

**XX-XXI ҒАСЫРЛАРДАҒЫ
ҚАЗАҚ
ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ
ДІНТАНУЛЫҚ
МҰРАЛАРЫНДАҒЫ
АДАМ ПРОБЛЕМАСЫ**

Дін философиясындағы адам мәселесін қарастырғанда, біз, біріншіден, халқымыздың тұтастай таным-түсінігіндегі осы тақырыптың зерттелу деңгейін айналып өте алмайтындығымыз хақ, себебі, түркі-қазақ дүниетанымы әлемдік философияның бір бөлшегі, екіншіден, қойылып отырған ахуалдың тәжірибелік қырлары болуы тиіс, оның бүгінгі күнгі еліміздегі өзектілігі де ашылуы қажет, үшіншіден, дүниежүзілік философиялық ой-санамен қатар, өзіміз осы мәселені қалай шеше аламыз деген түйткілдер қойылатындығы өзінен-өзі түсінікті жайт.

Дін философиясындағы адам мәселесін XX ғасырдағы қазақ философиясы бойынша қарастыру оның бүгінгі күнге дейінгі даму эволюциясының негізінде қалыптасты. Атап айтқанда, шартты түрдегі былай бөлінген кезеңдерді: мифологиялық түркі дәуіріндегі және тәңіршілдік пен шаманизм діндерінің өрлеу кезеңіндегі адам, орта ғасырдағы ислам философиясындағы тұлға, қазақ хандығы тұсындағы діни сенімдер туралы толғаныстар аясындағы антропология, қазақ ағартушылығы тұсындағы діни дүниетанымындағы адам мәселесін бастан өткізді. Біз қарастырып отырған қазіргі кезеңдегі дін философиясындағы адам мәселесін де шартты түрде екіге бөліп қарастыратын боламыз.

1. Кеңес үкіметінің тұсындағы дін философиясындағы адам туралы толғаныстар: а) кеңес үкіметі қарсаңындағы және кеңес үкіметі алғашқы орнаған кезеңдеріндегі қазақ зиялыларының діни дүниетанымы; ә) кеңес үкіметінің толыққанды заманындағы еркін-ойшыл санадағы адамның орны;

2. Тәуелсіздік алғаннан кейінгі Қазақстандағы дін философиясындағы тұлға мәселесі: а) XX ғасырдың соңындағы; ә) XXI ғасыр басындағы дін философиясындағы антропологиялық толғаныстар.

XX ғасырдағы діни дүниетаным ділдік, архетиптік түрде сабақтасқан көне тарихи-рухани мәдениетімізден тамыр тартады. Оның эволюциясы, түптеп келгенде, бүгінгі біздің руханиятымыздың, оның ішінде діни дүниетанымымыз бен ондағы адам мәселесінің түп негізі мен алғышарттары болып табылады. Оның түп бастаулары арғы түркілік кезеңнен бастау алады. Сондықтан көне түркілердің сенімі болған тәңіршілдікте адам, оның ішінде түркі халқы әлемнің орталығына орналасқан

өзінің еркіндігін паш етті. Бұл сенім өзінің салттарын орындауды талап еткенмен, отандық зерттеушілер атап өткендей, белгілі бір деңгейде зайырлы бағыт ұстануға жетелейтін, арғы түркі жұртына ұлттық рух беретін ұлттық идеяның қайнар көзі болды [1; 2; 3].

Тәңіршіліктің адамға қатысты: еркіндік, рух берушілік, биофизиологиялық жетілгендік т.б. сапалары кейіннен түркі-қазақ халқының дін туралы толғаныстарында жалғасын тапқан болатын.

Әл-Фарабидің діни философиясы мен адам мәселесіне қатысты дүниетанымының орталық түсінігі – бақытты адам идеалы болатын. Әлеуметтік тұрғыдан толғанылған қайырымды қала утопиясындағы адамның негізгі өмірмәнділік мақсаты – білім мен адамгершілік арқылы кемелденіп, бақытқа жетуге ұмтылу болып табылады. Бұл утопиялық сипатта болғанмен, кейіннен қазақ халқының мұраттарында жалғасын тауып сабақтасқан болатын. Сондай-ақ, ойшылдың «ал-инсан-ул-ақл» (парасатты адам) категориясы суфилердің инсан-камил (кемел адам) концепциясына сай келетіндігін тұжырамдаушылар да [4] түркілік-діни философиялық таным сабақтастығын әйгілейді. Олай болса келесі кезекте, А. Яссауидің адам мәселесіне шолу жасап өтеміз.

