Қисса-и Өсербай» (Казань, 1892, 1895), «Хаж-ул-харамаен Бектурган бин Каражан

хажы» (Казань, 1898), «Кисса-и Ондирбай хаж-ул-харамаен» (Казань, 1900), «Козыбай-хаджи Исенгул-хаджи улының марсиясы» (Оренбург, 1913) Алматы уезінен биі Дүйсебай Шуманақұлының халыққа айтқан өсиетіне арналған «Хаж сапары» (Верный, 1911. – 50 с.), Ғұмар Қараштың «Бадел хаж» (1913 ж. Қазан) Ақыт Үлімжіұлының «Қажыбаян» қатарлы кітаптарды келтірген.

Қазақстан тәуелсіздігін алып, діни жаңғыру орын алған кезде қажылық сапарға барушылар лек-легімен үдей түскен. Осы мәселеге қатысты Рахат Жақсыбайдың «Қажылыққа қаржы іздесеңіз...» атты мақаласында мынадай статистикалық мәлімет берілген. Онда «2001 – 228 адам, 2002 – 177 адам, 2003 – 375 адам, 2004 – 950 адам, 2005 – 1540 адам, 2006 – 2740 адам, 2007 – 4030 адам, 2008 – 3500 адам, 2009 – 2500 адам, 2010 – 3300 адам». Бұл әрине, үлкен қажылық сапары болуы керек. Ал, үлкен қажылықпен қатар ұмра (кіші) қажылық сапарын ұйымдастыру жұмыстары да жандана бастады. Ол туралы, қанша кісінің кіші қажылық сапарына барғаны туралы нақты мәліметтерге қол жеткізе алмадым. Ал, үлкен қажылыққа барушылардың саны соңғы жылдары тіпті көбейген. Мәселен, 2012 жылы 4 мыңнан астам отандасымыз қажылық парыздарын өтеп қайтқан болса, 2014 жылдың өзінде 20 компания арқылы әр жылы үлкен қажылық сапарына 5000 отандасымыз қажылық рәсімін өтеп келіп отыр [171]. Қажылықты өтеудің осылайша үдемелі өсуін тек короновирус індетімен байланысты пандемия құбылысы ғана тоқтата алды.

Сонымен, қорыта айтар болсақ, ислам дінінің қазіргі қоғам мен біздің еліміздегі рөлі мен маңызы мұсылманшылықтың сакралды кеңістігінен, хроноптық тұрғыдан алғанда өткендегі сакралды уақиғалардан, соның куәсіндей болған материалдық мәдениетінің жәдігерлерінен тұратын тарихи-мәдени мұрасынан көрініс табады. Ғасырлар бойы қазақ халқы ұстанып келген ислам дінінің сакралды материалдық қыры жалпы мұсылмандар үшін киелі тұлғалар қызмет етіп, рәміздік маңызы бар уақиғалар өткен қасиетті мекендер Мекке, Құддыс және Мединеден бастап, жергілікті Тараз, Түркістан, Отырар мен Маңқыстаудың сакралды кеңістігін, пайғамбарлар мен сахабалар тұтынған қадірлі заттар мен ислам аманаттарын, ислам әулиелері мен ғұламаларының кесенелерін, сәулет өнерінің киелі жәдігерлерін қамтиды. Ондағы сакралдылық діннің ғұрыптарын атқарудан, оның ішінде қажылық пен зияраттан айқын көрінеді.

3.2 Қазақстанның киелі кеңістігіндегі тарихи-мәдени ескерткіштер

2017 жылдың сәуір айында жарық көрген Тұңғыш Елбасы Нұрсұлтан Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» мақаласы Қазақстанның «Рухани жаңғыру» бағдарламасының негізін құрайды. Онда былай деп айтылады: «Қазақ «Туған жерге туынды тік» деп бекер айтпаған. Патриотизм кіндік қаның тамған жеріңе, өскен ауылыңа, қалаң мен өңіріңе, яғни туған жеріңе деген сүйіспеншіліктен басталады. Сол себепті, мен «Туған жер» бағдарламасын қолға алуды ұсынамын. Оның ауқымы ізінше оп-оңай кеңейіп, «Туған елге» ұласады» [1]. Қазақ халқы үшін «туған жер» ең бір қастерлі де қасиетті ұғымдардың бірі.

Оны мақал-мәтелдерінен аңғаруға болады: «Ит тойған жеріне, ер туған жеріне», «Өзге елде сұлтан болғанша, өз елінде ұлтан бол», «Отан оттан да ыстық», «Ел іші - алтын бесік», «Туған жер - тұғырың, туған ел – қыдырың», «Ел мен жер - егіз», «Ата қоныс - жер қымбат» және т.б. Туған жер туралы қаншама өлең, жырлар бар. Соның барлығы сағыныш сезімінен туындайды. «Сағыныш ақыны» аталып кеткен қазақтың дүлдүл шайыры Төлеген Айбергеновтың мына бір шумақтарына назар аударып көріңіз:

Қажет жерінде қатыгездік пен қаталдық керек, десек те,
Адамның заңғар ұлылығын, сен, сағынышымен есепте.
Онсыз сен, тіпті, тұлпар да болсаң, қосыла алмайсың қатарға.
Әуелі әбден сағынып алмай, шығушы болма сапарға.
Сағынбай барсаң теңіз де сенің тебіренбес жастық шағыңдай.
Бұлбұлдың даусын ести алмайсың, бауларға кірсең сағынбай.
Сағынбай барсаң таулар да сенің алдыңнан шықпас асқақтап,
Ойлауың мүмкін дүниені мынау кеткен екен деп тас қаптап.

Елбасының аталмыш мақаласынан мынадай жолдарды оқимыз: «Туған жерге, оның мәдениеті мен салт-дәстүрлеріне айрықша іңкәрлікпен атсалысу – шынайы патриотизмнің маңызды көріністерінің бірі. Бұл кез келген халықты әншейін біріге салған қауым емес, шын мәніндегі ұлт ететін мәдени- генетикалық кодының негізі. Біздің бабаларымыз ғасырлар бойы ұшқан құстың қанаты талып, жүгірген аңның тұяғы тозатын ұлан-ғайыр аумақты ғана қорғаған жоқ. Олар ұлттың болашағын, келер ұрпағын, бізді қорғады. Сан тараптан сұқтанған жат жұртқа Атамекеннің қарыс қадамын да бермей, ұрпағына мирас етті».

Ата-бабамыздан мирас болып қалған туған жерімізді қастерлеу, оның терең тарихын сезіну еліңе деген сағыныш пен сүйіспеншілік сезімін тереңдете түседі. Туған жердің қадірі адам сапарға шыққанда және шет жерде жүргенде терең сезінеді, оған деген сағыныш күн сайын артып, жүрегінде патриоттық сезімді күшейтеді [172, 118 б]. Бұл сакралды сезім туралы исламда да көп айтылады.

Құран кәрімнің Ниса сүресінің 66-аятында: «Ал оларға: «Өздерінді өлтіріңдер, немесе отандарыңнан шығындар!», – деп әмір еткен болсақ...», – делінген. Ислам ғұламасы Фахруддин Рази бұл аятты «Отаннан айрылу – өзін-өзі өлтірумен тең», – деп тәпсірлеген. «Бақара» сүресінің 191-аятында «Өздері, сендерді (Меккеден) шығарғандай оларды шығарындар...», – деп келген жолдар бар. Бұл туған қаласы Меккеден Мединеге хиджрет жасаған мұхаджирлер үшін сүйікті отаннан ажырау, алыстау қаншалықты қиын болса да, осы айырылысуға сабыр сақтап оған төзе білгенін аңғартады. Олардың арасында көңілдері құлазығандықтан сырқаттанып қалғандары да болды. Дін үшін олар отанынан ажырап, хиджрет жасағандықтан Алла разылығына ие болып, сауапқа кенеледі деп есептеледі. Олардың артықшылықтары да осында. Сондай-ақ, үй, бала шағасынан алыстап, сапарға шыққан адамның, яғни мүсәпірдің де дұғасы қабылданатын артықшылығы бар. Ал қажылықтың жөні өз алдына бір бөлек, кейбір ислам ғұламалары қажылықтың пайдасы – отаннан ұзақта қалып өзін-өзі тәрбиелеу деп түсіндірген.

Қазақ арасында «отанды сүю – иманнан» деген қанатты сөз бар, ал оның хадистен келетіні белгілі. Адамзаттың ардақты ұстазы Мұхаммед пайғамбар (с.ә.у.) туып өскен елін өте қатты жақсы көрген. Имам Бұхари мен Мұслим жеткізген хадисте Пайғамбарымыз (с.ә.у.): дұғасында: «Аллаһым бізге Меккені сүйдіргендей немесе одан да артығырақ Мединаны жақсы көруімізді нәсіп ете гөр!» деп дұға жасайтын. Демек, бұл хадисте Алла елшісі (с.ә.у.) өзінің кіндік қаны тамған отаны Меккені жақсы көргендігі және қоныс аударған екінші отаны Мәдинанға деген махаббатты арттыруын Жаратқаннан жалбарынып тілегені айқын айтылып тұр. Хижри жыл санағының сегізінші жылында мұсылмандар Меккені иеленді. Сол кезде ансарлар, яғни меиналық мұсылмандар Расулулла (с.ә.у.) енді қайта Меккеге қайтып, соны мекендей ме деген ойға кетті. Алайда Алла Елшісі (с.ә.у.) Мединанада тұрақтайтынын айтып олардың көңілін жұбатты. Дегенмен, Пайғамбарымыз (с.ә.у.) өзі туып өскен, кіндік қаны тамған қасиетті қаланы қашанда сағынып тұратын. Бұған мына хадис дәлел: Сахаба Асыл әл-Һузали (р.а.) Мекке шаһарынан келген сәтінде Пайғамбарымыз (с.ә.у.) одан туған отаны Мекке жайында сұрайды. Сол кезде оның сөзін тыңдап тұрған Пайғамбарымыздың (с.ә.у.) Меккеге деген сағынышынан көзінен жас тамады. Сонда Расулулла (с.ә.у.): «Уа Асыл! Тұра тұршы! Жүрегімді толқытып жібердің ғой!» - деп Асылды тоқтатады.

«Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» мақаласына тағы құлақ түрсек: «Туған жердің әрбір сайы мен қырқасы, тауы мен өзені тарихтан сыр шертеді. Әрбір жер атауының төркіні туралы талай-талай аңыздар мен әңгімелер бар. Әрбір өлкенің халқына суықта пана, ыстықта сая болған, есімдері ел есінде сақталған біртуар перзенттері бар. Осының бәрін жас ұрпақ біліп өсуге тиіс» [1], деп Елбасы Нұрсұлтан Назарбаев туған жер туралы пікірін нақтылай түсіп, оның ел келешегі үшін маңыздылығын атап өтеді.

Елбасы ойы мен пікірі одан ары туған жердің құндылығынан қасиеттілігіне қарай, яғни сакралдылық саласына қарай ойысады: «Туған жер» бағдарламасынан бөлек, біз халықтың санасына одан да маңыздырақ – жалпыұлттық қасиетті орындар ұғымын сіңіруіміз керек. Ол үшін «Қазақстанның қасиетті рухани құндылықтары» немесе «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы керек. Әрбір халықтың, әрбір өркениеттің баршаға ортақ қасиетті жерлері болады, оны сол халықтың әрбір азаматы біледі. Бұл – рухани дәстүрдің басты негіздерінің бірі. Біз – ұлан-ғайыр жері мен аса бай рухани тарихы бар елміз. Ұлы Даланың көз жеткізгісіз кең-байтақ аумағы тарихта түрлі рөл атқарған. Бірақ, осынау рухани географиялық белдеуді мекен еткен халықтың тонның ішкі бауындай байланысы ешқашан үзілмеген. Біз тарихымызда осынау көркем, рухани, қастерлі жерлеріміздің біртұтас желісін бұрын-соңды жасаған емеспіз. Мәселе еліміздегі ескерткіштерді, ғимараттар мен көне қалаларды қалпына келтіруде тұрған жоқ. Идеяның түпкі төркіні Ұлытау төріндегі жәдігерлер кешенін, Қожа Ахмет Яссауи мавзолейін, Тараздың ежелгі ескерткіштерін, Бекет ата кесенесін, Алтайдағы көне қорымдар мен Жетісудың киелі мекендерін және басқа да жерлерді өзара сабақтастыра отырып, ұлт

жадында біртұтас кешен ретінде орнықтыруды меңзейді. Мұның бәрі тұтаса келгенде халқымыздың ұлттық бірегейлігінің мызғымас негізін құрайды» [1].

Бұл стратегиялық маңызды мақалада қойылған міндеттерді орындау мақсатында 2017 жылы Астана қаласындағы Ұлттық мұражай жанынан «Қасиетті Қазақстан» ғылыми-зерттеу орталығы құрылды. Ең алдымен еліміздегі сакралды тарихи орындарды анықтап, оларды ұлттық идеологияға ықпалын нақтылау мақсатында орталық жанынан ғылыми-сараптамалық кеңес (құрамында жиырма бес ғалым, он бес қоғам қайраткері бар) құрылды. Оған жергілікті өлкетанушылар, этнограф ғалымдар, аймақтағы салалық мекеме қызметкерлері тартылды. Өңірлердегі тарихи-өлкетану музей қызметкерлерінің атсалысуымен еліміз аумағында орналасқан қасиетті де киелі, рухани және тарихи маңызы зор нысандар тізбесі жасалды.

Жұмыс барысында барлық өңірлерден жинақталып, сарапшыларға келіп түскен 1000-ға жуық нысанға сараптама жасалып, осылардың ішінен 100 нысан жалпыұлттық деңгейлі, 500 нысан жергілікті маңызы бар қасиетті орын тізіміне енгізілді. Мұражайдың директоры қызметін атқарған тарихшы әрі қоғам қайраткері Берік Әбдіғалидің жауапты редакторлығымен «Қазақстанның жалпыұлттық қасиетті нысандары» [173] және «Қазақстанның өңірлік қасиетті нысандары» [174] атты үлкен еңбек қазақ және орыс тілдерінде, объектілердің суретімен қоса жарыққа шықты.

Еліміздегі барлық қасиетті нысандар бес топқа жіктелді. Олар: 1. Ерекше бағаланатын табиғи мұра ескерткіштері. Ел аузында киелі аталып кеткен, кейбіреуі қазірдің өзінде мемлекет қарауында тұрған табиғат құбылыстарының нәтижесінде пайда болған орындар. 2. Археологиялық ескерткіштер және орта ғасырлық қалалық орталықтар. Бұл топқа қалашықтар, бекіністер, петроглифтер, қорымдар, халқымыздың қалыптасуында ерекше рөл атқарған, Қазақ мемлекетінің, Ұлы Жібек жолының құрылуына ұйытқы болған орта ғасырлық қалалар кіреді. 3. Діни және ғұрыптық орындар. Бұндай қасиетті орындарды әулие феноменімен байланыстыруға болады. Түркі кезеңіне дейінгі дәуірдегі аттары аңызға айналған, көне түркі дәуірі және орта ғасырлардағы, сонымен бірге ХІХ аяғы – ХХ ғасырдың басына дейінгі тарихи тұлғаларды қамтиды. 4. Тарихи тұлғаларға қатысты қасиетті орындар. Қазақстан тарихында елеулі орын алатын, бүкіл өмірін қазақ елінің бостандығы мен егемендігіне арнап, үш жүздің батыр-билерін жиып, елдік маңызды мәселелерді шешкен хандар, қазақ хандығының тәуелсіздігі үшін күрескен қазақтың батырлары, ұлт-азаттық қозғалысының жетекшілері, қолбасшылар, ғылым мен білімге, мәдениетке үлес қосқан мемлекет және қоғам қайраткерлері, ақындар, ғалымдар, ағартушылар туралы мәні зор жерлер алынып отыр. 5. Саяси, тарихи оқиғаларға байланысты қасиетті орындар. Қазақ даласында қазақ халқының бірлігі үшін болған шайқастарды, ерлікті, батырлықты, қайсарлықты насихаттайтын, елдің бірлігін білдіретін ескерткіштер мен ел жадында өшпес із қалдырған қасіретті орындар. Қоғамның, мемлекеттің тарихында ерекше орны бар мемлекетіміздің жаңа нышандары еніп отыр [173].

Бұл жіктемеде бізді сакралдық сипатқа ие діни және ғұрыптық нысандар көбірек қызықтырады. Дегенмен, оның шартты екенін ескеру керек. Сакралдылық ұғымы, біз алдыңғы тарауларда талдағанымыздай, діни түсінікпен шектелмейді, қасиеттілік ұғымының ауқымы тарихилықты да, табиғилықты да қамтиды. Ш.Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының ғылыми қызметкері Айғаным Мұстапаева бұл туралы былай дейді: «Біреулері сакральдылықты діни мәдениетпен, мистикалық қасиеттермен байланыстырады. Бұл да дұрыс болып табылады. Шындап келгенде, көптеген адамдар үшін киелі жерлер орындардың маңызды құндылығы бар, себебі олардың пікірі бойынша бұл жерлер тылсым күшке ие, діни бастау алатын жер ретінде маңызды құндылыққа ие. Алайда «сакральдылыққа» осындай түсінік беру оның аясын тарылтып жіберетіндігін айтқан жөн. «Сакральдылық» анықтамасын тек қана діни объектілер мағынасына таңып қоюға болмайды. Кең мағынасында бұл термин барлық маңызды құндылықтардың, халықтардың тарихи-мәдени мұрасындағы маңыздылығын білдіреді. Тарихи әдіс мемлекеттік үкімет әулиелігін көрсететін, мемориалды заманауилық оқиғалар мен тіршілік іс-әрекетімен, мәдени құндылықтарды сақтау орнымен (музейлер, кітапханалар) әскери батырлық куәгерлері, мәдениет көрінісі, ата-бабалар діні, табиғат ұлылығын көрсететін кезеңдік оқиғалармен байланысты объектілерінің киелі жерлері мәртебесін береді. Кейінгі жағдайда табиғи-ландшафты объектілерінің киелі жерлері орындары ретінде қарастырамыз. Бұл белгілі табиғи меже, тау шыңдары, таулар, асулар, көлдер, емдік қайнар көздер, адам мен қоғамның қызметінің ірі таралу аймақтары. Құдайшылыққа біріктіруді болжамдайтын діни объектілерге қарағанда зиялы киелі жерлері объектілер туу, жетілу, қаһармандық, күш, Отан және басқа санаттардан шығатын басқа да мистикаға негізделген» [175].

