

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

Философия және саясаттану факультеті

Дінтану және мәдениеттану кафедрасы

ӘОЖ 28-055.2 (574) (043)

Қолжазба құқығында

БОЛЫСБАЕВА АЙНУРА КАНАПИЕВНА

Қазақстандағы мұсылман әйелдердің діни бірегейленуі

6D020600 – Дінтану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
философия ғылымдарының докторы,
профессор К.А. Затов

Шетелдік ғылыми кеңесші: PhD,
Бригам Янг университетінің
профессоры Т.Б.Хитон

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2025

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ.....	3
1 ФЕМИНИСТІК ИСЛАМИ БІРЕГЕЙЛІКТІ ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ- ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ	
1.1. Ислами бірегейлік әлеуметтік феномен ретінде.....	11
1.2. Мұсылман әйелдердің діни бірегейлігін зерттеудің негізгі концептуалды бағыттары.....	26
2 ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ӘЙЕЛДЕР АРАСЫНДАҒЫ ИСЛАМИ БІРТЕКТІЛІГІНІҢ ҚАЛЫПТАСУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ	
2.1 Қазақ әйелінің діндарлығы тарихи-дінтанулық дискурс объектісі ретінде (Қазақ хандығынан Кеңес Одағының ыдырауына дейін).....	44
2.2 Постсекулярлық қазақстандық қоғамдағы әйелдер арасындағы мұсылмандық бірегейлік: типтері мен олардың қалыптасу себептері.....	54
3. ҚАЗІРГІ НАМАЗХАН ӘЙЕЛДЕРІНІҢ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ БІРЕГЕЙЛЕНУІ	
3.1. Діндарлықтың әйелдердің өмірлік тәжірибесіне ықпалы (әлеуметтанулық зерттеу негізінде).....	76
3.2. Экстремизмнің феминизациясы әлеуметтік феномен ретінде (исламизм мысалында).....	93
3.3. Қазақстандағы әйелдер арасындағы ислами бірегейліктің болашақ даму перспективалары мен проблемалары және оларды шешу жолдары.....	112
ҚОРЫТЫНДЫ.....	124
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	128
ҚОСЫМШАЛАР.....	142

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Диссертациялық жұмыста Қазақстандағы мұсылман әйелдердің діни бірегейленуі мәселесін дінтанулық, әлеуметтанулық және тарихи талдау негізінде зерттей келе, баса назарды белсенді діндар әйелдерге аударып қарастырылды.

Диссертациялық жұмыстың өзектілігі. Жаһандану дәуірінде әлем діндарлықтың жоғарылауымен сипатталатын рухани трансформацияны бастап кешіруде. Pew Research Center 2050 жылға таяу агностиктер мен атеистердің саны АҚШ және Франция сияқты елдерде өсіп келе жатқанына қарамастан, әлем халқының жалпы санының аз бөлігін құрайтындығын болжайды. Неғұрлым қарқынды дамушы дін ретінде ислам аталып отыр. Жоғарыда көрсетілген зерттеу орталығының гипотезасына сай 2050 жылға дейін ислам дінінің даму қарқыны 75% құрайды. Салыстырмалы түрде христиан дінінің даму қарқыны 35%-ға жуықтайды деп топшылануда. Осындай өзгерістердің нәтижесінде болжам бойынша болашақта мұсылмандардың саны христиандардың санымен бір деңгейге жақындайтындығы (сәйкесінше 2,9 млрд және 3,1 млрд.) туралы көзқарас білдіреді [1].

Ислами ревивализм процесі қазақстандық қоғамда да орын алуда. Егер 1990 жылы Қазақстанда ресми түрде 46 мешіт қызмет етсе, 2020 жылы олардың саны 2689-ға (Алматыдағы және Астанадағы ҚМДБ ғимараты діни бірлестік ретінде рәсімделгенімен, мешіт ретінде қызмет етпейді) дейін өсті. Осылайша, соңғы үш онжылдықтың ішінде Қазақстандағы мешіттердің саны 58 есе өсіп отыр [2].

Ал 2009 және 2021 жылдардағы халық санағының мәліметтерінше, сәйкесінше 70,2% және 69,3% өздерін мұсылман деп анықтайды. Пайыздық көрсеткіште айтарлықтай төмендеу байқалғанымен, қазіргі уақытта мұсылмандар көлемі халық санының өсуімен қатар жоғарылап, 19 миллион адамның 13,3 миллионын құрайды. Салыстыру үшін, 2009 жылы бұл көрсеткіш 16 миллионның 11,2 миллионын құрады [3].

Сондықтан мұсылмандық бірегейліктің қалыптасуын зерттеу қоғамдық-гуманитарлық ғылымдардың маңызды мәселелерінің бірі болып табылады.

Сонымен бірге ислами бірегейліктің гендерлік аспектілерін зерттеудің маңыздылығы да арту үстінде. Соның ішінде әйелдердің діндарлығы ерекше көңіл аудартуды талап етуде. Оны феминдік діни бірегейліктің өзіндік ерекшеліктерінің болуымен тығыз байланыстыруға болады. Ең алдымен әйелдің болашақ елді қалыптастыратын, ұрпақты әлеуметтендіруші негізгі агент болуы, яғни ана статусымен түсіндіріледі. Бұл әйелдің өз діндарлық тәжірибесін балаларының бойына трансляциялауынан көрініс табады.

Екіншіден, мұсылман ер адамдарға қарағанда, белсенді діндар әйелдерге сыртқы дағуат, яғни сыртқы бейнесіндегі ерекшеліктер (хиджаб, орамал және т.б.) тән. Қазіргі күні қоғамдық дискурста ұлттық және діни киім үлгілерін бір-бірінің антиподы ретінде қарастырып, қазақи және ислами (араби) киім үлгілеріне қатысты салыстырулар, бір-біріне қарама-қайшылықта қарастыру

мен діни киім үлгісіне қатысты негативті пікірлердің таралуы сияқты түсініспеушіліктер орын алып жатады.

Әсіресе бұл мемлекеттік мекемелердің біршамасында діни атрибутикаға тыйым салынуының нәтижесінде жаңа серпінге ие болып отыр. Атап айтатын болсақ, мектептерде діни киімге тыйым салынуына байланысты кейбір ата-аналардың қыз балаларын мектеп формасы бекітілмеген жеке мектептерге немесе медреселерге оқуға жіберуі, сол арқылы қыздарын әлеуметтік изоляцияға душар етуі сынды проблемалар орын алуда. Одан бөлек кейбір мемлекеттік мекемелердегі діни атрибутикаға тыйым салынуы әйелдердің өзінің діни бірегейлігі мен кәсіби дамуы, кәсіби статусы арасында қиын таңдау жасауына итермелеуде.

Бұл хиджаб киетін әйелдердің белгілі бір жеке тұлғалық дамуына өзіндік кері әсерін тигізіп, олардың маргинализациялануына әкеліп соқтыруы мүмкін. Маргинализация процесімен қатар осы діни топтың мүшелері болып табылатын әйелдердің әлеуметтік изоляцияға ұшырауы, белгілі бір деңгейде геттоизация және өмірінің бір салаларында сегрегацияға ұшыратуы ықтимал. Себебі хиджабқа тыйым салынатын болса, әйелдердің біршамасының алдында діни және кәсіби дамуы арасындағы таңдауда көпшілігінің бұл өмірді белгілі бір сынақ ретінде қарастыруына байланысты, олар кәсіби дамуының орнына діни рәсімдерді орындауды таңдайтыны анық. Бұл олардың жұмысқа тұру барысында олардың өмір салтын қабылдайтын жұмысқа орналасуына әкеледі. Біз осы адамдардың көпшілігінің өздері сынды мұсылман жұмыс беруші болатындығы деп топшылай аламыз. Бұл жоғарыда көрсетілген кәсіби сегрегацияға жол ашуы мүмкін.

Осыған қоса қазіргі таңда әйелдердің арасында да радикализациялану процесінің қарқынды жүріп жатқандығын да алға тарту керек. Дәстүрлі емес жамағаттың әйел ізбасарлары балаларын деструктивті көзқарастар аясында тәрбиелеп, олардың құқықтары мен бостандықтарын белгілі бір деңгейде шектейді. Бұл қыз балаларын қинап хиджаб кигізуінен, балаларының кейбір мектептік пәндерді (биология, сурет, өзін-өзі тану) оқуына тыйым салуымен, дене шынықтыру, өнер, би үйірмелеріне қатыстырмауынан, зайырлы білім беру жүйесіне сыни көзқарасты қалыптастыруынан, вакцинациядан бас тартуынан көрініс табады. Діни экстремизм үшін сотталған адамдардың әйелдері түрмеде отырған күйеулерінің жамағатпен байланысын дамыту мен жалғастыруда басты рөл атқарады. Бұған дәстүрлі емес діни ағымдағы жамағат өкілдерінің сотталған адамның отбасы мүшелеріне материалдық көмек көрсетуі ықпал етеді. Сонымен қатар әйелдер экстремизмнің жаһандық феминизациясы нәтижесінде пайда болған іс-әрекеттерге қатысқан, атап айтқанда ДАИШ-тың құрамына өтіп, содырлармен отбасы құрып, балаларын экстремистік идеология аясында тәрбиелеп, сонымен бірге соғыс алаңында көмекші персонал (аспаз, медбике және т.б.) қызметін атқарып, басқа әйелдерге рекрутингпен айналысып, террористік идеологияның таралуына өз үлесін қосқан.

Әйелдерді экстремистік ұйымдарға тарту үрдісі жақын болашақта қарқын алатындығын айта кеткен жөн. Мұның дәлелі ретінде көрші орналасқан

Қырғызстан елінде 2023 жылы «Хизб ут-Тахрир» лаңкестік ұйымының «әйелдер қанатының» анықталуын айта аламыз [4].

Жоғарыдағы аталған мәселелерді ескере отырып, бүгінгі күні әйелдердің арасындағы мұсылмандық бірегейліктің қалыптасуы мен даму тенденцияларын зерттеудің өзектілігі жоғарылап тұрғандығын алға тарту керек.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Ислами бірегейлік мәселесі ең өзекті сұрақтардың бірі болып табылатындықтан, зерттеушілердің біршамасы осы тақырыпты қамтыған.

Ғылыми кеңістікте әйелдердің ислами бірегейлігін Л. Ахмед [5, 6], Л. Абу-Лугход [7,8], А. Вадуд [9, 10, 11], Х. Могхисси [12], А. Барлас [13], С. Махмуд [14], С. Бенхабиб [15], Н. Голье [16], Н. Тохиди [17], Ф. Мернисси [18], Д. Кандиоти [19], Ф. Эль Гуинди [20] және басқалары сынды шетелдік ғалымдар зерттеген.

Кеңестік зерттеушілердің арасында әйелдердің ислами діндарлығын атеистік идеология шеңберінде М. Вагабов [21, 22, 23], Е. Притчина [24], И. Крывелев [25], Б. Пальванова [26, 27], В. Лысенко [28] және басқалары қарастырған.

Ресейлік ізденушілердің арасында ислам аясындағы әйелдердің діндарлығын Г. Балтанова [29], Г. Бараева [30], Г. Сабирова [31, 32], И. Кузнецова-Моренко, Л. Салахутдинова [33], Ю. Гуреева [34] және т.б. зерделеген.

Ислами бірегейлікті зерттеумен қазақстандық ғалымдардың арасында Н. Байтенова [35], Е. Бурова [36], А. Құрманалиева [37], Д. Кенжетай [38], Б. Сатершинов [39, 40], Н. Сейтахметова [41, 42, 43], Г. Соловьева [44], А. Косиченко [45], Ш. Рысбекова [46], С. Әбжалов [47], Н. Нұртазина [48], Қ. Борбасова [49], Қ. Затов [50], Б. Бейсенов [51, 52] К. Тәжікова [53], Т. Козырев [54, 55], А. Әбуов [56], М. Бектенова [57], Ж. Кабиденнова [58], Қ. Жолдыбайұлы [59], З.Г. Джалилов [60], А. Әділбаев [61], Е. Байдаров [62], А. Муминов [63], А. Сайлаубекқызы [64] және басқалары айналысты.

Мәдени және мұсылмандық бірегейлік симбиозында бұл мәселені А. Нысанбаев [65, 66], Т. Ғабитов [67, 68, 69], Н. Нұрмұратов [70], Ғ. Есім [71], С. Бөлекбаев [72], Г. Нұрышева [73], А. Құлсариева [74], А. Масалимова [75], М. Шайкемелев [76], Т. Орынбеков [77], А. Смирнов [78], З. Қодар [79], Е. Оңғаров [80] және т.с.с. отандық зерттеушілер қозғады.

Сонымен бірге әйелдердің діни бірегейлігі тарихи аспектіде Н. Нұртазинаның [81], И. Стасевичтің [82], Ш. Әділбаеваның [83] еңбектерінде талқыланды.

Экстремизмнің феминизациясын О. Абделлатиф, М. Оттауэй [84], П. Шолк [85, 86], Д. Кук [87], К. фон Ноп [88], К.Жак, П.Дж. Тейлор [89], М.Блум [90], Э. Солтман, М. Смит [91], В. Маркович [92], А. Спенсер [93], Дж. Кук, Дж. Вейл [94], Ч. Орозбекова [95], Э. Спекхард [96], Е.Қарин [97], А. Әбдірасылқызы [98], Г. Балтанова [99, 100], Т. Дронзина [101, 102], Дж. Дэвис [103], Ю.Шаповал [104] және т.б. сияқты көптеген ғалымдар қарастырды.

Бұл зерттеу мәселесі әлемдік және отандық ғылыми орталықтар мен түрлі қоғамдық қорлардың үлкен қызығушылығын тудырады.

Бұл сұрақпен айналысатын ең танымал ғылыми орталықтар ретінде «Pew Research Center», «Қазіргі қоғамдағы дін» теориялық және тарихи-әлеуметтанулық зерттеулер орталығының ғылыми бөлімшесі (РФ) және Философия, саясаттану және дінтану институтын атауға болады (ҚР) [105, 106].

Сондай-ақ БҰҰ жанындағы «Women without Borders» және басқалар сияқты көптеген үкіметтік емес ұйымдар әйелдердің діндарлығы мәселесін зерттеуде.

Соңғы жылдары әлеуметтанушы Г. Досанованың Астанадағы мұсылман әйелдерінің діндарлығы мәселесін зерттейтін «Қазақстандағы әйелдердің діндарлығы және жаңа мұсылмандық тәжірибелер» [107] атты диссертациялық жұмысын, сондай-ақ «Институт равных прав и равных возможностей Казахстана» (Алматы қ.) қоғамдық қорының өкілі М.Ускембаеваның басшылығымен өткізілген «Қазақстандағы діни ситуациядағы контекстіндегі қыздар мен әйелдердің жағдайы» [108] атты еңбегін ең маңызды зерттеулер деп атауға болады.

Диссертациялық зерттеудің объектісі мұсылман әйелдер болып табылады

Диссертацияның пәні ретінде мұсылман әйелдердің діни біртектілігінің қалыптасу процесі қарастырылады.

Диссертацияның мақсаты: Қазіргі Қазақстандағы мұсылман әйелдерінің діни бірегейлігінің қалыптасу ерекшеліктерін зерттеу.

Зерттеу барысында жоғарыда аталған мақсатқа жету үшін келесі **міндеттер** алға қойылды:

- діни бірегейлік феноменін, соның ішінде исламдық бірегейлікті зерттеу;
- мұсылман әйелдерінің діндарлығын қарастырудағы негізгі концептуалды бағыттарды талдау;
- дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйелдер арасындағы діндарлықтың аспектілерін зерделеу;
- постсекулярлы қазақстандық қоғамдағы әйелдер арасында исламдық бірегейліктің түрлерін және олардың қалыптасу себептерін анықтау;
- экстремизмнің феминизациясы процесін «Жусан» арнайы операциясы кезінде қайтарылған әйелдерді негізге ала отырып қарастыру;
- әйелдердің діни өмір салтын (хиджаб кию, намаз, ораза, т.б.) қабылдау себептерін ашу;
- әйелдер арасындағы ислами бірегейліктің болашақ даму перспективалары мен тәуекелдерін болжау және осы проблемалардың оларды шешу жолдарын табу.

Диссертациялық жұмыстың әдіснамалық негізіне тоқталар болсақ, мақсаттар мен міндеттерге жүзеге асыру үшін келесі теориялық және әдістемелік тәсілдер қолданылады:

- Феноменологиялық тәсілдеме әйелдердің діни өмір салтын қабылдауының себептерін терең және жан-жақты зерттеуге мүмкіндік береді.

- Герменевтикалық тәсілдеме – әйелдің діндегі рөлін анықтау үшін қасиетті мәтіндерді түсіндіру.

- Компаративистік әдіс – белсенді және конвенционалды діндарлар арасындағы діни бірегейлікті салыстыра зерттеу.

- Типологиялық әдіс – діндарларды топтастыру негізінде жұмыс жүргізу.

- Тарихи әдіс – әйелдердің діндарлығының даму тарихын қарастыру.

Зерттеудің дерекнамалық негізін Қазақстан Республикасының дін саясаты саласындағы нормативтік-құқықтық актілері, заңдары, Қазақстанның ұлттық бағдарламалары мен стратегиялары, Құран, дін және әлеуметтік-гуманитарлық саладағы зерттеушілердің еңбектері мен интернет-ресурстар құрады.

Зерттеудің эмпирикалық негізін келесі әлеуметтанулық зерттеу әдістері құрайды:

- тереңдетілген сұхбат исламды қабылдау себептері, хиджаб кию, діни амалдарды орындау және жаңа діни образдың мұсылман әйелдердің өміріне әсері туралы жан-жақты мағлұмат берді.

- діни экстремизм бабымен сотталған әйелдермен сұхбатты екінші реттік талдау әйелдердің радикалдану процесін қарастыруға, сондай-ақ олардың мотивтерін ашуға мүмкіндік берді.

- сауалнама жалпы әйелдердің діндарлыққа деген көзқарасын анықтауға, сондай-ақ қоғамдағы діндарлықтың өзгеруіне қатысты кез келген болжам жасауға мүмкіншілік туғызды.

Диссертациялық жұмыстың жаңалығы:

- Ғылыми кеңістіктегі діндарлардың классификацияларын талдай келіп, діндарлықтың авторлық классификациясы ұсынылды. Бұл классификацияны дайындауда иман деңгейі негізге алынуына байланысты атеистер тобы енгізілмеді. Осылайша діндарларды сенім деңгейіне қарай қас фанатиктер, белсенді сенушілер, ұстамды сенушілер, енжар сенушілер және иман мен күпірлік арасында тербелгендер (агностиктер) 5 топқа бөліп қарастырылды.

- Дәстүрлі қазақ қоғамындағы ислам мен салт-жоралғылардың арасын зерделей келе, әйелдердің сырт келбетіне қарасты архивтік фотосуреттер негізінде әлеуметтанулық талдау жасалды. Осының нәтижесінде қоғамдағы дискуссиялық мәселе хиджаб мен қазақы киімге қатысты expertтік баға берілді.

- Қазақстандық мұсылман әйелдердің арасында діндарлықтың деңгейін анықтау мақсатында әлеуметтанулық сауалнама жүргізілді. Сауалнамада діни тәжірибелерді орындауды респонденттердің өзін-өзі идентификациялаумен байланысы діни қатысушылықтың идеологиялық (сенімнің мазмұны), жоралғылық (салттар мен тәжірибелер), тәжірибелік (жеке діни әсерленушілік), интеллектуалды және діндарлықтың зайырлы өмірде көрініс табуы сынды бес «өлшемі» негізінде сипатталды.

- Белсенді діндар болып табылатын әйелдердің арасында тереңдетілген сұхбат жүргізіліп, дінді қабылдаудың негізгі себептері діни актор, инсайдер тарапынан талқыланды.

- Экстремизмнің феминизациясы феноменін талдау барысында Қазақстаннан Сирияға кетіп, ДАИШ-тың құрамында болған әйелдерден

алынған сұхбаттарды, олар туралы жазылған БАҚ мәліметтеріне қайта талдау жасалып, радикалды идеяларға бейім әйелдердің әлеуметтік-психологиялық портреті даярланды

- Әйелдердің радикалдануы процесінің кезеңдерге бөлу бойынша авторлық жұмыс жасалды:

Бірінші кезең – дінге қызығушылық таныту.

Екінші кезең – радикалданудың басталуы

Үшінші кезең – радикалды идеяларды іштей қабылдау, шариғатқа негізделген теократиялық мемлекетте өмір сүруге ұмтылу, сонымен бірге көзқарастары өзгеше адамдарға төзімсіздік таныту, мемлекеттің зайырлы жүйесіне дұшпандық көзқарастың болуы.

Төртінші кезең – Сириядағы өмір.

- Әйелдердің ислами діндарлығының болашағы және қауіп-қатерлеріне талдау жасалып, ғылыми болжамдар жасақталды.

Қорғауға ұсынылатын тұжырымдар.

1. Ислами діни бірегейліктің гендерлік аспектілері өзектілігі жоғары мәселе ретінде дінтану, әлеуметтану, философия, тарих, психология сияқты әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар аясында жан-жақты зерттелуде. Оның ішінде әлеуметтік-философиялық дискурс аясында әйелдердің діндарлығын актор позициясынан зерттейтін ислами феминизм бағыты мәселені тереңірек қарастыру мүмкіндігін туғызады.

2. Қазақстандық мұсылман әйелдердің діндарлығының қалыптасуы түркі, дәстүрлі қазақ және заманауи қазақстандық мәдениеттермен қатар, ислам өркениетінің тоғысуы процесінде жүзеге асырылады. Сол себепті еліміздегі әйелдер арасындағы ислами діндарлықтың қалыптасуы мен дамуын зерттеу барысында ұлттық мәдениеттің ерекшеліктері де қарастырылуы керек.

3. Заманауи Қазақстанда мұсылман әйелдердің арасында авторлық классификациямыздағы енжар мұсылмандар мен ұстамды сенушілердің көлемінің көптігін алға тарта аламыз. Бұл ең алдымен діни нормаларды толыққанды (бес уақыт намаз оқу, ораза ұстау, хиджаб кию, зекет және т.б.) орындау уақыттық ресурстарды талап етіп, түрлі тыйымдардың көптігімен сипатталады. Сонымен бірге аталған топтың басымдық танытуын кеңес одағындағы атеистік идеологияның орнығуы сынды тарихи себептермен байланыстыруға болады.

4. Белсенді діндар әйелдердің арасында діни тәжірибелерді орындауда біршама айырмашылықтар байқалады. Бұл ерекшеліктер жасы, этносы, білім деңгейі сынды объективті факторлармен қатар, темперамент, психологиялық ерекшеліктері сияқты субъективті себептерге де байланысты болып табылады.

5. Қазіргі таңда әйелдердің арасында радикализациялану процесі кездеседі. Радикализация каналдары ретінде отбасын, әлеуметтік желілер, интернет және әлеуметтік байланыстарын атауға болады. Көп жағдайда экстремистік топтардың құрамына әлеуметтік проблемалары бар (жұмыссыз немесе тұрақты жұмысы жоқ, жалақысы төмен, материалдық жағдайы нашар және т.б.), психологиялық қиындықтарға душар (өзіндік орнын таппаған,

стигма тән, басқа адамның пікірін қабылдауға бейім және т.б.) әйелдер қосылатындығы анықталып отыр.

6. Болашақта ислами діндарлықтың деңгейінің, соның ішінде белсенді діндардардың көлемінің ұлғаятындығын жорамалдауға болады. Бұны бірнеше себептермен байланыстыруға болады. Біріншіден, елімізде ондаған жылдар бойы жалғасып келе жатқан діни жаңғыру процесінің нәтижесі болса, екіншіден, намазхан отбасылардың көпбалалы болуы және аталған балалардың дін жолында тәрбиелеуімен байланысты. Дегенмен діндарлықтың деңгейінің өсуі мемлекетіміздің зайырлылығына кері әсер тигізіп, қауіпті болатын дәрежеде ұлғаймайтындығына кәміл сенуге болады.

7. Болашақта әйелдердің арасындағы белсенді діндарлықтың урбанизация, интернет-кеңістіктің дамуына байланысты трансформацияға ұшырайтындығын тұжырымдауға болады. Атап айтқанда, әйелдердің арасында исламның «модернизацияланған» қалалық формасының таралуы, мұсылман әйелдердің коммюнитилерінің санының өсуі, интернет-кеңістікте аталған әлеуметтік топқа арналған түрлі курстардың көбеюі және діндар әйелдердің арасында ислами коучтар, психологтардың кеңінен тарала түсетіндігімен сипатталады.

8. Болашақта діни киім үлгілерін қоғамдық орындарда киюге тыйым салынатын болса, бұл хиджабтағы әйелдердің діни және кәсіби статустарының арасында таңдау жасауына ықпал етеді. Бұл өз алдына аталған әйелдердің әлеуметтік оқшаулануына, сегрегациясына әкеліп соқтыруы мүмкін.

9. Қазіргі таңда қоғамдық кеңістікте діни және ұлттық мәдениетті бір-біріне қарама-қарсы қою тенденциясы байқалады. Осы мәселені шешу мақсатында қазақ әйелдерінің дәстүрлі киім үлгілерін насихаттауды ұсынамыз. Атап айтқанда, тұрмыстағы әйелдердің арасында кеңінен таралған кимешек сынды хиджаб стандарттарына сай киім үлгілерін тарату діни және ұлттық бірегейліктерді ұштастырудың таптырмас жолы болып табылады.

Диссертацияның теориялық маңыздылығы әйелдердің арасындағы ислами діндарлықты зерттей келе, жан-жақты талдау жасалынды. Осылайша алынған мәліметтер негізінде әйелдердің діндарлық деңгейі, діни өмір салтын таңдау мотивтері және радикализациялану себептері анықталды. Алынған нәтижелерді дінтану, мәдениеттану және философия саласындағы гуманитарлық зерттеулерге әдістемелік ресурс ретінде пайдалануға болады.

Диссертацияның практикалық маңыздылығы. Жұмыс нәтижелері дінтанулық іргелі және қолданбалы зерттеуге негіз бола алады. Диссертациялық материалдар жүргізіліп жатқан мемлекеттік саясатты болжау үшін әдістемелік құралдарды жетілдіруге бағытталған бағдарламаларды дайындау кезінде пайдаланылуы мүмкін, сондай-ақ дінтанудың жаңа арнайы курстарын жасақтауда және оқу үдерісіне арналған оқулықтар мен ғылыми еңбектерді құрастыруда қолданылуы мүмкін.

Зерттеу нәтижелерінің апробациясы. Диссертациялық зерттеу әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың дінтану және мәдениеттану кафедрасының бірлескен отырысында талқыланып, қорғауға ұсынылды. Диссертациялық зерттеудің негізгі нәтижелері 11 басылымда ұсынылды, соның ішінде 2 мақала – Scopus деректер базасында индекстелген ғылыми журналдарда, 3 мақала – Қазақстан

Республикасы Білім және ғылым министрлігі Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған ғылыми журналдарда, 1 мақала әл-Фараби атындағы ҚазҰУ дінтану сериясының хабаршысында, 5 мақала – халықаралық конференция материалдарының жинақтарында, оның 1-і шетелде жарияланды.

Диссертациялық жұмыстың құрылымы зерттеудің мақсаты мен міндеттеріне қарай кіріспеден, 3 бөлімнен, оның өзі 8 тараудан, қорытындыдан, қолданылған дереккөздер тізімінен және 1 қосымшадан тұрады.

Кіріспеде зерттеу жұмысының өзектілігі анықталып, әйелдердің ислами бірегейлігі мәселесінің әлемдік және қазақстандық зерттеушілердің еңбектерінде қарастырылу деңгейі ашылады, жұмыстың мақсаты мен міндеттері, зерттеу объектісі мен пәні анықталады, зерттеудің жаңашылдығы көрсетіліп, диссертациялық зерттеу жұмысының әдіснамалық негіздері сипатталып, қорғауға ұсынылатын тұжырымдар берілген.

Бірінші бөлімнің бірінші тарауында діни бірегейлік, соның ішінде ислами бірегейлік пәнаралық бағыттың негізінде талданды. Ал екінші тарауында әйелдердің ислами біртектілігінің қалыптасуы мәселесіне арналған шетелдік және қазақстандық ғалымдардың еңбектеріне шолу жасалынды.

Екінші бөлімде Қазақстандағы әйелдер арасындағы мұсылмандық бірегейліктің қалыптасу процесіне қысқаша тарихи талдау жүргізілді. Атап айтатын болсақ, бірінші тарауында дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйелдердің діндарлығына тоқталса, екінші тарауда заманауи Қазақстандағы өзін мұсылман деп идентификациялайтын әйелдердің діни бірегейлігінің ерекшеліктеріне анализ жасалынған.

Үшінші бөлім намазхан әйелдердің діни бірегейленуі процесіне арналған. Бірінші тарауда намазхан әйелдердің діни әлеуметтенуі процесін, яғни этникалық «belonging» мұсылман әйелдің белсенді «being» мұсылманға айналуын актор позициясынан талданған. Бұл үшін намазхан әйелдерден интервью алынып, әлеуметтанулық зерттеу ұйымдастырылды. Екінші тарауда радикалды исламистік ұйымдардың құрсауына түскен әйелдердің әлеуметтік-психологиялық портретін дайындау, радикализациялану процесін кезеңдермен бөліп көрсету, ДАИШ құрамынан Қазақстанға оралған әйелдердің интервьюлерін қайта талдау негізінде жасалған. Үшінші тарауда Қазақстандағы әйелдер арасындағы ислами бірегейліктің болашақ даму перспективалары мен проблемалары және оларды шешу жолдары қарастырылады.

Қорытындыда диссертациялық зерттеудің нәтижелері жасалынып, негізгі тұжырымдар көрсетіліп, болашақта әйелдердің ислами біртектілігін дінтану және басқа әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар аясында зерттеу перспективалары қарастырылған.

Қосымшада әлеуметтанулық зерттеуде қолданылған сауалнама берілген.

Диссертацияның көлемі 147 бетті құрайды. Зерттеу барысында 228 дереккөз қолданылды.

1 ФЕМИНИСТІК ИСЛАМИ БІРЕГЕЙЛІКТІ ЗЕРТТЕУДІҢ ТЕОРИЯЛЫҚ-ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

1.1 Ислами бірегейлік әлеуметтік феномен ретінде

Қазірде ислами бірегейлік мәселесі ғылыми және әлеуметтік дискурста маңызды орын иеленіп, өзекті сұрақтардың біріне айналып отыр. Сол себепті бұл феномен әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар аясында, сонымен бірге бұқаралық ақпарат құралдарында белсенді қарастырылып келеді. Мұсылмандық діндарлық саласындағы пайда болған дискуссиялар осы мәселенің өзектілігі мен зерттеудің қажеттілігін айқындай түседі.

Дегенмен, ислами бірегейлік ұғымын толыққанды зерттеу барысында, ең алдымен «бірегейлік» және «діни бірегейлік» ұғымдарының болмысын ашу қажет.

Жалпы, қазірде бірегейлік көпжақты құбылыс ретінде бағаланып, оның интерпретациясы теориялық салада әркелкі дискурстарға ие [109]. Сол себепті аталған ғылыми жұмыста біз бірегейлікті, соның ішінде діни бірегейлікті философиялық, психологиялық, антропологиялық, әлеуметтанулық тәсілдемелердің аясында қарастыруды жөн көрдік.

Философиялық тәсілдемеде бірегейлік мәселесіне қатысты плюралистік пікірлердің орын алғандығын айта кету керек.

Феноменология өкілдерінің бірі Э. Гуссерль бірегейлікті Ego және интерсубъективтілік феномендерінің арақатынасында қарастырады. Ego-ны психикалық өмірдің орталығы, саналы өмір сүрудің негізі деп сипаттаса, «Картезиандық ойлар» және «Логикалық зерттеулер» атты еңбектерінде қарастырылған интерсубъективтіліктің бірнеше анықтамалары бар [110]. Осылайша, интерсубъективтілік ерекше қауым; ұқсас көзқарастарға ие адамдардың жиынтығы және заттарды түсінудің жалпыланған тәжірибесі ретінде қарастырылады. Интерсубъективтілік кеңістігінде Ego тек өз-өзімен ғана емес, Басқамен байланыста, коммуникативті кеңістікте қалыптасып, дамиды. Басқа әлемнің объективтілігін анықтауға мүмкіндік береді, дегенмен интерсубъективтіліктің тәжірибесі индивидуалды болып табылады.

Д. Юм бірнеше еңбектерінде бірегейліктің пайда болуының негізі ретінде қоғамды қарастырады. Атап айтатын болсақ, жеке бірегейліктің қайнар көзі қоғам болып табылатындығын, оның адамға оның статусын қалыптастыратын әлеуметтік ойларды қоғам ұсынатындығы жайында тұжырымдай келе [111, б.345], бірегейлік қоғамның ықпалымен «іштен емес» сырттан қалыптасады деген қорытындыға келеді [112].

Осыған ұқсас көзқарасты постмодернистік философия өкілі М. Фуконың еңбектерінен кезіктіруге болады. Оның ойынша, адамның ішкі Мені коммуникация процесіндегі ұзақ және өзгермелі дискурспен анықталады [113]. Ж. Делез және Ф. Гваттаридың пікірінше, бірегейлік туралы пайымдар қоғамның әлеуметтік және саяси жүйесінен бөлек қарастырыла алмайды [114].

Ю.Хабермас индивид әлеуметтік әрекеттердің күрделі ұйымдастырылған жүйелеріне қосылу арқылы өзінің индивидуалдылығы мен тұтастығын сақтау

проблемасымен кезігетіндігін тұжырымдай келе [115, б. 28–52], бірегейлікті тарихи контексттің ішіндегі индивидуализация ретінде қарастырады [116, б. 374].

Осылайша, ол аталған бірегейліктердің түрлерін өзара қиылысатын ось координаталары күйінде, яғни тігінен – жеке бірегейлік, көлденеңнен – әлеуметтік бірегейлік деп шартты түрде белгілеп, осы екеуінің қиылысында жеке және әлеуметтік бірегейліктердің балансы ретінде Мен-бірегейліктің пайда болатындығын тұжырымдайды.

Ал діни бірегейлік П.Д.Шантепи де ла Соссенің еңбектерінде адамның белгілі бір конфессионалдық қауымдастыққа тиестілігі ретінде қарастырылады [117].

М.Элиаде діни бірегейлікті «*homo religiosus*» концепциясының аясында зерделейді [118]. Осының негізінде діни бірегейлікті «адамның нақты болмысының Сакралды болмысқа сәйкестігі» деп анықтай отырып, «діндар адамды» «діндар емес адаммен» салыстырып, «пендешіл адам - адамзат өмірінің киелілігінің жойылуының нәтижесі» деп қарастырып, діни бірегейліктің дағдарысы мәселесін қозғайды [119. б.170].

Психоаналитикалық тәсілдемеде «бірегейлік» термині ең алғаш рет У. Джеймс «Психология принциптері» атты еңбегінде қолданылады. Ғалым «біріктіруші - Мен» және «Мен – объект ретінде» сынды екі компоненттен тұратын «жеке тұлғалық - Мен» ұғымының «бірегейлікпен» ара-қатынасын белгілейді [120].

Ғылыми ортада «бірегейлікті» қарастырудың З.Фрейд қалыптастырған тұжырымдамасы маңызды орын алады. Әйгілі психоаналитик «Бұқаралық психология және адами «Меннің» талдауы» атты еңбегінде аталмыш ұғымды жеке тұлға мен әлеуметтік топ арасындағы өзара байланыс механизмі ретінде қолданады. Осылайша, Фрейд бірегейлікті баланың ата-анасымен бейсана теңеу процесі ретінде сипаттай отырып, бұл құбылыстың жеке тұлғаның қалыптасуындағы әлеуетін және индивид пен топ арасындағы өзара байланыс механизмі ретінде қарастырады [121, б. 56].

Ал діни бірегейлік мәселесін аталмыш ғалым жеке тұлғаның үш деңгейлі (Мен-Ол-Мен-идеал) құрылымында қарастырады. «Мен-идеал адамның жоғары бастамасына қойылатын талаптардың барлығына сәйкес келеді... Мен-идеалы аса діншіл сүйенетін бой ұсынғыш діни сезімдерді қалыптастырады. Ар-ождан талаптары мен Меннің әс-әрекеттерінің арасындағы келіспеушіліктер күнә сезімі ретінде сезіледі» [122, б.860]. Күнә сезімі діншілдерде қорқыныш және күйзеліс тудырып, Абсолютке ұқсауға талпыныс арқылы ар-ожданға шақырады.

З.Фрейдтің теориясының ізбасары К.Юнг негізін архетиптер құрайтын «ұжымдық бейсаналылық» ұғымын алға тартады. К.Юнгтің пайымдауынша, ұжымдық бейсаналылықтың құрамында архетиптері өткеннің символдары мен образдарының жүйесінен тұратын ақпарат болады. Ал діни бірегейліктің негізін мәдени кодқа бүркемеленген архетиптік көріністер құрайды. Юнг ұжымдық бейсаналылықтың басты функциясы нуминоздыны түсіну екендігін айтады. Діни тәжірибе кодталған күйде діни ілімде бекітілген ритуалдарды орындау

арқылы жүзеге асырылады. Белгілі бір бейнедегі және белгілердегі ұжымдық бейсаналылық архетиптері адамға киеліге қарым-қатынасы арқылы діни бірегейлігін сезінуге мүмкіндік береді. Индивидтің діни бірегейлігі трансценденттіні түсуіне арқылы ашылады. Өз алдына соңғысы адамды негативті сыртқы ықпалдан сақтай отырып, рухани дамуға түркі болады [123].

Э.Фромм бірегейлік мәселесін зерттеу барысында жеке және әлеуметтік бірегейлік деген екі түсінікке ден қояды. Жеке бірегейлік ретінде адамның өзін-өзі дара және тәуелсіз жан ретінде тануы деп топшыласа, әлеуметтік бірегейліктің негізін қоршаған әлеммен байланысқа деген қажеттілікте көреді. Бұл адамның өзін бір идеялармен, моралдық құндылықтармен, әлеуметтік стандарттармен байланыстыру барысында пайда болатындығын көрсетеді [124].

Осылайша, бірегейлік адамның әлеуметтік статус иеленуіне және конформизмді қалыптастыру тетігі ретіндегі адамның әмбебап қажеттіліктерінің бірі ретінде бағаланады [125, б. 45]. Психолог діни бірегейлік мәселесін діни тәжірибемен байланыста зерделейді. Фроммның талдауына сәйкес, қазіргі өркениет адамзатты барлық материалдық игіліктермен қамтамасыз етуіне қарамастан, индивидтің рухани дүниесін дамытпайды. Сол себепті қазіргі заманғы адамның өмірі «ішкі шынайылықпен байланыс үзіліп, ой аффектіден бөлінген кездегі шизофренияға... жақын» [126, б. 144]. Осы мәселенің шешімі дін болып табылады. Дінді авторитарлық және гуманистік деп екіге бөле отырып, гуманистік діннің негізі болып табылатын махаббат сезімінің адамды невроз сынды аурулардан емдей алатындығын алға тартады. Қорыта келгенде, ол діннің келесідей үш функциясын атап көрсетеді: біріншіден, ол адамды жұбатады, екіншіден, іс-әрекетке және қабылдауға түрткі болады, үшіншіден, зардап шегушіге жеңілдік сезімін береді. Осылайша, ғалым діни бірегейліктің қалыптасуын қоғамдық, соның ішінде индивидтің қажеттіліктерімен байланыстырады деп тұжырымдауға болады.

«Бірегейлік» термині Э.Эриксон еңбектерінің негізгі арқауына айналады. Оның пікірінше, бірегейлік қоршаған орта туралы білімдер мен жеке тұлғалық маңызы бар сұрақтарға (Мен кімін? Кім болғым келеді? Кім болғым келмейді? және т.б.) жауап іздеуге негізделеді. Осы сұрақтарға жауаптың табылмауы бірегейліктің дағдарысына әкелуі мүмкін. Сол себепті оның алдын-ала анықталуы үшін діни, ғылыми және саяси ойлауды сипаттайтын бейсаналық құндылықтар мен алғышарттардың жиынтығынан құралатын идеология қажет. Өз алдына идеологиялық жүйеге сенімнің жойылуы әлеуметтік ережелерді қалыптастыратын тұлғаларды, институттарды құрметтемеуге, сенбеуге негізделген жалпылама хаосқа жетелеуі мүмкін [127, б. 85].

Э. Эриксон жеке тұлғаның қалыптасуын өмір бойына жалғасатын процесс деп қарастырып, бұл үдерісті сегіз циклға бөліп қарастыруды ұсынады. Адам өмірінің әрбір кезеңінде уақытылы шешімді қажет ететін спецификалық проблемалар туындап отырады. Аталған кезеңдердің барлығы индивидтің бірегейлігінің трансформациясымен аяқталады. Келесі ретте осы сегіз циклге жеке тоқталып кетуді жөн көрдік.

Адам дамуының бірінші кезеңінде баланың бойында сенім және сенімсіздік сезімдері пайда болады. Бұл кезең бір жасқа дейінгі уақытты қамтығанымен, сенім мен сенімсіздік мәселесі адам дамуының келесі кезеңдерінде де көтеріліп отырады.

Адам дамуының екінші кезеңі дербестік пен тартыншақтықпен сипатталады. Екі-үш жас аралығында баланың бойында оның моторлық және психикалық ерекшеліктеріне байланысты дербестік қасиеті дамиды. Егерде осы кезеңде ересектер балаларға қолдау көрсетпей, оның өз бетінше іс-әрекет етуіне тосқауыл қойса, балада тартыншақтық және ұялшақтық сезімдері қалыптасады. Бұл оның болашақ өміріне біршама негативті ықпалын тигізуі ықтимал.

Адам дамуының үшінші кезеңінде бала (4-5 жас аралығы) басқаларға еліктеп қана қоймай, өз бетінше істерді ойлап тауып, шұғылдана бастайды. Осы іс-әрекетіне ата-анасының реакциясы баланың бойында тапқырлықтың не кінә сезімінің басымдық танытуын анықтап береді.

Адам дамуының төртінші кезеңі (6-11 жас аралығы) шығармашылық пен олқылық комплексінің арасындағы шиеленіспен сипатталады. Бұл кезең символдарды және мәдениетті түсіну дағдысын қалыптастыра отырып, индивид өзін белгілі бір кәсіби қауымдастықтың мүшелерімен теңдестіре бастайды.

Бесінші фаза адамның бірегейлігінің қалыптасуындағы маңызды кезең болып табылады. Бұл кезең жеке тұлғаның идентификациясымен және рөлдерді шатастырумен сипатталады, яғни индивид өзінің қоғамда атқаратын әлеуметтік рөлдерін біріктіріп, өткен өмірімен байланыстыра отырып, болашаққа проекциялауы тиіс. Осы кезеңнің алдыңғыларынан басты айырмашылығы – бұл дағдарысты шешуде ата-ананың тек жанама ықпал етуші тұлғаға айналуында.

Алтыншы кезеңде индивидтің жеке бірегейлігін басқа адамдардың бірегейліктерімен қиыстыра білуімен сипатталады. Бұл кезеңнің қарама-қарсы жағы әлеуметтік изоляция болып табылады.

Жетінші кезеңде потенциалды өсу мүмкіндігі және қоршаған әлеуметтік ортаның ықпалымен жеке тұлға дамуының тежелуінің арасында шиеленіс жүреді.

Сегізінші кезең тұтастық пен үмітсіздік сезімдерінің арасындағы тартысымен байланысты. Бұл кезең эго дамуының алдыңғы кезеңдерінің нәтижелерін жинақтаумен, бағалаумен және біріктірумен сипатталады. Бірегейліктің тұтастығын иелену адамға тыныштық және байсалдылық сезімдерін сыйлайды, кері жағдайда өлім қорқынышы және жіберіп алынған мүмкіндіктерді түсіне отырып, үмітсіздікке бой алдыртады.

Жалпы, Э. Эриксон бірегейліктің қалыптасуын ұзақ уақытты талап ететін, жан-жақты процесс ретінде қарастырған. Аталмыш ғалымның идеялары қазіргі кезеңде де өзінің жақтастарын, ізбасарларын тауып отыр. Атап айтатын болсақ, Ф. Озер, П. Гюмнер және Дж. Фаулердің еңбектерінде Э. Эриксонның жеке тұлға дамуы концепциясының негізіндегі діни бірегейліктің даму кезеңдерін кезіктіруге болады [119, б. 169].

Ф. Озер және П. Гюмнер діни бірегейліктің үлгісін келесідей бірнеше кезеңдерге бөліп қарастырады. Дінге дейінгі кезеңде Құдайдың билігі мен

беделі туралы біржақты көзқарас басымдық танытады. Бұл кезеңге тән пікір бойынша, Құдай барлық пенделік істерге араласып, жазалап не мадақтап отырады. Діни жоралғылар, дұға ету арқылы Құдайға ықпал етуге тырысушылық та байқалады. Бұл көзқарас негізінен мектепке дейінгі және бастапқы сынып жасындағы балаларға тән болып келеді. Келесі екі кезең жеткіншек және жасөспірімдік шақты қамтиды. Бұл кезеңде тұлғаның автономиялануы жүреді. Төртінші кезеңде коммуникативті-діни тәжірибелер жүзеге асырылады. Бұл кезеңге Құдайды әрбір іс-әрекеттің себебі мен мағынасы ретінде қарастыру тән. Адамның автономиялануының ең жоғары деңгейінде адамның барлық іс-әрекетінің шарты бола отырып, Құдайдың адамға деген позитивті көзқарасы мойындалады.

Дж.Фаулер сенімді «алғашқы сенім», интуитивті-жобалық сенім, мистикалық-сөздік сенім, синтетикалық-конвенционалды сенім, индивидуалды-рефлексивті сенім, міндеттеуші сенім және әмбебаптанған сенім деп бірнеше кезеңдерге бөліп қарастырады. «Алғашқы сенімнің» негізі наным болып табылады. Интуитивті-проекциялық сенімде бала өзінің Құдай туралы түсінігіне қорқыныш пен үмітті проекциялайды. Балалық шақта Құдайдың және ата-ананың авторитеті бір-бірінен әлі де ажыратылмайды. Дінді миф, нанымдар, оқиғалар, символдар арқылы түсіну мистикалық-сөздік кезеңіне (мектепке дейінгі, бастауыш мектеп жасы) сай келеді. Синтетикалық-конвенционалды сенім сенімнің түрлі қағидаттарын қосу арқылы сенімді ауыстыруды білдіреді. Индивидуалды-рефлексивті сенім сыни таным/сана және өзіндік рефлексия арқылы жүзеге асады (жасөспірімдік жас). Әмбебаптық сенім деңгейі тек көрнекті діни қызметкерлерде ғана байқалады.

Э. Эриксонның ұсынған жеке тұлғаның даму циклын әрбір индивид міндетті түрде басынан өткеретін болса, аталған діни бірегейліктің қалыптасуы әр индивид, халық, мәдениет үшін әрқелкі болып табылады, яғни адам діни бірегейліктің барлық кезеңдерінен өтпей, белгілі бір кезеңінде өмір бойына тоқталып қалуы немесе алға жылжымай, кері алдыңғы кезеңге қайта келуі мүмкін.

А. Тэдджел мен Дж. Тернер әрбір индивидтің қоғамда екі жақты мінез-құлық формасын трансляциялайтындығын айтады. Осылайша әлеуметтік (өзі мүше болып табылатын топқа сай мінез-құлық) және индивидуалды бірегейліктер бір биполярлық континуумның екі полюсы болып табылады [128].

Ресейлік психолог И. Кон бойынша бірегейлік үш модалдылықтан құралады:

1) психофизиологиялық бірегейлік ағзаның физиологиялық және психикалық процестерінің сабақтастығын және бірлігін анықтайды;

2) әлеуметтік бірегейлік тұлға белгілі бір қоғамның немесе топтың мүшесі ретіндегі қасиеттердің жүйесінен құралады;

3) жеке бірегейлік жеке тұлғаның мақсаттарының, мотивтерінің және құндылықтық бағдарларының және өзіндік сана-сезімінің бірлігі мен сабақтастығын білдіреді [129].

Қазіргі таңда психологиялық ғылым аясында діни бірегейлікті «негізін белгілі бір мәдениетте діни деп танылған идеялар мен құндылықтарға қатыстылығын сезіну құрайтын діни сананың категориясы, сонымен бірге нақты дін формасына және діни топқа жататындығын сезіну» ретінде қарастыру тән [130, б. 18-22].

Осылайша қорыта келгенде, психологиялық тәсілдеме негізінде бірегейлік өмір бойы өзгеріске ұшырап отыратын «өзін түйсіну» сезімі ретінде анықтай отырып, бірегейленуді – өзін белгілі бір бейнеге, образға ұқсауға мүмкіндік беретін психологиялық қорғаныш механизмі деп бағалауға болады [131, б. 64].

Ал бірегейленудің бір түрі ретінде діни бірегейлену психологиялық бағытта когнитивті, эмоционалды және мінез-құлықтық компоненттердің құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады. Осы компоненттерге жекелеп тоқталып өтсек.

Діни бірегейленудің когнитивті компоненті жалпы детерминацияда белгілі бір конфессионалдық, дифференциалдық белгілердің негізінде өзін діни топтың мүшесі ретінде сезіну және өзінің діни тобының ерекшеліктерін білумен, түсінумен және ұғынумен сипатталады... Сонымен бірге діни бірегейліктің когнитивті компоненті белгілі бір конфессионалдық топқа тиесілігіне негізделген өзін-өзі идентификациялаумен қатар, өзінің және өзгенің тарихы және салт-дәстүрлері, олардың арасындағы айырмашылықтар сынды конфессионалдық топтар туралы объективті білімдермен анықталатын діни хабардарлық арқылы жүзеге асатын бірқатар әлеуметтік-психологиялық белгілерді қамтиды.

Жаңа мағлұматты ала отырып, когнитивті қабілеттіліктердің дамуымен діни хабардарлық жоғарылап отырады. Өзін-өзі идентификациялау және діни хабардарлықтың негізінде құндылықтар, салт-дәстүрлер, тарихи жады, мифтер және т.б. сияқты конфессионалдық дифференциациялаушы белгілердің жүйесін қамтитын діни образдар қалыптасады.

Діни бірегейліктің аффективті компоненті діни топқа мүшелік етуіне қарым-қатынасы, аталмыш топқа мүшелік етудің маңыздылығын түсіну, өзінің топ ішіндегі орнын айқындауға қатысты эмоционалды сезімдерімен байланысты. Эмоционалды компоненттің құрамдас элементтеріне діндарлықтың мотивациялық аспектісі, діни қажеттіліктер, діни нанымдар және дүниетанымды қалыптастыру, діни құндылықтар жатады.

Осылайша, когнитивті және аффективті компоненттер діни бірегейліктің ішкі болмысын анықтайды.

Ал мінез-құлықтық компонент мешітке (шіркеуге) бару жиілігі, діни жоралғыларды орындау жүйелілігі, моральдық нұсқамаларға еру, қасиетті кітаптарды оқу және т.б. сынды діни бірегейліктің сыртқы көріністерінде ашылады. Яғни бұл тұста діннің адам өмірінің түрлі салаларына ықпалы емес, діндарлықтың мінез-құлықтық аспектілері туралы сөз етіледі [130, б.18-22].

Антропологиялық бағыт аясында (Ф. Боас, Л. Уайт, Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун, К. Леви-Стросс, К. Гиртц, Ф. Барт) мәдениет пен бірегейліктің арақатынасына жете мән қойылады. Осылайша, социомәдени шынайылық бірегейліктің қалыптасу ортасы ретінде сипатталады. Яғни

бірегейлік әлеуметтікпен интеграциялануға және «мәдени универсалийлердің» көрінуіне бағытталған индивидуалды мінез-құлықта көрініс табатын мәдениет болып табылады [132, б. 68].

Бірегейлік мәселесіне қатысты әлеуметтанулық бағыт та бірнеше тәсілдемелердің аясында дамып келуде.

Интерпретативті парадигма аясында символикалық интеракционизм өкілдері (Дж. Г. Мид, Ч.Х. Кули, Т. Шибутани және басқалары) бірегейлікті зерделеу барысында әлеуметтік «Меннің» қалыптасу процесін зерттейді. В.С. Малаховтың пайымдауынша, «ең алғашқы рет философиялық релевантты түрде бірегейлік мәселесі «бірегейлік» терминінің өзін қолданбай орнына «өзінділік» терминін алған Джордж Мидпен және Чарльз Кулимен қарастырылады. Жеке тұлғаның бихевиористік теорияларымен полемикаға түскен Дж. Мид бойынша, жеке тұтастық, «өзінділік» адам мінез-құлқының а priori емес, ол әлеуметтік өзара әрекет (әлеуметтік интеракция) нәтижесінде пайда болатын қасиеттерден құралады. Басқаша айтқанда, бірегейлік - әлеуметтік құрылым; индивид өзін басқалар қалай көретініне байланысты көреді (яғни қалыптастырады).

Дж. Мид «Меннің» екі құрамдас бөліктерін бөліп қарастырады: біріншісі – әлеуметтік рөлдер мен күтілімдердің интернализациясының нәтижесі болса, екіншісі - активті инстанция, ол арқылы индивид интернализацияланған рөлдермен идентификацияланумен қатар дистанциялана алады» [133, б. 44].

Дж. Мид тұлғалық құрылымды «Мен-субъект» («I») және «Мен-объект» («Me») ұғымдары арқылы сипаттайды. Осылайша, «Мен-субъект» адамның өзі және қоршаған ортасы жайлы ойларын, яғни ішкі компонентті құраса, «Мен-объект» индивидтің пікірі бойынша адамдардың ол туралы көзқарасы, оның сыртқы әлеуметтік қаптамасы болып табылады. «Мен-объект» белгілі бір өмірлік стратегияларға байланысты өзгеріске ұшырап отырады. Осы өзгермелі жағдайлардың ансамблі «Self»-ты құрайды. Мидтің пікірінше, «Мен-субъект» («I») және «Мен-объектінің» («Me») диалогы қандай да болмасын қауымдастық немесе қоғам дамуының қозғаушы күші болып табылады [134, б. 169].

Ч.Х. Кули бірегейлікті адамның өзі мүшесі болып табылатын қоғамда, топта қабылдануын сипаттайтын қасиеттердің бейнеленуі дей келе [135, б. 183], жеке және әлеуметтік бірегейлік әркелкі ұғымдар емес екендігін, керісінше өзінділік және өзін-өзі бірегейлендіруді толықтыратын түсініктер екендігін көрсетеді. Оның «Айнадағы Мен» теориясы шынайы бірегейліктің қалыптасу процесін қарастыратын әлеуметтік парадигма болып табылады. [136, б. 320-321].

Конструктивті концепция өкілдері бойынша, бірегейлік субъективті шынайылықтың негізгі элементі ретінде қоғаммен тұрақты диалектикалық байланыста болады [137]. Осылайша, бірегейлік екі өзара байланысты процестердің нәтижесінде қалыптасады:

1. Әлеуметтік әлемдегі индивидтің экстернализациясы
2. Әлеуметтік әлемнің объективті шындық ретінде интернализациясы

Драматургиялық концепцияның негізін қалаушы И. Гофман виртуалды және шынайы бірегейлік ұғымдарын ғылыми айналымға енгізеді [138]. Өмір

«театрындағы» рөлдік жиынтықтарды тұжырымдай келе, ғалым «Мен» және бірегейліктің ара-жігін анықтайды. Осылайша, виртуалды бірегейлік белгілі бір әлеуметтік өмір салтына бейімделу барысында пайда болған рөл ретінде қарастырылады. Тұлғаның ішкі болмысын құрайтын шынайы бірегейлік көп жағдайда виртуалды бірегейліктің артында тығылып қалады. Сол себепті оны бастапқы негізі жоқ, алдын-ала белгіленген мінез-құлық формасымен анықталатын конструкт деген қорытындыға келеді [139].

Р. Фогельсон «бірегейліктер қақтығысы» атты теориясында бірегейлік төрт компонентін көрсетеді:

- шынайы (белгілі бір уақыт өлшеміндегі индивидтің өзі туралы көзқарасы)
- идеалды (индивидтің талпынатын мінез-құлық және өмір сүру салты)
- негативті (индивидтің өзі аулақ болуға тырысатын «өз бейнесі»)
- ұсынушы (өзге адамдардың бағасына ықпал ету мақсатында оларға трансляциялайтын мінез-құлық формасы) [140].

Құрылымдық-функционалдық анализ және жүйелік теория бірегейлік феноменін индивид пен әлеуметтік-мәдени ортаның байланысы негізінде қарастырады. Т.Парсонс өз теориясында имитация және идентификация терминдерін қолданып, оларға келесі анықтамаларды береді. Имитация процесі барысында білім, дағды, дәстүрлер, мәдениет элементтері және басқалары меңгеріледі. Идентификация адамдардың құндылықтарды ішкі меңгеруін (интериоризациясын) сипаттайды. Осылайша, Парсонс бойынша, бірегейлік индивидуалды мағыналар символға айналып, іс-әрекетке нұсқамаға айналатын кодтардың жүйесі, бұл мотивтердің агрегациясы емес, бұл мета-мотивация [141, б. 20–22]. Қорыта келгенде, бірегейлік келесі екі аспектіде көрініс табады: біріншіден, адам өмір сүріп отырған жүйені түсінуді қажет етсе, екіншіден, индивидтің нормативті кеңістікте өзін-өзі анықтау мәселесімен байланысты.

Н. Луманның жүйелік теориясы әлеуметтік байланыстар мен әлеуметтік позицияларға қатысу әсер етпейтін өзіндік референциалды бірегейлік мәселесін көтереді. Егер индивид өзін тек өзінің жеке даралығымен байланыстыру арқылы танытса, оны көп жағдайда өмір сүруге қабілетті деп санауға болады. Әлеуметтік жүйенің анықтаушы факторлары өзін-өзі сипаттау және өзіндік сілтемелер мен басқа сілтемелер арасындағы айырмашылық процестері болып табылады [142].

Жалпы, бірегейлікті әлеуметтанулық зерттеудің негізгі орталық идеясы жеке тұлғаның топпен байланысына негізделеді деген тұжырымға келуге болады.

Осылайша көріп отырғанымыздай, ғылыми дискурста бірегейлік, оның ішінде діни бірегейлік ұғымы жан-жақты зерттеліп, бір-бірін толықтыратын бірнеше ғылыми жобалардың өзегіне айналып отыр. Осы зерттеулердің барлығын саралай келе біз, бірегейлікті адамның өзін-өзі белгілі бір әлеуметтік статустың иесі ретінде тани отырып (жеке деңгей), белгілі бір топқа жататындығын көрсетуі (топтық деңгей) деп анықтай аламыз. Осыдан келе біз, діни бірегейлік деп жеке тұлғаның өзін белгілі бір конфессия мүшесі ретінде

позициялауы деп қарастырамыз. Осы диссертацияда бұл ұғымдар осылай талқыланатын болады.

Бірегейлік және діни бірегейлік ұғымдарына талдау жасалынған соң, ислами бірегейлік мәселесіне тоқталған жөн.

Ислам дініндегі бірегейлік мәселесін қарастыру үшін ең алдымен исламдағы адамға деген қалыптасқан көзқарасты қарастыру қажет. Ислам дінінде адам жоғары мәртебеге ие екендігін келесілерден байқалады. Біріншіден, ол Алланың жердегі орынбасары деп танылады. Екіншіден, христиан дініндегідей адамның болмысына алғашқы күнә тән емес, керісінше, әрбір дүниеге келген сәби таза пәк болады. Мұны «әрбір нәресте өзінің (шынайы) табиғатына тән болып дүниеге келеді. Оны ата-анасы иудей, христиан немесе отқа табынушы етеді» [143, б. 14] деген Мұхаммед Пайғамбардың (с.а.с.) хадистерінен байқауға болады. Сол себепті болса керек, мұсылман болу, яғни исламды қабылдау үшін адамға белгілі бір күрделі діни жоралғыларды орындау қажеттілігі жоқ. Исламға ниет еткен адамның тек шаһаданы үш рет айтуы міндет. Бұл арқылы ол исламның негізі болып табылатын таухидті, яғни Алладан басқа тәңірдің жоқтығын және Мұхаммед пайғамбардың миссиясын мойындай отырып, сол сәттен бастап адам мұсылман статусын иеленеді. «Алланың жердегі орынбасары ретінде адам жер бетіндегі өнегелік тәртіпке жауапты болып табылады. Сонымен қатар оның тақуалығы және ізгі істерді орындауы оның болашағын, тағдырын айқындайды» [144, б. 112].

Жаңа әлеуметтік статуска ие болған адамға белгілі бір әлеуметтік рөлді атқару міндеттеліп, рөлдік күтілімдер пайда болады. Осы фондық күтілімдердің орындалуы мұсылманның толыққанды бейнесін, яғни идеалды типін құрастыруға мүмкіндік береді. Мұсылман келесідей міндеттерді орындауға міндетті:

- Исламның бес парызын орындау (шахада, саят, саум, закят, қажылық)
- Негізгі фундаменталды дереккөздерді Құран мен Сүннетті мойындау
- Фикх, заңдардың доктринасын құраушы – шариат сынды ислам құқығымен сәйкестендірілген ислами өмірді модельдеу
- Мазхабтарды мойындау және өзін осы мазхабтардың (ханафи, малики, шафии, ханбали) біріне жатқызу [145, б. 162-163].

