

ШОҚАЙ ЕРКІНБЕК КЕРІМБЕКҰЛЫ

Такфиризм идеологиясы: тарихи қалыптасуы және теологиялық аспектілері

(6D020600 - Дінтану)

Философия докторы (PhD) ғылыми дәрежесін
алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
филология ғылымдарының докторы,
профессор Ш.Т. Керім

Шетелдік ғылыми кеңесші:
заң және теология ғылымдарының докторы,
профессор Р.Миқати
(Триполи университеті, Триполи қ., Ливан)

Алматы, 2024

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ.....	3
1. «ТӘКФИРЛІК» ҰҒЫМЫ: ПАЙДА БОЛУЫ, ТАРИХИ ҚАЛЫПТАСУ АЛҒЫШАРТТАРЫ МЕН ДІНИ-ҚҰҚЫҚТЫҚ НЕГІЗДЕРІ.....	13
1.1. Тәкфирлік генезисі, діни нормативтік шарттары, тұлғадағы психо- теологиялық категориялары.....	13
1.2. Такфиризм идеологиясының қалыптасуы мен таралуының алғышарттары және ұстанымдары.....	32
1.3. Тарихтағы ислам ғалымдарының күпірлікке айыптаудан сақтандыруы және оның критерийлері.....	47
1-бөлім бойынша тұжырым.....	64
2. «ТӘКФИРЛІК» ҰҒЫМЫНЫҢ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ КӨРІНІСТЕРІ.....	66
2.1. Ислам шариғатындағы тәкфирлікке қатысты құқықтық нормалардың ерекшеліктері.....	66
2.2. Мәтуриди мектебі: күпірлік – «нас» пен «ижтиһад» арасындағы діни үкім ретінде.....	94
2.3. Қазақстандағы тәкфирлік құбылысы: тарихы, болмысы, мәзһабтық- идеологиялық ерекшеліктері мен салдары.....	106
2-бөлім бойынша тұжырым.....	125
ҚОРЫТЫНДЫ.....	127
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	133
ҚОСЫМША.....	146

КІРІСПЕ

Зерттеу жұмысына жалпы сипаттама. Диссертациялық жұмыста ислам дініндегі күпірлік түсінігі, анықтамасы, ұстанымы мен мақсаты, тәкфирлік құбылысының мәні мен тегі, діни-психологиялық және идеологиялық, саяси негіздері, тыйымдардың ересиологиялық шегі мен діни танымдық аспектілері, теологиялық, психологиялық және құқықтық қырларының діни тәжірибедегі көріністері заманауи ғылыми, кешенді методологиялық тұрғыдан зерттелді.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Дін – ұлттық болмыстың, мәдениеттің мәні. Осы мән кешегі кеңестік саясат кезінде жоққа шығарылып, ғылыми атеистік идеология негізінде тыйым салынып, діни таным және діни тәжірибе салаларына нөқта кигізілді. Бірақ діни сенім және діни сана антропологиялық имманентті құбылыс болғандықтан да жеке адам проблемасы ретінде өмір сүріп келеді. Міне, осы мәселе саяси тәуелсіз мемлекет ретінде, ашық қоғамдық сатыға өтуіміздің негізінде қайта жандана бастады. Дінге қатысты қоғамдық негізде, мемлекеттік мәндегі біршама институт қайта құрылып, құқықтық тетіктер зайырлылық принципі шеңберінде жұмыс жүргізуге мүмкіндік алды. Демек, кеңестік дәуірде тыйым салынған діни сала егемендік кезеңінде қайта тіршілігін жалғастырып отыр деп тұжырымдауымызға болады. Қазақ халқының діни тәжірибесі мен діни танымдық ұстыны ислам діні арқылы ұлттық, мәдениет және өркениеттік болмысқа айналғандығы белгілі.

Қазіргі таңда ислам құбылысына қатысты геосаяси, идеологиялық және аксиологиялық мәндегі орталықтар мен қабаттардың саяси әрі жаһандық ықпалы аса өзекті проблемаларға жол ашып отыр. Бұл проблемалар, әсіресе діни тәжірибесі жағынан дәстүрлі сабақтастығы бар, құқықтық аксиологиялық жағынан құндылықтық бағдары да үзілмеген мұсылман елдерінде талайдан күрделі түйткілге айналғанында байқап отырмыз. Ал кеңестік атеистік идеологияның құрсауынан шыққанына көп болмаған посткеңестік мұсылман мемлекеттерінде де исламның саясилануы құбылысы белең алуда. Бұл құбылыс жаһандық исламофобияға да теріс ықпалын тигізіп отыр. Әсіресе Таяу Шығыстағы ДАИШ арқылы жаһандық терроризм жаппай типтік ахуалға ие болғаны мәлім. Елімізде де исламның саяси, шариғи құқықтық билік платформасына өзеуреп, туған елі мен жерін тәрк етіп, «хижра» жасағандардың саны артқаны белгілі. Бұл – жаһандық тұрақтылық пен бейбітшілікке төнген қатер. Екіншіден, адам санасы, еркі, жауапкершілігі, болмысы, азаматтық «Мені» сияқты антропологиялық қабаттарға да аса қауіпті зардабын тизігіп отыр. Міне, осындай дін атын жамылған түрлі саяси-діни топтар мен ағымдардың теріс пиғылының әсерінен азаматтарды қорғау мәселесі саяси, құқықтық, күштік тұрғыдан реттеумен бірге ең алдымен ғылыми таным тақырыбы ретінде жан-жақты зерделеуге де аса мұқтаж.

Диссертациямыздың тақырыбының өзектілігі де осы құбылыстың мәні, ғылыми танымдық негіздері мен ұстанымдары, мақсаты мен салдары, себебі мен ортасы, тарихы мен кеңістігі, идеялық бастаулары мен үдерістік

сабақтастығы туралы кешенді зерттеулерді талдау, сараптау қажеттілігінен туындап отыр.

Кейінгі уақытта дін құбылысына қатысты жағымсыз анықтамалар мен тұжырымдар белең алып, «діни экстремизм» мен «діни радикализм», «фундаментализм», «діни фанатизм», «діни сепаратизм», «діншілдік пен діндарлық», «тақуалық пен күпірлік», «дәстүрлі дін және жаңа діни ағым», «зайырлы мемлекет», «зайырлы адам», «ширк, бидғат, куфр», «дәр әл-ислам мен дәр әл-куфр», «хижрат» және т.б. ұғымдар мен тіркестер арнайы сараптауды керек ететін проблема ретінде қабылданатын болды.

Тарихи және діни тәжірибе тұрғысынан қазақтар – ғасырлар бойы сүнни ханафи мәзһабы мен мәтуриди ақидасының негізінде «хәл ілімі» орталығында өз болмысын исламнан тауып, түркі мұсылмандығы (араб, парсы, түрік қабаттары) тұғырында мына топырақты иемденіп қана қоймай, ислам өркениетіне бастау болған ұлт. Демек, қазақ болмысы өз мәнін ислам діни негізінде анықтайды. Ал бүгінгі сырттан келген діни топтар идеологиясы қазақ болмысына ислам дүниесінің тысында қалған, енді ғана мұсылмандықты қабылдаған ел сияқты белгілі бір жат мүдделерді көздеген сыңаржақ түсіндірмелермен селкеу түсіргісі келеді. Бұл үрдіс қазақтың тарихи және діни тәжірибесін, болмысы мен санасын жоққа шығаратын, өте қауіпті диалектикалық дилемма тудырып отыр. Міне, осындай қауіптің алдын алу мақсатында ҚР Үкіметінің 2018 жылғы 15 қыркүйектегі №124 қаулысымен «Қазақстан Республикасында діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі 2018-2022 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарлама» қабылданды.

Қазіргі таңда діни экстремизм, діни радикализм құбылысы, бір жағынан, діндегі киелі мәтіндерді ғылыми герменевтикалық тұрғыдан емес, идеологиялық, саяси мүдделерге қасақана бұра тартудан туындап отыр. Мысалы, исламдағы «күпірлік-тәкфир» ұғымының мәнін интерпретациялаудағы жаңсақ тұжырымдар, соның салдарынан туындаған қате пайымдар, «мұсылман тұлғасында» көрініс беріп отырған агрессиялық акциялар мен амалдарға ұласып жатыр. Елімізде де орын алған экстремизм құбылысы – зерттеу тақырыбымыз «такфиризм идеясына» тікелей қатысты болып отыр. Сондықтан «күпірлік» құбылысының алғышарттарын анықтау; қалыптасу тарихы мен себептерін зерделеу; бүгінгі қоғамдағы көріністері мен ерекшеліктерін тану және саралау күн тәртібіндегі өзекті мәселелердің бірі екені жасырын емес. Жалпы, діни танымдық және діни психологиялық тұрғыдан «күпірлік-такфиризм» құбылысы вертикальды және горизонтальды сипатта елімізде бүгінге дейін ғылыми зерттеу объектісі ретінде жеке алынып арнайы қаралмады. Оның өзіндік себептері де жоқ емес.

Сондықтан диссертация тақырыбы өзекті мәселелердің себептері мен салдарын кешенді методологиялық тұғырда қарастырады. Атап айтқанда, тарихилық тұрғыдан, исламның қалыптасуы мен өркендеуі үдерісіндегі теологиялық, құқықтық, философиялық мектептер мен олардың өкілдері – ғалымдардың еңбектері негізінде «тәкфир» ұғымының анықтамасы, діни,

құқықтық және моральдық нормалық дәлелдері мен оған қойылатын теологиялық шарттарды компаративистік методология шеңберінде зерделейді. Негізінен, «амал мен иман және куфр» үштігіндегі теологиялық мәселелер, исламның алғашқы кездерінде-ақ маңыздылығын көрсете бастағаны белгілі. Ислам теологтары, жалпы құбылысты, иман, муамалат және ахлақ негізінде саралаған. Иман тақырыбы әлі күнге өзекті. Себебі иман – тек адам мен Алла арасындағы құбылыс емес, тікелей мына әлемдегі, болмыстағы орталық мәселе. Сондықтан ислам теологиясындағы иман және күпірлік мәселелеріне диссертациямызда кеңінен талдау жасайтын боламыз. Бұл – вертикальды ұстаным. Ал бүгінгі қоғамдағы күпірлік құбылысына салыстырмалы, аксиологиялық талдау жасау да – горизонтальды сараптаудан туындаған зәру мәселе. Шарифат бойынша, бір тұлғаны күпірлікке шығару құқы, еркі, дәлелі, үкімі – аса жауапты әрі субъективті жағдай. Бұл нормаларды бүгінгі заманауи құқық және психология ғылымдары тұрғысынан сыни, ғылыми танымдық өлшемдермен бағалау да – көкейкесті мәселе. Сол үшін диссертацияда күпірлікке шығарудың діни-құқықтық және сенім салдарына қатысты ислам ғұламаларының ұстанымдары мен бағыттарына салыстырмалы талдау жүргізіледі. Ислам тарихындағы тәкфирлік сана негізінде пайда болған түрлі діни-саяси топтың астарлары мен алғышарттары жайында тұжырымдар жасалады.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Диссертация жұмысының тақырыбына қатысты әлемде біршама зерттеулер жүргізілгенімен, отандық сарапшылар мен мамандардың тарапынан бұл мәселе ғылыми танымдық деңгейде жүйелі әрі кешенді түрде әлі толық шешімін таппаған. Десек те бұған дейін жүргізілген зерттеулер мен жазылған еңбектерді классикалық және қазіргі заманғы деген санаттарға бөліп қарастыруға болады. Бірінші санаттың қатарында орта ғасырда тарих сахнасына шыққан, әйгілі «Ихияның» авторы, ойшыл, мутакаллим әрі ислам философиясы тарихында өзіндік орны бар, имам Әбу Хамид Ғазалидің (1058–1111) «Файсал эт-тафриқа бәйна әл-ислами уә эз-зандақа» (Ислам мен зандақаның ара-жігін ажырату) деген еңбегін айта аламыз. Онда мәселені күпірлік құбылысын ажыратудың ұстанымдары, себептері, негіздері, діни нормативтік шегі туралы критерий қалыптастырудан бастағандығын көруге болады. Діни мәтіндерді қоғамдық мәтінмен, яғни қоғамдық санамен үйлестіру және интерпретациялаудың ұтымды әрі қисынды ұсыныстарымен бағалы.

Сондай-ақ такфиризм проблемасына қатысты еңбек жазған тағы бір ғұлама Ибн Хажар Һәйтәми (1504-1566) болатын. Оның «Иғлам биқауатиғил ислам» (Исламның мызғымас негіздерін білдіру) атты кітабында күпірлік туралы мәселелер жан-жақты талданған. Һәйтәmidің методологиясына сараптама жасағанымызда аталған еңбегінде күпірлікке қатысты айыпталғандарды талдауда кәләм емес, фикһ әдіснамасына жүгінгендігін көруге болады.

Ханафи мәзһабының ғалымы Бадру Рашидтің (1366 қ.б.ж.) «Жамиғ фи алфази әл-куфр» (Күпірлік сөздерінің жинағы) кітабы да ислам тарихындағы күпірлік туралы жазылған негізгі туындылардың біріне жатады. Ол туралы Мулла Әли әл-Қари де (1606 қ.б.ж.) өзінің «Минах» атты еңбегінде: « ... белгілі ғұлама Бадру Рашид – ханафи мәзһабының көрнекті имамы. Күпірлік сөздердің көпшілігін, қажет болса, ишаратпен айтылатынына дейін жинақтаған...», – деп атап өтеді [1, 352 б.]. Сәлим әл-Бахансауи (1932-2006) «әл-Хукм уә қадияту тәфир әл-муслим» деген еңбегінде мұсылман қоғамындағы такфиризм құбылысы мен радикалдық топтардың шығу тарихына шолу жасайды. Дегенмен күпірлік құбылысына қатысты ұғымдарға терең талдау берілмеген.

Ал қазіргі замандағы зерттеулер тобына тоқталсақ, Әбділмәлік ибн Әбдурахман шиғадағы такфиризм идеясының негіздері мен алғышарттарын зерттеп, «әл-Фикру әт-тәкфири ғинда әш-шиға хақиқа әм ифтира» атты еңбек жазып шықты. Бұл туындыда шиғалар мен сүннилердің арасындағы қайшылықтардың себептері мен салдарына тоқталады. Сол сияқты ғалым Мұхаммед Ғаммараның «Фитнат ут-тәкфир бәйнә әш-шиғати уә әл-уәһһәбияти уә әс-суфияти» кітабында бүгінде ислам әлемінде мәзһабтар арасындағы айырмашылықтар мен қайшылықтар сарапталады.

Ислам әлеміне танымал доктор Юсуф Қардауи «Жаримату әр-ридда уә ғуқубату әл-муртад» атты кітабында, Ф.Б. Муса «Мәдәрику әт-тәкфири фи әл-фиқһи әл-исләми уә усул әд-дин» атты ғылыми зерттеулерінде ислам шариятындағы діннен шығу және діннен шығарудың проблемаларын қарастырады.

Сондай-ақ И.С. әл-Аидтің «әт-Тәкфир ғинда жамағати әл-ғунфи әл-муғасира», М.Я. Идрисидің «Инқаз әл-умма фәтуа муфассала фи исбати әнна даиш хауариж уә қиталуһум уәжиб», Н.А. Ғақл «әл-Хауариж әууәл әл-фирақи фи тәрих әл-ислами» атты еңбектерінде тәкфирлік көзқарастағы бұрынғы және қазіргі ағымдар мен топтардың радикалдық идеяларының факторларын, себептері мен салдарын талдап, алдын алу жолдарын ұсынады. Батыс ғалымы Stanley Trevor «Kufr – Kaffir – Takfir – Takfiri» атты ғылыми зерттеуінде тәкфиршілік проблемаларының тарихи және саяси факторларын талдаған. Ресей ғылым академиясының сарапшысы, профессор И.П. Добаев «Исламистский «такфир»: определение «врагов ислама» (Исламдық тәкфир: «ислам дұшпандарын» анықтау) атты мақаласында ислам дінінің негізгі постулаттарын ориенталистік, атеистік көзқарас тұрғысынан сынап жазады. И.П. Добаевтың бұл жұмысы исламның үкімдері мен мәтіндеріне тек қана герменевтикалық тәсілмен талдау жасаумен шектеледі. Сонымен қатар объективтіліктен ауытқуын, сыңаржақ көзқарасқа бой алдырғанын байыптаймыз. Аталған мақаласында автор ислам дінін радикалдық әрі агрессиялық жүйе ретінде көрсетуге дейін тырысып баққан.

Отандық ғалым, профессор, филология ғылымдарының докторы Ш.Т. Керімнің де 2014 жылы 25-26 наурызда Египет Республикасы Уақыптар министрлігінің Каир қаласында «Такфиризм идеологиясы мен білімсіз пәтуа

берудің ұлттық және халықаралық мүддеге қауіп-қатері» атты 23 халықаралық конференцияның жинағында «эт-Тәкфир уә мауқифу әл-ислами минһу» атты ғылыми мақаласы жарияланған. Елімізде отандық белгілі теолог ғалым Д.Т. Кенжетай өзінің «Зайырлы ел –қайырлы ел» атты кітабында қоғамдағы салафизм идеологиясының теологиялық негіздерін талдап, күпірлік, ширк, дәр әл-куфр, хижра сияқты түсініктеріне талдау жасайды. Күпірліктің психологиялық және ересиологиялық мәніне қоса, саяси идеологиялық мүддедегі аяттардың бұрмаланған интерпретацияларын жайып салады. Тәкфирлік идеяның негізгі идеялық бастауы саналатын ағым туралы ҚР Мәдениет және спорт министрлігі Дін істері комитеті «Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы» РММ-сі А. Әбдірәсілқызы, М. Исахан, М. Муслимовтың құрастыруымен «Салафилік ағым: идеологиялық негіздері, ұстанушыларының келбеті және қоғамға кері ықпалы (әдістемелік құрал)» деген материал шығарды. Елімізде радикалдық-тәкфирлік топтар мен тұлғалардың проблемасын мақала-сұхбаттарда жазып жүрген зерттеушілердің бірі – тарих ғылымдарының докторы А. Избаиров. Ол «Такфиризм – главное зло, которое исходит от религиозных радикалов в Казахстане» (Такфиризм Қазақстандағы діни радикалдардан шығатын зұлымдықтың ең жаманы), «Молодые актюбинские радикалы действовали по приказу идеологов ДАИШ» (Ақтөбелік бозбала радикалдар ДАИШ идеологтарының бұйрығымен әрекет етті) деген мақалаларында проблеманың діни-теологиялық және геосаяси-элеуметтік аспектілерін, себептері мен факторларын түсіндіруге ұмтылыс жасаған [2]. Сонымен қатар отандық ғалымдар Ш. Керімнің, Қ. Ержанның, М. Исаұлының, Қ. Жолдыбайұлының, А. Әділбаевтың, А. Сабдиннің және басқа да мамандардың осы мәселеге қатысты интернет сайттарында жарияланған мақалалары бар. Ислам тарихындағы танымал мәтуриди мектебінің ұстанымдары негізінде иман мен сенім мәселесін PhD доктор А. Әкімханов «Әбу Мансур әл-Мәтуридидің иман мәселелеріне қатысты ұстанымы («Китәб эт-тә’уиләт» атты еңбегі негізінде)» атты PhD дәрежесін алу үшін ұсынған диссертациясында талқылап, саралайды. Десек те отандық зерттеулерде такфиризм проблемасы негізінен геосаяси-элеуметтік, тарихи тұрғыдан қаралған. Ал ғылыми-теориялық, іргелі-теологиялық, ислам құқығы және дін негіздері аспектілері тұрғысынан тақырыптың зерттелуі кемшін тартып отыр. Диссертациялық зерттеу тақырыбымыздың өзектілігі де осы ілгеріде сарапталған проблемаларға негізделуінде.

Зерттеу жұмысының нысаны мен пәні. Ислам дініндегі күпірлік-такфиризм ұғымы; күпірлікке қатысты діни-теологиялық ұғымдар мен ұстанымдар; діни идеологиялық мектептер мен олардың қалыптасуына қатысты проблемалар; бүгінгі қоғамдағы күпірлік анықтамасы мен қайшылықтары, себептері мен салдары.

Зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттері. Диссертация жұмысының мақсаты – исламдағы күпірлік мәселелерінің генезисі,

этимологиясы, негіздері, шарттары, тарихы, ерекшеліктері, мектептері, көріністеріне кешенді ғылыми талдау жасау.

Алға қойған мақсатты орындау үшін зерттеу жұмысында төмендегі міндеттер қойылды:

1. Ислам дініндегі тәкфирлік құбылысына байланысты ұғымдарға интерпретациялық және теологиялық талдау жасау;

2. Исламдағы тәкфир түсінігінің тарихи алғышарттары, ұстанымдары, негіздері, себептері, критерийлері және нормаларын қасиетті мәтіндер мен діни тәжірибе тарихындағы ғұламалардың жасаған тұжырымдарын саралай отырып нақтылау;

3. Исламның тәкфирмен байланысты діни мәтіндермен бекітілген нормаларын тәуил (интерпретация) жасау мәселесіне талдау;

4. Исламдағы «ридда» үкімінің шарттарын, принциптерін, қауіп-қатері мен муртадтың мәселелерін ғылыми-теориялық және практикалық тұрғыдан анықтау;

5. Ислам тарихындағы «үлкен күнә» түсінігіне жасаған анықтамаларды суннилер, харижилер және мутазилә платформасында, мектептік методологиялық, ұстанымдық, идеялық айырмашылықтарын ажырату;

6. Бүгінгі қоғамдағы тәкфирлік құбылысын экстремистік ұстанымдағы топтардың тарихи-діни тәжірибесі ретінде анықтаудың негіздемелерін зерделеу;

7. Қоғамдағы бүгінгі такфиризм идеологиясының тарихи қалыптасуы мен таралуының алғышарттарын көрсету, такфиризм құбылысы мен радикалдық көзқарастағы тұлғалардың әлеуметтік-психологиялық және діни-идеологиялық кешеніне сараптама жасау.

Зерттеудің ғылыми әдістері мен тәсілі. Диссертация жұмысында «куфр», «ридда», «тәкфир», «үлкен күнә», «ширк», «иман» секілді негізгі ұғымдарды талдау барысында семантика-этимологиялық әдістер қолданылды. Құран, сүннет мәтіндерін талдауда герменевтикалық тәсіл, ал ғалымдар мен ағымдардың ұстанымдарын зерттеу кезінде компаративистік тәсілдер пайдаланылды. Ағымдар мен мәзһаб өкілдерінің діни дүниетанымын анықтауда әлеуметтік-психологиялық әдістер, жеке тұлғаның қалыптасуына діни дүниетанымының әсерін зерделеуде феноменологиялық әдіс қолданылды. Ағымдар мен мәзһабтарды ұстанымдарына қарай топтастыруда теологиялық жіктеу әдісі, «Жусан» бағдарламасы аясында елге қайтарылған азаматшалармен жұмыс істеу барысында интервью және сауалнама жүргізу әдістері пайдаланылды. Интервью және сауалнама жүргізу барысында респонденттерге қатысты анонимділік пен этика нормаларының сақталуы қамтамасыз етілді.

Зерттеу жұмысының жаңалығы. Зерттеу жұмысы бойынша алынған жаңа ғылыми нәтижелер ретінде:

1. Қазақ дінтану ғылымында такфиризмге тікелей қатысты «иман», «куфр», «ширк», «тәжсим», «зэндақа», «нифақ», «илхад», «ридда» секілді

ұғымдардың тегі мен мәні төңірегінде дінтанулық сараптамалық талдау жасалды;

2. Ислам шарттарына сай адамды күпірлікке апаратын амалдардың діни нормативтік мәнін талдап, мұсылманды діннен шығушы ретінде айыптауға қойылатын шариғи талаптарды анықтап, оның салдары мен жауапкершілік қабаты психо-теологиялық тұрғыдан сарапталды;

3. Такфиризм құбылысын кешенді зерттеу диссертация деңгейінде арнайы нысана ретінде тұңғыш рет қолға алынды;

4. Исламдағы такфиризм құбылысы тарихи, болмыстық, мектептік және ағымдық ерекшеліктеріне қарай кезеңдерге жіктелді және бүгінгі Қазақстандағы орын алып отырған такфиризм феноменімен сабақтастырыла отырып салыстырмалы талдау жасалды;

5. Ислам үмметінің жетпіс үшке бөлінуіне қатысты хадиске тарихи-теориялық, дінтанулық талдау жасалып, оның сенім мәселесінде діни қағидалар қалыптастыруға негіз болмайтындығы көрсетілді;

6. Ислами мәтіндерді интерпретациялау барысында тарихилық тәсіл мен герменевтикалық әдісті қолданудың қаупі мен бұрыстығы көрсетілді;

7. Қазақстандағы терроризм, экстремизм-радикализм бабы бойынша жазасын өтеушілермен жүргізілген сұхбаттар негізінде басты тоғыз критерий бойынша олардың теологиялық-психологиялық портреті жасалды;

8. Дәстүрлі емес діни ағым идеясына шырмалған тұлғалардың райынан қайтуына кедергі болатын іс жүзіндегі факторлар мен себептер тәжірибелік зерттеудің негізінде анықталды. Сол сияқты такфиризм құбылысының негізгі алғышарттары да көрсетілді.

Қорғауға ұсынылатын негізгі ғылыми тұжырымдар:

1. Күпірлік құбылысының зерттелу тарихына сүйене отырып, шетелдік және отандық ғалымдардың «такфиризм» мәселесі бойынша жазылған ғылыми еңбектеріне жасалған шолу әлі де терең ғылыми талдануы тиісті қырларының бар екенін көрсетеді. Осы тұрғыда кейбір тұжырымдардың мүлде сын көтермейтінін атап өтеміз. Себебі субъективті, бір жақты, мектептік бұрмалаулар мен мүдделерге ыңғайланған, саяси, идеологиялық мақсаттары анық көрінетін тұжырымдар кездеседі. Бұл тұжырымдар кітаптарда, мақалаларда тіпті, интернет кеңістігінде әлеуметтік желілерде сол қалпы сараптамасыз берілуде. Сондықтан өзекті мәселе ретінде «такфиризм» феномені қоғамдық тұрақтылық пен құқықтық санаға, зайырлы ұстанымға, егемен елімізге қауіпті діни танымдық үрдіс ретінде қалып отыр.

2. Қазақ халқының о бастан діни танымдық және болмыстық сипатта қалыптасу тарихында, діни мәтіндерге тәуил (интерпретация) жасау методологиялық ұстанымында Мәтуриди мектебінің орны ерекше. Тәуил теориясының ұстанымы арқылы қазақ даласында ислам кеңінен жайылып сіңген. Бұған ғылыми тұрғыдан «Алла мен адам қатынасы тәжірибесі» ретінде «хәл ілімі» немесе герменевтикалық үндестік нәтижесі деп баға беруге болады.

3. Күпірлік феноменінің пайда болуына, қалыптасуына, таралу аймақтарына, өкілдері мен еңбектеріне, бүгінгі мен болашағына жан-жақты зерделеу негізінде такфиризмнің қазақ қоғамына қауіпті құбылыс деп тұжырымдаймыз.

4. Такфиризм құбылысы – отандық дінтану ғылымы саласы тұрғысынан тың тақырып. Оның қоғамдағы, саясаттағы, мәдениет болмысы, адам психикасы, тұлғатану мен діни таным тұрғысынан елімізде тұңғыш рет ғылыми танымдық зерттеу арқауына айналды.

5. Тарихта қазақ даласы ислам арқылы түркі ислам өркениетінің географиялық бастауы болғаны белгілі. Бірақ қазақ мұсылмандық тарихында күпірлік құбылысы бүгінгідей мәнде өзектілігін көрсетпеген. Сондықтан қазіргі таңда елімізде такфиризмге тікелей қатысты «иман», «куфр», «ширк», «бидғат», «тәжсим» және т.б. ұғымдардың мәнін ашу, анықтау, талдау және сараптау мәселесі ғылыми теориялық әрі практикалық қажеттіліктен туындап отыр.

6. Қазақстан – зайырлы мемлекет. Дін мен мемлекет бөлінген мемлекет. Әйтсе де дін мен мәдениет тұтас болғандықтан, дін де мәдениет секілді мемлекеттің тұғыры. Оның үстіне діни сенім – Алла мен адам арасындағы жеке әрі қасиетті сыр. Сондықтан адамды күпірлікке бастайтын амалдардың діни нормативтік мәнін талдап түсіндіру, мұсылманды діннен шығушы ретінде айыптауға қойылатын шариғи талаптарды анықтау, оның салдары мен жауапкершілігі туралы кешенді ғылыми танымдық тұжырымдама жасау қазіргі кездің зәру мәселесіне айналып отыр.

7. Зерттеу тақырыбымыздың шегі мен саласы негізінде Қазақстандағы терроризм, экстремизм-радикализм бабы бойынша жазасын өтеушілермен және «Жусан» бағдарламасы аясында елге қайтарылған азаматшалармен арнайы кездесу сұхбаттар ұйымдастырылды. Осының негізінде жазасын өтеушілердің көзқарастары мен тұжырымдарының ұстанымдары мен идеясын, діни танымдық методологиялық бағытын, мәзһабтық болмысын, оқыған кітаптары мен діни ұстаздарының шыққан жері мен уақытын да анықтау мүмкіндігі туды.

Зерттеу жұмысының теориялық-тәжірибелік мәні. Ғылыми жұмыс барысында жүргізген майдандық сұхбаттар зерттеуге өзек болып отырған құбылыстың еліміздегі көріністерін нақты мысалдар бойынша саралауға көмектесті. Диссертациялық зерттеу жұмысының нәтижелері Қазақстан ғана емес, жалпы мұсылман жұртшылығын, сондай-ақ халықаралық қауымдастықты алаңдатқан радикализммен күресу жолдарын жетілдіруге және оны ғылыми тұрғыдан пайымдауға мүмкіндік береді. Жұмыстың ғылыми нәтижелерін еліміздегі ғылыми зерттеу институттары, жоғары оқу орындарының діни білім беру мамандықтары, ұлттық қауіпсіздік, сараптамалық, теология мен дінтану саласы, тәрбие және түзету мекемелерінде қолдануға болады.

Зерттеу жұмысының жариялануы мен сыннан өтуі (апробация).

Зерттеу тақырыбының аясында ҚР ҒжЖБМ Ғылым және жоғары білім саласында сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынған республикалық

басылымдарда мақалалар жарық көрді. Нақтылап айтқанда, диссертациялық жұмыстың негізгі нәтижелері мен қорытындылары отандық және шетелдік ғылыми басылымдарда барлығы 7 ғылыми мақала түрінде жарық көрді. Оның ішінде 1 мақала Скопус (Scopus) мәліметтер базасында, 3 мақала – Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынатын ғылыми басылымдар тізбесіне енетін журналдарда, 1 мақала – шетелдік халықаралық конференцияда, 2 мақала – отандық халықаралық конференцияларда жарияланды.

I. Scopus базасындағы мақала:

1. «Analysis of causes and factors of the spread of takfirism in Kazakhstan» // *Pharos Journal of Theology*, ISSN 2414-3324 Volume 105 Themed Issue 3 - (2024). <https://www.pharosjot.com/2024.html>.

II. Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым және жоғары білім саласында сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынған және ғылыми танымдық журналдарда жарияланған мақалалар тізімі:

1. «Ислам дініндегі «такфир» ұғымының теориялық мәселелері» // ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. – 2017. – №1 (59) – 124-131 б.

2. «Мухаммед ибн Абдулаһһабтың көзқарастарындағы тәкфирлік идеяның алғышарттары (Күмәндарды әшкерелеу (кәшф әш-шубуһат) трактатының негізінде)» // ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. – 2017. – №4 (62) – 75-85 б.

3. «Әбу Мансур әл-Мәтуридидің діндегі «үлкен күнә» ұғымына қатысты ұстанымы және (алғашқы тақфириттер) харижиттер мен мұғтазилиттерге жауабы» // *Адам әлемі*. – Алматы, 2018. – № 3(77) – 136-148 б.

4. «Гуманистические устои ислама в коммуникации с представителями других религий» // *Materialy «XV mielzynarodowej naukowi-ptaktycznej konferencji «Kluczowe aspekty naukowej dzialalnosci – 2018/2019» 31 grudnia 2018 – 07 stycznia 2019, г.Пшемысль - Польша, 2018 ж.* – 83-89 б.

5. «Такфиризм құбылысының негізгі алғышарттары» // «Мегаполис жағдайындағы дін атын жамылған экстремизмнің алдын алу»: Алматы ғылыми-тәжірибелік халықаралық конференциясының материалдар жинағы. – Алматы, 2016. – 186-189 б.

6. «Жаһандану жайындағы адам санасының дәстүрлі емес діни ағым идеясына улану факторы мен оның алдын алу тетіктері» // «Исламтану және араб филологиясы мәселелері» халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: 2017. – 25-сәуір. – 123-131 б.

Диссертация Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің Дінтану кафедрасында орындалып, осы кафедрада талқыланып қорғауға ұсынылды.

Диссертациялық жұмыстың құрылымы. Диссертация жұмысының құрылымы зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттеріне сай кіріспеден,

негізгі 2 тараудан (бірінші тарау 3 тараушадан, екінші тарау 3 тараушадан), 6 тараушадан, қорытынды, пайдаланылған әдебиеттер тізімі және қосымшадан тұрады. Жалпы көлемі – 152 бет.

1. «ТӘКФИРЛІК» ҰҒЫМЫ: ПАЙДА БОЛУЫ, ТАРИХИ ҚАЛЫПТАСУ АЛҒЫШАРТТАРЫ МЕН ДІНИ-ҚҰҚЫҚТЫҚ НЕГІЗДЕРІ

1.1. Тәкфирлік генезисі, діни нормативтік шарттары, тұлғадағы психо-теологиялық категориялары

Тәкфирлік ұғымының мәні мен мазмұнын анықтауға және ұғынуға көмектесетін бірнеше мәселе бар. Тәкфирлік мәнін ашудан бұрын сол ұғымдарға тоқталып, олардың анықтамасын беру міндетті алғышарт болып саналады. Сондықтан біз зерттеу жұмысымызда күпірліктің анықтамасымен бірге ислам дініндегі «ислам, иман, бидғат, нифақ... т.с.с.» терминдерге алдын ала қысқаша шолу жасауды және олардың кейбіріне қатысты ислам ғалымдарының көзқарастары мен ұстанымдарын келтіруді жөн көрдік.

Солардың басында ислам сөзіне келсек, тілдік мағынада арабтың «сәләм» сөзінен шыққан, амандық, есендік, бағыну, тапсыру дегенді білдіреді. Яғни иман еткен кісі (Алладан) бас тарту мен бағынбаудан аулақ болады [3, 3 т., 90 б.]. Алла елшісі (с.ғ.с.) айтқандай: «Ислам – Алладан басқа тәңір жоқтығына, Мұхаммед оның елшісі екеніне куәлік беруің, намазды оқуың, зекетті беруің, рамазан айы оразасын ұстауың, қажылыққа баруың» [4, 1 т., 49-50 б.].

Құранда «ислам» сөзі екі мағынада айтылады. Біріншісі – «Ислам – ол ықылас. Бұған қатысты Алла тағаланың «Қашан оған (Ибраһим пайғамбар) Раббысы ықыласты (тәсілім) бол дегенде, ол: «Әлемдердің Раббысына ықылас (тәсілім) еттім», – дейді» [5, 2:131]. Екінші мағынасы – растау. Құранда бұл туралы: «Оны аспандардағы және жердегі жаратылыстың баршасы өз еркімен және мәжбүр болған халде растады (ислам етті)...» делінеді [5, 3:83].

Ал иман арабтың «әмән» сөзінен шыққан. Мағынасы – аманат, жүректің тыныштығы, растау (тасдиқ) [3, 1 т., 133 б.]. Зәбиди (1732-1790) «Тажул ғаруста»: «Оған иман келтірді дегені оны растады дегенді білдіреді. Растау мағынасын Махмуд Замахшари (1075-1144) «Әсасул балағада» нақтылап айтып кеткен [6, 1 т., 35 б.]. Тіл ғылымдары майталмандарының барлығы осы мағынаны беруге бірауыздан келіскен», – деп мағынасын нақтылайды [7, 34 т., 186 б.].

Бір нәрсені растаған кісіге, яғни ол дүние белгілі не белгісіз, жалпы не жалқы, ақиқат не жалған болсын араб тілінде «иман келтірді. Құранда: «Аллаға, Оның елшілеріне иман келтіргендер, міне солар – растаушылар», – десе [5, 57:19], оған қарсы мағынада: «Жалғанға иман келтіргендер...» [5, 29:52], «...олар пұтқа және шайтанға иман келтіреді...» делінген. [5, 4:51]. Алла тағала соңғы аяттарда пұтты, шайтанды растауды да иман деп атайды. Сол сияқты, Алланы және Оның елшісін (с.ғ.с.) растау да арабтардың әдетімен «иман» деп айтылады» [8, 116 б.].

Ислам мәзһабтары арасында іштей (батини) растаудың өзі ғана иман ұғымының жүзеге асуы үшін жеткілікті ме? Растауды тілмен айтудың маңыздылығы қаншалықты? Иманды тілмен айту мұсылманға қатысты бұл

дүниелік шараларды (жаназасын шығару, мұсылмандар зиратына жерлеу т.с.с.) алу үшін шарт болады ма, яғни ол иман ұғымының бір бөлігі ме? Адам баласының іс-әрекеті иман ұғымынан қандай орынға ие? Ол иманның жүзеге асуы үшін қажетті негізгі шарты болып саналады ма, әлде толықтырушы фактор ғана ма деген сұрақтар тарихта түрлі көзқарастар мен бағыттардың пайда болуына ықпал етті. Кейбір бағыттар мен топтардың көзқарасында иман ұғымы үшін растау, тілмен айту, амал ету мәселелері дәрежелері мен маңызы бірдей шарттар деп есептелді.

Иманның мағынасы – растау. Ал растау – ол жүрекпен бойсұнып қабылдау және тілмен Алланың бірлігін, діннің ақиқатын бекіту. Осылайша, екі растаудан құралады. Бұл екеуі иман ұғымының міндетті түрде орындалуға тиісті шарттары; адамның тілмен айтып бекітуге мүмкіндігі болмаса, иман ұғымы жүрекпен растаумен жүзеге асады; Демек, жүрекпен растау – міндетті шарт, ал тілмен бекіту кейде кешірілуі мүмкін. Бірақ тілмен бекіту тұлғаға қатысты ислам үкімдерін жүргізу үшін керек шарт. Осы көзқарасты имам Әбу әл-Баракат ән-Насафи (1240–1310) «Ғұмдада» дұрыс көреді. Әбу Ханифадан да жеткен пікір – осы. Имам Әбу Мансур Мәтуридидің (852–944) таңдауы және Әбу әл-Хасан Ашғариден (873-935) келген екі риуаяттың бірі [9, 2 т., 241 б.].

Әбу әл-Хасан Ашғари мен имам Әбу Мансур Мәтуриди амал етуді иманның ақиқатынан деп есептемейді. Олар үшін ізгі іс-әрекеттер иманның кемелдігінің шарты. Ізгі амалды мойындай отыра, жалқаулықпен кейде немесе мүлде орындамаған кісі де мүмін болып саналады. Бірақ иманның кемелдігінен мақұрым қалады [10, 135 б.].

Тәжуддин Субки (1327–1370) әкесінің пікірін жалғастыра келе: «Міне, имам әкемізден үйреніп білгеніміз осы еді. Иман ақиқатына кіреді, алайда оның жоғалуымен ақиқаты жоғалмайды дегенді қабылдау қисынға келмейді. Бірақ Шейх Имам осы екінші пікірді таңдаушы еді. Себебі бұл сәләфтің ұстанымы деп білетін. Сонымен қатар бұл имам Шафиғидің, Мәліктің, Ахмадтың, Бухаридің, көптеген алдыңғы және кейінгі буынның, ашғарилерден Әбул Аббас Қаланисидің, Әбу Мансур Бағдадидің және Әбул Қасим Кушайридін де көзқарасы», – дейді. Иман мен амалдың арақатынасы мәселесі исламдағы ағымдардың шығу себебі десек те болады: Амал – иманның ажырамас бөлігі. Амал болса иман болады, болмаса, иман да кетеді. Бұл мутазиләнің көзқарасы; Амал иманның ажырамас бөлігі, алайда амалдың жоғалуымен иман жоғалмайды. Бұл сәләфтің (алдыңғы буын) ұстанымы; Амал – иманның сыртқы нәтижесі. Ауыспалы мағынада ғана иманға «амал» деп айтылады. Бұл халафтің (кейінгі ғалымдар) мәзһабы; Амал иманға мүлде қатысы жоқ, тікелей де, ауыспалы да мағынада иманға «амал» деп айтылмайды. Әрине, бұл көзқарас ислам мәзһабтарының ешбірінің ұстанымдарына сай келмейді [11, 1 т., 130 б.].

Имам Кашмири (1875–1933) «Файдул бәриде» бұл тақырыпқа қатысты мәселені көбірек анықтап төрт бағытты айтып өтеді. Олар: **Харижилер** іс-әрекет иманның ажырамас бөлігі, ізгі амал жасамаған адам иманнан тыс болады деп айтады. Оны иманнан шығарып, күпірліктің шеңберіне кіргізеді; **Мутазилә**

да іс-әрекет иманның ажырамас бөлігі, ізгі амал жасамаған адам иманнан тыс болады деп айтады. Алайда одан кейін күпірлікке кіргізбейді, екі деңгейдің арасында болады дейді; **Мүржилер** іс-әрекеттің ешқандай қажеттілігі жоқ. Тек жүрекпен растаудың өзімен адам баласы құтылады деп сенеді. Осылайша, олар жоғарыда айтылған топтарға мүлде қарама-қайшы ұстанымды ұстанады; **Әһлу сунна уә әл-жамағаттың** көзқарасы – орта жолды ұстану. Ізгі іс-әрекет талап етіледі. Алайда амалы жоқ кісі кәпір емес, пасық деп есептеледі. Харижилер мен мутазилә секілді шектен шықпайды, мүржилер сияқты мүлде немқұрайлық танытпайды. Солай бола тұра, бұл көзқарастың иелері де екі топқа бөлінді. Алғашқылары хадис ғалымдарының көпшілігі иман амалдан тұрады деп санайды. Екіншілері Имам Ағзам және фикһ ғалымдарының көпшілігі мен кәләмшылар амалды иманның құрамына кіргізбейді. Бірақ екі тарап та растаудан айырылған адамның «кәпір» болатынына келісе отырып, амалы болмағанның «пасық» екенін айтады [12, 1 т., 128-129 б.]. Осылайша, екі көзқарас иелері де нәтижеге ортақ үкім береді. Арасындағы айырмашылық тек түсіндіруде ғана екенін байқаймыз. Сәләфтің көзқарасы бойынша, амал иманның ажырамас бөлігі бола тұра, ол болмаған кезде де иман толығымен жоғалмайды. Керісінше, амал болмаса да иман қалады.

Әһлу сунна уә әл-жамағат ғалымдарының «растау» дегенінің мақсатын анықтап алу маңызды міндет. Ғұламалардың арасында растау мәселесіне қатысты «иман ұғымының бір бөлігі ме әлде толық иманның өзі ме? Оның мәні білім мен ілім бе әлде адамның іштей тілдесуі ме?» деген сұрақтар туындайды.

Тафтазани (1322–1390) растау мәселесіне қатысты: «Растау – білім және түйсікпен тікелей байланысты ұғым. Ал иманның құрамындағы растаудың іздену, таңдау, бойсұну секілді өз ерекшеліктері мен сипаттары бар. Мұның мысалы ретінде Хазіреті Әлидің «Иман – білім. Білім – бойсұну, бойсұну – растау» деп айтқанын келтіруге болады», – дейді [13, 5 т., 189 б.].