А. Ясауидің діни философиясы бір қарағанда тек аскеттік өмір сүру мұраттарын насихаттайтын тұтас ілімді негіздеу болғанмен, түп мәні – тұлға қалыптастыру (аль-инсан аль-камил). Жетілген адам болмысының таза рухани-моральдік жағынан толыққандығының өзіндік бір үлгісін жасап шығарған оның ілімінде, мистикалық бейнелер мен қоғамдық өмірдің шынайы бейнелері қатыстырылып, өзіндік бір талғау мен шындалу, салыстыру мен ұмтылдыру сияқты стимулдарға айналған деуге де болады. Бірақ тұлға аскеттік өмір стилінде болған жағдайда ғана өзіндік бір жаңа руханияттық өрлеу сатысына көтеріледі, ол психологиялық, философиялық, педагогикалық арналар арқылы өзінің бағдарын айқындап алатындығы туралы айтылады. Нәтижесінде, діни ғашықтық сезім адамды кемелдендіруге алып келетін негізгі қозғаушы күш болып саналады.

XV-XVIII ғасырлардағы жыраулар поэтикасы мен XVIII-XIX ғасырлардағы ақын жыраулардың шығармашалығындағы дінге қатысты адам мәселесінің толғанылуының негізгі бағдарлары: жаугершілік пен елдік, намыс пен жігер, адамгершілік пен заман т.б. туралы болып келеді. Мысалы, ерлік пен намыс туралы Шалкиіздің: «...Батыр болмақ сойдан-

дүр, Жалаңаш барып жауға ти, Тәңірі өзі біледі, Ажалымыз қайдан-дүр!» [5] деп толғауы, адамгершілік туралы: Бұқар жыраудың: «Бірінші тілек тілеңіз, бір аллаға жазбасқа, Екінші тілек тілеңіз, шұғыл бір пасық залымның тіліне еріп азбасқа, Үшінші тілек тілеңіз, үшкілсіз көйлек кимеске, Төртінші тілек тілеңіз, төрде төсек тартып жатпасқа, ...Желкілдеген ту келіп, жер қайысқан қол келіп, сонан сасып тұрмасқа ...», – деп [6] жырлауы, болашақ заман туралы зар заман ақындарының: «Атамыз Адам пайғамбар, Топырақтан жаралды», – дей келе, заманның ақыры туралы сарынға келіп тірелуі т.б. Сондай-ақ, дін философиясы тұрғысынан деп айтуға болатындай, діни фанаттық пен құрқұлшылықты да сынға алу кездеседі. Мысалы, Ақтамберді жыраудың «Ей, азаматтар, шоралар» атты толғауында: «Меккені іздеп нетесің, Меккеге қашан жетесің, Әзір Мекке алдыңда, Пейіліңмен сыйласаң, Атаң менен аңанды» [7] деген ойтолғамдар да батыл ұсынылады.

Демек, жыраулар поэзиясында діннен туындатылған өмірмәнділік мәселелер: адамның өршіл рухты тұлғалығы мен адамгершілік сапалардың өзіндік бір идеологиясы мен дидактикасы, қоғам туралы пайымдаулар арнасында өрбітіледі. Экзистенцияның түпмәні ұлттық идеяға келіп тіреледі, ол үшін дін, адамгершілік, отаншылдық т.б. құрылымдардың қажет екендігі туралы ұстанымдар құрылады. Бір қырынан жыраулар, оның арнайы идеологиялары қызметін атқарса, екіншіден, көпшілігі өз теориясының практигі бола білді. Мысалы, Ақтамберді, Шалкиіз т.б. жыраулар соғыстарға қатынасып, қажет кезінде дінді де уағыздады.

