

**Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Философия және саясаттану факультеті
Дінтану және мәдениеттану кафедрасы**

Қолжазба құқығында

САРСЕМБАЕВ РУСЛАН МЕИРЖАНОВИЧ

Қазіргі замандағы діни плюрализм жағдайындағы ислам

6D020600 – Дінтану

**Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация**

Отандық ғылыми кеңесші:
Философия ғылымдарының докторы,
профессор Рысбекова Ш.С.

Шетелдік ғылыми кеңесші:
Мохд Рослан Бин Мохд Нор, Ph.D,
Малайя университетінің доценті

**Қазақстан Республикасы
Алматы, 2021**

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ.....	4
1 ДІНИ ПЛЮРАЛИЗМ МӘСЕЛЕСІН ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ	17
1.1 Діни плюрализм ұғымы, тарихи-мәдени ортадағы көрінісі және зерттелу алғышарттары.....	17
1.2 Діни плюрализмнің заманауи тұжырымдамалық сипаты және градациялық бейнесі.....	35
2 ЗАМАНАУИ ДІНИ ПЛЮРАЛИЗМНІҢ ИСЛАМ КОНТЕКСТІНДЕГІ ТҰЖЫРЫМДАМАСЫ	61
2.1 Діни плюрализм жағдайына заманауи исламдық паттерндердің алғышарттары.....	61
2.2 Қазіргі шетелдік және қазақстандық тұжырымдамалардағы діни плюрализм мен ислам.....	71
3 ҚАЗАҚСТАН МЕН ШЕТ МЕМЛЕКЕТТЕРІНДЕГІ ДІНИ ПЛЮРАЛИЗМ ЖАҒДАЙЫ КОНТЕКСТІНДЕГІ ИСЛАМ.....	94
3.1 Әлеуметтік-саяси ортадағы діни плюрализмнің гетерогенді жағдайындағы исламдық діндарлық пен оның лоялдылығы.....	94
3.2 Қазақстан Республикасындағы қалыптасқан діни плюрализм жағдайының ерекшелігі және исламдық діндарлықтың даму тенденциялары.....	135
ҚОРЫТЫНДЫ.....	172
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	177

Нормативтік сілтемелер

Осы диссертацияда келесі нормативтік құжаттарға сілтемелер пайдаланылды:

1 1995 жылғы 30 тамызда референдумда қабылданған Қазақстан Республикасының Конституциясы.

2 ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ КОНСТИТУЦИЯСЫ. Ескірген. Қазақстан Республикасы Жоғарғы Кеңесінің 1993 жылғы 28 қаңтардағы. Күші жойылды - 1995 жылғы 30 тамызда жаңа конституцияның қабылдануына байланысты Қазақстан Республикасы Президентінің 1995 жылғы 6 қыркүйектегі N 2454 Жарлығын қараңыз.

3 Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы Қазақстан Республикасының 1992 жылғы 15 қаңтардағы N 1128-ХІІ Заңы. Күші жойылды - ҚР 2011.10.11 № 483-ІV Заңымен.

4 Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазандағы № 483-ІV Заңы.

5 Қазақстан Республикасының Ұлттық қауіпсіздігі туралы 2012 жылғы 6 қаңтардағы № 527-ІV Заңы.

6 Терроризмге қарсы іс-қимыл туралы Қазақстан Республикасының 1999 жылғы 13 шілдедегі N 416-І Заңы.

7 Экстремизмге қарсы іс-қимыл туралы Қазақстан Республикасының 2005 жылғы 18 ақпандағы N 31 Заңы.

8 Қазақстан Республикасында діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі 2018 – 2022 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламаны бекіту туралы Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2018 жылғы 15 наурыздағы № 124 қаулысы.

9 Қазақстан Республикасында діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі 2013 - 2017 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарлама туралы Қазақстан Республикасы Президентінің 2013 жылғы 24 қыркүйектегі № 648 Жарлығы.

10 "Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатының 2017 – 2020 жылдарға арналған тұжырымдамасын бекіту туралы" Қазақстан Республикасының Президенті Жарлығының жобасы туралы Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2017 жылғы 1 маусымдағы № 325 қаулысы.

11 Адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы БҰҰ Бас Ассамблеясының 1948 жылғы 10 желтоқсандағы 217 А (III) қарарымен қабылданған

12 Дінге немесе сенімге байланысты төзімсіздік пен кемсітушіліктің барлық нысандарын жою туралы Декларация Бас Ассамблеяның 1981 жылғы 25 қарашадағы 36/55 резолюциясымен қабылданған.

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Диссертацияда діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлықтың және лоялдылықтың көрінісіне басты назар аударылды. Діни плюрализмнің теориялық және әдіснамалық негіздері, тарихи көрінісі, философия мен ғылым тарапынан зерттелу алғышарттары мен заманауи тұжырымдамалық дискурс аясындағы табиғаты қамтылды. Бұған қоса, Ислам контекстіндегі діни плюрализмнің жағдайы бойынша шетелдік және отандық исламтанушылардың, философтардың, дінтанушылардың көзқарастары қарастырылды. Ғылыми жұмыстың маңызды бөлігі діни плюрализм жағдайында қазақстандық және шетелдік мұсылмандардың діндарлығын және лоялдылығын зерттеуге арналды.

Зерттеу тақырыбының өзектілігі. Қазақстан Республикасы ең басты қазына ретінде адамның өмірін, құқықтары мен бостандықтарын қастерлейді. Осының аясында 130-дан астам этнос [1], 18 конфессия өкілдерінің құқықтарына теңдей мүмкіндіктер қарастырылған. Мемлекеттің негізгі саясаты ұлттық және конфессияаралық бірлікті нығайтуға бағытталған. Бұл саясаттың көрінісі Қазақстан мемлекетінің тұжырымдамаларында, нормативтік-құқықтық актілерінде, елбасы Н.А.Назарбаевтың, мемлекет басшысы Қ.К. Тоқаевтың жолдауларында белгіленген. «Халық бірлігі және жүйелі реформалар – ел өркендеуінің берік негізі» атты халыққа арналған жолдауында Қасым-Жомарт Кемелұлы: ««Бірлігіміз – әралуандықта» деген басты қағидамыз ешқашан өзгермейді. Біздің азаматтарымыз үшін келісім мен толеранттылық – мәдениеттер мен тілдерді өзара тоғыстыратын өмірдің шынайы көрінісі, нақты болмысы. Біз – Конституцияда айтылғандай, біртұтас халықпыз. Біздің нағыз күшіміз – осында. Біз пікір алуандығын қолдай отырып, радикализмнің кез-келген көрінісінің жолын кесеміз, мемлекеттік егемендігімізге, аумақтық тұтастығымызға қол сұғуға жол бермейміз. Қоғамдағы бірлік пен келісімді көздің қарашығындай сақтауымыз керек. Этносаралық және конфессияаралық қатынастың қаншалықты маңызды екенін барлық азаматымыз түсінуі қажет» екенін атап өтті. [2] Мемлекеттік саясаттың мазмұнынан біз Қазақстанның діни плюрализм жолында бет алғанын байқаймыз. Діни плюрализмнің негізгі тіреушісі зайырлылық қағидаттары екені мәлім. Ол жағдай 2017-2020 жылдарға арналған Қазақстан Республикасының діни саланы реттеу бойынша мемлекеттік саясат тұжырымдамасында айқын көрінеді. Зайырлылық негізінде діни плюрализмнің дамуы жөнінде бірқатар шетелдік ғалымдар атап өткен. Қазақстан Республикасының зайырлылық қағидаттары негізінде діни әртүрлілікті басқаруы шетелдік тәжірибеден бастау алады. Діни плюрализм жағдайының халықаралық дәрежеде көрініс беруі Еуропаның зайырлылық мәдениетінің өсуімен сабақтас. Ч.Тэйлордың пікіріне сәйкес, эксклюзивті гуманизмнің негізіндегі зайырлылықтың құқықтық кеңістікте институционализациялануы әртүрлі діндердің бір әлеуметтік ортада өмір сүруіне мүмкіндік берді [3]. Бұл жөнінде Х.Казанова көзқарасында да баян етілген. Оның пікірінше, Батыста дамыған зайырлы құрылым әртүрлі діни сенімдердің еркін ұсталуына тіреу болды. Сонымен қатар, адам құқығының

қасиеттенуі бүгінгі күні діни плюрализмнің қағидасына айналды [4]. Жалпы, ғалымдардың тұжырымдарында діни плюрализм зайырлылықтың белгілі бір көрінісі ретінде сипатталды. Зайырлылықтың жаһандық дәрежеде өсуі діни плюрализмнің көптеген мемлекеттерде орын алуына әкелді. Бірақ, қазіргі заманда біз зайырлылықтың болашағына қауіп туғанын байқаудамыз. Ағымдағы қауіп саяси, қоғамдық аренада діннің жаңғыруымен сабақтас келеді. Дін өз алдына дамыған, мол тәжірибесі бар, қоғамдық басқару институты болғандықтан зайырлылық қағидатындағы мемлекеттік жүйелерге үлкен бәсекелес болу әлеуеті бар. Осы орайда, қоғамдық және саяси аренада дін рөлінің артуы зайырлылық үшін мәселе туғызуы ықтимал. Қазіргі заманда діннің қоғамда орын алуының артуы бірнеше ғалымдардың көзқарасында талданды. Мысалы, П. Бергердің кейінгі пікірлерінде контрсекуляризация тенденциясы ескерілді [5]. Сол сияқты, Х.Казанованың көзқарасында діннің қоғамдық өмірге қайта оралуы тұжырымдалады [6]. Аталған жағдай қазақстандық ғалымдардың зерттеулерінде де көрініс тапты. Осы жөнінде Е.Е.Бурова, А.Сайлаубекқызы, Д.Сихимбаева, А.Досмаганбетованың ұжымдық еңбектерінде: «Батыс қоғамының модернизацияланған және мультикультуралистік жағдайында дін мен діндарлық маңызды болып, жеке өмірде емес, қоғамдық салада және саясатта өзектіленуде» деп атап өтілді [7, 11б.]. Заман әсерінде Зерттеушілер діндердің мәртебесі жайлы жаңа жағдайды талдай бастады. Әсіресе, исламның мәртебесіне қатысты жаңа көзқарастарды дамытты. Әлемде исламдық діндарлықтың өсуі, исламның саясаттану тенденциясы, исламдық радикализм мен исламистік қозғалыстардың артуы және бәсеңдеуі, зайырлы құрылымның, мәдениеттің қайнарларына сын тағуы бойынша ғалымдардың тұжырымдары белең алды. Исламның батыс өркениетіне қауіп төндіретіні жөнінде және өркениетаралық қақтығыс бойынша резонансты идеялар С.Хантингтонның еңбегінен кейін кең тарады. С. Хантингтонның тұжырымында ислам батыстық мәдениетке қарсы өзіндік бірегейлігі бар өркениет ретінде саналды. С. Хантингтон исламды және секулярлыққа сүйенген батыстық өркениеттерді бір-біріне антогонистік позицияда таныстырған. Автордың пікірінше, екі өркениеттің бір-бірімен үйлесуі мүмкін емес деп есептеледі [8]. Хантингтонның ойы 2001 жылғы АҚШ-тағы терактыдан кейін қоғамдық резонанс туғызғаны бәрімізге мәлім. Исламдық фактордың әлеуметтік-саяси ортада өсуі секулярлық мәдениеттің аумағында исламофобиялық стереотиптің өсуіне итермеледі. Жалпы С.Хантингтонның тұжырымына сүйенсек, исламның өсуінен зайырлылық мәдениеттің, оның негізінде қалыптасқан діни плюрализмнің құлдырауы болжанады. Бірақ, біраз ғалымдар С. Хантингтонның пікірімен келіспейді. Мысалы, Ю.Хабермас мәдениетаралық диалогтың мүмкіндігін жобалады. Ю.Хабермас исламның зайырлы қоғам кеңістігінде конструктивті даму ықтималдылығын атап өтті [9]. Осымен бірге Э.Саид өз еңбегінде Хантингтонның әртүрлі өркениеттердің қақтығысуына байланысты толыққанды дәлел келтірмегенін атады. Шын мәнінде өмірлік тәжірибе әртүрлі мәдениет өкілдерінің бір-біріне жақындасуын білдіріп тұр. Бұл тұрғыда

көптеген мұсылмандар мен христиандардың бір әлеуметтік ортада бейбіт қарым-қатынас құруы көзге түседі. Автордың пікірінше өркениетаралық қақтығыстардың шын болмысы надандықта жатқанын атап өтеді [10]. Жалпы, ғалымдар арасындағы дилеммадан зайырлы құрылымға сүйенген діни плюрализм жағдайында исламның болмысын жете тану қажеттігі арта түсуде. Еліміз үшін бұл зерттеу өткір келеді. Себебі, Қазақстан Республикасы бүгінгі күні зайырлылық қағидасының негізінде діни плюрализмді қалыптастырып отыр. Бұл жүйе адамдарға, ұлттарға, конфессияларға кеңінен құқықтық мүмкіндіктер ашып отыр. Алайда, еліміздің арасында радикалды діни ағымдардың өсуі мемлекеттің зайырлылық негіздеріне және діни плюрализмге қауіп әкелу мүмкіндігі мәселе туғызады. Аталған мәселені Ғ.Есімнің келесі пікірінен байқауға болады: «Тәуелсіздікке қол жеткен Қазақ елінде діни ренессанс басталды. Ол ағынды су сияқты асыл құндылықтарымен бірге жол жөнекей қосылғандарды бірге ала келді. Мәселе енді осы Қазақ еліндегі діни ренессанстың тазалығында, мөлдірлігінде, адамдық құндылықтарға сәйкестілігінде, қазақ мемлекетінің ұлттық қауіпсіздігіне сәйкес келуінде» [11, 126]. Радикалды қозғалыстар діни бірегейлікке басымдық беруге тырысады. Бұл өз кезегінде азаматтық, ұлттық бірегейліктің мызғымастығына қауіп туғызуда. Осы ретте А.Масалимованың діни бірегейлік негізінде әртүрлі ағымдардың адамдар санасына манипуляция жүргізу арқылы әлеуметтік қақтығысқа әкелуі жөнінде пікірі орынды [12]. Әсіресе, мұсылмандардың арасында исламистік құндылықтардың ұлғаюы ежелден бері гуманистік руханиятты қазақ халқының болмысына сіңірген және ұлттық бірегейлікті күшейткен дәстүрлі ислам негіздерін бұрмалауға, діни плюрализмді әлсіретуге қауіпті болуы ықтимал. Радикалды сипаттағы діни бірегейлік зайырлылық негіздеріне, азаматтық, ұлттық құндылыққа сын тағады. Зайырлылық негіздерінің әлсіреуі конфессияаралық қайшылықтарға тосқауыл қоятын нейтралды платформаның жойылуымен пара-пар. Осыған сәйкес жағдайлар туралы сараптамалық пікірді біз 2017-2020 жылдарға арналған Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясаты туралы тұжырымдамасында көреміз. Бұл құжатта мемлекеттің зайырлылық негіздері дінаралық лоялдылықты қамтамасыз етуші жол ретінде көрсетілген. Мемлекеттің зайырлылық негіздерінің әлсіреуі конфессияаралық қайшылықтың өсіміне әкелу ықтималдылығы меңзелген. Бірақ біз осы тенденцияны қауіп ретінде қабылдаудан бұрын діни плюрализм жағдайындағы заманауи исламдық діндарлықтың сипатына объективті, ғылыми талдау жүргізуіміз қажет. Біз, осы ретте, зайырлылық негізінде қалыптасқан діни плюрализм жағдайына заманауи исламдық діндарлықтың лоялдылығы бойынша көрінісін анықтауымыз көкейкесті. Сонымен қатар, исламдағы жоғарғы діндарлықтың радикализммен сабақтас болмауы, әлде болуы жөнінде объективті баға беруіміз маңызды. Осыған орай, зерттеуге алынған тақырып Қазақстан Республикасының бейбітшілік жолында дамуы мен қауіпсіздігі тұрғысынан өзекті.

Тақырыптың зерттелу дәрежесі. Қазіргі діни плюрализм жағдайындағы исламды зерттеу жан-жақты бағытта, аспектілерде жүзеге асқан. Көбінесе бұл тақырып шеңберіндегі зерттеулер философиялық, ғылыми және теологиялық дәрежеде жүргізілген. Алдымен діни плюрализм жағдайын анықтауға келетін болсақ, бұл бағыттағы алғашқы зерттеулер діни әртүрліліктің рационалдылығы, бір әлеуметтік ортада өмір сүру мүмкіндігі аясында өрбіді. Философиялық, теологиялық және қоғамдық ғылым дискурсында діни плюрализм туралы арнайы тұжырымдар XX ғасырдың екінші жартысынан бастау алады. Діни плюрализм жөнінде идеялардың дамуына діндердің әртүрлілігі мәселесіне арналған философиялық дискурс септігін тигізді. Философтар діни әртүрлілікті қарастыру барысында эпистемиологиялық-алетикалық, сатериологиялық, нормативтік-этикалық, мазмұндаушылық аспектілердегі сұрақтардың маңыздылығын арттырды. Эпистемиологиялық-алетикалық контексте діннің ақиқаттылығы, рационалдылығы талданды. Бұл бағыттағы алғашқы плюралистік ойлар И.Канттың [13], Ф.Гегельдің [14], Э.Шлейермахердің [15], Э.Трельчтің [16] философиялық еңбектерінде көрініс тапты. XX ғасырдың екінші жартысында эпистемиологиялық-алетикалық, сатериологиялық контекстегі діни әртүрліліктің болмысы жөнінде эксклюзивистік, инклюзивистік және плюралистік ұстанымдар дамыды. Эксклюзивистік қырынан J. Gellman [17], Ф.Куинн [18], A. Plantinga [19], S.M. Heim [20], J. Griffiths [21], T. Bogardus [22], U.Craig [23], P. Гейветт [24] A.M.McGrath [25] діни плюрализмді басты мәселе санатында талдады. Инклюзивистік ұстанымда діни әртүрлілікке қатысты K. Rahner [26], H. Netland [27], G. D'Costa [28], Ch. Pinnock [29] тұжырым жасаған. Енді плюралистік ұстаным аясында діни әртүрлілікті J. Hick [30], R. Feldman [31], H. Smith [32], Jr.Cobb [33], D. Griffin [34], D. Z. Phillips [35], H.Putnam [36], V.S. Harrison [37], H. Legenhausen [38], P.C. Almond [39], Ch. Sinkinson [40], M. Konieczka [41], I. Markham [42] сипаттады. Бұл зерттеушілер плюралистік ұстаным негізінде діни плюрализм тұжырымдамасын құрастырды. Ресейлік ғалымдардың ішінде алетикалық, эпистемиологиялық аспектіде діни плюрализмді тану бойынша Ю.Кимелев[43], А.Ю Григоренко [44] үлес қосты. Діни әртүрлілікті талдау сонымен қатар, нормативтік-этикалық, нормативтік-құқықтық контексте жүзеге асты. Бұл контексте алғашқы ойлар Дж.Мильтон [45], Ф.Вольтер [46], П.Бейл [47] тарапынан білдірілді. Аталған ойшылдар христиандық мораль негізінде әртүрлі діндерге толеранттылық көрсету туралы ой қозғаған. Г.Лессинг [48], Ж.Ж.Руссо [49], Д.Юм [50] әртүрлі діндерге толеранттылық білдірудің дәрежесін христиандықтан бөлек, басқа негіздерден өсірді. Діни плюрализм идеясының қалыптасуына алғышарт толеранттылық нормасы аясында құрылудан бөлек нормативтік-құқықтық контексте жетілді. Джон Локк эксклюзивті гуманизм идеясына сүйене отырып, құқықтық норма негізінде діни әртүрлілікке қолдау көрсетуді, дінаралық келісімді сақтауды маңызды санады. Нормативтік-құқықтық аспектіде мемлекеттің тек дауларды шешу жолында ғана реттеушілік жасап, жеке адамдардың діни көзқарастарына араласпау қажеттігі туралы пікірлер И.Канттың [51] да көзқарасында кездесті. XX

ғасырдың екінші жартысынан бастап нормативтік-құқықтық және нормативтік-этикалық сатыда діни плюрализмді сипаттаушы тұжырымдар қалыптасты. Нормативтік-этикалық санатта діни плюрализм толеранттылық және диалог тұрғысынан түсіндірілді. Толеранттылық тұрғысынан діни плюрализмді тану идеяларын S.M. Heim [20, 20-30], V.S. Harrison [37, 13-18 б.], Р.Валитова [52], Р. Брайан [53], Д.В. Алексеев [54], И.В. Цепкова [55], Л.М. Дробужева [56], Р. Подопригора [57] И.Л.Зеленкованың [58] еңбектерінен табамыз. Диалог жағынан діни плюрализмді түсіндіру бойынша көзқарастар D.L. Eck [59], В.Лекторский [60], Л. Свидлер [61], J. Hick [62], Rao K.L. Seshagiri [63], Алан Рэйс [64, 7-14], Н.Kung [65], P.F. Knitter [66] тарапынан білдірілді. Енді нормативтік-құқықтық санатта діни плюрализмді тану J. Casanova [4, 189-1976.], Ч.Тейлордың [3, 230б.] зерттеулерде көрініс тапты.

XX ғасырда дін әлеуметтануы діни плюрализмнің мазмұндаушылық аспектіде табиғатын дамытты. Бұл аспектіде діни плюрализм туралы зерттеулердің алғышарттары Э.Дюркгейм [67], М.Вебер [68], Т.Парсонс [69], Т.Лукман [70], П.Сорокин [71], R.Bella [72] еңбектерінде кездесті. Діни плюрализмнің табиғатын айқындау бойынша тікелей бағытталған зерттеулер P. Berger [73], F.Champion [74], R. Stark [75], R. Finke [76], Beckford J. A. [77], G.Davie [78], O.Riis [79], R. Motta [80], J.V. Spickard [81], L.R. Iannaccone [82], M. Chaves [74, 275б.], M.T. Hannan [83], D.Voas, D. VA.Olson, A. Crockett [84] тарапынан жүргізілген. Ресейлік ғалымдардың ішінде осы санатта діни плюрализмді зерттеуге Г.Каргина [85], С.Опалев [86], В.Гараджа [87], И.Яблоков [88], Е.Д.Руткеевич [89] өз еңбектерін бағыттады.

Діни плюрализм мен исламның қатынасы бойынша зерттеулер де өз алдына дамыды. Осы бағытта ғалымдар, теологтар, философтар исламның өзегінде плюралистік тұжырымдардың болуына назар аударды. Исламда діни плюрализмді қолдайтын идеялардың бар-жоғына қатысты зерттеулер келесі аспектілерде дамыды: алетикалық, сатериологиялық, нормативтік, мазмұндаушылық. Исламтанушылардың діни плюрализм жөнінде эксклюзивистік, инклюзивистік және плюралистік ұстанымдары белгіленді. Нормативтік аспектіде ислам мен діни плюрализмнің байланысы бойынша зерттеулердің алғышарты ертеден қалыптасқанын көреміз. Исламның өзегінде нормативтік тұрғыда діни әртүрлілікке толерантты болу туралы ойларды аль-Фараби [90], Әбу Ханифа [91], Қожа Ахмет Яссау [92], Амир Кулалдың еңбектерінен табамыз. Қазіргі таңда нормативтік тұрғыда исламдағы діни плюрализмді жақтаушылар ретінде А.К.Абдулла [93], С. Considine [94], S. Rizvi [95], Т. Рамадан [96], al-Faruqi [97], Р.Л.Саяхов, Т.М.Аминов [98], Л.В.Баева [99], Турганбаева Ж.Ж. [100] саналады. Бұл авторлар исламның толеранттылық пен диалог нұсқасында діни әртүрлілікке жағымды қатынас жасауға ашық екенін зерттеулерінде білдірген.

Алетикалық аспектіде исламнан бөлек ақиқатты табу мүмкіндігі бойынша ізденістер ежелден бастауын табады. Ислам әлемінде кең танымал аль-Кинди [101], аль-Фараби [102], ибн-Рушд [103] сияқты ойшылдар исламнан тыс кеңістікте ақиқатқа жол табу мүмкіншілігі туралы зерттеген. Олар исламмен

қатар, философияда ақиқатқа жол жатқаны жөнінде тұжырымдар жасаған. Философтар «екі ақиқат» идеясын дамыту жолында үлкен ғылыми ізгілік қалдырды. Бұл жөнінде, тереңінен К.Бегалинова [104], Е.Фролова [105], Ж. Алтаевтың [106] зерттеулерінде қарастырылған. Ақиқатқа жолды ақыл арқылы кез-келген адам табуы мүмкіндігі туралы ойларды мутазалиттер, мутакалимдер, яғни әл-Матуриди, әл-Ашғари, әл-Джаббари білдіргені жөнінде Д.А.Шагавиев [107], М.Н.Вольф [108], Р.Садыковтың [109] еңбектерінде кең зерттелген. Ақиқатқа жетуге басқа діндердің мүмкіндігі бар туралы ойларды Ибн Араби де білдірген. Ол бойынша Б.Сатершинов, Л. Сейдахметованың [110] еңбегінде қарастырылған. Қазіргі таңда алетикалық аспектіде исламнан бөлек ақиқатқа жолдың болуы туралы зерттеулерді М. Arkoun [111], М. Ayoub [112], М. Zia-Ul-Haq [113], М. Abduh [114], R. Rida [115], A. A. Engineer [116], J.T. Lamptey [117], Y. Imtiyaz [118], A. Soroush [119], A. Sachedina [120] еңбектерінен табамыз.

Ислам мен діни әртүрліліктің байланысын сатериологиялық аспектіде анықтау исламтанушылардың басты назарында болды. Сатериологиялық аспектіде ислам мен діни әртүрліліктің қатынасы ерте дамыған. Мысалы, Д.С. Мухитдинов [121] зерттеуінде ортағасыр ойшылы әл-Жаузия, Муса Жарулла Бигиев барлық адамзаттың құтқарылуын тұжырымдаған. Қазіргі таңда, бұл аспектіде терең зерттеулерді R. Atay [122], A. Adnan [123], A. Yitik [124], A. Панычик [125], Т. Ибрагим [126], A. Saeed [127], I. Aijaz [128] жүргізген.

Мазмұндаушылық аспектіде ғалымдар әлеуметтік ортада қалыптасқан діни плюрализм жағдайында исламның көрінісін зерттеуге тоқталғандығын байқаймыз. Бұл санатта, жаһандық көлемде исламдық жаңғыру феноменін С.Хантингтон [9, 196.], E. Sinanović [129], A. Tayob [130], B. Terner [131], S.F. Alatas [132], O. Bakar [133], B. Ghoshal [134] ерекшеледі. Діни плюрализм жағдайында исламофобиялық тенденциялар туралы R. Wike, B. Stokes, K. Simmons [135], S. Sayyid, A. Wakil [136], G. Marranci [137], V. Geisser [138], C. Joselyne [139] еңбектерінде зерттелген. Діни плюрализм жағдайында исламның секьюритизациясын ерекшелеуде Y. Hussain, P. Bagguley [140], F. Perocco [141] зерттеулері жүзеге асқан. Діни плюрализм жағдайында исламның контекстуализациясы бойынша зерттеулер Д. Мухитдинов [142], Т. Рамадан [143], Т. Урбу [144] тарапынан дамыды. Олар «Евроислам», «Ресейлік мұсылмандық», «азшылық шариаты» тұжырымдамаларының дамуына ықпал етті. Діни плюрализм жағдайында исламның индивидуалдану феномені тағы да бір зерттеу бағытына айналды. Бұл бойынша Фархад Кхосрокховар, Н. Брахима зерттеулер жүргізді. Діни плюрализм жағдайында ғалымдардың көп назарын аударған феномендердің қатарында исламның радикалдануы болды. Бұл феноменді М.Я. Яхьяев [145], Н.В. Жданов, А.А. Игнатенко [146] Денисова Г. С., И.П. Добаев [147] қарастырған. Сонымен қатар, діни плюрализм жағдайында М. Ауооб [148], Н. Назиров [149] «саяси ислам» феноменін егжейлі-тегжейлі зерттеді. Жалпы мазмұндаушылық аспектіде ғалымдар исламмен байланысты әртүрлі феномендердің көрініс табуын айқындады.

Діни плюрализм және ислам туралы қазіргі қазақстандық зерттеушілердің көзқарасы да дамыды. Исламның нормативтік аспектіде діни плюрализмді

қолдауы жөнінде Е.Шохаев [150], Н. Тағанұлы [151], Қ.Бағашаров [152], А.Г. Косиченко [153], Е.А. Оңғаров [154], М.Естеміров [155], М. Исаұлы [156], Қ. Жолдыбайұлы [157] ой білдірген. Исламның сатериологиялық аспектіде діни плюрализмді қолдау мүмкіндігі туралы көзқарастарды Б.М. Сатершиновтың, Н.Л.Сейтахметованың, Ж.Ж. Турганбаеваның, Г.Жусипбектің [110, 3-80б.] ұжымдық зерттеулерінен көреміз.

Қазақстан Республикасында діни плюрализм жағдайында исламның жаңғыруы, исламдық радикализмнің көрінісі туралы Е.Бурова [158], Д.Вильковский [159], О.Шахновская [160], З.Джалилов [161], М.Омеличева [162], И.Тарасевич [163], А.Султанғалиева [164], К.Смагулов [165] т.б. ғалымдар өз еңбектерінде қарастырған.

Диссертациялық зерттеудің мақсаты – қазіргі Қазақстанның және басқа мемлекеттердің құқықтық-саяси, әлеуметтік-мәдени шынайылығынан туындаған діни плюрализмнің сипатын, тарихи көрінісін, тұжырымдамалық дәрежеде исламмен үйлесімділігін, оның кеңістігінде исламдық діндарлық пен лоялдылық көрінісін зерттеу.

Осы мақсатқа жету үшін автор келесі **міндеттерді алға қойды:**

- діни плюрализм ұғымын семантикалық шеңберде талдау және феномендік болмысын тарихи көріністе сипаттау арқылы қазіргі замандағы ерекшелігін белгілеу, әрі тұжырымдамалық кеңістікте қалыптасуына негізгі алғышарттарын дәйектеу;

- «діни плюрализм» феноменінің алетикалық-эпистемиологиялық, сатериологиялық, нормативтік және мазмұндаушылық аспектілердегі сипаты туралы философиялық, теологиялық және ғылыми тұжырымдарды талдау арқылы мәнін айқындау;

- Діни плюрализм жағдайына заманауи исламдық паттерндердің алғышарттарын алетикалық, сатериологиялық, нормативтік аспектіде көрсету;

- діни плюрализм мен исламның тұжырымдамалық дәрежегі үйлесімділігін алетикалық, сатериологиялық, нормативтік аспектіде шетелдік ғалымдардың жұмыстарын саралау және осы мәселеге байланысты жасалған Қазақстандық зерттеушілердің көзқарастарына контент-талдау жүргізу;

- мемлекеттердің құқықтық-саяси, әлеуметтік-мәдени шынайылығынан туындаған діни плюрализмнің әлеуметтік ортадағы гетерогенді жағдайларын анықтау және оның шеңберінде исламдық діндарлық пен лоялдылықты зерттеу;

- Қазақстандағы діни плюрализм жағдайының тарихи мен заманауи мәнін сипаттау, оның кеңістігіндегі исламдық діндарлықтың көрінісін және әлеуметтік-саяси ортаға лоялдылығын тұжырымдамалық, эмпирикалық мәліметтер негізінде зерттеу арқылы Қазақстандағы діни плюрализм жағдайын дамытуға қатысты ұсыныстарды құрастыру.

Алға қойған мақсатты орындауда диссертациялық жұмыста **төмендегідей міндеттер шешілді:**

- діни плюрализм ұғымы және оның феномендік болмысы тарихи көріністе айқындалды, әрі қазіргі замандағы ерекшелігі белгіленді, сонымен қатар

тұжырымдамалық кеңістікте қалыптасуына негіз болған алғышарттары көрсетілді;

- «діни плюрализм» феноменінің алетикалық-эпистемиологиялық, сатериологиялық, нормативтік және мазмұндаушылық аспектілердегі мәні айқындалды;

- Алетикалық, сатериологиялық, нормативтік аспектіде діни плюрализм жағдайына заманауи исламдық паттерндердің алғышарттары көрсетілді;

- діни плюрализм мен исламның тұжырымдамалық дәрежегі үйлесімділігі жөнінде алетикалық, сатериологиялық, нормативтік аспектіде шетелдік ғалымдардың және Қазақстандық зерттеушілердің ұстанымдары сипатталды;

- мемлекеттердің құқықтық-саяси, әлеуметтік-мәдени шынайылығынан туындаған діни плюрализмнің әлеуметтік ортадағы гетерогенді жағдайлары анықталды және оның шеңберінде исламдық діндарлық пен лоялдылықтың заманауи көрінісі білдірілді;

- Қазақстандағы діни плюрализм жағдайының тарихи мен заманауи мәні сипатталды, оның кеңістігіндегі исламдық діндарлықтың көрінісіне және әлеуметтік-саяси ортаға лоялдылығына байланысты білімдер анықталды. Өз кезегінде бұдан Қазақстандағы діни плюрализм жағдайын дамытуға қатысты ұсыныстар жасалды.

Зерттеу объектісі – қазіргі замандағы діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлық пен лоялдылық.

Зерттеу пәні – Қазіргі Қазақстанның және шетел мемлекеттерінің құқықтық-саяси, әлеуметтік-мәдени шынайылығынан туындаған діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлық пен лоялдылықтың көрінісі.

Зерттеудің теориялық және әдіснамалық негіздері. Диссертациялық зерттеудің теориялық негіздері пәнаралық принципі негізінде қарастырылды. Діни плюрализмге және исламға қатысты басты заңдылықтар дінтану, исламтану, әлеуметтану және философия классиктерінің идеяларына сүйене сипатталған, сонымен қатар алетикалық, эпистемиологиялық, сатериологиялық, нормативтік, мазмұндаушылық аспектілердегі ерекшеліктерін ашқан қазіргі заманғы зерттеушілердің маңызды тұжырымдарына негізделген. Діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлықты және лоялдылықты зерттеу мақсатында диссертациялық ізденіс абстракциялықтан нақтылыққа бағытталу қағидасында жүрді.

Зерттеудің әдіс-тәсілдері. Ғылыми жұмыс жалпығылыми, философиялық, эмпирикалық әдістерді қамтиды:

- Тарихи-логикалық, құрылымдық, жүйелілік талдау әдістері арқылы тақырып бойынша теориялық негіздер жүйеленді;

- Дискурс-талдаудың, компаративистикалық талдаудың көмегімен диссертациялық жұмыстың бөлімдері мен тараулары аясындағы тұжырымдар құрастырылды;

- Кросс-мәдени талдау, диахрондық салыстыру, синтездеу, контент-талдау әдістері арқылы исламдық лоялдылыққа, діндарлыққа қатысты эмпирикалық

дереккөздерден тиісті көрсеткіштерді анықтауға, ғылыми қорытындылар шығаруға мүмкіндік ашылды.

Зерттеудің эмпирикалық негізі. Ғылыми жұмыста эмпирикалық мәліметтер The Association Religious Data Achives, World Value Servey, Pew Reserch Center, ҚР ҒБМ Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан Республикасы ақпарат және қоғамдық даму министрлігінің дін істері комитеті дереккөздерінен әдістемелік талдау арқылы бейімделді. Сонымен қатар, зерттеу барысында эмпирикалық мәліметтер ғалымдар еңбектерінің түпнұсқаларынан, бұқаралық ақпарат құралдары материалдарынан, ғылыми зерттеу орталықтарының есептерінен, энциклопедияларынан, дін саласына қатысты нормативтік-құқықтық актілерінен, мемлекеттік органдардың сауалнамалық зерттеу нәтижелерінен, статистикалық деректерінен, мониторинг есептерінен алынды.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы:

- Діни плюрализмнің эпистемиологиялық-алетикалық, нормативтік-этикалық, мазмұндаушылық аспектілердегі сипаты жүйелі зерттеліп, оның тұжырымдамалық дәрежеде өзектілігінің өсуіне негіз болған идеялардың кешенді көрінісі айқындалды.

- Діни плюрализм туралы ізденушілердің тұжырымдарында аспектаралық және аспектішілік деңгейде келісімнің болмауы анықталды;

- Діни плюрализмге қатысты заманауи исламдық паттерндердің алғышарты көбінесе ортағасырлық кезеңнен бастауын алатыны анықталды;

- Діни плюрализм мен исламның доктриналық дәрежеде алетикалық, сатериологиялық, нормативтік аспектілері аясында үйлесімділігі шетелдік, ресейлік және қазақстандық тұжырымдар арқылы зерттелді;

- Әлеуметтік-саяси ортадағы діни плюрализмнің әртүрлі жағдайларында, соның ішінде қоғамның басымшылығы немесе азшылығы мұсылман саналатынына, зайырлы немесе ресми діні бар мемлекеттік жүйенің болуына, либералды немесе либералды емес діндерге мемлекеттік шектеу қоюына байланысты көрінісінде исламдық діндарлықтың деңгейі мен сенім негіздеріне қатысты сандық көрсеткіштері және лоялдылықтың сипаты, оған әсер етуші негізгі факторлары зерттелді;

- Қазақстан Республикасындағы діни плюрализм жағдайының тарихи және заманауи көрінісі, оның шеңберіндегі исламдық діндарлық пен лоялдылықтың сипаты, сонымен қатар, оларға мемлекеттік саясаттың ықпалы жүйелі талданды.

Қорғауға ұсынылатын негізгі тұжырымдар. Қазіргі Қазақстанның және басқа мемлекеттердің құқықтық-саяси, әлеуметтік-мәдени шынайылығынан туындаған діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлық пен лоялдылық көрінісін зерттей отырып, біз төмендегідей тұжырымдарға келдік:

1. Діни плюрализмнің эпистемиологиялық-алетикалық, нормативтік-этикалық, мазмұндаушылық аспектілердегі алғышарты жүйелі зерттелудің арқасында, оның тұжырымдамалық дәрежеде өзектілігінің өсуіне негіз болған идеялардың кешенді көрініс табуы орын алды. Нақты айтқанда, діни

плюрализм туралы идеялардың эпистемиологиялық-алетикалық аспектіде өзектенуіне негіз болған идеялардың қатарында діни тұжырымдардың верификацияланбауы, діни ақиқаттың релятивистік тұрғыда білдірілуі, гипотезалық арнада діннің плюралдылығына қолдаушылықтың көбеюі орын алатыны анықталды. Енді нормативтік-этикалық аспектіде дінаралық қатынастағы толеранттылық, диалог, адам құқығы туралы идеялар байқалды. Сонымен қатар, мазмұндаушылық аспектіде діни плюрализмнің өзектенуіне негіз ретінде әлеуметтік дифференциация туралы идеялар нақтыланды.

2. Діни плюрализм ұғымы көп қырлы түсіндірілумен қатар, ол жөнінде анықтамалардың арасында келіспеушіліктер де кездеседі. Бұл көрініс екі деңгейде орын алған. Бірінші деңгей бойынша, діни плюрализм феноменінің белгілі бір аспектіде көрініс табуына немесе таппауына қатысты келіспеушіліктің туындауы. Мысалы, Г.Каргина діни плюрализмнің нормативтік аспектіде қалыптасуын күмәнді санап, керісінше мазмұндаушылық аспектіде бұл феноменнің сипатталуын алға тартты. Ал енді А.К.Абдулла болса діни плюрализмнің табиғатын алетикалық емес, этикалық-нормативтік қырынан тануды жөн көретін ғалымдардың дискуссиясын ерекше атап өтті. Екіншісі, келіспеушіліктер аспектішілік дәрежеде орын алған. Мысалы нормативтік аспектіде, діни плюрализмді бір ғалымдар толеранттылық сипатта анықтаса, екінші ғалымдар диалогтық табиғатта айқындаған. Осындай мәселелік жағдайды, мысалға, сатериологиялық аспектіде де көруге болады. Бұл жерде діни плюрализмді селективті немесе анархиялық формада түсіну дилеммасы туындаған. Ізденушілердің пікірлерінен діни плюрализм туралы көпқырлы, дискуссиялы түсінік қалыптасады. Діни плюрализмнің нақты анықтамасына қатысты келіспеушілік болғанымен де, кең мағынасына қатысты бірегей түсінік қалыптасқан. Демек, діни плюрализм жөніндегі әртүрлі тұжырымдар жалпы алғанда діни әртүрлілікті қолдауға бағытталған. Мәселе тек қандай сипатта қолдаушылық білдіруге байланысты екендігінде. Діни плюрализм туралы көп тұжырымдар бұл феноменге партикулярлы сипатта анықтама беріп, тек сол шеңберде ғана түсінілуін монополияндыруға тырысқан. Біз осы ретте діни плюрализмнің кең мағынасында қолданылуын ұстанамыз. Басқаша айтқанда діни плюрализмнің спецификалық сипатта ғана анықталуынан гөрі, кең көлемде түсінілуін қолданамыз. Осы тұрғыда діни плюрализм кең мағынасында түсінілгенмен де, шынайы әлеуметтік ортада оның әртүрлі жағдайлары кездесетіні жоққа шығарылмайды. Біз діни плюрализмнің әлеуметтік ортада әртүрлі жағдайда кездесумен қатар, діндерге көрсетілетін лоялдылық деңгейіне және оларға берілетін құқықтық бостандығына байланысты градациялық бейнеде көрініс табуын дәлелдейміз.

3. Діни плюрализмге қатысты заманауи исламдық паттерндердің, әсіресе дәстүршілдік және жаңғыртушылық бағыттағылардың алғышарты көбінесе ортағасырлық кезеңнен бастауын алады. Ортағасырлық заманның мұсылман ойшылдары діни плюрализмге көбінесе эксклюзивистік ұстанымда болғанымен де, әртүрлі аспектілерде, солардың ішінде нормативтік, сатериологиялық, алетикалық контекстте плюралистік, инклюзивистік көзқарастарын білдірген.

Демек, ортағасыр исламдық ойдың төңірегінен діни плюрализмді қолдайтын пікірлер әртүрлі аспектіден табылады.

4. Заманауи исламтанушылар діни плюрализмге біржақты ұстанымда болмаған. Дегенмен, олардың арасындағы бірқатар зерттеушілердің тұжырымдары негізінде исламдық доктринаның бойынан діни плюрализмге кейбір аспектіде қолдаушылықтың табылатыны ескеріледі. Осының аясында қазақстандық исламтанушылардың еңбектерінде діни плюрализм мен исламның қатынасы жөнінде екі негізгі ұстанымды байқап отырмыз. Бірінші ұстаным бойынша ислам тек нормативтік аспектіде діни плюрализмді қолдайды. Екінші ұстаным инклюзивтілік тұрғысынан исламды түсіндірушілер діни плюрализмді нормативтік санатта ғана қолдаумен шектелмей, кейбір деңгейде алетикалық-эпистемиологиялық немесе сатериологиялық аспектіде қолдаушылықты дамытуға талпынады. Қазақстандық ғалымдар ислам мен діни плюрализм қатынасына байланысты әртүрлі негізден ұстаным қалыптастырып отырғанын байқаймыз. Жалпы, Қазақстан зерттеушілері әртүрлі негізден ойын өрбіткенімен де бір ауыздан нормативтік аспектіде исламның діни плюрализмді қолдайтынын мойындады.

5. Әлеуметтік ортадағы діни плюрализмнің гетерогенді жағдайларында, соның ішінде қоғамның басымшылығы немесе азшылығы мұсылман саналатынына, зайырлы немесе ресми діни бар мемлекеттік жүйесінің болуына, либералды немесе либералды емес діндерге мемлекеттік шектеу қоюына байланысты көрінісінде исламдық діндарлық кездеседі. Діни плюрализмнің жоғарыдағы жағдайларында исламдық діндарлықтың таралуы өскен. Сонымен қатар, бұл діни плюрализмнің жағдайлары әртүрлі көріністе болғанына қарамастан, мұсылмандардың басым бөлігі басқа дін өкілдеріне лоялды көзқарас білдіруі анықталған. Осы нәтижеден діни плюрализм жағдайына басым дәрежеде исламның лоялды ұстанымы институционалданғандығын білдіріп тұр. Бірнеше мемлекеттердегі діни ахуалды сарапшылардың пікірі негізінде талдау арқылы діни плюрализм жағдайына исламдық лоялдылық негізгі үш фактордың әсерінен туындайтыны байқалады: біріншісі, тарих кеңістігіндегі исламның діни плюрализмі бар жергілікті рухани ортаға интеграциялануы; екіншісі, дін саласындағы тиімді мемлекеттік саясат, үшіншісі, плюралды діндарлықтың саясаттанбауы немесе төмен дәрежеде ғана көрініс беруі.

6. Қазақстанда діни плюрализм заманауи ғана емес, тарихи феномен болып табылатыны жөнінде Х.Билефельдтің, Р. Подопригораның және Н. Касенованың тұжырымдары дәлелденді. Тарихи, тұрмыс-салттық, экономикалық, географиялық және т.б. факторлар діни плюрализмнің әлеуметтік құндылық, норма ретінде институционалдануына әкелді. Қазіргі Қазақстанда діни плюрализм жағдайы әртүрлі аспектіде қалыптасқан. Құқықтық аспектіде діндерге либералды емес, эгалитарлы діни плюрализм көрініс табады. Бірақ бұл діни плюрализмнің көрінісі тұрақты түрде орын алмаған. Тәуелсіз Қазақстанның құқықтық аспектісінде діни плюрализмнің либералды формасынан либералды емес формасына эволюциясын байқаймыз.

Нормативтік-этикалық аспектіде әлеуметтік ортада лоялды діни плюрализм жағдайы дамыған. Бұл лоялдылық толеранттылық деңгейінде ғана емес, сонымен қатар, диалогтық деңгейде белгіленген. Нормативтік-этикалық аспектідегі діни плюрализм жағдайының 2011-2018 жылдары арасында лоялдану бағытында дамуы ерекшеленеді. Қазақстандағы әлеуметтік ортадағы діни плюрализм жағдайының ерекшелігі, оның этно-діни плюрализм сипатында болуымен байланысты. Зерттеу нәтижесінде этно-діни плюрализмнің Қазақстанда орын алғаны және оның контекстінде исламдық діндарлықтың дамуы бойынша Б.А. Ауелбаев, Х. Билефельд, Б.Бектурганова, М.Нургалиева жасаған ғылыми тұжырымдардың растығы дәлелденді. Сонымен бірге, зерттеулердің қорытындысы этносаралық жағдайдың дінаралық жағдайға әсерлі келетінін көрсетіп отыр. Қазақстандық діни плюрализм жағдайында исламдық діндарлықтың жаңғыру процесі үздіксіз жүріп жатқандығы байқалды. Сонымен қатар, айтарлықтай ауқымда контекстуализацияланған ислам нығаюда, бұл модернизм, зайырлылық қағидаларын дамытып қоймай, сонымен бірге қазақстандықтардың мәдени және тарихи құндылықтарымен ынтымақтастықты өсіруде. Қазақстанның дін саласындағы мемлекеттік саясаты бірінші кезекте контекстуалды исламды сақтауға бағытталды. Қазақстанда исламдық діндарлық басым жағдайда басқа діндерге лоялды келеді. Кейбір әлеуметтік сегментте исламдық діндарлықтың жоғары болуына қарамастан, зайырлы билікке лоялдылық танытуда. Бұл негізде исламдық діндарлықтың өсімі радикалдылықтың күшеюімен сабақтаспайтынын көрсетеді. Сонымен біз, Қазақстанның шынайылығына саяси-құқықтық, әлеуметтік мәдени жағынан басым дәрежеде үндескен исламдық діндарлықты көреміз. Қазақстанда лоялды исламдық діндарлықты дамытуда тарихи факторлармен қатар, жүйелі мемлекеттік саясаттың ерекше ықпалы атап өтіледі. Контекстуалды исламды дамыту бағытындағы мемлекеттік саясат зайырлы режимге, діни плюрализмге лоялды исламның қалыптасуына әсер еткені баршылық.

Теориялық маңыздылығы Диссертациялық зерттеудің мазмұны діни плюрализм мен ислам қатынасына байланысты теориялық негіздерді жүйеледі. Бұл, арнада діни плюрализм ұғымына, оның тарихи көрінісіне, тұжырымдамалық деңгейдегі қалыптасу негіздеріне, алетикалық, эпистемиологиялық, сатериологиялық, нормативтік, мазмұндаушылық аспектілердегі ерекшеліктеріне байланысты білімдер айқындалды. Сонымен қатар, саяси-құқықтық, әлеуметтік-мәдени қоғамның шынайылығынан туындаған діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлық пен лоялдылыққа қатысты заңдылықтар ерекше белгіленді. Диссертациялық жұмыстың аясында Қазақстандағы діни ахуал контекстіндегі діни плюрализм мен ислам қатынасына байланысты отандық зерттеушілердің тұжырымдары білім көзі ретінде талданды. Ағымдағы көрсетілген іс өз кезегінде, диссертациялық жұмыстың теориялық білім ретіндегі маңыздылығын көрсетіп тұр.

Диссертациялық зерттеудің практикалық маңызы. Ғылыми жұмыстың нәтижелері дін саласындағы уәкілетті орган қызметкерлеріне діни саланы

реттеу барысында ақпараттық, нұсқаулық материалдар ретінде қолданылуына жарамды. Диссертацияның мазмұнындағы теориялық негіздер діни плюрализмге, исламдық тенденцияларға қатысты әртүрлі зерттеулерде ғылыми білім ресурсы ретінде қажеттігін тигізуі мүмкін. Сонымен қатар, дінтану және исламтану саласында студенттердің, магистранттардың, докторанттардың әртүрлі діндердің әрекеттесуіне қатысты фундаменталды білімін кеңейту мақсатында лекциялық курстарға теориялық материалдар ретінде қолданылуы ықтимал.

Зерттеу жұмысының сыннан өтуі мен жариялануы. Диссертациялық жұмыстың мазмұны мен негізгі нәтижелері 7 ғылыми мақалада көрініс тапты. Оның көлемінде: 3 ғылыми мақала ҚР БҒМ білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған басылымдар тізімінде жарияланды; 2 ғылыми мақала SCOPUS халықаралық дереккөздерде тіркелген басылымдарда жарияланды; 2 ғылыми мақала халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның материалдары жинағында шығарылды.

Диссертацияның құрылымы. Диссертацияның құрылымы зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттеріне сәйкес кіріспе бөлімнен, үш негізгі бөлімнен, алты тараудан, қорытынды бөлімнен және пайдалынған әдебиеттер тізімінен тұрады. Жұмыстың жалпы көлемі 199 бет.

1 ДІНИ ПЛЮРАЛИЗМ МӘСЕЛЕСІН ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

1.1 Діни плюрализм ұғымы, тарихи-мәдени ортадағы көрінісі және зерттелу алғышарттары

Діни плюрализм ұғымы. ХХ ғасырдың теологиялық, философиялық және ғылыми дискурсында «діни плюрализм» кең көлемді талдау объектісіне алынды. Бұл феноменнің ұғымы бойынша көп мағыналы және көп қырлы сипатта тұжырымдар жасалды. Бүгінгі күні зерттеушілер діни плюрализмді әртүрлі аспектіде қаралатын, күрделі, тіпті қайшылықты мағынада қабылданатын феномен ретінде танып отыр.

Бұл феноменнің атауы екі сөздің тіркесінен құралған: діндарлық және плюрализм. «Плюрализмнің» этимологиясы латынның «pluralis» сөзінен шыққан, әртүрлілік деген мағынаны білдіреді [166]. «Плюрализм» терминінің авторы ХVIII ғасырдың неміс философы Х.Вольф саналады. Ол плюрализмді монизмге қарсы мағынада пайдаланған. Оның пікірінше, плюрализм бір ғана емес әртүрлі бір-біріне қосылмайтын бастаулардың (болмыстардың, білімдердің, құндылықтардың) болуын білдіретін термин [58, 28б.].

Плюрализм термині философиялық контекстен бөлек, басқа кеңістіктерде қолданысқа түсті. Мысалы, әлеуметтік-саяси бағыттағы энциклопедияда плюрализм термині қазіргі замандағы мәдени әртүрлілікті нормативтік міндеттеме сияқты қабылдаумен байланыстырылды, яғни бұл термин азаматтар арасында әралуан ұстанымдардың қалыпты формада кездесу жағдайымен және мемлекет тарапынан қысым көрмеу күйімен сабақтастырылды. Жоғарыдағы энциклопедия плюрализмді либерализмнің кеңеюі және мемлекеттік биліктің шектелуі нәтижесінде туындаған феномен келбетінде көрсетті [167].

Плюрализм термині кейінгі жылдары діни салада өзектілігін арттырды. Бұл терминді діндарлыққа жалғау көмегімен әртүрлі діндарлықтың арасындағы белгілі бір күйді сипаттауға, яғни «діни плюрализм» феноменін тұжырымдамалық сипатта ерекшелеуге жол салынды. Дінтанушылық дискурста «діни плюрализм» қазіргі заманның маңызды зерттеу нысанына айналды. Діни плюрализм аясында зерттеушілер кең көлемді білім қалыптастырды. Ең алдымен діни плюрализм ұғымына қатысты тұжырымдардың тізбегі өсті.

Діни плюрализм түсінігіне қатысты «religious plurality» (діни плюралдылық) және «religious pluralism» (діни плюрализм) терминдерін бір-бірінен ажыратып түсіну белең алады [168]. Себебі, В. Бакрач тұжырымдауынша: ««religious plurality» - әртүрлі діндердің өмір сүру жағдайын білдіреді. Діни плюрализм өз бойында ағартушылық кезеңнен қалыптасқан идеялық мұрасын және заманауи либералды демократиялық елдердің ізгілігін қамтиды» [168, 8б.]. Діни плюрализм туралы нақты түсінік К.Мое тұжырымдауы арқылы білінеді: «Religious pluralism» - әртүрлі діндердің өмір сүру жағдайын қолдайтын нұсқаулықтың болуымен, яғни әртүрлі діндердің бірге өмір сүруін ақтайтын идеяның белең алуымен сипатталады» [168,8б.]. К.Мое анықтаған арнада діни плюрализмді басқа ғалымдар да түсінді.

Ғалымдардың ішінде діни плюрализмді жүйелі талдаған Бекфордтың пайымдауына назар аударсақ, ол бұл феноменді кең мағынасында әртүрлі діндердің біртұтас әлеуметтік кеңістікте бейбіт, қатар өмір сүру ретінде түсіндірді [77,56б.]. Осыған ұқсас тұжырымды Д.К.Асаду, Б.С.Диара, Н.Асогва идеяларынан байқауға болады. Олардың сипаттауында діни плюрализм басқа діни сенімдердің заңды болуын және тең мүмкіндік иеленуін білдіретін ұғым [169, 2б.]. Біраз ғалымдар өз зерттеулерінде діни плюрализм ұғымын нормативті тұрғыда әртүрлі діндердің өзгешелігін құрметтеу және моральдік тұрғыда қолдау қырынан түсіндірген. Осы ретте діни плюрализмді эксклюзивистік, монополиялы, шекті партикуляризм парадигмасына қарсы мағынада тану жолға қойылған [110, 34б.]. Е.Д.Руткевич діни плюрализмді либералды демократиялық құндылықтарды орнататын американдық нарратив ретінде таныды, яғни көп дінділікті қоғамдық игілік ретінде қабылдау және нормативтік мінезде сипаттау сияқты айқындады [89, 10б.]. Аталған авторлардың баршасы діни плюрализмді белгілі бір әлеуметтік ортадағы діни әртүрлілікті қолдау мағынасында бейнеледі. Қазақстандық ғалымдардың арасында Б.М.Сатершинов, Н.Л.Сейтахметова, Г.Жүсіпбектің тұжырымдарында діни плюрализм ұғымы келесідей білідірілді: «діни плюрализм» – бұл барлық діндердің өкілдеріне немесе әсерлі бөлігіне тең көзқарасты білдіретін принцип». [110,34б.]

Жалпы жоғарыдағы авторлар діни плюрализмнің әлеуметтік кеңістіктегі ұғымын білдірді. Бірақ діни плюрализмді біркелкі емес, көп қырлы ұғым келбетінде қабылдау қажеттігін атап өтушілер де баршылық [170, 1б.]. Бұл тұжырымға академиялық дискурстағы діни плюрализмнің әртүрлі контекстегі көрінісі негіз болатыны назарға аударылған. Егер бұл жағдайды нақтырақ қарастыратын болсақ, бірнеше авторлардың тұжырымдарын мысқа келтіру арқылы көз жеткіземіз. Ю.П. Зуевтың түсіндіруінше, діни плюрализмнің мағынасы әлеуметтік саламен шектелмейді, яғни, қоғамдық болмыстың идеалдық саласын да қамтиды. Осы жерде діни плюрализмнің кең мағынасы қоғамның рухани өмірінде құдай, табиғаттан тыс күш туралы әртүрлі діни жүйелердің бірдей маңызды болуын меңзеу көзделеді. Нақтырақ пайымдағанда, діни плюрализм онтологиялық категорияда әртүрлі алғашқы мәндердің, алғашқы бастаулардың болуын мойындау, немесе гносиологиялық категорияда көптеген ақиқаттың болуын мойындау ретінде қарастырылады [170, 2б.]. К.Мое түсіндіруінше, діни плюрализм ұғымының теологиялық контекстегі қолданысы әлеуметтік контекстегі қолданысынан ажыратылады. Теологиялық контексте діни плюрализм ақиқатқа деген көзқарасқа байланысты. Бұл ретте басқа діндердің ақиқатқа деген көзқарасының негізді болуын қолдауды білдіреді, яғни ақиқатқа көзқарастың плюралды болуын мойындауы меңзеледі. Әлеуметтік контекстегі діни плюрализмнің мағынасы – қоғамдық ортада діни плюрализмнің болуына әлеуметтік-саяси тұрғыда қолдаушылық білдірумен байланысты, яғни қоғамдық кеңістікте көп дінділікті саяси, мәдени жақтау болып табылады [168,8б.]. Е.Роумиастың қарастыруынша, діни плюрализм ұғымының төрт әртүрлі мағынасы бар. Бірінші мағынасы теологиялық

тұрғыдан көрініс табады. Бұл ретте діни плюрализм басқа да діни жолдардың дұрыстығын бағамдайды. Екінші мағына социология қырынан білдірілген. Осының аясында діни плюрализм тек діни көптілік немесе әртүрлілік ретінде көрініс табады. Діни плюрализмнің үшінші мағынасы философия аймағында, құндылықтардың плюрализмі тарапында анықталған. Енді төртінші діни плюрализмнің мағынасы конфессияаралық бейбіт қарым-қатынастың орнатылуы туралы саяси идеалдың қалыптасуымен байланысты [167,36.]. Хадж Легенхаузен болса, діни плюрализмнің жоғарыдағы авторлардың көрсеткенінен әлдеқайда көп қырынан түсінілетінін атап өтті. Оның тұжырымынша, діни плюрализм жетіге жуық аспектіде танылады: сатериологиялық, нормативтік, эпистемиологиялық, алетикалық, этикалық, деонтологиялық, герменевтикалық [38, 16.]. Көп аспектілік діни плюрализм А.К.Абдулланың ойынан да өрбиді. Алайда, оның пікірінде діни плюрализмнің сипаты әртүрлі аспектіде көрініс тапқанымен де, тек үшеуінде фундаменталды түрде орныққан. Бұларға ғалым алетикалық, сатериологиялық және нормативтік аспектілер жатқызды [93,96.].

Діни плюрализм ұғымы көп қырлы түсіндірілумен қатар, келісімді емес келеді. Келісімсіздіктің көрінісі екі дәрежеде орын алған. Бірінші дәреже бойынша, діни плюрализм феноменінің белгілі бір аспектіде көрініс табуына немесе таппауына қатысты келіспеушіліктің туындауы. Мысалы, Г.Каргина діни плюрализмнің нормативтік аспектіде қалыптасуын күмәнді санады, керісінше мазмұндаушылық аспектіде бұл феноменнің сипатталуын алға шығарды [85, 50б.]. Ал енді А.К.Абдулла болса діни плюрализмнің табиғатын алетикалық емес, этикалық-нормативтік қырынан тануды жөн көретін ғалымдардың дискуссиясын ерекшеледі [93,10б.].

Діни плюрализм ұғымына қатысты келіспеушіліктер жоғарыда көрсетілген аспектіаралық дәрежеде туындаудан бөлек, аспектішілік дәрежеде орын алған. Мысалы, нормативтік аспектіде, діни плюрализмді бір ғалымдар толеранттылық сипатта анықтаса, екінші ғалымдар диалогтық табиғатта айқындаған. Осындай мәселелік жағдайды, мысалы, сатериологиялық аспектіде де көруге болады. Бұл жерде діни плюрализмді селективті немесе анархиялық формада түсіну дилемасы туындаған.

Сонымен ғалымдардың пікірлерін түйіндесек, діни плюрализм туралы көпқырлы, дискуссиялы түсінік қалыптасады [171]. Жалпы діни плюрализмнің әртүрлі қырын ортақтастыратын белгісі діни әртүрлілікті жағымды жағынан сипаттаумен байланысты. Алайда, бұл ұғымның түп тамырында жетік айқындықтың болмауы ағымдағы ғылыми зерттеуге күрделі мәселе туғызуы мүмкін. Виктория Харрисонның ойына сүйенсек, діни плюрализм ұғымының мағынасы әрқилы болғандықтан, контекстке қатты тәуелді болып табылады. Ол тым әртүрлі күйде қолданылады, тіпті популярлы дискурстардан бастап, санқырлы академиялық пәндердің кеңістігінде көрініс табады [37, 26.]. Осыған байланысты діни плюрализм туралы философиялық, теологиялық, ғылыми дискурстағы тұжырымдармен тереңінен танысу маңыздылығы туындап отыр. Диссертация барысында бірінші кезекте алдыға қойған негізгі міндет – діни плюрализм жағдайын анықтау және оның негізгі сипатын ерекшелеу болып

табылады. Тек қана діни плюрализмнің сипатын нақтырақ айқындағанда ғана осы феноменнің аясында исламды зерттеуге мүмкіндік аламыз. Бұл жағдайға орай, біздің келесі назарымыз діни плюрализм туралы дискурсты талдауға бағытталады. Біз байқағанымыздай, діни плюрализм туралы философиялық, теологиялық және ғылыми дискурс бірнеше аспектіде дамыған[171, 1516.]. Алайда, осы диссертацияда біз тек келесі алты аспектіге назар аударамыз: эпистемиологиялық, алетикалық, сатериологиялық, нормативтік, этикалық және мазмұндаушылық. Аталған аспектілердің кейбіреулерін жеке-дара емес, қосақтатып қарастырамыз. Мысалы, эпистемиологиялық және алетикалық аспектілердегі дискурстардың пәнінің бір-біріне жақындығына орай қатар талдаймыз. Сол сияқты, нормативтік және этикалық аспектілердегі діни плюрализм туралы дискурсты бір арнада қарастырамыз. Сонымен, діни плюрализмнің табиғатын айқындау келесі тармақтарда төрт қырынан жүзеге асады: алетикалық-эпистемиологиялық, сатериологиялық, нормативтік-этикалық, мазмұндаушылық. Бұл тармаққа көшпес бұрын біз діни плюрализмнің алдымен заманауи, әлде тарихи феномен екенін анықтап алуымыз маңызды. Сонымен қатар, діни плюрализм туралы ізденістердің алғышарттарын көргеніміз жөн.

Діни плюрализмнің тарихтағы көрінісін анықтау үшін біз әлеуметтік аспектідегі бұл феноменді сипаттаған жоғарыдағы авторлардың тұжырымдарына сүйенеміз. Басқаша айтсақ, тарихи кеңістіктегі діни плюрализмнің көрінісі өткен замандардағы діни әртүрлілікке бір әлеуметтік ортада өмір сүру үшін көрсетілген қолдау арқылы білінеді.

Діни плюрализмнің тарихи көрінісі. Діни плюрализм қоғамдық қатынастардан туындаған бүгінгі құбылыс емес. Ғалымдардың тұжырымдауынша, бұл феноменнің бастауы ерте адамзат тарихынан табылады. Д.Юмнің еңбегіне сүйенсек, діни плюрализм көрінісі ежелгі өркениеттерде, мысалы, Египетте, Грецияда, Римде байқалады. Бұл елдерде әртүрлі құдайларға сыйынуға тыйым салынбаған, яғни басым жағдайда толеранттылық қалыптасқан. Тек ерекше жағдайда ғана Египетте, Грецияда белгілі бір діни ұстанымдары үшін қудаланған. Жалпы, Д.Юм политеистік қоғамдарда діни плюрализм болғандығын көрсетті, бірақ бұл құбылыстың жоғалуын монотеизмнің дамуымен байланыстырды. Егер Ежелгі грек қалаларында политеизмнің болуымен қатар Фалестің, Демокриттің, Эпикурдың және т.б. натуралистік философиялық идеялардың туындауын назарға аударатын болсақ, Д.Юмның діни плюрализм туралы тарихи фактілері негізді болғанына көз жетеді [172,320-323б.].

Адамзат тарихы кеңістігінде Грек қалаларындағы діни плюрализмнің көрінісі тек бір бүтіннің бөлігі болып табылады. Діни плюрализм феномені әлемнің бірнеше аумағында, әртүрлі кезеңде байқалған. Мысалы, діни плюрализмнің көрінісі ежелгі заманнан бүгінгі күнге дейін Үнді елінде байқалатыны туралы Р.Бхаргава баяндаған. Ғалымның түсіндіруінше, діни плюрализм Үнді елінде бастапқы кезден бастап дін еркіндігі, дінаралық бейбітшілік және теңдік құндылықтары негізінде қалыптасқан. Р.Пхаргаваның

тұжырымының растығын Үнді елінде діндердің өмір сүру тарихынан байқауға болады [173,264б.]. Ежелгі Үндістанның өзінде индуизм, буддизм, джайнизм және т.б. діндер бір тарихи кезеңде, мысалы, біздің дәуірімізге дейінгі VI-V ғасырларда қатар өмір сүрді. Біздің дәуіріміздің IX-XI ғасырларында ислам қосылды. Христиандық пен сикхтік діндер 15 ғасырда Үнді елінде кеңінен тарала бастады. Осы діндерден басқа Үндістанда сектанттық түрлі топтар көбейді. Олардың саны бүгінгі күні әлі нақты анықталмаған [174, 274-295б.].

XVII ғасырдың екінші жартысында кеңінен танылған П.Бейл діни төзімсіздікке қарсы ойларында Қытайдағы діни плюрализм көрінісін сипаттап өткен. Ол Канси императорының XVII ғасырда дінге төзімділік білдіру туралы жарғысына тәнті болғанын жеткізген [47, 305б.]. Бұл жағдайды П.Бейл Еуропада әлі жетілмеген феномен ретінде баяндаған. Ежелгі Қытайда діни плюрализмнің орын алғаны туралы басқа да мәліметтер толы. Мысалы, Т.Минченконың зерттеуі бойынша: «қытай халқы ежелгі заманнан бері басқа өркениеттерге және діни сенімдерге төзімділік білдірген». [175, 67б.] Сонымен қатар, Р. Подопригораның сипаттауына сәйкес Ежелгі Қытайда басымдылығы бар діндермен бірге әртүрлі секталар өмір сүрген. Қытай билігі осы секталармен үздіксіз күресін жалғастырған. Дегенмен, мұсылмандық және батыстық мемлекеттермен салыстырғанда қоғамға сыйысқан, қағидасынан таймайтын секталарға қолдау білдірген. Бұл секталарға тіпті шығыс діндерінің төзімді мінезі лоялды болған [176]. Қытай мемлекетінде діндердің пайда болу тарихына үңілсек және олардың өмір сүру ұзақтығына назар аударсақ, діни плюрализмнің болғанына сенім арттырамыз. Қытайда шамамен б.з.д. V-I ғасырлардан бастап даосизм, конфуцийшілдік, буддизм және басқа да ақульттік сенімдер бір әлеуметтік ортаны бөліскен. X-XII ғасырларда осы кеңістікте ислам діні тарала бастады. Кейін 13 ғасырда қытай жерінде христиандардың саны едәуір көбейе бастады. [174, 246-263б.]. Жалпы қытай халқының ортасында жат діндердің өркендеуі діни плюрализмнің бар болғанын аңғартады.

Діни плюрализм туралы тарихи мәліметтер Африка континентінен де табылған. Мысалы, 615-616 жылдары Эфиопия патшасы Негус Абиссинии христиандық халықтың билеушісі бола отырып, Меккеден жер ауған алғашқы мұсылмандарды қабылдаған. Бұл тарихи жайт Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың өмірбаянында жақсы суреттелген. Аталған тарихи оқиға екі монотеистік діндердің арасындағы плюрализмдік жағдайды айғақтайды [177, 80-81б.]. Осыған ұқсас тарихи оқиғалардың қатарына Осман империясындағы милет жүйесіне негізделген конфессияаралық қатынастарды жатқызған жөн [178]. Д.Уолтонның ойынша, Осман империясында конфессияаралық қатынастарды реттеген милеттік жүйенің жүзеге асуы діни плюрализмнің нағыз дәлелі. Д.Уолтонның тұжырымдауынша, «Осман мозайкасы» мұсылман елдері мен христиан елдері арасындағы антагонизмді теріске шығаратын айқын мысал. Конфессиялар арасында шекаралардың бекітілуі, Д.Уолтонның пікірінше, қазіргі заман ориентализімінің нәтижесі [179]. Автор бірнеше тарихи

деректердің негізінде діни плюрализмнің Осман империясында орын алғанын көрсетті.

Діни плюрализмнің тарихи феномен екенін дәлелдейтін көне жайттарды біз Қазақстан аумағынан да табамыз. Мысалы, Буликбаев С.Б., және Булекбаева Р.У. пікірінше, тәңіршілдікке сыйынған ежелгі түркілер басқа халықтардың діндеріне толерантты болған. Аталған авторлардың ойынша, түркілер үшін діни әртүрлілік соғысты өршітуге себеп болған емес [180, 86б.].

Жалпы жоғарыда баяндалған тарихи мәліметтерден түйіндейтініміз, діни плюрализм бүгінгі қоғамның ғана сипаты емес, тарихи феномен болып табылады. Демек, діни плюрализмнің көрінісі тек қазіргі заманның демократиялық жүйесінен туындамаған. Діни плюрализмнің қалыптасуына діни нормалар, дәстүрлі нормалар және т.б. факторлар ықпал еткені мәлім.

Бүгінгі діни плюрализмнің өзгешелігі оның көбінесе зайырлы құқықтық нормалар негізде қалыптасуы. Бұл тенденция Еуропа елінен бастауын тапты. Еуропа мемлекеттері діни плюрализмді кеш қалыптастыруына қарамастан, оны зайырлы құқықтық норма негізінде бекемдеді. Алғашқы сәтте діни плюрализм легалдылық негізде 1789 жылы Францияның адам және азамат құқығы бойынша декларациясында [181] және 1791 жылы АҚШ конституциясының бірінші түзетілімінде көрініс тапты [182, 12-41б.]. Бұл құжаттарда діни сенім және ар-ождан бостандығы адамның негізгі құқығы ретінде танылды. Осының арқасында діни әртүрлілікке қолдаушылық заңдық негізде білдірілді. Халықаралық легалдылық дәрежесінде діни плюрализм 1948 жылғы Біріккен Ұлттар Ұйымының адам құқығы туралы жалпыға арналған декларациясында жарық көрді [183]. XX ғасырдың көлемінде діни қатынастарды құқықтық реттеу саласында мемлекет, азаматтық қоғам, халықаралық ұйымдар маңызды күшке айналды. Бұл субъектілер діни плюрализм жағдайына күшті әсер етті [171, 157].

Жалпы бүгінгі күні діни плюрализм қоғамдық ортада бірнеше санатта қалыптасатыны айқын. Егер ежелгі дәуірде, негізінен жергілікті халықтың дәстүрлік, діни қағидаларының негізінде діни плюрализм тұғырланса, бүгінгі күні бұл феномен зайырлы құқықтық жүйе арнасында кемелденді.

Діни плюрализмнің көрінісі ертеден туындауына қарамастан, бұл феномен жөнінде арнайы зерттеулер XX ғасырдың екінші жартысынан бастап қалыптасты. Батыс қоғамдары бұқаралық тұрғыда гомогенді құрылымнан гетерогенді құрылымға өтуіне байланысты философия, қоғамтану ғылымдары, теология санатында діни плюрализмнің өзектілігі арта бастады. Саяси, әлеуметтік-мәдени, ғылыми және т.б. факторлардың әсерінен қоғамның гетерогенденуі теологиялық, философиялық, академиялық дискурста ар-ождан бостандығы, дінаралық диалог, толеранттылық мәселелерін көтере бастады. Бұл мәселелер діни плюрализм туралы тұжырымдардың әрқилы дамуына арқау болды. Тұжырымдардың табиғаты теологиялық, философиялық және ғылыми тәсілдерден туындағаны айқын [171, 151б.].

Діни плюрализмнің зерттелу алғышарттары. Жаһандық ауқымда діни плюрализм адамзат тарихымен бірге жүрген. Бұл феноменнің

рационалдылығын қолдау жөнінде шағын философиялық, діни ойлар ежелгі ғасырлардан бастап қалыптасты. Мысалы, Демокрит, Эпикур кең ауқымда, плюралистік көзқарастарды қолдау контекстінде, адам пікірлеріне қиямет жасауға қарсы ашық ойларын жеткізген [184, 62б.]. Бұл арқылы, антикалық философтар дүниетанымдық плюрализмнің дамуына, соның аясында діни плюрализмнің өркендеуіне философиялық негіз қалады. Сол сияқты, діндерге қатысты плюралистік ойлар теология тарапынан да негізделі бастады. Индуизмнің архитекторы Адвайта Веданта Шанкара плюралистік көзқарасты жеткізгендердің бірі [37, 176.]. Исламдық дәстүрде плюралистік ойларды алғашқыда сопылық қайраткерлер жеткізген. Солардың қатарында Румидің еңбектері бетке ұстарлық [185]. Дегенмен, діни плюрализм соңғы ғасырларда ғана философияның, теологияның, ғылымның маңызды объектісіне айналды.

Философиялық, теологиялық және қоғамдық ғылым дискурсында діни плюрализм туралы арнайы тұжырымдамалардың туындау кезеңі – ХХ ғасырдың екінші жартысы. Діни плюрализм жөнінде идеялардың дамуына діндердің әртүрлілігі мәселесіне арналған философиялық дискурс септігін тигізді. Философтар діни әртүрлілікті қарастыру барысында эпистемиологиялық-алетикалық, сатериологиялық, нормативтік-этикалық, мазмұндаушылық сұрақтардың мәнін арттырды. Осы орайда, діни плюрализм туралы идеялар діни әртүрлілік мәселесіне жауаптың бір түрі ретінде дамыды. Эпистемиология-алетика контекстінде әртүрлі діннің ақиқаттылығы, рационалдылығы маңыздылыққа ие болды. Бұл тұста діни әртүрлілікке: эксклюзивистік, инклюзивистік, плюралистік, релятивистік, атеистік, агностиктік жауаптар туындаған [186]. Эпистемиологиялық-алетикалық контексте плюралистік, релятивистік ұстанымдағы тұжырымдар діни плюрализмнің ақиқаттылыққа, рационалдылыққа тән қырын ашуға бағытталды. Діни әртүрліліктің эпистемиологиялық-алетикалық мәселелері көбінесе философия дискурсында талданды. Сатериологиялық аспектіде адамның құдай азабынан құтқарылуы талданды. Адамның құтқарылуы бойынша эксклюзивистік, инклюзивистік және плюралистік тұжырымдар жасалды. Осы ретте, плюралистік тұжырымдар діни плюрализмнің сатериология аспектісіндегі бейнесін қалыптастырды. Бұл аспектіде инклюзивистер діни плюрализмге лоялдылық таныту жағында позицияланды. Сатериологиялық мәселелер теологияның, діни философияның негізгі объектісі саналды. Нормативтік-этикалық аспектіде діни плюрализмнің сипатын әлеуметтік норма, этика ретінде танумен байланысты. Бұл кеңістікте әртүрлі діни ұстанымдардың арасындағы сыйысымдылықты қалыптастыратын әлеуметтік норманың, этиканың нақты бейнесін анықтау мәселесі туындады. Нормативтік-этикалық діни плюрализмнің дамуына толеранттылық, диалог және адам құқығы контекстіндегі тұжырымдар арқау болды. Нормативтік-этикалық аспектіде діни плюрализмге жақтаушылық білдіретін ойлар эпистемиологиялық аспектіге қарағанда ертерек дамыды. Нормативтік-этикалық аспектідегі дискурс философия, қоғамдық ғылымдар, теология саласында жүрді. Діни плюрализмнің мазмұндаушылық аспектісі қоғамдық ғылымдар арнасында

зерттелді. Бұл бағыт әлеуметтік ортадағы діни плюрализмнің келбетін мазмұндауға назар аударды. Мазмұндаушылық аспектіде діни плюрализмнің табиғаты әртүрлі діндердің әлеуметтік ортадағы ахуалына байланысты суреттеледі. Мысалы, әртүрлі діндерді басқару саясатына қарай діни плюрализмнің табиғатын ерекшелеу жолға қойылған, немесе діндерге берілетін құқықтық, мәртебелік мүмкіндікке байланысты діни плюрализмді түсіндіру дамыған. Осы сияқты, дінаралық қатынастың көрінісіне, әлеуметтік діндарлықтың мөлшеріне байланысты діни плюрализмді айқындау іске асады. Сонымен қатар, діни плюрализмнің мазмұндаушылық жағында діннің саяси жүйедегі бейнесі, мемлекет пен дінаралық қатынастардың қалыптасу көрінісі суреттеледі.

Діни плюрализмді зерттеу бірден қалыптаспады. Ол бағыттағы ізденіске екі ғасыр көлемінде тұжырымдамалық алғышарттар құралды. Осы орайда діни плюрализмнің алғышартына сәл мән бергеніміз орынды.

Діни плюрализмді зерттеудің алғышарттары тарихи тұрғыда ертеден бастауын тапқан. М.Нортонның зерттеуінде, ағартушылық кезең өкілдері діни толеранттылық идеясын көтерумен қатар, дінді болашақта плюралистік тұрғыда танудың негізін қалады. М.Нортонның пайымдауына сәйкес, ағартушылық кезең философиясы діни плюрализмнің жалғыз алғышарты болған емес. Кейінгі философиясының көрнекті өкілдері И.Кант, Ф.Гегель, Ф.Шлейермахер және т.б. діни плюрализмнің эпистемиологиялық-алетикалық қырынан қалыптасуына үлестерін қосты. Олар діни әртүрлілікті кездейсоқ емес, туындамауға мүмкіншілігі жоқ құбылыс ретінде білдірді. Авторлар діни әртүрліліктің пайда болуын адамның тану мүмкіншілігінің аздығына немесе табиғаттың даму заңдылығына сілтеді [186].

Көрнекті тұлғалардың бірі Самуил Канттың әртүрлі діндердегі ақиқаттылық мәселесіне қатысты ойын талдау сәтінде плюралистік философияның бастауын табамыз. Мысалы, Кант діндердің рәсімдік қырынан танылатын ерекшеліктерінен адамның ақиқатты діндарлығы айқындалмайтынын білдірді. Бұл арқылы адам бойындағы ақиқатты діндарлық әртүрлі діни рәсімдерді орындаудан емес, ішкі моральдік қасиеттен туындайтыны айқындалады [175, 50б.]. Осыған байланысты, Кант танымдық жағынан құдайды теориялық тану мүмкін еместігін нұсқап тұр. Себебі адамның тылсым сезімдік заттарға толыққанды еніп кете алмайтыны ескеріледі. Бұл жағдайда құдайдың тұлғалығына сыйыну екіжүзділік болып табылатыны айқын. Бұл Канттың агностиктік көзқарасы құдайды тану мәселесіндегі әртүрлі діндердің теологиялық негіздеріне үлкен соққы беріп тұрғанын көреміз. Ағымдағы Канттың ойын пайымдау арқылы теология қырынан туындаған діни эксклюзивизмнің мәнсіздігін түсінеміз. Демек, теология аспектісіндегі әртүрлі діни доктриналардың бір-бірінен артықшылығы жоқтығын рационалды тұрғыда анықтаймыз. Себебі, Кант теологияны құдай туралы тек жорамал мәртебесінде бейнеледі. Осыған орай, құдай туралы әртүрлі қалыптасқан жорамалдардың арасында артықшылықты анықтаудың мәнсіздігі белгіленді. Бұл санатта, қорытындылай келе, діни партикуляризм мүлдем орынсыз екендігі

білінеді. И.Канттың дәлелдеуінен партикуляризмнің жөнсіздігі туралы туындаған ойы діни плюрализм туралы идеяның қалыптасуындағы алғашарт болып табылды [187].

Діни әртүрлілік мәселесін қарастырған келесі ойшыл Ф.Гегель біз үшін плюралистік ойдың тағы да бір бастамашысы саналады. Ойшыл діни әртүрлілікке құдай онтологиясын анықтау қырынан түсіндірме бергенін байқаймыз. Гегельдің ілімін талдау нәтижесінде оның діни әртүрлілікті абсолюттік рухтың дамуы жолында түсіндіргеніне көз жеткіземіз. Осы санатта Гегель христиан дінін өзін-өзі тану жолындағы шыңға жеткен абсолюттік рух күйінде бағалап, қалған әртүрлі діндерді абсолюттік рухтың эволюциясындағы фрагменттер ретінде бейнеленгені түсініледі. Сонымен, Гегельдің тұжырымдауынша: «Христиандық – бұл мінсіз дін, өйткені бұл Құдайдың соңғы абсолюттік рухтағы көрінісі. Құдай енді басқа, белгісіз нәрсе емес, ол адамдарға өзінің бар екенін жариялады» [188, 51 б.]. Жалпы, Гегельдің тұжырымдауына сүйенсек, діни әртүрліліктің әлемде пайда болуы кездейсоқ емес, қажеттіліктің нәтижесі. Гегельдің ойын түйіндей келе байқағанымыз, діни әртүрлілік абсолюттік рухтың даму жолындағы өзін-өзі тану сатылары ретінде саналды. Гегель діни әртүрліліктің пайда болуын кездейсоқ, жалған құбылыс емес, абсолюттік рухтың даму жолында пайда болған қажеттілік қырынан көрсетті. Алайда, бұл қажеттілік иерархиялық формада бейнеленді. Гегель діни иерархияның ең жоғары жағына христиандықты қойды [186, 2 б.].

Діни әртүрлілік мәселесі Ф.Шлейермахердің де философиялық ойларында жанама түрде қарастырылған. Шлейермахердің тұжырымына сәйкес абсолютпен кездесуден пайда болған діни сезім, тікелей ақылмен түсіндіруге келмейді. Адам өз дінін шексіздікті танудан емес, сезінуден қалыптастырады. Діни білім тек діни сезімді баяндаушы келеді және оны өзімен алмастыра алмайды. Осыған байланысты, құдай туралы ұғымдар мен қағидалар діни ғылымға керек, бірақ дінге жат келеді. Діндарлық пен діни ғылымдылық бір-бірінен бөлек. Дінге ғылым тән келмейді. Діннің ғылыми мағынасы - бос мифологияның көрінісі. Діни сезім адам бойында жүйе ретінде, бүтін, тұтас түрінде көрініс табады. Бірақ, әр халықта бұл сезім ерекше формада айқындалады. Демек, діндарлық ішкі сипатында бір болғанымен де, әртүрлі саланы өз бойына қамтиды. Діндарлық шексіз бейнеде құралғанымен де, өз бойында тұйықталып, бүтін болмысын сақтайды. Сонымен, Шлейермахердің ойынан байқалатыны - әртүрлі діндердің өмір сүруі заңды үрдіс болып табылады. Көптүрлі діндердің қалыптасуы Шлейермахердің тұжырымы бойынша рационалды құбылыс болып табылады [189, 84-87 б.].

Жалпы плюралистік ұстанымды қолдау үрдісі әрі жалғасын тапты. Жоғарыдағы авторлардан кейін плюралистік ойлар Эрнст Трельч [190], Уилфред Смит [191] и Кейт Уорд [192] еңбектерінен көрінеді. Бұл ойшылар енді тек философия тарапынан емес, теология тарапынан плюралистік көзқарастарын білдірген тұлғалар ретінде саналады.

Діни әртүрлілікке көңіл бөлген жоғарыдағы ойшылардың тұжырымдарында ортағасырдан жалғасын тауып келе жатқан христиандық

партикуляризмнен бөлек көзқарасты байқаймыз. Кант, Гегель және Шлейермахер діни әртүрліліктің өмір сүруін заңды құбылыс ретінде таныды. Бірақ, Кант пен Гегель діни әртүрлілікті қолдағанымен де, белгілі бір эксклюзивистік ұстанымын жоғалтпады. Мысалы, Кант христиандықтың қайнар көзінен таза дінді ерекшеледі. Гегель болса христиандықты абсолюттік рухтың жетілу шыңына қойды. Басқа діндерді рухтың даму иерархиясының алғашқы сатыларына бекемдеді. Осыған қарамастан, жоғарыдағы философтар заманауи діни плюрализм туралы тұжырымдардың алғышарты болатындай, діни әртүрліліктің болмысын тануда едәуір қадамдар жасады. Діни әртүрліліктің философиялық тұрғыда рационалдылығын нығайтты.

XX ғасырдың екінші жартысында діни әртүрліліктің эпистемиологиялық мәселелері заманауи философияның аналитикалық дәстүрі арнасында талданды. Аталған философиялық дәртүрлердің жалғасуында, діни әртүрлілік туралы бірнеше ұстаным қалыптасқан: инклюзивистік, эксклюзивистік, плюралистік, релятивистік, агностиктік, атеистік. Бұл ретте, эксклюзивистік ұстаным тек бір дін доктринасының ақиқатты, ал басқа діндердің жалған болуын білдіреді. Плюралистік ұстанымда бірден көп діндер жартылай немесе толыққанды ақиқатты, әлде жалған саналуға әлеуетті. Инклюзивистік ұстанымға сәйкес, бірнеше діндердің кейбір элементтері ақиқатты болуы мүмкін, бірақ толыққанды ақиқат тек бір дінде кездеседі. Агностиктік ұстаным шеңберінде ешбір діннің ақиқаттылығын тану мүмкін емес, тіпті тану мүмкіндігі болса да ол бүгінгі заманға тиесілі болмайды. Атеистік көзқараста құдайдың мүлдем жоқтығы, діннің жалғандығы құпталады. Осы ретте, Агностицизм мен Атеизмнің айырмашылығы таным мәселесіне байланысты. Атеизм адамның таным мүмкіншілігін шектемейді, ал агностицизм бұндай мүмкіншілікке күмәнданады. Енді релятивизм ұстанымына келсек, ол жалпы дінде ақиқаттың бар екенін мойындайды, бірақ бұл ақиқаттың белгілі бір контекстке тәуелділігін және жалпы рационалдылық стандартына сәйкес келмейтінін сомдайды. Жалпы релятивизм ұғымдық құрылымнан тыс шынайы реалдылықтың танылмауын тұжырымдайды [186, 1 б.].

Философиялық дискурстың бастапқы кезеңдерінде діни әртүрлілік мәселесіне қатысты алғырлықты эксклюзивистік және атеистік ұстанымдар көрсетті. Олардың арасында діни сенімнің ақиқаттылығы немесе жалғандығы туралы дискуссия қатты өршіді. Бұл дискуссия эпистемиологиялық және тілдік аспектілер кеңістігінде көтерілді. Жалпы дискуссияның нәтижесі бұл ұстанымдар үшін теріс нәтиже берді. Олардың басымдылығының төмендеуі бірнеше себептермен нақты анықталды. Атеистік ұстанымдарға қарсы ең басты себеп – діннің ақиқат немесе жалған екенін анықтайтын негіздердің жоқтығы болды. Осымен қатар, рационалдылық парадигмасының үлгісі ретінде саналатын ғылымның өзі біркелкі емес бола бастады. Т.Кунның релятивистік тұжырымы негізінде айқындалған рационалдылықтың плюрализімі атеистік аргументтердің әлсіреуіне әкелді. Ал енді эксклюзивистік ұстанымдарға кедергі болған себептердің бастысы – діни тұжырымдардың ақиқаттылығын дәлелдейтін эпистемистік негіздердің табылмауы. Сонымен бірге,

нонкогнитивизм қырынан діндер ақталғанымен де, олардың арасында артықшылықтардың анықталмауы мәселеге айналды [43,55-85б.]. Эксклюзивистер мен атеистер бір-бірінен аса алмай, олардың арасындағы көтерілген мәселелер агностицизмнің, кейін діни плюрализмнің өзегін арттыратын релятивистік және плюралистік ұстанымдардың өрістеуіне жол ашты.