Ибн Һумам (1388–1457) Мусамарада Әбу әл-Хасан Ашғаридің көзқарасы екі бағытта екенін тілге тиек етеді. Ол бірде: «Растау – Алланың бар екенін, тәңірлігін, жаратушылығын білу», – десе, тағы бір риуаяттарда: «Растау – адамның іштей тілдесуі. Алайда бұл біліммен болуға тиіс. Онсыз дұрыс болмайды», – дейді. Мұны Қазі Бақиллани да құптаған... [14, 2 т., 196 б.]. Демек, біз Ашғаридің сөзінен растау адамның іштей біліммен тілдесуі немесе сөз бен білімнен тұратын ұғым дегенді түсінеміз. Иман жүзеге асуы үшін білім керек. Яғни Пайғамбардың (с.ғ.с.) сөзінің шынайы өмірмен сәйкестігін танып-білу қажет. Сонымен қатар Жаратушыны ұлықтау мақсатында оның әмірлері мен тыйымдарына толығымен бойсұну.

Ислам ғалымдары іс-әрекеттің иман ұғымының құрамына кірмейтіндігіне қатысты көптеген негіздемені келтірген. Біз, шын мәнінде, ислам шарифатында амалдың иман деп аталғанын көп хадистен көреміз. Солардың мысалы ретінде пайғамбардың (с.ғ.с.) «Зинақор кісі зина (некесіз қатынас) жасаған кезде иманы болмайды» [15, 3 т., 107 б.], «Кімде-кім аманатқа берік болмаса, иманы жоқ, кімде-кім келісімде тұрмаса, діні жоқ...» [16, 19 т., 376 б.], т.с.с. хадистерін

айтып кете беруге болады. Құран бізге іс-әрекет болмаса да тек қана растаумен иманның жүзеге асатынын хабарлаған. Себебі Алла тағала иманды айтқан кезде жүрекпен байланыстырады. Ал жүректің амалы растау екені белгілі [12, 1 т., 131 б.].

Ислам ғұламалары өз кітаптарында төмендегі дәлелдерді айтып кеткен: Шариғатта «иман» сөзінің мәні растаудан басқа мағынаға ауысқаны еш жерде айтылмаған. Иманның орны – жүрек. Алла тағала Құранда «Міне, олардың жүректеріне иман берілген...» [5, 58:22], Алла тағала Құранда көп жерде иман айтылған кезде, ізгі амалды бөлек атап қосып айтады. Мысалы, «иман келтіргендер және ізгі амал еткендер...» деген аятта ізгі амал бөлек айтылуда. Имам Кашмири бұл тұрғыда: «Егер ізгі амал иманның құрамына кіретін болғанда, оны жеке айтудың мәні болмас еді...», – дейді [12, 1 т., 132 б.]. Алла тағала кейбір жағдайда күнәһар пенденің өзін иманды деп сипаттайды. Демек, иман мен күнә бір кісінің бойында бір уақытта болуы мүмкін [13, 5 т., 195 б.] «Егер мүміндерден болған екі топ өзара соғысса, екеуінің арасын жарастырындар...» [5, 49:9] деген аятта бір-біріне қылыш көтергендерді мүміндер деп атап отыр. Әрине, мұсылмандардың өзара соғысуы күнә іс екені белгілі...» [12, 1 т., 132 б.]. Хадисте Жәбірейіл алайһи сәләмнің иман туралы сұраған Пайғамбарға (с.ғ.с.) жауабы «Аллаға, періштелеріне, кітаптарына, елшілеріне, Қиямет күніне, жақсылығы мен жамандығы бірге жүретін тағдырға иман келтіруің» деп растауды айтумен шектелді. Іс-әрекетті қоспады. Сосын Алла елшісі (с.ғ.с.): «Бұл Жәбірейіл, сендерге діндеріңді үйретуге келді», – деді [4, 1 т., 56-58 б.]. Сахабалардың діні ретінде растауды нақтылап айтты деуге әбден болады.

Имам Тафтазани көкейге қонымды тағы бір негіздемені айтады: «Егер ізгі амалды иман деп атайтын болсақ, онда ізгі амал орындалмаса, иман жоғалады. Құлшылықтарды орындамай тұрып иман келтіріп, растаған кісіні мүмін деп атай алмас едік. Шын мәніндегі жағдай олай емес. Ижмағ үкімінің негізінде амалдан бұрын растап, иман келтірген кісі мүмін мұсылман деп саналады...» [13, 5 т., 196 б.]. Иман ұғымы – күпірліктің антонимі. Құранда: «Кімде-кім шайтанға күпірлік етіп, Аллаға иман келтірсе...», – делінеді [5, 2:256]. Ал күпірлік деген бір нәрсені терістеп, қарсылық білдіру. Оның орны – жүрек. Антонимі болған ұғымның да орны жүрек болуға тиіс. Егер екеуінің орны ортақ болмаса, арасында қарама-қайшылық болмас еді [17, 1 т., 168 б.].

Сәләф ғұламалары: «Иман – сөз бен амал», – деп таниды. Сәләфтің «Иман – жүрекпен растау, тілмен бекіту, дене мүшелерімен амал ету» дегені иманды бөлшектеу болып саналмайды. Имам Субки «Табақатта» кеңінен талдай келе: «Сәләфтің парыз амалдарының барлығы иманды құрайды деп айтқаны дәлелденген емес. Бірақ парыз амалдарды діннің негіздері деп қабылдаған... Иман парыз амалдың орындалмауымен жоғалмайды», – деген [11, 1 т., 98 б.].

Иман мәселесіне қатысты ғалымдар арасындағы мұндай талқылаулардың іс жүзіндегі әсерін намаз оқымайтын мұсылман кісіге қатысты берілетін үкімнен көреміз. Себебі намаз ислам дінінің ізгі амалдар санатына жатады.

Адамның ізгі іс-әрекетін иманның өзегінен деп санайтын тараптың көзқарасы бойынша намаз оқымайтын мұсылман иманнан айырылады. Ал амал мен иманды ажыратқан топтың ұстанымы бойынша ол иманын жоғалтпайды. Екінші тараптың пікірін ақыл мен нақылдың мантиғына сай келеді деп санаймыз. Сонымен қатар мұсылман үмметінің күнделікті шынайы өмірдегі діннің үкімдерін іске асырудағы жағдайы осы кейінгі көзқарасты растайды.

«Таухид» – арабтың бірлік деген мағынаны білдіретін «وحد» түбірінен шыққан сөз. Тілдік тұрғыдан «біреу деп үкім беру», «біреу деп білу» дегенді білдіреді [7, 9 т., 266 б.]. Терминдік тұрғыдан бірнеше анықтамасы кездеседі. Мысалы, Тафтазани: «Таухидтің ақиқаты – көкейге Жаратушыны тәңірлігі мен ерекшеліктерінде ешқандай серігі жоқ деп түйю... [13, 4 т., 39 б.] десе, Шейх Сауи: «Құлшылыққа лайықты Жаратушыны болмысында, сипаттарында және ісінде жалғыз деп көкейге түйе отырып бір деп білу», – деп негіздеген [10, 62 б.].

Ибн Тәймия (1263–1328) таухидті «таухид улуһия (тәңірлігінде жалғыз), таухид рубубия (жаратушылығында жалғыз) және таухидул әсма уас-сифат (есімдері мен сипаттарында жалғыз)» деп үшке бөліп қарастырған. Таухид улуһия – Алла тағалаға ғана құлшылық ету, Оған және Оның елшісіне (с.ғ.с.) бойсұну, оны жақсы көріп, Ол разы болатын істі ғана жасау [18, 10 т., 669 б.]. Таухид рубубия – «Патшалық, жарату, реттеу секілді мағыналар жаратушының рубубиясына тиесілі. Бұл тұрғыда Оның ризық беруін, тура жолға салуын, жәрдемін, жақсылық жасауын, ізгілігін, реттеуін, жасампаздығын айтуға да болады. Бұған қосымша Оның әрбір істі білуі, барлығына құдіретінің жетуі, естіп-көруі секілді сипаттары бар. Сондай-ақ ешбір есту Оның есту сипатына тең емес, ешқандай жағдай Оны қателестіре алмайды. Ол қараңғы түнде қара тастың үстіндегі қара құмырсқаны көреді. Мұның барлығы да – ақиқат. Міне осы таухид – рубубия» [18, 2 т., 399 б.]. «Таухид әл-әсма уас сифат» – Алла тағаланы ұлықтау немесе пәктеу мақсатында өзі және елшілері сипаттағанмен ғана сипаттау. Алланың болмысына қатысты өзі бекіткенді бекіту, өзі жоққа шығарғанды жоққа шығару» деген анықтама беріледі [19, 72 б.]. Ибн Тәймия таухид рубубияны жаратылыстың ақиқаты, ал таухид улуһияны діннің ақиқаты деп есептеді. Бұл турасында былай дейді: «Бұл мәселеде көптеген қарапайым кісі қателеседі. Қажет болса, олардың ішінде ғылыммен айналысып жүргендері де бар. Олар тағдырға сенеді, жаратылыстың ақиқатын мойындайды, бірақ діннің ақиқатын танымайды. Алла тағаланы барлық нәрсені жаратқан әрі оның раббысы деп біледі. Алайда Алланың тағдыры мен шешімі бола тұра, Ол жақсы көріп разы болатын іс пен Ол жек көретін, ұнатпайтын істің арасын ажыратпайды. Таухид улуһия мен таухид рубубияны айыра алмайды. Бүкіл жаратылыстың бақыттысы, бақытсызы, мүміні мен кәпірінің барлығы бірдей мойындайтын ақиқатты ғана таниды.... Олардың барлығы жаратылыстың ақиқатында ортақ көзқараста. Алла тағала өзінің дұшпандары мен достарын ажыратушы етіп үшін қойған белгіні білмейді... Әрине, бұл таухид улуһия.... Кімде-кім аталған екі топтың арасын айырып тұратын осы діни

айырмашылыққа куә әрі оның иелерінен болмаса, мүшріктердің қатарынан болады. Ол яһудилер мен насранилерден де қауіпті әрі бетер болады» [18, 10 т., 668-669 б.]. Ибн Тәймия таухидті үшке бөлуде өзімен келіспеген мұсылмандарға осылай қатты теріс баға беріп, үкім шығарады. Ибн Тәймияның бұрын-соңды болмаған тәсілмен таухидті бұлай бөлуінің салдарынан такфиризм құбылысына апарып соғатын бірнеше теріс нәтиже туындады.

Бұған оның өзінің сөздерінен кейбір мысалдарды нақтылап келтіруді жөн көріп отырмыз. Ибн Тәймия «Мажмуғ фәтәуда»: «Кімнің бар білген таухиді осы ғана болса (таухид рубубия), онда оның таухиді мүшріктердің таухидіне ұқсайды. Бұл – сондай мәселе. Бұған қатысты аяқтан шалу, түйсіктердің шатасуы, мұсылмандардың діні ауысуы орын алды, таухидті жариялайтын, ақиқатты таптық дейтін, білім мен сөз иесі, таухид иелері пұтқа табынушыларға ұқсап кетті», – деп сипаттайды [18, 8 т., 103 б.].

Ибн Тәймия «мұсылмандардың діні ауысты, таухид иелері пұтқа табынушыларға ұқсап қалды» деген сөздерімен өзінен бұрынғы ғұламалардың ұстанған жолында ақидалық адасушылық, діннің өзгеруі, иманның шатасуы, үмметтің қателесуі бар деп бағамдаған. Сөйтіп, «таухид» ұғымын күпірлік түсінігімен араластырып қарастырған. Пұтқа табынушылар таухид иелерінің киімін киіп алды деп айыптап отыр. Шын мәнінде, олар – Ибн Тәймиядан бұрынғы үмметтің жолбасшылары, имамдары, ғұламалары, ұстаздары, мүфтилері мен қазилары еді.

Ибн Тәймияның мұндай көзқарастары Шейх Мұхаммед ибн Абдулуаһһабқа іс жүзінде қатты әсерін тигізді. Мұны біз Ибн Ғаннамның (1811 қ.б.ж.) «Тариху Нәжд» еңбегінде Шейхтің оныншы өсиетінен анық көреміз. Ол «Мен сендерге өзім туралы айтамын. Алладан басқа тәңір жоқ, мен білім іздедім. Мені көргендер, мені білімді деп ойлады. Бірақ мен ол кезде «Алладан басқа тәңір жоқ» дегеннің мәнін түсінбедім. Алла тағала қазір нәсіп еткен игілікпен ислам дінін де танымадым. Сол сияқты менің шейхтерім де білген жоқ. Кімде-кім Ариз ғалымдарының немесе оның шейхтерінің біреуі осы уақытқа дейін «Алладан басқа тәңір жоқ» дегеннің немесе исламның мәнін білді десе, ол өтірік айтып, жала жауып жатыр. Адамдарды шатастыруда. Өзін лайықты болмаса да, мақтап жатыр... Біліңдер, адамның «Алладан басқа тәңір жоқ» деуінде жоққа шығару мен бекіту бар. Тәңірлік сипаттың барлығын тек Аллаға ғана бекіту. Пайғамбарларда, ізгілерде және басқаларда тәңірлік қасиет жоқ деп санау. Сонымен қатар Алладан басқа ешкім жаратпайды, ризық бермейді, реттемейді, тірілтпейді және өлтірмейді деп сену улуһия емес. Себебі Алла елшісі (с.ғ.с.) олармен соғысқан кәпірлердің өзі мұндай ұғымдарды мойындайтын еді» [20, 309-310 б.] деп өзіне иланғандарды қайрайды. Шейх осылайша өзінің пікірлестеріне таухид улуһияны үйретеді. Таухид рубубия иманды болуға жетпейді дейді. Бұл Ибн Тәймияның көзқарасының дәл өзі еді.

Таухидті бөлуге қатысты Ибн Тәймияның ұстанымына қатысты бірнеше сұрақ туындайды. Сондай-ақ ғұламалар оның бұл тәсіліне қатысты сыни

пікірлерін де бұл тақырыптағы еңбектерде айтып өткен. Сондай сұрақтардың кейбірін мысал ретінде төмендегіні келтіреміз:

- Таухид ұғымына анықтама беруде оны дін негіздері ғалымдары қалыптастырған ұстанымдарға қайшы көзқарасқа баруына қандай себептер мен факторлар болды?;

- Бұлайша бөлу жүйелі зерттеудің нәтижесінде келіп пайда болды ма, әлде шарифат мәтіндерін толық жүйелі түрде зерттемей тұрып асығыстықпен барған қадам болды ма?;

- Таухидті осылай бөлудегі мақсаты кәләм ғалымдарының түсінігіндегі таухид ұғымын жоққа шығару ма еді? Әрине, мұның нәтижесінде ақида саласында тарихи мұра саналатын, суннилердің ақидалық заңды мирасқорлары – кәләм ғылымын (ашғария, мәтуридия мектептері) жою үрдісі іске асатыны белгілі еді;

- Әлде бұлай бөлуге олардың ұғымындағы Аллаға серік қосумен (өткен кісімен тауассул жасау, истиғаса, тәбәрік алу, әулиелердің қабірінің басында дұға ету, т.с.с.) күресу апарды ма?;

- Алла тағаланың есімдері мен сипаттарын таухидтің үшінші бөлімі етіп жасаудың себебі неде?;

- таухидті осылай бөлу таухид ұғымының барлық қырын қамтиды ма?

Бұлай бөлу Ибн Тәймияның тарапынан әһлу сунна уә әл-жамағаттың атынан сөйлеуге және әртүрлі діни-философиялық топтар мен ағымдарға қарсы күресуде кәләм ғалымдарының рөлін жоққа шығаруға ұмтылыс әрекеті болғанын байқаймыз. Сондықтан Ибн Тәймия сәләфтің жолын ұстана отырып, өзін сунни пікірдің өкілі екенін және міндетті түрде шарифат мәтіндеріне, (Құран мен сүннет) хадис жазылудан алдыңғы және кәләмшылар пайда болудан бұрынғы кезеңге қайтудың қажеттігін жариялады. Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) мен сахабалардың дәуірінен кейінгілер гректерден алған философиялық принциптер мен логикалық қағидаларды таухидке араластырып жіберді деп айыптады. Ибн Тәймияның бұл бөлуі мәтіндерді жүйелі зерттеудің нәтижесінде іске асты деп айта алмаймыз. Құранда келген «раббы», «иләһ» сөздері оның дйттеген мақсатын бермейді. Құрандағы рубубия мен улуһия ұғымдарының арасында ажырамас ләзімдік пен ұқсастық бар. Олай бөлудің ешбір қажеттілігі де негізі де жоқ.

Ибн Тәймия айтқандай одан бұрынғы ғұламалар таухид улуһияға мән бермеді, оларда тек таухид рубубия болды деп айта алмаймыз. Имам Бақиллани (950–1013) таухидті былай деп түсіндіреді: «Таухид – Алла тағала бар, жалғыз тәңір, құлшылыққа лайықты жалғыз жаратушы, оған ұқсас ештеңе жоқ... Осындай таухид барлық жаратылысқа, балиғатқа толған әрбір кісіге міндет» [21, 34-49 б.].

Имам Бажури (1784–1859): «Таухид – ол бір нәрсені жалғыз деп білу. Шарифаттағы мағынасы, құлшылыққа лайықты Жаратушыға ғана құлшылық жасау. Оны болмысында, сипатында, барлық ерекшелігінде бір деп сену» [22, 20 б.] – деген анықтама береді. Бұл кейбір мысалдарды ғана келтіріп

отырғанмыз. Кәләмшылар құлшылық таухидін мүлде айтпады, таухидке жан-жақты қамтылған дұрыс анықтама бермеді деп айыптау ақиқатқа сай еместігі, қисынға келмейтіні осыдан белгілі.

Пайғамбарлар адамдардан тек қана таухид улуһияны ғана талап етті. Таухид рубубия онсыз да бар еді деген көзқарасқа келісу қиын. Біз исламнан бұрынғы барлық қауым мен елдің діни ахуалын зерттер болсақ, оларда таухид рубубия болды деген пікірдің үлкен қателік екенін көреміз. Олардың кейбір мысалдарын Құран бізге әңгімелеп береді. Алла тағала Перғауынның рубубияға қатысты «Ол (Перғауын): «Мен сендердің ұлы раббыларыңмын» [5, 79:24] деген сөзін, Ибраһим пайғамбарға зұлымдық жасаған Намруд патшаның «Мен тірілтіп, өлтіремін...» [5, 2:258] дегенін келтіреді. Бұл аяттар бізден бұрынғы қауымдардың таухид рубубиясының ахуалын анық көрсетеді.

Құран «Ағраф» сүресінде адам баласына Жаратушы Хақтың «Мен сендерің раббыларың емеспін бе?» – деген кезде, олар: «Әрине, уа раббымыз!» – деп жауап берді» [5, 7:172] деп серт алғанын жеткізеді. Аят адам баласының тек рубубияны мойындаумен мұсылман болуын растап отыр [23, 1 т., 325 б.]. Демек, Ибн Тәймия айтқандай таухид рубубия ғана діннің дұрыс болуы үшін жетпейтін болса, бұл алынған серт дұрыс болмас еді. Сондай-ақ рубубияны мойындаған мүшріктер мұсылман болып саналатын еді. Ислам ілімінде ондай мәлімет байқалмайды.

«Ширк» – тілдік тұрғыда негізгі екі мағынаны береді: біріншіден, қосарлану, екіншіден, созылу, ұзару дегенді білдіреді. Ал «ишрак» болса, ортақ қосу деген мағынада жұмсалады. «Аллаға серік қосты», яғни Оның ұлықтығы мен құдіретіне өзге біреуді ортақтастырды дегені [3, 2 т., 65 б.]. Бұл құбылысқа қатысты негізгі үш мәселеге тоқталуды жөн санаймыз: Біріншісі – үлкен серік қосу, яғни Алла тағалаға өзге нәрсені тең деп санау. Бұл серік қосу туралы Алла тағала Құранда: «Шын мәнінде, Алла өзіне серік қосқанды кешірмейді...» [5, 4:48], – дейді. Екіншісі – кіші серік қосу, яғни кейбір іс-әрекетте Алладан басқаны ескеру, адамның бойында басқалар көрсін, екіжүзділік (рия, нифақ) секілді қасиеттердің болуы. Бұл турасында Құранда: «Ол екеуі өздеріне берілген нығметте оған серік қосты. Алла олардың қосқан серіктерінен пәк» [6, 7:190], «Ол раббысының құлшылығына ешкімді ортақ етпесін...» [5, 18:110], – делінеді [29, 342 б.]. Алладан басқа дүниелердің разылығын тілеу, көрсін деп ойлау кіші серік қосуға жатады. Сонымен қатар мүшрік деп кітап иелерінен басқа кәпірлерге айтылады деген де пікір бар. Олардың негіздемесі – Құранның «Шын мәнінде, иман келтіргендер, яһудилер, насранилер, мәжусилер және мүшріктер...» [5, 22:18] деген аяты. Аятта мүшріктер яһудилер мен насранилерден бөлек айтылып отыр [24, 342-343 б.].

Имам Кафауи (1683 қ.б.ж.) ширк ұғымына қатысты өзге ғұламаларды еңбектерінде айтылмаған үлгіде келесідей жіктеу жасайды: «Ширк истиқлал. Бұл – екі жеке дара өзара тең жаратушыны бекіту. Бұған мәжусилердің серік қосу амалы жатады. Ширк тағфид. Бұл – Құдайды бірнеше бөліктен құралады деп сену. Бұған христиандардың сенімін жатқызуға болады. Бір құдай үш

құдайдың ішінде, үш құдай бір құдайдың ішінде деп сену секілді. Ширк тақриб. Бұл – Аллаға жақындатады деген ниетпен өзге нәрсеге табыну. Бұрынғы мүшріктердің пұттарға табынғанда, олар бізді Аллаға жақындатады деп құлшылық ету осыған ұқсайды. Ширк тақлид. Бұл – мүшрікке ерудің, ұқсаудың нәтижесінде Аллаға серік қосу. Бабалардың жолы деген ұранмен серік қосатындардың ісі осы санаттан болады. Ширк әсбаб. Бұл – өмірдегі себептерге ықпал мен жүзеге асуды байланыстыру. Философтардың, материалистердің қателігі ширктің осы түріне жатады. Ширк ағрад. Алланың разылығын тілеуден басқа ниетпен құлшылық жасауды осы санатқа жатқызуға болады [25, 533 б.]. Талдай келе жоғарыда тізбеленген ширк доктринасының барлық түрі мен санаты ислам іліміндегі тыйым салынатын сенімнің шеңберінде болып саналады. Ширк пен күпірлік ұғымының арасында өзара тығыз байланыс бар. Яғни ислам теологиясы бойынша әрбір ширк күпірлік болады, алайда әрбір күпірлік іс ширк емес. Себебі күпірлік – ауқымы кеңірек ұғым.

«Зәндақа» сөзі – араб тіліне басқа тілден енген сөз. Оның мағынасы заманның мәңгілігіне сену дейді. Зәбиди «Тәжул ғаруста» «зиндик» сөзінің тағы бірнеше мағынасын келтіреді. Соның ішінде «Сәнәуи адам», яғни ол нұр мен қараңғылықты құдайлар деп сенеді. Ақирет пен рубубияны мойындамайды. Жаратушының бірлігін қабылдамайды. Күпірлікті ішінде жасырып, иманды жариялайтын кісі. Соңғы мағынасы екіжүзділікке, яғни нифаққа ұқсайды. «Мәни» деген – мәжуси діндардың кітабы. Бұл еңбек парсы Заратустра кітабына түсіндірме ретінде жазылған. Бұл еңбекте нұр мен қараңғылықты екі құдай деп біледі. Нұр жақсылықты, қараңғылық жамандықты жаратады деп түсіндіреді [7, 25 т., 318-319 б.]. Бұл сөздің қолданыс шеңбері кеңейіп исламда дінбұзарлықпен айналысқан бидғат иесіне, құдайсызға да айтылған. Әһлу сунна уә әл-жамағатқа қарсы ұстанымда болған топтарға да айтылған. Тағы бір қолданыс алаңы моральдық тұрғыдан шектен шыққан, азғындаған кісіні де «зиндик» деп атаған [26, 36-38 б.]. Ислам ғұламаларының қолданысындағы «зиндик» сөзінің мағынасы күпірлік болып есептеледі. Ал кәләм ғалымдарының көзқарасында, егер ол Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) пайғамбарлығын мойындап, исламның белгілерін жариялай отырып, күпірлік болатын нанымдарын ішінде жасырса, кәпір екеніне дау жоқ. Бұл жағдайда ол «зиндик» деп аталады [13, 5 т., 227 б.]. Зандақаның соңғы мағынасы нифақ ұғымына толық ұқсайтынын байқаймыз.

Ибн Ражаб Ханбали (1335–1393): «Нифақтың тілдегі мағынасы – айлакерлік, қулық, сыртқа жақсы көрініп, іштей қайшылықта болу», – дейді [27, 1 т., 481 б.]. Сол сияқты «жасыру», «көрсетпеу» деген мағыналарды да береді. Негізі, «нифақ» сөзі ислами ұғымда қолданылады. Нифақ жасаған кісіге «мунафик» делінеді. Ол – өзінің күпірлігін жасырып, иманды жариялаушы тұлға. Исламға бір есіктен кірсе, екінші есіктен шығып кететін адам [24, 650 б.]. Зәбиди екіжүзді кісінің мунафик деп аталуының бірнеше себебін келтіреді. Нифақ сипаты екіжүзділіктің өтірік айту, уәдеде тұрмау, аманатқа қиянат

жасау, т.с.с. кейбір іс-қимылдарын жасаған кісіге де телінеді. Бұл іс-қимылға қатысты нифақ. Ал ішінде күпірлікті жасырып, сыртымен исламды жариялайтын адамда идеологиялық нифақ немесе үлкен нифақ болады [27, 1 т., 481 б.].

Арабтың илхад түбірі – «ا، ح، ل» әріптерінен келіп шыққан сөз. Сөздің түбірі тура жолдан таю дегенді білдіреді. Адам баласы хақтың, иманның жолынан тайғанда «әлхада әр-ражулу» дейді [3, 5 т., 236 б.]. Илхад жасаған кісіні «мулхид» деп атайды. Мулхид – ақиқаттан адасқан кісі. «Ағраф» сүресінде: «Алланың есімдері ең көркем. Оның есімдерінде илхад жасайтындарды тастаңдар...» [5, 7:180], – делінеді. Асфакхани (1109 қ.б.ж.) «Муфратат» атты еңбегінде: «Алланың есімдеріне қатысты илхад ету екі мағынада болады. Біріншісі – Алла тағаланы лайықты емес сипатпен сипаттау. Екіншісі – оның сипаттарын лайықты емес үлгіде түсіндіру», – дейді [24, 577 б.] «Шын мәнінде, аяттарымызға қатысты илхад жасайтындар бізден жасырына алмайды...» [5, 41:40], – делінеді. Ғұлама Әлуси (1802–1854) аяттағы «илхад» сөзінің түсіндірмесінде: «Құран аяттарын түсіндіруде дұрыс жолдан тайып, ақиқаттан адасатындар. Аятқа лайықты емес, қате мағына береді. Ибн Аббас осылай түсіндіреді. Ол илхадқа «сөзді бұрмалау» деген мағына берген. Ал имам Қатада илхадты «жалғанға шығару» деп түсіндірген...» [28, 24 т., 126 б.], – дейді. Бұл ұғым заманауи ғылымда және философиялық тұрғыдан «атеизм» деген атаумен қарастырылады. Алланың бар екеніне сенбейтін адам теориялық тұрғыдан атеист деп аталады. Ал өмірін Құдай жоқ секілді сүретін адамды практикалық тұрғыдан да атеист деп атайды» [29, 1 т., 87-88 б.] делінеді.

«Бидғат» арабтың түбірі «ب، د، ع» әріптерінен құралатын сөзінен шыққан. Бір нәрсенің басталуы, ұқсасы жоқ нәрсенің жасалуы дегенді білдіреді. Тағы бір мағынасы – үзілу, шалдығу, болдыру [3, 1 т., 209 б.]. Ибн Сиккит (802–858): «Бидғат – әрбір жаңадан пайда болған дүние», – деп анықтама береді. Құранда «бидғат» сөзі «ибтадаға» етістігімен келеді. «Хадид» сүресінде Иса алайһи сәләмнің хауарилері туралы: «Рахбанияны (монахтық) олар өздері шығарып (ибтадаға) алды» [5, 57:27], – делінеді. Пайғамбар (с.ғ.с.) сүннеті туралы Жәбир ибн Абдулладан жеткен хадисте: «Ең қайырлы сөз – Алланың кітабы, ең тура жол – Мұхаммедтің жолы, істердің жаманы – жаңадан пайда болғаны, әрбір бидғат – адасушылық...» [4, 1 т., 385 б.], – делінген.

Бухари өзінің «Сахихында» Омар ибн Хаттабтың тарауық намазына жамағаттың жиналғаны туралы: «Бұл қандай жақсы бидғат...» [15, 2 т., 252 б.], – деген сөзін риуаят етеді. Ибн Хажар Асқалани Хазіреті Омардың «жақсы бидғат» деген сөзін былай деп түсіндіреді: «Шариғатта «бидғат» сүннетке қарама-қайшы ұғымға қолданылады. Бұл жағдайда жаман іс болып есептеледі. Алайда бидғат мәселе шариғатта құпталған негіздің аясында болса, жақсы болып саналады. Ал шариғатта құпталмаған негіздің шеңберінде болса, жаман болады...» [30, 4 т., 253 б.].

Бидғат – кейінгі ғасырларда мұсылман үмметінің ішінде өзара идеологиялық қайшылықтарға себеп болған мәселелердің бірі. Бұл ұғым

мұсылмандарды өзара адасушылықпен айыптауға, ислам ғұламаларының шарифат мәтіндерін түсіндірудегі әдіснамаларын және жаңадан пайда болған жағдайларға үкім берудегі ұстанған жолын бұрыстауға дейін апарды. Кейбір жағдайларда күпірлікке қатысты айыптауға да барды.

«Зұлымдық» – арабтың «зулм» деген сөзінен енген кірме сөз. Тілдік мағынасы «нәрсені өзінің арнайы орнынан басқа жерге қою» дегенді білдіреді. Бұл кемшілікпен немесе артықшылықпен, өз уақытынан таюмен немесе мекенінен шатасумен болуы мүмкін. Зұлымдық діни танымда: «Ақиқаттың шеңберінен шығып, жалғанға өту. Сондай-ақ үлкен күнәға да, кішкентай күнәға да зұлымдық деп айтылуы мүмкін» [24, 2 т., 411 б.]. Рағиб Асфхани зұлымдықты үшке бөледі. Біріншісі – Алла тағала мен адамның арасындағы зұлымдық; оның ең үлкені, күпірлік, серік қосу және екіжүзділік. Екіншісі – адамдардың арасындағы зұлымдық. Үшіншісі – адамның өзі мен нәпсісінің арасындағы зұлымдық. Аталған үш зұлымдықтың барлығы, түптеп келгенде, адамның өзіне жасайтын зұлымдығы [24, 2 т., 411 б.]. Себебі бұлардың әрбірінің зияны мен зардабы өзіне қайта аналып келеді. Сол сияқты «Пасықтық» сөзі – арабтың түбірі «ف، س، ق» (фиск) сөзінен шыққан. Аллаға тағат ету жолынан таю және оның әмірін орындамау дегенді білдіреді [31, 4 т., 1543 б.]. Рағиб: «Пасықтық ұғымы күпірлік сөзінен кеңірек. Көп күнә жасауға да, аз күнә жасағанға да қолданыла береді. Алайда көп күнә жасаушыға айтылуы кеңінен танымал. Әдетте, пасық деп шарифат үкімдерін мойындап, оны сақтағаннан кейін оларға қайшы іс-қимылға барған кісіні айтады», – дейді [24, 2 т., 491 б.]. Яғни әрбір пасықтықты күпірлік емес, алайда әрбір күпірлікті пасықтық деп айтуға болады.

«Тәкфир» – арабтың «куфр» сөзінен шыққан туынды сөз. «Кафара» сөзі жасыру, жасырды деген мағынаны білдіреді. Арабтар түнгі уақытты адамдарды өз қараңғылығымен жасыратын болғандықтан кейде «кафир» деп атайды. Екінші де дәнді жерге жасыратындықтан «кафир» деп аталады. Жақсылыққа күпірлік ету – оның қадірін білмеу және иесіне алғыс айтпау арқылы оны жасыру деген сөз [24, 560 б.]. Күпірліктің ең үлкені – Алланың бірлігін, шарифатты, пайғамбарлықты жасыру арқылы жоққа шығару. «Күпірлік» (куфр) сөзінің ислам дініндегі ғылыми түсіндірмесі тілдік мағынасымен байланысты. «Күпірлік» сөзіне дін мамандары: «Алла тағаланы және Оның елшілері әкелген хабарларды түгелдей немесе олардың кейбірін жоққа шығару», – деген анықтама береді [32, 577 б.]. Имам Фахруддин Рази (1149–1209): «Кәләм ғалымдарына «күпірлік» сөзінің нақты анықтамасын қою өте қиынға соқты. Себебі ол – Алла елшісі (с.ғ.с.) Раббысының тарапынан жеткізгеннің барлығын растайтын «иман» ұғымының антонимі. Демек, күпірлік – Алла елшісінің (с.ғ.с.) жеткізгеніне күмән болмаған нәрсені растамау», – деп анықтама береді [33, 2:42 б.]. Имам Ғазали: «Күпірлік – Алла елшісі (с.ғ.с.) жеткізген нәрсені жоққа шығарып, оны мойындамау», – дейді [34, 25 б.]. Имам Қуртуби (1214–1273): «Шарифат тілімен «күпірлік» сөзі айтылса, ислам дінінде ол – белгілі болған мәселені жоққа, жалғанға шығару», – деп түсіндіреді. Имам Тахауи

(853–935) күпірлікке адамды апаратын жағдайлар мен факторларды қарастыра келіп: «Біздің құбыламызға қараған (Мекке қаласындағы Кағба тарапқа қарап намаз оқыған) адамның Пайғамбарды (с.ғ.с.) және оның жеткізгенін мойындағаны, сондай-ақ оның айтқаны мен хабарлағанын растағаны үшін оны «мұсылман», «мүмін» деп атаймыз». «Құбылаға қараған адамды жасаған күнәсі үшін «кәпір» деп санамаймыз. Алайда ол күнәні рұқсат етілген деп есептесе, керісінше болады. Адам өзін иманға кіргізген мәселені жоққа шығармағанша, иманнан шықпайды», – деп қорытады [35, 20-21 б.].

Демек, мұсылман адамды күпірлікке қатысты айыптау – үлкен жауапкершілік. Оған өте жоғары деңгейде дәлелденген сенімді негіздеме керек. Мұсылман адамды нәпсіқұмарлық, тәкаппарлық, білместік секілді әртүрлі себеппен жасаған күнәсі үшін діннен шығару исламның негізгі принциптеріне қайшы әрекет саналады.

Ислам ғұламалары «күпірлік» ұғымына анықтама берумен қатар оның түрлері мен санаттарын қарастырған. Ғұламалар бұл тұрғыда иманға қарсы немесе қайшы жағдайлардың мысалдарын Құран Кәрімнен және Пайғамбар сүннетінен келтіреді. Осының негізінде Мұстафа Сағид әл-Хин және Мухиддин Диб Мусту, т.с.с. ғалымдар күпірлік мен кәпір ұғымдарының негізгі алты типологиясы мен категорияларын атаған. [32, 578-580 б.]. **Куфр инкар (жоққа шығару күпірлігі).** Инкар – мүлде қабылдамау, мойындамау, жоққа шығару және білмеу дегенді білдіреді [36, 795 б.]. «Куфр инкар» – адамның Алланы, исламды жүрегімен және тілімен қабылдамауы, Алла тағаланы жалғыз деп тану (таухид) ұғымын мүлде білмеуі. Күпірліктің бұл түрі туралы Құранда: «Қарсы болғандарды (күпірлік еткендер) ескертсең де, ескертпесең де бәрібір, олар иманға келмейді...», – делінеді [5, 2:6]. Мұндай сипаттағы адам ислам шариғатында «кафир мункир» деп аталады. **Куфр жухуд (ерегісу күпірлігі).** Жухуд – жүрегімен білген нәрсені тілімен растамау. Яғни тілімен ислам мен иманның негіздерін қабылдамау. Бұл – Ібілістің күпірлігі секілді [37]. Ибн Қайим күпірліктің бұл түрін мынадай деп екіге бөледі: «шектеусіз жалпы күпірлік (куфр мутлақ ғамм) және шектеулі жалқы күпірлік (куфр муқайяд хасс)». Біріншісі – Алла және Оның елшісі тарапынан келгеннің барлығын дерлік жоққа шығару. Ал екіншісі – діндегі міндетті болған (парыз) немесе тыйым салынған (харам) кейбір мәселелерді қабылдамау [38, 1 т., 367 б.]. Ислам ғұламалары аталған сипаттағы тұлғаны «кафир жахид» деп санайды. **Куфр муғанада (қасарысу күпірлігі).** «Муғанада» сөзі қыңырлық, қасарушылық, қарсы әрекет және қарсы әсер деген мағыналарды білдіреді [36, 502 б.]. Ислам ғалымдары муғанада ұғымының шариғи мағынасын Алла тағаланы жүрегімен біліп, тілімен растау, алайда көреалмаушылық, тәкаппарлық немесе қасарысушылық секілді себептермен ұстанбау, мойындамау деп түсіндіреді. Құранда: «Періштелерге Адамға сәжде етіндер дегенімізде, олар сәжде жасады, тек Ібіліс қана бас тартып, тәкаппарлықтан басын имеді. Сондай-ақ ол кәпірлердің қатарынан болған еді» [5, 2:34], – деген аятты келтіруге болады. Ібіліс жағдайдың барлығын жан-жақты жақсы білді,

алайда тәкаппарлықпен Алланың әмірін орындаудан бас тартты. Мұндай сипаттағы адам «кафир муғанид» деп аталады [32, 579 б.]. **Куфр нифак (екіжүзділік күпірлігі).** «Нифак» – арабтың «нәәфақа» сөзінен шыққан туынды сөз. Оның мағынасы – адамның көкейіндегі нәрседен басқаны сыртқа көрсетуі немесе білдіруі [39, 942 б.]. «Куфр нифак» адамның жүрегімен қарсы бола тұра, тілімен мұсылманшылықты қабылдауы [37]. Демек, бұл – исламды ақиқат діні ретінде жан дүниесімен мойындамайтын, бірақ тілімен өзін мұсылман деп жариялау. Мұндай ұстанымдағы адам исламда «мунафиқ», яғни екіжүзді деп аталады. Құранда: «Адамдардың арасында Аллаға және қиямет күніне иман келтірдік деп айтатындар бар. Бірақ олар иман келтірушілер (мүміндер) емес...», – делінеді [5, 2:8]. «Шындығында, мунафиқтар (екіжүзділер) тозақтың ең төменгі сатысында болады», – деп айтады [5, 4:145]. **Куфр иғрад (бұлтару күпірлігі).** «Иғрад» сөзі араб тілінде «бас тарту, бұлтару, теріс бұрылу» деген мағыналарды білдіреді [36, 469 б.]. Күпірліктің бұл санаты турасында Құранда: «Раббысының аяттары айтылғанда, теріс бұрылып кеткен адамнан артық залым бар ма?...» – деп айтылады [5, 32:22]. **Куфр шәк (күмәндану күпірлігі).** Араб тіліндегі «шәк» сөзі біріне-бірі қайшы екі мәселенің теңесуін білдіреді. Бұл екі мәселенің бірінің басымдығын білдіретін айқын деректің немесе белгінің болмағандығынан орын алуы мүмкін [24, 1 т., 349 б.]. Демек, адамның белгілі бір мәселені растауға қатысты екі ойлы яки күмәндану пікірінде болуына айтылады.

Жоғарыда талданған мәселелер бойынша исламда кейбір адамдар күпірлікке ұрынған, кәпір болып есептеледі. Оларды күпірлікке қатысты айыптау немесе кәпір деп үкім шығару белгілі бір себеп пен жағдайға негізделеді. Ондай жағдайлар адамның сеніміне, сөзіне немесе ісіне қатысты болып келеді. Ең бірінші – **сенім (ақида) мәселесіне қатысты жағдайлар.** Ислам дініндегі негізгі әрі белгілі мәселелерді, яғни ислам дінінің негіздерін жоққа шығару, оларға сенбеу және қабылдамау. Мысалы, Алла тағаланың бір екеніне, Мұхаммедтің (с.ғ.с.) пайғамбарлығына, періштелердің барлығына немесе Алланың кітаптарына иман келтірмеу адамның кәпір болуына негіз болатын сенімдік (ақидалық) жағдайлардан болып саналады [40, 618 б.]. Осындай мазмұнда Құран: «...кімде-кім Аллаға, оның періштелеріне, кітаптарына, елшілеріне және ақирет күніне қарсы келсе, күпірлік етсе, ұзаққа адасады», – дейді [5, 4:136]. Бұл аятта айтылып отырған күпірлік адамның сеніміне қатысты орын алуда. Осы тұста айта кететін жайт, Пайғамбардың сүннетін жоққа шығару – оның өзін терістеу, ал Құранның бір аятына сенбеу – Құранның өзін мойындамау. Аллаға илану – оның тарапынан келген хабарларға сену дегенді білдіреді. **Сөзге қатысты жағдайлар.** Аллаға, пайғамбарлардың біріне, Алланың кітаптарына немесе исламға тіл тигізу, балағаттау, тілмен кемсіту күпірлікке апаратын факторлар болып есептеледі. Мұндай сөздерді айтқан адамға айтқанынан қайтуы талап етіледі. Айтқан сөздерінен қайтпаса, кәпір болуы әбден мүмкін. **Іс-әрекетке қатысты жағдайлар.** Құранды дұшпандықпен жырту, оны қоқысқа тастау, құлшылық ретінде пұтқа табыну,

құрметтеген халде кресті тағып алуы секілді істерді айтуға болады. Мұндай істердің қайсыбірі болса да, шариғат қоятын шарттарға сай нақтылауды әрі анықтауды талап етеді [40, 619-620 б.].

Осы тұста айта кететін мәселе, Құранда: «Раббысына қарсы шыққандардың (кәпірлердің) мысалы қатты жел тұрған күндегі күл секілді. Олар өз еңбектерінің бірін де сақтап қалуға шамалары жетпеді. Міне, осы – үлкен адасу», – деп айтылады [5, 14:18]. Демек, кәпір адам тек жаман қасиеттерді бойына жинаған тұлға болуы шарт емес. Ол кедейлерге, жетім-жесірлерге қамқор, ата-анасын разы етуші, туыстарымен жақсы қарым-қатынасын сақтаушы, т.б. жақсы істерді атқарушы болуы әбден мүмкін. Алайда оның осы өмірде жасаған ізгі амалдары үшін ислам шариғаты бойынша ақирет өмірінде сауап берілмейді деп үкім етіледі. Себебі ол жоғарыда аталған іс-қимылдарды ислам шариғатының шарттары бойынша Алланың разылығы және ақирет өмірінің сауабы үшін жасаған жоқ. Алайда бұл өмірде кәпір тұлғаның жасаған ізгі істері үшін жақсылық беріледі. Ол денсаулық, қауіпсіздік, кең ризық және атақ-даңқ секілді өмірдің қажеттіліктерімен қамтамасыз етілуі мүмкін. Құран: «Кімде-кім бұл дүние және оның қызығын қалайтын болса, оған еңбегінің ақысын береміз, оның ешбір ақысы желінбейді», – дейді [5, 11:15]. Демек, ол өзінің бұл өмірде алдына қойған мақсатына жетуі және дүниелік қызықтарға кенелуі рационалдық ұстанымдар мен шариғаттың шарттарына ешбір тұрғыдан қайшы емес.

Ислам дініндегі «тәкфир» ұғымы «куфр» сөзінен бастау алатынын нақтыладық. Демек, «тәкфир» ұғымы өзін мұсылманмын деп санайтын екінші адамды күпірлікке және ислам дінінен шығуына байланысты айыптауды және оған кәпір деген үкімді тағайындауды білдіреді. Олай болса, тәкфир жасаудың үлкен жауапкершілігі бар. Себебі «тәкфир» – шариғи (құқықтық) үкім. Имам Ғазали бұл тұрғыда: «Күпірлік – шариғи үкім. Мысалы, адамның құлдығы, азат болуы, қанының төгілуіне рұқсат ету, тозақта мәңгі болуы, т.б. салдары бар. Мұның негізі шариғаттан болуға тиіс. Арнайы мәтінмен (насс – Құран аяты, Пайғамбар хадисі) немесе мәтінмен бекітілген үкімге қияспен (үкімі жоқ мәселені үкімі бекітілген мәселемен салыстыру тәсілі немесе компаративтік әдіс) негізделуі керек», – деп түсіндіреді [34, 26 б.].