Дегенмен, мұсылманның бойынан бұл діни компоненттермен қатар басқа да моральдық мінез-құлық формалары көрініс табуы тиіс. Солардың бірі ретінде бауырмалдылықты атап өтуге болады. Егер христиан дінінде туыстармен қатынас адамды діни ғибадат жасауына кедергі келтіретіндігі тұжырымдалса, исламда керісінше, «Ол (Алла) сендерге бұйырады: мұсылман мұсылманға бауыр, ол оған жәбір көрсетпейді, өз көмегінсіз қалдырмайды және жек көрмейді» [146, б. 147]. «Діндар адам, басқаларды жамандауға, күпірлікпен кінәлауға, өз діндасын немесе отандасын тозақы деуге бармайды. Бұл осы шектен шығушылыққа жатады» [147, б. 147].

әл-Фараби «Ізгі қала тұрғындары туралы трактатында» мұсылманға тән мінез-құлықтардың ішіне ізгілікті, азаматтылықты (үмбетке тиістілігі), ақыл-парасаттылық және философиямен шұғылдануға қабілеттілікті жатқызады.

Екінші ұстаздың пайымдауынша, «адамға екі кемелділік тән – бірінші және соңғы. Соңғы кемелділікке тек арғы дүниеде ғана бірінші кемелдікке қол жеткізген кезде ғана ие бола алады. Бірінші кемелділік бұл адамның барлық ізгіліктерге тән іс-әрекеттерді орындауы болып табылады. Ол тек ізгілікке ие болып қана қоймай, іс-әрекет етуі керек; адамның кемелділігі ... оның жасаған іс-әрекеттерінен құралады [148, б. 66].

Осыған қоса, Абдул Осман, Мухаммад Хамза және Нур Хазира Хашимнің «Ислами жеке тұлға моделінің концептуализациясы» атты мақаласында еңбекқорлық, үнемділік, сабырлылық және теңгерімділікпен қатар, күнә жасаудан тыятын және діншілдікті сипаттайтын «Хиджаб», таза жүректілікті (эмоциональды тұрақтылықты) білдіретін *tawakkal*; *musyawarah*, (жағымдылық); өнімсіз әңгімеден тыю және кішіпейілділік; топта жұмыс жасау, кеңесушілік (теңдік); ибадат (намаз), *amanah* (адалдық) және *ilm* (білім) құралған руханиятты жеке тұлғаның ислами үлгісінің қалыптасуына қажетті іс-әрекеттер ретінде танылады [149].

Сопылық бағыттағы адамның кемел болуының басты ерекшеліктеріне тоқталған Б.И. Абирова, сопылық ілімдегі құдайға жақындаудың жолдарын және рухани дәрежелерін жіктей келе, осы мақсатқа тек жан құмарлығын арттыру арқылы, нәпсіні тәрбиелей отырып жетуге болатындығын айқындайды [150]. «Адам Жаратушы Аллаға нәпсісін тәрбиелеу арқылы жақындайды. Хайуандық табиғатын тәрбиелеп, материалды әлемге деген теріс талпыныстарын жеңе отырып, адамның жаны, тордан еркіндікке босап шыққан құс іспетті Жаратушыға қайтады, оған жақындаудың амалдары – ізгі іс-әрекетпен нығайтылған сенім мен білім» [151]. Бұл орайда ислам дініндегі джихадтың екі түрінің болатындығын, сонымен бірге ең жоғары типтегі джихад ретінде адамның өз нәпсісін жеңе алатындығы екендігі біршама діни еңбектерде кездесетіндігін ескертіп өту керек.

Исламда білімнің жоғары бағаланатынын сонымен бірге бір түн бойы намаз оқып, құлшылық жасаған адам мен бір түн бойына ғылыми жұмыспен айналысқан адамға жазылатын сауаптардың бірдей болатындығы діндардың өмірінде білімге, ғылымға өте жоғары орын қойылатындығын көрсетеді.

3. Сардар «Сынаушы мұсылман» атты еңбегінде Мұхаммед Пайғамбардың (с.а.с.) өзінің де белгілі бір шешім қабылдауда дискуссия әдісін қолданғандығына алға тарта отырып, қазіргі кезеңде әрбір мұсылманның бойынан да осы қасиеттер мен қабілеттердің табылуы абзал екендігін, сол себепті иджитihad тәжірибесін қайтару қажеттілігін тұжырымдайды [152].

Иджтихад тәжірибесі исламның заманауи ақиқаттағы орнын және рөлін қайта анықтауға, мұсылманның қазіргі күн талаптарына бейімделуіне ықпал етеді. Ғалымның пайымдауынша, исламдағы сыни ойлау мәселесі қазіргі күнгі мұсылман бейнесінің қалыптасуында өте маңызды. Мұның себебі ретінде қазіргі кездегі мұсылманның образы «ойламаумен» сипатталатындығын алға тартады.

Қазіргі таңдағы ғалымдардың көпшілігі исламның заманауи жағдайға бейімделуі үшін иджитihad тәжірибесін қайтару қажеттілігін қолдайды. Мұны қазақстандық зерттеуші Ж.Кабиденова «соңғы онжылдықтың тарихы

диктатураның құлауына қарамастан ислами қоғамдардағы әлеуметтік мәселелердің шеңберін шешпегендігімен, сонымен қатар ойлау сипатында, жалпы, ойлау мәдениетінде трансформация қажеттілігімен» түсіндіреді. [58, б. 74].

Көріп отырғанымыздай, барлық дерлік зерттеушілердің пікірінше, ислами бірегейліктің негізін Аллаға сену сынды діни компоненттермен қатар, білім мен ғылымға құштарлық сипаттайды.

Осылайша, жоғарыда аталған қасиеттерді бойына сіңірген адамды шынайы мұсылманды М. Вебердің идеалды типімен ислами философиядағы және суфизмдегі - инсан аль-камил немесе «кемел адам» концептімен салыстыруға келеді. «Кемел адам» концепті ең алғашқы рет Ибн Арабидің еңбектерінде сипатталады. Ол «кемел адамды» Алланың бейнесі ... ол өз бойына барлық жалпылама қасиеттерді жинай отырып, Шынайының орынбасары болуға лайық» [153, б. 93].

«Кемел адам» немесе шынайы мұсылман болу үшін «ислам доктринасын, философиясын, адабын, сенімін, үздіксіз өзін-өзі дамытуды, жаңа ғылыми және өнегелік шыңдарға жету үшін» ағартушылық процесі арқылы танымға күш салу керек [43, б. 106].

Қазақстандық зерттеушілер К.Тышқан және Л.Сейтахметова «дәстүрлі исламдағы діндар адам – басқаларға тілінен де, қолынан да зиян тимейтін, дұшпанына да жаңашырлықпен қарай білетін, кемшілікті өзгеден емес өзінен іздейтін, дін атын жамылып, дінның атына кір келтірмейтін, өзі өмір сүріп жатқан қоғамға, отбасына және жеке басына жауапкершілікпен қарай білетін» [147, б. 148] және «өзінің ар-ожданымен, ойларымен, ниеттерімен, іс-әрекеттерімен келісімде өмір сүретін, өзін исламмен идентификациялайтын жеке тұлға» деп тұжырымдайды [42, б. 27].

Ислами бірегейліктің идеалды типінің конструктын өзін мұсылман деп есептейтін әрбір адамның ұмтылатын идеалы ретінде қарастыра отырып, шынайы өмірде түрлі объективті (геосаяси жағдайлар, этностық ерекшеліктер, қоғамдық даму деңгейі, тарихи алғышарттар және т.б.) және субъективті (индивидтің сана-сезімі, интеллектуалдық деңгейі, психикалық ерекшеліктері және т.б.) себептерге байланысты ислами бірегейліктің бірегей сценариймен дамымайтындығын ескеру керек.

Бұл белгілі бір жағдайларда діни бірегейліктің бірнеше типтерінің қалыптасатындығын меңзейді. Сол себепті келесі мәселеде діндарлардың типологиясына тоқталғанды жөн көрдік.

Ғалымдар арасында діндарлықтың типологиясының бірнеше үлгілері кездеседі. Біз осы ғылыми жұмыстың аясында тек дінтанулық, әлеуметтанушылық және психологиялық шкалаларға тоқталуды жөн көрдік. И.Н.Яблоков діндарлықтың келесідей 4 типін көрсетеді:

1. Өмірлік бағдары діни бағдар болып табылатын сенушілер. Құдайға сені отырып, олар сонымен бірге дін үшін маңызды басқа догматтардың ақиқатын мойындайды. Олар діни себептермен үнемі және жиі культтік әрекеттер жасайды. Діни топта белсенді рөл атқара отырып, діни көзқарастарды

таратумен айналысады. Діни сана олардың қоғамдық қызметінің мотивациясына көп әсер етеді.

2. Діни бағыты маңызды, бірақ шешуші емес діндарлар. Құдайға сене отырып, олар кейбір маңызды діни догматтардың (мысалы, өлгеннен қайта тірілу және т.б.) ақиқатына сенімді емес. Оларда культтік әрекеттерін екінші қатарға ысыру кездеседі, ал культке қатысу үшін діни мотивация жетекші емес. Бұл типтегі діндарлар діни топта белсенді рөл атқармайды, діни көзқарастарды таратуға белсенді араласпайды. Діни сана әлеуметтік белсенділіктің мотивациясына ішінара ғана әсер етеді.

3. Діни бағдары діни емес мотивтерге бағынатын діндарлар. Құдайға деген сенімін сақтай отырып, олар діни сенімнің басқа маңызды элементтерін жоғалтады. Культтық әрекеттер сирек және ретсіз орындалады, діни культке қатысу мотивтері, әдетте, діни емес. Бұл діндарлардың діни топтағы ерекше ұстанымдары мен рөлдері жоқ, олар діни көзқарастарды таратуға саналы түрде қатыспайды. Әлеуметтік белсенділік іс жүзінде діни мотивтерден босатылған.

4. Иман мен имансыздық арасында тербелу. Бұл діни топтың өкілдері Құдайдың бар екеніне, басқа діни догмалардың ақиқатына сенімді емес. Культтық іс-әрекеттер сирек кейбір жағдайларда ғана орындалады. Діни топпен тұрақты байланыс жоқ, діни көзқарастар таратпайды. Әлеуметтік белсенділік діни стимулдармен ынталандырылмайды [154, б. 130].

Осыған ұқсас көзқарасты Д.М. Угриновичтің еңбектерінен кезіктіруге болады. Ол діндарлықтың деңгейін бес топқа бөліп көрсетті:

1. «Иланған сенушілер». Сананың жалпы сипаттамасы – терең діни сенім. Эмпирикалық белгілері – негізгі діни догматтар мен мифтерге сенім; өзін белгілі бір діни топтың (конфессияның) мүшесі ретінде тану; негізгі діни нормалар мен құндылықтарға позитивті қарым-қатынас. Мінез-құлықтың негізгі сипаттамасы – сенімнің мінез-құлықта көрініс табуы. Эмпирикалық белгілері – діни рәсімдер мен мерекелерді тұрақты орындау; күнделікті жүріс-тұрыста діни нормаларға бағыну; діни мекеменің қызметіне қатысу және өзінің діни сенімін насихаттау.

2. «Сенушілер». Сананың жалпы сипаттамасы – діни сенімнің негізгі белгілерінде көрініс табады. Эмпирикалық белгілері – маңызды діни догматтар мен мифтерге сенім; өзін белгілі бір діни топпен (конфессиямен) байланыстыру; кейбір діни нормалар мен құндылықтарға позитивті қарым-қатынас. Мінез-құлықтың негізгі сипаттамасы – діни сенімнің мінез-құлықта тиянақсыз/жүйесіз көрініс табуы. Эмпирикалық белгілері – негізгі діни рәсімдер мен мерекелерді орындау; күнделікті жүріс-тұрыста кейбір діни нормалардан кету; діни сенімді насихаттауда және мекеменің қызметіне эпизодты қатысу.

3. «Ауытқымалылар». Сананың жалпы сипаттамасы – сенім мен сенімсіздіктің арасында толқу. Эмпирикалық белгілері – діни догмалар мен мифтердің дұрыстығына күмәндану, олардың кейбіреулеріне сену; ішінара діни сәйкестендірудің болу ықтималдылығы; діни нормалар мен құндылықтардан тартыну. Мінез-құлықтың негізгі сипаттамасы – діни мінез-құлық элементтерінің жағдаяттық көрініс табуы. Эмпирикалық белгілері – неғұрлым

маңызды діни рәсімдерді жүйесіз орындау; діни нормалар, әдетте, күнделікті жүріс-тұрыстың мотиві болып табылмайды; діни мекеменің қызметіне қатыспау.

4. «Сенбейтіндер». Сананың жалпы сипаттамасы – діни сенімнің болмауы. Эмпирикалық белгілері – діни догматтар мен мифтерге сенбеу; өзін белгілі бір діни топпен (конфессиямен) сәйкестендірмеу; діни нормалар мен құндылықтарды ұстанбау, бірақ басқа адамдардың діни сеніміне төзімді. Мінез-құлықтың негізгі сипаттамасы – әдетте діни сенімнің мінез-құлықта болмауы. Эмпирикалық белгілері – сирек жағдайларды қоспағанда, діни рәсімдер мен мерекелерге қатыспайды; діни мотивацияның болмауы; діни мекеменің қызметіне селқостық таныту.

5. «Атеистер». Сананың жалпы сипаттамасы – діни сенімді жоққа шығару. Эмпирикалық белгілері – саналы түрде барлық діни догматтар мен мифтерді теріске шығарады; діни бірегейлікті негативті деп бағалайды; дінді белгілі бір әлеуметтік топтардың мүдделерімен тоғыстырады. Мінез-құлықтың негізгі сипаттамасы – мінез-құлықта атеизммен байланысты ұстанымдарды жүзеге асыру. Эмпирикалық белгілері – діни рәсімдер мен мерекелерге түбегейлі қатыспау; рационалистік мотивация; діни мекемелердің қызметіне негативті көзқарас және атеистік насихат [155].

Жалпы екі типологияның арасында өзіндік ұқсастықтардың бар екендігі байқалады. Ең алдымен бұл типологияның екеуінің де белгілі бір деңгейде адамның бойындағы сенімнің көлеміне қарай классификациялаудың болғанын көруге болады. Салыстырмалы анализ жасай отырып, келесідей қорытындыға келуге болады. Яблоковтың типологиясындағы өмірлік бағдары діни бағдар болып табылатын сенушілер Угринович ұсынған тұжырымдамадағы иланған сенушілермен біркелкі болса, сенушілер тобы Яблоковтың діни бағыты маңызды, бірақ шешуші емес діндарлар мен діни бағдары діни емес мотивтерге бағынатын діндарларына сай келеді. Яблоковтың иман мен имансыздық арасында тербелушілер Угриновичтің ауытқымалылар тобына жататын адамдарды сипаттайды. Ал екі типологияның айырмашылықтарына келетін болсақ, ең алдымен көз түсетіні Яблоков ұсынған типологияда тек қандай да болсын деңгейдегі діни сенімге ие индивидтердің қарастырылатынын, ал Угринович бұл типологияға сенбейтіндер мен атеистерді де қоса қарастырғанын алға тартуға болады.

Сонымен бірге кей ғалымдардың арасында діндарларды классификациялауда негізгі шкала ретінде діни мотивацияны да қарастыратындығын айту керек. Г. Олпорт діни бағдардың екі типін ұсынады:

1. Сыртқы (дамымаған) діни бағдар. Бұл бойынша дін адамдардың белгілі бір өмірлік мақсаттарын жүзеге асыру құралы ғана ретінде қолданылады. Шіркеуге бару, діни салттарға, діни мекемелердің қызметіне қатысу, сыртқы діншілдік оларға өзінің әлеуметтік орнықтылығын, жалпы қабылданған өмір салтына ниеттестігін көрсету құралдары болып қана табылады.

2. Ішкі (шынайы) діни бағдар. Мұндай бағытты ұстанатын адамдар үшін дін басым мотив болып табылады. Басқа қажеттіліктер қаншалықты күшті болса да, маңыздылығы азырақ және мүмкіндігінше діни сенімдер мен

нұсқауларға сәйкес келеді. Мұндай көзқарастар жүйесі бар адам оны іштей қабылдауға және оны толығымен орындауға тырысады. Бұл әрқашан барлық заттардың табиғатының тұтас тұжырымдамасымен анықталатын идеалды өмірлік бірлікке жетуге деген күшті ұмтылыспен сипатталады. Осы типтегі діндар тұлғалар үшін дін тәуелсіз және соңғы құндылық болып табылады. Олар әртүрлі әлеуметтік салалардағы қызметін діни сеніммен ынталандырады, мінез-құлқын діни нормалар мен ережелерге бағындыруға тырысады. Бұл типте діни сезім шын мәнінде өмір жұмбақтарының жан-жақты шешімін беретіндей күшке ие. Діни ізденіс өз алдына мақсат, барлық нәрсенің негізінде жатқан құндылық ретінде қарастырылады. Адам осы мақсатқа мойынсұнғанда дін жеке тұлғаның ішкі құндылығына айналады және осылайша жан-жақты, интеграциялық және ынталандырушы қызметін атқарады. Ішкі діни тәжірибеге бағдарланған сенушілер толеранттылық, мейірімділік, эмпатия және осыған байланысты басқа діни дүниетанымы, басқа құндылықтар жүйесі бар адамдарды қабылдау сияқты сезімдерге көбірек ие болады [156].

3. Джалилов халықтың діндарлығын 5 формасын ұсынып, оларды грек алфавитінің алғашқы бес әрпімен атауды ұсынады: альфа, бета, гамма, дельта және эпсилон. Діндарлықтың алғашқы екі формасы «шынайы» діндарлыққа жатпайды. Альфа формасына дінді теріс әлеуметтік-тұрмыстық, моральды-психологиялық құбылыстарды жұмсарту құралы ретінде пайдаланады. Бета формасында дінге бет бұру сәйкес этноәлеуметтік және мәдени ортасына тән салт-дәстүрлермен байланысты.

Гамма формасында адам дінге көбірек тәуелді. Діндарлық деңгейі жоғары. Дінге саналы қатынас негізгі белгісі болып табылады. Бұл адамдар діни тақырыптар бойынша пікірталастарды сауатты жүргізе алады. Олар көбірек білуге, діни білімдерін тереңдетуге, рухани дамудың жоғары деңгейлеріне жетуге тырысады. Дельта-діндарлықта да діндарлық деңгейі жоғары. Бұл форманың ерекшелігі барлық діни дәстүрлер мен нормаларды қатаң сақтау болып табылады [60, б. 31-32].

Ал отандық ғалымдар Қ. Затов, Қ. Борбасова және Ж. Алдиярова діни ахуал мен діндарлықтың даму тенденцияларын талдау барысында оның шартты түрде үш типін бөліп көрсетеді.

Бірінші түрі - позитивті діндарлық тарихи қалыптасқан діни дәстүрдің аясында дамиды және жүзеге асады. Діндарлықтың бұл түрпаты діни немесе конфессиональдық тиесілікті сақтай отырып, өзге діни дәстүрлердің құндылығын, діни-моральдық ұстанымдарының маңыздылығын теріске шығармайды. Мұндай діндарлық типі ашықтылығымен, диалогқа бейімділігімен және толеранттылығымен сипатталады.

Екінші түрі - авторитарлық діндарлық топтық діни бірегейлік негізінде қалыптасады. Діндарлықтың мұндай типіне өз діни сенімінің ақиқаттылығына күмәнсіз сену және оны Құдайды танудың бірден бір бірегей жолы ретінде қарастыру, өздерінің діни сенімін абсолюттендіру тән. Бұл типтегі діндарлық иелеріне топтық оқшаулану, төзімсіздік, басқа діни дәстүрлерді терістеу мен сынау, сындарлы пікір-таласқа бейімсіздік тән болып келеді.

Үшінші түрі - деструктивті діндарлық адам психикасында теріс үдерістердің белең алуымен сипатталады. Бұл көбінесе, тоталитарлық секталардың құрбаны болғандардың мінез-құлқы мен жүріс-тұрысында көрініс береді. Олардың психикасында жағымсыз діни сезімдер – үрей мен күнәһарлық, апокалипсистік дүниетүйсіну сияқты белгілер айқындалады. Мұндай діндарлық типіне сындарлы ойлаудың тежелуі, қоршаған әлеуметтік шындықты қабылдамау, оқшауланушылық пен әртүрлі фобиялар тән [157, б. 44].

Жоғарыда көрсетілген діндарлардың классификациялары түрлі шкалаларды негізге ала отырып, құрастырылғанын ескеріп, әрбір көрсетілген типологияның ғылым қосқан үлесін мойындай отырып, өзіміздің авторлық классификациямызды ұсынуды жөн көрдік. Біздің авторлық классификациямыздың ғылыми айналымдағы діндарлардың типологияларынан басты айырмашылықтары ретінде діни фанатизм тән тұлғаларды «қас фанатиктер» деп аталатын бөлек топ ретінде сипаттауды және конвенционалды діндарларды бірнеше топтарға бөліп қарастыруды атай аламыз. Осылайша біздің классификация келесідей топтардан тұрады:

Қас фанатиктер. Олар Исламның барлық ережелерін ұстана отырып, діни талаптарды толық орындайды (намаз, ораза, т.б.), бірақ көбінесе мемлекеттегі ресми діни институттың өкілдерімен жиі қақтығысқа түседі. Өздерінің діни көзқарастарына сай келмейтін адамдармен байланыста болмайды.

Өздерін ақиқаттың жалғыз иегерлері деп санайды. Олармен діни көзқарастары ортақ емес адамдарды діннен шыққан, кәпір ретінде бағалайды. Олар зайырлы мемлекет қағидаттарымен және ҚМДБ пәтуаларымен келіспейді. Көп жағдайда бұл топтың негізін неофиттер, конвергенттер, сондай-ақ «кенеттен» діндар адамдар, басқаша айтқанда, діни білімнің негізі жоқ адамдар құрайды. Тиісті білімнің жоқтығынан олар сыртқы күштердің жетегінде кету ықтималдылығы жоғары, бұл өз алдына қоғамға қауіпті болуы мүмкін.

Көбінесе қас фанатиктердің дінді қабылдауы, діни өмірге талпынысы діни емес себептерге байланысты болады:

- психологиялық проблемалар (толымсыздық комплексі, өзіне деген сенімсіздік, жалғыздық);
- әлеуметтік осалдық (тұрақты жұмыстың болмауы, білім деңгейінің төмендігі, қазіргі өмір сапасына қанағаттанбау);
- отбасылық қатынастарды сақтауға немесе отбасын құруға ұмтылу;
- өлген туыстары үшін кек алу ниеті.

Бұл топ өкілдерін радикализмнен арылту үшін дінтанушылар, теологтар, сондай-ақ психологтар сияқты күрделі жұмыс қажет.

Белсенді сенушілер. Олар исламның барлық ережелерін ұстанып, діни өмірге белсенді қатысады. Басқа діни конфессия өкілдеріне төзімділікпен қарайды. Олар ҚМДБ пәтуаларына құлақ асып, тыңдайды. Көп жағдайда бұл топ өкілінің өмір салтын қалыптастыру белгілі бір уақытты алады, оның барысында ол ілімді зерттейді, түсінеді. Дегенмен, бүгінде бұл топта мұсылман отбасында өсіп-өніп, ислам дінін ұстанып, мұсылманға міндетті парыз амалдарды бала кезінен орындайтындар да бар.

Белсенді сенушілерді ішкі ниеті негізінде екі топқа бөлуге болады. Біріншісі Аллаға/ішке бағытталған діни ниетті белсенді сенушілер. Бұл топ өкілдерінің басты мақсаты – Алланың разылығын алу, осы жолда қызмет етуге тырысады. Бұл топқа дін жетекшілері, қоғамдық пікір көшбасшылары жатады.

Екінші топқа тән ерекшелік осы дүниелік заттарға/сыртқа бағытталған белсенді сенушілер. Бұл топтың өкілдерінің дінге келу себебі осы дүниедегі проблемаларды шешу болып табылады. Мысалы, қыз балалар хиджаб кию арқылы тұрмысқа шығу мүмкіндігін жоғарылатуы және т.б.

Ұстамды сенушілер. Өздерін мұсылманбыз деп санайтын діндарлар тобы. Дегенмен, діни өмірге қатысу белсенділігі жоғары емес. Көбінесе, діни сананың деңгейі Рамазан айында, сондай-ақ түрлі діни мерекелер кезінде күрт артады. Олар белгілі бір тыйымдарға мойынсұнып (шошқа етін жеу, ішімдік ішу), белгілі бір діни рәсімдерді (көп жағдайда Рамазан айында ораза ұстау) орындайды. Кейде бұл топтың өкілдеріне синкретизм тән (бақсы, көріпкел, әулие, аруақтарға сену).

Енжар сенушілер. Бұл топ та өздерін мұсылман деп санайды. Алайда діни өмірге араласпайды. Олардың түсінігінде ең бастысы мұсылманның сыртқы түрі немесе іс-әрекеті емес, ішкі сенімі болып табылады. Олардың ұраны: «Бастысы жүрегімде сенім бар». Бұл топ дінді тұтынушылық мақсатта пайдаланады. Басқаша айтқанда, олар қиын кезде Алладан сұрай бастайды. Бұл топтың өкілдеріне синкретизм де тән (бақсы, көріпкел, әулие, аруақтарға сену)

Иман мен күпірлік арасында тербелгендер (агностиктер). Бұл топтың өміріне діннің әсері жоқ. Олар тек ұлты негізінде мұсылман саналуы жиі кездеседі. (стереотипі «қазақ», «өзбек», «ұйғыр» т.б. – мұсылман)

Жалпы, ислами бірегейлікті тұлғаның әралуан бірегейліктерінің арасындағы бірі болып табылады. Одан бөлек діни бірегейліктің өзінің де әрқилы деңгейлерінің болатындығын ескеру керек.

1.2 Мұсылман әйелдердің діни бірегейлігін зерттеудің негізгі концептуалды бағыттары

Әйелдер арасында мұсылмандық діни бірегейліктің қалыптасуы мәселесі көптеген ғалымдардың қызығушылығын туындатып, зерттеулеріне арқау болғаны белгілі. Осыған байланысты біз еңбектерді бірнеше топқа бөліп шолу жасауды ұйғарылды.

Көп уақытқа дейін ғылымда еуропоцентристік көзқарастың басымдық танытуына байланысты мұсылман әйелдерді Басқа принципімен қарастыру, Батыс пен Шығысты салыстыру, Батысты Шығыс әлеміне үлгі ретінде ұсыну тән болды. Осы іспетті идеялар батыстық ғалымдармен қатар шығыс әлемінің де біршама ғалымдарына тән болғандығы таң қалдырады анық. Атап айтатын болсақ, Касим Амин «Әйелді азат ету» («Тахрир аль-Мар'а»), А.Хурани «Жоғалған перде – ескі тәртіпке қарсылық», Кромер «Заманауи Египет» атты еңбектерінде мұсылман елдерінің жарқын болашағы, соның ішінде әйел адамдардың оңтайлы жағдайы ислами мемлекеттердің Батыстық елдердің даму

жолына түсу екендігін алға тартып, болашақта хиджабтың орнын еуропалық киім үлгісінің басатындығын болжайды [5].

Осыған ұқсас көзқарастар заманауи әлемде батыстық бұқаралық ақпарат құралдарының тарапынан да трансляцияланатыны белгілі. Атап айтатын болсақ, Бушра Х. Рахман «Пәкістандық мұсылман әйелдерінің халықаралық БАҚ-тағы көрініс табуы: мұсылман феминистік көзқарасы» атты мақаласында шығыстану, мұсылмандық феминистік теориялар және феминистік көзқарасқа сүйене отырып, 1979-2002 жылдар аралығында «Time» және «Newsweek» журналдарындағы пәкістандық мұсылман әйелдері туралы мақалаларды талдайды. Зерттеу екі журналдың пәкістандық мұсылман әйелдердің саяси күш ретіндегі өзгерістер үшін күресін бейнелеген-бейнелемегенін қарастырады. Зерттеу нәтижелері әйелдердің жиі исламның «репрессиялық» заңдарының қысым көрген құрбандары ретінде суреттелгенін көрсетеді. Одан бөлек пәкістандық әйелдер мәселесін діни мәселе ретінде сипаттау өте айқын байқалатындығын анықтаған. Ислам контекстінде эмансипацияға қол жеткізуге тырысушы тұлға ретінде сипаттайтын мақалалардың аздығын да алға тартады [158].

Әйелдердің түрлі исламдық белсенділік формаларына қатысуы және мұсылмандық бірегейліктің мәнін қайта анықтауға арналған гендерлік, феминистік зерттеулерде (шетелдік ғалымдар Ф. Эль-Гуинди, Л.Абу-Лугход, Л. Ахмед, М. Бадран, Д. Кандиоти, Ф. Мернесси, Х. Могисси, А. Маклеод, С. Бенхабиб, Н. Голье, А. Кадиогулу және басқалары) көрініс тапқан.

Бұл бағыт аясында ғалымдарға исламдағы гендерлік теңдік мәселесіне тоқтала отырып, қазіргі таңда кеңінен етек жайып келе жатырған «исламдық феминизмді» «Батыстық феминизмге сын-тегеурін» ретінде қарастыру тән.

Л. Ахмед «Исламдағы әйелдер және гендер» (1992 ж.), «Тыныш революция» (2011 ж.) сынды мұсылман әйелдерді зерттеуге арналған фундаменталды еңбектердің және көптеген мақалалардың авторы, әрі исламдық феминизм өкілдерінің бірі болып табылады.

«Исламдағы әйелдер мен гендер» (1992) атты негізгі еңбегінде Л.Ахмед Таяу Шығыстағы әйелдердің бастан кешірген қысымы ислам дінінің ықпалымен емес, исламның патриархалды түсіндірмелерінің кең таралуының кесірінен болғандығын тұжырымдайды. Оның пікірінше, керісінше ислам діні туралы объективті ой-пікірлер дамыған сайын дінде екі түрлі идея пайда болды:

1) Барлық адамдардың моральдық және рухани теңдігін жақтайтын этикалық құрылым;

2) Иерархиялық құрылым еркек пен әйелдің қарым-қатынасының негізі ретінде; гендерлік-жыныстық иерархия [5, б. 66].

Исламдық доктрина Аббасидтер Ирактың андроцентристік, мизогинистік қоғамында дамыды, оның тәжірибесі негізінен Сасанид империясы жаулап алғаннан кейін мұраға қалды [5, б. 79-83]. Бұл қоғам гендерлік иерархиялық идеяға баса назар аударып, институттандырды және теңдік пен әділеттілік дауысын өшірді. Осылайша, ислам дін ретінде саяси үстемдік етуші элитаның, яғни ерлер қоғамының дискурсына айналып, аталмыш исламдық құрылымға қарсылықтың алғашқы белгілері пайда болды. Бұған сопылық және қарматтық

топтардың, Ибн әл-Арабия сияқты философтардың ойлары, күшті отбасылар мен жеке тұлғалардың қыздарына некеге және білім алуға қатысты либералдық ұстанымы (мысалы, неке шартында моногамия туралы тармақты енгізу немесе жеке білім беру туралы тармақ) мысал бола алады.

Осындай қарсылыққа қарамастан, истеблишменттік исламның орнығуы XIX ғасырдың басындағы отаршылдық басқыншылыққа дейін үлкен қиындықтарға тап болған жоқ. Еуропалық отарлаушылардың қызмет аясы негізінен экономикалық бағытта болды; дегенмен, әйелдердің эмансипациясы заңды геосаяси араласудың дәлелі ретінде пайдаланылды. Отаршылдық феминизм «мәдениет мәселесі мен әйелдердің мәртебесі арасында ажырамас байланыс бар және ... әйелдер үшін прогреске тек туған мәдениеттен бас тарту арқылы қол жеткізуге болатындығы туралы түсінікті енгізген» үстемдік туралы батыстық дискурс болды [5, б. 244].

Бұған еріксіз алғашқы реакция саяси исламистердің батыстық құндылықтардан бас тартуымен сипатталады. Бұл бас тарту ислам мен мәдениеттің қосылуына әкелді, мұнда исламдық түпнұсқалық мәдени шынайылық тұрғысынан және, атап айтқанда, исламдағы әйелдердің рөлі тұрғысынан анықтала бастады. Бұл әйелдерге қатысты жергілікті әдет-ғұрыптардың бекітілуіне және бұрынғы исламдық қоғамдардың әдет-ғұрыптары мен заңдарының қалпына келтірілуіне әкелді. Негізгі идея Ирак Аббасидтерінде жасалған мәтіндер мен институттарға негізделген исламның түсіндірмесі болды. Мұндай болжамдарға сәйкес, Исламдағы жыныс пен әйел мәртебесінің мағынасы «нақты және абсолютті мағынада анық болып табылады» [5, б. 238].

Осы алғашқы реакциядан кейін мұсылман ғалымдары Ирактағы Аббасидтер дәуірінің құндылықтары ислам үшін әмбебап емес, керісінше олар белгілі бір уақытқа, мәдениетке және адамдарға тән деп дәлелдеді. Ислам мәтіндері мен институттары патриархалдық мәдениеттен бөлініп, қайта бағаланып, теңдік пен әділет үніне құлақ асу керек екендігін алға тартылады. Л. Ахмед мұсылмандық және батыстық феминистерді Таяу Шығыс аймақтарының әртүрлі діни және мәдени мұраларын сыни тұрғыдан тарту, сынау және қайта анықтау арқылы осы мәселені шешуге шақырумен аяқтайды.

Лейла Ахмед өзінің «Тыныш революция» атты еңбегінде АҚШ және Египеттегі ислам мен хиджабтың ренессансын, исламизмнің пайда болуын жан-жақты қарастырады. Аталған еңбек 2 бөлімнен және 11 тараудан құралады. Бірінші тарауындағы оқиғалар желісі 1950 жылдардағы Египет және басқа да халқының басым бөлігі мұсылман болып табылатын елдердің қалаларындағы зайырлы қоғам киім үлгілерінің әлеуметтік нормаға айналуы кезеңінен бастау алады. Одан бөлек XIX ғасырдың соңында британдық империализм кезеңіндегі пайда болған хиджаб айналасындағы дискуссиялар өз алдына XX ғасырда хиджабты шешуге бағытталған қозғалыстарға бастау болғандығы сипатталады.

Кейін келе жоғарыда көрсетілген дискуссиялар белгілі бір деңгейде хиджабтың ренессансына түрткі болып, негіз салды.

Екінші тараудағы Египеттегі 1920-1960 жылдары арасындағы оқиғалар сипатталып, олардың ислами жаңғыруға негіз болғандығы көрсетіледі.

Үшінші және төртінші тарауда ХХ ғасырдың 70-жылдарына арналады. Бұл уақытта исламизм мен хиджаб алғашқы рет қайта айқын көрініс таба бастайды. Еңбектің барысында не себепті бұл қозғалыс ең алдымен Таяу Шығыстағы, ал кейін барлық әлемдегі әйелдерді чадра киюге көндіргеніне жауап іздейді. Автор әйелдердің бұл қозғалыста негізгі қатысушы болып табылатындығын, оның дәлелі ретінде Зайнаб әл Ғазалидің «Мұсылман-бауырлар» және «Ислами жаңғыру» үшін маңыздылығын атап өтеді. Одан бөлек қарастырылған сұрақтардың қатарына осы қозғалыстағы әйелдердің рөліне ер адамдардың көзқарасы, сонымен бірге қозғалысқа әйелдердің қатысу стратегиясын құрастырудағы ер адамдардың функцияларын ашып көрсетуге талпыныс жасалады. Осы тарауларда сонымен бірге ислами жаңғыруды және хиджабтың оралуын іске асыру үшін «Мұсылман-бауырлар» және Сауд Арабиясы қолдап отырған күштердің бірігуі де суреттеледі.

Сонымен бірге ғалым Ф. Эль-Гуинди, Уильямс сынды ғалымдардың еңбектеріне талдау жасайды. Исламистік қозғалыстың жандануын Эль Гуинди біріншілердің бірі болып байқап жазады. Ол осы орайда өз еңбектерінде Египеттегі хиджабтың ренесансын сипаттайды. Ол хиджабтың пайда болуын ислам діндарлығының жаңғыруы қозғалысымен байланыстыра отырып, бұл тенденцияның негізінен студенттік жастардың арасында белең алғандығын сипаттайды. Автордың пайымдауынша, хиджаб кигендер «ішкі трансформацияға» ұшырайды. Мұндай әйелдер өздерін, Эль Гуинди жазғандай, «психологиялық және интеллектуалды түрде басқа әйелдерден бөлінген» деп санайды [5, б. 46]. Сонымен бірге исламистік қозғалысқа қосылған әйелдер тек киіммен шектелмей, нақты салттық, мінез-құлық ережелерін мұқият ұстана бастайды.

Одан бөлек ол әйелдердің арасында ертедегі әжелер мен егде буын өкілдерінің киімдеріне ұқсамайтын ислами чадраның кең тарағандығын айтып өтеді.

Уильямс әйелдердің хиджабты қабылдауының себептерін зерттеу барысында әлеуметтанулық зерттеу жүргізеді. Осы талдау барысында ол хиджабқа қатысты біршама ой-пікірлерді, соның ішінде Сауд Арабиясы хиджаб кигені үшін әйелдерге қаражат бөлетіндігі туралы да кері тартпа ойлардың бар екендігін жеткізіп, дегенмен бұл идеяның астарында қандай да бір фактінің жоқтығын келтіріп, әйелдердің шынайы мотивациясы ретінде өз еркімен хиджабты қабылдауы, Алла жолындағы әрекет, сыртқы дағуатпен айналысуы, өзін қауіпсіз сезінуі сынды сезімдердің жатқандығын келтіреді [5, б. 49-51].

Жалпы Эль-Гуинди де, Уильямс та хиджаб пен исламдық киімнің таралуы, ең алдымен, әйелдер қозғалысын білдіретіндігін, яғни әйелдердің мүдделерін қолдайтын және көтеретін қозғалыс деп санайды. Бұл тұжырымға келуінің себептерін түсіндірген Эль Гуинди исламдық киімдерді университет студенттері айқын қабылдағанына назар аударды. Сонымен қатар, хиджабты киген әйелдердің ең көп бөлігі ғылым мен медицина және инженерия сияқты салалардың студенттері санының гуманитарлық ғылымдар студенттерінен басымдығын ескертеді. Осылайша, көбіне оны қабылдаған әйелдер үй

шаруасындағы әйел емес, кәсіпқой болуға ұмтылғандар болды деген тұжырымға келеді.

Келесі екі тарауда хиджабтың 1970-1990 жылдар арасында таралуы туралы сөз етіледі.

Алтыншы тарау египеттік қоғамның басым көпшілігінің исламизмді қабылдауы мен чадраны киюін сипаттап, XX ғасырдың 90 жылдарының соңында мемлекеттің промұсылмандық қоғамға айналып, әйелдердің көпшілігі чадра кие бастағандығымен қорытындылайды.

Жетінші және сегізінші тарауларда исламизмнің және хиджабтың Америкаға экспансиясы мен таралуы туралы сөз етеді. Осы орайда АҚШ-та исламистердің құзіретіндегі американдық ислами ұйымдардың құрылу тарихы, даму тенденциясы мен 90 жылдардың соңындағы олардың американдық мұсылмандық ландшафтағы лидерлік позицияларына талдау жасалады.

Исламистердің мақсаттары мен мотивтерін, сондай-ақ осы мақсаттарды жүзеге асыру үшін қолданған әдістер мен стратегияларын; әйелдер және олардың лайықты рөлдері туралы исламистік идеялар; исламдық қозғалыс үшін әйелдердің маңыздылығы; және әйелдердің осы ұйымдардағы ауқымды және жалынды қызметін талдайды.

Жалпы, исламизмнің отаны ретінде Египеттегі жағдайды зерттеу белгілі бір деңгейде исламизм таралып келе жатқан басқа елдердегі жағдайды болжауға мүмкіндік беретін құрал болып табылады. Одан бөлек автор исламизмнің қазіргі кезеңде Батыс әлемінде алатын орнына тоқталып өтеді. «Исламдық жаңғырудың бұл мұрасы, исламизмнің сенімдері, амалдары мен міндеттемелері бүгінде Америкада және Батыстың басқа жерлерінде толық және айқын өмір сүреді. Исламның ерекше және күшті түрі болып табылатын исламизм бүгінде Америкадағы және шын мәнінде Батыстағы исламның басым түрінің ДНҚ-сымен тығыз байланысты. Демек, исламизм Батыстың өз құрылымы мен ДНҚ-сының бір бөлігіне айнала бастады» [5, б. 12].

Кітаптың екінші бөлімі 2001 жылғы 11 қыркүйектегі терактыдан кейінгі уақытқа талдауға арналған. Осылайша, тоғызыншы тарау негізінен жалпы қоғамда болып жатқан өзгерістерге, хиджаб мәселесіне және әйелдер мен ислам туралы қоғамдық талқылауларға назар аударады. Оныншы тарау Америкадағы мұсылман әлеміндегі ең танымал және ықпалды ұйым ISNA-ны сипаттайды. Кітаптың соңғы тарауында XXI ғасырдың бірінші онжылдығындағы американдық мұсылман әйелдерінің белсенділігінің негізгі тенденцияларын зерделейді.

Ал С. Бенхабиб, Н. Голье, Н. Тахиди, С. Махмуд өздерінің еңбектерінде әйел мұсылмандарының қозғалыстарын дәстүрлі реакция емес, модернистік жоба ретінде қарастырады. Олар заманауи немесе интенсивті модернизацияны бастан кешіріп отырған қоғамдардағы әйелдердің мұсылман діндарлығын зерттейді.

С. Бенхабиб «Мәдениет ұмтылуы» атты еңбегінде Еуропа елдеріндегі орамал тағу тәжірибесіне тоқталады. Автор Франциядағы және басқа да Еуропа мемлекеттеріндегі осы тәжірибеге мультикультуристік дискурс аясында талдау жасайды. Ол мемлекет өзін әйелдерді исламнан қорғаушы ретінде

сипаттайтындығын сынайды. Оның пікірінше, әйелдер мемлекеттің бұл заңдарына қарсы шығып, орамалды өзінің діни (ислами) және этностық бірегейлігінің көрінісі ретінде қабылдайтындығын жеткізеді.

Ол әйелдердің мұсылмандық киімі ислами қауымдастықтың ішінде символикалық функция атқаратындығын айтады. Киімнің түсі, пішімі сәнді болуы әйелдердің мұсылмандық ортодоксиядан алыстығын көрсетеді. Осылайша, С. Бенхабиб әйелдердің хиджаб киюін саяси әрекет деп қарастырады.

Ғалымның еңбектері әйелдердің «жабық», интеллектуалды кедей өмірінің бейнесін шынайы өмірге тән еместігін, керісінше әйелдердің интеллектуалды, саяси белсенділігі жоғары, көзі ашық тұлға екендігін әйелдердің дәлелдейді.

С. Бенхабиб Батыс феминизмін сынап, ол батыстық емес әлемнің әйелдерін кедей, тәуелді, білімсіз, зорлық көруші, өз пікірі жоқ адам ретінде сипаттайтын Батысқа альтернативті үлгіні ұсына отырып, постколониалдық дәстүрді жалғастырады [15].

С. Махмудтың зерттеуі Египеттегі әйелдердің мұсылман қозғалысына арналған. Оның пайымдауынша, аталған қозғалыс феминистік теорияның сын-тегеуріні болып табылады.

Ол Каирдың әйелдері исламды батыстық құндылықтардың альтернативасы ретінде қарастыратындығын тұжырымдайды. Исламдық тәжірибелер әйелдердің батыстық «ықпалға» қарсы саналы түрде қабылдаған мәдени таңдауы деп бағаланады [14].

Н. Гольенің «Қатал заманауилық. Түркиядағы мұсылман орамалын қабылдау және өркениет» атты еңбегі Түркиядағы орамал тағу тәжірибесіне арналады. Автор монографиясында заманауи мұсылман әйелдің образын жаңа альтернативті жоба деп келтіреді.

Ол заманауи түрік мұсылман және батыс әлемнің әйелдеріндегі дене саясатына қатысты қарама-қайшы көзқарасты трансляциялайды: мұсылман әйел денесін хиджабпен жауып, «қол сұғылмайтын» денені «эстетикалық денеге» қарсы қойса, батыстық әйелдерде өздерінің нәзіктігі киімі мен денесіне деген қамқорлыққа негізделеді.

Ғалым дәстүрлі және қазіргі кезеңдегі Түркиядағы орамал тағу тәжірибесінің арасында үлкен айырмашылықтың бар екендігін тұжырымдайды [16].

Ислами қайта жаңғыруды саяси қозғалыстармен байланыста қарастыру да біршама ғалымдарға тән. Атап айтатын болсақ, Иран зерттеушісі Найрех Тахиди «Ислами феминизм: Ирандағы патриархалдылық пен заманауи кезеңнің келіссөзі» еңбегінде діни қайта жаңғыруды саяси қозғалыстарымен байланыста қарастырады:

1. Консерваторлық дәстүрлілік
2. Либералды реформизм (модернизм)
3. Радикалды исламизм

Консерваторлық дәстүрлілік көзқарасын жақтаушылардың көпшілігін улемдер мен саудагерлер құрайды. Олар дәстүрлі патриархалды гендерлік тәртіптің сақталуына, яғни гендерлік сегрегацияға негізделген қоғамның

қажеттілігі тұжырымдайды.

Либералды реформизм қалалық орта таптың арасында таралған. Бұл таптың идеологиясының негізін Орталық Азия және Түркиядағы джадидиттік көзқарастан бастауын алады. Олар эгалитарлы гендерлік қатынастарды орнатуды қолдайды.

Радикалды исламизмнің өкілдері – Ауғаныстандағы талибандар исламды қоғамның барлық әлеуметтік проблемаларын шешудің жалғыз жолы ретінде қарастырып, әйелдің сексуалдылығына толық бақылау орнату қажеттілігін алға тартады [17].

Гендерлік зерттеулердің аясында мұсылман әйелдердің діни бірегейлігіне арналған еңбектердің бірі ретінде Л. Абу-Лугход редакциясымен шыққан «Remaking women. Feminism and modernity in the middle East» атты кітапты ерекше атап өтуге болады. Аталған шығарма Египеттегі, Иран және Түркиядағы әйелдердің діни бірегейлігінің өзгеру тарихын қарастыратын мақалалар тізбегінен тұрады. Бұл еңбекте авторлардың теориялық көзқарасы мен түсіндіруіндегі кейбір айырмашылықтарға қарамастан келесідей төрт негізгі идеяны көруімізге болады. «Біріншіден, біз дәстүр мен заманауилықты қарама-қарсы қоятын үйреншікті дихотомияға күмәнмен қараймыз. Бұл дихотомия әйелдердің үй шаруасындағы рөлін консерватизм мен дәстүрдің бір бөлігі ретінде қарастырады, ал олардың қоғамдық кеңістікке – саясатқа, еңбек саласына немесе білім алуға шығуын радикалды және жаңа құбылыс деп белгілейді. Бірнеше тарауда XX ғасырдың басындағы үй шаруашылығының өзі қаншалықты заманауи болғаны және оны қолдаған ұлтшылдық дискурстар қарастырылады. Басқа тараулар қазіргі исламизмнің гендерлік саясатының заманауилығын талдайды.

Екіншіден, біз заманауилықтың прогресс, эмансипация және әйелдердің құқықтарын кеңейтумен тым оңай теңестірілуіне сын көзбен қараймыз. Кейбір тараулар Таяу Шығыс әйелдерінің прогресі туралы баяндауда маңызды орын алған тұлғалар мен институттарды қайта қарастырады. Басқа тараулар әйелдерді «заманауиландыруға» бағытталған бағдарламалардың екіұштылығы мен қайшылықтарын зерттейді. Бұл, әсіресе, білім беру бастамаларына, неке реформаларына және балаларды тәрбиелеуді қоса алғанда, ұтымды, ғылыми мінез-құлық формаларын енгізуге қатысты бағдарламаларға байланысты. Біз тек жаңа мүмкіндіктер туралы ғана емес, сонымен қатар осы бағдарламалармен бірге келген жасырын шығындар, күтпеген шектеулер, жаңа тәртіп пен реттеу формалары және болжанбаған салдарлар туралы да сұрақ қоямыз.

Үшіншіден, біз Еуропа мен Таяу Шығыстағы әйелдерді қайта қалыптастыруға бағытталған жобалардың күрделі қарым-қатынасын мұқият зерттейміз. Біз Батыстың (оның әртүрлілігі мен жергілікті бейімделулерін ескере отырып) рөлін елемей мен асыра бағалау арасындағы теңгерімді табуға тырысамыз. Жергілікті феминистік қозғалыстардың ерекшеліктерін мойындай отырып, сонымен қатар Еуропаның отаршылдық билігі Таяу Шығыстың тарихи дамуының ажырамас бөлігі болған күрделі жолдарды зерттейміз. XX ғасырдың соңына арналған тараулар көрсеткендей, бұл тарихи мұра мен оның

постколониальлық салдары өңірдің гендерлік саясатына кейде парадоксалды түрде терең ықпал етті.

Соңында, біз бұл жинақта феминизмге кең мағынада қараймыз. Әйелдер қозғалыстарын (бұрынғы зерттеушілер жақсы зерттеген) ғана емес, сондай-ақ әйелдерді назарға алған әртүрлі жобаларды да қарастырамыз. Мұндай жобаларды, оларды ерлер немесе әйелдер бастағанына қарамастан, олардың тарихи, саяси және әлеуметтік контекстінде қарастыруға тырысамыз. Бұл жобаларды патриархаттан босату процесінің бірізді жолы ретінде емес, мемлекет құру, отаршылдыққа қарсы ұлтшылдық, әлеуметтік тәртіптердің өзгеруі және жаңа таптардың қалыптасуы сияқты күрделі жағдайлардың бөлігі ретінде қарастыруды білдіреді. Сонымен қатар, біз әйелдер белсенділігіне арнайы назар аудармағанымызбен, олардың өздеріне әсер еткен жобаларды қалай қалыптастырып, өзгерткенін түсінуге тырысамыз; феминизм жағдайында бұл, әдетте, орта және жоғары әлеуметтік таптағы әйелдерге қатысты болды» [7].

Сонымен бірге Л. Абу-Лугход өзінің «*Do Muslim Women Need Saving?*» атты еңбегінде «Исламдық-фашистік бағдарланған адамдарды мұсылман әлемінде болып жатқан оқиғалар мүлде қызықтырмайды» дей келе, «олар әйелдер мәселесін мұсылмандарды нысанаға алудың оңай жолы ретінде ғана пайдаланып жатыр» деп жалғастырды [8].

Дабаш, Махмуд және басқалар «исламдағы әйелдерге қысым көрсету» мәселесі мұсылман әйелдеріне қамқорлық көрсетуге бағытталған сияқты болғанымен, оның жасырын мағынасы исламға қарсы стереотиптерді күшейту болып табылады, сондықтан бұлар мұсылман елдеріне жасалған шабуылдарды ақтау үшін ыңғайлы екендігін көрсетеді [5, б. 121].

Әйелдер арасындағы діни бірегейлікті зерттеуде сонымен бірге герменевтикалық бағытты да ерекше атап өтуге болады. Осы бағыттың аясында ер мен әйел адамның теңдігі позициясынан Құранды «реинтерпретациялау» көрініс табады. «Гендерлік теңдікті насихаттаушы мұсылман әйелдердің арасында Tahereb Querat-ol 'Aune, Nazira Zin al-Din, Fatima Aliya Hanım сынды тұлғалар болған. Олар Құранның әйелді жеккөрушілік интерпретацияларын және ер адамдарды дәріптейтін хадистерді, «әйелдердің жабылуын» және жыныстардың сегрегациясын сынаған. Сондықтан феминизм сөздің кең мағынасында Орта Шығыс үшін жаңа қозғалыс емес [12, б. 130].

Амина Вадудтың исламдық феминистік экзегезасында гендерлік теңдік мәселесіне баса назар аударылған. Ол исламда әйелдің статусын интерпретациялаудың үш жолы бар екендігін көрсетеді: 1) дәстүрлі, 2) жауаптық/реакциялық, 3) холистикалық [9, б. 1-3].

Осы принциптердің арасында ғалым алдыңғы екеуін сыни тұрғыдан қарастырып, неғұрлым объективті принцип ретінде холистикалық бағытты атайды.

Дәстүрлі принцип бойынша тәпсірлерге баға беруде ғалым келесідей ой-тұжырым жасайды: ««Дәстүрлі» тафсирлерге келетін болсақ, мені ең қатты алаңдататыны – олардың барлығын ер адамдар жазғандығы. Бұл ерлер мен олардың қабылдау тәжірибесінің мәтінге тоқылғандығын көрсетеді, ал әйелдер

мен олардың қабылдау тәжірибесі мәтіннен алынып тасталды немесе әйелдердің ұмтылыстары мен қажеттіліктері еркектердің түсінігі мен дүниетанымы негізінде сәйкес түсіндірілді дегенді білдіреді. Сайып келгенде, біз Құран мен Құран тәпсірін талдап, бағалайтын негізгі парадигмалардың жасалуы әйелдердің қатысуынсыз өтті. Құран тәпсірінің дамуындағы маңызды кезеңдегі олардың пікірінің болмауы назардан тыс қалмады, бірақ ол Құран мәтініндегі әйелдердің дауыссыздығымен қате анықталды» [10, б. 1].

Ал реакциялық бағыт заманауи зерттеушілердің әйелдерге жеке тұлға және ислам қоғамының мүшесі ретіндегі қатаң шектеулерге жауабымен сипатталады. Бұл принциптің басты кемшіліктерінің қатарына Құран мен хадистерге толыққанды талдау жасалынбайтындығы екендігін А.Вадуд келесідей жеткізеді: «Олардың алға қойған мақсаттары мен қолданатын әдістемесі көбінесе феминистік идеалдар және негіздермен қарастырылған. Олар өзекті мәселелермен айналысса да, Құранның толық талдауының жоқтығы кейде бұл жағдайға Құран көзқарасымен үйлеспейтін материалдардан бастап, әйелдердің жағдайын қарастыруға итермелейді. Мұсылман әйелдерін азат етудің ең тиімді құралдарын – осы азаттық пен ислам идеологиясы мен теологиясының бастапқы қайнар көзі, яғни Құран арасындағы байланысты көрсетуді лайықты түрде пайдалану үшін бұл кемшілікті жою қажет» [10, б. 2-3].

Үшінші принципке А.Вадуд бойынша, заманауи әлеуметтік, моральдық, экономикалық және саяси мәселелерді, сонымен бірге әйелдердің қазіргі жағдайы проблемасын қарастыра отырып, Құран тәпсірін жасақтау тәсілі жатады. Автордың еңбегі де осы тәсілдеменің аясында құрастырылған. Бұл туралы ғалым: «Әйелдерге сілтеме жасалған барлық аяттарды (бөлек немесе ерлермен бірге) мен дәстүрлі тәфсир әл- ғұрбан би-л-Уран (Құранның Құранға негізделген түсіндірмесі) әдісімен талдадым. Дегенмен, мен бұл әдістің кейбір аспектілерін нақтылай түстім, сондықтан әрбір аят талдауға алынды: 1) өз контекстінде; 2) Құрандағы ұқсас тақырыптарды қарастыру аясында; 3) Құранның басқа жерлерінде қолданылған ұқсас тілдік және синтаксистік құрылымдарды ескере отырып; 4) Құранның ең маңызды қағидалары тұрғысынан; 5) Құран дүниетанымы контекстінде немесе Weltanschauung» [10, б. 5].

Ол дәстүрлі тәфсирлердегі бұл олқылықтарды тек «исламдық теңдік риторикасына» жүгіну арқылы толтыруға болмайтынына сенімді [11, б. 13]. Оның үстіне, әйелдердің құқығын елемеу әйелдер үшін де, ерлер үшін де «исламды ұстану» дегеннің не екенін толық түсінуді қиындатып қана қоймай, екі жынысты да «исламдық әлеуеттің» толық тереңдігін білу мүмкіндігінен айырады, өйткені заңдылықты анықтау құқығы тек ерлерге тиесілі болып қала береді [11, б. 19]. «Ерлер мұсылман болудың не екенін анықтады, бірақ сонымен бірге олар мұсылман әйелдің қандай болуы керектігін де шешті» [11, б. 18]. Бұл феноменнің жалпы мұсылман қауымымен толыққанды қабылданғанына қарамастан, Амина Вадуд бұған Құраннан ешқандай себеп таба алмайды.

Осылайша, зерттеуші әйелдердің исламдағы статусына қатысты келесідей қорытындыларға келеді. Ол Құрандағы әділеттілікке қатысты терминдерді

зерделей келе, «улм» терминіне ерекше көңіл аударады. Бұл мағынасына қарай қысымшылық, теңсіздік, әділетсіздік болып аударыла алады. А.Вадудтың тұжырымдауынша, Құрандағы Алланың есімдерінің бірі қысымшылық көрсетпеуші екендігін ескеретін болсақ, улм, яғни әділетсіздік және қысымшылық Алланың емес, адамның қолынан жасалатын іс-әрекет деп бағаланады. Демек исламдағы әйелдердің де дискриминациясы мәселесі патриархаттың жемісі болып табылады [9, б. 45].

Одан бөлек ол әйел мен ер адамның исламдағы теңдігін, екеуінің де Алланың жердегі орынбасары мәртебесіне ие бола алатындығын келесідей ойтұжырыммен жеткізеді: «Адамның міндетін сол уақытта Раббың періштелерге: «Әрине мен жерде бір орынбасар жаратамын!» деген еді (Құран 2:30). Жер бетіндегі халифат (орынбасарлық) - әр адамның міндеті. Құранның дүниетанымы бойынша, бұл келісімнің орындалуы адамның және адамзаттың бар болу себебі болып табылады. Демек, әйелдің адамдық табиғатын жоққа шығару – әйелдің халифа рөлін атқару мүмкіндігін жоққа шығару және оның Алла тағаланың әрбір адамға жүктеген басты парызын өтеу мүмкіндігін жоққа шығару деген сөз» [10, б. 48].

Осы тұста А.Вадудтың пікірімен үндесетін идеяны А.Барлас қолдайды. Ол Құранға герменевтикалық талдау жасай келе, оның негізінде исламдағы жыныстардың теңдігі радикалды теориясын ұсынады. Ол консерваторлардың ер адамның әйелден басымдығын Құрандағы ер адамның әйелден бір саты жоғары тұратындығы, ер адамның отбасының асыраушысы ретінде бағалануы, күйеуін тыңдамаған жағдайда ұру құқығына ие болуы, полигинияның рұқсат етілуі, сонымен бірге екі әйелдің куәгерлік етуі бір ер адамның куәгерлігімен теңдестірілуі сынды себептермен байланыстыратындығын көрсетеді. Дегенмен автордың пікірінше, ер мен әйелдің арасындағы айырмашылық дәрежесі тек күйеуінің ажырасу құқығын көрсететінін және ерлердің абсолютті артықшылығының көрінісі емес. Ал ер адамға отбасын басқаруды беру оған әйеліне билік тапсыру немесе оны отағасы деп әрекет ету дегенді білдірмейді, бұл Құранға қайшы келетін дұшпандық ұғым. Сондай-ақ, әйелдерді ұрып-соғу туралы ереже өзінің белгілі түсінігінде үзілді-кесілді емес, өйткені «*дараба*» (ұру, ұру) сөзінің де «*фасала*» (бөлу, кесу) және «*мана'а*» (тыйым салу, болдырмау) сияқты мағыналары бар. Ал Құранда айтылған әйелдің бағынбауын күйеуіне емес, Аллаға бағынбау деп түсінуге болады. Сондай-ақ Құран көп әйел алуды жаһандық үлгі ретінде немесе ер адамның бала тудыратын құралы ретінде немесе жыныстық хаос сезімі ретінде көрсетпейді. «Екі біреуге» деген сөз басқа дәлелдермен жойылды, олардың бірі күйеуінің куәлігінен әйелінің куәлігін артықшылығымен дәлелденсе, екіншісі Қиямет күні тірідей жерленген қыздар әкелеріне қарсы куәлік ету үшін әкелінетін болады.

Сонымен бірге Асма Барлас «*Believing Women in Islam*» атты еңбегінде осы мәселелердің ішіндегі ең көрнектісі және айқыны – Алланың абсолютті бірлігі мен оның билігін, Алланың ілімін және адам тарапынан Аллаға иман келтіру орнын баса көрсететін әт-таухид ұғымы. Сондай-ақ Құран бізге Аллаға қатысты және біздің тақырыбымызға қатысты тағы екі аспектіге назар аударады. Біріншіден, Алла Тағала ешбір жағдайда Өзінің жаратылыстарына

ұқсамайды, демек, Оның жынысы пен гендері жоқ. Алланы сипаттауда мысалға орын жоқ. Екіншіден, Алла - әділ, оның әділдігі адамға әділетсіздік көрсетпеуден тұрады. Құранда әділетсіздіктің адам құқығын бұзу екені айтылған. Осылайша, тіпті құдайлық әділеттілік те адамның қысымнан қорғалу құқығын мойындауға негізделген.