Жалпы дінге қатысты эпистемистік аспектісінде туындаған қиындықтар релятивистік және плюралистік ұстанымдардың дамуына жол ашты. Бұл өз жолында діни плюрализмнің эпистемиологиялық-алетикалық аспектіде мойындалуын күшейтті. Релятивистік бағытта П.Берктің философиялық тұжырымдары кең танымалдылыққа ие болды. П.Берк діннің мәнін, оның дүниетанымдық қызметінен жарық көретінін белгіледі. Философтың пікірінен діннің адамға қоршаған хаосты реттеу үшін маңызды екендігін аңғарамыз. Бірақ діннің табиғаты конструктивті болып келетіні ерекшеленді. Бұл фактілердің жиынтығы ретінде діни тұжырымдардың қарастырылмайтындығын, керісінше өмір тәжірибесіне дейін қалыптасқан әлеуметтік туынды ретінде саналатынын білдірді. Берктің түсіндіруінше, діни тұжырымдардың пайда болып, кең таралуында діни қауымдастықтардың әсері зор. Сонымен, Берктің тұжырымы бойынша ой қорытындыласақ, діни плюралдылықтың себебі қоғамдық конструктивизм шеңберінен шыққандығы айқындалады. Көп діннің ішінде ақиқатшылы адамның қажеттілігіне байланысты екендігі білдіріледі [43,96-102б.]. Түйінінде көретініміз, релятивистік мінездегі Берктің логикасы діни плюрализмнің рационалдылығын мойындау жолында қалыптасады.

Релятивистік ұстанымдардың басымдылығы тек діннің эпистемиологиялық аспектісінде ғана емес, сонымен бірге тілдік аспектіде көрініс тапты. Діни тұжырымдардың мағынасының ақиқаттылығы немесе жалғандығы үлкен дискуссия алаңына айналды. Дінді сынға алушылар Л. Витгенштейннің логикалық атомизм тұжырымына негізделді. Яғни діни тілден атомарлық фактілерді табу негізгі зерттеу мақсатына айналды. Осы тұста Р.Карнап, А.Айер, Э.Флю діни тұжырымдардың мағыналарына верификациялау, фалсификациялау процедураларын жүзеге асырды. Бірақ бұл қадамдардың барлығы біртіндеп белсенділігін жоғалта бастады. Ол жағдайдың негізгі себебі – діни тұжырымдардың фактуалды мағынасын анықтайтын критерийлердің болмауы. Сонымен бірге, Л.Витгенштейннің «тілдік ойын» тұжырымының қайта қаралуына байланысты релятивистік ұстанымға назар үдейе түсті [43, 40-45б.].

Жалпы жоғарыда көрсетілген негізгі екі себеп тек дінді сынға алушыларға мін болып қалған емес, тағы да эксклюзивтік ұстанымдарға теріс әсерін тигізді [43, 40-45б.]. Бұл жағдай діни плюрализмнің эпистемиологиялық аспектідегі мәнін ұлғайтты. Әртүрлі діндерге қатысты философиялық дискурста туындаған эпистемистік дағдарыс діни плюрализмнің «верификациялық» [193, 1 б.] және «релятивистік» негіздерін ерекшеледі.

Біз діни плюрализмнің верификациялық негізден ұлғайғанын сонымен қатар эпистемистік қақтығыс туралы XX-ғасырдың екінші жартысындағы аналитикалық философия дискурсынан байқаймыз. М.Нортонның талдауына сүйенсек, аналитикалық философияда діни плюрализмді қолдау амалсыздықтың нәтижесінен болғанына көзіміз жетеді. Аналитикалық философия өкілдері: Р.Фельдман, Ф.Куинн, Э. Платинга, С.М.Хаим, Дж. Гриффитст, Т.Богарду діни плюрализмді бүгінгі таңдағы басты мәселе қатарына жатқызды. Бұл ғалымдар діни плюрализмнің әлеуметтік ортада эпистемистік конфликт тудыру мүмкіндігі туралы дискуссияны өрістетті. Әлеуметтік эпистемадағы діни плюрализм қандай жағдайға әкелетіні, эксклюзивистік позицияның сақталуы туралы сұрақтар негізге алынды [186, 3 б.]. Жоғарыдағы ғалымдардың арасында діни плюрализмнің басымдылығын анық мойынғандар болды. Әсіресе аналитикалық философия өкілі Р.Фельдман діни плюрализмге оңтайлы мән берді. Оның талдауынша, діни қайшылықтарды шешетін критерилер болмаса барлық тұжырымдарды тең эпистемиологиялық дәрежеге қою қажеттігін ұсынды. [186, 3 б.].

Көрнекті ғалым Д. Геллман зерттеу нәтижесінде Р.Фельдман секілді діни плюралдылықты терістейтін эпистемистік негіздің жоқтығына байланысты плюрализмдік жағдайдың дамуын құптады. Бірақ ғалым діни плюрализмнің әлеуметтік ортада толыққанды жүзеге асуына күмәнділігін білдірді. Оның ойынша, адамдарда эксклюзивизм сақталады. Д. Геллманның «қанағатты эксклюзивист» идеясы бойынша адамдардың эксклюзивті позициясы арнайы рационалдылық критерийлердің болуына тәуелді емес. Себебі, адам дінді көп жағдайда үй тәрбиесінен қабылдайды. Отбасы мүшелері белгілі бір діннің рационалдылығын түсіндірген кезде дінді қабылдаушы субъект сыни сүзгіден өткізбейді, яғни күмәнсіз сеніммен қабылдайды және өз бойында дін туралы рационалды экосистема қалыптастырады. Адам осы экосистеманың ішінде бастауыш сенімдерін эпистемиологиялық сынға алуға тырыспайды, тіпті қайшылық болған жағдайда бұзбауға тырысады [17, 401-410]. Білдірілген аргументтің көрінісінде Д.Геллман діни плюрализмнің әлеуметтік эпистемадағы монополиясына қарсылығын білдірді. Қанша дегенмен, діни плюрализм жағдайында эксклюзивистік ұстанымдардың жойылмайтынын құптады. Аналогтік түйін басқа логикалық конструкцияда У.Алстон тарапынан шықты. Ол Д.Геллман көрсеткен бойынша әлеуметтік орта әр адамның бойына негізгі нанымдарды енгізетінін атады [194, 59 б.]. Алайда, У.Алстон пікірінше, сенуші субъект бұл нанымдарды сынға түсірмейтініне күмән келтірді. Өйткені, әртүрлі діндерден құралған тығыз эпистемистік орта күмәндануға негіз ашады. Осы пікір бойынша, Э. Платинга У.Алстонның тұжырымына келісімін білдірді. Э. Платинга діни плюрализм әртүрлі сенімдер үшін үлкен эпистемистік сын болатынын мойындады [186, 3 б.]. Эксклюзивистік ұстаным тек әр деңгейдегі эпистеманың арқасында ғана сақталу мүмкін, яғни адам өзінің эксклюзивистік ұстанымын басқалардан жоғары эпистемистік арнада қалыптастыру арқылы ғана сақтауға мүмкіншілік алады. Жалпы аналитикалық философия өкілдері діни плюрализмді терістейтін негіздің болмауын

мойындады. Осыған байланысты діни плюрализмді қолдау амалсыз шешім болып табылды. Бірақ, кейбір ғалымдар әлеуметтік ортада эксклюзивистік ұстанымның жоғалмайтынын ескертті. Жоғарыдағы ойшылдар діни плюрализмнің әлеуметтік ортада эпистемистік мәселе туғызу бойынша өзектілігін арттыруға бастама көтерді.

XX ғасырдың екінші жартысында діни плюрализмнің дамуына қолдау беретін верификациялық негізден бөлек релятивистік негіз дами бастады. Релятивистік тұрғыдан діни плюрализмді түсіну – діннің автономды рационалды феномен екеніне көз жеткізумен байланысты [186, 36.]. Бұл діни плюралдылық мәселесіне лоялды жауап болумен ерекшеленді. Бірақ релятивизмнің қиын жағы да болды. Ол эпистемиологиялық аспектіде дінді зерттеу мәселесімен байланысты. Себебі, әрбір дін автономды мәдени-әлеуметтік контекстке тәуелділігімен байланысты. Осымен қатар, нонкогнитивистік формада діннің негізделуі ақыл арқылы түсінілуіне жол бөгеді. Жалпы релятивизм эпистемиологиялық аспектіде релятивті діни плюрализм жағдайының қалыптасуына түрткі болды [43, 53-55].

Сонымен, XX ғасырдың екінші жартысында эпистемистік аспектіде діни-философиялық дискуссияның өрбуімен тұжырымдамалық деңгейде діни плюрализмнің қалыптасуына алғышарт құрауын көрдік. Діни плюрализмнің тұжырымдамалық негізде дамуына алғышарт ретінде верификациялық және релятивистік мәселелер түрткі болғаны айқындалды. Философиялық кеңістіктегі эпистемиологиялық, гносеологиялық, тілдік мәселелер діни плюрализмнің дамуына алғышарт құрды. Біз осы тұрғыда діни плюрализмнің өзектенудің мәнін философиялық кеңістіктегі верификациялық, релятивистік мәселелермен сабақтастырамыз.

Діни плюрализм эпистемиология аспектісінде көкейкесті болумен қатар, нормативтік аспектіде маңызды саналды. Нормативтік аспектіде діни плюрализмнің болмысын анықтау мәселесі философиялық, кейін қоғамдық ғылымдардың дискурсында өрбіді. Нормативтік аспектіде әртүрлі діни нормалардың шиеленіспеу мүмкіндігі өзектілік танытты. Діни плюрализмнің нормативтік аспектідегі болмысын қалыптастыратын бүгінгі таңда нормативтік-этикалық және нормативтік-құқықтық тәсілдері белгілі. Ағартушылық кезеңнің бастапқы сәттерінде діни плюрализмнің болмысын нормативтік-этикалық тұрғыда түсіндіру тәсілі кең танылды. Осы кезеңде кейінірек нормативтік-құқықтық тәсіл де дами бастады.

Нормативтік-этикалық тәсіл толеранттылық және диалог сипатында жарық көрді. Ағартушылық кезеңнің төңірегінде толеранттылық идеясы діни плюрализмге басты қолдаушы ретінде дамыды. Алайда, XX ғасырда діни плюрализмді қолдау диалог идеясы тұрғысынан да алға жылжыды. Діни плюрализм идеясының алғышарты толеранттылық туралы дискурс негізінде қалыптасты. Диалог туралы дискурс болса діни плюрализм туралы идеямен сабақтас өрбіді. Қазіргі таңда діни плюрализмді толеранттылық немесе диалогтық норма аясында түсінуге бәсекелестік дамуда.

Діни плюрализмнің алғышарты толеранттылық туралы дискурспен байланысты болғанына орай, келесі жасалатын шағын тарихи экскурсқа назар аударғанымыз маңызды.

Еуропа философиясында діни әртүрлілік туралы тақырып XVII-XVIII ғасырлардың ағартушылық кезең өкілдерінің тұжырымдарында ашық қарастырыла бастады. Осы заманның философиялық дискурсында діни әртүрлілікті қолдауға қатысты негізгі нормативтік ойлар дамыды. Ағартушылық кезеңнің философия өкілдері діни әртүрлілікті толеранттылық қырынан қолдауға шақырды. Әртүрлі діндерге толеранттылық танытудың маңыздылығы бастапқы сәтте христиандық мораль тұрғысынан көтерілді. Христиандық мораль негізінде әртүрлі діндерге толеранттылық көрсету туралы ой қозғаған тұлғалардың қатарында Дж.Мильтон, Ф.Вольтер, П.Бейл болды. Дж. Мильтонның пайымдауына сәйкес, Христиан рәсімдеріне күштеу арқылы қатыстыру немесе доктринасын мойындату үрдісі екіжүзділікке жатады. Себебі Евангелияның астарында діннің мәні – сенім мен махабат жатыр. Діни толеранттылық – Мильтонның түсіндіруінше - христиандықтың шынайы мейірімділігі ретінде саналды [175, 40б.]. Келесі көрнекті ағылшын ойшылы П.Бейл өз кезегінде басқа діндерге шыдамсыздық танытуды христиан мораліне қарсы құбылыс ретінде бағалады [175, 46б.]. Адамдардың жеке ар-ождандары, сенімдері үшін қудалау Иса пайғамбарды зұлым ретінде көрсететінін ескертті. П.Бейл діни төзімділікті қолдау қоғам дамуында маңызды деп санаған. Оның ойынша, «Дінге кіруді міндетті» санайтын христиандықтың белсенділері діннің шынайы келбетін жоюшылар. Христиан дінінің таза болмысын қайта келтіру бүгінгі заманның маңызды міндеті екенін ерекше атады [195, 49б.]. Христиандық мораль тұрғысынан діни толеранттылықты дамыту бастамасы ағылшын ойшыларынан бөлек, Францияның көрнекті өкілдерінен де туындады. Бұл тұрғыда Ф.Вольтердің тұжырымы айқын дәлел. Вольтердің пайымдауынша, Құдай – барлық адамның жаратушысы. Ол адамдардың түсінігіне, тіліне, нәсіліне, киіміне байланысты ерекшелігіне қарамастан ортақ жетелеушісі. Осыған орай, кішігірім түсініксіздік үшін басқаларды жек көру орынсыз [196] Вольтердің пікіріне сәйкес христиан дінінің негізгі қасиеті мораль саналады. Бұл дін жақынға қызмет етіп, Құдайды сүюді өз ілімінде көркейту қажет. Бетперделі рәсімдерді өткізу, сенімді күштеп мойындату әрекеттерін жүргізу шынайы христиан ілімімен жанаспайды. Сол себепті діни шыдамдылық дін үшін маңызды деп санады [175, 46-47б.].

Алайда, кейінгі авторлар әртүрлі діндерге толеранттылық таныту туралы ойларын христиандық мораль негізінен бөлек, басқа негіздерден қалыптастырды. Г.Лессинг, Ж.Ж.Руссо, Д.Юм әртүрлі діндерге толеранттылық білдірудің дәрежесін басқа негіздерден дамытты. Христиандық мораль тұрғысынан алшақтаудың алғашқы қадамы Г.Лессинг ойларында білінді. Г.Лессинг моральді барлық діннің мәнінен тапты. Оның ойынша, барлық діндерде мораль ортақ болып табылады. Осыған орай, ойшыл әртүрлі діндерге толерантты болуды тек христиандық моральдің негізіне сүйемей, басқа діндердің де бойынан табуға болатынын ескертті [175,48б.]. Д.Юм діндердің

профандық, табиғи бастауын анықтаудың негізінде әртүрлі діндерге толеранттылық көрсету рационалдығын білдірді. Оның пікіріне сәйкес діндер алғашқыда политеистік болған. Олардың пайда болуы табиғат күдіретіне әсерленуден емес, белгілі бір құбылыстардан қорқу немесе құтқарушыларға үміт арту себебінен деп санады. Осы арнада Д.Юм партикуляризмнің ешбір сакралдылықтан бастау алмайтынын дәлелдеді. Оның тұжырымы бойынша, ешбір діннің сакралды мәні жоқ. Сол себепті белгілі бір дінді артық көру қажет емес, діндердің барлығына толеранттылық таныту маңызды [172, 325-331б.]. Жан Жак Руссо болса азаматтық дін тұжырымдамасы аясында әртүрлі дінге толеранттылық көрсетуді атап өтті. Ойшылдың пікірінше, азаматтық діннің өзіндік сенімі, рәсімдері, ұстанушылары айқындалады. Басқа діндер азаматтық діннің доктринасына қайшы келмесе, оларға толеранттылық көрсету маңызды. Осыған орай, Жан Жак Руссо діни радикализмге түбегейлі қарсы болды. Жан Жак Руссо толеранттылықтың азаматтық контексте қалыптасуын алға сүйреді.[175, 48б.]

Діни плюрализм идеясының қалыптасуына алғышарт толеранттылық нормасы аясында құрылудан бөлек, нормативтік-құқықтық контексте көркейді. Келесі авторлар діни әртүрлілікті нормативтік-құқықтық тұрғыда келісімді болу үшін эксклюзивтік гуманизмге сүйенген құқықтық негіздерді күшейтті. Джон Локк эксклюзивті гуманизм идеясына сүйене отырып, құқықтық норма негізінде діни әртүрлілікке қолдау көрсетуді маңызды санады. Автордың жазуынша әрбір адамға сенім және ой еркіндігі шексіз тиесілі және адам ешкімге тәуелсіз осы еркіндікті пайдалана алады. Джон Локк құқықпен қатар толеранттылықтың маңызын атап өтті. Оның пайымдауынша, толеранттылық легалды жүйені қалыптастыру бағытындағы қоғамдық келісімге келу үшін іске асатын маңызды құндылық. Толеранттылықтың маңызы жөнінде автор келесідей баян етті: «Дін мәселелерінде басқалардан ерекшеленетіндерге төзімділік Иса Мәсіхтің Інжіліне және адамзаттың шынайы ақыл-ойына сәйкес келетіні соншалық, адамдардың оның қажеттілігі мен артықшылығын сезінбейтін соқыр болуы соншалықты айқын жарықта құбыжық болып көрінеді» [196, 23]. Көп жағдайда Джон Локк толеранттылықты адамдардың арасында табиғи құқықтарды бұзбауға итермелейтін құндылық ретінде санады. Бұл құндылық адамның табиғи құқықтарының жүзеге асуына арқау болады деп есептеді. Дін еркіндігі адамның табиғи құқығы болғандықтан, әртүрлі діндерге толеранттылық көрсету дұрыс екенін білдірді. Джон Локк діни фанатизмге түбегейлі қарсы болды. Оның тұжырымдауынша, дін бостандығы үшін мемлекет діннен ажыратылуы керек. Өйкені мемлекеттің басты парызы адамның жанын емес, еркіндікке, өмірге және мүлікке табиғи құқығын қорғау. Мемлекеттің жанды сақтауға құқылы емес екені келесідей баяндалды: «Жанның құтқарылуы туралы қамқорлық басқа адамдарға қарағанда азаматтық билеушіге тиесілі емес. Құдай оған бұны сеніп тапсырған жоқ, өйткені еш жерде Құдай адамдарға басқа адамдарды өздеріне жат дінді қабылдауға мәжбүрлеу құқығын берді деп айтылмаған». [197, 95б.]. Дж. Локтың пікірінше, дін бостандығы адамның еркіндігі тармағына кіреді және мемлекет бұл

бойынша ешкімді міндеттей алмайды [198]. Ол осыған байланысты келесідей баяндайды: «Әркімнің ... шексіз пікірі мен сенім бостандығы бар, оны ... билеушінің бұйрығымен немесе бұйрығына қарамастан қолдана алады» [175, 41б.]. Сонымен, Джон Локк діни әртүрлілікті құқықтық негізде қолдауды алға жетелеген.

Атақты ойшыл И.Кант та Джон Локк сияқты діни әртүрлілікті құқықтық негізде айқындауға тырысты. Бұл үшін Джон Локк сияқты «адамның табиғи құқығына» жүгінбеді, қоғамға мүлдем басқаша мораль болмысын білдірді. Ол моральді діннен тәуелсіз феномен ретінде дәлелдеген философтардың алғашқыларының бірі болды. Егер жоғарыда аталған жаңа дәуір философтары діннің өз моральділігіне сай келмейтінін сынаса, И.Кант діни догматиканың рационалдылығын түбегейлі әлсіретіп, тіпті моральдің діннен автономды екенін дәлелдеді. Осы автономды мораль негізінде құқықтық мемлекеттің қалыптасуы қажеттігін атап өткен. Яғни И.Кант діни догмалар негізінде әлеуметтік әділеттілікті орнатуға қарсы шығып, жалпыға ортақ императивтің аясында әділеттіліктің бекітілуін меңзеді. Бұл И.Канттың тұжырымы діни плюрализмнің қалыптасуына ең маңызды болып саналатын универсалды норманың жобасын құрды. И.Канттың философиялық жобасында діни эксклюзивизмнің мәні мүлдем жоғалды. Универсалды норма аясында әртүрлі дін өкілдерінің өмір сүре алуына мүмкіндік қарастырылды. Егер И.Канттың ойын жалғастыратын болсақ, әртүрлі діндерге қолдаушылық бұл жалпыға ортақ императив негізінде құрылған нормаларды күшейту болды [51, 27-30б.].

Заңдық негізде діни әртүрлілікті қолдау Ш.Монтескьенің ойынан да белсенді шықты. Монтескье тіпті діни толеранттылықтың қайнар көзін заңмен сабақтастырды. Бұл жағдайды оның келесі сөздері растады: «Елдің заңдары бірнеше дінге рұқсат беру туралы келісімге келе салысымен, олар бір-біріне төзімділік танытуға міндетті» [199, 6б.].

Сонымен ағартушылық кезеңінің өкілдері әртүрлі діндерді қолдау үшін толерантты болу, адамгершілікке бағытталған ортақ құқықтық нормалар құру идеясын ерекшелегені айқындалды. Бұл ретте ағартушылық кезең философтарының тұжырымдары нормативтік діни плюрализмнің дамуына үлкен ықпалын тигізгенін көріп тұрмыз. Осымен қатар, толеранттылық пен құқықтық нормалардың бастауы ретінде діни мораль, эксклюзивті гуманизм және т.б. ерекшеленгені білінеді. Осы философтардың арқасында діни әртүрлілікті қолдаушылық өсті. Аталған философтардың тұжырымдарын саралай келе байқағанымыз, діни әртүрлілікті сыйымды ететін толеранттылық, құқықтық нормалар діни плюрализмнің қалыптасуына негіз ретінде қарастырылуына жол ашылды.

Жалпы алғанда, діни плюрализмді зерттеуге алғышарт философиялық дискурстан бастау алғаны байқалады. Діни плюрализмнің өзектілігі философиялық негіздерден артқаны анықталды. Нақты білдіргенде, дінді философиялық тұрғыда талдаудың барысында ерекшеленген верификациялық, релятивистік, диалогтік, толеранттылық, құқықтық мәселелер діни плюрализмнің концептуалды негізде дамуына түркі болғаны айқындалды.

Діни плюрализмнің алғышарттары философиялық негізде дамуымен қатар, кейін дін әлеуметтануы аспектісінде қалыптасты. Дін әлеуметтануы саласында діни плюрализмді мазмұндаушылық қырынан түсіну дәстүрі бастауын тапты. Діни плюрализмді мазмұндаушылық аспектіде зерттеуге түрткі болған негізгі себеп әртүрлі діндердің бір әлеуметтік ортада қалыптасуы мәселесіне қатысты болды. Ең алғашқы осы мәселеге жауап болатындай теорияны әлеуметтанушы Э.Дюркгейм білдірді. Ол әртүрлі діндердің бір әлеуметтік ортада қалыптасуы мүмкіндігін қоғам эволюциясымен байланыстырды. Оның ойынша, қоғамның дамуы екі фазадан тұрады: механикалық ынтымақтастық және органикалық ынтымақтастық. Осы ретте, ол діни плюралдылықтың қалыптасуын қоғамдағы органикалық ынтымақтастықпен жанастырды. Аталған ынтымақтастықтың арнасында діндерге әлеуметтік институт ретінде автономды дамуға мүмкіндік ашылды. Э.Дюркгеймнің пікірінше, институттардың автономдануы жеке адамдардың еркіндігі негізінде жүзеге асты [67, 50-100б.].

Бір қоғамдық ортада әртүрлі діндердің қалыптасуы туралы басқаша тұжырымды М.Вебердің теориясынан табамыз. Ғалым әлеуметтік зерттеулерінде діни плюралдылықтың пайда болуына және әлеуметтік басқару контекстіндегі көрінісіне мән берді. М.Вебер діни әртүрліліктің «Виртуозды» формада пайда болуын әрі әлеуметтік ортада «бұқаралық» формада көрініс табуын ерекшеледі. Ғалым әртүрлі діндердің тарихи контексте әлеуметтік басқарумен сабақтастығын және халық алдында легитимді саналу арнасында бір-бірімен бәсекелес болуын белгіледі. М.Вебер әртүрлі діндердің тарих барысында харизматикалық, дәстүрі, легалды жолмен легитимділікті иелену эволюциясын айқындады. Осы негізде ғалым қазір заманның діни плюралдылығы легалды легитимділік формасында дамуын ескерді. Сонымен М.Вебердің ойына сүйенсек, қазіргі белгілі бір қоғамдық ортадағы діни плюралдылықтың көрінісі легалдылық арнадағы бәсекелестік күйінде орын алып тұрғанын байқадық. М.Вебер әртүрлі діндерліктердің арасында күрестің рационалдануы және легалды тәртіпте жүзеге асуын қарастырды. [68, 20-80б.]

Э.Дюркгейм және М.Вебер діни плюралдылықтың бір қоғамдық ортада қалыптасуының жалпы көрінісін білдірді. Осы авторлар діни плюралдылықтың қоғам эволюциясы аясында көрініс табуын айқындады. Жалпы діни плюралдылық құқықтық норманың дамуымен пара-пар екенін суреттеді. Бұл көрініс кейінгі әлеуметтанушылардың жіті назарына түсті. Солардың қатарында Т.Парсонс, Р. Белла, Т.Лукман, П.Бергердің еңбектері өзекті бола түсті.

Т.Парсонс өз еңбегінде діни плюралдылықтың табиғаты туралы өз теориясында айқынырақ талдаған әлеуметтанушылардың қатарында болды. Ол өзінің теориясын Э.Дюркгейм және М.Вебер идеяларын синтездеу арқасында қалыптастырды. Э.Дюркгеймнің «әлеуметтік әрекет» идеясы және М.Вебердің «идеалды тип» идеясы Т.Парсонстың «Құрылымдық функционализм» туралы теориясына арқау болды. Т.Парсонстың пікірінше, дін әлеуметтік әрекет құрылымына легитимділік береді. Қазіргі индустриалды қоғамдағы әлеуметтік әрекеттің құрылымы протестантизмнің ықпалы негізінде пайда болғандығын

атап өтті. Себебі, протестантизм индивидуалистік норманың институционализациялануына басты ықпалын тигізді. Қазіргі замандағы әлеуметтік әрекеттің құрылымы универсалды болуына байланысты басқа әртүрлі діндердің енуіне, әрекет етуіне мүмкіншілік берді. Сонымен Т.Парсонстың көзқарасы бойынша түйіндесек, діни плюралдылық – заманауи әлеуметтік әрекеттің құрылымы аясында әртүрлі діндердің өмір сүруін білдіреді. [69,100-200б.]

Әлеуметтік ортадағы діни плюралдылықтың басқаша қырынан танылуына Т.Лукманның еңбегі үлесін тигізді. Т.Лукман әлеуметтану саласында діннің шіркеумен шектелмейтіндігін және діннің адамның жеке өмірінде қалыптасу мүмкіндігін айқындады. Т.Лукман институционалды емес, индивидуалдық кеңістіктегі діндарлықтың табиғатына ғылыми назарды аудартты. Индивидуалдық дәрежедегі діни плюрализм өз алдына зерттеу объектісіне айналды. Егер Т.Лукманның тұжырымы аясында пайымдасақ, діни плюралдылық дегеніміз, шіркеудің монопольдылығы жоғалуына орай туындаған адамдардың жеке өміріндегі әртүрлі, субъективті діндарлықтар болып табылады. [70, 131-150б.]

Социологиялық зерттеулердің шеңберінде діни плюралдылықтың сипатын зерттеуде толымды еңбек сіңірген тұлғаларға Р.Нибур жатты. Ол өз зерттеуінде діни плюралдылықтың пайда болуын әлеуметтік стратификациямен байланыстырды. Автордың пікіріне сәйкес әлеуметтің страталануынан бір құдайға сенетін адамдардың арасындағы туындаған келіспеушілік діни бөліністерге әкелгені құпталады. Р.Нибур келіспеушілік нәтижесінде бөлінген діни топтар кейін қоғамның әділетсіздігіне, секулярлық құндылықтарына көніп, қоғамға бейімделуін атады. Ғалымның тұжырымынша, жоғарыдағы көрсетілген үрдіспен алғашқыда келіспейтін діни бірлестіктер секталар болып, одан өте деноминациялар ретінде танылып, ал кейін шіркеулерге айналған. Сонымен, Р.Нибур діни плюралдылықта үш түрлі діни бірлестіктерді ерекшелеген: секталар, деноминациялар, шіркеулер. [200]

Діни плюралдылықтың сипатына ерекше көңіл бөлгендердің қатарында П.Сорокин болды. Ол діндердің динамикасына назарын аударды. Ғалымның ойынша, ежелгі тарихтан бері көптеген діндер жойылған, пайда болған, өзгерген. Бұл жағдай әлеуметтік тұрмыстың, тарихи оқиғалардың кесірінен орын алып отырған. П.Сорокиннің пікірінше, тарих сахнасында діндердің әртүрлілігі азайғанның орнына, керісінше көбейіп жатыр. Бұл тенденция әлі ұзағынан жалғасады деп санаған. Сонымен П.Сорокиннің көзқарасына сәйкес діндердің динамикасы әлеуметтік динамикамен байланысты. [71, 10-50б.]

Жоғарыда қарастырылған авторлар діни плюралдылықтың табиғатын анықтауға үлкен үлесін тигізді. Жалпы, авторлардың ойларын түйіндей келе түсінетініміз, діни плюралдылықтың дамуы әлеуметтік эволюциямен, дифференциациямен тікелей байланысты болуында жатыр. Дін әлеуметтануы саласындағы ғалымдардың жасаған еңбегі негізінде діни плюралдылықтың әлеуметтік үрдістермен сабақтастығын анықтау арқылы діни плюрализмді мазмұндаушылық қырынан зерттеуге жол ашты.

Ағымдағы тараудағы зерттеу жұмысының мазмұнын түйіндей келе, біз діни плюрализмнің тұжырымдамалық арнада күрделі феномен болып табылатынын анықтадық. Діни плюрализмнің алетикалық, сатериологиялық, нормативтік, мазмұндаушылық және т.б. аспектілерде алғышарттары қалыптасқанын ұқтық. Әр аспекті аясында діни плюрализмді тануға өзіндік арнада жол салынды. Осы тұрғыда діни плюрализмнің нақты сипатын анықтау қиындық туғызатыны білінеді, тек арнайы аспектілердің көлемінде діни плюрализмнің сипатын айқындау қажеттігін түсіндік. Дегенімен діни плюрализмнің кең мағынасы әртүрлі діндерге позитивті болумен анықталады, яғни алетикалық, эпистемиологиялық, сатериологиялық, нормативтік және т.б. аспектілердің шеңберінде әртүрлі діндерге қолдаушылық білдіруді меңзейді.

Жасалған ғылыми жұмыстың барысында діни плюрализмнің қазіргі заманның демократиялық жүйесінің туындысы емес, терең тарихы бар феномен екенін таныдық. Бұл бойынша бірнеше ізденушілердің тұжырымдарын ерекшеледік. Тарихи контексте діни плюрализмнің қалыптасуына діни, дәстүрлі нормалар мен құндылықтар септігін тигізгені байқалады. Бүгінгі діни плюрализмнің өзгешелігі оның көбінесе зайырлы құқықтық нормалар негізінде қалыптасуында жатыр. Бұл тенденция Еуропа елінен бастауын тапты. Еуропа мемлекеттері діни плюрализмді кеш қалыптастыруына қарамастан, оны зайырлы құқықтық норма негізінде бекемдеді. Жалпы бүгінгі күні діни плюрализм қоғамдық ортада бірнеше санатта қалыптасатыны айқын. Егер ежелгі дәуірде, негізінен жергілікті халықтың дәстүрлік, діни қағидаларының негізінде діни плюрализм тұғырланса, бүгінгі күні бұл феномен зайырлы құқықтық жүйе арнасында кемелденді.

Діни плюрализм ежелгі заманнан бері өмір сүруіне қарамастан, бұл феноменді арнайы зерттеу дәстүрі тек ХХ ғасырда пайда болғанын түсіндік. Дегенмен, діни плюрализмді зерттеу бірден қалыптаспай, ол бағыттағы ізденіске екі ғасыр көлемінде тұжырымдамалық алғышарттар құрылғанын анықтадық. Діни плюрализмді зерттеу алғышарттары көбінесе философиялық, ғылыми арнада дамуына орай эпистемиологиялық-алетикалық, нормативтік-этикалық, мазмұндаушылық аспектілердің төңірегінде оның өзектілігі артқанын ұқтық. Әсіресе верификациялық, релятивистік, диалогтік, толеранттылық, құқықтық, әлеуметтік дифференциация мәселелері діни плюрализмнің дамуына негіз бергенін белгіледік. Аталған негіздердің өсуі арқасында діни плюрализмнің арнайы нысан ретінде ғылыми, философиялық, теологиялық тараптан танылуына жол ашылғанын айқындадық.

1.2 Діни плюрализмнің заманауи тұжырымдамалық сипаты және градациялық бейнесі

Бүгінгі таңда діни плюрализм бойынша дискурс негізінен эпистемиологиялық-алетикалық, сатериологиялық, нормативтік және мазмұндаушылық аспектілерде дамуда. Діни плюрализмнің әр аспектісі өз алдына әртүрлі мәселелерді көтеруде. Бұл жағдаймен нақтырақ танысу үшін жеке түрде әр аспектідегі ахуалды қарастырып өткеніміз жөн. Себебі аталған әр

аспектінің шеңберіндегі діни плюрализмнің сипатын танымай, біз оның көлемінде исламдық діндарлық пен лоялдылықты тануға мүмкіндікті азайтамыз. Осыған байланысты, діни плюрализмнің негізгі аспектілеріндегі тұжырымдамалық дискурсты саралауды маңызды санаймыз.

Діни плюрализмнің эпистемологиялық-алетикалық аспектісіндегі дискурсы. Верификациялық және релятивистік негізде жағымсыз жағынан діни плюрализмді қолдаудан бөлек, ХХ ғасырдың 80- жылдары жағымды жағынан діни плюрализмді қолдау өрістеді. Алетикалық-эпистемологиялық аспектіде плюралистік тұжырымдар бірнеше түрде қалыптасты. Зерттеудің нәтижесінен байқағанымыз, Тагги Дейлдің жіктеуіне сәйкес, тұжырымдардың қатарында «Индентистік плюрализм», «Негізгі плюрализм», «Толықтырушы плюрализм», «Индуистік плюрализм», «Ультимистік плюрализм» және т.б. көрініс табады [193, 2 б.]. Осы ретте, аталған плюралистік тұжырымдарға жеке талдау жасағанымыз маңызды.

«Индентистік плюрализм» Джон Хиктің еңбегі негізінде дамыды. Егер ойшылдың еңбегіне талдау жасасақ, оның плюралистік ұстанымы релятивизмге қарағанда ортақ ақиқаттың бар екенін және адамнан тәуелсіз екенін тұжырымдауға бағытталғанын анықтаймыз. Жоғарыда көрсеткендей, релятивистер діннің табиғатын мәдени әлемнің бейнесіне, әлеуметтік конструктивизмге тәуелді еткен. Джон Хиктің плюралистік ұстанымы релятивистік ұстаныммен салыстырғанда объективті, жалпыға ортақ ақиқаттың бар болуын мойындайды. Оның ойында әртүрлі діндер санқырлы, ортақ реалдылыққа бағытталған әрекеттің нәтижесі болып табылады. Хик бұл ойын Канттың дәстүрінде дамытуы білінеді. Себебі ол реалдылықтың феноменалды және ноуменалды сипатын айғақтады. [186, 3 б.] Сонымен бірге, Кант сияқты реалдылықты тек қабылдау арқылы тануға болатынын білдірді. Хик Канттың тұжырымын әрі қарай жалғастыра отырып, адам Құдайдың трансцендентті болмысын емес, тек феномендік болмысын қабылдайды деп санайды. Басқаша айтсақ, адам Хиктің ойынша, құдайлық шынайылықты тікелей, толыққанды болмысында қабылдай алмайды, тек өзінің саналық деңгейіндегі көрінісінде ғана ұғынады. Сонда адамдардың әртүрлі құдайлар туралы көзқарастары шын мәнінде бір шынайылықтың саналуан көріністерінен бастауын табады. [30, 370 б.] Осы ретте, әртүрлі діндердің қалыптасуын абсолютты реалдылықтың феноменін әрқилы қабылдаумен байланыстырғаны көрініс табады. Хиктің тұжырымдауынша, құдай барлық дінге ортақ, оған апарар жол әртүрлі. [186, 3б.]. Осы ойдың негізінде, Хик «эгоға орталықтанудан» «реалдылыққа орталықтануға» трансформациялануды дәріптеуді басты жолға қойды. Жалпы Хик барлық діндердің діни плюрализм туралы философиялық тұжырым кеңістігінде дамуын меңзеді [30, 365-375б.].

Діни плюралдылықты түсіндіруде Джон Хиктің плюралистік ұстанымы жақсы болғанымен де, релятивистік ұстаныммен салыстыратын болсақ, ерекше альтернатива болатындай жағдайды байқамаймыз. Себебі, Джон Хик ортақ ақиқаттың бар екенін мойындайды, бірақ бұл ақиқатты тануға өте көп кедергілерді қойған. Біріншіден, ақиқаттың трансцендентті болуы. Екіншіден,

ақиқаттың феномені әрқилы, тым шексіз болғанына байланысты адам тәжірибе арқылы сол феноменнің тек бір қырымен ғана танысады. Үшіншіден діни тәжірибенің әлеуметтік мәдениетке оралуы арқасында жарық көретініне байланысты тікелей тануға келмеуі. Осы көрсетілген бөгеттер рационалды ақиқаттың танылмайтындығын, мифологиялық тілде ғана білдіретінін және әлеуметтік мәдениетке тәуелділігін көрсетті. Яғни релятивизмнен ерекшелетін жағдай тек ақиқаттың бар екендігі туралы жай сөздің болуы. Жалпы Хиктің идеясында релятивистік ұстанымды терістейтін ешбір аргументтің болмауы көзге түседі [201].

Джон Хиктің «плюралистік гипотезасы» релятивизм, эксклюзивизм, агностицизм арасындағы лоялды бітімгершілік болып табылады. Бірақ оның философиясы күшті дәйектілікке негізделмегеніне байланысты көп сынға ұшырады және тек эпистемиологиялық гипотеза күйінде қала берді.

Хик тұжырымының әлсіз тұсын, оған сын таққан тұлғалардың еңбектерінен көруге болады. Айтарлықтай сын айтушы тұлғалардың қатарында Д.Коста аргументтері баршылық. Оның ойынша, инклюзивизм, плюрализм логикалық құрылымы бойынша, қанша дегенімен де, эксклюзивистік болып табылады. Мысалы, эксклюзивистер тек бір дінді ақиқатты деп санап, басқа діндерді шеттетеді. Осы сияқты, плюралистер де көп діндерде ақиқат бар деп, эксклюзивистік діндерді шеттетеді. Бұдан көрінетіні плюралистер де эксклюзивистік логикада құрылған. Осыған орай, Д.Коста Аланның типологиясына сын ойын білдірді. Д.Коста ойынша, плюрализм – плюралистік формадағы эксклюзивизм ретінде саналады [28,224б.]. Сонымен Д.Коста ақиқат жолында эксклюзивистік позицияның шебінде қалатынын білдірді. Өйткені плюралистік ақиқат ерекше ақиқаттың мәнсіздігін көрсететін парадоксты туғызуы ықтимал.

Хиктің ойына, сонымен қатар, күрделі сын түсірген ойшыл Кейт Янделл саналады. Ол Хиктің постаксиалды діндердің арасында ортақтықтың бар болуына қарсы пікірін білдірді. Янделл джайнизм, буддизм, индуизм және монотеистік діндердің догматикаларын саралай келе олардың араларындағы фундаменталды қайшылықтарды тапты. Бұл діндердегі қайшылықтарда бірін ақиқат деп, ал екіншісін жалған санауға негіздің жоқтығына көзі жетті. Осыдан, Янделдің тұжырымынша, тиісті қайшылықтардың үдеуін басатындай ешбір плюралистік теория діндердің ақиқатты екенін ретті түрде дәлелдей алмайды. Жалпы Янделдің ойынан түйіндейтініміз, плюрализм жалған идея саналады. Өйткені оның түпкі құрылымында логикалық қайшылық жатыр [37, 2-8б.].

Эпистемиологиялық аспектіде Хиктің идеясына Э.Платинга эксклюзивистік тұрғыдан сұрақтардың күшін ұлғайтты. Оның негізгі сұрақтары Хиктің құдайды буквалды түсінбеуіне байланысты келеді. Платинганың пікірінше, егер реалдылыққа ешбір термин келмесе, онда оның хабарын мүлдем түсіну мүмкін емес. [37, 12] Осы сынмен қатар Э.Платинга өз еңбегіндегі адамның белгілі бір діни ортада туылуына орай көп жағдайда эксклюзивистік негіздерін жоғалтпайтынын білдірді. Платинганың пікірінше, адам тоқсан тоғыз пайыз өзі туылған ортасындағы дінге сенеді және осы дінін фидеистік

негізде қабылдайды. Осы себептермен діни плюрализм жағдайында адамның эпистемасы басым жағдайда эксклюзивистік сипатта орын алады [19, 75-90б.].

Жоғарыдағы плюралистік және эксклюзивистік дискуссиядан байқайтынымыз, діни плюрализм ақиқаттылық мәселесінде толық қолдаушылық иеленбейтінін көрдік. Бұл эксклюзивистердің сұрақтары діни плюрализмнің алетикалық-эпистемиологиялық аспектіде орнығуына едәуір кедергілер қойып тұрғанын түсініп тұрмыз. Дегенімен діни плюрализмнің туын көтерушілердің қатарында Дж.Хиктің еңбегінен басқа идеялар да жарық көрген. Оларда өз мөлшерінде плюралистік ұстанымның жағымды жағынан қабылдануына септігін тигізуге тырысты.

«Негізгі плюрализмнің» көрнекті өкілі Х.Смит саналады. Оның ойынша, көп діндердің ортақ сипаттары бар. Мысалы, қайғыға ортақтасу, адам жанының бар екеніне сену, құдайдың шынайылығы және т.б. Бұл, Х.Смит білдіруінше, діндердің ортақ өзегі. Осы өзек көп дәрежелі дүниетаным күйінде сипатталады. Дүниетаным мазмұнына, сонымен қатар, болмыстың құрылымы туралы идея да кіреді. Егер болмыстың құрылымын дәлірек қарастырсақ, ол үш деңгейден тұрады: жер, тіршілік иелері, аспан. Х.Смит аспан деңгейін Құдай ретінде санады [193, 2 б.]. Жалпы осы дүниетаным барлық негізгі діндерде кездеседі. Х.Смит діндерді бұл өмірдің мәңгі философиялары ретінде бейнеледі [202]. Осы тұрғыда діндердің беткейі әртүрлі болып көрінгенімен де, ішкі мәні бірдей келеді. Х.Смит діндердің болмысын тауға шығумен теңеді. Бастапқыда діндер ақиқат жолында өмірдің әртүрлі қырынан бастау алады, бірақ түбінде ортақ құдайға жолығады [203]. Х.Смиттің тұжырымынша, жаратушыны логикамен тану немесе тілмен түсіндіру мүмкін емес. Абсолютты реалдылықты тек таза сана арқылы, рухани күйзеліс кезінде бастан кешіреді. Діндер адам үшін рухани күйзелісін емдейтін бальзам іспетті [32, 5-35б.]. Жалпы Х.Смиттің негізгі ойлары плюралистік сарында баяндалған. Бірақ кейбір ғалымдардың пайымдауына сәйкес оның туындысында кездесетін басты мәселе – діндердің арасындағы ортақ өзектілікті анықтайтын критерийінің болмауы. Мысалы, бастапқы күнә туралы христиандардағы ой басқа негізгі діндерде кезікпейді, алайда осы ой христиан ілімі үшін маңызды. Оны неге байланысты діндердің өзектісіне қоспау керек? Бұндай мысалдар өте көп болып келеді [193, 2 б.].

Тағылған сынға қарамастан, Х.Смит өз ілімінде ең бастысы ортақ ақиқаттың бар екенін құптады. Бұл ақиқат діндердің мистикалық тәжірибесі арқылы қабылданатынын атап өтті. Осы тұрғыда діни плюрализмнің алетикалық-эпистемиологиялық аспектідегі өзектілігін арттырды.

Индуистік плюрализм өз алдына ерекше философиялық ой салады. Бұл тұжырымның қалыптасуына Үнді еліндегі діндерді үйлесімдеушілік тәжірибе ықпалын тигізген. Индуистік плюрализмнің негізгі ұраны «барлық діндердің ақиқаттылығы». Кейбір ойшылдар индуизмнің концепциясын кеңейтуге назарын аударуда, яғни барлық діндерді өз бойында қамтитын универсалистік дінді жаратуға ой салып жатыр [193, 2 б.].

Келесі біздің назарымызға түсетін тұжырым – «Ультимистік плюрализм». Бұл бағыттың көрнекті өкілдері Дж. Кобб және Д.Гриффин саналады. Джон

Кобб түсіндіруіне сәйкес: «әртүрлі онтологиялық шынайылықтың бар екенін және сол шынайылықтарға діндер бағытталған» [204, 312 б.]. Джон Коббтың пікірінше, ақиқат туралы әртүрлі діни тұжырымдар бір-біріне қайшы келмейді, керісінше толықтырады. Осыған байланысты Дж. Коббтың теориясы «Толықтырушы плюрализм» деп аталады. Ойшылдың пайымдауынша, толықтырушылық діни плюрализм тұжырымдарды жалпылау арқылы емес, диалог негізінде жүзеге асырылады. Джон Кобб діндердің абсолютты қабылдау формасын үш категорияға бөледі: шығармашылық, құдай, космос [204, 313 б.]. Шығармашылықты қабылдаушыларға Джон Кобб махаяна буддистерін және Айдвайта-веданта үндістерін жатқызады. Құдайды қабылдаушылар қатарына христиандарды, мұсылмандарды, иудейлерді және т.б. қосады. Енді космосты қабылдаушыларға әртүрлі мистиктерді жатқызады. Д.Коббтың тұжырымына сәйкес діндердің ақиқатты қабылдаулары әртүрлі болғанымен, олардың бір-біріне тәуелділігі айқын. Сонымен Д.Кобб ултимистік сарында діни плюрализмді қолдайтын плюралистік тұжырымын білдіруде. Ултимистік бейнеде Д.Коббтың ойымен бірге Д.Гриффиннің көзқарасы дамыды. Олардың тұжырымдауынша, әртүрлі діндердің дара моральдік және эпистемистік құндылықтары бар. Осының аясында діндер өздігінше рухани ем береді. Бірақ әр дін өз ерекшелігіне қарамастан ортақ бірлікке назар салады, осыған байланысты діндер бір-біріне сыйласымдық танытуы эпистемистік және моральдік жағынан оларға маңызды болуы тиіс. Бұл тұста дінаралық диалог абсолютты тереңінен түсінуге жол ашады [193, 2 б.].

Егер жоғарыдағы плюралистік идеяларды саралайтын болсақ, олардың редуccionистік мінезі ерекшеленеді, яғни олардың негізгі идеясы діни ақиқаттың ортақ негізден шығатынымен сабақтастырылады. Редуccionистік сипаттағы плюралистік ұстанымдар діни плюрализмді позитивті қырынан таныстырудың флагманы болуына қарамастан релятивистік позициядағы идеялардың өрісін баса алмайды. Діни плюрализмді қолдайтын релятивистік мазмұндағы идеялар өз кезегінде редуccionистік емес плюрализм формасында танылуда. Бұл формаға сәйкес діни ақиқаттың бір негізден бастау алмайтыны меңзеледі. Аталған форманың шеңберінде «радикалды плюрализм», «интерналистік плюрализм» секілді біраз тұжырымдар белгілі [37, 4-12б.].

Қазіргі таңда «Радикалды плюрализм» эпистемиологиялық аспектіде маңыздылық таныту үстінде. Бұл плюрализмнің негізін салушы Д. Филлипс өз діни плюрализмін релятивистік формада сипаттайды. Оның ойынша, әрбір дін өзінің логикалық және мағыналық құрылымында танылады және ешбір типологияға бағынбайды. Демек, әртүрлі діндерді белгілі бір типтерге бөлу дұрыс емес. Қандай дін болмасын оның болмысы ерекше келеді [35, 98-210б.].

Д.Филлипстің ойына ұқсас релятивистік тұжырымды Хилари Патнэм де жасады. Ол «интерналистік плюрализм» тұжырымдамасының негізін салды. Бұл тұжырымдамаға сәйкес әрбір діннің ақиқаттылығы немесе жалғандығы тек сол діннің концептуалды схемасының ішінде анықталады. Концептуалды схема кеңістігінде ғана діндер түсініледі және бағаланады. Концептуалды схемадан тыс діннің табиғатын түсіну мүмкін емес. Мысалы, буддалық

нирвананы христиандық концептуалды схеманың ауласында қарастыру ойға келмейді. Демек, діни хабардың ақиқаттылығын басқа концептуалды схеманың көрінісінде тану мүмкін емес. Бірақ интерналистік плюрализмнің әлсіз тұсы – ішкі реализмнің негізділігін табу мүмкін еместігімен байланысты [37, 2-14б.].

Жалпы жоғарыдағы діни плюрализмді қолдайтын тұжырымдарды талдауда оларды редуccionистік және редуccionистік емес типке бөлу жолға қойылады. Бұл көрсетілген типтердің әрқайсысында күшті және әлсіз жақтары орын алады. Жоғарыда біз бұл тұстарын атап өттік. Сонымен қатар, жоғарыдағы плюралистік пікірлердің аясында элиминивті және элиминитивті емес позицияда діни плюрализмнің танылатынын да атап өтуіміз маңызды [37,4-12б.]. Нақты білдіргенде, элиминитивті позиция бойынша ақиқаттылығы және ақиқаттылығы емесіне қарай әртүрлі діндердің қысқартылуы мүмкіндігі меңзеледі. Элиминитивті емес позицияда керісінше ешбір діннің ақиқаттылығын терістеу мүмкін еместігін білдіреді. Жоғарыдағы тұжырымдардан тағы да діни плюрализмнің эгалитарлы және привелегиялық ерекшеліктерін айқындау қырынан танылатынын көрсету маңызды [38, 1 б.]. Эгалитарлы діни плюрализмді суреттейтін тұжырымдар жалпы мағынасында әртүрлі діндердің ақиқатқа тең мүмкіндігінің барын қолдауға бағытталған. Енді діни плюрализмнің привелегиялық ерекшеліктерін суреттейтін тұжырымдар ақиқатты иеленуде діндердің арасында привелегияның барын құптайды.

Сонымен, біз діни плюрализм туралы баяндаған негізгі тұжырымдарды қарастырдық. Бұл тұжырымдардың осал тұсы: аргументтердің эмпирикалық және әдістемелік жолмен дәлелді болмауында жатыр. Жалпы бұл аргументтер логикалық, гипотезалық сипатта көрініс тапты. Мұнымен бірге, саралаудан байқағанымыз, діни плюрализм туралы біркелкі ұстанымның жоқтылығы. Харрисонның, Легенхаузеннің классификацияларынан діни плюрализм туралы түсініктердің бірнеше типке бөлінетінін анықтадық.

Жалпы алдыңғы және осы тармақшаның эпистемиология-алетика аспектісінде жүргізілген философиялық талдаудың нәтижесінде діни плюрализм жағдайының бірнеше негізде қалыптасқанын байқаймыз. Біріншісі, «верификациялық» негіздегі діни плюрализм жағдайы. Осы ретте қысқаша ескертсек, «верификациялық» негіздегі діни плюрализм жағдайының туындауы әртүрлі діндердің арасында рационалдықты анықтайтын критерийдің болмауымен байланысты. Бұл, бір жағынан, діндердің рационалды немесе рационалды емес екенін білу мүмкін еместігін, екінші жағынан, діндердің арасындағы артықшылықтың анықталмауын меңзейді. Екіншісі, релятивистік негіздегі діни плюрализм жағдайы. Діни плюрализм жағдайына релятивистік негіздің пайда болуы «тіл ойыны» теориясына сәйкес діни тілдің әлеуметтік мәдениет контекстіне тәуелділігімен байланысты. Басқаша айтқанда, әртүрлі діннің рационалдығын білу үшін олардың пайда болған мәдени орталарын бірегейлендіру қажет. Бұл мінді аттау мүмкін емес. Осыған орай, релятивистік негізде діни плюрализм жағдайы қалыптасқан. Яғни әртүрлі діннің өз мәдени контекстінде рационалды болуы мүмкін екенін мойындауды білдіреді. Үшіншісі, гипотезалық негіздегі діни плюрализм жағдайы. Осы ретте

ескертетініміз, діни плюрализм жағдайын туындатқан плюралистік негіз алдыңғы негіздер сияқты эмпирикалық мәселелерге сүйенбейді. Бұл негіз гипотезалы болып келеді, яғни Джон Хиктің және т.б. ойшылдардың эмпирикалық негізге сүйенбейтін плюралистік гипотеза арнасында пайда болған. Жалпы білгеніміз, эпистемиологиялық аспектіде діни плюрализм жағдайы үш негізде қалыптасқан. Осы эпистемиологиялық аспектідегі философиялық дискурстан түйіндейтініміз, діни плюрализм жағдайы бірнеше негізге сүйенеді: верификациялық, релятивистік және гипотезалық. Аталған діни эпистемиология аспектісіндегі негіздер діни плюрализмге тіреу беріп тұр.

Діни плюрализмнің сатериологиялық аспектісіндегі дискурс. Діни плюрализм туралы дискуссия алетикалық-эпистемиологиялық аспектіде өзекті болудан бөлек, сатериологиялық аспектіде назарға түскені баршылық. Адамның құтқарылуы туралы дискуссия контекстінде діни плюрализм мәселесі ойшылдарды толғандырады. Аталған кеңістікте де Джон Хиктің плюралистік көзқарасы резонансты келеді, әрі діни плюрализмнің сатериологиялық аспектіде қарастырылуына жол салушы болып табылады. Осыған байланысты бұл аспектідегі дискуссия көбінесе Хиктің тұжырымы айналасында дамиды. Сатериологиялық аспектіде де Хик өз плюралистік пікірін эксклюзивистерге және инклюзивистерге қайшы білдіруде. Бастапқы сәттерде Хик эксклюзивистермен кең тарапты дискуссия бастаған. Ойшылдың пікірінше, әр адам көп жағдайда өз діни ұстанымын туылған ортасынан қалыптастырады. Моральдік жағынан адамның ақиқатты дінмен кезікпегені үшін, тек жергілікті ортасындағы дінді ұстанғаны үшін тозаққа баруы дұрыс емес саналады. Себебі, адамның сол ортада туылғаны үшін оған күнә тағу дұрыс емес. Джон Хик ойынша, әр дінде реалдылықты түсіну тәжірибесі бар. Ол көбінесе тура мағынада жеткізілуі мүмкін емес, тек мифтік тіл арқылы жалпы сипатта бейнелену мүмкін. Джон Хиктің түсіндіруінше, өз құрылымында діндер реалдылыққа бағытталған. Осыған орай, өз жолымен құдайдың қаһарынан құтқарылуы мүмкін. [205,556.] Хик эксклюзивистерді олардың тым эсхатологиялық тұрғыда құтқару тұжырымдамасын баяндағаны бойынша сынады. Ол құтқаруға адамның соңғы тағдыры ретінде қарамауды ұсынды. Құтқару, Хиктің пікірінше, адамның жақсылыққа ұмтылған өзгерістерімен байланысты. Құтқару адамның басқаларға мейірімділік таныту жағында өзгеруінен және ішкі рухани дүниесінің көңілденуінен білінеді. Хиктің ойынша құтқару өзгерістері постаксиалды діндерде жақсы дамыған. Себебі, постаксиалды діндер адамның құтқарылуын басты мақсат ретінде көреді. Токсиалдыққа дейінгі діндер болса негізгі мақсат ретінде космостық және әлеуметтік тәртіпті қарастырған. Постаксиалды діндердің арасында Хик иудаизмді, исламды, христиандықты, бахаиларды, конфуциалықтарды, индуизмді, зороастризмді, даосизмді, сикхизмді көрді. Бұл діндердің арасында құтқарушылық бойынша артықшылық аса бір ерекшеленбейді [201, 20-40б.]. Осыған орай, эксклюзивистік ұстаным бұл діндердің арасында рационалды саналмайды.

Сатериологиялық санатта Хиктің пікіріне қарсылық танытқан тұлғалардың бірі Э.Платинга саналады. Ол қанша дегенімен христиан өкілінің діни тәжірибе арқылы құдайды тікелей қабылдайтынын және христиандық тіл құдайды сипаттаудың абсолюттысы ретінде саналатынын ескертті. Джон Хик Платинганың бұл қарсылығына кері жауап бергені баршылық. Хиктің ойынша, Платинганың христиандықты абсолюттейтін логикасы басқа діндерді де ақтауға жарамды. Осыған орай, Платинганың эксклюзивистік аргументімен Хик келіспейді. Сатериологиялық аспектіде Джон Хикке қарсы пікірді Гарольд Нетланд, Кевин Д.Коста да білдірді. Олардың пікірінше, Хиктің плюралистік гипотезасы көптеген жағдайларда діни дәстүрлердің өзін-өзі тануларымен келіспейтінін ерекшеледі. Хик осы жағдайды мойындады. [37,126.] Бірақ Филип Алмонды және Кристефор Синкинсон Хикке жақтасу мақсатында жоғарыда көрсетілген мәселеге шешімді аргумент тапты. Олар «соқырлардың пілді ұстауы» туралы хикаяны мысал ретінде келтірді. Бұл жауап академиялық ортада жақсы қабылданды және Хиктің тұжырымын нығайта түсті. Алайда Хик өзінің концепциясын «соқырлардың пілді ұстауы» мысалымен теңестіруге келіспеді. Хик өзінің тұжырымын бұл мысалдан ерекшелендірді [206, 15б.].

Хиктің сатериологиялық аспектісіне сын көзбен қарайтындардың қатары жоғарыдағы көрсетілген автормен бітпейді. Шын мәнінде Хиктің тұжырымына сын көп десек қателеспейміз. Осы ретте бірнеше ойшылдардың сыни пікірлерін атап өтуіміз маңызды. Мозер Монсурдың ойынша, Хик өз тұжырымында реалдылыққа бет алған постакциялды діндердің сипатын моральдік қырынан ерекшеледі. Бірақ ноуменалды реалдылықтың түсіндірілмеуі болса, онда моральдік қырынан ерекшелеу мүмкіншілігі қалай туады? – деген мәселе туындайды. Бұл Хик үшін тағылған күрделі сын саналады. [201, 2-20б.] Тағы да бір ғалымдардың бірі Юнга Х. Ли өз тұжырымында Хиктің көзқарасына сын тақты. Ли ойынша, Хиктің плюралистік түсіндірмесі теистік сипатқа жақын келеді. Осыған орай, Сото Дзэн буддизм сияқты діни доктриналарды түсіндіре алмайды. Басқаша айтсақ, Хик діндердің баршасын трансценденттілік жөнінде уайыммен жүрген бейнеде көрсеткен, ал Сото Дзэн буддизм болса трансценденттік туралы мүлдем уайымдамайды, яғни адамның құдаймен құтқарылуын есепке алмайды. Сото Дзэн буддизм осы өмірдің феноменалдылығын уайымдаумен жүреді [207,453-459б.]

Жалпы эксклюзивистердің арасында Хиктің плюралистік ұстанымына қарсылық білдірушілер саны көп. Хиктің ойына қатты сынды христиандық библия тұрғысынан такқандар да бар. Мысалы, Уильям Лейн Крейг тұжырымынша, құтқарылу жаңа заветтің көптеген жерлерінде эксклюзивистік сипатта жарияланған. Оның негізгі ойы бойынша, Інжілде кресттен басқа құтқарылу туралы бірде бір атау көрсетілмеген. Ойшыл Иса пайғамбардың Інжілдегі сөзін айқын дәлел ретінде келтірді. Ол жерде Исаның жол, өмір, ақиқат екендігі және Иса пайғамбардан тыс құдайға жету мүмкін еместігі баяндалған. Сонымен У.Л. Крейг Хиктің тұжырымын теологиялық тұрғыда терістеген болатын. Автордың пікірінше, басқа діндерде кейбір ақиқат болса да, христиандар үшін оның ешбір қажеті жоқ. Себебі, христиан ақиқаты оның

ұстанушыларын толық қанағаттандырады және құтқарылуына жол ашады [208, 173-180б.].

Р. Дуглас Гейветт и В. Гэри Филлипс өз тұжырымдарында христиандықты адамзат үшін құдайдың хабарын жеткізуші санайды. Осы хабар адамның құтқарылуына қажет болып табылатынын маңызға алуда. Авторлар адамдардың құтқарылуға апаратын жалғыз жолын христиандық санатынан табылатынын ескертеді. Олардың пікірінше, басқа діндерде құдай туралы ақиқаттылық болу абзал, бірақ осыған қарамастан тек христиандық дін иса пайғамбарды таниды және оның құтқарушылығын ерекшелейді. Бұл ретте плюрализм христиандар үшін маңызды емес екендігі құпталады[25, 71б.].

Тағылатын сынға қарамастан, Хиктің идеясын бірқатар ойшылдар жақтайды. Хиктің плюралистік идеясы эксклюзивистердің қатты сындарына төтеп беретіні жөнінде Matthew Konieczka өз ойын білдіруде. Оның пікірінше, Джон Хиктің плюралистік идеясының күшті жағы анархистік плюрализм мінезінде еместігімен байланысты. Яғни Джон Хик онды-солды барлық діндердің ақиқатты және құтқаруға әкелетінін құптамаған. Джон Хик діндерді аксиалды және постаксиалды деп екіге бөлген. Сонымен қатар, Джон Хиктің идеясында қатты жағы ол адамның эксклюзивистік тұрғыда құтқарылуына ешбір негіздің жоқтығын айқын көрсетті. Matthew Konieczka пікірінше, Хиктің негізгі ойына сүйене отырып плюрализм бойынша келесі анықтаманы көруге болады. Плюрализм барлық діндердің ақиқаттылығын мойындау емес және барлық діндерді құтқарылуға бастайтын жол емес. Плюрализм бірден көп діндердің ақиқатты болуын және бірден көп діндердің құтқарылуға апаратынын білдіреді. Matthew Konieczka плюрализмнің анықтамасын аша отырып, инклюзивизмнің плюрализмнен айырмашылығын көрсетіп берді. Оның түсіндіруінше, инклюзивистердің ұстанымы бойынша, құтқарылу бірден көп діндерде мүмкін, бірақ тек бір діни доктрина ақиқатты. Сонымен, инклюзивистердің плюралистерден айырмашылығы ақиқаттылық мәселесінде жатыр. Плюралистер ақиқаттылық бірден көп дінде болатынын құптаса, инклюзивистер тек бір дінде ғана шектелетінін алға тартады[41,3-51б.] .

Жалпы инклюзивистік көзқарастың негізін салушы Карл Раннер болды. Оның анонимді христиандар туралы идеясы инклюзивизмге түрткі болды. Карл Ранер тарапынан білдірілген инклюзивистік ұстаным христиандықтың жоғары мәртебесін сақтай отырып, діни плюрализм жағдайымен компромисске келуді көздейтін секілді. Инклюзивизм ақиқаттылық жағында христиан дінінің эксклюзивистігін ерекшелеп, адамдардың құтқарылу жағында плюрализмді қолдаушы ұстаным ретінде келеді. Бүгінгі заманда инклюзивистік ұстанымды алға жетелеуші Кларк Х. Пиннок саналады. Оның пікірінше, христиандық дін жалғыз ақиқатты хабарлаушы болып табылады. Бірақ құтқарылу тек христиандыққа тәуелді емес. Басқа діндерде құтқарылу бар, алайда ол діндерде ақиқат туралы білім аз болып табылады. Пинноктың пікірінше, басқа діндерде құтқарылудың болуы қасиетті рухтың кейбір сипатта барлыққа айғақ болуымен байланысты. Автордың тұжырымынша, христос бүкіл адамзатты құтқару үшін

келген, адамдар христиандықтың ақиқаттылығын бірден түсінбесе де, тарихи жолмен бұл дінге келеді[27, 3-71б.]

Х.Пиннокпен бірге инклюзивистік идеяны Д.Коста білдірді. Оның пікірінше, христиандық Евангелия барлық адамдарға жетпеді. Осыған орай, христиан емес тұлғалардың евангелиямен таныспағаны үшін құтқарылмауы дұрыс емес. Құдайдың мейірімділігі бұл адамдарға да білдіріледі. Құдайдың мейірімділігі христиандық емес діндер арқылы келеді. Себебі, христиандық емес діндерде шағын ақиқаттылық бар. Толыққанды ақиқаттылықты адамдар христиандықпен кезіккенде таниды. [28, 225б.]

Карл Раннердің ізімен жүрген Жак Дюпию инклюзивизмдегі басқа діндердің құтқарылуын «қосымша» жол ретінде қарастырды. Дюпию басқа діндердің құтқару жолы болғанымен де, шіркеулік бастауға бағдарлану жайы сақтала беретінін мәлімдеді. Ғалымның тұжырымы бойынша, басқа діндердің жолы түбінде шіркеудің жол тізбегі арқылы өтетініне нұсқады. [205, 57б.]

Инклюзивистік ұстанымның ендігі бір өкілі Марк Хайм саналды. Бұл автор құтқарылуға әртүрлі діни жолдың барын мойындады, бірақ христиандық осы жолдардың ішінде универсалды қамтылымы бар, әрі едәуір рационалды келетінін білдірді. Басқа діндердің тек кейбірі құтақару тәжірибесін иемденген, ал христиан діні осы тарапта толыққанды болып табылатынын Хайм құптады [205,58б.].

Жалпы инклюзивистік ұстаным сатериологиялық аспектіде діни плюрализмді қолдаушы келетіні баршылық. Басқаша білдіргенде, сатериологиялық аспектіде инклюзивизм діни плюрализмнің дамуына жол ашушы келетіні айқындалады.

Бірақ Хик инклюзивистердің сатериологиялық аспектіде діни плюрализмді қолдауына қарамастан сыни көзқарасын оларға бағыттады. Ойшылдың пікірінше, Карл Раннердің инклюзивистік тұжырымдамасы бұлдыр келеді. Мұның себебі инклюзивистік көзқарас бір жағынан христиандық дәстүрді адамдардың құтқарылу жолы ретінде көрсетсе, екінші жағынан христиан емес тұлғаларға да құтқарылуға мүмкіндік берген. «Бұл жерде дәстүрлі доктринаның бір аспектісін бұза отырып, басқасына жол ашып отыр. Жалпы инклюзивизм дәстүрлі христиандық ілімді тайғақ жолға салып отыр» [201, 13б.].

Сонымен біз сатериологиялық аспектіде плюралистік, эксклюзивистік және инклюзивистік ұстанымдар арасындағы дискуссияны баяндадық. Осы контекстің аясында бұл ұстанымдардың арасындағы діни плюрализмге қатысты мәселелерді сипаттадық. Бұл аспекті барысында әртүрлі діндерді қолдауға плюралистік, инклюзивистік ұстаным бағытталғанын байқадық. Демек, сатериологиялық аспектіде діни плюрализмнің тұғырлануына философияға және инклюзивистік діни доктринаға сүйенетін тұжырымдамалық негіздің қаланғанын көрдік.

Алайда, біздің назарымызға түсетін келесі мәселе сатериологиялық аспектідегі плюралистік тұжырымдардың біртекті еместігі. Джон Хиктің

идеясы плюралистік ұстанымның тек бір ғана түрі саналатыны осы ретте анықталады.

Плюралистік ұстанымның біркелкі еместігі Matthew Konieczka ойынан шықты. Бұл ғалым плюралистік ұстанымда селективті плюрализмді, анархиялық плюрализмді, критикалық плюрализмді ерекшеледі. Селективті плюрализм бойынша барлық діндердің ақиқатты болуы және құтқаруға мүмкіндігі барын қолдамайды, тек кейбір діндер ақиқатты және құтқаруға апаратынын құптайды. Бұл плюрализмнің түріне қайшы анархиялық плюрализм түсініледі. Анархиялық плюрализм бойынша, барлық діндер ақиқатты және олардың барлығы құтқаруға мүмкіндігі бар. Matthew Konieczka өз еңбектерінде критикалық плюрализмді ұсынған. Бұл плюрализмнің түрі бойынша бірде бір дін басқа діндерге қарағанда ақиқатқа жақын емес, алайда кейбір діндер басқа кейбір діндерге қарағанда ақиқатқа жақын және құтқаруға мүмкіндігі бар. М. Konieczka плюралистік идеясы Хиктің идеясының жанарған көрінісі болып табылады.[41,10-80б.]

Matthew Konieczka сияқты Ян Маркхем Хиктің тұжырымдамасын талдай отырып, жаңартылған плюралистік тұжырымдама қалыптастырды. Оның тұжырымдамасы «Христиандық плюрализм» деп аталды. Бұл тұжырымды қалыптастыруына себеп Хиктің кейбір идеясымен келіспеушілігіне байланысты. Солардың бірі Хиктің агностицизмін сынға алуы. Маркхемнің пайымдауынша, шынайылық жөнінде жақсы немесе жаман түсіндірілім болмайды емес, керісінше болады. Маркхемнің плюрализмі бойынша христиандық хабар шынайы болып табылады, бірақ сатериологиялық жағынан барлық діндерде құтқарылу бар деп санайды. Маркхемнің ойынша, құтқарылу эгоцентризмнен басқа центризмге ауысу болып табылады, яғни өзін өзі беретін махаббат формасында көрсетіледі. Христиандықта шындық болғанымен, ол барлық дінге тиесілі махаббат туралы ақиқаттан артық емес, екіншілік маңызға ие.[42, 384-389б.]

Басқа діндердің құтқарылуы жөнінде ерекше қырынан плюралистік көзқарасты Поль Книттер жасады. Ол христиандық емес діндер арқылы адамдардың құтқарылуын төменгі, өмірлік жақтан мүмкін екенін ескертті. Басқа діндер жерді және тіршілікті аман сақтауға қол үшін тигізгені үшін құдайдың рахымын алатынын атап өтті. Құдайдың жердегі билігін орнатуға үлесін қосқанына байланысты басқа діндер сақталатынын белгіледі. Автордың пікірінше, басқа діндер адамдардың құтқарылуына жол болуымен қатар, құдай билігінің белгілі бір көрінісі немесе құпиясы болып табылады. Егер христиандарға шіркеу құпиялық болса, басқа діндер өз өкілдеріне құпиялық ретінде келеді. Осы негізде Книттер басқа діндердің құтқарылу жолында тең екенін атап өтті. Дінаралық теңдік диалогтың тұғыры саналатынын ғалым аса маңызға алды. [205, 55б.]

Жалпы сатериологиялық аспектіде діни әртүрлілікті қолдауға бағытталған плюралистік ұстанымдардың біркелкі еместігіне көзіміз жетті. Егер бірі анархиялық плюрализм бағытында ойын дамытса, ал келесі бірі

селективті бағытта тұжырымын бекемдеді. Сонымен қатар, екі бағыттың арасында нейтралды арнаны түзеген критикалық плюрализмді байқадық.

Діни плюрализмнің нормативтік аспектісі. Нормативтік аспектіде діни плюрализмнің сипатын нормативтік-этикалық және нормативтік-құқықтық жолмен түсіндіру қолға алынды. Нормативтік-этикалық жолмен діни плюрализмді түсіндірушілер біркелкі паттернде болмады. Егер бірі толеранттылықтың маңыздылығын арттырса, келесілер диалогтың өзектілігін арттырды. Осымен қатар, әркелкілік диалог жолындағы позицияның ішінен де ұлғайды. Діни плюрализмді баяндайтын диалог экуменистік, гуманистік, сепаратистік мінезде танылды.

1.Толеранттылық идеясы аясындағы діни плюрализм. XX ғасырдың екінші жартысында кейбір ойшылдар, ғалымдар әртүрлі діндерге толеранттылық танытуды діни плюрализм жағдайы ретінде қарастыра бастады. Мысалы, философияның әртүрлі бағыттарының өкілдері: П.Фейербанд, Дж.Лорсен, Р.Рорти және т.б. толеранттылықтың маңыздылығын атап өткен.

Нормативтік аспектідегі діни плюрализмді толеранттылық формада таныған көрнекті ойшылдардың бірі В.Харрисон саналады. Ол адамдардың қарым-қатынасындағы плюралистік ұстанымды «аффективті плюрализм» ретінде тануда. Бұл ұғымның мағынасына сәйкес діни адам әртүрлі діндерге төзімділік таныту бойынша түзу ойының болуы меңзеледі. [37, 15б.] Ресейлік ғалымдардың ішінде толеранттылық позиция Р.Р.Валитованың көзқарасынан көрінеді. Ғалымның пікірінше, қазіргі адамзат руханияты соншалықты плюралистік, тіпті туындаған бөлініс, агрессия тек толеранттылықпен басылады. Жалпы толеранттылық өз ойынан арылуды меңземейді, бірақ әртүрлі ойлармен бірге өмір сүруге ынталандырады [52,33-37б.].

Соңғы жылдары діни плюрализмді диалог еншісіне жатқызу дамуына қарамастан, толеранттылық идеясында тұлғалардың реті азаймады. Оның себебі, толеранттылықтың мағынасын жаңалаумен байланысты. Мысалы, И.Л.Зеленкованың пікірінше, толеранттылықты минималды және максималды формада тану көрінісі айғақ. Минималды формада толеранттылықтың мағынасы жай сенімдік төзімділік болса, максималды формадағы мағынасы сенімдік төзімділікпен қоса, басқа діни ұстанымдардың құқығын мойындау және құрметтеу болып табылады. Демек, Зеленкованың түйіндеуінше, толеранттылық тек басқа діндерге төзімділік білдіру ғана емес, сонымен қатар, олардың құқықтарына құрмет көрсетуді меңзейді. Автор толеранттылықты максималды формада түсіну қазіргі заманның еншісіне түсіп тұрғанын ескертуде. Мұны айғақ дәлелдейтін фактіні ЮНЕСКО декларациясынан табуға болатынын автор көрсетті. Аталған құжатта толеранттылық әлемдегі әртүрлі мәдениеттерді және адамдардың даралығын дұрыс түсінуді және құрметтеуді білдіреді.[58, 26-30б.] Сонымен қатар, бұл бейбітшілікке қол жеткізетін ізгілік болып табылады. Осы жолда «толеранттылықты» М.Хайм қарастырған. Оның ойынша, діни плюрализмнің шеңберінде басқа діндерді сыйлайтын шектеулі эксклюзивизмнің болуы қажет. Демек, М.Хайм партикуляристік діни плюрализм қырынан толеранттылықты жақтады [20, 10-51б.].

2. *Диалог идеясы аясындағы діни плюрализм.* Кейінгі жылдары діни плюрализмді толеранттылық тұрғысынан түсінуге сыни дискуссия дами бастады. В.Лекторский діни плюрализмді толеранттылық тұрғысында түсінудің дұрыс еместігін білдірді. Себебі, олардың ойынша, толеранттылық шымдамдылықты білдіреді. Әртүрлі діндердің арасындағы шымдамдылықтың орын алуы ашық байланысқа жетелемейді. Осыған байланысты діни плюрализмді толеранттылық емес, диалог тұрғысында түсінген жөн деп санады [60, 10-70б.].

В.Лекторский ойына ұқсас пікірді Д.Эк білдірді. Оның ойынша: «плюрализм тек әртүрлілік қана емес, сонымен қатар, әртүрліліктің өзара белсенді әрекеттесуі. ... [Бұлб.] тек төзімділік емес, айырмашылықтарға қарамастан түсінуге белсенді ұмтылу. ... [Бұлб.] міндеттемелерді орындау. ... Плюрализм тілі – диалог пен соқтығысудың, бір-біріне жол берудің, сынау мен өзін-өзі сынаудың тілі. ... Диалог дегеніміз “дастарқан басындағылар” бір-бірімен келісе беруді білдірмейді. Плюрализм өз міндеттемелерімен бірге үстел басында болуды білдіреді» [209, 11б.]. Демек, Д.Эктың тұжырымдауынша, діни плюрализм дегеніміз міндеттемелерді орындау негізінде құрылған, бір-бірін түсінуге арнаған діндер арасындағы диалогқа жатады. Егер В.Лекторский мен Д.Эк тұжырымдарын талдайтын болсақ, түсінгеніміз, толеранттылық тек басқаның дінін құрметтеумен шектеледі, ал діни плюрализм болса өзіне қойылған талаптарды орындаумен қатар, басқа дін өкілдерімен белсенді түрде сыни, түсіністік, құрметтеушілік байланыста болуды меңзейді. [210, 744-745б.] Жалпы авторлардың ойын түйіндейтін болсақ, діни плюрализм – ортақ ережелердің талаптарына сәйкес жүзеге асатын діндер арасындағы күрделі, тығыз коммуникация.

Д.Эктің және В.Лекторскийдің толеранттылыққа қатысты тұжырымдарына назар аударсақ, олар діни плюрализмді толеранттылыққа теңеудің дұрыс еместігін көрсетті. Осы ретте ескертетін маңызды жайт - Д.Эк және В.Лекторский диалогты сепаратистік мінезде бейнеледі. Басқаша білдіргенде, авторлар диалогты діни айырмашылықпен санасатын күйінде танытты. Осы сияқты пікірді Леонард Свидлер жасады. Оның ойынша, дінаралық диалог – әртүрлі көзқарасы бар индивидум арасындағы қатынас. Бұл қатынастың негізгі мақсаты өзара түсінуге бағытталуында. Өзара түсінік рухани өсімге әкеледі. Демек, Л.Свидлер діни плюрализмнің диалог тұрғысында саналатынын алға тартты [211, 349-350б.].

Диалог қырынан діни плюрализмді тану Дж. Хиктің [62, 123 б.], Seshagiri Rao K. L. [63, 7 б.] тұжырымынан көрінеді. Олар дінаралық диалогты ортақ әлеуметтік, ақиқаттық, сатериологиялық мәселелерді шешуде маңызды санайды. Адамдардың дара қасиеттік шеңберге кіріп, басқаларға жақтырмаушылық білдіруі дұрыс еместігін білдірді. Себебі, діни тұлғалар басқаларды тануға тырыспау есебінен олар жөнінде қате түсінік қалыптастырады. Авторлар диалогты дінаралық ынтымақтасудың жолы ретінде түсіндірді.

Жоғарыдағы авторлармен қатар диалогтың әлеуетін Алан Рэйс те көтерген. Оның ойынша, діни әртүрліліктегі түсініспеушілікті ұзақ диалогтық қатынас арқылы шешуге болады. Дінаралық диалог негізінде әлемдік дәрежеде саяси, халықаралық қатынастың ұлғаюы көрініс табатынын ескерді. [64, 4 б.] Осы негізде Алан Рэйс өткенде аталған авторлардың қатарында, сепаратистік диалогтың маңызын белгіледі.

Нормативтік аспектідегі діни плюрализмді Ханс Кюнг сепаратистік мінездегі диалог тұрғысынан емес, экуменистік қырынан таныстырды. Оның пікірінше, қазіргі қоғам ауыр рухани-моральдік күйзелісті бастан өткеруде. Бұл күйзеліске кедергіні діни жақтан жасауға болады. Ол дін тарапынан экуменистік стратегияны орындауды алға тартты. Бұл стратегия бойынша адамдардың құндылықтарының тұғыры болатындай ортақ діни фундаментті табу қажет. Демек, Ханс Кюнг әртүрлі діни моральдық байлықтардан ортақ экуменистік стратегияны қалыптастыру қажеттігін меңзеді [93, 41б.]. Оның жалпы идеясы «Глобалды этика» контекстінде дамыды. Ханс Кюнг диалогты бейбітшілік үшін жасауды маңызды етті. Автордың негізгі қағидасы келесідей қалыптасты: «Адамзаттың тіршілігі әлемдік этикасыз мүмкін емес. Әлемдік бейбітшілік дінаралық бейбітшіліксіз мүмкін емес. Дінаралық бейбітшілік диалогсыз мүмкін емес» [213, XV б.]. Осы қағиданың арнасында ғалым қазіргі заманда дінаралық диалогты барлығына ортақ негізде дамытуды жөн көрді. Бұл негіз этикалық негіз болу керек деп санайды. Автордың тұжырымынша: «Бұл әлем бір базалық этиканы қажет етеді. Бұл әлем қоғамдары шынында унитарлы дінді, идеологияны қажет етпейді, бірақ барлығын біріктіретін және өзара байланыстыратын нормаларды, идеалдарды, құндылықтарды, мақсаттарды қажет етеді». [213, XVI б.]. Автор діни плюрализмді қалыптастыратын негізгі қағидаға адамның ар-намысын құрметтеуді жатқызды. Осы қағиданы сақтау үшін басты ереже: «Өзіне тілемейтінді басқаға тілеме» [212, 224б.].

Гуманистік сипатта дінаралық диалогты түсінуді Пол Ф. Книттердің, Джонотан Сакстың тұжырымдарынан көреміз. Этикалық контексте ортақ мәселелерді шешу жолында діни плюрализм идеясын қалыптастыру бастамасы Пол Ф. Книттердің еңбегінен орын алды. Бұл автордың пікірінше, Хиктің идеясына сәйкес трансценденттік негізде діни плюрализмді құру қиынға соғады. Шын мәнінде әртүрлі діндерді ортақ мәселелерді келісіммен шешуге бағыттау маңыздырақ саналады. Мысалы, әртүрлі діни этика өлшемінде әділетсіздік пен қорлыққа қарсы күресу маңызды. Осы жолда діни плюрализмді түсіндіру орынды [66, 206 б.].

Джонотан Сакс өзінің еңбегінде де этикалық аспектіде діни плюрализмді қалыптастыру мүмкіндігін білдірген. Ол негізгі тұжырымын келесі сұрақтың көлемінде қалыптастырды: «Біз, әсіресе, иудаизм, христиандық және ислам үш Авраамдық монотеизмнің ішінде толеранттылыққа, бірге өмір сүруге немесе одан да жақсысы, айырмашылықты құрметтеуге жол таба аламыз ба?» [214, 5б.] Сакстың ойынша, әртүрлі діндердің патерндерін адамдардың қадір-қасиетін сақтауға бағыттау маңызды. Адамдардың қадір-қасиетін діндердің құндылықтарына сәйкес келгенде ғана сақтау емес, сонымен бірге,

айырмашылық болғанда да сақтау қажеттігі діни плюрализмнің негізі [93, 42 б.].

Діни плюрализмді толеранттылық немесе диалогтық қырынан түсіндіру бойынша дискуссияның қарқынын басқан тұжырымдаманы Ю.Хабермас жасады. Оның пікірінше, дінаралық лоялды байланыс жүйелі коммуникацияның арқасында мүмкін. Әрине, алғашқы сәттерде екі мәдениеттің өкілі бір-бірінен алшақтық сақтайды. Дегенмен, екі жақты жұмсарту мүмкін үрдіс. Ең бастысы екі жақтың бір-біріне сенім капиталын арттыру маңызды. Бірінші кезекте, екіжақтың бір-біріне толерантты болуы дұрыс. Содаң соң, бір-бірінің құқығын сақтау және тең дәрежеде қабылдау маңызды. Осының арқасында екі жақта диалог артуы тиіс. Хабермастың пікірінше, әлеуметтік конфликтер, соның ішінде дінаралық мәселелер жүйелі коммуникацияның бұзылуымен байланысты. Коммуникация бұзылған жерде, әртүрлі дін өкілдерінің арасында стереотиптер пайда болады. Бұл өз кезегінде когнитивті десонансқа әрі шиеленістерге әкеледі. Жалпы Ю.Хабермастың тұжырымынан толеранттылық пен диалогтың күрделі коммуникациялық үрдістің элементтері саналады. Діни плюрализмді тануда толеранттылықты немесе диалогты жеке-дара абсолюттеу дұрыс емес екені айқындалып отыр. Сонымен, Хабермастың ойымен түйіндесек, нормативтік аспектіде діни плюрализм жағдайының көрінісі жүйелі, үздіксіз, тиісті талаптарға сәйкес дінаралық коммуникацияның қалыптасуымен байланысты. [215, 10-84б.]

3. *Құқық аясындағы діни плюрализм.* Нормативтік аспектіде діни плюрализмді түсіндіру тек толеранттылық пен диалог арасындағы дискуссиямен байланысы болмады. Кейбір авторлардың пікірінше, діни плюрализм жағдайының қалыптасуы адам құқығын абсолютизациялау, сакрализациялау есебінен деп санады. Мұндай пікірді ашық Х.Казанова білдірді. Оның ойынша, адам құқығын және діни сенім бостандығын сакрализациялаған «секулярлы құрылым» бүгінгі жаһандық плюралистік діни жүйенің негізі саналады. [4, 188-190б.]

Х.Казанованың ойының растығын Ч.Тейлордың тұжырымы күшейтті. Бұл ғалымның да пікірінше, діни плюрализмнің дамуы эксклюзивті гуманизмнің негізіндегі легалдылықтың күшеюімен сабақтас. Яғни құдайдан автономды зайырлылық негізде адам құқығын қорғайтын заңнамалық жүйенің дамуы әртүрлі діндердің бірге өмір сүруіне қол жеткізді. [3, 219-221б.]

Жалпы нормативтік аспектідегі дамыған дискурсты талдай келе байқайтынымыз, діни плюрализмнің сипаты бірнеше белгілерден көрінеді. Олардың қатарында толеранттылықты, диалогты қамтитын нормативтік-этикалық тәсілдің дамуы және адам құқығы негізіндегі нормативтік-құқықтық тәсілдің дамуы айқын.

Осы тұрғыда ескертетін мәселе кейбір ғалымдардың пікірінше, нормативтік аспектіде сипатталған діни плюрализм шынайы әлеуметтік қатынаста үлкен масштабта әрі тұрақты күйде кездеспейді. Мысалы, Г.К.Каргинаның пікірінше, әлем халқының 77%-ы діни қастықтың жоғары деңгейі жағдайында өмір сүреді. Қазіргі заманда діндердің саясаттануы немесе

саясаттың діни болуы дінаралық бәсекелестіктің және шиеленістердің өсуімен сабақтас. Осыған орай, діни плюрализмді шынайы өмірде нормативтік формада тану қиын. Каргинаның ойынша, діни плюрализмді нормативтік аспектіден гөрі мазмұндаушылық аспектіде таныған орынды келеді. Демек, Г.Каргинаның тұжырымынша, діни плюрализм – бір әлеуметтік ортада әртүрлі формада қатынастары қалыптасқан діни әртүрліліктің өмір сүруіне жатады [85, 46-61б.]

Сонымен, нормативтік аспектідегі дискурта да біркелкілік жоқ. Бірі, нормативтік-этикалық тәсілде толеранттылық позицияны алға сүйресе, екіншілері диалог тұрғысынан діни плюрализмді танытуға тырысқан. Ал келесі біреулер эксклюзивистік гуманизм негізіндегі нормативтік-құқықтық тәсілдің дамуымен бұл феноменді сабақтастырып отыр. Г.Каргина тіпті нормативтік аспектіде діни плюрализмнің күмәнді екеніне дәлелдер келтіріп тұр. Осыған қарамастан, жалпы ретте діни плюрализмнің нормативтік аспектіде толеранттылық, диалог, адам құқығы негізде қалыптасуы айқындалған.

Діни плюрализм туралы кең көлемді зерттеулер нормативтік аспектіден бөлек мазмұндаушылық тәсілдер арқылы жүзеге асты. Мазмұндаушылық тәсілде әртүрлі діндердің белгілі бір қоғамдық ортада қалыптасуының көрінісі және динамикасы басты зерттеу тақырыбына айналды.

Әлеуметтік кеңістіктегі діни плюралдылық туралы зерттеулердің негізінде алғашқы діни плюрализмді талдаған ғалымдардың қатарында Р.Белла және П.Бергер болды. Р.Белла діни плюрализм туралы ойларын діни эволюция аспектісінде білдірумен ерекшеленді. Р.Белланың пікірінше, діни эволюция үрдісі тарихи кеңістікте діни символдар жүйесінің дифференциациясы қырынан көрініс тапты. Р.Белла діни эволюцияның төрт кезеңін көрсетті: примитивті, архаикалық, тарихи, ерте заманауи, заманауи. Р.Белланың тұжырымдауынша, заманауи кезеңдегі дін жеке, индивидуалистік сипатты иеленеді. Заманауи кезеңде әртүрлі діндердің бір әлеуметтік кеңістікте өмір сүруімен ерекшеленеді. Бірақ бұл діндердің келісімді басын қосатын негіз «азаматтық дін». Сонымен Р.Белланың тұжырымынша, діни плюрализм бүгінгі таңда «азаматтық дін» арнасында көрініс табууда. [72, 680-690б.]