Әрбір ел мен әр халықтың өздерінің қастер тұтатын киелі нысандары мен тұлғалары болады. Халық оны есте сақтап, жадыда тоқу үшін ескерткіштер орнатады. Бұл тарихи мұра халықтардың тарихи санасын сергітіп, ұлттық рухын оятады. Демек, сакралды ескерткіштер тарихи жадыны қалыптастырудың құралы болып табылады. Бұл мәселеге қатысты Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» еңбегінде былай ой қозғайды: «Үшінші мыңжылдыққа санаулы күндер қалғанда біздің болмысымыздың ең көкейтесті сұрақтары – ұлттық үндестігіміздің мән-маңызы неде, қазіргі Қазақстан үшін мәдениетке қатысты үлгінің қандайы қонымды, біздің ұлттық санамыздың арқауы неде, қазіргідей жедел құбылатын заманда «МЕН» дегізерлік ұлттық қасиеттерді қалай сақтап қалуға болады – міне, мұның бәрі де нақтылы өмірмен беттескен саясаттың сұрақтары. Ал оның жауабы бүгінгі өмірмен ғана астасып жатқан жоқ, тұнығы мен тұманы қабаттасқан тарихтың тұңғышымен де сабақтасып жатыр» [114, 6 б.].

Ескеретін тағы бір нәрсе, Елбасының көтерген «Қазақстанның сакралды географиясы» жобасы тәуелсіздік алғалы бері жүргізіліп келе жатқан мәдени саясаттың сабақтас жалғасы болып табылады. Әсіресе, «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының маңызы зор болды және осы бағдарламаның

аясында ғалымдар мен зерттеушілердің қажырлы еңбегінің арқасында қазақ халқының рухани-мәдени құндылықтарының аса бай қабаттарын қалпына келтірілді. Сакралды мәдениет ескерткіштерінің 78 нысанына реставрациялық жұмыстар жүргізілді, атап айтқанда: Жәбрәйіл ата кесенесі, Қараман ата некрополі (XII-XVII век), Қызыл Ойық (б.з.д. IV ғасыр), Әуликөл (XIII-XV ғасыр), Айқожа, Ақтас, Асан Ата кесенелері (XVI-XVII ғасыр), Сарман Қожа (XI ғасыр), Арыстан баб кесенесі (XII ғасыр), Мөрәлі Баб (XII-XV ғасырлар), Қ.А. Яссауи (XIV-XV ғасырлар), Әбд әл Әзиз Баб (XV-XIX ғасырлар), Қажы Тәліға (XVII ғасыр), Үшарал мешіт-медересесі (XIX ғасыр), Айша Бибі кесенесі (XII-XIII ғасырлар), Қарақожа мешіт-медресесі (XIX-XX ғасырлар), Бірмұнаралы және Екімұнаралы мешіттер (XIX ғасыр), Жаркент мешіті (XIX ғасыр), Шопан Ата кесенесі, Баба Ата кешені (XVII ғасыр), Ысқақ Ата кесенесі, Қалжан Ахун медресесі, Шаян ауылындағы мешіт-медресе, Жүсіп Ата кесенесі, Молда Қалан кесенесі, Рабиға Сұлтан Бегім кесенесі (XV ғасыр), Бабаджа Хатын кесенесі, Мерке кешені, Бекет Ата жер асты кесенесі, Тараз жер асты мешіті және басқалары. Бұл тұлғалар түркілік және қазақтың рухани тарихындағы «әулиелер» санатындағы көптеген сакралды тұлғалар шоғырының аз ғана бөлігін құрайды.

Қазақ тарихы мен мәдениетінің республикалық ауқымдағы (218 нысан) және жергілікті ауқымдағы (11 277 нысан) ескерткіштерінің тізімі бекітіліп, көлемді инвентаризация жасалынды. Қазақстанның тарихы мен археологиясы, этнографиясы мен философиясы, әдебиеті мен мәдениеті бойынша 537 тақырыпта бір жарым миллионнан аса тиражбен кітаптар басылып шықты. Олардың арасында «Бабалар сөзі», «Әлемдік әдебиет кітапханасы», «Қазақ әдебиетінің тарихы», «Көне заманнан бүгінгі күнге дейінгі қазақ халқының философиялық мұрасы», «Әлемдік әлеуметтанулық ой», «Экономикалық классика», «Әлемдік философиялық мұра» және т.б. сериялар кеңінен танымал болды. Қазақтың дәстүрлі музыкасының үздік үлгілері жинақталып, «Қазақтың дәстүрлі мың күйі» және «Қазақтың дәстүрлі мың әні» атты теңдессіз жобалар жүзеге асырылды. Бұл орасан зор атқарылған жұмысқа әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия және саясаттану факультетінің ғалым ұстаздарымен қатар, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкерлері белсене атсалысты.

Ал Қазақстанның киелі географиясы жобасы елдегі тарихи орындарға археологиялық және этномәдени экспедициялар жүргізуді, Қазақстанның тарихи орындары мен ғимараттарын егжей-тегжейлі әрі жан-жақты сипаттап, олардың реестрін жасайтын, қажет жағдайда олардың реставрациясын жасайтын 3D-үлгілерді, интерактивті карталарды, фотогалереяларды, кітаптарды, жолнұсқауларды шығаруды, ғылыми конференциялар ұйымдастыруды, «Сакралды Қазақстан» энциклопедиясын басып шығаруды және т.б. мақсат етіп қойған ұлттық жоба болып табылады. Бұл жобаға жоғарыда айтылғандай, 2017-жылы 100 жалпыұлттық қасиетті нысандар енгізілсе, 2018- жылы 642 тарихи нысандар – қазба қалалар, кесенелер мен табиғи нысандар кірді. 2019-жылы 185 жалпыұлттық нысандағы және 463 өңірлі нысандағы мұралар сипатталды. 2020-

жылы республикалық маңыздағы 48 ескерткішке ғылыми-реставрациялық жұмыстар жүргізілген [176].

«Қазақстанның қасиетті жерлерінің географиясы» атты виртуалды-интерактивтік карта жасалып, «Қазақстанның қасиетті жерлерінің энциклопедиясы» атты бес томдықтың алғашқысы оқырман қолына тиіп те үлгерді. Бұл тұңғыш жинаққа – Алматы және Астана қалалары мен Ақмола және Алматы облыстары қамтылып отыр.

Жалпыұлттық тізімге енген кейбір нысандарды, атап айтқанда Қожа Ахмет Яссауи және Қарахан кесенелерін қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде таныстыратын 3D модельді көрсетілім әзірленді. Сонымен қатар әлеуметтік желілерге арналған мобильді форматтағы 40 секундтық бейнероликтер мен еліміздің киелі жерлері туралы 4 ғылыми-көпшілік деректі фильм түсірілді. Олар National Geographic, BBC секілді бүкіләлемдік беделді телеарналарда көрсетіліп жатыр.

Еліміздің қасиетті нысандарын шетелдіктерге таныстыру мақсатында Ш. Айманов атындағы «Қазақфильм» акционерлік қоғамы 20-дан астам ғылым-танымдық деректі фильмдер түсіріпті. Солардың қатарында «BBC WorldNews» телеарнасымен бірігіп түсірген «Алтын адам» археологиялық қазбасына арналған «Алтын жауынгер» атты жаңа деректі фильмнің теледидарлық тұсаукесері елімізде және шет елдерде өтті. Бұлардан басқа «Қожа Ахмет Яссауи» және «Айша бибі» фильмдерін түсіру жұмысына 451 миллион көрермені бар шетелдік беделді телеарна «BBC WorldNews» мамандары тартылған.

Сондай-ақ, өкімет қаулысымен «Бозоқ», «Ботай», «Сарайшық» мәдени-тарихи музей-қорықтары құрылды. Алдағы уақытта «Ұлытау», «Отырар», «Таңбалы» мәдени-тарихи музей-қорықтарын құру жоспарланып отыр.

Жыл басынан бері жалпыұлттық тізіміне енген 23 тарихи және мәдени ескерткіштерін қайта жөндеуден өткізу жұмыстары жүргізілді. Олардың қатарында Шақпақ ата, Қараман ата, Яссауи, Арыстанбаб кесенелері, Ақыртас, Аппақ ишан кешендері, Түркістан, Сауран, Сығанақ, Ежелгі Тараз, Талғар қалашықтары бар.

«Қасиетті Қазақстан» жобасы аясында өңірлерде бірқатар жұмыстар атқарылды. Атырау облысындағы Құлсары қаласынан 30 шақырым қашықтықта орналасқан «Ақмешіт» кешеніне жаңадан жол салу ісі қолға алынса, Ақмола облысында жалпыұлттық деңгей сапынан орын алған 10 нысанға, жергілікті маңызға ие 33 нысанға жаңғырту, жаңарту жұмыстарын жүргізу үшін облыс есебінен жалпы сомасы 116,5 миллион теңге қаржы бөлінген. Шоқан Уәлихановтың және өңірге есімі әйгілі тұлғалар Ақан сері, Біржан сал ескерткіштері жөнделіп, Степногор қаласына ғұлама ғалым Қаныш Сәтбаевтың алып мүсіні орнатылды. Сол сияқты өңірдің тағы бір тарихи тұлғасы Уәли ханның мазары меценаттар тарапынан жөнделуде. Ақмола облысы елімізде туризмді дамытушы донорлық әлеуеті жоғары аймақ болғандықтан болашақта мұндағы қасиетті орындарды жалғайтын туристік маршрут жасақтау жайы көзделуде.

Осындай сауапты істер Шығыс Қазақстан аймағында да қолға алынуда. Таяуда жауынгер сақ әйелінің мүрдесі табылған Берел қорғанына тарихи-археологиялық музей кешені тұрғызылып, №5 қорғанның үстіне шыны күмбезшатыр орнатылды. Қатты шыныдан жасалған жабық кешен аумағы – 90 шаршы метр, ал биіктігі жәдігерлер жатқан тереңдіктен бастап 8,5 метрді құрап отыр. Сонымен қатар өңірге танымал қасиетті орындар Ырғызбай мавзолейі, Қоңыр әулие үңгірі қатарлы нысандарға баратын жолдар жөнделген. Сондай-ақ өткен жылдың соңында С. Аманжолов атындағы ШҚМУ жанынан ашылған «Шығыс маржандары» атты туристік ұжым өңірдегі қасиетті нысандарды насихаттау бағытында жаңадан 23 бағытта туроператорлық қызмет көрсеткен [177].

Батыс Қазақстан облысында демеушілердің көмегімен облыс орталығының ежелгі «атасы» есебінде мойындалып келген ортағасырлық «Жайық қалашығының» аспан астындағы ашық макеті жасалып, «Бөкей Ордасы» тарихи-мәдени кешеніне баратын жолға жөндеу жүргізілсе, дәл осы сияқты Жамбыл облысы аумағында орналасқан «Ақыртас» кешеніне қатынайтын жеті шақырымдық жолға асфальт төселген.

Еліміздегі жалпыұлттық қасиетті нысандардың көнелігі жағынан Маңғыстау өңірі алда тұр. Атап айтқанда, X-XIX ғасырлар мұрасы Бекет ата, Шопан ата, Қараман ата, Масат ата, Сисем ата, Шақпақ ата, Сұлтан епе қатарлы нысандар бар. Осыларды қорғап-сақтап, туристік бағытта дамыту үшін облыс бюджетінен 5 млрд теңге қарастырылған.

Сол сияқты құрамы ресейлік және өзбекстандық ғалымдар тобынан жасақталған Хорезм археологиялық-этнографиялық экспедициясы ғылыми-зерттеу мекемесі Қызылорда облысы әкімінің қолдауымен аймақтағы қасиетті орындар Сығанақ, Жанкент, Сортөбе, Қышқалаға археологиялық зерттеу жұмыстарын жүргізіп, ғылыми-сараптамалық қорытындысын шығаруда.

Солтүстік Қазақстан облысы әкімдігі «Қарасай–Ағынтай батыр» мемориалдық кешеніне жөндеу жұмыстарын жүргізумен қатар, биыл туғанына 125 жыл толып отырған ақын Мағжан Жұмабаевтың Сарытомар ауылындағы музейін толық жарақтап, ауылға баратын жеті шақырым жол асфальтталды.

Жаңадан құрылған Түркістан облысы Ордабасы ауданы аумағында орналасқан «Бірлік – Ордабасы» мемориалды кешені, «Арыстан баб» мавзолейі, «Отырар төбе» тарихи кешені сияқты нысандарды қалпына келтіру үшін қомақты қаржы бөліп, туризмді дамытуды қолға алуда [177].

Қазақстанда жүргізіліп отырған археологиялық экспедициялар сакралды нысандардың астарына тереңірек үңілуге мүмкіндік беріп отыр. Мысалы, зерттеуші Э. Бәйтенев «Сарыарқаның оңтүстігінің мемориалдық мұралары» атты мақаласында қазақ кесенесінің архитектурасындағы реликті және «жаңа» элементтерді анықтау әдістемесін зерттеген. Зерттеуші 1981-1988 жж. Бетпақдалада және басқа аймақтарда жүргізген экспедициялар бойынша талдау материалдарын жинаған, атап айтқанда, Ақкүшек, Қадырбай, Саумалбай, Мақажанның және басқалардың кесенелерден қазақ қабірлеріндегі маңызды реликтік элементтерінде дромос эволюциясын байқаған. Мазарларға жететін дәліздері бар ежелгі ескерткіштердің арасында ол Сарыарқа (Беғазы-Дандыбай

мәдениеті), Шығыс Аралдық (Солтүстік Тегіскен) және Бесшатыр, Шілікті қорғандарын атап өткен. XVII- XVIII ғасырларға жататын дромостық дәлізі бар кейінгі кесенелерге Байғана, Бөрібай кесенелері, Сарысу өзенінің төменгі ағысындағы Бесқыз мазарын атап өтуге болады. Осы орайда «дін» терминінің этимологиясын түсіндіру өте қызықты, мысалға, ол жерлеу-мемориалдық ғибадат орындарының атауларында кездеседі, мысалы, Дінгек, Екідін және басқаларда. Алғашқы түсініктеме нысанның категориясына қатысты (бөртпе, шұңқыр, тау, төбе және т.б.), екіншісі – «жан» және оның туындылары туралы тұжырымдамамен байланысты. Э. Бәйтеновтың айтуынша, даланың ежелгі тұрғындары арасында жабық шеңбердің сиқырлы күшіне сену қабірлердің қоршалануына алып келген. Осылайша, әлемнің зиянды әсерінен тіршілік әлемі оқшаулау қамтамасыз етілген, сондай-ақ қайтыс болғандардың тыныштығы сақталған. Ғалым былай деп жазған: «Қасиетті ядро, нышан ретінде, ғарышта күшті тік осьті құрады, бұл құрылымның орталықтандырылған құрылымның пайда болуына әкелді, сондай-ақ дөңгелек детальдарда көрініс тапқан». Яғни қоршаулар, дөңгелек қозғалыс элементіне ие әртүрлі рәсімдерді қамтиды [178, 32 б].

Дін түсінігімен «әулие» ұғымы қатар жүреді және ол жергілікті түркітілдес халықтың діни өкілдігінде үлкен маңызға ие болған қасиетті тұлға мен ғибадатқа байланысты. Ата-бабаларға, киелі жерлердің иесі рухтарға табыну дәстүрі күшті тамырға ие, өйткені ол рухани және материалдық игілікке негіз болып табылады. Типологияның біреуіне сәйкес табынушылық ескерткіштердің келесі топтары бөлінеді: 1. Табиғи ескерткіштер (мысалы, қасиетті үңгірлер, қасиетті тастар, қасиетті ағаштар мен көлдер); 2. Қасиетті адамдардың ескерткіштері, ең алдымен, ислам дінін уағыздаушылары. 2000 жылдардың басында Қазақстанның Ертіс өңіріндегі этнографиялық және археологиялық экспедициялар барысында бұл аймақта таулар, үңгірлер, көлдер, қасиетті тастар және басқа да ерекше табиғи нысандарға табынушылық байқалған. Шыңғыстау, Тарбағатай, Баянауыл және басқа да табиғат ескерткіштердің топонимиясының қасиетті мәні А. Төлеубаевтің, Б. Кәрібаевтің, Т. Еңсебаевтің және басқалардың еңбектерінде берілген.

Қазақ даласында соңғы мың жылдықта өзгеріске ұшырамаған топонимдерді, әсіресе киелі жерлер атауларын кездестіруге болады. Бұл ауызша тарихтың, шежірешілдіктің қоғамдық өмірді реттеуші міндетін және ұлттың мәдени-рухани болмысын атқаратындығын аңыз-әңгімелер жинау экспедициясы барысында есте қатаң сақтағанымыз абзал. Байырғы қазақ шежіресі мен әфсана аңыздары тұрғысында мағлұматтар жинастырып, бірнеше кітап жазған ғалым С. Қондыбай: «Маңғыстау халқы үшін «киелі жерлер» болып саналатын «Бекет ата», «Шопан ата», «Қараман атадан» басталатын 360 әулиеге байланысты жер-су аттары қандай қадірлі болса, еркіндік үшін қан төгілген Үшауыз, Қырғынсай, Жаужол, Босаға, Мәстек сияқты жерлер де талай аңызға арқау болған» деп жазды.

Тарихқа бет бұру, киелі орындар мен мекендер тарихын зерделеу – бұл тек өткен тарихты қалпына келтіру ғана емес, ілгері дамып, рухани жаңғыру үшін

аса қажет. Киелі жерлер тарихы-ел тарихы. Мысал ретінде алсақ, бір ғана Ұлытау өңірінде көне заманнан қазірге дейінгі тарихты айғақтайтын 300-ден астам ескерткіш тіркеуге алынған. Ал мұндай киелі жерлер бүкіл Қазақстан аумағы бойынша өте көп, оның көбісі анықталмаған немесе насихатталмаған. Біздің міндетіміз – осы жерлер туралы этнографияны түркі тектес халықтар фольклорымен салыстыра қарастыру, әдеби шығармалардағы киелі мекендер образын зерттеу материалдарын жариялау арқылы насихаттау жұмыстарын жүйелі жүргізу, болашақта «Қазақстанның киелі жерлерін» идеологиялық категория деңгейіне дейін көтерілуінің алғышарттарын жасау.

Қазақтың киелі жерлеріне қатысты мағлұматтар Ә. Диваевтың, К. Федоровтың, Г. Потаниннің, А. Левшиннің, Ш. Уәлихановтың, А. Янушкевичтің ел арасынан жинаған аңыз-әңгімелері, күнделік жазбалары, ғылыми мақалаларында кездесіп отырады. Ш. Уәлихановтың зерттеуінде Алаша хан мазарының және Домбауыл кесенесінің, Укаша атаның және т.б. ескерткіштердің сәулеттік келбетіне қатысты пікірлер келтіріледі [179, 206 б.]. 19 ғасырдың аяғында ғалым-офицер П. Услар, геодезист Ю. Шмидт және т.б. зерттеушілер де киелі орындар туралы жазып қалдырған. Киелі жерлер туралы сөз қозғағанда Ұлытау төңірегіндегі тарихи ескерткіштерге назар аударған Қ.Сәтбаевты атап өткен жөн [180, 71 б.].