Одан бөлек Құранда ер мен әйелдің бір рухтан жаратылғаны, екеуінің де Алланың жер бетіндегі «орынбасары» екендігі және оларға этикалық және тақуалық таңдау жасау мүмкіндігі берілгені айтылады. Алла Тағаланың ерлі-зайыптылар арасында махаббат пен мейірімділік орнатып, оларды бір-біріне жақын еткені, ізгілікке шақыру, жамандықтан тыю ер мен әйелге бірдей аманат етілгені айтылады. Ақырында, барлық адамдар биологиялық жынысына қарай емес, адамгершілік істеріне қарай жауап береді.

Құранды басшылық еркектікі деп түсініп оқитындар көптеген мұсылман қауымдарында орын алған ер адамның үстемдігі мен билігі осы шынайы ілімдердің әрқайсысына қайшы келетінін және ширкке апаратынын байқамауға тырысады. Ал ерлер әйелдерді өздеріне бағыну үшін ғана емес, сонымен бірге әйелдердің ерлерге бағынуы біріншілеріне аманат етілген құқығы екенін алға тартқанда, сол арқылы өздерін жер бетінде Аллаға теңейді. Бұған қоса, олар Алланың ер адамдар жағын жақсы көретінін және онымен ерекше байланысы бар деген желеумен оған жыныстық сәйкестік беріп, Алланы төмендетеді.

Осыдан келе, ол «барлық осы қарсылықтарға қарамастан, мен теңдікті жақтайтын және ерлердің үстемдігіне қарсы идеялардың барлығы Құранның өзінен шыққанына сенімдімін және мұсылман қауымдары әйелдерге мәжбүрлеу мен құлдық позициясынан қарым-қатынас жасайтын жағдайдан шықпайынша, оларды мұсылман қауымы деп санауға болмайды» деген баға береді.

Ғалым Құранның либералды оқылуының легитимділігін алға тарта отырып, «барлық тексттер көптеген түрде, соның ішінде эгалитарлы түрде оқыла алады» деген қорытындыға келеді [13, б. 4].

Ресейлік философ Г.Балтанованың да еңбектерінде әйел адамның теңдігі мәселесі жан-жақты қарастырылады. Осылайша, ол Құрандағы бір ер адамның екі әйелдің құнымен есептелуінің себептерін ер мен әйелдің қоғамда, отбасыда атқаратын функцияларының әртүрлілігімен байланыстырады. Ер адам – жанұясын асыраушы болуына байланысты, ол өлтірілген жағдайда отбасы материалдық жағдайы нашарлай түсетіні белгілі. Сол себепті оның орнына төленетін ақы екі әйелдің ақысымен теңестірілгенін түсіндіреді. Дәл осы себеппен ата-бабадан қалған мұра мирасқорлардың арасында ер адамға көбірек беріледі. Яғни ұлының мойнында өз отбасын асырау міндеті тұрса, қыздарын олардың күйеулері асырауға тиіс.

Ал куәгерлік етуде бір ер адамның сөзінің екі әйел адамның сөзіне сай келуін философ сотта немесе басқа жерде жауап беру кезінде екі әйел адам бір-біріне моралдық көмек көрсете алатындығымен байланыстырады.

Сонымен бірге аталған ғалым Құрандағы ер адамның әйелден жоғарылығын көрсететін бірінді біріңнен жоғары етіп жаратылғандығы туралы мәселені адамдардың гендерлік бірегейлігі бойынша емес, басқа физиологиялық ерекшеліктер (күш, денсаулық), белгілі бір таланттың болуы

(ғылыми, шығармашылық және т.б.), ең бастысы тақуалықтың деңгейімен салыстыруға келетіндігін ескеру керектігін ескертеді [29].

Ғалым қорланған мұсылман әйелінің образын сынап, ғылыми ізденістерімен қатар, өзінің ислами мемлекетте тұрғандағы өмірлік тәжірибесімен интервьюлерінің бірінде бөліседі. Ол мұсылман мемлекеттерінде әйел адамның үй шаруашылығымен айналысуға жауапты болмауымен, оның орнына бұл істі күйеуі және балалары жасайтындығын, ақша тауып, отбасы асырауының да әйел адамның міндеті еместігін алға тартады. Г. Балтанованың айтуы бойынша, мұсылман әйел жұмыс жасайтын болса, барлық табысының өзінде қалатынын, ал егер ол ерімен ажырасатын болса, күйеуінің оны және осы некеде дүниеге келген балаларды белгілі бір уақыт шеңберінде материалдық қамтамасыз ету қажеттілігін атап өтеді [159].

Посткеңестік зерттеулерге де мұсылман әйелінің қоғамдағы орнын гендерлік әлеуметтану саласынан қарастыру тән. Дегенмен, шетелдік еңбектердегі ер адам мен әйел адамның теңдігі туралы идея посткеңестік авторлардың еңбектерінде біршама өзгерістерге ұшырады. Осылайша, З.Бараева «шариат әйел мен ер адамды «тең» құқыққа ие ретінде емес, бір-бірін «толықтырушы» ретінде қарастырады» деп жазады [30].

Профессор Х.Баш мен М.Мутаххаридің пікірінше, әйел адам мен ер адамның арасындағы айырмашылықтарына байланысты оларды салыстыру қиын. Х.Баш «әйел мен ер адамды салыстыру алма мен алмұртты салыстыру сияқты» [160, б. 17] десе, М.Мутаххари «ер адам мен әйел адамның табиғаты мен қызметі әртүрлі болғандықтан, олар бірегей бола алмайды» деп қорытындылайды [161, б. 91].

Осы сұрақ бойынша ғалымдар мен теологтардың көзқарасы ұқсас болып келеді. Теологтар «Құқықтар мен міндеттердің теңдігі, батыстық феминистердің үндеулеріндегідей құқықтар мен міндеттердің бірдейлігін білдірмейді. Теңдікті әділдік деп түсіну керек. Себебі, ер мен әйел физиологиялық, сонымен бірге эмоционалды тұрғыда бір-бірінен ерекшеленеді» деп есептейді [162, б. 201].

Ал феминистік кроссмәдени зерттеулерде мұсылман әйелді тек діни актор ретінде ғана емес, сонымен бірге діни инноватор ретінде де қарастыру тән.

Индонезиядағы әйелдер хиджабты киюінің мотивтері ретінде ыңғайлылықты, сәнді жиі атайтын болса, мұсылман тұрғындары азшылықты құрайтын Индиядағы әйелдер хиджабты кию себептеріне діни нанымдар мен ыңғайлылықтан бастап дискриминация мен стереотиптерге қарсы қорған ретінде киетінімен бөліскен [163]. Яғни басым халқы мұсылман болып табылатын мемлекеттерде әйелдердің хиджаб киюі дәстүр ретінде қарастырылса, мұсылмандар белгілі бір кішкене топты құрайтын мемлекетте бұл «өздерінікін» идентификациялық маркер болып табылады.

Ал Халек Афшар өзінің мақаласында хиджабтың айналасында жиналған мифтерге талдау жасап, олардың қоғамның интеграциялануына кері ықпалы жөнінде тұжырым жасайды [164]. Осыған ұқсас пікірді Чоуки Эл Хамель білдіреді. Ол Франциядағы хиджабқа тыйым салынуын қарастыра келе, Франциядағы хиджаб жөніндегі даулар мұсылман қауымдастығы туралы емес

Франция қоғамының, менталитетінің бетпердесін аша түсті деп баға береді [165].

Қазақстан жетпіс жыл бойы Кеңес үкіметінің құрамында болып, еліміздің дамуына кеңестік саясат ықпалының көп болғандығын ескере отырып, кеңес үкіметіндегі әйелдердің ислами біртектілігін зерттейтін еңбектерге жеке тоқталуды жөн көріп отырмыз.

Батыс зерттеулерінде Кеңес үкіметінің территориясындағы исламды екіге бөлу тән: ресми – буржуазиямен серіктесе жұмыс жасаса, бейресми Тәжікстандағы «қара сақалды ишандар», Татарстандағы «Саф ислам» ұйымдарымен, сопылық ордендер тариқаттармен сипатталады. Бейресми ислам кеңес үкіметінің құлауына ықпал етуі тиіс еді.

Ал А.Беннигсен ешқандай «гомо исламикустың» жоқтығын, тек өзінің барлық репрессиялар мен «мемлекеттік атеизмге» қарамастан діні мен дәстүрлерін сақтай алған Кеңес Үкіметінде өмір сүретін мұсылмандардың бар екендігі туралы жазады [166].

Кеңес үкіметіндегі әйелдердің діндарлығы да көптеген ғалымдардың зерттеу объектісіне айналып отырған. Солардың ішінде шетелдік зерттеушілердің еңбектерінде Кеңес үкіметінің кеңестік идеологияға негізделген бірегейлікті қалыптастыру мақсатында жасалған саясат қарастырылады.

Осылайша, М.Камп «Өзбекстандағы жаңа әйел: ислам және қазіргі заман және посткоммунистік кезеңдегі хиджабты шешу» атты еңбегінде антропологиялық бағытты қолдана отырып, Өзбекстандағы худжума кампаниясын (кеңес үкіметінің паранджаны күштеп шешу) зерттейді. Ғалымның пікірінше, өзбек азаматшасы азиялық әйелдің кеңестік әйелге трансформациялануы бойынша кеңес үкіметі жобасының серіктесіне саясаттың акторына айналады [167].

К.Кунаст және К.Нечмиас та худжумды кеңес үкіметінің мұсылман аймақтарындағы «көне» өмір салтын жоюға бағытталған саясат деп бағалайды [168].

Э.Константин «суррогатты пролетариат» туралы тезисті қалыптастырады. Ол бойынша, кеңес үкіметі ортаазиялық әйелдерді өзінің жақтастарына айналдыру үшін бар күш-қуатын салған [169].

Дегенмен кеңестік ғалымдардың арасында бұл мәселеге қатысты альтернативті көзқарастың бой көтергенін көруге болады.

Кеңестік замандағы әйелдердің діни бірегейленуіне арналған еңбектердің барлығында діннің қоғамға кері ықпал ететіндігі туралы, сонымен бірге діни бағытталған әйелдерді қоғамның бір қадам қалыс қалған адам ретінде суреттеп, ал кеңес үкіметін әйелді құтқарушы ретінде бейнелейтін біржақты негативті пікір қалыптасқан.

Кеңестік философия мектебі аясында ислам «еркектер діні», осы дінді қабылдаған елдердегі әйелдің қорлық жағдайдағы ауыр халы, жалпы мәдениетке кері әсері сипатталады.

Лысенконың пікірінше, «Құран бойынша әйелді жаратуды Алла өзінің дәрежесіне сай келмейтін іс деп санап, оны Жәбірейіл періштеге тапсырған. Ол

тәтті ұйқыдағы Адамның қабырғасын суырып алып, «одан оған ол үшін өмір сүретін, жанды зат ретінде... жұбайын жаратты.... Әсіресе, ислам әйелдер үшін қорлайтын ережелер белгілеген. Бұл жерде қыздың дүниеге келуі отбасы үшін бақытсыздық ретінде көрінеді» [28, б. 5-7].

Сонымен бірге Құранда әйелдің статусының төмендігін бірнеше мысалдармен (ерінің әйелін сабауға өлтіруге рұқсатының болуы, бір ер адамның екі әйелге тең мұраға ие болуы, ер адам да, бас орамалын шешуге және әйелдерге білім алуға рұқсаттың жоқтығы, қалың мал мен полигамияның орын алуы) дәлелдеуге тырысады. Еңбегінің соңында «Өз бақытының иесі» деген бөлімінде «Ұлы Қазан төңкерісі еліміздегі қанаушылықты мәңгілікке тоқтатты, кеңес әйелін азат етіп, оны қоғамның тең құқылы мүшесіне айналдырды. Әйел саяси және мәдени өмірге, өнеркәсіп пен ауыл шаруашылығына белсенді араласа бастады. Ол діни бұғауларды тастап, өз тағдырының иесі, өз бақытының жасаушысы болды» деп суреттейді [28, б. 26].

Мұсылман әйелдерін зерттеушілердің бірі М. Вагабов болып табылады. Ол осы мәселе төңірегінде «Ислам и женщина» [21], «Ислам и семья» [22], «Ислам – защитник рабства женщин» [23] сынды еңбектер жазған. Автор еңбектерінде исламды сынға алып, оның әйелді құл статусында ұстаудың құралы ретінде бейнелейді. М.Вагабов ислами догматтар мен этикалық нормалар әйел адамның құқықтарының жойылуына ықпал етіп, оларды экономикалық және рухани құлдыққа алудың оңтайлы жүйесін ұсынады деп сынайды. Автордың пікірінше, исламдағы әйелдің әлеуметтік толымсыздығы, ритуалды жабындарды киюі, көп әйел алушылық, неке, ажырасу және басқа да мәселелер жөніндегі исламның заңдары мұсылмандық Шығыстағы феодалдық қоғамдағы әйелдердің әлеуметтік-экономикалық теңсіздігін одан әрі бекіте түсірді [21, б. 7].

Жоғарыдағы көзқараспен үндес пікірді Притчина «әсіресе, адамнан, қоғамнан оқшауланған мұсылман әйелге қиын. Исламның көп әйел алуды заңдастырып, қолдауы оның жағдайын одан сайын қиындатады. Жас әйелдер көбінесе үй құлдығына, егде жастағы әйелдер, үлкен мен кішкентай балалары бар қарттың гареміне түседі. Құран бойынша әйел күйеуін тастап кете алмайды, әйтпесе жазаланады. Жек көретін күйеуінің өлімі де оны босатпайды. Туыстарының еркі бойынша әйел мұра ретінде күйеуінің туысқанына өтіп, оның әйелі болады» деп жеткізеді [24, б. 11-12].

Кривелев И. «Женщина и религия» атты еңбегінде «Мұсылмандардың «қасиетті кітабы» Құранда әйелдер туралы азырақ сөйлейді, бірақ өте анық. Құранда: «Әйелдердің алдында әр түрлі ант беру парыз емес, өйткені әйел адам емес» дей келе, «Мұсылмандарда әйелдер мешітке кіре алмайды» деп мешітке тек шынайы адамдардың – ерлердің кіру мүмкіндігінің бар екендігін алға тартады [25, б. 7].

Ал Б. П. Пальванова кеңес үкіметін мұсылман әйелді құтқарушы механизм ретінде қарастырады: «Үй тұтқынында мұсылман-әйел зерігіп отырды... кейін оған ерлер мен әйелдерге қоғамда және отбасында бірдей құқық беретін жаңа кеңестік заңдар туралы жаңалық жетті» [26, б. 61]. Кеңес идеологиясының ықпалының зор болғандығын ғылыми еңбектердің өзінде коммунистік идеологияның көрініс табуынан байқауға болады.

Жалпы, еңбектердегі мұсылман әйелінің жанышталған образының насихатын кезіндегі атеистік қоғамның идеологиясымен байланыстыруға болады.

Ал посткеңестік дискурста мұсылман әйелі басқа тұсынан таныла бастады. Көп жағдайда ғылыми мақалалар «Өкінішке орай, қоғамдық санада исламның кұрсауларымен «оралған» мұсылман әйелінің қате образы басымдық танытады» [170, б. 48], «Көптеген ғалымдар әйелдің мұсылман қоғамындағы орнын дұрыс түсінбейді» [171, б. 569] сияқты сыннан бастау алады. Енді мұсылман әйел жанышталған, қорланған, бақытсыз емес, өз тағдырының иесі, қоғамның толыққанды мүшесі ретінде сипаттала бастады.

Қазіргі таңда дін әлеуметтік институт ретінде өзінің позицияларын жоғалтқанымен, оның орнын басатын механизм әлі табылмады. Сондықтан кеңес үкіметі ыдыраған соң, оның орнында пайда болған жаңа мемлекеттерде дін институтының реконструкциясы жүре бастады.

Кеңестік және посткеңестік дискурстардағы мұсылман әйелінің образының өзгеріске ұшырағандығын көре аламыз. Біріншісінде, әйел адам құл бейнесінде берілсе, соңғы еңбектердің бір қатарында исламдағы әйел беделінің жоғарылығы туралы және заманауи мұсылман әйелдердің белсенді қоғам мүшесі болуға тырысушылығының бар екендігі айтылады. Жалпы, мұндай айырмашылықтарды кеңестік қоғамда басымдық танытқан атеистік идеологиямен (дінге бет бұрғандарды заманнан қалыс қалған етіп сипаттау, діни білім алуына кедергі келтіру және т.б.) байланыстыруға болады.

Заманауи посткеңестік ғалымдардың еңбектерін талдау барысында төмендегідей тұжырымдарға келуге болады:

1) Мұсылмандық діни бірегейліктің қалыптасуының объективті факторларға байланысты түрлі стратегиялары бар.

2) Ислами діни бірегейлікті қабылдау ұлттық дәстүр ретінде танылады, яғни исламға бет бұрғандардың көпшілігі өздерін «этностық» мұсылмандар деп таниды.

3) Мұсылман әйелдердің өмірінің тек діни іс-әрекетпен шектелмейтінін, олардың басқа да өмір салаларында белсенділік танытатындығын көрсетеді.

4) Мұсылмандар өз өмірлерін исламға дейінгі және исламды қабылдағаннан кейінгі деп екіге бөліп қарастырады.

5) Мұсылман әйелдер өздерінің өмір салтын зайырлы өмір салтына сынтетеуірін деп сипатталады [172, б. 158].

1) *Мұсылмандық діни бірегейлік қалыптасуының объективті факторларға байланысты түрлі стратегияларының болуы.* Ең алдымен мегаполистегі мұсылмандық діни бірегейліктің қалыптасу мәселесі жөнінде кешенді зерттеу жүргізген ғалым Г. Сабированың еңбектерін атап өту қажет. Автор өзінің «Формирование религиозной идентичности в мегаполисе (на примере женщин-татарок, обучающихся на религиозных курсах в Москве)» атты кандидаттық диссертациясын жазу барысында эксперттік интервьюмен қатар, биографиялық әдісті кеңінен қолданып, әйелдердің исламды қабылдауы процесін жан-жақты сипаттайды. Ол өз еңбектерінде әйелдердің діни бірегейлігінің қалыптасуына ықпал ететін объективті факторларды ескере отырып, үш ұрпақта («әжелер»,

«әйелдер», «қыздар») діни бірегейліктің қалыптасу процесін сипаттайды. Зерттеу барысында автор осы үш топтың діни бірегейлігінің ерекшеліктері мен ұқсастықтарына салыстырмалы анализ жасайды. Осылайша, «әжелер» категориясының респонденттері өздерінің мұсылмандық парыздарын орындауды дәстүрлерге оралу ретінде қарастырып, нарративтерінде татар немесе орыс тілінде сөйлесе, жас қыздар исламға бет бұруы барысында кездескен қиындықтарына баса назар аударып, өзінің интервьюлерінде ислами терминдерге көп қолданады. Жалпы, зерттеуші «қыздар» категориясындағы сұралушыларда мұсылмандық бірегейліктің ерекше түрін трансляциялайтындығы туралы жазады [32].

Осы орайда хиджабты қабылдау процесінің де мән-мағынасына тоқталып өткен жөн. Посткеңестік кеңістік ғалымдарының арасында хиджабтың әйел адамның жеке тандауы екендігіне толыққанды келісетіндігін көруімізге болады. Солардың бірі Г. Сабирова «Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений» атты мақаласында «орамлады тағу – индивидуалды тандау» деп бағалайды [31, б. 206].

Ал Ю. Гуреева әр буын өкілдерінің орамалды тағу ерекшеліктеріне көңіл аударады. Оның пікірінше, бұл тенденция тек Әзірбайжанға ғана емес, Түркияға да тән. Осылайша, кеңес үкіметі кезеңінің өкілдері орамалды өз ұлтының дәстүрлеріне сай тақса, посткеңестік ұрпақ мұсылмандық мәдениетке сәйкес орамалды байлайды [34].

2) *Мұсылмандық діни бірегейлікті қабылдау ұлттық дәстүр ретінде танылуы.* Зерттеушілер қазіргі кезеңдегі жастардың исламға бет бұруын посткеңестік «аномиямен» қалыптасқан рухани вакуумды толтыру және этностық бірегейлігін нығайту талпынысымен түсіндіреді. Яғни ислам ұлттық сана-сезімнің бір бөлшегі ретінде қарастырылады [29]. Сонымен бірге осыған ұқсас көзқарасты Г. Сабированың «Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений» атты мақаласынан көруге болады. Нарративті интервьюлерінде респонденттердің барлығы дерлік исламның олардың өмірінде орын алуын кездейсоқ құбылыс емес, ұлтымен, қанымен таралған келген процесс ретінде бағалайды. Мұның дәлелі ретінде бір респонденттің сөзін келтіруге болады: «Анам мені балалық шағымнан татарларда, этностық мұсылмандарда бұл (ислам - А.Б.) ана сүтімен беріледі деп үйретті» [31].

3) *Мұсылман әйелдердің өмірінің тек отбасы құрумен шектелмейтінін, олардың басқа да өмір салаларында белсенділік танытатындығын көрсетуі.* И. Кузнецова-Моренко и Л. Салахутдинова мұсылман әйелдердің өмірлік стратегияларының көптүрлілігін зерттеген. Ғалымдар хиджаб киген әйел адамның өмірі тек отбасы құрып, адал жар, аяулы ана болумен ғана емес, өмірдің басқа салаларында да белсенділік танытатындығын көрсетеді. Олардың көпшілігі діни білім алумен қатар, мешітте қыздарға сабақ беріп, араб тілінің жеке дәрістерін өткізеді. Сонымен қатар авторлар шетелде діни білімін жалғастыруды жоспарлап отырған қыздардың да бар екендігін алға тартады [33]. Ал Г.Сабирова да өзінің зерттеуіне қатысқан 6 қыздың төртеуі ЖОО-да оқитын, жан-жақты қызығушылықтары бар, интеллектуалды дамыған тұлғалар ретінде сипаттай келе, қыздардың тек бір жоғары біліммен шектелмей, бірнеше

мамандық алуға талпынысының бар екендігін жазады. «Әйелдер» категориясының респонденттерінің де ішінде жақында тұрмыс құрған келіншектердің университеттердегі білімдерін жалғастырып, болашақта өзінің мамандықтары бойынша жұмыс жасауға жоспарлары бар [31]. Осыларды негізге ала отырып, заманауи мұсылман әйелдің қоғамдық өмірге белсене қатысып, өмірлік позицияларын тек отбасы құрумен шектемейтіндігі туралы қорытындыға келуге болады.

4) *Мұсылман әйелдер өз өмірлерін исламға дейінгі және исламды қабылдағаннан кейінгі деп екіге бөліп қарастыруы.* Г.Сабинова өзінің зерттеуіне қатысқан мұсылман әйелдерге өмірін исламға дейінгі және исламнан кейінгі деп бөлуі тән екендігі айтады [32]. Мұны исламға бет бұрғаннан кейінгі дүниетанымының, өмір салтының өзгеріске ұшырайтындығымен байланыстыра аламыз.

5) *Мұсылман әйелдердің өздерінің өмір салтын зайырлы өмір салтына сын-тегеурін деп сипатталуы.* И.Кузнецова-Моренко и Л. Салахутдинова мұсылман әйелдердің өмір салтын бір жағынан діни плюрализмді жоққа шығаратын кеңестік стандартты мономәдениеттің ықпалымен, екінші тұсынан батыстық құндылықтарға негізделген вестернизацияның әсерімен қалыптасқан заманауи мәдениетке сын-тегеурін ретінде сипаттайды [33]. Ал Г.Сабинова исламға бет бұру барысында мұсылман әйелдердің кезігетін қиындықтарына назар аударады. Орамалды тағу мұсылман емес ортадағы исламофобияға, ата-ананың, тума-туыстарының мұсылман қыздың орамал байлауына байланысты негативті көзқарастарына, оқытушылар мен жұмыс берушілердің тарапынан дискриминация объектісіне айналу мүмкіндігінің жоғарылауына ықпал ететіндігін айтады [32]. Ю.Гуреева «Женщины в хиджабах в Азербайджане: ислам, гендер, повседневность» атты еңбегінде заманауи мұсылман әйелдердің позициясы «батыстық» және «заманауи» өмір салтының арасында теңдік белгісін қоюдың дұрыс еместігін көрсетеді. Олар өзінің өмір стилін заманауи деп бағалай отырып, батыстық әсемдік, сән стандарттарына альтернативті деп қарастырады [34].

Қазақстандағы ислам дінінің ренессансын ғалымдардың қатарында әлеуметтанушы Г.Досанованы ерекше атау керек. «Әйелдердің діндарлығы және Қазақстандағы жаңа діни практикалар» атты диссертациялық жұмысында Астана қаласындағы мұсылман әйелдер арасында сұхбат жүргізіп, келесідей қорытындыларға келеді. Ең алдымен, зерттеушінің пікірінше, әйелдердің хиджабты таңдауының басты себебі символикалық капиталға қол жеткізу болып табылады. Бұл орайда символикалық капиталға ие болу қыздар үшін тиімді тұрмысқа шығу, әлеуметтік байланыстарды кеңейту, діндарлықты ресурс ретінде қолдану, отбасындағы және қоғамдық өмірдегі беделін жоғарылату (өзін нағыз әйел қандай болу керектігін білетін әйел ретінде көрсету). Яғни символикалық капитал тек діни мақсаттарды жүзеге асыру үшін ғана емес, сонымен бірге секулярлық мақсаттарды да орындау үшін қолданыла алады. Ғалым мұсылман әйелдердің хиджабты таңдауының себептерін келесідей топтарға бөліп қарастыруды жөн көреді:

1) Рухани (Жаратушы алдындағы міндеті)

- 2) Азаматтық (балаларын Қазақстанның патриоттары ретінде тәрбиелеу)
- 3) Жеке (жолдасы мен балалары алдындағы парызы)
- 4) Прагматикалық (өзі сияқты мұсылманмен өмірін қосу)
- 5) Қауіпсіздік (зорлық-зомбылық қаупінен қорғау) [106, б. 63]

Қорыта келгенде, әйелдердің діндарлығы көптеген ғалымдардың зерттеу объектісіне айналғандығы анықталды. Осы мәселеге арналған еңбектерді талдау барысында келесідей тұжырымдарға келдік:

1) Еуропоцентристік көзқарастағы көптеген ғалымдарға және кеңестік атеистік идеология тарапынан әйелді «қорланған», «Басқа» ретінде сипаттау тән.

2) Дегенмен заманауи гендерлік, феминистік зерттеулердің бірқатарының пайымдауынша, әйелдерді қорғау, құтқару, демократиялық принциптерді енгізу сылтауымен саяси протекторат құру көзделеді.

3) Посткеңестік ғалымдар тарапынан мұсылман әйелдерінен алынған сұхбат, зерттеулердің нәтижелері әйелдердің бұл өмір стилін өз бетімен қабылдағандығын, бұны Батыстық жаһандық мәдениетке сын-тегеурін ретінде қарастыратындығы анықталды.

4) Одан бөлек әйелдердің қоғамдық кеңістікке шығуы ислами феминизм қозғалысына арқау болды.

5) Ислами феминизм қозғалысы барысында көптеген ғалымдардың арасында Құранды герменевтикалық талдаудан өткізу және гендерлер арасындағы теңдікті қолдау жөнінде еңбектер жарық көрген.

2. ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ӘЙЕЛДЕР АРАСЫНДАҒЫ ИСЛАМИ БІРТЕКТІЛІГІНІҢ ҚАЛЫПТАСУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

2.1. Қазақ әйелінің діндарлығы тарихи-дінтанулық дискурс объектісі ретінде (Қазақ хандығынан Кеңес Одағының ыдырауына дейін)

Адам баласы қоғамсыз өмір сүре алмайтындығы белгілі, әсіресе бұл ұжымдық сана басшылық ететін дәстүрлі қоғамдарда ерекше байқалады. Сол себепті жеке бір адамның немесе бір әлеуметтік топтың діндарлығын тұтастай діннің қоғамда алған орнын қарастырмай зерттеу мүмкін емес. Сондықтан біз, ең алдымен, дәстүрлі қазақ қоғамындағы ислам дінінің орнын анықтап алуды жөн көрдік. Бұл тұста ғалымдар арасында бірегей пікір жоқ. Белгілі мәдениеттанушы Т. Ғабитов қазақ халқының арасында исламның орнығу деңгейі туралы ғылыми дискурста бес түрлі көзқарас орныққандығын айтып, осы көзқарастарға талдау жасайды:

1) «Қазақтар исламды формальды түрде қабылдаған, ол ұлттық мәдениетке теріс әсерін тигізген» (миссионерлік көзқарас)

2) «Қазақтардың дәстүрлі мәдениетінде исламнан гөрі шаманизмнің, зороастризмнің, тәңірлік діннің ықпалы басым, сондықтан осы соңғыларын қайтадан жаңғырту керек» (реставраторлық көзқарас)

3) «оңтүстіктегі қазақтарда мұсылмандық менталитеті басым болса, басқа аймақтарда ислам онша тарамаған, олардың кейбіреулері, тіпті буддалық, христиандық-несториандық мәжусилік сенімде болғандардың ұрпақтары» (ажыратушылық көзқарас)

4) «қазақтар ислам дінін Орта Азия және Еділ бойы халықтарының ықпалымен қабылдаған» (сыртқы әсер ілімі)

5) «қазақтардың діні көне мифологиялық және салттық (ритуалдық) деңгейден шықпаған» (мифтік-салттық көзқарас) [68, б. 159-160].

Көріп отырғанымыздай, Қазақстандағы исламның таралуы және қазақ халқының исламды қабылдауы мәселесіне қатысты көзқарастардың көптігі бұл мәселенің күрделілігін көрсетеді.

Қазақтар толыққанды мұсылман болған ба деген сұраққа жауап беру үшін тарихқа жүгінген абзал.

Ислам дінінің VII ғасырда Сауд Арабияда пайда болғандығы баршаға мәлім. Ал бұл дінмен Қазақстан территориясын мекендеген халықтардың танысуы VIII ғасырдан бастау алады. Атап айтатын болсақ, 751 жылғы Атлах шайқасы тек қытай мен арабтардың, яғни тек екі мемлекеттің арасындағы шайқас емес, ол екі діни көзқарастың, екі өркениеттің –конфуцийшілік-буддалық және мұсылман мәдениеттерінің тоғысқан күресі болып табылады. Осы шайқастың нәтижесінде қазақ жеріне ислам ене бастап, 960 жылы Қарахандар мемлекетінде Сатұқ Боғра ханның ұлы Мұса ханның тұсында мемлекеттік дін статусына ие болады. Бартольдтың айтуынша, тарихтан 960 жылы Жетісуда 200 000 түтін түркілер (қарлұқтар) ислам дінін салтанатты түрде қабылдағаны белгілі [173, б. 46].

«Өзінің шеруінің басында исламның сунниттік түрі отырықшы түріктердің ортасына, қалалар мен ірі орталықтарға келді... Ылғи көшіп жүрген далалықтарға қарағанда арасында белгілі бір мәдени қабаттың болуына байланысты қала халқының жаңа сенімді қабылдауға дайын болуынан, Қазақстанда ислам алғашқыда қала діні, отырықшылар конфессиясы түрінде қабылданды» [77, б. 189].

Жетісу жерінде исламның таралуы, Бартольдтың пікірінше, біркелкі болған жоқ: VIII ғ. 30-50 жж, 960 ж. – X ғасырдың ортасынан бастап, қалған бөліктерде 1043 ж., яғни XI ғасырдың ортасынан бастап таралды. Исламның таралуының алғашқы кезеңі VIII ғасырдан XI ғасырға дейінгі (300 жылдай) тарихи кезеңді алады. Мұндай баяу ену процесі келесілердің салдары болды:

1) Қазақстанның географиялық ерекшеліктері (үлкен жері, аймақтар арасындағы байланыстың жоқтығы, Араб түбегінен алыстығы);

2) Экономикалық және саяси жағдайлар (көшпелі өмір салты, тайпалардың оқшау өмір сүруі, бытыраңқылық, этникалық бірліктің болмауы, араздық);

3) Ата-бабалардың діни сенімдерінің генетикалық күші мен қуаты [174, б. 91-92].

Мұсылмандық сенім бүкіл қазақ жеріне XII ғасырдың аяғына дейін таралып болды. Бұған көшпелі тайпалардың да тұтас халыққа бірігуге ұмтылысының күшеюі, ислам құндылықтарының көбіне қыпшақтардың құндылықтар жүйесіне сәйкес келуі әсер етті деп санауға болады [175, б. 49].

Моңғол шапқыншылығынан да кейін, біршама уақыттан соң ислам діні Қазақстан жерінде жаңа пайда болған мемлекет Алтын Ордада Өзбек ханның тұсында қайтадан мемлекеттік идеология мәртебесіне көтеріледі.

Ибн Рувзиханның деректерінде қазақтар жаппай намаз оқитын, мұсылман мемлекеті деп сипатталады [40, б. 158].

Сонымен, «исламтану үдерісінде ортағасырлық Қазақстанда сонау VIII ғасырдан бастау алып, X-XII ғасырларда шарықтау кезеңінен өткені (Қарахандар дәуірінде), одан кейін екінші діни-мәдени өрлеу Алтын Орда кезінде Қазақстанның далалық аймақтарында толық және біржолата ислам үстемдік құрып, осы негіздер болашақта сақталып отырғаны себепті Қазақ хандығы толыққанды мұсылман мемлекеті ретінде дамығандығын батыл түрде айтып дәлелдеуіміз керек» [81, б. 68]. «Осыған қоса, XV ғасырдағы тайпалар мен рулардың қазақи саяси одағының негізін мұсылмандық бірегейлік құрады деп айта аламыз. Мысалы, Қазақ хандығының құрамына кірген кейбір ру-тайпалық топтар (қыпшақ, найман сынды) Қазақстанмен көршілес мұсылман емес түркі этностарының, мысалы Таулы Алтайдың құрамында бар. Бірақ қазақ тайпалық одағына тек исламдандырылған ру-тайпалық топтар кірген» [54, б. 23].

Осылайша, Алтын Орда мен Қазақ хандығынан бастау алған «қазақ даласының исламдану процесі XIX ғасырда толығымен аяқталды» [54, б. 21].

Жалпы Қазақстандағы исламдану процесі келесідей кезеңдерге бөлуге болады:

Бірінші кезең – VIII-IX ғғ

Екінші кезең – X- XVI ғғ

Үшінші кезең – XVIII-XIX ғғ.

Төртінші кезең – XIX ғ. соңы – XX ғғ басы.

Бесінші кезең – 1917-1991 жылдар аралығы (кеңестік дәуір); тәуелсіздік орнағаннан кейінгі кезең [52, б. 166].

Бұл орайда айта кетерлік жайт, Орталық Азияда, соның ішінде Қазақстанда ислам дінінің өзіндік сипаттағы халықтық исламның пайда болғандығын алға тартатын да ғалымдар бар. «Халықтық ислам – исламға дейінгі және исламдық кезеңдегі кейбір діни түсініктердің синкреттік бірлігін сипаттайтын ұғым... түркі суфизмі көптеген түркі діни салт-дәстүрлерді ислам діни ілімімен байланыстырған авангардтық ілім болды. Әрине, исламның халықтық (канондық емес) формасында «тұсау кесу» және т.б. адам үшін маңызды оқиғаларды тойлау, әруақтар, берекет, әулиелер культі туралы тәңіршілдік, номадтық түсініктер араласады [41, б. 18].

Исламдану процесі барысында тәңіршілдіктің, шаманизмнің негізгі түсініктері мен қағидаттары трансформацияға ұшырайды. Осылайша, тәңір сөзі Алланың синониміне, ал әруақтар пірлер, машаихтар, құдайдың көмекшілеріне, ежелгі жындар (албасты, жезтырнақ, обыр және т.с.с.) жындар мен шайтандарға айналса, шаманизмнің өзі де қазақ мәдениетінің кеңістігінде исламның элементіне айналады. Өз ритуалын бастардың алдында шаман дәрет алып, өз сөзін Аллаға сыйынудан, Мұхаммед пайғамбар мен оның халифтарына дұға оқудан бастайтын болған [69, б. 28]

Дегенмен бұл идея қазақтар мұсылман болған жоқ немесе таза мұсылман болмады деген жаңсақ пікірдің қалыптасуына алып келмеуі керек. Себебі қандай да бір әлемдік діннің қалыптасып, халықтар арасында тарауы климаттық, менталитеттік ерекшеліктердің негізінде белгілі бір трансформациядан өтетіндігі белгілі. Одан бөлек исламға дейінгі дәстүрлердің исламмен біріктірілуі немесе орын алмастырылуы да жанама түрде халықтың арасында исламизация процесінің жүргендігін одан әрі дәлелдеп отыр.

«Сондықтан ислам діні ежелден қазақ халқының қоғамдық санасына еніп, күнделікті өмірімен толығымен біте қайнасқандығын мойындауымыз керек.

Осының айқын дәлелі ретінде қазақ жерінде жарық көрген заң жинақтарының Құранның аяттарымен сай келуін дәлелдей аламыз. Атап айтатын болсақ, адам өлімі үшін төлетенетін құнның ер адамға 1000 бас ірі қара болса, әйелдің 500 бас ірі қараға бағалануы Құрандағы бір ер адамның екі әйел адамға пара-пар келетіндігі туралы принциппен дәл келеді. Сонымен бірге қазақ халқының інжу-маржаны «Абай жолындағы» діни салттардың сипатталуы, соның ішінде Қодар мен Қамқаның шариғатпен жазалануы, Құнанбайдың қажылыққа аттануы сынды оқиғалардың суреттелуі қазақ халқының исламды ұстанғанын, мұсылман болғандығын көрсетеді» [176. Б.37].

«...Қазақ тіліне ең үстірт экскурстың өзі (тіл әрбір мәдениеттің тірі «шежіресі» болып табылады) қазақ мәдениетінің мұсылмандық өркениеттің ареалға жататындығын көрсетеді. Қазақ тіліндегі барлық дерлік «мәдени» лексиканың арабтық түп-тамыры бар екенін айту жеткілікті: мемлекет, мәдениет, ғылым, қала, кітап, ақыл, рух, пікір, дін, имандылық, намыс, ождан, Отан...(толық тізім көп бетті құрайды)» [54, б. 23]

«Сонымен бірге дәстүрлі қазақ қоғамына тән құндылықтардың ислами догматтармен бірлесуінің өзі де қазақ халқы үшін исламның жат идеология еместігін дәлелдей түседі. Қыз баланың тәрбиесіне қазақ халқының баса назар аударғандығын «қыз балаға қырық үйден тию» сынды халық даналығынан байқауға болады. Осылайша, ислам бойынша, әйелге қасында туыс немесе жұбайы болып табылатын ер адамсыз саяхаттауға тыйым салынуы қазақтың «қызға қырық үйден тию» атты мақалын толығымен сипаттап береді [176, б. 37].

Мұсылман әйел туралы сөз еткенде ең маңызды мәселе қазақ қыздары хиджаб киді ме деген сауалға жауап табу болып табылады.

Осы мәселені тарихи тұрғыдан зерттеу мақсатында қазақ жеріне келген этнографтар, саяхатшылар мен басқа да ғалымдардың қалдырған мәліметтері, соның ішінде фото-суреттерді талдауды жөн көрдік. (Сурет 1-8).

Тұрмыс құрмаған қазақ қыздарының суреттері

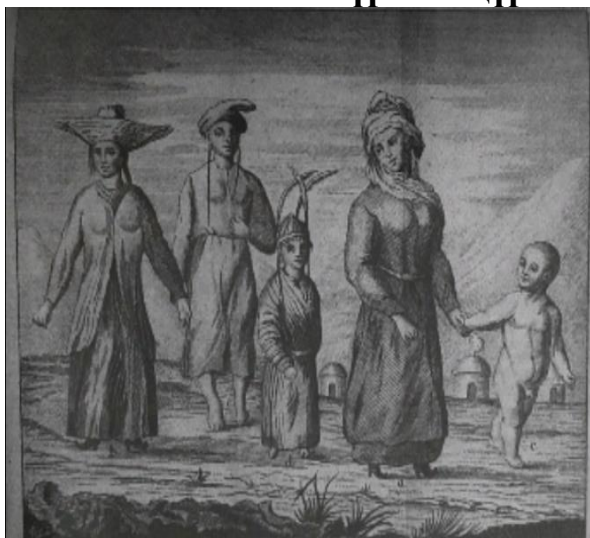


Сурет 1. Қазақ қыздары. (Қызыл құм шөлі, В.Д. Пельц, 1914)



Сурет 2. Қазақ қыздары. (Каспий маңы, С. Руденко, 1926)

Тұрмыс құрған әйелдердің образдары



Сурет 3. Бопай ханым (суретші Дж. Кэстл)



Сурет 4. Билердің әйелдері (Зейдлиц, 1883)



Сурет 5. Тұрмыс құрған қазақ әйелінің үй киімі (Семей обл. С.М.Дудин, 1907)

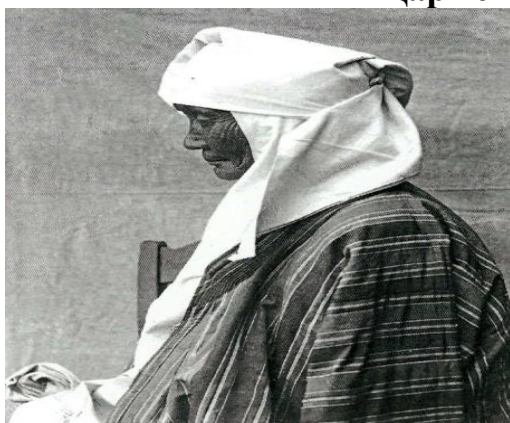


Сурет 6. Каспий маңы, С. Руденко, 1926)



Сурет 7. Тұрмыс құрған қазақ әйелінің мерекелік киімі (Қызыл құм шөлі, В.Д. Пельц, 1914)

Қарт әйелдердің суреттері



Сурет 7. Қарт әжей (Семей обл. С.М. Дудин, 1907)



Сурет 8. Егде жастағы әйелдер (Көкшетау уезді, де-Лазари, 1896)

«Тұрмысқа шықпаған қазақ қыздары ... бір немесе екі өрімге қосылған ұсақ өрімдермен жүрген» деп этнолог И.Стасевичтің пайымдауынан [82, б. 56] қазақ қыздарының хиджаб талаптарына сай келетіндей киінбегенін байқауға болады (Сурет 1-2). «Қазақ қыздары тұрмысқа шыққанға дейін шашы мен мойнын жаппайтын, дегенмен білезікке дейінгі қолын, аяғының ұшына дейінгі аяғын, арқасын, кеудесін, ішін және иықтарын жабатын киімдер киген» [55]. Сонымен бірге қыз баланы ерекше құрметтеген халқымыз оны бірінші мүшел жасында оң босағаға шығару тойын өткізген. «Қыз баласы он үшке толған кезде оң босағаға шығару тойын жасаған. Қыздың жеңгелері, әпкелері шақырылып «біздің үйде бой жеткен қыз бар, оң босағаға шығарылады», - деп ескертілген. Келген адамдар қызға жасау әкеледі. Қыздың өз үйінен екі ғана нәрсе қосылады, ол – белбеу және қыз сәукелесі» [177, б. 80]. Осылайша бұл іс-әрекеттің ар жағында «он үш жаста отау иесі» деп есептелінген жасқа жеткен қызын «құдайы қонақтардың» көзінен таса ету ойы жатыр деп топшылауымызға болады.

Дегенмен келін болып түскен тұстан бастап, басына орамал тағып жүргені анық көрінеді. А.Жиенбекованың да «бұрымды сәндеуге арналған әшекейлер қыздар киімінің ерекше бөлігі болып табылатын: жас келіншектер тұрмыс құрған соң алғашында оларды бас киімнің астынан тағып, кейіннен шешіп қоятын. Кейбіреулері өздерінің бұрым әшекейлерін кіші сіңлілеріне немесе той кезінде жұбайының отбасындағы қыздарға сыйлайтын, немесе өзінің өсіп келе жатқан қыз балаларына сақтап қоятын» [177, б. 76] деп келіндердің міндетті түрде орамал таққандығын жанама түрде дәлелдеп отыр. Осылайша, шашбаулардың қажетсіздігін келіндердің шашын көрсетпеу дәстүрімен байланыстыра аламыз.

«Тұрмыс құрған әйелдер жаулықты артынан байлаған жағдайда тек мойын ашқан, дегенмен ол алдынан да байлануы мүмкін болған. Ал Қазақстанның солтүстік, орталық және шығыс аймақтарында хиджабтың классикалық талаптарына сәйкес киімді кимешекті жиі киген. Айта кетерлік жайт, кимешек тек кеңес дәуірінде ғана егде жастағы әйелдердің киіміне айналған, өткен уақытта мұндай жас ерекшеліктері бойынша шектеулер болмаған» [55].

Осыған ұқсас көзқарасты қазақ киімін зерттеуші А.Жиенбекованың еңбектерінен де кездестіреміз. «Кимешек дегеніміз – тұрмысқа шыққан әйелдің бас киімі, оның бөлшектері әйелдің мүшеліне байланысты ауыстырылады...» Және, айтарлық жайт, түрлі жүздерде кимешектің пішу әдісінде айырмашылықтар болатын» [177, б. 86].

Этнограф И.Стасевич те «Қазақстанның басым бөлігінде тұрмыстағы әйелдер басын..., мойнын, кеудесін, иығын жауып тұратын кимешек киген. Кимешектің бөлшектері мен әшекейлері әйелдің жасына қарай өзгеріп отырды. Жас әйелдерде ол кестелермен, маржандармен, күміс айылбастармен, інжумен молынан безендірілген. Жасы ұлғайған сайын кимешектегі әшекейлердің саны да азая түскен. Әйел бала көтеретін жастан шыққаннан кейін қарапайым ақ бас киім киген. Кейде ол ақ жіппен кестеленген болуы мүмкін болатын. Батыс Қазақстандағы кейбір рулық тайпаларға кимешек таныс болмады. Олар ұштары кеудесінде айқасатын, диагоналды түрде бүктелген ақ орамал (жаулық, астыңғы жаулық) таққан. Әйелдің бас киімінің жоғары жағы шәрпі/сәлденің пішіні, атауы және кию ерекшеліктері әйелдің тұрғылықты мекенжайынан және рулық тиістілігіне қарай ерекшеленетін болған.

Әйелдің жасына қарай шаш қою үлгісі де өзгеріске ұшырап келген. Егер қыз кезінде шашына ұсақ өрімдер жасап, оларды жиі бір немесе екі бұрымға қосып, шаштың ұшына әшекейлер тағатын болса, тұрмысқа шыққаннан кейін жас әйелдер тек тік айырыммен екі бұрымға өретін» [82, б. 56].

Басқаша айтқанда, келіншектер, апа-әжелердің киім үлгісі толығымен Құрандағы әйел адамның киім талаптарына сай келетінін көруге болады. Бұл орайда скептикалық көзқарас танытатын зерттеушілер ертеректе суретке түсіру үшін фотограф та, суретке түсушілерде ерекше дайындалатындығын алға тартуы мүмкін. Атап айтқанда, фотоаппараттардың көлемі, суретке түсіру жағдайын жасау үшін дайындықтың қажеттілігі суреттердің қойылымдық сипатта болатындығын көрсетеді. Яғни ертеректе суретке түсу белгілі бір тарихи сәтке тең келерлік болғандықтан, адамдар бет-әлпетін дұрыстап, әдемі

киімдерін (олар шын өмірде бұл киімдерді кимеуі мүмкін) киіп даярланатындығы анық. Дегенмен табылған фотосуреттердің арасында әйелдің үй шаруашылығымен айналысып та түскен суреті де табылып отыр. Бұл әйелдердің арасында кимешектің тек сәндік киім емес, күнделікті өмірде де қолданғанын дәлелдеп береді. (Сурет 3-8).

«Тұрмыс құрмаған қыздардың көптеген еңбектерде қолаң шашты болып суреттелуі, сонымен бірге халқымыздың арасында «орамалың құтты болсын» деп жаңа түскен келінге ғана орамал тағылатынын дәлелдейтін ұғымдар қазақ қыздарының хиджаб талаптарына сай киінбегенінің дәлелі болып табылады» [176, б. 38].

Қызын қызғыштай қорғаған халқымыз не себепті қыз балаға хиджаб киюді міндеттемеді деген сауалдың туындайтыны анық.

Сонымен бірге мұсылман әйелінің діндарлығы туралы сөз етілген тұста хиджаб мәселесін қозғау заңды болып табылады. Мұсылман әйел хиджаб киюі тиіс пе, соның ішінде қазақ қыздары хиджаб киген ба сынды сұрақтардың туындайтыны, осыған қоса зерттеудің бұл сұрақтарды қарастыруының қажеттілігі бар.

Әйел адам хиджаб киюге міндетті ме деген сауалға жауап бермес бұрын, хиджаб сөзіне анықтама беріп алған абзал.

Хиджаб мәселесіне қатысты ғалымдардың арасында плюралистік көзқарастың болуының дәлелі ретінде хиджаб дегеніміз не сынды сауалдың өзіне зерттеушілер түрлі жауаптарды ұсынуынан көруге болады.

Осылайша, хиджаб деп әйел адамның киімін емес, кеңістікті бөлу, жапқыш деген мағына береді деп есептейтін ғалымдар бар [178]. Сонымен бірге кейбір зерттеушілер хиджаб деп әйелдердің ер адамдардан бөлініп, оқшаулануын белгілейтін термин деп тұжырымдайды [179, б. 179-180].

Дегенмен, ғалымдардың көпшілігі хиджабты мұсылман әйелінің сыпайылығы, ибалылығы мен жеке өміріне дербес құқықтылығын сақтау үшін киетін киімі деп топшылайды. Сонымен бірге исламда сыртқы және ішкі хиджаб деген ұғымдардың бар екендігін де ескеру керек. Осылайша, ішкі хиджаб адамның көркем мінезімен сипатталса, сыртқы хиджаб - адамның киіміне қатысты ұғым. Ресейлік исламтанушы Г.Балтанова сыртқы хиджабқа, яғни мұсылманның киіміне шариғатпен қойылатын келесідей талаптарды көрсетеді:

- Киім ер адамның және әйелдің әурет жерлерін жауып тұруы қажет. Әурет жерлер басқа адамдардың көздері түспейтін дене бөліктері болып табылады. Ерлер үшін әурет – бұл белден тізеге дейінгі аумақты қамтыса, әйелдердің – беті, қолының ұштары және табандарынан басқа дене бөліктері;

- Киім транспарентті болмауы тиіс. Бұл әйелдің ер адамның киімін және керісінше кимеуі қажеттігін білдіреді;

- Үйден және отбасыдан тыс жерлерде басқа адамдарда қызғаныш және теріс ниеттілікті, өзге жыныс өкілдерінің асыра сүйсінуін туындатпау мақсатында киім сәнділігімен, астарлылығымен, жарқындылығымен назарды аудартпауы тиіс. Исламда киім иесінің байлығын көрсетпеуі керек, дегенмен оның мұқтаждығын да қуәландырмауы керек. Басқаша айтқанда, ол әмбебап

болуы қажет. Мұны біз Сауд Арабиясындағы ер адамдардың киімлерінің үлгісінде көре аламыз, олардың көпшілігі әлі күнге дейін тек сапасы және материалының қымбаттылығымен ерекшеленетін бедуин киімін киіп жүреді;

-Киім ер және әйелдің денесіне ерекше көңіл аудартауы тиіс, ол тар, асыра қонымды, өте қысқа болмауы тиіс. Сонымен қатар ол ыңғайлы, гигиеналық болып, өз иесінің қозғалысына кедергі келтірмеуі керек; [29, б. 270-271].

Ислам және мұсылман әлемінің энциклопедиясына жүгінетін болсақ, сыпайылық Құранда тек әйелге емес, ер адамға тән көзқарастарына, жүріс-тұрысына, киімі мен әурет жерлеріне жауып жүруге насихатталады [180, б. 721]. Осы көзқарастың негізінде біз хиджабтың тек әйел адамдарға ғана емес, ер адамдарға да тән екендігін байқауға болады.

Келесі ретте хиджабтың пайда болу тарихына шолу жасауды ұсынамыз. Исламтанушылар Л.Ахмед, Р.Асланның пайымдауларына, алғашқы уақытта хиджаб тек Мұхаммед пайғамбардың (ғ.а.с.) әйелдеріне қатысты болған, олардың дербес құқықтылығын сақтау үшін қолданылған. Бұл Пайғамбардың мешіті үйінің маңында болуы мен оған жердің түпкір-түпкірінен адамдардың келуі, сол территорияда күртеше тігіп өмір сүруіне байланысты, Пайғамбардың әйелдері хиджаб киіп жүрген [181, б. 66]. Л.Ахмедтің тұжырымдауына, дарабат аль-хиджаб термині Мұхаммед Пайғамбардың жұбайы сөзімен пара пар болған [6, б. 55-56]. Р.Асланның пікірне сәйкес, мұсылман әйелдер хиджабты Мұхаммед пайғамбардың әйелдеріне (ғ.а.с.) еліктеу мақсатында кие бастаған [181, б. 65].

Хиджабтың парыз екендігін теологтар Құранның келесідей сүрелерімен дәлелдейді. Осылайша Азхаб сүресінде «Әй Пайғамбар! Жұбайларыңа, қыздарыңа және мүмін әйелдерге айт: Үстеріне бүркеншіктерін орансын» (Құран 33:59) деп көрсетілсе, Нұр сүресінің: «Мүмін әйелдерге айт: (Бөгде ерлерден) көздерін сақтасын. Әрі ұятты жерлерін (зинадан) қорғасын. Сондай-ақ зейнеттерін көрсетпесін. Бірақ олардың өздігінен көрінетіндері басқа (беті, қол-аяқтары). Зейнеттерін көрсетпесін» деген аят әйелдердің жабық киім киіп жүру қажеттілігін алға тартады.

Жалпы исламтанушы ғалымдар осы аяттың негізінде әйел өзі отбасы немесе романтикалық қарым-қатынас құра алмайтын адамдардың, сонымен бірге жұбайының алдында хиджаб кимеуіне рұқсат берілгендігін келтіреді [182]. Осыған қоса кейбір зерттеушілердің пікірінше, көзі соқыр және физикалық құмарлық таныта алмайтын адамның алдында хиджаб кию міндет емес [183].

«Дәстүрлі қазақ қоғамында жеті атаға дейін қыз алыспау заңдылығының болуы және белгілі бір ру өкілдерінің бір ауыл болып өмір сүруіне байланысты қазақ қыздарының басына орамал тағып жүруі міндет болмаған деп топшылауымызға болады. Себебі, өз аулында қыз балаға құда түсіп, жары атанатын адам болмаған.

Қазақ қыздары келін атанып, басқа ауылға, жаңа өмірге қадам басуы оның басына орамал тағудан басталатыны анық. Бұл дәстүрдің де исламға толығымен сай келетіндігін ескеру керек. Атап айтатын болсақ, келін басқа ру өкілі

болуына байланысты оның ауыл тұрғындарымен тікелей туыстық қатынасы болмайды. Сол себепті келіннің міндетті түрде орамал тағып жүруі қажет болған.

Осылайша, архивтік суреттер қазақ қоғамында жас әйелге шашын жауып, орамал тағып жүруі міндеттелгенін, орта және егде жастағы апа-әжелердің басына кимешек киіп, кимешекті тұрақты өңіріне сай етіп түрлі ою-өрнекпен әшекейлегенін көруге болады. Сондықтан қазақ халқының дін мен дәстүрді бір-біріне қарсы қоймай, керісінше, екеуінің симбиозын шебер таба білгенін айқын байқауға болады.

Сол себепті біз осы сұрақтардың жауабын іздестіріп, төмендегідей қорытындыларға келдік:

- Дәстүрлі қазақ қоғамында ислам діні таралып, барша халықпен қабылданған идеология болған. Қазақтар мұсылман болмаған немесе жартылай мұсылман болған деген көзқарастар атеистік идеологияны қалыптастыру үшін тарихи фактілерді фальсификациялау болып табылады.

- Қазақ халқы дін мен дәстүрді шебер үйлестіре білген. Мысалы, кимешектер белгілі бір аумаққа ғана тән ою-өрнектермен әшекейленетін болған.

- Қазақ халқының тұрмыстық, ұлттық айырмашылықтарына байланысты қазақ қыздарының арасында орамал тағу салты болмаған. Мұны дәстүрлі қазақ қоғамында жеті атаға дейін қыз алыспау заңдылығының болуы және белгілі бір ру өкілдерінің бір ауыл болып өмір сүруіне байланысты қазақ қыздарының басына орамал тағып жүруі міндеттелмеген деп топшылауымызға болады.

- Келін статусын иеленген әйелдерге орамал тағу және апа-әжелерге кимешек кию міндетті болған. Осы киім үлгілерінің Құран талаптарына сай екендігін анықталды.

- Осыларды негізге ала отырып, қазақтар хиджаб кимеген деген ой-пікірлердің белгілі бір дәрежеде жаңсақ екендігін алға тарту керек. Қазақ әйелдері хиджаб талаптарына сай кимешек/орамал және дене бітімін жасыратын қазақы көйлектер киген [176, б. 43-46].

Қазақ жері патшалық Ресейдің боданына айналған тұста патша үкіметі ислам дінінің толыққанды дамуына барынша кедергілер жасады. Отаршылдық әкімшілік жергілікті халықты шоқындыру мақсатын көздеп, қазақ-орыс мектептерін ашты. Бұл мектептерде жат діни сабақтар өткізілді.... Алайда, халқымыз отаршылдық жағдайында да ата-баба дініне адалдығы мен беріктігін сақтап, келесі ұрпаққа жеткізе білді. XIX ғасырдың 60 жылдары Түркістан қаласында 20-ға жуық мешіт, 2 медресе болған. 1917 жылғы қазан төңкерісіне дейін Ақтөбе аймағында 200-дей, Жетісу өлкесінде 269, Бөкей хандығында 78, Әулие ата қаласында 15 мешіт болған [52, б. 166].

1917 жылғы большевиктер төңкерісінен кейін әлемде бірінші коммунистік режимге негізделген мемлекет КСРО (Кеңес Социалистік Республикалар Одағын) құрылды. Жаңа Одақ күшті және мызғымас социалистік режим орнату үшін экономикалық, саяси және әлеуметтік мәселелерді шешуге тырысты. Ол үшін көптеген құқықтық нормалар мен үгіт-насихат құралдары пайдаланылды. Кеңес Одағының басқа жерлеріндегі сияқты Орталық Азияда да Кеңес өкіметі

одақтық экономикаға қол жеткізуге, атеистік, теңдік және зайырлы мемлекет құру үшін дәстүрдегі айырмашылықтарға, мәдени және тілдік ерекшеліктеріне қарамастан, ортақ құндылықтарды бөлісетін кеңес халқын құруға талпынды. Бірнеше халықты бір саяси ағза ретінде біріктіру үшін бірегей қабылданған саяси идеология қажет болды. Кеңес үкіметінің құрамындағы мемлекеттердің және олардың халықтарының мәдениетінің, дінінің және ділінің түрлі болу оларды белгілі бір идеологияға біріктіруді қиындата түсті. Сол себепті болса керек мемлекет басшылығы саяси идеология ретінде «мемлекеттік атеизмді» қалыптастыру жолын бастайды.

Бұл саясат діндарлықтың деңгейінің төмендеуіне, діннің «қартаюына», оның ықпал ету салаларының азаюына алып келді. Секуляризация процесімен қатар қоғамның «атеизациясы» жүріп отырды.

Кеңес Одағы өзінің саясатында әйелдердің эмансипациясына баса назар аударды. Әйелдердің эмансипациясы кеңестік күн тәртібіндегі мәселелердің бірі болды. Ол эмансипация әйелдерді ерлердің құлдығынан және дәстүрлі шекаралар мен стереотиптерден шығып, діни әдет-ғұрыптарды жою арқылы босатуды білдіреді. Әйелдердің эмансипациясына большевиктік көзқарас экономикалық және саяси салаға бағытталды. Олар коммунистік қоғам құру және оны берік ету үшін әйелдер керек деп нық сенді. Мұның астарында әйелдің отбасындағы әлеуметтендіруші агент ретіндегі басым рөлін кеңестік идеология негізінде тәрбиеленген ұрпақты қалыптастыру ойы жатты. Әйелдер болашақ коммунистік ұрпақтың анасы болып саналды және Кеңес Одағы әртүрлі аймақтардың әртүрлі ерекшеліктеріне қарамастан, бүкіл Одақ көлемінде әйелдердің саяси және экономикалық қатысуын ынталандырды.