Діни плюрализмнің табиғатын түсіндіру бойынша ерекше танымалдылықты П.Бергердің секуляризация теориясы иеленді. П.Бергердің пікірінше, діни плюралдылықтың көркеюіне монопольді діни дәстүрдің жойылуы әсерін тигізді. Діни дәстүр ұзақ тарих шеңберінде адамдарды біріктіруші рөлді атқарған. Бірақ қоғамдағы модернизацияға байланысты зайырлы мәдениет және билік дінді қоғамдық кеңістіктен ығыстырды. Бұл өз кезегінде секуляризацияға әкелді. Секуляризация өз кезегінде діни плюрализмнен ажырамас болды. Дін әрбір адамның жеке қалауы болуына орай, субъективті бола бастады. Бұл жағдай діннің нарықтық ережеге бағынуына міндеттеді. П.Бергердің көзқарасы бойынша: «плюралдылық жағдай – нарық жағдайы» [87,290б.]. Демек, діни институттар нарық ережесіне сәйкес тұтынушыларға діни дәстүрді сатуға мүдделі болды. Сонымен П.Бергер тұжырымы бойынша: «индустриалды қоғам секуляризацияны, плюрализмді, сенім субъективтілігін өршіте отырып, діни институттарды жоюға

бағытталған» [87,291б.]. Жалпы секуляризация жағдайы, П.Бергер ойынша, қоғамның жойылуына әкеледі. Себебі діннің басты маңыздылығы, оның «қасиетті космос» болып табылатындығы, яғни қоғамға мән беруші, біріктіруші, ортақ бірегейлік құрушы «сакралды перде» рөлін атқарады.[87, 291б.] Сонымен, П.Бергер діни плюрализм ретінде зайырлы қоғамдағы заңдардың шеңберінде жүзеге асатын діни нарықты, діндер бәсекелестігін суреттеген. [5, 128-150б.]

О.Риистің қарастыруынша жоғарыда көрсетілген авторлар Т.Парсонс, Р.Белла, П.Бергер діни плюрализмді екі түрлі тәсілмен сипаттаған. Егер Т.Парсонс және Р.Белла діни плюрализмнің пайда болуын әлеуметтік дифференциациямен байланыстырса, П.Бергер секуляризациямен байланыстырды. Екі тәсіл өз кезегінде діни плюрализмнің әлеуметтік бірегейлікке тигізетін кесірі бойынша бір-біріне антагонистік болжамдар жасады. Бірінші «функционалистік» болжамға сәйкес діни плюрализм секуляризацияға әкелмей, діни институттарға әлеуметтік дифференциацияның белгілі бір арнасында өмір сүруге мүмкіндік ашады. [79,25б.] Осы ретте, діни плюрализм жағдайында әртүрлі діндер қоғамда өз орнын жоғалтпайтыны, әлеуметтік жүйеге кері әсер етпейтіні ескеріледі. Енді П.Бергердің жасаған «когнитивистік» болжамы бойынша, діни плюрализм секуляризацияның салдары ретінде саналады. Секуляризация монополюді діни дәстүрдің демонополизациясына итермелеуі бәсекелес әртүрлі діннің өсіміне әкеледі. Бұл қоғамдық санада ортақ шындықтың әлсіреуіне жетелей отырып, күрделі әлеуметтік мәдени зардапқа апару мүмкін. Себебі құндылықтардың жүйесіздігі әлеуметтік қақтығыстардың дамуына үлесін қосады. Сонымен П.Бергердің ойынша, діни плюрализмнің қоғамдық құрылым үшін негативті сипаты баршылық. [79, 24-26б.]

О.Риистің қарастыруынша, жоғарыда көрсетілген авторлар Т.Парсонс, Р.Белла, П.Бергер діни плюрализмді екі түрлі тәсілмен сипаттаған. Егер Т.Парсонс және Р.Белла діни плюрализмнің пайда болуын әлеуметтік дифференциациямен байланыстырса, П.Бергер секуляризациямен байланыстырды. Екі тәсіл өз кезегінде діни плюрализмнің әлеуметтік бірегейлікке тигізетін кесірі бойынша бір-біріне антагонистік болжамдар жасады. Бірінші «функционалистік» болжамға сәйкес діни плюрализм секуляризацияға әкелмей, діни институттарға әлеуметтік дифференциацияның белгілі бір арнасында өмір сүруге мүмкіндік ашады. [79,25б.] Осы ретте, діни плюрализм жағдайында әртүрлі діндер қоғамда өз орнын жоғалтпайтыны, әлеуметтік жүйеге кері әсер етпейтіні ескеріледі. Енді П.Бергердің жасаған «когнитивистік» болжамы бойынша, діни плюрализм секуляризацияның салдары ретінде саналады. Секуляризация монополюді діни дәстүрдің демонополизациясына итермелеуі бәсекелес әртүрлі діннің өсіміне әкеледі. Бұл қоғамдық санада ортақ шындықтың әлсіреуіне жетелей отырып, күрделі әлеуметтік мәдени зардапқа апаруы мүмкін. Себебі, құндылықтардың жүйесіздігі әлеуметтік қақтығыстардың дамуына үлесін қосады. Сонымен

П.Бергердің ойынша, діни плюрализмнің қоғамдық құрылым үшін негативті сипаты баршылық. [79, 24-266.]

П.Бергер, Т.Парсонс және Р.Белланың зерттеулері көмегімен бүгінгі таңда діни плюрализм мәселесі кең тарапта қарастырылатын объектіге айналды. Ф.Чемпионның ескеруінше, діни плюрализм 15 жыл бұрын сирек кездесетін ұғым болған. Қазіргі таңда күнделікті қолданатын сөздіктің біріне жатады. Бүгінгі күні діни плюрализм бойынша зерттеулерде алғырлық танытқан тұлғалардың қатарында Р. Старк, Р.Финке, Дж.Бекфорд, Г.Дэвид, О.Риис, Р.Мота, Дж.Спикардты көреміз.

Р.Старк және Р.Финке діни плюрализм туралы ойларын П.Бергердің дін нарығы идеясының аясында дамытты. Бұл авторлар «рационалды таңдау» теориясының негізін салды. Осы теорияға сәйкес қазіргі дінаралық қатынастар нарықтық қағидада көрініс табатынын атап өтті. Діни плюрализм нарықтық қатынастың көрінісі болуына орай конфессиялар арасында бәсекелестіктің болуы орынды жағдай саналды. Себебі, адамның дін еркіндігіне құқығы жақсы діндерді таңдауға мүмкіндік беруімен байланысты [86, 178б.]. Бұл өз кезегінде діни институттар арасында тұтынушылар үшін бәсекелестікті арттырады. Бәсекелестік діни плюрализмнің табиғи жағдайы болып табылады. Бір қызығы, ғалымдардың пікіріне сәйкес дінаралық бәсекелестік секуляризацияға емес, керісінше діндарлықтың өсіміне апаратыны ескерілді. Осымен, Р.Старк және Р.Финке дін нарығын түбегейлі зерттеу діни плюрализмнің мәнін ашуға апаратын жол ретінде түсінді. [75,264б.] Бұл зерттеулер дінтану саласына жаңа тәсілдердің енуіне ықпалын тигізді. Нақтырақ сипаттағанда, экономика саласындағы сандық индекстерді қолдану арқылы дін нарығындағы құбылыстарды бағалауға, арнайы белгілерін анықтауға мақсатталды. Мысалы, «Херфиндаль индексі» қолдану ерекше көзге түсті. [75, 276-278б.] Жалпы Р.Старк және Р.Финкенің зерттеулеріндегі діни плюрализмді сандық индекстер арқылы талдауы жаңа дәстүрдің қалыптасуына жол ашты. [75, 1-10б.] С.Опалевтың түсіндіруінше, кейінгі заманның ғалымдары Р.Старк пен Р.Финкенің зерттеулерінің нәтижесі дұрыс емес екенін жан-жақты дәлелдеді. Мысалы, Д. Воас, А. Крокетт және Д. Олсон өз мақалаларында Р.Старк пен Р.Финкенің математикалық есептеулерінде қателіктер болғандығын көрсетті. Осы тұрғыда рационалды таңдау теориясының ақиқатты болуына күмән келтірді. [86, 10б.]

Діни плюрализмнің саяси-құқықтық сипатына назар аударған дәстүрдің қатарында Дж.Бекфорд, О.Риис, Дж. Сакст, Ф.Чемпионды көреміз. Бекфордтың ойынша, діни плюрализмді көптүрлі формада тануға қажеттілік туындап отыр. Бекфорд діни плюрализмнің мазмұндық және нормативтік жағын ажыратудың маңыздылығын ескертті. Сонымен бірге, діни плюрализмнің ұғымдық кеңістігі осымен шектелмейтінін атап өтті. Діни плюрализмнің басқа да түрлерінің көрініс табуы ешкімді таңғалдырмайтынын баса айтты. Бірақ Бекфорд негізінен діни плюрализмнің табиғатын әртүрлі діндерді басқарумен сәйкестендірді. Оның пайымдауынша, діни әртүрлікті басқаратын бірнеше идеологиялық модель болуға ықтимал. Бұған байланысты мемлекет өз еркіне

карай діни әртүрлілікті басқарудың лоялдысын таңдауға әлеуетті. Бекфорд толеранттылық, конфессионалды және индивидуалды дін бостандығы аясындағы басқару модельдерін ерекшеледі. Оның пікірінше, толеранттылыққа негізделген діни әртүрлікті басқару ең нашар таңдау болып табылады. Яғни толеранттылыққа негізделген әдіс нашар діни плюрализм түріне жатады. Бекфордтың тұжырымынша, діни плюрализмнің күшті түрі діни бостандыққа негізделумен байланысты. Мемлекет ешбір діннің құқықтық мөлшерін өсірмей, барлығына теңдей діни еркіндік берсе, бұл нағыз діни плюрализм болып саналады. [77,55-65б.]

Діни плюрализмге байланысты Бекфорд екінші мәселені де ескеруді жөн көрді. Оның түсіндіруіне сәйкес саясаттанушылардың кейбірі плюрализмді тек қоғамда әртүрлі діндердің болуымен ғана шектейді. Бірақ биліктің әділетсіздігі, құқықтық ерекшеліктер плюралистік бәсекелестік туралы идеяны тіпті теріске шығаруы мүмкін. Сонымен қатар, маргинализациялауға, эксплуатациялауға, қудалаушылыққа итермелеу жағдайлары көрініс табуы ықтимал. Осыған байланысты Бекфордтың пікірінше, діни плюрализм басымдығы жоғары ешбір діннің аздық танытатын діни бірлестіктерге күш көрсетпеуін қамтамасыз етуі қажет.[77, 55-60б.]

Діни плюрализм мәселелеріне назар аударған келесі тұлға Дж. Сакст болды. Дж. Сакст жеке адамдардың және қауымдастықтардың діни плюрализімін айрықшалады. Оның ойынша, жеке адамдардың діни плюрализмі түрінде жеке тұлғаларға шығу тегіне, діни ұстанымына қарамастан тең құқықтар мен мүмкіндіктер қолжетімді. Бұл діни плюрализмнің моделі Францияда айқын қолдаушылық тапқан. Өйткені француз халқы адам құқығына басымдық бергені соншалықты, тіпті осы жағдай ешкімді таңғалдырмайды. Дж.Сакст жеке адамдардың діни плюрализімінен бөлек қауымдастық модельге де ықылас бөлді. Қоғамдық діни плюрализм түрінде, Дж.Сакстың пікірінше, екі тіл дамыған: қауымдастықтың ішінде жүзеге асатын «жергілікті» тіл және ұлттық дәрежеде араласуға лоялды «қоғамдық» тіл. Ғалымның тұжырымынша, бұл екі модель де қолайлы. Өйткені әрқайсысында шектеуші және тепе-теңдік сақтаушы факторлар ескерілген. [78, 69б.]

Яғни, Дж.Сакстың, Бекфордтың теориялық табыстары Ф.Чемпионның көзқарастарында күрделене түсті. Ф.Чемпион бастапқыда діни плюрализм ұғымына сыни назар аударды. Ол О.Риис, Бекфорд секілді бұл терминнің көптүрлі қолданысын ескерді. Діни плюрализм әртүрлі реалдылықта көрініс табуымен қатар, ғалымның пікірінше, көптеген мағынада түсініледі. Зерттеушінің көзқарасына сәйкес, діни плюрализмнің табиғатында күмәндік туғызбайтын жағдай, оның діни монизмге қарсы, аппозициялық мағынада болуы. Сонымен бірге, Ф.Чемпионның пікірінше, батыстық санада діни плюрализмді жағымды коннотацияда ұғыну көзге түседі. Бұндай тәжірибенің басқа мемлекеттерде кездесуі шамалы. Көп жағдайда «діни плюрализм» батыстық саяси ойдың маңызды қағидасына айналды. Осымен қатар, ғалым діни плюрализмнің түрлерін ажыратуда нәтижелі жұмыс жүргізді. Ф.Чемпионның тұжырымынша, қазіргі уақытта негізгі үш діни плюрализмнің

түрі кең таралған: индивидуалистік, коммунитарлы, индивидуалистік-коммунитарлы. Мұндағы индивидуалистік діни плюрализмнің үлгісі ретінде Франция және АҚШ елдерін атап өтті. Діни плюрализмнің коммунитарлық түріне Дания, Нидерланд елін жатқызды. Индивидуалистік-коммунитарлық діни плюрализмге Англия елін жіктеді. Ф.Чемпионның талдауынша, индивидуалистік діни плюрализм жеке адамның діни бостандығымен үйлесімді дамыды. Діни плюрализмді индивидуалистік тұрғыда тану дәстүрі, Ф. Чемпионның ойынша, бүгінгі күні Франция және АҚШ елдерінде озық келеді. Франция дәстүрінде діни бірлестіктердің қайта күшеюіне жол бермеу, тек жеке адам бостандығының мәртебесін көтеру маңызды саналды. Бұл дәстүр бір жағынан мемлекетке діни бірлестік тарапынан бәсекелестік тудырмауға лоялдылық қалыптастырады, ал екінші жағынан, зайырлы қағидада универсалистік қоғам құруға тиімділігін көрсетеді. [74, 40-50б.]

Ф.Чемпионның пайымдауынша, коммунитарлы діни плюрализм Дания, Нидерланды үлгісінде көрініс табады. Бұл діни плюрализм түрінде діни қауымдастықтарға теңдей құқықтық мүмкіндік беру көзделген. Әр қауымдастық өзінің құқықтық арнасында лоялды, бейбіт өмір сүруге ұмтылысын қалыптастырған. [74, 41-48б.]

Жоғарыда аталған діни плюрализм түрлерінен бөлек индивидуалды-коммунитарлы сипатта көрініс, Ф.Чемпионның түсіндіруінше, Англияда байқалады. Бұл мемлекетте англиканды шіркеу ресми дін ретінде мәртебеленуіне қарамастан, адамдардың индивидуалды дін бостандығын қолдауға және әртүрлі діни институттардың коммунитарлы мәртебесін өсіруге жағдайды қамтамасыз еткен. [74, 47-50б.]

Діни плюрализмнің табиғатын баяндауда О.Риистің көзқарасынан аттап өту мүмкін емес. Ғалымның идеалары кейінгі зерттеушілер толқынына үлкен ықпалын тигізді. О.Риис өзінің тұжырымында діни плюрализмнің көптүрлі болмысын анық ажыратты. Ол діни плюрализмнің табиғатын әлеуметтік құрылымның әртүрлі аспектісінен суреттеді.

О. Риистің ойынша, жаһандану бүгінгі қоғамдарға жаңа сындарлар әкелді. Солардың бірі – діни әртүрлілік мәселесі. Осы тұрғыда діни плюрализм – мемлекет тарапынан діни әртүрлілікке білдірілетін саяси жауап кейпінде танылады. Мемлекет діни әртүрлікті басқару үшін түрлі шаралар қолданады. Мысалы, бірі діни толеранттылыққа басымдық берсе, ал келесілер конфессиялардың құқығына немесе индивидуалдардың діни бостандығына ерекше мән берген. Бұл діни әртүрлікке қатысты ұстанатын мемлекеттік саясаттың ерекшеліктері діни плюрализмнің түрлерін қалыптастырды. Демек, діни плюрализм әртүрлі діндерге қатысты қолданылатын саясаттың нәтижесіне жатады. Қалыптасқан әртүрлі діни плюрализм бірдей салдарға әкелмейді. Діни плюрализмнің лоялды жағы болуы мүмкін, ол әртүрлі діндердің бейбіт өмір сүруіне және идеологиялық конвергенциясына жетелеуі ықтимал. Сонымен бірге, керісінше әлеуметтік бірегейліктің жойылуына және дау-жанжалдардың өршуіне соғуы мүмкін. [79, 21-29б.]

О.Риис діни плюрализмнің біркелкі емес болмысының түпкі себептерін айқындау мақсатында әлеуметтік құрылымның әр дәрежесіне жеке-жеке талдау жүргізді. Соның арқасында ол діни плюрализмнің үш деңгейлі сипатын анықтады. Біріншісі, қоғамдық биліктің діни әртүрлілікті мойындауы мен қабылдауы діни плюрализмнің макро деңгейдегі сипатын кескіндейді. Екіншісі, мезо деңгейгі діни плюрализм сипаты әртүрлі діни институттардың құрылуын қолдау және олардың өзара бәсекелестігін мойындаумен байланысты. Микро деңгейдегі діни плюрализм жеке тұлғалардың өз еркімен діни нанымдарды таңдауға немесе қалыптастыруға мүмкіндіктің болуы аясында түсініледі. Жалпы, О.Риистің пайымдауынша, бұл діни плюрализмнің формалары шыдамдылыққа, деноминализацияға және діни еркіндікке сәйкес келумен көзге түседі. [79, 25-33б.]

О.Риистің талдауынша, діни плюрализм толыққанды діни еркіндік ұғымында түсінілмейді. Себебі, әрбір дін өз сенушілерінен тек бірдей доктриналық көзқараста болуды ғана талап етпейді, сонымен бірге, этиканы ұстануды талап етеді. Бұл толыққанды этикалық талаптарға сәйкес өмір сүру әлеуметтік, саяси нормаларға қайшы келуі мүмкін. Осындай қайшылықтарды болдырмау үшін барлық конституцияларда арнайы шектеулер көрсетілген. Көбіне шектеулер адамның сенім еркіндігіне емес, әрекетіне қатысты. Осындай шектеулер тоталитарлы да, демократиялы да мемлекеттерде орын алады.

Діни плюрализмге ғылыми түсінік беру контекстінде О.Риис ғалымдардың тұжырымдарынан екі парадигманы ерекшеледі. Егер бірінші парадигма әртүрлі діндердің ортақ бастаудан бой көтеретінін, әрі әлемдік діндердің арасында болашақ алмасымның мүмкіндігін мойындаса, онда екінші парадигма әртүрлі діндердің өз ерекшеліктері жолында жүруіне қарамастан, басқаларға сыйласымдық білдіруге ұмтылыстың болуын алға тартады. Осы орайда, көрсетілген парадигмалардан туындайтын қызық жағдай – екеуі де толеранттылықты қолдауға берік. Бірақ, біріншісі жеке адамның діни еркіндігіне толерантты болса, екіншісі конфессиялардың доктриналарына толерантты келеді [79, 21-29б.].

О.Риис зерттеуіндегі ең маңызды аспект – діни плюрализмнің дилеммасы. О.Риистің түсіндіруінше, діни плюрализмнің қазіргі уақытта әртүрлі комбинациялары көрініс табуда. Осы комбинацияларда жиі кездесетін дилемма діни плюрализмді екі жаққа тартушылардың арасындағы дискуссиямен байланысты. Мұндағы екі жақ ретінде саналып тұрғаны – индивидуалды және коммунитарлы діни плюрализм туралы ұстанымдар. Бұл ретте, индивидуалды діни плюрализм жеке адам құқығы негізінде құрастырылады, әрі универсалистік құндылықтардың басымдылығын алға тартады. Енді коммунитарлы діни плюрализм конфессияға берілген ұжымдық құқықтарды асқақтауға бағытталған. Бұл діни плюрализмде конфессияның дәстүрлі бірегейлігін сақтау маңызға алынған. [79, 20-35б.] Жалпы О.Риис діни плюрализм табиғатының күрделі екеніне көз жеткізді. Бұл феноменнің көп мағыналы және көптүрлі болып табылатынын айқындады. [216, 21б.]

Жаһандандудың және секуляризацияның діни плюрализммен байланысы тақырыбын жетік зерттеген ғалымдардың бірі Х.Казанова болды. Х.Казанова діни плюрализмнің екі түрін ерекшеледі: әртүрлі діндердің бірге өмір сүруі; діни және секулярлы сананың әртүрлі формада байланысқа түсуі көрінісі. Діни плюрализмнің табиғатын анықтау барысында Х.Казанова бұл феноменді толықтай секуляризацияға тәуелді қарастырудан бас тартты. Ғалымның ойынша, П.Бергердің қате пайымдауы еуропалық модернизмді дінаралық плюрализмнің толықтай аккумуляторы ретінде санауынан туындаған. Еуропалық модернизм діни-секулярлы қатынастағы діни плюрализмді дамытқаны рас, алайда дінаралық деңгейдегі плюрализмнің дамуына себепкер емес. Х.Казанова тұжырымынша, дінаралық деңгейдегі плюрализмнің қайнар көзі жаһандану үрдісі болып табылады. Еуропалық колонизация кезінде бастау алған жаһандану үрдісі діни плюрализмнің дамуына ықпалын тигізді. Автордың ойынша, діни плюрализмнің екі түрі колонизациялық экспансия және өркениетаралық динамика көрінісіндегі жаһандану себебінен әлемге таралды. [6, 187-195б.]

Т.Бенчофтың тұжырымынша, діни плюрализм жалпы мағынасында діни белсенділердің бейбіт қатынас құруға ұмтылыс әрекеттерін білдіреді. Бенчофтың белгілеуінше, қазіргі таңда осы тенденция кеңінен өсуде. Мысалы, соңғы жылдары Римдік-Католиктік шіркеу өкілдері басқа діндермен әртүрлі әлеуметтік мәселелерді шешу жолында бірлесіп қызмет етуге шақыруда. Осындай жағдай Исламдық Конференция Ұйымы тарапынан да білдірілуде және әртүрлі протестанттық ағымдардан байқалады. [85, 46-50б.]

Ресейлік ғалымдардың ішінде діни плюрализм туралы мазмұндаушылық аспектідегі зерттеу Г.Каргинаның еңбектерінде өрбіді. Г.Каргина өзінің тұжырымдарына социологияның белгілі ғалымдарының зерттеулерін саралай келе қол жеткізді. Каргинаның пікірінше, діни плюрализм біркелкі емес феномен. Оны гомогенді нормативтік аспектіде тану мүмкін емес. Себебі, әлеуметтік-мәдени, саяси динамика діни плюрализмге әртүрлі бейне тағады. Діни плюрализмнің біртекті ұғымда түсінілмеуі негізгі ықпалды діндарлықтың критериінің жоқтығынан. Әлеуметтік-мәдени, саяси факторлар діндарлықтың трансформациялануын алға жетелеуде. Осыған орай діни плюрализмнің мағыналық кеңістігі өсіп жатыр. Жалпы Г.Каргина әлеуметтік ортада діни плюрализмнің бірнеше қазіргі сипатын ерекшеледі. Діни плюрализмнің қоғамдық масштабта индивидуалды, топтық, әлеуметтік түрлерге бөлінетінін көрсетті. Оған қоса, діни плюрализм бір діннің, екі діннің және бірнеше діннің басымдылығы формасында танылатынын белгіледі. [85, 46-51б.]

Жалпы мазмұндаушылық аспектідегі заманауи дискурсияға тарихи жолмен шолу жасау арқылы діни плюрализмнің сантүрлі, әрдайым бір-бірімен келісе бермейтін түсіндірмелерін анықтадық. Ең алдымен діни плюрализмнің әлеуметтік ортада дамуына бірнеше негіздерін ерекшеледік. Олардың қатарында, әлеуметтік-мәдени дифференциация, секуляризация, жаһандану негіздері айқын көрінді. Сонымен бірге, діни әртүрлілікті басқарудың ерекшелігі өз алдына маңызды негіз ретінде айқындалды. Діни плюрализмнің

қоғамдық ортада жеке немесе ұйымдық, бір діннің немесе бірнеше діннің басымдылығымен көрініс табатынына көзіміз жетті. Бұдан бөлек, діни плюрализм макро, мезо, микро деңгейде қалыптасатыны байқалды. Діни плюрализм әртүрлі модельде дамитыны да маңыздылық танытты. Осы тұста біз діни плюрализмнің индивидуалды, коммунитарлы және индивидуалды-коммунитарлы модельде өмір сүретінін білдік. Сонымен қатар, діни плюрализмнің әлеуметтік жүйеге лоялды немесе негативті әсері бойынша болжамдарды айқындадық. Осы дискурс төңірегінде діни плюрализмді дінаралық гармония формасынан бөлек, бәсекелестік формасында таныдық. Жоғарыдағы дискурс бойынша пайымдай келе түсінгеніміз, діни плюрализм әлеуметтік ортада өте күрделі, біркелкі емес сипатта орын алады. Жалпы, діни плюрализмнің әлеуметтік құрылымдағы саяси, құқықтық, дүниетанымдық, мәдени үрдістермен сабақтас суреттелетініне көзіміз жетті.

Сонымен, біз бұл тарауда діни плюрализм туралы дискурсты жүйелі сипаттадық. Діни плюрализмнің көп аспектілі феномен екенін байқадық. Діни плюрализмнің сол аспектілердің аясында өзекті болуына бірнеше негіздердің ықпал етуін атап өттік. Діни плюрализм туралы көзқарастардың біркелкі емес, тіпті бір-біріне қайшы келетінін көрдік. Кең мағынасында діни плюрализм әртүрлі діндерді мойындауды білдіретінін ұқтық. Бұл жөнінде ешкім дау туындамайтынын байқаймыз. Негізгі дискуссия діни әртүрлілікті мойындау формасына байланысты келетінін түсіндік. Діни плюрализм туралы кейбір тұжырымдар белгілі бір себептермен бұл феноменге партикулярлы сипатта анықтама беріп, тек сол шеңберде ғана түсінілуін монополияндыруға тырысқан. Біз осы ретте діни плюрализмнің кең мағынасында түсінілуін қолдауға тырысамыз. Басқаша айтқанда, діни плюрализмнің спецификалық мінезде емес, кең көлемде түсінілуін құптаймыз.

Қазіргі діни плюрализм жағдайының градациялық бейнесі. Біздің ойымызша, діни плюрализм әртүрлі діндерді мойындаумен ерекшеленеді. Демек, діни плюрализм алетикалық аспектіде бірден көп діндердің ақиқатты болуын, эсхатологиялық аспектіде бірден көп діндердің құтқарылуын, нормативтік аспектіде бірден көп діни өкілдердің құқықтық еркіндікті иеленуін және әлеуметтік, дінаралық ортада толеранттылық, әрі диалогтық қатынастардың болуын меңзейді.

Осы тұста ескертетін мәселе – діни плюрализм, жоғарыда аталғандай, кең мағынасында түсінілгенімен де, өз бойында әртүрлі аспектілерді және нұсқаларды қамтуы ықтимал. Діни плюрализмнің әртүрлі аспектілері мен нұсқалары әлеуметтік ортада көрініс табуға тиіс. Бұл діни плюрализмнің әлеуметтік ортада әртүрлі жағдайларын қалыптастыруы шарт. Әсіресе, қоғамның дін бостандығы құқығына байланысты және діндерге көрсетілетін лоялдылыққа қарай туындаған діни плюрализмнің әртүрлі жағдайы тұжырымдамалық деңгейде бірнеше авторлармен көрсетілген. Мысалы, мазмұндаушылық аспектідегі тұжырымдарға зер салсақ, біз Бекфордтың пікірінен діни плюрализмнің әлеуметтік ортада бірнеше жағдайын көреміз. Бекфорд өз тұжырымы аясында діни плюрализмнің әлсіз сипатын

мемлекеттердегі конфессияларға толеранттылық қатынас көрсету күйінде, күшті сипатын диалогтық қатынас көрсету күйінде бейнелеген. О.Риистің тұжырымында да діни плюрализмнің әртүрлі жағдайлары байқалады. Ол діни плюрализмнің діни толеранттылық, деноминализация, діни бостандық бағытында түрленуін көрсеткен. О.Риис осымен шектелмей, индивидуалды деңгейде дін бостандығына байланысты діни плюрализмнің әртүрлі формасы қалыптасатынын ескерткен. Мысалы, либералды емес түрде бір дінді ұстану мүмкіндігінен ‘bricolage’ күйіндегі миксті діни сенімді ұстану мүмкіндігіне дейін діни плюрализмнің көрінісі даму ықтималдылығын білдірді. Бұл ғалымдардың тұжырымы негізінде біз теориялық деңгейде діни плюрализмнің әлеуметтік ортада әртүрлі жағдайда кездесу әлеуетін құптаймыз.

Біздің жорамалымызша, діни плюрализм әлеуметтік ортада әртүрлі жағдайда кездесумен қатар, діндерге көрсетілетін лоялдылық деңгейіне және оларға берілетін құқықтық бостандыққа байланысты градациялық жағдайда көрініс табуы мүмкін. Себебі, Бекфорд пен Риистің тұжырымдарынан біз әлеуметтік ортадағы діни плюрализм жағдайларының либералды еместіктен либералдылыққа бағытталған градациясын байқаймыз. Бұл ғалымдар әлеуметтік ортада діни ұстанымдарға лоялдылық көрсету мен бостандық беру құқығына байланысты градацияның қалыптасу мүмкіндігін имплицитті түрде қолдап тұрғанын меңгереміз. Осы градациялық сипатта діни плюрализм жағдайларының бейнеленуі әлеуметтік шынайылыққа жақынырақ келетініне сенімдіміз. Осы орайда діни плюрализмнің градациялық көрінісі әлеуметтік ортаның діни әртүрлілікті қолдау немесе қолдамауда емес, қандай мөлшерде қолдау мәселесінен дамуы тиіс деп санаймыз. Діни плюрализм жағдайларының градациялық бейнесі діни әртүрлілікке еркіндіктің, жағымды қатынастың берілу мөлшеріне байланысты түзелгенін құптаймыз. Діни әртүрлілікке берілетін құқықтың және көрсетілетін лоялдылықтың мөлшерінен либералды емес, лоялдылығы төмен сипаттан, либералды, лоялдылығы жоғары сипатқа градациялану білінетінін жорамалдаймыз.

Қоғамдардың дін бостандығы контекстіндегі діни плюрализмнің градациялық сипаттамасы, біздің зерттеуімізше, нормативтік-құқықтық деңгейде ерекшеленеді. Біз осы нормативтік-құқықтық деңгейде либералды еместіктен либералдылыққа бағытталған градацияның төрт дәрежеде белгілену мүмкіндігін жобалаймыз. Бұл градация Біріккен Ұлттар Ұйымы дінге қатысты бекіткен құқықтары аясында қалыптасуы шынайылыққа жақын келеді. Дінді ұстанушылардың бойындағы құқықтардың мөлшеріне қатысты градация анықталады деп санаймыз. Демек, адамның бойында еркін діни сенімге, еркін діни рәсімдерді орындауына, прозелитизмге, діни конвергенцияға, діни символдарды және киімдерді киюге, ар-ождан бостандығына, дискриминацияға түспеуіне, еркін түрде діни әдебиеттерді пайдалануына құқықтардың болуына қарай градация қалыптасуы шарт.

Аталған градация жеке тұлғалардың діни құқығын ғана қамтып қоймай, сонымен бірге, ұжымдық құқықтарды қамтуы ықтимал. Демек, діни ұйымға ұжымдық формада діни рәсім және құлшылық өткізуге, ресми тіркелуге,

миссионерлік қызмет көрсетуге, прозелитизм жүргізуге, діни әдебиеттерді таратуға, діни ғибадатханаларды пайдалануға, шетелдегі діни шараларға баруына, қайырымдылық жасауына немесе алуына, діни қызмет көрсетуге құқық көлемі градацияны қалыптастыруға әлеуетті.

Енді нормативтік-этикалық деңгейде лоялдылыққа бағытталған градация діни тұлғалардың немесе ұйымдардың басқа дін өкілдеріне толерантты, диалогтық қатынас құруына байланысты қалыптасуы тиіс. Шынайы әлеуметтік өмірде толерантты немесе диалогтық қатынастың орнағанын анықтау қиынға соғады. Осыған орай, діни плюрализмнің градациялық сипатын белгілі бір мемлекеттің әлеуметтік ортасында діни сипаттағы қастық әрекеттердің болмауына қарай белгіленуін атап өтуіміз маңызды.

Қорытындылай келе, біз діни плюрализм жағдайларының әлеуметтік ортада әртүрлі діндерге құқықтық бостандық беру және лоялдылық көрсету аясында градациялық бейнеде көрініс табуын білдірдік. Градациялық бейнеде діни плюрализм жағдайларының туындауына біз мемлекеттік тараптан әртүрлі діндерге берілетін құқықтық қолдау және әлеуметтік тараптан әртүрлі діндерге көрсетілетін лоялдылық деңгейі әсер етеді деп санаймыз.

Жоғарыда біз діни плюрализмнің градациялық формада бейнеленуін айқындадық. Сонымен қатар, градацияның құрылуына негіз болатын белгілерді көрсеттік. Енді біздің мақсатымыз, діни плюрализмнің нормативтік-құқықтық және нормативтік-этикалық санаттағы градациялық көрінісін шынайы өмірде бейнелеу болып табылады. Шынайы өмірде нормативтік-құқықтық және нормативтік-этикалық діни плюрализмнің градациялық формадағы бейнесін көрсету үшін біз діндерге қатысты Pew Reserch Center дайындаған дереккөзіне сүйенеміз. Pew Reserch Center діндерге байланысты мемлекеттік шектеулердің және әлеуметтік қастықтың индекстерін 2018 жылы дайындаған. Осы индекстер нормативтік-құқықтық және нормативтік-этикалық аспектідегі діни плюрализмнің мемлекет кеңістігіндегі градацияланған бейнесін суреттеуге қолайлы келеді. Pew Reserch Center дайындаған дінге қатысты мемлекеттік шектеулер индексі 20 көрсеткіштен қалыптасқан, ал әлеуметтік қастыққа қатысты индексі 13 көрсеткіштен құралған. Аталған көрсеткіштер Біріккен Ұлттар Ұйымы бекіткен құқықтық нормалардың аясында анықталған. Жалпы Pew Reserch Center жоғардағы аталған индекстерді 198 мемлекеттің діни саласындағы жағдайынан айқындаған. Егер мемлекеттік шектеулер индексіне назар аударсақ, 198 мемлекеттің 26-да өте жоғары, 30-да жоғары, 68-де орташа, 74-де төмен дәрежелері белгіленіп тұр. Енді әлеуметтік қастық индексіне назар аударсақ, 198 мемлекеттің 10-да өте жоғары, 43-де жоғары, 64-де орташа, 81-де төмен дәрежелері анықталған [217].

Сонымен, нормативтік-құқықтық, нормативтік-этикалық діни плюрализм мемлекеттік шектеулердің индексінен градациялық формада білдірілетіне көзіміз жетті. Бірақ діни плюрализмнің нормативтік-құқықтық және нормативтік этикалық формасы басым мемлекетте либералды мінезде білдіріліп тұрғанын көріп тұрмыз. Демек, жаһандық дәрежеде діни плюрализмнің әлеуметтік ортада институционалдануы белгіленіп тұр. Егер біз

діни плюрализмді мемлекеттің дінге қатысты қойған режимі аясында саралайтын болсақ, онда көретініміз бұл феномен тек зайырлы мемлекеттерде ғана емес, сонымен бірге, мемлекеттік діні бар мемлекеттерде орын алатынын байқаймыз. Мысалы, мемлекеттік діні бар болуына қарамастан Камбоджа, Греция, Исландия, Норвегия, Замбия, Монако, Ұлыбритания, Коста-Рика мемлекеттері діни сенімдерге жоғары емес шектеулер қойып отыр, яғни нормативтік-құқықтық аспектіде либералдылыққа жақын діни плюрализмді қалыптастыруда.

2 ЗАМАНАУИ ДІНИ ПЛЮРАЛИЗМНІҢ ИСЛАМ КОНТЕКСТІНДЕГІ ТҰЖЫРЫМДАМАСЫ

2.1 Діни плюрализм жағдайына заманауи исламдық паттерндердің алғышарттары

Біз бұл бөлімде тұжырымдамалық деңгейде ислам доктринасы аясындағы діни плюрализмнің болмысын саралауға назар аударамыз, яғни исламдық тұжырымдамалардың аясындағы діни плюрализм мәселесін ерекшелейміз. Бұл арнада біз екі сұраққа мән береміз. Біріншісі, діни плюрализм жағдайына исламдық паттерн қандай? Діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлықтың және лоялдылықтың көрінісі қандай? Аталған сұрақтарға жауап беру мақсатында зерттеуді ортағасырлық исламдық ойдан бастауымыз маңызды. Себебі, діни әртүрлілікке исламдық көзқарастың констеляциясы ортағасырдан бастап жүзеге асты. Діни әртүрлілікке қатысты ортағасырдағы қалыптасқан исламдық паттерн бүгінгі діни плюрализм жағдайындағы исламның алғышарты саналады. Себебі, бүгінгі дәстүршілдік пен жаңғыртушылдық мінездегі ұстанымдар ортағасырдан бері жалғасын тауып келе жатыр.

Қарастырылып отырған тарауда діни әртүрлілік пен ислам қатынасы туралы ортағасыр ойшылдарының тұжырымдары сараланады. Осы ретте негізгі назар исламдық тұжырымдардағы діни әртүрлілік мәселесіне аударылады. Рифат Атайдың пікірінше, діни плюрализмге исламдық көзқарастар Рейс Аланның типологиясы кеңістігінде жақсы айқындалады, яғни инклюзивистік, эксклюзивистік және плюралистік ұстанымдар ерекшеленеді. [218, 184б.] Осы тараудың аясында аталған ұстанымдардың эпистемиологиялық, сатериологиялық, нормативтік және мазмұндаушылық аспектілердегі сипатын зерттейміз.

Діни әртүрліліктің әлеуметтік кеңістікте қалыптасуына қатысты пікірлер батыстық ойшылдар тарапынан бөлек, исламдық ой әлемінде де білдірілген. Біз діни әртүрлілік жөнінде ислам ойшылардарының біркелкі емес көзқарастарын байқаймыз. Егер бірі эксклюзивистік сипатта діни әртүрлілікті талдаса, келесілер болса инклюзивистік, плюралистік жағынан пікірін дамытқан. Ортағасыр кезеңде исламдық ойшылдар діни әртүрлілікке бірнеше санатта пікірлер білдірген. Діни әртүрлілікті алетикалық, сатериологиялық, нормативтік-этикалық қырынан талдау орын алған. Қазіргі исламдық ойшылдардың паттерні секілді ортағасырлық тұжырымдар бірнеше ұстанымдарға бөлінді. Ортағасыр мұсылман ойшылдарының ұстанымдары қазіргі замандағы ғалымдардың, исламтанушылардың паттерндеріне әсер етуіне байланысты заманауи діни плюрализм жағдайы туралы исламдық ойдың алғышарты ретінде қарастыруымыз маңызды.

Исламдық ұстанымдар әртүрлі ағымдарға және секталарға бөлінуіне орай, діни әртүрлілікке біркелкі емес ұстанымдар туындады. Біз білетіндей, ортағасырдағы исламдық ой негізінен сунниттік, шииттік, хариджиттік, мутазалиттік, мурджиттік, перипатетиктік және т.б. бағыттарда дамыды. Д.В. Шагавиевтің ойынша, исламның кеңістігінде сантүрлі ағымдардың көбеюі

көбінесе саяси, антропологиялық, әлеуметтік және тұрмыстық себептерден туындады. Адамдар өздерінің саяси, әлеуметтік, тұрмыстық позициясын нығайту үшін әртүрлі ой тапқырлығына жүгінген. Исламдық ой ортағасырда ортодоксалды және ортодоксалды емес жолмен дамыған. Ортодоксалды емес жолдың дамуы әртүрлі Арап халифатына енген мәдениеттердің ықпалымен туындаған. Сонымен қатар, исламдық әлемге гректік философияның, иудейлік, христиандық идеялардың әсері кеңінен тиген. Ортодоксалды емес жолда, бір жағынан рационалистік көзқарастар ұлғайса, екінші жағынан мистицистік идеялар дамыды. Енді ортодоксалды исламдық доктриналар исламның бастапқы мәнін жоғалтпауды қолға алған. Бұл жолда белсенділікті шииттік, сунниттік, хариджиттік мәзһабтар білдірген. Бұл ағымдар біртекті емес паттернде діни әртүрлілікті қарастырған [107, 5-30].

Сатериологиялық санатта діни әртүрлілікті жоғарыда аталған ағымдар өз қырынан таныған. Сатериологиялық санатта діни әртүрлілікті қолдау немесе қолдамау дискурсы Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың келесі бір хадисінен негіз алды: «Исраил ұлдары 72 бөлікке бөлінген еді. Христиандар да солай бөлінеді. Менің үмбетім 73-ке бөлінеді, барлығы тозаққа түседі, тек біреуі ғана жұмаққа кіреді. Ол кім деп сұрағанда менің және сахабаларымның жолымен жүргендер» [107, 29б.]. Осы хадистің генезисі мен мәні бойынша дискуссия бір жағынан «ахлус-сунна уал-жамаға» (сунниттер) қауымының қалыптасуына ықпалын тигізді. Бұл жолда исламды дамытуға негізгі төрт сунниттік мәзһаб үлесін қосты. Олардың қатарында Әбу-Ханифа, әл-Малик, әш-Шафии және Ахмад ибн Ханбал болды. Сунниттік доктрина әл-Ашғари және әл-Матуриди ақидасы аясында толықты. Ахлус-сунна уал-жамаға өкілі әл-Бағдадидің пікірінше, тозаққа сенімі негізінде келісетін, бірақ жекелік құқық сұрақтарында айырықшаланатын фикх мектептері (асхаб ар-рай және асхаб ар-хадис) кірмейді. Тозаққа кіретіндердің ішінде пайымдауда шектен шыққан асқан кадариттер, хариджиттер, рафидиттер болатынын құптаған. Жалпы әл-Бағдади исламға қатты жаңашылықты енгізетіндерді айыптаған. Ол исламға жаңашылдықты енгізетіндерді екі топқа бөлген. Біріншілердің қатарына исламдық жамағатқа кірмейтіндерді, ал екіншілердің қатарына толыққанды құқығы жоқ мұсылмандарды енгізген. Әл-Бағдади исламға артық мистицизмді енгізушілерді, Құраннан аттаған рационалистерді, атропоморфистерді азаптан құтқарылу күтпейтіндердің қатарына жатқызды. [107, 17-19б.]

Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисіне сүйенген әл-Бағдадидің ұстанымына жақын ойларды әл-Исфараини, әл-Аляви, әш-Шахрастани де білдірген. Бұл ойшылдар сунниттік ағымның тура ағым екенін және Мұхаммед (с.ғ.с.) (с.ғ.с.) пайғамбардың хадисіндегі ақиқат ретінде танылуын алға тартты. [107, 18-21б.]

Алайда ислам ойшылдарының арасында аталған Мұхаммед (с.ғ.с.) (с.ғ.с.) пайғамбардың хадисінің болғанын мойындамайтындар да болды. Солардың ішінде Ибн-Хазм, ибн әл-Вазир бұл хадистің әлсіз және сенімсіз екенін құптады. Тек бір ғана ағымның құтқарылып, басқалардың тозаққа баруын ақиқатты бұрмаушылардың артық қосқаны ретінде таныды. Бір қызығы, бұл

хадис атақты аль-Бухаридің және Муслимнің жинағында кездеспеді. Юсуф Карадавидің көзқарасынша, Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисі Құранның негізгі қағидаларымен жанаспайтынын ескертті. Осыған орай ол да бұл хадистің шынайылығына күмән келтірді. [107, 20-50б.]

Алайда, әл-Бутидың пайымдауынша, бұл хадисті жоққа шығару мүмкін емес. Себебі, бұл хадис бірнеше сахабадан жеткізілген. Бірақ, бұл хадисте Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар мұсылман деген сөзді қолданбаған. Ол жалпы жамағаттың құтқарылуы туралы айтқан. Демек, мұсылмандардың барлығын меңзеп тұр. Құтқарылудан тыс қалатындар ретінде басқа діндер саналған [107, 25-35б.]

Әл-Ғазалидың да пікірі нақты бір исламдық топтың құтқарылуын меңземейді. Оның көзқарасынша, құтқарылу ақиқатты шын жүрекпен іздейтін барлық мұсылмандарға тән, ал құтқарылмаушылардың қатарына жүрегі таза емес, күнделікті мүддесіне исламды пайдаланып жүргендер түседі. Сонымен әл-Ғазалидың пайымынша, шын жүрекпен ізденіске шыққан барлық мұсылмандар, тіпті олар бұл жолда қателік істесе де құтқарылады. [121, 5-30б.]

Мұсылман қауымының бөлінгенін қаламау мақсатында бірнеше ғалымдар «әл-Васатийя» қозғалысын бастады. Солардың қатарында, әл-Ауда, әл-Байануни Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың 73 тармаққа бөліну хадисін негізге алудың қажет еместігін атап өтті. Әл-Ауда Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың басқа хадистерінде немесе Алла тағаланың аяттарында мұсылмандар үшін қателіктеріне кешірімділіктің бар екендігіне сілтеме жасады. Әл-Байануни болса жамағаттың қателіктерін жасыруды маңызды санады. Бұл мұсылман жамағатының бірігуіне және бөлінбеуіне әкеледі. Осыған орай, хадистегі бөліністі жасырған жөн деп санады. Бұл бөлініс тек тым діннен алшақтаған топтарға қолданылғанын маңызды көрді. [107, 15-45б.]

Сонымен ортағасырлық заманда сатериологиялық санатта басқа діндердің құтқарылу мәселесіне қатысты эксклюзивистік бағыт басым болғаны көрінеді. Эксклюзивистік ұстаным басқа діндерден бөлек, тіпті ислам ішіндегі ағымдарға да тарады. Әл-Бағдадидің хабарлауынша, бұл дәуірде көптеген исламдық ағымдар бір-бірін тозаққа түсушілер ретінде айыптаған. Алайда, ортағасыр заманында құтқарылу байынша ойшылдар екіге жарылды. Бірі, мұсылмандық ағымдардың барлығы құтқарылады деп санаса, екіншілер тек бір топтың құтқарылуын алға тартты. [107, 20-40б.]

Сунниттік ағым арасында тозаққа түсу жөнінде біркелкі емес ой қалыптасты. Мысалы, Әбу Ханифа, әл-Матуриди, ал-Ашғари, ат-Тахауи үлкен күнәлар үшін мұсылмандардың тозақта тек уақытша болатынын және Алланың мейірімімен құтқарылатынын құптады. Бұл дегеніміз, басқа исламдық ағымдардың мәңгі отқа түспейтінің меңзеп тұр. Әл-Матуриди пікірінше иман мен амал бөлек ұғымдар. «Иман дегеніміз - Аллахтың барлығына, бірлігіне, серігі мен ұқсасының болмағандығына, барлық нәрсе Оның қалауы мен жаратуының нәтижесінде болатындығына. Жүрекпен сеніп, оны тілмен айту» [219,49б]. Сонымен бірге: «Иман еткен кісіге амалдан бөлек ретінде «мумин» деуде» [219,50б.] Егер иман келтірген адам үлкен күнәға барса да, оны

мұсылмандықтан шығаруға болмайтыны білдірілді. Күнәһар адам өз жазасын өтеуінше тозақта мәңгі емес болатын ескерілген. Тіпті өмір аясында мұсылман адам өз күнәсі үшін тәубеге келіп, өкінішін білдірсе оған Аллаһтың кешірімін алу мүмкіншілігі туады. Бұл әл-Матуридидің пайымдауынан біз бір құдайға серік қоспай сенетін адамдардың, тіпті басқа монотеистік дін өкілдерінің тозақтан құтқарылу мүмкіншілігін көріп отырмыз. Демек, әл-Матуриди ілімінен біз сатериологиялық санатта инклюзивтілік позициядан селективті діни плюрализмді қолдаушылықты көріп тұрмыз.

Ашғари ақидасынан да біз сатериологиялық санатта селективті діни плюрализмге қолдаушылықты көреміз. Мысалы, балиғат жасына толмаған балалардың тозаққа түспеуі бар. Сол сияқты, «діни үгіт-насихат жасалмаған жердегі адамдар Аллаһты өз ақылдарымен тауып, оған иман келтіруге міндетті емес» [219,63б.]. Демек, бұл жағдайда адамның тозаққа түспейтіні білініп тұр. Ағымдағы әл-Ашғари ақидасынан инклюзивті санатта біз селективті діни плюрализмді қолдаушылықты көріп тұрмыз. Бұндай көзқарас әл-Ғазали тұжырымынан да шыққан. [104, 16б.]

Хариджиттер болса бұл жақта мұсылмандардың үлкен күнәлары үшін мәңгі тозақта жазасын өтейтінін ұстанған. Мутазалиттер болса, үлкен күнә істеген мұсылмандардың құдайға сенбеушілердің және адал мұсылмандардың арасында тұратынын білдірген. Тек күнәсі үшін кешірім сұраған мұсылман мәңгі тозақтан құтылатынын ескерткен. Демек, муғтазилиттердің пікірінше, исламның басқа ағымдары тек құдайдан кешірім сұрау арқылы тозақтан сақталады. Біз көріп тұрғанымыздай, ортағасырда діни плюрализм мұсылмандар ішінде ғана қалыптасуы мүмкін ретінде көбінесе тұжырымдар білдірілді. [108, 20-50б.]

Сонымен, ортағасырлық ойшылдардың арасында құтқарылу бойынша дін ішіндегі келіспеушілікте көбінесе эксклюзивистік позиция басым болған. Дінаралық деңгейде де бұл жағдай сақталған. Құтқарылу жөнінде эксклюзивистік ұстанымды алға тартқандардың ішінде ибн-Таймийя ерекше көзге түсті. Ол басқа діндегілердің тозаққа баратынын құптаған. Ортағасырда құтқарылу бойынша эксклюзивистік позиция дамуына қарамастан аз мөлшерде дінаралық плюралистік ой да кездеседі. Ортағасыр исламдық ойда дінаралық құтқарылудың бар екенін сендірген аз дәстүр де жалғасқан. Д.А. Шагавиевтің ойынша, ортағасыр ойшылы әл-Джаузийя, Муса Джарулла Бигиев барлық адамзаттың құтқарылуын тұжырымдаған. Демек, тозақтан тек мұсылмандар емес, барлық адамзат түбінде құтқарылуы керектігін атап өткен. Д.А.Шагавиев мұны ислам ілімінің шегінен шығушылық ретінде таныған. [107, 5-65б.]

С.Абжалов доктриналық дәрежеде діни әртүрлілікке толерантты паттернді мажариттер (муржия) қалыптастырғанын атады. Мажариттер ирджа ұғымын кеңінен пайдаланған. Ирджа жалпы мағынасында адам күнәларын құдайдың қалауына тапсыруды білдіреді. Демек, мажариттер осы ирджаны кеңінен қолдану арқылы басқа дін өкілдерінің құтқарылуын құдайдың шешімімен байланыстырғаны анық. Осыған орай, басқа дін өкілдерін бірден тозақтықтар ретінде түсіну дұрыс еместігін білдірді. [91, 127б.]

Ғалымдардың пікіріне сәйкес сатериологиялық деңгейде діни плюрализм исмаилиттердің, сопылардың ұстанымдарында дамыған. Исмаилиттердің ілімі бойынша, адам жаны өмірден өткен соң әлемдік жанға қауышатынын білдірген. Олардың ілімінде жұмақ пен тозақ көрініс таппаған. Сол сияқты сопылық ұстанымдарда да адам қайтыс болғанда құдаймен сіңісетіні ескерілген. Сатериологиялық санатта діни плюрализмді қолдаушылық сопылықтың көрнекті өкілі Ибн Арабидің көзқарасынан айқын білідені. Д.Мухетдиновтың пікіріне сүйенсек Ибн Араби тозаққа түсушілерді мұсылман және мұсылман емес болуына байланысты сыртқы көрінісіне қарап бөлмеді, керісінше құдай алдындағы адамның ішкі имандылығына байланысты анықтады. Ибн Араби тозақтан құтылуға мәңгі тозақтан құтылуға мұсылман еместердің әлеуметті екенін атады. Мәңгі тозаққа түсетіндердің қатарына Ибн Араби тәкаппарларды, құдайға сенбеушілерді, екіжүзділерді, көп құдайға сенетіндерді жатқызды. Бұл тұрғыда автор адамның сыртқы мұсылман немесе мұсылман емес сияқты діни ұстанымына емес, ішкі имандылығына байланысты мәңгі тозақтан құтқарылуды атап өтті [220, 56б.].

Сонымен біз сатериологиялық аспектіде көбінесе эксклюзивистік ұстанымның басымдылығын көреміз. Дегенмен, плюралистік және инклюзивистік пікірдің орын алатынын да байқадық. Демек, ортағасыр мұсылман ойшылдардың арасында, қанша дегенмен, біртекті ұстаным орын алмаған. Ортағасырлық дәуірде аздап болса да мұсылман әлемінен діни плюрализмге қолдаушылық негіздер табылады.

Алетикалық санатта діни әртүрлілікті қолдау өз кезегінде ортағасыр ойшылдардың зерттеу алаңына айналды. Әртүрлі діндердің ақиқатты тану мәселесінде де исламдық ойшылдар бірнеше позицияға жарылды. Ақиқатты тануда плюралистік көзқарасты исламдық ойда перипатетизмдік бағыт іске асырды. Ақиқатқа плюралистік жолдың салынуына әл-Кинди ықпал етті. Оның пайымдауынша, философия – заттардың шынайы табиғатын табатын өнер. Философия арқылы заттардың шынайы табиғатын табуға болатынын құптады. Адам тек сенімді заттардың шынайы табиғатын тану арқылы қалыптастырады. Себебі, заттардың шынайы табиғатында құдайлық туралы білім жатыр. [105,49б.] Сонымен әл-Кинди адамның ақиқатты тану мүмкіндігіне ие екенін білдірді. Демек, әл-Кинди ақиқатты тануда діннің эксклюзивистік рөлін құптамады [101,40б.]. Ақиқатқа ислам дінінен бөлек философиялық тарапта жол жатқанын ескертті. Философиялық сипатта ақиқатты тану мүмкіндігін әл-Фараби, ибн-Сина және т.б. нығайтты. Әл-Фарабидің ойынша, философия мен дін «бір тақырыптарды қамтиды және ... соңғы принциптерді, бар нәрселердің бастауларын алға тартады... Егер философия мұның бәрін түсінікті [мәндер] немесе ұғымдар түрінде берсе, онда «сенім» Оны қиялда бейнелеу ретінде береді. Нәтижесінде философия осыдан бәрін дәлелдейді, ал «ақида» осыған сендіреді» [105, 119-120б.]. Әл-Фарабидің профетистік көзқарасы алетикалық санатта діни плюрализмді қолдаушы ретінде айқындалып отыр. [104, 30-80б.] Әл-Фараби дүниетанымдық тұрғысынан әртүрлі діндердің рационалдылығын құптағаны бар. Оның пікірінше, шынайылық бір, алайда бұл шынайылықтың

эртүрлі бейнесі бар. Соған орай, көптүрлі діни дәстүрдің қалыптасуы орынды. Себебі, әр халық өз бейнесінде шынайылықты көрген, бірақ бейненің барлығы бірдей оңды деп санау қиын. Бұл шынайылық туралы бейне өз жолында дінге ұласуы баршылық. Осы ретте, әл-Фарабидің ойын R.Jospe талқылауы арқылы қарағанда, діннің бойында мифологиялық тілдің бой салуы шынайылық туралы эртүрлі бейненің институционалдануына жетелеген. Бұл шынайылықты танудың ерекше болмысында діни плюрализмнің қалыптасуын білдіріп тұр. [102, 103б.] Енді ибн Рушд болса ақиқатқа Құранның және философияның мүдделі екенін білдіру арқылы плюралистік тұжырымды экспликациялады. Ибн Рушдтың қос ақиқат туралы еңбегі осының айқын дәлелі іспетті [103,148-155б.].

Перипатетиктер секілді ақиқатты тануда ақылдың ролін Мутазалиттер арттырған. Мутазалиттер логика арқылы ақиқатты рационалды жолмен дәлелдеуге тырысқан. Кейбір мутазалиттер өз рационалды тұжырымдарына келісетін ғана аяттарды қолданғаны белгілі. Сонымен, мутазалиттер рационалдылықты абсолюттеген. Ақылдың маңыздылығы мутазалиттердің ішінде Абд әл-Джаббари тарапынан кең таныстырылды. Ол ақыл барлық адамға универсалды және бірдей келетінін айтты. Ақыл уахи ақиқаттың өздігінше ала алатынын құптады. Демек, Джабаридің тұжырымына сүйенсек, барлық адамдар ақыл арқылы ақиқатты тануға жол табады. [105,32б.] Егер рационалдылық қырынан ақиқат танылса, демек, рационалдылыққа жүгінген әрбір дін өкілі ақиқаттылықты таниды деген қорытынды шығарады. Бірақ бір ескертетін жайт – Мутазалиттер пікірінше, Құран ақиқатты білдіретін білім кітабы болып табылатынын ескертті. Мутазалиттер Құранның рационалдылық арқылы қалыптастырған біліммен келісімді екенін құптады. Мутазалиттердің пікірінше, басқа діндердің догмалары ақиқатқа тура келмейді. Рационалдылық тарапынан сынды көтермейді деген көзқараста болған. Басқа діндердің рационалды жолмен дәлелденген жақтары ғана ақиқат саналады. Жалпы Мутазалиттердің тұжырымдарынан ақиқатқа инклюзивистік ұстанымның дамығанын көреміз. Алайда, ортодоксалды ислам өкілдерінің тарапынан бұл бағытқа оның жалғандығы жөнінде айып тағылды. [105, 32-35б.]

Исмаилиттердің іліміне назар аударсақ, ол жерде ақиқаттың болмысы табиғаттағы әр заттың бойына таралған. Демек, әріптердің қосындысы сөздік мағына берсе, заттардың қосындысы мәнділікті көрсетеді. Құран құдайлық белгілердің сөздік формасына ауысқан түріне жатады. Пайғамбарлар адамдарға осы кітапты түсіндірушілер. Әр пайғамбар құдайдың құдіретін өз тармағында танушы. Бірақ, Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.) құдайдың құдіретін ең күшті адамдарға жеткізген тұлға. [105, 43-45б.] Исмаилиттердің осы тұжырымына сәйкес көретініміз – олар эртүрлі діндердің бойында ақиқаттың барын меңзеп тұр. Исмаилиттердің тұжырымы инклюзивистік ұстанымға жақын келеді. [109, 32б.] Өйткені олар ислам білімінің ақиқатқа ең жақын екенін ескерткен.

Ақиқатқа жолды плюралистік сипатта білдірген ілімдердің ішінде көрнекті орынды сопылық бағыт алған. Сопылық ілім бойынша адамның ақыл арқылы құдайды тануы мүмкін емес, тек ішкі тәжірибесі арқылы өз деңгейінде

құдайлық құдіретпен түйіседі және өзіндік дәрежеде құдаймен араласу тәжірибесін қалайды. Соның арқасында, сөзбен нақты баяндалмайтын білім түзеді. «Адамның құдаймен байланысы әрқашанда жеке, дара, ішкі білімді ашады» [105, 63 б.]. Ибн Арабидің ұстанымына сәйкес құдайлық құдірет шексіз, имманентті, экзистенционалды ол әртүрлі діннің аясында көрініс табуы мүмкін. Демек, сопылардың индивидуалистік, экзистенционалды тұрғыда ақиқатқа жақындау тәсілінен плюралистік астарды көреміз [221, 150б.]. Ибн Арабидің келесі сөзі алетикалық аспектіде плюралистік ұстанымның болғанын нақты дәлелдейді: «Егер сіз басқа діндердің ақиқатын жоққа шығарсаңыз, сіз нағыз мұсылман бола алмайсыз» [110, 56б.] Бұл ибн Арабидің еңбектерінен бөлек, Румидің ойынан да табылған.

Ханафи мәзһабының көрнекті өкілі әл-Матуридидің ойынан біз алтеикалық негізде діни плюрализмді қолдаушылықты байқамыз. Бұны дәйектендіретін әл-Матуридидің келесі ойы айғақ: «Жалпы адам баласының табиғатында бір Жаратушыға сенім бар» [222, 97]. – деп атап өтеді. Бұл ойдан біз ақиқаттың әр адамның табиғатында дініне қарамастан табылуын көрсетеді. Бұл Б.Сатеришовтың тұжырымынан да білінеді. Ол келесідей атап өтті: «Матуридидің Құдайдың миссиясына бағынбайтын адам тағдыры туралы түсінігіне былайша интерпретация жасауға болады: адамдар тура мағынадағы ислами ілімге сенбесе де, өз ақылдары арқылы шынайы сенімге қол жеткізуі мүмкін және олар ақыретте құтылуы мүмкін» [110, 67б.]. Алетикалық аспектіге байланысты әл-Матуридидің ақидасы бойынша Б.Сатершиновтың ойына жақын тұжырымды С.Сейтбековтен табамыз. Оның пікірінде: «Матрудилер бойынша діни үгіт-насихат болсын-болмасын адам Аллаһты өз ақылымен тауып, сенуі керек» [219, 63б.]. Бұл жалаған С.Сейтбековтың пікірінен біз адамның ақиқатты өз мүмкіндігінше таба алатыны байқалады. Бұны дәйектейтін келесі мәліметте маңызды: «Матрудилер бойынша, жақсы-жаманның өлшемін ақылмен білуге болады» [219, 63б.]. Ағымдағы мәлімет адамның Аллаһ әмір еткен жақсы жолда өз ақылмен жүруге әлеуеті барын білдіреді. Демек, адамның тек Ислам жолында ғана емес, сонымен қатар, өз ізденісімен ақиқатты таба алатыны білдіріледі. Осы пайымдаудың негізінде біз әл-Матуриди ақидасында алетикалық санатта белгілі бір діни плюрализмді қолдаушылықты көреміз.

Хажириттер, вахабиттер, ханбалиттер тек исламдық жолдың ақиқаттылығын мойындаған. Эксклюзивистік идеяны дамытқан тұлғалардың қатарында ибн Тамийя, Сафар Хафали болды.

Алайда, кейінгі жылдары біз плюралистік ұстанымдағы ойлардың тізбегі өскенін байқаймыз. Плюралистік мәнерде діни әртүрлілікті қабылдаған тұлғалар болып модернистік өкілдері саналды. Джанабидің пікірінше, діни әртүрлілікті қолдайтын ойлар әл-Афганидің тұжырымынан көрініс тапты.

Алетикалық аспектідегі дискуссияны талдай келе байқайтынымыз, ақиқат мәселесінде плюралистік пікірлердің көлемді екеніне көзіміз жетті. Жоғарыда қарастырылған тұжырымдардың негізінде алетикалық аспектіде бір жақты емес ұстанымдарды байқаймыз. Ақиқатқа келгенде исламдық ойдың екіге жарылғанын анықтаймыз. Осыған қарамастан, діни плюрализмнің ақиқатқа

байланысты орнығуына исламдық ойшылдардың тарапынан негіздің қаланғанын көрдік.

Нормативтік санаттағы плюралистік паттерн.

Нормативтік аспектідегі дискуссия көбінесе әлеуметтік ортадағы исламдық нормаға байланысты келеді. Исламдық доктринада әртүрлі дін өкілдерімен қатынас орнату мәселесін талқылау ежелден бастау табады. Басқа дін өкілдерімен күнделікті өмірде оңтайлы қатынас бойынша біз көбінесе позитивті исламдық көзқарастарды табамыз. Нормативтік аспектіде исламдық ой аясынан діни плюрализмнің негізін ұлғайту мүмкіншілігі кең. Тіпті белгілі Әбу Ханифаның ілімінен нормативтік аспектіде дінге плюрализмге жол ашу белгілері байқалады. Бұл бойынша Әбу Ханифа ілімін қарастырған біраз ғалымдардың көзқарасы арқылы көз жеткізуге болады. Мысалы, діни әртүрлілікке жағымды қарағанын Н.Ж. Байтенованың, А.Д. Құрманалиеваның еңбегінен көреміз. Олардың ойы келесідей нақты білдірілді: «... бұл мәзһаб басқалармен салыстырғанда, өзге діндегілерге (христиандар мен еврейлерге) мейлінше түсіністікпен қарайды» [223, 132 бетб.]. С.О.Абжалов та өз еңбегінде Ханафи мәзһабының толерантты келетінін ескертті [91, 5-55б.]. Р.Батровтың ойынша, Ханафи мәзһабында діни әртүрлілікті қолдау «Ирджа» тұжырымынан айқын көрініс табады. Бұл тұжырым бойынша, үлкен күнә істеген адамның жазалауын Алланың сотына қалдыруды білдіреді. Аталған тұжырым төзімділік идеясына қатты жақын [224, 98-100б.]. Е.Шохаевтың еңбегінде Әбу Ханифаның сұхбаттық жолда басқа сенімдегілермен қарым-қатынас орнатқанын ескерткен. Бұл бойынша келесідей жазып өтті: «Халифалардың сарайынан тыс жерде болған тарих ескеретін диалог оқиғаларының бірі, Имам ағзам Әбу Ханифа Нұғман ибн Сабиттің бір топ атеистермен әлемнің себепкерлігі жөнінде пікір таласуы еді» [150, 13б.]. Әбу Ханифа мәзһабының басқа конфессияларға өте толерантты болғанын Ж.Кабиденова ойынша «киасты», жеке дара пайымдауды пайдалануынан және ертедегі дінге қайшы келмейтін дәстүрлерге төзімді болудан білуге болады [225, 42б.].

Ханафи мәзһабының басқа діндерге сұхбаттық қырын егжей-текжейлі баяндаған ғалымдардың арасында С.Оқанның зерттеуін ескеруіміз маңызды. Ғалым өз зерттеуінде Ханафи мәзһабы басқа діндерге инклюзивтілік тұрғысынан қалыптасқаны айқын. Бұл бойынша автор келесідей жазады: «Ханафилік мектеп әдіснамасына сәйкес түсіндірілген суннилік пайымдағы исламның дүниетанымы «жалпыны қамтушылығы» немесе «инклюзивтілігі» өзін басқаға «бөтенге» қарсы қою арқылы өзіндік ерекшелену, бірегейлену емес. Еліміз бұндай дүниетанымды басшылыққа алғанда иудей, христиан, және пұтқа табынушылар қатарлы өзге дін өкілдерін сұхбаттық дастархан басына шақыра алмас едік» [226, 47б.]. Бұл ғалымның тұжырымынан біз Абу Ханифа ізгілігінен дамыған мәзһабтың сұхбаттық негізде құралғанын көреміз.

Ханафиттік мәзһабтың көрнекті өкілі әл-Матуриди өз ойларында басқа дін өкілдеріне сұхбаттық қатынасты ұстануды жөн көргендердің бірі болды. Мысалы, әл-Матуриди Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың басқа дін өкілдеріне сабырлық танытуды және олардан сыпайы айырылысуды құптаған [226, 59б.].

Нормативтік аспектіде діни плюрализмді қолдаушылық бағытында Ханафиттік мәзһабтың жүргені жайлы біз Н.Балпановтың еңбегінен маңызды мәлімет табамыз. Автордың пікірінше Ислам дінінде төзімділік сөзінің баламасы ретінде «самах» (төзімділік, мейірімділік, кеңпейілділік және т.б.) сөзі пайдаланылған. ««Маслах» тұжырымдамасының ең ерте ескертулерінің бірі ханафиттік дін маманы Абу Бакр ад-Джассаста кездеседі» [227, 89б.].

Ханафи мәзһабтың нормативтік аспектіде діни плюрализмге қолдаушылық білдіруі қазіргі заман мұсылмандарының паттерндеріне алғышарт болып табыландығы М.Бектенованың зерттеуінен айқын дәлелденеді. Ғалымның көрсетуінше қазақстандық респонденттердің 90%-ы бүгінгі Ханафи мәзһабындағы қазақстандық мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне толеранттылық білдіруімен ерекше деп санайды [228, 96б.].

Исламдық кеңістікте басқа діндерге толерантты ойдың болғандығы жөнінде Баева Л.В. пікір білдірді. Оның зерттеуінде ортағасырлық кезеңде діни толеранттылық сопылық жақтан айқын көрінді. Дәлел ретінде атақты сопы Амир Кулалдың жазбаларын таныстырды. Аталған жазбаларда дервиштің адамдардан өзін ерекше ретінде санамауы қажеттігі мағынасында ізет сөздерін қалдырған. Сонымен қатар, жазбаларда төзімділіктің басты сопылық қасиет ретінде дәріптелуі көрініс тапты [99, 10-25б.].

Расында, сопылық ілімнің кеңістігінде дінаралық толеранттылық кеңінен қолдау тапқан. Атақты сопы Қожа Ахмет Яссауидың ойы соның айғағы. Ол дінаралық толеранттылыққа үндеген тұлғалардың бірі. Ойшылдың мына сөзі ойымызға айқын дәлел: «Алдыңда күпір болса, оны ренжітпе. Жаратқан ие қатыгез жүректен, ренжітуші жаннан алшақтайды. Уа, Алла, рас! Мұндай құлға тозақ жазылды» [229, 1б.].

Нормативтік санатта инклюзивистік позиция да исламдық ойшылардың арасында көрініс тапқан. Мысалы, әт-Табари өзінің «Jami al-Bayan 'an Ta'wil Au al-Qur'an» атты тәпсірінде ахл-кітап адамдары жөнінде қарастырған. Ол ахл-Кітап адамдары ретінде Тора және Библия қауымын санаған. Бұл екі қауым бір-бірінен мәртебесі жағынан артық емес. Екеуі де «kalimatın sawa'in» жасауға шақырылғандар саналады, яғни бір жаратушыға сыйынып, оған серік қоспайтындар болып келуі тиіс. Алайда, кітап адамдары Аллаға Исаны серік қосып, шіркеушілерді өздеріне басшы ретінде тағайындауды жолға қойған. Осы ретте әт-Табари ахл-кітап адамдарына толеранттылықты танытуды ескерткен. Әт-Табари түсіндіруінше, кітап адамдары бір Аллаға сыйыну туралы Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың хабарын қабыл алмаса да, ең бастысы, мұсылмандар жаратушының қалауына бет алғанын білгені жетерлік [230, 427-428б.].

Ахл кітап иелері туралы көзқарас әт-Туси және әл-Замахшари тарапынан білдірілген. Бұл ғалымдар да кітап иелері ретінде иудей және христиан адамдарын көрді. Ахл кітап негізінде бір Алладан басқа жаратушының жоқтығын мойындауға және Узаир мен Исаны құдай баласы ретінде танудан алшақтауға шақырылған қауым ретінде ескеріледі. Кітап адамдарының діни бастапқыда исламдық болып, кейін бұрмаланғаны ғалымдармен көрсетілген. Осы ретте Мұхаммед пайғамбар кітап иелерін бастапқы арнаға қайта оралуға

шақырғаны білдіріледі. Демек, ғалымдардың ойынша, кітап иелері ислам үшін құдайға сенбеушілерден мәртебесі бөлек, тек бастапқы исламды бұрмалағандар ретінде таныстырылды. Құдай Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар арқылы кітап иелерін қайта бастапқы ілімге, яғни таухидке сенуге шақырды [230, 428-429б.]. Демек, алх Кітап дегеніміз иудейлермен, христиандықтардың бір Аллаға қайтадан сыйынуға шақырылғандар ретінде танылады. Ислам осы тұрғыда христиан мен иудаизмге бастапқы түзу жолды көрсетуші ретінде құпталған. [230, 432б.] Ахл кітап адамдары ислам әлемінде ерекше мәртебеге ие болған. Мысалы, христиандар мен иудейлер жауланған жағдайда исламға өтуге міндеттелмеген, тек «жизья» салығын төлеу міндеттелген. Ахл кітап иелеріне ерекше мәртебе беру Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың сүннетіне негізделген: «Иудейлер мен христиандарға жамандық жасағандармен қиямет күні өзім есептесетін боламын» [231, 16.]

Сонымен нормативтік аспектіде көбінесе инклюзивистік ұстанымда берік діни плюрализмді қолдаушылықтың ежелден бері қалыптасқанын көріп отырмыз. Нормативтік тұрғыда діни плюрализмге көбінесе инклюзивтік қолдаушылық исламдық доктринаың мазмұнынан табылғанын аңғардық.

Жалпы ортағасырда қалыптасқан исламдық паттерндерді саралау нәтижесінде біз діни әртүрлілікке біркелкі емес көзқарастың қалыптасқанын көріп отырмыз. Исламдық паттерндер алетикалық, сатериологиялық, нормативтік аспектілердің көлемінде инклюзивистік, эксклюзивистік және плюралистік сипатта білдірілген. Діни әртүрлілікке инклюзивистік, эксклюзивистік және плюралистік ұстанымдар көбінесе қасиетті кітапты тәпсірлеудің мінезіне қарай негізделді. Бұл исламдық паттерндер көбінесе заманауи мұсылман әлеміндегі көзқарастардың алғышарты болып табылды. Себебі діни плюрализмге байланысты заманауи паттерндердің бастаулары ортағасырлық ағымдардың нанымнан дамуда. Мысалы, С.Оқан атап өткен заманауи жағдайда белең алушы «неохариджиліктің» бастауы харижиттік ілімнен табылады. Осы бойынша М.Бектенова өз зерттеуінде атап өткен. Оның түсіндіруінше «Мұсылман-Бауырлар» радикалды қоғалысының «Ат-такфир вал-иджра» идеологиясы хариджилердің шағын рестоврациясы болып табылады [228, 33б.]. Сол сияқты, қазіргі кең таралып жүрген вахаббизм ағымы ортағасырлық Ибн Таймийаның, Ибн Жаузийа эксклюзивистік позициясынан дамып отыр [232, 138б.].

Ортағасырлық заманда қалыптасқан Ханафи-Матуридилік бағыт заманауи Қазақстан мұсылман дін басқармасының мүшелерінің негізгі діни жолы саналады. Бұл ұстаным әлем деңгейінде де байқалады. С. Сеитбековтың айтуынша: «Қазіргі кезде әлемдегі суннит мұсылмандардың жартысынан көбі (шамамен 53%) Ханафи мәзһабын ұстанады. Ал Ханафилердің басым көпшілігі Имам Матуридидің бір жүйеге келтірілген сенім негіздерін басшылыққа алады» [219, 47б.]. Осыдан бөлек, әһли сүннет жолындағы әл- Ашғари ақидасы заманауи мұсылмандардың діни плюрализмге қатысты ұстанымдарына алғышарт болып тұр. «Қазіргі таңда әлемдегі суннит мұсылмандардың 13%-ін құрайтын Мәликиттердің барлығы, 33%-ін құрайтын Шафилердің төрттен үші,

Ханафилер мен Ханбалилердің аз ғана бөлігі имам Әшғаридің қалыптастырған иман негіздерін ұстанады» [219, 57-58б.]. Жалпы біз көретініміз әхли сунна жолындағы қалыптасқан мәзһабтар көбінесе бүгінгі мұсылмандардың діни плюрализмге қатысты паттерндеріне алғышарт болып табылады.

Бүгінгі таңда сопылық өз жолы бойынша кейбір мұсылмандардың арасында діни плюрализмге заманауи паттерннің алғышарты болып отыр. Мысалы М. Бектенова көзқарасынан біз сопылықтың осы заманда халықтық исламның қалыптасуына ықпалын атап өтті. Сопылықтың бойындағы бірегейлік басқа конфессияларға төзімді қарайтын, бірақ өзіндік егеменділікті сақтайтын табиғатында білінетінін ерекшеледі [228, 36б.]. Сопылықтың бүгінгі мұсылмандарға әсері туралы ойды біз тағыда Д.Мухетдиновтың тұжырымынан табамыз. Ғалымның түсіндіруіне сәйкес сатериологиялық деңгейде діни плюрализмді жақтайтын сопылықтың көрнекті өкілі Ибн Арабидің мистицизмі, әсіресе апокатастасис туралы идеясы кейінгі сопылық, ханбалиттік, модернистік және неомодернистік бағыттағы ойшылдарға таралды. Ағымдағы Д.Мухетдиновтың ойынан біз ортағасырлық сопылық идеялардың бүгінгі замандағы діни плюрализм бойынша исламдық паттернге алғышарт болғанын түсінеміз [220, 47б.].

Сонымен біз ғалымдардың ойын түйіндей келе исламдық паттерндер көбінесе заманауи мұсылман әлеміндегі көзқарастардың алғышарты саналатынын білдік. Бірақ, ортағасырдағы исламдық көзқарастар бүгінгі заман ойшылдарының бойынан өзгеріссіз табылғаны күмәнді. Заманауи исламдық ойдың бастауы ортағасырдан табылғанына қарамастан кейбір мұсылмандардың діндарлығында өзіндік ерекшелігімен танымал. Бүгінгі таңдағы исламдық тұжырымдардың діни әртүрлілікке қатысты қандай пікірде дамығандығы жөнінде білімді біз келесі тараудың мазмұнында қарастырамыз.

2.2 Қазіргі шетелдік және қазақстандық тұжырымдамалардағы діни плюрализм мен ислам

Тұжырымдамалық кеңістікте қазіргі замандағы діни плюрализмге қатысты мұсылмандық паттерндерді саралай келе, біз исламдық ойдың үш трендте қалыптасқанын айғарамыз: жаңартушылық, дәстүршілдік және жаңғыртушылық [146, 10-25б.]. Бұл ретте жаңартушылық пен жаңғыртушылық ойлар реформалық мінезде болса, дәстүршілдік ойлар либералды емес мінезде танылған. Бірақ, жаңғыртушылық және жаңартушылық ойлар реформалық мінезде болғанымен де, олар бір-біріне қарама-қарсы бағытта дамыған. Жаңғыртушылық ой исламды тым либералды емес, радикалды бейнеде суреттесе, жаңартушылық ой либералды мінезде бейнеледі. Аталған трендтердің ішіндегі жаңартушылық дәстүрдің өкілдері плюралистік жағынан діни әртүрлілікті қабылдаған. Жаңартушылық мінездегі исламдық ой діни плюрализмді біркелкі емес сипатта қолдады. Бірі алетикалық, сатериологиялық деңгейде діни плюрализмнің қалыптасуын мүмкін санаса, екіншілер тек нормативтік деңгейде ғана орын алуын құптады. Дәстүршілдік тренд болса, эсхатологиялық дәрежеде эксклюзивистік, кейбірінше

инклюзивистік позицияны бекемдеген, ал нормативтік деңгейде плюралистік, инклюзивтік, эксклюзивистік ұстанымға жарылғаны байқалады. Дәстүршілдердің арасында нормативтік деңгейде эксклюзивистік паттернді көбіне Ханбалит мәзһабының өкілдері ұстанған. Олар дінде тым либералды емес мінезде дамыды. Енді жаңғыртушылық тренд эксклюзивистік ұстанымның тұғырын жан-жақты көтерді.

Заманауи исламдық ойда діни әртүрлілікке қатысты біркелкі ұстанымның болмауына қарамастан, біз діни плюрализмді қолдайтын тұжырымдардың кең дамығандығын байқаймыз. Діни плюрализм бірнеше аспектіде қолдау тапқаны бойынша келесі дискурстық талдауға сүйенеміз.

2.2.1 Нормативтік діни плюрализм.

Көп ғалымдар исламдағы діни плюрализмнің негіздерін Құраннан іздеді. Құранды жанартушылық қырынан түсінетіндер көбінесе діни плюрализмнің исламдағы көрінісін аргументтеді. Құрандағы діни плюрализмді зерттеу бойынша нәтижелі жұмыс жүргізген авторлардың қатарында А.К.Абдулланы көреміз. Ислам доктринасында діни плюрализм мәселесін А.К.Абдулла жүйелі зерттеді. Оның негізгі зерттеу объектісі қасиетті Құран мәтіндері болды. Ол қасиетті жазбаларды тақырыптық тәсіл арқылы талдады. Бұл тәсілдің атомарлық тәсілден гөрі лоялды екенін дәлелдеді. Тақырыптық тәсіл арқылы ислам шеңберінде діни плюрализмді қолдауға мүмкіншіліктің бар екенін білдірді. А.К.Абдулла көзқарасына сәйкес алектикалық және сатериологиялық және эпистемиологиялық кеңістіктегі діни плюрализм ислам болмысына сай келмейтіні білдірілді. Тек нормативтік кеңістіктерді, діни плюрализмді исламдық тұрғыда танудың маңыздылығын атап өтті [93, 25-40б.].

С. Considine өз зерттеуінде А.К.Абдулла секілді исламда нормативтік діни плюрализмнің бар екенін тұжырымдады. Ғалымның ойынша, Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар барлық халыққа, олардың діни ұстанымына қарамастан тең құқық берген. Бұған дәлел ретінде С. Considine Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың өз заманындағы христиандармен жасасқан өсиеттерін келтірді. Бұл Келісімдерге мыналар кіреді: «Пайғамбардың Синай тау монахтарымен жасасқан келісімі»; «Пайғамбардың Нажран христиандарымен жасасқан келісімі»; «Пайғамбардың Парсы христиандарымен жасасқан келісімі»; және «Әлемнің христиандарымен пайғамбардың келісімі» [94, 3б.]. Бірақ С. Considine жазуынша, осы өсиеттердің дәйектілігі жөнінде кеңінен таралған дискуссия болғанына байланысты, көп ғалымдар бұл өсиеттерге негізделуді жөн көрмейді. Дегенмен, осы өсиеттердің түбінде күрделі плюралистік мүмкіндіктер шоғырланған. Бұл мүмкіндіктерді анықтау үшін С. Considine діни плюрализмнің негізгі белгілерін айқындап алуды дұрыс санады. Діни плюрализмнің белгілерін Д.Эктің тұжырымы негізінде сипаттады. Д.Эктің қорытындысына сүйене отырып, Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың өсиеттерін талдады. Осы өсиеттерде Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар плюралистік қоғамның қалыптасуын қолдағандығын атады. Осымен шектелмей, христиан құндылықтарының кейбірі шынайы құндылық болып табылатындығын және исламмен ұштасатындығын ескерді. Автордың тұжырымынша, христиандарды және иудейлерді кітап адамдары деп атаудың

өзі сол дін өкілдеріне ерекше мәртебе бергендігін айғақтайды. Себебі, кітап адамдары деген сөзде кітап жеке түрде жазылған. Демек, тек бір кітапты білдіреді. Бұл иудейлердің, христиандардың және мұсылмандардың бір кітаптың арнасында ұстанымын бекіткені ескеріледі. Ғалым Мұхаммед пайғамдардың (с.ғ.с) парсы христиандарымен жасасқан өсиеттерінде дін бостандығы жөнінде категориалды фактілерді айқындады. Мысалы, көне жазбалардан мұсылмандардың христиандарға қамқор болуы туралы фактілерді тапты. Сонымен бірге, ғалым Нажран христиандарымен жасасқан келісімшарт бойынша Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар осы халықтарға мұсылман елінде ерекше құзыреттілік негізінде әкімшілік және діни автономдық бергені туралы фактіні атады. Бұл өсиеттердің негізділігі Құран аяттарына және хадистерге қайшы келмеуінен көрініс табатынын автор ерекшеледі. С. Considine кітап адамдарына кең көлемді құзыреттілік берілгендігі туралы мәліметтерді көрсетті, тіпті христиандарға қарсы соғысу туралы Құрандағы аяттардың қайшылығы тарихи контексте шешілетінін мәлімдеді. Ғалымның тұжырымы бойынша, аталған соғыстың тек келісімді бұзған немесе мұсылмандарға қарсы жауласқан жағдаймен байланысты болғаны дәлелденді. С. Considine жазбасында Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) өсиеттеріндегі діни плюрализмдік арнадағы мәліметтердің шынайылығы, Құранмен қатар Медина конституциясында айқын көзге түсетіні көрсетілген. Мысалы: «Конституцияның 20-бабында мұсылман емес азшылықтардың мұсылмандармен бірдей құқықтарға ие» [94, 46.] екендігі білдірілді. Сонымен, С. Considine өз тұжырымында діни плюрализмнің Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) өсиеттерінде кең етек алғанын атап өтті. Бұл өсиеттер діни плюрализмді нормативтік аспектіде қолдайтыны меңзеліп тұр.

Діни плюрализмді ислам төңірегінде талдаған тұлғалардың қатарында Sajjad H. Rizvi ерекшеленеді. Ғалым өз зерттеуінде діни плюрализмге қатысты үш мұсылмандық көзқарасты ерекшеледі. Осы үш көзқарас та Құранның 2:213 аятына негізделетінін, бірақ өз тұрғысынан түсіндіретінін атады. Автор бірінші көзқарасты діни плюрализмге толеранттылық сақтайтын ислам контекстінде таныстырды. Бұл көзқарастың негізін салушы Abdulaziz Sachidina саналатынын ескертті. Abdulaziz Sachidina либерализмдік, азаматтық плюрализмдік модель бойынша исламды қазіргі заманның демократиясына, секулярлық қоғам құрылымына және азаматтық құқыққа бейімдеуге болатыны жайлы білдірген көзқарасын жеткізді. Sajjad H. Rizvi екінші көзқарастың классикалық сопылық ойдың қарқынында, перениализм үлгісінде көрініс табатынын атады. Ғалым бұл көзқарастың негізін салушы ретінде William Chittick болып табылатынын хабарлады. William Chittick барлық діндердің мәні трансценденттік деңгейде бірдей және бір сакралды бастаудан туындайтыны туралы көзқарасын жеткізді. Бұған қоса, діндердің барлығы бірдей құтқару күшіне ие екендігі жайлы пікірін мәлімдеді. Sajjad H. Rizvi үшінші көзқарастың Farid Esack еңберінен көрініс тапқанын жариялады. Бұл көзқарас герменевтикалық, либералды-теологиялық тұрғыда Құранды танумен байланысты екенін түсіндірді. Теология либерализациясы жолы бойынша Құранды герменевтикалық тәсілмен тану

арқылы эмансипацияға қол жеткізу мүмкіндігі осы көзқарастың аясында анықталатыны жөнінде баяндалды. Жалпы Sajjad H. Rizvi зерттеу нәтижесінде түйген ойы бойынша көрсетілген үш бағыттың діни плюрализмге қатысты ойлары ұқсас емес болса да, қолдаушылық білдіру бойынша пейілдері ортақ болып табылатынын ескертті. Автор қорытындылай келе, діни плюрализмнің исламнан лоялды негіз табатынын тұжырымдады [95, 22-306.].

Діни плюрализмді қолдаушылардың қатарында көрнекті ғалым Тарих Рамаданның ойларын ескерген маңызды. Оның пікірінше, Ислам діні Еуропа еліне жат емес. «Исламдық этиканың өзі – иудейлік, христиандық дәстүрдің растауы, жалғасы. Тек айырмашылық тарихи христиандыққа қарағанда, исламда қасиетті кітап пен рационалдықтың арасында сәйкестіктің сақталуы» [96, 1086.]. Рамадан басқа көрнекті исламтанушы Сардар секілді Құранды ережелер жиынтығы ретінде тануға қарсы болған. Құран кең мағынасында күнделікті өмірден жоғары, трансценденттікке жетелейтін жол болмысында қабылдау дұрыс деп санады. Рамаданның пікірінше, Ислам еуропалық демократияға жаңа жағымды леп беруші болып табылады. Ислам күші тек жаңаша ой білдіру емес, әртүрлі адамдарды, діндерді, мәдениеттерді үндестіру бағытында әрекет тудырушы ретінде білдіріледі. Бұл жағдай автордың сендіруінше, еуропалықтар арасында жаңа «біз» бейнесінің нығаюына әкеледі, яғни адам құқығын қорғайтын, теңдікті сақтайтын, плюрализмді дамытатын бірегейліктің өсуіне жетелейді [96,50-706.]. Жалпы Рамадан нормативтік аспектіде исламның діни плюрализммен үндесу әлеуеті жоғары деп санады.

Келесі көрнекті ғалым Асани Али өз тұжырымында Құранның плюралды түсіндірмесіне қарамастан, түпкі мәнінде басқа діндерге бейбітшілік сыйлауға бағытталғанын атады. Зерттеуші Құранның 29: 46 аятында ахл әл-кітап өкілдеріне ерекше мән берілгені соның айғағы деп санады. Асани Али исламның универсалды дін екенін, оның түпкі мәні әртүрліліктің бірлікте болуын меңзейтінін атап өтті [233, 53-596.].