XIX ғасырдағы Абай, Ыбырай, Шокан сынды қазақ ағартушыларының ойтолғамдары да дінді назардан тыс қалдырмағандықтан, идеясының түпмәні өмірмәнділік толғаныстарға келіп тірелгендіктен, дін философиясындағы адам мәселесін айналып өткен жоқ. Бірақ бұларда ұраншылдықтан гөрі, ағартушылық сарындар, сыни көзқарастар, дін туралы толғаныстар басым болды. Бірақ, оларды жалпы ағартушылар деп бір атаумен бергенмен, біз зерттеп отырған тақырыпқа байланысты үшеуінің көзқарастары да әр түрлі болды: Ыбырай діни ағартушылық бағыт (дінді толықтай мойындайтын, бірақ зайырлы бағыт ұстанатын, білімге ұмтылған тұлға), Абай сын мен ағартушылық бағыт (Алланы сөзсіз мойындайтын «Адам бол» идеясымен қаруланған адамгершілікті тұлға), Шокан қазақ халқының этнографиясы, оның ішіндегі діни дүниетанымдарын зерттеген зайырлылық-ағарту-

шылық бағыт (еуропалық өмірсалтына жақын тұлға) ұстанған еді. Мысалы, Абай зерттеушілер атап көрсеткендей, адам болмысын дінге қатысты тұрғыдан зерделеуде батыстық философияға ұқсамайтын өзіндік тұтастанған ұғымдар мен түсініктер жүйесін құрды: «мен», «менікі», «тән», «тән қуаты», «тән құмары», «жан», «хайуан жаны», «адам жаны», «жан сыры», «жан қуаты», «жанның жарығы», «жанның кәсіби қуаты», «үш сүю», «адам болу», «толық адам», «пенделіктің камалаттығы» т.б. [8].

Осыған сәйкес, бұл бөлімде қойылып отырған мәселені аша түсумен импликациялы түрде байланысты болып келетін XIX ғасырдың орта шенінен бастап, XX ғасыр басына дейін қайшылықты, пікірталасты арнада өрбіген Қазақ баласының тұлғасын қалыптастыру барысындағы ағартушылық саласын мынадай үш бағытта құрыла бастады деп айта аламыз: біріншісі, таза мұсылмандық ағартушылық – қадимшілдік, екіншісі, мұсылмандықпен қатар академиялық ғылым салаларын да оқыту – жәдидшілдік, үшіншісі – таза еуропалық білімге қарай бетбұрыс жасау. Соңғысын шартты түрде – «шоқаншылдық» деп атауға болады. Әсіресе, бастапқы екі бағыт арасында жүргізілген күрес бірнеше жылдарға созылды және қайшылықты бағытта өрбіді. Себебі, оның түп мәнінде «Қазақ жұртындағы тұлғаны қалыптастыруда дін қаншылықты орын алуы тиіс» деген сияқты сауалдар қойылған сыңайлы.

И. Гаспиринский негізін салған жәдидшілдікті бірнеше қазақ зиялыларымен қатар қолға алған ойшылдардың бірі – Ғұмар Қараш болатын. Ол догмалық ислам дінінен қарсы шығып, дінге өздігінше реформалар алып келуге ұмтылды, сөйтіп, өз ойларын батыл айта бастады: «Шариғаттың адам баласын ынсаптылық пен ізгі-ниеттілікке, тәртіптілікке, бауырластықта болуға баулитын нормаларын ерекше дәріптеді, ислам дінінің ғылым мен өнерді дамытуға ешқандай кедергі болмайтындығын еңбектерінде ғылыми негізде дәлелдеп көрсетті» [9].

«Айқап» журналындағы «Әулие-Ата хабарлары» деп аталатын мақаладағы XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасыр басындағы Қазақ жеріндегі жағдай туралы айтылған мына пікірге назар салсақ: «Ишандар, қожалардан аяқ алып жүргісіз. Мешіттер бек көп болса да мектеп, медресе жоқ. Ешбір жерде сабақ оқушы балалар жоқ» [10] Ғ. Қараш сынды ойшылдар қолға алған жәдидшілдік бағыттың туындауының заңдылығын мойындауымыз керек.