Жалпы гендерлік қатынастың төрт кезеңін бөліп көрсетуге болады:

Бірінші кезеңде (1918 ж. басы -1930 ж.) әйел мәселесі дефеминизация және саяси науқандар арқылы шешілді.

Екінші кезең (1930 ж. ортасы – 1950 ж.) тоталитарлық андрогиния, яғни әйелдің экономикалық мобилизация кезеңі деп аталады. Бұл жерде белгілі бір құлдырау жылдары (1928-1931) орын алды.

Үшінші кезең (1950 ж. ортасы – 1980 ж.) саяси кезең (КОКП XX съезі) – демографиялық дағдарысты шешумен байланысты.

Төртінші кезең (1980 ж. аяғынан 1991 жылға дейін) саяси және экономикалық реформалар кезеңі. Мемлекеттің рөлі мен мемлекеттік қатынастар күрт өзгерді [184, б. 203]

Осылайша, Кеңес дәуірінің орнығуы қазақстандық мұсылман әйелдің бет-бейнесін, өмір салты мен дүниетанымын өзгертті. Діннің қоғамдық сананы улаушы опиум, өткен ғасырдың сарқыншағы ретінде сипатталып келуіне байланысты кеңес дәуіріндегі саяси жағдай бірнеше буынды атеистік идеология құрсауында өмір сүруіне ықпал етті. Дегенмен, қаһарлы атеизм халықтың діндарылығын толығымен жойып, адамдардың жүректеріндегі діни сенімнің отын өшіре алмағанымен мемлекеттік идеологияға байланысты қоғам өмірінде белгілі бір өзгерістердің болғандығын ескермеу мүмкін емес. Бұл діндарлықтың жасырын позицияға өтуіне, «асүйлік діндарлықтың» дамуына алып келді. Біршама қыспаққа қарамастан, қазақ халқының санасында ғасырлар бойы

калыптасып, интериоризацияланған ислам діні Қазақстанның тәуелсіздік алған күнінен бастап өзінің позицияларын күшейтті.

2.2 Постсекулярлық қазақстандық қоғамдағы әйелдер арасындағы мұсылмандық бірегейлік: типтері мен олардың қалыптасу себептері.

Фундаменталды әлеуметтік институттардың бірі дін заманауи әлемде әлі күнге дейін өз маңыздылығын жойған емес. Осылайша, Pew зерттеу орталығының болжамдарына сәйкес 2050 жылы планета тұрғындарының тек 13% ешқандай діннің өкілі болмайды, салыстырмалы түрде 2010 жылы бұл топқа 16% адамдар кірген. Ислам ең тез дамушы дін болып, 2050 жылы мұсылмандар мен христиандардың саны сәйкесінше 2,8 млрд немесе 30% тұрғындар және 2,9 млрд немесе 31% халықты құрайды деп топшылануда [1]. Бұл «заманауи ислам, конфессионалды жүйе ретінде, ашықтықпен, еркін кеңею мүмкіндігімен, өзгермелі жағдайларға жоғары бейімделушілікпен, басқа діндермен салыстырғанда қатаң орталықтанудың, иерархиялардың және шешім қабылдаудың күрделі механизмдердің жоқтығымен сипатталуы жаһандану дәуірінде айтарлықтай жақсы даму перспективаларына ие» [62, б. 33]. Қазіргі таңда ислам Қазақстан территориясындағы ең тез дамушы діндердің бірі болып табылады. 2009 жылы өткен соңғы халық санағына сай қазақстандықтардың көпшілігі өзін мұсылман деп таниды (70%). Бірақ отандық ғалым А.Нысанбаевтың пайымдауынша, Қазақстанның көпшілік тұрғындары өзін діндарлардың қатарына жатқызса да (шамамен 75–81%), бұл мәліметтерді тікелей қабылдаудың қажеттілігі жоқ. Діни ритуалдарға қатысушылардың, яғни діни ұйымның құрамына кіретін және діни нормаларды орындаушылардың көлемі 12–13% аспайды. Ал діндарлардың басым бөлігі (60% жуығы) тек номиналды түрде сенуші болып табылады, себебі діни өмірге, діни қауымдардың қызметіне қатыспай, культтік ғимараттарға бармай, діни өмір канондарын ұстанбайды [65]. Сол себепті посткеңестік кеңістік үшін, соның ішінде Қазақстан үшін де тек діндарлық мәселесі ғана емес, тұрғындардың діндарлығының дәрежесі де өзекті болып табылады.

Діни бірегейліктің қалыптасуы проблемасы әрқашан да ғалымдарды қызықтырған мәселелердің бірі болып есептеледі. Зерттеліп отырған мәселе төңірегінде әсіресе діни конверсия процесі [185], ислами бірегейлік проблемасы [57], діни бірегейліктің ұлттық [76] және азаматтық бірегейлік контекстіндегі рөлі [105], сонымен бірге діни бірегейліктің инклюзивтілігі және эксклюзивтілігі [106] сұрақтарына баса назар аударылған. Соңғы жылдары әйелдердің діндарлығы саласында Г. Досанованың ҚР астанасындағы діни бағытталған мұсылман әйелдерді қарастыратын «Қазақстандағы әйелдердің діндарлығы және жаңа мұсылмандық тәжірибелер» тақырыбындағы диссертациялық жұмысын [107] және Ф. Эберт атындағы қордың Қазақстандағы өкілеттілігінің қолдауымен жүргізілген «Қазақстандағы діни жағдай контекстіндегі қыздар мен әйелдердің хал-ахуалы» атты зерттеуін ерекше атауға болады [108].

Аталған фундаменталды еңбектердің ғылыми маңызын ескере отырып, қазірге дейін толыққанды қазақстандық қоғамдағы әйелдердің ислами бірегейлігі жеке қарастырылмағандығын алға тартқымыз келеді. Дегенмен діни бірегейліктің қалыптасуында «гендерлік аспект маңызы, себебі отбасындағы әлеуметтену көп дәрежеде әкеден гөрі, анамен іске асырылады... Осыдан келе балаларына діни тәрбие беруге олардың жеке тәжірибесі бай болып табылады» [186, б. 78]. Дін әлеуметтанушыларының арасында тұрғындардың діндарлығын бағалауда бірегей критерийлердің жоқтығын ескеру керек. «Кейбір теоретиктер (Г. Ле Бра француз мектебі) негізгі деп діни тәжірибені атаса, басқалар діни өзін өзі идентификациялауды ерекше атайды» [187, б.106].

Осылайша, А.И. Кириллова мұсылман-мигранттардың және Е.И. Гришаева православтардың арасындағы жүргізген зерттеулерінде діни тәжірибелерді орындау басты критерий ретінде қарастырған [188; 189]. Зерттеушілердің бір бөлігі діни өзін-өзі идентификациялауды діндарлықты бағалаудың шынайы критерийі ретінде есептейді. [190; 191]. Сонымен бірге осы екі индикаторды: діни тәжірибелерді орындау мен діни өзін-өзі идентификациялауды біріктіруге тырысқан ғалымдардың да еңбектерін де кезіктіруге болады [187].

Осы ғылыми жұмыстың авторы белгілі бір діни тәжірибелердің діни өзін-өзі идентификациялауды қалыптастырудағы рөлін анықтауға тырысады.

Біз келесідей гипотезаларды алға тарттық:

- Респонденттерге өзінің діндарлығының дәрежесін асыралау тән. Бұл әйелдердің белгілі бір діни практикаларды таңдауы бойынша орындап, соны өзін діндар мұсылман ретінде анықтауға жеткілікті деп есептейді.

- Діни тәжірибелердің маңыздылығы оларды орындау ұзақтығына корреляцияланады. Осылайша белгілі бір уақыт аясында ғана орындалатын діни тәжірибелер күнделікті жасалатын тәжірибелерден гөрі сұранысқа ие.

2020 жылдың маусымынан қарашасына дейін мұсылман әйелдердің діни бірегейлігінің ерекшеліктерін зерттеу мақсатында сауалнама жүргізілді. Жалпы жиынтық өзін мұсылман деп есептейтін 5790000 әйелден тұрады. (Бұл мәліметтер 2009 жылғы соңғы мемлекеттік халық санағы кезінде алынған). Іріктемелі жиынтықты 18 жастан жоғары 750 әйел құрады. Іріктеме кешенді, екі деңгейлі. Бірінші кезеңде жас, тұрғылықты мекенжай, ұлт критерийлері бойынша квоталық сұрыптау жасалды. Келесі кезеңде «қар кесегі» әдісімен кездейсоқ сұрыптау қолданылды.

Іріктемелік жиынтықтың әлеуметтік-демографиялық құрамы. Сауалнамаға 18 жастан жоғары әйелдер қатысты, олардың ішінде 18-29 жастағылар – 42,8%, 30-45 жастағылар – 28,7%, 46-60 жастағылар - 19,3% және 9,2% 61 жастан жоғарылар құрады (Кесте 1). Сауалнамаға қатысу кезінде 49,7% тұрмыста, 45,2% жолдасы жоқ болса, оның ішінде 40,9% ешқашан тұрмыста болмаған, 1,9% ажырасқан, 2,4% жесір, 5,1% жауап беруден бас тартқан (Кесте 2). Бұл зерттеудің респонденттері республикалық деңгейдегі үш қала Астана (3,2%), Алматы (7,9%) және Шымкент (6,0%), сонымен бірге Солтүстік (11,6%), Оңтүстік (43,5%), Шығыс (6,1%), Батыс (16,0%) пен Орталық (5,7%) Қазақстан деп географиялық принцип бойынша бөлінген 17 облыстың тұрғындары болып

табылады (Кесте 3). Сұралғандардың этностық тиістілігімен 4-Кестеде танысуға болады.

Әйелдердің жартысы жоғары білімді (52,8%), бестен бір бөлігі аяқталмаған жоғары білімі бар (20,3%), әйелдердің аз бөлігі орта және орта-арнайы білімі бар (сәйкесінше 8,9% және 8,8%). 6,4% респонденттер академиялық және/немесе ғылыми дәрежеге ие (Кесте 5).

Сұралғандардың үштен бірі ЖОО-да немесе колледждерде білім алуда (34,1%), білім беру және медицина саласының мамандарына өздерін 18,8% жатқызады. 7,5% респондент қызмет көрсету және сауда сферасының жұмысшысы болып табылады. 6,5% өзін кәсіпкер ретінде айқындады. 4% өзін мемлекеттік органдар қызметкерлері ретінде анықтаса, дәл осындай көлемдегі сұралғандар өнеркәсіп, құрылыс, көлік және коммуникация салаларында еңбек етеді. 2,4% әйелдер құқық қорғау органдарында жұмыс жасайды. 0,4% ауылшаруашылығында еңбектенеді. 11,2% әйелдер уақытша жұмыс жасамайды немесе бала күтімі бойынша декреттік демалыста. 8,5% зейнеткер болып табылады (Кесте 6).

Сауалнамаға қатысқандардың көпшілігі өзінің материалдық жағдайын орта немесе орташадан жоғары деп бағалады. Осылайша респонденттердің көпшілігі (46,7%) өзіне автомобиль немесе пәтер сынды қымбат сатып алудардан басқаның бәрін сатып алуға мүмкіндігі бар. Үштен бірін өздеріне қалаған затты алу мүмкіндігінің болуына байланысты жоғары экономикалық тапқа жатқызуға болады (30,3%). 13,5% теледидар, тоңазытқыш сияқты ұзақ мерзімді заттарды сатып алу қиындық туғызатын төменгі орта таптың өкілі деп анықтай аламыз. 1,9% сұралғандар өздерін төменгі тапқа жатқызады. Олардың 1,6%-на киім сатып алу қиындық туғызса (салыстырмалы кедейшілік), 0,3% абсолютті кедейлердің қатарында, тамақ сынды базистік қажеттіліктерін қанағаттандыра алмайды. Дегенмен кедейшіліктің құрсауында өмір сүретін респонденттердің көлемі жоғарыда көрсетілгендерден көп болуы ықтимал. Себебі 7,6% әйелдер осы сұраққа жауап беруден бас тартқан. Бұл адамдар өзінің әлеуметтік жағдайының төмендігі туралы айтуға құлқы танытпайтындығын көрсетуі мүмкін (Кесте 7).

Кесте 1. Респонденттердің жасы бойынша бөлінісі

№	Жас категориясы	Пайызы
1	18-29 жас	42,8%
2	30-45 жас	28,7%
3	46-60 жас	19,3%
4	61 жас және одан жоғары	9,2%

Кесте 2. Респонденттердің отбасылық жағдайы бойынша бөлінісі

№	Отбасылық жағдайы	Пайызы
1	Тұрмыс құрмаған	40,9%
2	Тұрмыста	49,7%
3	Ажырасқан	1,9%
4	Жесір	2,4%
5	Жауап беруден бас тартамын / Жауап беруге қиналамын	5,1%

Кесте 3. Респонденттердің тұрғылықты мекенжайы бойынша бөлінісі

№	Тұрғылықты мекенжайы	Пайызы
1	Астана	3,2%
2	Алматы	7,9%
3	Шымкент	6,0%
4	Оңтүстік	43,5%
5	Солтүстік	11,6%
6	Шығыс	6,1%
7	Батыс	16,0%
8	Орталық	5,7%

Кесте 4. Респонденттердің этностық тиістілігіне байланысты бөлінісі

№	Тұрғылықты мекенжайы	Пайызы
1	Қазақ	87,6%
2	Орыс	0,4%
3	Өзбек	4,0%
4	Ұйғыр	1,8%
5	Татар	1,4%
6	Әзірбайжан	1,7%
7	Түрік	0,6%
8	Дүнген	0,5%
10	Шешен	0,3%
11	Тәжік	0,3%
12	Басқа ұлттар	1,4%

Кесте 5. Респонденттердің білім деңгейі бойынша бөлінісі

№	Білім деңгейі	Пайызы
1	Орта	8,9%
2	Арнаулы орта	8,8%
3	Аяқталмаған жоғары	20,3%
4	Жоғары	52,8%
5	Ғылыми атақ (магистр, PhD, кандидат, доктор)	6,4%
6	Жауап беруден бас тартамын / Жауап беруге қиналамын	2,8%

Кесте 6. Респонденттердің әлеуметтік мәртебесі бойынша бөлінісі

№	Әлеуметтік статусы	Пайызы
1	Студент	34,1%
2	Зейнеткер	8,5%
3	Кәсіпкер, қаржы саласының маманы	6,5%
4	Білім беру және медицина саласының қызметкері	18,8%
5	Мемлекеттік басқару органдарының қызметкері	4,0%
6	Құқық қорғау органдарының қызметкері, әскери қызметші	2,4%
7	Қызмет көрсету және сауда сферасының жұмысшысы	7,5%
8	Өнеркәсіп, құрылыс, көлік және байланыс қызметкері	4,0%
9	Ауыл шаруашылығы қызметкері, фермер	0,4%
10	Жұмыссыз, уақытша жұмыссыз, үй шаруасындағы әйел	11,2%
11	Жауап беруден бас тартамын / Жауап беруге қиналамын	2,6%

Кесте 7. Респонденттердің материалдық жағдайы бойынша бөлінісі

№	Материалдық жағдайы	Пайызы
1	Жақсы өмір сүреміз, молшылықта тұрамыз, ештеңеден бас тартпаймыз	30,3%
2	Автомобиль, пәтер сынды қымбат заттардан басқаның барлығын сатып ала аламыз	46,7%
3	Теледидар, тозатқыш сияқты ұзақ мерзімді заттарды сатып алу қиындық туғызады	13,5%
4	Қаражатымыз тек тамақ сатып алуға жетеді, киім алу қиындық туғызады	1,6%
5	Қаражатымыз тамаққа да жетпейді	0,3%
6	Жауап беруден бас тартамын / Жауап беруге қиналамын	7,6%

Респонденттерді діндарлық деңгейі бойынша бөлу. Ең бірінші сұрақ ретінде біз адамдарға өздерінің діндарлығының деңгейін анықтауға ұсындық. Бұл үшін біз барлық діни нормаларды орындайтын асыра діндардан бастап атеистке дейін бағалау қолданылды. Осы сұрақтың сауалнамамызда дінге сенушілердің ғана қатысуын қамтамасыз ету үшін фильтр ретінде қолданылғанын да айта кету керек. Осылайша «мен - агностикпін» және «мен - атеистпін» варианттарын таңдаған респонденттер сауалнамадан шығарылып тасталды [192, б. 177-178].

Әйелдердің арасындағы діндарлық дәрежесінің ерлермен салыстырғанда жоғары болатындығын кеңестік ғалымдар тарапынан да бастап ескертіліп келеді. Н.Г. Тежерова зерттеулерінде тұрғындардың діндар бөлігінде әйелдердің көлемі әлі күнге дейін жоғары екендігін, мереке, салт-жоралғы, діни рәсімге қатысушылардың, діни қауымдағылардың басым бөлігін әйелдер құрайтындығы көрсетіледі [193, б. 118]. Бұл тенденция қазіргі күнде де посткеңестік кеңістіктің бастан кешіріп отырған діни ренессансымен

байланысты өз жалғасын табуда. Мұны М. Ускембаева және басқаларының бастауымен өткен зерттеулер дәлелдейді [108].

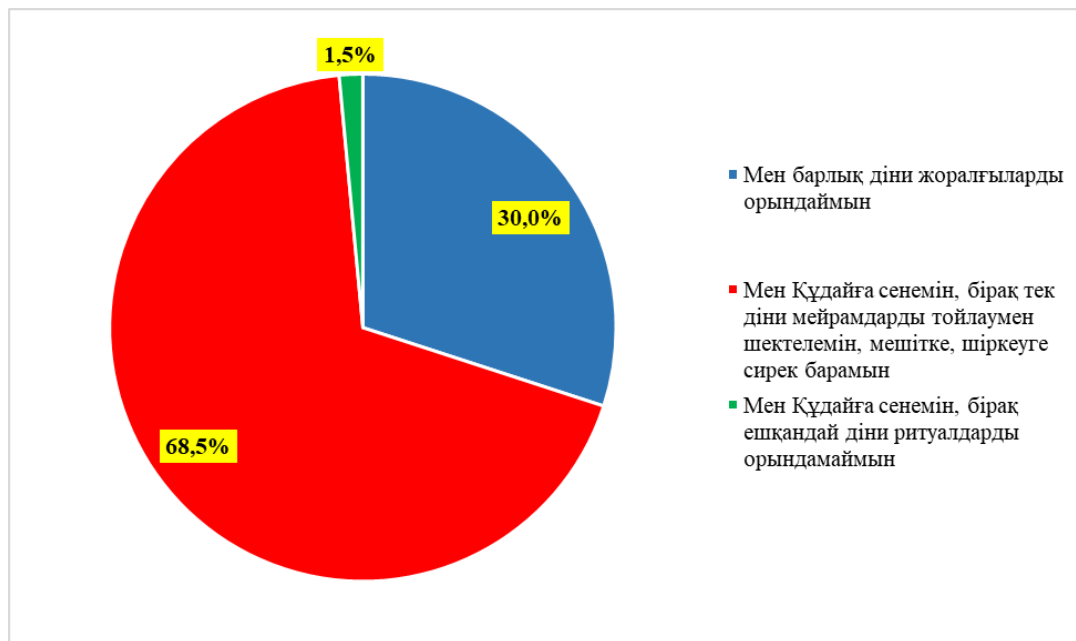
Діндарлықты зерттеудің келесі маңызды саласы оның деңгейін анықтау болып табылады. Біз келесідей екі варианттан тұратын версияны ұсындық: діни өмірге қатысатын және діни рәсімдерді орындайтын белсенді діндар және діни өмірге қатыспайтын, бірақ өзін діндар ретінде анықтайтын конвенционалды (мәдени, пассивті) діндар.

Респонденттердің көпшілігі (68,5%) өзін діни өмірі мейрамдарды тойлаумен ғана шектелетін конвенционалды діндар деп анықтайды. Бұл топтың басымдық танытуы діннің ұлттық дәстүрлермен бірігіп, этно-діни бірегейліктің бір бөлігіне айналуымен байланысты. Осылайша, респонденттеріміздің көпшілігі үшін дін ұлттық бірегейліктің бір қыры болып табылады.

Сұралғандардың 30% өзін белсенді діндарлардың қатарына жатқызады. Дегенмен зерттеуіміз әйелдерге өз діндарлық деңгейін асыра көрсету тән екендігін және әлеуметтік мінез-құлқында культтік тәжірибе (намаз оқу, ораза ұстау, хиджаб кию, діни кітаптарды оқу) толығымен көрініс табатындары азшылық екендігі анықталды. Бұл біздің зерттеу барысында қойған бірінші гипотезамызды дәлелдеп берді.

Өзін белсенді діндар ретінде анықтау діни тәжірибелерді таңдау бойынша орындауы және/немесе өзін-өзі мұсылман ретінде тануы сынды факторлармен байланысты болып табылады (Диаграмма 1).

Диаграмма 1. Өзіңізді діндар адам деп есептейсіз бе?



Орта көрсеткіштермен салыстырмалы түрде жоғары діни белсенділік 18-29 жас және 30-45 жас аралығындағы топтарда байқалды, олар сәйкесінше 35,2% и 32,6% құрады. 60 жастан жоғары 26,1% әйелдер өздерін белсенді діндар деп айқындайды. Ең төменгі деңгейдегі діндарлықты 46-60 жас аралығындағы әйелдерден анықталды (21,4%).

Қазіргі таңда сенушілердің контингенті жасарып келеді. Діни институттар әлеуметтенудің негізгі агенттерінің біріне айналып, өскелең ұрпақтың дүниетанымын қалыптастыруда.

Сонымен қатар 46-60 жас аралығындағы әйелдердің арасында белсенді діндарлардың санының аздығын келесідей себептермен байланыстыруды жөн көрдік: а) аталған жас категориясына кіретін әйелдердің саналы өмірінің басым бөлігі атеистік идеология шеңберінде өтті; ә) бұл топ тұрғындардың экономикалық-белсенді табына жатуы, оларға белгілі бір культтік тәжірибелерді орындауды қиындата түседі.

Діндарлықтың дәрежесі білім деңгейіне кері корреляциялануда. Осылайша орта білімі бар әйелдердің арасында (53,7%) белсенді діндар әйелдердің бөлігі академиялық немесе ғылыми дәрежесі барлардан (25%) гөрі екі есе көп.

Мұны діннің иллюзиялық компенсаторлық функциясымен, яғни діндардың белгілі бір діни тәжірибелер арқылы (дұға, мінәжат және т.б.) арқылы өз өміріне ықпал етуіне тырысушылықтың орын алуымен түсіндіруге болады.

Келесі ретте діни сенім жөнінде тағы бір сүзгі-сұрақ қойылды. Бұл діни бірегейлігі зерттеудің объектісі мен пәніне сай келетін респонденттерді анықтауға мүмкіндік берді. «Басқа дін» вариантын таңдағандар дисквалификацияланды. Біз келесідей көрсеткіштерді анықтадық. 49,4% респонденттер өздерін сунниттік бағыттағы ханафиттік мазхабтағы мұсылмандар деп есептейді. Бұл Қазақстандағы исламды дәріптейтін көптеген этностардың дәл осы діни-құқықтық мектептің өкілі болуымен байланысты.

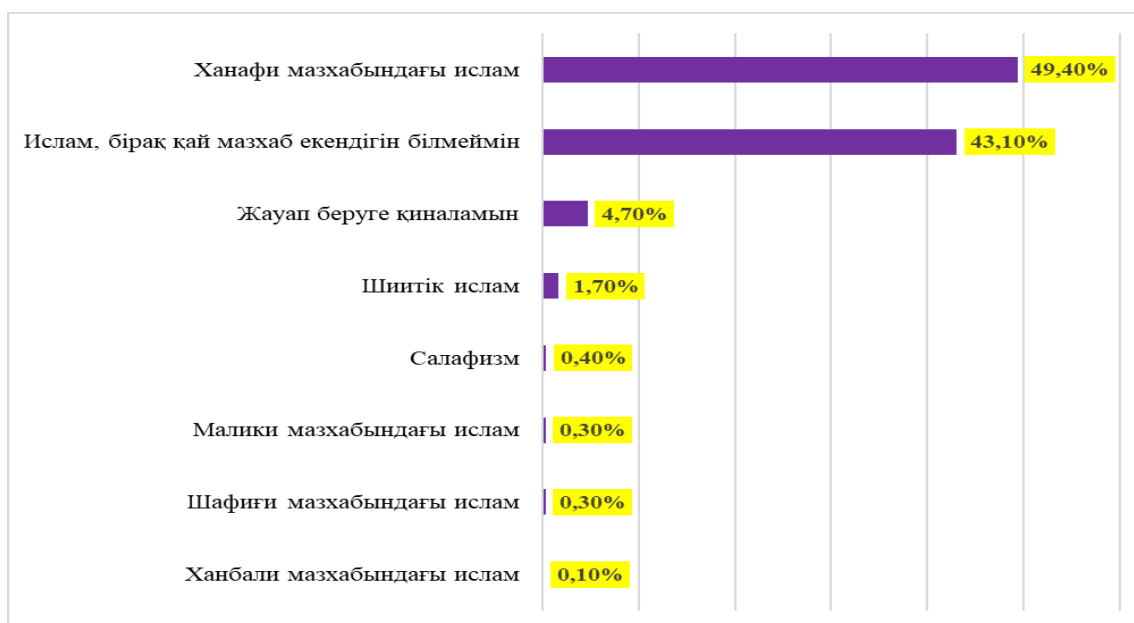
Респонденттердің кішігірім тобы шииттік исламның (1,7%), салафизмнің (0,4%), сунниттік бағыттағы мәлики және шафиғи мазхабтарының (әрқайсысы 0,3%) және ханбали мазхабының (0,1%) өкілдері болып табылады. Аталмыш топтың негізін әзірбайжан, шешен және т.б. сынды ата-бабасы ежелден аталған бағыттар мен мазхабтарды ұстанған этностық топтар құрады.

Баса назар аударатынымыз жартысынан шамалы аз респонденттеріміз (43,1%) өзінің қандай мазхаб, ағымға жататындығын білмейді. Осы топқа сонымен бірге «жауап беруге қиналамын» деген вариантты таңдағандарды да жатқыза аламыз (4,7%). Бұл бірнеше факторлар туралы мәлімет береді: а) респонденттердің көпшілігі туу фактісі бойынша мұсылман болып табылатындықтан, исламды этникалық мәдениеттің бір бөлігі ретінде автоматты түрде қабылдау процесі байқалады; ә) бұл діни өмірге деген қызығушылықтың және діни білімнің жоқтығына әкеледі (Диаграмма 2)

Осы пікірді бірқатар зерттеушілердің заманауи Қазақстан үшін этникалық тиістілік және конфессионалды сенім бір деңгейлі, тіпті бірегей феномендер болып қарастырылады деген тұжырымдары дәлелдейді.

Діндарлықтың дәрежесі және исламның бағыты арасында келесідей корреляция байқалады. Конвенционалды мұсылмандардың жартысынан көбі өзінің исламның қай ағымына және қай мектепке жататындығын білмейді. Ал діндар мұсылмандарда осы көрсеткіш екі есе төмен. Бұдан өзін мәдени мұсылман ретінде анықтайтын респонденттерге исламды автоматты түрде қабылдау тән деген қорытынды жасай аламыз. (Кесте 8).

Диаграмма 2. Қандай діни сенімді ұстанасыз?



Кесте 8. Діндарлықтың дәрежесі және дін туралы ақпараттануының деңгейі

		Өзі өкілі болып табылатын исламның ағымы/мектебін біледі	Өзі өкілі болып табылатын исламның ағымы/мектебін білмейді	Жауап беруге қиналды
1	Мен барлық діни жоралғыларды орындаймын.	72,1%	23,6%	4,3%
2	Мен Құдайға сенемін, бірақ тек діни мейрамдарды тойлаумен шектелемін, мешітке сирек барамын.	43,3%	51,9%	4,8%

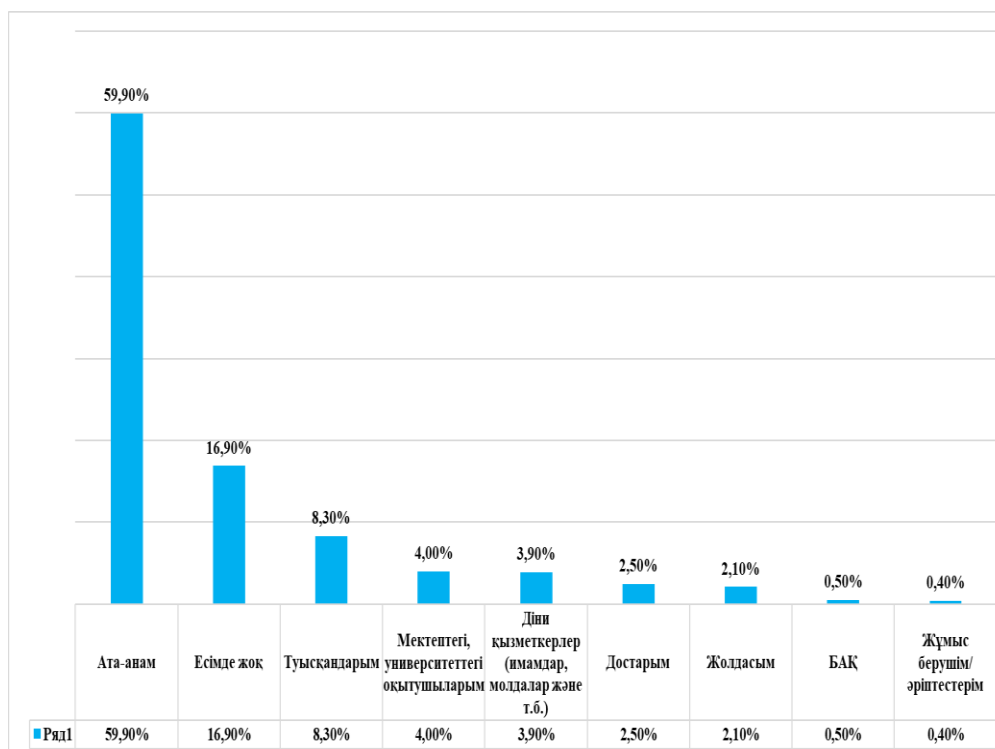
Алынған мәліметтер тұрғындардың, соның ішінде өскелең ұрпақты тәрбиелеуші әйелдердің де діни білімінің жоғары емес екендігін байқатады. Бұл түрлі топтардың өз құйтұрқы әрекеттерін іске асыру мақсатында түрлі ақпаратты таратуына ыңғайлы негіз болып, әйелдердің радикализациялану ықтималдылығын жоғарылатады [192, б. 179-180].

Зерттеуіміздің келесі бөлігінде діндарлықтың қалыптасуы процесіне кішігірім талдау жасауға бел буылды. Бұл блокта әйелдердің ислам туралы, ең алғаш рет кімнен естігені жайында, не себепті дінге илану қызықтыратыны, сонымен бірге дін туралы қандай дерек көздерінен ақпарат алатындығы қарастырылады.

Сауалнама нәтижелері көрсеткендей, сұралғандардың абсолютті көпшілігі дін туралы өзінің ең жақын адамдарынан, яғни отбасынан, туыстарынан білгендігі анықталды. Атап айтатын болсақ, жартысынан көбін (59,9%) ислам туралы ата-анасы хабардар қылған. Бұл отбасының алғашқы әлеуметтендіру агенттері болып табылатындығымен тығыз байланысты. 8,3% әйелдер туыстарынан дін туралы алғашқы сұрақтарына жауап алған. Бұл да дін туралы алғашқы ақпараттың респонденттерге балалық шағында берілгендігін жанама түрде дәлелдеп тұр.

Қалған жауап варианттары 4,0% артық көлемді жинай алмады. Бұл ең алдымен жоғарыда аталып өткендей, адамның дінге деген қызығушылығының, дін жайындағы сұрақтарының балалық шағында пайда болып, сол себепті оған жауапты балалық шақтағы ортасынан (ата-анасы, туыстары) алатындығымен байланыстырып отырмыз. Сонымен бірге 16,9% аталған сұраққа жауап беруді қиынсынды (Диаграмма 3).

Диаграмма 3 . Сізге дін туралы ең алғашқы болып кім айтып берді?



Келесі кезекте әйелдерді исламда не қызықтыратыны сұрастырылды. Бұл олардың дінді қабылдауының, өзін мұсылман ретінде идентификациялауының себептерін анықтауға мүмкіндік береді. Сұралғандардың жартысынан көбін ислам рухани кемелдену және үйлесімділікті табу мүмкіндіктері үшін қызықтырады (52,7%). Ал 42,4% әйелдерді исламға «таза», салауатты өмір салтын ұстану қажеттілігі итермелегені анықталды. Үштен біріне жуығы дін арқылы маңызды сұрақтарға жауап таба алғандығымен бөлісті. Көріп отырғанымыздай, негізгі ТОП-3 құрап тұрған құндылықтар рухани болып табылады. Бұл ең алдымен діннің өзінің де рухани құндылық болғандығымен, одан бөлек адам баласына рухани және материалдық өмірінің арасында балансты сақтап тұруға деген қажеттіліктің болуымен және діннің осы

қажеттілікті толыққанды қанағаттандырумен байланыстыруға болады. 28,4% әйелдер дін арқылы өзіне базалық қажеттілік қорғаныш сезімін қалыптастыратынымен бөлісті. Мұны екі жақты талдауға болады. Біріншіден, Аллаға өз өмірін табыстау, сыйыну арқылы өзін қорғауға деген талпыныс болатын болса, екіншіден, сыртқы киім үлгісі – хиджаб – белгілі бір деңгейде ер адамдардың сырт көзінен, артық сөздерінен сақтайтын жабын ретінде қарастыра аламыз. Сұралғандардың төрттен бірі діннің басқа адамдарға көмектесу мүмкіндігі қызықтыратынын жеткізді. Бұл адам баласының бойындағы альтруистік қасиетті дінмен ұштастыра отырып, осы әлемде де арғы дүниеде де осындай жақсылықтары үшін марапат алу ықтималдылығымен байланысты деп топшылаймыз.

Одан бөлек 16,4% сұралғандар дін арқылы өзіне сай келетін жар табу, ана атану мүмкіндігін жүзеге асыруды мақсат тұтады. Бұл өз алдына белгілі бір деңгейде ислам арқылы символикалық капиталға ие болу екендігін түспалдаймыз. (Диаграмма 4)

Диаграмма 4. Сізді дінде ең алдымен не қызықтырады?

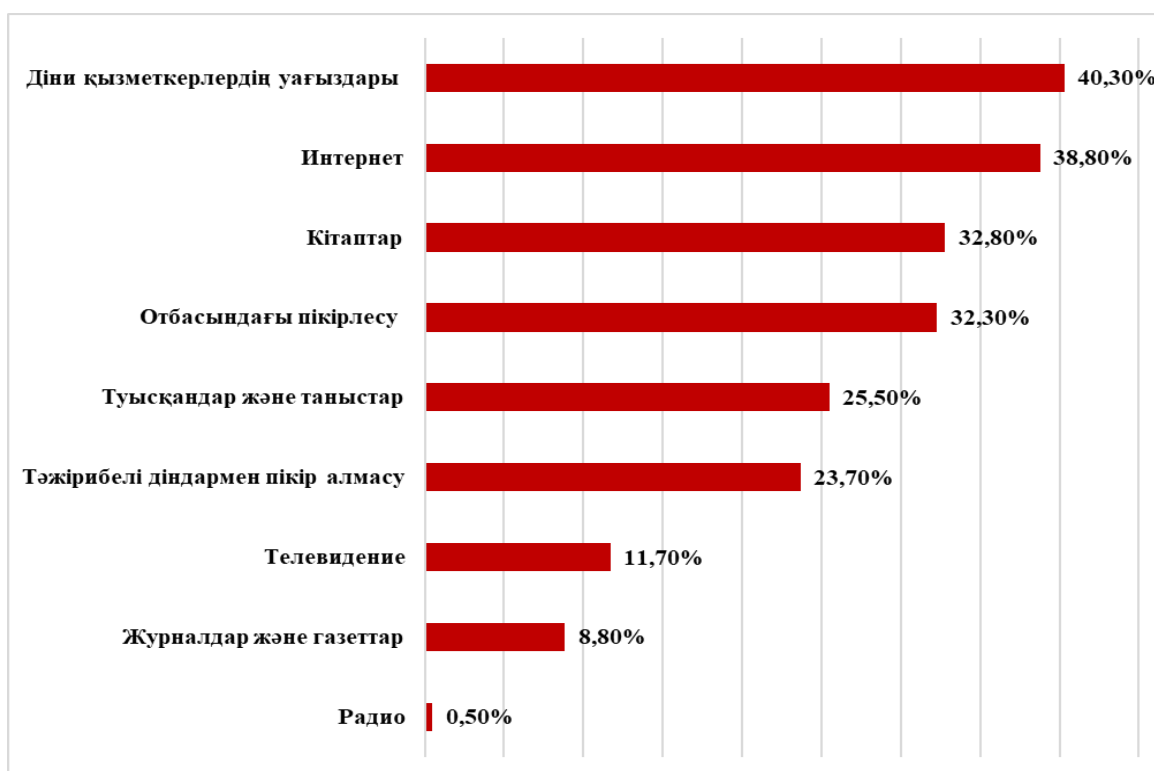


Сонымен бірге әйелдерден ислам діні туралы ақпаратты алу көздері туралы сұрақ қойылды. Әйелдердің көпшілігі діни білімін діни қызметкерлердің уағыздарының негізінде жоғарылататыны анықталды (40,3%). Қазіргі кезеңдегі инстаграм, фэйсбук сынды әлеуметтік желілердегі, youtube сияқты видео-порталдардағы уағыздардың қолжетімділігі аталған ақпарат каналының маңыздылығын жоғарылатып отыр. Екінші орында интернет орналасты (38,8%). Қазіргі ақпараттық қоғамда интернеттің адам баласының өмірінде маңызды рөл атқарады. Интернет желісінде онлайн видео уағыздарды тыңдап, одан бөлек түрлі интернет-сайттардан барлық сұрақтарға тез, әрі оңай жауап таба алумен түсіндіре аламыз.

Сұралғандардың үштен бірі кітаптар мен отбасындағы пікірлесуді дін туралы ақпарат алудың маңызды каналдарының қатарына жатқызады. Мұны ең алдымен Құран, хадистердің исламның негізгі ақпарат көзі екендігімен, сонымен бірге отбасының діни әлеуметтенудегі негізгі агенттердің бірі болуымен байланысты.

Респонденттердің төрттен бірі туысқандар мен таныстармен, тәжірибелі діндарлармен пікірлесуді жөн көреді (Диаграмма 5).

Диаграмма 5. Сіз діни сұрақтар туралы мәліметті ең алдымен қандай дереккөздерден аласыз?



Әйелдердің діни әлеуметтенуі мен дінді қабылдаудағы себептерін анықтаумен қатар, біз діни тәжірибелерді орындауды респонденттердің өзін-өзі идентификациялаумен байланысын анықтауды мақсат еттік. Бұл процестің негізіне Ч. Глок құрастырған бес өлшемнен тұратын діни бірегейліктің үлгісі алынды. Ол діни қатысушылықтың идеологиялық (сенімнің мазмұны), жоралғылық (салттар мен тәжірибелер), тәжірибелік (жеке діни әсерленушілік), интеллектуалды және діндарлықтың зайырлы өмірде көрініс табуы сынды бес «өлшемі» туралы айтады [194]. Осылардың ішінде біздің зерттеуіміз мақсатына жетуі үшін жоралғылық және діндарлықтың зайырлы өмірде көрініс табуы маңызды болып табылады.

Барлық конфессияларда негізгі діни тәжірибелерге культтік ғимараттарға бару, дұға жасау, ораза ұстау, діни мерекелерді тойлау сынды жоралғылар жатады. Сонымен бірге исламда мұсылмандарға қойылатын бес талаптың бар екендігін алға тартуымыз керек. Олар: Таухид, яғни монотеизм, ораза ұстау, намаз оқу, зекет және қажылық. Дегенмен әйел адамның мешітке баруының

міндетті еместігін, сонымен бірге қажылыққа қасына еріп баратын ер адамның болуының қажеттілігін, зекетті тек белгілі бір табысы бар адамдар ғана беруге тиіс екендігін ескере отырып, бұл пункттер индикаторлардың қатарынан алып тасталынды.

Сонымен исламдағы ең негізгі талап – Таухид, бір жаратушы Аллаға сену болып табылады. Сондықтан респонденттерге монотеизмнің принциптерімен сай келмейтін тұжырымдар берілді. Бұл сауалнаманы құрастыруда біз Д. Беляевтың ұсынған [195] және Е.И. Гришаева толықтырған сауалнаманы [189] негізге ала отырып, өзіміздің зерттеуімізге қарай түзетіп қолдандық. Осылайша біздің зерттеуімізде нумерологияға және фэн-шуйге сенім сынды индикаторлар қосылды.

Жалпы индикаторларды анықтау барысында біз келесідей тұжырымдарға сүйендік. Біріншіден, қазіргі таңда астрология, нумерология, фэн-шуй сынды (псевдо)ғылымдардың танымалдылығы жоғарылауда. Екіншіден, амулеттерге, тұмарларға, экстрасенстерге, өлген туыстарының аруақтарына сену заманауи Қазақстанның территориясында исламның орнауына дейінгі уақытта тәңіршілдіктің болуы және оның сарқыншақтарының әлі де қоғамдық санада сақталуымен түсіндіріледі.

Сауалнама көрсеткендей, респонденттеріміздің жартысына жуығы аруақтардың тірі туыстарына көмектесе алатынына (45,5%) және тұмарлардың күшіне (39,5%) сенеді. Бұған ата-баба аруақтарының культіне негізделген Тәңірге сенім мен исламның Қазақстан территориясында VIII ғасырдан бастау алып, XVIII ғасырда аяқталған ұзақ және баяу таралуы сынды тарихи және геосаяси себептер бар.

Сонымен бірге қазіргі мұсылман әйелдерге астрология (30,5%) және нумерология (36%) сынды ілімдерде жат емес. Мұны заманауи әлемде өмірді жоспарлауға көмектесетін эзотерикалық ілімдерге деген қызығушылықтың жоғарылауына байланысты.

Сұралғандардың бестен бір бөлігі экстрасенстердің түрлі сұрақтарды шешуге ықпал ете алатынына сенімді.

Бұл сұрақты талдауда респонденттеріміздің әлеуметтік-демографиялық сипаттамалары қызығушылық туындатады. Осылайша тек бір индикатордан басқаларында («аруақтар тірі туыстарына көмек көрсете алады») жоғары көрсеткішті 46-60 жас аралығындағы респонденттерден байқауымызға болады.

Тұспалдағанымыздай, конвенционалды мұсылмандар аруақтардан көмек сұрайды (51,5%), тұмарлардың күшіне сенеді (44%), нумерологтар (42,3%) мен астрологтардың (34,4%) кеңесін тыңдайды, төрттен бірі экстрасенстердің қызметтерін қолданады, әрбір бесінші респондент күнделікті өмірінде фэн-шуйдың принциптерін пайдаланады.

Таңқаларлық факт, бұл өзін белсенді діндар ретінде анықтаған мұсылман әйелдердің үштен бірінің де аруақтардың көмегіне (32,4%), бойтұмарлардың күшіне (28,9%) сенеді, әрбір бесіншісіне жуығы нумерология мен астрологияны (сәйкесінше 21,7% және 18,8%) ғылым ретінде мойындайды. Осы категориядағы 13% респондент өздерінің экстрасенстерге баратынын мойындады. Осылайша, өзін монотеистік діннің адепті ретінде

идентификациялайтын әйелдердің көпшілігіне де діни синкретизм тән екендігі анықталды. (Кесте 9)

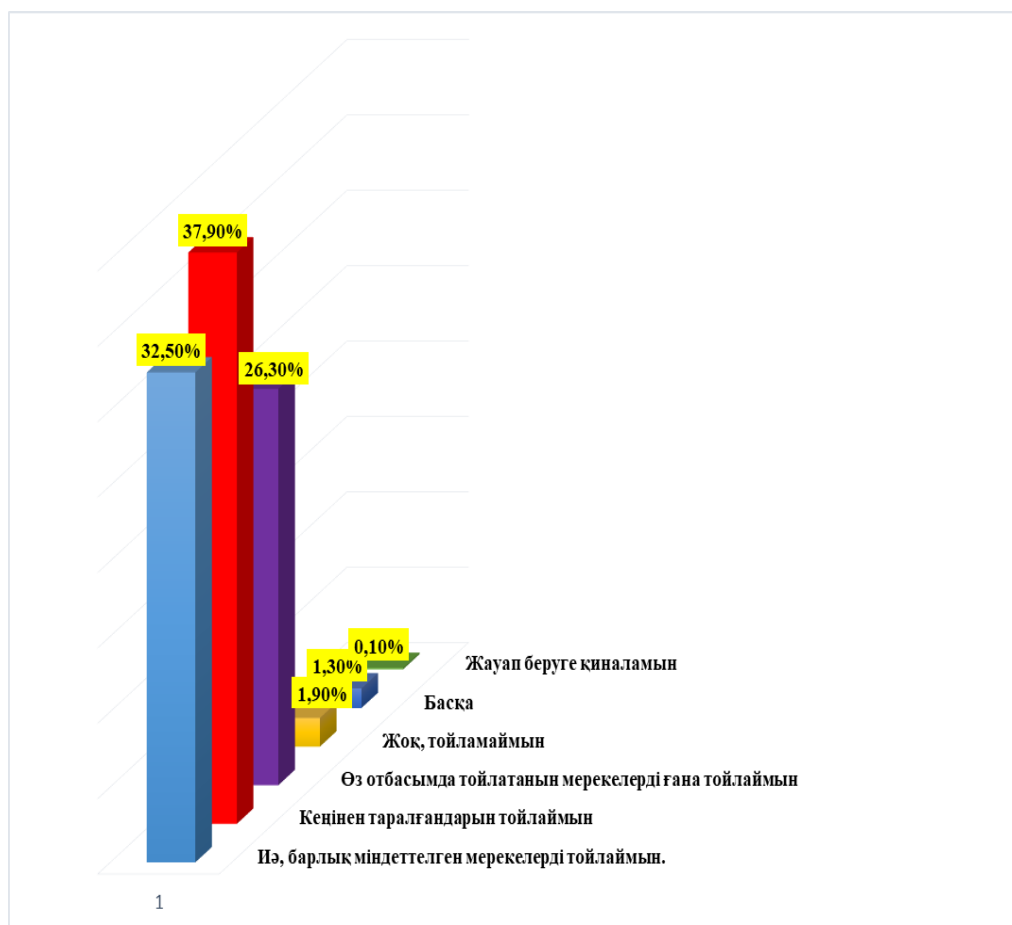
Кесте 9. Келесі пікірлермен қаншалықты келісетіндігіңізді белгілеңіз

№		Мен барлық діни жоралғыларды орындаймын.		Мен Құдайға сенемін, бірақ тек діни мейрамдарды тойлаумен шектелемін, мешітке сирек барамын.	
		Жартылай немесе толығымен келісемін	Жартылай немесе толығымен келіспеймін	Жартылай немесе толығымен келісемін	Жартылай немесе толығымен келіспеймін
1	«Бойтұмарлар адамдарға көмектеседі»	28,9%	71,1%	44,0%	66,0%
2	«Мен экстрасенстер мен балгерлерге сенемін және олардың көмегіне жүгінемін»	13,0%	87,0%	26,7%	73,3%
3	«Аруақтар тірі туыстарына көмектесе алады»	32,4%	67,6%	51,5%	48,5%
4	«Мен астрология мен жұлдыз жорамалға сенемін»	18,8%	81,2%	34,4%	65,6%
5	«Мен нумерологияға сенемін»	21,7%	78,3%	42,3%	57,7%
6	«Мен фэн-шуйге сенемін»	8,7%	91,3%	20%	80%

Сұрақтардың келесі блогы діни бірегейліктің ритуалистік құрамдас бөлігіне арналды. Бұл блокта діни әдебиетті оқу, діни тәжірибелерді орындау (намаз оқу, ораза ұстау, діни мейрамдарды тойлау және діни киім хиджабты кию) туралы сұрақтар қойылды.

Нәтижелердің талдауы көрсеткендей, ең жиі орындалатын жоралғы діни мейрамдарды тойлау болып табылады. Осылайша абсолютті көпшілік (96,7%) Құрбан, ораза айттарды және басқа да діни мерекелерді белгілі бір деңгейде атап өтеді. Бұл салттың кең етек алуын тек діни факторлармен ғана емес, сонымен қатар жергілікті халықтың менталитетімен байланыстыруға болады. Қазақстан халқының, соның ішінде титулды ұлт қазақтардың ерекше қасиеті ретінде қонақжайлылықты атауға болады (Диаграмма 6).

Диаграмма 6. Діни мерекелерді тойлайсыз ба?



Кесте 10. Діни мерекелерді тойлайсыз ба?

	Діни мерекелерді тойлайсыз ба?	Мен барлық діни жоралғыларды орындаймын.	Мен Құдайға сенемін, бірақ тек діни мейрамдарды тойлаумен шектелемін, мешітке сирек барамын.
1	Иә, барлық міндеттелген мерекелерді тойлаймын.	53,5%	23,3%
2	Кеңінен таралғандарын тойлаймын	26,5%	42,9%
3	Өз отбасымда тойланатын мерекелерді ғана тойлаймын	16,5%	30,6%
4	Жоқ, тойламаймын	0,9%	2,3%
5	Басқа	2,2%	0,0%
6	Жауап беруге қиналамын	0,4%	0,9%

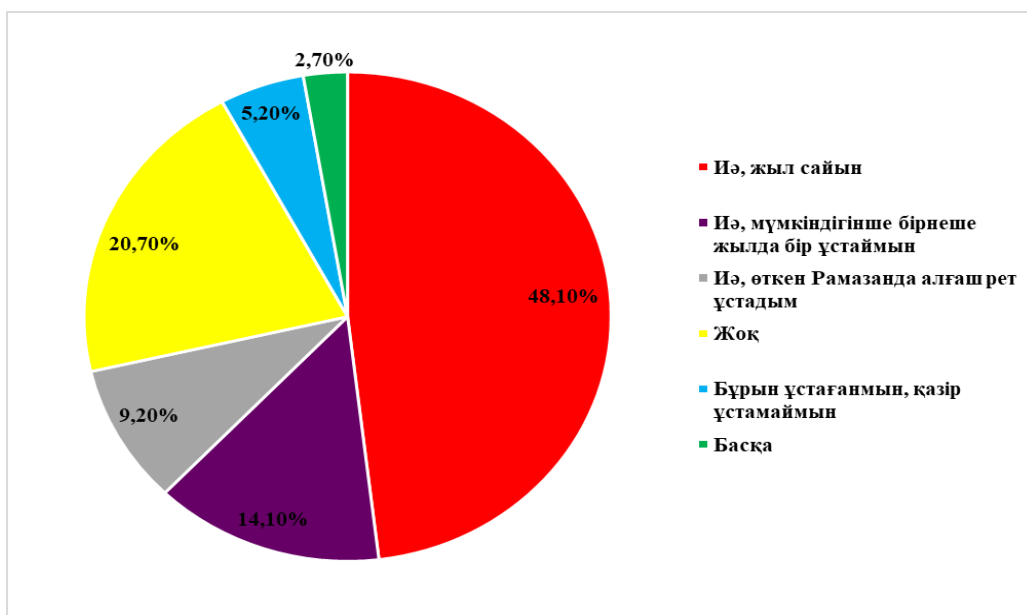
Орындалу жиілігі бойынша келесі кең таралған жоралғы ретінде ораза анықталды (71,4%) (Диаграмма 7). Оразаның кең таралуын діни және практикалық факторлармен байланыстыруға болады. Діни себептерге: а)өзінің күнелары үшін кешірім алу мүмкіндігін ә) діни дереккөздерде ораза ұстағандар ғана жұмаққа кіре алатын Райян есіктері туралы мәліметтің болуын жатқыза аламыз.

Практикалық себептеріне: а)жоралғының белгілі бір өлшеулі уақыт көлемін қамтитытын (жылына бір ай) ә)басқа діни тәжірибелерге қарағанда белгілі бір уақыт бөлуді қажет етпеуіне байланысты салыстырмалы оңайлығы жатады.

Сауалнама нәтижелері көрсеткендей, оразаны көп жағдайда жастар (18-29 жас аралығы) және егде жастағы әйелдер (61 жастан жоғары) ұстайды, сәйкесінше 79,4% және 75,4%. Жас қыздар үшін дін әлеуметтік тәжірибе жинайтын әлеуметтенудің маңызды каналдарының біріне айналғандығын көрсетеді. 61 жастан жоғары әйелдердің барлығы дерлік зейнеткер болып табылатындығы анық. Бұл жаста көпшілік адамдарда өмірлік мүдделер мен басымдықтардың трансформациясынан тұратын құндылықтардың қайта қарастыру процесі жүретіндігі, сонымен бірге ар жақтағы дүниеге дайындықтың басталатындығы белгілі.

Өзін белсенді діндарлардың қатарына жатқызған мұсылмандардың тек 10% жуығы ғана оразаны ұстамаса, конвенционалды мұсылмандарда бұл көрсеткіш үш есе жоғары (32,9%). Сонымен бірге жыл сайын ораза ұстайтын әйелдердің саны белсенді мұсылмандарда 70,3% құраса, мәдени сенушілерде бұл көрсеткіш екі есе төмен (37%). (Кесте 11)

Диаграмма 7. Ораза ұстайсыз ба?



Кесте 11. Ораза ұстайсыз ба?

	Ораза ұстайсыз ба?	Мен барлық діни жоралғыларды орындаймын.	Мен Құдайға сенемін, бірақ тек діни мейрамдарды тойлаумен шектелемін, мешітке сирек барамын.
1	Иә, жыл сайын	70,3%	37,9%
2	Иә, мүмкіндігінше бірнеше жылда бір ұстаймын	9,1%	16,4%
3	Иә, өткен Рамазанда алғаш рет ұстадым	8,6%	9,4%
4	Жоқ	6,0%	27,1%
5	Бұрын ұстағанмын, қазір ұстамаймын	3,9%	5,8%
6	Басқа	2,1%	3,4%
	БАРЛЫҒЫ	100%	100%

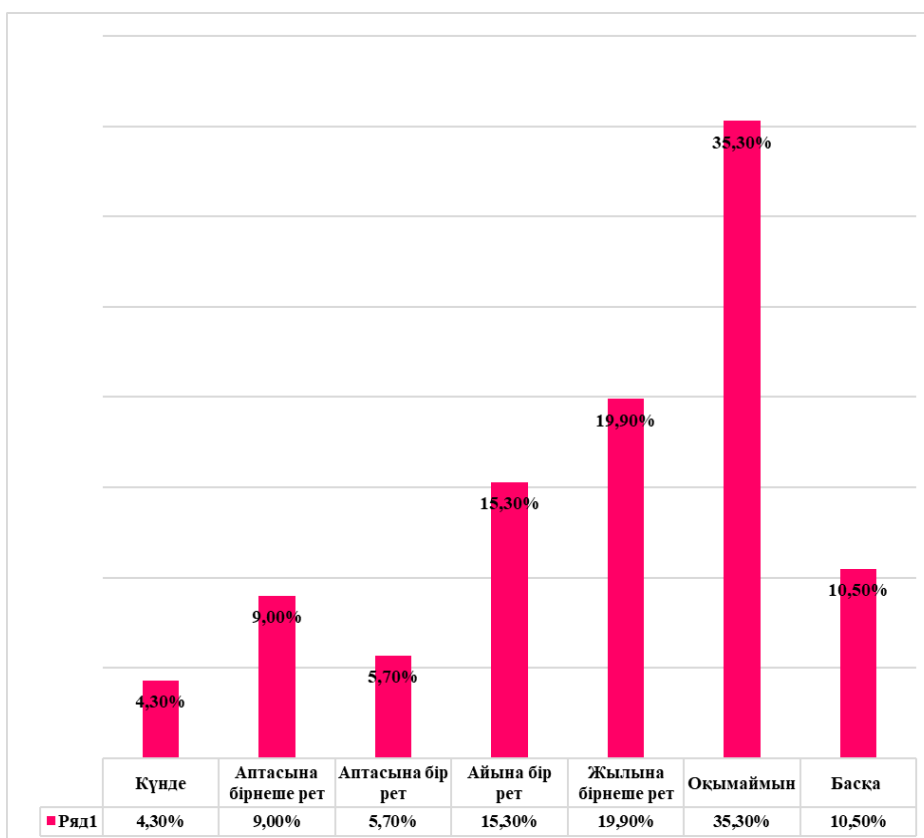
Оразаны ұстаудан кейін діни кітаптарды оқу орналасқан. Респонденттеріміздің жартысынан көбі Құран мен хадистерді белгілі бір жиілікте оқып тұрады. Алынған нәтижелерді жауаптар бойынша бірнеше топтарға бөлдік. Діни кітаптарды жиі оқитын топқа 13,3% (олардың 4,3% күнде, 9,0% аптасына бірнеше рет оқиды) кірді. Кітаптарды сирек оқитындардың қатарына 21% сұралғандар (5,7% аптасына бір рет және 15,3% айына бір рет) жатады. Аналогиялық көлемдегі респонденттер кітаптарды өте сирек оқитындығымен бөлісті (19,9%). Респонденттердің үштен бірі діни кітаптарды оқымайтындығымен және қажетті ақпаратты басқа дереккөздерден алатындығын мойындады (Диаграмма 8).

Зерттеуіміз көрсеткендей 18-29 жас аралығындағы және 61 жастан жоғары респонденттер басқалардан жиірек діни кітаптарды оқумен шұғылданатындығы анықталды. Керісінше 46-60 жас аралығындағы әйелдер діни кітаптарға ең аз құлшыныс танытатын болып шықты.

Білім деңгейі де діни кітаптарды оқуға деген қызығушылыққа ықпал етеді. Орта білімі бар респонденттердің арасында діни кітаптарды белгілі бір дәрежеде оқитындардың саны 68,7% болса, жоғары білімі барлардың қатарында бұл көрсеткіш 47,8% тең.

Белсенді діндар мұсылмандар конвенционалды мұсылмандармен салыстырғанда діни әдебиеттерді жиірек оқитындығы логикалық болып табылады (сәйкесінше 75,4% және 43,5%). (Кесте 12)

Диаграмма 8. Діни кітаптарды қаншалықты жиі оқисыз?



Кесте 12. Діни кітаптарды қаншалықты жиі оқисыз?

	Діни кітаптарды қаншалықты жиі оқисыз?	Мен барлық діни жоралғыларды орындаймын.	Мен Құдайға сенемін, бірақ тек діни мейрамдарды тойлаумен шектелемін, мешітке сирек барамын.
1	Күнде	10,8%	1,5%
2	Аптасына бірнеше рет	21,1%	3,7%
3	Аптасына бір рет	11,2%	3,3%
4	Айына бір рет	18,5%	12,3%
5	Жылына бірнеше рет	13,8%	22,7%
6	Оқымаймын	14,7%	44,6%
7	Басқа	9,9%	11,9%

Діни бірегейліктің келесі жоралғылық құрамдас бөлігі намаз оқу болып анықталды. Бұл сұрақты даярлау барысында пилотажды зерттеу нәтижесінде уақыттың жоқтығына байланысты бес уақыт намаздың орнына 1-2 намазды ғана оқып бастап жүрген респонденттердің анықталуына байланысты «кейбір намаздарды оқимын» деген жауап вариантын қосу ұйғарылды.

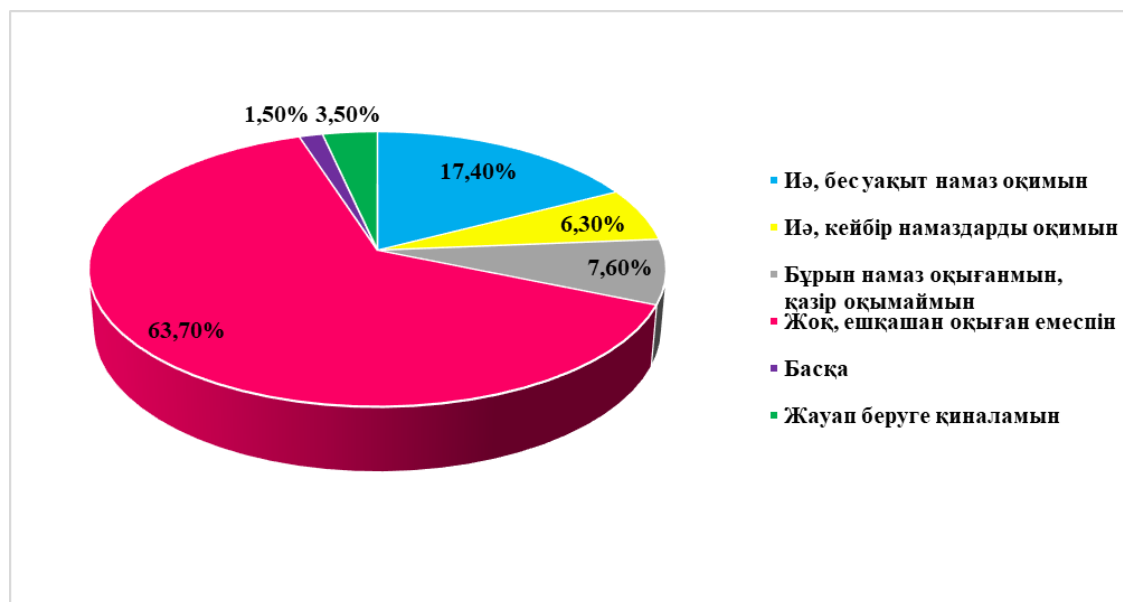
Зерттеу барысында 63,7% әйел бұл тәжірибені ұстанбайтыны анықталды. Намазды сұралғандардың тек 23,7% ғана оқитыны, олардың 17,4% бес уақыт намаз оқуға уақыт тапса, 6,3% тек намаз уақытының жұмыс уақытымен сай келетініне байланысты тек кейбір намаздарды (таңғы және кешкі уақыттарда) оқуға уақыт табатындығымен бөлісті. 7,6% мұсылмандар белгілі бір себептерге байланысты (уақыттың жоқтығы, ата-аналарының бұл процеске негативті көзқарасы, жеке басының дайын болмауы және басқалары) намаз оқуын тоқтатқан (Диаграмма 9).