Діни плюрализм мен ислам байланысын конфессияаралық диалог қырынан таныстыруда Исмаил Раджи аль-Фаруки көзқарасы бүгінгі заманда қатты ерекшеленеді. Бұл ғалым «дін әл-фитра» табиғи дін туралы өз тұжырымын «әл-фитра» ұғымына негіздеді. Оның пікірінше, адамға сенім туылған сәттен тән, яғни адамдардың табиғатында іштей жасырын діндарлық сақталады, осының аясында адамдар универсалды діни бауырластыққа біріктіріледі. Адамдардың сыртқы жағындағы діни айырмашылықтарына қарамастан, олардың бойындағы терең фитра барлығын ортақтастырады. Әл-Фаруки ойынша, адам бойында туылған кезден бастап ақиқатқа сенім моделі қалыптасады. Осы модель арқылы мұсылман емес адамдар жоғары сенімділікке жетуге әлеуетті болады. Адамның құдай туралы табиғи білімі «нуминозды сезім» іспеттес келеді. Ол адамның бойында табиғатынан өмір сүреді, алтыншы сезім сияқты құдайды тануға мүмкіндік береді. Ғалымның түсіндіруінше, діндердің арасында әртүрлі доктриналар, рәсімдер, ілімдер болса да, олардың барлығын ортақ негіз біріктіреді, содан бастауын табады. Әл-Фарукидің пайымдауынша, негізгі діндерді, нақтырақ, авраамдық діндерді біріктіретін көпір өмір сүреді. Бұл

көпiрдi жалғау үшiн автордың ойынша, дiнаралық диалогты дамыту қажеттiгi туындауда. Диалогтық жүйенi құрастыру үшiн дiниликке емес, рационалдылыққа сүйенетiн универсалды принциптердi жасақтау ғалым үшiн маңызды саналады. [234, 64-74б.] Әл-Фаруки дiн аралық диалогты дамытудың қайнарын доктриналардағы категориялардың ақиқаттылығын немесе жалғандығын сынаудан емес, этикалық жақтан табуды жөн санайды [99, 690-698б.].

Әл-Фаруки исламды диалог жағынан дiни плюрализмге үндестiруде үлкен жол салғанымен де, исламдық ойшылдардың арасында дiни плюрализмдi диалогтық қырынан түсiнуге қарсылық бiлдiргендер болғанын айтады. Мысалы, М. Айдын, А. Кучук, С. Йылдырымның ойынша, дiнаралық диалогты католиктiк шiркеу өзiнiң ислам әлемiнде ықпалын күшейту үшiн пайдаланып жүр [212, 220 б.]. Осыған байланысты, дәстүршiлдiк бағыттағы ойшылдар көбiнесе толеранттылық сипатта дiни әртүрлiлiктi тануға тырысты.

Толеранттылық жағынан исламның басқа дiндерге қатынас құруға негiз бары Р.Л.Саяхов пен Т.М.Аминовтан бiлiнедi. Олардың қарастыруынша, Құранның бiрнеше (2: 83; 4: 33; 4: 135; 6: 152) аяттарында дiни толеранттылыққа үндеулер кездеседi. Бұл аяттар негiзiнен мұсылмандардың келiсiмге берiк болуын үндейдi [98, 2-25б.].

Жоғарыдағы авторлардың көзқарастарына ұқсас тұжырымдарды Л.В.Баева да бiлдiрдi. Оның зерттеуiнде Құран мазмұнында толеранттылыққа шақыратын бiрнеше аяттар бар. Мысалы, 9: 5-6; 2:257 аяттарда толеранттылық меңзеледi. Алайда, Құран мазмұны бiркелкi емес болғандықтан, исламды тек толеранттылық қырынан ғана тану қиынға түсетiнiн айтады. Ислам автордың пiкiрiне сәйкес неортодоксалды жағынан басқа дiндермен жақсы үндеседi. Мысалы, суфизмдiк көзқарас исламның толеранттылық жақтарын көп алдыға шығарады [99, 3-50б.].

Жалпы жүргiзiлген саралаудың нәтижесiнде бiз нормативтiк санатта исламның дiни плюрализмдi қолдауға бағытталғанын айқын дәлелдейтiн қуатты негiздердiң барын көрдiк. Исламды нормативтiк санатта дiни плюрализмдi қолдауы жөнiнде күмән аз туындайды. Тiптi исламның нормативтiк санаттағы әртүрлi паттернi дiни плюрализмге тiрек бередi. Бiз байқағанымыздай, исламның тек толеранттылық жолда ғана емес, сонымен қатар, диалогтық жолда плюрализмге үндесетiнiн ғалымдардың ойларынан көрдiк. Дiни плюрализмнiң нормативтiк аспектiде исламдық доктрина аясында орын алатынына куә болдық.

2.2.2 Эпистемиотикалық-алетикалық аспектiдегi дiни плюрализм.

Эпистемиологиялық-алетикалық деңгейде плюралистiк қырынан кең танымал болған тұжырым М.Аркунның еңбегiнен табылды. М.Аркунның идеясы постструктуралистiк қағидада қалыптасқан. Жалпы М.Аркун исламдағы уаһи мәселесiн семиотикалық кеңiстiкте талдауды жөн көрген. Оның философиясы негiзгi төрт элементтен құралған. Бiрiншiсi уаһи және тiл мәселесiне байланысты дамыды. Әлеуметтiк қатынастардың аясында адамның өзiне қатысты сана-сезiмi пайда болады. Әлеуметтiк қатынастар барысында

адамдар тәжірибелерін белгілерге айналдырған. Осы белгілер арқылы дүниені түсіндіруге тырысқан. Демек, әрбір уаһи осы белгілердің жүйесі негізінде жолданған. Бұл тарапта белгі – «конвергентті операцияның локусы». Осы жағдай екі дәстүрлі ойға әкеледі: алғашқысы, арап тілі қасиетті тіл ретінде саналуының негізсіздігі; кейінгісі, исламдық ойдың мәні лингвистикалық және семантикалық мәселе болуы. Аркунның екінші ойы тарихылық мәселесі аясында дамыды. Бұл тұста адамның әлеуметтік мәдени өмірдегі семиотикалық шығармашылығы тарихи тенденциялармен байланысты болуы білдірілді. Яғни, осы жағдайдың нәтижесінде Құранның семиотикалық мағынасы әлеуметтік мәдени процесстерде тарихилануға бой ұсынуы көрініс табады. Демек, ислам ақиқатына адамзаттың тарихи болмысынан аттап, жол ашу мүмкін еместігі білдіріледі. Үшіншісі, сенім және дискурс мәселесі аясында дамыды. Осы тұста сенім адамдардың дискурсында пайда болатыны және құдай рақымына қатысы жоқтығы айрықшаланды. Төртіншісі, исламның легитимациясы мәселесі аясында дамыды. «Классикалық ислам теологиясы мен исламдық заң ғылымдары және олардың сөздік қоры біз үшін бүгінгі таңда ешқандай өзектілікке ие емес екеніне сенімді. Мұның себебі, Аркун олардың нәтижелері мен тұжырымдарына «үстем тап пен оның интеллектуалды қызметшілері қойған біржақтылық қатты әсер етеді» деп мәлімдейді» [122, 456].

Жалпы М.Аркунның ойы бойынша, қазіргі исламда уаһидің үш деңгейі анықталған. Ең жоғарғы деңгейде Алланың сөзі трансцендентті, шексіз, адамдар үшін белгісіз болып келеді. Орта деңгейде Алланың сөзі пайғамбарлар арқылы көрініс табады. Үшінші деңгейде, Құдайдың уаһи қасиетті кітаптар арқылы берілуі. Бұл деңгейде құдайдың өсиет сөздері ресми жабық корпус мәртебесіне ие. Себебі, әлеуметтің саяси шешімімен Құранды қабылдап, оған бірде бір өзгерту енгізуіне шектеу қоюмен байланысты. Бүгінгі таңға дейін Құдайдың уаһиі адамдарға дейін төмендетілді. Адамдар арасында Құдайдың уаһиі идеологиялық қаптың көлемінде шектелген. Өйкені Құранның қағаз бетіндегі мәні саяси күштердің мүддесіне қарай түсіндірілуіне әкелді [122,45-466.]. Осы ретте Аркунның тұжырымынша, адамдардың секулярлық кеңістікте өмір сүруі және олардың дін бостандығына ие болуы Құранды идеологиялық қабаттан тыс тануға мүмкіндік алады. Сонымен бірге, басқа дін өкілдерінің мұсылмандармен бірге өмір сүруі Құдай уаһиын жаңа қырынан тануға жол ашады [111, 19-356.]. Жалпы Аркун өз еңбегінде исламға қатысты әртүрлі эпистемалардың құрылғанын ескерді. Ол аталған эпистемаларды талдауды және деконструкциялауды маңызға алды. Аркунның антропологиялық, тарихи, философиялық тәсілдері исламдық дәстүрдің эпистемасындағы қарастырылмаған жақтарын ашуға, талдауға негізделді. [235, 104б.] Осы тұрғыда, Аркун исламдық уаһидің әртүрлі әлеуметтік эпистемаға контекстуализациясын көрсетті. Аркун таза күйдегі уахихмен, оның әлеуметтік кеңістіктегі болмысын ажыратты. Әр тарихи кезеңдегі әлеуметтік эпистемаға байланысты уаһи танылды. Кейде саяси үрдістердің ықпалында уаһи идеологиялық қарқаста консервацияланды. Жүргізген зерттеудің негізінде

Аркун діннің бойындағы ақиқаттың әлеуметтік жақтағы мәселелерін көтерді, ақиқаттылыққа қатысты діни плюрализмнің пайда болуына негіз тұрғызды.

Ислам контекстінде діни плюрализмді талдаған зерттеушілердің бірі Mahmoud Ayoub саналады. Оның көзқарасы бойынша, барлық теистік діндердің қасиетті кітаптардың ішінде Құранның табиғаты уникалды саналады. Себебі, Құран контекстінде құрылған дүниетанымда құдайдың бірлігі, әртүрлі халықтар және басқа діндер қамтылған. Mahmoud Ayoub талдауында, діндердің әртүрлілігі Құдай құдіреттілігі туралы күшті белгілерінің бірі. Тіпті аспан және жерді жаратқаннан кейін екінші орында тұратын белгі ретінде саналады. Mahmoud Ayoub пікірінше, Құран ешбір діннің ақиқаттылығын немесе жалғандығын нақты және категориялық тұрғыда көрсетпеген. Ең ықтималы, Құран аяттары халықтардың Құдайға сенуі немесе сенбеуіне, жаратушының бірлігін мойындауына және қиямет күні Жаратушының алдында есеп беруіне жауапкершілік танытуына бағытталған. Құран діни плюрализмді өзіндік көзқарас арнасында прогрессивтік сипатта көрсетті. Осы тұста исламнан алшақтаған діндерге Құран аяттарында келесі жазбалар берілген: «Әрине, сенімдерді қабылдағандар [яғни мұсылмандар], яһудилер, сабейлер, христиандар, мәжусилер және басқа құдайларды Құдаймен байланыстырушылар, Алла олардың арасында қиямет күні үкім шығарады. Құдай барлық нәрсеге куә» (Құран, 22:17) [236, 4б.]. Осы жазбаларда басқа діндердің сеніміне қатысты шешім Алланың қолында екені көрсетілген. Автордың пікірінше, Құранда әртүрлі діннің ақиқатты болуы үшін негізгі төрт қағиданы ұстану қажет: «Біріншісі, шынайы дін илаһи аяттармен немесе қасиетті заңмен (шариғат) бекітілуі керек. Екіншіден, бұл Құдайдың біртұтастығын (тавуд) растауы керек. Үшіншіден, бұл Құдайға және ақырғы күнге деген белсенді сенімнің болуы керек. Ақырында, ол әділ өмір сүруге ықпал етуі керек (исан)» (Құран, 22:17) [236, 5б.]. Осы қағидалар негізінде Құран мұсылмандардың, христиандардың, иудейлердің, сабеилердің сенімі ақиқатты екендігін құптайды. Осымен қатар, Mahmoud Ayoub ойынша, Құран жаратушы түсірген барлық қасиетті кітаптарды мойындайды. Бұл дегеніміз, қасиетті кітаптардың діндер секілді шексіз болуы ғажап емес. Мысалы, автордың ескеруінше, Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с) өз өсиетінде Зороастрийлықтарға кітап адамдары деген мәртебе берген [236, 5б.].

Mahmoud Ayoub көзқарасынша, діни плюрализмді келесі сүре айқын сипаттайды: «Әрине, сенушілер [бұл – мұсылмандар], яһудилер, христиандар мен сабеилер; кім болса да Құдайға және ақырет күніне сенуді қабылдап, ізгі амалдар жасайды, солардың Раббыларының алдында сауаптары болады; Оларға қорқыныш келмейді және олар қайғырмайды» [236, 5б.]. Осы сүренің мәртебесі ең шешуші болып табылады. Себебі, осы сүре Құранда екі рет кездеседі. Ешбір жағдаймен алып тасталуы мүмкін емес сүре саналады. Осы аятты ұқыпты герменевтикалық талдаудың нәтижесінде маңызды ойларға жолығуға болады. Біріншіден, бұл аят көптеген қасиетті кітаптар арасында өзара байланыстың бар екенін меңзейді. Құран кітап адамдарын христиандар мен иудейлер көлемінде шектегеніне қарамастан, тарихта көптеген пайғамбарлардың әр халыққа келуін

мойындап отыр. Демек, әртүрлі дін ақиқатты болуының ықтималдығы арта түсетіндігіне көз жетеді. Екіншіден, осы аяттағы «кімде-кім Құдайға және ақырғы күнге сеніп, ізгі істер жасаса» [236, 6б.] деген жазбалар құдай ықыласының универсалды критерийін белгілі бір дінге мүшелік етуіне тәуелсіз қамтамасыз етіп отыр. Осы аятқа сәйкес адамның белгілі бір діннің мүшесі болуы жұмақтан орын алуына кепілдік бермейді. Ең маңыздысы, оның құдайға шын сенімі және ізгі амалдары. Осы тұжырым Құранның басқа аятында анық білдірілген: «Бұл сіздің [мұсылмандардың] тілектеріңізге де, кітап иелерінің қалауына да сәйкес келмейді; керісінше, кім зұлымдық жасаса, сол үшін оның жазасын алады және өзіне Құдайға қарсы ешқандай дос немесе көмекші таба алмайды. Ал кімде-кім еркек болсын, әйел болсын, әділетті іс істесе және сенім келтірген болса, олар [Жәннат] бақшасына кіреді және оларға ешбір зұлымдық жасалмайды» [236, 6б.]. Осы аяттың негізінде түсінетініміз, адамның құдай алдындағы сенімділігі оның ұлтына, жынысына, дінге мүшелігіне байланысты емес, тек шын сеніміне және ізгі амалдарына тәуелді екені анық. [236, 6б.]

Маһмуд Ауоуб жоғарыда аталғандарды саралай келе, Құранның әртүрлі діндерді мойындаумен қатар, олардың арасында қатынастарды реттейтін қағидаларды қалыптастыратыны туралы пікірге келді. Осы қағидалардың қатарында ең бастысы, құдай әртүрлі діндердің ғибадат үйлерін құрметтеуге шақырды. Осыған дәлел ретінде Маһмуд Ауоуб Құран сөздерін келтірді: «Егер Құдай кейбір адамдарды басқалардың көмегімен тойтармаса, онда Құдайдың аты аталған синагогалар мен шіркеулер, мешіттер мен монастырлар қиратылған болар еді» [236, 7б.]. Сонымен, Маһмуд Ауоуб өз зерттеулерінде Құран кеңістігінде діни плюрализмнің қамтылғандығына тұжырым жасады.

Жалпы эпистемиологиялық-алетикалық аспектіде исламның діни плюрализмге қолдаушы келетіні әртүрлі плюралистік ойлардан дамитыны анықталды. Көбінесе плюралистік ойларға негіз қасиетті кітаптар мен философиялық тұжырымдар келеді.

2.2.3 Сатериологиялық аспектідегі діни плюрализм.

Діни плюрализм және Ислам қатынасы жөнінде терең зерттеулер жүргізген ғалымдардың бірі – R.Atay. Оның зерттеулері діни плюрализмнің сатериологиялық кеңістіктегі көрінісіне бағытталды. Ғалым зерттеуінің негізгі мақсаты: Дж.Хиктің тұжырымындағы діни плюрализм идеясының ислам доктринасына сәйкес келуін анықтау болды. Зерттеу сатысында R.Atay діни әртүрлілікке қатысты исламдық ақидалардағы жауаптарды A.Race анықтаған үштік типологиясына жіктеді. Яғни исламның негізгі ойшылдарының діни әртүрлілікке қатысты тұжырымдарын эксклюзивизм, инклюзивизм және плюрализм типологиясы арнасында қарастырды. Эксклюзивизмдік исламдағы дүниетанымға әл-Матуриди ойын жатқызды. Әл-Матурийдің ойын эксклюзивизм аясында танудың негізгі себебі авраамдық діндердің ішінде исламды артықшыландырумен байланысты. Әл-Матуриди жаңа Құранның Мұхаммад пайғамбарға берілуі Аллаға сыйынушылардың иудейлік, христиандық сенім дәстүрінен мұсылмандыққа өтуінің негізгі белгісі деп санағандығы. Осы ретте исламның иудейлік және христиандық діндерден

артықшылығы оның соңғы, түзу сенім үлгісі болуында. R.Atay осы әл-Матурудидің ойына келіспеушілігін негізгі екі аспектіде көрсетті. Біріншісі, Құран аяттарында әртүрлі діндердің адамдар үшін норма болуы және ол бойынша құдайдың жоспарының болуы туралы жазбалар әл-Матуруди еңбектерінде ескерілмеуі, жауапсыз қалуы айқын. Екіншіден, Сабеилер арнайы жағдайда құтқарылуға мүмкіндігі бар туралы Құранның екі аятында жазылғанымен де, әл-Матуруди сабеиліктерді түн жамылған халықтардың ішінен көруі исламдық шынайылыққа жанаспайды [122, 5-556.].

Енді R.Atay инклюзивизм бағытындағы исламдық дүниетанымға Сулейман Атефи еңбектерін жатқызды. R.Atay ойынша, Атефидің инклюзивтік ұстанымы тым жоғары болып келеді, басқаша айтқанда, «монотеистік инклюзивизм» сипатында көрініс табады. Атефи жұмаққа кірудің негізгі талаптарын айқындады. Солардың қатарында біріншісі, Жаратушыдан басқа ешкімге сиынбау. Екіншісі, келесі өмірге күмәнсіз сену. Үшіншісі, жақсы істер істеу. Осы үш негізгі талап исламның кең мағынасы ретінде барлық пайғамбарлардың жолдауларында кездеседі. Атефидің пікірінше, барлық пайғамбарлар Алланың өсиеттерін бірдей жеткізген. Осыған орай, олардың барлығы мұсылман болған. Осы негізгі үш талапқа сүйене отырып, Атефи Құранның мәртебесі бойынша ой жүгіртті. Оның ойынша, насх идеясының шынайылығы күмәнді. Бұл идея халық арасында Алланың мейірімін монополиялау есебінде Құранның түсіндірмелеріне енгізілді деп санады. Атеф ойынша, шынында Құран ертедегі Тәурат пен Інжілдің ақиқаттылығын тоқтату үшін емес, керісінше растау үшін арналды. Осы арнада авраамдық діндердің қағидасында құтқарылу мүмкіндігін атады. Атефидің ойы Матурудидің эксклюзивистік ұстанымына қайшы. Өткені жоғарыда қарастырғандай, әл-Матуруди насх идеясының қолдаушысы болды. Жалпы Атефидің инклюзивизімі осыған байланысты қатты сынға ұшырады. Көбінесе Атефиге оның исламға кірмей, бірақ оны мойындап, көрсетілген үш талапты орындау арқылы жұмаққа кіруге мүмкіндігі бар екені туралы ойы үшін қарсы болды. Осы бағытта үлкен дискуссия дамыды. Қанша дегенмен де, Атефидің инклюзивизмі өте шектеулі монотеистік болғаны айқын. Осы монотеистік инклюзивизмі Тәураттың және Інжілдің мәртебесін көтергенімен де, қазіргі заманда таралған нұсқаларына қатысты еместігін атады. Себебі, қазіргі Інжіл мен Тәурат нұсқаларында бұрмалаулар бар. Олардың нанымдарында үш негізгі талапқа сәйкес келмеушіліктер орын алып отыр. Осыған орай бұл дін өкілдерінің жұмақтан орын табатынына күмән туғызды [122, 15-1106.].

Жоғарыда көрсетілген исламдық ойдағы діни әртүрлікке қатысты эксклюзивизмдік және инклюзивизмдік жауаптар қатарына R.Atay плюралистік жауапты қосты. R.Atay пікірінше, исламды плюралистік қырынан түсінген ойшылардың қатарында Аркун ерекшеленді. R.Atay діни әртүрлікке қатысты жүргізген зерттеуінде үштүрлі исламдық ұстанымдарды талдады. Осы ретте R.Atay плюралистік ұстанымның артықшылығына тоқтады. Себебі, эксклюзивистік ұстанымның үлгісі ретінде әл-Матуруди көптеген мұсылман емес жақсы дін өкілдерін тек басқа әлеуметтік-мәдени ортада өсуіне орай

құдайдың құтқарылуынан тыс қалдыруы мәселе туғызады. Сонымен бірге, инклюзивистерде де құдайдың басқа дін өкілдерін географиялық жағдайына байланысты қараңғыда қалдыруы адамгершілікке жатпайтынын атады. Тек плюралистік ұстанымда басқа дін өкілдеріне құтқарылуға мүмкіндік беруі қанағаттанарлық жауап болып табылатынын ескерді. Бірақ осы тұста R.Atay плюралистік ұстанымға қатысты Аркунның философиясын мойындауға қарсылығын білдірді. Оның уаһи мәселесіне қатысты ойларында шикіліктің бар екенін ерекшеледі. Осыған байланысты R.Atay жаңа плюралистік идеяны жасақтауды жөн көрді. Ол үшін Дж.Хиктің діни плюрализм туралы идеясын сыни зерттеу арқылы қол жеткізуге болатынын атады. Ғалымның пікірінше, Дж. Хик тұжырымындағы діни плюрализмге исламның доктринасы мүлдем келіспейтіні аталды. Оған негізгі үш дәлел келтірілді. Біріншісі, реалдылықтың толық түсіндірілмеуі туралы Дж. Хиктің идеясы исламның идеясына сәйкес емес. Себебі, исламда шынайылықтың ұстанымды түсіндірілмеуі баса ерекшеленеді. Екіншісі, шынайылықты мифтік жолмен түсіну бойынша Дж.Хиктің идеясы исламнан бөлектенеді. Исламда шынайылықты тану үшін қасиетті кітапты герменевтикалық тәсілмен түсіну арқылы жүзеге асады. Үшіншіден, Дж. Хиктің этикалық сатериологиялық критеріі діннің ритуалды аспектісін қамтымауымен ерекшеленеді. Автордың ойынша, Дж.Хиктің тұжырымында осы аталған ерекшеліктер түзетілген жағдайда ислам аясында діни плюрализмге жол ашылады. Жалпы R.Atay осы өзгертілген діни плюрализмді «ұстанымды діни плюрализм» деп атады. Осы ұстанымды діни плюрализм исламның басқа діндермен позитивті байланыс орнатуға септігін тигізеді [122, 15-150б.].

Діни плюрализм мәселесі әлеуметтік мәдени деңгейден гөрі діни доктрина аясында туындауы жөнінде ой саралаған ғалымдардың бірі Ali İhsan Yitik саналады. Бұл ғалымның ойынша, қазіргі заманның исламтану саласында шамалы ауырпалылық туғызатын мәселелердің бірі діни плюрализммен байланысты. Оның себебі, ислам доктринасындағы әртүрлі діндерге қатысты біркелкі емес ұстанымның дамуымен сабақтас. İhsan Yitik талдауынша, діни плюрализм мәселесі ертеректе исламтану кеңістігінде басқа діндердің құтқарылуы мәселесі арнасында талқыланды. Осы тұрғыда дискуссия ислам ұғымын саралауға дейін жеткен. Бүгінгі күні «ислам» ұғымын түсіну бойынша екі тәсіл қалыптасқан. Бірінші тәсіл бойынша «ислам» институционализацияланған дін түсінігіне жатады. Бұл тәсілдің өкілдері көбінесе исламды эксклюзивистік тұрғыда танушылар болып табылады. Екінші тәсіл бойынша «ислам» ұғымы «құдайдың еркіне бағыну» деген кең мағынаны білдіреді. Бұл тәсіл көбінесе инклюзивистер мен плюралистердің алға тартуымен байланысты. Осы ретте İhsan Yitik исламның екінші мағынасында түсінілуін жөн көрді. Себебі, бұл барлық монотеистік сенушілерді қолдауға жол ашады. Ислам доктринасы өз деңгейінде барлық семиттік діндерді бойына қамтиды. Бірақ, ислам пұтқа табынушылықты және жоғарғы күшке сиынбаушылықты шектейді. İhsan Yitik пікірінше, құдайға сенбеушілерді доктриналық жағынан шектесе де, олармен бейбіт тұруға және оларды ислам

жолына даналықпен, жақсы қағидада шақыруға болатынын көрсетті. İhsan Yitik түрік ғалымы Сулейман Атештің тұжырымын оң санайды. Жалпы ғалым Сулейман Атештің «ешбір дін жұмаққа монополия құра алмайды» [124, 26.] деген пікірін маңызды деп есептейді. Сонымен бірге, Сулейман Атештің исламдағы негізгі үш қағида туралы ойын құптайды. Бұл дегеніміз, исламда ең бастысы Алланың бірлігін мойындау, болашақ өмірге сену және басқа жандарға жақсылық жасау арқылы жұмақтың кілтін табуға болатыны туралы ескеріліп отыр. Осыған байланысты İhsan Yitik көзқарасынша, ислам діні иудей және христиан діндерін мәдени, экономикалық, саяси контексте ғана емес, діни контексті маңызын арттырып отыр. Ол діндердің сенімін құптап қана қоймай, сонымен бірге, оларға комплимент білдірген. Сондықтан İhsan Yitik Сулейман Атештің ойына қосыла: «біз Құран хабарын жергілікті және шектеулі түсінігімізбен тарылтпауымыз керек» [124, 36.] – деген тұжырым жасады.

İhsan Yitik діни плюрализмді исламның шеңберінен айқын көрсететін Құран аяттарындағы келесі жазбаларды көрсетті: «Дінде мәжбүрлік болмасын. Ақиқат қателіктен айқын ажыратылды: Кім жамандықты жоққа шығарып, Аллаға сенсе, ол ешқашан бұзылмайтын ең сенімді тұтқаны ұстады. Құдай бәрін естиді және біледі» (2: 256) [124,36.]. Ғалымның пікірінше, Мұхаммед (с.ғ.с) (с.ғ.с) пайғамбар осы аяттың негізінде ешқашан басқа дін өкілдерін күштеп өз дініне бұрмаған. Осымен ислам дінінің мәні құнды деп санаған. Сонымен өз реттеулерінде İhsan Yitik исламды діни плюрализм тұрғысынан түсінуге болатынын атап өтті [124, 1-46.].

Біздің назарымызды аудартатын келесі ғалым – Muhammad Zia-Ul-Haq. Оның пікірінше, ислам іліміне негізделген тәжірибе діни плюрализмнің барлық рухын қамтиды. Ислам діни әртүрлілікті тарих тармағында дамып келе жатқан діндердің табиғи феномені ретінде құрметтейді. Діни плюрализмге нақты тоқталғанда, ислам Ибраһимдік діндердің ең жасы ретінде өзінің ашылуын плюралистік дін әлемінде білдіргенін түсіну қажет. Ислам басқа исламға дейінгі діни дәстүрлерді дамыту жолында сынады, бірақ оларды жалған ретінде танымады. Исламдық дәстүрде адамның өз рухани кеңістігінде құдаймен қатынас орнататын санасына еркіндік берілген, сонымен қатар, жаратушының басқаруына плюралистік жауаптардың болуы мойындалған [237, 493-499б.].

Әрине, Muhammad Zia-Ul-Haq ойынша, ислам бойында әртүрлі бәсекелес сенімдердің ақиқатын мойындау оңай жағдай емес. Бұл мәселе қоғамдық саясат, сенім аспектілерінде қиындықтар туғызуда. Дегенмен, Құранда адам сеніміне мәжбүрлік түсіру шектелген. Бұл ретте адам санасының еркіндігі діни плюрализмнің тіреуші тұсы [237, 498б.].

Muhammad Zia-Ul-Haq зерттеуінше, Құранда діни плюрализмді алға тартатын сөздердің бірнешеуі кездеседі. Солардың ішінде, әртүрлі діндерді тек растап қоймай, олардың Құдай құтқаруына апаратын сенім ретінде қолдауы көрініс тапқан. Бұл Құранның 2:62 аятында айқын білдірілген. Ғалымның пікірінше, ислам тек христиандықты, иудаизмді ғана қолдаумен шектелмей, сонымен бірге, сабеиліктерді, тіпті буддизмді растаған. Осы растаушылықтың түбірі ислам сенімде жатқаны айғақ. Сенім бойынша әртүрлі қауымдастықты

құдайдың елшілері ескерткені және сол елдерде туындаған сан түрлі діндердің бастауында құдайдың құдіреті болуы мүмкін [237, 498-499б.].

Құранда діни плюрализмді қолдайтын жайттар жөнінде жоғарыда көрсетілген көптеген авторлардың тұжырымдарында кездеседі. Дегенмен, осы діни плюрализмді қолдаушылардың шамалы бөлігі модернистік ұстанымды алға тартушылар. Исламистік, дәстүрлі ұстанымдардың өкілдері Құран аяттарындағы діни плюрализм жөнінде келіспеушіліктерін білдірді. Осы діни плюрализм аясындағы келіспеушіліктің көрінісі туралы баяндаған авторлардың қатарында Александр Панычик болды. Оның зерттеуі бойынша, қазіргі таңда Құранды талдау төңірегінде бір-біріне қарама-қайшы екі тәсіл қалыптасып отыр. Бірінші тәсіл, универсалистік-плюралистік қарқында кеңейілгені айқын. Бұл тәсіл бойынша исламның әртүрлі діндерді құрметтеуі және өзара бір-бірін мойындауы меңзеледі. Екінші тәсіл, эксклюзивистік-монотеистік сипатта танылып тұр. Осы тәсіл шеңберінде исламдық дәстүрді джихадистік мәнерде кескіндеуі айғақ. Жоғарыда көрсетілген екі тәсілдің әрқайсысы Құранға негізделген жүйелі дәлелдерді келтіріп отыр. Эксклюзивистік-монотеистік тәсілдің көрсетуі бойынша келесі дәлелдер ерекшеленген: Құран – ең жетілген, соңғы, толыққанды келеді; Құран басқа қасиетті кітапқа қарағанда бұрмаланбаған; Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с) басқа пайғамбарлардан жоғары және т.б. [125, 179б.] Осы тұста Құранның артықшылығы оның барлық пайғамбарларды және ертедегі қасиетті кітаптардың түскенін мойындауында, басқа қасиетті кітаптардың бұрмаланғаны жөнінде ескертуінде, ақиқатты дұрысынан түсіндіруінде, сенбеушілердің арасындағы келіспеушіліктің мәнін ашуында жатыр. Басқа қасиетті кітаптардың қайшылығына қатысты Құрандағы бірнеше жазбаларға сүйенген. Христиандық пен иудейліктің негізгі қайшылығы, олардың тек бір жаратушыға сыйынудың орнына кітапшыларды, монахтарды және пайғамбарды құдайға серік қосуында жатыр. Бұған қоса, Мұхаммед пайғамбарды (с.ғ.с) құдайдың елшісі ретінде мойындамауында. Иудейлерге қатысты тағы бір тағылатын айып – Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) келуі туралы інжілдегі жазбаларды әдейі тығуымен байланысты. Христиандықтарға нақты тағылған айыптардың шеңберінде ерекше аталатыны: үштік құдай туралы догманың туындауы; Иса пайғамбарды құдайдың ұлы жасауы; Иса пайғамбарды иудейлердің өлтірмеуі және оның аспанға өтуі; құдайдың қалауынсыз монахтықты еңгізуі [125, 181б.].

Ал енді универсалистік-плюралистік көзқарас бойынша, Құранның мазмұнында бірнеше рет діни әртүрлілік туралы жаратушының жоспары бар екендігі ескеріледі. Дәл осы мағына Құранның келесі аятында айқын көрініс тапқан: «Егер Алла қаласа, сені бір қауымға [сенушілерге] айналдырар еді, бірақ сені жіберген нәрсесінде сынау үшін [ол оған бармады]. Сондықтан жақсы істерде бір-біріңізден асып түсуге тырысыңыз. Барлығыңыз Жаратқан иеге оралғалы жатырсыздар, сонда Ол сізге бір-бірімен келіспеген нәрселер туралы [шындықты] айтады» [125,184б.]. Осымен бірге, исламда діни плюрализмді қолдайтын басты айғақ сенімге күштеудің жоқтығы болып

табылады. Яғни дінге байланысты шешім қабылдау тек құдайдың күзіретіне тиесілі екені алға қойылған [128, 184б.].

Сонымен А.Панычиктың талдауынша, екі исламдық көзқарастың да өзіндік қырынан діни плюрализмге қатысты ұстанымдары айқын негіздерге сүйенген.

Діни плюрализм туралы келіспеушіліктің болмысын анығырақ ашқан тұлғалардың бірі, көрнекті ресей исламтанушысы Тауфик Ибрагим болды. Оның ойынша, қазіргі заманда исламды эксклюзивистік қырынан жақтаушылардың саны аз емес. Олар христиандардағы, иудейлердегі кейбір ағымдар сияқты тек өздерінің діни нанымдарын ақиқатты деп санайды. Құранды эксклюзивистік қырынан танушылар 3 сүренің 19 және 85 аятына қатты сүйенеді. [238, 38б.] Тіпті ресей ғалымдарының кейбірі осы аяттарды эксклюзивистік сипатта түсіндіреді. Мысалы, Э.Кулиев Құранды аудармағанда бірнеше аяттарды эксклюзивистік мағынада білдірген. Т.Ибрагимнің пікірінше, кейбір дін ілімшілері тіпті эксклюзивистік ойлардың Құранға қайшы келуін біле тұра, әдейі 3:85 аятын қосымша тіркестендіреді, яғни кімде кім Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың жаратушының елшісі екенін мойындаудан бас тартса, оған құдайдың жазасы тиеді деген қағидада басқа діндердің жалған екенін әшкерелейді [238, 39-40б.] Бірақ Тауфик Ибрагимнің ойынша, осы түсіндірмелер көбіне дұрыс емес аударма немесе дұрыс емес түсіндіру кесірінен эксклюзивистік сипатты иеленіп жатады. Мұнда ең маңызды мәселе «ислам» ұғымын түсінумен байланысты. Әрине, қазір «ислам» діни дәстүр күйінде сипатталады. Бірақ Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с) уақытында ислам кең мағынасында түсінілетін, яғни Құдай бірлігіне мойын ұсыну ұғымында анықталатын. Егер осы исламның кең мағынасында 3:19, 85 аяттар танылса, басқа да монотеистік діндерге исламның қолдаушылығын көруге болады [238, 42-43б.].

Басқа діндердің түбірінде құдайдың қалауы жатуы мүмкін екені туралы Құран аяттары бар. Мысалы, 40:78 аятта Жаратушының Мұхамметке белгілі және белгісіз пайғамбарлардың ертеде жіберілгені туралы хабарлады. Шамамен Құранда 30 пайғамбардың аты аталады. Бірақ Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың бір хадисінде 124 мыңға жуық елші жіберілгені туралы мәлімет берілген. Бұл дегеніміз, қазіргі буддизм, индуизм, конфуциандықтың түбінде құдайдың қалауы жатқаны ықтимал [238, 22б.].

Шын мәнінде Құранда Құдайдың жазадан аман сақтауы, 2:112,4:123-124, 5:69 аяттарда көрсетілгендей, тек үш негізгі жағдайда – Аллаға сиыну, ақыретке сену және жақсы амалдарды істеу сәтінде мүмкін, яғни мұндағы ой бойынша, адамның алдында тұрған талап оның белгілі бір дінмен шектелмейтіні меңзеліп отыр. [238, 71б.]

Жалпы Тауфик Ибрагим өз зерттеуінде діни плюрализмге қатысты эксклюзивистік және универалистік-плюралистік көзқарастың дамығаны жөнінде баяндады. Ғалымның пікірінше, Құранды эксклюзивистік тұрғыда түсіндірудің астарында аудармалық бұрмалаушылық, растығы әлсіз хадистер, ұғымдарды тар мағынада баяндаушылық жатыр. [130, 86-95б.] Т. Ибрагим

Құранның діни әртүрлілікке толерантты-плюралистік жақтан танылуын құптады. Құранның гуманистік негіздерде тұғырланғанын алға жетеледі [238, 44б.].

Құранды эксклюзивистік тұрғыдан талдаудың себептерін Зияуддин Сардар терең зерттеген. Ғалым Құранды көбінесе рационалистік тұрғыда талдауды жөн көрген. Оның ойынша, исламды эксклюзивистік сипатта суреттеудің түбінде догматизмнің белең алуы жатыр. Ғалым осы догматизмді қатты сынға алған. Сардар үшін Құран әділетті қоғам құруға арналған негізгі қағидалардың тамыры ретінде саналады. Ол Құранды рұқсат ету мен тыйым салудан құралған, қатып қалған білім ретінде қараумен келіспейді. Ғалым заман талабына сай Құранды жаңа түсіндірудің маңыздылығын атап өтті. Исламның мәні туралы түсінік арнайы молдалардың пікірінен емес, жеке адамның дара саралауынан қалыптасқаны жөн. Құранды түсіну жолында ең бастысы, адамның ынтасы және жауапкершілігі қажет. Себебі, қиямет кезінде дұрыс емес амалдар үшін жаза адамның жеке басына тиесілі. Бұған қоса, исламдағы ойларға соқыр бағыну емес, өзінің сыни санасы және скептицизмі арқылы әрдайым сүзгіден өткізуі қажет. Бұл үшін басты төрт ережені сақтау арқылы қол жеткізуге болады. Біріншісі, аяттардағы үзік сөздердің контекстін зерттеу қажет. Бұл сөздердің қасиетті кітаптың басқа жерлеріндегі мағыналарымен салыстыру қажет. Екіншіден, аяттардағы мәтінді Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) өмірі санатында саралау керек. Себебі Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) қандай жағдайында бұл аяттар туындағанын білу маңызды. Үшіншіден, Құран аяттарын Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың өмір сүрген заманындағы әлеуметтік, мәдени, саяси әлеуетке назар аудару керек. Төртіншіден, Құранды тек біздің түсінігімізде, қазіргі заманның көрінісінде ғана түсіндіруге болады. Осы ережелерді әділеттілік және сыни талдау жолында жүзеге асырған лоялды. Сардардың тұжырымдауынша: «ислам иррационалды емес, негізді, аргументті, дәлелді болу керек» [96, 76б.]. Егер дін иррационалды болса, догматикалық терминдерде әртүрлі қиямет көрсетуші нәтижелер туындауы мүмкін. Мысалы, ИГИЛ-дың қазіргі болмысы, соның айғағы. Жалпы Сардардың пайымдауынша, эксклюзивистік ұстанымның басымдылығы соқыр сөзге ерудің күшеюі негізінен. Зерттеушінің пікірінше, дінді ритуалдар мен догматтардың жиынтығы ретінде тану керек емес, керісінше тірі организм күйінде қарастырған жөн. Әр заманның ауысуына қарай исламды да қайтадан ой талқысынан өткізу қажет. Себебі, діннің заманға лайық болмысы жаңарып отырады. Сардар фундаменталистердің дәріптеуіндей Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с) құрған Мединалық мемлекетті қайтадан жаңғыртудың еш мағынасы жоқ. Осы оқиғаның тек рухани ықыласы мен негізгі қағидалары маңызды. Ғалымның түсіндіруінше, Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар заманына қайтадан өту идеясы аморальдікке жатады. Себебі, бұл идея екі метафизикалық дағдарысқа әкелді. Біріншісі, иджтихад есігін жабу туралы шешім мұсылмандардың саналы өмір сүруіне үлкен нұқсан келтірді, яғни фундаменталистердің ғана қалауымен жүру адам ақылының еш пайдаға келмеуіне жеткізді. Екіншісі, Құранды әріптің тар мағынасында түсіндіру тәсілі исламдық этика ілімін құлдыратты. Басқаша

айтқанда, фундаменталистер Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с) уақытындағы моральдік тұжырымдама өзінің даму шегіне жетті деген пікірді алға тартады. Бұл дегеніміз, исламдағы моральдік құндылықтардың одан да жоғарылауы мүмкін еместігі құпталып, яғни мұсылмандық моральдың дамуына тосқауыл қойып отыр. [96, 67-80б.]

Құран кеңістігінде эксклюзивистік дәстүрдің дамуын зерттеген ғалымдардың бірі Imran Aljaz болды. Ғалым ислам дініндегі эксклюзивизмнің сатериологиялық деңгейде орын алғанын атады.

Сатериологиялық деңгейде исламдық эксклюзивизмнің артықшылығын айқын ашатын аяттардың басымдылығын атады. Солардың ең танымалдары 3:85, 5:72-73 аяттары болып табылды. Алайда, орын алатын қызық жағдай Құранда иудаизм, христиандықтың да құтқарылу мүмкіндігі жөнінде 2:62, 5:69 аяттарында кездеседі. Осыған байланысты Құранда сатериологиялық деңгейде қайшылық орын алуда. Imran Aljaz түсіндіруінше, кейбір ғалымдар 3:85 Құранның аяты 2:62, 5:69 аяттарын жоққа шығарады деген пікірді ұстануда. Олардың арасында сатериологиялық эксклюзивизмді алға тартқан тұлғалардың бірі Sheikh Muhammed Salih AlMunajjid болған. Осы шеихтың жазуы бойынша, Алла тағала барлық дүниенің жаратушысы екенін және тек жалғыз оған ғана құлшылық ету қажеттігін анық білдірді. Демек, ешбір адам Аллаға серік қосуға және әлдекімді оның қызы немесе ұлы деп атауға рұқсат алмаған. Осыған байланысты Алланың дінінен бас тартқандар қиямет күнінде үлкен жаза шегеді. Сонымен сатериологиялық эксклюзивизмнің, жалпы Imran Aljaz көрсетуінше, исламдық эксклюзивизм күшті дәлелдемеге сүйенген [128, 186-190б.].

Исламдағы эксклюзивизм мен инклюзивизм арасындағы айырмашылықтар мен олардың теологиялық және әлеуметтік кеңістіктегі жағдайы жөнінде Abdullah Saeed жүйелі зерттеу жүргізген. Ол плюрализм ұғымын инклюзивизм аясында қарастырды. Осы екі ұғым арасында ажырату жасамады. Автордың пікірінше, исламдағы эксклюзивизмді айқындайтын келесі теологиялық белгілер бар: исламнан басқа барлық діндер жалған; құтқарылу тек ислам арқылы мүмкін; исламнан бөлек қасиетті кітаптар бұрмаланған немесе жалған; мұсылман еместермен қатынас орнататын ешбір теологиялық негіз жоқ. Ал енді инклюзивизмнің теологиялық белгілеріне автор келесілерді жатқызды: барлық немесе оған жуық діндер рас; құтқарылу исламнан бөлек діндердің барлығына немесе көбісіне берілген; исламнан бөлек қасиетті кітаптар сакралды және рас; исламдық дәстүр теологиялық аспектіде мұсылман емес адамдармен қатынас орнатуды ақтайды. Осымен бірге, автор әлеуметтік кеңістікте исламның эксклюзивистік және инклюзивистік белгілерін көрсеткін. Бұл ретте алдымен эксклюзивистік белгілерін айқындайық: басқа дін өкілдері адамдарының мұсылмандардан көрі инабаттылығы төмен, мұсылмандар басқа дін өкілдерімен жақсы қатынас орнату тиіс емес; басқа дінге қарай таңдау жасаған адамдарды ашық сөуге болады; барлық адамдар исламға өтуі қажет. Енді біз инклюзивизмнің әлеуметтік белгілерін көрсетейік: барлық адамдардың кейбір инабаттылығы бар, сол себепті оларды теңдей көру керек; мұсылмандар адамдармен олардың діни ұстанымдарына қарамастан жақсы қатынас орнату

керек; адамдардың сенімге қатысты басқа таңдауы үшін сөуге болмайды; мұсылмандар адамдардың жеке діни ұстанымын сыйлауы қажет. Осы көрсетілген белгілердің екеуі де әрқилы ислам әлемінде кездеседі. Автордың пікірінше, теологиялық және әлеуметтік инклюзивизмнің белгілерін Құран аяттарында айқын кездестіруге болады. Бірақ біздің заманымыздың үшінші және төртінші ғасырларында исламдық сенімдерді жалпылау сәтінде, исламдық нанымдарды жүйелеу кезінде инклюзивистік идеялар қатты теріске шығарылды, керісінше, эксклюзивистік идеялар басымдық танытты. Исламның алғашқы ғасырларында эксклюзивистік қырынан Құранды түсіндіруге *Abū Jaʿfar al-Ṭaḥāwī* үлкен үлесін тигізді. Осы ойшылдың түсіндірмесі ұзақ жылдар маңыздылығын жоғалтпады. Эксклюзивистік түсіндірмеге инклюзивизм тарапынан сын әкелген ойлар көп жылдардың көлемінде сирек кездесті. Егер нақты айтқанда, өзгешелік танытқан *Ибн Арабидің* және *Джалалуддин Румидің* мистицистік еңбектерінде инклюзивистік түсінік табылған. Құранды инклюзивистік қырынан тану тек он тоғызыншы ғасырлардың соңынан бастап қайта жаңғыра бастады. Осыған үлкен септігін тигізген ғалымдар – *Мухаммад Абдо* және *Рашид Рида* саналды. Жиырмамыншы ғасырдың екінші жартысында инклюзивистік ойлар жан-жақты өсті. Дегенмен, эксклюзивизмнің рөлі төмендеді деу қиын. Себебі, эксклюзивизм ғасырлар бойы стандартты исламдық теологиялық ой ретінде нығайып келген. Осыған байланысты инклюзивизм өз алдында үлкен мінді кездестірді. Осы мінді асу талпынысы бірнеше ғалымдармен жүзеге асты. Солардың бірі, *Исмаил Фарики* болды. Оның ойынша, жаратушы барлық ақиқаттың ашылуының бастауы және басқарушысы. Сол себепті исламға дейінге жіберілген қасиетті кітаптардың арасында қайшылық жоқ. Құран басқа адамдардың құтқарылуын қолдайды деген ойды *Фазлур Рахмен* да білдірді. Осы ғалым секілді *Нурчолыш Маджит* өз тұжырымында инклюзивистік ұстанымды алға тартты. Оның көзқарасынша, Құранның бірнеше аяттарында басқа адамдардың құтқарылуы көрсетілген. Мысалы, 5:48 аятында діни әртүрліліктің құдай жоспары болып табылатыны меңзелгенін ғалым атап өтті. *Асгара Али Инженер*, *Мохаммада Хасана Халила* и *Джеруши Таннер Лэмпти* исламдық инклюзивизмді жақтау барысында барша халық үшін танымал пікір білдірді. Бұл пікірге сәйкес: «шариат, заң, өмір салты әр дінде әртүрлі, бірақ осы діндердің мәні ортақ» [127, 36.]. Демек, әртүрлі дін ортақ ақиқатқа бағыттайды.

Abdullah Saeed өз зерттеулерінде түсіндіргені: исламдағы инклюзивизм әртүрлі радикалды ағымдардың, «Аль каида», «ИГИЛ» секілді ұйымдардың дамуына орай тіпті күшейе бастады. Көп ғалымдар кейінгі жылдары исламдық ойларын инклюзивистік ырғақта білдірді. Дінаралық диалог идеясы ғалымдар арасында көкейтесті бола бастады. Осы ойының растығын айғақтау үшін *Abdullah Saeed* көрнекті исламтанушы *Асма Афсаруддиннен* келесі дәйек сөзді келтірді. «Қазіргі кезде көптеген діни бірлестіктерде экстремизмнің көбеюі «плюрализмді» шұғыл ғаламдық лозунгке айналдырды. Плюралистік дүниетанымды алға тартатын негізді діни мәтіндердің инклюзивистік оқулары осылайша өз орталарында төзбеушілікпен күрескісі келетін сенімді адамдар

үшін өте қажет». Жалпы Abdullah Saeed пікірінше, бүгінгі таңда инклюзивистік бағытта жарқын еңбектер жариялаған тұлғалардың қатарында Махмуд Аюбты, Имтияз Юсуфты, Абдолкарим Сорушты, Джеруша Ламптиді, Абдулазиз Сачединаны көрді [127,4-6б.].

Сонымен бірге, Abdullah Saeed Құран инклюзивті және эксклюзивті мағынада түсіндіріле беретінін атап өтті. Бірақ ғалым кейбір аяттардың ешбір күмәнсіз екі жақта да бірдей түсінілетінін ескертті. Мысалы, 39:6, 5:48, 42:13, 2:4, 2:256 аяттар соның айқын көрсеткіші. Осы аяттар көп мұсылмандар үшін өздерінің басқа діндерге қатысты пайымдауларын жасауға алғышарт болып табылады [130,5-6б.].

Эксклюзивистер мен инклюзивистердің арасында ең қиын келіспеушіліктер жоғарыда көрсетілген аяттардың төңірегінде келесідей өрбиді. Эксклюзивистер иудейлерге және христиандарға Құдайдың елшілері келгенін және олардың қасиетті кітаптарын мойындайды. Бірақ, эксклюзивистердің ойынша, осы діндердің қасиетті кітаптары тарих барысында бұрмаланған және құдайтану ілімінде ауытқушылықтар пайда болған. Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) дініне дейін осы діндер ақиқатты болған, бірақ кейін олар ақиқатын жоғалтқан. Жаратушы ақиқат жолы ретінде ислам дінін, Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың ұстанымдарын білдірген. Осыған байланысты исламнан басқа діндерге сиыну адасушылық деп саналды. Бұл эксклюзивистердің түсіндірмесіне қарсы инклюзивистер өздерінің тұжырымдарын ұсынды. Олардың пайымдауынша, Құран бір жаратушыны сезінетін адамдарға құтқарылу үшін тек негізгі екі талап қойған: ақырет күніне сену және жақсы амалдар істеу. Осы тұжырымға айғақ ретінде Құранның 2:62 аятын келтірген. Инклюзивистердің ішінде Мұхаммед (с.ғ.с) Асад көзқарасынша, Құранның бұл аяты басқа дін өкілдеріне де қатысты. Ең бастысы, олар құдай бірлігіне және соңғы күнге сенгені, сонымен бірге, жақсы амалдар істегені жөн. Abdullah Saeed ескертуінше, 5:69 аяттың мәні жоғарыда аталған аяттың мәніне қатты ұқсас. Бұл аят хижраның оныншы жылында түскен. Бұл дегеніміз, барлық дін өкілдері үшін қойылатын үш талап күмәнсіз екенін дәлелдеп отыр. Егер Юсуф Алидің, Абдулазиз Сачединаның, Фазлур Рахманның тұжырымдарына назар аударсақ, көбісі 2:62, 5:69 аяттардың мәнін инклюзивистік мағынада қолдайды [127,6-7б.].

Abdullah Saeed өз еңбектерінде исламдағы эксклюзивистік ойлардың азаюуына апаратын жолдарға қатысты көзқарастарын білдірген. Солардың ішінде, мұсылмандар мен басқа адамдар арасындағы жақсы қатынасты қамтамасыз ететін жол – эксклюзивистік идеяларды жаңаша талдау деп санады. Осы амал арқылы, ғалымның ойынша, исламда қатып қалған идеяларды инклюзивистік бағытта, жаңа қырынан тануға мүмкіндік ашатынына сенді.

Сонымен, жоғарыдағы авторлардың тұжырымдары негізінде исламның діни әртүрлілікке сатериологиялық санатта көпжақты келуі айқындалып отыр. Көбінесе құтқарылу бойынша дискуссия исламның инклюзивистік немесе эксклюзивистік жағында танылуына байланысты келеді. Сатериологиялық санатта исламның плюралистік сипатын көбінесе неомодернистердің

позициясынан көреміз. Дәстүршілдер мен жаңғыртушылар бұл мәселеде негізінде эксклюзивистік ұстанымды құптаушы келеді.

Жалпы үш негізгі аспекті бойынша исламның діни плюрализге паттернін талдадық. Әр аспекті төңірегінде діни әртүрлілікке қатысты исламның болмысын біркелкі емес күйде зерттеушілер бейнеледі. Бұл жағдайдың себебі, исламның мәнін әртүрлі негізде танумен байланысты. Біз исламдық ойшылдардың діни әртүрлілікке қатысты пікірлерін саралай келе үш парадигманы ерекшеледік: жаңартушылық, жаңғыртушылық және дәстүршілдік. Бұл парадигмалардың әрқайсының діни әртүрлілікке қатысты өздерінің көзқарасы бар екенін білдік. Бұл ретте, эксклюзивистік, инклюзивистік және плюралистік позициялар әр санат бойынша бекемделді. Мысалы, жаңартушылар діни плюрализмнің ислам бойында алетикалық, сатериологиялық және нормативтік санатта қолдаушылық табатыны жөнінде атап өтті. Жаңғыртушылар керісінше исламның үш санатта да эксклюзивистік позицияны ұстанады, яғни діни плюрализмге қолдау бермейтінін ескертті, тек ахл кітап иелеріне ғана нормативтік санатта инклюзивистік тұрғыда шектеулі қолдаушылық жасау мүмкіндігін белгілеген. Дәстүршілдік тараптан біз біркелкі емес жағдайды көрдік. Себебі, дәстүршілдік өз бойында ортағасырлық ойдың ізін жалғастырушы ретінде мутакаллимдерден, мутазаиттерден, сопылардан, шииттерде және т.б. құралған. Әр ағым ерте кезден өзіндік жақта исламды түсіндірген. Тіпті сунниттік мәзһабтардың өзі ақида жағынан негізінен Матуридилік немесе Ашғарилік болып бөлінген. Осы тұрғыда діни плюрализмге қатысты біркелкілік сақталмаған. Егер бір ағымның түсіндірмелері алетикалық-эпистемиологиялық санатта эксклюзивистік болса, екіншілердікі инклюзивистік, ал басқалардікі эксклюзивистік келеді. Бұл жағдай сатериологиялық және нормативтік санатта орын алған. Бірақ, нормативтік санатта дәстүршілдердің басым бөлігі діни плюрализмді қолдауға бейім.

Діни плюрализм және ислам туралы қазіргі қазақстандық зерттеушілердің көзқарастары. Қазақстанның тәуелсіздігі аясында ғылыми, теологиялық және философиялық санатта исламның доктриналық, моральдік, әлеуметтік, мәдени, саяси жақтарына ерекше мән берілді. Бүгінгі күні исламның жан-жақты кеңістіктегі феноменін тануда біраз еңбек жиналды. Осының көлемінде ислам мен діни плюрализм қатынасы жөнінде көзқарастар білдірілген. Ағымдағы тарауда біз исламның діни плюрализмді қолдаушылығы жөнінде зерттеушілердің ұстанымдарын қарастырып өтеміз. Әр зерттеушінің еңбектеріне контент-анализ жүргізіп, соңында жалпы пікірлердің қандай сипатта қалыптасқанын айқындап өтеміз.

Нормативтік діни плюрализм контекстінде көп қазақстандық исламтанушылар және дінтанушылар ислам мен діни әртүрлілік байланысын қарастырған. Е.Шохаев доктриналық шеңберінде және тарихи фактілер негізінде исламның дінаралық диалог қалыптастыру мүмкіншіліктерін көрсеткен. Е.Шохаев Құран аяттарына, Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) хадистеріне, тарихи деректерге сүйене отырып, исламның басқа діндермен

диалогтық арнада даму әлеуетін ерекшеледі. Алайда Е.Шохаев исламның сатериологиялық және алетикалық жақта діни плюрализммен үндесуін мүмкін емес ретінде ескерді. Исламдық доктринадағы дінаралық диалог мүмкіншіліктері нормативтік кеңістікпен шектелетінін баяндады [150,5-55б.]. Е.Шохаев тарапынан білдірілген көзқарас Қазақстан Республикасының бас муфтиі Наурызбай қажы Тағанұлынан да қолдаушылық тапты. Бас мүфтидің жетекшілігімен шыққан «Ихсан – тәрбие негізі» атты еңбекте исламның аясында басқа діни жолдардың догматикасы қабыл етілмейтіні, бірақ әлеуметтік қатынаста дінаралық диалог, бейбіт өмір құпталатыны мәлімделді [150, 10-60б.]. Осыған ұқсас пікірді Қ. Бағашаров білдірді. Оның көзқарасында ислам дінаралық диалогты қолдаушы ретінде танылды. Бірақ, Қ. Бағашаров пікірінде дінаралық диалог исламның догматтық деңгейде басқа діндермен сiңісуiн бiлдiрмейтiнi, тек ортақ құндылықтарға негiзделген, бейбiтшiлiкке бағытталған дінаралық үрдісті меңзейтіні ескертілді. Сонымен, Қ.Бағашаров исламның әртүрлі діндерге қатынасын нормативтік діни плюрализм кеңістігінде сипаттады [152, 3-20б.]. Догма негізінде дінаралық диалогтың мүмкін еместігі туралы А.Г. Косиченко да өз ойын білдірген. Дінтанушының тұжырымынша, дінаралық диалогтың ретсіз қалыптасу ықтималдылығы төмен. Жүйелі дінаралық диалогтың дамуы үшін оның пәнін, қағидаттарын, шекарасын ескеру маңызды. Автордың пайымдауынша, дінаралық диалог жалпы адамдық құндылықтарды ұлғайтуда, бейбітшілікке шақыруда, қайырымдылық, әлеуметтік көмек жасауда көкейтесті келеді. Жалпы А.Г.Косиченко исламның басқа діндермен жағымды қатынасын нормативті діни плюрализм шеңберінде түсінілуін құптады [153, 10-80б.].

Қазақ мәдениеті мен ислам құндылықтарын сабақтастыруда ірі еңбек сіңірген Е.А. Оңғаров өз тұсында диалогтың мұсылмандық құндылықтарынан табылуын атап өткен. Исламтанушының пікірінше, мұсылман үшін маңызды қасиет – әлеумет арасында бейбіт көпір сала білуі. Е.А. Оңғаров осы орайда Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) келесі хадисін орынды келтірді: «Мүмин жақсы қарым-қатынас жасай отырып өзі де осыған лайықты болады. Жақсы қарым-қатынас жасамаған немесе жасалмаған мүминде қайыр жоқ. Адамдардың қайырлысы – басқаларына қайырлы болғаны» [154, 202б.].

Қазақстандық исламтанушылардың бірі М.Естеміров мұсылмандардың басқа дін өкілдерімен сұхбат орнатуы исламдық негізден бастау алатынын білдірді. Зерттеуші мұны дәлелдейтін Құран аятын және Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың хадистерін келтірді. Мысалы, Құранның Али Имран сүресінде, 64- аятта келесідей хабар берілген: «Уа, Кітап иелері! Қанеки, келіндер, бізге де, сендерге де ортақ сөзге [тоқтамға]келейік те, Алладан басқа ештеңеге табынбайық, Оған ештеңені серік етіп қоспайық, бір-бірімізді Алламен бірге ие тұтпайық» деп айт. Егер де олар теріс айналса, «Біздің мұсылман екендігімізге куәгер болындар» деп айтындар» [155, 80б.]. Сонымен қатар, М. Естеміров еңбегінде Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың хадисі білдірілді: «Егер көршің өзге дін өкілдерінен болса, онда сенің мойнында бір ақысы бар. Ол сенің көршің болғаны үшін. Егер көршің мұсылман болса, екі міндетің бар. Ол – бірінші

көршің, екінші мұсылман болғаны үшін. Ал егер көршің мұсылман туысқаның болса, үш міндетің бар. Ол – көршің, мұсылман әрі туысқаның болғаны үшін» [155, 83б.]. М.Естеміров көрсетілген дәйектемелердің негізінде исламның дінаралық сұхбатты қолдаушысы ретінде танылуын алға тартты.

«Мәңгі мұғжиза» еңбегінің авторы М. Исаұлы Құран жалғыз Алланың ақиқат уахиі екенін атап өтті, өткен қасиетті кітаптар адамдардың қолымен бұрмалануына орай діни ұстанушыларын ақиқаттан алшақтатты. Демек, автор догмалық негізде исламның басқа діндермен сұхбаттасуы мүмкін еместігін меңзеді. Бірақ, автор Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с) мұсылман еместермен келісім жасасуын мысал ретінде келтіре келе, әлеуметтік өмірде дінаралық сұхбаттастықтың мүмкіндігін ескертті. Себебі, әлеуметтік өмірдегі дінаралық сұхбаттасу исламның пайдасына келетіні көрсетілді. М. Исаұлы алетикалық және сатериологиялық аспектіде исламның діни плюрализмді қолдауына кері пікірін білдірді [156, 5-40б.].

Ислам қайнарында толеранттылықтың көрініс табуы туралы Турганбаева Ж.Ж. тұжырымдады. Оның көзқарасы бойынша, исламда толеранттылық әдеп негізінде айқын шоғырланған. Толеранттылық құндылықтар әдептік арнада хабиитулизациялануы автордың зерттеуінде көрсетілді [100, 10-50б.].

Исламдағы толеранттылықтың негізіне өз зерттеуінде Н.Балпанов мән берген. Ол исламдағы діни тәзімділіктің бірнеше себептерін ерекшеледі. Біріншісі, Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) өзінен бұрынғы пайғамбарлардың Құдай хабарларын жетілдіруші саналады. «Сондықтан мұсылмандар Исламды бүкіл адамзаттың игілі деп санайды, жәе бірде-бір халық, бірде-бір қауым оған басқалардан артық құқықтарға ие емес». Екіншісі, ислам діни аясында пікір плюрализмі мен толеранттылық жоғары деңгейде. Үшіншісі, «исламның негізгі қағидалары тиімді және шынайы, сондықтан мұсылман әлемді оның алуан түрлілігімен қабылдайды» [227, 88б.].

Толеранттылық феномені исламның терең мазмұнынан табылатыны бойынша М.Бектенованың көзқарасы айқын. Ғалымның ойынша исламдық доктрина ішінде толеранттылық мағынасын анықтайтын «инсанийа» тұжырымы маңызды саналады. Бұл тұжырым негізінде адамгершілік, мейірімділік, төзімділік идеялары айқындалады [228, 114б.].

«Имани гүл» еңбегінің авторы Қ. Жолдыбайұлы құдайға сенбегендердің жұмаққа түсуі жөнінде пікірін білдірген. Оның ойынша, тек құдайға сенім келтірген және істерін жаратушының ризашылығына бағыттаған адамдар ғана жұмаққа түседі. Құдайға сенбеген адамдар өз күнәләрі үшін қиямет күні өтеуін алады. Қ. Жолдыбайұлы исламды құдай жіберген ақырғы дін ретінде белгіледі. Басқа діндерді құдай қабыл алмайтынын атап өтті. Бірақ бұл жағдай мұсылмандардан басқа тұлғалардың жаппай тозаққа түсуін нақты білдірмейтінін алға тартты. Осы жөнінде Қ. Жолдыбайұлы екі ақидалық тәсілді мысалға келтірді. әл-Ашғари ақидасы бойынша құдайдың хабарын алмаған жандардың тозаққа түспеуі мүмкін. Енді Матуриди ақидасы бойынша барлық жандар ақылмен құдайды таба алуына байланысты, олардың ғибадат негізінде емес, сенім негізінде сұралуы мүмкін. Екі ақиданың ішінде Қ.Жолдыбайұлы

бірінші ұстанымды жөн көрді. Демек, құдайдың хабарын алмаған тұлғалардың тозаққа түспеуін құптады. Дегенмен, Қ. Жолдыбайұлының көзқарасын саралай келе, біз сатериологиялық аспектіде діни плюрализмнің тек өте шектеулі мүмкіндігін байқап тұрмыз. Себебі, автор тек мұсылмандардың және исламмен танысуға мүмкіндігі болмаған адамдардың тозақтан сақталуын атап өтті. Бұл ретте исламның доктринасымен таныс өзге дін өкілдерінің тозаққа түсетіні жоққа шығарылмаған [155, 20-80б.].

Өркениетаралық сұхбаттық контекстіндегі исламды зерттеген С.Оқан өз тұжырымында діннің доктриналық және тарихи кеңістігіндегі басқа діндермен бейбітшілік қалыптастыру әлеуметін атап өтті. Бұл бойынша келесідей жазды: «Исламның негізгі қайнар көзі - қасиетті Құран мен пайғамбар сүннеті алуан түрлі өмірқамы мен пікірлер плюрализмін мойындай отырып, адам құқықтары мен еркіндіктерін сақтаудың кепілдігін береді. Көпғасырлық ислам өркениетінің тарихынан мұның мысалын көптеп кездестіруге болады» [226, 97]. Ғалымның пікірінше ислам басқа дін өкілдерімен сұхбаттастық құруды қолдайды және доктриналық деңгейде инклюзивистік сипатқа ие. Бұл бойынша автордың тарапынан келесідей баян етілді: « «Инклюзивтілік» ұстыны, ең алдымен, «басқаларды қабылдайтын және жатсынбайтын, оған қоса басқалармен ортақ тұстарды іздейтін» менталитет пен плюралистік дүниетаным саналмақ» [226,47б.]. Ғалымның пайындауына сәйкес әрмен өрбісек инклюзивтілік сипатында исламдық ілімді тану арқылы әртүрлі сұхбаттастық арнасында діни плюрализмді дамыту әлеуетін көреміз. Сонымен қатар, инклюзивтілік арнасында діни плюрализмді қолдаушылық тек нормативтік аспектіде ғана емес, әрі сатериологиялық дәреже мүмкіншілігі баршылық. С. Оқан қазіргі заман адамдарының көбісі «фатря» кезеңі аясында өмір сүретінін атап өткен. «Фатря кезеңі адамдардың ақиқат жолын таба алмаумен, яғни ақиқатты анықтай алмауымен сипатталады» [226, 47б.]. Бұл фатря кезеңіндегі адамдардың «тозақ түсетін күнәһарлар» ретінде бағаланбауын білдіреді. Демек, ғалымның тұжырымынан сатериологиялық дәрежеде инклюзивистік санаттан өте шектеулі дәрежеде діни плюрализмді қолдаушылық көрініс табады. С.Оқан өз еңбегінде исламның бойынан параллельді ақиқаттың табылуын атап өткен. Бұл тұжырымға сүйенетін болсақ, исламның алектикалық аспектіде діни плюрализмді қолдайтынын ескереміз.

Ислам және діни плюрализмнің байланысын Философия, саясаттану және дінтану институтының ғалымдары тереңінен зерделеді. Б.М. Сатершинов, Н.Л.Сейтахметова, Ж.Ж. Турганбаева, Г.Жусипбектің бірлесуімен жасалған ұжымдық зерттеулерде исламның инклюзивті және эксклюзивті бағыттары айқындалды. Аталған ғалымдардың пікірінше, бүгінгі исламның сипаты әртүрлі. Қазақстанда исламдық мінездің екі көрінісі кең жайылған. Біріншісі, Ханафилік сипаттағы инклюзивті ислам. Екіншісі, фундаменталистік сипаттағы эксклюзивисті ислам. «Ханафи инклюзивтілікті салыстырмалы либерализм, дін тұрғысынан өзгеге төзімділік, исламның моральдік құрамына қайшы келмейтін дәстүрлерді қабылдау, сыни тәпсір түрінде қолдаса, ал ислам доктринасы деп аталып жүрген бағыт керісінше, бөтен, жау бейнесінде көрінетін өзге нәрсеге

төзбеушілікке алып баратын эксклюзивтілікті құптайды. Әдетте мұндай жағдайдағы бөтенсу конфессия арасында болады» [110, 25б.]. Осы тұрғыда ескертетін жағдай – авторлар инклюзивистік пікірлері нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализммен теңдес келеді. Олардың инклюзивистілігі толеранттылық негізінде қалыптасып отыр, ал толеранттылық нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің көрінісіне жатады. Мысалы, авторлардың келесі пікірі: «Инклюзивтілік адамның мәдени, діни ерекшелігінен, сенімдері мен құндылықтарынан бас тартуын білдірмейді, керісінше өзінің ерекшеліктерін сақтай отырып, өзге мәдениетті, діни сенімдер мен дәстүрлерді жоққа шығармау» [110, 64б.] – толеранттылықты, яғни нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмді білдіріп тұр. Б.М. Сатершинов, Н.Л.Сейтахметова, Ж.Ж. Турганбаева, Г.Жусипбектің ұжымдық еңбектерін саралау барысында біз әл-Матуридидің іліміне инклюзивистік және эксклюзивистік аспектіде назар аударғанын байқадық. Олар эпистемиологиялық контексте әл-Матуриди ілімінің инклюзивистік келетінін ескертті. Алайда толыққанды күйде эксклюзивистік ұстанымға жақын келетінін алға тартты. Бұл жайлы келесі тұжырым ғалымдардың тарапынан білдірілді: «Матуриди көзқарастарын инклюзивті деп бағалауға келмейді (Матуриди инклюзивтілігінің шегін мойындау керек), тек Матуриди эпистемологиясы мен Матуридидің кейбір негізгі көзқарастарын инклюзивті исламдық дискурстың дамуына негіз қалау үшін қолдануға болады» [110, 82б.]. Алайда ғалымдар әл-Матуридидің рационалистік эпистемиологиясын және кейбір негізгі көзқарастарын инклюзивті көріністе модуляциялауға болатынын атап өтті. Мысалы, ислам сөзінің мағынасын кең шеңберде алғанда сатериологиялық және алетикалық санатта әл-Матуридидің ілімін инклюзивистік мінезде тануға болады. Авторлар бұл жөнінде келесідей баян етті: «Пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың тағдыры турасында Матуридилік көзқарастарды Құран аяттарын (ең алдымен мына аяттарды: 3:19, 3:85, 5:3) инклюзивті түсіндіру үшін қолдануға болады. Яғни, бұл аяттардағы «ислам» сөзі нақты бір дінді білдіретін үлкен әріппен жазылатын «Ислам» емес, «Жаратушыға» сенуді білдіретін кіші әріппен жазылған «ислам». Басқаша айтқанда, бұл аяттардағы «ислам» сөзін нақты бір дін деп емес, «Құдайға мойынсұну» деп түсінуге болады» [110,69б.]. Демек, Б.М. Сатершинов, Н.Л.Сейтахметова, Ж.Ж. Турганбаева, Г.Жусипбектің пайымдауларында әл-Матуридидің ақидасынан жаратушыға сенген, оны ақылман мойындаған барлығының құтқарылу мүмкіншілігін ескерді. Осы бойынша біз авторлардан келесі тұжырымды байқадық: «Матуридидің логикасын былай түсінуге де болады: тура мағынадағы ислам ілімдеріне сенбей, тек «Жаратушыға» сенген адам да «шынайы дінге сенуші» адам деп есептелуі мүмкін.» [110, 77б.]. Жалпы біз жоғарыдағы ғалымдардың тұжырымдарынан әл-Матуриди ілімі негізінде инклюзивтілік сипатында исламға түсіндірме беру мүмкіндігі байқалады. Бұл бойынша келесі авторлардың пікірі білдірілді: «Матуридидің эксклюзивті түсіндірмеге деген бейімділігін мойындай отырып, Матуриди рационалистік теологиясы, атап айтқанда, осы еңбекте қысқаша қарастырылған Матуридизм

рационалды эпистемологиясының екі қағидасын инклюзивті исламдық түсіндірме құру үшін қолдануға болады деп санаймыз. Сонымен қатар, осы жұмыста талқыланған матуридилердің басқа да теологиялық көзқарастары, атап айтқанда, пайғамбарлық миссия жетпеген адамдардың тағдыры туралы, сенімнің негізі туралы түсіндірмелері және сенімнің субъективтілігі идеясы, матуридилердің тағдыр туралы ұстанымы мен «иржа» ұғымын дінді түсінудің рационалистік әдісі ретінде қабылдау инклюзивті исламдық түсіндірулердің дамуына негіз болатын фактор ретінде қарастырылуы мүмкін» [110, 69 б.]. Жалпы біз Б.М. Сатершинов, Н.Л.Сейтахметова, Ж.Ж. Турганбаева, Г.Жусипбектің пікірінен М.Бигиевтің, Т.Ибрагимнің, Д.Мухитдиновтың логикасын байқап отырмыз. Ғалымдардың ойларында инклюзивистік паттерннің орын алғандығын көріп отырмыз.

Түйіндей келе, қазақстандық исламтанушылардың және дінтанушылардың тарапынан діни плюрализм мен исламның қатынасы жөнінде екі негізгі ұстанымның дамуын байқап отырмыз. Бірінші ұстаным исламның нормативтік аспектіде діни плюрализмді қолдауға бағытталуын ерекшелуге тырысады. Екінші ұстаным инклюзивтілік тұрғысынан исламды түсіндірушілер діни плюрализмді нормативтік санатта ғана қолдаумен шектелмей, кейбір деңгейде алетикалық-эпистемологиялық немесе сатериологиялық аспектіде қолдаушылықты дамытуға талпынады. Қазақстандық ғалымдар ислам мен діни плюрализм қатынасына байланысты әртүрлі негізден ұстаным қалыптастырып отырған байқаймыз. Мысалы, бірқатар зерттеушілер доктриналық негізден ойын дамытып отыр. Соның ішінде көбісі әл-Матуриди ақидасын дәстүрлі түрде тану аясынан, ал кейбірі оның эпистемологиялық жақтарын модуляциялау арнасында түйінін шығарған. Белігі бір зерттеушілер әл-Ашғари ақидасына сүйену арқылы ұстанымын білдірген. Бірқатар ғалымдар, ислам доктринасынан емес, дінтанушылық-теориялық негізде тұжырымын дамытты. Жалпы, Қазақстан зерттеушілері әртүрлі негізден ойын өрбіткенімен де бір ауыздан нормативтік аспектіде исламның діни плюрализмді қолдайтынын мойындады.

3 ҚАЗАҚСТАН МЕН ШЕТ МЕМЛЕКЕТТЕРІНДЕГІ ДІНИ ПЛЮРАЛИЗМ ЖАҒДАЙЫ КОНТЕКСТІНДЕГІ ИСЛАМ

3.1 Әлеуметтік-саяси ортадағы діни плюрализмнің гетерогенді жағдайындағы исламдық діндарлық пен оның лоялдылығы

Заманау діни плюрализмнің әлеуметтік ортадағы әртүрлі жағдайлары. XX-XXI ғасырдың әлеуметтік-мәдени динамикасы қоғамның гетерогендену тенденциясына қатты әсерін тигізді. Бүгінгі күні біз мәдени, этностық, діни плюралдылықтың бір әлеуметтік ортада қалыптасуының куәгері болдық. Қоғам арасындағы әртүрлі мәдениеттердің, этностардың, конфессиялардың өмір сүруі дүниежүзілік кеңістікте байқалады. Ақпараттық экожүйенің эволюциясы, экономикалық қатынастардың трансұлттық дәрежеде кеңеюі, әлеуметтік миграцияның, рухани және материалдық мәдениеттің кеңтарапты диффузиясына әкелді. Соның ішінде рухани феномен ретінде танылатын діннің ландшафты жаңару үстінде. Бүгінгі күні дін әлеуметтік ортаның руханияттық дүниесінде беделділігін қайтадан өсіре бастады. Оның құндылықтарының экспорттық әлеуеті соңғы жылдары қатты ұлғайды. Егер нақты қоғамның діндарлығына назар аударсақ, дүниежүзі мемлекеттерінің басым бөлігінде кемінде үш-төрт конфессиялық ұстаным өмір сүреді. Гомогенді діни орта бұл заманда сирек жағдайға айналды. Әлем бойынша мемлекет пен конфессия арасындағы сантүрлі қатынастардың арнасында діни плюрализм орын алуы байқалады. Тіпті діни плюрализм зайырлы мемлекеттердің кеңістігінен тыс шығып, тек бір дінге ерекше мәртебе беретін мемлекеттерде де орын тапты. Егер зайырлы мемлекеттерге назар аударатын болсақ, біз діни плюрализмнің бірнеше бейнесін кездестіреміз. Францияда лаицистік нормада қалыптасқан діни плюрализм түрін табамыз. Бұл мемлекетте діндердің рөлін қоғамдық емес, жеке ортада арттыру қажеттігі кең қолдаушылық табуда. Сонымен қатар, мемлекет пен діндер бір-бірінен бөлек болуы негізгі ұстаным болып табылады. Францияда діндердің барлығы тең, ешбір дінге басымдылық бермейді, бірақ елдің негізгі құндылықтары секулярлы негізде қалыптасуы оңтайлы болып саналады. Сонымен біз Францияда діни плюрализмнің лаицистік қағидада қалыптасқан түрін айқындадық. Келесі діни плюрализм АҚШ үлгісінде жақсы сипатталады. Бұл мемлекет нейтралды зайырлылықтың моделін ұстанады, яғни діни плюрализм мемлекеттің нейтралдылығы қағидасында қалыптасқан. АҚШ мемлекеті ешбір дінге басымдылық бермейді және олардың тең мүмкіншіліктерін қамтамасыз етеді. Бірақ АҚШ-тағы нейтралды қағидадағы діни плюрализм Франциядағы лаицистік моделден айырмашылығы бар. Мұнда қоғамдық ортада діндердің қызмет етуіне мүмкіндік берілген, яғни діндер қоғамдық ортада өздерінің мүдделерін еркін жүзеге асыруға қолдау тапқан. Жоғарыда көрсетілген діни плюрализм модельдерінен бөлек Германиядағы кооперациялық нұсқа кең танымал. Кооперациялық нұсқа бойынша Германия мемлекеті арнаулы критерийлерге сәйкес діндермен әлеуметтік-мәдени, ағартушылық, моральдік бағытта әріптестік жүргізеді, яғни діндер қоғамдық-құқықтық корпорация статусын алған жағдайда немесе мемлекетпен келісімшартқа тұрған жағдайда

қосымша уәкілеттікті иеленеді. Мысалы, Германиядағы көптеген шіркеулер, солардың ішінде, Католиктік және Евангелилік шіркеулер балалар үйлерінің, емханалардың, сауықтыру орталықтардың жұмыстарын іске асырады. Сонымен, Германиядағы кооперациялық нормадағы діни плюрализм түрі қалыптасқан. Осы модель бойынша діни плюрализм қалыптасқан мемлекеттерге біз Италияны, Испанияны және т.б. жатқызамыз [239, 8-10 б.].

Зайырлы мемлекеттердің шеңберінен тыс діни плюрализм дінге қатысты интегративті модельде дамитын мемлекеттерде қалыптасқан. Интегративті модель кеңістігінде біз діни плюрализмнің бірнеше қағидада қалыптасқанын байқаймыз. Бірінші кезекте, әлем елдерінде көп кездесетін мемлекеттік дін статусы бар зайырлы қағидада дамитын мемлекеттердің діни плюрализіміне назар аударуымыз қажет. Мұндай қағидадағы діни плюрализм Ұлыбритания, Дания, Швеция және т.б. мемлекеттерде көрінеді. Діни плюрализм сипатындағы ресми діні бар мемлекеттерде құқықтық нормалар бір дінге кеңірек мүмкіндік береді, бірақ зайырлылық қағиданы көп жағдайда сақтайды. Соның негізінде діни плюрализмді қалыптастырған [239, 12 б.].

Діни плюрализм жоғарыда аталған нормаларда қалыптасумен қатар, теократиялық мемлекеттерде кездеседі. Мысалы, Иран, Сауд Аравия мемлекеттерде көрінеді. Бұл мемлекеттерде заңдардың қайнар көзі белгілі бір діннің қасиетті кітабы болғанымен де, басқа діндерге арнайы құқықтық шеңбер белгіленген. Жалпы жүргізілген зерттеулерге сәйкес әлемде назар аударылған 198 мемлекеттің ішінде 155-ке жуық мемлекет зайырлы модельдегі діни плюрализмді қалыптастырып отыр, ал ресми діні бар модель негізіндегі діни плюрализмді 40-қа жуық мемлекет ұстануда. Енді теократиялық модельдегі діни плюрализмді 3-ке жуық мемлекет ұстануда. Бұл жағдайдан біз зайырлы модельдегі діни плюрализмді мемлекеттердің басымы қолдауын ескереміз » [240].

Діни плюрализм жағдайы мемлекеттік жүйе деңгейінде қалыптасудан бөлек әлеуметтік және ұйымдық деңгейде де әлеуетті. Әлеуметтік деңгейдегі діни плюрализм жағдайы, басқаша айтқанда, қоғамдық санадағы діни әртүрлілікті қолдаушылықты білдіреді. Енді ұйымдық дәрежедегі діни плюрализм жағдайы діни бірлестіктердің арасындағы өзара қолдаушылықтың сипатында көрініс табады.

Діни плюрализм дінге қатысты мемлекеттердің әртүрлі модельдері көрінісінде ерекшеленуден бөлек, конфессиялардың құрамына байланысты да ерекшеленеді. Мысалы, белгілі бір діннің жалғыз өзі басымдықта болуымен немесе екі діннің басымдықта болуымен, әлде ешбір діннің басымдықта болмауымен көрініс табады. Солардың ішінде мұсылмандардың басымдықта немесе азшылықта болу жағдайына байланысты діни плюрализм өзгешеленеді. Бұл санатта 2015 жылғы the Association of Religion Data Archives жариялаған «Religious Characteristics of States Dataset Project – Demographics v. 2.0» атты дереккөзіне сүйене отырып, біз шамамен 25 зайырлы мемлекетте, 24 ресми діні бар мемлекетте исламдық ұстанымның қоғам арасында басым екенін байқаймыз. Мұсылмандар басым саналатын зайырлы мемлекеттерде орташа

есепте халықтың 82%-ы, ал ресми діні бар мемлекетте 98%-ы ислам өкілі саналады. Енді мұсылмандардың азшылық ретінде, тіпті өте аз мөлшерде 107-ге жуық зайырлы мемлекеттерде, 13-ке жуық ресми діні бар мемлекеттерде кездесетінін ескереміз. Азшылық саналатын зайырлы мемлекеттерде орташа есепте мұсылмандар халықтың 4,3%-ын қамтыса, ресми діні бар мемлекеттерде 4,2%-ын құрайды [241].

Біз діни плюрализмнің табиғатында градациялық көріністің орын алатынын өткен бөлімде ескерген болатынбыз. Діни еркіндікке жасалатын мемлекеттік шектеулерге және дін бабындағы әлеуметтік қастық деңгейіне байланысты градациялық сипаттағы әртүрлі діни плюрализм жағдайының болуын байқаймыз. Мысалы, Pew Reserch Center жасаған 2018 жылғы индексацияға сәйкес діни еркіндікке байланысты мемлекеттік шектеулердің және әлеуметтік қастықтың өте жоғары, жоғары, орташа және төмен дәрежеде орын алуы білінеді. Бұл өз кезегінде нормативтік-құқықтық санатта діни плюрализмнің либералдыдан либералды емеске және лоялдыдан лоялды емеске бағытталған діни плюрализм жағдайларын білдіреді. Зерттеу нәтижелеріне сәйкес зайырлы мемлекеттердің ішінде орташа және жоғары либералды діни плюрализм жағдайы 73,3%-да кездеседі, ал ресми діні бар мемлекеттердің 58,4 %-да білінеді. Енді жоғары және орташа дәрежедегі лоялды діни плюрализм жағдайы 71,5% зайырлы мемлекеттерде, 48,5% ресми діні бар мемлекеттерде орныққан. Бұл нәтижелер бойынша біз зайырлы мемлекеттерде жоғары және орташа либералды, әрі лоялды діни плюрализм жағдайының басым екенін көріп тұрмыз [217].

Сонымен бұл тармақшада діни плюрализмнің әртүрлі жағдайлары әлеуметтік ортада кездесетінін байқадық. Осы орайда, діни плюрализмнің қоғам арасында бірнеше жағдайларда орын алатынын түсіндік. Бұл тұжырымның негізінде біз исламның әртүрлі діни плюрализм жағдайларында орын алуын да байқаймыз. Мысалы, біз жоғарыда көрсетілген статистикада ислам өкілдерінің азшылық немесе басымдық ретінде зайырлы, ресми діні бар мемлекеттерде кездесенін көрсеткенбіз. Енді біз жоғарыдағы категориядан бөлек, ислам өкілдерінің лоялды және лоялды емес, либералды және либералды емес діни плюрализм жағдайларында кездесетінін де байқаймыз. Мысалы, Либералды діни плюрализм жағдайы бар, азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерде 4,7%-ға жуық, ал басымдығы мұсылман саналатын мемлекеттерде 98%-ды исламды ұстанушылар құрайды. Енді либералды емес діни плюрализм жағдайындағы азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерде 8,8%-ға жуық, ал көпшілігі мұсылман саналатын мемлекеттерде 88%-ды исламды ұстанушылар құрайды. Осы сияқты лоялды діни плюрализм жағдайында, азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерде халықтың 7,5%-ға жуығы ислам өкілі саналады, ал мұсылмандар басым саналатын лоялды діни плюрализм жағдайындағы мемлекеттерде 87%-ға жуығы исламды ұстанушылар саналады. Керісінше лоялды емес діни плюрализм жағдайында, азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерде халықтың 6%-ға жуығы ислам өкілі саналады, ал мұсылмандар басымдықта саналатын лоялды діни

плюрализм жағдайындағы мемлекеттерде 92%-ға жуығы исламды ұстанушылар саналады. Сонымен біз зерттуге сәйкес исламның әртүрлі діни плюрализм жағдайында орын алуын анықтадық.

Бұл тармақшада біз әртүрлі діни плюрализм жағдайында исламдық діндарлықтың кездесетінін байқадық. Енді біз исламдық діндарлықтың таралым динамикасын, деңгейін, сенімдік негіздерінің сақталымын анықтауымыз керек. Бұл міндет біз үшін әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндерлықтың партретін қалыптастыруға жол ашады. Біз исламдық діндарлықтың әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы сипатын білу арқылы оның бойынан туындаған лоялдылықтың себептерін түсінуге мүмкіндік аламыз.

Әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлықтың деңгейі және сенім негіздері бойынша компаративистік сипаттама. Біз бұл тармақшада алдымен әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы ислам өкілдерінің динамикасын суреттеп өтейік. Осы бағытта біз ислам дінін ұстанушылардың 2010-2015 жылдар аралығындағы динамикасын the Association of Religion Data Archives жариялаған «Religious Characteristics of States Dataset Project – Demographics v. 2.0» атты дереккөзіне сүйене отырып, саралап өтеміз. Жалпы басымдықта мұсылман саналатын зайырлы мемлекеттерде мұсылман өкілдері 2010-2015 жылдар аралығында 1%-ға өскен, яғни орташа есеппен 81%-дан (2010 жыл) 82%-ға (2015 жыл) өсім білінген. Жоғарғы өсім зайырлы мемлекеттердің ішінде либералды діни плюрализм жағдайын құрғандарда байқалған. Егер мұсылман өкілдері 2010 жылы 62%-ды көрсетсе, 2015 жылы 65%-ды бейнелеген. Демек, мұсылмандар 3% ұлғайған. Сол сияқты либералды емес діни плюрализмді қалыптастырған зайырлы мемлекеттердің ішінде мұсылман өкілдері 1%-ға өскен, яғни 82,7%-дан 83,8%-ға артқан. Сонымен, басымдықта мұсылмандар саналатын зайырлы мемлекеттерде мұсылман атанушылардың өсімі тіркелді. Мұсылмандар басымдықта саналатын мемлекеттердің либералды немесе либералды емес діни плюрализм жағдайын қалыптастыруына қарамастан мұсылмандардың көбеюіне жағымды әсерін тигізетіні белгілі болып тұр [241].

Келесі кезекте біздің назарымызға діни плюрализмді қалыптастырып отырған мұсылмандары басым, ресми діни бар мемлекеттердегі ислам өкілдерінің динамикасын маңызға алуымыз қажет. Осы ретте либералды діни плюрализмді қалыптастырушы мемлекеттердің арасында исламды ұстанушылар 98% көлемде 2010-2015 жылдары сақталған. Енді либералды емес діни плюрализмді қалыптастырушы мемлекеттердің арасында исламды ұстанушылар 88% көлемінде 2010-2015 жылдары тұрақтаған. Демек, ресми діни бар мемлекеттердің арасында діни плюрализмге либералды немесе либералды емес позициясы ислам динамикасының өзгеруіне әсерін тигізбегені анықталып отыр [241].

Жоғарыдағы көрсеткіштердің нәтижесінде басымдықта мұсылмандар саналатын қоғамдардағы діни плюрализмнің нормативтік-құқықтық санатта либералды немесе либералды емес болуы исламдық динамикаға тікелей әсер

етегіні байқалмады. Алайда жалпы басымдықта мұсылмандар саналатын мемлекеттердің діни плюрализм жағдайында исламның өсім тенденциясы көрініс тапты.