Ғұмар Қараштың идеялары да бір қарағанда, діни философия, екінші бір қырынан алғанда дін

философиясы бағыттарында өрбиді. Мысалы, дін философиясы бағытындағы толғаулары мен қара сөздері: қазақ даласындағы дінге сенім климатын жалпылама қарастыру, дінге деген реформаторлық бағыт, діни дүмше молдалар мен фанаттарды сынау, ескіше қадимшілдік оқытуға деген қарсылық т.б. Оның түсінігі бойынша, дінге сенімнің басты көрінісі – жүрекке иман келтіріп адамгершілік қасиеттерді сақтау болып табылады. О дүние туралы толғаныс пен құрқұлшылық жасаудан, мысалы, әдел қажылық т.б. гөрі өз халқына игі істер істеу, мұқтаждарға көмектесу, білімнің академиялық деңгейін арттыру. Ғұмар Қараш сопылықты, жалған діншілдікті жек көріп, оларды былайша сынады: «Ақ сәлделі төрдегі, Ана отырған діншілдер. Не бар істі дінменен, Өлшейтұғын міншілдер» [11]. Немесе: «Молдаш деген кісінің жетісінде сол елдегі атақты молдалармен қатар Ғұмар да шақырылады. Молдалардың аттанарында әкесінің педиясына арнаған ат пен түйені үй сыртына байлап, үйге кірген Молдаш баласы Өріпке айтқан сөзін өз құлағыммен есіттім. Ол былай: Е Шәріп, үй сыртына ат, түйе байланып қалыпты. Бұл қалай, біз құдалыққа келген жоқ едік қой.. Бұл қомағай молдаларға, соның бірі өзім, үлестірсең, олар алады да кетеді, бірақ одан келер әкеңе түк пайда жоқ. Тек атақ. Одан бұл малды бір мектеп пайдасына берген болсаң, қандай игілікті іс істеген болып, оқи алмай жүрген жетімдерге беріп, мектепке тартқан болсаң қандай сауап, ұлтқа қандай пайдалы болған болар еді, – деді Ғұмар...» [12], – деп көрсетілген пікірлер де осының айғағы.

Сондай-ақ ол дін философиясы тұрғысынан адам өмірінің мағынасын таразылайды. Ғ. Қарашты зерттеушілер оның антропологиялық толғаныстарын дінге қатысты тұрғыдан былайша түсіндіріп береді: «Сондықтан, оның өлең туындылары мен өмірлік толғауларын талдай келе, негізгі түйіндері мен тұжырымдарын былайша жүйелеп көрсете аламыз: Өмірдің мағынасы – Ождан. Өмір сүру тәсілі немесе арманы – Қайырымдылық. Тіршіліктің мұраты – Махаббат. Максаты – Ілім-білім үйрену. Өмірге берілетін есеп – Халқыңа қызмет ету. О дүние – ең соңғы, ең түпкі, ең ақырғы есеп» [13].

Сондай-ақ, Ғ. Қараш қоғам мен діннің арақатынасы бойынша зайырлық қоғам үлгісінің талаптарына сай келетін пікірлерін де тиянақтайды: «Бізде, қазір де түрлі орындарда ресми рұқсаты бар қайырымдылық қоғамдар ашып, солар арқылы зекет, құрбандықтарымыздың пұлы жиналып мектеп-медреселер ашу,

мұқтаж шәкірттерді оқыту, білікті мамандар алдыру, пайдалы кітаптар бастырып тарату – бірінші парыз» [14].

Өзінің діни философиясында адам мәселесімен кәсіби түрде шұғылданған қазақ ойшылдарының бірі – Шәкәрім Құдайбердиев болатын. Оның діни философиясындағы адам мәселесі негізінен түркі-қазақтық дүниетанымның орталық түсініктерінің бірі – этикоцентризмнен бастау алады. Бірақ ол этиканы құр схоластикалық діни идеологиямен немесе дидактикалық сарынмен емес, терең мәнді философиясымен дінмен байланыстыра келе байыптайды. Мысалы, «Үш анық» атты еңбегінде: «Адам ақиқатты бас көзімен көрмейді, ақыл көзімен көреді... Өлімнен соң бір түрлі тіршілік бар. Екі өмірге де керекті іс – ұждан. Ұждан дегеніміз – ынсап, әділет, мейірім», – деп байыпталған идеяларында [15] тек осы дүниелік қана емес, о дүниелік болып келетін ұждан тек этиканың ғана емес, бұл дүние мен о дүниеге қатысты тұтас адам болмысының субстанционалдық негізі болып саналады. Ол субстанцияның өзі күрделі, үш элементтен құралған: нысап, әділет, мейірім. Бұл Г.Ф. Гегельдің рух түсінігі тәрізді сатылап өрлеп жететін адамның негізгі мұраты: бірінші жаратушыны мойындау, екінші, адам жанының жоғары өрлеуі, үшінші, ұжданға сай арлы өмір сүру. Бірақ ол сонымен қатар адам болмысының маңызды және қажетті атрибуттарының бірі – «Таза ақыл» деп пайымдайды. Ол адамға ғана тән және қозғау салуды, іске қосуды, үнемі жетілдіруді қажет ететін динамикалы құбылыс: «Ақыл деген – денеге егулі дән. Суарса кіреді оған да жан. Адамның сыртқы дене жаралысы, Нәпсісі айуанмен анық теңдес. Бөлектігі – жалғыз-ақ таза ақылда, Өлің келсе, жол тап та, соны емдес!».