Белгілі ғалым, жазушы А. Сейдімбек қазақтың киелі жерлері туралы өзінің «Қазақ әлемі. Этномәдени пайымдау» деген кітабында кеңінен баяндай келе «Ел тарихы, жер тарихы, сол жер бетіндегі тарихи-мәдени мұралар тарихы бір-бірімен тығыз бірлікте. Бұларды еш уақытта бір-бірінен бөліп қарауға болмайды. Бірін сөз ете, екіншісін қаперге ілмеу таным-түсінікті жартыкеш етеді» деп жазды [2, 96 б.]. Расында да қазақтың қасиетті жерлері туралы тарихи шығармалар мен аңыз-әңгімелерді, әдеби туындыларды қатар қарау арқылы ұлттық дүниетаным мен бірегейлікті танытатын рухани мұраларды зерделеуге болатыны анық. Ұлттық өнегеге тұнып тұрған киелі жерлерге байланысты тараған, не осы уақытқа дейін әдеби-ғылыми тұрғыдан сараланбаған аңыз-әңгімелер мен қазіргі шығармаларда мақсатты түрде қолданылған киелі жерлер образы, шынымен де, ұлттық руханиятымыздың биіктеуіне негіз бола алады. Аталған тақырып дәстүр мен жаңашылдық мәселесінің бір заңды көрінісі болып табылады. Оның басты мәні қарқынды қазіргі рухани жаңғыру кезіндегі қоғам дамуындағы руханиятымызда жедел өтіп жатқан процестердің жалпы сипатын саралау, халық тәжірибесінде қалыптасқан қағидалар мен дәстүр салттарды келешек ұрпақ санасында қайта жаңғырту болып табылады.

Қазақстанның киелі кеңістігіндегі тарихи-мәдени ескерткіштер мен сакралды құндылықтарды діни және діни емес, сондай-ақ, исламға дейінгі және ислами деп жіктеп қарастыруға болады. Исламға дейінгі құндылықтардың ерекшеліктерін бірінші тарауда қарастырдық. Ортағасырлық түркілік және дәстүрлі қазақ қоғамының соңғы оншақты ғасырдағы келбеті ислам дінімен тығыз байланыста болды. Сондықтан да халқымыздың ұлттық бірегейлігінің маңызды құрамдас бөліктерінің бірі ислам діні болып табылады. Қазақстанда орныққан халықтық исламда әуел бастан әулиелерді қастерлеу орын алған. Бұл

құбылыс бірқатар элементтер мен нақты көріністерді қамтиды, соның ішінде, ең адымен, әулие деп танылған тұлғаларды құрмет тұту, осы әулиелердің қызметімен байланысты тарихи киелі орындар мен олардың мазарларын зиярат ету, сондай-ақ, әулиенің басында табиғи нысандардың - өсіп тұрған ағаштың, су көздерінің (бұлақтардың, өзен-көлдердің), тастардың тылсым сырына сеніп, тәу ету және т.б. осы тәріздес діни рәсімдерді қамтиды.

Қазіргі таңда әулиелерді қастерлеу Орталық Азия халықтары ұстанатын исламның ең айшықты белгілерінің бірі ретінде тек қайта жанданып қана қоймай, сонымен бірге халықтың барлық топтары арасында қолданылуы жағынан барынша кең қанат жайып отыр деуге болады. Басқа Орталық Азия елдерін былай қойғанда, Қазақстанның өзін жеке алып қарастырсақ, Қожа Ахмет Яссауи, Арыстанбаб, Қарахан баба, Айша бибі, Тектұрмас әулие, Бекет ата, Шопан ата, Қараман ата, Укаша ата, Домалақ ана тәрізді әулиелер, Ырғызбай ата, Баянбай ата, Бәйдібек ата және басқа да көптеген әулиеге айналған рубасылары, Қарасай батыр, Наурызбай батыр, Әлмерек абыз сынды ел қорғаған батырлар үздіксіз зиярат жасау нысандарына айналған. Географиялық тұрғыдан алып қарайтын болсақ, бұл киелі орындар Қазақстанның барлық дерлік аймақтарын қамтиды, атап айтқанда, көне Тараз және Ұлытау, Түркістан мен Алтай, Жетісу және Бекет ата кешені [181]. Әулиелі орындардың саны күн санап өсіп, оларға зиярат жасаушылар қатары тек қазақстандықтар есебінен ғана көбейіп қоймай, алыс-жақын шетелдерден келушілер де жылдан-жылға арта түсуде. Бүкіл мұсылман халықтар ортақ мойындайтын әулие Қожа Ахмет Яссауидің кесенесі орналасқан Түркістан қаласы екінші Мекке атанады, сондықтан да мұнда зиярат жасаушылардың қатары барған сайын арта түсуде.

Алайда, өкінішке орай, қоғамдық санада бұл құбылыс туралы бірыңғай білім, тұтас түсінік қалыптаспаған [181]. Сондықтан да ұлттың қалыптасуы контекстінде маңызды болып табылатын осы стратегиялық міндетті елбасы алдымызға қойып отыр, және халықтың рухани дәстүрінде ерекше орын алатын киелі тұлғаларды қастерлеудің барлық аспектілерін байыпты түрде зерттеудің өзектілігі де дәл осы міндетпен айқындалады.

Жалпы әулиелерді қадір тұту, құрметтеу мұсылман әлемінде ең кең тараған құбылыстардың бірі. Алайда, Ислам бастапқыда қатаң түрдегі әрі барынша жетілген монотеистік дін ретінде Алланың бірлігіне шек келтіретін кез-келген құбылыстарды жоққа шығарғаны белгілі. Соның ішінде әулиелерге табынуды, пұтқа табынушылық көріністерінің бірі ретінде айыптаған болатын. Алайда, әулиелік культі, ерте ислам дәуірінен бастап-ақ, бірте-бірте мұсылмандардың діни өмірінен қайта орын ала бастайды. Ғалымдардың көпшілігі бұл құбылысты, өзіне дейінгі культтерді исламға бейімдеу арқылы исламның таралу аймағын кеңейту мақсатынан туындаған деген пікірмен түсіндіруге тырысады [182, 21-67 бб.].

Жалпы исламдағы әулиелік культі мәселесін толыққанды игеру ХХ ғасырдың 30-шы жылдарынан басталды. Осы уақытта венгр ғалымы И. Гольдциердің «Исламдағы әулиелік культі» еңбегінің орыс тіліне аудармасының жарық көруі кеңес ғылымында да аталмыш мәселе бойынша зерттеулердің

қарқынды түрде жүруіне ықпал еткен тәрізді. Атап айтқанда, кеңес зерттеушілері В. Басилов [183], Т. Баялиева [184], С. Демидов [185], Г. Снесарев [186], О. Сухарева [187] сияқты белгілі ғалымдар исламдағы әулиелік культі жайлы тарихи-этнографиялық еңбектерін жариялады. Аталмыш зерттеулерде әулиелік культін, негізінен алғанда, шығыс халықтарының исламға дейінгі наным-сенімдерінің қалдығы ретінде қарастыруға бейімділік байқалды. Зерттеушілердің мұндай көзқарасына сол кезеңнің идеологиясы ықпал еткен болатын. Кеңес Одағында ислам тарихын зерттеуге тиым салынғандықтан, көпшілік ғалымдар әулиелік культін исламға дейінгі наным-сенімдердің қалдықтары (реликтілері) деп жариялай отырып, мәселені зерттеуге мүмкіндік алды.

Аталмыш тақырыпқа қызығушылық Кеңес Одағы ыдырағаннан кейін, дәлірек айтқанда, 1990-шы жылдары қайта жандана бастады. Исламдағы әулиелік культіне қатысты алуан түрлі деректер мен материалдарды ғылыми айналымға енгізіп, мәселені жаңа қырынан ашқан бірқатар жаңа авторлар шықты. Атап айтқанда, Орталық Азиядағы әулиелік культі мәселесіне қалам тартқан В. Ахмеджанов, А. Казим-заде, М. Юлдашев [188], О. Горшунова [189, 190], В. Огудин [191, 192], Р. Мұстафина [193], Н. Нұртазина [194, 195], Т. Саксанов [196], С. Абашин [197], Г. Брыкина [198], Л. Ртвеладзе, Э. Ртвеладзе [199] және т.б. ғалымдардың еңбектері жарық көрді.

Шетел тарихнамасында да исламдағы әулиелер культін зерттеу бағытында айтарлықтай әдебиет жинақталған. Атап айтқанда, исламдағы әулиелік культінің әр түрлі қырларын ашумен айналысқан бірқатар еңбектер жарық көрді [200-208]. Орталық Азиядағы [209-210], Үндістандағы [211-212], Мысырдағы [213] мұсылман әулиелерін зерттеуге арналған байыпты жарияланымдар бар. Бұл еңбектерде мұсылмандық әулиелік культінің жалпыға ортақ белгілері мен жергілікті ерекшеліктері анықталады.

Мәселеге қатысты зерттеу жұмыстарының айтарлықтай болуына қарамастан әулиелік культі мәселесі әлі күнге дейін ғылымдағы ақтаңдақтардың бірі болып қалып отыр. Әсіресе, әулиелі орындардағы ескерткіштер ғылыми негізде зерттелмеген, осындай жерлермен байланысты ауызша аңыз-дәстүрлерді жазбаға түсіру, жүйелеу жұмысы тыңғылықты жүргізілмей отыр, сондықтан да олар ғылыми зерттеу нысанына айналмаған. Сондай-ақ мәселені зерттеуге ғылымдағы методологиялық және теориялық көзқарастардың ескіруі де кедергісін келтіруде. Діни өмірімізден мықтап орын алып отырған әулиелер мен әулиелі жерлердің пайда болуы, олардың халықтың дүниетанымында, тіпті күнделікті өмірі мен тұрмысында атқаратын қызметі мен маңызын түсіндіруде кеңестік ғылымға тән тұрпайы схемалар мен қарапайым шешімдер жасау әлі күнге дейін үстем болып қалып отыр.

ҚР Президентінің Жолдауында «егер ұлт өзінің мәдени кодын жоғалтса, онда ол ұлттың өзі де жойылады» деп атап өтілді. Киелі әлем мәдениеті – бұл қазақ халқының мәдени әлемі кодының бірі болып табылады. Ғасырлар қойнауынан жалғасын тапқан ұлттық дәстүрлеріміз кезінде өзінің тарихи өткенінен бас тарту және оны қабылдамау идеологиясын күштеп енгізген

кеңестік кезеңдегі басқарудың қарауында қалып, қатаң сынаққа ұшырады. Тәуелсіздік жылдарында мәдени, рухани дәстүрлеріміз бен құндылықтарымызды қайта қалыптастыру үрдістері түпкілікті жандана бастады. Соған қарамастан, бүгінгі жаһандану үрдісі қарқынды жүріп жатқан заманда қазақ халқы өзіне тән дәстүрлерінен айырылып, жат мәдениеттерге сіңісіп кету қауіп-қатері бар. Заманалық, аймақтық, тарихи және өзге де сипаттық ерекшеліктеріне қарамастан мәдени дәстүрлер мен құндылықтардың алуан қырлары бір-бірімен өзара тығыз байланысты, олардың арасында рухани сабақтастық пен жалғастық бар. Киелі орындардың қасиетті әлемінің тарихын, атқарған қызметін, даму сатыларын және қазіргі жағдайын әртүрлі аспектілер тұрғысынан зерттеу қазақ халқының рухани мәдениетінің орнауы мен оның көне заманнан бүгінге дейін дамуын, маңыздылығын, жаңғыруы мен қайта жасақталуын анықтауда тигізер көмегі көп. Киелі орындар барша қазақ жерінде рухани тұтастылықты қамтамасыз еткен маңызды факторлардың бірден бірі болған.

3.3 Қазақстанның сакралды құндылықтары – ұлттық және діни бірегейліктің ұйыстырушысы

Қазақстанның қасиетті құндылықтары, мейлі олар діни немесе діни емес сипатта болсын, қоғамды ұйыстырушы, шоғырландырушы және біріктіруші қызмет атқаратындығымен сипатталады. Сол себепті де бұл құндылықтар кез келген мемлекеттің идеологиялық тұғырларының бірін құрап, әлеуметтік бірегейліктің этностық және ұлттық, мемлекеттік және азаматтық, діни және конфессионалдық қырларына ықпал ететін негізгі факторлардың бірінен саналады. Біз бұл соңғы тараушада Қазақстанның рухани жаңғыруы аясында сакралды құндылықтардың мемлекет пен қоғамдағы ұлттық және діни бірегейліктің қалыптасу барысына қалай ықпал ететінін талдаймыз. Сондықтан алдымен, бірегейліктің немесе айидентитидің және оның діни қырларының мәні мен маңызын қарастыратын боламыз.

Түбірін латынның *identitas* сөзінен алып, ағылшынша *identity*, орысша *идентичность* деп аталатын терминнің ұғымын қазақ тілінде бірегейлік, барабарлық, тиесілік, танылушылық, кейде сәйкестілік деп аударып жүр. Көбіне бірегейлік деген сөз қолданылады. Бірегейлік адамның өзін қандай да бір әлеуметтік, таптық, топтық, экономикалық, ұлттық, кәсіби, тілдік, саяси, діни, мәдени, нәсілдік және басқа да қауымдастыққа тиесілігін сезінетін санасы мен психикасының қасиетін білдіреді. Бірегейлік ұғымы әрқилы салаларда әртүрлі түсініктерді береді, ал қоғамның дамуындағы трансформациялық үдерістерге қатысты соңғы уақыттарда бірегейліктің дағдарысы, тұлғаның жаттануы туралы көп айтылып жүр.

Адамның әлеуметтік және жеке бірегейліктерінің арақатынасы мәселесі ғылыми пікірталастардың өзегіне айналғалы біраз болды [214]. Әлеуметтік және жеке тұлғалық бірегейліктер қоғамның әртүрлі сегменттерімен адамның кірігу

немесе алшақтау үрдістерін бейнелейтін күрделі психологиялық феномендерді білдіреді. Олардың арасындағы қатынастар «қайшылықты», «келісімді», «орнықты», «төзімді» болуы мүмкін. Бірегейліктердің алуан түрлілігі адамдардың көптеген әлеуметтік орталарға тартылуымен түсіндіріледі. Оның барысында әлеуметтік және жеке бірегейліктердің қиюласуы нақты тұлғаның психологиялық ішкі әлемімен байланысты табысулар мен ажырасулардан көрініс табады. Көп адамдардағы бірегейліктердің келісімділігі оның тұлғалық есейгендігінен хабар беретін үйлесімді дамуынан хабар береді. Ал қайшылық пен үзіктілік, керісінше, бірегейліктің дағдарысын, деформация мен дискреттілікті аңғартады. «Әлеуметтік және жеке бірегейліктердің конструктивті және деструктивті конфигурациялары алуан түрлі көріністер береді» [215].

Заманауи зерттеулерге сәйкес, бірегейлік – өзгермелі құрылым, ол адамның өмір бойы қалыптасып дамып, күйзелістер мен дағдарыстарды бастан кешу және жеңу арқылы өтеді, яғни сәтті немесе сәтсіз бағытта өзгеруі мүмкін. Ғалымдар бірегейліктің шығу тегін әлеуметтік деп санайды, өйткені ол адамдардың өзара әрекеттестігі нәтижесінде және тілдесу арқылы бірін-бірі түсінісу барысында қалыптасады, ал бірегейліктің өзгеруі әлеуметтік өзгерістермен байланысты.

Жеке тұлғаның өзін белгілі бір топтың мүшесі ретінде сезінуінің басты бағдары бірегейлік, яғни бірліктің немесе ортақтықтың өлшемдері мен шектерін айқындау және қоғамдағы «Менін» анықтау болып табылады. Жалпы мағынада бірегейлік әлеуметтік топ өкілдері мен тұлғаның өзі мен өмірдегі өз орнын қалыптастыру үдерісі ретінде қарастырылады.

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

Жалпы бірегейлік ұғымы адамның әлеуметтік-мәдени кеңістікте өзіндік орынын тауып және де қоршаған ортада емін-еркін қалыптасуына жағдай тудыратын қандай да бір топқа жататынын жете түсінуі деген мағынаны білдіреді. Әрбір адам өзге адамдардан құрылған қауымдастық арқылы өмірін белгілі бір тәртіпке келтіруге деген мұқтажтық нәтижесінде бірегейлік туындайды. Ол үшін осы қауымдастықтағы үстемдік ететін сананың элементтерін, талғамдарын, әдеттерін, нормалары мен құндылықтарын және өзін қоршаған адамдар қабылдаған басқа да қарым-қатынас құралдарын өз еркімен қабылдауы тиіс.

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

«Әлеуметтік бірегейлік – белгілі бір әлеуметтік топтардың немесе қауымдастықтардың мүшесі ретінде жеке тұлғаның қабылдауынан туындайтын әртүрлі жеке қасиеттердің бірігуі». Белорус зерттеушісі Н. Балич әлеуметтік бірегейлікке осындай анықтама береді. Ол әлеуметтік бірегейлікті негізгі бес элементін атап көрсеткен.

Ол әлеуметтік бірегейліктің құрылымын әртүрлі түрлерге бөліп көрсете отырып, олардың әрқайсысында – ұлттық, этностық, азаматтық, мәдени, діни бірегейлікте белгілі бір дәрежеде басқа түрлердің элементтері бар екенін айтады [216, 234-243 бб.].

Бұл бірегейліктердің осылайша жіктелуі шартты екендігін ескеру қажет, әсіресе, ұлттық пен этностық, ұлттық пен азаматтық, сондай-ақ мәдени бірегейлік пен діни бірегейлік өзара тығыз байланысты екендігін айта кеткен жөн. Біздің еліміздегі мемлекетқұраушы тұрғылықты халық өздерінің этностық та, ұлттық та тиесілігін Қазақстан Республикасының азаматтығымен сөзсіз сәйкестендіретіні белгілі. Ал диаспора өкілдері унитарлы мемлекетіміздің азаматы болғанымен, әрқайсысы өз ұлттарын көрсетеді. Ал АҚШ және бірқатар басқа да елдерде ұлттық пен азаматтық бірегейлік арасында ресми айырмашылық жоқ, алайда тұрмыстық өмірде олардың мәдени және рухани бірегейліктерінде өз ерекшеліктері бар. Біздің қазақ халқында ұлттық бірегейліктің құрамдас бөлігі этностық және діни сәйкестік болып табылады. Қазақ халқы өздерін «әлімсақтан бері мұсылманбыз» деп есептейді. Сол сияқты Ресей империясының қол астында қалған татар халықтары да ұзақ уақыт бойы өздерінің ұлттарының атауын сұрағанда «мұсылманбыз» деп келген. Демек, ұлттық бірегейліктің негізін дін мен дүниетаным, дәстүрлі мәдениет пен төл рухани құндылықтар құрайды. Бұл іргелі құндылықтар – тілдің, діннің, салт-дәстүрдің, тарихи және ұлттық сананың, сондай-ақ, өз этносының өкілдеріне деген сенімнің ортақтығы болып саналады.