Айыптау «тәкфир» деп аталып, «кәфир» (сенбеуші, терістеуші) деген сөзден негіз алады және «мұсылман болған бір адамның мұсылман емес деп жариялануын» меңзейді. Асылында, Ибраһимдік діндердің ерушісін кәпір деп жариялауға құзыреттілігі бар жалғыз топ ғұламалар болып саналады. Бұл үдеріс барлық құқықтық талап ескеріліп, назарға алынғаннан кейін ғана жүзеге асырылады [41, 31 б.].

Күпірлікке қатысты айыпталғанадам исламның негізінде бекітілген құқықтарынан айырылады. Оның мал-мүлкін тәркілеу, діннен шығу жазасын қолдану, некелі әйелінен айыру секілді салдары пайда болады. Сондықтан біреуді тәкфир ету, яғни күпірлікке қатысты айыптау мәселесіне Алла елшісі (с.ғ.с.) өте қатаң қараған. «Сахих Муслимде» Абдулла ибн Омар жеткізген

хадисте Алла елшісі (с.ғ.с.): «Адам өзінің бауырын күпірлікке қатысты айыптайтын болса, өзі соған душар болады», – дейді [42, 2 т., 42 б.]. Ибн Хажар (1372–1449) бұл хадиске берген түсініктемесінде: «ешбір негізсіз біреуді күпірлікке қатысты айыптап, үкім шығарудың үлкен күнә екенін білдіреді», – деген [30, 13 т., 681 б.].

Құран Кәрім: «Уа, иман келтіргендер! Алла жолында жорыққа шықсаңдар, әрбір істің анық-қанығын біліп жүріңдер. Сендерге сәлем беріп келген адамға дүниелік пайданы көздеп «сен мұсылман емессің» деп айтпаңдар», – дейді [5, 4:94]. Яғни адамды күпірлікке қатысты айыптауға асықпауды, оның кім екенін анықтап біліп алуды деп міндеттеп отыр. Имам Табари бұл аятты: «Жорықта болған кезде оның мұсылмандығын немесе мұсылман еместігін білмеген адамды өлтіруге асықпаңдар! Асығып жазықсыз адамның қанын төгулерің мүмкін. Аллаға, пайғамбарға және сендерге қарсы дұшпандығы анық білінген тұлғадан басқаларға қару көтеруші болмаңдар», – деп түсіндіреді [43, 7 т., 351 б.].

Имам Бухари келтірген мына хадистерде Пайғамбар (с.ғ.с.): «Қайсыбір адам екінші бір кісіні пасықтықтығына, күпірлігіне қатысты айыптаса, бірақ ол айыптағандай болмаса, бірінші кісінің айыптауы өзіне тағылады», «Кімде-кім мүмін адамды қарғаса, оны өлтіргендей болады. Сондай-ақ кімде-кім мүмін адамды күпірлігіне қатысты айыптаса, оны өлтіргендей болады», – дейді [15, 7 т., 84 б.]. Ибн Абдул Барр (978–1071) аталған хадис жөнінде былай дейді: «Осылай айтқан адам үлкен әрі ауыр күнә арқалайды. Осы айтқан сөзінің кесірінен айтылған жамандыққа өзі душар болды. Бұл хадис мұндай сөзді айтудан тоқтататын өте қатаң ескерту және құбылаға қараған адамға «ей, кәпір» деп айтуға түбегейлі тыйым салады» [44, 17 т., 22 б.]. Демек, имам Ибн Абдул Барр өзін мұсылманмын деп санаған адамды күпірлігіне қатысты айыптауды тыйым салынған (харам) іс деп есептеп отыр. Алла елшісінің (с.ғ.с.) тағы бір хадисінде: «Үш нәрсе иманның негіздері болып саналады: «Алладан басқа тәңір жоқ» деген адамға тиіспеу, оны жасаған күнәсі үшін күпірлікке қатысты айыптамау және істеген қате әрекеті үшін исламның шеңберінен шығармау», – делінеді [45, 2 т., 221 б.]. Жоғарыдағы хадистердің мазмұнынан адамға кәпір деп үкім берудің, оны күпірлікке қатысты айыптаудың ауыр мәселе екені белгілі болады. Хадис тек қана сол айыптауы өзіне қайтады деп тұрған жоқ, сонымен қатар оны адам өлтірген қылмыскердің ісіне теңеп отыр. Мүмін мұсылман адамды күпірлікке қатысты айыптау немесе оны діннен шықты деп үкім ету адамның өз иманына қайшы келетіні айтылуда. Осылайша, бұл баптағы мәтіндердің мақсаты мұсылманды күпірлікке қатысты айыптаудың есігін ашылмастай етіп жабуға бағытталған деп санауға болады.

Біз бұл тақырыпқа қатысты ислам тарихындағы атақты ғалымдардың еңбектеріне тоқталып өтуді жөн көріп отырмыз. Біріншіден, ислам философиясында өзіндік орны бар, үлкен рөлге ие имам Әбу Хамид Ғазали өзінің «Файсал әт-тафриқа» деген еңбегін жазып қалдырды. Күпірліктің анықтамасына кеңінен тоқталды. Күпірлікке апаратын жағдайлар мен күпірлік

болып есептейтін ахуалдың ара-жігін бөліп беретін нақты критерийлер қалыптастырды. Діни мәтіндерді интерпретациялаудың діни принциптерін қойды. Интерпретациялаушылардың арасында кімнің ісін ақтап алуға болатыны турасындағы өлшемді де ашып көрсетті. Имам Ғазалидің бұл еңбегі – біздің зерттеу тақырыбымызға қатысты тарихи дерек ретінде үлкен маңызға ие. Имам бұл еңбегінде күпірлікке қатысты айыптау үрдісіне қатысты фикһ және калам ғалымдарының тәсілімен емес, рационалдық әдістерге сүйене отырып «орта жол» ұстанымымен талдайды. Имамның мақсаты мұсылмандарды өз пікірлеріне деген фанатизмнен, және өзге көзқарастарды сынауда радикалды әрекеттерден сақтау әрі қорғау. Сонымен қатар исламға қатысты тараптарды ридда мәселесінде тура жолдан таяудан, ғылыми қателіктердің себебінен шарифаттың шеңберінен шығып кетуден сақтандырады. Өзара келіспейтін барлық топты айқын ғылыми ұстанымның, кесімді айғақтар мен дәлелдердің шеңберіне шақырады [34, 21-22 б.]. Төменде имамның күпірлікке қатысты айыптау мәселесіне қатысты қалыптастырған қағидалары мен кейбір принциптеріне шолу жасаймыз.

Мәзһабтық айырмашылықтардың негізінде пайда болған күпірлікке қатысты айыптау құбылысы – ерушілік пен фанатизмнің жемісі. Рационалдық ізденістің нәтижесі емес. Сонымен қатар Ғазали «бұл имам Ашғаридің көзқарасына қайшы, мутазиләнің мәзһабына сай емес, ханбалилердің ұстанымына қарсы т.с.с.» деп айтылатын пікірлерді күпірлік ұғымына қатысты жасалған қате анықтамалар деп санайды [34, 23 б.]. Кімде-кім ақиқатты ізденушілердің біреуінің ғана көзқарасын дұрыс деп шектесе, оның өзі күпірлікке және қарама-қайшылыққа жақындау болады [34, 26 б.]. Күпірлікке қатысты нақты анықтама – Алла елшісін (с.ғ.с.) ол әкелген әрі үйреткен діни мәселеде жалғанға шығару. Бұл анықтама исламға қатысты мәзһабтарды күпірлікке қатысты айыптаудан тоқтатуға бағытталған [34, 27 б.]. Күпірлік ұғымы құлдық, азаттық секілді шариғи үкім болып есептеледі. Оны шарифат мәтінімен немесе оған негізделген үкіммен салыстыру арқылы анықтауға болады [34, 28 б.]. Растаудың мәні – Алла елшісі (с.ғ.с.) ол туралы хабар берген әрбір нәрсенің бар екенін мойындау әрі сену. Оның бар екені барлық бес мағынада (болмыстық, физикалық, метафизикалық, рационалдық, аналогиялық) көрініс табады [34, 30 б.]. Әрбір топ аталған бес мағынаны толығымен ескермегендіктен, өзіне қайшы ұстанымдағы топты жоққа шығарушылықпен айыптады. Ал жоққа шығару жоғарыда аталған мағыналардың барлығын мойындамағанда орын алады [34, 39 б.]. Өз көзқарастарына мәтіндер мен үкімдерді интерпретациялау (тәуил) арқылы жеткен топтарға күпірлік қатысты болмайды. Себебі әрбір топ интерпретация жасауға мәжбүр болады [34, 39 б.]. Мәтіннің сыртқы (заһири) негізгі мағынасын ескеруге мүлде болмайтындығына айқын негіздеме бар болса, интерпретациялау деңгейлерінің ешбірі жоққа шықпайды. Олай болмаған жағдайда, мәтіннің негізгі мағынасын өзгертуге тыйым салынады [34, 45 б.]. Ешбір топтың өзіне қайшы ұстаным иесін негіздемесінде қателесуімен күпірлікке қатысты айыптауына болмайды. Тіпті

оны адасушы немесе бидғатшы деп айта алады. Себебі адамның күпірлігін анықтау оңай емес, міндет емес [34, 46-47 б.]. Интерпретация жасаушыларды айқын негіздемесіз күпірлікке қатысты айыптауға асықпау қажет. Мұндай жағдайда мәселе жіті зерттеледі. Оның интерпретациясы діннің негіздері мен принциптеріне қатысты болмаса, күпірлікке қатысты айыпталмайды. Ал оның интерпретациясы халықтың адасу мен шатасуына апаратын болса, бидғатшы деп танылады. Ал керісінше, діннің негіздері мен принциптеріне қатысты болса кәпір болып саналады. Мысалы, өз ойы мен санасына негіздей отырып «қияметте адамның денесі жиналмайды, оларды физикалық жазалау болмайды» деп айтуы секілді [34, 49-51 б.]. Діннің негіздеріне қатысты емес екінші сатыдағы мәселелер бойынша күпірлікке қатысты айыптауға болмайды. Бірақ екінші сатыдағы мәселені жоққа шығару Пайғамбардан (с.ғ.с.) тауатур жолмен жеткен діннің негізін жоққа шығаруға апарса, оны күпірлікке қатысты айыптауға тура келеді. Мысалы, Айша (р.а.) анамызды арсыздықпен айыптауы секілді. Себебі олай жасау Алла елшісін (с.ғ.с.) және сенімді жолмен келген хабарды жалғанға шығару деп есептеледі. Дін негізін жоққа шығаруға апарған кезде, екінші сатыдағы мәселе болса да күпірлікке себеп болады [34, 56-57 б.]. Хабары тауатур жолмен жетпеген ижмағ үкіміне қарсы болған тұлғаны күпірлікке қатысты айыптауға болмайды. Ол жалғанға шығарушы емес, надан әрі қателесуші болып есептеледі [34, 63 б.]. Пайғамбардың (с.ғ.с.) «менің үмметім жетпіс бірнеше топқа бөлінеді, олардың біреуі ғана құтылады» деген хадисіндегі «құтылушы топ» тозаққа кіріптар болмайтын және шапағатқа мұқтаж емес топ дегенді білдіреді [34, 75 б.]. «Мені күпірлікке қатысты айыптағандымен де айыптаймын, мені кәпір демегенді, кәпір демеямін» деген кісіні жазғыруға болмайды. Себебі басқаның күпірлікке қатысты айыптауының себебінен қателескен тұлға кәпір емес. Бұл – шарифи мәселедегі кеткен қателік [34, 93 б.]. Алла елшісінің (с.ғ.с.): «Мұсылмандардың қайсыбірі бауырын күпірлікке қатысты айыптаса, екеуінің бірі оған кіріптар болады», – деген хадисі, егер ол бауырының Алла елшісіне (с.ғ.с.) сенетінін біле тұра оны кәпір деп айтса, сол күпірлікке өзі кіріптар болады дегенді білдіреді [34, 93 б.].

Осылайша, имам Ғазали ислами топтар мен ағымдардың арасында өзара жатсыну, текетірестер болып жатқан заманда шектен шығушы радикалды және тәкфирші топтарға қарсы пайымдаулар жасады. Мұсылмандардың құқығы мен міндеттерін әділдік таразысына салуға және ридда (діннен шығушылық) шеңберін мейлінше тарылтуға тырысты. Тараптардың барлығы жүгінетін заңдылықты қалыптастыру арқылы интерпретация иелеріне кешіріммен қараудың үлкен есігін айқара ашып берді. Шарифатқа шөлкес түспеуі және діннің тұтастығы сақталуы үшін күпірлікке қатысты айыптаудың кең шеңберін бидғатшылықпен немесе пасықтықпен айыптауға ауыстыра білді. «Айқын күпірлік» деген имам Ғазалидің ұғымында исламға қай тұрғыдан қарасақ та сай келмейтін амал болуға тиіс. Бұлай ету арқылы күпірлік дертіне шипа болар дәріні ойлап тауып, мәзһабаралық текетірестен тиімді емдей алды. Имам Ғазали мұның барлығын да мұсылман қоғамын әрдайым өзара қан төгістен, бірінің-бірі

мал-мүлкін тартып алудан, құдандалықтан бас тартудан және мәңгілік тозақта болумен айыптаудан сақтау мақсатында ортаға салған.

Қазіргі діни ортада радикалды сананың өршіп тұрған шағында Ғазалидің бұл еңбегі – ғибратқа әрі ғылыми құндылыққа ие туынды. Байыпты оқып байсалды зерделеуге лайықты шығарма. Такфиризм тақырыбына қатысты фикһи көзқарасымызды тереңдетуге көмектесетін шығарма. Бүгіннің ең қауіпті проблемаларының бірі – такфиризм құбылысына қатысты қағидалардың қалыптасуы. Осылайша, мұсылман қоғамын такфиризм апатынан, лаңкестіктен және бүліктің зардабынан сақтау мүмкіндігі артады.

Такфиризм проблемасына қатысты үлкен еңбек жазып, қағидаларды қалыптастыруға тарихи үлес қосқан тағы бір ұлы имам – Ибн Хажар Һәйтәми (1504–1566). Оның бұл тақырыптағы негізгі еңбегі – «Иғлам биқауатиғил ислам» (Исламның мызғымас негіздерін білдіру). Аталған кітап күпірлік ұғымына қатысты сол заманға дейінгі барлық мәселе жан-жақты қарастырылған еңбек. Һәйтәми бұл еңбегінде күпірлікке қатысты айыптауғанегіз болатын жағдайлардың критерийлерін баяндауда кәләмшылардың емес, фикһ ғалымдарының әдіснамасын қолданады. Күпірлікке негіз болатын сөздерді, істерді және сенімдік мәселелерді кеңінен түсіндіреді. Шарифаттың рұқсатынсыз, кейбір сөздер мен істердің ахуалын толық зерттемей тұрып күпірлікке қатысты айыптайтын топтарға ерекше фикһи негіздемелермен және терең талдаумен жауап береді.

Аталған кітапта төрт мәзһабтың үкімдері мен көзқарастары барынша жинақталған. Сондықтан бұл еңбек пәтуа берушілер мен қазилардың кодексі, дереккөзіне айналды. «Бұл тақырыптың мәселесі кеңінен таралған. Имамдардың көзқарастары мен сөздері түрлі бағытта болып келеді. Көп кісі қателікке де ұрынды. Сондықтан өте маңызды әрі қауіпті сала болғандықтан жеке еңбек етіп жазуға лайықты тақырып деп шештім», – дейді. [46, 70 б.]. Демек шафиғи, ханафи мәзһабтары ғалымдарының күпірлікке қатысты айыптауғанегіз болатын жағдайларға қатысты барлық пікірі терең талдау, нақты бағыт-бағдар беру және шатасудан сақтау арқылы бұл еңбекте топтастырылған. Автор өз еңбегін «сиқыр, Пайғамбарды (с.ғ.с.) сөгу т.с.с.» секілді маңызды мәселелерді шафиғи және мәлики мәзһабтарының дәлелдерін салыстыра отырып талдайды.

Ханафи мәзһабының бұл баптағы танымал еңбегі ретінде Бадру Рашидтің (1367 қ.б.ж.) «Алфазул куфр» (Күпірлік сөздер) кітабын айтуға болады. Ханафи мәзһабының ғұламалары ридда мәселесіне ең көп көңіл бөлгендердің қатарында. Бұл турасында Һәйтәми былай дейді: «Бұл – өте кең тақырып. Мұнымен айналысуға ханафи мәзһабы ғалымдары көбірек көңіл бөлген. Сосын біздің серіктеріміз... (шафиғилерді меңзеуде)» [46, 101 б.]. Ханафилердің аталған тақырыппен көбірек айналысуының себебі тыйым салынған және күпірлікке апаратын сөздерді, олардан келіп шығатын нәтижені білудің мәзһаб бойынша парыз, яғни міндет болып бекітілуінде еді. Ибн Абидин бұл жөнінде өз оқырманына қаратып: «Бес парызды, ықыласты болуды..., тыйым салынған

және күпірлікке апаратын сөздерді білудің парыз екеніне күмән жоқ. Ант етейін, бұл ең маңызды мәселелерге жатады. Себебі сен қарапайым халықтың білместікпен күпірлік сөздерді айтып жүретінін көп естисің...», – дейді [47, 1 т., 126 б.].

Сондай-ақ ханафилердің арасында да күпірлікке қатысты айыптау үдерісінің кеңінен етек алуы – назар аударарлық құбылыстардың бірі. Алайда мұны Ибн Һумам (1388–1457) «Фатхул қадир» кітабында былай деп түсіндіреді: «Мәзһаб иелерінің сөздерінде күпірлікке қатысты айыптау көп кездеседі. Алайда бұл мужтаһид дәрежесіндегі фикһ ғалымдарының сөздері емес, басқаларына тиесілі. Фикһ ғалымдарынан басқалардың сөздері ескерілмейтіні белгілі...» [48, 6 т., 93 б.]. Ибн Һумам ханафилерге қатысты «олар күпірлікке қатысты айыптауға жеңіл қарайды, немқұрайлық танытады» деп тағылған сынға осылай жауап беріп, күмәнді сейілтеді.

Бадру Рашидтің (1367 қ.б.ж.) кітабы туралы Мулла Әли әл-Қари де (1606 қ.б.ж.) өзінің «Минахында»: «Сосын біліңіз, белгілі ғұлама Бадру Рашид – ханафи мәзһабының көрнекті имамы. Күпірлік сөздердің көпшілігін, қажет болса ишаратпен айтылғандарына дейін жинақтады. Енді мен оның рәміздік мағыналарын ашықтаймын. Мән-мазмұнын нақтылаймын. Тылсымын шешемін...», – деп айтып өтеді [49, 352 б.].

Бадру Рашидтің өзі аталған кітапты жазуының себебі туралы былай дейді: «.....Қажет болса ғалым саналатын, үлкен орталарда сый мен құрметке ие,... халыққа дәріс оқып, пәтуа берумен танылған кейбір кісілердің надандар мен ақымақтардай өзіне лайықты емес сөздерді айтқанын естіп жүрдім. Ондай сөздер өз иесін кәпір етеді деп ойлаймын. Имамдар қабыл алған кітаптардағы сөздерді жинақтайын деп Аллаға истихара дұғасын тіледім. ...Мұны әрбір мұсылман ер мен әйел білсін, өзгеге жеткізсін, тілінен сақтансын және ізгі амалы бекер болмасын деген мақсатта жинақтадым...» [50, 17-21 б.]. Шейх Бадрудің бұл сөзінен XIV ғасырда халықтың өз діні мен сеніміне қайшы сөздерді айтуға және қолдануға жеңіл қарау құбылысы кеңінен етек алғанын байқаймыз. Шейх бұл құбылыстың қоғам мен адамдар арасындағы қарым-қатынастарға келтірер қаупі мен қатерін жақсы білген. Мұсылман үмметін осындай зиян-зардаптан сақтаудың маңыздылығын ескере отырып, аталған еңбекті жазуды қолға алған.

Ислам тарихында күпірлікке қатысты айыптау мәселесіне қатысты сенімдік, фикһи, саяси-әлеуметтік тұрғыдан түрлі проблемалар туындады. Олар өз кезегінде кәләмшылар мен әртүрлі сенімдік топтардың өкілдері қолға қалам алып тарқататын негізгі діни-танымдық тақырыпқа айналды. Ислами топтардың мұндай жұмысы олардың арасында діннің негіздеріне, басшылыққа (имамат), үлкен күнә, т.с.с. мәселелерге қатысты діни-сенімдік көзқарастар мен қорытындыларға қатысты келіспеушіліктердің орын алуына себеп болды. Міне, сондықтан әһлу сунна уәл жамағаттың дін негіздері ғалымдары исламдағы иманның заңдылығын, күпірліктің орын алу критерийлері мен принциптерін қалыптастырды. Бұл өз кезегінде такфиризм проблемасына қатысты дұрыс

ойлау мен түсіндіру үрдісін қамтамасыз етті. Исламды қабылдағаны анық болған кісіні діннен шығару мәселесінде жоғары деңгейде сақ болуды және жан-жақты зерттеуді үйретті. Себебі жоғарыда айтылғандай кісіні күпірлікке қатысты айыптау шариғи үкім болып есептеледі. Олай болса, шариғаттың жазылған талаптарын ескермей, тек қана рационалдық әдістермен оның критерийлерін және қағидаларын қалыптастыруға болмайды. Діннің негіздеріне қатысты сөзбен, іспен, сеніммен, т.с.с. исламнан шығаратын қателікке барған кісінің жағдайын фикһи тұрғыдан толығымен зерделеп, күпірліктің шарттары мен кедергілерін қарап болғаннан кейін ғылыми тұрғыдан лайықты пәтуа беруші тұлға немесе қазі оған қатысты үкім (шариғи пәтуа, шариғи сот шешімі) шығарады.

1.2. Такфиризм идеологиясының қалыптасуы мен таралуының алғышарттары және ұстанымдары

Тарихта уақыт өте келе исламды мойындаған ұлттар мен ұлыстардың саны мен түрі артты. Бұрын христиан, яһуди, мәжуси, т.с.с. өзге діннің өкілі, басқа көзқарас пен ұстанымның иесі исламды қабылдады. Олардың санасында Алла тағаланың сипаттарына, болмысына, рационалдық шеңберге сыймайтын діннің құндылықтары мен принциптеріне қатысты сұрақтар пайда болды. Құран аяттарына және сүннет мәтіндеріне әртүрлі бағытта түсіндірмелер жасалды. Әрбір топ абсолюттік ақиқаттың иесі деп тек өзін жариялады. Міне осы тұста, исламға қатысты шиғалар, мутазилә, каррамилер, мүржилер, қадарилер, т.с.с. топтардың арасында бірін-бірі күпірлікке қатысты айыптау үдерісі басталды [51, 13-14 б.].

Сахабалардың заманынан басталған кейбір келіспеушіліктер мен қарулы қақтығыстар үмметті өз ішінде «ақиқат қай тарапта?» деген сұрақтың жауабын іздеуге жетеледі. Бұл турасында Маудуди былай дейді: «Мұндай сұрақтар өз кезегінде түрлі саяси теориялар мен көзқарастардың пайда болуына себеп болды. Бұл жағдай бірте-бірте ерушілерін діни принциптерді қалыптастыруға итермеледі. Осылайша өз пікірлерін нықтап, ұстанымдарын сақтаймыз деп ойлады. Уақыт өте келе бұл саяси ағымдар діни мәзһабтар мен топтарға айналды. Өзара келіспеушіліктер бастапқы кезеңнің өзінде бірін-бірі өлтіру мен дейін апарды. Әмәуилер мен аббасилердің кезінде мұндай айырмашылықтар жалғаса берді, сенім мен идеологиялық шеңбермен шектелмеді. Мұсылмандар арасындағы дұшпандық пен алагөздік ынтымақ пен бірлікке қауіп төндірді. Әрбір мәселеде дауласу болатын еді. Ол таластардан жаңа саяси, діни, философиялық проблемалар мен мәселелер өрбиді. Туындаған әрбір мәселенің нәтижесінде жаңа ағым мен топтар шықты. Мұндай келіспеушіліктер ағымдар мен топтардың арасындағы пікірталастармен шектелмей, өзара қақтығыстар мен соғыстарға әкелді. Куфа қаласы осы бүліктің қайнап жатқан отаны тұғын. Тарихта атышулы Жәмәл, Сыффин, Нәһрауан, Хусейн (р.а.) шейіт болған шайқас, т.с.с. біраз қарулы қақтығыстар осы Ирак жерінде орын алды. Сонымен

қатар Ирак жері көптеген діни ағым мен топтың дүниеге келуіне куә болды» [52, 139-140 б.].

Ислам тарихында Алла елшісі (с.ғ.с.) өмірден озғаннан кейін бірінші халифа Әбу Бәкірдің (р.а.) заманында «ридда соғыстары» орын алды. Бірнеше араб тайпасы діннен шығып, мемлекетке бағынудан бас тартты. Пайғамбарға (с.ғ.с.) беріп жүрген зекетті бермейміз деп жариялады. Бұл оқиға жоғары деңгейдегі «ридда» секілді қауіпті құбылысқа қарсы ислам тарихының таңында іс жүзіндегі кейбір шараларды қабылдауға апарды.

Тарихтағы ридда соғыстарынан кейін ислам әлемінде харижилердің бүлігі орын алды. Бұл ислам тарихында Хазірет Әлидің (р.а.) уақытында пайда болған ең алғашқы бидғат еді. Негізінде, харижилердің бүлігі жай ғана тарихи оқиға немесе жағдай емес-тін. Керісінше, жаңарған халдегі идеологиялық тәкфирлік құбылыс болатын. Ауыр күнәларға, дос тұту, дұшпан болу, билік және басшылық мәселелеріне қатысты мәтіндерді фикһи зерттеу негіздеріне қайшы сипатта түсінді. Бұлар өзара келіспеген саяси екі тарапты да – Хазіреті Әли ибн Әбу Талиб (р.а.) және Хазіреті Муғауияны (р.а.) – күпірлікке қатысты айыптады... Сосын бұларға көптеген халық, тайпа қосылды. Түрлі көзқарас, пікір, бағыт, топ пайда болды... [53, 2 т., 10 б.]. Сосын олар екі тараптың әскерлерін де күпірлікке қатысты айыптап, өзара қантөгіске барды. Өкінішке қарай, бұлардың мұндай көзқарасы тарихи кезеңдердің барлығына әсері тиген діни-идеологиялық, саяси-әлеуметтік текетірестер мен қайшылықтарға себеп болды.

Аталған топ өздерінің көзқарастары мен пікірін шектен тыс фанаттық жанкештілік сипатта қорғайды. Сонымен қатар сыртқы амалда өзге мұсылмандармен салыстырғанда әлдеқайда тақуа-аскеттер болып көрінеді. Шариғат мәтіндерінің сыртқы (заһири) мәні мен мазмұнына көбірек көңіл бөледі. Сол сыртқы мазмұнды шынайы дін деп ұстанады. Одан бір елі де ауытқымайды. Ұрандары «төрелік ету тек Аллаға тән» болды. Барлық орында осы ұранды көтеріп отырды. Хазіреті Әлиді (р.а.) көрген жерде осы ұранды айтып, оны қаралаумен айналысатын еді. Өздерінің арасында келісе алмай, жиырма тармаққа бөлініп те кетті [54, 58 б.].

Харижилердің принциптері мен көзқарастары көп жағдайда олардың ғылыми-интеллектуалдық және рационалдық-психологиялық тұрғыдан таяздықтарын көрсетеді. Әрбір пікірі мен іс-әрекетінде құрайыш қабиласына (руына) қатысты дұшпандықтары мен ашу-ызасы байқалады. Бұл топтың зерттеу тақырыбымызға қатысты кейбір көзқарастары мен ұстанымдарына тоқталуды жөн көрдік.

Хазіреті Осман, Әли, Талха (р.а.) және әмәуилер әулеттік барлық басшыны мойындамады. Оларды жек көру бүкіл жан дүниелері мен ақылдарын билеп алды. Қарсы көзқарастың иесін анықтайтын критерийге айналды. Фанатизмге бой ұрғандары соншалықты, кімде-кім жоғарыда аталған тұлғаларға қатысты өзінің дұшпандығын жарияласа, оны өздеріне дос етіп орталарына тартты. Ал кімде-кім сахабаларды жақсы көрсе, олардан бас

тартпаса оны кәпір деп санады. Елдің халифасы кейбір топтардың ғана емес, жалпы халықтық сайлаумен болуы қажет деп есептеді. Халифа әділ болып, шарифаттың шеңберінде елді басқарса, билік құруын жалғастырады. Керісінше жағдайда, оны орнынан алып тастау міндет болады. Халифа арабтардың бір қабиласынан (руынан) немесе әулетінен болуы шарт емес. Құрайыштан болуы мүлде міндетті емес. Арабтың ағжамиден (араб еместен) артықшылығы жоқ. Адамдардың барлығы бірдей. Керісінше, егер халифа құрайыштан басқа әулеттен болса, ол қателескен, ақиқаттан тайған кезде алып тастау оңайға соғады... Осылайша олар құрайыш емес Абдулла ибн Уаһб Расиби дегенді өздеріне халифа етіп сайлады. Оны «Мүміндердің әмірі» деп атады. Харижилердің ішінде «нәжәдат» деген тобы, адамдар өзара зұлымдық жасамай, әділ болып өмір сүре алса, басшы сайлаудың қажеті жоқ деді. Ал өзара әділдік тек басшы арқылы ғана жүзеге асса, онда оларды ақиқатқа бастайтын басшыны сайлауға болады. Олардың көзқарасында басшыны сайлау шарифаттың жүктеген міндеті емес, жай рұқсат іс болып есептеледі. Күнә жасағанды кәпір деп есептеді. Күнәлардың арасын ажыратып қарамады. Қажет болса, адамның көзқарасында қателесуін күнә деп санады. Сондықтан Хазіреті Әлидің (р.а.) төрелікке жүгінуі оның амалсыз жасаған қадамы болса да, күпірлік деп күйе жақты [54, 62-63 б.]. Бұлар өздерінің көзқарастарына қарсы ұстанымдағы адамның әйелдерін, балаларын да өлтіруге рұқсат берді. Себебі олар да жұбайлары мен әкелері секілді тозаққа түсетін кәпірлер болып саналады. Ауыр күнә жасаған (некесіз қатынаста болған, шарап ішкен, өсімге ақша берген) тұлға Алланы бір, Пайғамбарды хақ деп білсе де кәпір болады, оның қанын төгуге рұқсат етіледі. Ол бес уақыт намаз оқып, ораза ұстап, қажылыққа барып, ел қорғау үшін жиһадқа шығып жүрсе де мұсылмандардың қабірінде жерленбейді. Олар Ібіліс, Перғауын, Қарын, Хаманмен бірге тозақта мәңгі қалады деп сенді. Сүннеттің сыртқы мазмұны Құранның аятына қайшы болса, сенімді жолмен жетіп тұрса да тастау қажет деп есептеді. Басшы сүннетке сәйкеспейтін амал етсе, оған қарсы көтеріліске шығуға болады деді [55, 1 т., 114-115 б.].

Осы тұста айта кететін мәселе, олар өз көзқарастарындағы күпірлікке қатысты айыптау идеясын қуаттау үшін Құрандағы: «Кімде-кім иманға күпірлік етсе, амалы бекер болады...» [5, 5:5], – деген аятты бұрмалап тәпсірледі. Алла тағала иман мен күпірліктің ортасында үшінші дәреже бергені жоқ. Кім күпірлік етсе, оның амалы зая кетіп, өзі мүшрікке айналады. Иман – бүкіл ізгі амалдардың бастауы. Сонымен қатар Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.): «Зинақор мүмін бола тұра, зина жасамайды. Ұрлықшы мүмін бола тұра, ұрлық жасамайды. Шарапқор мүмін бола тұра, шарап ішпейді» [56, 1 т., 45 б.], – деген хадисін сыртқы мағынасымен негізге алады.

Исламдағы тәкфирлік құбылысының қалыптасу тарихында салафизмнің де орны бар. Бұл бағыт X-XI ғасырларда Андалусия (Испания) жерінде басталып, ары қарай XVIII ғасырда Нәжд өлкесі қазіргі Сауд Арабияның солтүстігінде жалғасын тапты. Андалусия ғұламаларының ашғари мектебінің

түлектері болғаны белгілі. Бұдан кейін XIII-XIV ғасырларда Шам өлкесінде өмір сүрген Ибн Тәймия (1263–1328) аталған идеологияның жалауын көтерді. Ол ислам әлеміндегі дәстүрлі бағыттағы сенім мектептері – ашғари, мәтуриди тәлімдерін адасқан деп сынап, қаралады. Аталған бағытта томдап еңбектер жазып, бұл идеологияны қалыптастыруға үлкен үлес қосты. Осылайша, кәләм ғалымдары мен Ибн Тәймияның арасында идеологиялық талас-тартыстар басталды. Бұл келіспеушілік те төрт мәһаб қазиларының бірлесе отырып Ибн Тәймияны жауапқа тартып, соттауымен аяқталды. Сол сияқты Ибн Тәймия мен сопылық мектеп өкілдері арасында діни дауласу орын алды. Ибн Тәймия сопыларды құлшылықта, таухидте адасумен, серік қосумен айыптады. Соңында ширк амалдар жасады деп оларды кәпірге жатқызды. Оны қолдаушылар қызбаланып, сопылық жолдағыларды ғана емес, шейхтерінің өзін діннен шығаруға барды [57]. Қазіргі таңдағы сәләфилер өздерін біз алғашқы үш буынның жолын ұстанушылармыз, сондықтан біз сәләфилерміз деп жариялауда. Бұл топ өзін қаншалықты алғашқылардың жолын ұстанушы – «сәләфилер» деп атағанымен уаһһабилік қозғалысының жалғасы екенін жасыра алмайды.

Бүгінде өзіміз білетін салафизм идеясы аталған кезеңдерден бастау алып, XVIII ғасырда қазіргі Сауд Арабиясының солтүстік өлкесінде өмір сүрген Мұхаммед ибн Абдулуаһһабтың (1703–1791) қолында қайта жаңғырып, өзге діни мектептерге қарсы ерекше агрессиялық үлгіде дамып қалыптасты. Оның көзқарасы бойынша, өзі кәләм ғылымы, мәһабшылдық пен сопылық бұзған дінді жаңғыртуға және түзетуге ұмтылған. Ол бұл миссиясында Ибн Тәймияның тәлімін бағдарға алды. Аталған екі тараптың ерушілері арасында бітпес дау-дамайлар мен талас-тартыстар орын алды. Сондықтан тарихта бұл бағыт «уаһһабилік» және «уаһһабилер қозғалысы» деген атаумен танымал [58, 141-142 б.].

Мұхаммед ибн Абдулуаһһаб әт-Тәмимидің (1703–1791) радикалдық және тәкфирлік сипаттағы діни көзқарастары оның «Кәшф әш-шубуһат» (Күмәндарды әшкерелеу) трактатында анық байқалады. Келесі кезекте осы трактатты діни-мәтіндік және рационалдық-логикалық тәсілмен зерделеу арқылы нақты айғақтарға қол жеткізуге болады. Оның діни көзқарастарының, атап айтқанда «Кәшф әш-шубуһат» атты еңбегіндегі пікірлерінің ислам әлеміндегі «такфиризм» идеясына қаншалықты алғышарт болғанын объективтілікті ынсаптылықты сақтай отырып, ғылыми тәсілмен анықтап әрі талдап шығуға күш салдық. Автордың көзқарастары мен Ибн Тәймияның тәлімінің арасында үлкен сабақтастық пен сәйкестік анық көрінеді. Ибн Абдулуаһһабтың тәлімінде тәкфирлік идеяның алғышарттары мен негіздемелері көптеп байқалады. Оқырманға өз тәлімін агрессиялық тәсілдермен жеткізеді. Ибн Абдулуаһһаб өзімен келіспеген мүсылмандардың барлығын, атап айтқанда сопылық жолын ұстаушыларды күпірлікке қатысты немесе Аллаға серік қосқаны үшін ашық айыптайды. Тек айыптаумен ғана шектеліп қалмай, өзінің жолын қуушыларды олардың қанын төгуге үндейді.

Трактатта ибн Абдулуаһһабтың тәлімінің қарапайым мұсылмандардың сауаты жете бермейтін қауіпті қырлары байқалады. Оның дін негіздері мен пәтуалық сипаттағы көзқарастарына қатысты мұсылмандардың арасында қарама-қайшы сипаттағы екі пікір бар. Біріншісі – ибн Абдулуаһһабтың ұстанымы мен көзқарастарын ұлықтайтын, дәріптеп-қастерлейтін бағыт. Бұл – оның жолын ұстанушылар мен оны көзсіз жақсы көруші топ. Олардың қатарында қазіргі Сауд Арабиясы Корольдігінің ғұламаларын, атап айтқанда Абдулазиз ибн Баз (1910–1999), Мұхаммед ибн Салих әл-Усеймин (1929–2001), Салих әл-Фаузан (1935 ж.т.), т.б. тұлғаларды айта беруге болады. Екіншісі – усул мен әһлу сунна уәл жамағат ұстанымының негізінде Ибн Абдулуаһһабтың ісі мен еңбектеріне сыни пікірмен қарайтын ислам әлемінің ғұламалары.

Ибн Абдулуаһһабтың агрессиялық сипаттағы көзқарастары мен пәтуаларын сынап, қателікке санап қалам тербеген тұлғалар көп болды. Солардың жарқын мысалы ретінде, оның өзінің бауыры Сулеймен ибн Абдулуаһһаб «ас-Сауағиқ әл-иләһия фир-радди ала әл-уаһһабия» (Уәһһәбилерге жауап сипатындағы иләһи найзағайлар) деген кітап жазуын айтар едік. Сулеймен осы еңбегінде Мұхаммед ибн Абдулуаһһабтың және оған ерушілердің тәкфирлік көзқарастарын қатаң түрде сынайды. Ғұламалар арасында келісілген исламның қағидаларына қайшылығын объективті тұрғыдан дәлелдейді. Тағы бір атап айтар еңбек – саудиялық ғалым Хасан ибн Фархан әл-Мәликидің «Дағиятун ләйсә нәбиян: қираатун нақдиятун лимәзһаб әш-Шейх Мұхаммед ибн Абдулуаһһаб фи әт-тәкфир» (Ол дағуатшы, пайғамбар емес: Шейх Мұхаммед ибн Абдулуаһһабтың тәкфирге байланысты пікірлеріне сыни оқу) атты кітабы. Әл-Мәлики бұл туындысында ибн Абдулуаһһабтың «Кәшф әш-шубуһат» және «Әд-Дурар әс-сәния» шығармаларындағы мұсылмандарды күпірлікке қатысты айыптауға қатысты сөздері мен көзқарастарына кеңінен тоқтала отырып мінейді. Ибн Абдулуаһһабтың логикалық, құқықтық қателіктер жібергенін көрсетеді. Сонымен қатар оның шарифат мәтіндерін ортақ қағидаларға сәйкеспейтін үлгіде бұрмалау арқылы ислам әлемінің шынайы жағдайына мүлде кереғар пікірлерді ұстанғанына баса назар аударады.

Бүгінгі таңда әлемде Ибн Абдулуаһһабтың иман мен күпірлікке байланысты көзқарастары мен пәтуалық пікірлері кеңінен тарап отыр. Олай болуының өзіндік саяси және діни факторлары бар екені белгілі. Сондықтан Ибн Абдулуаһһабтың еңбектеріне алдыңғылардың жолын жалғастырып, сыни сипатта пікір білдіру, жастар мен көпшілік діндарларға көріне бермейтін тұстарын ашып, анықтау қажет деп ойлаймыз. Оның көзқарастарын нақтылау трактаттың шеңберінде болғандықтан, айтылатын пікірлерді тізбелегенді жөн көрдік. Себебі кейбір мәселелер түрлі тіркестермен болса да, мазмұны ұқсас болып отырады. Ибн Абдулуаһһаб өзінің алдына қойған мақсатын орындау үшін пікірлерін қайталап отырып жеткізеді. Осыған орай, трактатқа қатысты сыни пікірлерімді мәселелерге бөліп, нөмірлеп талдауды жөн көріп отырмын.

Бірінші мәселе. Әһлу сунна уәл жамағат ғұламалары Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) және әулиелігі мен ізгілігі анық пенделердің Алла тағаланың

құзырындағы дәрежесі мен мәртебесін араға салып дұға етуге (тәуэссул, истиғаса) шарифатымыздың рұқсат беретіндігін айтып кеткен. Соның бір мысалы ретінде, имам Субкидің (ө.с.ж. 1284–1355) сөзін келтірелік: «Біл, Пайғамбарымызбен тәуэссул, истиғаса жасау, Раббысының құзырында оның шапағатшы болуын талап ету рұқсат етілген. Сондай-ақ оның рұқсат әрі қайырлы екенін пайғамбарлардың, елшілердің, ізгі әуелгілердің, ғұламалар мен мұсылмандардың істерінен көреміз. Бұл әрбір діні бар адамға белгілі істерден саналады. Мұны Ибн Тәймиядан бұрын түрлі діндер өкілдерінің ешбірі жоққа шығарған емес. Ешқашан естіген емеспіз. Ол бұл мәселеде әлсіз, санасы төмен адамдарды ғана сендіретін сөзді айтты. Ешбір ғасырда болмаған бидғатты шығарды... Сондықтан мен: «Пайғамбарымызбен (с.ғ.с.) тәуэссул жасау барлық жағдайда, ол (с.ғ.с.) жаратылудан бұрын, жаратылғаннан кейін, көзі тірісінде, өмірден озғаннан кейін барзақ әлемінде, қайта тірілуден кейін қиямет пен жұмаққа ұсынылатын кезде рұқсат», – деп айтамын» [59, 357-358 б.]. Ал Шейх Мұхаммед ибн Абдулуаһһаб өзінің дағуатында пайғамбарларды, ғұламалар мен әулиелердің шапағатынан үміт ете отырып дұға еткен, олардың Алланың құзырындағы мәртебесінмен дәрежесін алға тарта отырып сұраған адамдарды мүшріктердің қатарына жатқызады. Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) заманындағы мүшріктерден асқан қауіпті деп санайды. Ибн Абдулуаһһаб жоғарыдағы пікірімен діннің мәні мен тарихын түсінуінде қайшылықтар бар екенін көрсетеді. Себебі Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) Аллаға құлшылық ету былай тұрсын, Алланың хақ екенін ұғынып үлгермеген қауымға жіберілгені белгілі.

Екінші мәселе. Ибн Абдулуаһһаб таухидтің анықтамасын былай береді: «Алла сені рақымына бөлесін, біл, таухид – Алла тағалаға ғана құлшылық ету. Ол елшілердің діні, Алла оларды сонымен өзінің құлдарына жіберді...» [60, 4 б.]. Бұл анықтама таухид ұғымын толық қамти алмайды. Дініміздегі таухид ұғымының бір қырын ғана айтып отыр. Әһлу сунна уәл жамағат ғұламаларының бірі имам Бәжури таухидті былай деп түсіндіреді: «Таухид – жаратушыны затында, сипаттарында, істерінде жалғыз деп сенген әрі растаған халде құлшылық ету» [22, 38 б.]. Имам Бажури анықтаманы барлық қырын қамти отырып береді. Алла Тағаланың затын, сипаттарын, істерінің барлығын ескеріп отыр. Ал Ибн Абдулуаһһаб өз анықтамасын шарифаттың мақсатына емес, өзінің мүддесіне сай етіп анықтама беріп отырғандай. Себебі ол сену және растау мәселелерін былай қоя тұрып, бірден бір Аллаға ғана құлшылыққа баса назар аударуда. Оның бұл трактаттағы мүддесі өзінің ақидасы мен ұстанымына келіспеген мұсылмандарды күпірлікке қатысты айыптап, мүшрік етіп шығару екені анық көрінеді.