Ойшылдың адам болмысындағы жан мен тән туралы түсінігінің де өзіндік ерекшеліктері бар. «Қозғаған қуат – жан дейміз, Жан өсті жаннан сан дейміз. Сол жандар әсер берген соң, Жаралды сансыз тән дейміз. Жанына қарай тән салар», – деп пайымдалған толғаныстары, біріншіден, белсенді жан өзгенің емес, өзінің тәніне енеді, екіншіден, жан қуаты өзінен-өзі ғана емес, өзге де жандарға ықпал ететін субстанционалдық мәнге ие, көп тәнділік пен көп жандылық жүйе стихиялы түрде қалай болса, солай қосылмайды, сол тәннің қалауы арқылы бірігеді. Жан мен тән бірігіп, тіршілік бастаған соң, оған ақыл еніп «Тән-Жан-Ақыл» құрылымын түзеді. Бірақ, бұл үшеуі детерминантты, импликациялы, иерархиялы бағынышты, әрі органикалық түзілімді құрайды: «Ақыл деген өлшеусіз бір жарық

нұр, Сол нұрды тән қамы үшін жан жұмсап жүр. Тағдырдың қиын, сырлы сиқырымен, Жан тәнге, ақыл жанға матаулы тұр. Жан тыныштық жатпайды тән қамын жеп, Тән бұзылса, тұрағым бұзылады деп. Ыстық, суық аштықтан сақтау үшін, Зұлымдық пен айланы қылады есеп».

Шәкәрім идеяларын тек қана діни философия ретінде бағалауға болмайды, дін философиясы тұрғысынан пайымдалған адам туралы пікірлері де бар. Мысалы, 1912 жылы «Айқап» журналына жарияланған «Менің бес сауалыма жауап беруіңізді сұраймын» деген тақырыпта жазылған мақаласындағы: «Алланың адамды жаратқандағы мақсаты не? Адамға тіршілік не үшін керек? Адамға өлген соң мейлі не жөнмен болсын рахат-бейнет бар ма? Ең жақсы адам не қылған кісі? Заман өткен сайын адамдардың адамшылығы түзеліп бара ма, бұзылып бара жатыр ма? Қай түрлі жауап берсеңіз де дәлеліңіз не?» бірінші сауалдың өзі, таза діннен гөрі философиялық толғаныс. Ол «Алла жаратты болды» деген кесімді императив қоймайды, мәселені ашық талқылауға шығарады және жауаптар қандай ма болмасын, оған дәлел болуы керектігін тиянақтап қояды. Немесе, Шәкәрімнің дін философиясы аясындағы тағы бір толғанысы адамзаттағы көп дінділік пен оның түпмәні туралы пайымдауларынан анық байқалады. Оны: «Бұл кездегі діндердің бәрі нашар, ешбірі түзу емес көңіл ашар. Өңкей алдау, жалғанды дінім дейді, тексерсең, ойың түгіл жаның сасар», – деген жолдармен қатар: «Әлемдегі діндердің түп мақсұты, үш нәрседе бұлжымай құшақтасар: Құдай – бір, ұждан – дұрыс, қиямет – шын, еш діннің мақсұты жоқ мұнан асар», – деп пайымдалған көзқарастарының шендестірілуі арқылы анық байқауға болады.