Алайда, Қазақстанда, жоғарыда айтылғандай, біртұтас ұлттық және азаматтық бірегейлікке қатысты «қазақы» және «қазақстандық» ұстанымдар бар екенін айта кету керек. Бенедикт Андерсон («Ойлап шығарылған қоғамдар»), Ерик Хобсбаум («Дәстүрлердің жасап шығарылғаны»), Ернест Геллнер («Ұлт пен ұлтшылдық»), Энтони Смит («Елдердің этностық қайнар көзі», «Ұлтшылдық және модернизм») тәрізді батыстық этнологияның «түп аталарының» ілімдерінде елдік пен ұлттықтың конструктивті және примордиалистік теориялары жарияланды және олар ғылыми әлемде қызу пікірталас тудырды. Бұл пікірлердің қазақстандық болмысқа қатысын отандық ғалым Р. Қадыржанов былай деп айқындайды: «Қазақстанға өзінің ұлттық мемлекетін орнатып оны дамыту керек. Бұл үрдісте ұлттық бірегейлікті анықтау түбегейлі маңызды. Ұлттық мемлекет пен оның азаматтығының бар болуы өздігінен ұлттық бірегейлікті анықтап бермейді. Бұл жерде Қазақстан халқын анықтау мәселесі туралы сөз болып отыр, яғни, біз оларды «қазақтар» немесе «қазақстандықтар» ретінде анықтай аламыз ба, оның үстіне қазіргі таңда бұларды идентификациялауда айтарлықтай қарама-қайшылықтар байқалады» [217, 86 б.].

Бұл тұста біз мемлекетқұраушы халықтың қазақтар екендігін және жалпы ұлттың ежелден келе жатқан тарихы, өзіндік этностық санасы мен мәдениеті, ділі мен салт-дәстүрі бар екендігін ескеретін Э. Смит ұстанған примордиалистік көзқарасты қолдайтынымызды айта кетейік. Ал қалған «батыстық модернистердің пікірінше, ұлт және мемлекет әлеуметтік-мәдени жүйе ретіндегі капитализмнің қалыптасуымен ғана пайда болады деген ұйғарымды ұстанады. Мұндай көзқарастың нәтижесінде бергідегі Қазақ хандығы сипатындағы қазақ халқының мемлекеттілігі былай тұрсын, алғашқы темір дәуірінен бастап бүкіл ортағасырлар бойы үстемдік еткен көшпенділердің саяси-әлеуметтік бірлестіктері (мысалы, сақтар мен ғұндардың мемлекеттік бірлестіктері, Түркі қағанаты, Қарахан мемлекеті, Алтын Орда және т.б) түгелімен жоққа шығарылатын еді. Кеңестік тарихи-этнологиялық ғылымда көшпелілердің қоғамдық-саяси тарихы туралы зерттеулердің ең жемісті жүргізілген ХХ ғасырдың 70-80-жылдары осы тақырыпқа қалам тартқан зерттеушілердің жазғандары «көшпенділер отырықшылыққа үйрене алмады, мәдениеттері мен мемлекеттерін құра алмады» деген тезистің манайында болды. Олардың көзқарасы бойынша мемлекет тек отырықшы елдерге тән, көшпелілерге жат құбылыс. Мұның төркіні неміс философы Гегельдің «тарихсыз халықтар» деген ойына барып тіреледі» [218, 440-441 бб.].

Ұлт пен мемлекеттің пайда болып, қалыптасуының қайнар бұлақтарын анықтауға қатысты қазақ мәдениетін зерттеумен айналысқан американдық зерттеуші Ч. Уеллер осы батыстық модернистік көзқараспен қатар, кейін кеңестік әдіснамалық мектепке негіз болған маркстік-лениндік-сталиндік бағытты да сынға алады [219]. Бұл бағыт адамзаттың даму тарихын сипаттауда бес сатылы формациялық тұжырымдамаға сүйенетіні белгілі. Ал қазақ халқы мәдениетінің негізін құрайтын көшпенді өмір салты маркстік тарихи материалистік бес формациялық құрылыстың кестесіне сай келе қоймайды. Сондықтан кеңестік тарихшылар батыстық әлеуметтік-экономикалық өлшемдерге түспейтін шығыстық қоғамдарға арнап «азиялық өндіріс тәсілі» деген аяғына дейін анықталмаған әдіснамалық негізді ұсынған болатын.

Американдық автор өз кітабында қазақ халқының ұлттығы мен мемлекеттілігі мәселесіне ескі кеңестік және батыстық модернистік көзқарастың барынша қауіпті екендігін ескертеді. Бұл көзқарастар плюрализм саясатын желеу етіп, ұлт пен ұлыстың тарихилығын жоққа шығарады. Оның үстіне қазіргі жаһандану барысында сирек кездесетін аңдардың жойылғаны сияқты кейбір байырғы аз ұлттар өз тілдері мен мәдениеттерінен айырылып, Жер бетінің ұлттар мозаикасынан жойылып жатыр. Ч. Уеллер ел мен жердің, ұлт пен ұлыстың әуел бастапқы бірлігі жөнінде қасиетті жазбаларда – Тәуратта, Інжілде және Құранда айтылғандай, барлық адамзаттың бір Адам Ата мен Хауа Анадан жаратылып, одан ары Нұх пайғамбардың тұсынан бастап ұлттар мен ұлыстарға қақтығысу үшін емес, бірін-бірі тану үшін (идентификация белгісі) бөлінгенін, мұның да бір Жаратушының сыры екендігін қасиетті Құранның «Құжырат» сүресінің аяттарын ғылыми ұстамдылықпен баяндайды. Бұл аяттар, автордың өз сөзімен айтқанда, «бұның бәрі бүгінгі «халықаралық әлемде» өмір сүруімізге дұрыс

бағыт беретін асыл сөздер болып табылмақ». «Тәурат, Інжіл, Құран және Біріккен Ұлттардың Ұйымы да бір келісімде тұр. Соның мағынасы мынадай: түбір бір барлық халықтарды Жаратушы Құдай ешқандай ұлттың басқа бір ұлттың теріс әсерлерінен өз мәдени құндылықтарын, ана тілін, салт-дәстүрлері мен әлеуметтік ұйымдасу түрлерін жоғалтып алуын қаламайды, керісінше, «халықаралық әлемде біздің әрқайсысымыздың өз ұлттық ерекшеліктерімізді жоғалтпай, бір-бірімізді танып, сыйлап, бейбітшілікті сақтайық деген нағыз тепе-теңдікке жеткізетін өркениеттік сана арқылы бірге өмір сүруге шақырылудамыз» [219, 117 б.]. Осылайша, Чарлз Уеллер тарихи, рухани негіздерді теріске шығарып, адамды шынайылықтан алыстатын көзқарастардан бойды аулақ ұстап, Жаратушыға деген сенімін, оның жаратқан бүкіл адамзаты мен әрбір ұлтына деген сүйіспеншілігін сақтап, өзінің ұлтжанды-отаншылдығын адамгершілікпен көрсете білгенде ғана ол өзінің ұлты мен еліне ғана емес, сол жерде тұратын барлық ұлттарға да дұрыс қызмет ете алады деген қорытындыға келеді. Яғни, ұлттық бірегейлік пайда болуының өзіндік сакралдық табиғаты болады және бұл бірегейліктің түп төркіні түркілік тіл мен дүниетанымға барып тірелері сөзсіз.

Жаһандану заманында құндылықтардың қайта бағаланып, сакралдылық өзінің қасиетті сипаттарынан айрыла бастаған тұста жекелеген ұлттық мәдениеттер батыстандыру үдерісіне жұтылып кетпей, өздерінің бітім-болмыстарын сақтау барысында көне мәдени қабаттарына үңіліп, өзіндік ұлттық және тарихи санасын қайта жаңғыртуға ұмтылуда. Бұл үдеріс, сөз жоқ, ұлттың бірегейленуі мен тұтастануына өз ықпалын тигізеді. Сондықтан да қоғамдық сұраныстың бұл қыры ғылыми алғышарттарға мұқтаж болады. Менің өзім докторантурада оқыған ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтында бірегейлік, оның ішінде діни сана мен діни бірегейлік мәселелеріне қатысты бірнеше ғылыми зерттеу жобалары жүзеге асырылды және асырылуда, атап айтар болсақ: «Діни сананы бағалау: негізгі мәселелер мен діни саясатты жетілдіру бойынша ұсыныстар»; «Қазақстан үшін дәстүрлі дін: ханафит мазхабындағы суннизмнің мәні мен ерекшелігі»; Қазақстанның рухани-мәдени және тарихи дамуындағы діннің рөлі: дәстүрлер мен қазіргі заман; «Қазіргі Қазақстан территориясындағы діндердің тарихы» және «Қазіргі Қазақстан территориясындағы ислам мәдениетінің тарихы» бойынша жаңа оқулықтар мен оқу құралдарын әзірлеу»; «Қоғамдық сананы жаңғырту міндеттері аясында қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру»; «Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивті және эксклюзивті мәселелері»; «Қазіргі Қазақстандағы дін мен зайырылылық: рухани-мәдени мәндер мен стратегияларды жаңарту қажеттілігі» және т.б.

Бұл зерттеулердің мақсаты «Қазақстан–2050»: қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» Стратегиясының ережелері негізінде еліміздің дамуының жаңарған идеологиясын қабылдау және белсенді бейімдеу үшін қазақстандық қоғамның толеранттық және сұхбаттық санасын қалыптастырудағы діннің онтологиялық және феноменологиялық рөлін ашу болатын. Пәнаралық және қолданбалы сипаттағы, сондай-ақ, жалпы тарихи деңгейдегі бірқатар өзара

байланысты міндеттерді шешу барысында Қазақстан территориясындағы діни дәстүрлердің онтологиялық мәртебесін ашуға, тарихи объективтілік тұрғысынан Қазақстан территориясында діннің шығу тегін және бастауларын зерттеуге, Қазақстанның тарихи үрдісінде діни дискурс және діни праксис феномендерін ашуға, қазақ халқының діни дәстүрлері мен қазақстандық мәдениеттің құндылықтық парадигмасы ретінде руханилық және сакралдылық феномендерін ашуға, тәңірліктен исламға қарай діни сана мен діни дәстүрлердің феноменологиялық табиғатын зерттеуге, Қазақстанның тарихи-мәдени кеңістігінде діни дәстүрлердің сұхбатын құрастыру векторларын белгілеуге, ханафиттік әдіснама мен идеологияның мәнін анықтау, қазақтардың діни санасына ықпалын айқындауға, ҚР конфессияаралық келісімі концепциясын жасап шығаруға және т.б. қатысты ғылыми нәтижелер мен ұсыныстар айтылды. Институттың соңғы жылдардағы айналысып келе жатқан мәселесі «Рухани жаңғыру» концепті аясында қазақстандық бірегейліктің қалыптасу мен даму ерекшеліктерін философиялық, саясаттанулық және дінтанулық қырынан зерттеумен байланысты болып келеді.

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-де дінтану және мәдениеттану кафедрасының дінтанушы мамандарының бірлескен ғылыми зерттеу жобалары: «Жаһандану жағдайындағы Қазақстандық өркениет және мәдени сәйкестілік жолдарын іздеу», «Әл-Фараби-Абай: сабақтастық мәселесі», «Ұлттық қауіпсіздік арасындағы діни сәйкестілік мәселесі» тақырыптарында жасалған жұмыс нәтижелерінен де біз талқылағап отырған мәселелерге жауап аламыз. Әсіресе, қоғамның діни құрылымының динамикасы дінаралық келісім мәдениеті мен дінарлық сұхбатты қалыптастыру, конфессияаралық және осы түрлі діни ілімдерді ұстанатын дінге сенушілер арасындағы тағаттылық пен түсіністік жолдарын көрсететін ғылыми талдау мен сараптаулар жақсы берілген.

Т. Ғабитов жетекшілігімен «Қазақстанның дамыған отыз елдің қатарына кіруінің мәдени моделі: өзгермелі әлемдегі интеграция және мәдениетаралық коммуникация мәселелері» жобасында «Мәңгілік Ел» патриоттық актісі бойынша жүргізіліп жатқан түсіндіру жұмыстары барысында топонимдерді өзгертуге мораторий жариялау, кейбір жағдайларда жерлердің тарихи атауын қайтару ниеті анықталған. Тарихқа деген осындай құрметпен, ілтипатпен қарау тарихы терең де бай халық ретіндегі «Мәңгілік ел» ұлттық идеясының сөз мағынасы мен концепциясына сілтеме жасауына септігін тигізеді деген тұжырымның жасалуы біздің талқылап отырған туған жердің қасиетті сипатын кеңейте түседі.

«2050 Стратегиясы контекстінде Қазақстанның жаңғыруындағы мәдени ескерткіштердің рөлі мен орны» жобасында қазақ мәдениетінің мәселелері, дәстүрдің тұрақтылығы және қазіргі қазақ мәдениетіндегі мәдени ескерткіштердің діни мәні мен мазмұнына сараптама жасалды.

Жоғарыда біз бірегейлік түрлері мен деңгейлерінің кейбір арақатынастарын – этностық, ұлттық, азаматтық бірегейліктердің арақатынастарын айтып өттік. Тұлғалар мен топтардың әрқилы кезеңдерінде, әртүрлі мәдени-тарихи жағдайларда белгілі бір саяси идеологияның не болмаса өмірлік ахуалдардың

ықпалымен діни бірегейлік өзекті күйіне келеді, басқа бірегейліктер оған бағынады немесе бәсеңдейді. Мысалы, қазіргі кезеңде діни құндылықтарды басқа мақсаттарға қолданушылықтың салдарынан діни фактордың саясилану үдерісін аңғаруға болады. Енді осы діни бірегейлік мәселесіне аз-кем тоқтала кетсек.

Заманауи әлеуметтік-гуманитарлық ғылымда діни бірегейліктің әр алуан анықтамасы бар. Мысалы, белгілі зерттеуші М. Мчедлова діни бірегейлікті тұлғаның немесе референтті қауымдастықтың қандай да бір діни іліммен немесе оның бір бөлігімен өз-өздерін бірегейлендіруі деп анықтайды [220]. Басқа авторлар діни бірегейлік дегенде өзін діндар ретінде белгілі бір діни ұстанымның өкілдерімен бірегейлендіретін субъективті өзіндік бағалау және көзқарастары мен амал әрекеттерін нақты бір діни қауымдастықта қабылданған ілімге сәйкестендіретін объективті куәліктер арқылы бекітілетін қандай да бір дінмен адамның өзіндік байлануын айтады [221]. Демек, діни бірегейлікті мазмұнын белгілі бір діни идеялар мен құндылықтар құрайтын діни санамен қатар, оның формасы ретінде қандай да бір нақты дін немесе діни топқа, яғни конфессияға тиесілікті білдіреді деп анықтауымызға болады. Оның бірнеше деңгейі болуы мүмкін: өзінің қандай да болмасын діни құндылықтар мен идеяға қатыстылығын, яғни өзінің діндарлығын сезінуі, өзінің діни тиесілігін айқындауы (мысалы, христиан, мұсылман, буддист және т.б.), өзін нақты бір конфессияға жатқызуы (православ, католик, аһли сунна немесе шиит және т.б.), діни жиындар мен ғұрыптарға қатысу. Діни бірегейліктің қалыптасуындағы оның мынадай төрт қырын атап өтуге болады: біріншіден, белгілі бір діннің өкілдерін өзгелерінен ажыратуға мүмкіндік беретін әлеуметтік маркерлер мен рәміздер; екіншіден, діни этика; үшіншіден діни дәстүрлерді, доктрина мен практиканы, киелі кітаптар мен тарихты, ахлақ пен ғұрыптық кодтарды және т.б. мәдени қырларды бойына енгізетін мәдениет; төртіншіден, эмоционалдық қыр. Бұл көңіл-күй діндар адам шіркеуге немесе мешітке жылына бірекі рет баратын адам болса да, Пасха мен Ораза кезінде немесе Рождество мен Құрбан айт кезінде байқалады.

Діни бірегейліктің осы талдауынан соң енді мұсылман бірегейлігі мәселесіне көшейік. Ислам отандастарымыздың басым бөлігінің діни бірегейлігінің маркері ретінде 1990-жылдары Кеңес Одағы ыдырап, бұрынғы коммунистік идеология күйрегеннен кейін жаппай «қайта түлеу» барысындағы дінге бет бұрушылық үдерісінен анық байқала түсті. Жоғарыда айтылып кеткендей, діни бірегейлік типологиясының негізіне діни-дүниетанымдық тиесілік көрініс табуының бірнеше деңгейлері жатады: төмен және әлсіз деңгейінен бастап төзімсіз, фанаттық және радикалды деңгейлеріне дейін. Соңғы кездері «мұсылман» немесе «ислам» бірегейлігін тәуекел тудырушы бірегейлікке жатқызып жүр. Сондықтан да қазіргі әлемдегі тұрақтылықты сақтау мен жалған діни идеология мен экстремизмнің алдын алудағы ислам бірегейлігінің рөлі мен маңызы туралы мәселе алдыңғы қатарға шығып отыр. Ол әсіресе жастардың адамгершілік бағдарларын айқындау мен толыққанды тұлғалық және психологиялық дамудың идеялық рухани тірегін орнықтыру барысында өзектілікке ие болып отыр.

Осы себепті дінтану мен исламтану ғылымдарында «мұсылман бірегейлігі» конструкциясы қызу талқыланатын дискурсқа айналды. Көршілес Ресей Федерациясы мен ТМД елдеріндегі Е. Арутюнова [222], А. Богомолов [223], Р. Борисов [224], А. Буранчин [225], Г. Гузельбаева [226], Т. Козырев [227], А. Михалева [228], Р. Мусина [229], О. Павлова [230], Г. Сабирова [231], Д. Усманова [232], Э. Усубалиев [233] және т.б. ғалымдар арасындағы пікірсайыстар ислам бірегейлігінің заманауи трендтерінен хабар береді. Бұл авторлардың пікірінше, ислам бірегейлігінің ерекшелігі доктриналды және аймақтық исламның арақатынасынан туындайды. Өйткені исламның тарихи таралуы барысында әр аймақта және әр ұлттарда дін ұстану практикасы жергілікті дәстүр мен ғұрыптардың кейбір элементтерін бойына сіңірді. Осылайша, тұрмыстық, халықтық немесе дәстүрлі ислам деген түсініктер пайда болды (мысалы, Қазақстанның өзінде ұйғыр, татар және шешен диаспоралары бар) және ол Мысыр мен Алдыңғы Азия елдерінен діни білім алып келген жастардың уағызымен қайшылыққа келді.