Үшінші мәселе. Ибн Абдулуаһһабтың еңбегінде тағы бір байқалатын мәселе – ынсаптың жоқтығы. Өз мүддесіне жету үшін мәселенің тиісті тараптары мен аспектілеріне тоқталмай, өз мүддесіне қызмет ететін тұстарын ғана айтып отырады. Мысалы, трактаттың алғашқы беттерінде былай дейді: «Мүшріктер Алланың жалғыз жаратушы екеніне, серігі жоқтығына, тек Өзі ғана ризық беретіндігіне, Оның бір Өзінің тірілтіп және өлтіретіндігіне, бүкіл

жаратылыстың шаруасын жалғыз Өзі реттеп отыратындығына, аспандар мен ол жақтағылар, жеті қабат жер мен ол жақтағылардың баршасының Алланың құлдары екеніне және Оның әмірі мен қаһарына тәуелді болатындығына куәлік етті... Сондай-ақ олар кемшіліктен пәк болған Алла тағалаға күндіз-түні дұға етіп, жалбарынатын...» [60, 4-6 б.]. Ибн Абдулуаһһабтың мүшріктерді бұлай сипаттауы сол уақыттағы өзіне қарсы пікірдегі мұсылмандарды мүшріктерге теңеуге қызмет етеді. Себебі аталған сипаттардың барлығы мұсылмандарда бар. Оның заманындағы мұсылмандарда Ибн Абдулуаһһабтың сенім жолы мен ілімі ғана болмады. Ол мүшріктер туралы бұл көзқарасында олардың Алла тағаланы тек әлемнің жаратушысы ретінде қабылдайтыны туралы келген Құран аяттарына сүйенеді. Трактаттың келесі беттерінде аталған аяттарды айтып та өтеді. Алайда ислам ғұламалары ол аяттардағы мүшріктердің Алла тағаланы Жаратушы ретінде мойындауларын қарсы пікір айта алмағандықтан, амал жоқ орын алған деп түсіндіреді. Мүшріктер әлемді шындығында Алла жаратқан деп мойындаса, пұтқа табынып, Пайғамбарға қарсы шығып, діннен бас тартпаған болар еді. Сонымен қатар мүшріктердің Алла тағалаға күндіз-түні дұға етуі ешбір тарихи дерекке сай емес. Құрайыш мүшріктері турасында келген тарихи деректердің барлығы бұл мәліметті жоққа шығарады. Егер олар Аллаға жалбарынғанда, Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.) мен олардың арасында біз білетін келіспеушіліктердің орын алуы неғайбіл еді [61, 39-44 б.]. Автор мүшріктерді өте керемет кейіпте суреттей отырып, олардың бойындағы және ісіндегі теріс қылықтардың біріне де тоқталмайды. Өз еңбегінде ынсапты ұстанған автор екі дүниені салыстыру кезінде жан-жақты ұқсастық пен мәндік-мазмұндық үйлесімділікті ескеруге тиіс. Ал мұнда біз оны көре алмаймыз. Керісінше, автордың кәпірлердің Құранда айтылған бір ғана жағдайын бұрмалап түсіндіре отырып, мұсылмандарды айыптауға әрекет етуін байқаймыз. Оның бұлай сипаттауы – мұсылманды күпірлікке қатысты айыптауғанегіз боларлық жағдай. Автор трактатта осылайша салыстыруға келмейтін екі мәселені салыстыруға, бірін-біріне ұқсамайтын екі жағдайды ұқсатуға тырысады.

Төртінші мәселе. Трактаттың алғашқы беттерінен-ақ автордың мақсат-мүддесі мен алдына қойған міндетінің өзімен пікірлес болмаған адамның қанын төгуге бағытталғаны байқалады. Олай дейтініміз, истиғаса, тәуэссул жасап дұға етудің Аллаға серік қосу екенін айта отырып, Алла елшісінің (с.ғ.с.) өз заманында мүшріктермен соғысуын тікелей осы себеппен ғана байланыстырады. Мысал ретінде «Алла елшісінің олармен дұғаның барлығы тек Аллаға, нәзірдің баршасы тек Аллаға, истиғаса тек Алламен, барлық құлшылық тек Аллаға болуы үшін соғысқанына көзің жетеді. Олардың таухид рубубияны (Алланың жаратушылық сипаты) мойындаулары исламға кіргізбегенін білесің. Сондай-ақ олардың шапағат тілеу, Аллаға жақындау мақсатында періштелерге, пайғамбарларға, әулиелерге жүгінулері қандары мен малдарын адал етті. Осыдан кейін елшілер уағыздаған, мүшріктер қабылдамай бас тартқан таухидті білетін боласың...» деген қатарларды келтіруге болады [60, 7 б.]. Бұл жерде біз автордың ашықтан-ашық мыңдаған мұсылманды күпірлікке

қатысты және Аллаға серік қосқаны үшін айыптағанын көреміз. Ол ізгілердің шапағатын тілеуді таухидке тікелей қайшы әрекет ретінде бағалайды. Бұл айыптау тек қана Араб түбегі мен Кіші Азия ғана емес Орта Азия, Мысыр, Ирак, Сирия, Пәкістан, т.б. секілді елдердегі мұсылмандардың барлығына қатысты. Тек айыптаумен шектелмей, мұндай адамдармен соғысуды Пайғамбардың (с.ғ.с.) хақ жолы етіп сипаттайды. Оның: «Алла тағала оны құлшылық ететін, садақа беретін, Алланы көп зікір ететін адамдарға жіберді» [60, 3 б.], – деген сөзін өзіне қарсы ұстанымда болған мұсылмандарды Аллаға серік қосумен айыптай отырып, олардың қанын төгуді ақтап алу әрі негіздеу үшін жасалған әрекеті ретінде бағалауға болады. Осы тұста жоғарыда келтірілген дәйектерді растай түсу мақсатында, 1954–1969 жылдары Сауд Арабия елінің мүфтиі болған Ибн Абдулаһһабтың ұрпағы Мұхаммед ибн Ибраһим Әл-Шейхтің (1893–1969) әлемдегі мұсылмандар турасындағы пікірін айта кету керек. Бұл кісі өзінің пәтуасында: «Қазіргі таңда көпшілік мұсылмандардың исламы тек аты ғана. Яһудилер мен христиандардан ажырату үшін ғана оларға мұсылмандар деп айтылады...», – дейді [62, 77 б.]. Әрине, бұл пәтуадан Ибн Абдулаһһабтың тәлімі мен оны ұстанатын ғұламалардың әлем мұсылмандарына қатысты тәкфирлік көзқарасын анық байқаймыз. Оларды басқа дін өкілдерінен ажырату үшін ғана мұсылман деп атауға мәжбүр болады екен.

Бесінші мәселе. Жоғарыда байқағанымыздай, Ибн Абдулаһһаб ислам тарихында өзінің кәләм ғылымындағы оғаш пікірлерімен танымал тұлға – Ибн Тәймия ілімінің негізінде «таухид» ұғымын негізгі үш санатқа, яғни «рубубия, улуһия, әл-әсма уә әс-сифат» (жаратушылық, тәңірлік, есімдері мен сипаттары) деп бөледі [63]. Осы негізде ары қарай мұсылмандарды санаттайды. Өзімен пікірлес болмаған мұсылмандарды таухид улуһияны білмейді деп айыптап, исламның шеңберінен шығарып отырады. Бұл турасында Ибн Абдулаһһаб трактатының тағы бір тұсында: «Олардың (бұрынғы мүшріктер) тәңір дегені біздің заманымыздағы мүшріктердің «қожайын» (сәид) деген сөзінің мақсаты еді» [60, 8 б.]. Бұл сөзімен олар тек қана жаратушының бар екеніне сеніп, оған құлшылық етуді іске асырған жоқ. Керісінше, олар Алла тағаланы тек қожайын ретінде ғана қабылдайды. Таухид рубубияны мойындап, улуһияны қабылдамады деп сипаттайды.

Алтыншы мәселе. Тағы Ибн Абдулаһһаб өзінің пікірімен келіспейтін, қарсы ұстанымдағы адамды сынаған кезде, мүшріктермен немесе кәпірлермен қатар қояды. Оның айғағы ретінде автордың: «Егер мұны кәпірлердің надандарының білетін мәселе бола тұра, өзін мұсылман санап исламды жариялап жүрген адамның бұл сөздің мағынасын білмеуі ғажап екен...» [60, 9 б.], – деген сөзін айтуға болады. Бұлай ету арқылы өзімен пікірлес болмаған мұсылмандарды Аллаға серік қосушы немесе күпірлік етуші етіп шығаруға ұмтылатыны анық көрінеді.

Жетінші мәселе. «Шын мәнінде, сен адам баласының күпірлік сөзді айтуы арқылы кәпір болатынын білдің. Ол күпірлік сөзді білместікпен айтуы

мүмкін, бірақ оның білместігі кешірілмейді. Кейде мүшріктер ойлағандай Аллаға жақындатады деп айтуы да мүмкін...» [60, 11 б.], – деген сөзін келтірейік. Таухид, яғни Алла тағаланы жалғыз деп тану әрі сену ұғымы ислам дінінің негізі екені белгілі. Бүкіл пайғамбардың барлығының ең алғашқы міндеті таухидке шақыру болған. Аллаға серік қосу – күнәлардың ең үлкені әрі кешірілмейтіні. Құранда: «Шындығында, Алла тағала өзіне серік қосқанды кешірмейді, басқа күнәларды қаласа, кешіреді...»+ – делінеді [5, 4:48]. Сондықтан ислам ғұламалары Алла тағаланың жалғыздығын ғасырлар бойы насихаттап, мәні мен маңызы жөнінде сансыз еңбектер жазды. Бірақ аяттың мазмұны, Аллаға серік қосумен өмірден өткен және дағуатты ести тұра таухидті қабылдамаған адамдарға қатысты. Жай білместікпен күпірлік сөзге немесе іске барған, білгеннен соң қатесін түзеткен адамға бұл аяттың мазмұны қатысты емес. Пайғамбарымыздан (с.ғ.с.) Алла Тағала пендесінің білместікпен жасаған қателігін кешіреді деген хадис келген. Ибн Мәжә Әбу Зәһр әл-Ғифариден (р.а.) жеткізген хадисте Пайғамбар (с.ғ.с.): «Шындығында, Алла тағала менің үмметімнің білместікпен, ұмытып немесе мәжбүрленіп жасаған қателіктерін кешірді...», – дейді [64, 1 т., 659 б.]. Яғни Ибн Абдулуаһһабтың бұл сөзін өзіне қайшы көзқарастағы адамның малы мен жанын қиюды халал етуді негіздеуге тырысуы деп бағалауға болады.

Сегізінші мәселе. «Сенің міндетің – Алланың дініне қатысты өзіңе қару болатындай білімді меңгеруің. Сол біліммен олардың имамдары әрі қолбасшылары – Алла тағалаға «...Ант етемін, мен сенің тура жолыңа оларды адастыру үшін отырып аламын...» [5, 7:16] деп айтқан анау шайтандармен күресесің...» [60, 13 б.]. Бұл тұста автор әрине басқа дін өкілдері туралы әңгіме өрбітіп отырғаны жоқ. Бұлай деуге біз үшін трактаттың алдыңғы беттеріндегі пайғамбарды, періштені немесе ізгі адамдарды ортаға салып тәуәссул, истиғаса жасайтындар жөнінде сөз қозғағаны дәлел. Демек, бұл тұста автор мұсылмандарды өте қауіпті екі нәрсеге теңеп отыр: біріншіден, кәпірлер мен мүшріктерге қатысты аятты тікелей өз қарсыластарына қатысты келтіруі. Екіншіден, бүкіл адамзатқа қаскөй – Ібіліске байланысты Құран сөздерін өзінің ақидасымен келіспейтіндерге тиістіруі. Ібіліс және оның әскерлері ислам шарияты бойынша әлбетте, кәпір немесе мүшрік болады. Мұның барлығы трактаттың мақсаты автор мен оның жолын ұстаушылардан басқа мұсылмандарды күпірлікке қатысты немесе Аллаға серік қосқаны үшін айыптауға бағытталғанын көрсетеді.

Тоғызыншы мәселе. Ибн Абдулуаһһаб өз еңбегінің мына бір тұсында «Ей, мүшрік, Құран мен Пайғамбардың (с.ғ.с.) сөздерінен сенің айтқаныңды білмеймін. Бірақ мен Алланың сөзі біріне-бірі қайшы келмейді, Пайғамбардың (с.ғ.с.) сөзі Алланың кәләмына сәйкеспейді деп кесіп айтамын де. Осы – дұрыс әрі жақсы жауап. Мұны тек Алла тағала нәсіп еткен адам ғана түсінеді. Бұл Алла тағала: «Мұндай (сый) тек сабыр еткендерге ғана беріледі және несібесі ұлық болғанға ғана нәсіп етеді» [5, 41:35], – деп айтқаны секілді...», – деп тақфиризм идеясына толық негіз болатын пікірлерді білдіреді [60, 17 б.]. Демек,

ол жоғарыда өз ұстанымына қарсы мұсылманды ашық түрде мүшрік деп атап отыр.

Оныншы мәселе. Ибн Абдулуаһһаб трактатта ізгілердің Алла құзырындағы құрметі мен мәртебесін алға тарта отырып, тәуәссул немесе истиғаса жасаған адамды Алланың дұшпаны деп есептейді. Мұны автордың: «Алла дұшпандарының елшілердің дініне қарсы келетін уәждері көп. Осылайша, олар адамдарды дін жолынан тайдырады. Соның мысалы ретінде олардың: «Біз Аллаға серік қоспаймыз. Керісінше, біз серігі жоқ жалғыз Алладан басқа ешкімнің жаратпайтындығына, ризық бермейтініне, пайда немесе зиян келтіре амайтындығына куәлік етеміз. Абдулқадир (әулие тұлға) былай тұрғанда, Мұхаммед (с.ғ.с.) те өзіне пайда немесе зиян келтіре алмайды. Бірақ мен күнәһар құлмын. Ізгілердің Алла құзырында құрметі бар. Мен Алладан сұраймын» деген сөздерін айтуға болады. Сен оларға былай жауап бер, Алла елшісі (с.ғ.с.) олармен соғысқандар да сен айтқандарды айтушы еді. Олар өздерінің пұттарының қолынан ешнәрсе келмейтінін білді. Алайда олардың мақсаты құрмет пен шапағат еді...», – деп келетін сөзінен көреміз [60, 17-18 б.]. Шариғаттағы «Алланың дұшпаны» деген атаудың мағынасына зер салар болсақ, имам Ибн Касир «Фуссилат» сүресіндегі: «Алланың дұшпандары тозақтың отына қарай жиналатын күні...», – деген аяттың тәпсірін: «Аллаға серік қосушылар (мүшріктер) тозақтың отына қарай жиналады...», – деп түсіндіреді [65, 4 т., 92 б.]. Олай болса, Ибн Абдулуаһһабтың бұл тұстағы «Алланың дұшпандары» деген сөзінің меңзегенін «мүшріктер» деп түсінуге толық негіз бар.

Он бірінші мәселе. Ислам дінінде пұтқа табынушылық қатаң айыпталады. Үлкен күнәларға жатады. Ал алдыңғы өткен ізгі құлдар мен әулие пенделердің шапағатынан үмітте болу, Алладан солардың шапағатын сұрау мүлде басқа мәселе. Екеуінің арасында үлкен айырмашылық бар. Ибн Абдулуаһһаб осы айырмашылықтарға қарамастан, екі жағдайды бірге қарастырады. Трактатта «Оған (қарсылас тарапқа): «Алланың пұттарды мақсат еткенді кәпірге шығарғанын білдің ғой, сол сияқты ізгілерді мақсат етушіні де кәпірге қосты. Алла елшісі (с.ғ.с.) олармен соғысты», – деп айт. Егер кәпірлер: «Шын мәніндегі, пайда мен зиянның иесі, барша істі реттеуші жалғыз – Алла. Мен Оның өзінен ғана тілеймін. Ізгі құлдардың қолында ештеңе жоқ. Бірақ мен Алладан олардың шапағатын ғана сұраймын» – десе,... оған кәпірлердің тура осылай айтқанын жеткіз...», – делінеді [60, 20 б.]. Шариғатта ізгі пенделердің, шыншылдар мен шейіттік дәрежеге жеткен құлдардың шапағаты ақиқат саналады. Аталған тұлғалар қиямет күні өздері қалаған адамдарға Алланың қалауымен қолдаушы болып, шапағатын тигізеді. Олардың күнәларының кешіріліп, жаннатқа кірулеріне себепші болуы әбден ықтимал. Исламда Алладан ізгі кісілердің, әулие пенделердің қияметтегі шапағат етуін сұраудың ешбір сөкеттігі жоқ. Себебі ислам шариғаты бойынша әлемдегі әрбір құбылыс Алланың қалауымен ғана болады. Сондықтан қиямет күніндегі шапағат мәселесін Алладан сұрау міндетті. Солай бола тұра, Ибн Абдулуаһһаб бұл

мәселені пұтқа табынумен теңеп, күпірлікке шығарады. Қажет болса, Алла елшісі (с.ғ.с.) олармен соғысқан деп айтуы арқылы, тәкфирлік үрдіске және мұсылманның қанын төгуге алғышарт жасап беріп отыр.

Он екінші мәселе. Ибн Абдулаһһаб өзінің тәкфирлік көзқарастарын әрдайым өшпенділік сипатта жеткізуге тырысып бағады. Өзінің пікірімен келіспеген мұсылмандарды мүшрік деп атаумен шектелмей, бұрынғы мүшріктерден де қауіпті әрі қылмыстары үлкен деп сипаттайды. Ибн Абдулаһһабтың бұрынғы мүшріктер дегені – Пайғамбарға (с.ғ.с.) қарсы шыққан, алғашқы мұсылмандарға дұшпандық жасаған құрайыш мүшріктері екені белгілі. Ибн Абдулаһһабтың көзқарасымен келіспеген мұсылмандарды истиғаса мен тәуәссулге жүгінгені үшін аталған мүшріктерден қауіпті етіп көрсету исламның әділдігі мен мейірімділік рухына сәйкес келмейді. Біз бұл мәселеде автордың өзімен келіспеген мұсылмандарға қатысты қатігездігі мен өшпенділік сипаттағы ұстанымын тағы да анық көреміз.

Он үшінші мәселе. Ибн Абдулаһһаб трактатты былай деп түйіндейді: «...Таухид жүрекпен, тілмен және іспен болады. Кімде-кім осылардың біреуін орындамаса, ол мұсылман болып саналмайды. Таухидті біліп, оған амал етпесе, ол Перғауын, Ібіліс және сол екеуіне ұқсайтындар секілді кәпір, әдейі қарсыласушы болып саналады...» [60, 54 б.]. Оның бұлай қағиданы қалыптастыруы, күнә істерді жасаған мұсылмандардың бәрін күпірлікке жатқызуға негіз болады. Бұл пікірді намаз оқымаған мұсылманға қатысты ұстанған имам Ахмад секілді ғұламалардың болғаны белгілі. Алайда олардың ешбірі ісінде иманның талабына қайшы әрекетке барған адамды мұншалықты агрессиялық сипатта күпірлікке қатысты айыптамаған. Тәкфирлік көзқарастың иелері қатыгездік көріністерін діни және саяси мақсаттарға жетудің заңды әдістері ретінде қолданады. Таяу Шығыс зерттеулерінің маманы Роберт Баер «тәкфирші» деген атаудың өмірге ақ және қара түсті деп қана қарайтын уаһһабилік бағытты ұстанушыға тиісті екенін айтады [66].

Зерттеу тақырыбымызға қатысты тағы бір ұйым, «Әт-Тәкфир уәл-һижра жамағаты» 1971 жылы Мысырда пайда болды. «Тәкфир» сөзі өзгені кәпір, дінге қарсы деп айыптау мағынасын, ал «һижра» сөзі көшу, жырақтау, тастау дегенді білдіреді. Демек, бұл ұйымды «Күпірлікке қатысты айыптау және көшу (қоғамнан жырақ болу) жамағаты» деп атауға болады. Негізін қалаушы Шукри Мұстафа, Мысырдағы «Ихуан Муслимин» (Мұсылман бауырлар) қозғалысының мүшесі болған. 1965 жылы сотталып, түрмеде көрген қиыншылықтары оны тәкфири пікірлерге итермеледі. «Мұсылман бауырлар» қозғалысының көсемдерінің бірі Саид Қутуб пен оның жанындағылардың біразы өлім жазасына кесілді. Мұстафа өзін үлкен реформатор және Мәнди ретінде санады. Осылайша түрмеде оған ерушілер пайда болып, оны «әт-Тәкфир уәл-һижра жамағаты» ұйымының әмірі ретінде мойындайды [67]. Аталған ұйымның ерушілерін кейбір сарапшылар сәләфилік идеяның қатыгез мұрагерлері ретінде де қарастырады [68, 45 б.]. Сондай-ақ зерттеуші Станли басшыны күпірлікке қатысты айыптаудың түпнегізі ортағасырлық ислам

ғалымы Ибн Тәймияның басқыншы моңғолдарға қатысты жиһад жариялаған пәтуасынан бастау алған, бұған себеп олардың жаулап алу әрекеттері емес, олардың күпірлігі болды деп қорытынды айтады [69]. Профессор Эли Поде жиһадшылар секілді тәкфиршілер жаһилия, әл-хакимия (Құдайдың жоғары билігі), әл-тәкфир (күпірлікке қатысты айыптау) секілді концептілерді алға тарту арқылы зайырлы билікке қарсы қарулы күресті жақтайды. Дегенмен тәкфиршілер экстремизмге көбірек берілген, олар тіпті бүкіл Мысыр қоғамын кәпір ретінде жариялап, олардан өздерін толығымен бөлектейді. Сонымен қатар жиһадшыларға ұқсамайтын тағы бір қыры – тәкфиршілер қатыгездікті қолдану барысында билік пен қарапайым халық арасында еш айырмашылық жоқ деген баға береді [70, 55 б.].

Бұл жамағаттың негізге алатын жеке әдебиеттері, дәлірек айтқанда, трактаттары бар. Олардың көпшілігін Шукри Мұстафаның өзі жазған. Бұл трактаттарда жамағаттың жүйесі, тәртібі түсіндірілген. Олар: **«Әл-Хужжият» трактаты**. Бұл әдебиетте ұйымның негіздері, сахабалардың сөздерін, ижмағ үкімін бағалау шарттары, имамға ерушінің (тақлид, муқаллид) күпірлігі турасында айтылады. Мұнымен ол имамдарға еріп дінін ұстанып келе жатқан ислам үмметінің барлығын күпірлікке қатысты айыптайды; **«Баян әфқарийим уә әр-радд ғалайһа» (Олардың көзқарастарының жалпы баяны және жауаптары)**. Олар деп отырғаны әһлу сунна уәл жамағат. Бұл әдебиетте үлкен күнәлар үшін күпірлікке қатысты айыптаудың негіздемелері, өздеріне қарсы көзқарастағы адамның кәпір болуы жөнінде ақпараттар келтіріледі. Бұл кітаптың екінші атауы – **«Әл-Исрар»**; **«Әт-Тәуәссумәт»**. Бұл еңбекте мұсылмандардың шынайы ахуалы және ақиқат жолындағы топ туралы әңгіме өрбиді. Ислам тарихы, нижаттың міндет екені, Мәһдидің шығуы, заманауи университеттер мен оқу орындарында оқуға қатысты пікірлерге тоқталады; **«Әл-Хилафа»**. Мұнда мұсылман топтың қияметке жақындағанда жер бетіне ие болатыны, оған жетудің жолдары талқыланады [70, 58 б.]. Шукри өз жамағатының жоспарын іске асыру үшін Пайғамбар (с.ғ.с.) секілді үш кезеңнен өту керек деп сенді. Бұл кезеңдерді былай деп түсіндіреді: Меккелік кезең секілді – әлсіздік кезеңі. Бұл кезеңде қолға қару алуға, жиһадқа шығуға болмайды. Исламның жалпыға көрінетін рәсімдерін ғана орындаумен шектелу; Тәнәббу кезеңі. Бұл кезеңде жамағаттың мұсылманшылығын сақтау үшін қоғамнан жырақ жерге көшу керек; Орнығу, тұрақтау кезеңі. Пайғамбар (с.ғ.с.) Меккеге жеңіспен оралғаны сияқты, жамағат қайтадан жеңіспен қоғамға келеді [70, 61 б.]. Бұл ұйымның мүшелері өздерінен басқа адамдардың бәрін күпірлігі үшін қаралады. Ауыр күнә (арақ ішу, некесіз қарым-қатынаста болу, ата-ананы ренжіту т.с.с.) жасаған адамды кәпір деп санайды. Бұл тұрғыдан көзқарастары харижилердің ұстанымдарына ұқсайды [71].

Мысырдың бұрынғы Уақыфтар министрі Мұхаммед Хусейн әз-Заһаби Шукри Мұстафаның пікірі мен оның жақтастарындағы қателіктер мен кемістіктерді сын садағына ілген еді. Осыған қарымта ретінде Шукри 1977 жылы өзінің жақтастарымен бірге министр әз-Заабиді қастандықпен өлтіреді.

Шукри бұл жасаған қылмысы үшін 1978 жылы өзінің 5 жақтасымен бірге Әскери соттың шешімімен өлім жазасына кесілді [67]. Осылайша, тарихтағы бұрынғы харижилердің өздері мен істеріне өте ұқсайтын қазіргі замандағы ең танымал жамағаттың көзі жойылды. Көрші Ресейде бұл ұйымның пікірлері мен ұстанымдары экстремистік және қоғамды бұзушылық деп танылып, 2010 жылы қыркүйек айында Ресей Федерациясы Жоғарғы сотының шешімімен Ресей аумағында толығымен шектеу қойылды [72]. 2011 жылы 6 шілде күні «Российская газета» газетінде Ресейдің Ішкі істер министрлігінің тапсырысымен жарияланған терроризмді қаржыландыратын адамдар мен ұйымдардың тізімінде «әт-Тәкфир уәл-һижра жамағатының» аты келтіріледі. Сондай-ақ 2014 жылғы 18 тамызда Астана қаласы Сарыарқа аудандық сотының шешімімен біздің еліміздің аумағында да аталған ұйымның іс-қимылына тыйым салынды [73].

Шиғалық мәзһаб та ислам тарихындағы саяси-діни бағыт болып саналады. Ислам тарихындағы үшінші халифа болған Хазіреті Османның (р.а.) кезеңінде айтылған бағыттың алғашқы көріністері байқалды. Төртінші халифа хазіреті Әлидің (р.а.) уақытында бұл ағымның пікірі мен идеясы пісіп жетілді. Хазіреті Әлидің тұлғалық ерекшелігі, даналығы мен білімінің тереңдігі халықтың ықыласы мен махаббатына бөленген болатын. Осыны бұл топ тиімді пайдаланып, елдің арасында асыра сілтеп насихаттаумен айналысты. Әмәуилер дәуірінде хазіреті Әлидің (р.а.) балаларына (Хасан, Хусейн (р.а.) қастандық жасалған соң, оларға деген халықтың ықыласы одан сайын арта түсті. Осындай эмоциялық ахуалдың ықпалы күшейгенде бұл ағым қанатын жая бастады. Бұл ағымның барлық тармағы мен тобы Хазіреті Әлиді Пайғамбар (с.ғ.с.) таңдаған халифа деп сенеді. Сахабалардың ең абзалы деп қабылдайды. Кейде құдай дәрежесіне көтерген де жағдайлар орын алды [54, 32 б.]. Шиға тармақтарының ең танымалы да, кеңінен тарағаны да – имамия бағыты. Ерушілері Иран, Ирак елдерінде өмір сүреді [54, 46 б.]. Бұл тармақтың негізгі қағидалары мен принциптерінің барлығы үлкен және кішкентай күнәлардан пәк болған он екі имамға сенумен байланысты туындаған. Бұл имамдардың біріншісі Әзірет Әлидің өзі болып саналады. Олар өз ойынан сөйлемейді, керісінше оларға Алла тарапынан аян беріледі, түс немесе періште арқылы уахи (хабар) келеді деп иланады. Осы негізде имамдардың атынан айтылған хабарлар Алланың әмірі немесе пайғамбардың (с.ғ.с.) сүннеті секілді қабылданады [74, 25 б.].

Шиғаны күпірлікке қатысты мансұқтаған және діннен шығарған сәләфилерден басқа сүнниттік бағыт жоқ. Алайда шиғалық ұстаным мен көзқарасты, құқықтық платформаны қалыптастыратын осы бағыттағы әдебиеттерге үнілгенде олардың өзінен тәкфирлік үрдістің алғышарттарын кеңінен аңғаруға болады. Шиға кітаптары Алла елшісінің (с.ғ.с.) жұбайларынан, сахабалардан бастап олардың жолын ұстанған үмметің барлығын бүгінге дейін діннен шығумен айыптайды [75, 73 б.]. Кейбір зертеушілер тәкфирлік санаға ие болу тұрғысынан харижилер мен шиғаларды өзара ұқсатады. Екеуінің арасындағы айырмашылықты жариялау мен жасыруда

деп есептейді. Шиғадағы радикалдық және тәкфирлік көзқарасты өздерінің түпнұсқа әдебиеттеріндегі мәтіндерден көптеп байқаймыз [74, 8 б.]. Шиғадағы тәкфирлік көзқарасты нақтылап көрсету үшін бұл ағымның түпнұсқа әдебиеттеріндегі кейбір мәтіндерді атап өткен жөн деп ойлаймыз.

Ислам тарихындағы ұлы тұлғалар Әбу Бәкір, Омар, Осман (р.а.) сахабаларға күпірлікке қатысты күйе жағылды. Кулайнидің «Усул әл-кәфи» атты еңбегінде шиғаның үлкен имамы саналатын Жағфар Садиктен (699–765) «Шын мәнінде, иманнан кейін кәпір болып, одан сайын күпірлігі артқандар...» [5, 3:90] деген аят туралы сұралғанда, бұл аяттың Әбу Бәкір, Омар, Осман (р.а.) хақында түскен және сондай-ақ «Ақиқатты білгеннен кейін де күпірлік етіп теріс бұрылғандар» [5, 47:35] деген аят туралы «олар бастапқы кезде Пайғамбарға (с.ғ.с.) иман келтірді. Содан кейін хазірет Әли ибн Әбу Талибтің әулиелігін қабылдамай иманнан шығып кетті...» деген риуаяттар жетеді [76, 1 т., 420 б.]. Аталған кітап шиға мәзһабының негізге алынатын іргелі еңбектеріне жатады. Жағфар Садиктің мұндай пікір айтуы мүмкін еместігі белгілі. Алайда олар осындай елеулі туындының өзінде хабарды ұлы имамға тели отырып, өздерінің тәкфирлік көзқарастарын осылайша ашық білдіреді. Имам Бақирден риуаят етіледі: «Алла тағала Әлиді (р.а.) өзі мен жаратылыстың арасындағы ту етіп бекітті. Кімде-кім оны білсе мүмін болады. Ал кім білмесе, күпірлік етсе, адасушылыққа ұрынады» [76, 1 т., 437 б.]. «Әли (р.а.) – жаннат есіктерінің бірі. Кім ол есіктен кірсе, мүмін болды. Кім одан шықса, кәпір болды...» [77, 2 т., 389 б.]. Хазіреті Әлиді (р.а.) құрметтеу және жақсы көруде осыншалықты әсіре сілтеушілікке барады. Сондай-ақ бұл мәселеде өздерімен келіспегендерді күпірлікке айыптайды. Тағы да «Усул әл-кәфиде» Мәдина мен Мекке мұсылмандарына қатысты баға беріліп былай делінеді: «Шын мәнінде, Медина тұрғындары ашық Аллаға күпірлік жасайды. Медина тұрғындары Мекке тұрғындарынан да жаман. Жетпіс есе артық жиіркенішті» [76, 1 т., 426 б.]. Әрине, бұл риуаят олардың Медина мен Мекке қалаларындағы мұсылмандарға байланысты радикалдық әрі агрессиялық көзқарастарын білдіреді. Сонымен қатар олардың мұндай мәтіндерді өздерінің түпнұсқа кітаптарында келтірулері исламға қатысты басқа топтарды күпірлікке қатысты айыптаушылық әрекеттерін анық білдіреді.

Әһлу сунна уәл жамағаттың басым көпшілігі ашғари ақидасын ұстанатыны белгілі. Ашғари мәзһабы – ислам тарихында үлкен орны мен рөлі бар мектеп. Осы ашғари мектебіне қатысты қатқыл ойын Шейх Ниғматулла Жазаирі былайша сабақтайды: «Ашғарилер раббыларын дұрыс таныған емес. Олардың білімдері мен басқа кәпірлердің білгені арасында айырмашылық жоқ. Жаратушыны тануда ашғарилер мен оларға ерушілердің ахуалы мүшріктер мен насранилерден де жаман. Рубубия мәселесінде біз олардан ерекшелігімізді айтып өттік. Осылайша, өзімізді ажыратып алдық. Біздің раббымыз әуелден бар, мәңгілік сипатымен жалғыз. Ал олардың раббыларының сегіз серігі бар...» [78, 2 т., 278 б.].

Жоғарыда келтірілген айғақтар мен мәтіндер шиға бағытының тәкфирлік көзқарасы мен радикалдық пікірін сипаттайды. Әһлу сунна уәл жамағат оларды күпірлікке қатысты айыптамай, сенімдегі қателіктерін айтумен ғана шектелсе, олар әһлу сунна уәл жамағатын үлкен сахабалардан бастап күпірлікке қатысты кінәлап агрессия көрсетеді. Осы негізде шиизмнің имамиттік бағытының өзі ислам тарихында тәкфирлік көзқарастарымен танылған топ ретінде мәлім. Сондықтан бүгінге дейін жалпы әлемде, Таяу Шығыста жекелей алғанда сунни мен шиға проблемасы жалғасуда. Екі тараптың арасындағы кикілжің тек тарихтың ғана емес, қазіргі заманның да күн тәртібінен түспей келеді.

Ирак және Шамдағы ислам мемлекеті – радикалдық көзқарасты (сәләфи-жихади-тәкфири) идеологиясын ұстанатын әскери лаңкестік ұйым және халықаралық қауымдастық мойындамаған квазимемлекет. Жихадшыл бағыт ХХ ғасырдың аяғында Мұсылман бауырлар мен сәләфилердің әсерінен пайда болды. Аталған ұйымның жасаған қандықол әрекеттерінің барлығы да осы тәкфирлік идеологияның ықпалымен орын алды деп айтуға толық негіз бар. Сонымен қатар сарапшылар бұл ұйымның іс-әрекеті мен көзқарастарында харижилердің сипаттарының бар екенін, екі топтың арасында тарихи сабақтастықты тілге тиек етеді [79, 17 б.]. Бұл турасында батыс зерттеушілері өз еңбектерінде айтып отырды. Соның бірі Мюллер Джонатан былай дейді: «...өзге мұсылмандарды күпірлікке қатысты қаралау, әсіресе 2011 жылы Сириядағы азаматтық соғыс басталғалы, мұсылмандардың арасында діни сенімдері өзге топтарға өзара күйе жағудың бір жолына айналып кеткендей» (бұл әдісті шиғалық мұсылмандар сәләфилерге, уаһхабилерге, шиғаларды күпірлікке қатысты айыптайтын кейбір сүнниттік бағыт ерушілеріне қатысты жиі қолданып, ислам құқығына сай оларды өлтіруге рұқсат беріп отырады) [80].

Келесі кезекте ИШИМ-нің өзгені күпірлікке қаралауына қатысты дәлел-дәйектерін келтіруді жөн көрдік. ИШИМ белгілі бір топты немесе ұйымды ғана емес, өздерінен басқа мұсылман үмметінің барлығын, олардың әмірлерін мойындап қол бермеген әрбір мұсылманды күпірлікте шенейді. Олардың көзқарасы бойынша, исламда қалған, құтылушы топ – тек ИШИМ мен оның ерушілері ғана. Барлық ел басшыларын, мемлекет қызметкерлерін, оның ішінде мұсылман елдерінің билік өкілдерін толығымен кәпір деп есептейді. Зайырлы мемлекетті мойындауды, демократиялық принциптермен өмір сүретін қоғамда өмір сүруді Алланың кітабынан өзгемен үкім ету, кәпірлерге көмектесу, ұқсау, мұсылмандарға қарсы соғысу, тағутқа бағыну деп санап, осы негізде оның барлығы да күпірлік деп үкім етеді. Ұйымның ұстанымы бойынша бұлай жасаған адамның барлығы да кәпірлер болып есептеледі [79, 37-46 б.]. Жоғарыда баяндалған радикалдық және агрессиялық ұстанымдағы ИШИМ ерушілері исламның тәлімі мен қағидаларына қайшы көптеген қылмыстық әрекетке барды. Жазықсыз мыңдаған мұсылманның, өзге дін өкілінің (әйел, бала-шаға, қарттар т.с.с.) қанын төкті. Қолға түскен кейбір тұтқындарды өртеп өлтіріп жазалады. Мысалы, 2015 жылдың басында олардың қолына түскен иорданиялық ұшқыш Муғаз әл-Кәсәсибаны аяусыз өртеп өлтіріп жазалағанына

әлем куә болды [81]. Өлім жазасына кесілмеген тұтқындарды шарифаттың ешбір қағидасына сай емес тәсілдермен азаптап, қинаумен айналысты. Кейде қолға түскендердің бастарын кесіп, оны доп қылып тебетін де еді. Мешіттер мен қабірлерді қиратып, қасиетті құндылықтарды қор қылды. Бейбіт халықты қорқытып, елдің арасында үрей тудырды. Әйелдердің ар-намысын таптап, шарифат тыйым салған әрекеттерді жасады. Ғибадатханалардағы діни қызметкерлердің, ғалымдардың да жанын қиды [79, 23-36 б.]. Әрине, бұл айтылған іс-әрекеттердің ешқайсысының исламның тәліміне, әділдігіне, құндылықтары мен бейбітсүйгіш қағидаларына сай еместігі белгілі. Өкінішке қарай, мұның барлығы да ислам дінінің атынан жасалған исламның өзіне үлкен қиянат болды.

1.3. Тарихтағы ислам ғалымдарының күпірлікке айыптаудан сақтандыруы және оның критерийлері

Адамды күпірлікке қатысты айыптау діни норма қатарында саналады. Діни норманың да сүйенетін негіздемесі мен дәлелі бар, қалыптасқан шаблон. Бұл діни үкімнің жауапкершілігімен қоса қауіпті қыры да бар. Сондықтан шарифат мәтіндерінің шеңберінен шығуға, құдайлық негізден ауытқуға қатаң ескерту жасалған. Себебі Алланы бір деп танитын мүмін-мұсылман пендені кәпірге шығару жала жабу мен жалған сөйлеуден де ауыр күнә. Осы тұрғыда ислам тарихында өзінің орны мен мәртебесі бар бірнеше ғұламаның тұжырымы мен пікіріне тоқталуды жөн санадық.

Сондай атақты ғұламалардың бірі Имам Ғазали, өзінің «Файсал әт-тафриқати бәйна әл-ислами уа әз-зәндақати» атты еңбегінде: «Күпірлік – құлдық және бостандық секілді шариғи үкім. Оның салдары – адамның қаны адал, өзінің тозақта мәңгілік болуы. Сондықтан оны тек мәтінге (Құран мен сүннетке) сүйеніп немесе мәтінмен қуатталған үкімге ғана қияс (салыстыру) ету қажет» [34, 25 б.], – дейді. Сол сияқты Қази Ияд (1083-1149 ж.): «...бұл мәселенің нақылға сүйенуі шатасудан сақтайды. Сондай-ақ ақылды қолданудың орны жоқ», – деп нақтылайды [82, 2 т., 507 б.]. Ибн Уазир күпірлікке қатысты айыптаудың негіздемесін былай деп түсіндіреді: «Біреуді кәпірге шығару нақылмен ғана болады. Бұл мәселеде ақылмен шешудің еш қисыны жоқ. Күпірлік пен күнәһарлықтың таянышы сенімді жолмен жеткен нақыл болуға тиіс» [83, 4 т., 178-179 б.].

Бір мұсылманды күпірлікке қатысты айыптау – оның мал-мүлкін тәркілеуге, қанын төгуге және мәңгілік тозаққа кіріптар болуға апарып соғатын шарифаттың үкімі [84, 345 б.]. Ислам шарифаты нәпсі жетегінде немесе кек алу мақсатымен біреуді кәпірге шығаруды қатаң сынайды. Себебі олай ету Алла тағаланың үкіміне қиянат жасау, ақысына қол сұғу және пенделеріне зұлымдық жасау болып саналады. Міне, сондықтан әһлу сунна уәл жамағат уәл жамағат өздеріне ұстанымы қайшы болған кісіні ол әһлу сунна уәл жамағатты күпірлікке қатысты айыптайтын бола тұра, оны кәпірге жатқызбаған. Себебі

күпірлік – шариғи үкім. Соны желеу етіп, оның дәл өзімен қарсы тараптан кек алуға болмайды. Мысалы, біреу сізге жалған сөйлеп, отбасыңызға қиянат жасаса да, тура соны оған қайтаруға болмайды.

Алла тағала Құранда: «Уа, иман келтіргендер, Алла жолында жорыққа шықсаңдар, дүниелік пайданы көздеген халде сендерге сәлем беріп келген біреуге «мүмін емессің» деп айтпаңдар. Алланың құзырында көптеген олжалы дүние бар. Сендер де бұрын солай болдыңдар. Анығына жетіп алыңдар! Алла тағала сендердің істеріңнен толық хабары бар» [5, 4:94], – деп ескертеді. Имам Құртуби бұл аятқа: «Белгісіз мәселенің анығына көз жеткізіңдер немесе нақтылап алыңдар, асықпаңдар дегеніндегі екі мағына бірдей. Егер анықтамай жатып біреуді өлтіріп қойса, тыйым салынған істі жасаған болады» [85, 5 т., 339 б.], – деп түсіндірме жасайды. Имам Құртуби бұл сөзімен әскери кезеңде болса да, адамға қару жұмсаудың жауапкершілігін ескертуде. Мәселенің анық-қанығына көз жеткізбей, шариғат дұшпанның өзіне де қылыш көтеруді харам ететінін айтуда.

Пайғамбар (с.ғ.с.) күпірлікке айыптаудан қатаң ескерте отырып, былай дейді: «Кімде-кім өзінің бауырына: «Ей, кәпір», – десе, екеуінің біреуі оған кіріптар болады» [15, 7 т., 97 б.]. Әбу Зәрр әл-Ғифари жеткізген мына хадисте Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «Ешбір адам анық олай болмаған өзгені пасықтықта, күпірлікте айыптамасын...» [15, 7 т., 84 б.], – дейді. Ибн Абдулбарр (978-1071 ж.) жоғарыдағы хадистерді осылайша түсіндіреді: «Әһлу сүнна уәл жамағат уәл жамағат қандай үлкен күнә болса да, мұсылманды исламның шеңберінен шығармайтындығына бір ауыздан келіскен. Айтқан адам үлкен күнә жасап, өз сөзінің мазмұнына лайықты, айыпты болады. Бұл – біреуді күпірлікке айыптауға қатаң ескерту. Сондай-ақ құбыла иесі болған адамға «ей, кәпір» деп шақыруға салынған қатаң тыйым» [44, 17 т., 22 б.]. Жоғарыда байқағанымыздай, бауырыңды күпірлікке айыптау – сені діннен шығармаса да, үлкен күнә. Бұл мағынаның айғағын біз Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.): «Кімде-кім мүмінді күпірлікке қатысты айыптаса, оны өлтіргендей» деген хадисінен табамыз [15, 7 т., 84 б.]. Бейкүнә мүміннің қанын төгу – ислам дінінде ең үлкен күнәлар санатында, яғни Аллаға серік қосудан кейінгі күнә.

Құран аяты да мұсылмандарды өзара бірін-бірі жағымсыз лақаптармен атаудан сақтандырады. Алла тағала «Хужурат» сүресінде: «Өзара бір-біріңе түрлі лақаптарды тақпаңдар. Себебі ең жаман есім – иманға келгеннен кейін пасықтық ету», – дейді [5, 49:11]. Ибн Абдулбарр осы тұста: «Жағымсыз лақап – адамның өз бауырына «ей, кәпір, ей, пасық» деп айтуы... Құран мен сүннет мұсылманды ешбір айқын айғақсыз күпірлікке, пасықтыққа қатысты айыптаудан қатаң қайтарады», – деп түсіндірме жасайды [44, 17 т., 21 б.]. Біреуді күпірлікке қатысты айыптау – оның ар-намысына тию. Ал Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) қоштасу қажылығында мұсылманның ар-намысына тиюге жол берілмегенін баса айтты. Хадисте: «Шын мәнінде, сендердің қандарың, малдарың, ар-намыстарың – бүгінгі күн және осы ай секілді бір-

біріңе харам...» [15, 10 т., 7-8 б.], – делінеді. Себебі мұсылманды кәпірге шығару ең алдымен оның ар-намысын аяққа таптайды.