Ең діндарлық деңгейі ең төмен топ ретінде 46 жастан 60 жасқа дейінгі әйелдердің санатын атауға болады. Ерекше мән берілетін мәселе 61 жастан жоғары әйелдердің 13% кейбір намаздарды оқитындығымен бөлісіп, олардың 50% намаз оқуды максимум бір жыл бұрын ғана бастағандығы анықталып отыр. Бұл біздің әйелдердің зейнеткерлікке шыққаннан кейін аксиологиялық трансформацияның басталуы діни құндылықтардың рөлінің жоғарылауына әкелетіндігі туралы гипотезаны дәлелдеп отыр.

18 бен 29 жас аралығындағы қыздардың 10,3% белгілі бір себептерге байланысты намаз оқуын тоқтатқанын айтты. Бұл белгілі бір дәрежеде дін саласында ұрпақаралық конфликтінің бар екендігін көрсетеді.

Намазды жиі орта (31,3% бес уақыт намаз және 3% кейбір намаздар) және орта-арнаулы (25,8% бес уақыт намаз және 10,6% кейбір намаздар) білімі бар респонденттер оқитыны анықталды. Аяқталған немесе аяқталмаған жоғары білімі бар, сонымен бірге академиялық және/немесе ғылыми атаққа ие әйелдердің арасында намаз оқитындардың бөлігі 20% аспайды.

Диаграмма 9. Сіз намаз оқисыз ба?



Мән беретін жайт өзін белсенді діндар деп атаған респонденттердің тек 61% ғана намаз оқиды. Сонымен бірге осы топқа жататын 6,9% әйел белгілі бір себептерге (жеке басының дайын болмауы, намаз бен оқу/жұмысты үйлестіре алу, ата-аналарының бұл тәжірибеге негативті көзқарасы және басқалары)

байланысты намаз оқуды тоқтатқан. Өзін конвенционалды мұсылман деп атаған әйелдердің 7,2% намаз оқиды, дәл осындай көлемдегі респондент қазіргі уақытта бұл тәжірибені доғарған. (Кесте 13)

Кесте 13. Сіз намаз оқисыз ба?

	Сіз намаз оқисыз ба?	Мен барлық діни жоралғыларды орындаймын.	Мен Құдайға сенемін, бірақ тек діни мейрамдарды тойлаумен шектелемін, мешітке сирек барамын.
1	Иә, бес уақыт намаз оқимын	49,4%	3,3%
2	Иә, кейбір намаз-дарды оқимын	11,6%	3,9%
3	Бұрын намаз оқыған-мын, қазір оқымаймын	6,9%	7,9%
4	Жоқ, ешқашан оқыған емеспін	29,2%	79%
5	Басқа	1,3%	1,6%
6	Жауап беруге қиналамын	1,6%	4,3%

Ең аз таралған діни тәжірибе діни киім кию болып шықты. Тек 8,8% респондент қана хиджаб киетіндігімен бөлісті. Әлемдік тәжірибе көрсеткендей, діни бірегейліктің қалыптасуы – өмір бойына созылатын процесс. Жиі осы процестің шарықтау шегі орамал тағу болады. Бұл семиотикалық тұрғыда әйелдің дінді толығымен қабылдағандығын көрсетеді. Жастық ара қатынаста хиджабты кию салтын 30 жастан 45 жасқа дейінгі әйелдер жиі ұстанатын болып анықталды (15,8%). Хиджабты киетіндердің арасында 46-60 жас аралығындағылар азшылықты құрады (3,5%).

Бұл тәжірибе орта-арнайы (18,2%) және орта білімі бар (14,9%), академиялық және/немесе ғылыми дәрежеге ие әйелдердің арасында басымдық танытады (10,4%). Жоғары оқу орындарының студенттері арасында тек 5,3% ғана хиджаб киеді. Бұл зайырлы мекемелерде, солардың ішінде оқу орындарындағы діни атрибутикасы бар киім үлгілерін киюге бейресми тыйым салынуымен жанама байланысты болуы мүмкін.

Ерекше мән беруді қажет ететін мәселе өзін белсенді діндар деп идентификациялайтын әйелдердің тек 28% ғана хиджабты киетіндігі болып табылады (Кесте 14).

Бұл қазіргі уақытта хиджабтың діндарлықтың маркері ретіндегі рөлін жоғалтуда екендігін көрсетеді. Осылайша көптеген әйелдер хиджабты тек намаз оқу кезінде ғана киіп, қарапайым өмірде зайырлы киім формасымен жүре беретіндігін көрсетеді.

Кесте 14. Хиджаб киесіз бе?

	Хиджаб киесіз бе?	Мен барлық діни жоралғыларды орындаймын.	Мен Құдайға сенемін, бірақ тек діни мейрамдарды тойлаумен шектелемін, мешітке сирек барамын.
1	Иә, мен хиджаб киемін	28%	0%
2	Иә, бұрын кигенмін, қазір шештім	1,3%	0,8%
3	Жоқ, ешқашан киген емеспін	62,1%	93%
4	Басқа	3,9%	1,7%
5	Жауап беруге қиналамын	4,7%	4,4%

Діни бірегейліктің практикалық бөлігі әйелдердің діни нормаларды күнделікті өмірде қаншалықты ұстануға дайын екендігін көрсетеді. Осыған байланысты бейкүнә адамды өлтіру және некеге дейінгі сексуалды қарым-қатынас сияқты (зина) негізгі күнәларды қамтитын бірнеше тұжырымдардан құралған сұрақтарды қойылды. 24% әйел белгілі бір деңгейде медициналық көрсеткіштерсіз жүктілікті үзуді қолдады. 21,9% респондент бұл сұраққа жауап беруден бас тартып, «бейтарап» вариантын таңдады.

Бұл тұжырымды қолдаушылардың басым бөлігі 18-29 (26,6%) және 46-60 (28,1%) жас аралығындағы респонденттердің арасынан анықталса, ең аз көлемі 61 жастан жоғары әйелдер (6,6%) екендігі байқалды.

Конвенционалды және діни-бағытталған әйелдердің арасында абортқа деген көзқараста айтарлықтай айырмашылықтың жоқтығы қызықтырады. Осылайша, бірінші топта олардың саны 25,9%, екінші топта 19,4% құрады.

Сұралғандардың 14,4% мешітке некесін қидырмастан азаматтық некеде тұру идеясын қолдайды. Аналогиялық көлемдегі әйелдер жауап беруден бас тартты.

Азаматтық некеге кері көзқарастағылардың арасында ең көбі зейнеткерлік жастағылар екендігі анықталды (82%). Мұны тек діни көзқарастармен ғана емес, сонымен бірге егде жастағы ұрпақтың арасында дәстүрлі некенің құндылығымен байланыстыруға болады. Азаматтық неке институтының өміршеңдігіне белгілі бір деңгейде 29 жасқа дейінгі 15,1%, 45 жасқа дейінгі 14,6% және 60 жасқа дейінгілердің 17,9% респонденттер сенеді.

Білім деңгейі бойынша корреляцияда келесідей ерекшеліктер анықталды. Орта білімі бар әйелдердің төрттен бірі азаматтық некені рұқсатты деп есептейді. Басқа топтарда бұл көрсеткіш 13-15,6% аралығында сақталды.

Өзін белсенді діндар деп есептейтін 10,5% мұсылман әйелдер азаматтық некеге қолдау білдірді. Конвенционалды мұсылмандардың арасында бұл көрсеткіш 16,2% (Кесте 15).

Кесте 15. Келесі әрекеттерді қаншалықты қолдайсыз?

№		Діни некесіз азаматтық некенің мүмкіндігі		Медициналық себептерсіз жүктілікті ұзу мүмкіндігі	
		Мен белсенді діндармын	Мен конвенционалды діндармын	Мен белсенді діндармын	Мен конвенционалды діндармын
1	Толығымен қолдаймын	6,2%	7,7%	9,5%	11,6%
2	Қолдаймын деуге болады	4,3%	8,5%	9,9%	14,3%
3	Бейтарап	7,6%	18,4%	17,1%	24%
4	Қолдамаймын деуге болады	17,5%	23,8%	22,3%	25,3%
5	Толығымен қолдамаймын	64,4%	41,6%	41,2%	24,8%
Жалпы		100%		100%	

Қорыта келгенде, біздің қазақстандық мұсылмандар арасында өткен зерттеуіміздің негізінде келесідей қорытындыларға келдік. Респонденттердің көпшілігін исламның догматикалық негіздерінен толыққанды білімі жоқ, культтік тәжірибелерінің орындалмауымен сипаталатын конвенционалды мұсылмандардың қатарына жатқызуға болады. Сонымен бірге әйелдерге белгілі бір діни салттар мен жоралғыларды таңдаулы түрде орындау мен өз діндарлығының деңгейін әсірелеу тән. Ең жиі орындалатын культтік тәжірибелер діни мерекелерді тойлау мен ораза ұстау болса, ең аз қолдау тапқандарының қатарына намаз оқу мен діни киім хиджабты кию жатады. Бұл аталған діни мейрамдар мен оразаны ұстау көп уақыттық ресурстарды қажетсінбейтіндігі және уақыттық шекаралары болатындығы (діни мерекелер бір күннен үш күнге дейін және ораза үшін бір ай), сонымен бірге басқа тәжірибелермен салыстырғанда олар қоғамдық оң бағаға ие болуымен байланысты. Өз алдына намаз оқу мен діни киімді кию белгілі бір уақыт шеңберімен шектелмей, респонденттермен арнайы дайындықты қажет ететін өте маңызды қадам болып табылады. Сонымен бірге сұралғандардың арасында да, қоғамдық санада да намазды зейнеткерлікке шыққаннан кейін де оқып үлгеруге болады деген ой көрініс тапқан. Жасқа шакқанда діни бағытталғандардың қатарында 18-29 жас аралығындағы қыздар мен 61 жастан жоғары әйелдер басымдық танытады. Бұл тәуелсіз зайырлы Қазақстанның кезеңінде дүниеге келген жастар дінді әлеуметтендірудің каналы ретінде қарастырса, ал егде жастағы әйелдер үшін діни бірегейліктің маңыздылығы

аксиологиялық трансформация мен арғы дүниеге дайындықпен байланысты. Діндарлықтың ең төмен деңгейі 46-60 жас аралығындағы респонденттерге, яғни экономикалық белсенді әйелдерде анықталды. Мұнда дінге деген қызықпаушылықтың болуын бос уақыттың жоқтығымен, сонымен бірге культтік тәжірибелерді зейнетке шыққаннан кейін бастау мүмкіндігімен байланыстыруға болады.

Жалпы, өзін діндар деп анықтайтын әйелдердің көпшілігіне дінді үстіртін түсіну тән екендігін ескеру керек.

Жоғарыдағыларды ескере отырып келесідей қорытынды тұжырымға келуге болады. Өзін діндар деп идентификациялайтын әйелдердің, соның ішінде белсенді діндарлардың саны өскенімен, барлық діни ғибадаттарды мүлдіртпей орындайтын, асыра сенетін әйелдердің көлемі еліміздің зайырлылығына кері әсер етіп, қауіп төндіретіндей көп болмайды [192, б.180-188].

3 ҚАЗІРГІ НАМАЗХАН ӘЙЕЛДЕРІНІҢ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ БІРЕГЕЙЛЕНУІ

3.1 Діндарлықтың әйелдердің өмірлік тәжірибесіне ықпалы (әлеуметтанулық зерттеу негізінде)

Қазіргі таңда Қазақстанда діни жаңғыру процесі орын алуда. Соның ішінде ислами бірегейліктің қалыптасуы келесідей ерекшеліктерге ие. Біріншіден, діндарлардың басым бөлігін діни бірегейлікті этностық тиістіліктің бір қыры ретінде қарастыра отырып, діни тәжірибелерді орындамаумен немесе тек белгілі бір мерекелерде ғана мешітке барумен шектелетін конвенциалды, мәдени мұсылмандар құрайды. Екіншіден, белсенді діндарлар тобының кішігірім болуына қарамастан, елдегі діни ахуалды қалыптастыруда маңызды рөл атқаратынын ескеру керек.

Сол себепті біздің зерттеуіміздің бір бөлігі ретінде белсенді діндар болып табылатын мұсылман әйелдердің исламды қабылдау себептері мен өзін мұсылманмын деп анықтағаннан кейінгі өмірінде орын алған өзгерістерді қарастыру мақсатын қойдық.

Зерттеу мақсатына қол жеткізу үшін тереңдетілген сұхбат әдісі тандалды. Бұл әдістің таңдалуының бірнеше себептері бар. Алдымен, белсенді діндар мұсылман әйелдерінің санының аз болуы, екіншіден, олардың нақты саны жөнінде статистикалық мәліметтердің жоқтығы сандық зерттеу әдістерін қолдану мүмкіндігін жоққа шығарды. Сол себепті сапалық зерттеу әдістері, оның ішінде тереңдетілген интервью қолайлы деп танылды. Респонденттер «қар кесегі» әдісімен тандалды. Зерттеу екі кезеңнен тұрды. Бірінші кезеңде зерттеу инструментариін тексеру мақсатында барлаушы зерттеу жүргізілді. Оның барысында келесідей гипотезалар алға тартылып, дәлелденіп шықты:

1) Мұсылман әйелдің өміріндегі исламды қабылдағаннан кейін қоршаған ортасымен (ата-анасымен, достарымен, жұмыстастарымен және т.б.) қарым-қатынасы бастапқы уақытта негативті жаққа қарай өзгереді, дегенмен белгілі бір уақыт өткен соң қоршаған ортаның қарым-қатынасы позитивті жаққа өзгеруі мүмкін.

2) Хиджабты мұсылман әйелдері діни мойынсұну, индивидуалды таңдау еркіндігі, наразылық және ержүректіліктің символы ретінде қарастырады.

Барлаушы зерттеуге 25-58 жас аралығындағы үш мұсылман әйел қатысты.

Барлаушы зерттеуде қолданылған тереңдетілген интервьюдің гайдын төмендегідей бірнеше бөлімге бөлуге болады:

1) Әлеуметтік-демографиялық бөлім

1.1 Аты, жасы, туған жері және отбасы және қызмет аясы туралы мәліметтер (Атың кім? Жасың нешеде? Өзіңіздің отбасыңыз туралы айтып беріңізші. Қай жерде дүниеге келдіңіз? Оқисыз ба/Жұмыс жасайсыз ба? Қайда?)

2) Негізгі бөлім

2.1 Исламмен алғаш танысу кезеңі

2.1.1. Діни тәжірибемен айналысу уақыты (Исламға қызығушылығыңыз қашан пайда болды? Сіз қашаннан бері намаз оқисыз?)

2.1.2. Исламға бет бұруына себеп болған жағдайлар (Исламға қызығушылығыңызды оянуына не себеп? Не себепті намаз оқи бастадыңыз?)

2.1.3. Ең алғаш рет хиджаб кию тәжірибесі (Қашаннан бері хиджаб киіп жүрсіз? Ең алғаш рет адамдарға хиджаб киіп шыққан кезіңіз есіңізде ма? Қандай сезімде болдыңыз? Қоршаған ортаңыздың реакциясы қандай болды?)

2.2. Исламға байланысты өміріндегі орын алған өзгерістер

2.2.1. Ата-анасымен қарым-қатынасы; (Ата-анаңыз сіздің намаз оқи бастағаныңызға қандай көзқараста болды? Хиджаб кигеніңізді қолдады ма? Исламға бет бұруыңыз ата-анаңызбен қарым-қатынасыңызды өзгертті ма?)

2.2.2. Тума-туыстарымен қарым-қатынасы; (Тума-туысыңыз сіздің намазға жығылғаныңызды білгенде қандай реакция танытты? Жалпы, намаз оқып, хиджаб кигеніңізге тума-туыстарыңыздың көзқарасы қандай?)

2.2.3. Достарымен қарым-қатынасы; (Намаз оқи бастаған соң, достарыңызбен қарым-қатынасыңыз өзгерді ма? Достарыңыз сіздің бейнеңіздегі өзгерістерді қолдады ма?)

2.2.4. Өріптестерімен немесе жұмыс берушімен қарым-қатынасы (Өріптестеріңіз сіздің намазға жығылғаныңызды білгенде қандай реакция танытты? Бастығыңыз сіздің хиджаб киіп, намаз оқи бастағаныңызға қандай көзқарас танытты? Хиджабты шеш, намаз оқыма, немесе жұмыстан кетесің деген ультиматум қойылмады ма?)

2.2.5. Қоршаған ортасының оған көзқарасы өзгерді өзгерді ме? (Далада, концертте, қоғамдық көлікте сізге деген адамдардың көзқарасы қандай деп ойлайсыз?)

2.3. Қазіргі кезеңдегі исламның өміріндегі орны

2.3.1. Діни білім алуы (Белгілі бір діни сауат ашу курстарына барасыз ба? Баратын болсаңыз қандай курстар? Ол курстар сіздің көңіліңізден шыға ма? Не себепті бұл курстарға барасыз? Болашақта тағы қандай діни курстарға бару жоспарыңыз бар?)

2.3.2. Өмірлік басымдықтар және дін (Сіз үшін өмірдегі басты нәрсе не болып табылады?)

2.3. Футурологиялық болжам бөлімі (Болашақта қандай жоспарларыңыз бар?)

2.4. Идеалды мұсылман әйелдің образы (Идеалды мұсылман әйел қандай болуы керек? Белгілі бір тұлғаны идеалды мұсылман әйелі деп атай аласыз ба?)

Дегенмен, респондентпен әңгіме барысында қажет болған жағдайда интервью сұрақтары өзгертіліп, қосымша сұрақтармен толықтырылып отырды [196, б. 98-99].

Барлаушы зерттеудің нәтижесінде негізгі зерттеу кезеңіне келесідей түзетулер жасау туралы шешім қабылданды.

Біріншіден, интервьюдің гайдына өзгерістер енгізіліп, кейбір сұрақтар (2.3.Футурологиялық болжам бөлімі 2.4. Идеалды мұсылман әйелдің образы бөлімдері) алынып тасталды.

Екіншіден, зерттеу барысында қажеттілік туындаған кезде тереңдетілген сұхбатпен қатар нарративті түрі де қолданылып отырды. Бұл әйелдердің өз өмірлік тәжірибесін жан-жақты сипаттап беруіне мүмкіндік беріп отырды.

Үшіншіден, барлаушы зерттеуде тек 25-58 жас аралығындағы экономикалық белсенді әйелдер ғана қарастырылса, зерттеудің екінші фазасында 18 жастан жоғары әйелдердің барлығын қарастыру және жас ерекшеліктеріне қарай компаративті талдау жасау тұжырымдалды. Осылайша өзіміздің респонденттерімізді шартты түрде «қыздар» (18-24 жас аралығы), «әйелдер» (25-55 жас аралығы), «әжелер» (56 жастан жоғары) деп бөлуді жөн көрдік. Бұл жас категорияларының алынуы келесі себептермен байланысты. Біріншіден, «қыздар» тобына біз салыстырмалы түрде мектеп, орта-арнаулы, жоғары оқу орнында білім алушылардың орташа жасының негізінде алдық. Екінші «әйелдер» тобына экономикалық белсенді әйелдерді қарастырсақ, үшінші «әжелер» тобына зейнеталды жасынан зейнеткерлікке дейінгі жастағы әйелдерді бөлуді жөн көрдік.

Осылайша, зерттеудің келесі бөліміне 18 жастан жоғары 100 әйел қатысты.

Зерттеу барысында респонденттердің түрлі әлеуметтік топтардың, этностардың өкілдері болуын қамтамасыз етуге талпыныс жасалды.

Осылайша респонденттердің білім деңгейі де негізгі мектепті тәмамдаған әйелден бастап, ғылыми дәрежесі барларға дейін қамтыдық. Этностық тиістілігіне қарай әйелдердің басым көпшілігі қазақтар, сонымен бірге татар, қырғыз және т.б. да болды.

Ғылыми айналымда белсенді діндар ретінде қалыптасу процесі діни конверсиямен тығыз байланыста қарастырылады. Діни конверсияның бірнеше типологияларын зерттей келе, осы диссертациялық жұмыс барысында біз Б.Винердің және Л. Ипатованың ұсынған классификацияларына сүйенетін боламыз.

Себебі Б. Винердің классификациясы діни конверсияның түрін анықтап берсе, Л. Ипатованың теориясы әйелдердің дінге бет бұрудағы мотивтерінің негізінде топтастыруға мүмкіндік береді.

Б. Винер дінге келу түріне байланысты төрт түрлі сенушіні ажыратады:

1) дәстүршілдер – бала кезінен бастап ата-бабаларының дінін ұстанатын адамдар;

2) апостаттар – бұрын белгілі бір әлемдік дінді белсенді ұстанған, бірақ кейін басқа дінге өткендер;

3) неофиттер – бұрын дінге сенбеген, кейін ата-бабаларына жат конфессияға қосылғандар;

4) репентанттар (фр. *repentant* – тәубе етуші) – ата-бабаларының дініне қайта оралғандар [197, б. 206-226].

Бұл классификация аясында зерттеуге қатысқан әйелдердің абсолютті көпшілігінің дәстүршілдер деп аталған топқа жататындығын, сонымен бірге кейбір респонденттеріміздің репентанттардың қатарынан да бар екендігі анықталып отыр.

Мұны респонденттеріміздің басым бөлігі өз ата-бабаларының сан ғасырлар бойы ислам дінін ұстанғандығын алға тартуы дәлелдеп отыр. Айкөркем (этикалық себептерге байланысты барлық респонденттеріміздің аттары өзгертілген, 20 жаста, студент) атты респондентіміздің сөзі толыққанды сипаттап береді: *«Мен өзім жалпы мұсылман отбасында дүниеге келдім.*

Қазақы тәрбиеде тәрбиелендім. Менің айналам туыстарым, қоршаған ортам қазақы. Ал қазақтардың бұрыннан келе жатқан діні ислам болғандықтан, өзім мұсылман болып туылдым деп айта аламын».

Сонымен бірге орта жас категориясына кіретін әйелдердің арасында репентанттардың де кездесетіндігін Камила (40 жаста, аспаз) респондентіміздің сұхбатынан байқай аламыз *«Балиғат жасына жеткенінен кейін адам дінді ұстануы керек. Менің балиғат жасым кезінде дін туралы көп білмедік, дін осылай жайылған жоқ, таралған жоқ. Ол кезде мешіттер аз, қазір барлығы біледі. Қазір айдан анық».*

Зерттеуіміздің бірінші бөлігі әйелдердің ислам дінімен алғашқы танысу уақыты және дінді қабылдау себептеріне арналды.

Респонденттеріміздің жауаптарын талдай келе, оларда діни бірегейліктің белсенді формасының қалыптасуының мотивтерін анықтай отырып, ресейлік әлеуметтанушы Л. Ипатованың діни конверсия моделінің негізінде талданды.

Л. Ипатова діни конверсияны келесідей 8 түрлерге бөліп көрсетеді.

- 1) «Дәстүрлі»
- 2) «Қайғылы»
- 3) «Ізденуші»
- 4) «Интуитивті»
- 5) «Өнегелі»
- 6) «Қарсылық білдіруші» немесе «Бүлікші»
- 7) «Құтқарылушы»
- 8) «Балалық».

«Дәстүрлі» түр. Бұл түрдегі діни конверсия басқа түрлерден субъектінің енжарлығымен ерекшеленеді... Конверсия көбінесе үшінші тұлғалардың ықпалымен жүреді. Оларға мыналар жатады:

Ата-аналар мен туыстар – бұл жағдайда православиелік әлеуметтену бастапқы әлеуметтенумен сәйкес келеді.

Мектеп мұғалімдері, жоғары оқу орындарының оқытушылары, әртүрлі үйірме жетекшілері – олар қызығушылық тудырады, содан кейін олардың орнын діни жетекші басады.

Достар мен қатарластар – жеке тұлғалар мен топтар өз үлгісімен ықпал ете алады.

«Қайғылы» түр. Бұл түрдегі конверсия жеке қайғымен байланысты. Ауыр психологиялық жарақаттың салдарынан адам жағдайды қабылдай алмайды. Осы кезде Құдайға және ақырет өміріне деген сенім адам үшін жалғыз құтқару жолына айналады, бұл оның жаңа өмір жағдайларына бейімделуіне көмектеседі.

«Ізденуші» түр. Бұл типтегі адамдар дінге және басқа салаларға білім жинау және рухани ізденіс арқылы келеді. Олар түрлі діни ұйымдарға мүше болып, өз жолын іздейді. Көп жағдайда, олар – интеллигенция өкілдерінің ұрпақтары. Дінге деген қызығушылық ата-аналарының үлгісімен қалыптасады. Бұл адамдардың дінді қабылдауы ұзақ уақытқа созылады, олар кең ауқымды діни әдебиетті оқиды, ғылыми зерттеулермен айналысады. Көпшілігі болашақта дінтану пәнін оқытатын мамандарға айналады.

«Интуитивті» түр. Бұл түрдің өкілдеріне келесі факторлар тән:

- а) өмірін жоғары күштің бағыттайтынын сезіну;
- б) ғажайып оқиғаларды бастан кешіру;
- в) православиеге бейсаналы түрде жақындық.

Мұндай адамдар уақыт өте келе саналы түрде діни жолға түседі. Бұл тип көбіне өнер адамдары мен гуманитарлық сала өкілдері, сондай-ақ қарапайым халық арасында кең таралған.

«Өнегелі» түр. Бұл типтің негізгі белгілері:

- 1) Ерекше бала ретінде танылуы;
- 2) Кемелдікке ұмтылу, өзін үздік көрсетуге талпыныс;
- 3) Жоғары моральдық бейнені қалыптастыруға ұмтылу;
- 4) Қоғамда белсенді рөл атқаруға, көшбасшы болуға деген ұмтылыс.

Шіркеуге кірігу барысында бұл адамдардың мотивациясы сыртқы танымалдықтан ішкі рухани жетілуге ауысады.

«Қарсылық білдіруші» немесе «Бүлікші» түр. Бұл жол келесі факторлармен сипатталады:

- а) Өзі өскен ортаның құндылықтарын теріс қабылдау;
- б) Қоғамдық нормаларға қарсы шығу, балама өмір салтын іздеу.

Діни сенімге келу – бұл бүлікшіл кезеңнен бас тарту және дәстүрлі өмірге оралу процесі.

«Құтқарылушы» түр. Бұл түрдегі адамдар шынайы қиындықтардан емес, бейсаналық қорқыныштардан құтылу үшін дінге келеді. Өлімнен қатты қорқу сезімі оларды 5-7 жасынан бастап мазалайды. Мұндай үрейдің сақталуы келесі факторлармен байланысты:

- 1) Атеистік тәрбие;
- 2) Ата-ана мен бала арасындағы эмоционалдық байланыстың әлсіздігі;
- 3) Достық және әлеуметтік қарым-қатынастардың жоқтығы.

«Балалық» түр. Бұл түрдің қалыптасуына ерте жаста діни ұғымдармен танысу және жалғыздық сезімі әсер етеді. Мұндай жағдайда бала әлеуметтік ортадан тыс «Құдаймен қарым-қатынас» орнатады. Бұл сенім сын тұрғысынан қабылданбайды, толық шынайы және әрдайым қолжетімді деп есептеледі.

Ересек шақта бұл сенім келесі факторлармен сақталады:

- 1) Жалғыздық сезімі;
- 2) Өмірдегі қиын жағдайлар;
- 3) Төмен білім деңгейі [198, б. 20-22].

Респонденттеріміздің арасында жүргізілген сұхбат нәтижелері олардың басым көпшілігінің «дәстүрлі» түрге жататындығын анықтап отыр.

Осылайша респонденттеріміздің біршамасы өздері ислам туралы бала кезінен естіп, біліп тәрбиеленгендігін келесідей етіп жеткізді (Қазақ тілінде берілген сұхбаттардағы респонденттеріміздің жауаптары өзгеріссіз беріледі. Ал орысша берілген сұхбаттар қазақ тіліне аударылды).

Айкөркем (20 жаста, студент): *«Мен өзім жалпы мұсылман отбасында дүниеге келдім... Кішкентай кезімде айналада «Алладан қорық», «Алладан сұра», «бұйырса», «шүкір» деген нәрселерді естіп өскеннен кейін өзім дінге бет бұра бастадым».*

Гүлсина (20 жаста, студент): *«Исламға қызығушылығым мектеп жасында пайда болды. Себебі менің үй ішім исламға жақын болды. Үй ішім исламға жақын болғандықтан, мені үйдегі ата-анам исламға қызықтырды».*

Мелана (25 жаста, мейірбике, орта-арнаулы білімі бар): *«Исламға қызығушылығым жасөспірім кезімде пайда болды. Отбасымның ықпалы, достарымның әңгімелері, өзімнің ізденісім мені исламға жетеледі».*

Нұрайым (18 жаста, студент): *«Негізі кішкентай кезімнен бері әкем Исламмен таныстырған. Қызығушылығым сол кезден бері келе жатыр».*

Саяжан (18 жаста, студент): *«Менің анам мен ағам намаз оқитын. Және де мен өзімнің де исламға, намазға келетінімді сезіндім. Басты себеп сол кісілер болды деп айтсам болады».*

Мөлдір (33 жаста, сауда-саттық саласында, блог жүргізеді, жоғары білімі бар): *«Исламға қызығушылығым бала күнімнен пайда болды. Исламға қызығушылығымды әкем оятты. Себебі біздің әкеміз Құран оқитын, намаздағы кісі болды. Бала күнімізде әр жұма сайын папамыз Құран оқитын. Бала кезден Құран аяттарын, сүрелерін бойымызға сіңіріп өстік».*

Валентина (47 жаста, сатушы, орта-арнаулы білімі бар): *«Балам намаз оқуыма себеп болды. «Анашым, намаз оқы» деп айтуының себебімен исламды қабылдап, намазға келдім».*

Наргиза (19 жаста, студент): *«Исламға деген қызығушылығымның бір нақты уақыты жоқ. Себебі менің отбасымның өзі исламға жақын адамдар болды. Бірақ маған ең жақын болған адам ол – анам. Анамның Құран кітаптарын оқып жүргенін көріп, кішкентайымнан қызығушылығым артты. Ол кісі көп нәрсені жаттатып, содан менің қызығушылығым артты. Мен туылғаннан бастап мұсылманмын».*

Осыған ұқсас пікірлерді көптеген респонденттерімізден естідік. Ферайяны (20 жаста, студент) исламға келуіне Египет ислам мәдениетінің Нұр-Мүбәрак университеті студенті әпкесі себепші болса, Шұғылаға (18 жаста, студент) әжесі діни әңгімелерді оқып бере отырып, дінге баулыған, Айнура (18 жаста, студент) мен Дина (18 жаста, студент) мұсылман отбасында дүниеге келген.

Жастық категорияларына қарай салыстырмалы зерттеу көп жағдайда дәстүрлі түрдегі діни конверсияның «қыздар» тобына кіретін респонденттерімізге тән екендігі анықталды. Біріншіден, мұны осы буынның тәуелсіз Қазақстанда, діни жаңғыру заманында дүниеге келуімен байланыстыруға болады. Екіншіден, жас қыздардың әлеуметтік, жалпы өмірлік тәжірибелерінің аздығы тәлімгерді қажетсінуіне, сонымен бірге дінді әлеуметтік тәжірибе жинақтау, әлеуметтендіру каналы ретінде қарастыруымен байланысты. Тәлімгер функциясын ата-анасы, жасы үлкен туыстарымен қатар, достары да атқара алатындығын айта кету керек.

Ал «әйелдер», «әжелер» тобына кіретін респонденттерімізде кездесетін «дәстүрлі» түрдегі діни конверсия олардың жас туыстарынан, әдетте балалары тарапынан өтіп отырғанын көре аламыз.

Одан бөлек кейбір респонденттеріміздің арасында «қайғылы» түрдің де жиі кездесетіні байқалады. Бұл ең алдымен адам баласының белгілі бір

шешімін табуға қиын проблемаларға душар болғанда, діннен жұбаныш, қорғаныш табуымен байланысты.

Осылайша, Гүлжан есімді респондентте (35 жаста, декреттегі ана, орта-арнаулы білімі бар) исламға деген қызығушылығы үлкен жол апатына түсіп, аман қалғанынан кейін пайда болса, Венера (23 жас, сатушы-консультант жоғары) да өмірінің қиын сәттерінің (нақты қандай мәселелер екендігін айтудан бас тартты) ықпалымен исламға келуіне себеп болғанын жасырмады. Мансия (70 жаста, зейнеткер, орта-арнаулы білімі бар) өзінің исламға келуін 2018 жылы бір баласының қайтыс болуымен түсіндірді.

Кей кездері «қайғылы» түрдегі діни конверсия жеке өміріндегі мәселелерге емес, сыртқы, әлемдік қайғылы оқиғаларға жауап ретінде пайда болуы мүмкіндігі де анықталып отыр. Айым (18 жаста, студент) өзінің исламға сүйіспеншілігін Газа аймағындағы оқиға туындатқандығын жеткізді: *«Исламға деген қызығушылығым 10-шы сыныпта пайда болды. Исламға деген қызығушылық бүкіл әлемді қозғаған мәселеден пайда болды. Палестинадағы Газа аймағындағы тұратын мұсылмандардың жағдайынан, исламға деген ерекше сезім пайда болды».*

Діни конверсияның «қайғылы» түріне сәйкес респонденттерімізде белгілі бір жас ерекшеліктерін объективті себептерге байланысты анықтай алмадық.

Біздің зерттеуіміз респонденттердің көпшілігіне ұсынылған типологияның бірнеше түрлерінің симбиозы тән екендігі анықталды. Сұралған әйелдердің көпшілігінің өзінің этностық тиістілігіне қарай исламды этностық бірегейлігінің бір қыры ретінде тануына байланысты «дәстүрлі» түр және қалған жеті түрдің бірінің симбиозын кезіктіре аламыз.

«Дәстүрлі-ізденуші» түрлердің миксін Маржан (21 жаста, дәрігер) есімді респондентіміз келесідей жеткізеді: *«Менің исламға деген қызығушылығым бала кезімнен басталды. Отбасында діни тәрбие берілгендіктен болар. Бірақ шындығына керек, исламға деген шынайы қызығушылығым есейе келген сәтімде, ізденістердің нәтижесінде пайда болды. Өмірде әр адамда рухани ізденісі болады деп ойлаймын. Мен үшін бұл ізденіс өмірдің мәнін түсінуге, адам не үшін жаралғанын, қандай мақсатпен өмір сүретінін білуге деген талпыныстан басталды. Ислам діні маған осы сұрақтарға нақты жауап беруге көмектесті. Сонымен бірге ислам дініндегі адамгершілікке, жан тыныштығына шақыратын қағидалары мені қатты қызықтырды. Мен ең алдымен ислам туралы көбірек білгім келді. Түрлі лекцияларды тыңдадым. Кейін намаз оқи бастадым. Оразаны да ұстадым. Ал хиджаб кию бұл жеке таңдау болды. Оған уақыт өте келе келдім».*

Сарбиназ (18 жаста, студент): *«Мен мұсылман отбасында дүниеге келуіме байланысты, ислам туралы шет жағасын білемін. Бірақ 9 сыныптан бастап, исламға өзім тұлға ретінде қызыға бастадым».*

Айбану (18 жаста, студент): *«Алғашында анаммен ораза ұстаудан бастадым. Бұл менің діни жолымдағы алғашқы қадамдарым еді... Алғаш исламға деген қызығушылығым 15 жасымда басталды. Бірақ тереңірек түсінік алып, іздене бастауым 17 жасымда басталды. Ислам дініне*

қызығушылығымды арттыру үшін көп ізденісте болдым. Оның өмірлік қағидаларын зерттеуді мақсат еттім».

Ақназ (18 жаста, студент): *«Жалпы исламға бет бұруым мектеп кезінен басталған болатын, яғни 9 сыныпта. Сол кезеңде исламға қатысты кітаптарды көп оқыған болатынмын. Және сол кезеңде сол нәрсені дұрыс және құп көрдім. Ислам туралы көп ізденген болатынмын. Ең бірінші исламға деген қызығушылығымды құрбым, кластасым Асылай оятқан болатын. Көп нәрсеге тыйым салатын. Жаман нәрседен аулақ болу керектігін айтып жүретін. Сол кезден бастап оның қызығушылығына мен де қызыға бастадым. Сол уақыттан бастап исламға қызығушылығым арта бастады».*

Ал «дәстүрлі-қайғылы» түрдің қосындысын келесі респондентіміздің сұхбатынан көруімізге болады. Анара (18 жаста, студент): *«Анам намаз оқып бастағаннан кейін, менің де қызығушылығым артып, солай исламға келдім. Мен ең алғашқы рет намаз оқып бастадым. Менің намазды оқып бастағаным бір жылдан асты. Намазды оқуыма жеке проблемаларым себеп болды».*

Сонымен бірге «дәстүрлі» және «өнегелі» түрлердің бірлігін келесі респондентіміздің сөзінен байқалады.

Аяна (18 жаста, студент): *«Исламға қызығушылығым шамамен 12-13 жасымда пайда болды. Исламға деген қызығушылығымды оятқан, себеп болған - менің үлкен ағаларым, бауырларым. Мен олардың ұстанымдарына, қарапайымдылықтарына, мейірімділіктеріне, мінездеріне өте қызықтым. Сол себепті олардың ұстанған дінін мен де ұстанғым келді».*

Сонымен бірге «интуитивті» түрдің діни конверсияның басқа түрлерімен симбиозын да кездестіре аламыз. Соның бірі – «дәстүрлі» және «интуитивті» түрлердің қосындысы ретінде Балжан есімді респондентіміздің оқиғасын жеткізе аламыз.

Балжан (18 жаста, студент): *«Менің исламға деген қызығушылығым осы 1-2 жылда басталды. Исламға деген қызығушылығымды ата-анам оятты. Себебі, олар дін жолында жүргендіктен, менің де исламға деген қызығушылығым оянды...»* дей келе, өзінің отбасы үшін исламның дәстүрлі дін екендігін көрсетті. Одан әрі қарай: *«Мен намаз бастауыма өзім себепкер болдым. Себебі, мен түсімде өзімнің намаз оқыған кезімді көрдім»* деп, исламға келуіне тылсым оқиғаның себепкер болғандығын жеткізді.

Келесі ретте кей жағдайларда «қайғылы» және «интуитивті» түрлердің симбиозын да кездестіруге болады.

Альбина (18 жаста, студент): *«Мен мектеп жасымда түнгі қорқыныштарым басталып, түнде дұрыс ұйықтай алмайтынмын. Содан мама-папам тыныш ұйықтайсың деп, «Ықылас», «Фатиха» сүрелерін оқыта бастады. Олардың күшін сезінгеннен кейін мен одан әрі қарай интернеттен ізденіп, «Аятул Күрси» туралы білдім. Солардың барлығының көмегімен мен дертімнен толықтай айықтым және исламға келдім».*

Кей респонденттерімізге «ізденуші» түрінің басқа діни конверсияның түрлерімен қосындысы да тән екендігі анықталды. Бұл топқа жататын респонденттер өздері діни курстарға барып, араб тілін үйреніп, діни кітаптар

оқып, діни жолын өзіндік ізденістерден бастаса, кейін діни тәжірибелерді орындап кетуіне белгілі бір басқа себептер түрткі болады.

Осылайша Дамираға (19 жас, студент) «ізденуші» және «қайғылы» түрлердің симбиозы тән екендігін келесі сөздерінен байқауға болады: *«Менің исламға деген қызығушылығым мынадан пайда болды деп айта алмаймын. Мен 10-11 жасымда ауылда мешітте араб тілін үйретіп жатыр дегенді естіп, мешітке барып, ұстаздан сабақ алып, сүрелерді, дұғаларды жаттап, бастаған болатынмын. Нақты бір себеп жоқ. Ұстазым күшті адам болғандықтан, сол кісіден көп нәрсе үйрендім. Құранға түстім. Одан бөлек өмірімде жақынымнан айырылған кездерім болды. Сол кезде біздің мәңгілік емес екенімізді түсіндім. Қазір бастамасам, уже поздно болады деген сияқты. Сол кезде бірден намазға келдім».*

«Құтқарылушы» типтегі діндарлық балалық кезеңнен бастап, өлім және өмір мәселесіне қатысты ойлардың пайда болуымен сипатталады. Бұл діни конверсияның түрі Аружан есімді респондентімізде анықталып отыр. Өзінің ата-анасының намазхан болуы өлім және өмір мәселесін ислам діні аясында қарастыра бастауына түрткі болды. Одан бөлек ақырзаман сынды бейсаналық қорқыныштардың да орын алып отырғаны байқалады.

Аружан (20 жаста, студент): *«Ата-анам намазхан болды... Менде адам бір-ақ рет өмір сүре ме? Өмір сүргенде де, біреу 20 жас өмір сүрсе, біреу бала кезінде қайтыс болады. Енді біреу 100 жасайды. Неге олай? Одан кейін де өмір болуы керек қой деген ойлар туындады. Сосын зерттеп, қарағаннан кейін біз осы дүниеден кейін де өмір сүреді екенбіз. Бірақ ол өмір екіге бөлінеді екен: жәннат және тозақ болып. Сол туралы іздендім. Одан бөлек ақырзаман туралы қарап бастадым. Одан кейін түсіндім. Мен үшін ислам дінінің мен үшін ең жақсы екендігін түсіндім».*

«Қарсылық білдіруші» немесе «Бүлікші» түр басым кезде деструктивті ағым мүшелеріне тән екендігіне байланысты бұл бөлімде діни конверсияның бұл түрі туралы қарастырылмайтындығын айта кету керек.

Респонденттеріміздің діни конверсиясының түрлерін анықтаған соң, олардың сұхбаттарының негізінде дінге келу жолдарын сипаттап, белгілі бір діни бірегейліктің қалыптасуының кезеңдерін модельдеуді жөн көрдік.

Көпшілік әйелдер діни тәжірибелерді орындауда уақыты бойынша шектеулі және салыстырмалы түрде оңай діни салт ретінде ораздан бастайтындығы анықталды.

Тек минималды азшылық қана өзінің дінге түсу жолын намаз оқу немесе хиджаб киюден бастағандығымен бөлісті (Мелана, 24 жаста, мейірбике, Камила, 40 жаста, аспазшы, Айжан, 38 жаста, ұстаз, Шұғыла, 20 жаста, студент).

Айжанның (38 жаста, ұстаз) исламға деген ең алғаш қызығушылығының оянуын келесідей етіп баяндайды: *«Студенттік шақта сабақтан қайтқан кезде мешіт жолда болатын. Сонда мешітке садақа беріп жатқан адамдарды кезіктіріп, мен де садақа берейін деп шештім».* Осылайша, ең бірінші қадамы ретінде мешітке садақа беруді атаса, келесі қадам ретінде намаз оқып, хиджаб киюге итермелеген себеп ретінде әкесінің имам болуында деп айтты. Әкесі

қызын исламның шарттарымен таныстырып, оның жұма намазына барып тұруына ықпал еткен. Осылайша, жұма намазынан кейін бір бойынан жеңілдікті сезінген Айжан бес уақыт намаз оқуға бел буады. *«Мешітке әр жұма сайын бара бергім келді. Бір күні ойлады, бір жұма намазы осындай жеңілдік берсе, бес уақыт намаз одан да бетер әсер береді»*. Намаз оқуды бастағаннан кейін ол мұсылманның келесі шарты ораза тұта бастайды [196, б. 100].

Шұғыла (20 жаста, студент) исламға келуінің бірінші қадамы намаз оқу болғандығын, ораза ұстау мен хиджабты енді бастайтындығымен бөлісті.

Дегенмен басым жағдайда респонденттеріміздің тарапынан ораза тұтудан кейінгі екінші қадам ретінде намаз оқу қарастырылды.

Дамира (19 жас, студент): *«Негізі ораза ұстаудан бастадым, негізі біз мешітке барып жүрген кезде ораза ұстайтынбыз. Сосын намазға келдім, кейін хиджаб тақтым. Мен намаз оқып жүргеніме 3 жылдай болды. Нақты себеп кішкентай кезімдегі мешітке барғаным, түптің түбінде намазға келу керектігін түсініп, біліп жүрдім»*.

Құндыз (18 жас, студент): *«Мен басында намазға келместен бұрын ораза ұстадым, содан кейін барып, уақыт өте келе намазға келдім. Намаз оқығаным, Алла қаласа, үш жылдай болып қалды. Намаз оқуымның себебі Алла жүрегіме салды, соны дұрыс шешім деп қабылдадым»*.

Ал Нұргүл (36 жаста, жеке кәсіпкер) намазға оқуға, хиджаб кию туралы ойлардың пайда болуына болашақ жарының (ол кезде досының) ықпал еткендігін атап өтті. *«Марат (аты өзгертілген) намаз оқи бастаған соң, маған да намаз туралы айта бастады»*. Нұргүл де намаз оқығанға дейін де ораза ұстағандығын айта кетті.

Әйелдер біршама жыл бойына ораза ұстап, ислам діні туралы білім алып, өзін мұсылман деп танып жүргеніне қарамастан, намаз бастауды белгісіз уақытқа ығыстырып қоюын намаздың өте маңызды, жауапкершілігі мол қадам деп бағалануымен байланысты деп топшылауымызға болады.

Кейбір әйелдер өздерінің бес уақыт намазды бірден бастап кетпегендігімен де бөлісті. Осылайша әйелдердің бірі жұмыс, оқу уақытына байланысты тек таң намазынан бастағандығын жеткізді. Айкөркем (20 жаста, студент): *«Мен намаз оқуды 11 сыныпта бастадым. Ол кезде тек таң намазын оқып жүрдім. Оқуға түсіп, Ақтөбеге қаласына келген кейін, бес уақыт намазға түстім»*. Наргиза (19 жаста, студент): *«Мен таң намазын 16 жасымнан бастағанмын, бес уақыт намазды 17 жасымнан бастаған болатыным»*.

Ал Айжан (38 жаста, ұстаз): *«Мешітке әр жұма сайын бара бергім келді. Бір күні ойлады, бір жұма намазы осындай жеңілдік берсе, бес уақыт намаз одан да бетер әсер береді»* деп бастапқы уақытта жұма намазына барып тұрғандығын айтты.

Сонымен бірге бірнеше респонденттеріміз намазды бастап кетуіне бір себептің түрткі болғандықтарымен де бөлісті.

Мөлдір (33 жаста, сауда-саттық саласында, блог жүргізеді, жоғары білімі бар): *«Студенттік кезімнен бастап намаз оқимын. Басына шыны керек намаздың парыз екенін білмедім. Бала болдық қой. Студенттік кезімде намаз*

оқитын группалас қыздарым болды. Солармен бірге мешітке барып, Құранға түсуге «Тәжуид» сабақтарына барып жүрген уақытта бір кішкентай қыздың анасымен мешітке келіп, намаз оқып, құлшылық жасап жатқанын көріп, менің де құлшынысым оянды. Мен мына кішкентай қыз намаз оқып жатыр, ал мен - ересек адаммын, мен әлі күнге дейін намаз оқымай жүрмін деп өзіме сұрақ қойып, содан кейін намаз оқи бастадым».

«Қыздар» тобына жататын респонденттеріміздің біршамасы намаз оқи бастаған кезінде ата-аналары тарапынан көптеген қиындықтармен кезіккендігін де жеткізді. Бұл аталған топ мүшелерінің жасына байланысты ата-ананың беделінің жоғары болуымен, ата-анасына экономикалық-әлеуметтік және психологиялық тәуелділігіне орай орын алады.

Роза (18 жаста, студент): *«Исламға қызығушылығым бала кезімнен болды. Бірақ ата-анам діндар болмағандықтан, намаз оқып бастауға қорқып жүрдім. Бірақ түбі оқитынымды білдім. Сосын Алла қалап, Алматыға оқуға түскеннен кейін наурыз айында таң намазың оқи бастасам, бір аптадан кейін бес уақыт намаз оқуды шештім. Ата-анам КСРО-ның адамдары болғандықтан, олар діни жолдың дұрысынан, бұрысын көбірек көрген. Мен оларға намаз бастағаным туралы бірден айтқан жоқпын. Менің қателігім де сол болды. Мен оларға арада 2 ай өткен соң айтқанымда, «болары болып болған соң, не үшін айтасың» деп ренжіген. Менде алдын-ала айтқанымда, олар маған рұқсаттарын бермей қала ма деген қорқыныш болатын».*

Осыған ұқсас көзқарастарды басқа да респонденттеріміз Айлана (19 жаста, студент), Айша, Жұлдыз (20 жаста, студент), Әсем, Құндыз (18 жаста, студенттер) және басқаларынан да естіген болатынбыз. Ең алдымен өздерінің қарсылықтарын ата-аналары қыздарының деструктивті ағымдарға еріп кету қаупінен қорыққандығымен, намаздың маңызды жауапкершілікті іс болуымен түсіндіріп береді.

Хиджабты кию исламды қабылдаудың шыңы деп қарастырылып, исламға толық бойсұну ретінде қабылданады.

Зерттеуіміздің нәтижелері көрсеткендей, сұралғандардың минималды бөлігі хиджаб пен намазды қатар бастап кетіп, немесе хиджабтан бастағандары да кездескенімен, мұсылман әйелдердің абсолютті көпшілігі намаз оқи бастаған соң біршама уақыт өткен соң ғана хиджабты киюге дайындығын сезінгендігі анықталды.

Аяулым (18 жаста, студент): *«Мен 8 сыныптан бастап ораза ұстай бастадым. 2022 жылдан бастап намаз оқыдым, 2023 жылы орамалға келдім».*

Инабат (19 жас, студент): *«Исламға қызығушылығым 3 жыл бұрын пайда болды. Ислам дініне қызығушылығымды ораза тұту оятқан болатын. Намаз оқығаным 3 жыл, ал хиджаб кигеніме 2 жыл болды».*

Венера (23 жас, сатушы-консультант): *«Мен намазды 2020 жылдан бастадым... Хиджаб кию туралы шешімді ұзақ ойланып, ақырында өзімнің қалағанымды, жүрек қалауын тыңдадым. Хиджаб мен үшін жай киім емес, ол менің Аллаға деген құрметім. 2021 жылы кие бастадым».*

Жұлдыз (20 жаста, студент): *«Хиджабты мен мен 1-ші курстан бастап кидім, оған дейін намаз оқысам да, хиджаб кимедім»*

Бұл феноменді бірнеше себептермен байланыстыра аламыз.

Біріншіден, шартты түрде «қыздар» деп аталған тобымыз жас ерекшелігіне орай экономикалық, әлеуметтік тұрғыда ата-анасына, оқу орындарына тәуелді болуы, ал ата-аналарының атеистік кезеңде дүниеге келіп, дінге қатысты негативті көзқарастары болу ықтималдылығы мен оқу орындарында діни атрибуткаға тыйым салынуына байланысты хиджаб киюіне де кедергілердің орын алуы, бұл процесті кешеуілдетуге әкелуі мүмкін.

Аяна (18 жаста, студент) өзінің ата-анасының намаз оқымауына байланысты бастапқы уақытына қызының киім үлгісіндегі өзгерістеріне теріс қарағандығын келесідей етіп жеткізді: *«Намаз оқып бастағаннан кейін 1-1,5 жылдан кейін хиджаб кие бастадым. Ата-анам намаз оқығанымды қолдағанымен, хиджаб киюіме басында қарсылық танытты. Кейін барлығын дұрыс жағынан көрсете бастағаннан кейін, олар мені қолдады».*

Осымен қатар Аяна хиджаб кигені үшін мектеп тарапынан да қысым көрсетілгенін, бірнеше рет құрбысымен (ол да хиджаб киеді) мектеп психологына еркінен тыс жүгінуіне тура келгендігін, мектеп басшылығының ата-анасының хиджаб кимеуін негізге ала отырып, психологиялық буллинг жасалғандығымен бөлісті.

Осы буллингке жауап ретінде хиджаб киетін қыздары бар бірнеше ата-ана қыздарын мектепке апармай қоюына байланысты, мектеп тарапынан компромиске келуіне тура келеді.

Анара (18 жаста, студент): *«Ата-анам менің намаз оқуым туралы шешіміме нейтралды қарады. Себебі менің әпкем намаз оқиды. Менің хиджаб киюімді олар толықтай қолдады деп айта алмаймын. Әлі кішкентайсың деп айтқан».*

Сарбиназ (18 жаста, студент): *«Хиджаб жағынан көптеген қиындықтар болды. 11 сынып, 1 курс аралығында. Әлі күнге дейін де бар секілді. Бірақ әкемнің айтуы бойынша, қазір жақсы көзқараста, бірақ қатты қолдайды деп айта алмаймын».*

Осыған ұқсас ойды Альбина (18 жаста, студент) есімді респондентіміз де жеткізді. Оның айтуынша, бастапқы уақытта ата-анасы қарсылық танытқанымен, уақыт өте келе екі қызының (Альбинамен қатар сіңлісі де исламды қабылдайды) таңдауына көнеді. Белгілі бір себептерге байланысты Альбина сол уақытта атасының (әкесінің әкесі) үйінде тұрған. Дегенмен Альбинаның хиджаб киюіне байланысты атасы немересінен бас тартып, үйінен қуып шығады. Респондентіміздің айтуынша, атасы немересін тек хиджабтан бас тартқанына кейін ғана қабылдайтындығын айтып, шарт қоюына байланысты, қазіргі уақытта Альбина атасының қасында тек орамалды үш бұрышты қылып тағып жүреді.

Одан Альбина хиджабты мектепте шешіп, тек мектеп территориясынан тыс жерде қайта киіп алып жүру қажеттілігінің болғандығын жеткізді. Қазіргі таңда университет студенті болып табылатын Альбина оқу орны тарапынан ешқандай қысым көрсетілмегенімен, кейбір оқытушылардың негативті көзқарасының бар екендігін жасырмады. *«Мен сабақ айту үшін қол көтеріп*

отырсам да менен сұрамауға тырысады. Менің жанымдағы барлық группаластарымнан сұрайды. Ал мені көрмегендей кейіп танытады».

Психологиялық буллинг тек ата-ана мен мектеп тарапынан емес, сонымен бірге басқа да тараптардан болғандығын, соның ішінде ұлттық және діни құндылықтарды қарама-қарсы қоюшылықпен де кезігу болатындығы анықталды.

Назерке (20 жаста, студент): *«Алғаш хиджаб кие бастағанымда қоршаған ортамдағы адамдар негативті қарады. Мұғалімдерден ұрыс естідім. Алғашында әкем намаз оқығаныма қарсы болғанымен, қазір қабылдады. Хиджабқа ата-анам да қарсы болды, бірақ оларға түсіндіріп, соңында қолдау берді. Туыстарымның барлығы ата-анама шығып, «сенің қызың дұрыс емес жолға түсіп кеткен. Арабқұл» деген сөздер келіп түсті. Бірақ та мамам мені қолдап, орамалымды шешпеу үшін барлық туыстарымнан қорғап шықты. Бірақ қазір туыстарыммен қарым-қатынас дұрысталды».*

Инабат (19 жаста, студент): *«Ата-анам тарапынан бастапқыда түсініспеушіліктер болды. Бірақ мен оларды Алланың қалауымен жеңіп шықтым. Хиджаб киюіме қарсылық танытты. Бірақ кейін олар маған өз рұқсатын берді. Маған туысқандарым айтқан болатын. Арабқұлсыңдар, болмайды, киінбе деген сияқты. Бірақ мен олардан күнә жасағанда рұқсат сұрамадым ғой, одан кейін де рұқсат сұрамаймын деп өз таңдауымды әрі қарай жасаған болатыным».*

Осыған ұқсас көзқарастарды біз барлаушы зерттеудің де кезінде кездестірген болатынбыз.

Хиджаб киіп әлеуметтік ортаға жаңа образда шығу әрбір респондентіміздің бойында белгілі бір эмоционалды толқудың пайда болуына себеп болған. Нұргүлдің алғашқы тәжірибесі қоршаған ортасында негативті көзқарастарды туындатқанын жасырмады (*«Мен университетке бірінші рет хиджаб киіп келгенімде, группаластарым мені мазақтаған болатын. Әже ұқсап қалдың деп»*). Оның оқиғасын екі кезеңге бөліп суреттеуге болады. Бірінші кезеңде оның достары, группаластары мен оқытушылардың арасындағы Нұргүлдің жаңа имиджіне деген теріс көзқарастың орнығуымен сипатталса, келесі кезеңінде қаладан ауылына ата-анасына келгендегі қызының келбетіне ата-анасының көңілінің толмауы болып табылады.

Бағила хиджабты алдымен үйде киіп, өзін үйрете бастағанын айтты. Осылайша өз бойындағы психологиялық барьерді жеңгенін, сонымен бірге ата-анасының, қоршаған ортасының оның жаңа келбетін оң қабылдағанына байланысты ешқандай ыңғайсыздықтың болмағанын айтып жеткізді.

Айжан өзінің жаңа образдағы алғаш рет қоғамға шығуы қоршаған ортасындағы адамдарда екіталай реакцияны туындатқанымен бөлісті. *«Мен сектаға кіріп кетті деп ойлағандар да болды. Мені қолдағандарды да кездестірдім... Мен адамдардың маған деген көзқарасын өзгерту үшін олармен сыпайы сөйлесіп, жылы қабақ таныттым... Осылай, Алланың қалауымен олардың маған деген көзқарасын өзгерттім».*

Исламға бет бұрған күннен бастап өмірінің толығымен өзгергендігін Нұргүл жасырмады. Ол өз нарративінде ата-анасының, университет

оқытушыларының тарапынан оның бұл қадамына қарсылық білдіргендердің болғандығын да жасырмады. Анасының денсаулығының нашарлауына байланысты бір уақыт хиджабтан бас тартқандығымен де бөлісті. Дегенмен, кейін туыс әпкелерінің де исламға бет бұруына байланысты, олардың қолдауымен хиджабты қайтадан кие бастаған. Университеттегі оқытушылардың да оған теріс көзқараста болғандығына наразы екендігін жеткізді. Диплом жетекшісі оны зайырлы өмірге қайтару мақсатында қазақ мәдениеті тақырыбындағы жоба ұсынған. Осылайша, бірнеше қиындыққа душар болған Нұргүл мектепке жұмысқа бармауының себебін, ондағы эволюция теориясын қолдамауымен және жұмыс берушілердің оның сырт келбетіне байланысты жұмысқа алмайтындығын жеткізді. Сонымен бірге ол оның жолдасының бұрынғы достарымен қарым-қатынас ұстауына қарсы екендігіне байланысты тек өзі сияқты мұсылман қыз-келіншектермен хабарласып тұратынын айтты.

Бағила хиджаб кигеннен соң, мамандығы бойынша жұмысқа тұру қиын екендігін, тіпті мүмкін еместігін жеткізді. Соған байланысты ол ислами ұйымда қызмет еткен. Ата-анасының, достарының оның сырт келбетінің өзгеруіне байланысты қиындық тудырмағанын жеткізді. Мұны біз себебін оның жолдасының діни білімінің болуымен, яғни ата-анасының, достарының оның деструктивті ағымның құрбаны емес екендігін түсінетіндігімен байланыстырдық. Өміріндегі өзгерістердің бірі ретінде достарының арасында мұсылман қыздардың көбеюін атап өтті.

Айжан әкесінің имам болуына байланысты ата-ана тарапынан намаз оқып, хиджаб кие бастаған кезде қолдау тапқандығын айтты. *«Ата-анам қызым тәртіпті, тәрбиелі болады. Түнгі клубтарға бармайды, кім көрінгенмен кездеспейді» деп қуанды. Ал тума-туыстарының арасында «Сен әлі жассың ғой, ана болғанда намаз оқып үлгересің»* деген көзқарастағы пікірлердің айтылғандығын жеткізді. Достастарымен, топтастарымен айтарлықтай қиындықтар тумаған. Топтастарының арасында намазхан адамдардың көп болуына байланысты олар Айжанның бойындағы өзгерістерге оң көзқарас танытқан. Дегенмен, жұмысында белгілі бір қиындықтармен кезіккендігін айтып өтті. Ол намаз оқи бастаған тұста дүкенде сатушы болып қызмет еткен, оның хиджабын көрген сатып алушылар оның әріптестеріне Айжанның келбетіне деген наразылығын жеткізген. (*«Сектаға кіріп кеткен ба? Неге орамал тағып алған?»*) Дегенмен, бұл пікірлерімен клиенттері Айжанның өзімен бөліспегендігін жеткізеді [196, б. 100-101].