Дінтанулық еңбектердің бірқатары ХХІ ғасырдағы Еуропалық Одақ елдерінде тұратын мұсылмандардың бірегейлігіне қатысты болды. Заманауи ақпараттық технологиялардың дамуы қазіргі кез келген мемлекеттің және оларда тұратын әрбір азаматтың өмірінің барлық қырына ықпалын тигізетін факторға айналды. Жекелеген индивид болсын, діни қауымдастық пен өркениеттік топтың болсын жаңа мүмкіндіктерге тартылу үдерісіндегі маңызды міндеті өз бірегейлігінің ерекшеліктерін басқа моральдық немесе мәдени құндылықтарды ұстанатын қоғамға қарай бейімдеу міндеті болып барады. Бүгінгі күні Батыс Еуропаның басын қатырып отырған нәрсе осыдан туындаған кешенді мәселелердің шешімі болып отыр. Ұлыбритания, Франция және Германия тәрізді саяси және экономикалық тұрғыда орнықты мемлекеттерді осы діни және азаматтық бірегейлік тақырыбы толғандыруда және бұл жағдайды өздерінің діни төлтумалылығын сақтағысы келетін мигранттардың немесе мұхаджирлердің тоқтаусыз толқыны одан сайын ушықтырып отыр [234].

Посткеңестік елдер мен Еуропадағы осындай діни ахуал мен қоғамдық талап мұсылман бірегейлігі ұғымын концептуалдандырудың ғылыми сұранысын тудырды. Ғылыми әдебиеттерде бұл категорияның күрделілігі оның генезисімен түсіндіріледі. Мысалы, И. Кудряшова мұсылман бірегейлігі түсінігі ислам бірегейлігі ұғымымен бірдей деп есептейді, [235, 230 б.], ол бойынша, мұсылман бірегейлігі әр алуан және құбылмалы, сондықтан да оны статикалық қозғалыссыз құбылыс немесе жағдай ретінде емес, өзгерістерге ұшырайтын үдеріс ретінде қарастырған жөн.

Мұсылмандық бірегейлік, біздің пікірімізше, қалыптасуына діни институттар, ұйымдар мен бірлестіктер ықпалын тигізе алатын діни бірегейліктердің қатарына жатады. Оны өзінің ислам діні мен оның құндылықтарына тиесілігін индивидтің сезінуі ретінде қарастыруға болады. Бұл бірегейлік адамның ислами құндылықтық бағдарларды қабылдауы арқылы әлеуметтенудің басты тетігі деп түсінуге болады. Біздің ойымызша, мұсылман бірегейлігінің басты өлшемі адамның киелі Құранда жарияланған құндылықтар

мен нормаларды мойындауы болып табылады. Дәл осы жағдай тұлғаны мұсылмандардың біртұтас әлеуметтік қауымдастығы – үмбетке қосылуына ықтималдық береді. Демек, мұсылман бірегейлігін қалыптастырудың қайнар көздері Құран мен Сүннет, ол мұсылман адамының ішкі және «сыртқы келбетін де қалыптастырады» [236].

Ислам модернизмінің белгілі өкілі Мұхаммед Иқбал таухид принципін «Құдайдың бірлігін білдіретін әрі монотеистік сенімнің өзегі саналатын бұл ұғымды қоғам құрудың негіздерінің біріне жатқызады. Оның айтуынша «Құдай дара, теңі мен ұқсасы жоқ. Оның антонимі «көптік» емес, «ширк». Алла Өзі жаратқан барлық жаратылыстарын әрдайым бақылау үстінде ұстайды» сол себепті Алланың бірлігі мен қалауы саналатын таухид өмірдің барлық саласында басты назарға алынуы тиіс. Бұл принцип қоғамды ұйыстырып, оның бірлігін қамтамасыз етеді. Қоғамдағы теңдік пен әділдіктің және еркіндіктің негізі саналатын аталмыш принципті қоғамның рухы мен тәні деуге болады. Алланың бірлігі адамдардың бірлігі түрінде қоғамда шағылысады, сол арқылы қоғам түске, нәсілге, жынысқа бөлінбестен, тұтастыққа қол жеткізеді. Сол себепті таухид принципі ұлттық тұтастықтың болсын, мұсылман бірлігінің болсын, тіпті адамзаттық бірліктің те түп негізі», деп тұжырымдайды [237, 183 б.].

Ислам дінін ұстанатын адамның дүниетанымының жиынтығы ретіндегі мұсылмандық бірегейлік оның жеке рухани өзін-өзі айқындауының барысында ғана емес, маңызды саналатын сыртқы ықпалдардың, әлеуметтік-мәдени өмірдегі өзгерістердің, мұсылманның әлеуметтенуі жағдайларының ерекшеліктері әсерімен де қалыптасады. Мұсылманның өзіндік бірегейлену үдерісінде оның санасында өз діни тиесілігін сақтау қажеттілігі мен маңыздылығы туралы түсінік сіңіп алады. Бұл исламдық дәстүрлер мен сакралды құндылықтарды сақтауда шешуші рөл атқарады. Полиэтноконфессионалдық ортада мұсылмандық бірегейлік тиесіліктің басқа деңгейлерімен (мысалы, этностық, аймақтық, азаматтық, ұлттық, жас-жыныстық, әлеуметтік-мәртебелік, кәсіби және т.б.) араластыққа түседі. Бұл жағдайда онымен өзара әрекетке түсетін адамдармен қарым-қатынасты исламда қабылданған жүріс-тұрыс үлгілерін үйлестіруге тура келеді. Сондықтан ол мемлекеттің зайырлы заңнамасына бағына отырып, өз бірегейлігін сақтау үшін, шариғатта бекітілген парыз амалдарды орындау үшін жүйелі түрде мешітке жұма намазға барып, имамдармен және діндар адамдармен мығым байланыс орнатады. Исламның жамағат діні болып саналуының бір себебі де осы иманды әлсіретіп алмаудан туындайды.

Қазіргі діни және дінтанулық, ислами және исламтанулық ғылыми полемикада бірегейліктің дағдарысы мәселесі өткір қозғалып отыр және бұл тұлға бірегейлігінің тоқырауы көбіне қоғамдағы (әсіресе, құндылықтарды қайта бағалау орын алатын өтпелі қоғамдардағы) күйзелістермен байланысты болып келеді. Мұндай жағдайда жамағаттың бірауыздылығын сақтау мен сакралды деген құндылықтардың шайылып кетпеуін қадағалау маңызды.

Жамағаттың арасында алауыздық пен бүлік тудыратын нәрселердің қатарына мыналарды жатқызуға болады: қасиетті Құрандағы аяттар мен

сүрелерді ахуалдық және кесімді сипатына ажыратпай, ислам нормаларын дұрыс түсіндірмеу, бұрмалаудың салдарынан көптеген әлсіз хадистердің пайда болуы себепті Сүннеттегі қайшылықтар, «факих талдамаған хадис адастырады» деген осыдан шығады, тарих барысында және қазіргі заманда мұсылман бірегейлерінің жаңа нормаларын өз мүдделеріне қарай ойлап шығарған жекелеген монархтар мен дін абыздарының «шығармашылығы» және т.б.

Тарихи даму барысында кей жағдайларда исламдық бірегейлік этностық және ұлттық-мемлекеттік бірегейліктен басым түсіп жататын жағдайлары болады. Кейде доктриналдық ислам мен аймақтық дәстүрлі исламның арасында түсінбестіктер туындайды. Ислам дінінің жергілікті жағдайларға бейімделуінің мысалын, осы «дәстүрлі ислам», «халықтық ислам», «тұрмыстық ислам» ұғымдарымен қатар, «қазақы ислам», «түрік исламы», «еуроислам» және т.б. тіркестерден байқауға болады. Леванта елдерінде сүннет ұстанушылар мен шийліктердің арасында қақтығыстардың орын алып отырғаны белгілі, енді осы аймақтық бөліністердің, мысалы, араб исламы, түрік исламы, еуропалық ислам, үндірандық ислам, индонезиялық ислам, солтүстіккавказдық ислам және т.б. бөлінушілік те мұсылман бірегейлігіне сына қағатындай көрінеді.

Сонымен, қазіргі қоғамда мұсылман бірегейлігінің қалыптасуы тиесіліктің өзге де деңгейлерінің қалыптасуымен араластықта жүзеге асуда және бұл бүгінгі әлеуметтің күрделі ұйымдасуынан хабар береді. Сондықтан ислам бірегейлігі түсінігінің де нақты категориалдық айқындығы толық қалыптасып біткен жоқ, бұл феноменді түсіну кешенді тәсілді қажет етеді. Исламдағы «діни ренессанс» құбылысы да, исламның бояуына боялған діни радикализм де арнайы терең зерттеуді қажет ететін мәселелерге айналды.

Ислам бірегейлігіндегі тұтастықтың бұзылуы тарихи түбірге ие. Жалпы алғанда діндердің конфессиалануы Орта ғасырларда басталғанын ескеру қажет, содан бастап діни қауымдастықтардың институттары бекітілді, діни ағымдардың географиясы сакралдандырылды. Одан бері тарихи уақыт өте келе, діни ландшафттардағы географияның өзгеруіне және қоғамдық санадағы парадигмалардың алмасуына қарамастан конфессиялану өмірдің діни тәжірибесінің маңызды институты болып қала береді. Ислам дәстүрінде конфессиалдану Мұхаммед пайғамбардан кейін мұсылман үмбетіндегі билік сабақтастығы мәселесінен басталды. Ислам дінінің өзегін құрайтын таухид ұстыны, оның негізгі парыз шарттары сақталғанымен, мұсылмандардың суннитер мен шииттерге бөлінуінің саяси астары болды. Ақидалық және фикхтық мәселелерге қатысты мәзхабтарға бөлінушілік болды. Реформаторлық үдеріс ретіндегі конфессиялану отаршылдық кезеңнен кейінгі этностық тұрғыда әр алуан Солтүстік Африка мен Алдыңғы және Орта Шығыс елдерін қамтыған ұлт-азаттық қозғалыстармен сипатталады. XX ғасырда жаңа діни ағымдар да көбейді. Бұл үдерістер плюрализм идеологиясын қалыптастырып, кейіннен ислам әлемінің тұтастығы үшін саяси мәселеге айналды.

Бұл мәселе соңғы ғасырларда отаршылдық пен тоталитарлы бодандықты бастан өткізіп, тарих тағдырының салдарынан ұлттық, мәдени және діни тұрғыдан әртекті елге айналған Қазақстанға да қатысты болып отыр.

Қазақстанның конфессиялық картасына келер болсақ, 2017 жылғы 1 қаңтарда ресми тіркелген 18 конфессия атынан өкілдік ететін 3658 діни бірлестікпен олардың филиалдарының қызметін қамтамасыз ету үшін қажетті жағдай жасалуда. Олардың ішінде саны жағынан ең көбі ханафи мазхабындағы ислам мен орыс православиелік христиан діні. Сондай-ақ католиктер және протестанттар конфессиялары, иудейлер, буддашылар және басқа да қауымдар бар. Республикада 3464 ғибадат үйі тіркелген, оның ішінде 2550 мешіт, 294 православие және 109 католик шіркеуі, 495 протестант храмы мен ғибадатханасы, 7 иудей синагогасы, 2 буддашылар храмы, 7 «Кришна санасы қоғамы» және бахаи қауымының ғибадатханасы бар. Жұмыс істеп тұрған 2550 мешіт «Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы» республикалық діни бірлестігінің (ҚМДБ) меншігіне кіреді [238].

«Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекет саясатының 2017 – 2020 жылдарға арналған тұжырымдамасында» мемлекеттік-конфессиялық және конфессияаралық қатынастарды жетілдіруге, мемлекеттің зайырлы қағидаларын нығайту және дінді деструктивті мақсатта пайдалануға жол бермеу бойынша ресми көзқарастар қарастырылады. Онда дін саласындағы негізгі үрдістер мен ерекшеліктерді талдау негізінде, дін саласындағы мемлекеттік саясаттың 2020 жылға дейінгі стратегиялық мақсаттары мен негізгі бағыттары айқындалды. Ел халқының ізгілік пен бейбітшілік құндылықтарын жақтауы, конфессиялар мен мәдениеттердің позитивтік диалогтары, дін саласындағы сарабдал мемлекеттік саясат, сондай-ақ қазақстандық қоғамның тұрақтылығын нығайту үшін түрлі дін өкілдерінің тамыры тарих қойнауының тереңіне жайылған бірігу дәстүрі мен өздерінің сакралды құндылықтарын сақтауы елдегі діни ахуалға оң әсерін тигізеді.

Сакралды география феномені бүгінгі күні жағымды үрдіске айналып отыр және ол қоғамдық сананы сакралды конструкциялаудың да онтологиялық өзгерістерін білдіруде. Әртүрлі зиярат және ғибадат орындарындағы қасиеттіліктің рәміздері әрқилы заманауи мән-мағыналармен түсіндірілуде. Қазақстанның Тұңғыш Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың бастамасымен құрылған «Қасиетті Қазақстан» бағдарламасы еліміздегі сакралды ландшафттың рухани-материалдық жәдігерлерін реконструкциялауды міндет етіп жүктейді. Бұл болса, қазақстандықтар өздерін «қасиеттілік» пен «кәдуілгіліктің» тарихи практикасы аясында танып, адами бірегейлігінің даралығы мен әмбебаптығын сезінуіне мүмкіндік береді.

«Қасиетті Қазақстан» ғылыми зерттеу орталығының жетекшісі Берік Әбдіғалиұлының айтуынша, бұл жоба 2017-2021 жылдарды қамтып отыр. Осы аралықта әр жыл сайын бір-бір томнан барлығы бес томдық үлкен еңбек «Қазақстанның қасиетті жерлерінің энциклопедиясы» жасалуы тиіс. Аталмыш жобаның тағы бір тиімді тұсы – ішкі рухани-туризмді дамытуға зор үлес қосады деп күтілуде. Яғни, бұл туризмнің ерекшелігі – адамдар табиғатты тамашалап, ел-жер көріп, көңіл көтеру емес, тәлімдік-тәрбиелік мәні, әрі туған жер тарихымен

танысуына бағытталуымен құнды болмақ. Сонымен қатар орта мектеп оқушыларына арналған оқулықтар, фильмдер, роликтер, туризм және интерактивті карта жасау жоспарда бар.

«Тізімге алынған қасиетті нысандардың мәртебесі жайлы айтар болсақ, Мәдениет және спорт министрлігі тарапынан «Мәдени және тарихи ескерткіштерді қорғау туралы» заңға өзгерістер енгізу жайлы қарастырылуда. Яғни мемлекеттік тұрғыдан қорғалуға тиіс нысандар қатарына «Қасиетті нысандар» дейтін бап енгізілу қажеттігі туындап отыр. Заң қабылданған соң ондағы талап бойынша іріктелген нысандарды мемлекеттік тіркеуге қойып, қорғауға алу жайы нақтыланады. Яғни қасиетті саналып, заңмен қорғалған нысандардың әрбіріне паспорт жасалады. Ол үшін нысанның тарихы, аңызы, әфсанасы, уақыты, ғасыры, әлеуметтік сипаты, тағы басқасы жан-жақты зерттеледі» [239].

Елбасы ұсынған бұл бағдарламаның басты мақсаты қазақтың ұлттық бірегейлігінің қаңқасын бекітуге бағытталғаны даусыз. Туған жердің мәдени-генетикалық коды мен сакралды діни құндылықтары ғана ұлтты ұлт етеді. Бұл халықтың жалпыұлттық қасиетті құндылықтармен жалпы рухани байланысын орнықтырып, сакралдылықтың рухани географиялық белдеуі ұлттық бірегейліктің тұтас өрісін қалыптастырады. Мәдени-тарихи мән-мағыналар мен қоғамдық құндылықтарды жинақтау мен өзектілендіру қашанда қажет. Олар міндетті түрде елдің болашағын жоспарлау үшін мейлінше маңызды және ол тұлғаның болсын, қоғамның болсын санасын жаңғыртудың өзегінде жатуы тиіс. Сонда ғана ол уақыт ағымындағы ұлттық бірегейліктің орнықтылығы мен тұрақтылығын қамтамасыз етеді.

Қазақ халқының ұлттық мәдениетінде рухани-адамгершілік тәжірибені анағұрлым қорытып, оның бірегейлігінде өзектілік элемент болған ислам дәстүрлері екендігі белгілі. Қазақтардың мәдени дәстүрлері мен әмбебап исламдық дәстүр қазақ этносының шоғырлануына ықпал еткен негізгі факторлардың бірі [240, 117 б.]. Әсіресе, сакралды саналып келген нысандарды зиярат ету мәдениеті халқымыздың ежелден келе жатқан қасиетті дәстүрі.

Қабірлерге, әулиелерге зиярат ету – қазақ салт-дәстүрлерінің ықпалды бір бөлігі, ғасырлар бойы қалыптасқан тәрбие институты. Осы ықпалды институтты халықтың санасынан сылып тастауға тырысушылық дін мен дәстүр бірлігіне қарсы бағытталған іс-қимылдың мақсатты жеке бөлігі деуге болады. Бұл орайда радикалды ағым өкілдері «Ата жолы» секілді зиярат әдебін дүнияуи мақсаттарға пайдаланып, түсініспеушіліктердің туындауына себеп болған ұйымдардың іс әрекетінен туындаған теріс көзқарасты тиімді пайдалануда. Қабірге зиярат етуді серік қосу күнәсімен байланыстыруға күш салушы ағымдар бұл әрекеттерін асқан ұлтжандылық белгісі ретінде танытуға тырысып бағады. «Ұлт үшін күнәні дәстүрге айналдыру – құрдымға бет бұру болмақ. Осы тұрғыда ұлтымыз үшін үлкен қауіптің бірі – серік қосу күнәсі деп айта аламыз», «Азғырушы шайтанның адамның осал тұсын іздейтіні, қазақ халқының осал тұсы – әруақты сыйлағаны екендігі белгілі. Әруақты сыйлау орнына сыйынумен айналысатын серік қосушылардың шыға бастауы ұлт рухының дағдарысы болып табылады» деп басталған «қамкөңіл» әрі қызу насихаттардың, зиярат мәселесін ушықтыра түсу

мақсатында көптеп дайындалып, таратылған өтірік шыны-аралас дыбыстық-бейне таспалардың, БАҚ және ғаламтор материалдарының соңы қабірлер мен құлпытастарды қирату әрекетіне әкеліп соқтырғаны көзі қарақты көпшілікке жақсы мәлім.