Сахабалар мұсылманды күпірлікке қатысты айыптаудың қауіптілігін жақсы білді. Сондықтан олар құбыла иелерін кәпірге шығарудан немесе пасықтықпен айыптаудан қатты сақтанатын. Ибн Абдуларр бұл турасында Әбу Суфияннан былай деп жеткізеді: «Бірде Жәбірден: «Осы сендер құбыла иелерінің біріне «кәпір» деп айтушы ма едіңдер?» – деп сұрадым. Ол: «Жоқ», – деді. Ал: «Мүшрік» деп ше?» – дегенімде, ол: «Алла сақтасын!» – деп шошып кетті» [86, 17 т., 21 б.]. Хазіреті Әли Түйе мен Сыффин оқиғаларына қатысқандар туралы: «Олар мүшрік пе еді?» деп сұралғанда: «Жоқ, олар серік қосудан қашты», – деп жауап берді. Сосын: «Мунафиқтер ме еді?» делінгенде: «Жоқ, себебі мунафиқтер Алланы көп еске алмайды», – деді. Олай болса, «олардың жағдайы қалай?» деп сұрады. Сонда Хазіреті Әли: «Олар біздің бауырларымыз, бізге зұлымдық жасады», – деп айтады [87,8 т., 300 б.]. Хазіреті Әли мұсылмандардың қанын төккен харижилердің өзін кәпірге жатқызбады.

Заһири мәзһабының негізін қалаушылардың бірі Ибн Хазм: «Біреуді кәпір деп айыптауға себеп ретінде ұсынылған айғақ оның мұсылман болуына негіз саналатын дәлелдің дәрежесіне тең келуі шарт. Мұсылман адам исламның шеңберінен шарифат мәтінінің немесе ижмақтың негізінде ғана шығады. Жай ғана жаламен немесе шағымның негізінде мүмкін емес», – деп санайды. Осындай қатаң пікірді ашғари мектебінің имамы Бақилләни де: «Мұсылмандар кәпірдің ғана тарапынан іске асатындығына бір ауыздан келіскен (ижмағ) жағдайда адам баласы өзінің айтқан сөзімен немесе көзқарасымен күпірлік еткен болып саналады. Тек сөзі мен ісі үшін ғана емес, күпірлік бірге жүргені үшін. Олай болмаған жағдайда, кәпірге жатқызылмайды», – деп ашық айтады [88, 2 т., 578 б.]. Мұсылман ғұламалары өте жоғары деңгейдегі сенімді әрі негізделген үкім аясында ғана бірауыздан келісіп отырған. Демек, имам Бақилләни бір адамды кәпірге шығару үрдісіне өте қатаң шарт қойып отыр.

Мәселеде зәредей күмәнді жағдай болса, күпірлікке қатысты айыптауғатыйым салынады. Ибн Тәймияның өзі бұл турасында былай дейді: «Ешкімнің мұсылман адамды қателесіп, жаза басқан жағдайда да толығымен дәлелденбегенше, негіздемесі анық болмағанша, кәпірге шығаруға ақысы жоқ. Иман келтіргені анық болған адам, исламның шеңберінен күдікті жағдаймен шығарылмайды. Айғақ келтіріліп, күмән сейілуге тиіс» [18, 12 т., 501 б.]. Бұл тұста ғұламалардың «айқын әрі анық үкім күмән мен күдіктің негізінде өз күшін жоймайды» деген шарифи қағиданы ұстанатынын белгілі.

Иби Абидин «Минхатул халик» еңбегінде: «Кейбір кісілердің: «Пәтуаларда адам баласы мыналарды айтса немесе жасаса, кәпір болады дегені жай ғана сақтандыру немесе қорқыту ғана, шын мәніндегі күпірлікке қатысты айыптау емес», – деп айтқаны – қате сөз. Алла тағаланың аманатын арқалаған тұлғалар – ғалымдардың халал, харам, күпірлік пен ислам секілді ұғымдарға немқұрайлы қарауы немесе ойнауы мүмкін емес. Керісінше, олар Алла елшісінен (с.ғ.с.) жеткен айқын ақиқатты және жүйелі зерттеудің нәтижесін

ғана айтатын еді», – дейді [89, 1 т., 613 б.]. Алайда күпірлікке қатысты айыптауға қатысты пәтуалар кейде фикһ саласының мамандары мен сарапшыларының талдауы мен сараптауын қажет етеді. Осылайша, пәтуа берілген мәселені анықтап, әлсіз және шетін көзқарастарды таразылап, кейбір жазылмаған шектеулерге назар аударып отыру керек. Күпірлікке қатысты айыптау шешімінде өте мұқият болу керек. Себебі бұның адам баласының екі өміріне де қатысты болатын өте қауіпті әрі ауыр нәтижелері бар. Сондықтан күпірлікке қатысты айыптауға ұмтылуға қарағанда, қалыс қалу әлдеқайда абзал [90, 3 т., 45 б.]. Ибн Нужайм бұл турасында: «Күпірлікке қатысты айыптауға арналған көптеген сөзді қолдануға немесе ол бойынша пәтуа беруге болмайды. Мен өзімді олардың ешқайсы бойынша пәтуа бермеуге міндеттедім», – деп өзінің тоқтамын ауызға алады [89, 5 т., 210 б.]. Ибн Нужайм – ханафи мәзһабының ұлы ғалымдарының бірі. Бұл мәселеге абайлап, жоғары деңгейде сақтық шарасын берік ұстанған. Ислам ғұламалары шарифат мәтіндерін жүйелі түрде зерттей келе қоғамның барлығына ортақ, жалпылық сипаттағы қағидаларды қалыптастырған. Солардың бірі – Мұхаммед үмметінің ақиқатқа қарсы пікірде болған құбыла иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамау.

Мұхаммед Абдулазиз Фархари «Нибраста» былай дейді: «Құбыла иесі деп тілдік тұрғыда Қағбаға қарап намаз оқушыға немесе оны құбыла деп санайтын кісіге айтылады. Ал кәләм ғалымдарының ұғымында, ол – діндегі дарурияттарды (міндетті мәселелерді) растайтын адам. Яғни олар шарифатта белгілі, үкімдермен бекітілген. Дарурияттардың бір мысалы, әлемнің жаратылыс екенін, денелердің қияметте тірілетінін, Алла тағаланың әрбір нәрсені білетінін, намаз бен оразаның парыз екенін мойындамаған кісінің қаншалықты құлшылығы көп болса да, ол құбыла иесіне жатпайды. Демек, «құбыла иесін күпірлікке қатысты айыптамау» қағидасының мәні мұсылманды жасаған күнәсі немесе айқын емес мәселелерді терістегені үшін кәпірге шығармауды білдіреді». Намаз діннің тірегі болғандықтан бұрынғы ғалымдардың көзқарасында әрбір Алланы жалғыз деп таныған, Пайғамбарымызды (с.ғ.с.) растаған кісіге құбыла иесі деп айтылады [91, 735 б.].

Дін негіздері саласында бұл қағиданың қалыптасуы – ерекше құбылыс. Осылайша, исламға телінетін, бірақ ақиқат иелерінің ұстанымына қайшы көзқарастағы көптеген топтың күпірлікке қатысты айыпталуына тоқтам пайда болды. Бұл «Мәзһабтың мәнімен бірге жүретін жағдай айқын болмағанша, ол мәзһабтың өзі болмайды» деген қағидамен қуаттала түседі. Имам Мулла Али Қари осы мазмұнда: «Бидғат иелерінің кемшіліктерінің бірі – олардың бірін-бірі өзара күпірлікке қатысты айыптауы. Ал әһлу сунна уәл жамағаттың артықшылығы, олар өзара қателікке қатысты айыптаса да, күпірлікке айыптамайды», – дейді [49, 449 б.]. Осы негізде ғұламалар мен ислам мәзһабтарының бұл мәселедегі ұстанымдарын зерттей келе, бірнеше көзқарасты анықтауға болады. Солардың кейбірін талқылап өтуді жөн көріп отырмыз.

Біріншісі, құбыла иелерінің ешқайсын және ешқашан күпірлікке қатысты айыптамау. Мулла Али бұл көзқарасты «Минах» кітабында: «... Құбыла иелерінің қатарында екі жүзді мунафиқтер де бар екені белгілі. Олар кейде яһудилер мен насранилерден артық Құран мен Пайғамбар (с.ғ.с.) сүннетіне қарсы болуы мүмкін; Кейде құбыла иесі бола тұра діннің бекітілген негіздеріне қарсы шығуы ықтимал. Олар алдымен тәубеге шақырылып, болмаса кәпір ретінде жазаланады [49, 448 б.], – дейді. Шын мәнінде, аталған көзқарастың негізі жоқ екені көрініп-ақ тұр. Егер осындай көзқарасты қағида ретінде қабылдар болсақ, құбыла иесімін деп өзін жариялаған ешбір адамды кәпірге шығаруға болмайды. Ол мунафиқ, дінбұзар немесе діннің бекітілген үкімдеріне қарсы жан болуы мүмкін. Сонымен қатар бұл ұстаным иманның мәніне қайшы әрі оның жүрекпен растау деген шартын жоққа шығарады.

Екіншісі, сенім мәселесіне қатысты ақиқатқа қайшы пікірдегі әрбір кісіні күпірлікке қатысты айыптау. Бұл – кәләм, фикһ және хадис ғалымдарының кейбіріне тиесілі көзқарас. [49, 448 б.]. Аталған ұстаным бойынша сенім мәселелерінің деңгейлері мен сенушілер жағдайларының арасында айырмашылық болмайды. Ол сенуші өз пікірін негіздеп алған қателесуші немесе қасарысып қарсы шығушы тұлға болуы мүмкін. Бұл ұстанымды бірнеше тұрғыдан талқылауға болады. Біріншіден, тәкфирдің негізгі критерийі – Алла елшісінің (с.ғ.с.) жеткізген тәлімін жалғанға шығару. Әрине, сенімге қатысты әрбір бұрыс ұстаным жалғанға шығару болып саналмайды. Өз пікірін негіздеп алған кісі – ізденуші. Ол шариғи дәлелге сүйеніп тұрғандықтан, Алла елшісіне (с.ғ.с.) қарсы шығушы емес. Сондай-ақ ол әдейі қасарысқан тұлға болып та есептелмейді. Егер біз сенім мәселесіне қатысты ақиқатқа қайшы пікірдегі кісіні кәпірге жатқызар болсақ, бұл үкімнен әһлу сунна уәл жамағат ғалымдарының өзі аман қалмайды. Мысалы, имам Ашғари мен оның жолындағылар арасында Алланың сипаттары, сөзі және тағдыр мәселелеріне қатысты өзара көптеген келіспеушілік болды. Бұл екі мектептің айтылған мәселелерге қатысты өзара пікірталастары мен даулы мәселелерге қатысты Ибн Кәмәл Пашаның (1468–1536) «Әл-мәсәил әл-хилафия бәйнә әл-ашағирати уә әл-мәтуридия» кітабы және т.с.с. еңбектер де жазылды. Бұл ұстанымның негізінде исламдағы сенім мәселесіне қатысты барлық мәтін мухкама (бірізді мағынаға ие) деп айтуға тура келеді. Ал бұлай айтуға ешкімнің де батылдығы бармайды [49, 449 б.].

Себебі ислам тарихындағы мәзһабтардың, атап айтқанда, сүнни мектептердің қалыптасуында мәтіндерге байланысты түрлі даулар, пікірталастар, түсіндірмелер мен ұстанымдар болған. Мұның барлығы шариғат мәтіндерінің көпмағыналы сипатқа ие екенін білдіреді. Қажет болса, кейбір көпбағытты түсіндірмелер мен ізденістер сахабалар дәуірінде орын алып жатты. Бұл ұстанымның іс жүзіндегі нәтижесі харижилер мен мутазилә мәзһабына ұқсайды. Тәкфирлік көзқарастардың шырмауына кіргізері сөзсіз. Сенім мәселесінде қайшы пікірдегі әрбір тұлғаны күпірліктің жазасына

жетелейді. Әрине, бұл көзқарас құбыла иесіне қатысты қарапайым мәселелердің өзін нақтылауда шектен шығатыны байқалады.

Үшіншісі, кәләмшылар, фикһ ғалымдарының басым көпшілігі діннің мәтінмен бекітілген принциптерін растаушы құбыла иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамау қажеттігін алға тартады [13, 5 т., 227-228 б.]. «Мусамара» атты кітабында Ибн Һумам: «Әбу Ханифа мен Шафиғи діннің негіздерінің жалпыға белгілі үкімдерінен басқа мәселелерде құбыла иелерінің ешбірі күпірлікке қатысты айыпталмайды дегенді ұстанады. Бұл – кәләм және фикһ ғалымдарының көпшілігінен жеткен көзқарас», – дейді [14, 2 т., 214 б.]. Тафтазани былай дейді: «Әлемді әуелден бар және мәңгілік деп сене тұра өмір бойы құлшылық пен тағатта болған құбыла иесінің кәпір екенінде дау жоқ. Алайда Алланың сипаттары, адамның өз ісін жаратуы, Алланы көрудің мүмкіндігі секілді мәселелерге қатысты қателіктер ашғарилердің ұстанымы бойынша күпірлікке фактор болмайды». Имам Әбул Хасан Ашғари: «Пайғамбардан (с.ғ.с.) кейін адамдар көп мәселеде келіспеушіліктерге барды. Бірін-бірі адасушылықпен айыптады. Өзара бірі-бірінен безуге жетті. Түрлі ағымдар мен топтарға бөлініп кетті. Алайда ислам олардың басын қосып, барлығын жинап отырды...», – дейді. [92, 1 т., 34 б.].

Жоғарыдағы келтірілген деректердің барлығын талдай келе, былай деп түйіндеуге болады. Ізденісті қабылдайтын мәселелердегі қателіктері үшін ешкімді күпірлікке қатысты айыптауға болмайды. Дін негіздерінің бірін мойындамаған кісінің күпірлігінде күдік жоқ. Әрине, бұл ашғари мектебінің көзқарасына көбірек саяды. Ашғари мектебінің белді өкілі имам Науауи былай дейді: «Біліп жүр, ақиқат жолындағы ұстаным – құбыла иесін кейбір күнәсі үшін күпірлікке қатысты айыптамау. Кейбір адасушылар мен бидғат иелері де кәпір болып саналмайды. Алайда кімде-кім дін негіздерінің жалпыға белгілі үкімдерінің бірін жоққа шығарса, діннен шықты әрі кәпір болды деп саналады. Бірақ ол исламды жақында ғана қабылдаған болса, кешірілуі мүмкін» [93, 1 т., 150 б.].

Алла Елшісі (с.ғ.с.) былай дейді: «Үш нәрсе иманның негізгі мәселелерінен жатады: «Алладан басқа тәңір жоқ» деген кісіге тиіспеу, оның күнәсі үшін күпірлікке қатысты айыптамау, іс-әрекеті үшін исламнан шығармау...» [45, 2 т., 221 б.]. «Алладан басқа тәңір жоқ» деп сенген кісіге тиіспеудің мәні – оны ғылыми-теориялық немесе практикалық мәселелерде күпірлікке қатысты айыптамау. Ислам дінінде сенімнің шеңберіне анық кірген тұлға, одан тек қана нақты әрі анық себеппен ғана шығады. Себебі сенімді әрі анық мәселенің күші күмәнді әрі неғайбыл жағдаймен жойылмайды. Алла елшісін (с.ғ.с.) мойындамаған тұлғаның күпірлігі – шарифаттың анық мәтінімен бекітілген үкім. Ал құбыла иелері әдетте Пайғамбарды (с.ғ.с.) жоққа шығармайды. Мәтінге интерпретациялаудағы қателік күпірлікке негіз бола алмайды. Оған айқын айғақ керек.

Төртіншісі, Әбу Исхак Исфираинидің (1027 қ.б.ж.) көзқарасы бойынша, бізді кәпір деп санаған құбыла иелерін күпірлікке қатысты

айыптауға болады. Ал бізді күпірлікке қатысты айыптамағандарды айыптауға болмайды. [94, 2 т., 213 б.]. Бұл ұстанымның иесі өзінің көзқарасын мына хадиске негіздейді. Алла елшісі (с.ғ.с.): «Егер бір кісі өзінің бауырына: «Сен – кәпірсің», – десе, біреуіне міндетті болады», – деген [15, 7 т., 97 б.]. Хадистің мағынасы – екеуінің біреуі кәпір болды дегенді білдіреді [94, 2 т., 214 б.]. Демек, күпірлікке қатысты айыптағаннемесе айыпталған адам кәпір болып шығады. Егер мені кейбір кісілер күпірлікке қатысты айыптаса, екеуміздің біріміз күпірлікке кіріптар боламыз. Ал мен өзімнің кәпір емес екенімді жақсы білемін. Олай болса, күпірлік оған қатысты болып шығады [95, 2 т., 226-227 б.]. Күпірлік – шариғи үкім. Ол үкімді берген кісіні, онымен кек алып жазалауға болмайды. Жоғарыдағы хадисті ғалымдар түйіткілді хадистерге жатқызады. Хадистің тікелей мағынасы оның мақсаты емес. Сондықтан түпкі мағынасын түрлі жолдармен түсіндіруге әрекет еткен. Соның бірі, хадистің мақсаты күпірлікке қатысты айыптауды өзіне шариғат рұқсат берген әрекет ретінде есептеген кісіге қатысты. Тағы бір түсіндірмесі ретінде күпірлікке қатысты айыптағаны үшін адам күнәға батады. Сондай-ақ ол өзінің күнәлі әрекетімен күпірлікке жақындайды дегенді білдіреді [93, 2 т., 49-50 б.].

Бесіншісі, дәстүрлі діни ұстанымға қайшы пікірді ұстанатын құбыла иелерін кейбір теориялық тұрғыдан екінші сатыдағы мәселелер бойынша күпірлікке қатысты айыптау. Бұл – ашғари мектебінің ғұламаларының кейбіріне тиесілі көзқарас. Аталған мектептің бұл ұстанымының негіздемелері төмендегідей: Алланы танымаған адам кәпір болып саналады. Ал құбыла иелерінің кейбір сөздері – Алла тағалаға қатысты надандық. Мысалы, Алланың сипаттарын растай тұра, ол сипаттардың принциптерін жоққа шығаруы мүмкін; Құран Кәрімді жаратылған деп айтқан кісінің күпірлігі турасында хадис келген. Пайғамбар (с.ғ.с.): «Кімде-кім Құранды жаратылған десе кәпір болды», – деген [94, 2 т., 213 б.]. Көрсетілген негіздемелерге қарсы келесідей сын айтуға болады: Алла тағаланың кейбір сипаттарын білмеу күпірлік болып саналмайды. Құбыла иелерінің арасында Алла тағаланың кейбір сипаттарын білмейтіндер кездесуі мүмкін. Алайда құбыла иелерінің барлығы дерлік Алла тағаланың әуелден бар, мәңгілік өмір иесі, білімі мен құдіреті шексіз деген сипаттарын мойындайды; Құранды жаратылыс деп айтуға қатысты келген хадис сахих (сенімді) емес. Сенімді әрі бекітілген хадис болғанның өзінде, жалқы (ахад) жолмен жеткен болуы мүмкін. Ал жалқы жолмен жеткен хадис исламда сенім мәселесінде негізге алынбайды; Хадисті бекітілген әрі сенімді болғанның өзінде, жаратылыс деген сөздің мақсаты ойдан шығарылған дегенді білдіруі мүмкін. Мәтінді өзге мағынада түсіндірудің мүмкіндігі туғанда, оған үзілді-кесілді халде бірінші үкімді бере алмаймыз. Сондықтан хадис аталған көзқарасқа негіздеме бола алмайды [94, 2 т., 213 б.].

Алтыншысы, қатғи ижмағ (ғалымдардың бірауыздан келіскен кесімді) үкіміне негізделген мәселелер бойынша дәстүрлі діни ұстанымға қайшы пікірдегі құбыла иелерін күпірлікке қатысты айыптау. Бұл көзқарас ханафи мәзһабына жалпы түрде, шафиғи мәзһабының имамдары

Рафиғи мен Жуайниге және мәлики мәзһабынан имам Лаққаниге тиесілі. Бұл көзқарастағылар өз ұстанымдарын төмендегілерге негіздейді: Ижмағ үкімінің сәнәді қатиғ (сенімді әрі кесілген тізбек) болып саналады. Ал ижмағ үкімімен бекітілген мәселені жоққа шығару – қатиғ үкімді мойындамау. Қатиғ мәселені терістеу Алла елшісін (с.ғ.с.) жалғанға шығару болып есептеледі. Олай ету күпірлік екені белгілі [96, 3 т., 258-259 б.]. Алла елшісінің (с.ғ.с.): «Алладан басқа тәңір жоқ, мені Оның елшісі деп куәлік еткен мұсылман адамның қаны үш жағдайда ғана төгіледі: бұрын үйленген кісі некесіз қатынасқа түссе, біреудің қанын төксе және жамағаттан бөлініп, дінін сатса», – дейді [97, 2 т., 798 б.]. «Жамағаттан бөліну» деген ижмағ иелеріне, яғни олардың бір ауыздан келіскен үкіміне қарсы шығу болып саналады. Әрине, бұл жай мәселе емес [95, 2 т., 232 б.]. Кейбір ғалымдар бұл хадисті ижмағ үкімін жоққа шығарған кісі кәпір болады деген көзқарасқа негіз етеді [17, 24 т., 41 б.]. Солай бола тұра, кейбір ғұламалар жоққа шығарушысы кәпір болып есептелетін ижмағ үкіміне екі шарт қояды. Біріншіден, ол сахабалардың барлығы өзара келіскен ижмағ болуы, екіншіден тауатур жолмен келуі қажет. Екіншіден, кейбір сахабалардың үндемеуінің нәтижесінде бекітілген ижмағ үкімі болмауы тиіс.

Имам Суюти (1445–1505) ижмағ үкіміне қатысты жоққа шығарушыны төрт санатқа бөледі: Міндетті түрде кәпір деп есептейді. Ижмағтың бұл түріне қатысты анық мәтін бар. Дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі болған. Мұның мағынасы, намаз, зекет, ораза, қажылық, зинаның харам екені, т.с.с. қарапайым халық пен мамандардың барлығы бірдей білетін исламның айқын үкімдері; Мүлде күпірлікке қатысты айыпталмайды. Ол – тек ғалымдар ғана білетін және оған қатысты шарифат мәтіні келмеген ижмағ [97, 488 б.].

Жоғарыда ұстанымдардың барлығын талдай келе, үшінші мәзһабтың көзқарасы, яғни **«діннің дарурияттарын»** (дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі болған) **растаушы құбыла иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамау**» көкейге қонымдырақ және ұстануға лайықты деп тануға болады. Бұл қорытынды төмендегі дәйектемелерге негізделеді: ислам ғұламаларының мұсылмандарды күпірлікке қатысты айыптаудан барынша қорғау қажет деген берік принципі мен қағидасы бар; Күпірлікке қатысты айыптаудан мүмкіндігінше жырақ болу адасқан ислами топтар мен дәстүрлі діни ұстанымдағылардың арасындағы айырмашылық; негізінде мұсылман адам исламды ұстанушы саналады. Оны діннен шықты деп есептеу үшін анық та айқын айғақ керек; ханафи мәзһабының Тафтазани, Ибн Нужайм және Ибн Абидин секілді беделді ғалымдары осы ұстанымға басымдық береді.

Шафиғи мәзһабының бұл баптағы ұстанымы турасында және басқа да имамдардың көзқарастары жөнінде Ибн Хажар Һәйтәми: «Мүфтиге күпірлікке қатысты айыптау мәселесінде барынша сақ болу керек. Себебі оның зияны, қатері үлкен. Әдетте күпірлік сөзді айтқан кісінің мақсаты сөздің мазмұнына сай бола бермейді. Әсіресе ол қарапайым халықтың өкілі болса. Біздің имамдарымыз ілгеріден бері осы жолды ұстанып келеді», – дейді [98, 9 т., 104 б.]. Бұл сөз нақты әрі жүйелі зерттеудің нәтижесінде айтылған.

Һәйтәми осылайша сақтықтың екі тарапын қоса айтып кетіп отыр. **Біріншіден**, зияны үлкен. Әрине, бұл мұсылман адамды күпірлікке қатысты (діннен шығумен) айыптаудан келіп шығатын зардаптарға қатысты. Солардың адам жанына, малына, некесіне, т.б. байланысты кейбірін атап өтелік: оның қанын төгуге рұқсат беріледі, бұл – дінін сатқан кісіге қатысты ижмағ үкімі бар мәселе; оның мал-мүлкіне қатысты құқығы жойылады [48, 6 т., 69 б.]; біреуге ол мұсылман немесе кәпір болсын үйлену құқығынан да айырылады, сол сияқты дінін сатқан әйел де тұрмысқа шығу құқығына ие болмайды [99, 4 т., 336 б.]; әйелімен ажырастырылады [100, 5 т., 48 б.]; дінін сатқан кісінің ісінің барлығы жойылады, Құранда: «Кімде-кім иманға күпірлік етсе, ісі бекер етіледі», – делінген; егер ол өмірден озса, оған намаз оқылмайды, жуылмайды, кәбінделмейді, мұсылмандардың қабіріне жерленбейді; оған қатысты шарифаттың үкімі турасында тозақта мәңгі қалады делінеді [101, 493 б.]. **Екіншіден**, әдетте оның мақсаты күпірлік бола бермейді. Бұл айқын күпірлікке барған кісіге емес, керісінше, анық емес немесе арты күпірлікке апаратын жағдайға қатысты. Қарапайым халық көп жағдайда өз сөздерінің түпкі мәніне назар аудармай айтып қалады. Сондықтан түрлі күмәндар мен негізсіз үкімдердің себебімен адамдарды діннен шығарып жібермеу үшін қарапайым мұсылмандарға қатысты үкім шығарудан байқау қажет. Шындығында, біреуді күпірлікке қатысты айыптау өте қатерлі үлкен жауапкершілік. Қателікпен мың кәпірді аман қалдыру, бейкүнә мұсылман кісінің қанын төгуден әлдеқайда абзал. Себебі хадисте Алла елшісі (с.ғ.с.): «Басшының жазалауда қателесуінен, кешіруде қателескенін тәуір санаймын», – деген екен», – деп жауап береді [100, 30 б.].

Ислам ғалымдары бұл бағытта төмендегі негіздерге сүйене отырып, көзқарастарын қалыптастырады. Біріншіден, Алла елшісінің (с.ғ.с.): «Адамдармен олар «Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед Оның елшісі...» дегенше күресуге бұйырылдым. Кімде-кім осыны айтар болса, ол менен малы мен жанын хақысын бере отырып сақтайды. Сосын есебін Алланың алдында береді», – дегенін [15, 1 т., 11-12 б.]; Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.): «Мұсылмандарды мүмкіндігінше жазаламауға тырысыңдар. Егер ақтауға реті келіп тұрса, ақтап босатып жіберіңдер. Басшының жазалауда қателік жасағанынан, кешірім беруде қателескені қайырлы», – деген хадисін [102, 4 т., 33 б.]; Сонымен қатар ««Алладан басқа тәңір жоқ» деп айтатын кісілерге тіл тигізбеңдер. Оларды күнә істері үшін күпірлікке қатысты айыптамаңдар. «Алладан басқа тәңір жоқ» дейтін кісілерді кімде-кім күпірлікке қатысты айыптаса, оның өзі күпірлікке жақындау болады» деп келетін хадисті [103, 12 т., 272 б.] жатқызуға болады. Жоғарыдағы хадистер «Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед – оның елшісі» деген кісіні анық та айқын негізсіз діннен шығару мүмкін еместігін айтады. Керісінше, үкім берушіні қателесіп күпірлік сөзге, іске барған, бұрмалап түсіндірумен дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені жоққа шығарған мұсылманды күпірліктен арашалап алып қалуға шақырады. Екіншіден, «Адам баласы өзін иманның шеңберіне енгізген дүниені

жоққа шығармағанша, діннен шықпайды» деген қағидаға сүйенеді. Бұл қағида атап айтқанда ханафи мәзһабының имамдарының еңбектерінде айтылған. Мұны Ибн Абидин ханафи мәзһабының көрнекті ғалымы имам Тахауидан жеткізеді. Үшіншіден, «Ридданың орын алғаны айқын әрі анық болса, ридда болып саналады. Ал кішкентай ғана күмән болса, ридда деп есептелмейді. Себебі орын алғаны анық болған ислам күмәнді жағдаймен жоғалмайды» деген принцип тағы бар. Сондай-ақ ықтимал жағдайдың негізінде кісі діннен шықпайды. Күпірлікке қатысты айыптау жазаның соңғы кезеңі. Қылмыстың да ең соңғы түрі саналады. Ал ықтималды жағдайдың соңы болмайды. Екінші мен үшінші негізді Ибн Абидин келтіре отырып: «мен бұл қағидаларды арнайы айтып отырмын. Себебі бұлар мұсылман адамның иманы мен дініне қатысты үкім беруде таразы болуға тиіс», – дейді [47, 6 т., 358 б.]. Төртіншіден, кісінің сөзі күпірлік болғанымен оның бойында оны күпірлікке қатысты айыптауғакедергі болатын фактордың әрдайым болуы мүмкін. Бесіншіден, негізінде мұсылманға қатысты жақсы ойда болып, оны мүмкіндігінше ізгілікпен сипаттау қажет [47, 6 т., 358 б.]. Ықтимал жағдай болғанда, пәтуа беруші барынша күпірлікке қатысты айыптауғакедергі болатын көзқарасты ұстануға тиіс. Әлсіз негізге сүйеніш болса да, оның сөзіне қатысты жақсы үкім берген дұрыс. Егер осы принципті ұстанатын болсақ, күпірлік сөздерінің көпшілігі есептелмей қалады.

Күпірлік болуы мүмкін сөздерді, сенімдерді, істер мен жағдайларды санап-жинап отыру қиын міндет екені белгілі. Себебі діннің негіздеріне қайшы жағдайлар діннің өзіне қатысты емес, адам өмірінің барлық аспектісіне байланысты болады. Сондықтан фикһ ғалымдарының мақсаты халықтың күпірлік болар сөздерін жинау болса, орындай алмас еді. Имам Қарафи (1228–1285) бұл мәселені реттейтін бір қағида немесе заңдылық қалыптастырудың қиындығын, ортақ пәтуа берудің және нақты шектеулер қоюдың мүмкін еместігін айта келе, ілгері буын ғалымдардың ұстанымы негізінде нақты фикһи сипаттағы шеңберді сызып былай дейді: «Аталған мәселеде мақсатқа жетуге көмектесетін негізгі жол, бізге үлгі болар ілгері буын ғалымдардың пәтуаларына көбірек үнілу қажет. Сосын күпірлік деп есептелетін және күпірлік болып саналмайтын мәселелер жөнінде олар берген пәтуалардың табиғатына қарау керек. Терең зерделеу үрдісінен кейін, әрбір жағдай өз ерекшелігіне қарай сол пәтуалардың бірінің санатына қатыстырылады. Егер мәселені нақты бір санатқа жатқызу мүмкін болмаса немесе оның күзіреті мен қабілеті жағдайды зерделеуге жетпесе, тоқтауы міндет болады. Ешқандай пәтуа бермейді. Бұл мәселенің негізгі сақталуға тиіс критерийі осы. Басқаша айтқанда, мұндай мәселе тықырыпты терең білетін мамандардың тілінде қиындық тудыратын жағдай» [104, 4 т., 236-237 б.].

Жоғарыда ғұламалардың пікірлері мен көзқарастарын білу үшін кейбірінің сөздеріне тоқталдық. Жекелеген жайттарды санап немесе жинап бітіру мүмкін болмаса да, оларға жалпылама критерийлер мен принциптерді белгілеуге болады. Осындай критерийлерді негізгі үш санатқа бөліп қараған

жөн. Дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені жоққа шығару; Дінде ұлықталған нәрсені кемсіту; Дінде дәріптелген нәрсені жек көру.

Дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені жоққа шығарудың мағынасы оны растамау, қабылдамау дегенді білдіреді. Дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі дегені, қоғамның барлық санатына белгілі шариғи мәселесін айтады. Бұл ұғымның негізгі элементтері төмендегідей: діни мәселе болуы; адамдардың барлық санатына хабары жеткен, тараған мәселе болуы. Бұл ұғымды Ибн Хажар Һәйтәми былай деп түсіндіреді: «Мұхаммедтің (с.ғ.с.) дінінде міндетті түрде жалпыға белгілі мәселе мұсылмандармен араласатын жалпы қарапайым халықтың өзі білетін Алланың бірлігі, пайғамбарлық, қайта тірілу, есеп-қысап күні, бес уақыт намаздың міндет болуы, мас қылатын ішімдіктің тыйым салынуы, хайыз әйелмен қосылуға болмайтыны, сауданың рұқсат екені, некенің адалдығы, т.с.с. үкімдер мен мәселелер» [105, 157 б.].

Ханафи мәзһабының ғалымы имам Әбул Баракат Хафизуддин ән-Насафи (1240–1310): «Күпірлік деген ұғымның шариғаттағы түсініктемесі – Мұхаммедтің (с.ғ.с.) жариялағаны даусыз анық болған мәселені жоққа шығару», – деген анықтама береді [89, 5 т., 129 б.]; Ибн Абидин өзінің «Хашиясында» былай дейді: «Жоққа шығару – ол Пайғамбардың (с.ғ.с.) жариялағаны міндетті түрде анық болған мәселеге қарсы шығу» [47, 6 т., 357 б.]. Екіншіден, мәлики мәзһабы бойынша: Дусуқи (1815 қ.б.ж.) өзінің «Хашиясында»: «Намаздың парыз болуы, зинаның харам екені сияқты дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі болған мәселені жоққа шығару», – дейді [106, 4 т., 301 б.]; Мұхаммед Алиш (1802–1882) «Минахул жалилде»: «Дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі болған бірауыздан келісілген мәселенің заңдылығын жоққа шығару» – деп түсіндіреді [107, 9 т., 206 б.].

Шафиғи мәзһабы бойынша: Сүйлеймен Жамал (1790 қ.б.ж.) «Хашиятул жамал» кітабында бұл туралы былай дейді: «кісі дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені жоққа шығарумен кәпір болады» [108, 2 т., 129 б.]; Әбу Бәкір Димяти (1811–1893) «Иғанату талибинде»: «Дінде үкімі міндетті түрде жалпыға болған мәселені жоққа шығарудың өзі ғана күпірлікке ұрынуға жетіп жатыр», – дейді [109, 4 т., 152 б.].

Ханбали мәзһабы бойынша: Имам Бахути (1591–1641) бұл үкім туралы: «Бейкүнә кісілердің қанын төгуді және мүлкін тартып алуды адал деп санау – ешбір күмәнсіз күпірлік іс. Себебі бұлардың тыйым салынғанына қатысты ижмағ үкімі бар. Міндетті түрде жалпыға белгілі болған мәселе» [110, 5 т., 149 б.]. Демек, бұл тұжырым исламның негіздері мен өзегі болып саналады. Бұл болмаса, исламның мәні мен мазмұны жоғалады. Оны жоққа шығару немесе қарсы шығу күпірлік екені анық [111, 3 т., 263 б.]. Себебі ислам мен күпірліктің арасында сатылар жоқ. Ал дінде үкімінің жалпыға белгілі болуы міндетті емес мәселе болмаса да, исламның мәні мен мазмұны сақтала береді. Сондықтан оны жоққа шығарған кісі мұсылмандық шеңберден шығарылмайды.

Ислам құқығы ғалымдары кейбір мәселелердің бір қоғамда үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі болып кеңінен тарайтынығын, енді бір қоғамда ол

дәрежеде болмайтындығын айтып өткен [105, 158 б.]. Ибн Хажар Һәйтәми былай дейді: «Рауда кітабында ғиддасын (бекітілген мерзім) күтіп отырған әйелге некелесудің харам екені дінде үкімі жалпыға белгілі болуы міндетті емес деп қарастырылған. Бұл – әрине, түсініксіз ұстаным. Хайыз әйелге қосылудың тыйым салынуы мен екеуінің арасында ешқандай айырмашылық жоқ сияқты. Керісінше, бірінші мәселенің тыйым салынуы екінші жағдаймен салыстырғанда анығырақ болып көрінеді. Мәселедегі олардың кемшілігі – көпшілігінің ғидданың шарттары мен бітуін біле бермеуі. Ал мұндай білместік көп жағдайда ғиддадағы әйелмен некелесудің тыйым салынғанын білмеуге апарады» [105, 158 б.]. Бұл жағдай ислам елдерінде орын алуы мүмкін. Себебі қоғамдағы әрбір адам мәселені бір дәрежеде түсіне бермейді. Бір елде жалпы халықтың арасында кеңінен тараған жағдай, екінші елде олай болмауы мүмкін. Кейде мұның себебі қоғамда ғалымдардың жетіспеушілігімен байланысты болады.

Имам Субки дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені екі бөліп қарастырады. Себебі қарапайым мұсылмандардың барлығы бірдей күнделікті шарифаттың шарттарын орындай бермейді. Сондықтан олардың барлығына бірдей мұндай үкімдер таныс та деп айту – қателік. Аталған екі шарт келесідей: Арнайы мамандарға да және қарапайым халыққа да белгілі үкімдер бар. Мысалы, исламның адамзатқа жіберілген Алланың жолдауы болуы; Қарапайым халықтың кейбірі шарифаттың шарттарын толық немесе мүлде орындамағандықтан, дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені білмеуі мүмкін. Шарифатты іске асыру түрлі деңгейде болады. Оның кейбірі міндетті білімге апарады. Мұның мысалы ретінде исламның жындрға да жіберілген Алланың жолдауы екенін айта білеміз.

Бірінші жағдайдағы үкімді жоққа шығарушының күпірлікке душар болатынына ешбір дау жоқ. Алайда екінші жағдайдағы үкімді жоққа шығарушының халі қалай болады? Мұндай мәселеге қатысты мәлімет қарапайым халықтың арасында кеңінен тарай бермейтіндіктен, оны ғұламалар үш деңгейге бөліп қарастырады: 1) үкімді жоққа шығарады, исламды тек адамзатқа ғана жолданған дін ретінде куәлік етеді. Бұл жағдайда күпірлік қауіпі бар; 2) үкімді жоққа шығарады, жалпылама куәлік етеді. Исламның жындрға да жолданғанын жоққа шығаруы иманға қайшы екеніне мән бермейді. Бұл халде ол кәпір болмайды. Білмегені үшін тәртіпке шақырылады. Аталған мәселеге қатысты жоққа шығаруға апарып соққан күмәні сейілуі үшін ақиқатты үйренуге бұйырылады; 3) үкімді жоққа шығармайды. Оған қатысты ештеңе де айтпайды. Бұл мәселе оның қаперіне кіріп те шықпайды. Аталған жағдайда ол жазғырылмайды және бұл үкімді үйренуге бұйырылмайды. Себебі оны әрбір мұсылманның білуі шарт емес. Егер аталған мәселе жайында ойланар болса, оны сұрап анықтау және ақиқатты ұстану, сондай-ақ Пайғамбарымызға (с.ғ.с.) қатысты шектеусіз куәлік етіп иман келтіру міндет болады [88, 2 т., 621-622 б.].

Дінде ұлықталған нәрсені кемсіту және келемеждеу. Әзілдеу фикһ негіздері ғұламаларының назарында кісінің өз еркімен жеткен әрекеті саналады. Терминдік анықтамасы – кісінің өз қалауымен, түйсігімен және разылығымен

бір сөзді айтуы. Бірақ сөздің түпкі мағынасын емес, әзілдеу және ойын мақсатында ауыспалы мәнін меңзейді. Бұл оның жауапкершілігін шектемейді. Керісінше, айтылған сөзінің нәтижесіне өзінің разы болмайтындығын білдіреді. [112, 113 б.]. Әзіл – бір адамның екінші адамды ұялту, сөзге тоқтату үшін айтатын ұрымтал да астарлы, көңілді де күлкілі пікірі. Яғни болмысқа, құбылысқа, нақты оқиғаға қатысты көзқарасты білдірудің, баға берудің бір түрі. Әзілде де сынап-мінеу, іліп-шалып, тәлкек ету ниеті жатады. Тек сол ниет жүрекке ауыр тимейтін етіліп, қалжыңға сүйеп жүзеге асырылады [113]. Кімдекім әзілдеп күпірлік сөз айтса, дінді мазақтағаны үшін кәпір болып діннен шыққан саналады. Бұл қасарысу күпірлігі секілді [110, 5 т., 144-145 б.]. Мұның дәлелі ретінде ислам ғалымдары Алла тағаланың Құрандағы: «Егер олардан сұрар болсаң, олар, шын мәнінде, «біз жай ғана әзілдеп, ойнаған едік» деп жауап береді. Оларға: «Сонда сендер Алланы, оның аяттарын және елшісін мазақтайтын едіңдер ме?» – деп айт. Енді сылтауратпаңдар, сендер иманға келгеннен соң күпірлік етіндер» деген аятын келтіреді [5, 9:66]. Имам Рази (1149–1209) аталған аяттың тәпсірінде былай дейді: «Дінде мазақтау қалай күпірлік болды? Әрине, мазақтау деген кемсітуді білдіреді. Иман мәселесінде негізгі тұғыр – Алланы тек ұлықтау. Ал ұлықтау мен мазақтаудың басын қосу мүмкін емес» [33, 16 т., 127 б.]. Күпірлік сөзбен әзілдесудің күпірлік болатыны турасында ғалымдарының арасында ижмағ үкімі де бар. Мұны Әбу Бәкір ибн әл-Араби (1076–1148): «Күпірлікке әзілдеудің күпірлік екені жөнінде үмметтің ішінде келіспеушілік жоқ...», – деп түйіндейді [114, 2 т., 543 б.].

Келесі кезекте дінде дәріптелген нәрсені жек көру мәселесі. Жек көру – жақсы көрудің антонимі. Дінде ұлықталған құндылықты жек көру – күпірлік. Ибн Нұжайм: «Пайғамбарды (с.ғ.с.) жек көрген адам кәпір болады», – дейді [89, 5 т., 203 б.]. Имам Бахути өзінің «Кашшафында» бұл жөнінде: «...Алланың елшісін (с.ғ.с.) немесе оның әкелгенін жек көрсе, сөзсіз кәпір болады», – дейді [110, 5 т., 145 б.]. Исламның құндылықтары мен үкімдерін ұлықтау оны мойындау мен жақсы көруді талап етеді. Алла тағала Құранда: «Күпірлік етушілердің ісі мен амалдарын бекер қылды. Себебі олар Алланың түсіргенін жек көрді. Сондықтан олардың істері зая болды», – дейді [5, 47:8-9]. Имам Байдауи (1286 қ.б.ж.) бұл аяттың түсіндірмесін былай деп береді: «Олар Алланың түсірген Құранын, ондағы таухидті, өздеріне жүктелген және нәпсілеріне ауыр тиетін міндеттерді жек көрді» [115, 5 т., 120 б.].

Осы тұрғыда Алланы денеге балаған «тажсим» көзқарасы туралы мәселелерді талқылап өткен жөн. Мұндай топтардың пікірі үш бағытта қарастырылады: біріншісі, физикалық дене дейді; екіншісі, басқа денелерге ұқсамайтын дене дейді; үшіншісі, басқа денелер секілді дене дейді. Ханафи ғалымдары мужассимдерді күпірлікке қатысты айыптайды. «Раддул мухтарда»: «Дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені жоққа шығарса, кәпір болады. Мысалы, шын мәнінде, Алла тағала басқа денелер секілді физикалық дене десе немесе басқа денелер сияқты дегенді айтса күпірлікке ұрынады. Бірақ басқа денелерге ұқсамайтын дене десе, кәпір болмайды. Себебі бұл жағдайда

Алланың ұлықтығына нұқсан келтіретін тек дене деген сөзді ғана айтқан. Бұл тек күнә болып саналады», – делінеді [116, 2 т., 301 б.]. Ибн Нужайм үш бағыт хақындағы ойын, пайымдауларын былай білдіреді: «Бірінші дене, екінші басқа денелер секілді дене» деген екі сөзді айтқан кісі кәпір болады. Ал үшінші «басқа денелерге ұқсамайтын дене» дегенді айтқан кісі бидғатшы болып саналады» [89, 2 т., 612 б.]. Осы негізде Алла тағаланы арнайы бір мекенде (аспанда, аршының үстінде) орналасқан деп сену, яғни Алла тағаланы тікелей мағынада аспанда деген кісінің үкімі жөнінде Хадими былай деген: «Кімде-кім Алла тағаланы аспанда деп сенсе, одан мақсаты арнайы мекенді көздесе, күпірлік еткен болады. Бұл сөз Алланы мекенге мұқтаж етеді және мекенге әуелден бар деген сипат береді. Орналасушының әуелден болуы орынның әуелден болуын талап етеді. Егер бұлай айтқанда оның мақсаты жай ғана әңгіме болса, кәпір болмайды...» [117, 1 т., 225-226 б.].