Келесі біздің қарастыратын аспектіміз халқының азшылығы мұсылман зайырлы мемлекеттерде мұсылмандардың мөлшерлік динамикасымен байланысты. Зайырлы мемлекеттердің арасында жүргізілген талдаудың нәтижесіне сәйкес 2015 жылғы көрсеткіш бойынша орташа есеппен мұсылмандардың мөлшері 4,3%-ды қамтыса, 2010 жылғы көрсеткіш бойынша орташа есеппен мұсылмандардың мөлшері 4,2%-ды бекемдеген. Демек, орташа есеппен зайырлы мемлекеттердегі мұсылмандардың мөлшері 1% өскен. Мемлекеттердің ішінде жоғарғы өсім Австрия, Белгия, Бенин, Бурунди, Габон, Конго, Кения, Нидерланд, Камерун, Индия, Гонконг, Франция, Филиппин, Швецияда анықталған [241].

Сонымен қатар, зерттеу барысында мұсылмандардың өсім динамикасын діни плюрализм жағдайының төрт формасында қарастырып өттік. Біріншісінде, яғни діндерге либералды шектеу қойып, лоялды діни плюрализм жағдайына жеткен зайырлы мемлекеттерде мұсылмандардың мөлшері 2010-2015 жылдар аралығындағы көрсеткіштерге сәйкес орта есеппен 0,9 %-ға өскен. Екіншісінде, діндерге либералды шектеу қойып, лоялдығы төмен діни плюрализм жағдайына тап болған зайырлы мемлекеттерде мұсылмандардың мөлшері 2010-2015 жылдар аралығындағы көрсеткіштерге сәйкес орта есеппен 0,4 %-ға өскен. Үшіншісінде, діндерге жоғары шектеу қойып, лоялды діни плюрализм жағдайын қалыптастырған зайырлы мемлекеттерде мұсылмандардың мөлшері 2010-2015 жылдар аралығындағы көрсеткіштер бір көлемде сақталған. Төртіншісінде, діндерге жоғары шектеу қойып, лоялдығы төмен діни плюрализм жағдайына кезіккен зайырлы мемлекеттерде мұсылмандардың мөлшері 2010-2015 жылдар аралығындағы көрсеткіштерге сәйкес орта есеппен 0,1 %-ға түскен. Берілген көрсеткіштерден белгілі болғаны – мұсылмандардың мөлшері діни плюрализмнің либералды формасында өскен. Жоғары шектеу қойған діни плюрализм жағдайында мұсылмандардың мөлшері түскен. [241] Сонымен, діни плюрализмнің либералды формасы исламды ұстанушылардың өсіміне әкелгені айқындалды.

Зайырлы мемлекеттерден бөлек ресми діни бар мемлекеттердің діни плюрализмі жағдайындағы мұсылмандардың пайыздық мөлшерін анықтау да бұл зерттеу үшін маңызды. Зерттеу нәтижесіне сәйкес, мемлекеттік діни бар мемлекеттерде мұсылмандардың мөлшері 2015 жылы 4,2%-ды қамтыса, 2010 жылы 3,9%-ды көрсеткен. Демек, 2010-2015 жылдар аралығында мұсылмандардың мөлшері 0,3%-ға өскен. Енді біз мұсылмандардың мөлшерін төрт формадағы діни плюрализм жағдайында қарастырамыз. Діндерге либералды шектеулер қоя отырып, лоялды діни плюрализм жағдайына қол жеткізген ресми діни бар мемлекеттерде мұсылмандардың мөлшері 2010-2015 жылдар аралығында бірдей дәрежеде сақталды [241].

Діни плюрализмнің екінші формасына көшсек, яғни діндерге либералды шектеулер қоюына қарамастан лоялдығы төмен діни плюрализм жағдайына тап

болған ресми діні бар мемлекеттердің арасында мұсылмандардың мөлшері 2010-2015 жылдар аралығында 0,7%-ға өскен [241].

Келесі біздің зерттеуіміздің нәтижесі діндерге жоғары шектеу қойған ресми діні бар мемлекеттердегі мұсылмандардың мөлшерімен байланысты. Лоялды діни плюрализм жағдайын құрған тек Бутан мемлекеті ғана анықталып отыр. Бұл мемлекетте мұсылмандардың мөлшері 0,2%-ға теңелген. 2010 жылмен салыстырғанда мұсылмандардың мөлшері 2015 жылы 0,1%-ға азайған. Діни плюрализмнің осы формасында тек Бутан мемлекеті болғандықтан, жалпылама қорытынды жасау қиын [241].

Енді біз діни плюрализмнің төртінші формасына сәйкес келетін ресми діні бар мемлекеттердегі мұсылмандардың мөлшерін талдағанымыз жөн. Демек, діндерге жоғары шектеу қойған, лоялдығы төмен діни плюрализм жағдайына тап болған ресми діні бар мемлекеттердегі мұсылмандардың мөлшері 2010-2015 жылдар аралығында 0,9%-ға өскен [241].

Жасалған зерттеудің нәтижесінде көретініміз, ресми діні бар мемлекеттерде діни плюрализмнің үш формасында өсім байқалды. Мұсылмандардың мөлшерінің төмендеу тенденциясы тек діндерге жоғары шектеу қоя отырып, лоялды қатынасқа жеткен мемлекетте анықталып отыр. Бірақ формада тек бір мемлекет қана болуына орай, нәтижені жалпылауға негіз болмайды.

Жалпы зерттеу барысында халқының басым бөлігі мұсылман емес мемлекеттердің діни плюрализмі жағдайындағы мұсылмандардың мөлшерін қарастырып өттік. Нәтижесінде көретініміз: діни динамиканың көрсеткіштері бойынша мұсылмандар көбіне діни плюрализмнің либералды формасында өскен. Діни плюрализмге жоғары шектеу қойған жағдайда мұсылмандардың өсімі тек лоялдылығы төмен, ресми діні бар мемлекеттердің ішінде көрінген. Бұдан шығатын қорытынды - исламды ұстанушылардың жоғары өсімі көбіне либералды діни плюрализмнің еншісіне жақын.

Исламды ұстанушылардың статистикалық сипаттамасынан біз әртүрлі діни плюрализм жағдайларында мұсылмандардың өсімін байқап отырмыз. Бұл әртүрлі діни плюрализм жағдайларында исламның жаңғыруы тенденциясын байқатып тұр.

Әртүрлі діни плюрализм жағдайында мұсылмандардың көбеюін анықтағанымен де олардың діндарлығы қандай екендігі біз үшін сұрақ туындатады. Бұл мақсатқа қол жеткізу үшін біз Кристиан Вейзелдің әдістемесі арқылы дайындалған World Value Survey сауалнамалық дереккөзінің мәліметтерін талдаймыз. Кристиан Вейзел халықтың агностицизм деңгейін келесі үш категорияға мән беру арқылы анықтаған: діннің маңызсыздығы, өзін діндар ретінде санамауы, діни практикаларды орындамауы. Осы үш категорияның негізінде К.Вейзел халықтың агностицизм деңгейін анықтау мүмкіндігін көрсеткен. Бұл әдістеме арқылы алынған мәліметтерді кері жағынан қарастырсақ, біз халықтың діндарлық деңгейін анықтаймыз. Демек, Вейзелдің әдістемесі арқылы алынған мәліметтерді керісінше тану арқылы біз діндарлық деңгейдің көрсеткіштерін табамыз.

Осы орайда, біз ислам өкілдерінің діндарлығын айқындаудың жолы ретінде Кристиан Вейзел дайындаған әдістеме арқылы World Value Survey сауалнамалық дереккөзінің 2010-2014 және 2017-2020 жылдар аралығындағы көрсеткіштерді талдаймыз.

Мұсылмандардың діндарлық деңгейі бойынша World Value Survey дайындаған 2017-2020 жылдар[242] мен 2010-2014 жылдар [243] аралығындағы дереккөзін пайдаландық. Нәтижесінде басымшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерде діндарлығы бойынша мұсылмандардың көзқарасынан кесте 1- дегі көрсеткіштерді анықтадық.

Кесте 1 – Мемлекеттердегі мұсылмандардың діни плюрализм жағдайындағы діндарлығы бойынша 2010-2014 және 2017-2020 жылдар аралығындағы жоғары және орташа деңгейдегі %-дық көрсеткіштері.

Либералды діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:				Либералды емес діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:				Либералды емес діни плюрализм құрған ресми діни бар мемлекеттердің көрсеткіштері:						
Мемлекеттер:		2010-2014	2017-2020		Мемлекеттер:		2010-2014	2017-2020		Мемлекеттер:		2010-2014	2017-2020	
	Жоғары	Орташа	Жоғары	Орташа		Жоғары	Орташа	Жоғары	Орташа		Жоғары	Орташа	Жоғары	Орташа
1. Басымдықта мұсылмандар саналатын мемлекеттер:														
Кипр	31	30	37	25	Әзірбайжан	22	12	31	51	Ирак	63	27	49	41
Ливан	53	26	39	31	Қырғызстан	58	39	47	39	Йордания	69	27	59	34
Нигерия	96	4	94	5	Түркия	63	27	60	21	Малазия	57	35	85	12
										Пакистан	100	-	86	13
										Тунис	51	28	45	34
Орташа %	60	20	56	20	Орташа %	48	26	46	37	Орташа %	68	29	64	26
2. Азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:														
Швеция	55	23	41	48	Ресей	39	42	65	31	Австрияда	-	-	68	13
Австралия	43	26	61	17	Румыния	81	19	61	-	Грецияда	-	-	50	28
Филиппины	95	5	93	7	Украина	34	25	19	75	Норвегияда	-	-	61	10
Оңтүстік Корея	-	-	-	-	Қытай	51	38	70	27	Дания	-	-	65	29
Нидерланды	78	18	62	29	Беларусь	75	25	-	-					
Германия	79	14	53	32	Сингапур	71	21	59	20					
Испания	100	-	74	26	Тайланд	85	4	56	30					
Орташа %	75	17	64	26	Орташа %	62	24	55	36	Орташа %	-	-	61	20

Кестедегі көрсеткіштерге сәйкес, біз мұсылмандардың арасындағы діндарлық бойынша әр бағыттағы көріністі байқап отырмыз. Азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерде жалпы есепте орташа деңгейдегі діндарлық өссе, жоғары деңгейдегі діндарлық керісінше 10-7%-ға түскен. Енді басымдықта мұсылмандар болып саналатын мемлекеттерде жоғары деңгейдегі діндарлық аздап көлемде түскен, бірақ оның орташа деңгейі либералды емес зайырлы мемлекеттерде жоғарылаған.

Кестедегі көрсеткіштерде мұсылмандар арасындағы діндарлық деңгейі әртүрлі дәрежеде белгіленген. Бірақ біз байқайтынымыз, азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттердегі көрсеткіштер мұсылмандар басым саналатын көрсеткіштермен ұқсас келеді, тіпті кейбір діни плюрализм жағдайлары бойынша категорияларда жоғары тұр. Зайырлы және ресми діні бар мемлекеттерде орташа есеппен жоғары діндарлық деңгейі бойынша түсім тенденциясы орын алған. Азшылығы мұсылман саналатын зайырлы мемлекеттерде аздап болса да орташа деңгейде өсім байқалады. Жалпы бұл мәліметтерден әртүрлі діни плюрализм жағдайы мұсылмандардың арасындағы діндарлық деңгейіне әсер етпейтіні анықталып отыр, тіпті либералды немесе либералды емес діни плюрализм жағдайы да ықпалды емес көрінеді. Біз діни плюрализмнің әр жағдайында исламдық діндарлықтың жоғары деңгейі мұсылмандардың басым бөлігінде көрініс табатынын байқаймыз.

Діни плюрализм кеңістігіндегі сенім негіздерінің сақталу тенденциясы да маңызды саналады. Себебі, П.Бергер, Б.Тернер сияқты ғалымдар діни плюрализм жағдайында секуляризация тенденциясы жөнінде көп ескерткен, яғни ортодоксалды, дәстүрлі діндердің орнына гетеродоксалды, дәстүрлі емес діндердің келуін меңзеген. Біз осы орайда, аталған теорияның ислам көлеміндегі растығын сенім негіздерінің сақталу тенденциясы арқылы саралап өтеміз. Мұсылмандық ортада сенім негіздерінің сақталуын білу үшін құдайға, тозақ пен жұмаққа, келесі өмірге сену деңгейлерін талдау арнасында қол жеткіземіз.

Бірінші кезекте, біз мұсылмандардың арасындағы құдайға сенім деңгейін саралап өтеміз. Бұл жұмысты жүзеге асыру үшін біз либералды және либералды емес, зайырлы және ресми діні бар, басымдықта мұсылман және азшылығы мұсылман мемлекеттердің кесте 2-де 2010-2014 [243] және 2017-2020 [242] жылдар бойынша берілген көрсеткіштерін салыстырып өтеміз.

Кесте 2 – Мемлекеттердегі мұсылмандардың діни плюрализм жағдайында құдайға сенімі бойынша 2010-2014 және 2017-2020 жылдар аралығындағы көрсеткіштері.

Либералды діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:			Либералды емес діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:			Діни плюрализм құрған ресми діни бар мемлекеттердің көрсеткіштері:		
1.1 Басымшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:								
Мемлекеттер:	2010	2017	Мемлекеттер:	2010	2017	Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020
	-	-		-	-			
	2014	2020		2014	2020			
Кипр	97,7	85,5	Әзірбайжан	99,9	99,1	Ирак	99,5	-
Ливан	99,4	99,5	Қырғызстан	98,1	99,4	Йордания	100	99,5
Нигерия	100	98,2	Туркия	98,4	95,5	Малазия	99,6	98,6
						Пакистан	100	98
						Тунис	-	99,6
Орташа %	99	94,4	Орташа %	99	98	Орташа %	99,7	98,9
1.2 Азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:								
Мемлекеттер:	2010-2014	2017-	Мемлекеттер:	2010	2017	Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020
				-	-			

		2020		2014	2020			
Швеция	91	100	Ресей	77,9	92,4	Австрия	-	90,4
Австралия	100	95,2	Румыния	-	100	Греция	-	90,1
Филиппины	100	100	Украина	85,7	100	Норвегия	-	82,9
Оңтүстік Корея	-	-	Қытай	95	81,2	Дания	-	96,1
Нидерланды	100	92,7	Беларусь	100	-			
Германия	93,2	91,6	Сингапур	98,8	97			
Испания	100	91	Тайланд	100	94,9			
Орташа %	97,3	95	Орташа %	92,9	94	Орташа %		89,8

Кестеде белгіленген көрсеткіштерге сәйкес, діни плюрализмнің әртүрлі жағдайында құдайға сенім деңгейінің кішігірім азаюы көрінеді, тек либералды емес зайырлы мемлекеттерде ғана кішігірім өсім белгіленген. Бір қызығы, құдайға сенім тенденциясы либералды діни плюрализмі бар мемлекеттерде төмендеуге бет алғанымен де, либералды емес діни плюрализмі бар мемлекеттердің пайыздық мөлшерінен төмен емес тұр. Құдайға сенім бойынша азшылығы мұсылман саналатын либералды діни плюрализмі бар мемлекеттер тіпті басымдығы мұсылман саналатын ресми діни бар мемлекеттердің көрсеткіштерінен 2-3% ғана төменірек келеді. Жалпы анықталған көрсеткіштер мұсылмандардың арасында құдайға сенім негізінің жоғары дәрежесін көрсетті. Демек, мұсылмандардың арасында діни плюрализмнің әртүрлі жағдайында құдайға сенім негіздерінің жоғары дәрежеде сақталғанын айқындады [243], [242].

Біз білетіндей, тозақ ислам догматикасының негізгі элементі болып табылады. Тозақ сенім негіздері саналатын ақырет күнімен ажырамас сабақтастықта түсінілетін догма. Осы догмаға сену исламның адам бойында дәстүрлі түрде танылуын сипаттайды. Осыған орай, мұсылмандардың тозаққа сенімін біле отырып, олардың сенім негіздерінің сақтауын айқындауға мүмкіндік жасалады. Мұсылмандардың тозаққа сенімі бойынша кесте 3-те 2010-2014 [243] және 2017-2020 [243] жылдар бойынша көрсетілген:

Кесте 3 – Мемлекеттердегі мұсылмандардың діни плюрализм жағдайында тозаққа сенімі бойынша 2010-2014 және 2017-2020 жылдар аралығындағы көрсеткіштері.

Либералды діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:			Либералды емес діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:			Либералды емес діни плюрализм құрған ресми діни бар мемлекеттердің көрсеткіштері:		
Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020	Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020	Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020
							-	-
							2014	2020
1. Басымшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:								
Кипр	82,9	74,9	Әзірбайжан	82	71,2	Ирак	99,4	-
Ливан	98,6	92,9	Қырғызстан	90	-	Йордания	98,7	97,2

Нигерия	94,2	88,3	Туркия	97,2	91,8	Малазия	99,1	97,1
						Пакистан	100	91,7
						Тунис	-	98,4
Орташа %	91,9	85,3	Орташа %	89,7	81,5	Орташа %	99,3	96,1
2. Азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:								
Швеция	91	85,9	Ресей	56,7	72,5	Австрия	-	67,5
Австралия	74,3	81,4	Румыния	-	-	Греция	-	27,3
Филиппины	100	84,6	Украина	65,6	6,9	Норвегия	-	59,1
Оңтүстік Корея	-	-	Қытай	52,8	47,7	Дания	-	79,2
Нидерланды	95	78,2	Беларусь	-	-			
Германия	44	69	Сингапур	94,6	91			
Испания	50	57,8	Тайланд	96,1	97,2			
Орташа %	75,7	76,1	Орташа %	73	63	Орташа %		58,2

Жоғарыдағы кестеде мұсылмандардың арасында тозаққа сенім бойынша біз едәуір ерекшелікті байқап отырмыз. Басымдығы мұсылман саналатын мемлекеттердің тозаққа сенім деңгейі орташа есепте 20%-ға жуық азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерден жоғары тұрғаны көрініс табады. Бұл көрсеткіштің негізінде біз мұсылмандардың азшылық ретінде өмір сүру ортасында тозаққа сенімнің азырақ болуын ескереміз. Біз кестенің негізінде орташа есепте тозаққа сенімнің азаюы тенденциясын бақылаудамыз. Бірақ мемлекеттерде біркелкі түсім болды деуге келмейді. Себебі, Ресейде, Тайландта өсім тіркелген. Жалпы тозаққа сенім бойынша көрсеткіштерді саралаудың нәтижесінде ең төмен мөлшерді біз азшылығы мұсылман саналатын, ресми діні бар мемлекеттерден анықтаймыз.

Ислам негіздеріне кіретін келесі элемент жұмаққа сенім болып табылады. Мұсылмандардың жұмаққа сенімін біз кесте 4 арқылы 2010-2014 [243] және 2017-2020 жылдар [242] бойынша сипаттаймыз.

Кесте 4 – Мемлекеттердегі мұсылмандардың діни плюрализм жағдайында жұмаққа сенімі бойынша 2010-2014 және 2017-2020 жылдар аралығындағы көрсеткіштері.

Либералды діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:		Либералды емес діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:			Либералды емес діни плюрализм құрған ресми діни бар мемлекеттердің көрсеткіштері:			
Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020	Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020	Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020
1. Басымшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:								
Кипр	-	75,1	Әзірбайжан	-	71,1	Ирак	-	-
Ливан	-	95	Қырғызстан	-	-	Йордания	-	99,4
Нигерия	-	93,4	Түркия	-	92,4	Малайзия	-	97,8
						Пакистан	-	97,7
						Тунис	-	99,2
Орташа %		87,8	Орташа %		81,7	Орташа %		98,5
2. Азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:								
Швеция	-	85,9	Ресей	-	76,6	Австрия	-	79,1

Австралия	-	81,4	Румыния	-	-	Греция	-	27,3
Филиппины	-	100	Украина	-	6,9	Норвегия	-	72,9
Оңтүстік Корея	-	-	Қытай	-	45,2	Дания	-	95,2
Нидерланды	-	79,1	Беларусь	-	-			
Германия	-	77,6	Сингапур	-	95			
Испания	-	66,9	Тайланд	-	96,4			
Орташа %		81,8	Орташа %		64	Орташа %		68,6

Жұмаққа сенім бойынша орташа есептегі ең жоғарғы көрсеткішті біз мұсылмандар басымдықта саналатын мемлекеттердің арасынан көреміз. Әсіресе, ресми діні бар мемлекеттерде жұмаққа сенім жоғары тұр. Алайда, мұсылмандар басымдықта саналатын либералды емес, зайырлы мемлекеттерде жұмаққа сенімнің төмендігі көрініс табады. Бұл бейне мұсылмандар азшылықта саналатын, либералды емес, зайырлы мемлекеттерде байқалады. Демек, зайырлы мемлекеттердегі дінге қатысты шектеулердің либералды болмауы мұсылмандардың жұмаққа сенімін түсіруге әсер ететіні ескеріледі. Енді либералды діни плюрализм жағдайы жұмаққа сенімге керісінше оңтайлы ықпал етеді. Себебі, бұл категорияда мұсылмандардың жұмаққа сенім деңгейі 80%-дан жоғары тұрақтанған. Либералды діни плюрализмі бар мемлекеттерде мұсылмандардың жұмаққа сенімі орташа есепте либералды емес діни плюрализмі бар мемлекеттердің көрсеткіштерінен жоғары ораналасқан. Демек, либералды діни плюрализмі бар мемлекеттерде жұмаққа сенімнің жоғары дәрежеде негіздері сақталғанын білдіріп тұр [242], [243] Біз бұл талдаудан либералды діни плюрализм жағдайының мұсылмандардың жұмаққа сенім деңгейін түсірмейтінін байқаймыз. Бірақ, мұсылмандардың басымдықта немесе азшылықта болуы жұмаққа сенімнің көрсеткішіне әсерін тигізетінін жорамалдаймыз.

Ақыретке сенім иман негіздерінің келесі бір элементіне жатады. Себебі, ақырет күні келесі өмірдің бар болуын меңзейді. Демек, мұсылманның ахиретке сенуі, келесі өмірге сенуін білдіреді. Төмендегі кесте 5-ке сәйкес біз келесі өмірге мұсылманның сенімін 2010-2014 [243] және 2017-2020 жылдар [242] бойынша баяндаймыз.

Кесте 5 – Мемлекеттердегі мұсылмандардың діни плюрализм жағдайында келесі өмірге сенімі бойынша 2010-2014 және 2017-2020 жылдар аралығындағы көрсеткіштері

Либералды діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:			Либералды емес діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердің көрсеткіштері:			Либералды емес діни плюрализм құрған ресми діни бар мемлекеттердің көрсеткіштері:		
Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020	Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020	Мемлекеттер:	2010-2014	2017-2020
1. Басымшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:								
Кипр	-	71,2	Әзірбайжан	-	61,4	Ирак	-	-
Ливан	-	90	Қырғызстан	-	-	Йордания	-	92,1
Нигерия	-	86,8	Түркия	-	92,8	Малайзия	-	88,8

						Пакистан	-	90,1
						Тунис	-	91,6
Орташа %		82,6	Орташа %		77	Орташа %		90,6
2. Азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:								
Швеция	-	100	Ресей	-	71,4	Австрия	-	78,9
Австралия	-	80	Румыния	-	-	Греция	-	23,7
Филиппины	-	85,4	Украина	-	94,8	Норвегия	-	76,6
Оңтүстік Корея	-	-	Қытай	-	46,9	Дания	-	80,1
Нидерланды	-	76,7	Беларусь	-	-			
Германия	-	75,9	Сингапур	-	89			
Испания	-	54,1	Тайланд	-	93,1			
Орташа %		78,6	Орташа %		79	Орташа %		64,8

Жоғарыда құрастырылған кестеде біз мұсылмандардың келесі өмірге сенімін пайыздық мөлшерде көрдік. Көрсеткіштердің мазмұнынан біз мұсылмандардың басымдықта немесе азшылықта болуына байланысты келесі өмірге сенім деңгейінің айтарлықтай өзгешелігін байқамаймыз. Осы зерттеуде біз исламның ресми дін болуы мұсылмандардың жұмаққа сенімін жоғары дәрежеде ұстайтынын анықтаймыз. Енді эгалитарлы мемлекеттердегі діни плюрализм жағдайының либералдылығы мұсылмандардың жұмаққа сенімін төмендетпейтінін ескереміз. Бұл зерттеуден біз мұсылмандардың азшылықта немесе басымдықта болуына байланысты жұмаққа сенімнің едәуір өзгеріске әкелмейтінін ұқтық.

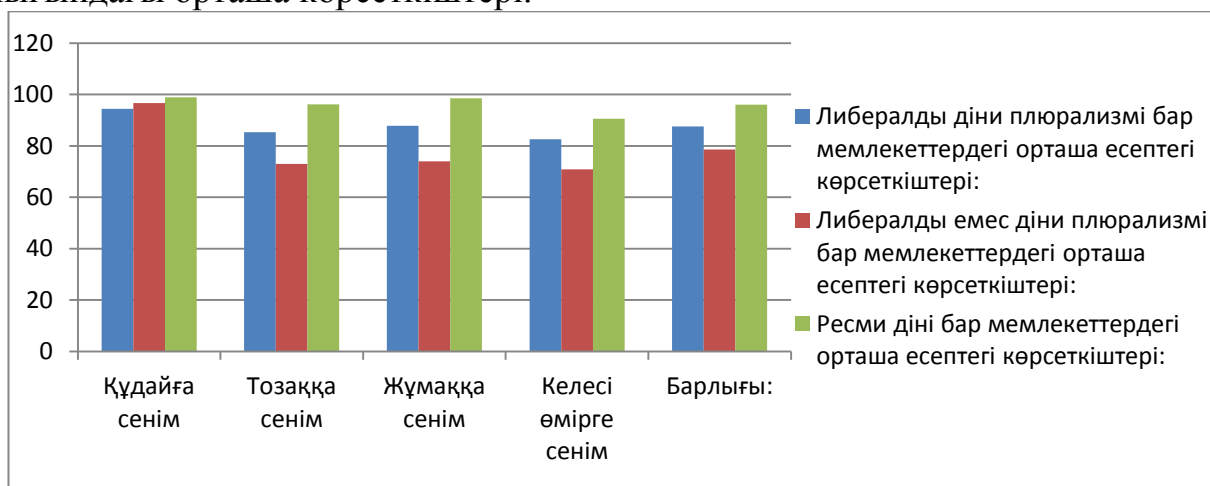
Егер біз сенім негіздеріне қатысты элементтер бойынша жоғарыда көрсетілген көрсеткіштердің орта есебін жинақтасақ, онда келесідей нәтиже төменгі кесте 6 арқылы 2017-2020 жылдар [242] бойынша құралады.

Кесте 6 – Мемлекеттердегі мұсылмандардың діни плюрализм жағдайында сенім негіздері бойынша 2017-2020 жылдар аралығындағы орташа көрсеткіштері.

Сенім негіздерінің негізгі категориялары:	Либералды діни плюрализмі бар мемлекеттердегі орташа есептегі көрсеткіштері:	Либералды емес діни плюрализмі бар мемлекеттердегі орташа есептегі көрсеткіштері:	Ресми діні бар мемлекеттердегі орташа есептегі көрсеткіштері:	Жалпы орташа есептегі қорытынды:
1. Басымдықта мұсылмандар саналатын мемлекеттер:				
Құдайға сенім	94,4	98	98,9	96,6
Тозаққа сенім	85,3	81,5	96,1	84,8
Жұмаққа сенім	87,8	81,7	98,5	86,7
Келесі өмірге сенім	82,6	77	90,6	81,36
Барлығы:	87,5	84,5	96	89,3
2. Азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:				
Құдайға сенім	95	94	89,8	92,9
Тозаққа сенім	76,1	63	58,2	65,7
Жұмаққа сенім	81,8	64	68,6	71,4
Келесі өмірге сенім	78,6	79	64,8	74,1
Барлығы:	82,875	75	70,35	76

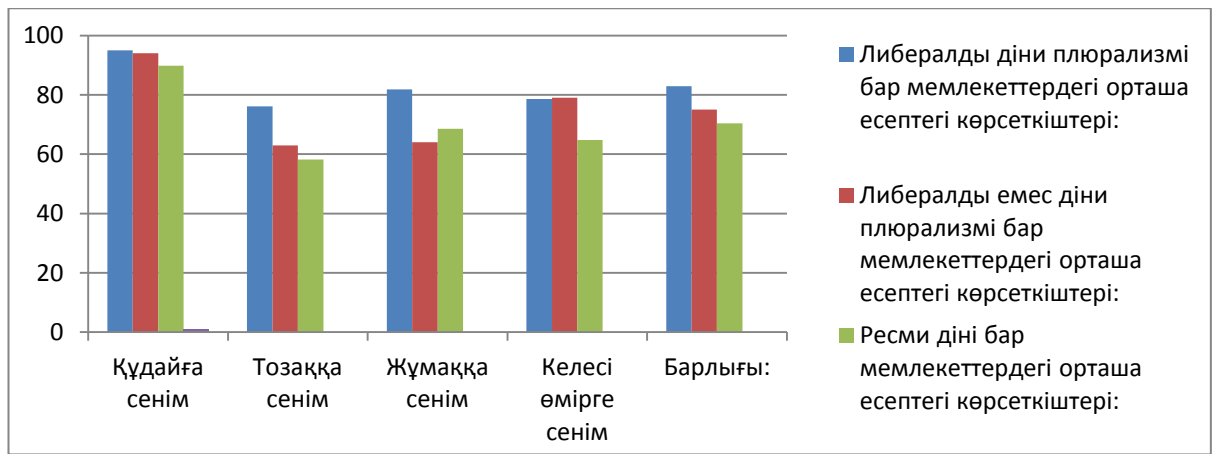
Мұсылмандар басымдықта саналатын мемлекеттердің арасында ресми діни барларда сенім негіздері 96% төңірегінде тұруын анықтап отырмыз. Қанша дегенмен, бұл көрсеткіштің діни плюрализмі бар басымшылығы мұсылман, зайырлы мемлекеттердегі орташа есептегі көрсеткіштен 8-11%-ға жоғары келетіні айқындалып тұр. Демек, зайырлы мемлекеттердің аумағына кіретін діни плюрализм жағдайындағы исламның сенім негіздері төменірек деңгейде тұрғаны дәйектелді. Аталған кестеде біз басымшылығы мұсылман, либералды емес діни плюрализм жағдайын қалыптастырып отырған мемлекеттерде сенім негіздерінің ерекше төмендігін көріп отырмыз. Мысалы, либералды діни плюрализм жағдайындағы мемлекеттердегі мұсылмандардың сенім негіздері бойынша деңгейі либералды емес діни плюрализм жағдайы бар мемлекеттерден 3%-ға жоғары тұр. Бұл көрсеткіштер диаграмма 1-де 2017-2020 жылдар [242] бойынша кескінделді.

Диаграмма 1 – Мұсылмандар басымдықта саналатын мемлекеттердегі діни плюрализм жағдайында сенім негіздері бойынша 2017-2020 жылдар аралығындағы орташа көрсеткіштері.



Мұсылман азшылықта саналатын мемлекеттердің арасындағы диаграмма 2-де бейнеленген 2017-2020 жылдар [242] бойынша көрсеткіштердің нәтижесінен біз либералды діни плюрализмі барлар сенім негіздерінің, либералды емес діни плюрализмі барлардан және ресми діни барлардан едәуір жоғары тұрғанын байқаймыз. Демек, либералды діни плюрализмі бар мемлекеттерде сенім негіздерінің жоғары дәрежеде сақталатынына көзіміз жетіп тұр. Сонымен зерттеу нәтижесінде либералды діни плюрализмнің мұсылмандардың сенім негіздерін төмендетуге әсер етпеуін көрдік.

Диаграмма 2 – Мұсылмандар азшылықта саналатын мемлекеттердегі діни плюрализм жағдайында сенім негіздері бойынша 2017-2020 жылдар аралығындағы орташа көрсеткіштері.



Енді біздің мақсатымыз азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттердегі сенім негіздері бойынша орташа есептегі көрсеткіштерді мұсылмандар басымдықта саналатын мемлекеттердегі көрсеткіштермен салыстыру болып табылады. Осы ретте жүргізілген жұмыс нәтижесінде біз мұсылмандар басымдықта саналатын мемлекеттердегі сенім негіздерінің орташа есеп көрсеткіштерінің азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттердің көрсеткіштерінен жоғары тұрғанын байқадық. Егер мұсылмандар басымдықта саналатын мемлекеттерде сенім негіздері бойынша жалпы көрсеткіш 87,3%-да бекемдесе, азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерде сенім негіздері бойынша көрсеткіш 76%-да тұрақтаған. Бірінші көрсеткіш екіншісінен 11%-ға жоғары тұрғаны анықталды. Бұл көрсеткіштер арнасында біз жалпы азшылығы мұсылман мемлекеттерде сенім негіздерінің салыстырмалы түрде әлсіз екенін байқап отырмыз. Көбінесе ресми діні бар мемлекеттердің арасындағы көрсеткіштер айқын айырмашылықты көрсетіп отыр.

Сонымен біз исламның ажырас бөлігі саналатын сенім негіздерінің мұсылмандардың арасында сақталу тенденциясын талдап өттік. Жалпы азшылығы немесе басымдықта мұсылман саналатын қоғамдарда сенім негіздерінің жоғары дәрежеде сақталуын байқадық. Сенім негіздерінің дәрежесі бойынша белгілі бір айырмашылық тіркелді. Бұл ресми діні бар мемлекеттердің арасында орын алды. Енді либералды және либералды емес діни плюрализмі бар мемлекеттерде едәуір айырмашылық байқалмады. Жалпы зерттеудің нәтижесінде мұсылмандардың басымшылықта немесе азшылықта болуы сенім негіздерінің көрсеткіштеріне әсер ететінін байқадық. Дегенімен сенім негіздерінің діни плюрализм жағдайына байланысты тікелей өзгермейтінін көрдік. Бұл жеке мемлекеттердің көрсеткіштерінен байқалады. Азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттерде орташа есепте сенім негіздері төменірек тұрғанымен де, кейбір жеке мемлекеттердің көрсеткіші жоғары деңгейді білдірген. Осы жағдай сенім негіздерінің діни плюрализм жағдайына байланысты тікелей өзгермейтінін білдіріп тұр.

Біз жоғарыдағы нәтижелерден әртүрлі діни плюрализм жағдайының исламдық діндарлыққа тікелей ықпалын білдіретін сандық көрсеткіштерді байқамадық. Басқаша білдіргенде, бұл нәтижеден біз исламдық діндарлықтың деңгейі, сенім негіздері діни плюрализмнің әртүрлі жағдайына байланысты тікелей өзгермейтінін байқадық. Демек, біздің гипотеза бойынша исламдық

лоялдылықтың әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы ерекшелігі мұсылмандардың діндарлығының деңгейіне және сенім негіздерінің сақталымына байланысты еместігі құпталып отыр.

Жалпы діни плюрализм мемлекеттердің әртүрлі формасында орын алған. Бұл жағдай әрине мемлекеттің саяси, экономикалық, рухани өміріне әсерін тигізбей қоймас. Қоғам діндарлығының гетерогенденуі жөнінде әлемдік және отандық деңгейде бірқатар зерттеулер жүргізілген. Қазіргі таңда діни әртүрлілікке қатысты үш ұстаным айқын көрініс тапты: эксклюзивистік, инклюзивистік және плюралистік. [218, 184 б.] Эксклюзивистік ұстаным діни әртүрлілікке түбегейлі қарсылық таныту бағытында қалыптасқан. Бұл ұстаным өкілдері діни гомогенділікті сақтауды жөн көреді. Инклюзивистік ұстаным болса басымдылығы бар, белгілі бір дін критерилеріне діни әртүрліліктің келісімді болуын қалайды. Инклюзивистік ұстаным өкілдері діни әртүрліліктің болуына қарсы емес, тек егер, басымдылығы бар діннің мүддесіне, нормаларына, догмаларына қайшылық туғызбауға бағытталған жағдайда. Енді плюралистік ұстаным бойынша әртүрлі діндердің өзіндік ерекше табиғатында өмір сүруіне қолдау беріледі. Бұл ұстанымдар философиялық, теологиялық және ғылыми дәрежеде кең танымал. Көбінесе аталған ұстанымдар философиялық, теологиялық және ғылыми дискурстардың алетикалық, эпистемиологиялық, сатериологиялық, нормативтік, этикалық, мазмұндаушылық аспектілерінде көрініс тапты.

Кейінгі екі-үш ғасырда діни плюрализм жағдайы құқықтық негізде кең көрініс тапты. Бұл діни плюрализм жағдайының саяси кеңістікте өзекті болуымен байланысты. Зайырлы мемлекеттік жүйелердің арнасында діни әртүрлілікті позитивті басқару саяси санаттағы діни плюрализм жағдайының қалыптасуына негіз салды. XX ғасырдың аясында діни плюрализм жағдайы философиялық, діни және ғылыми тұжырымдардың негізінде кең көлемде дами бастады. Діни, философиялық және ғылыми көзқарастар әлеуметтік құндылықтарда, этостарда институционаланды. Алайда плюралистік ұстанымдар жаһанның монополиясы ретінде танылудан алшақ келеді. Діни плюрализм жағдайын қолдамайтын саяси, әлеуметтік ұйымдардың саны мол. Діни плюрализмді негативті қырынан таныстыру ғылыми, философиялық, тіпті діни санаттан жүзеге асады. Бұл діни плюрализмге қатысты негативті ұстанымдар әлеуметтік ортада таралу әлеуетін меңзейді. Осы ретте, әлеуметтік ортадағы исламдық паттерннің діни плюрализмге қатынасы жөнінде сұрақ туындауда. Әлеуметтік ортада исламның діни плюрализмге қатынасын айқындау маңызды. Біз осы бағыттағы міндетті орындау үшін алдымен келесі тармақшада ғалымдардың тұжырымдарына сүйене отырып, әлеуметтік ортадағы исламдық діндарлықтың феномендік көріністері арқылы оның діни плюрализм жағдайына үйлесімділігі мәселесін зерделейміз.

Әлеуметтік ортадағы исламдық діндарлықтың заманауи діни плюрализм жағдайындағы лоялдылығына қатысты феномендері. Өткен тармақшаларда біз ислам доктринасы аясындағы діни плюрализм туралы тұжырымдарға мән берген болатынбыз, соның ішінде діни плюрализмнің исламдық ілімдердің

бойынан табылуын басты орынға қойдық. Зертеу нәтижесінде діни плюрализмнің ислам аясынан байқалуы бойынша біркелкі емес тұжырымдарды таптық. Осыған қарамастан, біраз зерттеушілер ислам мен діни плюрализмнің бірнеше аспекті шеңберінде үйлесімді келетінін білдірген. Осы тұжырымдарға сүйене отырып біз исламның доктриналық дәрежесінде діни плюрализммен үйлесімділік әлеуетін байқадық. Алайда, біздің алдымызда бұл жағдай келесі сұрақтың мәнділігін көтеріп отыр: ислам әлеуметтік ортада діни плюрализм жағдайымен қаншалықты үйлесімді? Осы сұрақтардың жауабын табу үшін біз ағымдағы бөлімнің шеңберінде исламдық діндарлыққа қатысты әлеуметтік ортадағы негізгі феномендік ахуалды ғалымдардың тұжырымдары арқылы суреттейміз. Соның негізінде исламдық діндарлықтың діни плюрализм жағдайына үйлесімділігін анықтаймыз.

Діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлыққа қатысты феномендік ахуал туралы біз батыстық және исламдық авторлардың тұжырымдарын ерекшелесек болады. Батыстық ғалымдардың ішінде С.Хантингтон исламдық жаңғыру тенденциясын белгіледі. Ғалымның пікірінше, исламдық жаңғыру «бұл бүкіл ислам әлеміне тараған кең интеллектуалдық, мәдени, әлеуметтік және саяси қозғалыс» [8,162б.]. Исламдық фундаментализм басқаша саяси ислам болып түсінілетін үдеріс, исламдық идеяларды жаңғыртудың тек бір шеті ғана. С.Хантингтон исламдық жаңғырудың қазіргі таңда көкейтесті болуын және жан-жақты сипатта болуын атап өтті [8, 160-165б.]. Исламның бойындағы бұл құбылысты басқа ғалымдар да көрсетіп кеткен болатын. Бұл құбылыс бойынша әр ғалымның өзіндік көзқарасы білдірілді. Исламдық жаңғыру модельдерінің плюралдануын Ермин Синанович та атап өтті. Ол исламдық жаңғыруды тек дәстүрлі, антимодернистік, радикалды сипатта емес, сонымен қатар, модернистік, ортодоксалды емес күйде қабылдаудың болуын маңызға қойды [129, 3-20б.]. А.Тайоб исламдық жаңғырудың үш тармақта түсінілетінін алға тартты, яғни тамырға оралу, деконструктивизм және контекстуализм сипатында орын алатынын ескерді. Исламдық жаңғыру алғашқыда тамырға оралу ретінде меңзелсе, шынайы тәжірибеде түсініссіздікке, бөлініске, шиеленіске әкелді. А.Тайоб түйіндеуінше: «Тамырға оралу (жаңғыру қозғалысы) соңғы екі-үш жүз жыл ішінде неше түрлі формада болды. Негізгі бағыттар мен тенденцияларға ғана назар аудара отырып, исламның бастауларына бағытталған үдеріс сопылыққа қарсы ағымдарды, жаңа сопылық ағымдарды, модернизмді, діни идеологияларды және дараланған діни жолдарды тудырды. Жаңғыруды іздеудің соңғы нүктесі жоқ сияқты және болашақта әртүрлілік пен күрделілікке әкелуі мүмкін» [130, 257-258б.].

Жалпы, біз әлеуметтік ортада «Исламдық жаңғыру» феноменінің бой алғанын байқадық. «Исламдық жаңғыру» исламды түсінудің өзіндік жолдарынан туындаған феномен. Бүгінде біз исламдық жаңғырудың екі негізгі түрін көреміз. Бір жағынан «модернистік исламның», екінші жағынан «радикалды исламның» дамуын байқаймыз. Әртүрлі үлгілер осы екі түрдің бірнеше көрінісіне жатады. Контекстік исламның әртүрлі үлгілері де исламдық

жаңғырудың сорттарын аңғартады. Исламдық жаңғыру феномені кең бейнеде діни плюрализмге екі қырынан исламды жаңастырды: радикалды және лоялды. Исламдық жаңғырудың бөлігі ретіндегі исламистік ағымдар діни әртүрліліктен жаттануға итермелесе, модернистік ағымдар керісінше діни әртүрлілік аясында исламды ыңғайластыруға бағытталды. Сонымен, исламдық жаңғыру діни плюрализм жағдайындағы исламның бір-біріне антогонистік екі мінезін құрастырды.

Исламдық жаңғыру тенденциясынан өрістеген, қазіргі заманда, әлеуметтік ортада белен алған феномен «саяси ислам» болып табылады. Бұл феноменнің көп бейнелі табиғатын Mohammed Ayoub жақсы суреттеді. Автор саяси исламға келесідей анықтама берді: «саяси мақсаттарды көздейтін жеке адамдардың, топтар мен ұйымдардың исламды құралдандыру нысаны деп сипаттайды. Ол болашақты елестету арқылы бүгінгі қоғамдық сын-қатерлерге саяси жауап береді, оның негіздері ислам дәстүрінен алынған қайта қабылданған, қайта ойлап тапқан тұжырымдамаларға негізделген» [148, 1-2б.]. Саяси ислам төңірегінде тек исламдық радикализмді, экстремизмді көру шынайылыққа жанаспайды. Саяси ислам кең тараптағы исламдық қозғалыстарды өз бойында қамтиды. Соның ішінде, модернистік, дәстүрлі, жаңғыртушылық ұстанымдарының белең алуын Mohammed Ayoub атап өтті [148, 2-5б.]. Жалпы саяси ислам феномені діни плюрализмге біртекті емес әсерін білдіреді. Бірақ көп жағдайда саяси ислам діни плюрализмге жағымсыз жағынан ықпал жасайды. Модернистік негізде дамыған саяси исламның өзінде тек иклюдивистік исламның аясына кіретін діни плюрализм ғана қалыптасуы мүмкін. Қанша дегенмен, саяси ислам тенденциясында саяси билік жүйесіне қатысты исламдық монополия әлеуеті басым.

Исламдық жаңғырумен белгілі бір сабақтастығы бар «исламдық радикализм» ғалымдардың арасында үлкен резонанс тудырған феноменге айналды. Исламдық радикализм М.Яхьяевтің пікірінше, «таза ислам» идеологиясын саяси әрекеттер арқылы ақиқаттан алшақтаған мұсылмандарға және мұсылман еместерге ендіру үрдісі. Исламдық радикализм діннің қоғамдағы рөлі мен мәртебесін қайта қарауға, моральдік институттан, универсалды институтқа айналуын мақсат етеді. Бұл феноменнің жарық көруіне үлкен үлесті Х. Аль-Банна, Сейид Кутб қосты [145, 4-8б.]. Бүгінгі таңда исламдық радикализмнің өкілдері «жаңғыртушылар» категориясында танымал. И.П.Добаев исламдық радикализмнің қуаттануына салафиттік, вахабиттік қозғалыстардың айтарлықтай әсері тигенін ескертті. Исламдық радикализм феноменін ерекше сипаттаған ғалымдардың қатарында Н.В.Жданов және А.А. Игнатенко бар. Олардың ойынша, исламдық радикализм фундаменталистердің әрекетінен туындаған феномен [146, 5-20б.]. Исламдық радикализм діни плюрализм жағдайына исламның үйлесімді келмеу жағын арттыруға бағытталған.

Ғалымдардың көзқарасы бойынша, әлеуметтік ортада исламның контекстуализациясы тағы бір көкейкесті құбылыс саналады. Исламның контекстуализациясы жалпы мағынасында діннің жергілікті әлеуметтік-мәдени,

құқықтық-саяси кеңістігіне сіңісу ретінде түсініледі. Исламның контекстуализациясы исламға фундаменталистік және конструктивистік көзқарастан туындайды. Мұсылмандардың басым көпшілігін құрайтын елдерде фундаменталистік көзқарас қалыптасып жатса, азшылықты құрайтын мұсылман елдерінде конструктивистік көзқарас дамып келеді. Бүгінде әлемде радикалды діни ағымдардың көрінісіне қарап, исламда фундаменталистік көзқарастың дамығанына куә болдық. Бұл ретте исламға конструктивистік көзқарасты дамытуға ерекше көңіл бөлінді. Бұл көзқарас «еуроислам», «Ресейлік мұсылмандық», «Германдық ислам» және т.б. формаларда орын алды. Мысалы, Еуроислам идеясы Т.Рамаданның [143], Т.Урбу [144, 69б.] тұжырымында дамыды. «Ресейлік мұсылмандық» идеясы Д.Мухитдинов тарапынан өрістеді. Д.Мухитдинов «ресейлік мұсылмандық» джадидизм тамырынан бастау алатынын алға тартты. Демек, Ресейде исламның контекстуализациясының бастаулары өткен ғасырлармен, джадидиттік қозғалыстың өрістеуімен сабақтас. Бұл И. Гаспринскийдің, Бигиевтің бастамасымен аяқ басқан тенденция саналды [142, 5-50б.]. Жалпы исламның контекстуализациясы діни плюрализм жағдайына исламның лоялдану тенденциясын сипаттап отыр.

Заманауи әлеуметтік ортада Фархад Кхосрокховар, Н. Брахима индивидуалды ислам феноменінің қалыптасуын атап өтті. Ғалымдардың пікірінше «индивидуалды ислам адамның «эго» туындысы және исламды субъективті тұрғыда қабылдау нәтижесі» [244, 98б.]. Индивидуалды исламның қалыптасуына индивидуализмді дәріптейтін әртүрлі мемлекеттегі заманауи санатта қалыптасқан құрылымдардың әсері болып табылады. Индивидуалды ислам феномені өз арнасында діни плюрализм жағдайына исламның лоялдану, үйлесімдену тенденциясын білдіреді.

Жаһандық әлеуметтік ортада исламдық діндарлыққа қатысты келесі көзге айқын түсетін феномендердің бірі исламофобия болып табылады. Зерттеушілердің пікірі негізінде біз исламофобияның саяси және әлеуметтік-мәдени факторларына байланысты екі негізгі көзқарасты анықтадық: натуралистік және конструктивистік. Натуралистік көзқарас исламофобияның туындауына шынайы әлеуметтік-саяси себептің бар екенін алға тартады. Конструктивистік көзқарас исламофобияның қалыптасуын исламға қарсы жалаған жасанды әрекеттерден шыққанын құптайды [245]

Академиялық ортада натуралистік көзқарас аясында исламофобияның себептерін түсіндіретін түрлі ұғымдар бар. Ричард Уайк, Брюс Стокс және Кэти Симмонс [135,1-4б.] өз зерттеулерінде еуропалық тұрғындардың көбісі иммиграциялық дағдарыс салдарынан мұсылмандарға көңілі толмайтынын, бұл лаңкестік қауіп-қатерлерді тудырартынын, жұмыссыздық пен қылмысты көбейтетінін атап көрсетті. Исламофобияның натуралистік сипаты аясында бұл феноменді бүкіл әлемде исламдық бірегейліктің өсуіне реакция ретінде түсінетін Сайид Сайд, Вакил Абдулла [136, 2-50б.] зерттеулерінде қызықты пікірлер айтылған. Габриэль Марранси [137, 105-117б.] пікірінше, исламофобияның өсуі Еуропа елдерінде мультикультурализмді теріске шығарудың өсуімен байланысты келеді. Ғалым көптеген тұрғындардың

трансмәдени процестердің, әсіресе исламмен байланысты процестердің жойқын салдарынан қорқатынын атады. Винсент Гейссер [138, 10-45б.] исламофобияның пайда болуын қоғамдық ортада діннің өсуінен қорқумен байланыстырады. Осыған ұқсас мәлімдемені діндердің, әсіресе исламның қайта жандану жағдайына тоқталған М. Уолсерден [246] алуға болады. Ғалымның көзқарасына сәйкес исламофобияның себебі көптеген американдықтардың арасында исламның қайта жандануы тираниядан қорқуды тудырғанымен байланысты. Cesari Jocelyne [139] исламофобия исламның саясиленуімен байланысты деп санайды. Бұл феномен 11 қыркүйектен кейінгі күшейген лаңкестік оқиғаларға және мұсылман иммигранттар қауымдарын біріктіру үшін қоғамдық сферада пайда болған тенденцияларға қатысты заманауи, зайырлы исламға қарсы дискурс пен практиканың өсуімен сипатталады.

Бірқатар академиялық қауымдастықтардың соңғы зерттеулерінде исламофобия туралы ойлар «исламды секьюритизациялау» тұжырымдамасы төңірегінде құрыла бастады. Бұл тұжырымдама исламофобияның конструктивистік негізін кеңінен ашады. Секьюритилендіру мазмұны Копенгаген мектебінің концепциясы шеңберінде түсіндіріледі [247], Исламды секьюритилендіру контекстіндегі исламофобия исламдық қауіпке қатысты саяси процестің салдары ретінде сипатталады. Исламды секьюритизациялау контекстіндегі исламофобия Ю.Хуссейннің және П.Баггули концепциясында дамыған [140, 715-719б.]. Ю.Хуссейн мен П.Баггули исламды секьюритилендіру исламды ұлттық қауіпсіздікке қатер ретінде қабылдау саяси дискурстар мен бұқаралық ақпарат құралдарында біртұтас майдан ретінде дамитындығымен анық дәлелденеді деп есептейді [140, 717б.] Исламофобия мен исламды секьюритизациялау арасындағы байланыс Ф.Перокко [141, 25-40б.] зерттеулерінде жақсы байқалады. Ол антимұсылмандық көңіл-күй бірқатар әлеуметтік субъектілердің, соның ішінде мұсылманға қарсы ұйымдардың, қозғалыстардың бастамасымен туындайтынын айтады. Мұсылманға қарсы ұйымдар исламофобияны өршіте отырып, ерекше «мұсылман нәсілінің» қалыптасуына ықпал етіп жатқанын ескертті. Осылайша, Ф.Перокко Еуропада исламды натурализациялау тенденциясын атап өтеді [141, 30-40б.]. Сонымен ғалымдар діни плюрализм контекстінде исламдық жаңғырудың көрініс табуымен қатар, исламофобияның ұлғаюын ерекшелеп отыр. Исламофобия және ислам секьюритизациясы феномендері діни плюрализм жағдайында исламдық діндарлықтың маргинализациялануына, жаттануына итермелеуі байқалады [245, 178-180б.].

Сонымен әлеуметтік ортада исламдық діндарлыққа қатысты бірнеше феномен көрініс тапқаны айқын. Жалпы осы тарауда ғалымдардың зерттеулерін саралай келе біз исламның жаңғыруын, контекстуализациясын, исламофобияны, индивидуалды исламды, исламдық радикализмді, саяси исламды, ислам секьюритизациясын ерекшеледік. Бұл тенденциялар исламдық діндарлықтың көпқырлы өзгеруін ақындап отыр. Діни плюрализм жағдайында осы феномендердің өрістеуі көрінерлік келеді. Бұл феномендер діни плюрализмге екі жақты әсерін білдіруде. Бір жағынан, діни плюрализм

ортасына исламды контекстуализацияласа, лоялдандырса, бейімдесе, екінші жағынан керісінше басқа дін өкілдерінің фобиясын, секьюритизациясын ұлғайтты.

Ағымдағы міндет бойынша феномендерді талдау жұмысымызды түйіндей келе біз діни плюрализм жағдайына исламдық діндарлықтың екі жақты көрінісін байқаймыз. Бірінші жағынан, исламның үйлесімді болу тенденциясын, ал екінші жағынан исламның керісінше жаттану тенденциясын айқындаймыз. Сонымен, біз діни плюрализм жағдайына үйлесімділігі жағынан біркелкі емес исламдық феномендерді анықтадық.

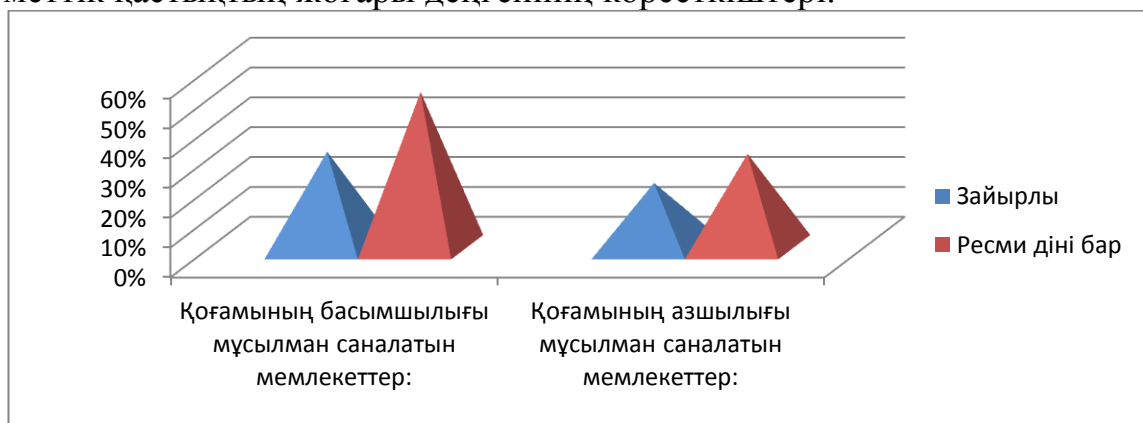
Жалпы біз діни плюрализм жағдайына исламның үйлесімділігі бойынша екі жақты феномендерді көрсеттік. Бұл ахуал әлеуметтік ортадағы діни плюрализм жағдайында исламдық лоялдылықтың әлеуеті бойынша сұрақты туындатып отыр. Басқаша білдіргенде, діни плюрализм жағдайындағы ислам өкілдерінің басқа дін ұстанушыларға лоялды келетінін мәселеге айналдырып отыр.

Мемлекеттердің жоғары әлеуметтік қастығы контекстіндегі исламдық діндарлық пен лоялдылық мәселесі. Жоғарыдағы тармақшада көрсетілген мәселенің өзектілігін сонымен қатар басқа тәсілмен жүргізіліген ізденістер арттырып отыр. Нақты білдіргенде, біз Pew Reserch Center дайындаған мемлекеттердегі дінге қатысты әлеуметтік қастықтың жоғары дәрежесі бойынша 2018 жылғы көрсеткіштерін бірінші кезекте басымшылығы мұсылман, азшылығы мұсылман категориясында, екінші кезекте зайырлы және ресми діні бар категориясында талдадық. Нәтижесінде біз келесі кесте 7-дегі және диаграмма 3-тегі [217] көрсеткіштерге қол жеткіздік:

Кесте 7 – зайырлы және ресми діні бар мемлекеттердегі мұсылмандардың басымшылықта және азшылықта болуына байланысты әлеуметтік қастықтың жоғары деңгейінің көрсеткіштері.

	Қоғамының басымшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:	Қоғамының азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер:
Зайырлы	32%	21,5%
Ресми діні бар	52%	31,3%

Диаграмма 3 – зайырлы және ресми діні бар мемлекеттердегі мұсылмандардың басымшылықта және азшылықта болуына байланысты әлеуметтік қастықтың жоғары деңгейінің көрсеткіштері.



Жоғарыдағы кестеге және диаграммаға сәйкес біз дінге қатысты әлеуметтік қастықтың жоғары дәрежесінің ислам мәртебесіне және таралымына байланысты өзгерісін байқап отырмыз. Мұсылмандардың қоғам арасында азшылықта және басымдықта болуына байланысты және соның ішінде зайырлы және ресми діні бар жүйеде өмір сүруіне қарай дінге қатысты әлеуметтік қастықтың өзгешелігін анықтаймыз. Мұсылмандардың қоғамда азшылықта және басымдықта болуын өзара салыстырсақ, орташа есеппе 15%-ға айырмашылықты көреміз. Дінге қатысты әлеуметтік қастықтың жоғары дәрежесін басымдық мұсылман саналатын мемлекеттерде 15 %-ға көп кездестіреміз. Енді исламның мәртебесіне қарай дінге қатысты әлеуметтік қастықтың жоғары дәрежесін сараласақ, біз басымдық мұсылман саналатын ресми діні бар мемлекеттік жүйелерде зайырлы мемлекеттік жүйелерден гөрі 20%-ға көбірек кездесетінін ескереміз. Демек, дінге қатысты әлеуметтік қастықтың жоғары дәрежесі исламның таралымына және мемлекеттегі статусына байланысты көбейетінін байқаймыз. Бұл мәселе ислам діндарлығының діни плюрализм жағдайында басқа діндерге лоялды болуын күмәнге қойып отыр [217].

Бұл күмәнділік бойынша анығын анықтау үшін біз халықаралық әлеуметтік сауалнамалардың нәтижесі арқылы діни плюрализм жағдайындағы исламдық лоялдылықтың деңгейін анықтауымыз маңызды. Осы орайда ескертетін жайт – діни плюрализмнің әртүрлі жағдайының болуы. Демек, исламдық лоялдылықтың әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы дәрежесін білу ағымдағы мәселенің шешілу жолы саналады. Діни плюрализмнің әртүрлі жағдайындағы исламдық лоялдылықтың деңгейін анықтау арқылы біз әлеуметтік ортадағы исламдық діндарлық пен діни плюрализмнің үйлесімділік мүмкіндіктерін білуге қол жеткіземіз.

Әлеуметтік ортадағы діни плюрализмнің әртүрлі жағдайындағы исламдық лоялдылықтың бейнесі. Қоғамдық ортадағы исламдық діндарлықтың басқа діни ұстанымдарға лоялдылығын анықтау үшін біз келесі тәсілді қолдануды негізге аламыз. Біріншіден, біз исламдық лоялдылықты айқындау барысында үш аспектіге мән береміз: мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне көрші ретінде болуына мән бермеуі; басқа дін өкілдеріне сенім білдіруі; діни нормаларға қарамастан басқа адамдарға көмектесуді жөн санауы. Аталған аспектілер бойынша мәліметтерді білдіру үшін біз World Value Survey дайындаған 2010-2014 және 2017-2020 жылдар аралығындағы сауалнамалық деректерді талдаймыз. Сонымен қатар, исламдық лоялдылықты зерттеу үдерісінде қоғамдардағы діни плюрализм жағдайының әртүрлі категориясы ескеріледі. Оның ішінде басымдығы және азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттердегі діни плюрализм жағдайы, зайырлы және ресми діні бар мемлекеттердегі діни плюрализм жағдайы, либералды және либералды емес діни плюрализм жағдайы негізге алынады.

Ағымдағы мақсатты орындау үшін біз сонымен қатар әртүрлі діни плюрализм жағдайын суреттейтін бірнеше мемлекеттерді таңдаймыз. Бұл тұрғыда мемлекеттердің арасынан алдымен қоғамдарының басымдығы және

азшылығы мұсылман саналуы бойынша екі категорияға жататындарын іріктейміз. Аталған категория төңірегінде мемлекеттердің зайырлы және мемлекеттік діні бар көрсеткіштеріне қарай жіктелуін қамтамасыз етеміз. Сонымен қатар, дінге байланысты қалыптасқан режиміне қарай жіктелген мемлекеттерді Pew Research Center жасаған 2018 жылғы индексациясы негізінде діни бостандыққа бағытталған шектеулердің дәрежесіне қарай сұрыптаймыз. Жалпы аталған критерилердің көлемінде жүргізілген жұмыстың нәтижесі бойынша келесі сызба 1-де кескінделген бірнеше мемлекеттерді іріктедік.

Сызба 1 – Діни плюрализм жағдайының әртүрлі категориясындағы (қоғамдарының басымдығы және азшылығы мұсылман саналуы, зайырлы және мемлекеттік діні бар, діни бостандыққа бағытталған шектеулердің жоғары, төмен және орташа) мемлекеттер.



Аталған категориялар бойынша исламдық лоялдылықты талдау нәтижесінде біз келесі кесте 8-дегі 2017-2020 жылдар [242] бойынша көрсеткіштерді анықтадық:

Кесте 8 – Мемлекеттердің әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы мұсылмандардың басқа діндерге көзқарасы бойынша 2017-2020 жылдар аралығындағы көрсеткіштері.

Мемлекеттер:	Басқа дін өкілдеріне көзқарасты анықтау категориялары:			Орташа есептегі көрсеткіштері: (%)
	басқа дін өкілдерінің көрші ретінде болуына мән бермеу (%)	Басқа дін өкілдеріне сенімі (%)	діни нормаларға қарамастан басқа адамдарға көмектесуді жөн көруі (%)	
1. Қоғамының басымшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер				
1.1 Зайырлы мемлекеттер				
1.1.1 Либералды діни плюрализм жағдайы бар мемлекеттер:				
Кипр	84,7	35	61,2	60,3
Ливан	70,3	45,7	58,4	58,1
Нигерия	85,6	51	48,6	61,7
Барлығы:	78,2	43,9	56	59,3
1.1.2 Либералды емес діни плюрализм жағдайы бар мемлекеттер				
Әзірбайжан	-	25	-	25

Қырғызстан	62,6	24	72,7	53,1
Түркия	55,9	32	43,2	43,7
Барлығы:	68,8	29,5	54,9	51
1.2 Ресми діні бар мемлекеттер				
Ирак	65,2	40	73,5	59,5
Йордания	76,1	51	66,8	64,6
Малайзия	92,2	47	34,4	57,8
Пакистан	68,3	31	41	46,7
Тунис	62,6	32	45,6	46,7
Барлығы:	72,8	40,2	52,2	55
2. Қоғамының азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттер				
2.1 Зайырлы мемлекеттер				
2.1.1 Либералды діни плюрализм жағдайы бар мемлекеттер:				
Швеция	-	100	-	100
Австралия	100	93	88,4	93,8
Филиппины	92,5	55	41,5	63
Оңтүстік Корея	-	-	-	-
Нидерланды	-	77	-	77
Германия	98,3	68	41,4	69,2
Испания	-	79	-	79
Барлығы:	96,9	78,6	57,1	77,5
2.1.2 Либералды емес діни плюрализм жағдайы бар мемлекеттер:				
Ресей	94,8	42	72,2	69,6
Румыния	-	-	-	-
Украина	100	18,3	66,7	61,6
Қытай	81,4	32	71,6	61,6
Беларусь	-	-	-	-
Сингапур	98,8	54	62,8	71,8
Тайланд	80,2	14	11,6	35,2
Барлығы:	91	32	56,9	60

Жоғарыдағы кестедегі көрсеткіштердің төңірегінде бірінші кезекте басымдығы мұсылман саналатын мемлекеттерде басқа діндерге қатысты позицияны айқындауға тырысамыз. Ең алдымен біз либералды діни плюрализмі бар мемлекеттердегі жағдайды сипаттайтын боламыз. Осы зерттеуді біз Ливан, Кипр және Нигерия кеңістігінде жүзеге асырамыз. 2017-2020 жылдардағы дереккөзге сәйкес бірінші кезекте мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне көрші ретінде болуына мән бермеуі қарастырылды. Мұсылмандардың Кипрде 84,7%-ы, Ливанда 70,3%-ы, Нигерияда 85,6%-ы басқа дін өкілдерін көрші ретінде болуына мән бермейтіні білінген. Жалпы көршінің басқа дін өкілі екенін мәнге алмаушылардың орташа есеппен мөлшері 78,2%-ы құрады. Басқа дін өкілдеріне мұсылмандардың сенімі екінші кезекте зерттеуге алынды. Мәліметтер бойынша мұсылмандардың Кипрде 35%-ы, Ливанда 45,7%-ы, Нигерияда 51%-ы басқа дін өкілдеріне сенім білдіруді жөн көрген. Орташа есеппен басқа діндерге сенім білдіру мөлшері 43,9%-ы құрады. Үшінші кезек мұсылмандардың діни нормаларға қарамастан басқа адамдарға көмектесуді жөн көретіндердің мөлшерін анықтауға бағытталды. Бұл көрсеткіш бойынша мұсылмандардың Кипрде 61,2%-ы, Ливанда 58,4%-ы, Нигерияда 48,6%-ы басқаларға көмектесуді жөн көрді. Орташа есепте мұсылмандардың 56%-ы діни

нормаларға қарамастан басқаларға көмектесуді қалайтынын ескертті. Жоғарыдағы көрсеткіштерден біз либералды діни плюрализмі бар зайырлы мемлекеттердегі басқа діндерге жағымды көзқарастың орташа деңгейде орналасуын байқадық. Басқаша айтқанда, мұсылмандардың орташа есеппен 59,3%-ы басқа дін өкілдеріне жағымды көзқараспен қарауы айқындалып отыр. Бірақ осы ретте христиандық өкілдердің көзқарасымен салыстырғанда, мұсылмандардың көрсеткіші 3,3 %-ға төменірек тұрғанын байқаймыз.

Либералды емес діни плюрализм жағдайындағы мемлекеттердегі мұсылмандардың арасында Азербайжан елінде басқа дін өкілдеріне төмен көзқарас қалыптасқан. Мүмкін бұл мәліметтердің толыққанды болмауының кесірі де шығар. Қалған мемлекеттердегі мұсылмандардың басым бөлігі басқа дін өкілдеріне жағымды қарайтыны айғақ. Алайда, либералды емес діни плюрализм қалыптастырып тұрған мемлекеттердің мұсылмандары басқа дін өкілдеріне жағымды көзқарасы либералды діни плюрализмді құрған зайырлы мемлекеттердің мұсылмандарынан 8,3%-ға төмендеу келеді. Біз сонымен либералды діни плюрализм жағдайында мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне көзқарасы жақсырақ екенін анықтадық. Бірақ, осы орайда діни плюрализмнің либералдануы басқа дін өкілдеріне көзқарастың өсуімен тепе-тең келетінін толықтай дәйектей алмаймыз. Себебі, бізге ресми діни бар мемлекеттегі мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне көзқарасын саралауымыз қажет.

Зерттеу нәтижесіне сәйкес ресми діни бар мемлекеттерде мұсылмандардың басым бөлігі басқа дін өкілдеріне жағымды көзқарасты білдіруде. Бірақ бұл көрсеткіштер христиандардың арасындағы көрсеткіштерден 29%-ға төменірек тұр. Осыған қарамастан, ресми діни бар мемлекеттердегі мұсылмандардың көрсеткіштері либералды емес діни плюрализм қалыптастырып отырған зайырлы мемлекеттердегі көрсеткіштерден 4%-ға жоғары болғаны айқындалып тұр. Ресми діни бар мемлекеттердегі мұсылмандардың көрсеткіші либералды емес діни плюрализмді қалыптастырып тұрған зайырлы мемлекеттерден жоғары болуы исламдық статустың дінаралық қатынасқа өзгеріс әкелмейтінін көрсетіп отыр. Алайда, либералды діни плюрализм жағдайында мұсылмандардың басқа діндерге көзқарасы бойынша көрсеткіші либералды емес діни плюрализмі бар мемлекеттердің көрсеткіштерінен жоғары болуын көрдік. Демек, діни плюрализмнің либералдануы ислам өкілдерін басқа діндермен үндестігіне ықпалын тигізетіні анықталып тұр. Жалпы зерттеу нәтижесінде біз нормативтік-құқықтық санатта діни плюрализмнің либералдануы мұсылмандардың басқа дін өкілдерімен үндесуіне әсерін тигізетінін білдірдік.

Біз жоғарыда басымдығы мұсылман саналатын мемлекеттердегі мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне көзқарасын көрсеткен болатынбыз. Енді осы ретте азшылығы мұсылман саналатын мемлекеттердегі мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне көзқарасын саралайтын боламыз. Бұл бойынша біз алдымен либералды діни плюрализмі бар мемлекеттердегі мұсылмандардың басқа діндерге көзқарасын талдап өтеміз. Сонымен қатар, біз мұсылмандардың

көзқарасынан бөлек, салыстыру мақсатында басқа діндердің де көзқарастарын саралаймыз. Бұл бойынша көрсеткіштер төмендегі кестеде баяндалған.

Либералды діни плюрализм жағдайында мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне көзқарасы бойынша біз үш категориядағы жағдайды көріп тұрмыз. Басқа дін өкілдерімен көрші ретінде болуына мән бермеу жағынан мұсылмандар 96,9% -ды білдірді. Бұл христиандардың көзқарасына орташа есепте тең келді. Демек, мұсылмандар басқа дін өкілдерімен бір әлеуметтік ортада өмір сүруге төзімді. Енді мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне сенімі жағынан біз христиандармен салыстырғанда 12%-ға жоғары тұрғанын анықтадық. Аталған көрсеткіш мұсылмандардың басқа дін өкілдерімен диалог орнатуға ашықтығын білдіреді. Мұсылмандардың алдына екі таңдауды қойғанда, яғни діни нормаларды орындау мен басқа діни тұлғаларға көмектесу бойынша шешім шығаруда, олардың басым бөлігі екіншіге мән берді. Алайда, басқа діндерге көмек көрсетуді таңдағандардың пайыздық көрсеткіші христиандардан 13%-ға төмен болып шықты. Бұл көрсеткіштер мұсылмандардың арасында діни нормалардың маңыздылығының жоғары екенін білдірді. Қанша дегенімен, мұсылмандардың 57%-ы басқа дін өкілдеріне көмектесуді жөн көруі, олардың диалогқа, ынтымақтастыққа жақын тұрғанын білдіреді. Жоғарыдағы салыстыруларға қосымша біз үш категориядағы көрсеткіштердің орта есеппегі мөлшерін мұсылмандарға және христиандарға бөліп саралаудың нәтижесінде келесідей жағдайды байқадық. Мұсылмандардың үш категория бойынша орташа есеп көрсеткіші христиандардың көрсеткіштерімен тең түскенін анықтадық. Түйіндей келе, біз мұсылмандардың басым бөлігінің либералды діни плюрализм жағдайында әртүрлі діндерді қолдайтынын ерекшеледік [242].

Либералды діни плюрализм жағдайында мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне оңтайлы көзқарасын байқадық. Ендігі ретте, біздің назарымыз либералды емес діни плюрализм жағдайына аударылады.

Білдірілген көрсеткіштерден біз либералды емес діни плюрализмі бар мемлекеттерде мұсылмандардың 91%-ы басқа дін өкілдерінің көрші ретінде болуына мән бермейтіні анықталды. Демек, мұсылмандар басқа дін өкілдерімен бір әлеуметтік ортада өмір сүруге жоғары төзімділікті қалыптастырған. Бұл төзімділік тіпті христиан өкілдерінен 6%-ға жоғары тұрғанын көріп тұрмыз. Алайда, басқа дін өкілдеріне сенім жағынан мұсылмандардың тек 32%-ы ықыласын білдірген. Мұсылмандардың пайыздық мөлшері осы ретте христиандардан 5%-ға төмен тұр. Осыған қарамастан, мұсылмандар діни нормаларды сақтау мен басқа дін өкілдеріне көмектесу арасындағы таңдауда басымдылықты екінші жаққа берген. Демек, мұсылмандардың 56,9%-ы басқа дін өкілдеріне көмектесуді жөн көрген. Бұл көрсеткіштер христиандардың көрсеткішінен төмен болса да, мұсылмандардың басқа дін өкілдерімен ынтымақтастықты ұлғайтуға жақындығын білдіріп тұр. Жалпы либералды емес діни плюрализм жағдайында да мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне жағымды көзқарасы қалыптасқаны ерекшеленеді. Үш категория бойынша орта есепте мұсылмандардың басқа діндерге көзқарасы христиандықтардан тек 5%-

ға төмен тұр. Мұсылмандардың 60%-ға жуығы діни плюрализмді қолдайтынын сипаттады [242].

Жалпы зерттеудің нәтижесінде мұсылмандардың басым бөлігі басқа дін өкілдеріне лоялды көзқарас білдіруі анықталған. Бұл жағдай басымдығы және азшылығы мұсылман саналатын қоғамдарда бірдей көрініс тапты, тіпті ресми діні бар либералды емес діни плюрализм қалыптастырған мемлекеттерде белгіленді. Исламдық діндарлықтың таралымы немесе мемлекеттегі ислам дінінің статусы исламдық лоялдылыққа едәуір әсер етпейтінін білдік. Себебі, ресми діні бар басымдықта мұсылман қоғамдардағы басқа діндердегі сенім дәрежесі азшылығы мұсылман саналатын зайырлы қоғамдардағы сенім дәрежесінен едәуір жоғары тұр. Сол сияқты ресми діні бар басымдығы мұсылман қоғамдардағы басқа діндергі сенім дәрежесі басымдықта мұсылман либералды емес зайырлы қоғамдардағы сенім дәрежесінен жоғары тұрақтаған. Бұл зерттеудің нәтижесінен біз исламның таралым мөлшеріне немесе мемлекеттегі статусының өзгеруіне байланысты діни плюрализм жағдайына үйлесімділігі кемімейтіндігін анықтаймыз. Алайда біз 40%-дан аса халықта басқа діндерге лоялдылықтың оңтайлы емес қырында білініп тұр. Бұл жағдай біз үшін әлеуметтік ортадағы мұсылмандардың басқа діндерге біркелкі емес позициясын білдіруде. Бұл көрініс тапқан жағдайдың шеңберінен біз үшін жоғары айқындылықтың көрінбейтіні байқалады. Қанша дегенмен, біздің түсінгенімізше, діни плюрализмге үйлесімсіздік тудыратын фактордың табиғаты жалпы исламдық діндарлықтың мөлшерінен немесе діннің статусынан емес. Бұл сұраққа жауап беру үшін біз әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы исламдық лоялдылықты нақты мемлекеттердің діни ахуалын жан-жақты талдау қажет. Осының негізінде біз исламдық діндарлық пен лоялдылықты қалыптастырушы факторларды анықтауымызға мүмкіндік аламыз. Біздің гипотезамызша исламдық лоялдылықты жан-жақты факторлар қалыптастыруы мүмкін. Діни плюрализм жағдайына исламдық діндарлықтың үйлесімді келуі немесе келмеуі эндогенді және экзогенді факторлармен байланысты болуы ықтимал. Мысалы, біз өткен бөлімде діни плюрализмге қатысты доктриналық дәрежеде исламдық ой тарапынан плюралистік, инклюзивистік және эксклюзивистік позицияларды атадық. Бұл жерде эксклюзивистік ұстаным эндогендік дәрежеде діни плюрализммен үйлесімсіздікке әкелуіне әлеуетті. Енді экзогендік факторлардың көрінісін сипаттау бойынша біз өткен тармақшада исламофобия, ислам секьюритизациясы феномендерін атап өткенбіз. Бұл феномендер де өз тарапынан исламның үйлесімділігін түсіруге ықпал етеді. Біздің пікірімізше, исламдық діндарлық пен діни плюрализм жағдайының үйлесімділігі әр мемлекеттегі жан-жақты, күрделі, тіпті аутентикалық ахуалмен сабақтас. Оның ішінде тарихи, мәдени, саяси факторлар ерекшеленуі ықтимал.

Әртүрлі діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлық пен лоялдылық мәселесінің жеке мемлекеттер кеңістігіндегі ахуалы.

Әр мемлекеттің ахуалы діни плюрализм жағдайына исламдық діндарлықты үйлесімдеу әлеуетіне байланысты біз ғалымдардың зерттеулерінен бірнеше

негіздемені табамыз. Мысалы, біздің байқауымызша, өте лоялды діни плюрализм құрған басымдығы мұсылман саналатын мемлекеттердің арасында африкандық елдер көп. Олардың қатарында Гвинея Бисау, Сенегал, Кот-д'Ивуар ерекше көзге түседі. Біз осы мемлекеттерге жете назар салғанда, біраз мәліметтерді таптық. Гвинея Бисауға қатысты Claudia Favarato пікірінше, Гвинея Бисауда осы күнге дейін экономикалық нашарлығы себептерінен әртүрлі этностардың жергілікті ортада аграрлықпен айналысуы, құқықтық емес, дәстүрлілік нормасында өмір сүруі, әрі бір жерде шоғырланбауы арқасында дінаралық тығыз байланыстың жоқтығына әкелген. Бірақ, дінаралық байланыс туған жағдайда бұл мемлекетте интеграциялаушы күш ретінде анимистік діндердің рөлі басым. Анимистік діндер мәдени субстрат болмысында барлық этноста кездеседі. Тіпті Ислам, Христиан діндері осы анимистік космоспен байланысып кеткен. Бұл діндер әртүрлі этностардың ішінде бірлікті арттыруға және билік пен халық арасында диалогты нығайтуға ықпалын тигізуде. Автордың пікірін түйіндей келе, біз лоялды діни плюрализмді қалыптастырушы негізгі фактор ретінде анимистік діндердің мәдени субстрат болуымен сабақтаймыз [248].

Гвинея бисауға қатысты Dr Nabibu Yaaya Warrah пікірінше, бұл мемлекетте ислам мен басқа діндер арасындағы үйлесімділік уақытша тенденция саналады. Шын мәнінде діни бірегейлік негізінде билікке талас қаупі ушығып тұрғанын атап өтті. Егер христиан өкілі билік партиясын басқарса, ислам өкілі оппозициялық рөлде дамып отыр. Аталған мемлекетте діннің саясаттану тенденциясы жүзеге асып жатқанын автор ескертті. Саяси қақтығысты тек ЕСОМІВ халықаралық әскери институты сақтап тұрғанын автор білдірді [249]. Осы ретте автордың ойын қорытындылай келе, біз Гвинея бисаудағы үйлесімді діни плюрализмнің жағдайының қақтығыстық ұшығудың алдында тұрған уақытша көрініс екенін білдік.

Біздің зерттеуімізді талап ететін келесі мемлекет – Сенегал. Сенегал оңтайлы діни плюрализм қалыптастырған мемлекеттердің бірі. Аннелиен Булан көзқарасынша, қазіргі таңда Сенегал елінде «прагматистік плюрализм» белең алып тұр. Мемлекеттік, діни, қоғамдық ұйымдар арасында күшті бәсеке болғанымен де, бір-біріне шыдамдылық танытуда. Ешбір орган әлеуметтік бейбітшілікті бұзуға мүдделі еместігін білдіріп тұр. Бұндай жағдайдың қалыптасуына өткен заманның жетістіктері ықпалын тигізді. Солардың ішінде бастысы халықтың діни көшбасшылар жетегінде жүруі, ал көшбасшылар өз кезегінде мемлекетпен ымыраға келуі боларлық. Аннелиен Буланның тұжырымынша, жобалап келгенде, 1900 жылдардың төңірегінде Сенегал елінде «қоғамдық келісім» жасалды. Бұл келісім бір жағынан халық пен сопы ағайындыларының көшбасшыларын байланыстырды, ал екінші жағынан осы көшбасшыларды колониялық әкімшілікпен келістірді. Жалпы, Аннелиен Булан пікірінше, осы тарихтың конфигурациясынан өскен «прагматикалық толеранттылық» арқасында оңтайлы діни плюрализм туындап жатыр. Демек, біздің түсінуімізше, Сенегал елінде зайырлылық қағидасы заң жүзінде танылғанмен де, іс жүзінде нәтижелі емес. Бұл мемлекетте сопы ағымдарының

әлеуеті жоғары екені көзге анық. Осының нәтижесінде түйіндейтініміз: Сенегал елінде либералды діни плюрализм заңның шеңберінде қалып отыр [250].

Кот-д Ивуардың жоғары аталған мемлекеттерден өзгешелігі, бірінші кезекте діни құрамынан көрініс табады. Бұл елде Ислам мен Христиан өкілдерінің саны бірдей, жуықтап келгенде 37,5% көрсетіп отыр. Кот-д Ивуардың тәжірибесінде ерекше жағдай - екі жаһандық діннің бірдей көрсеткішінде оңтайлы діни плюрализмнің пайда болуы, яғни оңтайлы діни плюрализм тек бір діннің басымдылығы аясында ғана туындамайтынын айқындап отыр. Осындай жағдайдың туындауы Drissa Kone ойынша, Кот-д Ивуар тәуелсіздік алғаннан бері үлкен азаматтық соғысты бастан кешірді. Билікке келген Кот-д Ивуар президенті Alassane Ouattara «Ivoirité» тұжырымын ұлттық деңгейде түсінілуін қамтамасыз етіп, елде бейбітшіліктің қайта бас көтеруіне жол ашты. Сонымен бүгінгі күні Кот-д Ивуарда оңтайлы діни плюрализмнің орын алуы үлкен азаматтық соғыстың аяқталуымен және ұлтшыл емес басшының билікке келуімен жүзеге асқан [251].

Жалпы батыс Африка кеңістігінде діни плюрализм мәселесін зерттеген ғалымдардың ішінде біз үшін қызығушылық танытып отырғандардың бірі Irene N. Osemeka болды. Бұл ғалым Батыс Африка көлемінде қалыптасқан оңтайлы діни плюрализмнің негізгі себебін айқындап берді. Оның тұжырымынша, Африка елі әрқашан жергілікті діндердің әртүрлі формаларына сиынған. Бірақ осы діндердің әртүрлілігіне қарамастан, оларды синкриттік тұрғыда таныған. Бұл сипат барлық Батыс Африка елдеріне тән. Осыған орай, Африка халықтары бірнеше құдайға бірдей табына беретін. Діндерге синкриттік қараудың негізгі себебі, сол жергілікті халықтардың арасында кең тараған өсиеттен шығып тұр. Осы өсиет бойынша әртүрлі құдайға табыну барлық адамның, қоғамның игілін арттырады. Жалпы, Irene N. Osemeka, африкандықтардың ежелден жергілікті діндерге синкретті қарауы арқасында, бүгінгі таңда оңтайлы діни плюрализм қалыптасуда [252].

Irene N. Osemeka пікіріне жақын пікірді А.Л. Емельянов білдірді. Оның көзқарасынша, батыс Африка еліндегі исламның өзіндік ерекшелігіне байланысты қазіргі уақытта «қара ислам» атауымен кең таңыла бастады. Батыс Африка халқы тарих санатында исламның үш толқынын басынан өткерді. Соның арқасында бүгінгі күні халықтың басым бөлігі мұсылман. Бірақ, ислам қалалық мекендерде кеңінен орныққанымен де, ауылдық жерлерде жергілікті халықтың наным-сенімдерін ығыстыра алмады. Көптеген ырым-салттар исламға сіңісіп кетті. Африкандықтар үшін ең керегі исламның дұғалары, өлім мен тойларда орындалатын рәсімдері, тыйым салулары болды. Африкандықтар өздерінің дәстүрлі сенімдерін исламға кеңінен қосқан. Мысалы, аруақтар құдай мен адамдардың арасында делдал ретінде түсінілген. Тіпті кейбір әулие жерлерді мекеннің дәрежесіне жеткізген. Осымен қатар, адамның бойында бірнеше жанның болуын құптаған. Жергілікті сенушілердің айтуынша, исламның кең таралуының негізгі себебі, бұл дін африкандық қоғамдағы фундаменталды дүниелерді ығыстырмай, керісінше нығайтқан. А.Л. Емельянов пікірінше қара исламның қайнар көзі сенім синкриттігінде белгіленген. Осы

синкритизмнің арқасында қара исламның өзі де әртүрлі. Қазіргі күні қара исламның сан түрлі болмысы байқалады. Бұл синкритизмдік сенімнің оң жағы – әртүрлі діндерге түзу көзқарасты қалыптастырды. Мысалы, африкандық мұсылмандар христиан дініне өткен адамдарды немесе басқа дін өкілдерімен отбасы құрғандарды айыптамайды. Жалпы африкандықтардағы синкритизімдік сенім мен салт оңтайлы діни плюрализмнің арқауына айналды [253].

Жоғарыда жүргізілген талдаудың нәтижесінде біз ислам мен діни плюрализм жағдайының үйлесімді болуын әр мемлекеттің аутентикалық ахуалымен сабақтастырдық. Біз түсінгенімізше, ислам мен діни плюрализмнің үйлесімділігі әр мемлекетте көбінесе өздігінше себептермен қалыптасады. Егер Гвинея Бисауда әр этностың жергілікті локацияда шоғырлануы және сол этностарға анемизм мәдени субстрат болуы ықпалды келсе, Сенегалда сопылықтың саяси монополюділігі негізді фактор саналған, ал Кот-д Ивуарда иворит идеясын ұлттылық дәрежеде дамытқан, саяси лидердің саясаты әсерлі тиген. Біз африкандық мемлекеттерді талдаудың арқасында ислам мен діни плюрализмнің үйлесімділігі перманентті емес, көбінесе темпалды феномен екеніне көзіміз жетті. Мысалы, Гвинея бисауда оңтайлы діни плюрализм қақтығыстың ушығуы алдында тұрған уақытша жағдай екенін көрдік, ал енді Кот-д Ивуарда керісінше азаматтық соғыстан кейін қалыптасып отыр. Сонымен, біз ислам мен діни плюрализмнің үйлесімділігі аутентикалық көріністе білдірілгенімен де, оның терең тамырынан біз негізгі үш факторды айқындаймыз: біріншісі, тарих кеңістігіндегі исламның діни плюрализмі бар жергілікті рухани ортаға интеграциялануы; екіншісі, дін саласындағы тиімді мемлекеттік саясат, үшіншісі, ұйымдық дәрежеде плюралданған исламдық діндарлықтың саяттанбауы немесе төмен болуы.

Ислам мен діни плюрализмнің үйлесімділігі бойынша пайымдауымызды арттыру үшін біз басқа мемлекеттерді қарастырып өткеніміз жөн. Африка континентінен бөлек орналасқан мемлекеттерде де ислам мен діни плюрализмнің оңтайлы үйлесімділігі қалыптасқан. Солардың қатарында Еуропалық мемлекеттер Албания мен Босня Герцеговинаны алсақ. Бұл екі мемлекет Балтық түбегінде орналасқан. Албанияда соңғы отыз жылдағы оңтайлы діни плюрализм исламның өсуімен сабақтас болуда. Бірақ, Албаниядағы исламның дамуында өзгешелік бар. Бұл елдегі исламдық ұстаным қарапайым өмірде әртүрлі діни дәстүрлермен байланысып кеткен. Тіпті осы байланыс негізінде «Бекташи» деген ағым пайда болды. Жалпы Албаниядағы дінаралық діл оңтайлы діни плюрализмнің қалыптасуына ықпалын тигізді.

Оңтайлы діни плюрализмнің себебін айқындау үшін Албания мемлекетіндегі діни жағдайды зерттеген ғалымдардың пікірлерімен танысу маңызды. Осы ретте Арольда Эльбасани және Артан Путо көзқарасына назар салған жөн. Ғалымдардың пікірінше, Албания посткоммунистік кезеңнен бастап лаицизм модельді дамытқан, әрі оны исламға бейімдеген. Осы арқылы діни плюрализмді және еуропалық үлгедегі мемлекеттік жүйені нығайтқан. Албания дінаралық бірлікті және Еуропалық бағыттағы дамуды дәстүрлі жолда исламды тану арқасында қол жеткізген. Басқаша айтсақ, Албаниядағы оңтайлы

діни плюрализмнің тұғыры дәстүрлі ислам мен еуропалық саяси жүйенің синтезінде құрылған [254].