Қабірге зиярат етуді серік қосу күнәсімен байланыстыру қаншалықты қисынды дегенге келсек, қабірді зиярат етуге, әруақтарға құран бағыштауға исламның тыйым салмайтыны, қайта қолдайтыны белгілі. Бағышталған Құран соңынан әрбір мұсылманның Алладан тілек сұрап, дұға ететіні белгілі жайт. Осы тілекті қабір басында айтқаны үшін ғана адамның әруаққа сыйынғаны болып саналмайтыны анық. «Серік қосу күнәсіне батты» деп айыптайтындай, кесенеге барып, қол жайып отырған адамның Алладан тілек сұрамай, әруаққа сыйынып отырғанын қалай дәлелдеуге болады?

Исламда ғасырлар бойы қабір зияратының біртұтас әдебі қалыптасқан. Неден бастап, қалай аяқтау, нені жасау, нені жасамау керек – барлығы белгіленіп, ара-жігі айқындалған. Түркі-қазақ даласына исламның алғашқы енген кезеңінен – VIII ғасырдан бастап зиярат әдебімен жергілікті халық етене танысты, оны ғасырлар бойы ұстанып, өз дәстүрі мен дүниетанымының ажырамас бөлігіне айналдырды. Бұл жайында аз айтылып, аз жазылып жүрген жоқ. Мәселе мүдделі тұлғалар тарапынан қате ұғымдардың қасақана өршітіліп, толассыз уағыздалуында болып отыр.

Қабір зияратындағы бірқатар түсініспеушілік тауассул мәселесінің дұрыс ұғынылмауынан туындайды. Алланың көркем есімдерін, пайғамбарымыздың немесе тақуалардың құрметін дәнекер етіп, солардың құрметіне тілек тілеу үрдісі исламның бастапқы кезеңдерінен бар екені белгілі. Құран аяттарынан, Пайғамбар хадистерінен бастау алған бұл тауассул үрдісі өз кезінде пікір келіспеушіліктерін туындатпай қалған жоқ. Дегенмен дұрыс орындалған тауассулдің, яғни дәнекер етілушіден (пайғамбардан, әулие-тақуалардан) емес, жалғыз Жаратушыдан ғана көмек сұраудың шарифатқа қайшы іске жатпайтыны да талай ғұламалар тарапынан дәлелденген.

Қазір белгілі бір ағымдардың бел алып, зиярат мәселесінде сауатсыздықтың күшеюіне себеп болып отырғаны мәлім. Бірақ ол сауатсыздықты қасіретті қауіпке, ұлы дертке балаудың қажеті жоқ. Адам танымының шатасуы әсіресе қазіргідей идеологиялық-формациялық өтпелі кезеңдерде күшейеді. Бұдан шығудың жолы шабуылдау емес, ағарту, насихаттау жұмыстары болуға тиіс. Зиярат институтын түбегейлі жоюға тырысу әрекеті аса қауіпті. Өйткені зиярат институты жойылған жерде пайда болған рухани бос кеңістікті міндетті түрде әсіре деструктивті ағымдар жаулайды. Қазақта бұрын-соңды болмаған қабір қирату сұмдығы да осындай ойсыздықтардан туындады.

Құлпытастарды қирату оқиғалары – исламның бірігуге бастайтын кемел ілімін танып-түсінбеген азаматтардың бөлінуге итермелейтін алауызшыл ағымдардың идеологиясына бой ұруының ащы салдары. Шын мәнінде исламда қабірді қирату тұрмақ, оны аяқ асты етуге, үстіне отыруға, тіпті сүйеніп тұруға да тыйым салынатыны белгілі. Қабір әдебін сақтамауды былай қойғанда, оны

кирату ісіне дейін бару сол әрекетті жасаушының рухани-адамгершілік тұрғыдан құлдырауының да салдары болып табылады.

Ұлттық негізден алыстап, дәстүрлі құндылықтарын құнсыздандырған буынның тобырлық психологияға бейім келетіні белгілі. Қазақ қазақ болғалы өз тарихын өзі талқандардай қасиетсіздікке бой ұрып көрген жоқ. «Өлі разы болмай, тірі байымайды» деген ұстанымды үлгі еткен ұлттың бүгінгі буыны ата-бабасының мазарын қиратып жатса, мұны рухтың жұтауы, сананың жаттануы, тарихи тамырымыздан ірге ажыратудың көрінісі демеске лаж жоқ. Бұл ең алдымен ұлт ұрпақтарының рухани сабақтастығының жойылуына күш салып отырған мүдделі тараптар әрекетінің теріс нәтижесі екені күмәнсіз.

Дін дәстүрге айналады, дәстүрге айналмаса, догмаға айналады. Осы шындықты түсінгендіктен ислам тарихында мазхабтар қалыптасты. Мазхабтар мектебінің негізін салған ислам ғұламасы имам Ағзам Әбу Ханифа өз ілімі арқылы бүгінде әлем мұсылмандарының басым бөлігі ұстанатын, Қазақстан мұсылмандары үшін де дәстүрлі болып табылатын ханафи мазхабының іргесін қалады. Имам Ағзам Әбу Ханифа ілімінде ислам дінін қабылдаған жергілікті халықтардың салт-дәстүріне баса мән берілді. Ханафи мазхабында әдет-ғұрыптар исламдағы пәтуа шығарудың, яғни белгілі бір мәселеге қатысты діни үкім берудің бір негізі ретінде саналады. Демек, жергілікті халықтың дәстүріне тән қандай да бір әдет немесе ғұрып ислам шарифатына қайшы келмесе, оны қолдануға, сол бойынша іс-әрекет етуге ешбір шектеу қойылмайды. Құран үкімдерінде, хадистерде, ислам ғұламаларының пәтуасында қарастырылмаған қандай да бір жағдайға қатысты жергілікті халықтың әдет-ғұрпы арқылы шешім берілген болса, сол әдет пәтуа ретінде қабылданады.

Ханафи мазхабы бойынша сонымен қатар исламға дейінгі шарифаттар да пәтуа шығарудың негізі бола алады. Бұл жағдайда да белгілі бір халықтың исламға дейінгі ұстанған сеніміне сәйкес қалыптасқан дәстүрлер мен іс-әрекеттердің ислам шарифатына қайшы келмеуі басты өлшем болып саналған. Осының барлығы Әбу Ханифа негізін салған мазхабтың икемділігін, жергілікті жағдайларға бейімделгіштігін, дәстүрдің озығы мен тозығын ажырата отырып, ақыл-парасатқа негізделгендігін аңғартады. Осы мазхабты ұстанған қазақ халқының бүкіл әдет-ғұрып, салт-дәстүрлері ислам қағидаларымен үйлесіп, кірігіп кетті.

Жалпы алғанда, әрбір халықтың әдет-ғұрып пен салт-дәстүрі сол халықтың ұлттық бірегейлігі мен рухани дамуының негізін қалайды. Бүгінгі тәуелсіз Қазақстанның жағдайында ең негізгі проблемалардың бірі сол аталарымыздың аманат еткен қазақи салт-дәстүріміз бен ұлттық келбетімізді сақтап қалу мәселесі болып отыр. Қазіргі жаһандану заманында, біздің қоғамда батыстың мәдени және діни агрессиясы еш кедергісіз жүзеге асырылып, ұлтсыздану, құндылықтарымыздың ұмытылу үрдісі жаһандық сипат алып келеді. Кез келген ұлт өзін тарихта «ұлт» ретінде сақтап қалуының шарты – өзінің ғасырлар бойы қалыптасқан дінінен, ділінен, тілінен ажырамау. Ұлт негізін құрайтын осы үш қасиет болып табылатындықтан, оның тұтастығына қауіп төндіретін кез келген құбылыспен күресу ел азаматтарының тарих алдындағы парызы болмақ.

ҚОРЫТЫНДЫ

XX ғасырдың ғылыми әдебиетінде сакралдылыққа деген қызығушылықтың өсуі әлемдегі осы кезеңге тән әлеуметтік-тарихи үдерістермен, қоғамдық өзгерістермен, рухани және экзистенциалдық күйзелістермен сипатталады. Дәл осы кезеңде дәстүрлі өмірдің іргелі негіздері шайқала бастады, адамзат баласы өз болмысының орнықтылығы мен тұрақтылығын жоғалта бастады. Осылайша, қасиеттілік феномені дәстүр мен жаңашылдық, тарих пен қазіргі заман, тұрақтылық пен даму, бірегейлік пен әралуандылық, абсолюттілік пен қарапайымдылық, діндарлық пен зайырлылық, сакралдылық пен кәдуілгілік арақатынастарының аясында өзекті сипатқа ие болып шықты.

Сакралдылық мәдениет ауқымында адамзаттың тұлғалық және қоғамдық өмірінде белгілі бір қызметтер атқарады. Ең алдымен, ол тұлғаның құндылықтар жүйесінде негізқұраушы бастау ретінде көрініс тауып, қоғамда құндылықтық берекесіздіктің алдын алады. Қасиеттілік адам мен азаматтың еркіндігі мен жауапкершілігі шекараларын айқындай отырып, оның абсолютке қатынасын орнықтырады. Адамның кемел болмысқа деген қажеттілігін өтей отырып, сакралдылық оның руханилығын білдіреді. Сакралдылық, осылайша, діни және діни емес сананың категориясына айналып, өзінің күрделі де құбылмалы мазмұнымен ерекшеленеді.

Біздің елімізде Тұңғыш Президент Нұрсұлтан Назарбаевтың бастамасымен қолға алынған «Қасиетті Қазақстан» жобасының қолға алынуы да сакралдылықтың осы қоғамдық қызметін түсінгендіктен туындап отыр. Жаһандану заманында ұлттың бірегейлігін сақтауға өзіндік ықпалын тигізетін қасиетті құндылықтарды насихаттау қоғамдық-гуманитарлық пәндер мен ғылымдар саласына белгілі бір міндеттер мен жауапкершілік жүктейді. Аталмыш диссертацияның тақырыбын таңдау да ізденушінің осы мәселенің мәні мен маңызын терең түсінуден болған еді.

Ғылыми ізденісте қойылған мақсат-міндеттер өзінің кешенді пәнаралық сипатымен қатар, дінтанулық және исламтанулық зерттеуді қажет етті, тақырыпты жан-жақты ашу үшін біз зерттеу нысанын бірнеше тарауларға бөлдік. Алғашқы тарауда сакралды құндылықтардың теориялық және теологиялық негіздері аксиологиялық, феноменологиялық және концептуалдық қырынан айқындалды. Сакралды рухани құндылықтар иман феноменімен байланысты қарастырылып, киелілік пен қастерленушілік теософиялық тұрғыда талқыланды. Одан ары қазақ халқының қасиетті рухани құндылықтары дін мен дәстүр арақатынасында сарапталды. Қазақ ұлттық руханият әлеміне ізін қалдырған діни жүйелердегі жалпылық пен жалқылық тұжырымдалды. Ал үшінші тарауда қасиетті материалдық жәдігерлер сөз болды. Қазақстанның киелі кеңістігіндегі тарихи-мәдени жәдігерлердің сакралды сипаты зерделеніп, ислам материалдық мәдениетінің жәдігерлері – зиярат ету нысандарына айналған қасиетті орындардың діни-сакралды астарлары айқындалды. Қазақстанның рухани жаңғыруы аясында және қоғамдық сананы жаңарту бағытында қасиетті

құндылықтарды насихаттау, оладың ұлттық және діни бірегейлікті сақтаудағы орны мен маңызы түйінделді.

Қазақстанның рухани және материалдық жәдігерлерінің феномені ретіндегі сакралды құндылықтарды ғылыми талдау мынадай түйінді ойларды тұжырымдауға мүмкіндік береді.

1) Сакралдылық пен діни сенім феноменалдық және дүниетанымдық құбылыс ретінде адамзат баласын сонау сәби шағынан бері, яғни оның тарихи өркениеттік бастауларынан бері тербетіп келе жатқандықтан оның атқаратын бірқатар маңызды функциялары (қызметтері), соған сәйкес құндылықтары бар. Әдетте, сенімнің негізгі құндылықтары қатарына мына бесеуін жатқызады: онтологиялық (болмыстық), танымдық, ынталандырушы-энергетикалық, адамгершілік-этикалық (рухани өмірді орнықтыру жолы ретінде), сенім нысанына қарай біріктірушілік (интеграциялық). Бұл құндылықтардың біріктірушілікпен сипатталатын соңғысы дінаралық қарым-қатынасқа келгенде ажыратушылық антиқұндылықтық сипатымен көрініс табатыны тарихтан белгілі. Жаһанданумен ерекшеленетін бүгінгі біздің заманымызда дінді өзінің шынайы болмысынан бұрып, оны басқа мақсаттарға қолжаулық етуге тырысушылық және соның барысында діни саясилануы, діни көзқарастардың экстремизмденуі мен радикалдануы орын алуда. Бұл сенім мен сезім, таным мен білім мәселелерінің арақатынасына тереңірек үңілуге мәжбүрлейді, нәтижесінде сакралдылық саласы күн тәртібіне шығады.

Кез келген қоғамда рухани құндылықтар қадірленеді. Құндылықтық нормаларды бұзу мен аяққа таптаудың салдары әрқилы санкциялар мен жазаларға әкеледі. Мәдени нормаларды сақтау әлеуметтік бақылаудың мықты механизмі арқылы іске асады. Бүгінгі күні кез келген өркениетті адамның басшылыққа алуы тиіс қалыптары мен мұраттары әдебиет пен өнер туындылары, баспасөз, радио, теледидар тәрізді бұқаралық ақпарат құралдары арқылы насихатталады. Әдет ғұрыптар мен дәстүрлер, қағидалар мен ережелер тәрізді мәдени нормалар олардың сақталуы мен бұзылуын қатаң қадағалап, қоғамда маңызды функциялар атқарады. Адамдар өмірге келеді, өмірден өтеді, соның арасындағы әлеуметтік өмір әрбір ел мен халықта, ұлттар мен ұлыстарда әртүрлі заңдармен қатар, салт дәстүрлермен де реттеледі. «Әр елдің салты басқа, иттері кара қасқа», «дәстүрдің озығы да бар, тозығы да бар» деген қазақ мақал-мәтелдері құндылықтар әлемінің шетсіз де, шексіз екендігін білдірсе керек.

2) Адамзат мәдениетінің құбылысы ретіндегі қасиеттілік, киелілік туралы түсінікті оның қалыптасу тарихымен тығыз байланыста қарастыру сакралдылық феноменінің табиғатын толығырақ түсінуге мүмкіндік береді. Әдетте, алғашқы қауымдық құрылысқа телінетін сакралды анимистік кезең мен қасиетті діндердің тарихи сахнаға шығу кезеңінің өзіндік айырмашылықтары болды. Оның үстіне сакралдылықтың «қызмет аймағы» ежелгі замандарда діни сана мен саланың аумағынан тысқа шығып кететін. Тіпті, керісінше, діндарлық өмірлік тұтастықтың барлық ерекшеліктерін қамти алмағандықтан сакралдылықтан туындайды, оның бір бөлігі болып табылды. Ал сакралдылық болса, тек діни өмірді ғана емес, мәдени және рухани өмірді де қамтыды. Демек, осы жағынан

руханилық түсінігі де сакралдылық түсінігіне жақын ұғым болып табылады. Сондықтан да көптеген батыстық зерттеушілер сакралдылық идеясының да руханилық сияқты әмбебап және тарихтан тыс жалпыадамзаттық өзек екендігін атап көрсетеді.

3) Исламдағы сакралдылыққа келер болсақ, мұсылмандар үшін ең қастерлі дүние – бұл, ең алдымен, Алланың сөзі, кәламы - қасиетті Құран кәрім (ондағы әрбір сүре Алланың атымен басталады, соған қарамастан мутазилиттер оны жаратылған деп есептеді) және одан кейін Пайғамбардың өсиеті – Сүннет. Мұнда да халықтың діни дүниетанымында «нанды басып Құранды алуға болмайды, ал Құранды басып нанды алуға болады» деген түсінікті кездестіруге болады. Халықтың нанды осылайша қастерлеуінің астарында да «бидай Адам ата мен Хауа анамен бірге жұмақтан түскен» деген діни астардағы ұғым бар. Дегенмен, Құран мен Сүннеттің ислам дінінің қайнар бастаулары екендігі, олардың сакралдылығы, әрбір мүмін және мұсылман адам өз ниеті мен іс-әрекеттерінде оларды басшылыққа алу қажеттілігі бірауыздан қабылданған. Бұл қайнаркөздер мен олардың үзінділері жазылған мәтіндерді аяқасты етуге болмайды, бірқатар мұсылман елдерінде ондай құрметсіздікке заңмен тыйым салынған. Сондықтан әлемнің кейбір елдерінде исламофобтар тарапынан бұл қасиетті мәтіндерді өртеу немесе тағы басқаша қорлау бүкіл дүниедегі мұсылмандардың наразылығын тудырады.

4) Әлемдегі адамның орны, әлеуметтік тұрғыда әділ қоғам орнату, социумдағы адамның рөлі, оның рухани құндылықтары мен адамгершілік бағдарлары туралы әл-Фарабиден бастап Шәкәрімге дейінгі Ұлы даланың ойшылдары қалдырған мұралар осы киелі де қасиетті мәннің рухани-адамгершілік негіздерін білдіреді. Жалпы қазақ философиясының этикалық және өмірмәндік сипатта болғаны белгілі. Сондықтан алаштық ардагерлердің көтерген «Оян, қазақ!» ұранының астарынан Абайдың «Адам болын!» аңғару қиын емес. ХХІ ғасырдың басында Қазақ мемлекетінің аяғына тұрып, орнығуы қазақ руханиятындағы сакралды құндылықтарды жаңа сипатта жаңғыртуға жетелейді.

5) Біздің заманымыздың Х ғасырында қарахан әулеті билеген кезеңде ислам дінінің түркі даласы мен қалаларына енуі руханият саласындағы аса маңызды кезең болды. Ислам діні қазақ даласына таралғаннан бастап, ғасырлар бойы халықтың өміршең рухани-моральдық құндылықтарымен, әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерімен кірігіп, дін мен дәстүр бірлігін құрады. Өз болмысында мораль мәселесіне баса мән беретін ислам діні рухани құндылықтарды пір тұтқан қазақ төлтума руханиятымен үндескенде, дін мен дәстүрдің асқақ адамгершілік ұстанымдарға негізделген қайталанбас бірегей сұхбаты қалыптасты.