Ол «Адамнан артық жәндік жаралмаған», – деп адамды Алланың пендесі ретінде барша тірі мақұлықтан жоғары қояды да, оған Ғашықтық тән екендігі туралы тұжырымға келеді. Шәкәрім шығармашылығын зерттеуші Е. Сыдықов атап өткендей: «Тек Ақиқатқа жету арқылы ғана Құдайды тануға болады. Міне, сондықтан да ол Ғашығын байлықтан, тіпті жаннан да жоғары қояды», – деп бағалуының да мәні осында. Демек, Шәкәрім Құдайбердиевтің діни және дін философиясындағы адам мәселесі, алдымен, адамның ізгіліктенген рухының Құдаймен тоғысуына келіп тіреледі, содан соң, адам өзінің Құдай жаратқан қабілетін ілім-білім арқылы өрістетіп отыруы тиіс екендігімен жалғасын тауып, түп мәнінде адам өмірдің мағынасын түйсінуді тиіс деген сияқты тұжырыммен тиянақталады.

Одан соң Кеңес үкіметінің орнауына байланысты, оның атеистік идеологиясына сәйкес, діни философия мен дін философиясы туралы отандық философтар тәуелсіздік алғанға дейін іргелі туындылар мен ізденістер жүргізбеді дегуге де болады. Тек коммунистік идеологияның ықпалымен атеистік көзқарастар ғана барынша дамыды деп айта аламыз.

Олай болса, түркі-қазақ халқының тарихындағы дін туралы толғаныстар мен ондағы адам мәселесінің негізгі даму бағыттарын былайша жүйелеп көрсетуімізге болады. Бірінші, діннен адам болмысын туындатып, оның этикалық жақтарына баса назар аудару. Екіншісі, дәстүрлі исламдық діни философияны жаңғырта отырып, адам туралы ортодоксальді діни антропологияны негіздеу беталысы болды. Үшіншісі, еркін-ой мен ислам дінінің жаңа арналарын іздеуге талпыныс және діни сенімнің өзіндік бір «қазақы» үлгісін жасауға деген ұмтылыс. Бірақ, исламның діни философиясы барынша дамығанмен, дін философиясы жүйелі түрде, арнайы мектептер мен бағыттар арқылы қарыштап дамыды деп айта алмаймыз.

Олай болса, тарихи-философиялық талдауларымызды қорытындылай келе, олардың дін философиясындағы адам мәселесін байыптауын: «Тәңіршілдік», «Фарабишілдік», «Яссауишілдік», «Жыраулық», «Абай-Ыбырайшылдық», «Шоқаншылдық», «Жәдидшілдік», «Дүмшелік-Фанаттық», «Шәкәрімшілдік» т.б. деп шартты түрде атай отыра, бұл бағыттардың қазіргі қазақ даласындағы діни-психологиялық климатқа әсерін және олардың бағыттарының көріністері мен негізгі идеяларының бүгінгі күнге дейін сақталып отырғандығын атап өтуімізге болады. Шын мәнінде де, табиғи-биологиялық түрде сабақтасқан ұлттық болмыс бірлігі арқылы, ділдік-архетиптік түрде жалғасқан қоғамдық сананың тарихи жадысының тұтастығы арқылы, мәдени-элеуметтік түрде ізденістер арқылы табылған руханияттар бойынша ата-бабамыздың дін философиясындағы адам мәселесі туралы толғаныстары қазіргі таңдағы осы мәселеге қатысты қазақ руханиятынан ерікті-еріксіз түрде көрініс тауып, жаңғырып отырады. Сондықтан да, біздің осы тарихи шолуларымыз, бір қырынан алғанда, қазіргі кездегі еліміздегі діни-психологиялық климат келбетін барынша толықтай саралауымызға мүмкіндіктер ашу үшін жасалды.

Олай болса, осы тарихи-философиялық талдаулар мен ретроспекциядан, бүгінгі Қазақстандағы діни-психологиялық климат пен дін

туралы толғаныстардың бағдарын жүйелеп беру қажеттігі туындайды.

Қазіргі еліміздегі теориялық санадағы діни-танымдық дискурсы халқымыздың діни сенімдерінің тарихы бойынша мынадай арналарға бөлініп отырғандығын және зерттеу бағдарларының қалай құрылып отырғандығын бағамдай аламыз.

Бірінші, қазақ халқы байырғы заманнан бері, яғни, мұсылманшылдық қазақ даласына енгеннен кейін, олар өз еркімен ислам дінін толықтай ұстанған деген бағыттағы көзқарастар жүйесі. Бұнда ислам дінінің жалпы тарихы, исламтану, қазақ даласындағы ислам, қазақ жеріндегі ойшылдардың ислам діні туралы көзқарастары, қазіргі исламның жай-күйі және оны әрі қарай жетілдіру қажеттігі т.б. бағыттағы зерттеулер жүргізілуде.