Албания еліндегі оңталы діни плюрализмнің негізгі себептері жөнінде келесі ғалымдардың бірі Erjon Rapagjoni өз жазбаларында көрсетіп берген. Оның ойынша, Албания еліндегі діни плюрализмді оңтайлы басқарудың қайнар көзі ертедегі тарихтан табылады. Діни плюрализмнің оңтайлы болуына күрделі әсер еткін оқиға Tanzimati (1839-1876) реформасымен байланысты. Бұл реформа бойынша азаматтардың теңдігі олардың дініне тәуелді емес болуы құпталды. Осы реформа арнасында мұсылман суннитері милетінің, бекташи милетінің, православты христиан милетінің және католиктер милетінің өмір сүруі және ұйымдасуы мойындалды және қолдау тапты. Осы реформаның қатарында Осман империясының «Хумаюн Хатта» атты (1856) маңызды шешімі де шықты. Аталған шешімге сәйкес басқа конфессияның өкілдері ерікті түрде өз құдайларына сыйынуына мүмкіндік алды. Ешбір христианды күштеп мұсылмандыққа өткізуге тыйым салынды. Тіпті сұлтанға адал болғаны үшін христиан дінінің қызметкерлеріне жалақы тағайындалды. Жалпы Осман империясының жүргізген реформалары Албания келешегіндегі өзгерістерге арқау болды. Мысалы, Ататүрік Түркияда зайырлылық саясатын бастаған сәтте, осы толқынның тербелісінен Албания өз ұлттық бірегейлігін күшейтті. Жасалған үдерістің басты нышаны «Албания діні – албанизм». Аталған нышанның түпкі мәні әртүрлі діннен құралған бөлекшеліктен айырылып, толеранттылық арқылы дінаралық Албания бірегейлігін арттыру болып табылды. Ұлтты біріктіретін ұранның соңынан 1920 жылы Нарта кеңесі құрылды. Кеңес төрт милет өкілдерінен тұрды. Кеңестің негізгі қызметі мемлекеттегі діни тепе-теңдікті қадағалау болды. Сонымен бірге, 1922 жылғы конституцияда діни қауымдастықтардың жарғысын қабылдау жүзеге асты. Осы заңдық іс-шаралар бүгінгі күнгі оңтайлы діни плюрализмнің негізгі тіреулері болды. Сонымен автордың пікірінше, оңтайлы діни плюрализмнің астарында оңтайлы тарихи процесстер жатыр. [255] Түйіндей келе, біз Албаниядағы діни плюрализм мен исламның үйлесімділігінде де жоғарыда көрсетілген үш негізгі факторды байқаймыз. Мысалы, Албанияда діни плюрализмі бар рухани ортаға исламның интеграциялануы Осман империясының милеттік жүйесінен көрініс табады. Сонымен қатар, Албания тарихындағы коммунистік кезең діни плюрализмі бар рухани ортаға исламның интеграциялануын сипаттайды. Енді екінші фактор Албанияның ұлттық-лаицистік бағыттағы мемлекеттік саясатынан айқындалады. Үшінші фактор бойынша ұйымдық дәрежеде плюралданған исламдық діндарлықтың саяттануының төмен болуы ерекшеленеді.

Албанияға көршілес жатқан Босня Герцеговина өз алдына оңтайлы діни плюрализм дамытып жатқан мемлекеттерге жатады. Бұл елдің халқында соңғы он жылдың көлемінде Ислам халқының басым болуы көзге түсіп отыр. Бірақ осыған қарамастан да, бұл елде либералды негізде оңтайлы плюрализм сақталып келе жатыр.

Енді осы көрсетілген фактілерді ескерумен қатар, Босния Герцеговина елінің діни плюрализмі мәселесін зерттеген ғалымдардың ойын қарастырып өтейік. Francesco Alicino көзқарасынша, Босния Герцеговинадағы бүгінгі діни плюрализм санқырлы тарихи сынақтардың нәтижесі. Сынақтардың күрделісі 90- жылдардағы соғыспен байланысты. Бұл соғыс ұлтшылдық-діни сипатта көрініс тапты. Ұлшылдыққа бой алған сербтер, харваттар, босниялықтар өз жағына діндерді тартты. Соның кесірінен Балтық түбегінде діни геноцид орын алды. Осы соғыс зардабынан құтылу мақсатында 1995 жылы Dayton келісімшартына қол жеткізілді. Осы келісімшарттың негізінде Сербтердің, Хорваттардың және Босниялықтардың діни-этникалық мәртебесін кемсітпеу талаптары бекітілді. Бүгінгі таңда бұл келісімшарттың талаптары ел конституциясында, дін еркіндігі туралы заңында, діни білімге және діни азшылыққа қатысты заңдарда жүзеге асты. Сонымен бірге, мемлекеттің laicite формасында қалыптасуына ықпалын тигізді. Жалпы Босния Герцеговинаның оңтайлы діни плюрализмі соғыстан жаралған тәжірибенің негізінде қалыптасып тұр [256].

Muhidin Mulalic және Ahmet Kulanic зерттеуіне сәйкес, Босния Герцеговинадағы оңтайлы діни плюрализмнің тамыры тарихи жағдайлардан туындаған. Себебі, Босния әрқашан сәтүрлі мәдениеттердің, өркениеттердің, діндердің, тілдердің тоғысқан жері болған. Осының арқасында Босния елінде уникалды мультимәдени модель дамып отыр. Бұл модель өз бойында мұсылмандық, христиандық және көне антикалық элементтерді сыйыстырды. Бұл модельдің дамуына негізгі үлесті Осман империясының милеттік жүйесі салған. Көп ғалымдар бұл модельге күмәнмен қарағанына қарамастан, ол халық болмысынан жоғалған емес. Босниядағы болған қантөгістен кейін осы модель халықтардың арасында бейбітшілікті жалғастыруға, толеранттылықты күшейтуге, азаматтық құқықты өсіруге, этносаралық қатынастарды нығайтуға негізгі арқау болды [257]

Келесі ғалым Xavier Bougarel ойынша, қазіргі таңдағы Босния Герцеговинадағы оңтайлы діни плюрализм постисламистік тенденциямен байланысты. Босния елі ерте заманнан бері исламның әртүрлі формасын өз бойында қамтыған, яғни басқа мұсылман елдері секілді сан түрлі ағымдарға даму үшін оңтайлы алаң болды. Бірақ тарихи сын жолыққан уақытта сол ағымдардың бірі өзектілігін арттырған. Мысалы, панисламистік ағымдардың арқасында 1930 жылы пайда болған және 1970 жылы қайта құрылған «the Party of Democratic Action» партиясы Босния ұлтын исламдандыру саясатын жүргізу негізінде 1990 жылы халық көпшілігінің қолдауын тапты. the Party of Democratic Action көшбасшылығы сәтінде «мұсылманшылдық-ұлтшылдық» ұран күшейіп, тәуелсіздік үшін соғыс басталды. Осы соғыс 1995 жылы НАТО араласуымен тәмамдаған соң, Dayton келісімшартына қол жеткізілді. Халықаралық протектораттың күшеюінен The Party of Democratic Action маневрі азайды және қалыпты өмірге көшуге тура келді. Бүгінгі күні тәуелсіздікке, территориялық интеграцияға қол жеткізген Босния Герцеговина постисламистік тенденцияның артуына аяқ басты, яғни исламды жаңаша

кабылдауға жол ашты. Демек, бүгінгі оңтайлы діни плюрализм постисламистік тенденцияның нәтижесі болып табылады [258].

Босня Герцеговинадағы діни ахуалға қатысты сарапшылардың пікірін талдай келе, біз исламизмді түсіруге бағытталған лаицистік негіздегі мемлекеттік саясаттың ислам мен діни плюрализмді үндестіруге басты ықпал етуші фактор болғанын байқаймыз. Осыдан бөлек, бұл мемлекетте плюралданған исламдық діндарлықтың постсаясаттану тенденциясында болуы. Сонымен қатар, діни плюрализмі бар рухани ортаға исламның интеграциялануы Осман империясының милеттік жүйесінен көрініс табатынын көреміз.

Жоғарыдағы түйіндеуімізден бөлек, біз либералды негізде оңтайлы діни плюрализм құрған мемлекеттерді нақтылы талдап көрдік. Зерттеу нәтижесінде көргеніміз оңтайлы діни плюрализмнің либералды негізде қалыптасуы мемлекеттерде әртүрлі формада көрініс тапқан. Осыған қарамастан да, біз оңтайлы діни плюрализм жөнінде келесідей қорытындыға келдік. Біріншіден, оңтайлы плюрализм исламның мөлшері абсолютты басымды болған жағдайда да, христиан дінімен тепе-тең болған жағдайда да, тіпті христиандықтан озған жағдайда да қалыптасуы мүмкін. Екіншіден, көзге түсетін феномен: оңтайлы діни плюрализм жағдайындағы исламның сандық өсу динамикасы. Демек, либералды негіздегі оңтайлы діни плюрализм исламның өсуіне кедергі келтірмейді, керісінше қолдауын береді.

Біз жоғарыда дінге либералды мемлекеттік шектеу құрған елдердегі ислам мен діни плюрализмнің үндестігін талдап өткен болатынбыз. Енді біз дінге либералды емес мемлекеттік шектеу қойған елдердегі ислам мен діни плюрализмнің үндестігін талдап өткеніміз жөн. Бұл категорияда ерекше көзге түсетін мемлекеттердің қатарында Азербайжан ерекшеленеді. Бұл мемлекетте исламның өте жоғары басымдылыққа ие болғаны айқындалып тұр. А.С.Юнусовтың пікірінше, Азербайжан мемлекеті тәуелсіздік алған жылдардан бері күрделі исламдануды басынан кешірді. Қоғам өмірінде ислам жан-жақты салаларда бой көтерді. Азербайжан ежелден шииттер мен сунниттердің тоғысқан жері. Ерте заманда осы шииттер мен сунниттердің арасында бітпейтін қантөгіс белең алған. Бірақ Кеңес Өкіметінің саясаты нәтижесінде бұл бөлініс шетке шықты. Оның орнына ұлттық бірегейлік басым түсті. 1990-жылдардағы Қарабах соғысы осы ұлттық бірегейлікті одан әрі арттырды. Халықтың ішіндегі нығайған ұлттық бірегейліктің арқасында діни мәселелерге қатысты әлеуметтік қастық күрт төмендеді. Тіпті Азербайжан еліндегі шииттер көршілес тұрған Иран шииттерінен алшақтады. Дегенмен, Азербайжанға діни аспектіде ықпал жүргізуге тырысқандардың тарапынан қысым көрсетілді. Кейінгі жылдары азербайжандықтар таңсық емес саналатын әртүрлі радикалды исламдық ағымдардың таралуының куәгері болды. Мысалы, үлкен белсенділік «Хезболлах», «Джейшуллах», Аль-Каида, «ал Джихад», «Гамаа ал исламийа», «Джамият ал ихван ал муслимин», «Хизбут-тахрир ал ислами» ұйымдарынан көрінді. Өз алдына Түркия елінен келген модернистік бағыттағы «Нұршылар» осы елде кең таралды. Осымен қатар, 1995 жылдары Шешенстандағы соғыс

ваххабиттік бағыттағы қашқындардың Азербайжан жерінен пана табуына әкелді. Бұл жағдай, Азербайжан мемлекеті үшін жоғары қауіп төндірді. Демек, исламның саясаттануы Азербайжан билігі үшін басты қарсы күш болды. Осы ұйымдарға қарсы тұру мақсатында билік жүйелі іс-қимылдарды жүзеге асырды. Көптеген радикалды ұйымдардың мүшелерін қамауға алды. Жүргізілген іс-шаралар радикалды ұйымдардың әрекетін басқанымен де, халық арасында исламдандудың тенденциясы үдейе берді. А.С.Юнусовтың ойынша, халықтың исламға құштарлығының өсуі демократиялық, батыстық құндылықтарға көңілі қалумен байланысты. Осыған қарамастан, Азербайжан халқы әлі де, саяси исламды оңшалықты қолдамайды. Себебі, батыстық мәдениеттің, зайырлылық құндылықтардың, толеранттылықтың халық бойына сіңуі, исламдық мемлекет сценариінің жақында келуіне айтарлықтай тосқауыл болып тұр. Осының арқасында оңтайлы діни плюрализм сақталып тұр [259].

Фуад Алиевтің пікірінше, Азербайжанда оңтайлы діни плюрализмнің қалыптасуы ертеде қалыптасқан діни-демократиялық дәстүрдің халық бойында болуымен байланысты. Тахир хроникасына көз салғанда, бұндай прецедентті 1918-1920 өмір сүрген Азербайжандық Демократиялық Республикасынан көруге болады. Демек, Азербайжан елі демократия мен исламды байланыстырғандардың пионері ретінде саналады. Қазіргі таңда, мұсылмандықты ұлттық бірегейліктің бөлігі ретінде қарау «дәстүрлі исламның» нығаюына әкелді. Фуад Алиевтің пікірінше, радикалды исламның өкілдері ретінде көбінесе әлеуметтік-экономикалық қиыншылықтарға тап болғандар, сауатсыздықтан бас ұрғандар саналады. Осыған орай, халықтың басым бөлігі исламды саяси феномен ретінде қабылдаудан көрі, мәдени-этикалық феномен кейпінде бағалайды. Сонымен діни плюрализмнің оңтайлы болуы қоғамда демократиялық және дәстүрлі ұлттық құндылықтардың басым болуымен байланысты. Осымен бірге мемлекеттің дін саласындағы саясаты да өз кезегінде үлкен үлес тигізуде [260].

Оңтайлы діни плюрализмді қалыптастыруда мемлекеттік саясаттың рөлі ең маңызды деп санайтындардың қатарында Этибар Наджафовты көреміз. Бұл тұлға Азербайжан мемлекетінің Президент әкемшілігі құрамындағы дін істері, мәдениетаралық және ұлтаралық қатынастар бойынша бөлім меңгерушісі. Оның пікірінше, Азербайжан еліндегі дінаралық тұтастық мемлекеттің мультимәдениеттік саясатымен байланысты. Осы тұрғыда, мемлекеттің зайырлы қағиданы ұстануы және барлық конфессияларға қаржылық тұрғыда көмек беруі аталған саясаттың дәлелі. Азербайжан билігінің кейбір діни топтарға шектеу қою прецеденті тек дінаралық алауыздық туғызғаны себебінен орын алады. Жалпы Азербайжан мемлекетінің ешбір дінге басымдылық бермей, дінаралық бейбітшілікті сақтауға бағытталған шаралардың нәтижесінен оңтайлы діни плюрализм қалыптасып тұр [261].

Seyhun Mammadov талдауынша, Азербайжан елі ежелден бері дінаралық тұтастықты сақтаған. Дінаралық сыйластық елдің діліне тарих бойы сіңген. Бүгінгі күні билік осы сыйластықтың сабын бұзып алмау үшін заңнамалық тұрғыда, әкімшілік әрекеттер арқылы институттандырды. Әрине, бұндай

прецедент тек бүгінгі күннің еншісіне жатпайды. 1918-1920 жылдары өмір сүрген Азербайжандық демократиялық республиканың заңнамалық құжаттарында дінаралық сыйластық жөнінде бірнеше нормалар көрсетілген. Бірақ кеңес үкіметі кезінде осы дінаралық сыйластық институты атеистік идеологияның кесірінен түбегейлі құлдырап, тек жеке өмір деңгейінде ғана сақталды. Тәуелсіздікті алғаннан кейін, Азербайжан мемлекеті ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан діни құндылықтар жүйесін, діни толеранттылықты, мултимәдениеттілікті сақтау мақсатында және адамдарға сол қалпында берілу үшін заңнамаларды жандандырып, әкімшілік бақылауына алды. Дінаралық қатынастарды заңнамалық деңгейде реттеу барысында билік зайырлық қағидаларын, сенім бостандығын, дінаралық теңдікті алға тартты. Мемлекеттің осы жолдағы әрекеттері оңайшылықпен жүрмеді, себебі тәуелсіздік алған жылдан бастап ел ішінде шетелдің қаржыландыруымен әртүрлі радикалды топтар құрыла бастады. Бұл топтардың басым бөлігі исламдық ұстанымда болды. Өйкені тәуелсіздік жылдары елдің күрт исламға оралуы, өз кезегінде исламдық топтардың назарына түсті. Радикалды діни топтар елдің әлеуметтік-экономикалық және саяси жағдайларын өз пайдаларына асырды. Олардың негізгі мақсаты елдің тыныштығын бұзу және билікті өз қарамағына бағындыру болды. Осы жағдайларды ескере отырып, мемлекет қабылданған заңнамаларға біртіндеп өзгерістер енгізді. Ол өзгерістердің қатарында, діни ұйымдарды тіркеу жөнінде нақтылаулар жасалды, миссионерлерге талап күшейтілді және т.б. Сонымен қатар, мемлекет ел арасында алауыздық туғызатын діни ұйымдармен ашық күрес жүргізді. Бүгінгі таңда, қалыптасқан оңтайлы діни плюрализм тарих барысынан келе жатқан халықтың дәстүрлі діни мәдениеті мен мемлекеттің жүйелі жұмысының арқасы [262]

Жалпы Азербайжан елінен көретініміз, ислам мен діни плюрализмнің үндестігі күрделі мемлекеттік саясаттың негізінде жүзеге асқан. Бірақ Азербайжан еліндегі оңтайлы жағдайдың тек мемлекеттік саясат нәтижесінен ғана емес, сонымен қатар тарих кеңістігінде дамыған зайырлы негіздегі дамыған мултимәдениеттің, жергілікті дәстүрліліктің ықпалымен қалыптасқан. Бұдан біз дінге қойылған мемлекеттік шектеудің жоғары болуы оңтайлы діни плюрализмді қалыптастырушы жалғыз фактор емес екенін көріп тұрмыз.

Біз Ислам мен діни плюрализмнің үндестігі мәселесін Қырғызстан, Түркия мемлекеттері арасында саралап көргеніміз маңызды. Себебі, бұл мемлекеттер бір жағынан зайырлы, екінші жағынан түркі халықтарының ұйытқысы саналады, үшінші жағынан Pew Reserch Center жасаған 2018 жылғы индексацияға сәйкес дінге либералды емес шектеу қоя отырып, әлеуметтік қастық көрсеткішінде оңтайлылығы жоғары емес діни плюрализм жағдайын бейнелеген. Бұл діни плюрализм жағдайының ерекше формасын қалыптастырып отыр.

Қырғызстанның әлеуметтік-мәдени саласы Қазақстанға жақын келеді. Бірақ Pew Reserch Center жасаған 2018 жылғы индексацияға сәйкес дінге

катысты бұл мемлекетте әлеуметтік қастықтың дәрежесі жоғары дәреже болғаны байқалған. Бұл жағдайдың себебін білу үшін біз сарапшылардың мәлімдесіне сүйенгеніміз жөн.

Сарапшылардың бірі Н.С.Мырзабаеваның көзқарасынша, Қырғызстан мемлекеті тәуелсіздіктің бастапқы жылдары діни салада либералды саясатты жүзеге асырған. Осының кесірінен, Қырғызстан территориясында дәстүрлі діндерге оңтайлы жағдайлар туғанымен де, дәстүрлі емес әртүрлі бағыттағы ағымдардың таралуы үдеді. Бұл жағдай өз кезегінде прозелитизм мәселесі бойынша әлеуметтік қастықты өршітті, радикалды идеологияның асқынуына әкелді. Қырғызстан мемлекеті заңнамалық жүйеден шыққан нәтижелерді ескеріп, оның осал тұстарын жоюға тырысты. 2008 жылы «Қырғызстан Республикасындағы діни сенім және діни ұйымдар» туралы заңның жаңа редакциясы қабылданды. Сонымен бірге, білім, мәдениет, БАҚ, экстремизм және т.б. салаларды реттейтін заңдарға өзгерістер енді. Жалпы Қырғызстан мемлекеті дінге қатысты сепарациялық модельден ажырап, басқа моделге өтті. Билік дін арасында алауыздықтың туындауына бұрынғы нейтралды, либералды модельдің әкелетінін мойындады. Осы бағытта, билік ұстанымды исламды нығайту, радикалды топтармен күресу және дінаралық қатынастарды реттеу және т.б. шараларды жүзеге асырды. Қолданылған іс-шаралар, Н.С.Мырзабаеваның пікірінше, көп бағытта тиімді болғанымен, исламға қатысты әлі де күрделі мәселелер қалып отыр. Мысалы, радикалды идеологияның таралу қаупі, кейбір имамдардың сауатсыздығы, шетелге оқуға кетушілердің толық бақылауға алынбауы, діни қайраткерлер арасындағы исламдық доктрина бойынша қайшылықтардың болуы, елдің оңтүстігіндегі этноконфессионалды шиеліністің шешілмеуі және т.б. Автордың ойынша, осы мәселелерге арқау болып тұрған келесі себептер ерекшеленеді. Біріншіден, ҚМДБ менеджментінің әлсіздігі. Екіншіден, радикалды діни ұйымдардың Қырғызстан еліне терең сіңуі. Осы ретте, мемлекет сот шешімімен «Хизб-ут-Тахрир», «Түркістанды азат ету ұйымы», «Шығыс Түркістан ислам партиясы», «Өзбекстанның исламдық қозғалысы», «Аль-Каида», «Галибан қозғалысы», «Жайшкуль Махди», «Джундул-Халифат», «Ансарулла», «Ат-Такфир Уал-Хиджра» атты радикалды діни ұйымдарды жапқанымен де, олардың әлеуметтік өмірдегі заңсыз тіршілігі жойылмады. Үшіншіден, дін саласындағы мемлекеттік тұжырымдамаға сәйкес алдыға қойылған міндеттердің толыққанды орындалмауы. Төртіншіден, әлеуметтік-экономикалық әлеуеттің жеткіліксіздігі. Н.С.Мырзабаеваның ойына сүйенсек, осы себептердің арнасында жасалған басты міндеттерді орындау арқылы Қырғызстанда оңтайлы діни плюрализм қалыптастыру мүмкін [263].

А.Б.Элебаева және бірнеше ғалымдар тобы 2016 жылы Еуропаның халықаралық ұйымдарының қолдауымен Қырғызстандағы діндарлық жағдайды және діни ұйымдардың ықпалын қарастырған. Осы зерттеу барысында, елдегі діннің рөліне ерекше тоқталып өткен. Қырғызстан елінде діни фактордың ұлғаюы исламның мәртебесімен байланысты. Ислам құндылықтары бүгінгі күні қоғамның әлеуметтік, мәдени салаларында айтарлықтай өсуде. Ислам қоғам

тіршілігінің жан-жақты салаларында белсенділік танытуы зайырлық құндылықтарға күрделі сынақ туғызды. Осы орайда, діни және зайырлы құндылықтардың арасында нақтыланған шекараның анықталмауы оңтайлы діни плюрализмнің қалыптасуына кедергісін тигізіп тұр. Бұнымен қатар, діннің радикалдануы өз алдына зайырлыққа қарсы антогонизмнің өршуіне әкелуде. Радикалданудың арнасын ұлғайтып жүргендердің ішінде, авторлардың баса ескертуінше, көбінесе кейінгі жылдары кейбір деструктивтік бағыттағы псевдоисламдық ағымдар көрінді. Исламдық бағыттағы радикалдану тенденциясы кең етек алуына Қырғызстандағы қиын әлеуметтік-экономикалық жағдай, төмен діни сауаттылық, шетелдің діни білім орталықтары, идеологиялық вакуум, радикалды діни үгіт-насихат арқау болды. Діннің радикалдану үрдісі исламның саясаттану үрдісімен қиылысып жатыр. Қазіргі Қырғызстанның саяси жетекшілері исламдық құндылықтарды өздерінің мақсаттарына пайдалануда. Бұл жағдай радикалды діндердің саяси деңгейде беделін арттыруы ықтимал. Енді радикалданумен қатар келе жатқан мәселе исламның плюралдануымен байланысты. Діни ұйымдардың әртүрлі ақидаға бет бұруы мұсылман қауымын бір-біріне қақтығыстыруға жетеледі. Бұның астарында муфтияттағы билікті қолына алу және мешіттерге ықпал жүргізу жатыр. Мысалы, «Хизмет» және «Таблиғи жамағат» арасындағы бәсекелестік соның айғағы. Осымен қатар, діннің этникалық аспектіде бөлінуі өз алдына түсті. Тіпті радикалдылықтың бір этностың жағында өсуі кездесіп жатыр. Жалпы исламның плюралдануына, радикалдануына байланысты мемлекет дін саласын реттеуді күшейте түсті. Осы ретте, дәстүрлі исламның мәртебесін көтеру және экстремистік бағыттағы ұйымдармен күресу саясаты жүзеге асырылды. Мемлекеттің бұл бағыттағы әрекеттерінің оң жақтары болғанымен де, әлі де халықтың мазасын алатын мәселелер көп. Мысалы, А.Б.Элебаеваның жүргізген сауалнамасына сәйкес көп имамдардың айтуынша, негізгі діни мәселе конфессияаралық деңгейде емес, исламның ішінде туындап тұр. Әртүрлі ағымдардың арасындағы күрес халық арасында іріткіге айналуға. Қырғызстанда «Таблиғи жамағат» діни бірлестігіне қызмет ету рұқсат етілген болса, Қазақстанда оған тыйым салынған. А.Б.Элебаеваның көрсетуінше, діни саладағы өткір мәселелерге бірінші кезекте діни әдебиеттердің таралуы, екінші ретте, идеалардың таралуы жатады [264].

Сонымен сарапшылардың ойларын қарастыру барысында қырғыз халқы әлеуметтік-мәдени өмірінде исламның маңыздылығы өсуін байқадық. Бірақ, исламның плюралдану, радикалдану, саясаттану тенденциялары қоғамның бірегейлігіне қатер төндіру ықтималдығын айқындадық. Осымен бірге әлеуметтік қастықтың бірден-бір себепшісі діни прозелетизм болып табылатынын білдік. Қырғызстан Республикасының «сенім еркіндігі және діни ұйымдар» туралы заңын саралау нәтижесінде байқағанымыз, діни әдебиеттерді таратуға қатысты шектеулер болғанымен, Қазақстанның заңнамасымен салыстырғанда либералдырақ. Мысалы, Қырғызстан заңнамасына сәйкес діни әдебиеттерді тарату мүмкіншілігі қоғамдық жерлерден (көшелерден, бульварлардан), жеке азаматтардың үй аулаларынан, білім беру мекемелерінен

бөлек орындарда берілген. Ал Қазақстан заңнамасында діни әдебиеттерді тарату бойынша рұқсат жерлерге тек діни мекемелердің ауласы, діни білім беру ұйымдарының ауласы және жергілікті атқарушы органдардың белгілеген стационарлық орындардың ауласы жатады. Демек, діни әдебиеттерге шектеулер қойылғанмен де, олар Қазақстан заңнамаларына қарағанда жеңілірек болып келеді. Осы жағдай біздің жобалауымызша, прозетелизмнің төңірегіндегі әлеуметтік қастықтың өсуіне әкеліп тұр. Қырғызстандағы діни жағдайлы туралы сарапшылардың ойын талдаудың негізінде біз ислам мен діни плюрализмнің үйлесімді болуына көп жағдайда кері ықпалын ұйымдық дәрежеде плюралданған исламдық діндарлықтың саясаттануынан байқаймыз. Сонымен қатар, осыны реттеуге бағытталған жеткілісіз мемлекеттік саясаттың жүзеге асуын байқаймыз.

Енді біз мемлекеттік шектеулері жоғары, бірақ діни плюрализмнің оңтайлығы жоғары емес Түркияға назар аударамыз. Бұл мемлекеттерде дінге қатысты талап күшейгенмен, әлеуметтік қастық деңгейі түспеген. Шүле Албайрактың пікірінше, қазіргі Түркияның діни саласы лайцистік қағида бойынша реттелуде. Бірақ, Ататүрктің салған авторитарлық лайцизмі либералданудың арқасында демократиялық лайцизм формасына ауысты. Бұрын жоғары шектеуде болған діни әрекеттердің қолжетімділігі артты. Діни тақырыптармен қоғамға шығу мүмкіндігі дәстүрлі және жаңа сипаттағы исламға тиді. Түркия елінде Осман империясынан бері төрт категорияда танылған ислам жаңа қуат алды. Төрт категориядағы исламдық дәстүрге: халықтық ислам, текстуалды ислам, текке-ислам және мемлекеттік ислам кірді. Осы аталған діни категориялар бүгінгі күнгі Түркиядағы исламдық ахуалдың кайнар көзіне айналды. Жоғарыда аталғандай, діни саладағы оңтайлы өзгерістер плюрализмнің ұлғаюына әкелді. Бүгінгі күні Түркия елінде модернистік немесе заманауи сопылық бағыттағы көзқарастармен бірге, салафиттік, радикалистік ұстанымдарға дейін әртүрлі ағымдар кең етек жайды. Шүле Албайрактың пікірінше, соңғы кездері Түркияда дінге қызығушылық артуда, тіпті зайырлы саналатын әлеуметтік сегментте де көрініс табуда. Бүгінгі күні исламдық нарық бес категориядан құралған: ультра-радикалды, радикалды, ұстанымды-либералды емес, либералды, ультра-либералды. Осы аталған категориялардың ішінде халық арасында көрнектісі ұстанымды-консервативті көзқарас. Көрсетілген категориялардың арасындағы бәсекелестік бүгінгі күннің алаңдатушы мәселе саналады. Түркияда діни көзқарастың жоғарылауы және конституциядағы лайцизмнің сақталуы болашақта қоғамдық қатынастар үшін оңтайсыздық туғызуы мүмкін. Түркияның тарихын егер саралап қарасақ, зайырлылық пен исламшылдықтың арасында күрес және ымыраға келу диалектикасымен мазмұндалған. Түркия мемлекеті зайырлы болғанымен де саяси исламның әсері қуатты [265].

Хакан Явуз бен Ахмет Эрди Өзтюрктің пайымдауынша, исламшыл және секуляристік күштердің арасында тарих бойы жалғасқан бәсекелестік бар. Биліктің саяси-әлеуметтік мазмұнына қарай исламшылдыққа жақтасатын, әлде исламшылдықпен қарсыласатын сәттер орын алған. Жалпы түркілердің саяси

өмірінде исламның рөлі ауысып отырған. Жоғарыдағы авторлардың пікірінше, исламшылдардың аппозициялық күш жұмылдыруы Ататүрк жүргізген авторитарлық лаицизмнің кесірімен байланысты. Қазір Ердоғанның саясаты түркі-исламдық ұлтшылдық сипатында қалыптасып отыр. Қазіргі уақытта исламды зайырлылықтан алшақтату мүмкін емес, сол сияқты зайырлықты да исламнан алыстату мүмкін емес. Түрік саясаты үшін ислам түркілік бірегейлікті нығайту үшін маңызды. Тіпті, білім беру жүйесі исламды этно-діни ұлтшылдықты күшейту мақсатында қолдануда. Бірақ Түркия елінде Ердоған саясатына келіспейтін діни жамағаттар бар. Солардың ішіндегі ең танымалы Ф.Гүлен. Осы күштердің келіспеушілігінен туған әлеумет арасындағы шиеленістер бар. Сонымен бірге, Сириядағы соғыстан зардап көргендердің Түркия елінде пана табуы діни ахуалдың күрделенуіне әкелуде. Түркияда күрттерге қатысты шиеліністер исламдық ағымдардың өзара қақтығысуына итермелеуде. Жалпы Түркияда оңтайлы діни плюрализмнің қалыптаспауы исламның саясаттануымен тікелей байланысты. Бұл тенденция тарих кеңістігінде жүзеге асқан және Түркияның саяси алаңында тереңінен институцияланған [266].

Оңтайлы емес діни плюрализм қалыптасқан келесі мемлекет қатарында Индонезия бар. Хилали Басияның пікірінше, Индонезия елінде мұсылмандық қауымдардың арасында діни плюрализмге қатысты ауызбірлік жоқ. Мысалы, 2005 жылы Индонезия улемдерінің кеңесі діни плюрализмге қарсы пәтуа шығарған. Олардың ойынша, діни плюрализм исламның мәртебесіне нұқсан келтіреді. Осыған орай, жасалған пәтуа дұрыс шешім ретінде саналды. Бірақ бұл пәтуаға кейбір жеке діни тұлғалар қарсылығын білдіруде. Олардың пікірінше, Индонезия ежелден көп дінді мемлекет. Улемдердің жасаған әрекеті діни төзімділікке күрделі қатер әкелуі мүмкін. Хилали Басияның талдауында, діни плюрализмге қарсы шыққан улемдер кеңесінің ұстанымында саяси-әлеуметтік астар бар. Осындай тұжырымды автор Гилеспи зерттеулеріне сүйеніп шығарды. Австралиялық ғалым, пәтуа төңірегінде жүргізген зерттеулерінен бірнеше жайттарды байқады. Ғалымның түсіндіруінше, улемдер діни плюрализмді ислам ішінде алауыздық туғызатын себеп ретінде көреді, әрі діни плюрализмді қолдаушыларды батыстың агенті санайды [267].

Бүгінгі таңда Уахиуди Акмалиахтың тұжырымдауынша, діни плюрализмді қолдайтын ұстанымды мұсылман басқармалары өздерінің мәртебесін жоғалтуда. Интернеттегі әлеуметтік желілердің пайда болуына орай ұстанымды исламдық бірлестіктер өздерінің қолдаушыларын азайтып алды. Исламның мүддесін қорғайтын жаңа діни бірлестіктер интернет желілері арқылы либералды емес бағытқа мұсылмандарды жетелеуде [268].

Зули Қодырдың пікірінше, қазіргі қоғамдық кеңістікте исламның дәстүрлі, жаңғыртушылық және модернистік түрлерінен бөлек прогрессивті, дәстүрлі емес, бұқаралық ислам кең етек жайды. Басқаша айтсақ, Индонезиядағы исламның саясаттану тенденциясы өте алуан келетіні айқындалып тұр. Бұл дінаралық мәселелерді күрделендіруге ықпалын тигізуде [269].

Сонымен Индонезия еліндегі діни плюрализм соңғы жылдардағы ақпараттық кеңістіктің өзгеруі кесірінен оңтайсыздық танытып жатыр. Әртүрлі радикалды, ультра-либералды емес исламдық бірлестіктер ұстанымды исламдық бағыттарға күрделі бәсекелестік туғызуда. Исламдық кеңістіктегі орын алған келеңсіздік басқа діндерге де әсерін тигізді. Жалпы Индонезиядағы саяси ислам шеңберіндегі бәсекелестік әлеуметтік қастықтың өсуіне жол берді.

Жалпы біз жоғарыда басшылығы мұсылман саналатын зайырлы мемлекеттердегі діни плюрализм жағдайында исламның лоялдылығы бойынша ахуалын талдадық. Енді біз ресми діни бар мемлекеттердегі діни плюрализм жағдайындағы исламдық лоялдылықтың талдаймыз. Бұл тізімде біз Біріккен Араб Әмірлігін және Морокконды қарастырамыз.

Алдымен бірінші категориядағы мемлекеттерді нақтырақ зерттеген жөн. Осы тізімде кең танымал Біріккен Араб Әмірлігі (БАӘ) болып табылады. Панос Кургиотистің пікірінше, БАӘ ұстанымды ислам тұжырымдамасын жүзеге асырушы мемлекет. Бұл толеранттылық қағиданы өте биік дәрежеде ұстануынан айғақ. Панос Кургиотистің ойынша, БАӘ ұстанымды исламға Батыс алпауыттарымен жақсы дипломатиялық қатынас негізінде келген. Бүгінгі күні, АҚШ, Франция мемлекеттері Аль-Каида және революциялық Иранды тежеу мақсатында БАӘ-ға қарулы және басқа да қолдау көрсетуде. Осыған орай, БАӘ халықаралық және ішкі саясатта ұстанымды исламның мүддесін қорғаушыға айналды және «Исламдық мемлекетке» қарсылығын білдірген. Бірақ, ұстанымды ислам автордың көзқарасынша, БАӘ-ның жұмсақ, ал кейде қатты күшіне айналады. БАӘ ұстанымды ислам бағытында үлкен белсенділік танытуда. Мысалы, 2014 жылдан бері «Мұсылмандық қоғамдарда бейбітшілікті қалыптастыру» форумдарын өткізді. Жалпы БАӘ ақиқатты исламның келбетін төзімділік, жанашырлық, тұлғалық реформашылдық, шыдамдылық, әділеттілік, діни орталықтық қағидалары негізінде түсінуді үгіттеді. Демек, БАӘ-ның негізгі бағыты ұстанымды исламды қолдау, әйелдердің мүмкіншіліктерін өсіру, әртүрлілікті қабылдау және жаһандық үрдіске қатысу шеңберінде жүзеге асуда. Осы бағыттың институционализациясының айқын үлгісі ретінде толеранттылық министрлігінің құрылуы саналады. Қазіргі таңда, БАӘ «Эмираттық модельді» шетелдерге де экспорттаумен айналысуда [270].

БАӘ туралы Панос Кургиотистің тұжырымына ұқсас пікірді Мухаммад Амаша да білдірді. Автордың пайымдауынша, БАӘ-ның ұстанымды ислам жолында жүруі, АҚШ-тың қорғанысына тәуелді болғанымен байланысты. Сонымен бірге, БАӘ дәстүрлі және дәстүрлі емес діни ұйымдарды бірдей қаржыландыруы туралы атап өтті. Оның ойынша, мұндай қаржыландыру әрекеті исламдық дискурста басқа діни ұйымдардың белең алуына қарсы қолданылатын саясат. Жалпы БАӘ саясаты ұстанымды исламның дамуына бағытталған [271].

БАӘ өз бойында діни жаңғыруды өткізуіне қарамастан, практикалық деңгейде Сауд Аравиясымен салыстырғанда аскеттік болып табылмайды. Қала мәдениеті ұлғайғанымен де, БАӘ жергілікті халқында рулық бірегейлік жоғары дәрежеде сақталған. Осыған орай, отбасылық дәстүрлер исламның күрделі

өзгеріске ұшырамауына себеп. Сонымен қатар, БАЭ исламның өзіндік көрінісі әйелдер құқығына, заңнамалық жүйеге әсерін тигізуде. Бұл мемлекеттің басым бөлігі суннит болуына қарамастан шииттердің мүдделерімен санасуда. Шииттерге заңнамалық, діни жағынан да арнайы қолдаулар жасалған. Осыған орай, БАЭ діни диалог оңтайлылығын көрсетіп отыр. Мемлекеттік саясаттың діни салада өте жағары дәрежеде жүзеге асуы әлеуметтік қастықтың төмендігіне ықпалын тигізді [272].

Ресми діни ислам болып табылатын оңтайлы діни плюрализм қалыптастырып тұрған мемлекеттердің қатарына Морокко мемлекеті кіреді. Дженнифер Морган Хеккингтің зерттеуінше, Морокко елінде ислам күнделікті өмірде өте белсенді. Халықтың қарым-қатынасы, жүріс-тұрысы, пікірі исламмен тығыз сабақтасқан. Алайда, кейінгі жаһандану тенденциялары Морокко халқын айналып өтпеді. Бүгінгі күні Морокко елінде де исламға көзқарас өзгеруде. Жаһанданудың әсерінен жастардың санасында ислам болмысына дәстүрлі емес, индивидуалды көзқарас өсуде. Яғни цифрлы технологиялар мен жаһандық коммуникация дәстүрлі идеяларға және біргеілікке сынақ болды. Бұл тенденция жастар мен үлкен ұрпақтың көзқарасындағы айырмашылықтан айқын байқалады. Жастар дәстүрлі көзқарастан гөрі жеке тұрғыда исламды тануға ынталы. Жалпы Мороккода исламның болмысын индивидуалдық негізде әртүрлі мінезде сипаттау ұлғайып жатыр. Бұл халықтың дәстүрлі бірегейлігіне күрделі сын-қатер құрды. Автордың пікіріне сүйенсек, Морокко билігі заңнамалық дәрежеде исламның гомогенді сипатын нығайтуға бағыттағанына қарамастан, заманауи ақпараттық кеңістіктер діни плюрализмнің өршуіне әкелуде. Әсіресе, исламның плюралдануына тікелей ықпалын тигізуде [273].

Канададағы босқындар және иммиграция істері бойынша кеңестің тұжырымынша, Морокко билігі мұсылман дінінен арылғандарға заң жүзінде қылмыстық жаза қарастырмағанымен де, іс-жүзінде осы жағдайға қатысты өлімге қию оқиғалары орын алған. Мысалы, 2013 жылы мұсылмандардың жоғарғы кеңесі исламнан бас тартқандарға өлім жазасын беру туралы пәтуа шығарған. Сонымен қатар, конституцияда діни сенім еркіндігі белгіленгенімен, шынайы өмірде шииттерді, бахаиларды, христиандарды тергеу жалғасын табуда. Әлеуметтік ортада мұсылман емес діндерге жан-жақты қысымдар жасалуда. Көбінесе христиандарды исламға өткізу мақсатындағы әрекеттер кездеседі.

Сонымен Канада комиссиясының баяндамасына сүйенсек, Морокко елінде заңнамалық дәрежеде діни плюрализм қолдау тапқанымен, әлеуметтік ортада заң нормалары әлі де институцияланбаған. Әлеуметтік кеңістік біржақты исламның сунниттік бағытына бет бұрған [274].

Марта Домигуез Диаз пайымдауынша, Морокко елінде исламның ерекше мінезі қалыптасқан. Ол көп сарапшылардың түсіндіруіне сүйене отырып «Морокандық ислам» феноменін ерекшеледі. Бұл феноменнің дүниеге келуіне суфизмнің үлесі фундаменталды. Бірақ XX ғасырлардағы салафизмнің өсуіне орай суфизм сын-қатерге кезікті. Негізгі қарсылықты сопылық ағымдар билік

тарапынан тапты. Тәуелсіздік алған жылдары суфизм өз мәртебесін саяси және әлеуметтік кеңістікте жоғалтты. Тек 1980 жылдары билік ұстанымды діни оппозицияға аздап жол ашуына орай суфизм басқа діни ағымдардың қатарында бас көтерді. Марокко елінде бүгінгі таңда суфизмнің қайта жаңғыруы байқалуда. Жергілікті халықтың рәсімдерінде немесе мерекелерінде суфизмнің белгілері әлі де сақталған. Сонымен зерттеуінен түйіндейтініміз, Марокко елінде ислам шеңберінде діни плюрализмнің орын алғаны айқын. Демек, халқы арасында исламның ортодоксалды, ортодоксалды емес, модернистік және фундаменталистік ағымдары қатар өмір сүруде [275].

Олга Чиркизованың қарастыруынша, Марокко елінің саяси-мәдени өмірінде исламдық фактор жоғары рөлге ие. Бұл мемлекеттің патшасы бір жағынан зайырлы биліктің басшысы болғанымен, екінші жағынан діни жетекші саналады. Ислам саяси-мәдени өмірден ажырағысыз болғанымен, негізгі басқару және қоғамдық қатынас жүйесі зайырлы модельге негізделген. Кейінгі жылдары исламның қоғамдық өмірде маңызы артуда. Бұл тенденцияның белең алуы әлеуметтік-саяси, экономикалық саладағы этатистік модельдің күйзеліске түсуімен байланысты. Экономикалық дамуға қарамастан, Марокко елінде бай мен кедейдің арасы күрт ажыраған. Осыған орай, діни ұйымдар кедей аумақтарда өздерінің саяси құлшыныстарын жүзеге асыруда [276].

Демек, автордың тұжырымы негізінде пайымдасақ, исламның саясаттану үрдісі Марокко елінде көрініс табуда. Исламның саясаттануы діни плюрализмнің тағдырын сын-қатерге салғаны айқындалып отыр. Себебі, исламның саясаттануы әлеуметтік деңгейде дінаралық қатынасты қиындатуы ықтимал.

Садрик Байлоқтың және Азиз Хлауаның көзқарасынша, Марокко кеңістігінде исламның күрделенуі және қоғамдағы маңызының өсуі орын алған. Осы исламның плюралдануындағы және саясаттануындағы жағымсыз салдарды алдын алу мақсатында билік ұстанымды ислам тұжымдамасын дамытуда. Ұстанымды ислам тұжырымдамасы негізгі үш ұстынға негізделген. Бұл тіректерге малики фикхы, Әшғарит ақидасы және сунниттік сопылық белгілері жатты. Марокко билігі ұстанымды исламды бірегей ету мақсатында кең көлемді іс-шаралар ұйымдастыруда. Мысалы, Билік имамдарды дайындайтын Мұхаммед (с.ғ.с) (с.ғ.с) VI институтын құрды [277].

Stavros Drakoularakos, Charitini Petrodaskalaki, Sotiris Roussos, Marina Eleftheriadou пікірлерінше, Марокко мемлекеті діни экстремизмнің алдын алу мақсатында ұстанымды ислам және діни плюрализм идеясын алға тартуда. Бірақ қоғамның басым бөлігі сунниттік ислам өкілдері болғандықтан, діни плюрализмді институционалауға кедергі келтіруде. Осыған қарамастан мемлекет бір жағынан діни экстремизммен белсенді күрес жүргізіп, екінші жағынан діндердің бірге өмір сүруін қамтамасыз ететін алдыңғы тәжірибелерді қолдануда. Сонымен бірге, мемлекет жастар арасында сопылық ілімдерді кеңінен дәріптеуде. Бұл жұмыстарды жүзеге асыру үшін мемлекет жаңа діни құрылымдар, орталықтар, БАҚ құралдарын ашуды қолға алды. Тіпті улемдердің жоғарғы кеңесін қайта құруды жөн көрді. Мемлекеттің басты

мақсаты исламдық дискурсты діни плюрализм және ұстанымдылық бағытына аудару болып табылады. Марокко билігі аталған іс-шаралармен шектелмей, сонымен қатар, әлеуметтік-экономикалық жағдайды жақсартуды негізге алды. Себебі, экстремизмнің дамуы әлеуметтік-экономикалық арнадан туындауы айқын. Жалпы Марокко билігінің саясаты діни плюрализмге және дінаралық бейбітшілікке бағытталғаны 2016 жылы өткен Маракештеді алғашқы форумнан анық көрінді. Осы формуға Марокко королінің қатысуы биліктің исламдық қоғамдардағы бейбітшілікке маңызды көңіл бөліп тұрғаны айғақтанды. Форум нәтижесінде қабылданған декларация діни плюрализмнің негізін қалады. Мемлекет саясаты Біріккен Ұлттар Ұйымындағы негізгі құндылықтарын қолдауды жөн көрді. Бірақ биліктің бұл әрекеттерін азшылық саналатын діни ағымдар пайдалана алмады. Себебі, Марокконың заңнамасында діни еркіндікке қатысты нақтылаудың болмауы кесірінен дискриминация фактілері орын алған. Демек, діни плюрализм билік тарапынан қолдау тапқанымен де, әлеуметтік кеңістікте діни плюрализм әлі де институциаланбаған [278].

Жалпы біз Марокко еліндегі діни ахуалдың көрінісінен плюралданған исламдық діндарлықтың саясаттану тенденциясы кесірінен ислам мен діни плюрализмнің үйлесімділігіне кедергісін тигізуін байқаймыз.

Ағымдағы тармақшадағы зерттеуді қорытындылай келе біз ислам мен діни плюрализмнің үйлесімділігі аутентикалық көріністе білдірілгенімен де, оның терең тамырынан біз негізгі үш факторды айқындаймыз: біріншісі, тарих кеңістігіндегі исламның діни плюрализмі бар жергілікті рухани ортаға интеграциялануы; екіншісі, дін саласындағы тиімді мемлекеттік саясат, үшіншісі, ұйымдық дәрежеде плюралданған исламдық діндарлықтың саяттанбауы немесе төмен болуы. Бұл тұжырымды шығаруға бізге әртүрлі діни плюрализм жағдайын сипаттайтын мемлекеттердің шеңберіндегі діни ахуал туралы білдірген ғалымдардың сараптамалық жұмыстары көмегін тигізді.

3.2 Қазақстан Республикасындағы қалыптасқан діни плюрализм жағдайы және исламдық діндарлық пен лоялдылық

Қазақстандық діни плюрализм жағдайында исламның өмір сүруі бүгінгі заманның еншісі емес. Бұл тенденцияның көлемді тарихы бар. Х.Билефельдтің, Р. Подопригораның және Н. Касенованың ғылыми тұжырымдарында діни плюрализмнің ерте Қазақстан тарихында кездесетінін атап өткен. Алайда, Х. Билефельд өз баяндамасында тек бұл феноменнің Қазақстан аумағында ертеден бері өмір сүріп келе жатқанын ешбір дәлелсіз білдіріп өтті. Сонымен қатар, діни плюрализмнің өзіне сипаттама бермеді. Демек, Қазақстанда діни плюрализмнің болғанын ғылыми тұрғыда негіздемеді [279, 2-6]. Сол сияқты, Р. Подопригора және Н. Касенова ғылыми мақалаларында Қазақстанда болған діни әртүрліліктің тарихи контексттегі жәйіттерін атап өтті. Бірақ олардың мәліметтерінде діни плюрализм феномені тарихи кеңістікте жүйелі сипатталмады. Ғалымдар өз зерттеуінде тек әртүрлі діндерге байланысты мемлекеттік саясаттың көріністерін қысқаша атап өткен. Аталғаннан бөлек, авторлар діни плюрализмнің тұжырымдамалық негізін дәйекті көрсетпеді [57, 51-77]. Осы орайда, бүгінгі Қазақстандағы конфессиялардың плюрализмдік

болмысы шеңберіндегі исламды зерттемес бұрын, аталған жағдайдың тарих кеңістігіндегі бейнесіне саралау жүргізу маңызды. Себебі, тарих өлшеміндегі діни плюрализммен сабақтасқан исламды тану, заманауи қоғамдағы ұқсас жағдайды түсінуге септігін тигізеді. Тарих сахнасындағы ғылыми ізденісті біз үш кезең аясында қарастырамыз. Бірінші кезеңде біз Қазақстан тарихындағы діни плюралдылықтың болуын анықтаймыз. Екінші кезең көлемінде, біз еліміздің өткенінде діни плюрализмнің бар болуын саралаймыз. Енді үшінші кезең барысында біз тарих сахнасында бой алған діни плюрализм жағдайындағы исламды талдаймыз.

Қазақстандық діни плюрализм жағдайындағы исламды тарихи кеңістікте танудың сәтінен кейін бүгінгі замандағы көрінісіне тоқталған орынды. Аталған феноменнің қазіргі замандағы сипатын тану үшін біз кезеңімен ізденісті құрастыруымыз дұрыс келеді. Осы орайда, біз алдымен қазіргі замандағы діни плюралдылық пен діни плюрализмнің сипатына тоқталамыз. Кейін Қазақстандағы заманауи діни плюрализмнің табиғатын анықтай отырып, оның шеңберіндегі исламның болмысын талдауға көшеміз.

3.2.1 Тарихи кеңістіктегі діни плюралдылық пен плюрализм және исламның көрінісі.

Тарихи талдаудың барысында байқағанымыз: «Қазақстан ежелгі заманнан бері сан алуан мәдениеттер мен діндердің тоғысу мекені болған» [280, 10б.]. Н. Байтенова, А. Құрманалиева, Қ. Затов, Қ. Борбасованың зерттеуіне сәйкес қазақ даласында, тіпті ежелгі түркілік кезеңде діндердің «полифирациясы» байқалған. Бір тарихи кезеңде тәңіршілдік, христиандық, исламдық нанымдар түркілер арасында таралды. [280, 22б.] Ю.В. Якушеваның тұжырымы бойынша, діни плюралдылық ежелгі дәуірде, тіпті исламның таралмауына дейін қазақ өңірінде мекен еткен. Солардың ішінде, зороастриандық, буддийлік, манихейлік, христиандық, иудейлік қауымдар көрініс тапты. [281, 153б.] Ежелгі заманда Қазақстан жерінде әртүрлі діндердің мекен етуіне қарамастан, ислам түркілер үшін жаңа өркениеттің әлемін әкелді. X-XIX ғасырлардың шеңберінде ислам қазақ жеріндегі басымды наным-сенім ретінде қалыптасты. Ислам – трансцендентті дүниетанымды, таухидті, сенім негіздерін, бейбітшілікті, тазалықты, әділеттілікті халық арасында ұлғайтты. «Қазақ елінің ұлт болып қалыптасуы мен мемлекеттілік құруында ислам діні мен құндылықтарының алатын орны ерекше» [280, 43б.]. Ислам XX ғасырға дейін барша қазақ даласында ел тәртібінің арқауы, дүниетанымның негізі, құндылықтарының асқары саналды. Жалпы Ислам әлеуметтік қатынастарды жүйелеуші рухани институт болмысында танылды. Бірақ, XIX-ғасырдың екінші жартысынан бастап, әртүрлі діндер қайтадан бой көтерді. Бұл тенденцияның дамуына Ресей патшалығының отарлау саясаты ықпалын тигізді. Экзогенді саяси фактор қазақ даласында екі рухани үрдістің дамуын өрістетті. Бірінші жағынан, әртүрлі діндердің Қазақстанда кеңеюін, екінші жағынан секуляризация үрдісін жеделдетті.

Ресей империясының реформалары негізінде XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ жеріне крестьяндарды қоныстандыру саясаты жүзеге асты.

Бұл өз кезегінде этноконфессионалды құрылымның өзгеруіне әкелді. Ю.В.Якушеваның жазуынша, 1731 жылдан 1991 жылға дейін Қазақстан халқы моноэтностық формадан полиэтностық формаға ауысты [281, 41б.]. Этностық демография бойынша әралуындылық ұлғайды. «1897 жылғы Ресей империясының бірінші жалпы халық санағының мәліметтері бойынша өлкеде 60-тан астам ұлт өкілдері өмір сүрді, оның ішінде қазақтар 3392,7 мың немесе 81,7%, орыстар 454,4 мың – 10,9%, украиндар – 79 , 5 мыңнан – 1,9%, татарлар 55,9 мыңнан астам – 1,34%, ұйғырлар 55,8 мыңнан астам – 1,34%, өзбектер – 29,5 мыңнан астам – 0,75% және т.б.» [282, 29б.]. Қазақстандағы этностық картаның гетерогенденуі діни плюралдылықтың өсуіне әкелді. Н.Л.Краснобаеваның 1897 жылғы халықтық санақ негізінде XIX ғасырдағы коффессионалды жағдайға байланысты жасаған кестеге сәйкес: 4931997 адамның 86%-ы мұсылман, 11%-ы православие өкілдері, 1,3%– ы ескі дәстүршілдер, 0,11%-ы римдік католиктер, 0,1%-ы протестанттар, 0,1%-ы иудейлер саналған. [283, 61б.] Жалпы санақтың нәтижелерінде этноконфессионалды плюралдылықтың көрінісі орын алды.

Ресей империясының билігі кезінде рухани-мәдени мәселелерге қатысты саясат біркелкі болмады. Қоғамдық-саяси жағдайларға байланысты дін мен білімнің ұстанымын реттейтін стратегиялар түбегейлі өзгеріп отырды. Бастапқы кездері Ресей империясының саясаты исламға жағымды тиді. XVIII ғасырдың басында және XIX ғасырда Ресей империясы дала халықтарының өмірінде исламның позициясын белсенді түрде нығайта бастады. Г.Соловьева атап көрсеткендей, бұл стратегия белгілі бір мақсаттарға жетудің тиімді жүйесі деп саналған, исламды қолға үйретуге бағытталған. Осы орайда Г.Соловьева былай деп жазды: «Патша үкіметі қазақтардың діни сезіміне әсер етіп, жағдайды өз мақсаттарына пайдалану үшін бірқатар заңнамалық шараларды жүзеге асыруда» [284, 123 б.б.]. Бұл ретте Г.Соловьева: «Қазақстанға татар молдалары жіберіліп, оларға жалақы төленіп, көптеген медреселер де ашылуда» [284, 123 б.б.] деп куәландырды.

Ресей империясының қолдауымен Орталық Азиядағы ислам айтарлықтай нәтижелерге қол жеткізді. Н.Нұртазинаның айтуынша: «Еске салсақ, XVIII – ерте. XIX ғасырлар ресми Ресей патшалығы Қазақстандағы исламды қолдау саясатын жүргізді, бұл мұсылмандық ұстанымдардың нығаюына, исламдық ағартушылықтың таралуына объективті ықпал етті» [285,117б.]. Бұл тенденцияны сол кездегі замандасы Ш.Уәлиханов өз жазбаларында баян еткен: «Ұлы Орда өтпелі жағдайда. Татарлар қазір бүкіл ордаға таралып, табысты жұмыс істеп жатыр. Бір қызығы, татарлардан алыстаған сайын қырғыздардағы фанатизм азаяды, бірақ олар біз фанатизмнің ұясы деп санайтын Орталық Азия иеліктерінің ықпалында өмір сүргенімен, Бұхар молдалары татарларға қарағанда қауіпті емес деп ойлаймыз» [286, 345 б.].

XIX ғасырдың ортасында Ресей империясының саясаты күрт өзгерді. Ресей монархиясы православие дінін қабылдаған қазақтардың материалдық игіліктерін ынталандыру туралы бірқатар қаулылар қабылдап, параллельді түрде дала халықтарын христиандандыру саясатын жүргізді, бірақ бұл саясат

сәтсіздік танытты. Бұл факті туралы Г.Соловьева жазады [284, 1236.]: «Қазақстан Ресейге қосылғаннан кейін патша үкіметі жергілікті халық арасында православие дінін таратуға үміттенді. Алайда, патшалықтың жасаған «жемге» көніп қалу әдісі, тек жекелеген жағдай болды. Қазақтар өздерінің ұлттық мүдделеріне сай келетін дінді – исламды артық көрді». Бұл факті Ш.Уәлихановтың жазбаларында да егжей-тегжейлі ашылғанын атап өткім келеді: «Біздің миссионерлер мен діни қызметкерлер арқылы сібірлік келімсектердің арасында енгізілген христиан діні, құзырлы адамдардың айғақтары бойынша, өте сәтсіз жүзеге асты. Осы тұрғыда ең нашары – жергілікті халыққа жағымсыз әсер қалдыруда» [287 с. 736.].

Әлеуметтік ортада ислам құндылықтарының беделді болуына қарамастан, Ресей империясы тарапынан енген саясат саяси-экономикалық кеңістікте біртіндеп секуляризация үдерісін ұлғайтты. Бұл тенденция, ең алдымен, хандық институттардың жойылып, қазақ даласында Ресей империясының генерал-губернаторлығының құрылуымен байланысты. 1867-1868 жылдардағы әкімшілік реформалар бойынша халықтарды басқару әкімшілік-территориялық принциптер бойынша жүзеге асырылды. Осылайша, қоғамдық-саяси саладағы өзгерістер діни ықпалдың әкімшілік-құқықтық қатынастарды реттеу саласынан белгілі бір дәрежеде ығыстырылғанын айқын көрсетеді. Дін мәселесіне қатысты А.Күзембайұлы мен Е.Әбіл егжей-тегжейлі түсініктеме береді: «Үкімет ислам дінінің ықпалын шектеді. Орынбор мүфтилігінің енгізуінен қазақтардың дін істері алынып тасталды. Молдалар жалпы азаматтық басқармаға, ал ол арқылы Ішкі істер министрлігіне бағынды» [288, 208 б.]. Ресей патшалығының отарлау саясаты исламды секьюритизациялау жолында дамыды. Бұл өз кезегінде секуляризация үрдісін ұлғайтты.

Біртіндеп өзгерістер Орталық Азия дала халықтарының әлеуметтік-мәдени өмірінде де байқалды. Өзгерістердің негізгі серпіні қоғамдық қатынастарда капиталистік элементтерді дамыта бастады. Бұл жағдай байырғы халықтың дәстүрлі әлеуметтік құрылымы мен құндылықтар жүйесіне нұқсан келтірді. Сонымен қатар, көпұлтты өмір сүру аймақтарында зайырлы қарым-қатынас мәдениеті бірте-бірте дами бастады. Жергілікті халықтардың тұрмыс-тіршілігі мен қоғамдық қатынастарындағы күрт өзгерістер діннің қоғамдық өмірдегі дәстүрлі рөлін төмендетті. Жарты ғасыр бойы жалғасып келе жатқан әлеуметтік-мәдени жағдайлар ислам өркениетінің жалпы дағдарысын тудырды. Капиталистік көңіл-күй ғұламалар мен сопы-ишандардың мінез-құлық ерекшеліктеріне әсер етті. Осы орайда Н.Нұртазина мынадай пікір білдірді: «Ислам өркениетінің жалпы дағдарысына байланысты ХІХ ғасырдың аяғына қарай діни орталық болған Орта Азия қалалары қазақтар мен татарлар арасында пайдақор молдалар мен рухсыз ишандар бейнесімен ассоциацияланды» [285, 96 б.].

Секуляризацияның таралуына байланысты қоғамды қайта құрылымдау бифуркациялық процестерді тудырды. Бифуркация кезеңін секуляризацияға қатысты қалыпты, дәстүрлі және радикалды позициялардың бәсекелестігі

ретінде анықтауға болады. Бұл тенденцияны қоғамдық-саяси өмірде жәдидшілер, кадимистер және батысшылдар бәсекесі айқын көрсетті [289].

Әлеуметтік-мәдени өмірде дамып жатқан процестер қоғамдық сананың дүниетанымдық аспектілеріне айтарлықтай әсер етті. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы қоғам қайраткерлерінің дискурсын талдасақ, дүниетанымдық ұстанымдардың батысшылдар, жәдидшілер, кадимистер деп үш ағымға бөлінетінін көреміз.

Ш.Уәлихановтың пікірлерін батысшылдардың жақтастарына жатқызуға болады. Ш.Уәлиханов қазақ даласындағы ислам діні туралы жазбаларында діни ағартушылықты сынап, керісінше зайырлы мәдениеттің еуропалық ағартушылық рухында дамуын қолдады. Батыстық идеологиялық ұстаным 1917 жылғы Қазан төңкерісіне дейін қатты беделді болған жоқ. Ол коммунизм идеясы аясында басым танымалдыққа ие болды [287,15-73б.].

Жәдидшілдік өкілдері А.Дониш, М.Бехбуди, Ш.Құдайбердиев, А.Байтұрсынов, М.Дулатов, т.б. ұстанымына қатысты Н.Нұртазина былай деп жазады: «Жәдидшілікте шығыс мұсылмандық, ұлттық құрамдас орталық орын алды, ал батыстық элемент көмекші болды» [285, 102 б.б.]. Жәдидшілдік модернистік исламның жетелеушісі рөлінде танылды. Орталық Азияда жәдидшілдік идеяларының кеңінен таралуына қырымдық ағартушы Исмаил бей Гаспралының ерекше үлесі бар. Оның идеяларының арқасында Мысырдағы, Түркиядағы мұсылман ағартушылығында болып жатқан өзгерістерді нақты ұғыну, Орталық Азияда жәдидшілдік идеясы ағартылды. Жәдидшілдік идеясы негізінен қазіргі Қазақстан аумағында күшейді. 1917 жылы жәдидшілдік жақтастары «Алаш» деген атпен белгілі саяси институтқа бірігеді [285, 10-102 б.б.].

Кадимистер позициясын ұстанушылар қатарында А.Қасым, Эт-Йимас, А.Халпа, С.Газиев, С.Лапин, т.б. Қадемдіктерді жақтаушылар жәдидшілдік жолды исламның ақиқат жолынан бас тарту ретінде қабылдады. [285, 50-102 б.б.] Негізінен кадимистер қазіргі Өзбекстан мен Тәжікстан территорияларында орналасты. Қоқан хандығы кадимистердің саяси тірегі болды. Кадимистер клерикалдық қоғамдық тәртіп жағында болды. А.Күзембайұлы мен Е.Әбіл атап өткендей, революцияға дейінгі кезеңде рухани және діни зиялы қауым да «Шура Ислам» және «Үш жүз» саяси институттарына белсенді түрде топтастырылды [288, 150-208 б.б.].

Сонымен, XIX ғасырдың екінші жартысындағы өзгерістер конфессияаралық плюралдылықтың калыптасуымен сабақтас болумен қатар, исламдық плюралдылықтың жаңа формада дамуымен көзге түсті. Жәдидшілдік пен кадемистік қозғалыстар осының айғағы іспетті. Исламдық плюралдылық әлеуметтік-саяси қозғалыс сипатында белгіленді [289, 140-147б.].

Қазақстан халқында исламдық плюралдылықтың жаңа формада XIX ғасырдың екінші жартысында көрініс тапқанына қарамастан, дәстүрлік мінезде ұзақ тарихы бар. Мысалы Н.Байтенова, Қ.Затов, Ш. Рысбекова, Қ.Борбасова, А.Құрманалиеваның зерттеуінде сунниттік ағымға жататын Ханафи мәзһабы, Сопылық қазақ даласында ерте заманнан бері кең таралғаны ескертілген. XX

ғасырда Қазақстанға басқа этностардың қоныстануына орай, елімізде сунниттік ағымның Шафииттік мәзһабы және Шииттік ағым ұстанушылары белгілі болды [280, 10-50 б.б.]..

Жалпы, діни плюралдылық әлеуметтік феномен ретінде ХХ ғасырдың аясында сақталды. Исламның әлеуметтік қатынастарды реттеуші қызметінен ХХ ғасырда айырылғанмен де, жеке тұлғаның діндарлығы болмысында қала берді. Кеңес өкіметінің дін секьюритизациясын жүргізу саясаты діни плюралдылықтың жасырын дәрежеге орнығуына әкелді. З.Г. Сақтаганованың пікірінше, Кеңес өкіметінің атеистік саясатына қарамастан, дін өзінің тіршілігін үзбеді. Бұл бойынша келесідей баян етті: «Дін қоғамның рухани өмірінде маңызды рөл атқара берді: православие мен ислам ауылдық жерлерде, әсіресе аға және орта буын арасында өз ұстанымдарын сақтап қалды, қала тұрғындары арасында дін жойылмады [290, 63б.]».

Тарихи саралаудың нәтижесінде діни плюралдылықтың Қазақстан аумағында ежелгі кезеңде болғанын, ХІХ ғасырдан бастап конфессияаралық деңгейде жаңғыруын және исламшілік дәрежеде жаңа формада көрініс табуын айқындадық.

Тарихи кеңістікте Қазақстан аумағында діни плюралдылықтың орын алуымен қатар, діни плюрализм жағдайы белгілі келеді. Н.Ж.Байтенова, Қ.Затов, А. Құрманалиева, Қ.Борбасованың еңбегінде бұл жөнінде келесідей тұжырым жасалды: «Әркімге мәлім, қазіргі Қазақстанның аумағында бірнеше ғасырлар бойы тәңіршілдік, зороастризм, манихейлік, буддизм, христиандық, ислам сияқты әртүрлі нанымдар бейбіт бірге өмір сүрген, яғни толеранттылық пен конфессияаралық келісімнің үлгісі болған» [280,10б.] Д.С. Дариябеков өз ғылыми жұмысында төзімділік феноменінің ұлттық діл мен дәстүр негізінде қалыптасқанын көрсетті. Д.С. Дариябековтың пікірінше, көшпелі өмір салтының күрделі болмысы және ислам әдебі басқа халыққа, дінге төзімділік танытудың негізіне айналды. Бұл халық ақындарының, жыраулардың өсиетті өлеңдерінде асқақталғанын ғалым ерекшеледі [94, 63-82б.]. Толеранттылық феноменінің этикалық қағида ретінде органикалық күйде қазақ философиясына жалғанғандығы жөнінде Г.Барлыбаева да баяндады. Қазақ мәдениетінде толеранттылықтың генезисін саралай келе, ғалым бұл феноменнің Қазақстан халқының бойына ежелден бері сіңуін атады. Қазақстан жұртына толеранттылықтың енуіне Жібек жолының аумақ маңынан өтуі ықпал еткені жөнінде Г.Барлыбаева өз еңбегінде ерекше ескертті [291, 204б.]. Сонымен қатар, Г.Барлыбаева ежелгі түркі еліндегі сенім жағындағы төзімділіктің қалыптасуына отырықшы және көшпелі мәдениеттердің күрделі симбиозы әсерін тигізгенін атап өтті [291, 204б.]».

Діни плюрализмнің қазақ даласында кездесуі бойынша мәліметтер М.Орынбековтың еңбегінде кездеседі. Ғалымның зерттеуінде әртүрлі конфессиялардың Қазақстан аумағында синхронды, бірге өмір сүруі баяндалған. М.Орынбековтың пікірінше, бұл шынайылықтың көшпелі халықтың келешектегі рухани өміріне оңтайлы тигені баршылық. Көшпенділердің қазіргі таңға дейінгі сенімдік жағындағы төзімділігі ежелгі

руханияттың болмысымен сабақтас [292, 228б.]. Ежелгі дәуірден бері дінаралық төзімділіктің қазақ халқының бойында кездесуі туралы Ю.В.Якушева тұжырымдаған. Ол өз еңбегінде көшпендінің әлеуметтік-мәдени салты қазақ халқын басқа діндерге, этностарға, мәдениеттерге төзімді қарауына икемдеді. Сонымен қатар, қазақтардың мекені батыс пен шығыстың, оңтүстік пен солтүстіктің тоғысу ортасы болуына орай, әртүрлі халықтардың құндылықтарын, мәдениетін синтезеуші орын кейпінде қалыптасты [281, 152б.]. Ежелде қазақ даласында әртүрлі діндер жергілікті халықтың мәдени дәстүрінде сақтала алмаса да, синкриттік сипатта тәңіршілдік жүйемен тығыз байланыс орнатуы арқылы олардың дүниетанымдық негізіне толеранттылықты бекемдеді. [281, 153б.]

Дінаралық плюрализм жөнінде ғылыми деректер түркілердің заманымен шектелмеген. Н.Л. Краснобаеваның зерттеуінде XIX ғасырда Қазақстанға басқа этностардың, конфессия өкілдерінің жаппай қоныстануына қарамастан, белгілі бір дәрежеде дінаралық қатынас балансы сақталды. Әсіресе, ислам мен православиенің бірге өмір сүруі ерекше көрінді. «Бұл заманда конфессияаралық диалог пен әлеуметтік даму каналдары орнатылды. Осы жағдай өз кезегінде ұзақ жылдарға толеранттылық пен тұрақтылықты қамтамасыз етті» [283, 66б.]. Ресей империясының отарлауы дәуірінде діни плюрализм нормативтік-этикалық құбылыс қана болған емес, сонымен бірге нормативті-құқықтық сипатта көрініс тапты. Бұл жағдайды Ресей билігінің зайырлы басқару жүйесі білдірді. Н.Л.Краснобаева өз еңбегінде Ресей патшалығының зайырлы басқаруына Қазақстандағы әртүрлі діндердің жағымды қарауын белгіледі [283, 66б.]. Ресей империясы кезіндегі діни плюрализмді сипаттайтын құқықтық нормалардың қатарында 1773 жылғы Екатерина II-нің сенім төзімділігі жөніндегі жарғысы белгілі. Бұл жарғыда патшайым барлық сенімдерге, тілдерге, нанымдарға төзімділік танытуды бұйырды [283, 146.] Бірақ жоғарыдағы құқықтық негіз діни плюрализмге либералдылық бермеді. Ресей патшалығы православие шіркеуінің ерекше мәртебесін алға жетеледі. Заңнамалық жүйеде православие шіркеуі озық әрі басымды дін саналды. Мойындалған басқа діндер, иудаизм, ислам және т.б. екінші дәрежеде құқықтық мәртебеге ие болды. Олар төзімділік танылатын діндерге кірді. Жалпы Ресей патшалығы діни төзімділікті белгілі бір моральдік қағидалар негізінде орнатпады, керісінше жауланған елдерді патшалық басқарудың кеңістігіне бейімдеу мақсатында жүзеге асты. Ресей империясының саясаты діни әртүрлілікті басқаруда өте сақтық танытты. Заңнамалық негізде либералдылыққа бағытталған діни плюрализм, тек 1903-1907 жылдары қалыптасты. Бұл кезде діни бостандық еуропалық түсінікте таныла бастады [293, 186.]. Бірақ бұл заңдық жүйе ұзаққа созылмады. Кеңес өкіметінің құрылуында діни бостандыққа жоғары шектеулер қойылды. 1929 жылғы «діни бірлестіктер» туралы қаулыға сәйкес билік діни бірлестіктердің ішкі өміріне араласуға мүмкіндік алды, діни бірлестіктерді құруға шектеулерді күшейтті. Кеңес өкіметінің саясаты діни бірлестіктерді қоғамдық ортадан ығыстыруға бағытталды. Заңдық нормаларда зайырлық мінез танылғанмен де, шынайы

өмірде атеистік бағыттағы әрекеттер билік тарапынан жүзеге асты. Кеңес өкіметі діни әртүрлілікті жоғары басқаруға негізделді. Кеңес өкіметінде заңдық деңгейде өте шектеулі діни плюрализм орнады. Шынайы мемлекеттік-конфессияаралық саясатта атеистік идеологияның монополиясын құру қолға алынды [294, 113б.]. Сонымен, Кеңес өкіметінде діни плюрализм нормативті-этикалық және нормативті-құқықтық санатта жоғары мемлекеттік шектеудің негізінде қалыптасты. Заңнамалық кеңістікте либералды діни плюрализм тек 1990 жылы «Ар-ождан бостандығы және діни ұйымдар» туралы Кеңес өкіметінің заңында көзделді. Бірақ, мемлекеттердің тәуелсіздік алуына орай, бұл діни саладағы нормалар өз күшін жойды [294, 171б.].

Бұл замандағы исламды саралайтын болсақ, ол жөнінде З.Г.Сактаганованың зерттеулері маңызды. 1950-1960 жылдардағы далалық зерттеулерде ислам дінін ұстанатындардың екі категориясы анықталған. Бірінші категорияға ислам дінін шынайы, толық күйінде ұстанатын қарт адамдар жатты. Екінші категорияға, үлкен, орташа және кейбір жас адамдардың санаты кірді. Олардың мұсылмандық ұстанымында барлық парыздар орындалмады. Көбінесе исламдық сенім, тек шағын күйінде білінген, тіпті ғылыми дүниетаныммен синкреттелген. Шынайы исламды ұстанатындар көбінесе атеистік дүниетанымдағы адамдарға төзімді қарау қасиеттерімен ерекшеленген [290, 68-69б.]. Жалпы Кеңестік дәуірде исламдық діндарлық тарапынан лоялдылық көрініс тапты. С.Олимова пайымдауынша, Кеңес Одағы кезіндегі жергілікті халықтардың өмір салты мен бірегейлендіруші күші ретінде дін сақталған. Басқаша айтқанда, автор қоғам өміріне терең тамыр жайған, байсалды, саяси текетірестерден алшақ болған жергілікті исламның жалғасын тауып келе жатқанын алға тартады [295]. Ислам мен кеңестік идеологияның өркениетаралық өзара әрекеттесуін, қатар өмір сүруін С.Әкімбеков те баяндаған. Ғалымның пікірінше, Кеңестік кезеңде Коммунистік идеологияға қарсылық танытпайтын, өмірлік арнада мәнін тапқан ислам қалыптасты [296].

Тарихи саралаудың нәтижесінде діни плюрализмнің ерте түркілер заманынан бері нормативтік-этикалық санатта жалғасын тауып келе жатқанын байқадық. Ресей империясының отарлау заманынан бастап нормативтік-құқықтық санатта діни плюрализмнің институционализациялануын айқындадық. Нормативті-құқықтық санаттағы діни плюрализм тарихи кеңістікте біркелкі емес болғаны көрінді. Ресей империясының ықпалында православияға көп құқықтық мүмкіндіктер берген діни плюрализм құрылғанын анықтадық. Бұл ретте, исламға және бірқатар басқа діндерге толеранттылық таныту мәртебесі белгіленгенін ескереміз. Жоғарыдағы тенденция ХХ-ғасырдың басында күрделі трансформацияға ұшырағанын байқадық. 1903-1907 жылдары нормативті-құқықтық санатта либералды діни плюрализм қалыптасуына жол ашылды [293, 10-14б.]. Бірақ, аталған жағдай Кеңес өкіметінде жоғары шектеулі формаға айналғанына куәгер болдық. Жалпы Қазақстанда нормативті құқықтық санатта діни плюрализм біркелкі емес формада институционалданғанын түсіндік. Діни плюрализм кең мағынасында

Қазақстан халқы арасындағы бүгінгі феномен емес, ерте тарихтан бастау алатынына көзіміз жетті.

3.3.2 Қазақстандағы діни плюралдылық пен плюрализмнің қазіргі замандағы сипаты.

Қазақстан Республикасы – көп этносты, көп конфессионалды мемлекет саналады. Гетерогенді діндарлық қазіргі еліміздің партретін бейнелейді. Статистикаға назар аударсақ, 2017 жылы елімізде 18-ге жуық конфессиялар ресми тіркелген. 2009 жылы өткен ұлттық санақтың нәтижелеріне сәйкес, халықтың басым бөлігі Ханафи мәзһабы жолындағы мұсылман болып табылады. Екінші дәрежеде православие шіркеуі халықтың арасында ұсталынады. Бұл конфессиялар еліміздің рухани, мәдени нығаюына айтарлықтай үлес қосуына орай дәстүрлі дін ретінде танылып отыр. Енді ресми тіркелген 16 конфессия мөлшері жағынан азшылық саналады [297]. Олардың көбісі тәуелсіздік жылдары өздерінің ұстанушыларын көбейтіп, кең таныла бастады. Конфессия аралық динамика 2002[298], 2011[243], 2018 [242] жылдар және 2020 жылдың үшінші тоқсаны [299] бойынша көрсеткіштер кесте 9-да суреттелген.

Кесте 9 - Қазақстан тұрғындарының конфессиялық ұстанымы бойынша 2002-2020 жылдар аралығындағы көрсеткіштері:

Жылдар	Ислам	Православие	Католицизм	Протестантизм	Буддизм
2002	51,6%	22,8%	1,4%	0,2%	-
2011	50,3%	26,7%	1%	0,6%	0,1%
2018	67,6%	18,6%	0,5%	-	0,6%
2020 (3кв)	70%	26%	-	-	-

Қазіргі тәуелсіз Қазақстанның діни плюралдылығы өткен тарихтың бейнесіндей этно-конфессионалды әртүрлілік күйінде жалғасын табуда. Мысалы, қазақтардың 88%-ы ислам, орыстардың – 77%-ы православие, украиндардың – 100%-ы православие, өзбектердің – 96%-ы ислам өкілдері болып табылады. Бұл жағдай кесте 10-да кеңірек бейнеленген [242].

Кесте 10 – Этностық көрсеткіш бойынша конфессиялардың мүшелерінің пайыздық мөлшері (2017-2020 жылдар аралығы)

Этностар	Ислам	Православие	Римдік-католицизм	Буддизм	Доминанцияға жатпайтындар
Қазақ	88	0,7	-	-	7,5
Орыс	5	77	1	-	12
Украин	-	100	-	-	-
Корей	-	21	-	57	14
Ұйғыр	89	-	-	-	11
Неміс	-	43	43	-	14

Татар	75	17	-	-	8
Өзбек	96	-	-	-	4

Заманауи Қазақстанда діни плюралдылықтың көрініс табуымен бірге, діни плюрализм жағдайының орын алғаны да баршылық. Еліміздегі діни плюрализм нормативтік-құқықтық және нормативтік-этикалық санатта білдіріледі. Нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализм ағымдағы Конституцияда айқын мазмұндалған. Д.Құсаинов, Н.Сейтахметова және басқа да ғалымдардың пікіріне сәйкес тәуелсіз Қазақстан тарих жағдайлардың әсерінен көп этносты және көп конфессиялы мемлекет болмысында құралды. Осы жағдайда елдің бірлігі мен барлық құқықтарын сақтауда Конституция негізгі кепілдік беруші нормативтік институт ретінде есептелді. Себебі Конституция өз бойында көп конфессиялы елдің өмір сүру үшін маңызды саналатын ар-ождан бостандығын қамтамасыз етуді негізге алған [300, 101б.]. Автордың көзқарасына негізделе отырып біз Конституцияны діни плюрализмді қалыптастырушы негізгі институт ретінде танымыз. Мұны айқындайтын Ата заңымыздың мазмұнынан бірнеше нормаларды табамыз. Мысалы, Конституцияның 14 бабы, 2-ші пунктінде ешкімді діни көзқарасына байланысты кемсітуге жол берілмейтіні көрсетілген. Сол сияқты, аталған ата заңның 19- бабы, 1- пунктінде әркімнің өз еркі бойынша дінді ұстануына және оны жариялауға немесе жарияламауға хақылы екені ескерілген. Осыдан бөлек 22- баптың 1-ші пунктінде: «әркімнің ар-ождан бостандығына құқығы бар» - екендігі мәлімделген. Жалпы Қазақстан Республикасындағы нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализм зайырлылық қағидасында қалыптасқан. Еліміздің «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы 2011 жылғы заңына сәйкес мемлекеттің діннен бөлек жолда дамитындығы және барлық діндерге тең құқықтық мүмкіндіктер қарастырғандығы белгіленген.

Өткен тарауда эмпирикалық деректерге жүргізілген талдаудың нәтижесінде біз Қазақстанның діни бостандыққа қатысты шектеулер деңгейін, әлеуметтік қастық дәрежесін, діндарлығы бойынша бейнесін көрдік. Нормативтік-құқықтық аспектіде әртүрлі мемлекеттердің діни плюрализм жағдайын ерекшеледік. Осы ретте біз Қазақстандық діни плюрализмнің нормативтік-құқықтық санатта либералды емес бейнеде суреттелуін Pew Reserch Center жасаған дін бостандығына қатысты мемлекеттік шектеулердің салыстырмалы индекстеуінен көреміз. Қазақстандағы дін бостандығына қатысты индекстерді нақтырақ сараласақ, бірнеше жайттарды анықтаймыз. Осыған байланысты мәліметтер кесте 11-де [217] кескінделген.

Кесте 11 – Дін бостандығына қатысты Қазақстанның мемлекеттік шектеулер индексі (мемлекеттік шектеулердің өсіміне байланысты әр параметр бойынша 0-100 балдық негізде индекс құралған)

Параметр нөмері	Параметр атауы	Қазақстанның параметрлер бойынша индексі	Параметрлер бойынша көрсетілген индекстің сипаттамасы
1	Дін бостандығының заңнамалық жүйеде	50	Конституция немесе негізгі заң діни

	қамтамасыз етілуі немесе адам құқығы бойынша Біріккен Ұлттар Ұйымының декларациясындағы 18 баптың орындалуы		сенім бостандығын арнайы қарастырмайды, бірақ кейбір діни әрекеттерді қорғайды
2	Дін бостандығына күрделі қайшы келетін нормалардың заңнамалық жүйеде болуы	67	Қайшылықтар көп кездеседі, тек кейбір нормалар діни әрекеттерді қорғайды
3	Жалпы заңнамалық жүйенің және ұлттық саясаттың дін бостандығына әсері	67	Дін бостандығына қатысты заңнамалық нормаларда шектеулер көп, бірақ билік жалпы діни бостандықты құрметтейді
4	Биліктің кез келген тармағының діни әрекеттерге кедергі жасауы	100	Билік бір немесе бірнеше діни ұйымдардың әрекетіне тыйым салады
5	Дін бірлестіктердің дәріптеу, насихаттау шаралары билік тарапынан шектелуі	100	Кез-келген діни бірлестіктер үшін шектеулі
6	Билік тарапынан прозелитизмнің шектелуі	100	Кез-келген діни бірлестіктер үшін шектеулі
7	Билік тарапынан діни конверсияны шектеуі	0	Шектеу жасалмаған
8	Билік тарапынан діни әдебиеттерді таратуға шектеудің қоюы	100	Шектеу қойған
9	Билік тарапынан шетелдік миссионерлерге рұқсаттың берілуі	50	Шектеулермен рұқсат берілген
10	Діни киімнің, немесе символикалырдың мемлекет тарапынан реттелуі	100	Реттеледі
11	Билік тарапынан діни бірлестіктерге қысым жасауы	100	Қысым кеңінен жасалды
12	Ресми тіркелмеген діни бірлестіктерге қарсы мемлекет тарапынан іс-қимылдар жасауы	100	Іс-қимылдар жасалды
13	Билік тарапынан діни бірлестіктерге дискриминация жасалуы немесе дискриминациялық жағдайға тосқауыл қойылмауы	0	Мемлекет тарапынан кемсіту әрекеті болмады
14	Дін істерін реттейтін мемлекеттік органның құрылуы	100	Ұйым діни топтарға мәжбүрлеу әрекетін жасайды
15	Билік тарапынан белгілі бір діни бірлестіктерді қауіпті культтер немесе секталар санатына жатқызуы, айыптауы	100	Кейбір діни бірлестіктерді айыптауы бар
16	Кез келген үкімет деңгейі кез келген діни топқа ресми түрде тыйым салуы	100	Иә: Қауіпсіздік және қауіпсіздікке қатысты емес себептер дәлел ретінде көрсетілген
17	Белгілі бір діни бірлестіктің жойылуына бағытталған мемлекет тарапынан іс-қимылдардың болуы	0	Діни бірлестіктерді жоюға бағытталған әрекеттер болмады
18	Кез-келген себеп бойынша билік органдары діни бірлестіктердің тіркелуін мәжбүрлеуі	100	Бұл процесс кейбір діни топтарға кедергі туғызады
19	Билік тарапынан діни тұлғаларға тәндік қысым жасауы, қамауға алуы, департация жасауы, мүлкін бүлдіруі	40	Билік күшінен 10-200 аралығында жағдайлар туындаған
20	Кейбір діни бірлестіктерге мемлекет тарапынан қаржылық, мәртебелік, құзыреттілік қолдау жасалуы	17	Мемлекет кейбір діни топтарға артық мәртебе танытады.
	Орташа есепте мемлекеттік шектеулер индексі	70	Қазақстан мемлекеті тарапынан діни бостандыққа қатысты жоғары дәрежеде шектеулер қойған

Pew Reserch Center дереккөзін талдау бойынша, дін бостандығына қатысты шектеулер жасауда 20 параметрдің 16-да Қазақстанның заңнамалық жүйесі жоғары, кейбір сәтте орташа дәрежеде танылған, яғни дін бостандығына қатысты либералды емес позициясы айқындалған [217].

Pew Reserch Center зерттеуі негізінде байқалғаны: Қазақстанның конституциясы мен заңнамалық актілерінде дін бостандығын қамтамасыз ететін нормалар тек кейбір дәрежеде енгізілген. Бұндай жағдай, 198 мемлекеттің 47-не жуығында кездеседі. Мысалы, Бахрейнде, Австрияда, Аргентинада, Грецияда, Иранда, Израильде, Швецияда, Өзбекстанда және т.б. кездеседі. Көбінесе әлемде дін бостандығын мемлекеттер жоғары дәрежеде қамтамасыз еткен. Мысалы, 198 мемлекеттің 145-де жоғары дәрежеде діни бостандық жағдайы жасалған. Мемлекеттердің заңнамалық актілерде мүлдем аз діни бостандық, тек 6 мемлекетте орын алған [217].

Нормативтік-құқықтық санаттағы Қазақстанның либералды емес діни плюрализм жағдайы тарихи кеңістікте біркелкі дамымаған. Егер біз Қазақстандағы дінге қатысты заңнамалық жүйені тарихи кеңістікте сараласақ, күрделі өзгерістерді байқаймыз. 1992 жылғы «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер» туралы заңды ағымдағы күшке ие «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы заңмен салыстырғанда нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализмнің либералдылықтан либералды еместікке бағытталған өзгерісін анықтаймыз, яғни, біз Қазақстанда нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализмнің либералды еместікке бағытталған трансформациясына жолығамыз. Нақтырақ айтсақ, діни бостандыққа қатысты мемлекеттік шектеулердің күшеюі діни саланың әртүрлі аспектілерінен көрініс табады. Бұл бойынша келесі кесте 12 нақтырақ баян етіледі:

Кесте 12 – Қазақстан Республикасының діни саланы реттеуге қатысты 1992 жылғы және 2011 жылғы заңнамадағы шектеулердің динамикасы:

№	Діни саланың негізгі аспектілері	1992 жылғы «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер» туралы заңдағы шектеулер	2011 жылғы «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы заңдағы шектеулер
1	Діни әдебиеттерді және діни мақсаттағы заттарды шығару, тарату, Қазақстанға әкелу.	Бұл заңда кейінгі шыққан заңның шектеулері көрсетілмеген	Келесідей шектеулер қойылған: - Қазақстанға тек тіркелген діни ұйым көп данада діни әдебиеттерді әкелуге құқылы - Шығарылған немесе шетелден келген әдебиеттерге сараптама жүргізу міндеттілігі - Діни әдебиеттерді және діни мақсаттағы заттарды тарату тек арнайы орындарда, ғибадат орындарында мүмкіндігіне шектелуі
2	Діни бірлестіктерді тіркеу	Діни бірлестіктерді тіркеу кәмелетке толған 10 азаматтың бастамасымен жүзеге асады	Діни бірлестікті тіркеу жергілікті деңгейде кемінде 50 азаматтың, өңірлік деңгейде 500 азаматтың, Республикалық деңгейде 5000 азаматтың бастамасымен жүзеге асады.
3	Құдайға құлшылық ету	Құдайға құлшылық ету бойынша іс-шараларды ғибадат үйлерінде, азаматтардың пәтерлерінде, зиярат орындарында, діни бірлестіктердің мекемелерінде, әскери бөлімдерде, ауруханаларда өткізу мүмкіндігі қарастылған	Құдайға құлшылық етуді әскери, сот, құқық қорғау органдары құрылымдарында, адам өмірін сақтау және зайырлы білім беру мекемелерінде тыйым салынған.