Ал басқа топтарда, атап айтқанда шартты түрде «әйелдер» деп аталған топ өздерінің хиджабқа байланысты қиындықтармен кездеспегендігін жеткізді.

Арай (25 жаста, дәрігер): *«Ата-анам басында таң қалғанымен, кейін қолдады. Олар үшін менің тыныштығым мен сенімім маңызды болды. Хиджабқа қатысты ата-анамда басында сұрақтар туындағанымен, кейін олар менің бұл шешімді қабылдап, құрметтей бастады».*

Екіншіден, хиджаб негізгі діни сыртқы маркер болып табылады. Бұл әйел адамның өзін мұсылман ретінде жұртшылыққа жариялау, презентациялау

форматы деп те бағалауға болады. Яғни көптеген мұсылман әйелдер хиджабқа келу үшін белгілі бір психологиялық дайындықты қажетсінеді.

Мөлдір, (33 жаста, сауда-саттық): *«Хиджабты 25 жасымнан бастап киемін, қазір 33 жастамын. Ата-анамның рұқсатымен кідім. Алғаш хиджаб киген сәтімдегі сезімді сөзбен жеткізу мүмкін емес. Мен ол кезде әлемде менен бақытта адам болмаған шығар. Менің келбетімдегі өзгерістерге қоршаған ортама таң қалған жоқ. Себебі мен басына ұзын киім киіп, басыма тюрбан тағып, олардың көздерін жайлап үйреттім. Сол арқылы адамдардың ғана емес, өзімнің де көзімді үйреттім. Кейін толықтай хиджаб кідім... Ата-анамның алдынан бір өтіп, баталарын алып, бастағым келді. Сөйтіп ата-анамның рұқсатымен, ең әуелі әкемнің рұқсатымен киіп кеттім».*

Наргиза (19 жаста студент): *«Мен таң намазын 16 жасымнан бастағанмын, бес уақыт намазды 17 жасымнан бастаған болатынмын. Хиджаб киюге мен бірден келмедім. Мен хиджабты басында 2-3 ай өзімнің көзімді үйрету үшін киіп жүрдім. Бірақ ол кезде нақты хиджабқа келмедім. Нақты хиджабқа 10 наурызда келдім».*

Бұл кейбір респонденттеріміз әлі күнге дейін өздерінің хиджаб кимейтіндіктерін түсіндіріп береді.

Осы тенденция неғұрлым шартты түрде «қыздар» және «әжелер» тобына жататын респонденттерде кездесті.

«Қыздар» хиджаб кимеуінің басты себебін осы діни атрибутқа әлі психологиялық дайын еместігімен байланыстырады.

Айша (20 жаста, студент): *«Мен ораза ұстаудан бастадым. 2022 жылдан бастап намаз оқимын. Бірақ мен әлі толық оранбадым, тек намаз оқыған кезде оранамын».*

Айбану (18 жаста, студент): *«Хиджаб киюге әлі дайын емеспін. Жасым 18-ге енді болды. Балалықпен шешім қабылдап, кейін өкініп қаламын ба деп қорқамын. Мүмкін тұрмыс құрғаннан кейін киемін бе деген ой бар».*

Шұғыла (18 жаста, студент): *«Хиджабқа әлі ерте, 25 жасымда киемін деп ойлаймын».*

Дамира (19 жаста, студент): *«Хиджабқа келгеннен кейін оны шешу туралы ойлар нақты болмады. Дегенмен ерте келіп қоймадым ба деген ойлар басында болды»* деп хиджаб кигеннен кейін де, бастапқы уақытта күмәнмен кездескендігін жеткізді.

Ал «әжелер» тобына жатқызылған респонденттеріміздің көпшілігінің хиджабтың орнына орамал мен ұзын көйлек киетіндіктерін анықтадық.

Гүлім (58 жаста, тәрбиеші): *«Мен хиджаб киген емеспін, бірақ басымда орамалым бар».*

Осы топқа жатқызылған кейбір әйелдердің белсенді діндар екендігін айналасындағы адамдардың да білмейтіндігі анықталды. Мансияның (70 жаста, зейнеткер): *«Менің намаз оқитынымды көпшілік білмейді. Мен өзімнің намаз оқитынымды жарияламаймын»* дегенінен-ақ, респондентіміздің хиджабты кимейтіндігін байқауға болады.

Зерттеу барысында анықталған мәселелердің бірі – хиджаб терминологиясының анықтамасына қатысты жаңсақ пікірлер. Әсіресе бұл

шартты түрде «әйелдер» деп аталған топтың мүшелеріне тән екендігі анықталды.

Гүлсамал (37 жаста, мемлекеттік қызметкер, қазірде декреттік демалыста): *«Мен жұмыс талабына сәйкес хиджаб кимеймін. Бірақ Алланың да талабын қалдырмай, басыма орамал тағып, мойны жабық, ұзын киім киемін. Жалпы әурет жерлері жабық киім киінемін. Бірақ хиджаб емес. Орамал тағып, әурет жерлерді жауып, киінуге тырысамын».*

Камила (40 жаста, аспаз): *«Мен күнде хиджаб киемін деп айта алмаймын, арасында қарапайым орамал да тағамын. Бірақ жалаңбас жүрмеймін».*

Бұл мұсылман әйелдердің арасында хиджабтың анықтамасына қатысты түрлі көзқарастардың орын алатындығын көрсетеді. Осылайша, *«Жалпы әурет жерлері жабық киім киінемін. Бірақ хиджаб емес»* деп хиджаб деген ұғымды белгілі бір киім үлгісімен, атап айтқанда арабтардың ұлттық киімімен ғана байланыстыру тән екендігі анықталып отыр. Сол себепті әйелдердің арасында хиджабтың әурет жерлерді толық жауып тұратын кез-келген киім үлгісі екендігін жеткізуге тырысу керек.

Сонымен бірге сұралған әйелдердің арасында педагогикалық мамандықта оқып жатырған студенттерден болашақта хиджаб пен мансап арасында таңдау болу қаупінің болуына байланысты сұрақ қойылды. Екі респондентіміз де болашақта діни көзқарасынан бас тартпай, альтернативті жолдарды іздестіретіндігін жеткізді.

Аяна (18 жаста, студент): *«Дін жолына түскеннен кейін, мен орамалымды шешпеймін. Егер мемлекеттік мектепте жұмысқа алу мүмкіндігі болмаса, мектептер мен дайындық курстарына баруды қарастырамын».*

Альбина (18 жаста, студент): *«Мен негізі болашақта өзім дінге үйрететін және ағылшын тілі курстарын ашуды армандаймын. Құранға түскісі келетіндерге үйретсең, сауап болады ғой».*

Сонымен бірге нарратив барысында респонденттеріміз үшін орамалдың семиотикалық мағынасы анықталды. Осылайша орамалдың семиотикалық мағынасын төмендегі кестеден көруге болады:

- Діни бойұсынушылық (Орамалды Алланың парызы ретінде қабылдау)
- Орамалдың протекторлық функциясы (ер адамда теріс ойды тудырмау, орынсыз танысуды ұсынатын адамдардың санын тию)
- Наразылық білдіру мен ерліктің символы (қоғамға, батыстық құндылықтарға сын тегеурін)
- Намазхан мұсылман әйелдердің идентификация құралы ретінде [196, б. 102]

Келесі тұста біз ислам дінінің әйелдердің өмірін қалайша өзгерткендігін анықтауды жөн көрдік. Бұл орайда діннің әлеуметтік институт ретінде қоғамда атқаратын функцияларының негізінде қарастырылады.

Ең алдымен әйелдердің көпшілігі ислам дінінің әлеуметтік бақылау функциясын ерекше атап өтті. Осылайша әйелдердің айтуынша ислам оларды девиантты мінез-құлықтан тыйылуына ықпал етеді. Аяна есімді респондентіміз (18 жаста, студент): *«Егер мен исламға келмей, қазіргі заманауи жасөспірімдер қатарында болсам, қоғамда тыйым салынған, немесе заңға қайшы келетін*

нәрселерді істеп жүрер ме едім деп ойлаймын» деп исламның әлеуметтік бақылау қызметіне баса назар аударды. Осы іспетті көзқарастарды барлық дерлік респонденттерімізден естігенімізді айтып өту керек.

Сұралған әйелдердің бір бөлігі исламның тәрбиелеуші функциясына да мән берді. Айсана (20 жаста, студент): *«Ислам менің өмірімді жақсы жаққа өзгертті. Ашуланшақ едім, биязы бола бастадым. Қыз мінезді, нәзік бола бастадым. Ашуланбайтын болдым, жақсы жаққа өзгертті»*.

Одан бөлек ислам дінінің компенсаторлық функциясы да назардан тыс қалмады. Мансия (70 жаста, зейнеткер): *«Себебі, бір балам қайтыс болып, қалған балаларыма тілеуімді тілеп, Аллаға құлшылық еттім»* дей келе, ислам арқылы өзіне жұбаныш тапқандығын жеткізді. Сұхбат өткен кезде жалдамалы үйде тұрған Айжанның (38 жаста): *«Жәннатқа Алла сүйген құлдарына керемет зәулім сарайлар дайындаған»* деген ойынан да, әйелдердің дінді қабылдауында исламның компенсаторлық функциясының маңызды екенін көруге болады.

Мұсылман әйелдердің өмірінде исламның интеграциялаушы функциясы да әсер еткендігін, респонденттеріміздің біршамасының дінге бет бұрғаннан кейін қоршаған ортасына өзгеріс енгізгендігімен байланыстыруға болады.

Назерке (20 жаста, студент): *«Достарыммен қарым-қатынас өзгерді. Бұрын араласқан адамдармен араласпай қалғаным бар. Жаңа орта қалыптасты»*.

Венера (23 жас, сатушы-консультант): *«Достарымның бір бөлігі қолдады. Басқа бөлігі алыстады. Бірақ кетіп қалған достарымның орнын басқа достарым басты деп айта аламын. Жаңа орта қалыптасты»*.

Анара (18 жаста, студент): *«Кейбір достарыммен қарым-қатынасым өзгерді. Себебі олардың кейбірі атеистер болатын»*.

Сонымен қатар жаңа ортаға ие болу, жақсы мінез-құлықты қалыптастыру, қоғамда хиджаб сынды маркердің ықпалымен қоғамда беделге ие болу сияқты символикалық капиталға да ие болу мүмкіндігін де ескеріп өткен жөн.

Жалпы, барлық әйелдер исламның олардың өмірін бір ауыздан жақсы жаққа өзгерткенін, өздерінің дұрыс жолда жүргендіктерін айтты.

Шартты түрде жасы бойынша бөлінген топтардың арасында келесідей айырмашылықтар байқалды. «Қыздар» тобына жататын респонденттеріміз неғұрлым діни отбасылардан шығуына байланысты діни тәрбиенің балалық шағынан берілуі тән болса, «дәстүрлі» діни конверсия көрсеткіші «әйелдер» және «әжелер» тобында салыстырмалы түрде төмен екендігі анықталды. Дегенмен, «қыздар» тобындағы респонденттердің діни тәжірибелерді орындай бастаған уақытында басқа екі топқа қарағанда ата-аналарының тарапынан қолдау деңгейінің төмендігі таң қалдырады. Бұл ата-ана тарапынан жасына байланысты әлеуметтік тәжірибесі жеткіліксіз балаларының деструктивті ұйымдардың құрбаны болмауына алаңдауымен, сонымен бірге «қыздар» тобындағы сұхбат берушілеріміздің жастығына байланысты ата-анасынан экономикалық, әлеуметтік және психологиялық тәуелділігімен байланыстыруға болады.

Одан бөлек хиджаб сынды діни тәжірибені орындауға қатысты келесідей ерекшеліктер анықталды. «Әжелер» тобына кіретін әйелдердің арасында

хиджабтың орнына дәстүрлі орамал мен ұзын көйлекке ден қою байқалса, «қыздар» тобындағы респонденттеріміздің кейбіреулері хиджабты тек намаз оқу уақытында киетіндіктерін аталған киім үлгісіне дайын еместігімен түсіндірді. «Әйелдер» тобында хиджабқа байланысты жаңсақ пікірлердің орын алатындығы да кездеседі. Әурет жерлерін жауып, орамал тағуды хиджаб үшін жеткіліксіз деп санайды.

Жалпы, барлық үш шартты топқа да ислам дінін біртіндеп қабылдау тән, діни әлеуметтену өмір бойына жалғасатын процесс екендігі анықталып отыр.

Қорыта келгенде, қазіргі таңда «мұсылман әйелінің мұсылман болуы» феноменіне, яғни өзін мәдени мұсылман деп есептейтін әйелдердің намазхан мұсылмандарға айналу құбылысы қазірде қоғамымызда кеңінен етек жаюда. Бұл процесс қоғамдағы діни жаңғыруымен байланысты болып табылады. Сонымен бірге болашақта бұл үдерістің одан әрі кеңінен тарайтындығы туралы болжам жасай аламыз. Сол себепті болашақта осы тақырыпта түрлі ғылыми зерттеулердің жүргізіліп, мұсылман әйелі бейнесінің толығымен ашылуына ықпал ететін ғылыми зерттеулердің санының көбейетініне сенімдіміз [196, б. 103].

3.2 Экстремизмнің феминизациясы әлеуметтік феномен ретінде (исламизм мысалында)

Қазіргі күні әлемдік қауымдастықтың күн тәртібінде тұрған басты мәселелердің бірі діни экстремизм мен терроризм болып табылады. Себебі, зорлық-зомбылықты ақтау үшін діни көзқарастар қолданылатын болса, соңғысына ешқандай тосқауыл болуы мүмкін емес [199, б. 361-376]. Ал жаһандану дәуірінде барлық діндер радикализация процесіне бейім болып келеді, сол себепті белгілі бір діни дәстүрге террористік зорлық-зомбылықтың тән деп есептеуге еш негіз жоқ [200, б. 195-213]. Белгілі бір кезеңде террористік әрекеттерге барлық әлемдік және ұлттық діндердің барғандығы тарих беттерінен белгілі. Атап айтатын болсақ, Теология реконструкциясы және Христиандық бірегейлік қозғалысының өкілдері АҚШ-тағы жүктілікті тоқтататын клиникалар мен олардың персоналдарына қарсы лаңкестік актілері [201, б. 604-623], Солтүстік Ирландиядағы протестанттар мен католиктер арасындағы қақтығыстар, яһуди дәрігер Барух Гольдштейннің 30 мұсылманды атуы (25 ақпан 1994 ж.) [202], буддисттік секта «Аум Синрикенің» Токио метросында зарин улы газын жіберуі [203] - осының айқын дәлелі. Дегенмен, қазіргі таңда діни терроризм мен экстремизм ислам дінімен байланыста ғана қаралатыны белгілі.

90-жылдардың аяғында американдық саясаттанушы С. Хантингтон қырғи-қабақ соғыстан кейінгі әлем өзгеріп, әлемдік күн тәртібінде діни ахуал мәселесі пайда болатынын, бұл ислам экстремизмінің маңызды проблемалардың біріне айналатынын атап өтті [204]. Бұл, ең алдымен, ислам атын жамылған лаңкестік топтардың біршамасы институционализацияланып, дамып, өзгеріп, жаңа деңгейге – радикалды исламдануға көтерілді.

Мәселен, АҚШ-тың Мемлекеттік департаментінің террористік ұйымдардың тізімінде дінді өзінің террористік әрекеттерін легитимдеу үшін қолданатын 17 ұйымның 15-і исламмен байланысты [205]. Осылайша, әлемдік қауымдастықта, қоғамдық санада исламофобияның пайда болуы үлкен проблема болып табылады. Осы қорқынышты қалыптастырушы фактор ретінде ислам дінінің атын жамылған исламистік бағыттағы экстремистік топтарды атауға болады.

Қазіргі таңда олар эволюцияланып, трансформацияға ұшырап, жаңа деңгей - радикалды исламизацияға жетті. Ал радикалды исламизация қоғамдық өмірді исламдық нормалар мен құндылықтар тарапынан өзгертуге бағытталған исламдық әйелдердің қозғалысының пайда болуын меңзейді. Өз алдына суицидтік терроризмді, әсіресе оған әйелдердің қатысуын түсіндіру исламизм позициясын – исламистік белсенділік кульминациясын көрсететін саяси тенденцияны түсіну арқылы жүргізіледі [206].

Жалпы байқағанымыздай, әйелдердің экстремистік және террористік топтарға қатысуы салыстырмалы түрде жаңа феномен болғанымен, бұл проблема ғалымдардың біршамасын қызықтырғаны анық.

Бұл мәселе бойынша ең маңызды еңбектердің бірі - Миа Блумның «Бомба: террорист әйелдердің көптеген беттері» атты шығармасы. Миа Блум лаңкес болған әйелдердің оқиғаларын жан-жақты қарастырып ашу үшін психологиялық зерттеулер жүргізеді. Ол гендерлік стереотиптердің шеңберінен шығып, әйелдер арасындағы зорлық-зомбылыққа нақты әсер ететін жағдайларды қарастыра отырып, террорист-әйелдер өздерінің ер әріптестері сияқты қанішер болуы мүмкін, бірақ олардың мотивациялары күрделірек және көп деңгейлі болатындығын дәлелдейді. Ол бұл әйелдердің кейбіреулері өз еркімен шейіт болғанымен, олардың көпшілігі физикалық қоқан-лоққылар немесе басқа да әлеуметтік бақылау құралдары арқылы мәжбүр болғанын дәлелді фактілік зерттеулер арқылы ашады [90].

Джессика Дэвис онжылдықтарда жиналған бірегей деректер жиынтығына сүйене отырып, «Заманауи терроризмдегі әйелдер» атты еңбекте діни және этноұлттық лаңкестік пен қақтығыстарды қамтитын заманауи терроризм пайда болғаннан бері әйелдердің террористік ұйымдарға қосылуын талдайды.

Хизболла, Тамил Иламның азат ету жолбарыстары, Әл-Каида, Боко Харам, Аль-Шабаб және т.б. мысалдарды қарастыра отырып, әйелдердің әртүрлі террористік ұйымдарға қосылуы негізінен прагматикалық тандау екенін көрсетеді [103].

Сонымен қатар, Дэвид Кук «Әйелдер жиһадта соғысып жатыр ма?» деген мақаласында қазіргі уақытта әйелдердің жиһадқа қатысуы туралы дәлелдерді контекстке келтіру үшін классикалық діни және құқықтық әдебиеттерге жүгінеді [87].

София университетінің профессоры Т. Дронзина «Терроризмнің әйел келбеті» атты еңбегінде Шешенстан мен Палестина мысалында әйелдердің діни қылмыстық лаңкестік әрекеттерін зерттейді [101].

А.Берко, Э. Эрез [207], Д. Нааман [208] және т.б. бірқатар ғалымдар әйелдердің ХАМАС террористік ұйымының қатарындағы қосылуы туралы қарастырған.

Катарина фон Ноп «Әйелдер жиһады: Әл-Каиданың әйелдері» мақаласында әл-Каида қозғалысындағы әйелдердің көп қырлы рөлін зерделейді. Әйелдердің жанкештілердің рөлінен бөлек, операцияларда идеологиялық қолдау және делдал қызметін атқаратынын атап көрсетті [88].

Өз кезегінде Нигериядағы Бoko Харамның әйелдерді жанкешті ретінде пайдалануын В.Маркович мұқият зерттеген [92].

Дегенмен, бұл құбылыстың таралуы және жаһандық масштабқа өтуі ДАИШ-пен байланысты. Әйелдердің ДАИШ қатарына қосылуы бойынша статистикалық талдауды Дж.Кук пен Дж. Вейлдің еңбегінен табуға болады [94]. Осы деректерден елдердің географиясы ауқымды екенін байқауға болады. Бірқатар ғалымдардың зерттеулерінде Батыс әйелдерінің ДАИШ-ке көшу және қосылуының себептері мен мотивтері туралы құнды мағлұматты кезіктіруге болады. Осылайша, Бэккер және С. де Лиде еуропалық әйелдердің ДАИШ-ке қосылу мәселесін қарастырған болса [209], Энн Спекхард АҚШ-тағы жасөспірім қыздың оқиғасы негізінде ДАИШ-ке американдық әйелдердің қосылуы мәселесін қарастырды [96].

Сонымен қатар Батыстық әйелдердің аталған ұйымға мүше болуын А. Пересин [210], Э.Солтман, М.Смит [91] талдайды.

Сондай-ақ бірқатар ғалымдарды осы топтардағы әйелдер қандай қызметтер атқарады деген сұрақ қызықтырды. Осылайша А. Спенсер [93], Дж. Бигджио, Р. Фогельштейн [211] әйелдер террористік ұйымдарда ең алдымен неке джихадына келіп, содырлардың жары, олардың балаларының анасы болуымен қатар, әлеуметтік-тұрмыстық мәселелерді шешумен, соның ішінде медбике, аспазшы, тазалаушы және т.б. сияқты функцияларды орындай отырып, кейбір әйелдердің рекрутингпен де айналысқандығын жеткізеді.

Зерттеуші Ч. Орозобекова жиһадизмнің пайда болуын, тамырын және біртіндеп трансформациялануын, оның адам өміріне тигізетін зиянды әсерін ашады [95]. Автор ДАИШ содырларымен, сондай-ақ ДАИШ-ке қосылған әйелдермен терең сұхбаттар жинаған. Кітапта адамдардың түпкі себептері мен мотивтері талданады, радикалданудың циклдарының теориясы ұсынылады. Кітап Сирия мен Ирактағы лаңкестік топтың жеңілісінен кейін шөл далада қалған ДАИШ содырларының отбасы мүшелері болған 70 мың әйел мен балалардың қазіргі жағдайы зерттеледі. Сондай-ақ жұмыста ДАИШ-ке қосылғандарды ынталандыру, жиһадтық идеологияның табиғаты, отбасылық жиһадтың пайда болуы, халифат деп аталатын мемлекеттегі әйелдер мен балалардың рөлі, тұтқынға алынған ДАИШ содырлары мен олардың отбасыларына қатысты үкіметтің саясаты қарастырылады.

Әйелдердің әртүрлі лаңкестік топтарға қатысуы ұзақ уақытты қамтығанымен, бұл тек жекелеген фактілер түрінде ғана болды. Египттегі «Мұсылман бауырлар», Мароккодағы «Әділет және даму партиясы», Ливандағы «Хизболла» және Палестинадағы ХАМАС сияқты өз елдеріндегі заңды саяси процеске қатысуды таңдаған исламистік қозғалыстар және т.б.

әйелдердің өздерінің қатарына қосуға баса назар аударып, саяси мақсаттарының бірі етіп қойды [84, б. 9].

Әйелдердің исламдық ұйымдардың иерархиялық құрылымдарына қатысуы исламдық ұйымдар үшін жаңа құбылыс болып табылады. 1970-ші жылдарға дейін үстемдік еткен «Мұсылман бауырлар» ұйымында әйелдер ерлерге жүктелетіндей жауапкершілікті қажет ететін ұйымдастырушылық рөлдерге ие болған жоқ. Бауырластардың әйелдерге деген басты қызығушылығы оларға ислам негіздерін және өз үйлерінде жасалатын амалдарды үйрету болды. Мінсіз мұсылман әйелі «үйде отыратын, бірақ діни білімі жоғары, үйден басқа әйелдерге сабақ беру мақсатымен ғана» шығады деп қарастырылады [5, б. 47].

Алайда, уақыт өте келе, Мұсылман бауырлары әйелдерді «пуритандық идеологияға тартушылар мен жақтаушылар ретінде» пайдалануға шешім қабылдады [212].

Осылайша, әйелдер біртіндеп лаңкестік топтардың авангардына тартыла бастады. Исламизмнің толық әлеуметтік құбылыс ретінде феминизациясының пайда болу процесі 20 ғасырдың екінші жартысына сәйкес келеді. Бұған Ливандағы (1985-1987), Шри-Ланкада (1987-2008), Түркияда (1996-1999), Шешенстанда (200-2004), Палестинада (2002-2006) жасалған лаңкестік әрекеттер дәлел бола алады [101].

Әйел жанкешті жасаған алғашқы шабуыл 1985 жылы Ливанның оңтүстігінде орын алған; атап айтқанда жарылғыш заты бар жүк көлігін жүргізіп келе жатқан ливандық Сана Мехайдли израильдік колоннаға соғылған. Нәтижесінде екі Израиль әскері қаза тапты. Сана Сирия әлеуметтік ұлтшыл партиясының (SSNP) мүшесі болғандығы анықталды. Содан бері әйелдерді осы сипатта пайдаланатын ұйымдардың тізімі үнемі өсіп келеді. Біршама уақытқа дейін әйелдердің өз-өзіне қол жұмсау терроризмі ең алдымен Палестинамен (террорлық актілердің өзі Израиль аумағында жасалғанымен), сонымен қатар Шри-Ланкамен, Ресеймен («шешен «қара жесірлері»), Түркиямен және кейбір басқа елдермен байланысты құбылыс, жалпы саны оның ішінде он төрттен кем емес болған [102].

Алайда дәл ДАИШ-те әйелдердің экстремистер қатарына тартылуы сапалық жағынан да, сандық жағынан да жаңа деңгейге көтерілді.

Мұны қазақстандық ғалым Ерлан Қарин «отбасылық жиһад» деп аталатын құбылысты бірнеше себептермен түсіндіреді. Біріншіден, Сирияға көшудің салыстырмалы қолжетімділігі. Мәселен, Ауғанстанға жету үшін Иранға ұшу/көлікпен жүру керек, содан кейін 30-40 күн жаяу жүру қажет болса, Сирияға Турция арқылы тез жету мүмкіндігі қарастырылған. Екіншіден, жиһад деп келгендерге жылжымайтын мүлік, жер, көлік беру мәселесі де жақсы қарастырылғандығы болып табылады.

«2014 жылы «Халифат» деп аталатын мемлекет жарияланған кезде, ИШИМ әйелдерді үгіт-насихат және жалдау жұмыстарына белсендірек тартудың маңыздылығын бірден мойындайтын бірегей жиһадтық стратегия әзірледі. Халифатты жариялау мемлекет құру күштеріне жаңа қуаттарды беру керек дегенді білдірді. Мемлекеттілікті құрудың негізгі аспектісі ДАИШ

территориясы мен оның жиһадшылар тобының осы ұрпақтан кейін де сақталуын қамтамасыз ету болды» [91, б. 17-18].

Бұл әйелдерді соғысып жатқан «бауырластардың» рухын қолдау үшін ДАИШ-ке қосылуға шақыратын бірнеше пәтуаның жариялануына әкелді. 13 Тунис әйелдері бұл үндеуге бірінші болып үн қосты, кейінірек Батыс Еуропа мен Араб елдерінің әйелдері арасында бұл құбылысты кеңінен таралды [213].

Түрлі дереккөздерден алынған статистикалық мәліметтерге сүйенсек, тек Ислам мемлекетінде 20 мыңнан 200 мыңға дейін мигрант болса, оның 500-і Еуропа елдерінен келген әйелдер болып табылады [99]. Қазақстан азаматтарына келетін болсақ, 2021 жылғы деректерге сүйенсек, 1000-ға жуық отандасымыз террористік ұйымдардың арасында шетелдік әскери операцияларға қатысқан. «Жусан» арнайы операциясы барысында 600 адам, оның ішінде 413 бала, оның ішінде 34-і жетім балалар эвакуацияланды [214]. Атап өтетін болсақ, 2019 жылдың қаңтар айынан бері Ұлттық қауіпсіздік комитеті (ҰҚК) «Жусан» гуманитарлық арнайы операциясы аясында Сирия мен Ирактан қазақстандықтарды қайтару бойынша 5 арнайы операция жүргізді [215, б. 23-27].

Экстремизмнің феминизациясы ХХІ ғасырда ғана толыққанды пайда болып, сонымен бірге діни экстремизмнің эволюцияланып, қоғаммен, діни көзқарастармен бірге трансформациялануына байланысты бұл құбылысты толыққанды зерттеу бүгінгі күннің талабына айналып отыр. Жоғарыда көрсетілген еңбектердің экстремизмнің феминизациясы туралы ғылыми дискурста қосқан үлесін мойындай отырып, біздің зерттеуіміздің жаңалығы ретінде исламистік ұйымдардың арбауындағы әйелдерді дерадикализациялау әдістерін зерттеу ұйғарылды.

Зерттеудің әдістемесін жасақтау зерттеудің объектісін анықтап алудан басталды. Зерттеудің объектісі деструктивті исламистік ұйымдарға мүше болған әйелдер, ал зерттеудің пәні исламистік экстремизмнің феминизациясы болып табылады.

Зерттеудің мақсаты - діни экстремизмнің феминизациясы процесін қарастыру. Алға қойылған мақсатқа орай төмендегідей міндеттер қойылды:

-діни экстремизмнің феминизациясы процесінің қоғамға тигізетін ықпалын талдау;

- оның шығу себептерін қарастыру;
- әйелдердің террористік ұйымдарға қатысуы тарихын зерледеу;
- діни экстремизмге бейім әйелдің әлеуметтанулық портретін суреттеу;
- діни радикалдану процесін кезеңдерге бөліп қарастыру;
- осы процестің болашақ перспективаларына болжам жасау;

Осылайша, зерттеудің объектісі мен пәні, мақсаты мен міндеттері анықталған соң, зерттеудің гипотезасын анықтауға кірістік. Зерттеудің ауқымды болуына байланысты бірнеше гипотезаны алға тарттық:

1) Экстремизмге мешіт-медреселерде білім алмаған немесе білімін аяқтамаған, яғни діни білімі жоқ неофиттер бейім болып келеді. Көп жағдайда олардың қатарында исламды жаңа қабылдаған конвергенттер де болады.

2) Діни экстремизмге бейім әйелдердің көпшілігінде діни білімі ғана емес, жоғары білімі де болмайды.

3) Көбінесе бұл топтағы әйелдер айла-шарғы жасаудың, бопсалаудың және қатыгез қарым-қатынастың құрбандары ретінде қарастырылуы мүмкін.

Зерттеу әдісі ретінде деструктивті ұйымдардың, атап айтқанда ДАИШ-тың мүшесі болған немесе терроризмге шақырғаны үшін сотталған 49 әйелдің сұхбаттарын екінші ретті талдау мен бұқаралық ақпарат көздерінде шыққан құжаттарды сараптау жасалынды (Кесте 16). Талдауға ҰҚК бастауымен дайындалған «Шырмаудағы гүлдер», «Цветы в оковах» атты документалды кинофильмдермен қатар, «Жусан» арнайы операциясына арналған репортаждары, журналист Жұлдыз Төлеудің «Жусан иісі» сынды документалды фильмдері мен «Хабар», «Qazaqstan», «Евразия 1», «24kz», «31 канал», «КТК», «Маңғыстау ТВ», «Ақжайық ТВ», «ТДК-42», «Жетісу», «Отырар» сияқты қазақстандық және «Первый информационный», атты беларустық телеарналары түсірген репортаж және интервьюлерімен қатар, «Azattyq Rýhy TV», «Azattyq», «Ummet.kz», «Mazhab.Kz» рухани-ағарту порталдарының, «Информбюро», «Дүрбі», «Ақ Жайық» газеті газеттерінің, «Din jane Qogam», «Qubyla media», «Shapagat Atyrau» материалдары қолданылды.

Жалпы, экстремизмнің феминизациясы үлкен қауіп төндіретіні анық. Бұл феномен қоғам өмірінің барлық салаларына, яғни саяси институттардан бастап, адамдардың күнделікті өміріне дейін ықпал тигізетіні белгілі. Сол себепті діни экстремизмнің феминизациясы мәселесі қазақстандық қоғам үшін де, сонымен бірге әлемдік қауымдастық үшін де маңызды проблемаға айналып отыр.

Экстремизмнің феминизациясының қоғамға тигізетін ықпалын Айнұр Әбдірасылқызы әлемдік және отандық деңгейге бөліп таныстырады. Әлемдік деңгейде бұл феномен радикалды топтардағы әйелдердің санының өсуі, олардың интернет-кеңістіктегі, соның ішінде әлеуметтік желілердегі ақпараттық-насихаттық жұмысқа белсене қатысуы, әйелдердің әскери күш ретінде қолданылуы және соғыс алаңдарында жараланған адамдарға көмек көрсетуге қатысуы, «сексуалды джихадқа» жалған шақыртулар арқылы интимдік қызмет көрсетуші тұлға ретінде әйелдерді пайдалану және олардың радикалды көзқарастағы жаңа ұрпақты тәрбиелеу арқылы көрініс табады.

Ал Қазақстандағы экстремизмнің феминизациясына тән өзіндік ерекшеліктер төмендегідей:

1) Дәстүрлі емес жамағаттың әйел ізбасарлары балаларын деструктивті көзқарастар аясында тәрбиелеп, олардың құқықтары мен бостандықтарын белгілі бір деңгейде шектейді. Бұл қыз балаларын қинап хиджаб кигізуінен, балаларының кейбір мектептік пәндерге (биология, сурет, өзін-өзі тану) қатысуына рұқсат бермеуінен, дене шынықтыру, өнер, би үйірмелеріне қатыстырмауынан, зайырлы білім беру жүйесіне сыни көзқарасты қалыптастыруынан, вакцинациядан бас тартуынан көрініс табады.

2) Дәстүрлі емес діни отбасылардың әйелдері төмендегідей іс-әрекеттерге қатысады:

- оқшауланған (салафиттік) жамағат мүшелерінің арасында дәстүрлі емес діни ағым жақтастарының көзқарастарына негізделген өмір салтын дәріптеу;
- зайырлы өмір салтын және зайырлы тәрбиені қабылдамау және оларды діни өмір салтының антиподы ретінде қарастыру;
- жамағат мүшелері арасында дәстүрлі емес көзқарастарды насихаттау;
- өз діни көзқарастарына сай келмейтін Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының қағидаларын қабылдамау;
- шариғат заңдарына негізделмеген зайырлы мемлекетке қатысты сыни көзқарастарды қалыптастыру;

3) Діни экстремизм үшін сотталған адамдардың әйелдері түрмеде отырған күйеулерінің жамағатпен байланысын дамыту мен жалғастыруда басты рөл атқарады. Бұған дәстүрлі емес діни ағымдағы жамағат өкілдерінің сотталған адамның отбасысының мүшелеріне материалдық көмек көрсетуі ықпал етеді.

4) Сонымен бірге Сириядағы соғыс аймағына аттанған адамдардың әйелдері экстремизмнің жаһандық феминизациясы нәтижесінде пайда болған іс-әрекеттерге қатысады [98].

Көріп отырғанымыздай, экстремизмнің феминизациясы үлкен қауіп төндіретіні анық. Бұл феномен қоғам өмірінің барлық салаларына, яғни саяси институттардан бастап адамдардың күнделікті өміріне дейін ықпал тигізетіні белгілі. Сол себепті осы құбылыстың пайда болу себептерін қарастыру қажет. Жоғарыда айтылғандай, исламизмнің феминизациясы бұл діни экстремизмнің бір көрінісі болып табылады. Сондықтан исламизмнің феминизациясының себептері де діни экстремизмнің себептерімен ұқсас болып келеді.

Ғалымдардың арасында діни экстремизмнің пайда болуының себептері жөнінде плюралистік көзқарастар қалыптасқан. Біз зерттеу жұмысымызда діни экстремизмнің пайда болуын дисфункция теориясы негізінде түсіндіруді жөн көрдік.

Қоғам әлеуметтік жүйе болып табылатындықтан белгілі бір қызметті, функцияны атқаратын, өзара ықпалдасқан механизмдерден (әлеуметтік институттардан) құралады. Бір құрамдас бөлігінің бұзылуы тұтас жүйедегі ауытқуларға, яғни дисфункцияға әкелуі ықтимал. Дисфункция белгілі бір әлеуметтік институттың басқа институттың қызметіне кедергі жасауының нәтижесінде пайда болады. Өз алдына әрбір дисфункция девиацияға әкелуі мүмкін [216, б. 124-125].

Яғни, экономикалық, саяси, білім беру және т.б. әлеуметтік институттардың өздерінің функцияларын толыққанды орындай алмауы, дін институтында да дисфункцияның және девиантты мінез-құлықтың, яғни экстремизмнің орын алуына себеп болады. Осылайша, экономикалық реформалардың сәтсіздігі (өндірістің құлдырауы, үдемелі жұмыссыздық, тұрғындардың маргинализациясы және т.б.) діни экстремизмнің пайда болуының басты себебі болып табылады. Мұның барлығы қоғамдағы әлеуметтік тұрақтылықтың негізі орта таптың дамуына кері ықпалын тигізіп, әлеуметтік шиеленісті туындатады.

Білім беру институтындағы, соның ішінде теологиялық білім беру саласындағы да дисфункциялар діни экстремизм сынды девиантты мінез-

құлықтың пайда болуына ықпал ететіндігі айдан анық. Білімсіздік және білім алуға қаражаттың жетіспеуі индивидтердің маргинализациясына демеу болады. Мұны діни терроризм мен экстремизм мәселесін зерттеуші Хусейн абд-эль Маджид Шауаар террористік ұйымдарға қатысы бар адамдардың арасында, олардың аталмыш ұйымдарға қосылу себептерін анықтау мақсатында өткізген сауалнамасының нәтижелері дәлелдейді:

- діни сауатсыздық (сұралғандардың 56,67% Құранды өте нашар біледі немесе тек исламистердің оларға үйреткендерін біледі)

- пайда құмарлық (сұралғандардың 50% оңай табыс үшін террорист болған) [217, б. 36-42].

Бейне сұхбаттарды зерделеу барысында біз әйелдердің басым көпшілігінің діни сауаты өте төмен екенін анықтадық. Сонымен, Шырын есімді әйел күйеуінің Сирияға бару ниетіне тосқауыл қою үшін білімі жеткіліксіз екенін атап өтті. Дильнура білімінің аздығынан мешіттегі әйелдердің қате сөздерін сенімді білім деп қабылдап, ханбали мәзһабын ұстана бастайды. Бір кейіпкеріміз Назым діни әдет-ғұрыптарды көбірек ұстанып, діни сауаттылығын арттырмаған. Тағы бір кейіпкеріміз үш ай бұрын ғана Исламды қабылдаған Анар (аты ойдан шығарылды) күйеуі екеуі Сирияға кеткен. Бұған тағы бір нақты мысал ретінде респонденттердің бірі Ұмсындық Құранды толық оқымағанын да мойындады. Сонымен қатар, әр сұхбатында дерлік әйелдер Сирияға кетуге діни іргелі білімнің жоқтығы себеп болғанын атап өтті. Кей әйелдер осы олқылықты толықтыру мақсатында күйеулерінің соңынан медресеге (Әсем - Түркияға, Разия - Мысырға, Ұмсындық - Сирияға) оқуға баруға ниетті болғандығын жеткізді.

Дегенмен, Сирияға кеткен әйелдердің арасында мешіттегі діни курстарға қатысқандардың да бар екендігін мойындау керек. Бірақ олардың көпшілігі курсқа оқтын-оқтын ғана қатысып немесе белгілі себептерге байланысты курсты тастап кеткен. Солардың бірі Айша (аты өзгертілді) бастапқыда мешітке барып, ханафи мазһабы бойынша намаз оқиды. Алайда тұрмысқа шыққан соң мешіт жанындағы курстарда оқуын тоқтатады. Дильнура бір жарым жыл бойы мешітте курстан өтіп жүріп, мешітте бір топ әйелдермен танысып, білімінің аздығына байланысты аталған адамдардың сөздеріне еріп, курсты тастап кетеді. Жазира да мешіттердегі курстарға қатысып тұрған, бірақ оқуға айтарлықтай уақыт бөлмей, тек қажетті деп танылған кездерде, яғни дінге қатысты белгілі бір сұрақтар туындаған жағдайда ғана барып тұрған. Альфия бала кезінен діндар болғандықтан, жастайынан ораза ұстап, мешітке барған. Алайда 16 жасында ерте тұрмысқа шығуы оны деструктивті ағымдар желісіне жетелейді.

Діни ғана емес, зайырлы жоғары білімнің жоқтығы да - бұл әйелдердің айрықша белгісі. Демек, кейбір әйелдердің тек орта арнаулы білімі бар. (Толғанайдың, Дильнураның, Ғалияның (аты ойдан шығарылған) орта арнаулы білімі бар, Римма заңгер, Айғаным ағылшын тілінің аудармашысы, Әйгерім аспаз мамандықтары бойынша колледж бітірген, Алма мен Самал Шалабаевада аяқталмаған жоғары білімі, Әлияда халықаралық қатынастар мамандығы бойынша жоғары білімі бар, бірақ жұмыс істемеген, Айша Астанада компанияда менеджер болып жұмыс істеген, Альфия 16 жасында, Хадиджа 17

жасында, ал Анастасия Поздеева 18 жасында тұрмысқа шыққан. Бұл белгілі бір дәрежеге білім алудың орнына басымдыққа отбасылы болудың шыққандығын жанама түрде дәлелдейді. Мадина (аты өзгертілген) орта арнаулы да, жоғары да білімі жоқ, тек кешкі мектепті 7-сыныптан кейін ғана бітірген.

Сонымен қатар, кейбір әйелдер мен олардың отбасылары сол кезде қаржылық қиындықтарға тап болды. Мысалы, Ақмарал Алмағамбетова күйеуі және балаларымен жалдамалы пәтерде тұрып, өзі ресми түрде еш жерде жұмыс істемеген, Ақтөбе қаласындағы «Шығыс» базарында қызмет жасайды. Дильнура мен оның күйеуі Түркияда тұрғанда мұсылмандардың көмегіне жүгінген, қаржылық жағдайына байланысты олар Стамбулдан баспананы жалға алу құны арзан Яловаға көшуге мәжбүр болған. Назымның күйеуі отбасылық қаржылық қиындықтарды сылтауратып, ақша табу үшін Түркияға кеткен. Оның сол жақтан Сирияға аттануға дайындықты бастағандығы анықталған.

Қоғам бір-бірімен тығыз байланысты, өзара ықпалдасқан әлеуметтік механизмдерден, яғни әлеуметтік институттардан құралған жүйе болып табылады. Яғни жұмыссыздықтың нәтижесіндегі жеке тұлғаның кәсіби саладағы өзін-өзі жетілдіру мүмкіндігінің болмауы, қоғамның кәсіби саласындағы проблемалардың бар екендігін, халықтың белгілі бір бөлігінде мобильділіктің жоқтығын, әлеуметтік лифтілердің және каналдардың жабық болуын меңзейді. Бұл жастардың көпшілігінің өз мамандығы бойынша жұмыс жасамауымен, сонымен бірге өзін-өзі жұмыспен қамтамасыз етушілердің көпшілігінің іс жүзінде жұмыссыз болып табылатындығымен сипатталады.

Экстремизмнің пайда болуының факторлары өзара байланысты, кей жағдайларда бір факторлар екіншілерінің пайда болуының себебі болып есептеледі. Осылайша, кәсіби білім алу мүмкіндігінің жоқтығы және жұмыссыздық бір біріне ықпал етіп, бірі екіншісінің себеп-салдары болып табылуы мүмкін. Ал жұмыссыздық индивидтің материалды жағдайына негативті ықпал етуі ықтимал. Осылардың барлығы адамның өзін-өзі қауіпсіз сезінбеуіне әкелуі мүмкін.

Жоғарыда аталғандармен қоса психологиялық комплекстермен байланысты басқа адамдардың әсеріне бейімділікті де атап өту керек. Рекрутерлердің өте тиімді әдістері бар, олар табиғаты бойынша жақсы психологтар болып табылады. Олар құрбандарының оң болашақты көрмейтінін және жеке стратегияларды құра алмайтынын біледі. Сондықтан оларға күнәһар дүниеде жанның құтқарылуымен және ақыр соңында жұмақта орын табатын тамаша болашақ уәде етіледі. Өкінішке орай, олардың көпшілігі діни сауатсыздығы мен психологиялық әлсіздігінің салдарынан ықпалға түсіп, экстремизм жолына келеді [213].

Бұл әйелдердің жиі манипуляторлар мен зорлық-зомбылықтың құрбаны болатыны ерекше назар аудартады. Мысалы, 16 жасында тұрмысқа шыққан Альфияның күйеуі белгілі бір әрекеттерге тыйым салып, әйелінің өміріне толығымен бақылау орнатқан. Дәл осындай жағдай 20 жасында күйеуінің артынан Сирияға кеткен Әйгерімде де болған. Қазақстанда тұрмысқа шыққан соң никаб киіп, күйеуінің рұқсатынсыз ешқайда шықпаған.

Бұл әйелдер тобы жиі айла-шарғы мен бопсалаудың құрбаны да болып табылады. Толғанайды күйеуі талақ беретіндігімен бопсалап, Сирияға еріп кетуіне көндіреді.

Шырынның күйеуі балаларын өзімен Сирияға алып кететіндігін айтып, Шырынды өзімен бірге баруға мәжбүрледі. Халиданың (аты өзгертілді) күйеуі әйелінің Қазақстанда қалса, күйеуінің Сирияға кетуіне байланысты тергеуге түсетінін айтып, қорқытып (*«(В Казахстане – А.Б.) Тебя будутъ таскать, дұрыс өмір сүре алмайсың»*), көшуіне ықпал етеді. Нұрай (аты ойдан шығарылды) айтқандай, күйеуі Мысырға діни білім алуға кетіп, сол жерден Сирияға аттанған. Кейін телефон арқылы әйелін Сирияға шақыра бастаған. Нұрай (аты ойдан шығарылды) бұл ұсынысты қабыл алып, оны *«Шаригат бойынша мұсылман әйел күйеуін тыңдау міндет болғандықтан, мен күйеуім кел дегесін (бардым – А.Б.) Ол жақта соғыс болып жатыр деп ондай нәрселерді көп айтпады. Ол жақта Алла жолымен жүреміз, шаригатпен өмір сүреміз. Исламды толық ұстанасың. Жақсы өмір сүресің мұнда деді»* деп түсіндіреді.

Ермекбайқызы Еркежан рекрутерлердің оның іргелі білімінің жоқтығын, өзгелердің пікіріне бейімділігін, отбасындағы қолайсыз микроклиматты пайдаланғанын айтады. *«Ары қарай ДАИШ-тың адамдары менің отбасылық жағдайымды пайдаланып, діни білімнің жоқтығын пайдаланып, өзімнің тез арада психологически тез алданып қалатынымды, тез көніп қалатынымды байқаған. Сіз хижрат жасауыңыз керек. Елден кетуіңіз керек. Ол сізге ислам мемлекеті емес деп база берді... Мен олардың құрсауына қалай түсіп қалғанымды білмеймін»*.

Осындай көзқарасты біз Сириядағы қиындықтарды бастан кешірген мұсылмандар туралы фильмді көргеннен кейін көмектесуге бел буған Алманың оқиғасынан да кездестіреміз. Ол кезде өзінің жас болғанын айтып, оларға сенгендігімен бөлісті. Содан Астанаға барып, билет алып, Мәскеу, Түркия арқылы Сирияға жетеді. Сонымен бірге ол сырттай таныс болған, Сирияға жол көрсетіп, баруына көмек берген, Сатпаев қаласының тұрғыны болып табылатын жігітке тұрмысқа шығады.

Барлық әйелдердің бейтаныс адамдарға сеніп, өз өмірлерін, қауіпсіздіктерін тапсыруының өзі әйелдердің басқа адамдардың пікіріне бейімділігінің көрсеткіші деп топшылай аламыз.

Мұның себебін аталған топқа жататын әйелердің туыстарымен жылы қарым-қатынастың болмауы немесе оның әлсіздігімен байланыстыруға болады. Мысалы, Толғанайдың ата-анасы оның хиджаб киюіне қарсы болып, діни орамалын шешуді талап еткен. Ал Дильнура ата-анасына елден кеткеннен кейін үш айдан соң ғана хабарлаған. Аида Маратқызы Амангелді өзінің отбасында тек әкесінің сөзінің жүретіндігін, басқаларының сөздерінің маңызды болмағандығын жеткізді.

Келесі ерекшелігі - әйелдердің көпшілігі сол кезеңде түрлі сипаттағы проблемаларды бастан кешіру үстінде болуында. Сонымен Зухра Ермұхамедқызы Кенжебаева ұлын іздеп Сирияға кеткен. Ғалияның (аты ойдан шығарылған) әкесі ерте қайтыс болып, 16 жасында 15 жасар балаға тұрмысқа

шықты. Бірқатар әйелдер үшін олардың жақын ортасы, соның ішінде ата-аналары оларды қабылдамады және олардың діни көзқарастары мен хиджаб киюіне қарсы болды (Толғанай, Гүлшат, Мадина (аты өзгертілді), Анар (аты ойдан шығарылды).

Мадрид автономиялық университетінің саясаттану және исламтану ғылымдарының докторы Кадыр Маликов атап өткендей «Ажырасқан әйелдер немесе екінші рет некеге тұруға талпынған жесірлер секс-волонтерлерға айналады. Бірақ тұрмысқа шыққан әйелдер де отбасын тастап, жыныстық жиһад жолына түскен жағдайлар болды. Әдетте бұл - тұрмыстық зорлық-зомбылық көрген әйелдер. Бірақ жан жарын кездестіруді армандайтын өте жас қыздар да бар. Мұндай адамдар үшін жыныстық жиһад романтика сияқты сипатталады» [218].

Көбінесе ДАИШ рекрутерлары өз құрбандарының тұрақсыз жеке өмірін (ажырасу, бұрынғы некеден балаларының болуы) ұтымды пайдаланады. Еркежан Ермекбайқызы интернет арқылы ДАИГ содырымен танысып, баласын ертіп, Сирияға кетеді. Мәдина (аты өзгертілді) 2012 жылы Сирияға көшуге бел байлаған кездегі жағдайын былайша сипаттайды. *«Депрессияда жүрген уақытым болатын. Бірінші күйеуіммен ажырасып кеткен кезім. Бұрыны күйеуімнің туыстары қаладан кет деп қысым жасай бастады. Барар жерім болмады. Ата-анамның өз өмірі бар. Ата-анаммен діни келіспеушілік болды»*. Осылайша ол «ВКонтакте» әлеуметтік желісіндегі Сирияға барғысы келетіндерге арналған топқа қосылып, бірнеше жазбаларға лайк басады. Сосын оған бір ер адам хабарласып, ол көшуге қаржылай көмектесіп, Түркияда некелерін қиып, Сирияға бірге аттанады.

Самал Амангелдіқызы Шалабаеваның күйеуі 2012 жылы кісі өлтіргені үшін 23 жылға сотталған. Осы оқиғадан кейін әйел онымен ажырасып, діни білімін арттыру үшін Түркияға баруды ұйғарады [219].

Осылайша, экстремистік және лаңкестік топтардың ықпалына ұшыраған әйелдің негізгі белгілері – іргелі діни және зайырлы білімнің болмауы мен қаржылық мәселелерде қандай да бір проблемалардың болуы. Бұл топтағы әйелдердің психологиялық ерекшеліктеріне олардың басқа адамдардың пікірлері мен айла-шарғысына бейімділігі, депрессия, жеке шекаралардың болмауы және агрессивтілік жатады. Аталған ерекшеліктерге тән әйелдердің қауіп тобына жататындығын айта кету керек.

Деструктивті ағымдардың құрбаны болу қаупі бар әйелдерге тән әлеуметтік-психологиялық ерекшеліктердің негізінде әлеуметтік портретін құрған соң, әйелдердің радикализациялану процесін кезеңдерге бөліп қарастыруды жөн көрдік.

Бірінші кезең – дінге қызығушылық таныту. Бұл кезең қандай да бір жоғалту немесе қайғы-қасіретпен байланысты болуы мүмкін. Соның жарқын мысалы – әкесінен айырылып, жастайынан намаз оқи бастаған Алманың оқиғасы. *«15 жасымнан бастап намазға бет бұрдым. Себепп болғаны әкем қайтыс болды. Содан кейін өзімнің сыныптастарым намазхан болды. Соларға қызығушылық таныттым. Содан намаз бастадым, орамал тақтым»*.

Сонымен қатар, исламды құндылық ретінде қабылдау күйеудің, әкенің, құрбы қыздарының және т.б. діни тартуымен байланысты болуы мүмкін.

Көбінесе күйеуі әйелге рекрутинг агенті болады. Бұл біздің зерттеулерімізбен де дәлелденді. Әсем және Әлия есімді респонденттер тұрмысқа шыққан соң исламды қабылдап, намаз оқи бастағанын және хиджаб кигенін еске алды. Анар (аты ойдан шығарылды) ата-анасының қарсылығына қарамастан 24 жасында күйеуімен бірге исламды қабылдаған. Сотталған Елизавета Гришинаны да күйеуі Ислам ілімімен таныстырған.

Нұрайдың (аты ойдан шығарылды) айтуынша, оны Атырауда оқып жүргенде бірге пәтер жалдаған қыздар дінге шақырған. Сол жылы ол деструктивті діни ағымның өкілі болған жігітке тұрмысқа шығады.

Мәдина (аты өзгертілді) өз туыстарын бейне бір діндарлық өнегелік үлгісі ретінде қабылдап, өзінің діни өмір салтын қабылдауына олардың діндарлығы себеп болғандығын жеткізді. Әйгерім де туыстарының ықпалымен намаз оқи бастады. Кейіннен ол ағасынан күйеу тауып беруін өтініп, тұрмысқа шығады, нәтижесінде күйеуі оның діни әлеуметтенудің негізгі арнасына айналады.

Ересек ұрпақтың басым бөлігі КСРО-да атеизм кезінде өмір сүргендіктен, бүгінде балалар ата-аналары үшін әлеуметтену агенті ретінде әрекет ететін кері діни әлеуметтену құбылысын кезіктіруге болады. Мәселен, Молдағалиева Ұмсындық Боранқызының дін жолындағы ұстазы қызметін қызы атқарған.

Әйелдердің бір бөлігі үшін дінге деген қызығушылық белгілі бір уақытта пайда болған жоқ, бірақ өмір бойы жалғасатын процесс болып табылады. Солардың бірі Әлфия бала кезінен діндар болып, ораза ұстап, мешітке баратын. Бірақ ол діни білім алумен айналыспаған, оның дінге деген қызығушылығы жоғарыда атап өткен кейбір амалдармен ғана шектелген.

Көбінесе әйелдер бастапқыда мешіттерге барып, дәстүрлі исламды ұстанады. Соның жарқын мысалы – Айшаның (аты өзгертілген) оқиғасы. Ол алғашында мешітке барып, ханафи мәзһабы бойынша намаз оқи бастады. Алайда кейіннен Дарын Мубаровтың бейнедәрістеріне әуестенді.

Қылмыстық іске көрсетілгендей, сотталған Аида Маратқызы Амангелді Шымкенттегі қыздар медресесінде бір жыл білім алған.

Жазира алғашында мешіттегі курстарға қатысқан, бірақ оқуында жүйелілік болмай, тек уақыты болып, белгілі бір сұрақтар туындаған кезде ғана мешітке барып тұрады.

Сонымен қатар дінге деген қызығушылық туыстар, күйеу және т.б. түрінде сыртқы әсерсіз де жиі көрінуі мүмкін. Гүлшат бала кезінен дінге әуестеніп, ата-анасының қарсылығына қарамастан дінді ұстана бастайды.

Дильнура 2006-2007 жылдары дінге қызыға бастағанын, бір жарым жыл мешітке барғанын еске алды. 2009 жылдың наурыз айында намаз оқи бастап, сол жылдың аяғында толығымен хиджаб киеді. Бірақ мешітте әйелдерді кездестіріп, олар Дильнураның деструктивті ағымдардың ықпалына кетуіне әсер етеді.

Алайда білімнің аздығы мен интернеттегі ақпараттың оңай қолжетімділігі оларды радикалданудың екінші кезеңіне алып келеді.

Екінші кезең – радикалданудың басталуы. Бұл кезеңде әйелдерге мешіттерде берілген білімнің дұрыс еместігі, имамдардың біліктілігі жеткіліксіз екені айтылады. Зерттеулер көрсеткендей, күйеулері көбінесе радикалды әлеуметтендіру агенттерінің функциясын атқарады. Тыйым салынған әдебиетке деген қызығушылық та осы кезеңде басталады. Көбінесе әйелдердің өздері бұл әдебиеттің экстремистік сипатта екенін білмейді. Дәл осы біліммен олар ақпараттық вакуумды толтырады.

Миа Блум «Bombshell: The Many Faces of Women Terrorists» атты еңбегінде әйелдердің радикализациялануының негізгі бес себебіне назар аударады: кек, төлем, туыстық, сыйластық және зорлық. Бұл жерде ең бастысы - туыстық қатынас [90]. Егер әйел белгілі бүлікші немесе жиһадқа қатысушымен туысқан болса, оның ізімен жүретініне үлкен сеніммен болжауға жеткілікті.

Біздің зерттеулер де көрсеткендей, күйеулері көп жағдайда әйелдерінің радикалдануының өзіндік катализаторына айналады. Көп жағдайда ерлері радикалды көзқарастарды интернеттегі ақпараттардан алып, кейін олар бұл білімді отбасыларына таратады.

Сонымен қатар, әйел адам өз бетінше дінге қызығушылық танытып, радикалды идея өкілдерінің шығармаларынан білім ала бастаған оқиғаларды да кезіктіруге болады.

Жаһандану дәуірінде әйелдерді террористік ұйымдарға тартудың негізгі арнасы – интернет пен әлеуметтік желілер. Е. Солтман және М. Смит ДАИШ-тың рекрутинг каналдары ретінде «Dabiq» онлайн журналы, сондай-ақ «Facebook», «Twitter» және т.б. әлеуметтік желілерді атап өтеді. [91, б. 18] Қазақстандық тәжірибе көрсеткендей, әйелдерді ДАИШ қатарына тарту және радикалды идеяларды насихаттау танымал «Одноклассники», «Facebook», «ВКонтакте», «Twitter», «Instagram», «YouTube» әлеуметтік желілерінде және «Telegram», «WhatsApp», «Imo» сияқты мессенджерлерде жүзеге асырылған [220].

2012 жылы Самал Амангелдіқызы Шалабаева, одан кейін жолдасы Ханафи мазхабының канондары бойынша ислам дінін уағыздап, дұға оқи бастады. Уақыт өте ол күйеуімен бірге Дарын Мубаровтың уағыздарын, одан кейін Саид Бурятскийдің, Мұхаммед Хасанның, Эльмир Кулиевтің шығармаларын тыңдай бастады. *«Ибн Касирдің «История о Пророках», «Сподвижники мои как звезды» кітаптарын оқыдым. Интернеттен Дарын Мубаровтың, сонымен бірге Мұхаммад Хасанның, Әбу Омар Саситлинскийдің дәрістерін тыңдадым. Біз бұл дұрыс жол деп ойладық. Елден Атырауға кетер алдында бетперде кидім»* деп түсіндірді Самал [219].

Ақтөбеде тұратын Ақмарал Алмағамбетова Әбу Ханифа және Әбу Дәут деген бүркеншік аттармен танымал ағайынды Измайловтардың салафизм ағымын уағыздайтын радикалды насихатшылардың дәрістерін тыңдаған [221].

Жалпы, дәстүрлі емес діни көзқарастарды насихаттайтын материалдарға деген сұранысты олардың қолжетімділігімен және ислам туралы ақпараттың жеткіліксіз немесе толық еместігімен түсіндіруге болады.

Дегенмен, кейбір жағдайларда бірінші және екінші кезең біріктіріліп, осылайша әйелдер дінге қызығушылық таныта отырып, деструктивті ағымдар

желісіне бірден түседі. Бұл 2010 жылы күйеуі дінге, яғни сәләфизмге әкелген Умайшамен болған.

Одан бөлек Анастасия Игоревна Поздеева 11-сыныпта оқып жүрген кезінде исламды қабылдаған. Ислам туралы белгілі бір базалық білімнің жоқтығына қарамастан, қыздың дінге бет бұрғандығына байланысты ол сырттан көмексіз Исламды өз бетінше оқуға бел буады. Осы қателіктің ықпалымен ол салафизмді қабылдайды.

Үшінші кезең – радикалды идеяларды іштей қабылдау, шариғатқа негізделген теократиялық мемлекетте өмір сүруге ұмтылу, сонымен бірге көзқарастары өзгеше адамдарға төзімсіздік таныту, мемлекеттің зайырлы жүйесіне дұшпандық көзқарастың болуы.

Бұл кезеңде әйелдер радикалды доктриналарды нағыз ақиқаты ретінде қабылдайды. *«Мен олардың радикалдар екенін түсінбедім, мен оларды шынайы сенуші деп санадым... Содан кейін мен барлық адамдарды сенбейтін, дерлік жау санайтын болдым»,* - деп ой бөліседі Елизавета Гришина [222].