Мәлики мәзһабындағылардың ойынша, мужассимдердің үкімі жоғарыда айтылған ханафи мәзһабының ұстанымына ұқсас болып келеді. Али әл-Адауидің (1700-1775 ж.) «Хашият әл-адауи» атты еңбегінде: «Алла тағала басқа денелер секілді физикалық дене деп сенген адам кәпір болады. Ал кімде-кім ол басқа денелерге ұқсамайтын дене десе, күпірлік емес, күнәһар болады. Себебі Жаратушы тағала физикалық дене болмайды», – делінеді [118, 1 т., 102 б.]. «Фурук» кітабында аталған мәселеге қатысты: «Біл, кімде-кім басқа денелерге ұқсамайтын дене десе пасық болды. Кейбір шейхтеріміз айтқандай, ол кәпір емес. Қалайша оны кәпір дейміз, «басқа жүздерге ұқсамайтын жүзі бар, қолдарға ұқсамайтын қолы бар» деген сөздерді күпірлік деп санамадық қой... Иә, дене деген сөз туралы хабар жоқ. «Жаратушы тағала жаратылыстың мекеніне ұқсамайтын мекенде» деп айту да осыған ұқсас. Себебі «Керуетке отырғандай үлгіде емес, ғаршыға отырды» деген сөз де күпірлікке баланбайды ғой», – деп талданады [104, 4 т., 295 б.]. Мәлики мәзһабы ғалымдарының бұл көзқарастарынан ханафи мәзһабының пікіріне өте жақын екенін нақты көреміз.

Шафиғи мәзһабының бұл тақырып бойынша маман-ғалымы Ибн Хажар Һәйтәми «әл-Иғлам» еңбегінде өз мәзһабының ұстанымы турасында былай дейді: «Мәзһаб бойынша мужассимдер кәпір саналмайды деген көзқарас танымал. Алайда имам Нәуәуи күпірлікке қатысты айыптаған. Бірінші жағдайда, олар басқа денелер секілді дене деп айтады. Алайда барлық жағынан ұқсатпайды. Мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі емес екені белгілі. Ал екінші жағдайда жаратылыс, құрам, түс, т.с.с. тұрғыдан денеге анық ұқсату бар, сондықтан күпірлік болып саналады. Себебі әуелден бар Жаратушыны оның ұлықтығына лайық еместігі ижмағ үкімімен бекітілген және дінде болуы мүмкін еместігі міндетті түрде жалпыға белгілі қасиетпен сипаттады...» [46, 150 б.]. Һәйтәми тақырыпты жалғастырып: «Алла аспанда» деп айтуды бір топ күпірлік деп есептеді, екінші топ күпірлік емес деп баға берді. Бұдан бұрын біз Алла тағаланы белгілі бір тарапқа тәуелділікпен сипаттаған адамның кәпір болмайтынын айтқан едік. Алайда ол өз сөзінен келіп шығатын жаратылыс, физикалық дене, т.с.с. мағыналарды мақсатқа тұтса, ижмағ үкімімен кәпір

болады», – деп мәзһабтағы бұл мәселеге қатысты екі көзқарасты жеткізеді [46, 150 б.]. «Әл-Фәтәуә әл-хадисияда» мәзһабта бағдарға алынатын ұстаным туралы: «Біздің құзырымызда негізге алынатын көзқарас – мужассимдер мен жиһауилерді (тарапқа тәуелділікпен сипаттаушылар) күпірлікке қатысты айыптамау. Бірақ олар мұнымен жаратылысқа тән қасиеттері бар деп сенетін болса, үкім керісінше болады. Мәзһабтың лазым мағынасына қараудың қажеті жоқ. Себебі негізінде мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі емес...» деп айтылады [119, 108 б.]. Олай болса, шафиғилерде аталған мәселеге байланысты үш көзқарас бар екені анықталады: Мужассимдер кәпір емес; Олар кәпір болып саналады; Әрбір мәселені жеке талдап қарастыру, мәзһабтың негізге алынатын ұстанымы да – осы.

Ислам тарихында тажсим көзқарасымен Ибн Тәймия, Мұхаммед ибн Абдулуаһһаб және олардың ұстанымын қолдап, жолын ұстанушылар танымал болды. Екеуі ежелгі каррамитердің пікірлерін қайта жаңғыртушылар ретінде бағаланады. Ибн Тәймияның ойларының қауіпі мен зардабын айтып дабыл қаққан ғұламалардың бірі Тақюддин Субки былай дейді: «Ибн Тәймия Құран мен сүннеттің атын жамыла, ақиқат пен жаннатқа шақырамын деп жариялай отырып, сенім негіздеріне қатысты бидғатты шығарды, діннің негіздері мен принциптерін бұзды. Мұсылмандардың арасындағы ижмағ үкіміне қарсы шығып, бұрын-соңды болмаған пікірді жариялады. Жаратушының болмысына қатысты физикалық, құрамалық қасиеттерді теліді. Жаңадан пайда болатын құбылыстармен сипаттады. Құран жаңадан пайда болған, Алла оны кейіннен айтқан, Ол сөйлейді және үндемейді деді. Жаратылыстың жағдайы бойынша, Жаратушының болмысында қалаулар пайда болады деп сенді. Соңында әлемнің әуелден бар сипатқа ие екенін айтуға барды. Мұнымен жаратылыстың өзі әуелден бар деген сөзді айтуға мәжбүр болды» [120, 7-8 б.]. Ибн Тәймияны бұлай айыптауға қандай себептер болды деген сұрақ туындайтыны белгілі.

Осыған жауап ретінде Ибн Тәймия мен оның пікіріне қосылғандардың өз кітаптарынан кейбір мәтіндерді келтіреміз. Ол «Баян тәлбис әл-жәхмия» еңбегінде кәләм ғалымдарының Алла тағалаға «кейіп» қасиетін беруден бас тартқанын сынап отырып: «Олар «кейіп» дегеннің мағынасы мөлшер мен бейнені білдіреді», – дейді. Егер ол, шын мәнінде, солай болуға тиіс болса, бұдан бұрын айтқанымыздай «кейіпті» бекіткендердің мақсаты Алла тағаланы өзіне тән сипаттармен сипаттау болды. Бізбен келіспейтіндер айтқандай, бұдан белгілі бір мөлшердің болуы лазым болса, әрбір сипат иесінің өз мөлшері бар. Хадис пен сүннет иелерінің көпшілігі, соның ішінде имам Ахмадтың серіктері және басқалары «кейіпті» жоққа шығармайды. Керісінше, олар «кейіпті» білмейміз дейді» [121, 2 т., 388 б.]. Бұл мәтінде Ибн Тәймия Алла тағалаға ашық түрде мөлшері белгісіз болса да кейіпті бекітуде. Әрине, бұл Алланың ұлықтығына нұқсан келтіретін көзқарас екені белгілі. Сосын ойын жалғастырып: «Бар нәрсенің өзіне, сипатына және құдіретіне қаралатыны белгілі. Егер оның сипаты мөлшері мен болмысын қамтитын болса, рационалдық тұрғыдан қарағанда оның өзіндік бар болуы, оның ешкім

ортақтаспайтын өзіндік қасиеттері болса солай айтылады. Сол сияқты оның мөлшері де болады. Бар нәрсенің бар екенін тек сонымен ғана елестете аламыз. Онсыз бар нәрсенің бар екенін жариялау қарапайым логика мен рационалдық талаптарға қайшы келеді», – дейді [121, 2 т., 390-391 б.]. Ибн Тәймия осылайша, рационалдық қағидалар мен принциптерге сәйкес дей келе, Алла тағалаға мөлшер сипатын да бекітеді; Аталған еңбектің өзінде Ибн Тәймия тағы да: «Бұл үмметтің сәләф ғалымдары, имамдары және оларды қолдаушылар Жаратушы тағаланың ғаршының үстінде екенін айтады. Бұл мәселеде кәләмшылар айтқандай бөлшектеуді, құралуды қабылдайтын хабари сипат бар. Ілгері буын ғалымдардың Аллаға шектеу сипатын бергені айтылған. Бірақ оны өзінен басқа ешкім білмейді», – дейді [121, 3 т., 591 б.]. Ол бұл мәтін бойынша Аллаға тек өзіне ғана белгілі болатын шектеуді бекітіп отыр. Алла тағалаға физикалық дене қасиетін тели отырып былай дейді: «... Өзімен өзі бар болып тұрған зат міндетті түрде дене болады. Қайсыбір нәрсе дене болмаса, ол жоқ болады. Әрине осылай түсіну табиғи болмысқа да, ақылға да қонымды екені белгілі...» [121, 1 т., 359 б.]. Тағы бір жерде: «Алланың кітабында, елшісінің сүннетінде үмметтің ілгері буыны мен имамдарының ешбірінің сөзінде оның өзі де, сипаттары да дене немесе атом емес деген жері жоқ. Шарифатпен және рационалдық талаптармен бекітілген, шарифат та, ақыл да жоққа шығармаған мағынаны жою – надандық және адасу», – деп айтады [121, 1 т., 373 б.]. Демек, оның айтуынша, рационалдық қағидалардың талабына сай, Алла тағаланы дене екенін мойындамау, оның бар екенін мойындамаған болады. Сонымен қатар ол – надандық және адасу екен; «Баян тәлбисте» атты еңбегінде: «Ғаршыны көтеретін періштелер өздерінің жеке күштерімен көтеріп, ғаршыны ұстап тұрмады. Алайда олар Алланың құдіретімен көтерді. Бізге Жаббар сипатына ие болған Алла тағала оның үстінде болған ғаршыны көтерген кезде, «құдірет те, күш те тек Алладан», – деген сөзді айтпағанша, олардың әлсіздік танытқаны, майысқаны, тізерлеп отырып қалғаны турасында хабар жетті. Сосын ғана Алланың құдіретімен, қалауымен өздері жеке ғаршыны көтере білді. Ол болмаса, ғаршы да, көтеруші періштелер де, аспандар да, жер де және ондағылар да жеке өздері тұра алмас еді. Ол (Жаратушы тағала) қаласа, масаның арқасына орналасады. Масаның өзі Алланың құдіретімен, мейірімімен, рубубиясымен оны көтере алады...», – делінеді [121, 2 т., 388 б.]. Бұл сөзімен Ибн Тәймия Алланың болмысы мен ұлықтығына нұқсан келтіретін, мүмкін емес ахуалды мүмкін етіп «Алла тағала масаның арқасына орналасар еді» деп отыр.

Ибн Тәймия – тарихта халықтың ықыласы мен мақтауына ие болып, «шейхул ислам» деген лақапқа ие болған тұлға. Екінші жағынан үлкен сынға ұшырап қарсыластары оны тажсимге жатқызды, әлемнің әуелі жоқ деді, ғұламалардың ижмағ үкімдеріне қарсы шықты деп күпірлікке қатысты айыптауға дейін барған. Біз жоғарыдағы келтірілген мәтіндерден Ибн Тәймиядан екі тәсілді байқаймыз. Біріншіден, жалпылау әдісі. Ибн Тәймияның айтатын мәлімдемелері мен ұрандары өз ерушілерінің көзқарасы бойынша оны

теологиялық мәселелерде сәләфтің жолын нағыз ұстанушы ретінде көрсетеді. Мысалы, ол: «Үмметтің сәләфі мен имамдарының жолы – Алла өзі бекіткен сипаттарды ешбір кейіпсіз, ұқсатусыз, өзгертусіз, бекер етусіз бекіту және оның есімдері мен аяттарына қатысты ақиқаттан таймай өзін пәктеген сипаттардан оны пәктеу. Олардың ұстанған тәсілі – жаратылысқа ұқсастықтан пәктей отырып есімдері мен сипаттарын бекіту», – деп өзінің әдісін жариялайды [122, 7-8 б.]. Екіншіден, өте шиеленіскен әдіс. Ол дін негіздері ғалымдарын ғылыми терминдерді қалыптастыруда сәләфтің жолы сақтамайды деп жазғырады. Оларды сынап отырып, бүкіл терминдерді, анықтамаларды, әдіснамаларды жоққа шығарады. Аристотельдің тәсілдерін сынға алып, сосын өзі Алланың бар екенін, бірлігін, әуелден бар екенін, т.с.с. сипаттарын дәлелдеуде оларды қолданады. Логика ғылымын жоққа шығара отырып, логикалық тәсілдерді пайдаланады. Өзі философияның тілімен сөйлей отырып, философияны, ежелгі грек ілімін сөгеді... Міне, осындай тәсілдері оны сынаушылардың айғағына айналды. Оның тұлғасы мен әдістеріндегі осындай шиеленісті ахуал мен қарама-қайшылық зерттеушілерді қайран қылды. Бір қауым үшін ол – шейхул ислам, сәләфтің ақидасын үйретуші, ал келесі біреулер үшін мужассимдердің көсемі. Тағы бір қауым оны жаратылысты түсіну мәселесінде философтардың жолындағы деп санады. Енді біреулер оны бүлікші шатақ тұлға деді. Ал тағы біреулер оған ислам тарихындағы үлкен реформатор деп қарады. Кейбіреулер оны дін негіздері мен тарауларында да имам мужтаһид деп есептеді. Оны зиндик, мунафиқ екі жүзді, билікке ұмтылған тұлға ретінде көргендер де болды [123, 1 т., 180-182 б.].

Біздің тақырыбымызға қатысты тағы бір өзекті мәселе – қидамул ғалам. (Бастауы жоқ әлем). «Қидам» сөзі – арабтың «ق، د، م» түбірінен шыққан туынды сөз. «Ескілік», «көне» деген мағынаны білдіреді. Яғни бір нәрсенің ескі болуы. Оның антоним мағынасы – жаңа, жаңадан пайда болу [124, 2 т., 1305 б.]. «Қидам» сөзі үш полисимия мағынада да қолданылады: Қидам замани – бастаудың жоқ болуы; қидам зәти – басқаға мұқтаж болмауы; қидам идафи – бір нәрсенің бар болуы екінші дүниеден бұрынырақ болуы. Негізінде, «қидам замани мен зәти» ұғымдары жаратушының бар екенінің міндетті болуын дәлелдеу үшін философтардың ойлап тапқан классификациясы. Ал кәләм ғұламаларының түсінігіндегі «қадим» терминінің мәні – бастауы жоқ, әуелден бар, ешқашан жоқ болмаған дегенді білдіреді [124, 2 т., 1306 б.]. Философтардың көзқарасында Жаратушы тағала қадим зәти және замани болып саналады. Ал ғаламшар, материя, хайуанаттардың, өсімдіктердің, түрлері қадим замани ғана болады. Бұлардың бастауы жоқ, ешқашан жоқ болмаған [106, 4 т., 302 б.]. Аталған мәселеге қатысты әһлу сунна уәл жамағаттың ұстанымы жөнінде Әмиди (1156–1233) былай дейді: «Ислам иелерінің ішіндегі ақиқат жолындағылар, бұрынғы шарифат иелері, алдыңғы өткен хакімдер әуелден бар жаратушыдан басқаның барлығы жоқ болған, содан кейін пайда болған деп білді. Ақыл иелері әуелден, мәңгілік болу мәселесінде жаратушымен ешнәрсені ортақ деп қабылдамады. Жаратушы тағала болды,

басқа ештеңе болмады. Ол бар болды, басқаның бәрі жоқ болды. Оның жаратқан нәрсесі өзімен бірге болған жоқ. Мәңгілік, дайымдық сипатқа ие өзі ғана. Барлық жаратылысты жоқтан бар қылды. Күл болып кеткеннен кейін қайтадан бар қылады. Алланың барлық нәрсеге құдіреті жетеді» [125, 216 б.]. Әһлу сунна уәл жамағат ғалымдарының көзқарасы бойынша, бұл мәселеге қатысты адасушылар екі бағытқа бөлінеді: 1) Жаратушы мен жаратылыстың арасында айырмашылық жоқ деп білетіндер. Бұл пікірді қолдайтындар табиғи уахдатул ужуд (Құдай табиғаттың өзі) принципін ұстанатындар және иләһи уахдатул ужуд (табиғат Құдайдың көрінісі) принципіне сенетіндер болып екіге бөлінеді; 2) Әлем Жаратушыдан келіп шығады дейтіндер. Бұл топ та негіздің бастауы жоқ, тармақ жаңадан пайда болады дейтіндер және негіз бен бейне әрдайым өзара кезектесіп уақытымен өзгеріске ұшырап отырады дейтіндер деп екіге бөлінеді [126, 63 б.].

Имам Заркаши (1344–1392) жоғарыда айтылған мұндай көзқараста болған тұлға турасында шарифаттың үкімін баяндап былай дейді: «Мұндай пікірдің барлығы да дұрыс емес. Мұсылмандар оның адасу екенін айтып, күпірлікке қатысты айыптаған. Олар: кімде-кім жаратылысты әуелден бар десе, оны Алланың жаратылысы деген шеңберден шығарады. Бұл христиандардың сөзінен де қауіпті. Себебі олар жаратылыстың шеңберінен бір немесе екі адамды ғана шығарды. Ал бүкіл әлемді әуелден бар деген кісі жаратылыстың жоғарғы, төмен жағын, барлық періштені Алланың жаратылысы болу шеңберінен шығарады. Ал біздің имамдарымыз көптеген негіздемені келтіре отырып әлемнің жаңадан пайда болуын дәлелдеген» [127, 4 т., 633 б.].

1-бөлім бойынша тұжырым.

Такфиризм идеологиясын зерттеудің негізгі алғышарты ретінде исламдағы күпірлік құбылысының генезисі, діни нормативтік шарттары, тұлғадағы психо-теологиялық категорияларына шолу жасау маңызды. Сол сияқты такфиризм идеологиясының қалыптасуына, таралуының алғышарттарына және оған қатысты ұғымдарға талдау жүргізілді. Бірінші бөлім бойынша осы үрдістердің нәтижесінде төмендегі тұжырымдар анықталды:

- Ислам дереккөздеріндегі мәтіндерді және ғұламалардың көзқарастарын талдап-саралаудың нәтижесінде адам баласының іс-әрекетінің оның бойындағы иман ұғымына кірмейтіні тұжырымдалды.

- Ибн Тәймияның «таухид» ұғымын үшке бөліп қарастыруының жүйелі зерттеудің негізінде іске аспағаны көрсетілді. Мұндай түйінге арқау болар тарихи және ғылыми-дінтанулық негіздемелер келтірді.

- Мұсылман адамды күпірлікке қатысты айыптау – үлкен жауапкершілік. Оған өте жоғары деңгейде дәлелденген сенімді негіздеме керек. Мұсылман адамды нәпсіқұмарлық, тәкаппарлық, білместік секілді әртүрлі себептермен жасаған күнәсі үшін діннен шығару исламның негізгі принциптеріне қайшы әрекет саналады.

- Ең алдымен тәкфирші деген аттың өзі – дүниеге мынау ақ, мынау қара деп қарайтын уаһһабилік бағыттың ұстанушысына тән мінез-құлық.

- Шиғандағы имамиттік бағыттың өзі ислам тарихында тәкфирлік көзқарастарымен танылған топ болып саналады. Сондықтан да бүгінге дейін жалпы әлемде, Таяу Шығыста жекелей алғанда сүннилер пен шиғаның проблемасы жалғасуда.

- Бір мұсылманды күпірлікке қатысты айыптау – оның мал-мүлкін тәркілеуге, қанын төгуге және мәңгілік тозаққа кіріптар болуға апарып соғатын шарифаттың үкімі.

- Ислам ғұламалары шарифат мәтіндерін жүйелі түрде зерттей келе қоғамның барлығына ортақ, жалпылық сипаттағы қағидаларды қалыптастырған. Солардың бірі – Мұхаммед үмметінің ақиқатқа қарсы пікірде болса да, «діннің дарурияттарын (дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі болған) растаушы құбыла иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамау. Себебі ислам дінінде сенімнің шеңберіне анық кірген тұлға, одан тек қана нақты әрі анық себеппен ғана шығады.

- Исламдағы діннен шығуға негіз болатын критерийлерді негізгі үш санатқа бөліп қарадық: Дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені жоққа шығару; Дінде ұлықталған нәрсені кемсіту; Дінде дәріптелген нәрсені жек көру.

2. «ТӘКФИРЛІК» ҰҒЫМЫНЫҢ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ КӨРІНІСТЕРІ

2.1. Ислам шарифатындағы тәкфирлікке қатысты құқықтық нормалардың ерекшеліктері

Ислам шарифатында мұсылман адамды айқын негізсіз күпірлікке қатысты айыптаудан тыятын және оның қауіпті іс екенін баяндайтын мәтіндер жетерлік. Біз зерттеу жұмысы барысында ол мәтіндерге кеңінен тоқталдық. Алайда бұл мәселеге қатысты бірнеше ескертулерге тоқталу қажет деп санаймыз.

Мұсылманды күпірлікке қатысты айыптаған адамға қатысты қатаң ескерту оның әрекетінің негізі болмаған жағдайда ғана мәні болады. Ал егер мұсылман кісі күпірлікке шындығында барған жағдайда оны айыптаған адам жазғырылмайды. Зерделей келе, бұл ескерту абай болуды, жан-жақты қарастыруды және мұқият болуды талап ететінін байқаймыз. Нақты біреуді күпірлікке қатысты айыптап үкім шығарудың екі негізгі мәселесін ескеру қажет: күпірлік деп саналатын сөздің, істің немесе сенімнің өзі анық күпірлік болуы қажет. Мұны білу әдетте аса қиынға соқпайды. Әрбір мұсылманға айқын «Пайғамбарды сөгу, Аллаға тіл тигізу т.с.с...» дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселе болуы мүмкін. Кейде даулы жағдай орын алып, сөздің түпкі төркініндегі мағына секілді әрбір кісіге анық болмайды; күпірлік жағдайлардың біріне ұрынған кісіні айыптау бойынша шарттардың орындалғанын, кедергілердің жоқтығын анықтап алу керек. Бұл асықпауды, сұрастыруды және мұқият зерделеуді қажет етеді. Негізінде, күпірлік әрекетке барған кісіге қатысты оның сөзі не ісі не сенімі күпірлік деп көкейге түю мұсылман адамға жетеді. Оны міндетті түрде сөзбен, жариялап, оның өзін жазғыра отырып күпірлікке қатысты айыптауы шарт емес. Себебі оны айыптап үкім шығару ислам құқығы мәселесі. Оны құзіреті бар кісі қарауға тиіс. Күпірлік әрекетке барған адамның жағдайын, кедергілері мен шарттарын жіті зерттеп, сосын үкім шығарады. Оның кәпір екеніне қатысты шарифатта нақты мәтін (аят, хадис) келмеген адамды кәпір деп санау міндетті емес. Бұлай ету Алла елшісінің (с.ғ.с.) тәлімін жоққа шығару болып есептелмейді. Шарифаттан күпірлігіне қатысты нақты дәлел табылған адамды кәпір деп тану міндетті. Егер олай деп сенбесе Алла елшісінің (с.ғ.с.) тәлімін, ол әкелген дінді жоққа шығарған болып саналады. Мысалы, Перғауынды, Қарынбайды, Әбу Лаһаб пен әйелін, Азарды, Жалутты, Лұт пен Нұх пайғамбарлардың әйелдерін кәпір деп сену әрі білу [47, 6 т., 369 б.]. Шарифатта кейбір топтардың, елдердің яһудилер, христиандар, мүшріктер, т.с.с. күпірлігіне қатысты ашық мәтіндер келген. Оларды кәпір деп білу де міндетті. Олай етпеу Алла елшісінің (с.ғ.с.) өзі мен тәлімін жоққа шығару болып есептеледі [58, 274-276 б.].

Пайғамбар (с.ғ.с.) хадисіндегі құтылушы топ мәселесі. Мұсылман үмметінің бөлінуі және солардың арасында тура жолда болатын бір топтың бар екені туралы ислам тарихында мазмұны кеңінен тараған Алла елшісінің (с.ғ.с.)

белгілі хадисі бар. Аталған хадис бірнеше жолмен және түрлі сахабалар арқылы жеткен. Хадистің аясында түрлі пікірлер пайда болып, оның негізінде ондаған еңбектер жазылды. Сол риуаяттардың бірінде тура жолда болатын, Алланың қаһарынан құтылатын топтың саны мен сипаты жөнінде ештеңе айтылмайды. Енді кейбірінде кейбір қосымша мәліметтер келтіріледі. Осы хадистердің негізінде исламға қатысты топтар өзара адасушылықпен айыптасып, әрқайсы өзін құтылушы топ деп жариялауда бір-бірімен жарысты.

Бірінші кезекте құтылушы топ туралы қосымша мәліметтері жоқ риуаятты келтірейік. Ибн Хиббан сахаба Әбу Хурайрадан жеткізетін хадисте Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) былай дейді: «Яһудилер жетпіс бір топқа бөлінді. Христиандар жетпіс екі топқа бөлінді. Ал менің үмметім жетпіс үш топқа бөлінеді» [128, 14 т., 140 б.]. Екіншіден, құтылушы топтың саны мен сипаттары жөнінде баяндайтын хабарлардың негізгі ерекшеліктері төмендегілер: Барлығы тозақта, тек біреуі ғана құтылады. Алайда шейх Шуғайб Арнаут бұл риуаятты жеткізушілердің арасында «Нумайри» деген кісінің сенімсіз тұлға екенін алға тартады [16, 19 т., 241 б.]; Тек бір топтан басқасының барлығы – адасушы. Ислам және олардың жамағаты [129, 1 т., 207 б.]; Тек бір топтан басқасының барлығы тозақта болады. Ислам және олардың жамағаты [103, 17 т., 13 б.]; «Уа, Алланың елшісі (с.ғ.с.), ол қандай топ?» деп сұрағанда, Пайғамбар (с.ғ.с.): «Жамағат», – деп жауап береді [103, 17 т., 70 б.]; «Уа, Алланың елшісі (с.ғ.с.), олар кімдер?» деп сұрағанда, Пайғамбар (с.ғ.с.): «Олар – жамағат иелері», – деп жауап береді [130, 2 т., 100-101 б.]; «Қалың көпшіліктен басқасының барлығы тозақта болады» деп келеді [103, 8 т., 321-322 б.]; «Қалың көпшіліктен басқасының барлығы адасушылықта болады» делінеді [131, 1 т., 125-132 б.]; «Уа, Алланың елшісі (с.ғ.с.), қалың көпшілік кімдер?» деп сұрағанда, Пайғамбар (с.ғ.с.): «Менің және сахабаларымның жолын ұстанғандар. Олар Алланың дінінде дауласпайды. Кешірілетін күнәсі үшін таухид иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамайды», – деп жауап береді [103, 8 т., 178-179 б.]; Бір тобынан басқасының барлығы жаннатта болады. «Уа, Алланың елшісі (с.ғ.с.), олар кімдер?» – деп сұрағанда, Пайғамбар (с.ғ.с.): «Зиндиқтар», – деп жауап береді; «Уа, Алланың елшісі (с.ғ.с.), ол қандай топ?» – деп сұрағанда, Пайғамбар (с.ғ.с.): «Менің және сахабаларымның бүгінгі жағдайында болған кісілер», – деп жауап береді [132, 4 т., 381 б.].

Жоғарыдағы хабарларды талдай келе бірнеше мәселені аңғарамыз. Біріншіден, мұсылман үмметінің жетпіс үш топқа бөлінетіні айтылып отыр. Бұл христиандардың бөлінуінен бір топқа, яһудилердің бөлінуінен екі топқа артық. Екіншіден, құтылушы топтың саны біреу ғана, сонымен қатар барлық топ құтылады, тек бір топ қана тозақта болады деген де мәліметті байқаймыз. Үшіншіден, бұл бапта келген риуаяттар құтылушы топтың сипаттары ретінде, «ислам және олардың жамағаты, жамағат, жамағат иелері, қалың көпшілік, Алла елшісінің (с.ғ.с.) және оның сахабаларының жолын ұстанған қалың көпшілік. Олар Алланың дінінде дауласпайды. Кешірілетін күнәсі үшін таухид иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамайды, Алла елшісінің (с.ғ.с.)

және оның сахабаларының жолында болған» деген ерекшеліктерді атайды. Төртіншіден, құтылмайтын топтарды адасушылықпен, апатқа ұшыраумен сипаттайды. Бұлардың барлығының ақыры тозақта болады деп хабарлайды. Демек, бұл баптағы келген хабарлардың шешілмеген біраз түйіні бар деп айтуға болады. Хадисті сенімді әрі дұрыс деп қабылдаған жағдайда, аталған түйіткілді мәселелерге жауап болады ма? Апатқа ұшырайтын топтар мен ағымдарды аталған хадистің негізінде белгілеу немесе нақтылау мүмкін емес міндет. Сондай-ақ хадистердің мәтіндерінен байқағанымыздай, құтылушы топтың сипаттары мен белгілері көп жағдайда жалпылама мазмұнмен «Жамағат, жамағат иелері, ислам және оның жамағаты т.с.с.» айтылады. Ал мұндай сипаттамаларды әртүрлі етіп түсіндіру мен нақтылаудың шегі болмайды.

Исламға қатысты топтардың әрбірі бұл хадисті өзінің мүддесіне қарай интерпретация жасап, өзінің тәсілі мен әдісін ғана нағыз ақиқаттың таразысы етіп шығарады. Ал бұл мәселедегі критерий дін негіздеріне қатысты дұрыс ізденістер мен көзқарастардың негізінде болуы тиіс. Себебі барлық ислами топтың мақсаты мен көздегені – Пайғамбар (с.ғ.с.) мен оның сахабаларының жолында болу. Олай болса, аталған хадис әрбір топқа қатысты көңілдегі күдікті жоя алмайды. Бұл турасында Фаһми Жадған былай дейді: «Шын мәнінде, құтылушы топ жөніндегі хадис бұл мәселедегі проблеманы шеше алмайды. Себебі хадисті алға тартып өзара бәсекелесіп жүрген топтардың әрбірі өзін ақиқат жолындамын және хадис меңзеген топтанмын деп санайды» [133, 40 б.].

«Қалың көпшілік» ұғымы жалғыз топтың исламға қатысты болуына емес, құбыла иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамау принципіне көбірек қызмет етеді. Өзара бөлінген топтар кейінгі замандарда орын алған келіспеушіліктердің нәтижесінде пайда болған тәжірибе алаңындағы ұғымның мағынасын хадистегі «фирқа» сөзіне берді. «Фирқа» сөзінің шын мәніндегі мақсатын ашу үшін терең ізденіс пен зерттеуді қажет ететіндігі белгілі. Осыдан қандай да бір мәселенің негіздемесін беру үрдісінде пайда болған келіспеушіліктер, міндетті түрде мәзһабтық бөлінушілікке апаруы керек пе деген сұрақ туындайды. Олай болса, әһлу сунна уәл жамағаттың ақида бабындағы «тағдыр» мәселесіне қатысты өзара келіспеулеріне не айтамыз? Сол сияқты Алла елшісінің (с.ғ.с.) «Үмметім» деген сөзі, мұның мақсаты «Жауап берген үммет» пе, әлде «Дағуат етілуі қажет үммет» пе?

Сонымен қатар топтардың санының жетпіс үшпен шектелуі тарихтағы пайда болған топтардың саны мен сипаттарына қатысты ізденістің есігін айқара ашады. Себебі жай мутазилә мен шиғалық бағыттағы топтардың өзі хадисте аталған саннан асып жатыр. Демек, тарихта және бүгінде пайда болған топтардың бәрін хадисте көрсетілген сан-мөлшердің шеңберінде болады деп айту «тисе терекке, тимесе бұтаққаның» кері деп санаймыз. Хадистің мақсаты мен міндеті бұлайша арифметикалық санақтан әлдеқайда жоғары болуға тиіс. Олай болса, бүгінге дейін пайда болып жатқан топтардың ондаған саны мен хадистегі айтылған мөлшердің арасындағы үйлеспеушіліктің өзі үлкен күмәнді тудыратыны сөзсіз.

Шындығында, ислам ғалымдары бұл мәселедегі хадисті дұрыс деп санап, қажетті интерпретацияны жасаған. Бөлінушілікке қатысты хадистің мазмұны мен мақсаты жөнінде зерттеушілер қойған көптеген сұраққа жауап та бергені белгілі. Алайда біз жоғарыда айтып өткен қарама-қайшылықтар бұл хадистің діни қағидаларға қатысты шешуші мәтін болуына мүмкіндік бермейді. Ал ол қағидалардың негізінде мұсылмандардың ақида, дін негіздері және таласушылардың жағдайы секілді мәселелер бойынша өзара келіспеушіліктеріндегі ақиқат пен жалған, күпірлік пен имандылық, сүннет пен бидғат арасы ажыратылады.

Аталған хадис сенім бабында тура жолды ұстанып, адасушы топтардан сақ болуға шақырады. Бұл тұрғыда діннің негіздеріне қатысты ұстанымда ақиқатты іздеуге ұмтылмастан, тек қана құтылушы топтың (жамағат, әһлу сунна уәл жамағат, жамағат иелері, т.с.с.) қасиеттеріне ие болу ғана жетпейді. Олай болса, хадис ақиқат иелерінің сипаттарын жалпы баяндайды. Оларды нақты тағайындап, белгілемейді. Сондықтан белгілі бір топтың ұстанымын заңдастыру үшін бұл баптағы хадисті алға тарту негізгі талаптан таю дегенді білдіреді. Исламға қатысты көптеген ағым мен топ осы хадистің негізінде үмметті ыдырататын әрекетке барды. Әрбір топта өзіне қайшы ұстанымда болғандарды қияметте апатқа ұшырауына және тозаққа түсуіне қарай айыптады. Алланы бір деп таныған құлға тіл тигізбеу қажеттігін баяндайтын және оларды құрметтеуді міндеттейтін хадистерді ұмытты. Сонымен қатар олардың көпшілігі бұл хадисті жеке қорғаныс және өздерінің ұстанымдары мен көзқарастарын ақиқат иелерінің талдауынан сақтау үшін де пайдаланды. Осылайша, әрбір топ өз дәлелімен қанағаттанып, басқаның көзқарасымен, пікірімен санасудан бас тартқандықтан және өзіне қайшы ұстанымдағы адамды күпірлікке қатысты айыптаумен әуре болғанының кесірінен құбыла иелерінің арасында өзара пікіралмасу жоғалды.

Имам Хаттаби (931–998) өзінің «Мағалим сунан» атты еңбегінде: «Хадисте айтылған топтардың ешқайсы исламның үмметінің шеңберінен тыс жерде емес, керісінше – «Құбыла иелері». Себебі Алла елшісі (с.ғ.с.) жетпіс үш топтың барлығын менің үмметім деп айтып жатыр. Ал тәуил жасаған мұсылман тұлға (дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселеден басқада) өз ісінде қателесе де, діннен шыққан болып саналмайды», – дейді [134, 4 т., 295 б.]. Имам Ғазали хадиске қатысты түрлі риуаяттарды келесідей біріктіруге әрекет етеді: «Бір ғана топ апатқа ұшырайды дегені – тозақта мәңгі қалатындар топ. Апатқа ұшырайтын топ – азаптан құтылуы мүмкін емес. Міне, солар Алла елшісіне (с.ғ.с.) қарсы шығып, оның атынан жалған сөйлеуді рұқсат еткендер. Ал құтылатын топ дегені – хадисте айтылған жаннатқа ешбір есеп-хисапсыз, ешкімнің қолдауынсыз кіретіндер» [34, 85 б.].

Санғани (1687–1768) өзінің «Ифтиракул умма» кітабында: «Егер бұл мәселеге қатысты хадис сахих болса, онда Пайғамбардың (с.ғ.с.) үмметінің көпшілігі апатқа ұшырайды деген нәтиже шығады. Әрине, олай болуы қисынға келмейді. Сондықтан бұған екі тұрғыдан жауап беру керек дейді: апатқа

ұшырайтындардың хадисте айтылған сан мөлшері олардың санын емес, адасушылық жолының көптігі мен ақиқат жолының біреу екенін білдіреді [135, 66-67 б.]; Хадистің мәні Алла елшісі (с.ғ.с.) айтқан уақыттан қияметке дейін үмметтің бөлінушілігі және апатқа ұшыраушылардың жағдайы жалғасатынын білдірмейді. Олай болғанда, апатқа ұшырайтындар көбейе түсіп, құтылатындар азая беретін еді. Керісінше, мәселе маусымдық жағдайда орын алады. Хадистерде қияметке жақын бұзықшылықтар мен ақиқаттың жоғалуы баяндалады. Бөлінушілік пен апатқа ұшырау сол уақытта орын алуы әбден ықтимал» [135, 72-75 б.].

Имам Каусари (1879–1952) бұл хадистегі айтылған сан мөлшері мен оны қабылдауға қатысты көзқарасын бірнеше тұрғыдан түйіндейді. Біріншіден, хадисте келген сан мөлшері жай ғана көбейтіп көрсету үшін айтылған. Екіншіден, сан мөлшері әдетте шарифат үкімдерін тағайындау үрдісінде негізге алынбайды. Әдетте шынайы жағдай мәтінде келген сан мөлшерінен артық болуы ықтимал. Ең бастысы кем болмауға тиіс. Үшіншіден, бұл сан топтардың тармақтарының емес, негіздерінің саны болып есептеледі. Төртіншіден, көрсетілген сан белгілі бір топтарға ғана қатысты, алайда сарапшылардың арасында сол топтардың санына қатысты ортақ ұстанымның болуы мүмкін емес. Бесіншіден, Алла елшісінің (с.ғ.с.) мақсатын айқын дәлелсіз нақты кесіп айтуға болмайды. Алтыншыдан, құтылушы топ – дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселелерге қатысты сахабалар ұстанған жолды ұстанып, қалың көпшілікпен бірге болғандар. Басқалары адасушылықта болып саналады [136, 112-113 б.].

Шейх Бути (1929–2013) өзінің «Мазәһиб таухидия» кітабында аталған хадистің мазмұны мен мақсатына қатысты төмендегілерді баяндайды: Алла елшісінің (с.ғ.с.) «менің үмметім...» дегені дінді қабылдаған емес (уммату әл-ижаба), дінді қабылдауға тиіс (уммату әд-дағуа) үммет болып саналады; Алла елшісінен (с.ғ.с.) кейін қияметке дейін жердің бетінде болған адамдардың барлығы мұсылманы мен басқасының барлығы уммату әд-дағуа болып есептеледі. Аталған негізде хадисте айтылған үмметінің ішінен шығатын топтар исламға қатысы жоқ адасқан діндерге қатысты. Мұндағы меңзелген мутазилә, мүржилер, жахмилер, харижилер секілді ислами ағымдар емес. Бути мұның барлығына келесі екі дәлелді келтіреді: хадистің имам Тирмизи өзінің кітабында келтірген нұсқада Алла елшісі (с.ғ.с.): «тек бір міллеттен басқасының барлығы тозақта...» дейді. Біздің дінімізде міллет деп діннің өзін айтады. Міллет деп ағымды айтпайды. Ислам міллеті өзіне қатысты болған топтардың барлығын да қамтиды. Хадистің басында Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «Яһудилер жетпіс бір топқа бөлінді. Христиандар ... бөлінді...», – деп айтады. Егер ары қарай исламға қатысты топтар меңзелгенде хадистің мәтіні «үмметім» емес, «мұсылмандар жетпіс үш топқа бөлінеді» деп жалғасқан болар еді. Алла елшісі (с.ғ.с.) ол бірізділікті сақтамады. Мұсылмандар емес, үмметім деді. Демек, бұл тек ислам үмметі ғана емес, айтылғаны – жалпы уммату әд-дағуа екенін білдіреді [137, 25-26 б.].

Мұхаммед Ғаммара аталған хадистің иснады мен мәтініне де қатысты өзінің сын көзқарасы бар ғалымдардың бірі. Бұл турасында доктор Ғаммара: «Бұл хадистің сәнәдіне қатысты айтылатын бір ескерту болса, мазмұнына қатысты бірнеше ескерту бар...», – дейді [138, 77 б.]. Бұл хадисті жеке дара жолмен (ахад) жеткен есептейді. Сондықтан оған интерпретация жасаған кезде негізгі мына принциптерге сүйенеді: бірінші, саяси идеологиялық пайғамбарлық хабар; екінші, бұл пайғамбарлық хабар ғайыптан келіп отыр; үшінші, елшілер мен пайғамбарлардың өздеріне ғана тән артықшылықтарына байланысты хабар. «Алла елшісі (с.ғ.с.) ғайыпты біледі ме? Оның ғайыптан хабар беруі мүғжизасы болады ма?» деген сұрақтарды сараптайды. Сосын төмендегі дәйектермен жауап береді: Пайғамбар (с.ғ.с.) Құраннан басқа мүғжизамен өз қауымын бәсекеге шақырған емес. Пайғамбардың (с.ғ.с.) өмір жолы ғайыптан хабар беруге көп жағдайда қатысы бола бермейді. Құран елшінің (с.ғ.с.) Алла хабар бергеннен өзге ғайыпты білмейтінін хабарлайды. Ал Алланың ешқандай күдік жоқ хабары ол Құран екені мәлім. Бұл турасында Құранның «Жын» сүресінде: «Ол ғайыпты біледі. Оны Өзі разы болған елшіден басқа ешкімге білуге жол бермейді», – делінеді. Демек, Алла тағала өзі қалаған елшіге күмән жоқ кітап – Құран арқылы ғайыптың хабарын білдіреді [138, 88-90 б.].

Пайғамбарлық хабарды Ғаммара Пайғамбардың (с.ғ.с.) адамзат қоғамындағы тәжірибені талдауының нәтижесінде әлем халықтарының саяси-идеологиялық болашағын болжауы деп түсінеді. Бұл турасында: «Алла елшісінің (с.ғ.с.) үмметтің бөлінуі және өзара келіспеушілігі туралы пайғамбарлық хабар беруін жоққа шығармаймыз. Себебі әдетте адамзат тарихында қандай да бір халықтың немесе дін өкілдерінің бір ғана топ болып өмір сүре беруі мүмкін емес жағдай. Күнделікті өзгеріп отыратын өмір ағымы түрлі проблемалар мен қиыншылықтарға соқтырады. Сондықтан адамзат қоғамының бірде тоғысатын, енді бірде тоғыспайтын мүдделер аясында өзара келісіп немесе тартысып жатуы табиғи жайт», – дейді. Ғаммара тағы бір көзқарасында болашақтың хабары тек Құранда деп шектейді. Осылайша, Пайғамбар сүннетінде келген сенімді мәліметтерді негізге алынбайтындығына сілтеме жасайды [138, 90 б.]. Құрандағы «Өзі разы болған елшіден басқа ешкімге» деген сөзді төмендегі екі жағдайда ғана дұрыс деп санайды: бірінші, ол жағдайдың өмірде жүзеге асқанын емес, оның жай ғана болуы мүмкіндігін білдіреді; екінші, бұл жеке мәселе, яғни Алла тағала пайғамбарға (с.ғ.с.) ғайыпты білдіреді, сондай-ақ бұл білдіру тек Құранда ғана болады. Ғаммара Алла тағала пайғамбарға ғайыпты Құранда ғана білдіреді деген сөзіне нақты дәлел келтірмейді. Мұнымен ол кісі Пайғамбар (с.ғ.с.) сүннетін қабылдауға қатысты даулы жағдайды меңзеп отыр. Әрине, бұл Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) хадисіне қатысты ислам ғалымдарының ұстанымы емес. Ең берісі Ғаммараның бұл әрекетін сүннеттің бізге жету шынайылығына күдік келтіру ретінде қабылдауға болады. Сонымен қатар ол Алла тағаланың ғайыпты білдіруге тек

қана біздің пайғамбарымызды (с.ғ.с.) таңдағанының және ғайып мәселенің сүннетте айтылмай, тек Құранда айтылғанының себебін түсіндірмейді.

Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) өзінің хадистерінде ғайыптан көптеген хабарды айтады. Ақиреттің белгілері туралы сүннетте келген көптеген мәлімет бар. Алла елшісі (с.ғ.с.) сол дәуірдегі шайқастар және қаза табатын сахабалардың жағдайы туралы алдын ала айтып береді. Періштелер мен жындар әлемі жөнінде қаншама хадистер келген. Мұның барлығын Ғаммара қалай түсінеді, қалай түсіндіреді, қалай жауап береді? – деген сұрақ туады. Әрине, бұларға оның жауабының болуы неғайбіл. Егер біз Алла елшісінің (с.ғ.с.) болашақты болжауы деп қабылдасақ та, Пайғамбардың оларға қатысты «біреуінен басқасы барлығы тозақта...» деп беретін үкімін қалай деп түсіндіреміз? Сондықтан бұл мәселені Алла елшісінің (с.ғ.с.) шарифат үкімін жеткізуі, бұл жерде рационалдық тәсілдерге негізделген ізденіс-зерттеулерге жол жоқ деп қабылдануға тиіс.

Алла тағаланың кітабынан басқамен үкім жүргізу мәселесі. Бұл мәселе – әлемдік мұсылман қоғамын үкіметтерімен бірге әбден тұралатқан проблемалардың бірі. Қатал идеологиялық талас-тартысқа себеп болып келеді. Тарихтың кешесі мен бүгінде де түрлі қантөгістер мен қақтығыстарға да апарып жатыр. Оның мысалы ретінде бұрынғы тарихта харижилердің, орта ғасырда уаһхабилер қозғалысының, бүгінде ИШИМ-нің қолымен болып жатқан бүлікті айтамыз. Аталған проблема билік басындағыларды оларға бағынышты топпен қоса күпірлікке қатысты айыптауға жетеледі. Кейбіреулер биліктің басынан бастап, министрлерді, депутаттарды, сотты, әскерді, полицияны, әрбір мемлекеттік және мемлекеттік емес қызметкерлердің барлығын күпірлікке қатысты айыптауға барды. Шейх Бути бұған қатысты проблеманы сипаттап: «Бүгінде олар тек қана өздері оларды Алла түсірген шарифатқа қатысты билік жүргізбейсіндер деп күпірлікке, риддаға айыптайтын басшылар мен биліктегілерге қарсы қарулы қақтығыстарға шығудан шектелмей отыр. Олардың қанды қолдары полиция қызметкерлеріне, әскерилерге жұмысшыларға, қызметкерлерге дейін жетіп жатыр. Бұған негіздеме ретінде олар өздеріне «олар – әскерилер, жұмысшылар, қызметкерлер залымдардың, яғни билік басындағылардың көмекшілері. Басшыларына қатысты үкім, оларға да жүреді, тиісті болады» деген пәтуаны беріп алған», – деп жанайқайын жеткізеді [139, 159 б.].

Ислам әлемінде өзі өмір сүріп жатқан мемлекетті мойындамайтын, оларға қарсы әрекеттерге баратын түрлі топтар, партиялар мен жамағаттар пайда болды. Билікті құлату және шарифатқа жүгіну керек деген ұранмен осындай топтардың кейбірі билікке қарсы қарулы қимылдарды жүзеге асырды. Қазіргі замандағы билік құрылымдарына олар ислами кейпі басым болып, исламды халықтың дәстүрлі діні ретінде мойындап қолдау білдірсе де, XX ғасырдың заманауи надандығы (жәһилият) деген баға берді. Сонымен қатар бұл елдерді ислам елі (дәрул ислам) емес, күпірлік елі (дәрул куфр) деп жариялады.

Билеушілерінің барлығы діннен шыққандар, үкіметі кәпір және қоғамы надан қоғам деді.

Әрине, бұл мәселе ислам құқығы саласының проблемаларына жатады. Әһлу сунна уәл жамағаттың ауыр күнә жасаған кісіні күпірлікке қатысты айыптамайтыны белгілі. Әрине, оның үлкен күнәні адал деп есептемеу немесе шарифат үкімін кемсітпеу шартымен. Ал кейбір зерттеушілер Құрандағы «...Кімде-кім Алланың жіберген шарифатымен билік жүргізбесе, міне солар – кәпірлер» [5, 5:44] деген аятты тікелей мағынада түсінді. Шарифатқа жүгінбеген адамның кәпір екенін хабарлайтын аят деп қабылдады. Сондықтан бұл мәселеге қатысты проблеманың аспектілерін талдау, көмескі жақтарын ашу, әһлу сунна уәл жамағат ғалымдарының көзқарасын жеткізуді зерттеу тақырыбымыздың өзекті міндеттерінің бірі деп санаймыз. Жоғарыда айтылған аятқа ұқсас «Мәида» сүресінде тағы да: «...Кімде-кім Алланың жіберген шарифатымен билік жүргізбесе, міне солар – залымдар», «... міне солар – пасықтар» [5, 5:45], – деп келеді. Бұл аяттарды тәпсір ғалымдары қалай түсінген, түсіндірген? Сондықтан төменде осы аяттарға ғұламалар берген түсіндірмелердің негізгі бағыттарына тоқталамыз. «Кімде-кім...» деген сөздегі меңзелген – аяттың барысында айтылған топ. Олар – яһудилер. Себебі Алла тағала осы аяттан бұрын яһудилерді жазғырып: «Менің аяттарымды арзан бағаға сатпаңдар...» [5, 5:44], – деп ескертеді. Олар Тәураттағы Алланың тас ату, кек алу, т.с.с. үкімдерін жоққа шығарып, мойындамады. Сондықтан аяттағы меңзелген үкім сол топқа бағытталған [140, 6 т., 210 б.]. Сонымен қатар Ибн Аббастан (р.а.) да «арнайы яһудилерге қатысты түскен» деген хабар жеткен. [28, 6 т., 146 б.].

Әбу Жағфар Наххас (949 қ.б.ж.) бұл мақсаттың көзделуін дәлелдеп, келесі негіздемелерді айтады: аяттың өзінде яһудилер арнайы айтылып отыр. Сондықтан аяттың мазмұны соларға тікелей қатысты; келесі аятта «оларға міндеттедік...» [5, 5:45] деген сөздегі «олар» есімдігінің иесі аятта айтылған яһудилер екені белгілі; яһудилер тас ату, кек алу секілді үкімдерді қабылдамады [85, 7 т., 498 б.]. Аяттағы «кімде-кім...» сөзінің мағынасы – яһудилер мен христиандар. Бұған қатысты Ибн Жәрир мен Даххактан бұл аяттың кітап иелеріне қатысты түскендігі турасында хабар келген [141, 5 т., 325 б.]. Имам Шағби: «бірінші аяттағы «.. кәпірлер..» сөзінің меңзегені – мұсылмандар. Екінші аяттағы «... залымдар...» сөзінің меңзегені – яһудилер. Үшінші аяттағы «... пасықтар...» сөзінің меңзегені – христиандар», – дейді [142, 2 т., 366 б.]. Аяттағы «кімде-кім» сөзінің мақсаты – мұсылмандар. Ибн Аббастан (р.а.) бұл аят мұсылмандарға қатысты деген риуаят жеткен. Сондықтан ол «күпірліктен төмен күпірлік яғни діннен шығармайтын күпірлік» деген баға берген [142, 2 т., 366 б.]. Ибн Абдулбарр былай дейді: «Кітап иелеріне қатысты түскен. Хузейфа мен Ибн Аббас (р.а.): «Бұл барлығымызға қатысты аят. Үмметтің ішінен бір кісіге қатысты болса, ол діннен шығаратын күпірлікке барған болып саналмайды. Сондықтан ол кісі Аллаға, періштелерге, кітаптарға, ақирет күнін терістеп, күпірлікке түспегенше кәпір болмайды» деп хабар береді. Осы мағынада көптеген ғалым өз пікірлерін айтқан» [44, 5 т., 75

б.]. Аяттың тұспалы жалпы яһудилер мен мұсылмандарға да қатысты. Имам Құртуби бұл жөнінде: «аяттың мағынасы жалпыны қамтиды. Ибн Масғуд пен Хасан (р.а.): «Аят Алланың жіберген шарифатына жүгінбейтін мұсылман, яһуди, кәпірлер, т.с.с. әрбір кісіге қатысты. Ол соған сенеді және халал деп санайды. Ал харам екенін біле тұра жасайтын болса, онда мұсылмандардың пасықтарынан болады. Алла тағала қаласа, оны азаптайды, қаласа кешіреді», – дейді [85, 7 т., 497 б.].

Бұл келтірілген көзқарастар негізгі екі бағытта. Біріншісі – аяттардың мақсаты яһудилерге қатысты. Екіншісі – жалпы баршаға тиісті. Сонымен қатар бұл аяттарды ғалымдардың: «Құбыла иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамаймыз», – деп бекіткен қағидасының шеңберінде түсіндіру қажет болады. Аталған аяттар тек қана яһудилерге қатысты деген көзқарасты сынаған имам Рази былай дейді: «Бұл көзқарас әлсіз. Себебі мәтінде оқиганың салдары емес, сөздің жалпы мағынасы ескерілуге тиіс» [33, 12 т., 7 б.]. Харижилер бұл аяттардың сыртқы мағынасын ұстанып алды. Себебі өздерінің тәкфирлік көзқарасын қуаттау үшін оның маңызы ерекше болды. Бұл турасында Ибн Зубайр әл-Ғарнати (1229–1308) бізге былай деп хабар береді: «Олар: «аталған аяттар Алланың түсірген кітабымен үкім етпеген әрбір адамның кәпір екеніне негіз болады. Әрбір күнә жасаған кісі Алланың шарифатынан өзгеге жүгінген болып саналды. Сондықтан ол да кәпір» деп айтты. Осылайша олар үлкен күнәға барған адамды күпірлікке қатысты айыптау үшін осы аяттың және ұқсас аяттардың жалпы мағынасына жабысып алды. Әрине, бұл оларға негіз болмайды, сынға ұшырайды» [143, 1 т., 133 б.].

Әһлу сунна уә әл-жамағат ғалымдары аталған аяттарды дұрыс түсіндіру жолында екі тәсілді ұстанды. Біріншіден, аяттың жалпы сыртқы мағынасымен түсіну. Сыртқы мағынасы – діннен шығаратын күпірлік. Алайда мақсаты діннен шығарушы күпірліктен төмен күпірлік болып саналады. Ол мұсылманды діннен шығармайды. Мұның негіздемесі – әһлу сунна уәл жамағат ешбір құбыла иесін күнәмен діннен шығармайды. Алланың шарифатынан басқамен үкім етуші нәпсіге еру секілді әртүрлі себеппен жасауы мүмкін. Мұндай жағдайда күнә болып есептеледі. Риддаға себеп болмайды. [140, 6 т., 211 б.]. Екіншіден, аятты шартты мағынада түсіну әрі түсіндіру әдісі. Мысалы, кімде-кім Алланың түсірген кітабымен (оған қарсы болған, қасарысқан, халал еткен, кемсіткен, тіл тигізген халде) үкім етпесе, нағыз кәпір болады. Ал кімде-кім тыйым салынғанын мойындай отырып, ондай қадамға барса, мұсылман күнәһар болады [85, 7 т., 497 б.].

Біздің заманымызда да харижилердің көзқарасын ұстанып, оны жаңаша үлгіде насихаттап әрі жүзеге асырып жатқан топтар мен тұлғалар жоқ емес. Харижилер Хазіреті Әлидің заманындағы шешімі қиын күрделі проблемалы топ болумен қатар, біздің заманның да үлкен бөлесіне айналды деуге болады. Осындай топтар туралы Шейх Муғтасим Бағдади былай деп әңгімелейді: «Харижилердің пайда болуымен басталған, «Төрелік тек Аллаға тән» деген ұранды көтерген «хакимия» атты теріс идеология соңғы екі ғасырда жаңаша

үлгіде бой көрсетті. Кейбір ислами қозғалыстар Алла тағаланың мына «Кімде-кім тағутқа күпірлік етсе, Аллаға иман келтірсе...» аятында иманнан бұрын айтылған «Тағутқа қарсы шығу (күпірлік ету керек)» деген принциппен одан әрі дамытты. Осының негізінде таухид рубубия мен улуһияға теңестірілетін «таухид әл-ахкимия» деген термин де пайда болды...» [144, 184 б.].

Жиырмамыншы ғасырда Мысырда Мұсылман бауырлар ұйымының көсемі Саид Қутуб (1906–1966) хакимия мәселесінде өзінің ашық тәкфирлік көзқарасымен танылды. Ол «Зилал» атты тәпісірінде аталған аят туралы: «Аят кесіп шешіп нақтылап отыр. Мағынасы ешқандай күмәнсіз, заманмен немесе мекенмен шектелмеген. Алланың түсірген кітабынан басқамен билік жүргізген қайсы буынның, тайпаның немесе ұлттың өкілі болмасын, әрбір тұлғаға қатысты екені белгілі. Себебін айтып өттік. Алланың кітабынан басқамен билік жүргізетін адам Алланың тәңірлігін мойындамайтын болып саналады. Кімде-кім Алла түсірген үкімнен басқамен билік жүргізсе, ол бір жағынан Алланың тәңірлігін, сипаттарын жоққа шығарған, екінші тараптан өзіне тәңірлік пен оның қасиеттерін иемденіп жариялаған болып есептеледі. Егер осы күпірлік әрекет болмаса, не нәрсе күпірлік болады? Иман мен исламды тілмен жариялағаннан не пайда? Оның ісі тілінен қаттырақ айқайлап күпірлікті білдіріп тұрса? Осындай кесілген, шешілген жалпыны қамтитын үкімді бұрмалап сөзбұйдалыққа салыну – ақиқатқа тіке қараудан қашу. Ауыспалы мағына беріп, түсіндірме жасау сөздің мазмұны мен мәнін бұрмалаудан басқа ештеңе емес...» [145, 2 т., 898 б.] деп күпірлікке қатысты айыптау көзқарасын катал түрде білдіреді.

Осы аталған көзқарасының негізінде екінші бір жерде хакимия жөнінде тағы да былай дейді: «Бұл – иман мен күпірліктің, ислам мен жәһилияттың, шарифат пен хауастың мәселесі. Бұл мәселеде орта жол, келісім, компромисс жоқ. Алланың кітабымен билік жүргізетін мұсылмандар бір әріп өзгертіп, ештеңені ауыстырмайды. Кәпірлер, залымдар және пасықтар Алланың жіберген шарифатымен үкім жүргізбейді. Егер билік басындағылар Алланың шарифатын толығымен қабылдап негізге алса, иманның шеңберінде болады. Ал Алла рұқсат етпеген басқа шарифатпен билік жүргізсе, кәпірлерге, залымдарға және пасықтарға айналады. Қарапайым халық өздерінің істерінде биліктен және соттан Алланың үкімі мен шешімін қабылдап мүмін болуы керек, керісінше болған жағдайда олар мүміндер емес. Бұл мәселеде орта жол жоқ. Ешбір сылтау, үзір, айғақ немесе мүддені ескеру деген қабылданбайды» [145, 2 т., 888 б.]. Әрине, мұндай ұстаным харижилердің көзқарасы мен бағытына толығымен ұқсайды. Қажет болса, олардың бұзық ғылыми тәсілдерін, қандықол тәкфирлік жолын жаңғырту болып саналады. Барлық мұсылманды діннен шығумен, риддамен айыптау үлкен жала әрі қиянат екені белгілі.

Батыс зерттеушілері де Маудуди мен Саид Қутубтың өздерін мұсылман ретінде жариялаған мұсылмандарды шынайы мұсылман емес, кәпірлер деп айыптауда Ибн Тәймияның идеясына жүгінетінін айтады. Саид Қутуб өзінің атақты «Мағалим фи әт-тариқ» кітабында маңыздысы мұсылмандардың басым

көпшілігі мұсылман ретінде қабылданбауы керектігі емес, әлемдегі мұсылман жамағатының шариғатқа бойсұнбауы мұсылмандардың бірнеше ғасыр кері шегініп, қараңғылық пен күпірлік дәуіріне (жәһилиятқа) қайта келуін білдіретіндігін айтады [146].

Саид Қутубтың бұл ұстанымы әһлу сунна уәл жамағат ғалымдарының көзқарасына саймайды. Бұл турасында Қутуб шыққан мектептің тәрбиесін көрген доктор Қарадауидің өзі сұхбатында былай дейді: «Саид Қутубтың өмірінің соңғы кезеңдеріндегі пікірлері оның әһлу сунна уәл жамағаттың шеңберінен белгілі бір деңгейде шығып кеткенін көрсетеді. Әһлу сунна уәл жамағат харижилерге қатысты да оларды күпірлікке қатысты айыптауда орта жолды ұстанады. Менің ойымша, Қутуб ұстаз бұл мәселеде әһлу сунна уәл жамағаттың тура жолынан тайып кетті» [147]. Сонымен қатар Қарадауи хақимия мәселесі Пәкістанда Маудудидің, ал Египетте Қутубтың пікірі дегенді жоққа шығарады. Бұл дәстүрлі фикһ негіздері саласында жан-жақты қаралып кеткен мәселе дейді. Абсолюттік тұрғыдан билеуші ол Алла – Жаратушы екені тарихтан белгілі [148].

Исламдағы «әл-уәлә уә әл-бара» (дос немесе дұшпан тұту) да – мұсылмандардың иманы мен діндарлығына үлкен сынақ болған мәселелердің бірі. Алланың кітабынан басқамен билік жүргізуді күпірлік деп санаған ислами топ кәпірлердің діндерін қабылдамаған, риза болмаған халде болса да, оларға жай ғана іс-қимыл тұрғысынан көмек көрсетуді анық күпірлік деп есептеді. Мұның критерийі – күнәсі үшін адамды күпірлікке қатысты айыптау. Осындай жағдайға баға берген Ибн Хажар Һәйтәми былай дейді: «Дұшпанның еліне кіру, олармен шарап ішу, доңыздың етін жеу ауыр күнә жасаған болып саналады, бірақ ол күпірлікке риза болу емес. Ол адамның бойынан иман атауы жоғалмайды. Алайда тақуа, діндар, әулие, ықыласты, жолы болған, т.с.с. жақсы аттың жоғалуы мүмкін. Ал кәпірлердің дініне разы болса, оған бүйрегі бұрып тұрса немесе исламды менсінбесе, ол күпірлікке килігері анық» [46, 135 б.].

Мұның іс жүзіндегі мысалдарының бірі – кәпірлердің, дұшпанның пайдасына мұсылмандардың үстінен тыңшылық жасаған мұсылман тұлғаның жағдайы. Имамдарымыздың ешбірі мұсылман тыңшыны тек дұшпанның пайдасына тыңшылық жасағаны үшін күпірлікке қатысты айыптаған емес. Имам Сарахси (1009–1090) «Шарх әс-сияр әл-кәбирде»: «Шәйбәни былай дейді: «Ол өлтірілмейді. Себебі ол өзін исламға кіргізген нәрсені тастамады. Сондықтан оны исламға кіргізген нәрсені тастамағанша, біз оны діннен шықты деп есептемейміз. Оны мұндай әрекетке сенімдегі адасуы емес, бойындағы жеке амбициясы, нәпсіқұмарлығы жетеледі. Әрине бұл ұстаным екі жағдайдың дұрысырағы саналады. Құранда «Олар жақсырағына ереді...» [5, 39:17] делінеді. Ал Алла елшісі (с.ғ.с.) «Бауырыңның аузынан шыққан сөзден жақсылық байқай алсақ, одан жамандық іздеме» дейді [149, 10 т., 559-560 б.]. Сонымен қатар ғалымдар Хатиб Әбу Балтаға туралы хадисті негіздеме ретінде келтіреді. Хадисте Хатиб Құрайышқа Алла елшісі (с.ғ.с.) сендерге жорыққа шығайын деп жатыр деген хат жолдаған болатын. Кейін бұл ісі ашылып қалған

кезде, Алла елшісі (с.ғ.с.) «Уа, Омар, ашуынды бас! Алла Бәдір иелерін кешірген шығар», – деп хазіреті Омарды сабырға шақырады. Ол тыңшылығы үшін кәпір болатын болса, Алла елшісі (с.ғ.с.) оны жаза ретінде өлтіруге бұйырған болар еді», – дейді [150, 5 т., 229 б.].

Мәһаб мәселесі фикһ негіздері бабында талқыланып, ғалымдардың тарапынан оған өз бағасы берілген. Кувейттік фикһ энциклопедиясында: «**Мәһабтың лазым (міндетті) мағынасы мәһабтың өзі емес.** Бұл – фикһ негіздері және ислам құқығы ғалымдарының қағидасы. Кімде-кім бір сөз айтса, оның сөзінің лазым (міндетті) мағынасы күпірлік болса, бірақ оның мақсаты күпірлік болмағанша, кәпір болмайды», – делінеді [151, 35 т., 240 б.]. Ғұламалар бұл мәселеге қатысты пікірлерін кеңінен талқылап, көптеген мысал келтіріп отырған. Себебі талқылау үдерісінде фикһ ғалымдарының және кәләмшылар сөздерінің мазмұны емес, әрдайым қарапайым кісілердің тілдері мен тіркестерінің лазым мағыналары негізге алынады. Жалпы бұл – діннен шығаруы мүмкін сөздерді айтып қойған мұсылмандарға қатысты үкім ету үрдісінде мүфтилер мен қазилардың сүйенетін негізгі қағидасы.

Күпірлік ұғымы бұл тұрғыда «илтизами және лузуми» болып екі санатқа бөлінеді. Илтизами күпірлік – дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені жоққа шығарып, қайшылық іске бару. Бұл жағдайда жоққа шығарушы немесе қайшылыққа барушы тұлғаның өзін-өзі кәпір екендігін растауы шарт емес. Керісінше, ол қанша кәпір емеспін, мұсылманмын деп жариялағанымен, күпірлік онымен бірге болады. Лузуми күпірлік – жоққа шығарушы тұлғаның айтқан сөзінің күпірлікке апаруы. Сөздің өзі күпірлік болмауы мүмкін. Ол күпірліктің лазымдығын өзі растамайды. Алайда түпкі нәтижеге жету үшін алғышарттар мен мән-мазмұнын аяғына дейін толықтырар болсақ, дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі мәселені жоққа шығаруға апаруы мүмкін [152, 151-152 б.]. Логика ғылымында «тәләзум» сөзі бір нәрседен екінші дүниенің ажырамауын білдіреді. Бір нәрсенің екіншіден ажырмауына «лазым», ал оның өзіне «лазым болған» деп айтылады. Демек, тәләзум – екі тараптың өзара ажырамауы [124, 2 т., 1405 б.].

Имам Тафтазани былай дейді: «Сөздің бір нәрсеге атау ретінде қойылуының нәтижесінде қатыстылығына қарай оның белгілі мағынаны білдіруі лазым қатынасты білдіреді. Мысалы, «адам» сөзінің «сөйлеуші хайуан» деген сөзден шыққан білімді үйрене алушыға қатысты айтылғаны секілді. Себебі мақсатқа нақтыланған мағына атау ретінде қойылған сөзге лазым мағына болып отыр» [153, 125 б.].

Демек, лазым – сөздің негізгі мағынасынан тыс мәнді білдіруі әрі оған қатысты болуы. Лазым жалқы мағынадағы анық лазым, жалпы мағынадағы анық лазым және анық емес лазым болып үш түрге бөлінеді: жалқы мағынадағы анық лазым – лазым нәрсе айтылғанда міндетті болған лазым. Мысалы, «соқырлық» санаға келгенде, «көру» ұғымының еске түсуі лазым болғаны секілді; жалпы мағынадағы анық лазымда лазым нәрсе мен екеуінің арасындағы қатыстылық санаға келгенде нақты болады. Мысалы, төрт әйел,

үйлену және арадағы байланыс айтылған кезде адам баласының санасы төрт адамға үйленуге лазым екенін нақтылап біледі; анық емес лазым – лазым нәрсе мен оның екеуінің арасындағы қатыстылық санаға келгенде, лазымдық анық болмайтын жағдай. Мысалы, әлемнің жаңадан пайда болған құбылыс болуы [154, 82-83 б.].

Адам сөзді өз ойын жеткізу, пікірін айту немесе көзқарасын білдіру мақсатында айтады. Алайда оның айтқан сөздерінен мақсатына, ойына немесе сеніміне сай емес басқа мағыналар келіп шығуы немесе қосылуы ықтимал. Олай болса, айтушының мақсатына сай емес, анық айтылмаған мағына есептеледі ме? Әлде тек анық айтылған сөзі ғана ескеріледі ме? Атап айтқанда, ислам ғалымдарының пікірінше, мұндай лазым күпірлікке қатысты сөз тіркестерінде саналады ма? Сөйлеушінің өзі айтқан тіркестерінің күпірлік мәніндегі нәтижесін жоққа шығара тұра, оның сөздерінің нәтижесіне қарай оны күпірлікке қатысты айыптау қажет пе? Мысалы, кімде-кім Алла тағаланы жоғары тарапта деп санаса, мұндай ұстаным негізінде күпірлік болғандықтан ашық кәпір болады ма? Оған: «Сенің сөзіңнен Аллаға физикалық қасиет, шектеу және жаңадан пайда болу сипатын беру лазым болады», – деп ескертілсе, ол менің мақсатым мүлде олай емес деп бас тартуы мүмкін [155].

Бұл мәселеге байланысты ислам ғалымдарының ұстанымдары мен көзқарастары бірнеше бағытқа бөлінеді. Мәзһабтың лазым (міндетті) мағынасы лазымдылығы анық немесе көмескі болса да мәзһабтың өзі мүлде болмайды. Абдулхамид Шируанидің (1884 қ.б.ж.) «Хашиясында» «Дұрысырақ ұстаным, мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі емес» деген қағидаға пікір ретінде былай делінеді: «Лазым мағынаның сыртқы мәніндегі лазымдығы айқын болса да, сөйлеушінің мақсаты басқа болуы мүмкін болғандықтан саналмайды. Қысқаша айтқанда, тек лазымдықтың өзімен үкім етілмейді. Ал егер, ол көкейіне түйіп сөйлесе, оның мәзһабы болып есептеліп, оған тиісті үкімі беріледі» [156, 9 т., 102 б.]. Шируани бұл тұста анық лазымдық бола тұра, аталған қағиданың ешбір шектеусіз ескерілетінін баса айтады.

Иzz ибн Абдуссалам өзінің «Қауағидул ахкам» кітабында: «Егер бір кісі Алла тағала белгілі бір тарапта ма деген мәселеге қатысты даудан ол жаңадан пайда болушы сипатқа ие деген мағына лазым болады ма? – деп сұраса, оған біз мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі емес, – деп жауап береміз. Себебі мужассимдер (Аллаға физикалық қасиет берушілер) Алланы белгілі бір тарапта деп кесіп айтады. Сонымен қатар ол әуелден бар, мәңгілік, кейіннен пайда болмаған деп те сенеді. Сол үшін оның сөзінен келіп шыққан әрі міндетті мағынаны, оған мақсатты көзқарасы ретінде қатыстыра алмаймыз», – дейді [157, 1 т., 203 б.]. Ибн Әмир Хажж (142–1474): «Әһлу сүнна уәл жамағат ғалымдарының кейбірі оларды (мужассимдер) мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі емес деген негізде күпірлікке айыптамаған. Ал кім шынында кәпір болса, оған кәпір емессің демеген. Бұл – Имам Рази, Иzz ибн Абдуссаламның ұстанымы», – дейді [158, 3 т., 319 б.].

Қарафи былай деп түсіндіреді: «Ғалымдар бидғатшыларды күпірлікте айыптауда өзара келіспейді. Олардың көзқарасындағы айқын күпірліктің болуына назар аударады. Осылай қарап, мәзһабтың лазым мағынасын мәзһабтың өзі деп санаған топ бидғатшыларды күпірлікте айыптайды. Ал мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі емес деп есептеген топ айыптамайды. Ал бұл соңғы қағида Мәлик, Шафиғи, Әбу Ханифа және Ашғари секілді имамдарға тиесілі» [159, 263 б.].

Мәзһабтың лазым (міндетті) мағынасы айқын болған жағдайда, ол мәзһабтың өзі болады. Дусуқи (1815 қ.б.ж.) өзінің «Хашиясында»: «...олардың «Мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі емес» деген сөзі көмескі лазым мағынаға қатысты айтылған...», – дейді [106, 4 т., 301 б.]. Имам Мұхаммед Заһид Каусари (1879–1952): «Мұнда лазымның мағынасы айқын. Мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі емес деген қағида көмескі лазымға қатысты айтылған. Алайда айқын лазым ақыл-есі дұрыс тұлғаның ұстанымына байланысты. Ал кімде-кім айқын лазымды жоққа шығара отырып, лазым мағынаны айтар болса, бұл лазым оның мәзһабы саналмайды. Оның бұлай жоққа шығаруы өзін ақыл иелері қатарынан шығарады. Мәзһабта лазымға қатысты түйін пікір – осы...», – дейді [160, 33 б.].

Бұл мәселе бойынша Кашмири былай дейді: «Лазым мәселесін қорытындылап келгенде айтарымыз, өзі байқамағанымен, біреудің айтқан пікірінен күпірлік лазым болса және оған ол туралы ескертілгенде осы ойды жоққа шығарса, ол кәпір саналмайды. Сонымен қатар діннің дарурияттарына жатпайтын және лазымның жағдайы айқын емес мәселеде ол кісі кәпір болып саналмайды...» [161, 73 б.]. Кашмири бұл ұстанымның иесі ретінде Қазиді Әбу Бәкір Бақилланиді және имам Ашғариді атап өтеді.

Егер сөз ақиқат, яғни тікелей мағынада болса, мәзһабтың лазымы мәзһабтың өзі болады. Ал тікелей мағынада болмаса, мәзһабтың лазымы мәзһабтың өзі емес. Бұл ұстаным – ханбали мәзһабының өкілі Ибн Тәймияның көзқарасы. Ол өзінің «Фатауа кубра» атты еңбегінде: «Адам баласы сөзінің лазымдығы екі түрлі болады: а) тікелей мағынада айтылған сөзінің лазым мағынасы, ол мұны ұстанып, іске асыруға тиіс. Себебі тікелей мағынадағы сөздің лазым мағынасы ақиқат. Егер сөз иесі жағдайынан оның сөзінің лазымы өзіне белгілі болғаннан кейін ұстанудан бас тартпайтындығы білінсе, оған телінеді. Имамдардың мәзһабына лазым көзқарастың қатыстырылуы осындай болады; ә) тікелей мағынада емес сөзінің лазым мағынасында оның сөзінің лазымдығы ескерілмейді. Сонымен қатар мұндай жағдайда көбіне қарама-қайшылықтар болады. Қарама-қайшылықтарға түсу – пайғамбарлардан басқа ғалымдардың барлығына да тән қасиет» [162, 4 т., 27 б.].

Ибн Тәймияның лазымды тікелей мағынада болса ескеріледі, ал егер олай болмаса, ескерілмейді деп бөлуі – қисынға келмейтін әрекет. Сөз иесінің дұрыс айтуы немесе қателесуі – мәзһабта лазымға еш қатысы жоқ мәселе. Мысалы, лазым жалған болуы мүмкін, алайда ол – айтушының меңзегені. Сондай-ақ айтушы оны ұстанбайды және іске де асырмайды. Ибн Тәймия бұл

көзқарасында ақиқат емес лазымды айқын болса да, ұғым санатынан шығаруға ұмтылады. Әрине, бұл ғылыми әрекет емес. Осылайша, ол сенімге атап айтқанда, әлем түрі бастауының (қидаму алам науғи) және жаңадан пайда болған істердің бастауының жоқтығына, т.с.с. қатысты мәселелерде өзін қате ұстанымдарымен айыптайтын қарсыластарына жауап бергендей болады.

Ілгеріде айтылған ұстанымның барлығын сараптай келе, мынадай түйін жасауға болады. Айқын лазымды субъективті мағынада мәзһабтың мәніне кіргізу – ақыл-есі дұрыс кісілердің сөзін ескеру тұрғысынан лайықты әрекет. Себебі айқын лазымды ескермеу – сөздің және көзқарастың ұғынықты мазмұнын бекер ету. Бұлай ету стилистикалық және семантикалық қағидаттарға қайшы екені белгілі.

Шәриф Журжани (1340–1413) Құтбуддин Разидің (1295–1365) «Айқын лазым ұғынықты екені даусыз» деген сөзіне пікір білдіріп, былай дейді: «Сөз әрбір айтылғанда мәні түсінікті әрі бұдан оның айқын лазымдығы субъективті мағынада белгілі болады. Осының нәтижесінде лазым мағыналы сөз айтылған кезде ұғынықты болады» [163, 1 т., 139 б.]. Сондықтан сөзбен бірге жүретін оның лазым мағынасын мүлде ескермеу діннің үкіміне жеңіл қарап, ережелерін бұрмалайтындарға жол ашып беретін еді. Мәзһабтың лазымы есепке алынбайды деген қағиданы алға тарта отырып, қарапайым халықтың сенімі мен діни көзқарасының бұзылуына апаруы мүмкін. Каусари мен Кашмири ұстанған көзқараста мұсылман қоғамын өзара күпірлікке қатысты айыптаудан және діннің негіздеріне қатысты шатасудан сақтайтын өте нәзік заңдылық бар.

Ислам шариғатындағы «ридда» үкімінің шарттары мен муртадтың мәселелері хақында. Ислам шариғаты өзіне ерушінің құқықтарымен қатар, олардың міндеттерін де қарастырады. Солардың бірі ретінде исламды қабылдағаннан кейін діннен шығу мәселесі үлкен жауапкершілік болады. «Ридда» – «иртадда» етістігінен шыққан туынды сөз. «Бет алған бағытын басқа жаққа өзгерту, бұру» дегенді білдіреді. Ал ридда жасаушы «муртад» деп аталады [164, 101 б.]. Ал шариғи мағынасы – күпірлікке апаратын ниетпен, сөзбен немесе амалымен исламнан бас тарту. Дәлірек айтқанда, исламнан күпірлікке қайту [24, 1 т., 255 б.]. Бұл мәселеге дәйек ретінде Құранның төмендегі аяттарын келтіруге болады. Құран: «Шын мәнінде, тура жол анықталғаннан кейін, артына кері қайтқандарға шайтан өзінің ісін әсем етіп көрсетті...» [5, 47:25], «Уа, иман келтіргендер, кімде-кім дінінен қайтса, Алла тағала Өзі оларды жақсы көретін, олар Оны жақсы көретін қауымды алып келеді...» [5, 5:54], «Сендердің қайсыбірің дінінен қайтса, сонан соң кәпір болған халде өлсе, міне, осылардың дүниеде және ақиретте амалдары хапт (бекер) етіледі...» [5, 2:217], – дейді. Бұл аяттың тәпсірінде имам Құртуби: «Алла тағаланың «қайсыбірің дінінен қайтса» дегені исламнан күпірлікке қайтса, олардың ісі бұзылады, бүлінеді дегенді білдіреді. «Хапт» сөзі малдың ішін бүлдіретін дерт деген мағынада жұмсалады. Мал шөпті көп жегендіктен іші кеуіп кетеді. Соның салдарынан өліп те кетуі мүмкін. Бұл аят мұсылмандарға исламда берік болуды ескертеді», – деп түсіндіреді [85, 3 т., 428

б.]. Имам Құртуби ридданың мұсылманның амалын бекер ететініне баса назар аударған. Ал Нәйсәбури: «Кімде-кім дінінен қайтса, күпірлік етіп риддасында қалса, міне, солардың ісі дүние мен ақиретте бекер болады. Ісі бұл дүниеде бекер болуы ислам игілігінен мақұрым қалуынан орын алады... Ал ақиретте бекер болуын растауға «міне, солар тозақта болады, олар онда мәңгі қалады» деген аят растайды», – деп тәпсірлейді [165, 1 т., 598 б.].

Тағы мына аяттарда: «Иманға келгеннен кейін күпірлік етіп, одан сайын күпірлігін арттырғандардың тәубесі қабыл болмайды...» [5, 3:90], «Бір жүз ағарып, енді біреулері қарайып жатқан кезде, қарайған жүздің иелеріне сендер иманнан кейін күпірлік еттіңдер, күпірліктеріңнің жазасын алып, азап дәмін татыңдар» [5, 3:106], «Шын мәнінде, иман келтіргеннен кейін күпірлік еткендер, сонан соң қайта иманға келіп күпірлік етіп, күпірлігін арттыра түскендерді Алла тағала кешірмейді әрі тура жолға салмайды» [5, 4:137], – делінеді. Құран аяттары «иртидад», «куфр» сөздерін қолданады. Алайда «иртидад» сөзі жалпы қайту мағынасында қолданыла береді, ал «ридда» тек исламнан кейінгі күпірлік дегенге айтылады [24, 1 т., 255 б.]. Ридда мәселесіне қатысты Пайғамбарымыздан көптеген хадис жеткен. «Қайту», «куфр», «ауыстыру» немесе «дінін тәрк етуші» деген мағыналарымен қатар «иманнан кейінгі күпірлік» деген терминдік сипаттағы мағынада да келеді [166, 30 б.].

«Ридда» ұғымының иманнан кейінгі күпірлік деген мағынасы төмендегі хадисте келеді. Ибн Аббас (р.а.): «Пайғамбар (с.ғ.с.) Бәйт әл-мақдиске (Иерусалим қаласы) түнде апарылды. Сол түннен кейін ол өзінің сапары, Бәйт әл-мақдистің белгілері және түйелері турасында әңгімелеп берді. Риуаятшылардың бірі былай дейді: «Біз Мұхаммедтің (с.ғ.с.) айтқанын растадық, бірақ басқалар кәпір болып иртидад жасады. Сол үшін Алла тағала оларды Әбу Жәһлмен бірге жазалайтын болады», – деп жеткізеді [16, 5 т., 476-477 б.]. Фатима бинт Қайс риуаятында: «Алла елшісі (с.ғ.с.) маған былай деді: «Ол саған нәпақаны да, баспананы да қамтамасыз етуге міндетті емес, сені өзіне ридда (қайтару) жасай да алмайды...»», – дегенін жеткізеді. Имам Нәуәуи ридда мәселесіне қатысты былай дейді: «Қасақана әрі дінді ашық келеке ету мақсатында іске асатын әрекеттер – күпірлікті міндетті ететін амалдар. Мысалы, пұтқа немесе күнге сәжде ету, Құран кітапты қоқысқа тастау. Сондай-ақ күпірлік сөзімен де ридда орын алуы мүмкін. Бұл әдейі әрі шынайы түйсікпен немесе келеке етумен болсын барлығы бірдей саналады. Әрине, бұл жалпылама айтқанда осылай» [167, 7 т., 283-284 б.].

Алайда мұсылман адамға қатысты ридда турасында үкім шығарудан бұрын фикһ ғұламалары қойған шарттар бар. Бұл шарттар екі топқа бөлінеді. Бірінші топқа фикһ ғұламалары өзара бірауыздан келіскен «ақыл, еріктілік немесе ықтияр» деп аталатын екі шарт кіреді. Ал екінші топ ғұламалар арасында даулы болған «балиғат жасына толу, мастықтан сау болу, қасақана жасау, мақсатты түрде көңілдің құлауы және біліммен болуы» деп аталатын бес шартты қамтиды.

Ғұламалар өзара келіскен шарттар. Ілім иелерінің арасында риддаға жататын кісінің ақыл иесі болу қажеттігіне қатысты ижмағ үкімі бар [168, 175 б.]. Демек, есінен адасқан (жынды) және ақылы кірмеген сәбидің риддасы есептелмейді. Себебі адамның ақылы – шарифат бойынша оның құзыреттілігі болуының шарты. Бұл шарттың орындалуы сенім және наным мәселесінде қатаң талап етіледі [169, 9 т., 526 б.]. Әрине, ислам құқығы ғалымдарының ақыл иесі емес деп берген үкімі тұрақты әрі әрдайым есінен адасқан кісіге қатысты. Мұндай адамның сөзі мен амалы есепке алынбайды. Ал кейде есінен танып қалатын кісінің риддасы ақылы орнында болғанда есептеліп, есінен адасқанда саналмайды. Сол сияқты мас қылатын ішімдікті қабылдаудың салдарынан ақылынан адасқан кісінің риддасы да ханафи мәзһабының пәтуасында есепке алынбайды. Бұл – ашық компаративистік салыстырмалы тәсілдің (қияс жәли) негізінде емес, көмескі компаративистік салыстырмалы тәсілге (қияс хафи немесе истихсан) сүйене отырып берілген пәтуа. Мас адамның тілімен айтқан сөзінің ақылы орнында болмауымен қатар, оның ішкі түйсігімен сәйкестігі жоқ болғандықтан мағынасы болмайды [169, 9 т., 526 б.].

Имам Шафиғи өзінің «Умм» кітабында: «Егер адам мастықтан емес, басқа себептен ақылынан адасқан халде діннен қайтатын болса, риддасы есептелмейді. Оны басшы түрмеге қамамайды. Ол сол жағдайда өмірден озса да, мұсылман мұрагерлері мирасынан қағылмайды. Себебі оның риддасы оған қаламның үкімі жүрмейтін кезде орын алды. Оның жағдайы мастыққа ұшыраған кісінің халіне ұқсамайды», – дейді [170, 7 т., 399 б.].

Бұл тұрғыда өзінің үлкен еңбектерімен танымал Ибн Хажар Һәйтәми былай жазады: «Егер кісі күмәнға салынып, иман мен Жаратушыны шатастырса немесе жүрегінде (Жаратушыны) кемсіту не сөгуге сияқты дертке шалдықса, оны қатты жек көрсе, алайда бұл құбылыс оның еркінен тыс болса, оған ешбір жаза тағайындалмайды және күнәһар болмайды. Бұл шайтанның азғыруы деп есептеледі. Одан арылуда Алладан жәрдем тілеуі керек. Себебі өз еркімен болса, жек көрмеген болар еді» [46, 103-104 б.]. Демек, ислам негіздеріне қайшы әрекетке немесе сөзге барған мұсылман кісі риддасының есепке алынуы үшін оның ақыл-есінің орнында болуы және мақсатты түрде іске асуы – ғұламалар арасында бірауыздан келісілген шарт. Бұл шарт орындалмаған жағдайда мұсылман адам діннен шыққан болып саналмайды.

Фикһ ғалымдары мұсылман адамның өзі қалаған әрі ерікті түрде барған риддасы ғана шарифат бойынша есептеледі дейді. Бұл жөнінде имам Құртуби өзінің тәпсірінде: «Ислам ғалымдары күпірлікке баруға мәжбүрленген, соның салдарынан өміріне қауіп төнген, алайда жүрегі иманға байланған халдегі кісінің күпірлік ете тұра, күнәһар болмайтындығына бірауыздан келіскен. Яғни ижмағ үкімі бар. Шарифат бойынша кәпір болып саналмайды. Бұл – имам Мәліктің, куфалықтардың және имам Шафиғидің сөзі» [85, 12 т., 435 б.]. Демек, мәжбүрленген кісінің тілі күпірлік сөзін айтқан немесе күпірлік әрекетке барған кезде оның жүрегі иманға байланып және Раббысын ұлықтап тұрса риддасы есептелмейді. Әрине, бұған Құран кәрімнің мына аяты негіз болады: «Жүрегі

иманға байлана тұрып күпірлікке баруға мәжбүрленген адам Аллаға шындығында күпірлік еткендердің қатарынан емес....» [5, 16:106]. Аятта баяндалған мәселе айқын. Алла тағала мәжбүрленген мұсылманның негізгі үкімге қатысты еместігін сөз еткен. Яғни риддасы есептелетін кісілердің қатарына жатпайды. Мұндай жағдайда ол күнәһар болып саналмайды. Бұл аят Алла елшісінің (с.ғ.с.) сахабасы Аммар ибн Ясирге қатысты түскен. Имам Құртуби: «Бұл аят тәпсір ғалымдарының көзқарасында Аммар ибн Ясирге қатысты. Ибн Аббас былай деп әңгімелейді: «Мүшріктер оны, әкесін және анасы Сумаяны, Сухайбты, Хаббабты және Сәлимді ұстап алады. Оларды барынша азаптап, қинайды. Сумаяны екі түйеге байлап сүйрейді... Ол да, күйеуі Ясир де қаза табады. Ал Аммар болса, олардың мәжбүрлеген халде талап еткенін айтып береді. Сосын Алла елшісіне (с.ғ.с.) келіп болған жайтты айтып шағымданады. Сол кезде Алла елшісі (с.ғ.с.): «Жүрегің қалай?» – деп сұрайды. Ол: «Иманға байланып тұр», – деп жауап береді. Мұны естіген Алла елшісі (с.ғ.с.): «Егер олар қайталаса, сен де қайтала», – деп бұйырады», – дейді» [85, 12 т., 432-433 б.]. Аталған оқиғада Алла елшісі (с.ғ.с.) күпірлікке мәжбүрленген мұсылманның риддасы егер оның жүрегі иманға байланған болса есепке алынбайтындығын анық айтып отыр. Мұндай кісі күпірліктің барлық шартын сақтаса да, күпірлігі есептелмейді, кешіріледі. Имам Тәхәнәуи: «Алла елшісінің (с.ғ.с.) біреуді жай ғана заһири (сыртқы халін ғана ескеріп) жағдайда кәпір деп есептеп, әйелін ажыратып, оған кәпірлерге тиісті үкімдерді қатыстырған кезі болған емес», – дейді [171, 12 т., 653 б.].