6) Исламдағы сакралдылық оның ғұрыптарын атқарудан, оның ішінде қажылық пен зияраттан айқын көрінеді. Исламның сакралды кеңістігі дегенде біз, ең алдымен, мұсылмандар үшін қасиетті мекен, исламның бес парызының бірінен саналатын қажылықты атқару орны - Мекке Мұкаррама (Асыл текті) мен Мұхаммед Пайғамбар он жыл бойы мұсылман мелекетін құрып, аяққа тұрғызған Медина Мұнаууира (Нұр келбетті) шаһарларын, ондағы пайғамбарлар мен

сахабалар тұтынған киелі заттар мен ислам аманаттарын, ислам әулиелері мен ғұламаларының қабірлерін, сәулет өнерінің киелі жәдігерлерін және т.б. айтамыз. Соңғы онжылдықтарда біздің елімізде діни сананың жаңғыруына орай қасиетті жерлер мен керемет иесі болған тұлғаларды зиярат ету белең алып келеді. Бұл, әсіресе, кеңестік империя күйрегеннен кейінгі біздің еліміздегі діни ахуалдан айқын аңғарылады. Мысалы, Түркістандағы Қ.А.Яссауи, Отырардағы Арыстанбаб, Маңғыстаудағы Бекет ата, Алматыдағы Райымбек, Әлмерек абыз т.б. кесенелерді зиярат ету анағұрлым танымал.

7) Қазақстанның қасиетті құндылықтары, мейлі олар діни немесе діни емес сипатта болсын, қоғамды ұйыстырушы, шоғырландырушы және біріктіруші қызмет атқаратындығымен сипатталады. Сол себепті де бұл құндылықтар кез келген мемлекеттің идеологиялық тұғырларының бірін құрап, әлеуметтік бірегейліктің этностық және ұлттық, мемлекеттік және азаматтық, діни және профессионалдық қырларына ықпал ететін негізгі факторлардың бірінен саналады. Қазақстанның рухани жаңғыруы аясында сакралды құндылықтардың мемлекет пен қоғамдағы ұлттық және діни бірегейліктің қалыптасу барысына үлкен ықпалын тигізері сөзсіз. Сондықтан алдымен, бірегейліктің және оның діни қырларының мәні мен мағынасын зерделеу мейлінше маңызды болып табылады.

Диссертациялық зерттеу барысында алынған теориялық нәтижелер одан ары осы бағыттағы зерттеулерге түрткі болады деген ойдамыз. Ал нақты тәжірибелік ұсыныстарды қазақстандық мұсылман үмбетінің бірегейлігін орнықтыруға байланысты ақпараттық түсіндіру топтарының жұмыстарына кәдеге асыруға болады.

Зерттеу жұмысы аталмыш тақырыпқа қатысты біздің елімізде жүргізіліп келе жатқан «Қасиетті Қазақстан» бағдарламасымен де, осы бағыттағы алдыңғы қатарлы ғылыми ізденістермен салыстырмалы үндес болып келеді. Бұл диссертацияның өзіндік ерекшелігі сакралдық дискурсты ізденушінің ғылыми дінтанулық пайымдармен жүйелеуге ұмтылуымен сипатталады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 Назарбаев Н.Ә. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру // Егемен Қазақстан. - 2017. - № 69.
- 2 Сейдімбек А. Қазақ әлемі. Этномәдени пайымдау. // Шығармалары. Алты томдық. – Астана: Фолиант, 2010. - Т.2.- 816 б.
- 3 Әбжанов Х. Сакралды география. Ол не? // <https://egemen.kz/article/165526-sakraldy-geografiya-ol-ne>
- 4 Қазақстанның киелі 100 нысаны жарияланды // https://www.inform.kz/kz/kazakstannyn-kieli-100-nysany-zhariyalandy_a3055512
- 5 Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / пер с франц. В. Земсковой; под науч. ред. Д. Куракина. – М.: «Элементарные формы», 2018. – 808 с.
- 6 Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. –СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. – 272 с.
- 7 Маретт Р.Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон, 1998. – С. 99-108.
- 8 Soderblom Nathan. «The Church and Peace». Oxford, Clarendon Press, 1929.
- 9 Элиаде М. «Космос и история». – М., 1987. – 312 с.
- 10 Элиаде М. «Священное и мирское». – М.: МГУ, 1994. – 400 с.
- 11 Элиаде М. «Мифы, сновидения, мистерии». – Киев: Ваклер, 1996. – 236 с.
- 12 Элиаде М. «Миф о вечном возвращении». – СПб.: Алетейя, 1998. – 314 с.
- 13 Элиаде М. «Избранные сочинения». Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 448 с.
- 14 Элиаде М. «Аспекты мифа». – М.: Академический проект; Парадигма, 2005. – 370 с.
- 15 Бенвенист Э. «Индоевропейское именное словообразование» / (пер. с фр. Андреева Н. Д.; под ред., предисл, прим. Горнунга Б. В.). Изд. 2-е, стереотип. — М. "Едиториал", 2004. - 264 с.
- 16 Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М., 1937. – 518 с.
- 17 Батай Ж. Сумма атеологии: Философия и мистика. Пер с франц. / Сост. С.Н. Зенкин. – М.: Ладомир, 2016. – 566 с.
- 18 Беккер Г. Современная теория священного и светского и её развитие // Современная социологическая теория в её преемственности и изменении / Под ред. Говарда Беккера и Алвина Боскова. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. – 882 с.
- 19 Буркхард Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы / Пер. с англ. Н.П. Локман. – М.: Алетейя, 1999. – 216 с.
- 20 Жирар Р. Насилие и священное. Пер. с фр. Г. Дашевского. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.

- 21 Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
- 22 Маффессоли М. Околдованность мира, или Божественное социальное / Пер. с фр. И.И. Звонаревой // Социо-Логос. – М.: Прогресс, 1991. – 480 с.
- 23 Труссон П. Сакральное и миф // <http://nationalism.org/vvv/trusson-sacral-and-myth.htm>.
- 24 Хюбнер, К. Истина мифа: пер. с нем. / К. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
- 25 Джеймс У. Воля к вере. – М.: Республика, 1997. – 431 с.
- 26 Юнг К.Г. Архетип и символы. – М.: Ренессанс, 1991. – 343 с.
- 27 Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – 415 с.
- 28 Франкл В. Психотерапия и религия. - СПб.: Речь, 2000. – 286 с.
- 29 DeWeese, Devin. The Politics of Sacred Lineages in 19'h Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters // International Journal of Middle East Studies, 31/4 (1999), p. 507-530
- 30 Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). – М., 1938. – 180 с.
- 31 Castagné J. Le culte des lieux saints de l'islam au Turkestan // L'Ethnographie, 46 (1951), pp. 46-124.
- 32 Sahadeo, Jeff; Zanca, Russell. Everyday Life in Central Asia: Past and Present. – Bloomington, 2007.
- 33 Jeanne Féaux de la Croix. Iconic Places in Central Asia: The Moral Geography of Dams, Pastures and Holy Sites. – Bielefeld: Transcript Verlag, 2016.
- 34 Louw, Maria Elisabeth. Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia. – London: Routledge, 2007.
- 35 Poliakov S., Olcott M.B. Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia: Religion and Tradition in Rural Central Asia. – London: Routledge, 2016.
- 36 Bonora, Gian Luca and Pianciola Niccolo. Guide to Kazakhstan: Sites of Faith, Sites of History. – Turin and others: Umberto Allemandi and Co., 2010.
- 37 Zarcone Th. Le culte des saints musulmans en Turquie et en Asie centrale // Le culte des saints dans l'islam, éd. H. Chamber-Loir et C. Guillot. – Paris, 1995, pp. 267-319.
- 38 Privratsky, Bruce. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. – London: Routledge, 2001.
- 39 Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX-XXI веков: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе / ред. Аширбек Муминов, Анке фон Кюгельген, Девин ДиУис и Михаэль Кемпер. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. Т. 2.: - 638 с.
- 40 Ғабитов Т., Зейнуллин Р., Өсербаев Е. Қазақстандағы мәдени туризм: Ұлттық код. Артефактілер. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 225 б.

- 41 Каратаева Т.Е. Сыр өңірі қазақтары: тарихи-этнографиялық зерттеу (XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғасырдың басы). 2 томдық Алматы.: Қазақ университеті, 2014. Т. 1. – 390 б.
- 42 Мырзалы Серік. Философия. Алматы: «Бастау», 2008. - 644.б
- 43 <https://ru.wikipedia.org/wiki/Ценность>
- 44 Қазақстан руханиаты мен мәдени ескерткіштерінің энциклопедиясы/ құраст: Тұрсын Ғабитов, Әлия Алимжанова. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. - 298 б.
- 45 <http://dauren.islam.kz/kk/post/qundylyq-ne-5985/#gsc.tab=0>
- 46 Седанкина Т.Е. Аксиология религии: Учебное пособие. – Казань: Изд-во КФУ, 2012. – С. 121.
- 47 Соколов В.В. Средневековая философия / В.В. Соколов. – М.: Высш. школа, 1979. – С. 24.
- 48 Бердяев Н. Русская религиозная философия и коммунистический атеизм / Н Бердяевю – Париж, 1931. – С. 38-39.
- 49 Седанкина Т.Е. Аксиология религии: хрестоматия. – Казань: РИИ, 2019. – 229 с.
- 50 Абдигалиева Г.К. Религиозная этика и аксиология / Г.К. Абдигалиева. – Алматы, 2003. – С.55.
- 51 Котенева А.В. Духовные ценности как фактор психологической защищенности личности / <https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnyye-tsennosti-kak-faktor-psihologicheskoy-zaschischennosti-lichnosti>
- 52 Лоуэн А. Депрессия и тело. – М.: Психотерапия, 2010. – 312 с.
- 53 Словарь практического психолога / сост. С.Ю. Головин. – Минск: Харвест, 1998. – С. 134.
- 54 Дінтану. Оқу құралы/ жалпы. ред. басқ. Н.Ж. Байтенова. Алматы: Қазақ университеті, 2019,- 477 б.
- 55 Сейтбеков С. Иман негіздері. – Алматы: Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры, 2011. – 376 б.
- 56 Белорусов С.А. Психология духовности, веры и религии. // Психология религиозности и мистицизма: хрестоматия. / Сост. К.В. Сельчонок. – Минск: Харвест, 2001. – С. 226-239.
- 57 Жүзей М. Исламдағы иман мәселесі. // Алматы: Ақиқат, 2005. - № 4. 49-52 бб;
- 58 Исабек Ә. Абайдың «Китаб Тасдик» шығармасы. – Алматы: 2020. – 182 б.
- 59 Ибн Әбдул-Бар ән-Намири. «Жамиғ баян әл-илм уа фадлиһи» / 2 томдық Сауд Арабия Королдігі: 1994. Т. 1., - 239 б.
- 60 Әбу әл-Ләйс әс-Самарқанди. «Бустан әл-әрифин» / Самарқанд: 1993. - 368-б.
- 61 Әл-Биркауи. Әз Пайғамбар хақ жолы / Ауд. Е.Д. Оразов. – Алматы, 2019. – 548 б.
- 62 В чем смысл жизни? <https://pravoslavie.ru/122112.h>

- 63 Хайретдинов Д.З. Суфизм и исламская психология // Журнал «Минарет». – № 2-3, 2007.
- 64 Сатершинов Б., Жүзей М. Сакралды құндылықтарды талдаудың дінтанулық қырлары. // Адам әлемі, № 2 (76) 2018. 110-121 бб.
- 65 Әулиелік және карамат туралы не білеміз? / <https://asyldin.kz>> article> view
- 66 Имам Ағзам тағылымы [Мәтін] Қазақ тіліне ауд. Әділбаев А., Илимбаев Р., Әлиұлы Б. – Алматы: Нұр-Мүбәрәк, 2016. – 216 б.
- 67 Пивоваров Д.В. Философия религии. 227б. М. Академический проспект, 2006. – 640 с.
- 68 Савченко Д.Н. Креатология. Свет. Богословские основания креатологии. СПб: Алетейя, 2013. - 748 с.
- 69 Егеубай А.Қ. Махмұт Қашқари. Түрік сөздігі. Үш томдық. – Алматы: Хант, 1998. Т.1. – 600 б.
- 70 Рахимов М.И. «Киелі» сөзінің этимологиясы туралы / «edu.e-history.kz» электронды журналы. № 1(13) сәуір-маусым 2020.
- 71 Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования, 1975. – С. 55-61.
- 72 Kennet D. Allan. Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World. – Pine Forge Press, 2005. – P.118.
- 73 Луговский Г.В. О природе сакрального. К истокам духовного опыта. – М.: Ridero, 2015. – 170 с.
- 74 Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Правда, 1990. – 320 с.
- 75 <https://kk.wikipedia.org/wiki/Құт>
- 76 Дінтану энциклопедиялық сөздік. құраст: Н.Ж. Байтенова, А.Д. Құрманалиева, Ш.С. Рысбекова, Б.Қ. Бейсенов және т.б. Алматы. Қазақ университеті. Т. 1., 2018. - 495 б.
- 77 <https://kk.wikipedia.org/wiki/Кие>
- 78 Алпысбес М. Абыз – түркі текті қазақ халқының киелілік дәстүрінің институты / <https://e-history.kz/kz/seo-materials/show/29693/>
- 79 Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
- 80 Новик Е.С. Архаические верования... // Историко-этнографические исследования по фольклору. - Новосибирск, 1994. - с. 124.
- 81 Грязнов А.Ф. Естественный язык и понимание культурно-исторических феноменов / Заблуждающийся разум? – М., 1990. – С. 241.
- 82 Юнг К.Г. Либи́до, его символы и метаморфозы. – М., 1994. - с. 46
- 83 Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. – Новосибирск, 1991. – С. 25
- 84 Лукин А.Н. Сакральное в системе ценностей культуры / А. Н. Лукин // Социология в российской провинции: тенденции, перспективы развития: в 2-х ч. / М-во образования РФ, Урал. гос. ун-т, Фак. политологии и социологии; [ред. кол.: Багиров Б. Б., Грунт Е. В., Меренков А. В., Рыбцова Л. Л.]. — Ч. I. — Екатеринбург: УрГУ, 2002. – С. 162-177.

- 85 Алпысбес М. Абыз – түркі текті қазақ халқының киелілік дәстүрінің институты / <https://e-history.kz/kz/seo-materials/show/29693/>
- 86 Жүзей М. Мұхан Исахан. Руханият әлеміндегі киелі ұғымдар. Адам әлемі. 2022. № 4 (94) Б. 183-195.
- 87 Ибрагим Т. Основные ценности и институты классического ислама // Россия и мусульманский мир. – 2003. – № 10. – С. 138-146.
- 88 Игнатенко А.А. «Божественное» и человеческое в исламе // Исламоведение. – 2009. - № 1. – С. 57-77.
- 89 Гусенова Д.А. Сакральное в культовой практике ислама // Исламоведение. – 2016. – № 2. – С. 59-70.
- 90 Семедов С.А. Миф об уникальности ислама // Обозреватель – Odserver. – 2009. – №9. – С. 78-89.
- 91 Насыров И.Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация // Философский журнал . – 2009. – № 2. – С. 49-63.
- 92 Жүзей М. Исламдық сенім негіздерінің қалыптасу кезеңдері. // Саясат. 2005. № 4. 44-46 бб.
- 93 Абдул Кадыр Иса. Истина Тасаввуфа. – Казань: Имам, 2013. – 39 б.
- 94 Пивоваров Д.В. Сакральное // Философия религии: курс лекций. Часть первая. Режим доступа: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/3610/2/prof_uieup_2_pivovarov.pdf.
- 95 Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. / Перевод с нем. (Серия современное богословие) М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. - 662 с.
- 96 Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1993. – 368 с.
- 97 Рубинштейн С.А. Основы общей психологии. – М.: Гриф МО, 2013. - 289 с.
- 98 Гуревич П.С. Философская антропология: учебное пособие. – М.: Омега-Л, 2010. С 254-255.
- 99 Адам тағдырының тылсымы /http://muslim.kz/page/adam_tagdyrynyn_tylsyyu. 26.07.2020
- 100 М. Абдулфеттах Шахин, Инанжын гөлгесінде, Измир, 1992. Т.1. - 298 б.
- 101 Зақзұқ Махмұд Хамди. Ұмытылған құндылықтар. – Алматы: «Шапағат-Нұр», 2006. – 96 б.
- 102 Костылев П.Н. Сакральное в исламе: проблема интерпретации термина «сакина» / Религиоведческие исследования. – №1. – 2017. – С. 72-79.
- 103 Золотухин В.В. Суфизм как пантеизм. Взгляд из Германии первой трети XIX века // Религиоведческие исследования. – 2016. №1 (14). – С. 14-15.
- 104 Ерасов Б.С. Социальная культурология: Учебник для студентов высших учебных заведений. – Издание третье, 6 доп. и перераб. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 591 с.
- 105 Күйеу келтір, қыз ұзат, тойыңды қыл: Әдеби-этнографиялық таным (құрастырғандар Б.Әлімқұлов, Е.Әбдіраманов). – Алматы: Білім, 1994. – 238 б.

- 106 Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – Москва: Издательства политической культуры, 1989. – 573 с.
- 107 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.
- 108 Сатершинов Б.М. Тарихи сана – тәуелсіздіктің рухани тұғыры. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФжСИ КБО, 2011. – 291 б.
- 109 Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
- 110 Патрик де Лобье. Эсхатология / Пер. с фр. Н. Зубкова. – М.: ООО «Издательство астрель»: Издательство АСТ», 2004. – 158 с.
- 111 Иммануил Кант. Лекции о философском учении о религии / И. Кант; пер. с нем. Л. Э. Крыштоп. – М.: Канон+, 2016. – 384 с.
- 112 Исмакова А. Казахская художественная проза: Поэтика. Жанр. стиль. Начало XX века и современность. – Алматы: «Ғылым», 1998. - 394 с.
- 113 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер. Ұжымдық монография / З.К. Шәукенованың жалпы редакциялауымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 375 б.
- 114 Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. Алматы: Атамұра, 1999. – 263 с.
- 115 Касымжанов А.Х. Касымжанов, А.Х. Пространство и время великих традиций. / А.Х. Касымжанов — Алматы: Қазақ университеті, 2001. - 301 с.
- 116 Сегизбаев О.А. История казахской философии: от первых архаических представлений древних до философии развитых форм первой половины XX столетия. – Алматы: Ғылым, 2001. – 456 с.
- 117 Орынбеков М.С. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. – Алматы: Ғылым, 1996. – 164 б.
- 118 Ақатай С.Н. Инжу-маржан секілді. – Алматы: Ана тілі, 1995. – 145 б.
- 119 Кудайбергенов Б.К. Социально-философские поиски духовности: традиции и современность. – М.: Изд-во МГАП – «Мир книги», 1995. – 218 с.
- 120 Соловьева Г.Г. Религия в Казахстане. История и современность. Учебное пособие / Под общ. ред. А.Х. Бижанова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 348 с.
- 121 Тәңір / <https://kk.wikipedia.org/wiki/Тәңір>
- 122 Сулейменов О. Азия. – Алма-Ата: Изд-во «Жазушы», 1975. – 456 с.
- 123 Аджи М. Древняя история тюрков и Великой Степи. — М., ОАО «Типография «Новости», 1999. – 175 с.
- 124 Қондыбай С. «Арғықазақ мифологиясы» 4 томдық. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2004. Т. 1. – 504 б.
- 125 Акатаев С.Н. Мировоззренческий синкретизм казахов (Истоки народной мысли) Вып. I. Алматы: Республиканский институт повышения квалификации работников культуры, 1993. – 158 б.
- 126 Валиханов Ч.Ч. О мусульманстве в Степи // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. – Алма-Ата, 1985. - Т. 4. - 563 с.
- 127 Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. – Алматы: КазНПУ им. Абая. – Издательство «КИЕ», 2012. – 256 с.