Атырау қаласының тұрғыны Айман анасын кәпір санайтынын, одан алшақтап, онымен бір дастархан басына отырмағанын мойындады. *«Анамның тарелкасын хлоркамен жуатынымын, Сен харам ет жедің. Маған жұғып кетеді немесе бір столда отырсам, кәпір болып кетемін»* деп анасынан бас тартқандығын жеткізеді.

Разия да осындай көзқараспен бөлісті. *«Онда сіз бір идеологияны ұстанасыз. Ата-анаң – кәпір... Олар өздерін тек мұсылманбыз деп есептейді. Тек өздерін ғана мұсылман санап, қалғандарын кәпір санайды».*

Төртінші кезең – Сирия, Ислам мемлекеті, береке-бірлікте өмір сүру мүмкіндігі, мұсылмандарға көмек көрсету және хижраны орындау қажеттігі туралы алғашқы ақпарат алу және көшу туралы шешім қабылдау.

Осылайша, адам радикалды діни көзқарастарды қалыптастырғаннан кейін айналасындағы пікірлері өзге адамдарға да дұшпандық сезімде болып, елдің зайырлы жүйесіне наразылық танытады. Көпшілігі осы мәселелердің шешімін іздей бастайды. Нәтижесінде шариғат бойынша өмір сүретін ислам мемлекеті туралы ақпаратқа жолығады.

Е. Солтман мен М. Смит әйелдерді террористік ұйымдар қатарына қосуға әкелетін бірқатар итермелейтін және тартылатын факторларды атап өтеді. Авторлар ерлер де, әйелдер үшін де сай келетін итермелеуші факторларды атап өтеді:

1. Әлеуметтік және/немесе мәдени оқшаулану сезімі, оның ішінде адамның жеке басына күмәндану және батыс мәдениетіне жататындығы туралы сенімсіздік

2. Жалпы халықаралық мұсылман қауымы қатты қудаланып жатқанын сезіну

3. Осы қудалауға жауап ретінде қабылданған халықаралық әрекеттің жоқтығына ашу, мұң және/немесе көңілсіздік [91, б. 9].

Самал Шалабаева Атырауда болған кезде жүзін жасыру мақсатында медициналық маска кигенін айтты. Ол бұл әрекеттерін қоғамдағы

жаратпаушылық пен зайырлылық салдарынан Қазақстанда никаб киюдің мүмкін еместігімен түсіндіреді.

Исламды қабылдағаннан кейін конвергенттер Елизавета Гришина мен Анастасия Поздееваның байланыс шеңбері тарылып, діни принцип бойынша сүзгіден өткізіп, дін бойынша әпкелерді іздей бастайды. Елизавета Гришинаның туған жері Зырян қаласында жамағат болмағандықтан, ол интернеттен мұсылман әйелдерін тауып, байланыс орнатады.

Анар (аты ойдан шығарылды) 24 жасында күйеуімен бірге исламды қабылдаған. Бұл шешімін ата-анасы құптамаған. Сол уақытта тұрғылықты мекенжайын өзгерту қажеттілігін түсініп, хижра жасауға бел буады. Отбасы материалдық жақсы болғандықтан, олар бірден Стамбулға жол жүреді. Сол жақта күйеуі Сирияға хижра жасауға ұсыныс жасаған жігіттерді кездестірді. Ислам дінін қабылдағанына үш ай ғана болған ерлі-зайыптылар білімнің аздығының ықпалымен, бұл ұсынысты қабыл алады.

Мұсылман қауымының қатты қудалауға ұшырап жатқаны әйелдерге жиі айтылып, түрлі елдердегі исламофобияның мысалдары келтіріледі. Бұл қудалауға жауап ретінде халықаралық әрекеттің жоқтығына ашу, қайғылану мен өз қолымен көмек беруге талпыныстың пайда болуына алып келеді. Осылайша, бұл біздің зерттелушілеріміздің күйеулерінің немесе әйелдердің өз бетімен діни бауырларына өз бетінше көмектесуге шешім қабылдауына итермелейді.

«Жусан-3» арнайы операциясы кезінде Қазақстанға қайтарылған Әсем 2010 жылы тұрмысқа шыққаннан кейін күйеуінің ықпалымен намаз оқи бастағанын еске алады. 2013 жылы олар Түркияға діни білім алу үшін барады. Олар Түркияда жүргенде Сирияға баратын қазақстандықтарды кездестіреді. Сирияда мұсылмандардың қысым көріп жатқанын естіген ол күйеуі екеуі Сирияға діни бауырларына көмектесуге бел буады.

Қарағанды облысы Сәтбаев қаласының тұрғыны Алма 2013 жылы Қарағандыда университетте бірінші курста оқып жүргенінде Сирия туралы фильмдер шыға бастағанын жеткізді. Ол фильмдерде 150 қазақстандықтың Сирияда екендігі, бұл жерлерде мұсылмандардың қысым көріп жатқаны туралы айтылады. Осы факт аталған әйелдің көмек қолын созуға ықпал етеді.

Елизавета Гришина да мұсылман әлемін құтқаруға үлес қосқысы келіп, Сирияға бармақ болған. Дегенмен, белгілі бір себептермен ол қалаған нәтижеге қол жеткізе алмайды. Сондықтан ол басқалар арқылы, атап айтқанда інісі арқылы көмектесуді шешеді. Бейне сұхбатында ол бауырын Сирияға жібергісі келетінін былайша сипаттайды. *«Мен оның жанкешті болғанын қалайтынмын. Өйткені ол... әлдебір операцияда өліп, жанкешті болып кетсе, сыйымды алатыныма шын жүректен сендім».*

Сирияға үш адамнан құралған отбасымен көшкен Гүлжан мұны күйеуінің шешімімен байланыстырады. Оның жары *«ақырында бәріміз өлеміз, Алла разылығы үшін болсын»*, - деп өз қорытындысын шығарған.

Жұлдыз Сұлтанова Сириядағы соғыс туралы теледидар мен интернеттен біліп, кейін күйеуімен бірге балаларымен бірге Сирияға көшуді ұйғарған.

Әйелдерді Сирияға баруға ықпал ететін факторлардың арасына Е.Солтман мен М. Смит келесідей тарту факторларын атайды:

1. Діни парыздың идеалистік мақсаттары және утопиялық «Халифат мемлекетін» құру

2. Бірегейлік және әпкелік бауырластық

3. Тәжірибенің романтизациясы [91, б. 13]

Халиданың (аты өзгертілді) күйеуі Сирия туралы бейнероликтерді жиі көріп, әмірлердің сөздерін тыңдаған. Біраз уақыттан кейін Сириядағы қазақтардың бейне үндеуі Сирияға кету шешіміне ұйытқы болады. Оның көшуінің отбасына кері әсер ететінін түсінген ол әйелін өзімен бірге көшуге шақыра бастады: *«Тебя будут таскать, дұрыс өмір сүре алмайсың»*. Әйел өзінің Сирияға көшу туралы шешім қабылдауын келесідей түсіндіреді: *«Хиджра жасау - фард. Сол үшін күйеуімнің артынан кеттім»*.

Толғанай төртінші курста диплом жұмысын жазып жатқанда, Сирияға баруды ойлаған екі адамның үйіне келгенін еске алады. Олардың ықпалымен күйеуі де кетуге шешім қабылдайды. Күйеуі отбасымен бірге хижра деп аталатын амалды жасауды көздеп, әйелін талақпен бопсалауға кірісіп, әйел үшін жәннаттың кілті – күйеуінің разылығы екендігін жеткізе отырып, Толғанайды бірге кетуге көндіреді.

Сирияға барған әйелдердің көпшілігі өз әрекеттерін хижра жасау, ислам мемлекетінде өмір сүру, шынайы мұсылман үмметінің бір бөлігі болу ниетімен түсіндіреді. *«Сіз хижрат жасауыңыз керек. Елден кетуіңіз керек. Ол сізге ислам мемлекеті емес деп баға берді... Мен олардың құрсауына қалай түсіп қалғанымды білмеймін»*, - дейді Еркежан Ермекбайқызы сұхбатында.

Шалабаева Самал Амангелдіқызы *«2014 жылы бір дос әйел «Ислам мемлекеті құрылды. Ол жақта бәрі шаригат бойынша болады әрі сол жақта оқимыз. Кетейік Сирияға деп айтып жүрді. Ойландым. Соғыс жері екенін білемін. Бірақ маған соғыс басқа жақта болып жатыр деп айтты»* [219].

Ақмарал Алмағамбетова бейнесұхбатында *«Бірде ол (Әбу Ханифа - А.Б.) Ислам дінін насихаттайтын және ұстанатын Алла жолына көшуге шақырды»*, - деп бөлісті.

Атырау қаласының тұрғыны Нұрайдың (аты ойдан шығарылды) күйеуі де діни білім алу үшін Египетке кетіп, сол жерден Сирияға кетеді. Дәл осы жерден ол телефон арқылы әйеліне Сирияға көшуге үгіттей бастайды. Нұрай (аты ойдан шығарылды) өзінің Сирияға көшуін келесідей етіп түсіндіреді: *«Шаригат бойынша мұсылман әйел күйеуін тыңдау міндет болғандықтан, мен күйеуім кел дегесін (бардым – А.Б.) Ол жақта соғыс болып жатыр деп ондай нәрселерді көп айтпады. Ол жақта Алла жолымен жүреміз, шаригатпен өмір сүреміз. Исламды толық ұстанасың. Жақсы өмір сүресің мұнда деді»*

Жұлдыз Сұлтанова өзінің Сирияға кетуін келесідей етіп сипаттайды: *«Сирияда қазақтар жиналып жатыр екен. Шаригат болып жатыр екен дегенді новостидан көріп жүрдік. Өзіміздің білімсіздігіміз бар, қызығушылығымыз бар»*.

Дильнура 1988 жылы Жымпитыда (БҚО) дүниеге келген. 2010 жылы Пәкістандағы медреседе оқитын дағыстандық жігітпен танысып, тұрмысқа

шығуға келісімін береді. Күйеуі жолға ақша жіберіп, Дильнураны Пәкістанға некелесуге шақырады. Сөйтіп, 12 сәуірде Ақтау арқылы Стамбулға келеді, одан кейін Иранға бет алады. Содан екі аптадан кейін ол Пәкістан шекарасын заңсыз кесіп өтеді. Сол жерде ол өзінің танысымен некелесіп, атын Сафия деп өзгертеді. 2012 жылдың наурыз айында ол қыз баланы дүниеге әкеліп, сол жылдың маусым айында Түркияға қоныс аударады. Түркияда олар алдымен Стамбулда тұрады, кейін қаржылық қиындықтарға байланысты Ялова деген кішігірім қалаға көшіп кетеді. 2015 жылдың қаңтар-ақпан айларында оның таныс әйелдері WhatsApp арқылы Сириядағы халықтың жағдайы жақсы екенін, халифат жарияланғанын хабарлаған. Осыдан соң Дильнура отбасымен 2015 жылы 8/9 наурызында Сирияға аттанған.

Айша да өзгелер сияқты күйеуінің соңынан Сирияға кеткен. Күйеуінің дін туралы білім алудағы негізгі каналы интернет болуына байланысты оның ислам мемлекеті туралы ақпаратты да осы дереккөздерден алды деп топшылай аламыз. Ол әйелін Сирияға кетуге үгіттей бастады. Мұны әйелінің Қазақстанда никаб киюіне мүмкіндік берілмеуіне байланысты, мұсылман ретінде бұл елден ислам мемлекетіне көшу қажеттілігін алға тартады.

Ұмайша 2014 жылы интернетте мұсылмандармен танысып, олардан ислам халифаты туралы ақпаратты естиді. Халифатта әйелдер жұмыс жасамайды, оларды барлығымен қамтамасыз еді деген сөзге сеніп, көшуге бел буады.

Бес жыл Сирияда болып, ұлы Аюбпен 25 жасында Қазақстанға оралған Аида Сарина барлығы 2015 жылы басталғанын айтты. Стамбулда демалыста жүрген күйеуі әйелі мен 8 айлық ұлымен Сирияға баруды ұйғарады.

Кейбір әйелдер Сирияға өз қалауымен емес, алданып келгендіктерін мойындады. Солардың бірі - Римма. 2013 жылы 21 жасында ол жалған желеумен Сирияға аттанған. Күйеуі оны Мысырда діни білім алып жатырмын деп алдаған. Алайда, іс жүзінде ол әскери дайындықтан өтіп жатқан. Содан кейін ол әйелі мен балаларын өзіне келуді сұрайды, ал Римма Сирияға бара жатқанын жарты жолда ғана біледі. *«Мысалы, жарты жолда олар маған Сирияға бара жатқанымды айтты. Күйеуіңіз сізге бұйырды... Менің қасымда екі бала бар. Мен не істей аламын?»*. Римманың айтуынша, күйеуі өзінің алдауын былай түсіндірді: *«Егер мен Сирия туралы айтсам, сен бас тартар едің»*.

Орал қаласының тұрғыны Дариға Шелеуованы қызының күйеуі алаяқтық жолмен Сирияға алып кеткен. Дариғамен бірге оның күйеуі және қызы да болған. Бастапқы келісім бойынша олар Мысырға ұшуы керек еді. Алайда Мысырда жарылыс болды деген желеумен күйеу баласы Сирияға жол тартады.

Анастасия Игоревна Поздеева күйеуіне Қазанға барып, сол жақтан екеуі Түркияға аттанады. Кейін Түркия арқылы Сирияға өтіп кетеді. Бастапқыда күйеуінің оны Сирияға баратындығы туралы ақпаратпен бөліспегендігін жеткізді.

Жоғарыда атап өткендей, тұрақсыз жеке өмір мен күйеуінің жоқтығын ДАИШ рекрутерлері жиі пайдаланған, олар өздерін әйел үшін толық жауапкершілікті алуға дайын романтик адамдар ретінде көрсетеді.

Ермекбайқызы Еркежан онлайн рекрутингтің әсерінен кетуге бел буды. Ол баласымен интернетте танысқан жігітпен бірге тұруға кетеді, кейін оған тұрмысқа шығады.

Сондай-ақ, өз бетінше кетуге шешім қабылдаған әйелдер де бар. 23 жасында Сирияға кетуге шешім қабылдаған Орал қаласының тұрғыны Динара Ескендірованы қосуға болады. Қарағанды облысының тұрғыны Мадина (аты-жөні өзгертілді) Сирияға әйелдерді шақырып жатқанын ғаламтордан естіп, *«Сирияға барып, көмек көрсетіп, күйеуге шығуға шақырды. Әйелдер сонда баруға міндетті»* деп айтылған сөздерге сеніп, алдамшы идеяның жетегінде кетеді.

Келесі қадам – Сириядағы өмір. Сирияға келгеннен кейін әйелдер бірқатар рөлдерді орындайды. Неғұрлым кең таралған қызмет ретінде джихад-аль-никахты айта аламыз. Осылайша, соғыс даласында күйеуінен айырылған әйелдер идда уақыты біткеннен кейін қайтадан тұрмысқа шығуға міндеттеледі. Динара Ескендірова күйеуі қаза тапқанынан кейін макарда тұру тәжірибесімен бөлісті. Ол жақта 7-9 әйелмен бірге тұратындығы, сонымен бірге есікті құлыптап кететіндігін, аптасына бір күн ғана қонаққа баруға, базарға кезектесіп баруға ғана рұқсат болғандығын, әйелдердің бөлігіндегі интернетке тосқауыл қойылғандығын жеткізді. *«Еркіндік алғың келсе, тұрмысқа шық. Күйеуің саған қалағаныңның бәріне рұқсат береді»* деп қайта тұрмыс құруға үгіттейді деп жеткізді әйел.

Толғанай жесірлермен бірге макарда тұрған кезде, *«Сен жайдан жай отырсың. Сауап алмайсың. Жеп тамақ ішіп... Сенің құлшылығың күйеуің, күйеуіне қызмет ету керексің»* деп әйелдерді қайта тұрмыс құруға үгіттейді. Осылайша, Толғанай мүмкіндігі шектеулі адамға қайта тұрмысқа шығады.

Сонымен бірге әйелдер аспаз, медбике сынды қызметтерді де атқарғаны белгілі. Анастасия Поздеева Сирияда тұрғанында аспаздық қызметті атқарғанымен бөлісті.

Одан бөлек әйелдер рекрутер болып та жұмыс жасаған. Акмарал Алмағамбетова өзінің бұрынғы күйеуін, ал Ұмайша Қазақстандағы әйелдерді WhatsApp желісі арқылы рекрутингпен айналысқан. Мадина (аты өзгертілген) бұрынғы қайын сіңлісін Сирияға келуге үгіттеген. Ал Дильнура Халифат туралы Сириядағы әйелдердің мессенджерлердегі хабарламалары арқылы естіген.

Сонымен бірге ең жоғарғы қызмет ретінде шахид атануды айта кету керек. Дегенмен әйелдер ДАИШ-тың тарапынан шахид ретінде қолданылмады.

Қорытындылай келе біз келесідей тұжырымдарға келе аламыз.

Біріншіден, экстремистік ұйымдардың құрамына кіретін әйелдердің көпшілігіне түрлі әлеуметтік-экономикалық мәселелер (жоғары білімнің, соның ішінде діни білімнің де жоқтығы, жұмыссыздық немесе уақытша жұмысшы болуы, материалдық қиындықтар, жақын адамдарынан әлеуметтік қолдаудың болмауы, отбасылық проблемалардың орын алуы және т.б.) психологиялық проблемалар (өз-өзіне сенімсіздік, толымсыздық комплексі, басқа адамдардың әсеріне бейімділік және т.б.) тән.

Екіншіден, аталған ұйымдардың құрамында әйелдер біршама қызметтерді атқарғаны анықталып отыр. Бұл туралы жоғарыда біршама мәліметтер берілді.

Үшіншіден, болашақта әйелдерді экстремистік ұйымдарға тарту үрдісі қарқын алатындығын айта кеткен жөн. Көрші Қазақстан, Қырғызстан елінде «Хизб ут-Тахрир» лаңкестік ұйымының «әйелдер қанаты» анықталды [4]. Бұл аталған тақырыпты терең зерттеу қажеттілігін көрсетеді.

Кесте 16

Аты	Сілтемесі
Халида	https://youtu.be/K1RTGjKmKqI
Зухра Ермухамедқызы Кенжебаева	https://youtu.be/zPaudGxCakg
А.А.Алмағамбетова	https://youtu.be/qcZGx6DIqUI https://www.youtube.com/watch?v=g_suoJ9rMbQ&ab_channel=DinjaneQogam
Толғанай	https://youtu.be/Bca_BoDr0Jw?si=esqjbVd71XggIqdw
Әсем	https://youtu.be/Bca_BoDr0Jw?si=esqjbVd71XggIqdw
Айша	https://youtu.be/QKnPosAnDsM
Гүлжан	https://youtu.be/QKnPosAnDsM
Разия	https://youtu.be/QKnPosAnDsM
Римма	https://youtu.be/89G0mxMdrGQ?si=XFssvD7ofEq1fi9W
Айғаным	https://youtu.be/89G0mxMdrGQ?si=XFssvD7ofEq1fi9W
Әйгерім	https://youtu.be/89G0mxMdrGQ?si=XFssvD7ofEq1fi9W
Алма	https://youtu.be/89G0mxMdrGQ?si=XFssvD7ofEq1fi9W
Жанар Кужентаева	https://youtu.be/d5iGhzezdSI?si=OZUWX2zSkpZilc4H https://youtu.be/YDPA3sU-sKg?si=ilOUjSVZ_ohOW8E
Ұ.Б. Молдағалиева	https://youtu.be/Z-uG6NOV044?si=JIHtreBADzbaDjya
Динара Ескендірова	https://youtu.be/39SsjT02X4w?si=0ncViQtkPjQ4KPUU https://youtu.be/SQ1NjGo279M?si=BiKL-p9UqIEVzsWA
Әлия	https://youtu.be/YDPA3sU-sKg?si=ilOUjSVZ_ohOW8E
Айман	https://youtu.be/YDPA3sU-sKg?si=ilOUjSVZ_ohOW8E
Дариға Шелеуова	https://youtu.be/YDPA3sU-sKg?si=ilOUjSVZ_ohOW8E https://youtu.be/Cc9ANT4jwLg?si=LiHYZMBqxKkXfcN2
Гульмира	https://youtu.be/KtrS7bHuCgQ?si=oTix44I2Mz7tRlP_L
Тұрсынай «Асма»	https://youtu.be/OdrNgQI0MI?si=BkVLcr9elRVHoTx7
Аиша (аты өзгертілген)	https://youtu.be/_2CLZFR506k?si=2GokEUttjx_DDzyN
Еркежан Ермекбайқызы	https://youtu.be/bX8-4DeYH2o?si=xy0wpCw4KEGs_qfH
Аида Маратқызы Амангелді	https://youtu.be/bX8-4DeYH2o?si=xy0wpCw4KEGs_qfH
Жұлдыз Сұлтанова	https://youtu.be/SQ1NjGo279M?si=BiKL-p9UqIEVzsWA
Мумина	https://youtu.be/AYdJ-sHmnmA?si=uHqvLSv0dpwQEY04
Зарина Қанатова	https://youtu.be/N1cegc8Mp3w?si=7lh_YEKZy9_vFPXH
Мақпал	https://youtu.be/jHkGx3VK7Ws?si=nbRaJIPR2v-p2AUX
Әсем-2	https://youtu.be/BqkSb4R0jMg?si=pStPUR5c424UiNHQ
Нұрай (аты ойдан шығарылды)	https://youtu.be/aN_LXIRuzcs?si=wdsPOSjfZPpdsPjt
Әсем-3	https://youtu.be/DbOFKc0l6to?si=P3g_HT5KmlPpgXPZ
Аида Сарина	https://youtu.be/2DBdaZev5hM?si=olEepHqLybg9LINr
Гүлжанар (аты өзгертілген)	https://youtu.be/XP_WmXMwMR8?si=c_FbRQIFEXrkCG_p
Рания	https://youtu.be/XP_WmXMwMR8?si=c_FbRQIFEXrkCG_p
Ғалия (аты ойдан шығарылған)	https://youtu.be/pDfABGYAYaA?si=b4qmQBvheI32fjGZ
Шырын	https://youtu.be/N7JfK2VVhIU?si=U6ehGhd9LXFJyD5Y
Хадиджа	https://youtu.be/N7JfK2VVhIU?si=U6ehGhd9LXFJyD5Y
Дильнұра	https://youtu.be/gEDBKe87MmU?si=6yDvzIUuHFxbBFkn
Гүлшат	https://youtu.be/VdbWR6bWoP0?si=TWpsndgbZwGINSwJ
Мәдина (аты өзгертілген)	https://youtu.be/5G_FBTJgIyU?si=7OOzBTtdUyTSvVds
Ұмайша	https://youtu.be/L8u2grPj100?si=nt1Bd_Qf30wAyCUu

Кесте 16 (жалғасы)

Диана (аты ойдан шығарылды)	https://youtu.be/DVdv30Uy0XI?si=kHkWKNNWK1QloSBZr
Анар (аты ойдан шығарылды)	https://youtu.be/DVdv30Uy0XI?si=kHkWKNNWK1QloSBZr
Назым	https://youtu.be/PLihoa2GjDM?si=AbZf-iQg5UBX2XkQ
Жазира	https://youtu.be/PLihoa2GjDM?si=AbZf-iQg5UBX2XkQ
Альфия	https://youtu.be/vYwNKswHFKY?si=H43wklmu3I9dOKTT
Самал Амангелдіқызы Шалабаева	https://youtu.be/vYwNKswHFKY?si=H43wklmu3I9dOKTT
Елизавета Владимировна Гришина	https://youtu.be/dSDt9_Gb7pM?si=KFznf8IQEAdX6UKC
Анастасия Игоревна Поздеева	https://youtu.be/dSDt9_Gb7pM?si=KFznf8IQEAdX6UKC

3.3 Қазақстандағы әйелдер арасындағы ислами бірегейліктің болашақ даму перспективалары мен проблемалары және оларды шешу жолдары

Әйелдердің арасындағы діндарлықтың даму перспективаларын қарастыру еліміздегі болашақтағы әлеуметтік, мәдени және саяси ахуалдың келешек тенденцияларын аша түсуге мүмкіндік береді. Қазіргі таңдағы ерлер мен әйелдерге декреттік демалысқа шығу мүмкіндігінің тең берілуіне қарамастан, әйелдер жас ұрпақты әлеуметтендіруші негізгі агент ретіндегі маңызын жоймай, өскелең буынға құндылықтарды, мәдени дәстүрлерді трансляциялау қызметін атқарады. Сол себепті әйелдердің арасындағы діни бірегейліктің қалыптасу үрдісін зерттеу, оның өзгерістерін бағалау, ғалымдарға болашақ демографиялық, әлеуметтік-экономикалық, мәдени трендтер мен өзгерістерді нақты болжауға жағдай жасайды.

Сонымен бірге діндарлықтың даму бағыттарын зерттеу мемлекеттік саясаттың қазіргі жағдайға бейімделуге, жақын алдағы уақыттағы өзгерістерге тез реакция бере алу әлеуетін жоғарылатады. Белсенді діндар әйелдердің қажеттіліктерін, көзқарастарын білу мемлекеттік органдарға үкіметтік емес ұйымдармен біріге отырып, отбасын қолдау, кәсіби даярлау және басқа да сұраныстарына уақытылы жауап беруге ықпал етеді. Бұл азаматтық келісімді нығайту мен радикализацияның алдын алуға өз септігін тигізеді.

Сол себепті еліміздегі исламның, соның ішінде әйелдердің мұсылмандық діндарлығы дамуын зерделеу өзекті мәселелердің бірі болып табылады.

Болашақта Қазақстанда діни сананың жаңғыруының нәтижесінде діндарлық деңгейінің жоғарылайтындығы болжануда. Дегенмен мұны зайырлылық принциптеріне қауіп ретінде қарастыруға болмайды. Мұсылман отбасыларындағы бала санының көптігі (табиғи өсім) және діни конверсияға сынды объективті себептерге қарамастан, Қазақстандағы ислами бірегейлік деңгейінің жоғарылап, діни тәжірибені орындаушы мұсылмандардың қоғамның көпшілігін құрап, теократиялық принциптерге негізделген мемлекеттің пайда болу ықтималдылығының жоқтығын ескеру керек. «Қоғам діндарлығының стихиялық өсімінің ... «табиғи шегі» бар. Бұл әсіресе басынан-ақ төмен діндарлық деңгейіндегі посткеңестік қазақстандық қоғамға қатысты... Дін ...көптеген заттардан бас тартуды талап етеді, бұдан көп адамдар (егер тура айтатын болсақ: көпшілік) ешқашан өз еркімен бас тартпайды. Иран, Сауд Арабиясы сынды мемлекеттерде, олардың теократиялық құрылысымен, еріксіз көндіру функциясын мемлекет өзі атқарады» [54, б. 26]. Сондықтан белгілі бір

дәрежеде қоғамда өсіп келе жатқан діндарлықтан сескенудің қажеттілігі жоқ. Себебі, «діннің позициялары қаншалықты күшейсе де (қазіргі күнмен салыстырғанда), бәрібір зайырлы өмір салтының жақтаушылары үшін жеткілікті әлеуметтік кеңістік қалады» [54, б. 26]. Бұл пікір біздің зерттеуіміздің аясында да дәлелденіп отыр. Өздерін белсенді діндар деп танытын әйелдердің біршамасында исламның барлық талаптарын орындауға құлшыныстың жоқтығы байқалады. Атап айтатын болсақ, бес уақыт намаз оқитындарының да арасында хиджаб киюге қатысты психологиялық дайын еместерінің бар екендігі анықталып отыр. Сол себепті бұл да зайырлы қоғамда діндарлықтың «табиғи шегінің» болатындығын тағы да дәлелдей түседі.

Сондықтан діни тәжірибені орындаушы, соның ішінде діни белсенді мұсылмандар мен олардың өмір салтын зайырлылық принциптеріне және ұлттық мәдениетке потенциалды қауіп-қатер ретінде қарастыру жаңсақ пікір болып табылады.

Одан бөлек елімізде қарқынды жүріп жатқан урбанизация процесі де діндарлықтың сипатын өзгертпей қоймайтыны анық. Атап айтатын болсақ, қалалардағы ислам неғұрлым «модернизацияланған» және қалалық өмір салтына бейімделген болатыны күтілуде.

Мұсылман әйелдердің жергілікті, аймақтық ассоциацияларының, түрлі коммюнитилерінің саны көбейе түсетіндігі анық. Әлеуметтанушы Г. Досанова мұсылман әйелдерінің арасында өзіндік ерекше коммюнити жамағаттың ерекшеліктеріне тоқталады. Осылайша әйелдер діни мерекелерді бірге тойлап, қауымдық сабақтар өткізіп, одан бөлек балалар үйлеріне садақа жинау сынды сауапты істермен бірлесе айналысатындығы белгілі болды. Қазақстандағы әйелдердің діндарлығын зерттеуші әлеуметтанушы Г.Досанова мұсылман әйелдерді қоғамдық өмірдегі белсенді актор деп танып, олардың өміріндегі жамағаттың орнын ерекше бағалайды. Оның пікірінше, жамағат төмендегідей функцияларды атқарады:

- Діни (көпшілікке діни дәрістер өткізу, бірігіп намаз оқу және діни салт-жоралғыдарды орындау, қасиетті мәтіндерді бірігіп оқу және интерпретациялау, некедегі, отбасындағы, бала тәрбиесіндегі, киім киюдегі, тамақтағы мұсылман канондары мен талаптар туралы ақпарат тарату және т. б.)

- Әлеуметтік (интеграция, коммюнитидің мүшелерін материалды және моральды қолдау, жұмыс, өмірлік жолдас іздеуге, мінез-құлықтың жаңа нормалары мен үлгілерін қабылдау ретіндегі қайта әлеуметтенуге (дресс-код, мұсылмандық этикет, гендерлік рөлдер, мұсылман әйелінің жұбайы мен балаларының алдындағы міндеттері) көмек беру)

- Мәдени (шет тілдерін үйрену, бірге уақыт өткізу, діни және зайырлы сипаттағы шетелдік білім беру бағдарламалары жайында ақпарат тарату, сән көрсетуді ұйымдастыру, жеке өмірде белгілі бір жағдайларға: некелесу, баланың дүниеге келуі, өлім-жітімге байланысты кездесулер) [106, б. 80].

Діндарлардың көлемінің ұлғаюы белгілі бір деңгейде ислами білімге деген қызығушылықтың артуына өз ықпалын тигізбей қоймайтыны анық. Қазіргі таңда көптеген мешіттердің жанында әйелдерге арналған ислами курстар бар.

Бұл курстарда арнайы мамандар араб әліппесінен бастап, Ақида, Тәжүид, Фикһ, Сира сынды діни ілімдерді ақысыз түрде өткізіледі.

Мешіт жанындағы діни курстармен қатар заманауи білім каналдарына да (онлайн-курстар, интернет-уағыздар) сұраныстың жоғарылауы байқалып отыр. Бұл білімді алудың оңайлығымен, яғни кез-келген жерден, кез-келген уақытта мазалаған сұраққа жауапты табу мүмкіндігімен байланысты болып табылады. Осы орайда Taj academy, Mu ustaz academy, Марзия Бекайдар Академиясы, Pearl.womencenter және басқалары сынды оқу орталықтары ұсынатын онлайн және оффлайн курстарды, сонымен бірге жоғарыда аталған орталықтардың негізін салушылардымен қатар Шамшат Әділбаева, Әйгерім Қалқабаева, Айнұр ұстаз (ainur_ustaz_) және басқаларын ерекше атап өтуге болады.

Жақын болашақтағы онлайн-курстардың одан сайын көбеюі ықтималдылығы келесідей нәтижелерге алып келуі мүмкін екендігін топшылай аламыз.

Біріншіден, болашақта осы тенденция жалғасын тауып, діни білім алушылардың және діни ұстаздардың арасында әйелдердің санының ұлғаятындығын болжауға негіз бар. Одан бөлек әйелдер неғұрлым жиірек ислам мәселелеріне қатысты ұстаздар, мамандарға айналып, діни ағарту саласындағы көшбасшыларға айналары сөзсіз.

Екіншіден, онлайн-курстар әйелдердің арасындағы дін туралы теориялық білімінің жоғарылауына ықпал етеді. Бұл мешіт жанындағы оффлайн курстарға бару мүмкіндігі жоқ әйелдер үшін керемет альтернатива болып табылады.

Дегенмен бұл феноменнің өзіндік қатерлерінің бар екендігін де ескеру керек. Осы онлайн-курстардағы білімнің қаншалықты дұрыс-бұрыс екендігін анықтау мүмкіндігі жоқ. Бұл бірнеше себептермен байланысты. Ең алдымен аталған курстардың санының көптігі, белгілі бір есептің болмауы олардың статистикасына бақылау жүргізу мүмкіндігін жоққа шығарады. Сонымен бірге олар ақылы түрде, жабық платформаларда өтуі, беріліп жатқан білімнің мазмұнына сараптама жасауды қиындатады. Сондықтан радикалды идеялардың түрлі діни курстар аясында оқытылу қаупін жоққа шығара алмаймыз.

Бұл орайда дінтанушы Ә.Болатжан Pearl.womencenter орталығының негізін қалаушы Асель Меликтің қызметіне талдау жасап өтеді. Дінтанушының пайымдауынша, Асель Мелик Ресей Федерациясының Қылмыстық кодексінің «Террористік әрекетке жәрдемдесу», «Террористік әрекетке жария шақыру немесе терроризмді жария түрде ақтау» және «Өшпенділік немесе араздық тудыру, сондай-ақ адам қадір-қасиетін қорлау» баптары бойынша іздеу салынған Абу Умар Саситлинскийдің әйелі болып табылады. Қазіргі таңда Асель блог жүргізіп, подкасттар түсіріп, әйелдердің, соның ішінде қазақ әйелдерінің де, радикализациялануына ықпал етуде [223].

Одан бөлек мұсылман әйелдердің арасында тек ислами білім туралы онлайн-курстармен қатар өмірдің басқа салаларына қатысты курстардың да кеңінен таралып жатырғанын айта кетуіміз қажет. Осы орайда ерекше психологиялық консультацияларды дінмен байланыста қарастыратын психологтарды және олардың онлайн-курстарын атап өту керек. Олардың арасында қаржылық мәселелерді шешудегі бейсанамен жұмыс жасауға

бағытталған онлайн-курстар мен интенсивтер де (Б.Балтабайдың «Ақша және мен», «түпсанадағы кедейлік», «ББ байлық формуласы», Айнұр Тұрсынбаеваның курстары) бар. Аталған курстарда діни білім мәселесі негізгі тақырып болып табылмағанымен спикерлерінің діндар әйел болуларына байланысты көп жағдайда қаржылық тәуелсіздікті дінмен байланыста қарастыру тән. Ал тыңдаушыларының арасында белсенді діндар әйелдер көпшілікті құрайды.

Сонымен бірге әйелдік қасиеттерді дамыту, интимдік мәселелерге қатысты кеңес беру (Лаура Сейітбек және басқалары) сынды курстардың да кеңінен етек жайып келе жатыр.

Осымен қатар хиджаб кию тенденциясының шоу-бизнес өкілдерінің арасында да кеңінен таралу үстінде екендігін ескеруіміз қажет. Бұл да аталған пікір көшбасшыларының пайда болуына әкелуі мүмкін.

Бұл болашақта хиджабтағы мұсылман әйелдердің арасында әлеуметтік желілердегі белсенділіктің жоғарылауын, соның ішінде аталған ресурстар арқылы табыс табуды алға қоятындардың көбейетіндігін болжауға болады. Атап айтқанда, белгілі бір мәселелерді ислам тұрғысынан қарастыратын шарият бойынша кеңесшілер мен ислами психологтардың көбейе түсетіндігі тұспалдануда. Бір тұсынан заманауи қоғамда әлеуметтік желілерде инфобизнес арқылы жақсы табыс таба алу мүмкіндігімен байланысты болса, екінші себебі ретінде діни атрибуткаға кейбір мемлекеттік және квази-мемлекеттік мекемелерде тыйым салынуын қарастыра аламыз.

Жалпы діни атрибутканы, соның ішінде мектептерде хиджабқа және діни қызметке (намаз оқуға) тыйым салынуы өз алдына жалғасын тауып, басқа да мемлекеттік ұйымдар мен мекемелерге осы заңнама қолданатын болса, діни бағытталған мұсылмандардың, соның ішінде әйелдерге біршама зардабын тигізері сөзсіз.

Ең алдымен бұл әлеуметтік оқшауланудың жоғарылауына әкелуі мүмкін. Оған келесідей факторлар тікелей ықпал етеді.

Біріншіден, діни бірегейлігі мен өзін-өзі дамыту, жаңа кәсіби әлеуметтік статустар арасында таңдау жасауына мәжбүрлейді. Осылайша, шынайы діндар адам үшін Алла алдындағы қызметінің маңызды екендігі, осы өмірден арғы дүниені артық көретіндігі барлығына аян. Сондықтан бұл әйелдердің белгілі бір оқу орындарында білім алуына (мысалы, педагогикалық мамандықтарда және т.с.с) кедергі келтіре отырып, кәсіби дамуына да кері әсерін тигізеді.

Екіншіден, діни атрибуткаға тыйым салынуы аталған топ мүшелерінде олардың бірегейлігін және азаматтық құқықтарын сыйламайтындығы сезімін туындатып, олардың психологиялық оқшаулануына итермелейтіні сөзсіз.

Үшіншіден, әлеуметтік оқшаулану стигматизациядан да көрініс табуы ықтимал. Осылайша хиджабқа тыйым салынуы мұсылман әйелдер туралы негативті стереотиптердің көбеюіне, одан бөлек қоғамның оларды «басқа», «проблемалық» ретінде қабылдануына ықпал етуі мүмкін. Ал бұл исламофобияның өршуіне жол ашып береді.

Сол себепті бұлардың барлығы қоғамдағы мұсылмандардың, әсіресе әйелдердің әлеуметтік оқшаулануына және оның нәтижесі ретінде діни

принцип бойынша сегрегациясына әкелуі мүмкін. Яғни хиджабты діни міндет деп таныған мұсылман әйел тек осы киім формасында ғана жұмыс жасауға мүмкіндік беретін жерге жұмысқа (көп жағдайда мұсылман кәсіпкерлерге) орналаса бастайды.

Одан бөлек бұл әйелдердің экономикалық жағдайына да негативті әсерін тигізу қаупі бар. Атап айтатын болсақ, хиджабына байланысты өз мамандығы бойынша жұмысқа орналаса алмаған мұсылман әйелдер уақытша жұмыс орындарына, немесе жалақысы төмен қызметтерге орналасуы оларды экономикалық және кәсіби депривацияға соқтырады.

Осы процесс мұсылман әйелдердің кішігірім тобының геттоизация, люмпенизация процестерін де іске асыруы мүмкін.

Бұл жалпы қоғамдағы әлеуметтік гармонияның төмендеуіне әсер етеді. Социумның діндар және діндар емес таптарға бөлінуін одан әрі қарай тереңдетіп, қоғамның поляризациясына соқтыру қаупі де жоқ емес.

Мұсылман әйелі үшін хиджаб тек діни символ емес, бұл олардың мәдени-әлеуметтік және жеке бірегейлігінің бөлігі болып табылады. Сол себепті хиджабқа тыйым салынуы олардың жеке өздеріне жасалған қиянат ретінде қабылдануы әбден мүмкін. Бұл мұсылман әйелдердің бойында депрессия, қорқыныш сынды негативті сезімдердің бой алуына ықпал етіп, психологиялық қорғаныш ретінде наразылық сезімін тудыруы, сырттан психологиялық қолдау іздеуіне итермелеуі ықтимал. Хиджабқа тыйым салынуы мұсылман әйелдердің бір бөлігінің мемлекетке сенім деңгейінің төмендеп, қарсылық көрсетудің неғұрлым радикалды формаларына, соның ішінде экстремистік қозғалыстарға бет бұруына соқтыру мүмкіндігі бар.

Сондықтан осы орайда әйелдерді экстремизмге қарсы әрекеттерге қатыстыруға және радикализмнің алдын алу шараларына келетін болсақ, әлемдік тәжірибеде неғұрлым көрнекі мысалдар ретінде «Шекарасыз әйелдер» («Women without border») және «Шаназ» желісі (Shanaz) сынды халықаралық үкіметтік емес ұйымдарды атап өтуге болады.

«Шекарасыз әйелдер» - 2002 жылы негізі қаланған және Венада (Австрия) орналасқан әйелдерге арналған және әйелдер арасындағы ақпараттық-насихаттық қызметпен айналысатын халықаралық үкіметтік емес ұйым. Ұйымның миссиясы – әйелдердің құқықтарының және ерлермен теңдікті қамтамасыз етілуіне қолдау көрсету. Ұйым өтпелі экономикадағы мемлекеттердегі әйелдерге көмекке баса назар аударып, Индия, Турция, Ирак, Ауғаныстан, Иран, ОАР, Израиль, Палестина, Сенегал, Руанда және т.б. елдерде жобаларын жүзеге асырады.

«Шекарасыз әйелдер» белгілі бір әлеуметтік топпен өзара қарым-қатынас форматтарын жүзеге асырып, түрлі мемлекеттерде олардың өзіндік әлеуметтік-экономикалық және мәдени спецификасын есепке ала отырып, ретрансляциялайды. Осындай форматтардың мысалдарына келесідей жобаларды айтуға болады:

- «Әпкелер зорлық-зомбылық экстремизмге қарсы». Жоба 2008 жылы жұмысқа қосылған ең алғашқы әйелдердің антитеррористік платформасы болып табылады. Бірінші конференциясына терактіден зардап шеккендер,

террористер мен құрбандардың туыстары, белсенділер мен саясаткерлер қатысып, зорлық-зомбылық экстремизмімен күрес стратегиясын және «Құтқару» (SAVE) декларациясын жасақтады.

- «Студенттер зорлық-зомбылық экстремизмге қарсы». Жоба аясында студенттік жастар арасында интерактивті семинарлар өткізілді. Семинарларда терактілердің құрбандары да қатысып, экстремизм мен терроризмге қарсы қимыл жасау қажеттілігін жеткізді. Осындай семинарлар Индия, Йемен және Индонезияның бірқатар қалаларында жүргізілді.

- «Әйелдер террорға қарсы». Жоба аясында әйелдерге қатысты зорлық-зомбылық пен терроризм мәселелері бойынша өз пікірлерін ашық айту үшін алаң ұсынылды. Жобаға зорлық-зомбылықтан зардап шеккен әйелдер қатысып, өз сезімдерімен бөлісіп, мәселеге қатысты өз пікірлерімен бөлісе алды.

- «Аналар өзгерістер үшін». Жоба жұмысы барысында балалардағы радикалданудың алғашқы белгілерін ерте анықтау және оларға қарсы әрекет ету бойынша тренингтен өткен аналар экстремизм мен терроризмге қарсы тұру жұмыстарына тартылуда. Пилоттық жобалар Йемен мен Сауд Арабиясында жүзеге асырылуда.

«Шекарасыз әйелдер» ұйымы сонымен қатар лаңкестік әрекеттерден өзгелердің өмірін қорғау кезінде қаза тапқан немесе мүгедек болып қалған полиция қызметкерлерінің әйелдерімен, аналарымен және әпкелерімен жұмыс істейді. Оларға түрлі, соның ішінде психологиялық қолдау көрсетіледі.

Келесі жоба – «Шаназ» (Shanaz) желісі - полиция құрылымдарымен белсенді өзара іс-қимыл арқылы радикалданудың алдын алу бойынша іс-шараларға әйелдерді (жергілікті қоғамдастық көшбасшыларын) тартудың бірегей тәжірибесін ұсынады.

Қазақстанда да бұл салада белгілі бір жұмыс жасалуда:

- Белгілі бір деңгейде радикализацияға бейім әйелдермен (күйеулері немесе басқа туыстары экстремистік, оның ішінде діни негіздегі әрекеттері үшін сотталған және бас бостандығынан айыру орындарында жазасын өтеп жатқан) жұмыс. Бұл бағытта реабилитациялық орталықтар немесе халықтың осал категориясын әлеуметтендіру орталықтары форматы қолданылады. Астанада радикализацияланған әйелдердің арасында түсіндірме жұмыстарын жүргізетін «Ақниет» реабилитациялық орталығы жұмыс жасайды. Сонымен бірге ҚМДБ мешіттерінде әйелдердің діни білімін жоғарылату курстары ашылған.

- Жастармен, соның ішінде қыздармен жұмыс. Университеттерде қалыпты діни көзқарастарды ынталандыру үшін жастар клубтары мен студенттік клубтар құрылады, ислам негіздерін түсіндіру мақсатында дәрістер оқылады және т.б. Экстремизмнің алдын алу және жастарды рухани-адамгершілікке тәрбиелеу саласындағы табысты мысалдардың бірі 2016 жылы жастардың радикалдануының алдын алу жобасын іске қосқан Астана қаласындағы Діндерді зерттеу орталықтары қауымдастығының қызметі болып табылады. Оның аясында «Kazakhstan for Peace» атты жастар қозғалысы пайда болды.

- Заңсыз контентті, соның ішінде діни радикалдануға шақыруларды анықтау мақсатында интернет-ресурстармен және жаңа әлеуметтік медиа ресурстарымен online жұмыс жасау. Елімізде бұл бағытта «Қазақстанның

интернет-қауымдастығы» ҰЕҰ нәтижелі жұмыс атқаруда. Сонымен бірге «Киберқалқан Қазақстан» жүйесін де айта кету керек.

- Діни негіздегі радикалданудың табиғаты, себептері мен факторларына зерттеу жүргізу. Осылайша, Қазақстанда осы салада іргелі зерттеулер жүргізетін ғылыми орталықтар мен институттар жұмыс істейді [224, б. 75-78].

Жоғарыда көрсетілген шаралар өз жемісін көрсетіп жатқандығын мойындай отырып, дегенмен экстремизм, терроризм және радикализация статикалық феномен емес, әрдайым трансформацияланып отыратын құбылыс екендігін және онымен күрестің де осындай динамикалық түрде өзгеріп отыруы қажеттілігін ескеріп, қарастырылған теориялық материал негізінде экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимылдың авторлық үлгісін қалыптастыру туралы шешім қабылданды.

Экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимылдың авторлық үлгісі келесі шаралардан тұрады:

1) Экстремизм мен терроризмге қарсы профилактикалық шаралар:

1.1) діни негізде экстремизм мен терроризмнің пайда болуының түпкі себептерін (саяси, экономикалық, әлеуметтік, рухани салаларда) анықтау және алдын алу;

1.2) Халықпен ақпараттық-ағарту жұмысы.

2) Діни терроризмге қарсы нақты әрекеттер:

2.1) Дін саласындағы заңнаманы жетілдіру;

2.2) мүдделі ҰЕҰ-мен өзара іс-қимыл;

2.3) Діни әдебиеттерге дінтану сараптамасы;

2.4) Әлеуметтік желілердің және онлайн-курстардың мониторингі;

2.5) Деструктивті діни ағымдардың құрсауына түскен әйелдермен жан-жақты әлеуметтік жұмыс.

Ең алдымен қандай да бір мәселені шешу барысында оның алдын алуға тырысу қажет. Сондықтан терроризм мен экстремизмнің алдын алу үшін отандық деңгейде келесі шаралар қабылдануы тиіс:

- Үкімет тарапынан халықтың әлеуметтік-экономикалық наразылығының нақты себептеріне ерекше көңіл бөлу (әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу, ұсыныстар мен шағымдарға арналған жәшіктер орнату, әлеуметтік желілерді бақылау және т.б.);

- Саяси зорлық-зомбылыққа (митинг, наразылық акциялары және т.б.) қатысу тенденциясын төмендететін қаржы-экономикалық саясатты қолдану (алғашқы қажеттілік тауарларына баға мониторингін жүргізу, олардың бағаларын тұрақтандыруға әрекет ету, халық үшін тегін орта арнаулы техникалық білімнің болуы туралы әлеуметтік жарнама).

Әлеуметтік-экономикалық салада қайшылықтарды жеңілдету үшін келесілерді ұсынамыз:

- барлық этностар мен әртүрлі әлеуметтік топтардың өкілдері үшін тең мүмкіндіктер;

- негізгі қауіп тобына халықтың жұмыссыз бөлігі мен діни фанатиктер жататындықтан, үнемі түрлі бос жұмыс орындары жәрмеңкелерін өткізу,

сонымен қатар халықты тегін техникалық орта арнаулы білімнің бар екендігі туралы хабардар ету және т.б.

- жастарға мәдени, өнімді бос уақыт өткізу дағдыларын қалыптастыру процесіне тек ата-аналар, мектеп және басқа да білім беру ұйымдарынан бөлек, балалар шығармашылығы және жастар үйлері сынды ұйымдардың да қатысуы маңызды. Бұл сектасыз толыққанды өмірді көруге мүмкіндік береді.

«Экстремизмге қарсы кешенді күрестің келесі қадамы – ақпараттық-ағарту жұмыстарына келесідей іс-әрекеттерді жатқыза аламыз:

- контрагитациялық жұмыс үшін дінтанушылардан, ЖОО қызметкерлерінен, дәстүрлі діндердің дін басыларынан құралған топтарды жасақтап, орталықтар құру қажет. Бұл орталықтарда аталмыш эксперттердің өткізетін тренинг, семинарларының үгіт-насихат материалдары көркем безендіріліп, сауатты, әрбір адамға түсінікті түрде дайындалуы керек. Бұл тұста агитацияға түрлі әлеуметтік топтардың адамдарының қатысатынын ескере отырып, олардың білім деңгейлері, мінез-құлқының ерекшеліктері, дүниетанымдық көзқарастары есепке алына отырып, діни постулаттармен қатар, ҚР діни ұйымдар туралы заңнамасы, діни экстремизм және терроризмге қарсы іс-қимыл туралы заңдарын түсіндіруге ерекше мән қойылуы тиіс.

Ескерілетін жайт, түсіндірме жұмыстары фиктивті, формалды түрде жүргізілетін болса, олардың ешқандай нәтиже әкелмейтіні анық. Тәуекел топтарына ерекше мән қойылуы керек.

- жоғарыда аталған орталықтарда мамандар тренингтер ұйымдастырып, солардың барысында қауіп тобына кіретін адамдармен жұмыс жүргізіледі. Бұл топтарды мониторингтің көмегімен анықтауға болады.

- орта немесе жоғары оқу орындарында белгілі бір діни ілімге акцент жасалмай, дін тарихы және философиясы пәні оқытылғаны абзал. Ойлау мәдениеті үйретілуі тиіс, жеке тұлғалық діни және философиялық талғамдарды қалыптастыру қажет. Бұлар болашақта әрбір адамға қоғам үшін қауіпті ілімдерді анықтай алып, олардан аулақ болуға мүмкіндік береді.

- деструктивті ұйымдардың ықпалына бейім тұрғындармен жұмыс барысында ең маңызды міндет бұл сенімнің біздің менталитетке, қазақ халқының салт-дәстүрлеріне тән еместігін түсіндіру болып табылады. Үгіт-насихат жұмыстарында сектада болған шынайы адамдардың тарихына негізделген сапалы түрде монтаждalған видеоматериалдар көп көлемде қолданылуы керек.

- осы орайда тек деструктивті ағымдарға қарсы немесе олардың алдын алатын іс-шаралармен шектелмей, дәстүрлі ислам туралы ақпараттық мәлімет беретін орталықтардың және топтардың санын ұлғайту. Ол бірнеше бағытта, яғни барлық оқу орындарында, мешіттер мен басқа да мемлекеттік ұйымдарда түсіндіру жұмыстары мен дәрістер оқылуы керек.

- сонымен бірге мешіттердің жанынан ақысыз түрде діни сауат ашу курстарының санын ұлғайту. Бұл жоба ислам діні туралы халықтың білімін жоғарылату арқылы дәстүрлі емес діни идеологияның таралуына шектеу қояды.

- имамдардың кәсіби мамандану деңгейін көтеру. Имамдардың арасында кәсіби теологиялық немесе дінтанулық білімінің болуын шарт ету керек. Себебі, бұл жамағаттың имамға деген құрметін жоғарылатады [225, б. 90-91].

Экстремизмге қарсы тұрудың қажетті шараларының бірі ретінде заңнамалық базаны жетілдіруді атап өтуге болады. Жоғарыда айтылғандай, экстремизм динамизммен сипатталатын әлеуметтік құбылыс, ол қоғаммен бірге өзгеріп, дамып отырады. Сондықтан заңнамалық база да жетілдіріліп, өмірдің жаңа шындығына бейімделуі тиіс.

Тәуелсіздік жылдарында Қазақстан Республикасында экстремизм мен терроризмге қарсы күрестің әсерлі заңнамалық базасы жасалды. Негізгі құқықтық құжат Қазақстан Республикасының Конституциясымен қатар, 2012 жылғы 6 қаңтардағы «Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігі туралы», 1999 жылғы 13 шілдедегі «Терроризмге қарсы іс-қимыл туралы», 2011 жылы 11 қазандағы қабылданған «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Қазақстан Республикасының Заңдарын және басқа да құқықтық құжаттарды атап өтуге болады. Террористік ұйымдардың трансформациялануы мен діни экстремизмнің әлеуметтік құбылыс ретіндегі эволюциялануына жауап ретінде көрсетілген Заңдарды оқтын-оқтын қайта қарастыру сынды әрекеттер жасалып тұруы абзал. Бұл аталған заңдардың бүгінгі күн талабына жауап бере алатындай жағдайда болуын, өзектілігін жоғалтпауына ықпал етеді.

Келесі қадам мүдделі үкіметтік емес қоғамдық ұйымдармен (ҰЕҰ) өзара әрекеттесуді жалғастыру болып табылады. Қазіргі уақытта әлемде діни экстремизм мен терроризм мәселелерімен айналысатын көптеген үкіметтік емес қоғамдық ұйымдар бар. ҰЕҰ қатысу нысандары келесідей болуы мүмкін:

- құқық қорғау органдары жүргізетін ауқымды жедел іс-шаралар (ұстау, қамауға алу, тінту және т.б.) кезінде күшпен қамтамасыз етуге қауіпсіздік құрылымдарының қатысуы;

- экстремизмге және терроризмге қарсы әрекет етуші ұйымдардың бұрынғы қызметкерлердің сарапшы ретінде теледидардағы конференциялардағы, семинарлардағы жарияланымдары мен баяндамалары;

- дағдарысты жағдайларда жеке күзет компанияларының қызметкерлерін ірі қалалардың тұрғын аудандарын патрульдеу үшін тарту [226, б. 25-27].

ҰЕҰ-мен ынтымақтастықтан басқа, конфессиялар дінбасыларымен өзара әрекеттесу де экстремизмнің алдын алу мен оған қарсы тұрудың тиімді әдісі болып табылады. Себебі, имамдар мен діни қызметкерлерді халық діни саладағы беделді мамандар ретінде қабылдайды, олардың пікіріне құлақ асады.

Осы орайда мұсылман әйелдер ұйымдарының ассоциациясын құруды да маңызды қадам ретінде атап өту керек. Бұл олармен адрестік түсіндірмелік және әдістемелік жұмыс жүргізуге мүмкіндік туғызады.

Діни әдебиеттерді сараптау деструктивті сипаттағы дәстүрлі емес діни ілімдердің таралуын алдын алумен тығыз байланысты. Сарапшы Д.Құсайынов нәтижелі сараптама үшін мынадай шарттарды алға тартады:

- Сарапшыларды іріктеу ашық болуы керек;
- Экспертиза процесін нақты регламенттеу керек;

- Сараптамалық қорытындыға шағымданудың нақты механизмін әзірлеу қажет [227].

Қазіргі ақпараттық қоғамда ақпарат баға жетпес құндылық болып табылады. Жаһандану заманында ақпараттың ықпалымен қарусыз соғыс жүргізу мүмкіндігі бар. Атап айтатын болсақ, әлеуметтік желілер мен интернет сайттар арқылы экстремистік идеялар материалдық және уақыттық ресурстарды шығындамай тарату мүмкіндігін деструктивті ағым өкілдері кеңінен қолдану үстінде.

Сол себепті әлеуметтік желілердің мониторингі және дәстүрлі емес діни идеологияны таратушы сайттар мен әлеуметтік желілердегі парақшаларды бұғаттау бүгінгі күннің талабына айналып отыр. Бұл іс-әрекет үнемі жүргізіліп отыруы тиіс. Себебі, көп жағдайларда жойылған аккаунттардың орнына жаңалары тез арада пайда болып отырады.

Сонымен бірге деструктивті діни ағымдардың құрсауындағы тұлғаларды қоғамға қайта әлеуметтендіру жұмысы жүргізілуі керек. Бұл «Жусан» арнайы операциясының нәтижесінде Қазақстанға қайтарылған әйелдерді қоғамға қайта бейімдеу әйелдердің психологтармен, теологтармен жұмыс жасауды, қызмет көрсету саласының белгілі бір мамандықтарын игеру үшін түрлі курстарда оқыту сынды шаралардан құралады. Деструктивті ұйымдардың латентті мүшелерін анықтау мақсатында сенім телефондарының болуы, тегін психологиялық көмек көрсетілетін әлеуметтік орталықтар Қазақстанның барлық қалаларында ашылуы керек.

Тәжірибе көрсеткендей, экстремизм ең алдымен әлеуметтік құбылыс, оның түп тамыры әлеуметтік проблемалар болып табылады. Сондықтан діни экстремизмді жою мәселелерін шешуде әлеуметтік, рухани және материалдық шаралар қажет. Діни экстремизммен күрес тек лаңкестер мен террористік ұйымдарды жоюмен ғана шектелмеуі тиіс. Экстремизмнің түпкі себептерін талдап, оларға ықпал ету керек, сонымен қатар ақпараттық-ағарту жұмыстарының жоғары тиімділігін атап өту қажет. Мемлекет дінтанулық экспертизасын тиімділігін арттыруы керек, өйткені бұл деструктивті діни ағымдарды анықтауға жанама ықпал етеді. Сонымен қатар, мемлекет діни саладағы экстремизмді жою жұмысының жемістілігін арттыру мақсатында ҰЕҰ және дін өкілдерімен бірлесе жұмыс істеуі абзал. Осындай кешенді көзқараста ғана діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл өз жемісін бере алады.

Сонымен қатар қоғамдық орындардағы хиджабқа тыйым салу мұсылман әйелдердің оқшаулануына немесе тек діни кеңістікте ғана өмір сүруіне ықпал етуіне байланысты хиджабқа тыйым салмай, оған альтернатива іздестірілуі тиіс екендігін дәлелдеп отыр. С. Хантингтонның пайымдауынша, «әрбір өркениетті елде қоғамды интеграциялаудың рухани негізі қызметін атқаратын және әрбір азаматтың, жалпы мемлекеттің мүдделеріне жауап беретін дамыған діні болады. Бұл оның қаншалықты зайырлы болғанына қарамайды. Әрбір мұсылман елінің өзіндік дәстүріне, менталитетіне, мәдениетіне, оның ішінде тіліне бейімделген «өз» исламның өзіндік және өзіндік ерекшеліктері бар» [228, б. 41]. Сол себепті әйелдер арасында қазақы, дәстүрлі исламды насихаттау жұмыстары қолға алынғаны абзал. Атап айтқанда қазақ мәдениетінің бір

бөлшегі болған кимешекті, қазақ оюлары бар орамалдарды қоғамдық кеңістікке оралту процесін жүзеге асыруға жұмыс жасалуы керек. Кимешек сынды ұлттық киімді күнделікті өмірге қайтару процесіне заманауи маркетинг амалдарын қолданғанды жөн деп есептейміз.

Соның бір мысалы ретінде AIDA (A-attention, I-interest, D-desire, A-action) моделін ұсынамыз.

Назар аударту үшін қоғамдық орындарда, соның ішінде ХХІ ғасырда төртінші билік аталған бұқаралық ақпарат құралдарында, атап айтқанда ерекше көңілді әлеуметтік желілерге аударып, осы киім үлгілеріне арналған әлеуметтік жарнамаларды көбейтуді, соның ішінде нативті жарнамаға аса мән беруді жөн санаймыз.

Сонымен бірге аталған киім үлгілеріне қызығушылық пен сатып алуға деген құлшынысты тудыру мақсатында қазақы нақыштағы киім үлгілерін ұлттық және діни бірегейліктің тоғысуы негізіндегі құндылық ретінде ұсынуға талпыныс жасалуы тиіс.

Одан бөлек кимешек сынды ұлттық киім кез-келген әйелге қолжетімді бағада ұсынылуына орасан жұмыс жасалуы қажет. Бұл ұлттық киім үлгілерінің түрлі материалдық жағдайдағы мұсылман әйелдерді қамтамасыз етуге мүмкіндік береді.

Кимешек сынды ұлттық киімнің қоғамдық кеңістікке оралуы болашақта еліміздің белсенді діндар бөлігінің ұлттық сана сезімінің жандануына, ұлттық және діни бірегейлікті тоғыстыруға жасалған қажетті қадам болатынына сенімдіміз.