Екінші, түркі-қазақ халқы бұрыннан тәңіршілдік дінге сенген деп пайымдайтын түсініктер. Олар тәңіршілдіктің философиясы, тәңіршілдік тарихы, оның шамандық сияқты бағыттары, түркі халықтарындағы тәңіршілдіктің сарқыншақтары т.б. мәселелермен шұғылданады.

Үшіншісі, осы екі бағытты бітістіруге тырысып, дін философиясы мәселелерімен шұғылданындар. Олар исламдық пен тәңіршілдіктің кіріктірілген үлгілері, бұрынғы тәңіршілдік пен кейінгі исламдық дәстүрлер, исламдық пен тәңіршілдік сенімнің тарихи негіздері сияқты мәселелермен шұғылданындар, сондай-ақ, қазақ қоғамының тарихында ислам дініне деген «жеңіл-желпі» ғана сенім болғандығын атап өтетіндерді де осы бағытқа жатқызуға болады.

Төртіншісі, бұрынғы кеңес дәуіріндегі атеистік бағытты немесе скептицизмді қолдаушылар. Олар дінге деген сыни көзқарастарын жариялайды, қандай-ма болмасын сенімдерге үнемі бейтарап қатынаста болады, тіпті болмаса, дін туралы сөз қозғауға құлшынбайды.

Ал бұқаралық санада, жалпы халықтық діни-психологиялық климатты тұтастай зерделесек, діни сенімнің дәрежесі мәселесіне қарай ойыссақ, еліміздің 70 пайыздан астамы ислам дініне сенетіндігі бойынша байыптасақ, оларды мынадай топтарға ажыратуға болады: фанаттық исламға бет бұрғандар, зайырлылық исламды ұстанатындар, «Мен – мұсылманмын» деумен шектеліп, оның шарттарын қатаң ұстанбайтындар, исламға бейтарап қарайтындар немесе одан қашқақтайтындар.

Атеистік кеңістік күйрегеннен кейін, Қазақстанда да шағын пансионаттардан бастап, университеттерге дейінгі діни оқу орындары ашыла бастады. Шындап келгенде, елімізде-

гі оқу орындарындағы білім беру жүйесі мен дінді зерттеу бағыттарын және діни-психологиялық климатты екіге ажыратуға болады. Біріншісі, діни философияны негізге алып, ислам дінін уағыздаумен, насихаттаумен, діни идеологияландырумен шұғылданса, екіншісі, дін философиясын негізге алып, зайырлылықты насихаттап, фанаттық пен дінді асыра дәріптеумен келіспейді. Келесі бір «айқынсыз» деп атауға болатын бағыт, шындығында, дін философиясы, әлде, діни философия екендігі белгісіздеу болып келетін бағдармен жүреді немесе бұның ара жігіне аса назар аудармай, өзінің пікірлерін

екі арнада да жариялай береді. Осы тұста, айта кететін тағы бір маңызды жайт, дінмен шұғылданып отырған зерттеушінің жеке ұстанымы мен мамандығына, қойылып отырған мәселеге т.б. байланысты көптеген жайлар ашылады. Мысалы, теолог, әлде философ, әлде дінтанушы ма – мәселені кім зерттеп отыр, сонымен қатар, олар қандай дінді зерделеп отыр, сондай-ақ діндегі қай мәселені қарастырып отыр т.б.

Бірінші діни философияны негізге алатын бағыттың өзін, төзімді исламдық және радикалдық бағыттағы исламдық деп екіге ажыратуымызға болады.