4	Қайырымдылық көрсету қызметі	Қайырымдылық көрсетуде шектеу қойылмаған, тіпті қайырымдылық мақсаттағы ауруханаларды, интернаттарды және басқаларын құру құқығы берілген.	Қайырымдылық көрсетуде адамдардың материалдық тәуелділігін пайдаланып дінге шақыруға тыйым салынған. Сонымен қатар, діни қызметтен бөлек, діни білім беру мекемесінен бөлек қайырымдылық көрсететін ұйымдарды ашуға тыйым салынған.
5	Миссионерлік қызметі	Миссионерлік қызмет бойынша мемлекеттік тіркеуден өту талаптары тек 2005 жылы өзгеріс ретінде енгізілген.	Миссионерлік қызмет көрсету бойынша әрекеттерге шектеулер кейінгі заңда ұлғайтылды. Әсіресе, шетелдік немесе азаматтығы жоқ адамдарға миссионер болу үшін қосымша талаптар қойылды.
6	Шетелдік діни бірлестіктердің жұмысы	Шетелдік діни бірлестіктердің жұмысына арнайы талаптар көрсетілмеген	Шетелдік діни бірлестіктердің басшысын тағайындауда уәкілетті мемлекеттік органмен келісімі міндеттелген. Миссионерлік қызметте қосымша құжаттар сұралады.
7	Діни қызмет көрсету	Бұл заңда кейінгі шыққан заңның шектеулері көрсетілмеген	Адамдардың денсаулығына және құқықтарына зиян келтіруге, зайыптылардың некесін бұзуға, туыскандардың туыстық қатынасын тоқтатуға, азаматтардың заңдық міндеттерін орындамауға түрткі болу бойынша діни қызметтерге тыйым салынған. Сонымен қатар, дін ұстанушының мүлкін діни ұйымның немесе оның басшысының, әлде қатысушысының пайдасына ауыстыруға мәжбүрлеуге тыйым салынған.
8	Діни тәрбие беру	Діни тәрбие беру баланың тәндік, психикалық саулығына залал келтірмеу қажеттігі туралы өзгеріс ағымдағы заңға тек 2005 жылы енгізілді	Баланың өміріне, денсаулығына қатер төндіретін, немесе құқықтарына қысым жасайтын, әлде жауапкершілігіне шектеу қоятын діни тәрбиеге мемлекет араласады.

Жоғарыда 1992 жылғы «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер» туралы заңды және 2011 жылғы «Діни қызмет және діни ұйымдар» туралы заңды салыстырмалы талдаудың нәтижесінде негізгі діни саладағы аспектілер шеңберінде күрделі өзгерістерді байқадық. Қазақстан Республикасының дін саласындағы құқықтық нормалары либералдылықтан либералды еместікке бағытталғанын айқындадық. Бұл өз тарапында, нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализмнің либералды еместікке бет алған динамикасын көрсетіп отыр. Бұл динамиканы біз Pew Reserch Center жасаған дереккөздерін жылдық нұсқада салыстыру арқылы да көреміз. Мысалы, 2007 жыл бойынша дін бостандығына қатысты Қазақстан тарапынан қойылған мемлекеттік шектеулер индексі 56,2 құрады. 2018 жылы бұл индекс көрсеткіші 20%-ға өскен [217]. Ағымдағы салыстырудан Қазақстандағы нормативті-құқықтық санаттағы либералды емес діни плюрализмді анықтаймыз.

Біз нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализмнің Қазақстандағы көрінісін білдік. Енді біздің мақсатымыз нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің болмысын сипаттау. Өткен тарауда жасалған талдауда байқағанымыз – Қазақстанда нормативтік-этикалық санатта лоялды діни плюрализм қалыптасқан. Бұл Pew Reserch Center дайындаған дереккөздегі дінге

қатысты әлеуметтік қастық индексінен анықталып отыр. Аталған дереккөзге сәйкес Қазақстан 198 мемлекеттің ішінде әлеуметтік қастығы жағынан төмен дәрежені көрсететін 81 мемлекеттің ішіне кіреді [217]. Әлеуметтік қастық бойынша Қазақстан келесі параметрлер бойынша төмен дәрежені қалыптастырып тұр:

- Бір жақтан туындаған дінаралық дұшпандық бойынша Қазақстанда тек шектеулі қудалау болған (8 дәрежесі);
- Дін жолында шиеленістің болуы Қазақстанда орын алмады (0 дәрежесі);
- Дінаралық деңгейде бірлестіктердің қайшылығы Қазақстанда орын алмады (0 дәрежесі);
- Діни бағыттағы террористік топтардың белсенділігі бойынша Қазақстанда орын алмады (0 дәрежесі);
- Дінге қатысты әскери қақтығыстардың орын алуы бойынша Қазақстан көрінбеді (0 дәрежесі);
- Діни бірлестіктердің арасында қақтығыстардың туындауы Қазақстанда белгіленбеді (0 дәрежесі);
- Діни бірлестіктердің үстемдік құруы аясында басқа дін қауымдастықтарға қысым жасауы бойынша жағдай Қазақстанда орын алмады (0 дәрежесі);
- Басқа діни бірлестіктерге белгілі бір топтың кедергі келтіруі Қазақстанда болмады (0 дәрежесі);
- Діни нормаларды дамыту бағытында тұлғалардың, бірлестіктердің күш қолдануы бойынша оқиға Қазақстанда орын алды (100 дәрежесі);
- Діни әрекеттері үшін қудалауға, зорлық-зомбылыққа тап болғандар Қазақстанда кездеспеді (0 дәрежесі);
- Діни киім нормасын орындамағаны үшін әйелдердің жауапкершілікке танылуы Қазақстанда болмады (0 дәрежесі);
- Прозелетизм үшін қастықтың көрсетілуі Қазақстанда физикалық күш қолданусыз кездесті (50 дәрежесі);
- Басқа дінге ауысқаны үшін жәбірленгендер Қазақстанда кездеспеді (0 дәрежесі) [217].

Орташа есепте Қазақстандағы дінге қатысты әлеуметтік қастық дәрежесі 12-нің төңірегінде белгіленді. Бұл көрсеткіш нормативті-этикалық санатта лоялды діни плюрализмнің қалыптасқанын айқындап тұр. Егер тарих кеңістігіндегі динамикаға назар аударсақ, нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің лоялдылыққа бағытталған өзгерісін көреміз. Бұл 2007 жылы 33 дәрежесіндегі болған әлеуметтік қастықтың көрсеткіші 2018 жылы 64%-ға төмендегі негізінде дәлелденеді. Нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің көрінісі, сонымен қатар, World value survey дереккөзінен табылады. Бұл дереккөзге сәйкес Қазақстан тұрғындарының 90,4%-ы басқа дін өкілдерінің көрші ретінде тұруына мән бермейтінін жеткізді. Осыдан бөлек, Қазақстандықтардың 38%-на жуығы басқа дін өкілдеріне сенім білдіретінін атады. Енді 34%-ы оншалықты емес сенім білдіретінін көрсетті. Жалпы бұл көрсеткіштер Қазақстан тұрғындарының басқа дін өкілдеріне толерантты ұстанымын сипаттап отыр. Тағыда бір көрсеткіш Қазақстан қоғамының 63%-ы

басқа дін өкілдеріне көмек көрсетуге ынталы екендігін анықтаған [242]. Бұл қазақстандықтардың гуманистік ұстанымдарының жоғары тұрғанын ерекшелеп тұр. Біздің ойымызша, Қазақстандағы халықтың басқа дін өкілдеріне гуманистік көзқарасы нормативтік-этикалық санатта лоялды плюрализмнің қалыптасқанын білдіреді. Жалпы нормативтік-этикалық санаттағы Қазақстандағы діни плюрализм нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализмге кері пропорционал күйінде бейнеленіп тұр. Бірақ өткен тараудағы талдауда басқа мемлекеттердің көрінісінен біз құқықтық шектеулердің нормативтік-этикалық санатта лоялды діни плюрализмнің ұлғаюына тікелей әсер тигізетініне күмән келтірген болатынбыз. Жорамал бойынша, Қазақстандағы лоялды діни плюрализмнің өсімі тікелей мемлекеттік шектеулерге байланысты емес, жүйелі мемлекеттік саясаттың нәтижесімен сабақтастырамыз. Бұл мемлекеттің діни саладағы саясатында мемлекеттік шектеулер жалпы шаралардың бір бөлігі ғана.

3.3.3 Қазақстандық діни плюрализмнің қалыптасуына мемлекеттік саясаттың ықпалы.

Біз өткен тарауда әлеуметтік контексте діни плюрализмнің екі санатта көрініс табуын баяндадық. Біріншісі, нормативтік-құқықтық. Екіншісі, нормативтік-этикалық. Бұл екі санаттағы діни плюрализмнің бастауында мемлекеттік саясаттың жатқанын құптаймыз. Бұған бірнеше жайттар дәлел ретінде келеді. Ең алдымен, нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализмге келетін болсақ, бұл феномен – дін саласындағы мемлекеттік саясаттың нормативтік формадағы метаморфозасы болып табылады. Себебі, Қазақстан Республикасы конституция бойынша құқықтық мемлекет болғандықтан, негізгі дін саласындағы биліктің саясаты құқықтық формада жүзеге асуы меңзеледі. Осы орайда, нормативтік-құқықтық санаттағы қазақстандық діни плюрализм мемлекеттік саясаттың нәтижесі ретінде қарауымыз орынды [173, 159 б.]. Енді нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмді толықтай мемлекеттік саясаттың еншісіне жатқызуымыз қиын. Себебі, нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализм әлеуметтік қатынаста орын алады. Әлеуметтік қатынас өз кезегінде мемлекеттік саясаттың ықпалынан бөлек, әртүрлі мәдени тенденциялармен сабақтас келеді. Осы орайда, нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмді кез-келген жағдайда мемлекеттік саясаттың еншісіне жатқызуымыз орынды емес саналады. Қазақстандық жағдайда нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің дамуы бірінші кезекте тарихи фактордың әсері ретінде санаймыз. Бұл фактор құндылықтық санатта діни плюрализмді халықтың арасында өрістетті. Бірақ, осымен қатар, нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің сақталуына мемлекеттік саясаттың басым ықпалы тигенін құптаймыз. Бұған айғақ ретінде, жүйелі жасалған мемлекеттік іс-шараларды келтіруге болады. Қазақстан мемлекеті әлеуметтік ортадағы діни плюрализмді күшейту бағытында: құқықтық, әкімшілік-ұйымдастырушылық, ақпараттық-ағартушылық шараларды жүргізді. Әлеуметтік ортадағы жағымды дінаралық қатынасты қалыптастыру мақсатында мемлекет ең бастапқы арнада құқықтық жүйені

оңтайландырды. Қазақстан Республикасының тәуелсіздігінде ең алғашқы заңдарының бірі - «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер» туралы заң саналды. Бұл заң либералды болғанына қарамастан, дінаралық қатынасты оңтайландыруға негіз салды. Себебі, бұл заңда ең бастысы мемлекеттің зайырлы қағидаға негізделуі айқындалған. Зайырлық қағида дінаралық, мемлекет пен конфессияаралық қатынасқа нейтралды кеңістік ашты. Сонымен қатар, аталған заң діннің саясаттануына және әлеуметтік алауыздық тудыруына тыйым салды. Ағымдағы көрсетілген белгілердің көрінісінде біз 1992 жылғы заңның әлеуметтік ортада діни плюрализмнің қалыптасуына негіз салғандығын байқап отырмыз. Мемлекеттің құқықтық арнада әлеуметтік діни плюрализмге ықпалын басқа да нормативтік актілер арқылы көреміз. Қазақстан Республикасының 1993, 1995 жылғы конституцияларында, сол сияқты, 1999 жылғы терроризмге және 2005 жылғы экстремизмге қарсы заңдарында дінаралық дискриминация жоғары шектеуге алынғаны көрсетілген. Қазақстан аумағында әлеуметтік ортадағы діни плюрализмнің дамуына 2011 жылғы «Діни қызмет және діни бірлестіктер» туралы заң ерекше ықпалын тигізді. Осыдан бөлек, «Ұлттық қауіпсіздік туралы» 2014 жылғы заңның маңызды рөлін атап өтуіміз орынды.

Әлеуметтік ортадағы діни плюрализмге мемлекеттік саясаттың ықпалы құқықтық арнадан басқа, әкімшілік-ұйымдастырушылық жолда жүйелі қолға алынған. Конфессияаралық қатынасты жақсарту бағытында мемлекет тарапынан көптеген институттар құрылды. Солардың қатарында, Қазақстан халықтары ассамблеясы, «Діни мәселелер бойынша ғылыми-зерттеу және талдау орталықтары», «Мәдениет және діндер халықаралық орталығы», Дін істері жөніндегі комитет, Ішкі істер министрлігі және Ұлттық қауіпсіздік комитеті құрамындағы антитеррорлық бөлімшелер және т.б. жұмыстарын бастағаны айғақ. Бұл мемлекеттік институттардың бастамасымен ұйымдастырушылық арнада дін саласында саясат жүзеге асты. 2017 жылы ұйымдастырушылық арнадағы мемлекеттік саясат тұжырымдамалық дәрежеде белгіленді. Мысалы, «2017-2020 жылдарға арналған дін саласындағы мемлекеттік саясаттың тұжырымдамасы» соның дәлелі. Жалпы ұйымдастырушылық іс-шаралардың шеңберінде, бір жағынан, дін тарапынан лоялды емес әрекеттерді шектеу, әрі діни экстремизм мен терроризмнің алдын алу негізге алынды, ал екінші жағынан, дінаралық диалогты және толеранттылықты ынталандыру көзделді. Бірінші жақтағы іс-шаралар жүзеге асыру жолында мемлекет 2013-2018 және 2018-2022 жылдарға арналған діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл туралы бағдарламалары іске бағытталды. Енді дінаралық диалогты және толеранттылықты ынталандыру жағындағы ұйымдастырушылық арнадағы іс-шараларға бінеше рет өткізілген Әлемдік конфессиялардың лидерлерінің съездін қосқанымыз маңызды. Дінаралық диалогты дамыту бағытында мемлекеттік органдар әр жылды қамтитын кешенді жоспарларды жүзеге асырды. Қазіргі уақытта бұл жұмыс жалғасын табуда. Мұнын дәлелі ретінде 2020-2023 жылдарға арналған дін

саласындағы мемлекеттік саясатты жүзеге асыру бойынша кешенді жоспарды келтірсек болады [301,183-190 б.].

Әлеуметтік ортада діни плюрализмді қалыптастыруға бағытталған мемлекеттік саясаттың кеңістігіне ақпараттық-ағартушылық жұмыстар да кіреді. Мемлекеттің саясаты бұл аспектіде бұқаралық ақпарат құралдары, білім беру саласы және ақпараттық-түсіндірме топтары арқылы жүзеге асуы ерекше көзге түседі. Бұқаралық ақпарат құралдары (БАҚ) саласында мемлекеттік үлес әрқашанда едәуір дәрежеде ұсталды. Мысалы, 1991-1995 жылы мемлекет БАҚ саласында монопольды болды. Кейінгі жылдары БАҚ саласындағы жекешелендіруге қарамастан мемлекеттік үлес сақталды. Мысалы, 2006 жылдары мемлекет еншісінде 20% БАҚ болды. Қазіргі таңда да, мемлекет көптеген республикалық деңгейдегі «Егемен Қазақстан» сияқты басылымдардың, «Қазақстан», «Хабар» сияқты медиа арналардың иесі саналады. Бұл ақпараттық құралдардың кеңістігінде мемлекет әрдайым діни толеранттылыққа және дінаралық келісімге үндейтін хабарларды таратуда. БАҚ арқылы жасалған жұмыстың тиімділігі 1991-2013 жылдары жоғары болды. Себебі, дәстүрлі БАҚ 2006 жылға дейін 99% аудиторияны өзіне қаратты [302, 80-94б.]. Интернет желісінің дамуы мемлекеттік саясатқа кедергілер туғызуына қарамастан, бұл арнада діни экстремизмді және терроризмді секьюритизациялау жүргізілді. Мысалы, 2019-2020 жыл аралығында жиырма бес мыңға жуық электронды материалдар заңсыз деп танылды [303].

Ақпараттық-ағартушылық жұмысты Республика бойынша құрылған түсіндірме топтары арқылы жүзеге асыру 2013 жылдары белсенді қолға алынды. Бүгінгі күнге дейін бұл арнада мемлекеттік саясат белгілі бір дәрежеде орындалуда. Бұл арна өз тарапында дінаралық келісімді ұлғайтуға және діни экстремизм мен терроризмнің алын алуға үлесін қосуда.

Білім беру саласындағы тәрбие жұмысы өз алдына діни плюрализмді дамытуға бағытталған мемлекеттік саясаттың арнасы. Білім беру саласындағы үздіксіз тәрбие беру тұжырымдамасына сәйкес Қазақстан оқушылары арасында діни келісім және толеранттылық бойынша іс-шаралар дәстүрлі түрде ұйымдастырылады. Білім беру саласындағы тәрбие жұмысы жастардың санасына діни плюрализмді құндылық ретінде сіңіруде ықпалды әсері бар. Сонымен қатар, білім беру жүйесінің зайырлық негізде құрылуы да оқушылардың арасында нейтралды негізде қарым-қатынас орнатуға жол ашты.

Жалпы жоғарыда біз мемлекеттік саясаттың нормативтік-этикалық санаттағы қазақстандық діни плюрализмге құқықтық, әкімшілік-ұйымдастырушылық, ақпараттық-ағартушылық арнада ықпалын суреттедік. Қазақстандық діни плюрализмге мемлекеттік саясаттың әсерлі ықпалы тигені жөнінде сенімді арттыру үшін біз келесі социологиялық зерттеудің нәтижесіне сүйенеміз. Қазақстан Республикасы Дін істері комитетінің бастамасымен 2019 жылы республиканың барлық аймақтарында жүргізілген социологиялық зерттеулерде респонденттердің 89,5% -ы мемлекеттік саясатты қолдайтынын, 76,9% -ы экстремизм мен терроризмге қарсы мемлекеттің алдын-алу шаралары туралы хабардар екенін, 83%-ы діни саладағы жағдайды қолайлы санайтынын

білдірді. Мемлекеттің зайырлы қағидасын респонденттердің 63,04% -ы құптайтынын атады [304]. Бұл нәтижелерден біз мемлекеттік саясаттың діни плюрализмге ықпал етуін толықтай көреміз.

Діни плюрализмді дамытуға мемлекеттік саясаттың ықпалы барын біз бірқатар ғалымдардың пікірінен байқаймыз. Елімізге танымал дінтанушылар Б.Сатершинов, Н.Сейтахметова, Ғ.Жүсіпбек және т.б. діни плюрализмге мемлекеттік саясаттың оңды ықпалын атап өткен. Ғалымдардың ойынша, бірінші кезекте, толеранттылықпен сабақтас қазақстандықтардың діни ұстанымы тарихи жолда, дәстүрлі түрде сақталғандықтың көрінісі. Сонымен бірге, ғалымдар дінаралық татулықтың іргесін тәуелсіздіктен бері жақсы жүргізілген мемлекеттік саясат қалағанын атап өтті. Б.Сатершинов, Н.Сейтахметова, Ғ.Жүсіпбек және т.б. өздерінің түйіндеулерін 2018-2020 жылдары аралығында жасалған әлеуметтік зерттеулердің негізінде құрастырды. Зерттеуге сәйкес респонденттер көбінесе өздерін Қазақстандық (39,2%), отбасы мүшесі (41,5%) және этнос өкілі (9,2%) ретінде сезіне отырып [110, 203б.], дәстүрлі діндерге, яғни исламға (51%) және православияға (29,1%), этностық жағынан жақындық болуына байланысты қолдаушылығын берген [110,206б.]. Қазақстандық респонденттердің басым бөлігі (65,6%) басқа конфессия өкілдеріне құрметпен қарайтынын, ал кейбіреулерінің (19,5) төзімділік танытатынын жеткізген [110, 218б.]. Сонымен бірге, респонденттердің діни ұстанымында басқа конфессия өкілдеріне достық қатынас орнатуға (88,9) және әріптестік жүргізуіне (80,8) мүмкіндік ашалғаны білдірілген [110, 212б.]. Б. Сатершинов, Н.Сейтахметова, Ғ.Жүсіпбек және т.б. бұл нәтижелер жоғарыда көрсетілген негізгі екі фактордың нәтижесі болып табылатынын ескертті. Ғалымдардың ойының осы қырынан шығуы біздің пайымдауымызша, біріншіден, Қазақстандағы дінаралық қатынастың осы көрінісі мемлекеттік саясаттың мақсатымен үндес келуі, ал екіншіден, Қазақстан заңдарына енгізілген өзгеріске респонденттердің басым бөлігінің (54,5%) оң көзбен қарау нәтижесі негізінде [110,230б.].

Әлеуметтік ортада діни плюрализмнің қалыптасуына мемлекеттік саясаттың ықпалы тиетіні жөнінде А.Косиченко өз еңбегінде көрсеткен. Алайда, ғалым мемлекеттік саясатты негізгі фактор ретінде қарастырғанымен де, монополюды сипатта көрсетуден алшақ болды. Ғалымның пікірінше, діни плюрализмнің Қазақстанда дамуына үш фактордың әсері бар. Ол келесі А.Косиченконың сөзінен көрініс табады: «Бұл келісім – Қазақстан халқының жеткілікті кемелденген азаматтық сана-сезімінің, елдің саяси басшылығының, ең алдымен Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә.Назарбаевтың сарабдал саясатының, Қазақстан конфессияларының абсолютті көпшілігі лидерлерінің толерантты бағытының арқасы» [153, 70б.].

Мемлекеттік саясаттың ақпараттық арна арқылы әлеуметтік ортада діни плюрализмді нығайтуға бағытталғаны жөнінде Д.Дариябековтың зерттеуінен мағлұматтар кездестіреміз. Ғалымның ізденіс нәтижесінен белгілі болғаны қазақстандық БАҚ-тарда орташа діни толеранттылық жөнінде 34% көлемде мақалалар жарияланады. Бұл әлдеқайда шетелдік баспасөздердегі

көрсеткіштерден жоғары келеді. Осының негізінде мемлекет ақпараттық арна арқылы діни плюрализмді нығайтыға едәуір көңіл бөлгені айғақ [92, 160-161б.].

Этно-діни контекстте плюрализмді дамытудағы мемлекеттік саясаттың рөлі бойынша біз Н.Балпанов тұжырымдарынан да байқаймыз. Автор пікірінше: «... көпэтникалық және көпконфессиялы қазақстандық қоғамда этноконфессиялық келісімді сақтаудағы мемлекеттің рөлі Қазақстан халқы Ассамблеясы мен басқа да мемлекеттік институттар арқылы әлеуметтік және азаматтық ынтымақтастықтың диалогтік нысанын қалыптастырудан тұрады деп айтуға болады» [227, 129б.].

Қазақстандағы діни бірегейлік аясында конфессияаралық келісімділікке мемлекеттік саясаттың ықпалы бойынша Кабиденова Ж.Д. көзқарасы маңызды келеді. Ғалымның пікіріне сәйкес Қазақстандағы мемлекеттік саясат діни бірегейлікті зайырлылық және діндарлықтың байланысы негізінде дамытуға бағытталған. Автордың ескертуінше Қазақстандағы зайырлылық моделі азаматтық және мәдени бірегейлік арнасында қалыптасқан, бұл өз кезегінде дінаралық біргейлікті құраушы күш саналады. Осы орайда Қазақстан мемлекетінің саясаты дінаралық келісімді дамыту жолында зайырлылық пен діндарлықты табыстыру арқылы қол жеткізуді негізге алған [225, 111б.].

Сонымен біз баяндалған жоғарыдағы авторлардың тұжырымдарынан Қазақстандағы діни плюрализмді дамытудағы мемлекеттік саясаттың рөлі барын түсіндік. Мемлекеттік саясат тәуелсіздік алған жылдан бастап нормативтік-құқықтық және әлеуметтік-этикалық деңгейде діни плюрализмді дамытуға мән берген. Біздің ағымдағы тұжырымыз сонымен қатар Б.Сапаровтың еңбегінен дәйектігін табады. Ғалымның пікірінше Қазақстан мемлекеті діни саланы реттеудегі беделді рөлі - зайырлы жүйенің дінге қарсы шығуы емес, керісінше діни плюрализмге қатысты бейтараптылығын сақтай отырып, оған кері ықпал ететін экстремистік және радикалды сипаттағы тенденцияларды азайту саналады. Сонымен, біз ғалымның ойын ескере отырып түйіндейтініміз мемлекеттік саясаттың діни плюрализмге тигізген ықпалы жалпы діни бостандықтың бейбітшілік жолында дамуына байланысты жүзеге асып отыр [305, 92б.].

3.3.4 Қазақстандық діни плюрализмнің қазіргі жағдайындағы ислам діндарлығының көрінісі.

Жоғарыдағы тармақшада Қазақстандағы діни плюрализмнің нормативтік-құқықтық және нормативтік-этикалық санаттағы болмысын сипаттадық. Енді біздің назарымыз көрсетілген діни плюрализм жағдайындағы исламның көрінісін анықтау маңызды. Оның ішінде, бірінші кезекте біз үшін ислам діндарлығының динамикасы қызығушылықты оятады. Екінші кезекте ислам тарапынан басқа дін өкілдеріне, мемлекеттік билікке, жүйеге лоялдылығын білу өзекті.

Біз өткен тарауда басымдықта мұсылмандар тұратын мемлекеттердегі діндарлық деңгейлерін саралаған болатынбыз. Сол көрсеткіштердің ішінде Қазақстан мұсылмандарының діндарлығы бейнеленген. 2017-2020 жылдары аралығында Қазақстан мұсылмандарының діндарлығы 86,3%-ды құраған [242],

ал 2010-2014 жылдары аралығында 70,9%-ды бекемдеген [243]. Бұл көрсеткіштерге сәйкес Қазақстанда нормативтік-құқықтық санатта либералды емес, ал нормативті-этикалық санатта лоялды діни плюрализм болуына қарай мұсылмандардың діндарлығы өсуін байқап отырмыз. Басқаша айтқанда, құқықтық жүйеде діни салаға қатысты шектеулердің өсуі діндарлықтың төмендеуіне емес, керісінше өсуіне әкелгенін көріп тұрмыз. Демек, нормативтік-құқықтық санаттағы либералды емес, нормативті-этикалық санаттағы лоялды діни плюрализм ислам діндарлығының өсіміне оңтайлы әсерін тигізген.

Бірақ бұл діндарлықтың қаншалықты сапалы келетіні келесі сұрақ айқындайды. Бұл ретте алдымен мұсылмандардың арасында Құдайға құлшылық ету мәселесіне кесте 13-те 2010-2014 [242] және 2017-2020 [243] жылдар бойынша салыстырмалы бейнеленгеніне назар аударып көрейік.

Кесте 13 – Қазақстан мұсылмандарының құдайға құлшылық ету динамикасы

Жылдар	Әр аптада кеміне бір рет	Әр жылда кеміне бір рет	Діни іс-шаралар мен мерекелерде ғана	Өте сирек, тіпті ешқашан
2017-2020	38,6%	2,7%	42,8%	11%
2010-2014	26,8%	3,2	33,9%	35,9%

Жоғарыда көрсетілген кестеге сәйкес байқағанымыз, Қазақстандағы мұсылмандардың діндарлығы құдайға құлшылық ету жағынан да өсім көрсетуде. Егер 2010-2014 жылдары аралығында құдайға құлшылықты 26,8%-ы кемінде аптасына бір рет орындаса, 2017-2020 жылдары аралығында 38,6% көлемінде орындау көзге түседі. Бұл, сонымен қатар, Құдайға сирек құлшылық етушілердің арасында мөлшерлік түсім арқылы көрініс табады. Мысалы, 2010-2014 жылдары 35,9% мұсылман өте сирек, тіпті ешқашан құдайға құлшылық жасамаса [242], 2017-2020 жылдары бұл көрсеткіш 11% деңгейіне түсіп кетті [243]. Демек, діни плюрализм жағдайында шынымен діндарлықтың өсімі сапалық жағынан байқалады.

Қазақстандағы діни плюрализм жағдайындағы ислам діндарлығының ортодоксалды, дәстүрлі нысанда сақталуына тоқталуымыз да маңызды. Біз өткен тарауда исламдағы сенім негіздерінің әлеуметтік кеңістікте сақталу көрінісін қарастырған болатынбыз. Осы ретте, Қазақстан мұсылмандарының сенім негіздерін сақтауы бойынша көрсеткіштерін экспликациялағанымыз жөн болады. 2017-2020 жылдары арасындағы зерттеудің нәтижесіндегі көрсеткіштерге сәйкес Қазақстан мұсылмандарының жұмаққа сенімі 66%-ды, келесі өмірге сенімі 58,6%-ды, Құдайға сенімі 92,4%-ды, Тозаққа сенімі 56,1%-ды құрап отыр. Орта есеппен, Қазақстан мұсылмандарының сенім негіздері 68,2%-ды бекемдеп отыр. Бұл көрсеткіш Қазақстан мұсылмандарының басым бөлігінде сенім негіздерінің сақталғанын сипаттап тұр. Басқаша айтқанда, Қазақстан мұсылмандарының діндарлығы басым жағдайда дәстүрлі, ортодоксалды мінезде көрініс табуда. Бұл тенденцияға Қазақстандағы діни плюрализмнің әсері тимейтіні күмәнді [243]. Себебі, 2010-2014 жылдардың аралығындағы нәтижелерге сәйкес Қазақстан мұсылмандарының құдайға сенімі

96,8%-да болған, үш жылдың төңірегінде бұл көрсеткіш 4,4%-ға түскен. Сол сияқты, тозаққа сенім бойынша 2010-2014 жылдар аралығында көрсеткіш 65,7%-дың көлемінде болса, үш жылдан кейін 9,6%-ға түсіп кетті. Бұл жағдай Қазақстан мұсылмандары арасында сенім негіздерінің баяу түрде әлсіреуін меңзеп тұр [243].

Қазақстандық діни плюрализм жағдайында исламды ұстанушылардың арасындағы этностық динамиканы саралау да маңызды. Талдау барысы бойынша келесі 2002 [298], 2011 [243] және 2018 [242] жылдар бойынша білдірілген кесте 14-ке назар аударған жөн:

Кесте 14 – Этностық құрамы бойынша мұсылмандардың мөлшері

Этностар	2002	2011	2018
Қазақтар	64,4%	80%	88%
Орыстар	1,6%	2,8%	1,8%
Ұйғырлар	65,7%	81,7%	88,9%
Өзбектер	76,5%	97,3%	96,2%
Татарлар	50%	52,1%	75%
Күрттер	66,7%	82,2%	-
Украиндықтар	1,6%	-	-
Белорустар	0%	17%	-

Қазақстандағы мұсылмандардың этностық құрамында жағымды динамиканы байқап отырмыз. Бұл қазақ, ұйғыр, өзбек, татарлардың арасындағы исламдық діндарлықтың өсімі арқылы көрініп тұр. Бұл кестеден біз этноисламдық бірегейліктің басымдылығын біліп отырмыз. Бұл жағдайдың өзектілігі М.Бектенованың этноисламдық бірегейліктің қоғам санасына ықпалы бойынша зерттеуінде көрсетілген. М.Бектенова этнодіни бірегейліктің көрінісінде «ұлттылық» идеологиясының дамуын белгіледі. Сонымен бірге, М.Бектенова этнодіни бірегейліктің осал тұсы этноконфессия аралық қатынастарды реттеу мәселесін туындататынын ескертті [228, 676.].

Жоғарыдағы кестеден біз тағыда этно-діни плюралдылықтың сақталу тенденциясын көріп отырмыз. Себебі, дәстүрлі түрде орыс, белорус, украиндықтар православие өкілі болғандықтан, олардың құрамында мұсылмандардың мөлшері 1-2% көлемінде сақталуы осыны аңғартуда. Біз осы ретте, исламдық діндарлықтың этникалық контекстте дамуын статистикалық көрсеткіштер негізінде байқап отырмыз. Демек, Қазақстанда исламдық діндарлықтың жаңғыруы этнодіни плюрализм көрінісінде орын алатынын ескеріп тұрмыз. Жалпы этнодіни плюрализм тенденциясы Б.А. Ауелбаев, Х. Билефельд, Б.Бектурганова, М.Нургалиева, Н.Балпанов тұжырымдарында көрсетілген. Мысалы, Б.А. Ауелбаев діни мәселелердің этносаралық қатынасқа ықпалы бойынша ахуалды, соның ішінде исламдық ұстанымдардың жаңа, радикалды формаларынан этносаралық қатынасқа әсерін талдап өткен [306, 91-99]. Х. Билефельд болса Қазақстандағы діни және этностық плюрализмнің бір бірінен ажырату қиын дәрежесінде тұрғанын білдіріп өткен. Осы тарапта мемлекеттік саясаттың этнодіни плюрализмді дамыту бағытындағы рөлі аталған [279, 2-6]. Енді Б.Бектурганова мен М.Нургалиева өз зерттеулерінде

Қазақстан жастары арасындағы этникалық бірегейлік көрінісіндегі діни плюрализмді ерекшелеген. Бұл екі нұсқалы жастардың интеграциялық жағдайының дамуын болжап отыр. Бірінші нұсқада, этносаралық аккумуляцияның сценаріі әлеуетті. Екінші нұсқада діни плюрализмнің этностық изоляцияда болу мүмкіншілігі баршылық. Осы орайда Б.Бектурганова мен М.Нургалиева діни плюрализмнің этностық изоляция формасында даму қауіпін ескерткен [207]. Н.Балпанов –зерттеуінде этноконфессиялық әралуындылықтың негізгі екі діни ұстанымның, яғни исламның ханафиттік мәзһабы және христиандықтың православия шіркеуі, басымдылығы көрінісінде қалыптасуын атап өтті [227, 116б.]. Бірақ ғалымның пікірінше этноконфессионалдық әралуындылықтың бүгінгі жағдайы бірқатар факторлардың әсерінен «Орталық Қазақстан ұтқырлығы» және «әртүрлілік» сияқты сценариларде өзгеруі мүмкінгін ескертті [227, 116б.]. Ағымдағы біздің зерттеуіміз аталған ғалыдармдың Қазақстандағы этнодіни плюрализм жағдайының орын алуына қатысты тұжырымдарын эмпирикалық көрсеткіштер негізінде растау болып табылады.

Сонымен, Қазақстандағы діни плюрализм жағдайында исламдық діндарлықтың өсімі белгіленді. Діндарлық көбінесе мұсылман саналатын этностардың арасында орын алған. Басым дәрежеде исламдық діндарлық дәстүрлі, ортодоксалды мінезде сақталғаны айқындалды. Бірақ, баяу түрде сенім негіздерінің әлсіреуі жорамалдануда. Қанша дегенмен, Қазақстандағы діни плюрализмнің ислам діндарлығына кері әсері күрт білінбейді.

Қазақстандық діни плюрализм жағдайында, сонымен қатар, көкейтестілік танытатын аспектіге исламдық діндарлықтың ұйымдық формада институционализациялану тенденциясын жатқызамыз. Тәуелсіздік жылдарында исламдық діндарлықтың ұйымдық формада институциалануы үздіксіз қарқындаған. Егер кесте 15-тегі 2000 [298], 1989, 1993, 1995, 1996 [308], 1997,1998 [310], 2007 [309], 2003, 2010, 2012, 2013, 2015 [310], 2019, 2021 [304] жылдар бойынша статистикалық мәліметтерге көз жүгіртсек, исламдық діндарлық негізіндегі бірлестіктердің өсуінің келесі көрінісін көруге болады.

Кесте 15 – Қазақстандағы исламдық діни бірлестіктердің саны (1989-2021 жылдар аралығы).

Діни бірлестіктер	1989	1993	1995	1996	1997	1998	2000	2003	2007	2010	25.10 2012	2013	01.02 2015	2019	2021
Ислам	46	296	483	679	826	1000	1372	1648	2337	2811	2229	2367	2432	2664	2695
Барлық конфессиялардың діни бірлестіктері	642	1004	1132	1387	1547	1932	2618	2750	3783	4551	3088	3434	3514	3796	3834

Исламдық діндарлық негізіндегі бірлестіктердің институционалдануынан бөлек, Қазақстан аумағында бұл бірлестіктердің инфрақұрылымдық жағынан өсу динамикасы білінеді. Осы динамика мешіттер санының ұлғаюынан ақындалады. Қазақстанның тәуелсіздігі жылдарында 2625 мешіт салынды.

Жалпы, кесте 16-дағы мешіттердің сандық динамикасына сәйкес 39 есеге өсім көрсетіліп тұр. Егер 1991 жылы 68 мешіт болса, 2021 жылдың соңында олардың саны 2 693-ге жеткен. Мешіттердің динамикасы 1991, 2000, 2010, 2011, 2012, [311]; 2014, 2015, 2016, 2017 [312], 2020, 2021 [304] жылдар бойынша кесте 16-да бейнеленген.

Кесте 16 - Қазақстандағы мешіттердің саны (1989-2021 жылдар аралығы)

Жылдар	1991	2000	2010	2011	2012	2014	2015	2016	2017	2020, 1 кв.	2021
Саны	68	1652	2369	2756	2228	2431	2498	2548	2592	2678	2693

Жоғарыдағы исламдық діндарлықтың жан-жақты жағынан өсіміне мән бергенде «исламның жаңғыру» феномені ерекшеленеді. Басқа тұрғыдан сипаттағанда, қазақстандық діни плюрализм жағдайы исламның жаңғыру феноменімен сабақтас келетіні назарға түседі. Қазақстанда исламның жаңғыруы бойынша бірнеше ғалымдар мәлімдеген болатын. Қазақстан көлеміндегі исламның жаңғыруы мәселелері З.Джалилов, Ахмад, Мұстафаева, Омеличева, Вильковский, Сұлтанғалиева, Бурова еңбектерінде қарастырылған. Бұл ғалымдардың тұжырымдарын саралау арқылы діндарлықтың өсімі негізіндегі исламның жаңғыруына нормативтік-құқықтық, нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің әсер етуін сынға алдық. Бұл бағыттағы зерттеуде біз ғалымдардың Қазақстандағы исламның жаңғыруына әсер ететін факторларды көрсетуіне мән бердік. Жалпы зерттеудің негізінде Қазақстандағы исламның жаңғыруына негізгі үш аспектідегі тенденциялар ықпал етуін байқадық. Бұлардың қатарында саяси-құқықтық, әлеуметтік-мәдени, идеологиялық аспектілерді ерекшеледік.

Саяси және құқықтық аспектілерге келетін болсақ, Қазақстандағы исламдық жаңғыру негізінен мемлекеттің саяси трансформациясымен байланысты. Ол әсіресе елдің қоғамдық құрылымының демократиялық жүйеге көшуімен байланысты. Демек, бұл зайырлы принциптерге атеистік көзқарастың өзгеруімен қатар жүрді. Қазіргі уақытта отандық заманауи зерттеушілер сыртқы немесе ішкі саяси-құқықтық факторларды ерекше ескере отырып, исламдық жаңғыруға қатысты зерттеулерді жүргізді.

Зерттеушілердің пікірінше, Қазақстанның ішкі жағдайындағы исламдық жаңғыру ең алдымен құқықтық жағдайларға байланысты болды. Шахновская Қазақстан Республикасының «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер» заңы 1992 жылы қабылданғанын айтты. Діни ұйымдардың қызметін реттейтін бұл заңнама – өте либералды деп аталды. Елімізде жаңа заң қабылдау қажеттігін ескертті, себебі, діни бірлестіктер бастапқыда 60-тан 2011 жылға қарай 4500-ден астамға дейін өсті. Бұл заңның либералдылығынан туындаған салдар ретінде көрсетілді. О.Шахновская либералдылықты айқындайтын нақты құқықтық нормаларға тоқталды. Шахновскаяның мәлімдемесіне сәйкес, Қазақстанда миссионерлік қызметті реттеу әлі де тиімді қолданылмаған. Осымен бірге, діни тауарларды тарату, діни оқу орындарын лицензиялау бойынша нақты ережелердің жоқтығына ғалым назар аударды, сондай-ақ діни

практикамен айналысуға құқығы бар заңды тұлғаларға қатысты нақты өлшемдердің жоқтығына байланысты ескерту жасады. Ғалымның пікірінше, «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер» туралы заң (1992 ж.) діни ұйымдарды құруға және оларды құқықтық негізде дамытудың либералды мүмкіндіктерін белгіледі [160, 177 б.б.]. Д.Вильковский да бұл заңды сынға алды. Ғалым тұжырымына сәйкес бұл заңның, әсіресе діни бірлестіктерді тіркеуге қатысты, еркіндігі қоғамның діни саласындағы заманауи жағдайына сәйкес келмейтінін көрсетеді [159, 20-40б.]. Жоғарыдағы аталған ғалымдармен қатар, бұл заңның либерализміне Е.Бурова да тоқталып өтті. Ол дін туралы либералды заңнаманың қазақ қоғамының мәдениеті үшін дәстүрлі емес наным-сенімдердің күшеюіне ықпал еткенін түсіндірді [158, 10-60б.].

З.Джалиловтың түсіндіруі бойынша, 90-жылдардың ортасынан кейін мұсылман халқы арасында діндарлықтың жаңғыруына діни бірлестіктердің емін-еркін әрекет етуі, олардың қызметіне мемлекет тарапынан жоғары бақылаудың жойылуы, сонымен қатар, әлеуметтік-экономикалық жағдайдың нашарлауы және т.б. сияқты көптеген факторлар себеп болды. З.Джалиловтың тұжырымында көптеген факторлар көрсетілгенімен, діни саладағы құқықтық нормаларының либералдылығы ерекше бағаланған. З.Джалилов қабылданған «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заңның либералдылығына қатысты түрлі сыншылардың үніне назар аудару қажеттігін атап өткен [161, 23-32б.].

Жалпы жоғарыда қарастырылған исламның жаңғыруына қатысты ғалымдардың тұжырымдарынан біз Қазақстан тәуелсіздігінің алғашқы кезеңіндегі нормативтік-құқықтық санаттағы либералды діни плюрализмнің өсімді исламдық діндарлыққа ықпал етуші фактор ретіндегі әлеуетін көреміз. Дегенмен, бұл фактор исламдық діндарлықтың өсіміне жалғыз әсер етпейтіндігі жөнінде Д.Вильковски тұжырымынан байқаймыз. Ғалымның түсіндірмесінде КСРО ыдырағаннан кейін Таяу Шығыстан келген әртүрлі шетелдік, ислам орталықтары Орталық Азияның мұсылман мемлекеттерін саяси, экономикалық және инфрақұрылымдық жағынан ислам әлемімен байланыстыруға тырысуы жүзеге асты. «Араб әлемінің ислам қорлары мен қайырымдылық ұйымдары бұл елдерге бақылаусыз ағылды» [159, 21 б.б.]. Д. Вильковский араб-ислам елдерінің ықпалы Қазақстанға әртүрлі аспектілерде тигенін атады. Мысалы экономикалық, қайырымдылық, білім беру және инфрақұрылымдық аспектілер ерекше көзге түседі. Өз кезегінде, автордың зерттеуінше, бұл ықпалдардың салдары Қазақстанда «исламның жаңғыруын» дамытты [159, 10-21б.].

Қазақстандағы исламның жаңғыруы бойынша шетелдік ғалымдар, нақты көрсеткенде, Ш. Акинер [303], А. Халид [304] нақты биліктің рөлін ерекшеледі. Мысалы, Акинер Орталық Азия аймақтарында билік қолдау көрсететін исламның пайда болғанын хабарлады. Акинер бұл тақырыпта былай деп жазды: «1990 жылдары дін мен мемлекет бір-бірінен бөлек болғанымен де, ислам аймақта мемлекеттік идеология деңгейіне көтерілді. Бұл тенденцияның себебі – идеологиялық вакуум толтырылмаса, анархияның орын алуына себеп болды» [313, 63б.]. Осыған ұқсас көзқарасты Халид айтқан. Исламның қайта

жаңғыруына екі жақты стратегия ұстанған қазіргі саяси биліктің күші тигенін атады. Халид бұл туралы былай деп жазды: «Жаңа режимдер исламның күш-қуатына сақтықпен қарады. Олар Исламды басқара отырып, оны біріктіруге әрекеттенудің екі жақты стратегиясын қолданды» [314, 118б.].

Сонымен, саяси аспектідегі тұжырымдарды талдаудың нәтижесінде исламның жаңғыруына байланысты бірнеше нұсқалардың келтірілуі аңғарылды. Осы негізде біз нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализмнің ислам жаңғыруына тікелей әсер тиюін жоққа шығарамыз. Бұл тұжырымның негізділігін арттыру мақсатында біз исламның жаңғыруы бойынша әлеуметтік-мәдени аспектідегі ғалымдардың зерттеулерін саралаймыз.

А.Сұлтанғалиева [164], Р.Мұстафина [315], Sh. Акинер [313, 63б.], С.Исабаевалардың [316] пікірлеріне сүйенсек, өткен ғасырдың тоқсаныншы жылдарының басындағы ислам дінінің жаңғыруы этникалық мәдениет пен ұлттық болмыстың жаңғыруымен тығыз астасып жатты. Мемлекеттің егемендігі халықтың өзін-өзі билеуіне мүмкіндік берді. Өз кезегінде постколониализм қоғамның ұлттық құндылықтарының қайта жаңғыруына ықпал етті. Авторлар атап өткендей, ислам сол кезде байырғы халық арасында мәдени мұраның бөлігі, этномәдени жаңғыру символы және қалыптасып келе жатқан ұлттық бірегейліктің элементі ретінде қабылданды. Жалпы ғалымдар, исламның жаңғыруы ұлттық сананың, мәдениеттің өсімімен сабақтастырды. Осы фактор исламның жаңғыруына себепші саналатынын ескертті. Бұндай пікірді З.Джалилов [161 23-29б.] та қолдады. Оның ойынша, Қазақстанда халықтық исламның тереңінен кеңейгеніне орай, исламның жаңғыруы халықтық дәстүрдің, ұлттық рухтың қайта оралуымен байланысты келеді. Аталған ғалымдар Қазақстандағы исламның ұлттық құндылықпен байланысты келетінін негізге алды, яғни Қазақстанда контекстуалданған ислам басым келетінін меңзеді. Контекстуалды ислам дегенде біз бір жағынан қазақ халқының тарихы болмысындағы дәстүрлі исламды атап отырмыз. Осыған байланысты біз Ә.Дербісәлінің келесі сөзін негізге алуымыз қажет: «Қазақ – мың жылдан бері мұсылманшылдықты берік ұстанып келе жатқан ел. Біз оңға да, солға да ауытқымадық. Ислам құндылықтары мен халқымыздың дүниетанымы, әдет-ғұрпы үйлесіп жатты. Қазақ елі тура жолдан тайған жоқ. Әу баста діни көзқарасы қалай қалыптасса, әлі де сол дәстүрінен айнымай келеді. Міне, бұл дәстүрлі Ислам болып табылады» [317, 122б.]. Екінші жағынан біз контекстуалды ислам бойынша заманауи Қазақстанның зайырлы, демократиялық жүйесіне лоялдылығын көреміз. Ағымдағы жағдай Ә.Дербісәлінің келесі сөзінен айқындалады: «...Қазақстандағы әрбір мұсылман әуелі құдыреті күшті бір Алла тағалаға және оның пайғамбарына (с.ғ.с.) содан соң Конституцияға, Президентке бой ұсыну керек» [317, 137б.].

Бірқатар сарапшылардың пікірінше, исламға деген сұраныс тек этномәдени негіздерден ғана емес, әлеуметтік жағдайларға байланысты да пайда бола бастады. Е.Бурова [158], Қ.Смағұлов [165, 53-70б.], А.Решатняк [318, 10-40б.] исламның қайта жандануын әлеуметтік қауіпсіздік пен мемлекетке деген

сенімнің жоғалуының салдары деп санады. Бұнын көлемінде әртүрлі исламдық ұйымдардың әлеуметтік қолдауы ерекше орынды алды. Мысалы, Ғ.Қ.Маймақов Қазақстанда «Әлеуметтік реформалар қоғамының», «Азия мұсылмандар комитетінің» мешіттерді салу, қайырымдылық көрсету, шетелде тегін оқыту жолындағы белсенділігін атап өтті [232, 51б.].

Әлеуметтік-мәдени факторлардың қатары, жоғарыдағылармен тоқтамады. Мысалы, бірнеше ғалымдар Тәуелсіз Қазақстанның аумағында ислам дінінің дамуына мемлекет аралық көші-қонның күшеюі, ақпараттық-коммуникациялық құралдардың жаңаруы үлкен әсер еткенін атады. Нақты білдіргенде, дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы интернет жастар арасында ислам дінін насихаттаудың маңызды көздерінің біріне айналғанын атады. [319, 46б.] Исламның жаңғыруына интернеттен бөлек, миграциялық жағынан әсер етуі туралы мәлімдемелерді көреміз. Қазақстанның стратегиялық институтының хабарлауы бойынша елімізде миграциялық алмасу үрдісі белең алуда. Еуропалық этностардың Қазақстаннан эмиграциялап, Оңтүстік мемлекеттерден қандастарымыздың иммиграциялауы жүзеге асуда. Бұл өз кезегінде, мұсылман өкілдерінің өсуіне әкелді [320].

Енді идеологиялық аспектіде исламның жаңғыруын бірнеше ғалымдар, солардың қатарында, Ш.Евкочев [321,85б.], К.Ленц-Райман [322], М. Муртазин [323] посткеңестік кезеңдегі белгілі бір идеологиялық вакуумның пайда болуымен байланыстырды. Бұл вакуум коммунистік идеологияның күйреуінен пайда болды. Осы вакуумды исламдық дүниетанымның толтыруы негізінде исламның жаңғыруы жүзеге асты.

Жалпы біз негізгі үш аспектінің шеңберінде исламның жаңғыруына септігін тигізген тенденцияларды көрсеттік. Бұл тенденциялардың ішінде нормативтік-құқықтық санаттағы діни плюрализмнің әсері көп ықпалдың бірі ретінде ғана анықталды. Енді нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің әсері бойынша мүлдем нұсқаулар берілмеді. Осы орайда, исламның жаңғыруына қазақстандық діни плюрализм жағдайының тікелей әсері бар деген тұжырым білдіру қиын. Қазақстанда исламның жаңғыруы күрделі тенденциялардың ықпалынан туындауы айқындалып тұр [324, 3225-3235б.].

Исламдық діндарлықтың Қазақстандағы өсімін біз діни плюрализммен тікелей байланысты еместігін анықтадық. Келесі кезекте бізге маңызды мәселе қазақстандық діни плюрализм жағдайындағы исламдық діндарлықтың плюралдану тенденциясын анықтау болып табылады. Бұл ретте біз алдымен исламдық діндарлықтың плюралдану тенденциясының жалпы көрінісін ғалымдардың тұжырымы арқылы білдіруіміз қажет.

Қоғамның саяси, экономикалық, мәдени өміріндегі жаңа өзгерістер, жаһандану үдерістеріне ашықтық, интернет кеңістігіндегі ақпаратқа еркін қол жеткізу және әлеуметтік мобильділік исламдық құндылықтар мен идеялардың дамуына ықпал етті. Бірақ бұл құндылықтар мен идеялар әртүрлі көріністерде ұсынылды. Сұлтанғалиеваның айтуынша, қазіргі Қазақстан, бір кездері сыртқы әлемге жабық болған басқа да посткеңестік елдер сияқты, кейіннен түрлі

исламдық идеялар мен ағымдардың тұтынушысы болды [164, 50-80б.]. Исламдық ұсынымдар діни ілімнің әртүрлі түсіндірмесіне, салт-дәстүрлерді ұстануға дифференциалды позицияның және қоршаған шындыққа деген әртарапты көзқарастың ұлғаюына әкелді. Бұл қоғам санасында исламдық діндарлықтың плюралдануын аңғартады. Осы орайда Халид мынаны атап өтеді: «Көптеген адамдар, Коммунистік партия мүшелері дінді оның әртүрлі формаларына қосып, қайта ашты. Кейбіреулер діни ағымның дәстүрлі түрлеріне оралды, ал басқалары бұл аймақ үшін жаңа конфессиялардың тәжірибесін алға жылжытты» [314, 117б.]. Lenz-Raymann бұл фактіні исламның гетерогенді көрінісі ретінде байқады. Lenz-Raymann Қазақстандық ислам діндарлығының ханафиттік, халықтық, сопылық, салафиттік, вахабиттік түрлерін көрсетті [322, 49б.]. Султанғалиева болса, исламдық діндарлықтың халықтық, ресми және радикалды типтерін ерекшеледі [164, 40-85б.]. Н.Ж. Байтенова, Қ.Затов, Қ.Борбасова, Құрманалиева А., Меирбаев Б. пікірлеріне сәйкес, қазіргі Қазақстанда исламдық плюралдылықтың айқын көрініс табуы белгілі. Қазақстандағы исламдық плюралдылық сунниттік ағымның ханафиттік, шафииттік, ханбалиттік мәзһабтарының болуымен, шииттік ағымның аздап кездесуімен, сонымен қатар, сопылық бағытындағы ағымдардың өмір сүруімен айқындалады [280, 8-15б.]. Ғ.Қ.Маймақов өз еңбегінде дәстүрлі емес исламдық діндарлық негізіндегі жіктелуді ерекшеледі. Сол дәстүрлі емес исламдық діндарлықтың дифференсациясы көлемінде уахабшылардың, салафиттердің, ахмадияшылардың, зікіршілердің, Құраншылардың көрініс табуын атап өтті [232, 7 б.]. Жоғарыда аталған ғалымдардың көрсетуінде дәстүрлі емес исламдық діндарлықтың туын көтеретін көптеген қозғалыстар тәуелсіздік жылдарында көп таралды. Әсіресе, салафиттік және сопылық қағидадағы қозғалыстардың тізімі өсті. Салафиттік қағидадағы қозғалыстардың ішінде «Хизб-ут-Тахрир», «Джихад», «Салафия», «Таблиғи Джамаат», «Халифат салдаттары», «Такфириттер» және т.б. көзге түсті. Енді сопылық қағидадағы қозғалыстардың қатарында «Исматуллах-максум», «Сулейменши», «Хазрат ибрахим», «Нурджулар», «Тарикатшылар» және т.б. таралды [325]. Виктор-Мач исламдық діндарлықтың түрлі формада белең алуын исламдық жаңғырумен байланыстырды. Ол бұл феноменнің тек фундаментализмнің біртектес дамуымен ғана байланысты емес, әртүрлі бәсекелес тенденцияларды қамтитынын атады [326]. Жалпы, исламдық жаңғыру әлеуметтік ортада түрлі діни ағымдар, топтар арқылы жүзеге асады. Олардың ішінде модернизация мен зайырлылыққа оң қатысы бар топтар бар. Осылайша, Кеңес Одағының идеологиялық негізінің жойылып, жаһандық ақпараттық кеңістіктің қалыптасуына байланысты ел қоғамы арасында идеологиялық плюралдылық тарай бастады. Бұл жағдай исламдық жаңғырудың гетерогенді көрінісіне әкелді.

Ғалымдардың тұжырымдарын қарастырудың негізінде біз Қазақстандық діни плюрализм жағдайында исламдық діндарлықтың плюралдану тенденциясын көріп отырмыз. Бірақ біз мемлекеттік құжаттарды саралаудың негізінде исламдық діндарлықтың плюралдылығына қазақстандық діни

плюрализмдегі трансформацияның кері әсерін байқаймыз. Мемлекет тарапынан тыйым салынған діни ұйымдардың құрамында әртүрлі исламдық діндарлықтың бірлестігін көреміз. Мемлекет тарапынан жасалған шектеулердің мерзіміне назар аударғанда біз бастапқы оқиғаны 2005 жылдан табамыз [325]. Демек, Тәуелсіз Қазақстанның бастапқы сәтіндегі, яғни 1990-2005 жылдардағы, нормативтік-құқықтық санаттағы либералды діни плюрализм жағдайы исламдық діндарлықтың плюралдылығына оңтайлы болғанын көреміз. Кейінгі нормативтік-құқықтық санаттағы либералды емес діни плюрализм исламдық діндарлықтың плюралдылығына кері әсер еткенін байқаймыз. Себебі, 2017 жылғы мемлекеттік мәліметтерге сәйкес, еліміздегі 2550 мешіттің жалғыз иесі Қазақстан Мұсылмандары діни басқармасы болып табылады. Бұл заңдық негізде тек Ханафиттік мәзһабтағы діндарлық бірлестігінің өмір сүруін білдіреді. Мемлекеттік саясат дегенмен исламдық плюралдылықтың ұйымдық формасына кері ықпал етті. Енді әлеуметтік санаттағы исламдық діндарлықтың плюралдық көрінісіне қалай ықпал еткені белгісіз.

Қазақстан Республикасы Ақпарат және қоғамдық даму министрлігі Дін істері комитетінің 2020 жылғы әлеуметтік сауалнамасына назар аударған сәтте біз қазіргі Қазақстан мұсылмандарының арасында 51,4% көлемде сунниттік исламның, 0,1% мөлшерінде салафизмнің, 0,3% шамасында шиизмнің белең алғанын көреміз [304]. Жалпы, әлеуметтік деңгейде сунниттік исламның айтарлықтай басымдылық танытатын плюралдылықтың сақталғанын байқаймыз. Сунниттік ислам дегенде біз көп жағдайда ханафиттік мәзһабты ұстанушыларды негізге аламыз.

Қазақстан мұсылмандарының діндарлығына мән бергенде оның контекстуалданған сипатының жоғары болуын байқаймыз. Бұл бірнеше көрсеткіштен білінеді. Біріншіден, 2017-2020 жылдар бойынша зерттеулерге сәйкес өз ұлтына деген мақтаным мұсылмандардың арасында жоғары деңгейі 89%-ды құраған. Бұл мұсылмандардың арасында ұлттық сезімінің жоғары тұрғанын білдіреді. Жалпы исламдық діндарлықтың ұлттық құндылықтармен сабақтас келетінін меңзейді. Исламдық діндарлықтың басым дәрежеде ұлттық мәдениет контекстінде көрініс табуын біз Л.Н.Тоқтарбекова зерттеуінен көреміз. Ғалымның 2020 жылғы әлеуметтік сауалнамалар нәтижесіне сәйкес респонденттердің 72%-ы мұсылман екенін ескере отырып, олардың бым бөлігінің қазақи салт-дәстүрлерді, соның ішінде сүндеттеуді (68%), қонақасы (66%), Тұсаукесерді (65%) орындайтынын көрдік. Сонымен қатар, дәстүрлі Наурыз мерекесін 70% респондент тойлайтынын байқатты. Көрсетілген нәтижелерден біз исламдық діндарлықтың басым дәрежеде ұлттық мәдениет контекстінде көрініс табуын айқындаймыз [327, 126б.].

Сонымен қатар, 2017-2020 жылдар бойынша зерттеулерге сәйкес мұсылмандардың 56,4%-да зайырлылық құндылықтарының орташа деңгейі қалыптасқанын көреміз [242]. Бұл көрсеткіштерден біз Қазақстан мұсылмандарының басым бөлігінде зайырлылық құндылықтарының орташа деңгейде көрініс табуын білеміз. Демек, Қазақстандағы мұсылмандардың басым бөлігінде зайырлы-діни мәдениеттің алмасымды формасы кездесетіні

байқалады. Бұл мәліметтер Л.Н.Тоқтарбекова зерттеуінде де көрініс тапты. Ғалымның 2020 жыл бойынша әлеуметтік сауалнама нәтижелерінде респондерттердің көбінесе зайырлылық қағиданы жеке (39%) және отбасылық (32%) деңгейде, сонымен қатар, діни және зайырлы аралас қағиданы жеке (40%) және отбасылық (42%) деңгейде басшылыққа алатыны білінді [327,122б.]. Демек, Қазақстан мұсылмандарының діндарлығы басым жағдайда зайырлы-діни формада кездесетіні дәйектенді.

3.3.5 Қазақстандық діни плюрализмнің қазіргі жағдайындағы исламның лоялдылығы бойынша сипаттамасы.

Жоғарыдағы зерттеудің негізінде Қазақстандағы исламдық діндарлықтың жағдайын білдік, енді бізге исламдық лоялдылықты зерттеу маңызды келеді. Біз бұл ретте Қазақстандағы исламдық лоялдылықты зерттеуде, үш аспектіге назар аударамыз. Біріншісі, әлеуметтік санадағы исламдық діндарлықтың басқа діндерге лоялдылығын талдауға бағытталады. Екіншісі, исламдық ұйымдардың Қазақстан мемлекетінің саясатына және негізгі әлеуметтік құндылықтарға лоялдылығын зерделейміз. Үшіншісі, исламдық лоялдылықты дамыту жолындағы мемлекеттік саясаттың рөлін қарастырамыз.

Бірінші аспекті бойынша біз өткен тараудың зерттеулерінен кейбір мәліметтерді көрдік. Әсіресе мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне қалыптасқан көзқарасы бойынша ақпаратты білдік. Бұл жолы біз өткен тараудағы мәлімдемеден Қазақстан мұсылмандары бойынша Кесте 17–ге сәйкес [242] көрсеткіштерді жеке бөліп қарауды жөн көрдік.

Кесте 17 - Қазақстандағы мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне лоялдылығы

Басқа дін өкілдеріне көзқарасты анықтау категориялары:			
басқа дін өкілдерінің көрші ретінде болуына мән бермеу (%)	Басқа дін өкілдеріне сенімі (%)	діни нормаларға қарамастан басқа адамдарға көмектесуді жөн көруі (%)	Орташа есептегі көрсеткіштері: (%)
88,1	37	65,8	63,6

Жоғарыдағы кестеге сәйкес біз Қазақстандағы мұсылмандардың бір аумақта, басым мөлшерде басқа дін өкілдерімен бірге өмір сүруге қарсы еместігін көріп тұрмыз. Бұл көрсеткіш Қазақстандағы ислам өкілдерінің діни әртүрлілікке кемінде толерантты қарайтынын білдіреді. Бірақ, осы кестедегі келесі мәліметке сәйкес мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне сенімінің төмендігін байқап отырмыз. Мұсылмандардың тек 37%-ының сенім білдіру көрсеткіші басқа дін өкілдеріне жоғары дәрежедегі диалогтық қатынастың жетілмегенін меңзейді. Осыған қарамастан, біз жоғарыдағы кестенің үшінші көрсеткішінен Қазақстандағы мұсылмандардың басқа дін өкілдеріне гуманистік ұстанымдарының жоғары дәрежеде екендігін көріп тұрмыз. Орташа есепте Қазақстан мұсылмандарының басқа дін өкілдеріне лоялды қарайтынын аңғарып отырмыз. Бұл дегеніміз, Қазақстан мұсылмандарының діни плюрализм жағдайына лоялды екенін білдіреді.

Әлеуметтік деңгейде мұсылмандар басқа дін өкілдеріне лоялды болғанымен де, ұйымдық формада басқа дін өкілдеріне исламдық позицияның біз біркелкі еместігін көреміз. Қазақстан Республикасы 30 жылдың төңірегінде күрделі әлеуметтік, мәдени, саяси, рухани трансформациядан өткені бәрімізге мәлім. Атеистік қағидаларға сүйенген кеңестік жүйеден бастау алған Тәуелсіз Қазақстан зайырлы жолда қоғамдық-саяси жүйе құрды. Бұл жүйе нормативтік-құқықтық санатта діни плюрализмнің қалыптасуына жол бастады. Басқаша айтқанда, нормативтік-құқықтық актілер аясында мемлекет барлық діндерге либералды дәрежеде теңдей құқықтық мүмкіндіктер берді. Бұл тенденция діндердің жаңғыруына әкелді.

Исламның ұйымдық формада институциалануы бір жағынан ханафиттік мәзһабқа негізделген дәстүрлі исламды нығайтатын ҚМДБ-ның (Қазақстан мұсылмандарының діни басқармасы) кеңеюімен сипатталса, ал екінші жағынан шетелдің қолдауымен дәстүрлі емес исламдық ұйымдардың ұлғаюы көрінісінде бейнеленді. Тоқсаныншы жылдардың екінші жартысынан бастап біз белсенді шетелдік ықпалдың нәтижелеріне куә болдық. Шетелдік ықпал Қазақстанда радикалды және модернистік ұстанымдағы әртүрлі исламдық қозғалыстардың дамуына жетеледі. Бұл қозғалыстар ҚМДБ-ға үлкен бәсекелестік тудырды. Демек, дәстүрмен үйлесімді өмір сүруді қолдайтын және мемлекеттің зайырлы қағидастарына лоялдылық танытатын контекстуализацияланған ислам дәстүрлерді түбегейлі жоққа шығаратын, зайырлылық қағидаларына наразылық танытатын жаңаша исламдық модельдермен соқтығысты. Бұл жөнінде А.Решятняктің зерттеуінде ескерілген. Ғалым Қазақстандағы Дін істері комитетінің қоғам қабылдауына террористік және экстремистік сипаттағы псевдо-діни топтастықтардан ажыраған, ата-бабалардың аманатымен Ханафи мәзһабта жалғасын тапқан, ұлттық дәстүрмен ұласқан «дұрыс исламды» танытуға ұмтылысын атап өткен. Осы А.Решятняқтың білдірген көрінісінен біз Қазақстанда исламның лоялды және лоялды емес формада бөлінісін ескереміз [318, 13б.]. А.Решятняк лоялды емес исламдық ұйымдардың қатарына «Хизб-ут-Тахрир», «Джунд-ал-Халифат» «Орталық Азия моджахед джамаат», «Исламдық мемлекет», «Түркістанның исламдық партиясы», «Шығыс Түркістанның исламдық қозғалысын», «Салафия қозғалысын» және т.б. [318, 13б.] жатқызды. Қазақстандағы лоялды және лоялды емес исламдық ұйымдар бойынша сараптама жүргізген ғалымдардың қатарында Almaty club сарапшылық ұжымның зерттеулерін ескергеніміз маңызды. Сарапшылардың пікіріне сәйкес, Қазақстанда лоялды және лоялды емес исламдық ұйымдарға қатысты екі коннотация белең алады. Егер дәстүрлі исламды лоялды қырынан тану алға басса, дәстүрлі емес исламды лоялды емес бейнеде көру қалыптасқан. Дәстүрлі исламның ресми өкілі ретінде жалғыз тіркелген Қазақстан мұсылмандары діни басқармасын қабылдау басым. Енді лоялды емес, тыйым салынған ислам өкілі ретінде сопылық және салафиттік ағымдарды қабылдау кеңінен тұрақтанған [311, 5-25б.]. Аталғанға кішкене ұқсас ойды біз Г.Соловьеваның тұжырымынан табамыз. Оның түсіндіруінен біз Қазақстандағы лоялды ислам ретінде көп жағдайда дәстүрлі исламды көреміз. Бірақ дәстүрлі

ислам шеңберіне тек Ханафи мәзһабы ғана емес, сонымен бірге, жергілікті этностардың ежелден ұстанатын мәзһабтары да кіреді. Мысалы, шешендер мен ингуштардың арасында Шафииттік мәзһабтың ұсталымы немесе азербайжандықтардың арасында шииттік ағымның ұсталымы осы тұрғыда ұғынылып отыр. Г.Соловьева тағы да дәстүрлі исламның аясында Ахмет Яссауи ізбасарларының ұстанымын білдірген. Дәстүрлі исламның басында тұрған Қазақстан мұлыдмандары діни басқармасы қазақстандықтардың арасында нағыз лоялдылықтың үлгісіне айналғанын ғалым назарға салды. Енді Г.Соловьева дәстүрлі емес исламның кейпінде жергілікті халыққа жаңадан келген ағымдарды жатқызды. Ғалым пікірінше, лоялды емес исламдық ұйымдар солардың арасынан кең етек жаяды. Мысалы, салафиттік және вахабиттік бағыттағы исламға қазақстандықтардың басым бөлігі жағымсыз баға беретінін Г.Соловьева ескертті [284, 208б.]. Сонымен, исламдық діндарлықтың ұйымдық формадағы көрінісінде лоялдылыққа біркелкі емес тенденцияның дамығанын көрдік. Лоялды емес исламдық діндарлықты дамытатын ұйымдардың тізіміне біз экстремистік топтар ретінде танылған «Хизб-ут-Тахрир», «Джихад», «Салафия», «Таблиғи Джамаат», «Халифат салдаттары», «Такфириттер», «Исматуллах-максум», «Сулейменши», «Хазрат Ибрахим», «Нурджулар», «Тарикатшылар» және т.б. жатқызамыз [325]. Бұл ұйымдар діни бірегейлікті мемлекеттік саясаттан, басым әлеуметтік құндылықтардан жоғары қоюға ұмтылушы саналды. Енді лоялдылық танытатын ұйымға ресми түрде діни қызмет жүргізетін Қазақстан Мұсылмандар діни басқармасын енгіземіз.

3.3.6 Қазақстандық діни плюрализмге исламды интеграциялаудағы мемлекеттік саясаттың рөлі.

Жоғарыда аталғандай, діни плюрализмге лоялдылық таныту бойынша исламдық діндарлықтың біркелкі емес позициясын көрдік. Осы орайда, лоялды исламды дамытудағы мемлекеттік саясаттың барысын ерекшелеу маңызды. Бұл Қазақстандағы діни плюрализмге исламды интеграциялау бойынша мемлекеттік саясаттың ықпалын көрсетеді.

Бастапқы он бес жылдың шеңберінде исламдық жаңғырудан туындаған жаңа ахуал, лоялдылығы әркелкі исламдық діндарлықтардың Қазақстанда пайда болуы ҚМДБ-ға ғана емес, сонымен бірге, мемлекетке де мазасыздық әкелуі бар. Себебі, исламдық жаңғыру модельдерінің плюралдануы елдің ұлттық қауіпсіздігіне қатер әкелді. Оның үстіне Ауғанстандағы жағдай бұл мәселені одан сайын күшейтті. Дін саласындағы үдерістерге алаңдаған мемлекет либералды құқық негізде қалыптасқан діни плюрализмнің болмысын жүйелі өзгертуге кірісті. Бірінші кезекте, діни ұйымдардың іс-қимылдарына қатысты талаптарды күшейтті. 2005-2010 жылдар аралығында елдің әртүрлі сатыларындағы соттары 17 террористік және экстремистік ұйымдарды Қазақстан Республикасының аумағында тыйым салынған деп жариялады. Бұл ұйымдардың барлығы дерлік исламдық жаңғыру идеяларын жүргізушілер болды [325].

Еліміздің дін саласына 2010 жылдар ерекше түсті, өйткені мемлекеттік саясат исламдық жаңғырудың радикалды және экстремистік модельдеріне

қарсы тұру үшін кешенді құқықтық және ұйымдастырушылық шараларды қабылдауға бағытталды. Біздің саяси оқиғаларды талдауымызға сәйкес, мемлекеттік саясаттың бірнеше негізгі бағыттар бойынша жүзеге асырылғандығы белгілі.

Бірінші бағыт қайта жаңғырылған исламның институционалдық негіздерін нығайтуға бағытталды. Осы бағытта ҚМДБ-тың орталықтандырылған иерархиясы ұйымдастырылып, «Ханафи мәзһабының» негізгі доктринасы анықталды, бұл контекстуализацияланған исламның іргелі негізін жасады. Сонымен бірге мемлекет пен ҚМДБ арасындағы түрлі әлеуметтік және мәдени мәселелер бойынша ынтымақтастық күшейе түсті [319, 13б.]. Ынтымақтастық лебі ҚМДБ төрағасы, Бас мүфтиі Ә.Дербісәлінің келесі сұхбаттарынан айқын көрінді: «Халқымыздың 70 пайызы мұсылмандар. Солардың ұстанып отырған Ислам діні – мемлекеттің тірегі, алтын дінгеі болса деген ой айтып, соған үндеп жүрмін» [317, 114б.]. Осы аталған сөзінен мемлекетті қолдаушылық бастаманы байқаймыз. Біздің ойымызша, мемлекет Қазақстандағы контекстуализацияланған исламды сақтаудың маңыздылығын анық түсінді, өйткені исламның басқа түрлену қаупі қазақстандық қоғамның дәстүрлі, азаматтық және гуманистік құндылықтарын үйлесімді түрде синтездейтін рухани экожүйені бұзуға қабілетті. Исламды контекстуализациялау маңыздылығы Ә.Дербісәлінің келесі сөзінен ерекше байқаймыз: «Жалпы діни істерді реформалау бойынша бірқатар елдердің өнегесін, тәжірибесін сараптаудан өткізіп жатырмыз. Өйткені «үй ішінен үй тіккен» жер-жерде жұртты шатастыратын діни бірлестіктер құрылған. Осылардың бәрі бір ыңғайға келуі қажет. Әйтпесе Ислам дінін «Балапан басына, тұрымтай тұсынаның» керіне ұшыратып аламыз» [317.99б.]. Бұл сөзінен біз Бас муфтидің контекстуалды ислам жолында ортақ исламдық руханият институтын қалыптастыру бастамасын байқамыз.

Екінші бағыт исламдық жаңғырудың экстремистік және радикалды модельдерінің таралу мүмкіндіктерін шектеу мақсатында діни саланы құқықтық реттеуді жетілдіруге бағытталды. Бұл бағыттағы мемлекеттік саясаттың басты нәтижесі 2011 жылы қабылданған «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заң болды, ол жоғары әрі ауқымды болып шықты. 2011 жылғы заң діни әдебиеттерді насихаттауға және таратуға айтарлықтай шектеу қойды. Егер ескі заңда діни әдебиеттерді әкелуге ешқандай нормалар енгізілмеген болса, онда жана заңда шектеулер егжей-тегжейлі жазылған.

Мемлекеттік-конфессиялық қатынастарға тоқталсақ, ел тәуелсіздігінің алғашқы кезеңдерінен бастап дін саласын реттейтін заңнамалар исламдық жаңғырудың саяси сипатын шектеп отырғандығын баса айту маңызды. Алайда 1992 жылғы заң діни ұйымдардың саяси әрекетін шектейтін шаралар егжей-текжейлі көрсетілмеген. Мысалы, терроризм мен экстремизмге қатысты мәселелер тек 1999 және 2005 жылдары «терроризмге қарсы іс-қимыл туралы» және «экстремизм туралы» заңдармен толықтырылды. Ескі заңның бұл қалпы исламдық жаңғырудың саяси жолда дамуына мүмкіндік туғызды. 2011 жылғы заң діни ағымдардың саяси белсенділікке жол бермеуінде неғұрлым сындарлы

болды. Осылайша, жаңа заң исламдық жаңғыруға түзетулер енгізіп, оның саяси мағынада нығаю мүмкіндіктерін шектеді.

Мемлекеттік саясаттың үшінші бағыты мемлекеттің зайырлы негіздерін нығайтуға бағытталды. Осы бағыттағы жұмыстарды жүзеге асыру үшін мемлекет 2017-2020 жылдарға арналған діни саладағы мемлекеттік саясат тұжырымдамасын қабылдады, онда зайырлы негіздерінің маңыздылығы келесідей бағаланады: «Діни экстремизм идеологтарының зайырлы мемлекеттің қағидаттары мен негіздерін, азаматтық бірегейлікті бұзу әрекеттері қоғамдағы шиеленістің өршуіне, радикалды діни ағым өкілдерінің, оның ішінде халықаралық террористік ұйымдардың қатарына қосылу үшін шет елге заңсыз шығуға тырысатындар санының артуына алып келуімен қауіпті». Осылайша, мемлекеттегі зайырлы негіздер конфессияаралық қақтығыстарды кемітетін, исламды жаңғыртудың экстремистік және радикалды модельдеріне халықтық иммунитет қалыптастыратын өзіндік платформа саналды.

Төртінші бағыт исламдық жаңғырудың экстремистік және радикалды модельдеріне қарсы тұруға бағытталды. Осы бағытта мемлекет Қазақстан Республикасында діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимылдың 2013-2017 жылдарға арналған бағдарламасын жасады. Содан кейін осы типтегі бағдарлама 2018-2022 жылдарға қайта жасалды. Бұл бағдарламалардың негізгі миссиясы діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимылдың кешенді және тиімді шараларын қамтамасыз ету болды. Бұл іс-шаралар экстремистік және радикалды мазмұндағы исламдық жаңғыру идеяларының алдын-алуға бағытталды [328].

Бесінші бағыт ұлттық бірегейлікті арттыруға бағытталды. Бұл саясатты Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті Н.Ә.Назарбаевтың «Рухани жаңғыру: болашаққа бағдар» мақаласына негізделген «Рухани жаңғыру» бағдарламасы дәлелдейді. «Рухани жаңғыру» бағдарламасы Қазақстанның барлық оқу орындарында және әртүрлі мемлекеттік мекемелерде кең көлемде жүзеге асырылды. Бағдарламаның негізгі мағынасы заманауи сын-қатерлер мен қауіптерді ескере отырып, қазақстандықтардың рухани, ұлттық құндылықтарын жаңғыртуға бағытталды [329].

Жалпы алғанда, исламдық жаңғыруға қатысты үкіметтің саясатын контекстуалды ислам моделін күшейту деп түсіну керек. Бұл логиканың негізділігі мемлекеттің бір уақытта Ханафи мәзһаб бағытын, ұлттық бірегейлікті, зайырлылықты арттыра отырып, радикалды исламдық жаңғыру қозғалыстарымен күресті нығайтуға ұмтылуында айқындалып тұр. Жоғарыда аталған критерийлер контекстуализацияланған ислам үшін тұғырлы болып табылады. Сонымен бірге, бұл саясат өзінің негізін Н.Назарбаевтың сөзінен табады, онда президент бүкіл әлемге «ислам, прогресс және демократия – үйлесімді» екенін көрсету туралы Қазақстанның бастамасын айтты [330, 21б.]. З.Шаукенова атап көрсеткендей: «Бүгінгі Қазақстан қоғамында бөлуге және алуға қарағанда, біріктіруге және көбейтуге ұмтылатын диалектикалық сананың моделі жүзеге асырылуда» [330, 21б.]. Демек, уникалды қазақстандық

модельді жүзеге асырудың нәтижесі контекстуалды исламның нығаюына арқау болып тұр.

Контекстуалды исламды нығайту жолында радикалды және экстремистік сипаттағы исламдық жаңғыру модельдеріне қарсы тұру үшін мемлекет қабылдаған шаралардың оңдылығы зерттеушілер арасында қайшылықты болды. Жаңа заң туралы қанағаттанарлықсыз пайымдауды И.Тарасевич жүргізді, ол жаңа заңды қабылдау туралы новеллалар коллизияның өзіндік түрін тудырды деп тұжырымдады. Бұл, бір жағынан, елдегі дәстүрлі діндердің қызметін қиындататындығы жөнінде мәлімдесе, екінші жағынан, азаматтарды «Хизбут-Тахрир аль-Ислами» сияқты экстремистік ағымдардан қорғауды қамтамасыз етпейтіндігі туралы ойын білдірді. И.Тарасевич пайымдауынша, діни бірлестіктерді тіркеуді күшейтетін ережелер экстремистік ағымдарға қатысты пайдасыз, өйткені олар жасырын жұмыс істейді. Секуляризация үдерістерін күшейту бағытында жаңа заң қабылдау мемлекетті радикалды ислам ағымдарына қарсы қойды. Бұл тенденция радикалды ағымдардың жақтастарын күшейте алады [163, 104-107б.]. Исламға қатысты мемлекеттік саясат туралы И.Тарасевичтің пікіріне ұқсас тұжырымдарды М.Омеличева жасады. Ол заңды қатайту процестерін исламды секьюритилендіру деп сипаттады. Бұл ғалымның көзқарасы бойынша, мемлекеттің репрессиялық және шектеу шаралары пайдасыз саналды. Ислам дінінің дәстүрлі және дәстүрлі емес, ұстанымды және радикалды түрлерге бөлінуі қоғамның екіге жарылуын тудыруы мүмкін. Мемлекет діни салаға араласу арқылы өзін радикалды, шетелдік исламға қарсы қойды. Радикалдануды болдырмауға бағытталған мемлекет әрекеттері, керісінше, исламның либералды емес жақтастарының ашуын туғызуы мүмкін [162,243-256б.].

Мемлекеттің діни салаға араласуы жөнінде А.Сұлтанғалиева да өз зерттеулерінде негативті болжамдар жасады. Оның ойынша, билік бұл әрекетімен мемлекеттің тұрақтылығына қауіп төндіруге аяқ басты [164, 100-168б.]. Дін саласындағы нормативтік реформалар туралы ерекше көзқарас К.Смағұловтың ойларында алға тартылған, ол нормативтік жаңалықтарды исламның үстіне бақылау орнатуға бағытталған мемлекет әрекеті деп түсіндірді. К.Смағұловтың пайымдауынша, исламның радикалдануы төменнен пайда болуда, бұл ең алдымен жастардың әлеуметтік-экономикалық осалдығына байланысты. Дәстүрлі емес діни бірлестіктерге қатысты нормативтік және күштеу шараларды күшейту мемлекеттік-әлеуметтік қатынастарды нашарлатуы мүмкін, өйткені жастар мемлекетке балама идеология іздеу үшін діни ағымдарға жүгінуде [165, 53-73б.]. Бұл жағдайда меңзеліп тұрғаны үкіметтің іс-шаралары реттеушілік емес, керісінше ушықтырушы нәтижеге итеріп тұр. Осы бағыттағы ойлар А.Решетняктың зерттеулерінде де шығарылды. Ол көптеген адамдар исламдануды радикалданумен қате байланыстырады деп тұжырымдады. Исламның радикалдануының басты себебі, жастардың әлеуметтік-экономикалық перспективаларының нашарлауымен байланысты. Қазіргі кездегі құқықтық нормалардың жоғарылауы жастардың әлеуметтік-экономикалық жағдайының

жақсаруымен серіктес емес. Сол себепті, заңнаманы жоғарылатуға бағытталған мемлекеттік шаралардың тиімділігі күмән келтіреді [318, 5-45б.].

Алайда көптеген мемлекеттік және мемлекетшіл институттар мен жеке адамдар мемлекеттік шаралардың орындылығын атап өткен. Мысалы, Г.Соколовский келесі сараптамалық пікірді келтіреді: «2011 жылы мемлекеттік-конфессиялық қатынастарды реформалаудың негізгі себептерінің бірі, көптеген дәстүрлі емес діни ағымдарды құқықтық кеңістікке енгізудің шұғыл қажеттілігінде, сондай-ақ олардың кейбір деструктивті әрекеттерін шектеу маңыздылығында жатты» [331, 43б.]. Сарапшылар арасында Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Философия, саясаттану және дінтану институтының қызметкерлері әр тараптан дәлел келтіру арқылы жаңа заңға белсенді қолдау білдірді. Олар ең алдымен конфессияаралық келісім мен ұлттық бірліктің бірегей қазақстандық моделін сақтау қажеттілігіне сүйенді. Эксперттердің пікірінше, ислам мен православие арасындағы үйлесімді, қатар өмір сүру ұлттық бірлікті қамтамасыз етеді. Осыған байланысты мемлекет дәстүрлі діндердің рөлін сақтай отырып, ұлттық консолидацияны күшейтеді. Эксперттердің қисыны орынды болуын айқын көрсететін жағдай дәстүрлі емес діндердің арасындағы белсенді бәсекелестік конфессияаралық гармонияны бұзуға бара жатқандығымен байланысты болды. 2009 жылы алынған жастар арасындағы социологиялық сауалнама нәтижелері бойынша респонденттердің шамамен 56% -ы дәстүрлі емес діндер өкілдерін көшеде кезіктіргендігін, сонымен қатар, 16,1%-ы үйіне келгенін, 1,7% -ы кафеде жақындағандығын мәлімдеді [332, 43б.]. Осы көрсеткіштерге сәйкес діни прозелетизмнің қарқынды болғаны айқын. Pew Reserch Center дайындаған дереккөзге назар аударсақ, Қазақстанда 2007 жылы прозелетизмге қатысты әлеуметтік қастық 0,50 индекс деңгейінде тұрған, яғни бұл көрсеткіш қоғам ішінде діни үгіт үшін қысқа зорлық-зомбылыққа тап болғанын білдіреді. Енді 2016-2017 жылдары прозелетизмге қатысты әлеуметтік қастық 0,00 индекс деңгейіне түсті [217]. Демек, мемлекеттің жүзеге асырған реформалары діни салада тәртіп орнатқанын айқын көрсетіп тұр.

«Нұр Отан» партиясы жанындағы Саяси менеджмент академиясы жаңа заңның және саяси шаралардың іске асырылуы жөнінде келесідей түсіндіреді: «2011-2017 жылдар ішінде мемлекет тарапынан жасалған оңтайлы іс-шаралар террористік сипаттағы 78 зорлық-зомбылық экстремистік әрекеттің алдын алды. 2016 жылдан бастап Қазақстанда бірде-бір террористік акт жасалған емес, ал 2017 жылдан бастап азаматтардың Сирия-Ирак аймағына кету фактілері болған жоқ. Қазақстанда жүргізілген сауалнама нәтижелері бойынша Қазақстан Республикасы азаматтарының 89% -ы деструктивті діни ағымдарды мүлдем қолдамайтынын білдірді» [333, 21б.].

2011 және 2018 жылдардағы мұсылмандардың билікке деген құрметі бойынша жүргізілген әлеуметтік зерттеулер нәтижелері көрсеткендей, күніне бірнеше рет намаз оқитын мұсылмандар ешқашан намаз оқымайтындарға қарағанда билікке лоялды. Мысалы, 2018 жылы күніне бірнеше рет намаз оқитын мұсылмандар арасында 55% -ы билікті жоғары құрметтесе, 27,6% -ы

төмен құрмет көрсеткен. Ал ешқашан намаз оқымайтын мұсылмандар арасында 41,9%-ы билікке үлкен құрметпен қараса, 40,5%-ы билікке төмен құрметпен қарайды. Осы екі санаттың өзара байланысының нәтижесінде көріп тұрғанымыздай, мұсылмандардың діндарлық деңгейі билікке деген теріс көзқарас факторы емес екендігі байқалады. Бұл ретте біз 2018 жылы респонденттердің тек 13,4% -ы күніне бірнеше рет намаз оқитындығын ескеруіміз керек, ал 61,4% -ы жүйелі түрде намаз оқымайды (мерекелерде, діни рәсімдерде және ешқашан). Тұтастай алғанда, мұсылмандардың саяси көзқарасына радикалды исламдық ағымдардың әсері айтарлықтай төмен деңгейде екені жобаланып отыр [242]. Алайда, осы жерде ескертіп кететін жағдай, 2018 жылы анықталған билікке деген жоғары құрмет көрсеткіштері 2011 жылмен салыстырғанда айтарлықтай төмен бағаланған (18-кестені қараңыз). 2011 жылы жүргізілген социологиялық сауалнаманың нәтижелері бойынша, билікті жоғары құрметтейтін мұсылмандардың жалпы үлесі 57,5% құраған, тек 4,9% -ы билікке деген төмен құрмет көрсеткен [243]. Яғни 2018 жылы билікке деген құрмет 2011 жылмен салыстырғанда 23%-ға түсіп кеткен [242]. Осы ретте шығатын сұрақ, мұсылмандар арасында билікке құрметтің түсуі исламға байланысты ма? Осы сұраққа жауап беру үшін біз мұсылмандардың арасында алынған көрсеткіштерді басқа конфессиялардың көрсеткіштерімен салыстырдық. Нәтижесінде байқағанымыз, православия конфессиясының көрсеткіштері мұсылмандарға ұқсас келді, тіпті ешбір конфессияға жатпайтын респонденттердің көрсеткіші мұсылмандардан кішігірім ғана азырақ (18-кестені қараңыз). Демек, салыстыру нәтижесінде білгеніміз, билікке құрметтің түсуі исламдық факторға байланысты емес. Бұл азаматтық деңгейде шығып тұрған мәселе секілді.