- 128 Бижанова М.А. Түркі даналығындағы бақыт метафизикасы / З.К. Шәукенова және С.Е. Нұрмұратовтың жалпы редакциясымен – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 204 б.
- 129 Нысанбаев А., Аюпов Н. О тюркской фальсафе. Тюркское мировоззрение и ислам // В кн.: Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2006. – С. 5–76.
- 130 Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің типологиясы: Мәдениеттану оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 1998. – 203 б.
- 131 Банзаров Д. Черная вера или шаманство монголов и другие статьи: публицистика. – Санкт-Петербург. Тип. Имп. Акад. наук, 1891. – 169 с.
- 132 Уәлиханов Ш. Қазақтардағы шамандықтың қалдығы // Қазақтың тәлімдік ойлар антологиясы. – Алматы, 2008. - Т. 1. – 448 б.
- 133 Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. – А.-А., 1961. – Т. 1. – 560 с.
- 134 Валиханов Ч. Киргизское родословие // Собр. соч.: В 5 т. – А., 1985. – Т.2. – С. 148-166.
- 135 Тарақты А. Ауызша тарихнама // Қазақ. Жоғары оқу орындары студенттеріне арналған оқу құралы. – Алматы: Білім, 1994. – 176 б.
- 136 Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі. (Дайындаған С. Дәуітов). – Алматы: Жалын, 1993. – 76 б.
- 137 Мырзахметов М. Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі туралы // Ш. Құдайбердіұлы. Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі. – Алматы: Жалын, 1991. – 98 б.
- 138 Халид Құрбанғали. Тауарих хамса: (Бес тарих) Ауд. Б. Төтенаев, А. Жолдасов. – Алматы: Қазақстан, 1992. – 304 б.
- 139 Жаңабаев Ж. Құт ұғымы. Кие мен қасиет / <https://abai.kz/post/48334>
- 140 Қазақ эстетикасының құндылықтық-мағыналық негіздері. Ұжымдық монография / Жалпы ред. басқ. З.К. Шәукенова, С.Е. Нұрмұратов. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. – 234 б.
- 141 Жүзей М. А., Сатершинов Б. М. Қазақ қоғамындағы кие ұғымдарының феноменологиясы. V International Scientific and Practical Conference «Science and education in the modern world: challenges of the xxi century» Nur-Sultan. 12 december 2019. - 96 б.
- 142 Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары. – Алматы: Жазушы, 1986. – 113 б.
- 143 Әділбаев А.Ш. Әдет-ғұрыптың шарифат нормаларын белгілеудегі мән-маңызы / Бейбітшілік пен ізгіліктің кепілі. Ғылыми- тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2014. – 51–58 бб.
- 144 Сейтахметова Н.Л. Ханафитский мазхаб как путь к диалогу: реконструктивная герменевтика // Адам әлемі. Философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журнал. – No 3(57). 2013. – 13–19 бб.
- 145 Ugur, E. 2006. 301. Intellectual Roots of Turkish Islam and Approaches to the Turkish Model, Journal of Muslim Minority Affairs, no 24.
- 146 Жүзей М. Өзін өзі өзгертеген елді мен де өзгертпеймін. // Ақиқат. 2005. № 7. 23-25 бб.

147 Әділбаев А.Ш. Қазақ салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының ислам шарифатымен үйлесімі: Монография – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 170 б.

148 Ержан қажы Малғажыұлы. Дін мен дәстүр. – Алматы: «Фибрат» баспа үйі, 2013. – 192 бет.

149 Ержан қажы Малғажыұлы. «Дін мен дәстүр» II кітап (тал бесіктен жер бесікке дейін). – Астана, 2017. – 176 бет.

150 Кенжетаев, Д.Т. Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғышарттары [Текст]: монография / Д.Т. Кенжетаев. – Астана: Рухани құндылықтарды қолдау қоры" корпоративтік қоры, 2018. – 248 б.

151 Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз. – Алматы: «Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры», 2011. – 280 б.

152 Сатершинов Б.М., Оқан С. Ислам шарифаты мен қазақ әдет-ғұрпының арақатынасы // ҚР ҰҒА Хабарлары. Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы. – № 1, 2016. – 66-72 бб.

153 Әбдірәсілқызы, А. Дін және дәстүр тағылымы: Зерттеулер, мақалалар, сұхбаттар – Астана: Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы, 2018. – 140 б.

154 Мұхан И. Ислам дінінің Орталық Азияға таралуы және алғашқы түркі-ислам мемлекеттерінің сипаттамалары (VII-XII): монография /. – Астана: Рухани құндылықтарды қолдау қоры" корпоративтік қоры, 2018. – 238 б.

155 Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002. – 208 б.

156 Кенжетай Д. Яссауи ілімінің ислам философиясы тарихындағы орны // «Бағзы замандардан бүгінгі күнге дейінгі қазақ халқының философиялық мұрасы». Жиырма томдық. «Ислам философиясы». – Астана: «Аударма», 2006. Т. 4. – 202-291 бб.

157 Нысанбаев Ә., Кенжетай Д. Алғысөз: ислам философиясы туралы // «Бағзы замандардан бүгінгі күнге дейінгі қазақ халқының философиялық мұрасы». Жиырма томдық. «Ислам философиясы». – Астана: «Аударма», 2006. Т. 4. – 512 б.

158 Кенжетай Д.Т. Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Яссауи. Көңілдің айнасы (Мират-ул Қулуб). – Анкара: Билиг баспасы, 2000. – 114 б.

159 Құнанбайұлы А. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 1995. Т. 1: Өлеңдер мен аудармалар. – 226 б.

160 Сәрсембин Ү. Діни сана және рухани жаңғыру идеясы / <http://aqiqat.kazgazeta.kz/?p=9366>

161 Қазақстандағы ислам / <https://e-history.kz/kz/e-resources/show/13286/>

163 Джалилов З.Г. Ислам и общество в современном Казахстане. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2006. – 204 с.

164 Muhammad Sameel 'Abd al-Haqq Islam and the Idea Mystical: The Distinction Between Sacred and Profane URL: <https://abdalhaqq.wordpress.com/2011/05/03/islam-and-the-idea-mysticalthe-distinction-between-sacred-and-profane>.

165 Ибрагимов И.А. Архитектура современных российских мечетей // Академический вестник УРАЛНИИПРОЕКТ РААСН. – 2011. – № 2. – С. 53-58

166 Seitkazyev R., Zhuzey M., Smankulova Zh., Abdugulova B., Kassymov M. Modern Trends of School Historical Education Development in the Republic of Kazakhstan. // PalArch's Journal of Archaeology of Egypt / Egyptology, 2020, 17(3), 781-789.

167 Ильина А.Ю. Хадж как форма странничества в отечественной мусульманской культуре / <https://cyberleninka.ru/article/n/hadzh-kak-forma-strannichestva-v-otechestvennoy-musulmanskoj-kulture>

168 Жүзей М.А. Еліміздегі дәстүрлі діни наным-сенімдегі өткені мен келері. Ұлттық қауіпсіздік аясындағы діни сәйкестілік мәселесі: әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің 75 жылдығына арналған ғылыми конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2008. -332 б. 198-202 бб.

169 Әділбаев А. Қабірге зиярат етудің шарттары / <https://kazislam.kz/kabirge-ziyarat-etudi-sharttary/>

170 Мухтарова Г.Р. // Қазақстандағы қажылық: ауыз әдебиеті мен мұрағат материалдарында көрініс табуы// <http://issykrm.kz/?p=341>

171 Жақсыбай Р. // Қажылыққа қаржы іздесеңіз // <http://old.jaqsy.kz/story/550>

172 Жүзей М.А. Туған жердің сакралды сипаты – дінтанушылық мәселе. «Рухани жаңғыру және туған жер» республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. Алматы: ҚазҰАУ. 2018. – 118 б.

173 Қазақстанның жалпыұлттық қасиетті нысандары. Сакральные объекты Казахстана общенационального значения. The Kazakhstan sacred objects of whole national importance. – Астана: Фолиант баспасы, 2017. – 496 бет.

174 Қазақстанның өңірлік қасиетті нысандары. Региональные сакральные объекты Казахстана. – Астана: Фолиант баспасы, 2017. – 504 бет.

175 Мұстапаева А. Қазақстанның киелі жерлер географиясының қалыптасу кезеңдері / https://el.kz/news/sakral_nii_kazahstan_/kazak_zherindegi_kieli_zherler_geografiyas_inin_kaliptasu_kezenderi/

176 Нурберген А. Перспективы модернизации общественного сознания // Казахстанская правда. – 2020. - №69

177 Қайратұлы Б. «Қасиетті Қазақстан» қадамдары / Егемен Қазақстан. – 2018. - №125

178 Бәйтенов Э.М. Сарыарқаның оңтүстігінің мемориалдық мұралары // «Қазақ бас Сәулет-құрылыс академиясының хабаршысы». № 3, 1991. - 28-35 бб.

179 Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. – Алматы, 1961. Т. 1. – 458 с.

180 Сатбаев К.И. Доисторические памятники Джезказганского района// Народное хозяйство Казахстана, 1941 г. №1, 71-72 стр.

181 Абдикаликова Г. Духовное возрождение – приоритет Третьей модернизации Казахстана //

https://ru.sputniknews.kz/Sacral_Kazakhstan/20170417/2034564/duhovnoe-vozhrozhdenie-prioritet-tretej-modernizacii-kazahstana.html

- 182 Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). – М., 1938. – 67 с.
- 183 Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – М., 1970. – 144 с.
- 184 Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. – Фрунзе, 1972. – 171 с.
- 185 Демидов С.М. Легенды и правда о «святых» местах. Ашхабад, 1988. – 136 с.
- 186 Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969. – 338 с.
- 187 Сухарева О.А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Материалы по археологии и этнографии Узбекистана. – Ташкент, 1950. – 218 с.
- 188 Ахмеджанов В., Казим-заде А., Юлдашев М. Культ святых и святые места в Исламе. Ташкент, 1959. – 325 с.
- 189 Горшунова О.В. Вариант «священной земли» (на примере пос. Шахмардан Ферганской области Узбекистана) // Краткое содержание Лавровских (среднеазиатско-кавказских) чтений. 1990-1991 гг. – СПб., 1992. – 251 с.
- 190 Горшунова О.В. Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. М., 2000. – 23-39 с.
- 191 Огудин В.Л. Места поклонения как объект научного исследования // Этнографическое обозрение. 2002. №1. – 29 с.
- 192 Огудин В.Л. Сакральная экология (формы религиозно-экологического мировосприятия). – Киев, 2002. – 150 с.
- 193 Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX – XX в.). – Алматы, 1992. – 176 с.
- 194 Нуртазина Н.Д. Ишаны Туркестанского края // Вестник КазНУ, серия ист., 2012, № 1. – С.77-81.
- 195 Нуртазина Н.Д. Идеал человека и духовного лидера в суфизме // Вестник КазНУ, ист, 2013, № 2. – С.61-65.
- 196 Саксанов Т.С. Паломничество к святым местам: традиция и современность. – М., 1991. – 133 с.
- 197 Абашин С.Н. «Семь святых братьев» // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Сост. С.Н. Абашин, В.О.Бобровников. – М., 2003. – 336 с.
- 198 Брыкина Г.А. Культы и культовые места в Фергане // Приаралье в древности и средневековье. К 60-летию Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. – М., 1998. – 156 с.
- 199 Ртвеладзе Л., Ртвеладзе Э. Мусульманские святыни Узбекистана. – Ташкент, 1996. – 102 с.
- 200 Карл Эрнст В. Суфизм. (пер. с англ.). – М., 2002. – 320 с.
- 201 Arberry A.J. Muslim Saints and Mystics. – London-Boston, 1973. – 428 с.

- 202 Bhardwaj S., Rinschede G. Pilgrimage in World Religions. – Berlin, 1988. – 358 p.
- 203 Brockman N. C. Encyclopedia of Sacred Places. – Santa Barbara, 1997. – 489 p.
- 204 Schimmel A. Sacred Geography in Islam // Sacred Places and Profane Spaces. – New York, 1991. – 287 p.
- 205 Sholars, Saints and Sufi: Muslim Religious Institutions since 1500. Berkeley, 1972. – 263 p.
- 206 Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination // Comparative Studies on Muslim Societies. – Berkeley, 1990. № 9.
- 207 Castagne J. Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan // L'Ethnographie. 1951. – 149 p.
- 208 Gross J.-A. Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja 'Ubaydullah Ahrar" // The Legacy of Mediaeval Persian Sufism. -London, 1992. – 201 p.
- 209 Subtelny M.E. The cult of holy place: religious practices among Soviet Muslims // Middle East. Washington, 1989. Vol.43, № 4.
- 210 Betteridge A.H. Specialists in Miraculous Action: Some Shrines in Shiraz // Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage. Westport, 1992. – 157 p.
- 211 Ernst C.W. An Indo-Persian Guide to Sufi Shrine Pilgrimage // Manifestations of Sainthood in Islam. Istanbul, 1994. – 97 p.
- 212 Fischer M. Sacred Circles: Iranian (Zoroastrian and Shi'ite Muslim) Feasting and Pilgrimage Circuits // Sacred Places and Profane Spaces. New York, 1991. – 245 p.
- 213 Hoffman V.J. Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt. Columbia, 1995. – 476 p.
- 214 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – Изд. 2-е. – М.: Флинта, МПСИ, Прогресс, 2006. – 242 с.;
- 215 Иванова Н. Л. Психологическая структура социальной идентичности: автореф. дисс. ... д. психол. наук. – М., 2003. – 69 с.
- 216 Балич Н.Л. Религиозная идентичность в культуре современного общества. Социологический альманах. – Минск, 2015. – №6. – С. 234-243.
- 217 Кадыржанов Р.К. Конструктивизм, примордиализм и определение национальной идентичности Казахстана // Аль-Фараби. – 2012 – № 4, 86 б.
- 218 Сатершинов Б., Оқан С. Қазақ ұлттық бірегейлігінің діни-мәдени және мемлекеттік-саяси қырларына қатысты көзқарастарды талдау / Қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру: мәселелері мен болашағы: Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдар жинағы. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2019. – 439-449 бб.
- 219 Уэллер Ч. Қазақ пен ортаазиялықтардың ұлттығы мен елдігін қорғау. – Алматы: ОАТМЗО, 2005. – 144 б.
- 220 Мчедлова М.М. Религиозная и конфессиональная идентичность // Идентичность: Личность, общество, политика: энцикл. изд. / отв. ред. И.С. Семененко. – М.: Весь мир, 2017. – С. 334-339.

- 221 Смирнов М.Ю. Социология религии: словарь. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2011. – 412 с.
- 222 Арутюнова Е.М [и др.]. Татарстан. Процесс реисламизации и современные тренды развития мусульманской идентичности // Россия и мусульманский мир. 2014. № 4. - С. 24-31
- 223 А.В. Богомолов [и др.]. Исламская идентичность в Украине: пер. с укр.]. Киев: Стилос, 2006. - 200 с.
- 224 Борисов Р.В., Акаева Н.Ш. Исламская идентичность в Дагестане: реалии и перспективы // Исламоведение. 2014. № 3. - С. 89-94
- 225 Буранчин А.М. Исламская идентичность в современном башкирском обществе: истоки, содержание, перспективы // Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI веке: сб. науч. ст. / отв. ред. З.Р. Хабибуллина. Уфа: Диалог, 2017. - С. 98-119
- 226 Гузельбаева Г.Я. Исламская идентичность молодых татар в Республике Татарстан (по материалам социологических исследований 2008-2012 гг.) // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. 2012. Т. 154, кн. 6. С. - 76-86
- 227 Козырев Т. Ислам в Казахстане: идентичность, общество, государство // Казахстан Спектр. 2016. № 2. - С. 19-36
- 228 Михалева А. Региональное измерение исламской идентичности в России (на примере Пермского края) // Идентичность как предмет политического анализа. М.: ИМЭМО РАН, 2011. - С. 252-256
- 229 Мусина Р.Н. Ислам и проблемы идентичности татар в постсоветский период // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2009. С. 86-100; Она же. Религия в структуре идентичности татар-мусульман // Традиции и новации в духовной и политической культуре постсоветского периода: сфера этноконфессионального взаимодействия. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2012. - С. 146-149
- 230 Павлова О.С. Религиозная и этническая идентичность мусульман Северо-Западного и Северо-Восточного Кавказа: содержание и особенности соотношения // Россия и мусульманский мир. 2016. № 5. - С. 50-62
- 231 Сабирова Г. Мусульмане Татарстана и Дагестана: идеалы и идентичности // Другое поле: социологические практики. Ульяновск: Из-во «Средневожского научного центра», 2000. - С. 159-178
- 232 Усманова Д.М. [и др.] Тюрко-мусульманский мир: идентичность, наследие и перспективы изучения: сб. ст. /сост. и науч. ред. Д.М. Усманова [и др.]. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. - 428 с.
- 233 Усубалиев Э.Е. Исламская идентичность и политический процесс в Кыргызстане // Вестник КРСУ. 2008. Т. 8, № 3. – С. 102-107
- 234 Садыкова Л.Р. Проблема идентичности западноевропейских мусульман // Международная аналитика. 2016. Вып. 4. С. 19-23.
- 235 Кудряшова И.В. Мусульманская политическая идентичность: единство и многообразие // Идентичность: личность, общество, политика: энцикл. изд. / отв. ред. И.С. Семененко. – М.: Весь мир, 2017. – С. 229-241.

236 Рахматулин Р.Ю. Страсти по хиджабу в контексте мусульманской идентичности // Исламоведение. 2018. Т. 9, № 1. – С. 65-79.

237 Тасболат А., Қалдыбеков Н.С., Жүзей М. Мұхаммед Иқбал және исламдағы эпистемологияны қайта құру // Адам әлемі. – 2022. – №3 (93). – Б. 177-185.

238 «Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатының 2017 – 2020 жылдарға арналған тұжырымдамасын бекіту туралы» Қазақстан Республикасының Президенті Жарлығының жобасы туралы // <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/P1700000325>

239 Әбдіғалиұлы Б. Киелі жерлер - бірлік пен жаңғыру нышаны // <https://egemen.kz/article/167428-kieli-dgerler---birlik-pen-dganhghyru-nyshany>

240 Zhuzey, M., Seitakhmetova, N., Bektenova, M., Zhandossova, S. The mosque in post-soviet central Asia: Sacral and spiritual contexts // Central Asia and the Caucasus, 2020, 21(3), P. 94–108