Әдебиеттер

- 1 Сабит М., Кокумбаева Б., Темиртон Г. Духовная культура великой степи и современность. – Алматы: КазНИИК, 2013. – 200 с.
- 2 Әкім Ж. Қазақ идеясы. Түркі өркениеті негізінде. – Алматы: Өлке, 2006. – 232 б.
- 3 Аманжолов К., Рахметов Қ. Түркі халықтарының тарихы. – Алматы, Білім, 1996. – 272 б.
- 4 Suleyman Uludag. Islam Dusuncesinin yapisi, Dergah yayin. – Istanbul, 1994. – 286 p.
- 5 Ай, заман-ай, заман-ай. (Бес ғасыр жырлайды): 2 томдық. – Алматы: РББ, 1991. – Т.1. – 384 б.
- 6 Асқар Л.Ә., Мажинбеков С.А., Құранбек Ә.А., Әлиев Ш.Ш. Қазақ мәдениеті мен философиясындағы жан мен тән мәселесі // Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2012. – 94 – 120 бб.
- 7 Өзбекұлы С., Исмаилов А. Ғұмар Қараштың қоғамдық-саяси және құқықтық көзқарастары. – Алматы, 2005. – 94 б.
- 8 Көшімов М. Әулие-Ата хабарлары//Энциклопедия «Айқап»/бас редактор Р. Нұрғалиев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1995. – 366 б.
- 9 Ғұмар Қараш. Замана. – Алматы: Ғылым, 2000. – 236 б.
- 10 Өтеп Бекетов естелігі. Қолжазба, Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Орталық Ғылыми кітапхана. (ОҒК), Сирек кітаптар мен қолжазбалар бөлімі. – Алматы, 2004. – 1602-папка, 3-бума, 18-дәптер.
- 11 Аташ Б.М. Ғұмар Қараштың өмірі мен шығармашылығы. – Алматы, 2014. – 250 б.
- 12 Қазақ газеті/бас редактор Ә. Нысанбаев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1998. – 560 б.
- 13 Шәкәрім Қ. Үш анық. – Алматы: Ғылым, 1991. – 80 б.
- 14 Құдайбердиев Ш. Өлеңдер мен поэмалары. – Алматы: Жалын, 1988. – 207 б.
- 15 Сыдықов Е.Б. Шәкәрім: ғылыми-танымдық басылым. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 444 б.

References

- 1 Sabit M., Kokumbaeva B., Temirton G. Duhovnaja kul'tura velikoj stepi i sovremennost'. – Almaty: KazNIK, 2013. – 200 s.
- 2 Akim Zh. Kazak idejasy. Turki orkenieti negizinde. – Almaty: Olke, 2006. – 232 b.
- 3 Amanzholov K., Rahmetov K. Turki halyktarynyn tarihy. – Almaty, Bilim, 1996. – 272 b.
- 4 Suleyman Uludag. Islam Dusuncesinin yarisi, Dergah yayin. – Istanbul, 1994. – 286 r.
- 5 Aj, zaman-aj, zaman-aj. (Bes gasyr zhyrlajdy): 2 tomdyk. – Almaty: RBB, 1991. – T.1. – 384 b.
- 6 Askar L.A., Mazhinbekov S.A., Kuranbek A.A., Aliev Sh.Sh. Kazak mädenieti men filosofijasyndagy zhan men tән мәsеlesi // Al-Farabi zhөne zamanaui Kazakstan filosofijasy. – Almaty: Kazak universiteti, 2012. – 94 – 120 bb.
- 7 Ozbekuly S., Ismailov A. Gumar Karashtyn kogamdyk – sajası zhөne kuckytyk kөzkarastary. – Almaty, 2005. – 94 b.
- 8 Koshimov M. Aulie-Ata habarlary//Jenciklopedija «Ajkap»/bas redaktor R. Nurgaliev. – Almaty: Kazak jenciklopedijasy, 1995. – 366 b.
- 9 Gumar Karash. Zamana. – Almaty: Gylym, 2000. – 236 b.
- 10 Otep Beketov esteligi. Kolzhazba, Kazakstan Respublikasy Bilim zhөne Gylym ministrliги Ortalyk Gylymi kitaphana. (OGK), Sirek kitaptar men kolzhazbalar bolimi. – Almaty, 2004. – 1602-papka, 3-buma, 18-dәpter.
- 11 Atash B.M. Gumar Karashtyn өmiri men shygarmashylygy. – Almaty, 2014. – 250 b.
- 12 Kazak gazetі/bas redaktor A. Nysanbaev. – Almaty: Kazak jenciklopedijasy, 1998. – 560 b.
- 13 Shәkәrim K. Ush anyk. – Almaty: Gylym, 1991. – 80 b.
- 14 Kudajberdiev Sh. Öleñder men pojemalary. – Almaty: Zhalyñ, 1988. – 207 b.
- 15 Sydykov E.B. Shәkәrim: gylimi-tanymdyk basylym. – Almaty: KR BGM GK FSDI, 2013. – 444 b.