Кесте 18 – Қазақстан конфессиялары өкілдерінің билікке құрмет деңгейі

Жыл	Құрмет деңгейі	Ислам	Православие	Католицизм	Протестантизм	Конфессияға жатпайтындар
2011	Жоғары	57,5%	53%	63%	81%	46,3%
	Төмен	4,9%	3,6%	-	-	8,0%
2018	Жоғары	48,2%	51,9%	33,3%	-	45,3%
	Төмен	29,8%	29,1%	16,7%	-	25,5%

Осылайша, әлеуметтанулық деректерді талдау нәтижелері бойынша, біз діни саладағы мемлекеттік саясаттың тиімділігі бар екенін байқаймыз, ол үкіметті қолдау жөніндегі социологиялық зерттеулердің көрсеткіштерінде және діни экстремизм мен терроризмнің алдын-алу бойынша статистикалық мәліметтерде көрінді.

Жоғарыда келтірілген талдау нәтижелеріне сәйкес Қазақстанда исламдық жаңғыру процесі үздіксіз жүріп жатқандығы байқалды. Қазақстан жағдайында айтарлықтай ауқымда контекстуализацияланған ислам нығаюда, бұл модернизм, зайырлылық қағидаларын дамытып қоймай, сонымен бірге қазақстандықтардың мәдени және тарихи құндылықтарымен ынтымақтастықты өсіруде. Қазақстанның діни саласындағы мемлекеттік саясат бірінші кезекте контекстуалды исламды сақтауға бағытталды. [301, 181-195б.] Жалпы

Қазақстандағы нормативтік-құқықтық және нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің қалыптасуы, сонымен қатар, лоялды исламның дамуы діни саладағы күрделі мемлекеттік саясаттың нәтижесі болып табылатына көзіміз жетті. Бірақ, жоғарыдағы мәлімдемелерге сараптама жүргізудің негізінде біз діни плюрализмді дамытудағы мемлекеттік саясаттың соңғы жылдары көбінесе құқықтық және әкімшілік-ұйымдастырушылық арнада күшеюін байқаймыз. Мемлекеттік саясаттың ақпараттық-ағартушылық арнасына әлі де жеткілікті мән берілмегенін байқаймыз. Егер қазіргі замандағы ақпараттық кеңістікке назар аударсақ, біз оның эволюция жолында трансформациялануының куәгері боламыз. 90- жылдардың басында мемлекет ақпараттық кеңістікті толықтай өз бақылауында алса, кейінгі жылдары бұл салада әлеуетінің төмендеуін көреміз. Себебі, ақпараттық жүйе ретімен бара-бара интернет алаңына өтуде. Қазақстанның Статистика комитетінің мәліметі бойынша, Қазақстанда интернетті пайдалану 2006 жылғы шамамен 1%-дан 2014 жылға дейін күрт өскенін көрсетті. 2013 жылы 53%. 2016 жылы 6 мен 74 жас аралығындағы жеке тұлғалар арасындағы интернетті қолданушылардың көрсеткіші 76,8%-ға дейін өсті. TNS (Taylor Nelson Sofres) зерттеуіне сәйкес, 15 пен 24 жас тобы интернет аймағына 100% дерлік енумен сипаттады [334]. Интернет саласында діни ақпараттың өсімі белгілі. Мысалы, Қазақстан Республикасы ақпарат және әлеуметтік даму министрлігінің өкілі Айдар Әбуовтің мәлімдеуінше: «2018 жылы 2017 жылмен салыстырғанда діни тақырыптағы басылымдар 45 пайызға өсті. 2018 жылдың 9 айында ғана 4595 материал жарияланды, оның 764-і республикалық басылымдарда, 480-і облыстық, 304-і теледидарда, 3047-і интернет-ресурстарда» [335]. 2010 жылдардан бастап жаңа ақпараттық экожүйеде қазақстандық қоғамның саяси және әлеуметтік-мәдени тынысы орныға бастады. Алайда, мемлекеттің басқару институты жаңа ақпараттық кеңістікте заман талабына қарай жетіле алмады. Бұл жөнінде сараптамалық бағаны біз У.Смаилованың тұжырымынан табамыз. Оның мәлімдемесіне сәйкес, Қазақстан жаһандық ақпараттық кеңістікке өтуде. Бұл кеңістікте мемлекет әртүрлі идеологиялық бәсекелестерді кездестірді. Өкінішке орай, билік осы бәсекелестікте ұмтылуда [336]. Осы жағдай әлеуметтік ортадағы діни плюрализмнің құндылықтық дәрежеде төмендеуіне әкелуі мүмкін.

Сонымен, Қазақстандағы мемлекеттік саясат діни плюрализмге исламды интеграциялауда ықпалды болғанын атап өтуіміз маңызды. Бірақ, әлеуметтік-мәдени динамиканың өзгеруіне қарай мемлекеттік саясаттың жаңа тәсілдерін дамыту маңызды. Әсіресе, ақпараттық кеңістіктегі өзгерістер мемлекет үшін қауіп әкелу ықтималдылығы жоғары. Сол себепті, ақпараттық кеңістікте заман талабына сәйкес мемлекеттік саясатты институционализациялау маңызды. Бұл өз кезегінде, қазақстандық діни плюрализмді құндылықтық дәрежеде орнықтыруға жол ашады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Бұл диссертациялық жұмыс өз алдына қойған негізгі міндеттерді орындады. Зерттеу барысында алғашқы кезекте діни плюрализмнің түсінігі, тарихи көрінісі, әртүрлі аспектідегі негіздері, градациялық сипаты анықталды. Бұл тұрғыда біз діни плюрализмнің жалпы мағынасы әртүрлі діндерге позитивті қолдаушылық білдіретін ұстанымның көрінісінде түсінілетіне көз жеткіздік. Алайда діни плюрализмнің кең мағынасы бірегей болғанымен де, оның нақты мағынасы әртүрлі тұжырымдардың негізінде біртекті емес, көп қырлы, тіпті қайшылықты танылатынына куә болдық. Ғылыми, теологиялық, философиялық дискурстарды алетикалық-эпистемиологиялық, нормативтік-этикалық, мазмұндаушылық аспектілердің аясында талдау арқылы діни плюрализмнің әртүрлі концепцияларын суреттедік. Осы ретте біз бірнеше нәтижеге қол жеткіздік. Біріншісі, діни плюрализмнің қалыптасуына бірнеше негіздердің болуын айқындадық. Мысалы, алетикалық-эпистемиологиялық аспектіде верификациялық, релятивистік және гипотезалық негіздерін ерекшеледік. Нормативтік-этикалық аспектіде діни плюрализмнің диалогтық, толеранттылық, әрі эксклюзивтік гуманизмге сүйенетін құқықтық негіздерін атап өттік. Сатериологиялық аспектіде діни плюрализмнің діни философиялық негізін айқындадық. Мазмұндаушылық аспектіде діни плюрализмнің саяси, әлеуметтік, тарихи негіздерін белгіледік. Екіншісі, діни плюрализм туралы концепцияларда аспектішілік және аспектіаралық дәрежеде келіспеушіліктердің қалыптасқандығын атап өттік. Бұл діни плюрализм туралы концепцияларда келіспеушіліктердің болуына қарамастан, градациялық сипатта жіктелісін ерекшеледік.

Діни плюрализмнің концептуалды арнасындағы жағдайын саралаумен қатар, біз оның тарихи көрінісіне мән бердік. Бұл бағытта біз діни плюрализмнің қазіргі заманда ғана емес, тарихи көлемде өмір сүретін феномен екенін дәлелдедік. Сонымен бірге, діни плюрализмнің жалпы жаһандық кеңістікте орын алғанын ескердік. Ең маңыздысы, осы бағыттағы ізденісте діни плюрализмнің тек құқықтық арнада қалыптасуынан бөлек, діни нормалар, қоғамдық дәстүрлер мен құндылықтар аясында даму ықтималдылығын түсіндік.

Диссертациялық жұмыстың көлемінде маңызды міндеттердің бірі – діни плюрализмнің саяси-құқықтық және әлеуметтік-мәдени шынайылығындағы бейнесін анықтау болып табылды. Бұл ретте біз халықаралық зерттеу ұйымдарының дереккөздерін талдау арқылы діни плюрализмнің саяси-құқықтық және әлеуметтік-мәдени кеңістіктегі бейнесін анықтадық. Саяси санатта діни плюрализмнің зайырлы, ресми діні бар, тіпті теократиялық режимдерде, әртүрлі формада өмір сүретінін көрдік. Құқықтық санатта діндерге қойылатын мемлекеттік шектеулерге байланысты либералдылықтан либералды еместікке дейін баратын градациялық формада қалыптасқан діни плюрализмнің

түрлерін сипаттадық. Әлеуметтік-мәдени санатта дінге қатысты қоғамдық қастықтың дәрежесіне орай лоялдылығы төменнен лоялдылығы жоғарыға бет алған діни плюрализмнің түрлерін көрсеттік.

Жоғарыда жүзеге асырылған міндеттердің арқасында біз діни плюрализмнің концептуалды жағдайын және саяси-құқықтық, әлеуметтік-мәдени шынайылықтағы бейнесін таныдық. Бұл нәтиже діни плюрализм жағдайындағы исламды зерттеуге мүмкіндік ашты. Осы орайда, біз алдымен исламның тұжырымдамалық дәрежеде діни плюрализмге үйлесімділігі мәселесін қарастыруды жөн көрдік. Бұл бағытта исламның алетикалық, сатериологиялық, нормативтік және мазмұндаушылық аспектідегі діни плюрализмге үйлесімділігін сараладық. Алетикалық және сатериологиялық аспектіде исламның діни плюрализмге үйлесімділігі бойынша эксклюзивистік, инклюзивистік және плюралистік түсіндірмелерді анықтадық. Алетикалық және сатериологиялық аспектіде исламның діни плюрализмге үйлесімді болуына байланысты плюралистік тұжырымдамаларды қалыптастырып отырған көптеген ойшылдарды атап өттік. Бұл ойшылдардың арасында бүгінгі күннің замандастары ғана емес, сонымен бірге, ортағасыр өкілдері де айқындалды. Алетикалық және сатериологиялық аспектіде діни плюрализмге исламның үйлесімділігін арттыратын ойлар діни әрі философиялық тұжырымдарға негізделді. Жалпы алетикалық және сатериологиялық аспектіде исламның діни плюрализмге үйлесімді болу мүмкіншілігін байқадық. Бірақ, исламның үйлесімділігі бойынша гомогенді көзқарастың жоқтығына көзіміз жетті. Эксклюзивистік сарындағы ойлардың да доктриналық негіздерге сүйенуін айқындадық. Сонымен, исламның діни плюрализмге алетикалық және сатериологиялық аспектіде біркелкі емес позициясын ерекшеледік.

Алетикалық, сатериологиялық аспектімен салыстырғанда нормативтік аспектіде исламның діни плюрализмге үйлесімділігі бойынша көзқарастардың басыдылығы анықталады. Нормативтік аспектідегі исламның діни плюрализмге үйлесімділігін құптайтын негіздерді исламдық доктринадан кең тарапта табуға мүмкіндік бар, тіпті Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың сүннеттері, тарихи оқиғалары күшті арқау болып табылады. Жалпы, нормативтік аспектіде исламның діни плюрализмге үйлесімділігі бойынша күмәннің аз келетіні айғақ. Бірақ, бұл ретте исламның үйлесімділігін құптамайтын ұстанымдардың болуы ескеріледі.

Мазмұндаушылық аспектіде біз діни плюрализм жағдайындағы исламдық феномендер бойынша зерттеушілердің тұжырымдарын талдадық. Бұл бағытта, діни плюрализм жағдайында исламдық жаңғырумен, исламофобиямен байланысты тенденцияларды зерттедік. Исламның үйлесімділігі бойынша антогонистік бағытта тенденциялардың орын алғанын анықтадық. Мысалы, исламның діни плюрализмге оңтайлы үйлесімділігін көрсететін исламның контекстуализациясы, жаңаруы, индивидуалдануы тенденцияларын көрдік. Енді үйлесімділікке кері әсер ететін тенденциялардың санатында исламның радикалдануын, секьюритизациялануын айқындадық.

Исламның тұжырымдамалық дәрежеде діни плюрализмге үйлесімділігін білу үшін біз қазақстандық зерттеушілердің пікірін бөлек қарастырып өттік. Зерттеушілердің еңбектерін контент-талдаудың негізінде біз екі типті ұстанымды ерекшеледік. Біріншісі, исламның басқа діндермен тек нормативтік аспектіде үйлесімді болуын қолдайтын ұстанымдар. Бұл ұстаным көбінесе дәстүрлі ислам ұстанушыларының, ҚМДБ өкілдері тарапынан білдірілді, сонымен қатар, кейбір ғалымдар да оған қосылады. Екіншісі, исламның басқа діндермен үйлесімділігі тек нормативтік аспектіде емес, одан бөлек, сатериологиялық аспектіде қалыптасу әлеуеттілігі бойынша ұстанымдар. Бұл ұстанымның өкілдері көбінесе философия, саясаттану және дінтану институтының қызметкерлері болды. Жалпы біз исламның діни плюрализмге үйелімді әлеуетін біркелкі емес дәрежеде қазақстандық зерттеушілердің тарапынан анықтадық.

Діни плюрализм жағдайындағы исламның үйлесімділігі және діндарлығы бойынша көрінісін тұжырымдамалық деңгейде саралаумен бірге біз құқықтық-саяси және әлеуметтік-мәдени шынайылықта зерттедік. Бұл үшін біз халықаралық зерттеу институттарының эмпирикалық дереккөздеріне талдау жүргіздік. Осы орайда, талдау үрдісін, басымдықта не азшылықтағы мұсылман болып табылатын қоғамдардың категориясында бөліп жүзеге асырдық. Бұл крос-мәдени талдау әдістемесі арқылы зерттеуді ұйымдастыруға мүмкіндік ашты. Осы әдіс, бір жағынан, әртүрлі мемлекеттердің әлеуметтік-мәдени, саяси-құқықтық шынайылығындағы исламның көрінісін өзара салыстыруға жол ашты. Екінші жағынан, аталған әдіс, мұсылмандық және мұсылмандық емес мәдени кеңістік санатындағы исламның көрінісін өзара салыстыруға мүмкіндік берді. Зерттеудің аяғында біз бірнеше нәтижеге қол жеткіздік. Біріншісі, діни плюрализмнің әртүрлі жағдайында исламды ұстанушылардың жалпы өсімі тіркелді. Екіншісі, діни плюрализмнің либералдануы қоғамның исламдық діндарлығына тікелей кері әсерінің тимейтіндігі анықталды. Үшіншіден, діни плюрализмнің әртүрлі формасында сенім негіздерінің қоғамдық кеңістікте, басым дәрежеде сақталғанын білдік. Төртіншіден, діни плюрализмнің әртүрлі жағдайында исламның басым дәрежеде басқа діндермен үйлесімді екені ерекшеленді. Жалпы діни плюрализмнің әртүрлі жағдайларына қарамастан, ислам діндарлығының қоғамдық кеңістікте күрделі әлсіреуі немесе басқа діндермен үйлесімсіз болуы байқалмады. Исламның қоғамдық тұрғыда заманауи саяси-құқықтық және әлеуметтік-мәдени жағдайға көбінде интеграцияланған көрінісі орын алды.

Диссертациялық зерттеудің негізгі міндеті – Қазақстан шеңберіндегі діни плюрализмнің сипатын және оның аясындағы исламның діндарлығы мен лоялдылығын анықтау. Зерттеу жұмысының нәтижесінде қазақстандық діни плюрализм туралы жалпы көрініс қалыптасты.

Қазақстан Республикасының саяси-құқықтық және әлеуметтік-мәдени шынайылығынан өздігінше көрініс табатын діни плюрализмнің етек жайғаны байқалды. Қазақстандық діни плюрализм бірнеше кеңістікте белгілі болды. Еліміздің құқықтық кеңістігінде эгалитарлы сипатта, яғни барлық діндерге

бірдей құқық беретін, діни плюрализмнің орныққаны білінді. Бірақ, басқа мемлекеттермен салыстыру нәтижесінде мемлекетіміздің құқықтық деңгейінде діндерге өте жоғары шектеулер қоятын, либералды емес діни плюрализмнің құрылғаны айқындалды. Бұл ерекшелік тәуелсіз Қазақстанның өткен тарихында түгелдей кездеспеген. Құқықтық санатта діни плюрализмнің либералдылықтан либералды еместікке бағытталған эволюциясы белгіленген. Өткен тарауларда қазақстандық діни плюрализмнің құқықтық санаттағы динамикасы тұжырымдамалық және эмпирикалық материалдардың негізінде дәлелденді.

Осымен қатар, біз нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің қазақстандық әлеуметтік ортада лоялды түрде, кеңінен көрініс табатынын ескердік. Бұл жағдай дінге байланысты әлеуметтік қастықтың төмен деңгейінен және позитивті қоғамдық пікірден айқындалды. Нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің әлеуметтік ортада тұрақты орын алғаны тарихи, салыстырмалы саралау көмегімен білінді. Нормативтік-этикалық санаттағы діни плюрализмнің қазақстандық әлеуметтік ортада ерекше бейнесінде кездесетіні өз алдына көзге түсті. Қазақстанда этно-діни плюрализмнің дамығандығы осының айғағы саналады.

Еліміздегі діни плюрализм көрінісі құқықтық және нормативтік-этикалық санаттан бөлек, тіпті сатериологиялық дәрежеде анықталған. Бұл жағдай Қазақстанда діни плюрализмнің кең тарапты институционалдануын білдіреді. Алайда, діни плюрализмге кедергі туғызатын тенденциялардың белігілі бір дәрежеде кездесетіні де байқалады. Аталған тенденция әлеуметтік зерттеулердің нәтижелерінен және эксперттердің Қазақстанда болған оқиғалық сараптамаларынан экспликацияланған. Эксклюзивистік доктриналардың негізінде радикалды діни ұйымдардың елімізде іске асуы, әлеуметтік ортада радикалды сегментті қалыптастыруы діни плюрализмге қауіп туғызу ықтималдылығын сақтайды.

Қазақстан халқының басым бөлігі мұсылман болғандықтан, бұл зерттеудің барысында исламның діни плюрализмге ықпалы сараланды. Бұл аяда біз діни плюрализм жағдайында исламның діндарлығы мен лоялдылығын халықаралық және мемлекетішілік дәрежеде талдадық. Біздің мақсатымыз – діни плюрализм негізінде қалыптасқан мемлекеттік құрылысқа исламның әсерін анықтау болды.

Халықаралық және мемлекетішілік дәрежеде қазақстандық исламның діндарлығы мен лоялдылығын талдаудың аясында біз бірнеше фактілерге көз жеткіздік. Біріншісі, ислам діндарлығының жаңғыруы тенденциясы көзге түсті. Бұл исламның ұйымдық, инфраструктуралық формада үздіксіз, көлемді институционалдануынан көрінді. Екіншіден, исламдық жаңғыру тенденциясы ерекшеленді. Бұл аяда ислам діндарлығының мазмұндық жағынан плюралдануы жүзеге асқаны көрінді. Исламның плюралдану тенденциясы Қазақстан шеңберінде біркелкі емес, көбіне контекстуалды, кейбір дәрежеде радикалды мінезде, діндарлықтың дамуымен байланысты келді. Үшіншіден, әлеуметтік ортада ислам діндарлығының басым жағдайда басқа діндермен үйлесімді келуін анықтадық. Төртіншіден, біз ислам лоялдылығына жүйелі мемлекеттік саясаттың және тарихи факторлардың әсер етуін түсіндік.

Диссертациялық зерттеудің нәтижесінде біз діни саланы реттеуде құзырлы мемлекеттік құрылымдарға келесідей ұсыныстарды алға тартамыз:

- Қазақстан Республикасының әлеуметтік ортасында басым дәрежеде лоялды діни плюрализм қалыптасқан. Бұл діни плюрализмге ислам діндарлығының басым дәрежеде үйлесімді келетіні анықталды. Тіпті исламдық діндарлығы жоғары адамдардың категориясы басым бөлігінде діни плюрализмге, зайырлы билікке лоялды келетіні көрінді. Жалпы, біз Қазақстанда исламдық діндарлықтың көбінесе контекстуализацияланған көрінісін айқындап отырмыз. Бұл ретте тарапымыздан исламдық діндарлықтың өсімін радикализммен сабақтастырудың мәнсіздігін ескертеміз. Осы бағытта жасаған ғалымдардың тұжырымдарын құптаймыз.

- Эмпирикалық зерттеулерде, әсіресе зайырлы билікке құрмет көрсету бойынша көрсеткіштерде біз Қазақстандағы исламдық діндарлықтың саяси-құқықтық, әлеуметтік-мәдени шынайылыққа көбінесе интеграцияланған күйін анықтадық. Тіпті, протестік сегменттің бірдей мұсылмандардан және діни емес адамдардан құралғанын байқадық. Бұл жағдай, қазақстандағы мұсылмандардың жалпы азаматтардың саяси-мәдени толқынында дамуын көрсетіп отыр. Осыған орай, Қазақстандағы мұсылмандарды өз бағытында дамытын, бөлек субмәдениет ретінде емес, жалпы саяси-мәдени шынайылықтың мүшесі ретінде қарастыру маңызды.

- Діни плюрализм тек құқықтық арнада қалыптаспайды, оған әртүрлі факторлар әсер етеді. Осы орайда, дінге қатысты құқықтық арнада мемлекеттік шектеулер лоялды діни плюрализмнің әлеуметтік ортада қалыптасуына кепіл емес. Қазақстан Республикасы дінге қатысты өте жоғары шектеулер қойған мемлекеттердің санатына жатады. Дінді шектеуге бағытталған қандай да бір нормативтік қосымшалар адам құқығының бұзылуына қауіп әкелуі мүмкін. Қазақстан мемлекеті әлеуметтік ортада лоялды діни плюрализмді сақтау үшін басқа жолдарды дамытуы маңызды. Бұл кезекте ағартушылық, ұйымдастырушылық арнадағы мемлекеттік саясатты жетілдіру маңызды. Қазіргі таңда біз ақпараттық экожүйедегі эволюцияның әсерінен мемлекеттік саясаттың осы кеңістіктегі әлеуетінің төмендеуін байқап отырмыз. Қазақстандағы діндарлықтың өсіміне негізгі бастау интернет болуына орай, осы кеңістіктегі лоялды емес ақпараттар қазақстандағы кішігірім радикалды сегменттің ұлғаюына әсерін тигізуі жорамалданып отыр. Мемлекеттің бұл тарапта ағартушылық жұмысын жетілдіруі маңызды саналады.

- Қазақстанда исламдық діндарлық этно-діни плюрализм кеңістігінде қалыптасып отыр, осы ретте этносаралық қайшылықтар исламның лоялдылығын төмендету қаупі бар. Этносаралық және дінаралық деңгейдегі плюрализм бір-біріне тәуелді негізде қалыптасқан. Бұл бойынша этносаралық және дінаралық мәселелерге кешенді назар аудару маңызды.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

- 1 Национальный состав населения Республики Казахстан. Т. 1. Итоги переписи населения 1999 года в Республике Казахстан. Стат. сб. / Под ред. А.Смаилова. — Алматы, 2000. — 199 с.
- 2 Тоқаев Қ.Ж. Халық бірлігі және жүйелі реформалар – ел өркендеуінің берік негізі <https://akorda.kz/kz/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevtynkazakstan-halkyna-zholdauy-183555>
- 3 Тейлор Ч. Что такое светскость? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. - 2015. №1 (33). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-svetskost>
- 4 Casanova J. The Karel Dobbelaere lecture: Divergent global roads to secularization and religious pluralism // Social compass. – 2018. – Vol. 65, N 2. – P. 187–198.
- 5 Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №2 (30). – 114-164 сс. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptualnye-osnovy-teorii-desekulyarizatsii> (дата обращения: 30.05.2022).
- 6 Casanova J. Rethinking secularization: a global comparative perspective // The Hedgehog Review. -2016. – Vol.8, №1-2. <https://link.gale.com/apps/doc/A147513874/AONE?u=anon~783f72a3&sid=googleScholar&xid=4d16278b>
- 7 Бурова Е.Е., Сайлаубекқызы А., Сихимбаева Д., Досмаганбетова А. Контексты религиозной конверсии как исследовательской матрицы // Религиозные конверсии в постсекулярном обществе (опыт феноменологической реконструкции). Коллективная монография / Под общ. ред. А.Х. Бижанова – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2017. – 431 с.
- 8 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 89 с.
- 9 Хабермас Ю. Расколотый Запад / Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2008. - 192 с.
- 10 Said, Edward. The clash of ignorance// The Nation. - 2001, October 22. - 273(12). - pp 11-13.
- 11 Есім Ғ. Дін философиясы: оқу құралы/ Ғарифолла Есім. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. -90б.
- 12 Масалимова А.Р. Религиозность казахстанской молодежи: проблемы идентификации и социализации// инновационный потенциал молодежи: глобализация, политика, интеграция: сборник статей участников междунар. молодежн. научн. – исслед. конф. – Екатеринбург: изд-во Урал. Ун-та, 2016. – с 26-35.
- 13 Кант И. Трактаты и письма. - М.: Наука, 1980. – 696 с.
- 14 Гегель Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. - М.: «Мысль», 1975. - 532 с.

- 15 Шлейермахер. Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирующим. Монологи. Перевод с немецкого С. Л. Франк. - Санкт-Петербург: Алетейя, 1994.- 336 с
- 16 Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Trel/index.php
- 17 Gellman J. In defence of a contented religious exclusivism // Religious studies. – 2000. – Vol. 36, №4. – P. 401-417.
- 18 Куинн П. Религиозное разнообразие: знакомые проблемы, новые возможности / В Оксфордском справочнике философии религии. - Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 2005. <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/0195138090.001.0001/acprof-9780195138092-chapter-17>
- 19 Plantinga A. Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism / In Kevin Meeker & Philip Quinn (eds.), The Philosophical Challenge of Religious Diversity. -New York: Oxford University Press, 1995. – P. 172-192 (1995)
- 20 Heim S.M. Salvations: Truth and Difference in Religion, New York: Orbis, 1995. - P. 242.
- 21 Friesen J. Paul J. Griffiths and the Interreligious Encounter: A Christian Response to Religious Pluraity: A Thesis/practicum, master of art: 2000. – Winnipeg.: Department of Religion University of Manitoba, 2000. – 105 с. <https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp03/MQ51708.pdf>
- 22 Bogardus T. The Problem of Contingency for Religious Belief // Faith and Philosophy. – 2013. Vol. 30, № 4. – P. 371-392.
- 23 Myers D. B. Exclusivism, Eternal Damnation, and the Problem of Evil: A Critique of Craig’s Molinist Soteriological Theodicy // Religious Studies. – 2003. - Vol 39, - № 4. – P. 407–419.
- 24 Дуглас Гайветт Р. Бог и проблема зла. - Чернигов. Украина: In Lumine, 2017. – 56 с.
- 25 Hick J., Pinnock C.H., McGrath A.E., Geivett R.D., Phillips W.G. Four views on salvation in a pluralistic world. - Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 2010, - 288 p.
- 26 Dart E.S. Karl Rahner and the Elusive Search for Christian Unity// Religions. – 2018. Vol 9, - P. 365.
- 27 Netland H. Encountering religious pluralism: The challenge to Christian faith and mission. – Downers Grove, IL: Intervarsity, 2001. – 54 p.
- 28 D'Costa G. The Impossibility of a Pluralist View of Religions // Religious Studies.- 1996. - Vol. 32, no. 2, - Pp. 223–232.
- 29 Joshua J.J. Covert. A response to Clark Pinnock’s hope for the unevangelized as seen in a wideness in god’s mercy: a thesis presented to the faculty of liberty theological seminary Lynchburg. – Virginia, 2012. – 75 p.
- 30 Hick J. (1988) "Religious Pluralism and Salvation," Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers: Vol. 5 : Iss. 4 , Article 2.

- 31 Feldman R. Reasonable Religious Disagreements. In Antony L. (ed.), *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. - New York: Oxford University Press, 2007. - Pp. 194-214.
- 32 Smith H. *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals*. - N. Y.: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2000. - 173 p.
- 33 Cobb Jr., Beyond J. B. pluralism. In G. D'Costa (Ed.), *Christian uniqueness reconsidered: The myth of a pluralistic theology of religions*. - Maryknoll: Orbis Books, 1990. - pp. 81–95.
- 34 Griffin D. R. Religious Pluralism: Generic, Identist, Deep. In *Deep Religious Pluralism*. Ed. David Ray Griffin. - Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005. - Pp. 3-38.
- 35 Phillips D. Z. Philosophy's radical pluralism in the house of intellect—A reply to Henk Vroom. In A. F. Sanders (Ed.), *D. Z. Phillips' contemplative philosophy of religion: Questions and responses*. - Aldershot: Ashgate, 2007. - Pp. 197– 211.
- 36 Putnam H. *Ethics Without Ontology*. - Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004. - 45 p.
- 37 Harrison V.S. Internal realism, religious pluralism and ontology//*Philosophia*. – 2007. - Vol 36, No.1. - Pp.1-17
- 38 Legenhausen H. A Muslim's Proposal: Non-Reductive Religious Pluralism. https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/626.html#N_1
- 39 Almond P. C. *The British discovery of Buddhism*. - Cambridge: Cambridge University Press, 1988. - 186 p.
- 40 Sinkinson Ch. *John Hick: Introduction and Assessment*. - Leicester: UCCF/RTSF, 1995.
- 41 Konieczka M. Critical pluralism: a new approach to religious diversity. <https://mospace.umsystem.edu/xmlui/bitstream/handle/10355/4700/research.pdf?sequence=3>
- 42 Sedgwick P. Ian Markham's Plurality and Christian Ethics//*Scottish Journal of Theology*. - 1995. – Vol. 48, No. 3, - Pp. 383-392.
- 43 Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М.: Мысль, 1989. - 285 с.
- 44 Григоренко А.Ю. Мировоззренческий плюрализм как основа межрелигиозного и межконфессионального диалога // Материалы научно-практической конференции «Свобода совести и обеспечение межрелигиозного взаимопонимания». Москва, 21-22 июня, 2001г. М., 2001. С. 103- 107
- 45 Александров Л. Г. О межконфессиональном согласии в англии на завершающем этапе реформации // *Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии*. -2021. -№1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-mezhkonfessionalnom-soglasii-v-anglii-na-zavershayuschem-etape-reformatsii>.
- 46 Длугач Т.Б. Вольтер и идея толерантности // *Вопросы философии*. -2016. - №10. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1509&Itemid=52

- 47 История китайской цивилизации: в 4 т. / гл. редколл. Юань Синпэй и др.; пер. с кит. под ред. И.Ф. Поповой. — М.: ООО Международная издательская компания «Шанс», 2020. Т 4. Конец правления династии Мип и династия Цин (1525—1911) / гл. ред. Лоу Юйле, зам. гл. ред. Лю Юнцян; пер. с кит. под ред. И.Ф. Поповой. — М.: ООО Международная издательская компания «Шапс», 2020. — 695 с.
- 48 Лессинг Г.Ф. Очерк творчества. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. - 207 с.
- 49 Златопольская А.А. "естественная" и "гражданская" религия Ж. -Ж. Руссо в русской мысли начала XX века // Вестник РХГА. - 2018. - №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/estestvennaya-i-grazhdanskaya-religiya-zh-zh-russo-v-russkoj-mysli-nachala-xx-veka>.
- 50 Шахнович М. М. Философия религии: учебник для академического бакалавриата / под ред.М. М. Шахнович. — М.: Издательство Юрайт, 2015. — 273 с.
- 51 Крыштоп Л. Э. Кант о правах граждан в делах религии: к вопросу формирования концепта веротерпимости в эпоху Просвещения в Германии // Кантовский сборник. - 2017. - №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kant-o-pravah-grazhdan-v-delah-religii-k-voprosu-formirovaniya-kontsepta-veroterpimosti-v-epohu-prosvescheniya-v-germanii>.
- 52 Валитова Р.Р. Толерантность: порок или добродетель? // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. - 1996. - № 1.
- 53 Брайан Р. У. Религиозная терпимость и религиозное многообразие. - Оксфорд: Оксфордский университет, 1995. - 58 с.
- 54 Алексеев Д.В. Плюрализм толерантность как социально-деструктивные феномены: диссертация, ... канд. Филос. наук. – Екатеринбург, 2014. 123 с.
- 55 Цепкова И. В. Толерантности в религиозной сфере на политическую стабильность (на примере Казахстана и России) // Центральная Азия и Кавказ. - 2010. - №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vliyanie-tolerantnosti-v-religioznoj-sfere-na-politicheskuyu-stabilnost-na-primere-kazahstana-i-rossii>.
- 56 Дробижева Л.М., Арутюнова Е.М., Логинов А.В., Мчедлова М.М., Рыжова С.В., Шевченко А.Г., Щеголькова Е.Ю.. Толерантность и межконфессиональный диалог//Часть раздела "Толерантность - ресурс конструктивного межэтнического и межконфессионального диалога". Опубликовано в: Толерантность как фактор противодействия ксенофобии: управление рисками ксенофобии в обществе риска / под ред. Зинченко Ю.П. и Логинова А.В. -М.: "Наука", 2011. - Сс. 203-254
- 57 Podoprigora R., Kassenova N. Religious Pluralism and State Paternalism in Kazakhstan//The Review of Faith & International Affairs, - 2020. - Vol. 18, No. 4. - Pp. 63-73, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15570274.2020.1835023>.
- 58 Зеленкова И. Л. Проблема плюрализма: некоторые аспекты исследования//Философия и социальные науки: Научный журнал. – 2009. - № 3. – С. 25-33. <http://elib.bsu.by/handle/123456789/8182>

- 59 Eck D. L. Prospects for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion//Journal of the American Academy of Religion. – 2007. – Vol. 75, Issue 4. Pp 743–776, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfm061>
- 60 Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ [Текстб.] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2012. – 181 с.
- 61 Свидлер Л. Межрелигиозный диалог: истоки, проблемы, перспективы // Страницы. – 2000. - № 5. - С.452-461.
- 62 Hick J. Dialogues in the Philosophy of Religion. - Palgrave, 2001. - 217 p.
- 63 Seshagiri Rao K. L. Hindu-Christian Dialogue: A Hindu Perspective//Journal of Hindu-Christian Studies. – 2001. - Vol. 14, Article 6. – Pp. 1-7.
- 64 Race A., Shafer I. Religions in Dialogue: From Theocracy to Democracy: From Theocracy to Democracy (1st ed.). – London: Routledge, 2002. – 248 p. <https://doi.org/10.4324/9781315183541>
- 65 Kung H. Christianity and The World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism. – Evanston, IL: Northwestern University Press, 2011.
- 66 Knitter P.F. Mission and Dialogue // Missiology. -2005. –Vol. 33, No 2. – Pp.200-210.
- 67 Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод и назначение. – М.: Канон, 1995. – 377 с.
- 68 Вебер М. Избранное: образ общества. Сост. С.Я.Левит. -Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 767 с.
- 69 Парсонс Т. Система современных обществ. - М., 1998. - 270 с.
- 70 Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии»// СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ. - 2014. - Т. 13., №1. - Сс. 130-154.
- 71 Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов: Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1992. – 65 с.
- 72 Bella R. Religious Individualism and Religious Pluralism // Garadzha V.I., Rutkevich E.D. Religion and Society: Anthology on the Sociology of Religion. - Moscow, 1996. - Pp. 677-699.
- 73 Berger P. The Heretical Imperative. - N.Y., 1980. - pp. 30 - 60.
- 74 Champion F. The Diversity of Religious Pluralism // International Journal on Multicultural Societies. – 1999. -Vol. 1, No. 2.
- 75 Chaves M., Gorski Ph. S. Religious Pluralism and Religious Participation // Annual Review of Sociology. – 2001. - Vol. 27. - Pp. 261–81, <http://www.jstor.org/stable/2678622>.
- 76 Scheitle Ch. P., Finke R. Pluralism as Outcome: The Ecology of Religious Resources, Suppliers, and Consumers //Interdiscip J Res Relig. – 2009. – Vol. 5, No 7. - Pp. 1-19.
- 77 Beckford J. A. The Management of Religious Diversity in England and Wales 55/ in “The Public Management of Religious Diversity”// International Journal on Multicultural Societies. – 1999. - Vol. 1, No. 2.

- 78 Davie G. Religious Representation in a Revised House of Lords / in "The Public Management of Religious Diversity// International Journal on Multicultural Societies. – 1999. - Vol. 1, No. 2.
- 79 Riis O. Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation / in Exploring Religious Pluralism // International Journal on Multicultural Societies. – 1999. - Vol. 1, No. 1.
- 80 Motta R. La gestion sociologique du religieux: la formation de la théologie afro-brésilienne / in The Public Management of Religious Diversity//International Journal on Multicultural Societies. – 1999. - Vol. 1, No. 2.
- 81 Spickard J.V. Human Rights, Religious Conflict, and Globalisation. Ultimate Values in a New World Order / in Exploring Religious Pluralism// International Journal on Multicultural Societies. – 1999. - Vol. 1, No. 1.
- 82 Iannaccone L. R. Voodoo Economics?: Reviewing the Rational Choice Approach to Religion //Journal for the Scientific Study of Religion. – 1995. Vol. 34. - Pp.76–88.
- 83 Hannan M. T., Freeman J. The Population Ecology of Organizations//American Journal of Sociology. – 1977. – Vol. 82. – Pp. 929–964.
- 84 Voas D., Olson D. VA., Crockett A. Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong//American Sociological Review. – 2002. – Vol. 67. - Pp. 212–230.
- 85 Каргина И.Г. Современные вызовы познанию и измерению религиозного плюрализма / И.Г.Каргина // Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Сер. «Демография. Социология. Экономика»; под редакцией С.Ю.Глазьева, С.В.Рязанцева, Е.А.Кублицкой. - М.: Общество с ограниченной ответственностью «Издательство "Экон-Информ"», 2018. – С. 46-61.
- 86 Опалев С. А. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. - 2010. - №3-4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kritika-teorii-sekulyarizatsii-v-teorii-ratsionalnogo-vybora>.
- 87 Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. спец. - М.: Наука, 1995. - 223 с.
- 88 Основы религиоведения: Учеб./У.Ф.Борунков, И.Н.Яблоков, К.И.Никонов и др.; под ред. И.Н.Яблокова. – 4-ое изд., переаб. и доп. – М.: высш. Шк., 2005. – 508 с.
- 89 Руткевич Е. Д. Влияние иммигрантских религий на характер религиозного плюрализма в США и западной Европе //Социологический журнал. - 2019. -№2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vliyanie-immigrantskih-religii-na-harakter-religioznogo-plyuralizma-v-ssha-i-zapadnoi-evrope>.
- 90 Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.
- 91 Абжалов С.У. Ханафи мазхабы: оку құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. - 136 б.

- 92 Дариябеков Д.С. Қазақстандағы диалогтық кеңістікті қалыптастырудағы діни толеранттылық: қоғам және БАҚ: диссертация, PhD Филос. докторы. – Алматы, 2017. 178 б.
- 93 Абдулла А.К. Коран и нормативный религиозный плюрализм: тематическое исследование Корана. - Острог: Международный институт исламской мысли, 2019. - 386 с.
- 94 Considine C. Religious Pluralism and Civic Rights in a “Muslim Nation”: An Analysis of Prophet Muhammad’s Covenants with Christians // Religions. – 2016. – Vol. 7. No 15. - Pp.1-21.
- 95 Rizvi S. (2004). A Primordial e pluribus unum ? Exegeses on Q. 2:213 and Contemporary Muslim Discourses on Religious Pluralism*. Journal of Qur'anic Studies. 6 (1). 21-42. 10.3366/jqs.2004.6.1.21.
- 96 Музыкаина Е. В. Современная мусульманская этика западного мира: Тарик Рамадан и Зияуддин Сардар. – М.: АНО Изд. Дом «Науч. обозрение», 2019. – 217 с.
- 97 Mohd Sharif M. F., Osman, A. S. Bin. “Din Al-Fitrah” According To al-Faruqi and His Understandings about Religious Pluralism //International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences. – 2018. Vol. 8, No 3. Pp. 689–701
- 98 Саяхов Р. Л., Аминов Т. М. Исламская педагогика. Учебное пособие для бакалавров по направлению 47.03.03 Религиоведение [Текстб.] – Уфа: Изд-во БГПУ, 2019. – 136 с.
- 99 Баева, Л.В. Толерантность: идея, образы, персоналии [Текстб.]: монография / Л.В. Баева. - Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2009. - 217 с.
- 100 Турганбаева Ж.Ж. Адаб как культурно-коммуникативно-культурная практика в Исламском мире: преемственность традиции и модернизация: диссертация, доктор PhD филос. - Алматы. - 175 с.
- 101 Кляйн-Франк Ф.. АЛЬ-КИНДИ// Минбар. – 2008. - №1. - С. 138-148.
- 102 Jospe R. PLURALISM OUT OF THE SOURCES OF JUDAISM: RELIGIOUS PLURALISM WITHOUT RELATIVISM //Studies in Christian-Jewish Relations. – 2007. – Vol. 2, Issue 2. Pp. 92- 113.
- 103 Гусейханов М.К., Цахаева К.Т. Соотношение научного знания и религиозной веры в исламском мировоззрении// ИСЛАМОВЕДЕНИЕ. - 2009. - № 1. – 148-155.
- 104 Бегалинова К.К. Исламская философия: учебное пособие. – Алматы; Қазақ университета, 2021. – 210с.
- 105 Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. — М.,2006. — 199 с.
- 106 Әл-Фараби және ислам философиясы [Мәтінб.] : оқу құралы / Ж. Алтаев, Әмірқұлова Ж. А. - Алматы : Қазақ университеті, 2012 . – 161 б.
- 107 Шагавиев Д.А. Исламские течения и группы: Учебное пособие / Дамир Шагавиев. — Казань, 2015. — 336 с.

- 108 Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: Эшфаритский калам. – Новосибирск, 2008. -153с.
- 109 Садыков Рауф Гайсинович. Основы исламской теологии: монография. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2012. - 215 с.
- 110 Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі мен эксклюзивтілігі мәселелері: Ұжымдық монография. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2020. – 236 б.
- 111 Arkoun M. Rethinking Islam Today // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. - 2003. - Vol. 588. Pp. 18–39, <http://www.jstor.org/stable/1049852>.
- 112 Боуз Р. Ислам и глобальный диалог: религиозный плюрализм и стремление к миру / (1-е изд.). – Рутледж, 2006. <https://doi.org/10.4324/9781315589909>
- 113 Zia-Ul-Haq M. Religious Pluralism in Islamic Theology of Religions // Journal of Research, Faculty of Languages & Islamic Studies.- 2007. - Vol.11.- Pp. 61-76
- 114 Moaddel M. DISCURSIVE PLURALISM AND ISLAMIC MODERNISM IN EGYPT // Arab Studies Quarterly, Pluto Journals. – 2002. - vol. 24, no. 1. Pp. 1–29, <http://www.jstor.org/stable/41858401>.
- 115 Moh. Abdul Kholiq Hasa. FREEDOM OF RELIGION IN RASHID RIDA’S PERSPECTIVE. <file:///C:/Users/hp/Downloads/25890917.pdf>
- 116 Ataulla, N. I., Peace and Religious Pluralism: An Analysis of the Works of Asghar Ali Engineer // The Journal of Human Rights. – 2019. Vol. 14. No. 2. Pp. 109-120.
- 117 Lamptey J. T. TOWARD A MUSLIMA THEOLOGY OF RELIGIOUS PLURALISM: THE QUR’ĀN, FEMINIST THEOLOGY AND RELIGIOUS DIVERSITY: Dissertation, Doctor of Philosophy in Theological and Religious Studies. 19. 04.2011. – Washington: Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, 2011.
- 118 Imtiyaz Y. ISLAMIC THEOLOGY OF RELIGIOUS PLURALISM: QUR’AN’S ATTITUDE TOWARDS OTHER RELIGIONS // Pranja Vihara: journal philosophy and religion. – 2010. - Vol. 11 No. 1. - Pp. 1-20
- 119 Hashas M. Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu‘tazilite That Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism // Studia Islamica [Brill, Maastricht & Leiden]. – 2014. - vol. 109, no. 1. - Pp. 147–73, <http://www.jstor.org/stable/43577560>.
- 120 Sachedina, A. Advancing Religious Pluralism in Islam // Religion Compass. - 2010. - Vol. 4. Pp. 221-233.
- 121 Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1 = Islamic thought: Tradition and modernity. Religio-philosophical yearbook. № 1. // [редкол.: Д. В. Мухетдинов (пред.), Д. З. Хайретдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.б.]. — Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2016. — 760 с.

- 122 Atay R. Religious pluralism and Islam: a critical examination of John Hick's pluralistic hypothesis: thesis, PhD. - Scotland: The university of S.T. Andrews, 1999. – 291p.
- 123 Adnan A. Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr. - London: Routledge, 2013, - 308 p.
- 124 Ali Ihsan Yitik: Islam and pluralism: Does Quran Approve Religious Pluralism? // Journal für Religionskultur. -2004. - No. 68. - Pp.1-5
- 125 Панычич А. К. ислам и проблема религиозного разнообразия // Россия и мусульманский мир. -2011. - №4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/koranicheskiy-islam-i-problema-religioznogo-raznoobraziya>
- 126 Ибрагим Т.К. ПРИНЦИПЫ АЛЛЕГОРИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ СОГЛАСНО ФАЛСАФЕ. Ислам в современном мире. – 2017. – Т.13, № 3. – Сс.85-102, <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102>
- 127 Abdullah Saeed. Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Social Dimensions// Interreligious Relations.-2020. – Issue 21, <https://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2021/03/IRR-Issue-21-November-December-2020.pdf>
- 128 Imran Aijaz. TRADITIONAL ISLAMIC EXCLUSIVISM – A CRITIQUE// EUROPEAN JOURNAL FOR PHILOSOPHY OF RELIGION. - 2014. – Vol. 6, No 2. - Pp. 185-209.
- 129 Sinanović E. Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity, and Democracy since the 1950s //Politics, Religion & Ideology. – 2012. - Vol. 13, No. 1. - Pp. 3—24.
- 130 Tayob A. Back to the Roots, the Origins and the Beginning: Reflections on Revival (tajdīd) in Islamic Discourse //Temenos. - 2014. - Vol. 50, No. 2. - Pp. 257, 258.
- 131 Terner B. Islam, Religious Revival and the Sovereign State // Muslim World. – 2007. - Vol. 97, No. 3. - Pp. 405-418.
- 132 Alatas S.F. Contemporary Muslim Revival: The Case of «Protestant Islam» // Muslim World. – 2007, Vol. 97. - Pp. 508—520.
- 133 Bakar O. Islamic Civilisation and the Modern World. Gadong, Brunei: Darussalam: UBD Press, 2014. Jurnal Hadhari. – 2017. - Vol. 9, No. 1. - Pp. 171—176.
- 134 Ghoshal B. Arabization: The Changing Face of Islam in Asia // India Quarterly: A Journal of International Affairs. – 2010. - Vol. 66, No. 1. - P. 69—89.
- 135 Wike R., Stokes B., Simmons K. Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs (Report). - Pew Research Center, 2016. - 4 p.
- 136 Sayyid S., Vakil, A. Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives. - New York: Columbia University Press, 2010. - 319 p.
- 137 Marranci G. Multiculturalism, Islam and the clash of civilisations theory: rethinking Islamophobia// Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal. -2004. - Vol. 5, No. 1. - Pp. 105–17
- 138 Geisser V. La nouvelle islamophobie. - Paris: La Découverte, 2003. -122 p.

- 139 Joselyne C. The Oxford Handbook of European Islam. - Oxford University Press, 2014. <https://books.google.kz/books?id=NW7DBAAAQBAJ&lpg=PP1&dq=isbn%3A9780199607976&hl=ru&pg=PA276#v=onepage&q&f=false>
- 140 Hussain Y., Bagguley P. Securitized Citizens: Islamophobia, Racism and the 7/7 London Bombings// The Sociological Review.-2012. –Vol. 60, No 4. - Pp.715–734, doi:10.1111/j.1467-954X.2012.02130.x
- 141 Perocco F. Anti-migrant Islamophobia in Europe. Social roots, mechanisms and actors //REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. -2018. –Vol 26, No 53. - Pp. 25-40, <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005303>
- 142 Гафаров А.А. Российские мусульмане в контексте общеисламской модернизации (XIX – начало XX вв.) / А.А. Гафаров. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. – 564 с.
- 143 Ачкасов В. А. Идеология евроислама: Тарик Рамадан и бассам Тиби // ПОЛИТЭКС. - 2012. - №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ideologiya-evroislama-tarik-ramadan-i-bassam-tibi-1>.
- 144 Михалева А.В. Правовые аспекты интеграции европейского ислама в концепции Т. Убру // Исламоведение. - 2021. - Т. 12, № 1. - Сс. 68–82
- 145 Яхьяев М. Я. Причины радикализации ислама в современном мире // Исламоведение. -2012. - №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/prichiny-radikalizatsii-islama-v-sovremennom-mire>.
- 146 Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. - М.: Политиздат, 1989. - 352 с.
- 147 Денисова Г. С., Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / Отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов н/Д, 2003. 416 с // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. - 2003. - №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dobaev-i-p-islamskiy-radikalizm-genezis-evolyutsiya-praktika-otv-red-yu-g-volkov-rostov-n-d-2003-416-s>.
- 148 Аyoob M. Many faces of political Islam. <http://hdl.handle.net/10220/4494>
- 149 Назиров Н.Д. Проблемы политического ислама и конфликты в государствах Центральной Азии: диссертация, канд. политических наук. – Душанбе, 2017. – 156с.
- 150 Шохоев Е. ИСЛАМДАҒЫ ДІНАРАЛЫҚ ДИАЛОГТЫҢ ОРНЫ. – Атырау: ЖК «Н.А.Дәулетов» баспасы, 2014. – 96 б.
- 151 Ихсан рухани тәрбие негізі / Қазақстан Мұсылмандары Діни басқармасы; жоба жетек. Н. Тағанұлы; ред.: Б. Мансұров, Б. Абдуова. – Нұр-Сұлтан : Muftiyat, 2021. – 566 б.
- 152 Бағашаров К. Дінаралық диалог: тарихы, ұғымы, мәні. - Алматы: «Көкжиек» баспасы, 2014 - 52 б.
- 153 Косиченко А.Г. Қазақстандағы ислам және православие: өзара әрекеті тарихы мен концептуалды мәселелері: монография / Қазақстан халқы Ассамблеясы, Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті, Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Мемлекеттік басқару академиясы, А.Г. Косиченко. – Астана, 2016. – 224 б.

- 154 Оңғаров Е.А. Қазақ мәдениеті және ислам құндылықтары – Алматы: «Көкжиек» баспасы, 2013.– 272 б.
- 155 Естеміров М., Е.Малғажыұлы. Гибратнама. - Шымкент: «Азият» баспа үйі, 2013. – 96б.
- 156 Исаұлы М. Мәңгі мұғжиза. – Алматы: "Көкжиек-Б" баспасы, 2011. - 480 б.
- 157 Жолдыбайұлы Қ. Ж. Сенімі гүл – Алматы: Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры, 2011. – 384 б.
- 158 Бурова Е. Актуальные проблемы развития религиозной ситуации в Республике Казахстан. - Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения МОН РК, 2013. - 137 с.
- 159 Вилковски Д. Арабо-исламские организации в современном Казахстане: внешнее влияние на исламское возрождение. - Астана-Алматы: Институт востоковедения ИМЭП РАН, 2014. - 198 с.
- 160 Шахновская О.В. Государственно-правовое регулирование деятельности религиозных объединений в Республике Казахстан. - Караганда: Центрально-Казахстанская академия, 2013. - 231 с.
- 161 Джалилов З. Исламское возрождение в контексте новых реалий Казахстана // Мир Большого Алтая. – 2016. - № 2 (1). - Сс. 23—32.
- 162 Omelicheva M. Islam in Kazakhstan: A Survey of Contemporary Trends and Sources of Securitization // Central Asian Survey. – 2011. - № 30 (2). - Pp. 243—256.
- 163 Тарасевич И. Проблемы законодательства Республики Казахстан о религиозной деятельности и религи-озных объединениях // Бизнес в законе. - 2012. - № 2. - Сс. 104—107.
- 164 Султанғалиева А. Возвращение ислама в Казахстан. – Алматы: Издательство Фонда Алтынбека Сарсенбайұлы, 2012. 190 с.
- 165 Смагулов К. Современная религиозная ситуация в Казахстане // Центральная Азия и Кавказ. – 2011. - Том 14, Выпуск 3. - Сс. 53—73.
- 166 Academic. Плюрализм// Философская энциклопедия. https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/939/%D0%9F%D0%9B%D0%AE%D0%A0%D0%90%D0%9B%D0%98%D0%97%D0%9C
- 167 Bardon A., Birnbaum M., Lee L., Stoeckl K. Religious pluralism: a resource book. – Fiesole: European university institute, 2015. - 158 p.
- 168 Бакрач В. Религия, плюрализм, диалог //Научный результат. Социология и управление. - 2019. - Т. 5, № 1. - Сс. 3-11.
- 169 Asadu G.C., Diara B.C., Asogwa N. Religious pluralism and its implications for church development// HTS Theologiese Studies/Theological Studies. – 2020. – Vol.76, No 3. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i3.5955>.
- 170 Зуев Ю. П. Религиозный плюрализм или уникальность Истины? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.-2006.-№1-2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznyy-plyuralizm-ili-unikalnost-istiny>.
- 171 Сарсембаев Р.М., Рысбекова Ш.С. Концепция о современном религиозном плюрализме и религиозная ситуация Казахстана// «Адам әлемі»

- Философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журнал. -2019. - 3(81). - Бб. 150-159.
- 172 Юм Д. Сочинения в 2-х т. Т.2 / Пер. с англ. Церетели и др.- М: Мысль, 1996. - 799 с.
- 173 Раджив Бхаргава. Индийская модель секуляризма: контекстуальность и принципиальная дистанция// Государство, религия, церковь. -2014. - №2. - Сс. 248-264
- 174 Токарев С.А. Религия в истории народов мира./ – 4-ое изд. испр. и доп. – М: Политиздат, 1986. – 576 с.
- 175 Минченко Т.П. Проблема религиозной свободы: история и современность. –Томск: Изд-во Том. ун-та, 2009. – 186 с.
- 176 Подопригора Р.А. Государство и религиозные организации (административно-правовые вопросы).
https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=35392260&pos=5;-106#pos=5;-106
- 177 Аль-Исмаил Т. Жизнь Мухаммада: жизнеописание Пророка на основе самых ранних источников. / Пер. с англ. А. НурМұхаммед (с.ф.с) (с.ф.с)ова. – К.: Ансар Фаундейшн, 2009. – 332с.
- 178 VON GRUNEBaum, GUSTAVE E. PLURALISM IN THE ISLAMIC WORLD// Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad. – 1962. - vol. 1, no. 2. - Pp. 37–59, <http://www.jstor.org/stable/20832630>.
- 179 Jeremy F. Walton. La identidad europea y el islam//Revista de Libros. - 2016. <https://www.revistadelibros.com/la-identidad-europea-y-el-islam/>
- 180 Булекбаев С.Б., Булекбаева Р.У. Тенгрианство – религия и философия древних тюрков//Материалы VII Международной научно-практической конференции: Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. – Бишкек: Международный фонд исследования Тенгри, 2019. - Сс.82-87
- 181 Blandine Chelini-Pont. Legal Secularism in France Today: Between Two Paths // JAMES CONTRERAS, ROSA MARIA DE CODES. TRENDS OF SECULARISM IN A PLURALISTIC WORLD. Iberoamericana Vervuert. - 2013. - Pp.281-296.
- 182 William N., Eskridge Jr. A PLURALIST THEORY OF THE EQUAL PROTECTION CLAUSE//JOURNAL OF CONSTITUTIONAL LAW. – 2009. - Vol. 11:5. - Pp. 1239-1267
- 183 Tolerance and pluralism as indivisible elements in the promotion and protection of human rights: report of UN Commission on Human Rights, E/CN.4/RES/1998/21.-1998, <https://www.refworld.org/docid/3b00f03950.html>.
- 184 Айтбаев О. Свобода совести как философско-этическая категория// Вестник Карагандинского университета. Серия «История. Философия». № 4(72)/2013. С. 60-65.
- 185 Yazdani, A.A. Religious Pluralism in Iran’s Islamic Tradition. - 2018. https://www.manchester.edu/docs/default-source/academics/by-major/philosophy-and-religious-studies/journal/volume-4-issue-1-fall-2010/religious-pluralism-in-irans-islamic-tradition.pdf?sfvrsn=30628962_2

- 186 Norton M.B. Religious pluralism. <https://iep.utm.edu/rel-plur/>
- 187 Кант, И. Религия в пределах только разума. https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant/rel_ind.php
- 188 Пивоваров Д.В. Г.Ф.Ф. Гегель: философия религии//всероссийский научно-аналитический журнал «Общество». Вестник уральского института экономики, управления и права. - 2015. - №1. - С. 40-51
- 189 Шлейермахер Ф.. Речи о религии. Монологи. / Москва, 1911 г. (приложение к журналу «Русская мысль»). Перевод с немецкого С. Л. Франк. - Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 1994. – 339 с.
- 190 Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями/ сост. Введ. Автор. Кристоф Гестрих. – М.: изд. ПСТГУ, 2009. – 552 с.
- 191 Keith Ward. Religion in the Modern World: Celebrating Pluralism and Diversity. - Cambridge, England: Cambridge University Press, 2019. - 220 p.
- 192 Livingston J. C. Religious pluralism and the question of religious truth in Wilfred C. Smith// Journal for Cultural and Religious Theory. -2003. – Vol. 4, No 3. - Pp. 58-65.
- 193 Tuggy D. Theories of Religious Diversity. <https://iep.utm.edu/reli-div/>
- 194 Willard J. Alston's Epistemology of Religious Belief and the Problem of Religious Diversity// Religious Studies, - 2001. - Vol. 37, No. 1. - Pp. 59–74. www.jstor.org/stable/20008326.
- 195 Богуславецкий В.М. Пир Бейл. - М. 1995. - 181 с.
- 196 Warman C. Tolerance: the beacon of the enlightenment. – Open Book Publishers, 2016. – С. 144., 14 p.
- 197 Mack E. John Locke. – NY, London: A&C Black, 2009. – 163 p.
- 198 Локк Дж. Сочинения: В 3 т./Пер. с англ. и лат. Т. 3/Ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. - М.: Мысль, 1988. - 668 с.
- 199 Habermas J. Religious tolerance—the pacemaker for cultural rights //Philosophy. – 2004. – Т. 79. – №. 1. – С. 5-18., 6p
- 200 Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. Религия и общество. - М.: Аспект Пресс, 1996. — 775 с.
- 201 Monzer J.M. John Hick’s theory of religious pluralism philosophically tenable? : A Thesis Submitted to the Graduate Faculty in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree. - Athens, Georgia: The University of Georgia, 2007. – 105 p.
- 202 Saputra R. RELIGION AND THE SPIRITUAL CRISIS OF MODERN HUMAN BEING IN THE PERSPECTIVE OF HUSTON SMITH’S PERENNIAL PHILOSOPHY// AL- A L B A B . – 2016. – Vol. 5 No 2. – P. 195-215
- 203 Smith H. The world's religions: Our great wisdom traditions. – New York : HarperSanFrancisco, 1991. – С. 0.
- 204 Burley M. Religious pluralism: from homogenization to Radicality//Sophia. – 2020. – No. 59. – Pp. 311-331.

- 205 Cornille C. Religious Pluralism and Christian Faith. A Case for Soteriological Agnosticism//Revista do Dpto de Teologia da PUC-Rio, Brasil, Atualidade Teológica Ano XVI nº 40, janeiro a abril. - 2012. - Pp. 50-71.
- 206 Bradley R. C. HICK'S PHILOSOPHICAL ADVOCACY OF RELIGIOUS PLURALISM: EXPOSITION AND EVALUATION//Theophilogue: Theology, Philosophy, Dialogue, PDF Catalogue. - 2012. - Pp. 1-27, https://www.academia.edu/2503491/John_Hicks_Philosophical_Advocacy_of_Religious_Pluralism_Exposition_and_Evaluation
- 207 Lee J. H. Problems of Religious Pluralism: A Zen Critique of John Hick's Ontological Monomorphism//Philosophy East and West, University of Hawai'i Press. – 1998. Vol. 48, No. 3, - Pp. 453–77, <https://doi.org/10.2307/1400335>.
- 208 Craig W. L. 'No Other Name: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ// Faith and Philosophy. -1989. – No 6. - Pp. 172-88.
- 209 Spickard J.V. Diversity vs. Pluralism: Reflections on the Current Situation in the United States//Religions. – 2017. - Vol. 8, No 9. – p. 169. <https://doi.org/10.3390/rel8090169>
- 210 Eck D. L. Prospects for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion// Journal of the American Academy of Religion, Oxford University Press. - 2007. - vol. 75, no. 4. - Pp. 743–76, <http://www.jstor.org/stable/40005962>.
- 211 Swidler L. The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue//Horizons. -1983. Vol. 10, No 2. Pp. 348-351. doi:10.1017/S0360966900024087
- 212 Мельник С.В. Миротворческий межрелигиозный диалог: принципы, задачи, формы реализации //Minbar. Islamic Studies. – 2019. Vol. 12, No 1. Pp. 215-234.
- 213 Küng H. Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. London: SCM Press Ltd, 1991.- p. 139.
- 214 Sacks J. The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations. - London: Continuum, 2002. - 21 p.
- 215 Habermas J. The Divided West Polity. – Cambridge, 2006. – 156 p.
- 216 Riis O. REJECTION OF RELIGIOUS PLURALISM –THE DANISH CASE//Nordic Journal of Religion and Society.- 2011. Vol. 24, No 1. Pp. 19–36
- 217 In 2018, Government Restrictions on Religion Reach Highest Level Globally in More Than a Decade: report of Pew Research Center. – Washington, 2018. – Appendixes A, B, F. <https://www.pewforum.org/2020/11/10/in-2018-government-restrictions-on-religion-reach-highest-level-globally-in-more-than-a-decade/>
- 218 Шохин В. К. Основные категории межрелигиозного диалога: от мнимой самоочевидности к проблематизации // Христианское чтение. - 2018. - №3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-kategorii-mezhreligioznogo-dialoga-ot-mnimoy-s-moochevidnosti-k-problematizatsii>
- 219 Сейтбеков С. Иман негіздері. – Астана: АСТ Полиграф баспасы, 2011. – 376 б.

- 220 Мухетдинов Д. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухйи Ад-Дина Ибн Ал-Араби//Ислам в современном мире. – 2016. – Т. 2, №4. – сс.47-64.
- 221 Recber M. S. Ibn al ‘Arabī, Hick and Religious Pluralism// Asian and African Area Studies. – 2008. - 7 (2). Pp. 145-157
- 222 Өнал Р. Әбіл Мансур әл-Матуридие гөре ислам діші дінлер. – Бурса: Емин иәйынлары, 2013. – 525б.
- 223 Байтенова Н.Ж., Құрманалиева А.Д., Рысбекова Ш.С. Дінтану. – Алматы: Қазақ университеті, 2019 – 477б.
- 224 Батров Р. Учение Абу-Ханифы об ирджа и проблемы межконфессионального диалога//Минбар. - 2008. - Т. 1, №2., - С. 98-100
- 225 Кабиденова Ж. Религиозная идентичность как объект философско-религиоведческой рефлексии/ диссертация на соискание степени доктора философии (PhD). – Алматы: Казахский национальный университет имени аль-Фараби, 2018. – 127 с.
- 226 Оқан С. Өркениеттер қақтығысы және исламдағы диалогтық дискурсы (Әбу Ханифа мәзһабы қайнаркөздері негізінде) / Phd докторы дәрежесін алу үшін орындалған диссертация.: Алматы, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Философия, Саясаттану және Дінтану институты – 2017, - 137б.
- 227 Балпанов Н.М. Этноконфессиялық қатынастар: толеранттылық мәдениет қалыптастырудың тәжірибесі/ Философия докторы дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. - Алматы: Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, 2018. - 168б.
- 228 Бектенова М. Феномен исламской идентичности в постсекулярном обществе: казахстанские реалии/ диссертация на соискание степени доктора философии (PhD). – Алматы: Казахский национальный университет имени аль-Фараби, 2017. – 135 с.
- 229 Байдаров Е. Религиозное толерантность и межконфессиональное согласие в Казахстане// Carnegie Endowment for international Peace. - 2013. <https://carnegieendowment.org/2013/08/19/ru-pub-52707>
- 230 Wahyudi Mh. J. Exegetical analysis of the ‘ahl al-Kitāb’ verses of the Qur’ān//Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.- 1998. - vol. 37, no. 4. - Pp. 425–43, <http://www.jstor.org/stable/20837011>.
- 231 Britannica, The Editors of Encyclopaedia. Ahl al-Kitāb. – Chicago: Encyclopedia Britannica, 2016. <https://www.britannica.com/topic/Ahl-al-Kitab>.
- 232 Маймаков Ғ.Қ. Қазіргі замандағы дінтану негіздері: оқулық (4-ші басылым). – Қарағанды: ЖШС «Medet Group», 2019. – 234б.
- 233 ASANI A. S. Pluralism, Intolerance, and the Qur’an// The American Scholar, The Phi Beta Kappa Society. - 2002. - vol. 71, no. 1. - Pp. 52–60, <http://www.jstor.org/stable/41213250>.
- 234 Шаврина М.С. Межрелигиозный диалог: взгляд Исмаила Раджи аль-Фаруки//Ислам в современном мире. – 2019. - №3. – Сс.63-78.

- 235 Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2 = Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religio-philosophical Yearbook. № 2. // [редкол.: Д. В. Мухетдинов (гл. ред.), С. Ю. Бородай (отв. ред.) и др.б.]. — Москва: ООО «Издательский дом „Медина“», 2017. — 688 с.
- 236 Ayoub M. Religious pluralism and the Qur'an. https://iiit.org/wp-content/uploads/2018/09/religious_pluralism_and_the_qur.pdf
- 237 ZIA-UL-HAQ M. Religious Diversity: An Islamic Perspective // Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad. – 2010. - vol. 49, no. 4. Pp. 493–519, <http://www.jstor.org/stable/41581121>.
- 238 Ибрагим, Тауфик Камель. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. — Москва: ИД «Медина», 2015. — 576 с.
- 239 Dawood A. Religion–State Relations: International IDEA Constitution-Building Primer 8. <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/religion-state-relations-primer.pdf>
- 240 Many countries favor specific religions, officially or unofficially (Appendix A: Relationships between religion and government by country): report of Pew Research Center, 2017. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/09/29162845/Appendix-A.pdf>
- 241 Brown D., & James P. Religious Characteristics of States Dataset Project - Demographics v. 2.0 (RCS-Dem 2.0), COUNTRIES ONLY. - Pennsylvania: Association of Religion Data Archives, 2019. https://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_120_2.asp
- 242 EVS/WVS. European Values Study and World Values Survey: Joint EVS/WVS 2017-2021 Dataset. - Madrid: JD Systems Institute & World Value Survey Association, 2020. - Dataset Version 1.1.0., doi:10.14281/18241.14
- 243 Inglehart R. C., Haerpfer A., Moreno C., Welzel K., Kizilova J., Diez-Medrano M., Lagos P., Norris E. and other. World Values Survey: Round Six - Country-Pooled Datafile Version: www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp. - Madrid: JD Systems Institute, 2014, <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>
- 244 Долгов Б. АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ДИАСПОРА ВО ФРАНЦИИ: ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ И СВЕТСКАЯ ДЕМОКРАТИЯ// Ислам в современном мире. – 2012. - № 3–4. Сс. 96-102.
- 245 Сарсембаев Р.М., Рысбекова Ш.С., Багашаров К., Есболова М. Дискурс о политических и социокультурных факторах исламофобии// Абай атындағы Қазақ Ұлттық педагогикалық университетінің хабаршысы, «Әлеуметтану және саясаттану» ғылымдар сериясы. – 2020. - №4 (72). - Бб. 178-187.
- 246 Walserden M. Islamism and the Left // Dissent. - 2015. <https://www.dissentmagazine.org/article/islamism-and-the-left>
- 247 Waever O. Securitization and Desecuritization. On Security./ Ed. Ronnie D. Lipschutz. - New York: Columbia University Press, 1998. - 3 ch.
- 248 Favarato C. Traditional religion in Guinea Bissau political culture// JANUS.NET e-journal of International Relations. - 2018. - Vol. 9, N.º 2. p 93-108.

- 249 Habibu Y. B. Why Peace Fails in Guinea Bissau? - Layout: Green Eyez Design SARL/A Political Economy Analysis of the ECOWAS-brokered Conakry Accord, 2017. - 42 p.
- 250 Bouland A. Family law in Senegal: opposition and pragmatic pluralism//Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines. – 2020. DOI: [10.1080/00083968.2020.1848599](https://doi.org/10.1080/00083968.2020.1848599).
- 251 Drissa KONE. The Concept of "Ivoirité": An Identity Based Concept and its Impact on Socio-political Life in Ivory Coast // Akofena. – 2020. - No 002, Vol.1. – pp. 217-228.
- 252 Osemeka I. N.. THE MANAGEMENT OF RELIGIOUS DIVERSITY IN WEST AFRICA: THE EXCEPTIONALISM OF THE WOLOF AND YORUBA IN THE POST-INDEPENDENCE PERIOD// Historia Actual Online. – 2014. - Núm. 33. – pp. 61-75
- 253 Ислам в мировой политике в начале XXI века : учеб. пособие / под ред. Л.М. Ефимовой, М.А. Сапроновой ; [А.М. Ахунов, В.А. Ахмадуллин, Р.И. Беккин и др.] ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) М-ва иностр. дел Рос. Федерации, каф. востоковедения. — М. : МГИМО-Университет, 2016. — 345, [1] с.
- 254 Elbasani A., Puto A. Albanian-style laïcité: A Model for a Multi-religious European Home?// Journal of Balkan and Near Eastern Studies. -2017. - 19:1, pp. 53-69, DOI: [10.1080/19448953.2016.1201994](https://doi.org/10.1080/19448953.2016.1201994).
- 255 Papagjoni E. The Creation of the Albanian State and its Relationship with Religious Communities: The Sanctioning of Religious Plurality as a Condition of National Unity // Academic Journal of Interdisciplinary Studie.-2017. - Vol 6 No 3, - pp. 89-93
- 256 Alicino F. Twenty Years after Dayton. The Constitutional Transition of Bosnia and Herzegovina (Proceedings of the Conference). – Rome: LUISS University Press, 2016. - 1-19 pp.
- 257 Mulalic M., Kulanic A. RELIGIOUS EXTREMISM VS. MULTICULTURALISM IN BOSNIA AND HERZEGOVINA // Poligrafi: Moderating Islam and Democracy. - 2017, - Vol 22, Issue 85-86, - 7-29 pp.
- 258 Bougarel X. Bosnian Islam as 'European Islam': Limits and Shifts of a Concept /Aziz Al-Azmeh, E. Fokas. Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence. - London: Cambridge University Press, 2007. - pp.96-124.
- 259 Юнусов А. Исламский фактор в Азербайджане // Политика. – 2007, - № 4 (47). - 164-183сс.
- 260 Алиев Ф. Возрождение ислама в Азербайджане: процесс и политические импликации// Кавказ и глобализация. - 2007. - Т. 1 (2). - 81-92 сс.
- 261 Этибар Наджафов: Политика мультикультурализма в ряде западных стран потерпела крах // Информационное агентство «Report». - 2018. <https://report.az/ru/vnutrennyaya-politika/etibar-nadzhafov-politika-mul-tikulturalizma-v-ryade-zapadnyh-stran-poterpela-krah/>
- 262 Məmmədov C. Azərbaycanın dövlət-din münasibətləri: tarix və müasirlik. – Bakı, 2018, - 124 s.

- 263 Мырзабаева Н. С. Религиозная ситуация в современном Кыргызстане // Наука, техника и образование. -2017. - №5 (35). - 88-93сс. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznaaya-situatsiya-v-sovremennom-kyrgyzstane>.
- 264 Элебаева А.Б. и др. «ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКУЮ СИТУАЦИЮ В КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ». / А.Б. Элебаева, Н.С. Эсенаманова, З.Д. Чотаев. Координатор полевого исследования: Молдокуева Ж.Ф. -Б. 2016, - 205 с.
- 265 Albayrak H.Ş. Religious Pluralism and Religion-State Relations in Turkey// Religions. – 2019, - 10(1). – 61 p. <https://doi.org/10.3390/rel10010061>
- 266 Yavuz M. H., Öztürk A. E. Turkish secularism and Islam under the reign of Erdoğan // Southeast European and Black Sea Studies. – 2019. - 19:1. - 1-9 pp.
- 267 Basya M. H. The concept of religious pluralism in Indonesia: a study of the MUI's fatwa and the debate among Muslim scholars// Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. – 2011. - Volume 1, Number 1. - 69-93 pp.
- 268 Akmaliah W. The demise of moderate Islam: new media, contestation, and reclaiming religious authorities // Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. – 2020. - Volume 10, Number 1. -1-24 pp.
- 269 Zuly Qodir. Public sphere contestation: configuration of political Islam in contemporary Indonesia// Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. - 2011. - Volume 1, Number 1. - 123-149 pp.
- 270 Kourgiotis P. 'Moderate Islam' Made in the United Arab Emirates: Public Diplomacy and the Politics of Containment //Religions. – 2020. - 11(1). – 43p. <https://doi.org/10.3390/rel11010043>
- 271 Amasha M. The UAE-sponsored “Islams”: Mapping the Terrain // Maydan. – 2020. <https://themaydan.com/2020/09/the-uae-sponsored-islams-mapping-the-terrain/>)
- 272 Crystal J. A., Peterson J.E.. United Arab Emirates// Encyclopedia Britannica. - 2022, <https://www.britannica.com/place/United-Arab-Emirates>.
- 273 Hekking J. M. Religion and Identity in a Globalized Morocco// Independent Study Project. - 2018. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2837
- 274 Morocco: The situation of people who abjure Islam (who apostatize), including their treatment by society and by the authorities; the repercussions of a fatwa of the High Council of Ulemas condemning apostates to death, including the reaction of the government (2016-April 2018). - Canada: Immigration and Refugee Board of Canada, 2018. - MAR106102.FE. <https://www.refworld.org/docid/5b2281dd4.html>.
- 275 Diaz M. D. Sufism in modern Morocco. Routledge Handbook on Sufism / 1st Edition. – Routledge, 2020. – 14 p.
- 276 Chikrizova O. Political Process in Modern Morocco. Islamic Factor in Morocco's Domestic Policy// SGEM International Multidiciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts / 3rd International Multidiciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts. – 2016. - Volume: 2. https://www.researchgate.net/publication/331432783_Political_Process_in_Morden_Morocco_Islamic_Factor_in_Morocco's_Domestic_Policy.

- 277 Baylocq C., Hlaoua A. Diffuser un “ islam du juste milieu” ?”// Afrique Contemporaine. - 2016. - 1 (257). - Pp. 113-128.
- 278 Drakoularakos S., Petrodaskalaki Ch., Roussos S., Eleftheriadou M. Religious Pluralism in the Middle East / REPORT. Athens: CENTRE FOR RELIGIOUS PLURALISM IN THE MIDDLE EAST- CRPME, 2016. – I. - 107 p.
- 279 Поощрение и защита всех прав человека, гражданских, политических, экономических, социальных и культурных прав, включая право на развитие (Генеральная Ассамблея) // Доклад Специального докладчика по вопросу о свободе религии или убеждений Хайнера Билефельдта. Совет по правам человека от 23 декабря 2014 года. <https://adilet.zan.kz/rus/docs/O1400000005#z10>
- 280 Байтенова Н.Ж., Затов Қ., Рысбекова Ш., Бейсенов Б., Борбасова Қ., Құрманалиева А., Мейрбаев Б. Қазақстандағы діндер. – Алматы, 2008. – 399б.
- 281 Якушева Ю.В. Динамика межэтнических отношений в Республики Казахстан (1991-2010 годы): диссертация, ... канд. истор. наук. – М., 2015. 314 с. <http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Yakusheva.pdf>
- 282 Козина В.В. Демографическая история Казахстана: Учеб. пос. - Караганда: Изд-во КарГУ, 2007. – 145 с.
- 283 Краснобаева Н. Л. Особенности формирования этноконфессиональной структуры населения Казахстана на рубеже XIX-XX вв // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. - 2012. - №2-2. - Сс.60-67 <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-formirovaniya-etnokonfessionalnoy-struktury-naseleniya-kazahstana-na-rubezhe-xix-xx-vv>
- 284 Соловьева, Г. Религия в Казахстане. История и современность: учебное пособие. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. - 346 с.
- 285 Нуртазина, Н. Народы Туркестана: проблемы Ислама, интеграции, модернизации и деколонизации (на рубеже XIX-XX веков). – Алматы: Қазақ университеті, 2008. - 163 с.
- 286 Уалиханов Ч. Очерки Джунгарии./ Ч.Ч. Уалиханов. Собрание сочинений в пяти томах, 2-е изд. доп. и переработанное. - Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. - Том 3. – 416 с. - Сс. 325-354.
- 287 Уалиханов, Ч. О мусульманстве в степи./ Ч.Ч. Уалиханов. Собрание сочинений в пяти томах, 2-е изд. доп. и переработанное. - Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии 1985., - Том 4. - Сс. 71-76.
- 288 Кузембайулы А., Абиля Е. История Казахстана: учебник для вузов. / 8-е изд. перераб. и доп. - Костанай: Костанайский региональный институт исторических исследований, 2006. - 350 с.
- 289 Сарсембаев Р. Основные аспекты процессов секуляризации в Центральной Азии //«Әл-Фараби» әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулер журналы. – 2020. - №1 (69) . – Бб. 139-148.
- 290 Сактаганова З.Г. Советская модель государственной религиозной политики в Казахстане и религиозная повседневность казахстанцев во второй половине XX в // История повседневности. -2017. - №1 (3). - Сс. 60-77 <https://cyberleninka.ru/article/n/sovetskaya-model-gosudarstvennoy-religioznoy->

politiki-v-kazahstane-i-religioznaya-povsednevnost-kazahstantsev-vo-vtoroy-polovine-hh-v.

291 Барлыбаева Г.Г. Философская этика казахов / Под общ.ред. А.Х. Бижанова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 274 с.

292 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 240 с.

293 Кулиев Ф. М. Правовое регулирование деятельности конфессий в Российской империи в конце XVIII - начале XX в // Известия СОИГСИ. -2015. - №15 (54). -Сс. 14-24 <https://cyberleninka.ru/article/n/pravovoe-regulirovanie-deyatelnosti-konfessiy-v-rossiyskoy-imperii-v-kontse-xviii-nachale-hh-v>.

294 Набиев Р.А. Государственно-конфессиональные отношения в России: учеб. пособие / Р.А. Набиев, А.А. Гафаров, Ибрагимов Р.Р.; под общ. ред. проф. Р.А. Набиева. – Казань: Казан. ун-т, 2013. – Вып. 22. – 204 с. – (Серия: «Культура, религия и общество»).

295 Olimova S. CONFRONTING OR ENGAGING ISLAM: Are there different approaches in Central Asian countries? / In book: Islamic revival in Central Asia: the cases of Uzbekistan and Tajikistan. – Barcelona: CIDOB, 2011. https://www.files.ethz.ch/isn/127809/doc_asia_26.pdf

296 Джалилов З. Г. Возрождение ислама в контексте новых реалий Казахстана // Мир Большого Алтая. - 2016. - №2 (1.1). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vozrozhdenie-islama-v-kontekste-novyh-realii-kazahstana>.

297 Итоги национальной переписи населения Республики Казахстан 2009 года: аналитический отчет Агентства Республики Казахстан по статистике. / Под ред. Смаилова А.А. –Астана, 2011. – 65с, <http://stat.gov.kz/api/getFile/?docId=WC16200032648>

298 Телебаев Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан// Социологические исследования. - 2003. - №3, https://www.isras.ru/socis_2003_3.html

299 «О религиозной ситуации в Республике Казахстан» и «Оценка государственной политики в религиозной сфере населением Казахстана»: данные социологических исследований Комитет по делам религии Министерства информации и общественного развития Республики Казахстан. – Астана, 2019, <https://www.gov.kz/memleket/entities/din/projects/details/729?directionId=141&lang=ru>

300 Кусаинов Д.У., Сейтахметова Н.Л., Нуров М.М., Куттыбекқызы Г. Қазақстан Республикасы Конституциясында азаматтардың ар-ождан бостандығының қорғалу ерекшеліктері// Қазақ инновациялық гуманитарлық-заң университетінің хабаршысы. – 2020. - №2(46). – бб. 100-104.

301 Сарсембаев Р.М., Айтымбетов Н., Тлеубаев С., Алдиярова Ж. Государственная политика Республики Казахстан в отношении исламского

- возрождения//CENTRAL ASIA AND THE CAUCASUS. Russian Edition. – 2021. - Том 24, Выпуск 3. - Сс. 181-195
- 302 Морозов А.А. Развитие СМИ Республики Казахстан за годы независимости: основные этапы и современное состояние// мат. науч. конф. Республики Казахстан 15 лет: достижения и перспективы (28.11.2006г.) – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2007. - 204 с.
- 303 Религия в век цифровизации: как профильное министерство Казахстана работает в Сети?// Dixinews, <https://dixinews.kz/articles/zhizn/33973/>
- 304 Комитета по делам религии МИО Республики Казахстан. Религиозная сфера. [<https://www.gov.kz/memleket/entities/din/activities/141?lang=ruб.>] доступно 21.11.2020г.
- 305 Сапаров Б. Тәуелсіздік жылдарындағы Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясаты. Философия докторы (PhD) дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы: Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, 2020. – 141 б.
- 306 Факторы внешнего влияния на межэтнические отношения в Республике Казахстан: коллективная монография / Под ред. Б.К. Султанова. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2010. – 112 с.
- 307 Бектурганова Б., Нургалиева М. Этно-религиозные идентификации региональной молодежи. Отчет по результатам опроса молодежи 23 апреля – 6 мая 2016 года. https://www.soros.kz/wp-content/uploads/2018/02/ethnoreligious_identifications_of_regional_youth.pdf
- 308 Мустафаева А. А. Исламское возрождение в Казахстане в 90-е годы XX века// Вестник КазНУ, серия: Востоковедение. - 2013. -65(4), <https://articlekz.com/article/11739>.
- 309 Байтенова Н. Некоторые вопросы межконфессионального согласия в Казахстане/ Казахстанский опыт межэтнического и межконфессионального согласия: предложения для ОБСЕ: материалы международной научно-практической конференции (г. Алматы, 25 февраля 2009 г.) / Отв. ред. Б.К. Султанов. — Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2009. — 160 с.
- 310 Исаева М. Қазақстандағы діни бірлестіктерді талдау. – Алматы: Eurasian Research Institute of Khoca Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, 2015. – 20 б., <https://eurasian-research.org/wp-content/uploads/2020/08/ERI-WP-05.pdf>.
- 311 Центральная Азия: пространство «шелковой демократии». Ислам и государство. /Под редакцией Э.Ногойбаевой. - Алматы, 2017. – 52с. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kasachstan/14106.pdf>.
- 312 Жузей М., Сейтахметова Н., Бектенова М., Жандосова Ш. Мечеть в постсоветской центральной Азии: сакральные-духовные контексты//Central Asia and the Caucasus. Russian edition. - 2020, - Vol. 23 (3). - с. 103-118
- 313 Akiner Sh. Religion's gap: Islam and Central Asia in the 1990s//Harvard International Review. - 2000. Vol. 22(1). –Pp. 62-65.

- 314 Khalid A. Islam after communism: religion and politics in Central Asia. - Berkeley: University of California Press, 2014. <https://doi.org/10.1525/9780520957862>
- 315 Мустафина Р. Ислам в современном Казахстане// E-history. - 2013. <https://ehistory.kz/ru/contents/view/1331>.
- 316 Isabaeva S. Исламизация в Казахстане угрожает ли светскому государству?// Camonitor. - 2017. <https://camonitor.kz/27572-ugrozhaet-li-islamizaciyakazahstana-svetskomu-harakteru-gosudarstva.html>.
- 317 Ә.Дербісәлі. Ислам және заман. – Алматы: РПБК «Дәуір», 2003. -560б.
- 318 Решетняк А.В. Терроризм и религиозный экстремизм в Центральной Азии: Проблемы восприятия Кейс Казахстана и Кыргызстана. Астана: КИСИ при Президенте РК, 2016. – 86 с.
- 319 Государственно-конфессиональные отношения в Республики Казахстан: сборник материалов. / Сост. Мұхаммеджанова Б., Ибраев Е., Утемисов Ж. Ред.: А. Әбдірәсілқызы. – Астана: Научно-исследовательский и аналитический центр по вопросам религии, 2015. – 70с.
- 320 Ашимбаев М. Современная демографическая ситуация в Казахстане. Алматы: КИСИ, 2004..
- 321 Евкочев Ш. 2008. Современные модели развития мусульманских стран // Секуляризм и Ислам в современном государстве: что их объединяет? Материалы межд. круглого стола/ Отв. Ред. Б.Султанов. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2008. – 296с.
- 322 Lenz-Raymann K. Features of Central Asian folk Islam. In: Securitization of Islam: A Vicious Circle: Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia. -Bielefeld: Transcript Verlag, 2014. - Pp. 45-68 <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429044.45>
- 323 Murtazin M. The socio-political aspect of re-Islamization in the post-Soviet space//Russia and the New States of Eurasia. - 2018. No 4. Pp. 167-175 <https://doi.org/10.20542/2073-4786-2018-4-167-175>
- 324 Sarsembayev R., Rysbekova Sh, Assanova S., Yesbolova M., Manasova A. The Main Reasons for the Revival of Islam in Independent Kazakhstan// International Journal of Criminology and Sociology. - 2020. - Issue 9. - Pp.3225-3235
- 325 Сайт Комитета по делам религии МИО РК. Список террористических и экстремистских организаций, запрещенных на территории Республики Казахстан.[[https://www.gov.kz/memleket/entities/din/documents/4?directions=141&lang=ruб.](https://www.gov.kz/memleket/entities/din/documents/4?directions=141&lang=ruб)] доступно 15.11.2020г.
- 326 Dobraslawka Wiktor-Mach. On secularization, modernity and revival of Islam in the post-soviet context// Polish Sociological Review. -2011. –Vol. 175. – Pp. 393-409.
- 327 Токтарбекова Л.Н. Қазақстанның мәдени-әлеуметтік кеңістігіндегі ислам дәстүрі: дінтанулық талдау. Философия докторы дәрежесін алуға дайындалған диссертация. – Алматы: Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Философия, саясаттану және дінтану институты, 2020. – 143 б.

- 328 Сайт Комитета Национальнй безопасности РК. Государственная программа по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2018 – 2022 годы [<http://knb.gov.kz/ru/article/ob-utverzdenii-gosudarstvennoi-programmy-po-protivodeistviu-religioznomu-ekstremizmu-ib>.] доступно 20.20.2020
- 329 Статья Главы государства "Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания"// Akorda.kz. [https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya.] доступно: 20.15.2020.
- 330 Шаукенова З.К. Гендерный дискурс в деятельности Организации Исламская Конференция//Адам әлемі. - 2012. - № 1 (51). - Сс. 17-23.
- 331 Соколовский К.Г. Паттерны государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан // Вестник ПАГС. 2017. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/patterny-gosudarstvenno-konfessionalnyh-otnosheniy-v-respublike-kazahstan>.
- 332 Жастар және Қазақстандағы дәстүрлі емес діни ұйымдар (Жастар саясатын жүзеге асыруға уәкілетті мемлекеттік органдарға ұсыныс) – Молодежь и нетрадиционные конфессии в Казахстане (Рекомендации государственным органам, реализующим молодежную политику)/ Құрастырушылар: Нұрманбетова Ж.Н., Камарова Р.И., Сандыбаева У.М., Сайлаубек қызы А., Толғамбаева Д.Т., Шаповал Ю.В. Астана: 2009. - 43б. – 43с. http://ctc-rk.kz/wp-content/uploads/2017/08/Zhastar_zhane_Kazakhstan_dasturli_emes_dinyuyim.pdf
- 333 Гайко О.А. Актуальные вопросы государственной политики Республики Казахстан в религиозной сфере. - Астана, 2018. - 50 с.
- 334 Обзор: политика Республики Казахстан в информационной сфере - часть 4: доступ к интернету и интернет услуги// Digital.report. – 2019. <https://digital.report/kazahstan-dostup-v-internet/>.
- 335 Қазақстанда дінге қатысты жағымды және жағымсыз жаңалықтардан гөрі бейтарап жаңалықтар көп// Информбюро. - 2018. <https://informburo.kz/novosti/neytralnyh-novostey-o-religii-v-kazahstane-bolshechem-polozhitelnyh-i-otricatelnyh.html>
- 336 Смаилова У. Роль и место государства в информационном пространстве Казахстана в контексте противодействия экстремизму. В материалах международной научно-практической конференции. Профилактика экстремизма. Успехи и трудности. (г. Нур-Султан, 4 апреля 2019 г.) / под общ. Ред. З.К. Шаукеновой. Нур-Султан: КИСИ при Президенте РК, 2019. — 208 с. С. 175-188