Дегенмен, кимешектің хиджабты толығымен қоғамдық кеңістіктен ығыстырып, орнын басатын киім формасы ретінде қарастыруға болмайды. Біріншіден, кимешек қазақ дәстүрінде әйелдің отбасылық статусын көрсететін киім үлгісі, яғни тек тұрмыстағы әйелге тән. Сол себепті кимешекті тұрмысқа шықпаған қыздардың киюі дәстүрімізге сай келе бермейді. Екіншіден, кимешек – тек қазақ ұлтының дәстүрлі киімі, локалды мәдениеттің туындысының болуына байланысты, Қазақстанда тұратын басқа этнос өкілдерінің арасында қызығушылық танытпау қаупінің де бар екендігін ескеру керек. Үшіншіден, кимешек кию дәстүрінің жаңғыруы белгілі бір уақыттық, материалдық және ақпараттық ресурстарды қажет етеді. Сол себепті бұл ұзақ уақыттық перспективадағы жоспар деп қабылдануы тиіс.

Жалпы, қорыта келгенде, біз келесідей тұжырымдарға келдік.

Біріншіден, болашақта Қазақстанда діндарлық деңгейінің жоғарылайтындығын, соның ішінде номиналды емес, белсенді діндар мұсылман әйелдердің де санының жоғарылайтындығын болжауға болады. Дегенмен аталған феноменнің зайырлылық принциптеріне кері ықпал етпейтіндігін тұжырымдай аламыз.

Екіншіден, урбанизация процесі де діндарлықтың сипатын өзгертпей қоймайтыны анық. Атап айтатын болсақ, қалалардағы ислам неғұрлым «модернизацияланған» және қалалық өмір салтына бейімделген болатыны болжануда. Бұл мұсылман әйелдердің жергілікті, аймақтық ассоциацияларының

құрылу үстінде екендігі де анықталып отыр. Бұл белгілі бір деңгейде мұсылман әйелдерінің коммюнитилерінің пайда болуына итермелейді.

Үшіншіден, діни киім үлгілерін киюге белгілі бір жұмыс орындарында тыйым салынуы белсенді діндар әйелдердің кәсіби дамуына кедергі келтіріп, аталған топтардың маргинализациясына, сонымен бірге тек өзімен бірдей діни топтағы адамдармен байланысқа түсуіне байланысты (мұсылман қыздарға арналған мектептерде оқу, мұсылман кәсіпкерлерге жұмысқа тұру және т.б.) немесе сегрегациялануына әкелуі мүмкін. Кей жағдайларда аталған жұмыс орындарының жалақысының төмендігі люмпенизация процесінің де қаупін тудырады.

Бұл орайда мамандық таңдау сынды процестерде белсенді мұсылман қыздар белгілі бір мамандықтардың хиджабқа тыйым салынуына байланысты таңдай алмайтындығын, яғни таңдауының тарылуына ықпал ететіндігін де ескеру керек.

Сол себепті аталған әйелдердің кәсіби мансабын дамытуына көмек көрсетілуі қажет деп пайымдай аламыз.

Төртіншіден, діни және ұлттық бірегейліктерді бір-біріне қарама-қарсы қою тенденциясын жоюға бағытталған жұмыс жасалуы керек. Бұл кимешек сынды ұлттық сипаттағы және діни критерийлерге сай келетін киім үлгілерін насихаттау арқылы жүзеге асырыла алады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Осы диссертациялық жұмыстың мақсаты әйелдердің арасындағы ислами бірегейлікті талдау болып табылады. Әйелдердің арасындағы діндарлықты зерттеу барлық дерлік әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар позициясынан қарастырылды. Әйелдердің мұсылмандық бірегейлігі көпдеңгейлі, күрделі феномен болып табылады. Аталған проблеманы зерттеу барысында бірнеше міндеттер қойылып, келесідей қорытынды нәтижелерге қол жеткізілді:

1. Ислами діни бірегейліктің гендерлік аспектілері өзектілігі жоғары мәселе ретінде дінтану, әлеуметтану, философия, тарих, психология сияқты әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар аясында жан-жақты зерттеліп, ғылыми дискурста аталған тақырыпқа қатысты плюралистік көзқарас қалыптасқан. Дегенмен әлеуметтік-философиялық дискурс аясында әйелдердің діндарлығын актор позициясынан зерттейтін ислами феминизм бағыты мәселені тереңірек қарастыру мүмкіндігін туғызады. Бұл еңбектерге тән ерекшелік хиджабты әйелдердің жеке қалауы ретінде қарастыра отырып, әйелдерге өз денесі мәселелерін жеке шешуге мүмкіндік беруді талап етуден көрініс табады. Ислами феминизм мәселесін қарастырушы еңбектердің бірқатарына діндегі әйел мен ер адамның теңдігі мәселесін талқылау тән. Осылайша, герменевтикалық анализ негізінде әйелдердің ерлермен теңдігі (әйелдің ер адаммен қатар Алланың жердегі орынбасары қызметі, әйел мен ердің Алла алдында тек діндарлығы негізінде ғана ажыратылатыны және т.б.) мәселесіне талдау жасалады.

2. Қазақстандық мұсылман әйелдердің діндарлығының қалыптасуы ұлттық мәдениет пен ислам дінінің құндылықтарының тоғысында қалыптасатындығына қарамастан, қазіргі таңда қазақылық пен ислами діндарлықты бір-біріне қарама-қарсы қоюшылық жиі кездеседі. Бұл орайда зерттеу барысында Қазақ хандығының құрылған уақытынан бастап, халқымыздың ислам дінін ұстанғандығын, сонымен бірге киім кию үлгісінің (кимешек, сәукеле т.б.) ислами қағидаттарға сай келгендігін байқалады. Тұрмыс құрмаған қыздардың кимешек сынды хиджаб стандарттарына сай келетін киімді кимеуін ең алдымен жеті атаға дейін қыз алыспау, қызға қырық үйден тыю сынды қазақы дәстүрлермен және қазақы ауылдардың осы жеті аталық туыстық деңгейіндегі адамдардан құрылуымен байланыстыруға болады. Исламда әйел туыс болып саналатын ер адамдардың алдында әурет жерлерін жабуға міндеттелмеген. Сондықтан қазақ қыздары жеңі, етегі ұзын көйлектерді кигенімен, шаштарын өріп, шашбау тағып қоятын болған. Бұл қыз баланың жеті атаға дейінгі туыстарының арасында ғана жүруімен, шалғай жерлерге баруға тыйым салынуына қатысты деп топшылаймыз. Ал келін мәртебесіне ие әйел басына орамал тағып, нәрестелі болғаннан кейін кимешек кие бастағаны белгілі.

3. Заманауи Қазақстанда мұсылман әйелдердің арасында авторлық классификациямыздағы енжар мұсылмандар мен ұстамды сенушілердің көлемі басымдық танытады. Әлеуметтанулық зерттеу барысында әйелдердің діни белсенділігін асыра бағалау мен белгілі бір діни салттарды таңдаулы түрде

орындауға бейімділігі анықталып отыр. Ең жиі орындалатын культтік тәжірибелер діни мерекелерді тойлау мен ораза ұстау болса, ең аз қолдау тапқандарының қатарына намаз оқу мен діни киім - хиджабты - кию жатады. Бұл аталған діни мейрамдар мен оразаны ұстау көп уақыттық ресурстарды қажетсінбейтіндігі және уақыттық шекаралары болатындығы (діни мерекелер бір күннен үш күнге дейін және ораза үшін бір ай), сонымен бірге басқа тәжірибелермен салыстырғанда олар қоғамдық оң бағаға ие болуымен байланысты. Өз алдына намаз оқу мен діни киімді кию белгілі бір уақыт шеңберімен шектелмей, респонденттермен арнайы дайындықты қажет ететін өте маңызды қадам болып табылады.

4. Белсенді діндар әйелдердің арасында діни тәжірибелерді орындауда біршама айырмашылықтар байқалады. Бұл ерекшеліктер жасы, этносы, білім деңгейі сынды объективті факторлармен қатар, темперамент, психологиялық ерекшеліктері сияқты субъективті себептерге де байланысты болып табылады. Атап айтатын болсақ, жасына байланысты тәуелсіздік жылдарынан кейін дүниеге келген қыздардың арасында діни әлеуметтену процесі ата-аналарының ықпалымен жүзеге асқан болса, зейнет алды немесе зейнеткер болып табылатын әйелдерде өзінің жасы кіші туыстары (балаларының, немерелерінің және т.б.) діни әлеуметтендіру агенттері функциясын атқарады. Дінді қабылдау көп жағдайда өмір бойына жүзеге асырылатын процесс ретінде сипатталады. Осылайша, әйелдерге дінді біртіндеп қабылдау тән. Көп жағдайда аталған процесс салыстырмалы түрде оңай болып табылатын ораза сынды діни тәжірибеден басталып, кейін намаз және хиджабқа келуіне түрткі болады.

5. Қазіргі таңда әйелдердің арасында радикализациялану процесі кең етек жайып отыр. «Жусан» арнайы операциясының нәтижесінде қайтарылған әйелдердің портфолиоарын зерттеу келесідей тұжырымдарды құрастыруға мүмкіндік берді. Біріншіден, негізгі радикализация каналдары ретінде отбасын, әлеуметтік желілер, интернет және әлеуметтік байланыстарын атауға болады. Ал экстремистік ұйымдардың мүшелері болып табылған әйелдердің әлеуметтік-психологиялық портреті мынадай ерекшеліктерге ие: әлеуметтік-экономикалық проблемалары бар (жұмыссыз немесе тұрақты жұмысы жоқ, жалақысы төмен, материалдық жағдайы нашар және т.б.), психологиялық қиындықтарға душар (өзіндік орнын таппаған, стигма тән, басқа адамның пікірін қабылдауға бейім, психологиялық, физикалық абыюздің құрбаны болған және т.б.).

6. Болашақта ислами діндарлықтың деңгейінің өсуі болжануда. Соның ішінде бұл тек номиналды сенушілердің есебінен емес, белсенді сенушілердің есебінен жоғарылайтынын тұжырымдауға болады. Бұны біріншіден, елімізде ондаған жылдар бойы жалғасып келе жатқан діни жаңғыру процесінің нәтижесі ретінде, екіншіден, белсенді діндар отбасылардың көпбалалы болуы және аталған балалардың дін жолында тәрбиелеуімен байланыстыра аламыз. Дегенмен барлық діни ережелер мен нормаларды орындау уақыт, энергия ресурстарымен қатар, көптеген тыйымдардың орын алуына байланысты діндарлық деңгейінің өсуі мемлекетіміздің зайырлылығына кері әсер тигізіп, қауіпті болатын дәрежеде ұлғаймайтындығына кәміл сенуге болады.

7. Болашақта әйелдердің арасындағы белсенді діндарлық біршама трансформацияға ұшырайтындығы анықталып отыр. Атап айтқанда бұл урбанизация процесі исламның «модернизацияланған» қалалық формасының қалыптасуына ықпал етсе, мемлекеттік мекемелерде діни атрибутикаға тыйым салынуы мұсылман әйелдердің инфобизнес саласындағы мамандықтарды одан әрі қарай игеріп, қызмет етуіне әкеледі. Ал осы процестің екінші тұсы ретінде белсенді мұсылман әйелдерінің арасында аталған курстарға деген сұранысты тудырып, өмірлік мәселелердің барлығын дін аясында шешуіне ықпал ететіндігі болжануда.

8. Дегенмен болашақта діни киім үлгілерін қоғамдық орындарда киюге тыйым салынатын болса, бұл хиджабтағы әйелдердің діни және кәсіби статустарының арасында таңдау жасауына ықпал етеді. Бұл өз алдына аталған әйелдердің әлеуметтік оқшаулануына, сегрегациясына әкеліп соқтыруы мүмкін. Бұл аталған топ мүшелері болып табылатын әйелдердің тек олардың сырт бейнесін қабылдайтын ортада (тәжірибе көрсеткендей, бұл көп жағдайда өздері сынды мұсылмандарда) жұмыс жасауына әкеледі. Одан бөлек бұл әйелдердің материалдық деңгейінің түсуіне, яғни маргинализациясына да ықпал етуі мүмкін. Сондықтан діни киім үлгілеріне қойылатын талапты бәсеңдету қажеттілігі туындап отыр.

9. Қазіргі таңда қоғамдық кеңістікте діни және ұлттық мәдениетті бір-біріне қарама-қарсы қою тенденциясы орын алып тұр. Осы мәселені шешу мақсатында хиджабтың ұлттық альтернативасы ретінде қазақ әйелдерінің дәстүрлі киім үлгілерін насихаттауды ұсынылады. Бұл ұлттық сананы жаңғырту мен діни бірегейліктерді ұштастырудың таптырмас жолы болып табылады.

Қойылған міндеттердің жүзеге асырылуын бағалау. Зерттеу барысында қойылған мақсат және міндеттер дін саласындағы теориялық және қолданбалы ғылыми зерттеулерге негізделген әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардың әдіснамалық тәсілдерін қолдана отырып, толығымен жүзеге асырылды.

Нәтижелерді тәжірибеде қолдану бойынша ұсыныстар. Зерттеу нәтижелері дінтанулық іргелі және қолданбалы зерттеуге негіз бола алады. Диссертациялық материалдар жүргізіліп жатқан мемлекеттік саясатты болжау үшін әдістемелік құралдарды жетілдіруге бағытталған бағдарламаларды дайындау кезінде пайдаланылуы, сондай-ақ дінтанудың жаңа арнайы курстарын жасақтауда және оқу үдерісіне арналған оқулықтар мен ғылыми еңбектерді құрастыруда қолданылуы мүмкін.

Жұмыстың ғылыми деңгейін өндірістегі үздік жетістіктермен салыстыра отырып бағалау. Бұл диссертациялық жұмыста алғашқы рет мұсылман әйелдердің діндарлығы мәселесі үш жақты қарастырылды. Ең алдымен еліміздегі көпшілікті құрайтын конвенционалды діндар әйелдердің діни бірегейлігінің ерекшеліктері анықталса, екінші тұста белсенді діндар әйелдердің де әлеуметтік тәжірибесі қарастырылды. Осылайша белсенді діндар әйелдердің діни бірегейленуінің өзі де конструктивті діни бірегейлік және радикализациялану процесі негізінде екі тараптан талданды.

Алға қойылған мақсат пен міндеттерді зерттеу барысында туындаған сұрақтар болашақта дінтану саласындағы, жалпы әлеуметтік-гуманитарлық теориялық зерттеулерге негіз бола алады. Бұларға атап айтатын болсақ, исламдағы әйелдердің теңдігі және ислами феминизм, ерлер арасындағы мұсылмандық бірегейліктің қалыптасуы, ислам мысалындағы қазіргі діни өмірдің конверсия процестері, діни және этностық бірегейліктердің арақатынасы және т.б. жатқызуға болады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> дата обращения: 06.02.2024.
- 2 Кикимбаев М., Медеуова К., Рамазанова А. Мечети в постсоветском казахстане: дискурсы интерпретации и практики регулирования // // Central Asia & the Caucasus 2021, Vol. 23 Issue 4. https://cac.org.ru/journal/2021/journal_rus/cac-04/12.shtml
- 3 Викторова П. Как изменилось количество верующих в Казахстане <https://cabar.asia/ru/kak-izmenilos-kolichestvo-veruyushhih-v-kazahstane/> дата обращения 07.12.2024.
- 4 В Киргизии выявили "женское крыло" террористической организации "Хизб ут-Тахрир". Interfax, 15 марта 2023. доступно: <https://www.interfax.ru/world/891187> дата обращения: 31.01.2024.
- 5 Ahmed, L. A Quiet Revolution: The Veils Resurgence, From the Middle East to America. - Yale University Press, 2011. – 160 p.
- 6 Ahmed L. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven and London: Yale University Press, 1992. – 296 p.
- 7 Abu Lughod L. Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1998. – 300 p.
- 8 Abu-Lughod, L. (2013). Do Muslim Women Need Saving? Harvard University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wpmnc>
- 9 Wadud A. Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender // Journal of Law and Religion. 1995–1996. 12(1). - P. 37–50.
- 10 Wadud A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective – New York, 1999. – 144 p/ Wadud A. (1999) Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. Oxford. Xxvi + 118 p.
- 11 Wadud A. (2000) Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women // Webb G. (ed.). Windows of Faith: Muslim Women ScholarActivists in North America. Syracuse. Pp. 3-21.
- 12 Moghissi H. Feminism and Islamic Fundamentalism. The limits of postmodern Analysis. Oxford University press, Pakistan, 2000. – 166 p.
- 13 Barlas A. «Believing Women» in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quoran. Austin: University of Texas Press, 2002. – 254 p.
- 14 Mahmood S. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival // Cultural Antropology. – 2004 – Vol. 2, № 16. – P. 202-236.
- 15 Бенхабиб С. Притязание культур. Равенство и разнообразие в глобальную эпоху. – М.: Логос, 2003. – 214 с.
- 16 Gole Nilufer. The Forbidden Modern. Civilization and Veiling. – 1996. – 186 p.

- 17 Hayereh Tohidi «Islamic Feminism» Negotiating Patriarchy and Modernity in Iran: Blackwell companion to contemporary Islamic thought / ed. by R.K.Fenn, 2001. - P. 281-296.
- 18 Mernissi F. Beyond the Veil, Revised Edition. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society - Indiana University Press, 1987. – 224 p.
- 19 Kandiyoti D. Women, Islam and the State. - Temple University Press, 1991. – 276 p.
- 20 El Guindi, F. Veil: Modesty, Privacy and Resistance. - Berg Publishers, 1999. – 242p.
- 21 Вагабов М.В. Ислам и женщина. - М.: Мысль, 1968. - 229 с.
- 22 Вагабов М.В. Ислам и семья. - М.: Наука, 1980. - 184 с.
- 23 Вагабов М.В. Ислам - защитник рабства женщин - Махачкала : Дагкнигоиздат, 1962. - 95 с.
- 24 Притчина Е.А. Женщина и религия. – М: Издательство «Советская Россия», 1960. – 55 с.
- 25 Крывелев И. «Женщина и религия» – М: ОГИЗ Государственное антирелигиозное издательство, 1937. – 56 с.
- 26 Пальванова Б.П. Эмансипация мусульманки: опыт раскрепощения женщины Советского Востока. - М.: Наука, 1982. – 304 с.
- 27 Пальванова Б.П. Борьба за вовлечение женщин Средней Азии в строительство социализма. - Ташкент, 1962. – 92 с.
- 28 Лысенко В.Д. Женщина и религия. – Чечено-Ингушское книжное издательство, 1964. – 31 с.
- 29 Балтанова Г.Р. Мусульманка. - М.: Логос, 2005. - 373 с.
- 30 Бараева З. М. Женщина в мусульманском обществе: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Даг. гос. ун-т. Махачкала, 2003. - 17 с.
- 31 Сабирова Г. «Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений. Сборник «Устная история и биография. Женский взгляд». Ред. и сост. Е.Ю. Мещеркина. - М., Невский простор, 2004. - С. 193-219.
- 32 Сабирова Г. Формирование религиозной идентичности а мегаполисе (на примере женщин-татарок, обучающихся на религиозных курсах в Москве). диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – М, 2006. – 205 с.
- 33 Кузнецова-Моренко И., Салахутдинова Л. Новые мусульманки Татарстана: к вопросу о становлении социальной группы // Гендер: традиции и современность. Душанбе, 2007. – С. 41-52.
- 34 Гуреева Ю. Женщины в хиджабах в Азербайджане: ислам, гендер, повседневность. СПб., 2005. – 234 с.
- 35 Байтенова Н.Ж. Дін және қоғам: заманауи дискурс. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 138 б.
- 36 Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения) / Е.Е. Бурова. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 200 с.

37 Құрманалиева А.Д. Ислам дінінің таралу тарихы және ерекшеліктері // ҚазҰУ Хабаршысы «Философия, Мәдениеттану, Саясаттану» сериясы, 2016. – №3. – 64-72 б.

38 Кенжетай Д.Т. Қазақ болмысы: діни таным мен діни сана мәселесі // Актуальные проблемы модернизации Казахстана: матер. межд. науч. конф., посвящ. 80-летию академика А.Н. Нысанбаева. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения ИФПР КН МОН РК, 2017. – 446-474 б.

39 Сатершинов Б.М. Ислам фобиясы және стереотиптер. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. – 158 б.

40 Сатершинов Б.М. Ислам және қазақ халқының дәстүрлі мәдениетіндегі әйел болмысы – Әйел және дін: халықаралық форум материалдары. Женщина и религия: сборник материалов международного форума. Woman and religion the Works of International Forum. - Алматы: «Қыздар университеті» баспасы, 2013. - 156-162 бб.

41 Сейтахметова Н.Л. Дискурс традиций в ценностной парадигме ислама // Аль-Фараби, №1(37). - 2012. – С.14-21.

42 Сейтахметова Н.Л. Философия исламского образования: история и современность. – Алматы, 2009. – 143 с.

43 Сейтахметова Н.Л., Смагулов М. Концепция «инсан аль-каamil» как модель совершенного человека и ее ценностная роль в образовательном процессе // Адам әлемі. - 2017. - №1 (71). – С.105-113.

44 Соловьева Г.Г. О феномене «новейшей религиозности» // Аль-Фараби, 2015. – №2. – С. 56-71.

45 Косиченко А.Г. Возможности религии в снижении уровня вызовов и угроз современности: философско-политологический анализ / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 200 с.

46 Рысбекова Ш. Историческая роль ислама ханафитского направления в жизни и культуре народа Казахстана // Адам әлемі. – 2015. – №2 (64). – С. 75-85.

47 Абжалов С. Религиозно-философские основы ханафитского мазхаба / автореф. дис. канд. филос. наук. – Алматы, 2008. – 120 с.

48 Нуртазина Н.Д. Из истории государственно-конфессиональных отношений в Казахстане: начало политики атеизации и борьбы с исламом (1917-1957 гг.) // Казахстан-Спектр. – 2011. – № 2. – С. 108-113.

49 Борбасова Қ.М. Қазақстандағы діни білім беру үрдістері және мәселелері // Влияние религии на современный мир: матер. межд. науч.-практ. конф. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С. 83-87.

50 Затов Қ., Исмаил Н. Қазіргі заманғы радикалдық идеялар мен әрекеттердің қайнарлары мен себептері // Адам әлемі. – 2016. – №2 (68). – С. 124-136.

51 Бейсенов Б.К. Жастар және діни сана // Ақиқат журналы, 2014. №3. 7-13 бб.

52 Бейсенов Б.К. Қазақстандағы ислам: кеше және бүгін // ҚазҰУ хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы № 1 (32) 2009. – 165-168 бб.

53 Тәжікова К.Х. Ислам: дүниетаным, идеология, саясат. – Алматы: Қазақстан, 1989. – 175 б.

54 Козырев Т. Ислам в Казахстане: идентичность, общество, государство // Казахстан-Спектр №2 (76). – 2016. – С. 21-36.

55 Козырев Т. Испытание хиджабом – новый экзамен на толерантность?//abai.kz

56 Абуов А.П., Смагулов Е.М. Религии в Казахстане. – Астана, 2011. – 232 с.

57 Бектенова М.К. Формирование исламской идентичности в постсекулярном обществе: казахстанские реалии: Диссертация на соискание академической степени доктора философии (PhD). 6D020600 – Религиоведение – Институт философии, политологии и религиоведения. – Алматы, 2017. – 135 с.

58 Кабиденнова Ж.Д. Религиозная идентичность как объект философско-религиоведческой рефлексии: Диссертация на соискание академической степени доктора философии (PhD). 6D020600 – Религиоведение. – Алматы: 2018. – 127 с.

59 Жолдыбайұлы Қ. Дін мен діл. – Алматы, 2010. – 288 б.

60 Джалилов З.Г. Особенности состояния религиозности казахстанского общества: вопросы теории и практики (по материалам социологических исследований). – Алматы: Дайк-Пресс, 2013. – 168 с.

61 Әділбаев А., Әділбаева Ш. Әбу Ханифа және ханафи мәзһабы – Алматы: Көкжиек, 2018. – 400 б.

62 Байдаров Е. Глобализация и ислам: проблемы и противоречия // Мир человека. Философский и общественно-гуманитарный журнал, 1(51). – 2012. - С. 32-37.

63 Муминов А. Ханафитский мазһаб в истории Центральной Азии – Астана: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

64 Сайлаубекқызы А. Тенденции формирования религиозной идентификации в Казахстане: религиоведческий анализ - Диссертация на соискание академической степени доктора философии (PhD).: 6D020600 – Религиоведение – Казахский национальный университет имени Аль-Фараби. – Алматы, 2022. - 149 с.

65 Нысанбаев А.Н., Бурова Е.Е., Сайлаубекқызы А. Особенности идентичности казахстанцев в условиях поликультурного общества // Социологические исследования. - 2019. - № 7. - С. 37-47.

66 Нысанбаев А. Духовно-ценностный мир народа независимого Казахстана: проблемы и перспективы // под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – 274 с.

67 Габитов Т.Х. Духовность и толерантность как ориентиры религиозной культуры казахов // Влияние религии на современный мир: матер. межд. науч.-практ. конф. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С. 108-119.

- 68 Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің типологиясы: Мәдениеттану оқу құралы. Алматы: Қазақ университеті, 1998. - 159-160 бб.
- 69 Ғабитов Т. Роль религии в казахской культуре // Аль-Фараби, №1(37). - 2012. – С.22-29.
- 70 Нұрмұратов С. Қазақ халқының рухани құндылықтары: тарих және қазіргі заман // Адам әлемі. – 2016. – № 3 (69). – С. 87-95.
- 71 Есім Ғ. Ұлттық идея – ел санасы // «Егемен Қазақстан» газеті. 24.11.2009.
- 72 Булекбаев С.Б. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию. – Алматы: BAVIS systems, 2016. – 316 с.
- 73 Нурышева Г.Ж. Знание и вера в культурно-исторических концептах Востока и Запада // Аль-Фараби. – 2015. – №1. – С. 136-141.
- 74 Кулсариева А.Т. Один народ – разные судьбы: Казахстан в поисках культурной идентичности / А.Т. Кулсариева, Ж. Шайгозова, М. Султанова // Вестник КазНУ. Сер. Философия. Культурология. Политология. – 2014. – № 4. – С. 76-86.
- 75 Масалимова А.Р. Жастардың бойында рухани құндылықтарды қалыптастырудағы діннің рөлі // Вестник КазНУ. Сер. Философия. Сер. Политология. Сер. Культурология. – 2011. – № 2. – С. 100-103.
- 76 Шайкемелев М.С. Казахская идентичность. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 272 с.
- 77 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. - 240 с.
- 78 Смирнов А. Ислам и национально-культурная идентичность // Адам әлемі. – 2016. – № 4 (70). – С. 75-83.
- 79 Кодар А., Кодар З. Культурные контексты Казахстана: история и современность. – Алматы: Ниса, 1998. – 280 с.
- 80 Оңғаров Е. Қазақ мәдениеті және ислам құндылықтары – Алматы: Баспалар үйі, 2014. - 351 б.
- 81 Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу) - Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002. – 208 б.
- 82 Стасевич И. Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. СПб: «Наука», 2011. – 202 с.
- 83 Әділбаева, Ш. Алғашқы мұсылман қоғамындағы әйелдер // Исламтану және араб филологиясы мәселелері: Халықаралық ғыл.-практ. конф. материалдары (2007-2008 жж.). – Алматы: Нұр-Мүбарак, 2008. – 51-60 б.
- 84 Abdellatif O., Ottaway M. Women in Islamist Movements: Toward an Islamist Model of Women's Activism // Carnegie Middle East Center. – 2007. – № 2. – June. – 20 p
- 85 Schalk, P. Women fighters of the Liberation tigers in Illiam: the martial feminism of Atel Palac. South Asia Research, 14 (2), Autumn, 1994. - pp. 1-22.
- 86 Schalk, P. The revival of Martyr cults among Ilavar. Temenos, 33, 1997. - pp. 151-190.
- 87 Cook, D. 2005. Women fighting in Jihad? Studies in Conflict and Terrorism, 28, pp. 375-384.

- 88 Von Knop K. (2007) The Female Jihad: Al Qaeda's Women, *Studies in Conflict & Terrorism*, 30:5, 397-414, DOI: 10.1080/10576100701258585
- 89 Jacques K. Paul J. Taylor (2009) Female Terrorism: A Review, *Terrorism and Political Violence*, 21:3, 499-515, DOI: 10.1080/09546550902984042
- 90 Bloom, M. 2011. Bombshell: The Many Faces of Women Terrorists. London: Hurst Publishers. <http://www.hurstpublishers.com/book/bombshell/>.
- 91 Saltman E. Till martyrdom do us part': Gender and the ISIS phenomenon / E. Saltman, M. Smith // Institute for Strategic Dialogue. – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.strategicdialogue.org/publications/>
- 92 Markovic, Vesna. (2018). Suicide Squad: Boko Haram's Use of the Female Suicide Bomber. *Women & Criminal Justice*. 29. 10.1080/08974454.2019.1629153.
- 93 Spencer, A. N.. "The Hidden Face of Terrorism: An Analysis of the Women in Islamic State." *Journal of Strategic Security* 9, no. 3 (2016) : 74-98. DOI: <http://dx.doi.org/10.5038/1944-0472.9.3.1549> Available at: <https://digitalcommons.usf.edu/jss/vol9/iss3/6>
- 94 Cook, J, and Vale G. From Daesh to 'Diaspora': Tracing the Women and Minors of Islamic State. Report. Department of War Studies, Kings College. 2018. – 72 p.
- 95 Orozobekova C. Foreign Fighters and International Peace Joining Global Jihad and Marching Back Home.
- 96 Speckhard A. Bride of ISIS: One Young Woman's Path into Homegrown Terrorism Kindle Edition.
- 97 Карин Е. Операция «Жусан» Кого и почему вернули из Сирии?» - А, 2020. – 272 с.
- 98 Айнур Абдирасилкызы: мероприятия в Актобе могут способствовать преодолению феминизации экстремизма https://e-islam.kz/files/nizatsii-ekstremizma_nvqkwcboncqk5vonsammr4/ дата обращения 07.09.2023
- 99 Балтанова Г. Женский исламизм – феномен XXI века // Вестник экономики, права и социологии, 2016. - №1. – С. 224-229.
- 100 Балтанова Г. Черные флаги на черном ветру. Женский исламизм в ИГ: сегодня и завтра. – М: LAP, 2016. – 108 с.
- 101 Дронзина Т. Терроризма женский лик (результаты международного исследования) – Астана, 2011. - 236 с.
- 102 Дронзина Т. Террористки-смертницы: тендерное измерение феномена нового глобального терроризма // Вестник Евразии. 2005. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/terroristki-smertnitsy-tendernoe-izmerenie-fenomena-novogo-globalnogo-terrorizma> (дата обращения: 13.11.2023).
- 103 Davis J. Women in Modern Terrorism From Liberation Wars to Global Jihad and the Islamic State - Publisher: Lanham : Rowman & Littlefield – 192 p.
- 104 Шаповал Ю. «Вовлечение казахстанских женщин в террористическую организацию ИГИЛ: фактор идентичности», Вестник КазНУ, Серия Религиоведение. - Том 38. - № 2 (2024) - С. 3-15.
- 105 Қоғамдық сананы жаңғырту міндеттері аясындағы қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру: 3 кітап. Формирование казахстанской идентичности

в контексте задач модернизации общественного сознания: книга 3. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2020. – 668 с.

106 Қазақстандағы діни бірегейліктің инклюзивтілігі мен эксклюзивтілігі мәселелері: Ұжымдық монография. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2020. – 236 с.

107 Досанова Г.М. Женская религиозность и мусульманские практики: . дис. ... PhD по специальности социология / Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, 2010. – 128 с.

108 Ускембаева М., Резвушкина Т. Положение девушек и женщин в контексте религиозной ситуации в Казахстане. Гендерное исследование – А., 2018. – 306 с.

109 Calhoun C. Critical Social Theory: Culture, History, and Challenge of Difference. – Oxford; Cambridge, 1995. - P. 203-204.

110 Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. – 320 с.

111 Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1: О познании. - М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 1995. – 816 с.

112 Юм Д. О тождестве личности // О человеческой природе. СПб.: Азбука, 2001. С. 297–407.

113 Foucault M. The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction. N. Y.: Pantheon Books, 1978. – 169 p.

114 Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 671 с.

115 Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 35–40.

116 Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. – 480 с.

117 Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 / пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.

118 Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

119 Федорова М.В. Религиозная идентичность в концептуальном пространстве наук о религии // Грамота. - 2016. - № 4 (66). – С. 168-171.

120 Джеймс У. Психология. – М.: Академический проект, 2011. – 318 с.

121 Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я // Фрейд З. Избранное. - М.: Наука, 1990.

122 Фрейд З. Я и Оно сочинения. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2015. – 864 с.

123 Юнг К. Бог и бессознательное. – Москва: АСТ ltd, 1998. – 480 с.

124 Фромм Э. Бегство от свободы. - М: АСТ, 2017 г. – 288 с.

125 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - М.: ООО “Изд-во АСТ-ЛТД”, 1998. – 673 с.

126 Сумерки богов. Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр /пер. с англ. В.А. Яковлева. – Москва: Политиздат, 1990. – 415 с.

- 127 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. - М.: Прогресс, 1996. – 344 с.
- 128 Tajfel H. Social identity and intergroup relations. Cambridge; Paris, 1982. - 546 p.
- 129 Кон И.С. Социологическая психология. М.: Московский психолого-социальный институт, 1995. – 560 с.
- 130 Аймагамбетова О.Х., Сагнаева Т.Ж., Сеилханова Т.Ж. и др. Религиозная идентичность и ее основные компоненты // Психологияның теориялық және қолданбалы мәселелері: бастаудан қазіргі таңға дейін. Профессор С.М. Жакыповты еске алуға арналған халықаралық ғылыми-әдістемелік конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. С. 18-22.
- 131 Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 64–87.
- 132 Malinowski B. Magic, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1973. – 258 p.
- 133 Малахов, В.С. Неудобства с идентичностью Текст. / В.С. Малахов // Вопросы философии. -1998. №2. - С.43- 53.
- 134 Mead G.H. Mind, Self and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1934. – 401 p.
- 135 Кули Ч.Х. Человеческая природа и порядок. - М.: Идея-Пресс, 2000. – 320 с.
- 136 Кули Ч.Х. Социальная самость / Американская социологическая мысль: Тексты / под ред. В.И. Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 496 с.
- 137 Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. - М.: Медиум, 1995. – 323 с.
- 138 Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. - М.: Канон-Пресс, 2000. – 304 с.
- 139 Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью.
https://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf. дата обращения: 26.01.2023
- 140 Fogelson R.D. Person, Self and Identity. Some Anthropological Retrospects, Circumspects and Prospects // Psycosocial Theories of the Self. N.Y.; L., 1982. P. 64–87.
- 141 Parsons T. The Position of Identity in the General Theory of Action // The Self and Social Interaction / Ed. by K. Gergen, C. Gordon. N. Y.: John Wiley and Sons Inc, 1968. P. 11–24.
- 142 Луман Н. Самоописания // Эпистемология и философия науки. - 2005. - № 2. - С. 118–135.
- 143 Ермишина К.Б. Религиозная антропология. – М.: ПСТГУ, 2013. – 480 с.
- 144 Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / А.Д. Кныш; пер. с англ. М.Г.Романов. – СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.

- 145 Новая философская энциклопедия в четырех томах. – М.: Мысль, 2010. – Т 2. – 634 с.
- 146 Мухамед ибн Джамиль Зину. Столпы ислама и веры. – М.: Сантлада, 1992. – 157 с.
- 147 Кеңшілік Т. Дәстүрлі ислам дүниетанымындағы діндар адам бейнесі // Қазақстан дінтанушыларының Екінші Форумы материалдарының жинағы. – Астана, 2012. - С. 145-148.
- 148 Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 323 с.
- 149 Othman A.K., Hamzah M.I., Hashim N., Conceptualizing the Islamic Personality Model // Procedia – Social and Behavioral Sciences. – 2014. – № 130. – P. 114-119.
- 150 Абирова Б.И. Культурофилософские аспекты суфизма. – Алматы, 2006. – 136 с.
- 151 Абу-Ханифа Нуман ибн Сабит. Трактаты. – М.: Муравей, 2001. – 128 с.
- 152 Сардар З. Критическое мышление и будущее ислама islamoved.ru 04.03.2017.
- 153 Волобуев А.В. Концепт совершенного человека в антропологии суфизма: краткий обзор // Вестник МГУКИ. – 2011. – Т.1 (39). – С. 91-94.
- 154 Яблоков И.Н. Социология религии. – М.: Мысль, 1979. – 182 с.
- 155 Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986. – 368 с.
- 156 Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды / Пер. с англ. Л.Трубицыной и Д.Леонтьева. – М.: Смысл, 2002. – 462 с.
- 157 Затов Қ.А, Борбасова Қ.М., Алдиярова Ж.Е. Діндарлық феномені, мәні мен типтері // ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы. - №3(19). – Алматы, 2019. – 40-47 б.
- 158 Bushra H. Rahman. Framing of Pakistani Muslim Women in International media: Muslim feminist's Perspective // American International Journal of Contemporary Research Vol. 2 No. 1; January 2012 P.106-113 https://www.academia.edu/3114940/Framing_of_Pakistani_Muslim_Women_in_International_media_Muslim_feminists_Perspective
- 159 Дорфман А. Не рабыня, а королева! Правда и мифы о современных мусульманках // «Аргументы и факты», № 11 от 15.03.2017 http://uinp.info/novosti_rossii/ne_rabynya_a_koroleva_prawda_i_mify_o_sovremennyh_musulmankah
- 160 Баш Х. Права женщины в исламе / пер. с тур. под ред. А. Хайдара. Казань : Мастер-Лайн, 2003. - 366 с.
- 161 Мутаххари М. Правовой статус женщины в исламе / пер. с перс., примеч. М. Махшулова. СПб.: Петерб. востоковедение, 2010. - 288 с.
- 162 Любовь и секс в исламе: сб. ст. и фетв. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Ансар, 2005. - 304 с.

163 Wolfgang Wagner Ragini Sen Risa Permanadeli Caroline S Howarth The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping // Culture & Psychology Volume 18, Issue 4, 2012 pp. 521–541.

164 Haleh Afshar Can I see your hair? Choice, agency and attitudes: the dilemma of faith and feminism for Muslim women who cover // Ethnic and Racial studies Volume 31, Issue 2, 2008. - pp. 414–427.

165 Chouki El Hamel Muslim Diaspora in Western Europe: The Islamic Headscarf (Hijab), the Media and Muslims' Integration in France // Citizenship Studies Volume 6, Issue 3, 2002. - pp. 293–308.

166 Беннигсен А. Мусульмане в СССР. – ParisYMCA-PRESS, 1983. – 90 с.

167 Kamp M. The New Women in Uzbekistan. – Berkelye & Los Angeles: University of California Press. 2006. – 296 p.

168 Kuehnast K., Nechimias C. Introduction: women navigating change in Post-Soviet Current // Journal of Muslim Affairs. – 2004. – Vol. 24, №1. - P.194-209.

169 Konstantine E.A. Practical consequences of Soviet Policy and ideology for gender in central Asia and contemporary reversal // Journal of Muslim Minority Affairs. – 2005. – Vol. 25. - №3. - P. 91-112.

170 Фролова Л.В. Статус женщины в исламе // Вестн. Адыг. гос. ун-та. Сер.: Философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2009. - № 2. С. 148–154.

171 Абдуллаева М.А. Правовое положение женщины в исламе // Актуальные проблемы российского права. 2008. № 3. - С. 569–575.

172 Болысбаева А.К. Әйелдердің мұсылмандық діни біртектілігі социогуманитарлық зерттеулердің объектісі ретінде // Материалы международной научной конференции студентов и молодых учёных «Фараби әлемі», Алматы, Казахстан, 10-13 апреля 2017 г. Том 2. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. 157-160 бб.

173 Бартольд В.В. Тюрки: двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Алматы, - 1993. – 192 с.

174 Билялова, Гульмира Николаевна. Взаимодействие религиозного и этнического в казахской духовной культуре (философско-религиоведческий анализ) [Текст]: дис. ... канд. филос. наук / Г.Н. Билялова ; АГУ им. Абая; науч. рук. Есим Г. Е. – Алматы, 1999. – 155 с. - Библиогр. - с. 145 -155.

175 Адаева, Гүлнар Аманбекқызы. Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы гендер мәселесі: тарихи-философиялық талдау [Мәтін]: философия д-ры (PhD) ... дис. / Г.А. Адаева ; Философия және саясаттану ин-ты; ғыл. жетекші Ә.Н. Нысанбаев. – Астана, 2007. – 128 б.

176 Болысбаева А.К. Қазақ мұсылман әйелінің әлеуметтік портреті: ретроспективасы және қазіргі ахуалы // ҚазҰУ Хабаршысы, Философия, Мәдениеттану, Саясаттану сериясы. – №2(64). – Алматы: «Қазақ университеті», 2018. - 34-48 бб.

177 Жиенбекова А.А. Қазақ ұлттық киімі мәдени феномен ретінде: филос. ғыл. канд. диссертациясы.: 24.00.01. - Алматы, 2007. -

- 178 El Guindi, Fadwa; Sherifa Zahur. (2009). Hijab / The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. -The Oxford University Press, <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195305135.001.0001/acref-9780195305135-e-0306>
- 179 Glasse C. (2001). The New Encyclopedia of Islam, Altamira Press, p. 179-180.
- 180 Martin R.C. (2003). Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York: Macmillan Reference USA. p. 721.
- 181 Aslan R. (2011) No God but God. New York : Random House, 2011. - 330 p.
- 182 Heba G. Kotb (2004). Sexuality in islam._PhD Thesis, Maimonides University. – 234 p.
- 183 Hameed S.. (2003)"Is Hijab a Qur'anic Commandment?," IslamOnline.net.
- 184 Шамахай С. XX ғасыр мәдениетіндегі қазақ әйелі бейнелері // әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің 80 жылдығына арналған «Қазақстандағы мәдени жаңару мәселесі» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. - 203-206 б.
- 185 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.
- 186 Широкалова Г. С., Шиманская О. К., Аникина А. В. Существуют ли гендерные особенности религиозности студенческой молодежи? // Социологические исследования. - 2016. - № 6. - С. 77-83.
- 187 Бакрач В., Благоевич М. Конвенциональная религиозность молодежи Черногории // Социологические исследования. - 2014. - № 12. - С. 104-110.
- 188 Кириллова А. И. Вовлеченность в религиозные практики как фактор интеграции мигрантов // Социологические исследования. - 2016. - № 2. - С. 119-128.
- 189 Гришаева Е. И., Фархитдинова О. М., Шумкова В. А. Религиозность верующих Екатеринбургской метрополии: от ортодоксии к постсекулярной эклектике // Социологические исследования. - 2017. - № 8. - С. 106-117.
- 190 Рыжова С. В. Особенности изучения религиозной идентичности россиян // Социологические исследования. - 2016. - № 10. - С. 118-127.
- 191 Аригин Е. И., Петросян Д. И. Особенности религиозности студентов // Социологические исследования. - 2016. - № 6. - С. 71-77.
- 192 Bolysbayeva, Ainura; Bolysbayeva, Aigerim; Zaton, Kairat; Tutinova, Nurgul Female religiosity in post-secular society: Islam in Kazakhstan // Central Asia & the Caucasus (14046091). 2021, Vol. 21 Issue 2, p. 174-188.
- 193 Пивоваров В.Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1976. – 184 с.

- 194 Glock C. Y., Stark R. Religion and Society in Tension. Chicago, 1965. - 306 p.
- 195 Беляев Д.О. Опыт эмпирического исследования гетеродоксальной религиозности в современной России // Социологические исследования. - 2009. - № 11. - С. 88–98.
- 196 Болысбаева А.К. Мұсылман әйелдерінде діни біртектіліктің қалыптасуы процесінің ерекшеліктері // Вестник КазНУ Серия "Философия, культурология, политология". - Том 60. - № 2 (2017). - 94-105 бб.
- 197 Винер Б. Возвращение к вере предков. Конструирование современной этноконфессиональной идентичности // Диаспоры. 2002. №4. - С. 206-226.
- 198 Ипатова Л.П. Типы религиозного обращения современных верующих женщин Русской православной церкви. автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социол. наук. – М., 2006. – 24 с.
- 199 Mayer, Jean-Francois. 2001. Cults. Violence and Religious Terrorism: an International Perspective. Studies in Conflict and Terrorism, 24. - pp.361-376.
- 200 Rapoport D. 1988. Messianic Sanctions for Terror. Comparative Politics vol.20 N2, (Jan). - pp.195-213.
- 201 Sharpe T. 2000. The Identity Christian Movement & Ideology of Domestic Terrorism. Journal of Black Studies, Vol.30, N4. - pp.604-623.
- 202 Hoffman, D. (1994, February 25). Doctor to victims turns violent. The Washington Post.
<https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1994/02/26/doctor-to-victims-turns-violent/ca56505d-8f11-4c41-ab7e-e6e7b7f56188/>
- 203 Jones, J. W. (2008). Aum Shinrikyo: Violence and terrorism in Japanese Buddhism. In Blood that cries out from the earth: The psychology of religious terrorism (online ed.). Oxford Academic.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195335972.003.0004>
- 204 Samuel P. Huntington. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. - 1996. – 367 p.
- 205 State department, 2001. Patterns of Global Terrorism, www.state.gov/s/ct/rls/pgtrpt/
- 206 Sedgwick, Mark. 2004. The Islamic Leviathan. Oxford scholarship on-line, <http://www.oxford-scholarship.com.chain.kent.ac.uk/oso/private/content/politicalscience/9780195144260/p047.html>
- 207 Berko, A., & Erez, E. (2007). Gender, Palestinian women, and terrorism: Women's liberation or oppression? Studies in Conflict & Terrorism, 30(6), 493–519.
<https://doi.org/10.1080/10576100701329550>
- 208 Naaman, D (2007). "Brides of Palestine/Angels of Death: Media, Gender, and Performance in the Case of the Palestinian Female Suicide Bombers" Signs 32 (4). – P. 933–955
- 209 Bakker, E. and S. de Leede. "European Female Jihadists in Syria: Exploring and Under-Researched Topic", The International Centre for Counter-Terrorism - The Hague 6, no. 2 (2015). DOI: <http://dx.doi.org/10.19165/2015.2.02>

- 210 Perešin, A. (2015). Fatal Attraction: Western Muslimas and ISIS. *Perspectives on Terrorism*, 9(3), 21–38. <http://www.jstor.org/stable/26297379>
- 211 Bigio, J., & Vogelstein, R. (2019). UNDERSTANDING WOMEN'S ROLES IN TERRORISM. In *Women and Terrorism: Hidden Threats, Forgotten Partners* (pp. 3–15). Council on Foreign Relations. <http://www.jstor.org/stable/resrep21428.4>
- 212 Talhami, Ghada H. *The Mobilization of Muslim Women in Egypt* - Gainesville, Florida: University of Florida Press. 1996. – 192 p.
- 213 Айтжанова Д. Феномен женского радикализма и методы его профилактики https://ca-c.org.ru/journal/2019/journal_rus/cac-02/11.shtml
- 214 Операция «Жусан» - благодарность за новую жизнь <https://www.gov.kz/memleket/entities/knb/press/article/details/42716?lang=ru>
- 215 Ainura Bolysbayeva, Zharkynbek Abikenov, Aigerim Bolysbayeva, Raya Taskymbayeva, Assem Sarsenova. Feminisation of Extremism as a Socio-Psychological Phenomenon // *Space and Culture, India: Vol. 12 No. 2* (2024): P.22-40.
- 216 Социологический словарь: Пер. с англ. / Н. Абберкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер. — М.: ЗАО "Издательство «Экономика», 2004. - С. 124-125.
- 217 Абдалла Бен Салех Аль-Обейд. Угрозы терроризма и борьба с ним // *Азия и Африка сегодня*. – 2004. - № 4. – С. 36-42.
- 218 Аркин Д. Джихад аль-никах. Жены секс-милосердия. «Караван», 25.09.2015 Доступно: <https://www.caravan.kz/gazeta/dzhikhad-alnikakh-zheny-seksmiloserdiya-86920/> Дата обращения: 31.01.2024
- 219 Сариева Ұ. Сирияға барғаныма қатты өкінемін. <http://durbi.kz/2020/02/17/siriiaga-barganyma-qatty-okinemin/> дата обращения 05.09.2023
- 220 Как казахстанцев вербуют в Сирии, рассказали в КНБ https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/kak-kazahstantsev-verbuyut-v-sirii-rasskazali-v-knb-361430/
- 221 Колмакова В. В Сирию за "лучшей" жизнью: чем закончилась история одной казахстанки. Nur.kz, 12 ноября 2022. Доступно <https://www.nur.kz/society/1996855-v-siriyu-za-luchshey-zhiznyu-chem-zakonchilas-istoriya-odnoy-kazahstanki/> дата обращения: 31.01.2024
- 222 Оразбекова А. «Я считала их искренне верующими»: Фильм об осужденных казахстанках из Сирии выпустил КНБ (ВИДЕО) <https://newtimes.kz/silovoj-blok/92687-film-ob-osuzhdennykh-kazahstankakh-iz-sirii-vypustil-knb-video> дата обращения 31.01.2024.
- 223 Дробны Н. Розыск на родине, 21 ребёнок и токал-казашка: казахстанцев предупредили об опасном проповеднике из России. <https://orda.kz/rozyisk-na-rodine-21-rebenok-i-tokal-kazashka-kazahstancsev-predupredili-ob-opasnom-propovednike-iz-rossii-393475/>
- 224 Шаукенова З., Черных И. Активизация женщин в противодействии религиозному экстремизму: формы и механизмы // *Казахстан спектр* - №2 (80). – Алматы, 2017 - С. 69-80.

225 Болысбаева А.К. Экстремизмнің феминизациясы әлеуметтік феномен ретінде (исламизмнің мысалында) // ҚазҰУ Хабаршысы, Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы. – №3(61). – Алматы: «Қазақ университеті», 2017. – 84-93 бб.

226 Лепицкий Ю.В. Роль негосударственных предприятий безопасности в федеральной системе мер борьбы с терроризмом // Мировое сообщество против глобализации преступности и терроризма. – М., 2002.

227 Кусаинов Д. Религиоведческая экспертиза в Казахстане: Джихад против «неправильной» литературы?
https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31643241

228 Садыков Н. Этнос и религия как идентификационные факторы // Саясат. – 1998, №5. - С.39-42.

Құрметті респондент!

Біз мұсылман әйелдері арасында діндарлықтың деңгейін анықтау мақсатында зерттеу жүргізудеміз. Сізді зерттеуге қатысуға шақырамыз. Әр сұрақты оқып шығып, өзіңіздің пікіріңізге сай келетін жауаптарды таңдауыңызды сұраймыз. Біз Сізге құпиялылықты (анонимділікті) қамтамасыз етуге кепілдік береміз. Барлық мәліметтер жалпылама түрде қолданылады. Сауалнамаға қатысқаныңызға алғыс білдіреміз.

1. Өзіңізді діндар адам деп есептейсіз бе? (Бір жауап)

1. Иә, мен барлық діни жоралғыларды орындаймын.
2. Иә, мен Құдайға сенемін, бірақ тек діни мейрамдарды тойлаумен шектелемін, мешітке, шіркеуге, храмға сирек барамын.
3. Мен - агностикпін, Құдайдың бар-жоғын білмеймін (СҰХБАТТЫ АЯҚТАУ)
4. Мен – атеистпін, құдайдың бар екендігіне сенбеймін (СҰХБАТТЫ АЯҚТАУ)
99. Жауап беруге қиналамын (СҰХБАТТЫ АЯҚТАУ)

2. Қандай діни сенімді ұстанасыз? (Бір жауап)

1. Ханафи мазхабындағы ислам
2. Шафиғи мазхабындағы ислам
3. Малики мазхабындағы ислам
4. Ханбали мазхабындағы ислам
5. Салафизм
6. Шииттік ислам
7. Ислам, бірақ қай мазхаб, ағым екендігін білмеймін
8. Басқа дін (СҰХБАТТЫ АЯҚТАУ)
99. Жауап беруге қиналамын (СҰХБАТТЫ АЯҚТАУ)

3. Сізге дін туралы ең алғашқы болып кім айтып берді? (Бір жауап)

1. Ата-анам
2. Жолдасым
3. Туысқандарым
4. Достарым
5. Мектептегі университеттегі оқытушыларым
6. Жұмыс берушім/әріптестерім
7. Діни қызметкерлер (имамдар, молдалар және т.б.)
8. БАҚ
9. Басқа (жазыңыз) _____
10. Есімде жоқ

4. Сізді дінде ең алдымен не қызықтырады? (Бір жауап)

1. Қарым-қатынас мүмкіндігі
2. Рухани кемелдену мүмкіндігі және үйлесімділікті табу мүмкіндігі

3. Ең маңызды және қиын сұрақтарға жауап алу
4. Әлеуметтік әділеттілік іздеу
5. Басқа адамдарға көмектесу мүмкіндігі
6. Өмірлік қиындықтардан қорғаныш сезімі
7. «Таза», салауатты өмір салтын ұстану қажеттілігі
8. Өмірдегі жоғарғы мақсатты табу
9. Бір діндегі адамдармен бірлік сезімі
10. Өзімді әйел, ана, жұбай ретінде дамыту мүмкіндігі
11. Діндар болу сәнді болып кетті
98. Басқа (жазыңыз) _____
99. Жауап беруге қиналамын

5. Сіз діни сұрақтар туралы мәліметті ең алдымен қандай дереккөздерден аласыз? (Үш жауапқа дейін)

1. Тәжірибелі діндармен пікір алмасу
2. Журналдар және газеттар
3. Интернет
4. Кітаптар
5. Отбасындағы пікірлесу
6. Діни қызметкерлердің уағыздары
7. Радио
8. Туысқандар және таныстар
9. Телевидение
98. Басқа (жазыңыз) _____

6. Діни кітаптарды қаншалықты жиі оқисыз? (Бір жауап)

1. Күнде
2. Аптасына бірнеше рет
3. Аптасына бір рет
4. Айына бір рет
5. Жылына бірнеше рет
6. Оқымаймын
98. Басқа (жазыңыз) _____
99. Жауап беруге қиналамын

7. Діни мерекелерді тойлайсыз ба? (Бір жауап)

1. Иә, барлық міндеттелген мерекелерді тойлаймын.
2. Кеңінен таралғандарын тойлаймын
3. Өз отбасымда тойлатанын мерекелерді ғана тойлаймын
4. Жоқ, тойламаймын
98. Басқа (жазыңыз) _____
99. Жауап беруге қиналамын

8. Ораза ұстайсыз ба? (Бір жауап)

- 1.Иә, жыл сайын
- 2.Иә, мүмкіндігінше бірнеше жылда бір ұстаймын
- 3.Иә, өткен Рамазанда алғаш рет ұстадым
- 4.Жоқ
- 5.Бұрын ұстағанмын, қазір ұстамаймын

98. Басқа (жазыңыз) _____

99.Жауап беруге қиналамын

9. Сіз намаз оқисыз ба? (Бір жауап)

- 1.Иә, бес уақыт - 11 СҰРАҚҚА КӨШУ
- 2.Иә, кейбір намаздарды оқимын - 11 СҰРАҚҚА КӨШУ
3. Бұрын намаз оқығанмын, қазір оқымаймын - 10 СҰРАҚҚА КӨШУ
- 3.Жоқ, ешқашан оқыған емеспін - 11 СҰРАҚҚА КӨШУ

98.Басқа _____ - 11 СҰРАҚҚА КӨШУ

99. Жауап беруге қиналамын - 11 СҰРАҚҚА КӨШУ

10. Не себепті намаз оқуды тоқтаттыңыз?

11. Шариғатқа сай киім (хиджаб) киесіз ба? (Бір жауап)

- 1.Иә - 13 СҰРАҚҚА КӨШУ
 - 2.Иә, бұрын кигенмін, қазір шештім - 12 СҰРАҚҚА КӨШУ
 - 3.Жоқ, ешқашан киген емеспін - 13 СҰРАҚҚА КӨШУ
98. Басқа (жазыңыз) _____ - 13 СҰРАҚҚА КӨШУ
- 99.Жауап беруге қиналамын - 13 СҰРАҚҚА КӨШУ

12. Хиджабты шешуге не себеп болды?

13. Келесі пікірлермен қаншалықты келісетіндігіңізді белгілеңіз

№		Толығымен келісемін	Келісемін деуге болады	Келіспеймін деуге болады	Толығымен келіспеймін	Жауап беруге қиналамын
1	«Бойтұмарлар адамдарға көмектеседі»	1	2	3	4	99
2	«Мен экстрасенстер мен балгерлерге сенемін және олардың көмегіне жүгінемін»	1	2	3	4	99
3	«Аруақтар тірі туыстарына көмектесе алады»	1	2	3	4	99
4	«Мен астрология мен жұлдыз жорамалға сенемін»	1	2	3	4	99
5	«Мен нумерологияға сенемін»	1	2	3	4	99
6	«Мен фэн-шуйге сенемін»	1	2	3	4	99

14. Келесі пікірлермен қаншалықты келісетіндігіңізді белгілеңіз

№		Толығымен келісемін	Келісемін деуге болады	Келіспеймін деуге болады	Толығымен келіспеймін	Жауап беруге жқиналамын
1	Әйел жүктілікті және отбасындағы бала санын жоспарлай алады	1	2	3	4	99
2	Әйел медициналық себептерсіз жүктілікті үзе алады	1	2	3	4	99
3	Ер адам мен әйел АХАЖ бөлімінде немесе мешітте некесін қимай-ақ, азаматтық некеде тұра алады	1	2	3	4	99
4	Әйел ер адаммен бірдей жұмыс жасай алады	1	2	3	4	99
5	Отбасылық мәселелерді ерлі-зайыптылар бірге шешуі тиіс	1	2	3	4	99

ӘЛЕУМЕТТІК-ДЕМОГРАФИЯЛЫҚ БӨЛІМ

D1. Сіздің жасыңыз

1.18-29 жас

2.30-45 жас

3.46-60 жас

4.61 жастан жоғары

D2. Сіздің отбасылық жағдайыңыз

- 1.Тұрмыс құрмаған
- 2.Тұрмыста
- 3.Ажырасқан
- 4.Жесір
99. Жауап беруден бас тартамын / Жауап беруге қиналамын

D3. Сіздің ұлтыңыз

- | | |
|--------------|-------------------------|
| 1.Қазақ | 10.Түрік |
| 2.Орыс | 11.Дүнген |
| 3.Өзбек | 12.Белорус |
| 4.Украин | 13.Тәжік |
| 5.Ұйғыр | 14.Күрд |
| 6.Неміс | 15.Поляк |
| 7.Татар | 16.Қырғыз |
| 8.Әзірбайжан | 17.Шешен |
| 9.Корей | 98.Басқа (жазыңыз)_____ |

D4. Сіздің білім деңгейіңіз

- 1.Орта
- 2.Арнаулы орта
- 3.Аяқталмаған жоғары
- 4.Жоғары
5. Ғылыми атақ (магистр, PhD, кандидат, доктор)
99. Жауап беруден бас тартамын / Жауап беруге қиналамын

D5. Сіздің мекенжайыңыз

- 1.Астана қаласы
- 2.Алматы қаласы
- 3.Шымкент қаласы
- 4.Ақмола облысы
- 5.Ақтөбе облысы
- 6.Алматы облысы
- 7.Атырау облысы
- 8.Батыс Қазақстан облысы
- 9.Жамбыл облысы
- 10.Қостанай облысы
- 11.Қызылорда облысы
- 12.Маңғыстау облысы
- 13.Орталық Қазақстан облысы
- 14.Павлодар облысы
- 15.Солтүстік Қазақстан облысы
- 16.Түркістан облысы
- 17.Шығыс Қазақстан облысы

D6. Сіздің әлеуметтік статусыңыз

1. Студент
2. Зейнеткер
3. Кәсіпкер, қаржы саласының маманы
4. Білім беру және медицина саласының қызметкері
5. Мемлекеттік басқару органдарының қызметкері
6. Құқық қорғау органдарының қызметкері, әскери қызметші
7. Қызмет көрсету және сауда сферасының жұмысшысы
8. Өнеркәсіп, құрылыс, көлік және байланыс қызметкері
9. Ауыл шаруашылығы қызметкері, фермер
10. Жұмыссыз, уақытша жұмыссыз, үй шаруасындағы әйел
99. Жауап беруден бас тартамын / Жауап беруге қиналамын

D7. Сіздің материалдық жағдайыңыз

1. Жақсы өмір сүреміз, молшылықта тұрамыз, ештеңеден бас тартпаймыз
2. Автомобиль, пәтер сынды қымбат заттардан басқаның барлығын сатып ала аламыз
3. Теледидар, тозатқыш сияқты ұзақ мерзімді заттарды сатып алу қиындық туғызады
4. Қаражатымыз тек тамақ сатып алуға жетеді, киім алу қиындық туғызады
5. Қаражатымыз тамаққа да жетпейді
99. Жауап беруден бас тартамын / Жауап беруге қиналамын