Осы тұста айта кететін мәселе – ғалымдар мәжбүрленген кісінің саналмайтын күпірлігі оның тек сөзіне ғана қатысты ма әлде ісіне де қатысты болады ма деген өзара пікір алуандығы. Бұл турасында Ибн Атия Әндәлуси (1088–1146) былай дейді: «Одан пұтқа сәжде жасау секілді іс талап етілген жағдайда, ғалымдар арасында әртүрлі көзқарас бар. Бірінші топтағы ғұламалардың көпшілігі мәжбүрленген тұлға өзін сақтау үшін талап етілгенді орындайды дейді. Ал ғалымдардың екінші тобы мұндай талапты орындамайды, өзін тапсырады деген пәтуа береді. Ал үшінші пікір иелері, егер пұт құбыла тарапта тұрса, талапты орындайды, бірақ Аллаға сәжде етуді ниет етеді дейді». Алайда Ибн Атия үшінші пікірді қатты сынайды. Сонымен қатар сөз бен істі ажырату қажет дейтін топтың да көзқарасын жоққа шығарады [169, 3 т., 423 б.]. Бадруддин Айни (1361–1451) бұл мәселеде сөз бен істі ажыратып қарауды заһирилердің мәзһабы деп есептейді. Сөз бен істің айырмашылығы жоқ, екеуі бірдей жағдайда деген көзқарасты дұрыс көреді. Бұл көпшілік ғалымдардың пікірі екені белгілі. Себебі адамның амалы оның дене мүшелерімен бірге ісін, жүрегінің ниетін және сөзін қамтиды [17, 24 т., 98-99 б.].

Сол сияқты мәжбүрлеудің кез келген түрі мұсылман кісіге аталған жеңілдікті пайдалануға рұқсат береді ме? Әлде мәжбүрлеу үрдісі адамның таңдау құқығынан айыру үшін ең жоғары дәрежеде болуға тиіс пе? Олай болса, мұсылманды сөз немесе іс күпірлігінің жауапкершілігінен босатуға негіз болатын мәжбүрліктің шегі қандай деген сұрақтар туындайды.

Имам Кәсәни мәжбүрлеудің екі түрі болады дейді. Біріншісі, адамды табиғи шарасыздыққа апарарды. Мысалы, кісінің өміріне немесе дене мүшесіне қауіп төндіретін жағдайдағы өлтіру, кесу, ұру секілді әрекеттер. Бұл «толық мәжбүрлік» деп аталады. Ол адамды таңдау құқығынан толық айырады. Екіншісі, адамды шарасыздыққа жеткізбейді. Мысалы, кісінің өміріне қауіп төндіре қоймайтын деңгейдегі, алайда оны қиын жағдайға душар ететін қамау, шектеу, байлау, соғу секілді істер. Бұл «нұқсанды мәжбүрлік» деп есептеледі. Кісіні таңдау құқығынан толығымен айырмайды. Керісінше, оның өз еркі бар адам. Егер мәжбүрлеуші тарап мақсатын орындай алатындай мүмкіндікке ие болса, мәжбүрлеудің алғашқы түріне жатады. Мәжбүр мұсылманның күпірлік сөзі мен ісі жан дүниесінің иманға байланған халде болу шартымен кешіріледі [169, 10 т., 103-104 б.].

Ислам ғұламалары арасында ридданың орын алуына қатысты даулы шарттар. Діннен шыққан мұсылман кісінің балиғат жасына толуы. Ислам құқығы ғалымдары бұл шартқа қатысты талқылағанда мумәииз (есі кірген, алайда балиғат жасына жетпеген) баланың риддасының есептелуі мен оның мұсылмандығының дұрыстығын бірге қарастырады. Себебі екі мәселенің арасында қатты ұқсастық бар екені белгілі. Ғұламалар арасында аталған мәселеде үш пікір бар. Біріншіден, шафиғи мәзһабы, имам Зуфар және имам Ахмад: «Мумәииз баланың мұсылмандығы мен риддасы есептелуі үшін балиғат жасына толуы міндетті» деген пікірді айтады. Бұл негізде есі кірген баланың риддасы мен мұсылмандығы саналмайды [173, 4 т., 177 б.]. Бұл пікірдің иелері Алла елшісінің (с.ғ.с.) «Үш кісіден қалам (күнә жазушы) көтерілген: ұйқыдағы кісіден оянғанша, сәбиден балиғат жасына толғанша және есі ауысқан адамнан ақылы қайта кіргенше» [45, 3 т., 135 б.] деген хадисін негізге алады. Хадистегі негізгі мәселе, мумәииз баладан қалам көтерілген. Сондықтан оның бұл өмірдегі сөзі мен ісі негізге алынатын айғақтарға жатпайды. Сонымен қатар мумәииз бала есі кірмеген бала мен жынды кісіге ұқсайды. Екеуіне де шарифат ешбір міндет жүктемеген. Бұл өмірдегі исламның үкімдері сөзге сүйенеді. Ал адамның сөзі растау немесе куәлік болып есептеледі. Ал балиғат жасына толмаған кісіге мұның қатысы жоқ. Имам Сарахси бұл пікірді баяндай келе, «Мумәииз баланың мұсылмандығы ескерілмейді деген сөздің ешбір мәні жоқ. Мұны жалған немесе бос сөз деп есептейміз. Егер ол бала Алла тағаланың жалғыз екенін мойындаса, ешкімнің оны өтірікші немесе бос сөйлеп тұр деп айтуға құқығы жоқ. Керісінше, оның шынайылығын қабылдап, соның негізінде үкім етіледі», – дейді [174, 10 т., 120-121 б.].

Екіншіден, ханафи мәзһабынан Әбу Юсуф, Әбу Ханифа мен имам Ахмад тағы бір көзқарасында: «Балиғат жасына жету мұсылмандықтың дұрыс болуына шарт емес, алайда ридданың саналуы үшін шарт» деген ұстанымды айтады [174, 10 т., 122 б.]. Бұл ұстанымның иелері, «Жоғарыдағы хадис мумәииз баладан күнә жазатын қаламның көтерілгені турасында айтып отыр. Егер риддасы есептелетін болса, күнә ретінде жазылады. Ал исламның жағдайы басқа, ол күнә емес, сауап ретінде саналады», – деп түсіндіреді. Баланың

мұсылманшылықты қабылдауы мен оның риддасын салыстыруға болмайды. Балиғат жасына толмаған баланың сыйлықты қабыл алуына болады. Себебі сыйлықтың баланың құқығына келтірер зияны жоқ. Исламды қабылдауы да сол секілді. Ал оның өз мүлкінен шығарып сыйлық бергенде зиян шегетіні сияқты, риддасының да ол үшін зияны бар [175, 12 т., 266 б.]. Имам Сарахси мумәииз баланың риддасының есептелмеуін компаративистік тәсілге сүйенген шешім ретінде қабылдайды. Себебі оның риддасы зиян. Оның ақылы мен білімі оған пайда әкелер жағдайда ғана ескеріледі [169, 9 т., 526-527 б.].

Үшіншіден, Әбу Ханифа өзінің негізгі ұстанымында имам Мұхаммед ибн Хасан Шәйбәни және мәлики мәзһабында мумәииз баланың мұсылмандығының, риддасының да есептелуі үшін балиғат жасына толуы шарт емес [169, 9 т., 526 б.]. Мұндай тұжырымды жасағандар Алла елшісінің (с.ғ.с.): «Әрбір сәби таза болмысымен туылады. Сосын тілімен айтылғаны оның бағытын білдіреді. Тілінің негізінде шүкірлік немесе күпірлік етуші болады» [16, 23 т., 113 б.], – деген хадисін негізге алады. Есі кірген баланың мұсылмандығы дұрыс болғаны секілді, риддасы да есептеледі. Оның сенім негізінде қабылдаған дінінің саналғаны сияқты, осындай негізде дінді тастағаны да балиғат жасына толған, ақыл есі орнында болған кісінің әрекетіндей ескеріледі. Хазіреті Али де бала күнінде ислам дінін қабылдады. Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) оның дінін дұрыс деп санады. Ол балиғат жасына толмай тұрып пайғамбарымызбен (с.ғ.с.) бірге намаз оқыды. Егер оның мұсылмандығы саналмайтын болғанда, оның ислам дінін қабылдағаны бізге тарихи оқиға ретінде жетіп, оны мұсылман деп ешкім айтпаған болар еді. Егер мумәииз бала ислам дінін қабылдаса, ислам дінінің растау және бекіту секілді ақиқатын орындаған болып саналады. Сондай-ақ күпірлік еткенде де риддаға қарсы шығу секілді ақиқатты жасаған болады. Ал хақиқи әрекеттер іске асқаннан кейін, оны жоққа шығару мүмкін емес [176, 6 т., 130-131 б.].

Біздің ойымызша, ислам мен ридда екеуі де – адам баласының ақылы мен есіне тікелей қатысты құндылықтар. Шарифатта мумәииз баланың кейбір діни әрекеттерінің саналатыны белгілі. Мысалы, оның балиғат жасына дейінгі намазы мен оразасы Алланың құзырында қабыл болады. Сол сияқты ханафи мәзһабының негізін қалаушы имам Әбу Ханифа айтқандай, оның мұсылмандығы мен риддасы да есептелуі қажет деп санаймыз. Осы тұста айта кететін жайт, мумәииз бала риддасының ескерілуі ғұламалар арасында даулы мәселе болғандықтан, төрт мәзһабтың ешбірінде ол өлім жазасына кесілмейді. Алайда «балиғат жасына жеткенше, райынан қайтпаса, жазаға тартылады ма?» деген сұрақ туады.

Шафиғи мәзһабы мумәииз баланың мұсылмандығын дұрыс деп санамағандықтан, балиғат жасына жеткеннен кейін ол жазаға тартылмайды деп шешеді [170, 7 т., 400 б.]. Ханафи мәзһабында да ол жазаға тартылмайды. Себебі ғалымдардың арасындағы даулы мәселе жазаны кешіруді міндеттейтін күмәнді жағдай саналады [174, 10 т., 123 б.]. Ханбалилер бойынша, өлім жазасына кесіледі. Себебі оған кедергі болған жайт – оның сәбилігі. Бұл кедергі

балиғат жасына толғаннан кейін кетеді. Келесі кезекте ридданың жазасы міндетті болады, – дейді [175, 12 т., 266-270 б.]. Имам Мәліктің жолын ұстаушылар да: «Егер тәубеге келмесе, балиғат жасына жеткеннен кейін жазаланады», – деген көзқарасты ұстанады [177, 8 т., 62 б.]. Ислам мәзһабындағы ойлар мен тұжырымдарды талдағанда, мумәииз баланы балиғат жасына толғаннан кейін жазаға тартуды қолдау қиынға соғады. Себебі аталған мәселеге қатысты мәзһабтар арасындағы өзара ортақ ұстанымның болмауы күмәнді күшейтеді.

Балиғат жасына толған кісінің мастықтан сау болуы. Мұсылман адамның ішімдік ішіп, масайған кезінде айтқан сөзі немесе ісі риддаға апаратын болса, есептеледі ме? Оның ақылы мен есіне қатысты теріс өзгеріс ридда үкімдерін жүзеге асыруға немесе асырмауға әсері бар ма? Бұл мәселеге қатысты осындай сұрақтар туындайды. Ислам құқығы ғұламаларының арасында бұған қатысты екі ұстаным бар. Біріншісі, ханафи мәзһабы, имам Ахмад бір пәтуасында және имам Шафиғи өзінің бір сөзінде: «Мас адамның риддасы саналмайды, себебі мұсылман риддасының есепке алынуы үшін оның мастықтан сау болуы шарт», – дейді [174, 10 т., 123 б.]. Бұл пікірді ұстанушылар Алла елшісінің (с.ғ.с.) заманында болған мына бір оқиғаны негізге алады. Үлкен сахабалардың бірі мас қылатын ішімдіктерге шарифат тыйым салмай тұрып, ішімдік ішіп мас болады. Соңында Алла елшісінің (с.ғ.с.) өзіне: «Сендер менің құлдарымсыңдар және менің бабаларымның құлдарысыңдар», – деген сөзді айтуға дейін барады [178, 3 т., 1568 б.]. Алайда Пайғамбар (с.ғ.с.) бұл істі күпірлікке баламады. Хабарда оқиғаға қатысты болған сахаба Хамза ибн Абдулмутталиб екені айтылады. Біз тарихта Хамзаның мұсылман болғаннан кейін, қайта діннен шыққанын білмейміз. Сонымен қатар бұл ұстанымның иелері «ридда әдетте жүрекке байланысты мақсатты түйсікке сүйенеді» деген рационал негізді де ескереді. Ал мас кісінің сөзі арнайы мақсатта айтылмағаны белгілі.

Екіншісі, мәлики, шафиғи және ханбали мәзһабтарының көзқарасында ридда саналуы үшін мастықтан сау болуы шарт емес. Мас кісінің риддасы есептеледі [58, 169 б.]. Мұндай пікір иелері сахабалардың бейкүнә әйелге жала жапқан мас адамға жаза тағайындағанын дәйек етеді. Демек, олардың бұл ісі мас кісінің сөзі айғаққа алынатынын білдіреді. Сол сияқты мас адамның айтқан талағы (ажырасу шешімі) да саналады. Салыстырудың негізінде екеуінің арасында үлкен ұқсастық бар деп айтуға әбден болады. Сондықтан мас кісінің риддасы да есептеледі. Бұл турасында әл-Мәуәрди былай дейді: «Мас кісінің кейбір үкімдерде ажырата алушы, ал енді кейбірінде ажырата алмаушы болып саналуы рационал және теориялық қағидаларға да қайшы». Сонымен қатар бұл көзқарастың ұстанушылары мас кісінің ақыл-есі толық жоғалмайды. Ол ұйықтап жатқан немесе қалғыған адамға ұқсайды. Бұл тұрғыда мас кісіні жынды адаммен салыстыруға болмайды. Себебі жынды адам өз есінен толық айырылады дегенді алға тартады [179, 13 т., 176 б.].

Алайда, қорыта келгенде, мас адамның риддасы есептеледі деп айту қисынға да және шарифат мақсатына да сай келмейді. Себебі мас кісінің түйсігі

жоғалады немесе жоғалудың шегінде тұрады. Жоғарыда айтылған ескертулерге сүйеніп, оны діннен шықты деп санауға болмайды. Діннен шығарудың нәтижесі мен оған ілеспе үкімдері ауыр екені белгілі. Мұндай үкімдерді айқын емес айғақтарға негіздеуге келмейді. Себебі мас кісінің күпірлік сөздері мен істері мақсатты сипатта емес екені анық. Сондай-ақ мас адам ұйқыдағы немесе қалғыған кісіге қарағанда жыңдыға көбірек ұқсайды. Мастықтың да деңгейі болмайды ма? Балиғат жасына толған кісінің мақсатты түрде, яғни қасақана жасауы.

Кейде мұсылман кісінің аузынан қатты қуаныштың немесе таңырқаудың немесе қорқыныштың, т.с.с. психологиялық түрлі ахуалдардың салдарынан күпірлік сөз шығып кетуі мүмкін. Бұл мақсатты түрде немесе әдейі жасалмайды. Ислам ғұламалары осы мәселеде шарифаттың үкімін зерттеген. Олардың кейбірі діннен шықпайды деген тұжырымға келсе, енді бірі діннен шығады, риддасы есептеледі деген тоқтамға келген.

Бірінші пікір – ханафи [89, 5 т., 136 б.], шафиғи және ханбали [110, 6 т., 169 б.] мәзһабтарының еншісінде. Олар: «Кімде-кім қателесіп, күпірлік сөз айтып қойса, діннен шықпайды», – дейді. Бұлар пайғамбарымыздың (с.ғ.с.): «Шын мәнінде, Алла тағала менің үмметімнің қателескенін, ұмытқанын және мәжбүрленгенін кешірді» деген хадисін тірек етеді [128, 16 т., 202 б.]. Демек, үмметтің қателескен жағдайының кешірілуі түйсік мәселесіне қатысты қателескен кісі риддасының есептелмеуін білдіреді. Яғни байқамай, жаңсақ күпірлік сөз айтқан кісінің риддасы саналмайды. Атап айтқанда, Құран аяты да бізге: «Уа, Раббымыз, біздің ұмытқанымыз бен қателескенімізді кешіре көр!» деген дұғаны үйретеді [5, 2:286]. Аталған аяттың түсіндірмесінде имам Құртуби былай дейді: «Бұл мәселеде күнә жазылмайтыны турасында ешкім бөтен пікір айтқан емес. Алайда шарифат үкімдеріне қатысты ғалымдар арасында даулы жағдай орын алған. Қателескен кісіге ешнәрсе міндеттелмейді ме әлде оған кейбір үкімдер жүктеледі ме деген мәселеде түрлі көзқарастар бар. Дұрысы, бұл мәселе орын алған оқиғалардың табиғатына байланысты. Айыппұл, құн төлеу, парыз намаздар, т.с.с. мәселелерде міндеттер жүктеледі. Кек алу, күпірлік сөз айту, т.с.с. жағдайларда толығымен кешіріледі...» [85, 4 т., 501-502 б.]. Айта кететін маңызды мәселелердің бірі – күпірлікті жеткізуші кісі кәпір болады ма, әлде жоқ па деген сұрақ. Мысалы, күпірлік сөзді өзі ұстанбайды, алайда жай ғана әңгімелеп беруші немесе жеткізуші тұлға діннен шықпайды. Әрине, бұл мәселеде ижмағ үкімі бар [110, 6 т., 169 б.]. Осыған орай, бұл тұрғыда арнайы «Күпірлікті жеткізуші кәпір емес» деген қағида қалыптасқан. Күпірлікті ауызға алушы оны насихаттау үшін емес, кемсіту және қауіпін түсіндіру мақсатында әңгімелеуге тиіс. Мұсылман адамның күпірлік сөзі мен ісін осындай игі мақсатты көздемеген халде қозғауы дұрыс емес. Өкінішке орай, қазіргі таңда барлығын білу керек, өзгелермен жағымды қатынаста болуымыз қажет деп күпірлікті жай жеткізіп қана қоймай, насихаттау үрдісі де орын алып жатады.

Мысалы, пайғамбарды (с.ғ.с.) сөгуді әңгімелеген, яғни жеткізген кісінің ахуалы төмендегі үш жағдайдың бірі болады. Ғалымдар өз кітаптарында дін

дұшпандары мен кәпірлердің жағдайын баяндап, қауіп мен зиянын түсіндіріп кеткені секілді оның әңгімесі сөгүшіні таныстыру немесе оны жазғыру мақсатында болады. Бұлай етуге ислам діні рұқсат берген, қажет кезде міндет те болып саналады; ешбір игі мақсатсыз жай ғана бос әңгіме-сөз ретінде айтылуы да мүмкін. Бұл жағдайда әңгімелеуші кәпір болмаса да, күнә жасаған болып саналады. Ислам құқығында мұндай адамды жазаға тарту қажеттігі айтылады; оның әңгімесінің түпкі діттегені – пайғамбарды (с.ғ.с.) кемсіту, оған қатысты мұсылмандардың көкейіне күдік салу немесе адамдарды күлдіру үшін мазақтау, ал ол – анық ридда. Пайғамбарды (с.ғ.с.) сөгуді осылай әңгімелеген адамның ісі оны діннен шығаруға фактор болатындығына ешбір күмән тудырмайды [46, 273-274 б.].

Балиғат жасына толған кісінің білмей (жәһл) күпір жасауы. Мұсылманның өзі білмеген халде кейбір күпір сөз айтып немесе іс жасауы оны ақтайды ма? Өз еркімен күпірлік жасаған кісінің білмей жасадым деп ақталуы оны ридданың үкімдерінен құтқарады ма? Білімсіздік араб тілінде «жәһл» деп айтылады. Оның анықтамасы – біліммен игерілетін нәрсені білуге қарсы әрі кедергі болатын ұстаным. Егер ол білімге тікелей антоним сипатында болса надандық. Басқаша айтқанда, бір нәрсенің шынайы жағдайына мүлде қарама-қайшы көзқарасқа ие болу. Ал мүлде көзқарасы жоқ болса, оны жай білімсіздік дейді [180, 361 б.].

Ислам құқығы негіздері ғалымдары білімсіздікті адамның құзыреттілігінен айыратын себептерге жатқызады. Шейх Мустафа Зарқа (1904–1999) білімсіздікті адам құзыреттілігін жоятын факторлар санатына қоспайды. Алайда кейбір міндеттерді орындауға немесе үкімдерді іске асыруға кедергі болуы мүмкін. Ол кісі: «Білімсіздік кісіні құзыреттілігінен айыратын себеп болмайды. Бірақ кейбір жағдайда оны міндеттерін атқармағаны үшін жауапқа тартуға кедергі келтіретін үзір болуы әбден мүмкін. Ислам жерінен (Дәр әл-ислам) ұзақта болған өлкеде мұсылман дінін қабылдаған білімсіз кісі кейбір шарифат міндеттерін орындамаған болса, оны жауапқа тартуға білімсіздігі кедергі болады... Сондықтан білімсіздік адамның құзыреттілігін жоятын емес, үзірлі құбылыс болып саналады. Оның әңгімесі сөгүшіні таныстыру немесе оны жазғыру мақсатында болады», – дейді [181, 2 т., 856 б.].

Имам Әбул Юср әл-Бәздәуи (1030–1100) жәһлді негізгі төрт түрге бөледі. Үзір ретінде қабылданбайтын білімсіздік. Мысалы, кәпір кісінің күпірлігі. Оның мұндағы қарсылығы қаншалықты айғақтар бола тұра, білімсіздік емес, керісінше тәкаппарлық, менмендік; жоғарыдағы айтылған санаттан сәл төменгі сатыдағы, алайда үзір ретінде қабылданбайтын білімсіздік. Мысалы, адам баласының Алланың кейбір сипаттарына және ахиреттің жағдайларына қатысты білімсіздігі секілді; күмәнді (шубһа) жағдай ретінде есептелетін білімсіздік. Мысалы, дұрыс ізденіс (ижтиһад) үрдісіндегі білімсіздік; үзір ретінде қабылданатын білімсіздік. Мысалы, ислам өлкесіне көшіп үлгермеген мұсылманның шарифат мәселелеріне қатысты білімсіздігі.

Себебі ол мұсылман жерінде болмағандықтан, шарифаттың үкімдеріне қатысты мәліметтен жырақ болуы әбден мүмкін [182, 338-339 б.].

Мұсылман өлкеде өмір сүретін білімсіз мұсылман кісінің «дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі» (әл-мағлуму мин әд-дини бид-дарура), яғни қалың жұртшылық пен арнайы мамандарға да бірдей мәлім мәселелерден бейхабарлығы кешірілмейді. Себебі мұсылман өлкеде дәрул куфрге қарағанда шарифаттың негізгі үкімдеріне қатысты ақпарат әдетте кеңінен тарайды [183, 357-359 б.]. Егер кісі ислам дінін жаңадан қабылдаса немесе діни ақпарат өте аз тарайтын ауылда өмір сүрсе, дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі болған мәселелерге қатысты білімсіздігі кешіріледі. Мұндай кісіге дінге қатысты дұрыс ақпарат үйретіледі, егер күпірлік райынан қайтса, ескеріледі. Ал егер содан кейін де қайтпаса, риддасы саналады [46, 185 б.].

Қазіргі заманда халық ішінде ақпарат тарату жолдары мен тәсілдерінің дамығаны белгілі. Діннің негізгі үкімдері ғана емес, жалпы халыққа айтылмайтын мәселелердің өзі мұсылман емес елдердегі қарапайым жамағат арасында кеңінен таралып жатыр. Мұндайда білімсіздікті қаншалықты кешіреміз деген сұрақ туындауы мүмкін. Алайда біз ақпараттық құралдардың жоғары деңгейде дамығаны мен жетілгенін көре тұрсақ та, әрбір жағдайды жекелей зерттеген жөн деп санаймыз. Мақсатты түрде және көңілдің қалауымен болуы. Құранда былай делінеді: «Кімде-кімнің жүрегі иманмен тыныш таба тұрып, күпірлікке мәжбүрленсе, күнә арқаламайды. Алайда иманға келгеннен кейін көңілдің қалауымен күпірлікке бет бұрғандар Алла тағаланың ашуына ұшырап, жантүршігерлік азапқа салынады» [5, 16:106]. Міне, осы аятты негізге ала отырып, сириялық доктор Салахуддин Идлиби секілді кейбір ғалымдар күпірліктің орын алуына адамның мақсаты мен көңілінің қалауын шарт етеді. Ол өзінің «Күпірлікке қатысты айыпталуға тиісті емес кісіні күпірлікке қатысты айыптау» (Тәкфиру мән лә ястахиқку әт-тәкфир) деген еңбегінде: «Нақты түйсіксіз, мақсатсыз және көңілдің қалауынсыз күпірлік сөздерді айтқан адамды кәпір деп есептеуді Алла тағала кітабының бағдарын түсінбеу және пайғамбар (с.ғ.с.) сүннетінің мазмұнын ұқпау деп санаймын», – дейді [184, 23 б.].

Идлиби Алла тағала аталған аятта күпірліктің ғилласы (себебі) ретінде көңіл қалауының болуын меңзеп тұр. Көңілдің қалауы болмаған жерде оның мақсаты да болмайды. Адам жүрегінің иманды жақсы көріп, оны ұлықтап және онымен тыныш табуы – күпірліктің антонимі. Ал күпірлік – сенімге селкеу, имандылықты кемсіту немесе оған қарсы түйсікке көңілдің толуы. Егер көңілдің қалауы күпірліктің орын алуына қатысты болмағанда, мәжбүр болған кісіге байланысты ғилла етілмес еді. Шарифат өзгенің баласын қателікпен иеленгенді және Алланың атымен берілген бекер антты есепке алмайды. Себебі олар мақсатсыз халде іске асқан болып саналады. Сондықтан көңілдің қалауын тек мәжбүрленген кісіге ғана шарт ету қисынға келмейді [184, 24 б.]. Олай ету сөздің өзімен ғана шектеліп, мағынасына мән бермеу, істің мақсатын ескермеу деп айтқысы келеді.

Идлибидің бұл ойын ешбір тәпсірші ғалымның қолдайтынын байқай алмаймыз. Олар аталған аятты қалай түсінді? Аяттың тәпсіріне қатысты негізгі мәселелерді келтірелік. Аятта діннен шыққан адамдардың бір тобы айтылады; олардың қатарынан мәжбүрленген кісінің жағдайы қағидадан тыс болып саналады; мәжбүрленген кісі екі халде болады: жүрегі иманнан тыныш таба тұрып, риддаға ашық түрде сөзбен немесе іспен барады; көңілдің қалауымен риддаға ашық түрде сөзбен немесе іспен барады. Мәжбүрленген халде көңілдің қалауымен риддаға барған кісінің үкімі өз еркімен діннен шыққанмен тең; күпірлікке мәжбүрленген адам иманын сақтаған мүмін мұсылман болып саналады, сондай-ақ діни және дүнияуи тұрғыдан жауапқа тартылмайды. Идлибидің мұндай көзқарасына жауап ретінде Сәмин Халабидің (1355 қ.б.ж.): «Аяттағы «мәжбүрленген тұлғаның жағдайы бөлек» деп көрсетілген ерекше жағдай барлық діннен шыққандарға қатысты деген ой келуі мүмкін. «Жүрегі иманмен тыныш таба тұра» деген сөз оны растайды. Алайда мұның алды алынған жағдай...», – деп жазғанын келтіруге болады [185, 7 т., 290-291 б.].

Муртадтың жазасы. Ислам ғұламалары діннен өз еркімен шыққан кісінің өлім жазасына кесілетініне бірауыздан келіскен. Бұл қылмысты заманауи сарапшылар қазіргі таңда мемлекеттік сатқындыққа ұқсатады. Ал ридданың жазасына қатысты шешімді елдің басшысы немесе оның тікелей орынбасары қабылдайды. Екеуінен басқа ешкімнің мұндай шешімді қабылдауға құзыреті жоқ. Егер кімде-кім басшының шешімінсіз бұл жазаны өз бетінше жүзеге асыруға әрекет жасаса, заңды үкіметтің тарапынан жазалануға тиіс [186, 208 б.]. Алайда муртад әйел жазасының үкіміне қатысты ғалымдардың көзқарасы негізгі екі бағытқа бөлінеді. Біріншіден, мәлики [106, 4 т., 304 б.], шафиғи [179, 13 т., 155 б.] және ханбали [112, 6 т., 174 б.] мәзһабтарының ғұламалары муртад әйел немесе ер кісі болсын тәубеге келіп, райынан қайтпаса, өлім жазасына кесіледі дейді. Негіздеме ретінде төмендегі хадистерді келтіреді: Алла елшісі (с.ғ.с.): «Кімде-кім дінін ауыстырса, өлтіріңдер...», – деген [15, 8 т., 50 б.]. Хадистің мазмұны жалпы жағдайды меңзеп тұр; Айша (р.а.) анамыздан риуаят етілген: «Ухуд ғазауаты кезінде бір әйел діннен шықты. Сонда пайғамбар (с.ғ.с.) әйелді тәубеге келтіруге бұйырды. Тәубе етпесе, өлтірілетінін ескертті», – деген хадис [187, 4 т., 128 б.]; Жәбир (р.а.) мына оқиғаны әңгімелейді: «Мединалық Үмму Маруан деген әйел исламды тәрк етті. Алла елшісі (с.ғ.с.) оған: «Исламды қайтадан жеткізуді тапсырды. Райынан қайтса, қайтты, болмаса өлім жазасына кесіледі», – деген [187, 4т.,128 б.]; Муғаз ибн Жабалды (р.а.) Иемен халқына жіберіп жатқанда оған Алла елшісі (с.ғ.с.): «Қайсыбір ер кісі ислам дінінен шығып жатса, оны қайтадан уағызда. Егер райынан қайтса, жақсы. Болмаса, көзін жой. Қайсыбір әйел ислам дінінен шығып жатса, оны қайтадан уағызда. Егер райынан қайтса, жақсы. Болмаса оның да көзін жой», – деп бұйырады [86, 12 т., 272 б.]. Әрине, бұл хадис муртад болған әйелді де жазалау қажеттігіне анық таяныш бола алады; Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Мұсылман адамның үш себепте ғана қанын төгуге болады: ... иманнан кейін күпірлікке барса...», – деген хадисі [188, 2 т., 191 б.]. Бұл хадисте өлім

жазасының себебі – иманнан кейінгі айтылған күпірлік; Муртадты өлім кесімімен жазалау – Алла тағаланың құқығы. Бұл – жаза. Ер мен әйел зина жасау, ұрлық, шарап ішудің жазасы бойынша тең үкім болғанындай, аталған қылмыстың жазасы бойынша да әйел мен ер кісі тең [174, 10 т., 109 б.].

Екіншіден, ханафи мәзһабының ғұламалары: «Муртад әйел өлім жазасына кесілмейді. Алайда қамауға алынып исламды қайтадан қабылдағанша немесе өз ажалымен өлгенше қабылдауға мәжбүрленеді», – деп тұжырымдайды [174, 10 т., 108 б.]. Бұл ұстанымдары бойынша ханафилер төмендегі негіздемелерге сүйенеді: Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) әйелдерді өлтіруге түбегейлі тыйым салған. Ол муртад кәпір әйел немесе бұрыннан кәпір әйел болсын, айырмашылығы жоқ. Абдулла ибн Омар (р.а.) мына хадисті жеткізеді: «Алла елшісі (с.ғ.с.) өзі қатысқан бір шайқаста әйелдің өлтірілгенін көрді. Сол кезде әйелдер мен балалардың жанын қиюға тыйым салды» [15, 4 т., 21 б.]; Рабах ибн Рабиғ (р.а.) оқиға туралы әңгімелейді: «Бірде Алла елшісімен (с.ғ.с.) бірге жорықта болдық. Ол адамдардың бір жерге жиналып қалғанын көріп, себебін білу үшін бір кісіні жіберді. Ол өлтірілген әйелдің жанында жиналып тұрғанын айтты. Сонда Алла елшісі (с.ғ.с.): «Ол әйел ғой, соғыспайды ғой», – деді. Жиналғандардың басында Халид ибн Уалид болатын. Бір кісіні жолдап, оған: «Халидке айт, әйел мен жұмысшыны өлтірмесін», – деп әмір етті» [45, 2 т., 258 б.].

Хадистерде әйелдерді өлтіру олардың қауіпінен сақтану мақсатында ғана болатынын байқаймыз. Әйелдер де қылыш көтеріп шайқасқа түссе, олардың тарапынан қауіп төнеді. Ал әдетте әйелдер соғыспайды. Бұл мәселеде муртад әйел немесе бұрыннан кәпір әйел болсын айырмашылық жоқ. Демек, хадистегі «дінін ауыстырғанды өлтіріңдер» деген әмір жауынгер болып соғысатындарға қатысты, яғни хадис мазмұны осылайша ер кісілермен шектеледі [174, 10 т., 109-110 б.]. Себебі Муғаз ибн Жабалды (р.а.) Йемен халқына жіберіп жатқанда Алла елшісі (с.ғ.с.) оған әйелдерді өлтірмеуге бұйырады. Хадистің мәтіні Табараниде былай деп келеді: «Қайсыбір ер кісі ислам дінінен шығып жатса, оны қайтадан уағызда. Егер райынан қайтса, жақсы. Болмаса көзін жой. Қайсыбір әйел ислам дінінен шығып жатса, оны да қайтадан уағызда. Егер райынан қайтса, жақсы. Болмаса тағы да тәубеге шақыр» [103, 20 т., 53-54 б.].

Бірінші көзқарастың иелері ханафи мәзһабының дәлелдерін төмендегіше сынайды. Жалпы шарифатта кәпір болған адамның жанын қиюға тыйым салынған. Бірақ бұл принцип ол діннен шыққаннан кейін оны өлім жазасына кесуге кедергі болмайды. Мысалы, шарифат кәпір қарияны, соқыр кісіні, монахты, созылмалы ауруға шалдыққанды өлтіруге тыйым салған. Алайда олар исламды тәрк етсе, өлім жазасына кесіледі. Демек, бұрыннан кәпір болған кісіні өлтірмейді, ал ридданың себебімен өлімге бұйырады; жалпы кәпір әйелді өлтіруге болмайды деген сөзді қабылдау қиын. Себебі соғыс кезінде жауынгер, сиқыршы, әскерді шабыттандырып тұратын патша әйел өлтіріледі; уа ханафилер, сендер бұрыннан кәпір болған әйелді шайқастан кейін қамауға бұйырмайсындар, керісінше оны олжа ретінде аласындар. Ал муртад әйелді қамауға бұйырасындар [174, 10 т., 109 б.]; бұрыннан кәпір болған әйелге өз

күпірлігін жариялауға рұқсат. Сондықтан оның қаны төгілмейді. Ал муртад әйелге күпірлікті жариялауға рұқсат емес. Бірақ оның қанын төгуге рұқсат. Екеуінің арасындағы айырмашылықтың күпірлікті жариялауға рұқсат болуы немесе болмауында. Бұл – екеуінің үкімі ортақ болуына кедергі болатын жағдай [179, 13 т., 158 б.]. Ханафилер көпшіліктің уәжіне төмендегі айғақтармен жауап береді: Кәпір қарияның, соқырдың, созылмалы ауру кісінің соғыс кезінде айтар пікірі мен ойы болса, өлтіріледі. Ал риддада адамның көзқарасы міндетті түрде болады. Өз қожайындары секілді құлдардың да қаны төгіледі. Бірақ оларды құлдыққа алу, оларға берілген амандық іспеттес. Ал монахтық исламнан кейін болмайды. Себебі ислам дінінде оған тыйым салынған. Ол әйелдің жанын сақтауға кедергі болатын фактор жойылғандықтан, оны өлтіруге рұқсат етіледі; негізінде жауынгер, сиқыршы, патша әйелдің қауіпінен сақтану үшін өлтіріледі. Бұл мақсат муртад әйелдің өмірін қимай-ақ, оны қамаумен, мәжбүрлеп ислам дініне қайтарумен орындалады; муртад әйелді қамау оның күпірлігі немесе жауынгерлігі үшін емес. Өзі жариялаған істен бас тартқан әрбір адамды қамап жазалауға болады. Ал соғыстан кейін әйелді күң етіп тұтқынға алғаннан кейін ол иесінің мүлкіне айналады; исламды қабылдағаннан кейін күпірлікке қайту, одан бұрын күпірлікте болудан ауыр дегенге келісу қиын. Себебі мүшрік араб әйелдің күпірлігі одан ауыр болса да, өлтірілмейді. Сол сияқты муртад әйел де аман қалдырылады [174, 10 т., 110-111 б.].

Екі тараптың да уәжін талдағаннан кейін келесі қорытынды келіп шығады. Біріншіден, бұрыннан кәпір болған ер мен әйелдің жазасына қатысты айырмашылық шарифат мәтінімен бекітілген. Яғни қауіп төндірмейтін кәпір әйел соғыста өлтірілмейді. Бұл кейіннен пайда болған күпірлікке қатысты да сақталуға тиіс. Екіншіден, бұл мәселеге қатысты келіспеушіліктің өзі: «Кімде-кім дінін ауыстырса, өлтіріңдер...», – деген хадистің жалпыға қатысты еместігін білдіреді. Әбу Даудте келген хадисте Алла елшісі (с.ғ.с.): «Ол әйел ғой, соғыспайды ғой, – деп өлім жазасының себебін түсіндірген. Үшіншіден, негізінде, адам ісінің өтемі ақиретке қалдырылуы керек. Алайда бұл дүниеде қоғамның мүддесін, адам өмірін, ақылын, намысын, тегін және мал-мүлкін аман сақтау қажеттігі ескеріліп, кек алу, зинаның, ұрлықтың жазасы, т.с.с. кейбір үкімдер жүзеге асады. Сол сияқты оның өмірге төнетін қауіпінен сақтану үшін муртад күпірлігі үшін емес, риддасы үшін өлім жазасына кесіледі. Ал әдетте әйелден мұндай қауіп күтілмейді [48, 6 т., 67-68 б.]. Жоғарыда айтылған негіздемелер мен уәждерді саралай келе, ханафи мәзһабының ұстанымы шарифаттың мақсаты мен ақылдың талабына жақындау көзқарас деп санаймыз.

Муртадты тәубеге шақыру мәселесі. Фикһ ғалымдары діннен шыққан кісіні тәубеге шақыру (иститәбә) қажеттігіне өзара келіскен. Алайда олар мұның үкімі мен мерзіміне байланысты өзара пікір-таласқа түседі. Иститәбә термині адамнан тәубе етуді талап ету дегенді білдіреді. Тәубенің мағынасы – кісінің өз жасаған күнәсіне өкініп, одан қайтуы, оны қайтадан жасамауы. Муртадтың қателіктерін түсіндіре отырып, тәубеге шақыру [7, 2 т., 78 б.]. Тәубеге шақыруда шарифат үкіміне қатысты негізгі екі пікір бар. Соның

біріншісі, ханафилер [47, 6 т., 378 б.], шафиғилер [189, 4 т., 177 б.] және имам Ахмад бір сөзінде [175, 12 т., 266-267 б.] муртадты тәубеге шақыру мустахаб – іс, міндетті емес дейді.

Бұл топтың негіздемелері: аяттар мен хадистегі муртадты өлім жазасына кесуге қатысты келген әмірлер шектеусіз айтылған. Тәубеге шақыру туралы нақты сөз жоқ. Бұл тәубеге шақырудың міндетті (уәжіп) еместігін көрсетеді [190, 3 т., 284 б.]; Муғаз ибн Жабал (р.а.) бірде Әбу Муса Ашғариге (р.а.) келеді. Оның алдында бір кісі байлаулы жатыр екен. Ол: «Мынау кім?» – деп сұрайды. Ол: «Яһуди еді, қазір исламды қабылдады. Сосын өзінің дініне қайтып яһуди болып кетті», – деп жауап берді. Сонда Муғаз: «Алланың және Алла елшісінің (с.ғ.с.) әмірімен бұл өлтірілмегенше, отырмаймын», – деп үш рет қайталады. Содан кейін оны өлім жазасына кеседі [15, 8 т., 49 б.]. Муғаз (р.а.) діннен шыққан яһудиді тәубеге шақырмай-ақ, өлім жазасына кесуге бұйырды. Әбу Муса (р.а.) мұны естіп тұрса да, қарсы болмады. Демек, тәубеге шақыру уәжіп емес. Егер уәжіп болғанда Әбу Муса үндемей келіспеген болар еді; кәпірге исламды таныстырып ұсынғанда, оған дағуатты жеткізу – мақсат. Ал муртадқа діннің хабары жетіп қойған. Діннің хабары оған жеткен адамға, қайтадан дін туралы айту міндет емес, жай ғана мустахаб болып саналады; егер муртадты тәубеге шақыру міндетті іс болғанда, одан бұрын оның қаны қорғалған болуға тиіс еді. Олай болмағандықтан, мустахаб болып саналады [179, 13 т., 158 б.].

Екінші көзқарастың иесі – мәликилер, ханбалилер муртадты тәубеге шақыру міндетті уәжіп амал дейді. Бұған келесі негіздемелерді келтіреді: Алла елшісі (с.ғ.с.) Үмму Маруанға исламды қайта уағыздауды бұйырды. Райынан қайтпаса, жазалауға тапсырды [175, 12 т., 268 б.]; Имам Мәлік «Муаттада» хазіреті Омардың (р.а.) муртад адамды үш күн уақыт күтпей, тәубеге шақырмай тұрып өлім жазасына кескен кісіні жазғырғанын келтірген [191, 4 т., 1066 б.]. Егер тәубеге шақыру уәжіп болмағанда, Хазіреті Омар олардың ісін жазғырмас еді. Мұны білген сахабалардың ешбірі өзге ой айтпады. Демек, үндемей келісілген ижмағ үкімі іспеттес [175, 12 т., 268 б.]; «Тәубе» сүресінде: «Егер олар тәубеге келсе, намазды орындаса, зекетті берсе оларға тимендер, қоя беріңдер...» [5, 9:5], – деген аят келеді. Аяттың мазмұны жалпы сипатта. Кәпірлердің барлығына қатысты. Сол сияқты кейіннен күпірлікке барған адамды – муртадты да қамтиды. Қашан тәубесі анықталған кезде, оларды қоя беруге бұйырған [157, 12 т., 270 б.]; мұсылман емес дұшпан елдің өкілдерімен соғысудан бұрын оларды исламға шақыру – міндет. Муртадтың жағдайы осымен теңестіріліп, тәубеге шақыру – уәжіп; муртадтың жазасының мақсаты – оның риддасын қоғамнан жою. Ал оны тәубеге шақыру сол мақсатты жүзеге асырады. Сондықтан тәубеге шақыру бірінші міндет болып саналады [179, 13 т., 159 б.]; ридда көп жағдайда адамның санасында пайда болған күмәнді көзқарастың себебінен туындайды. Егер ол күмән сейілсе, ол адам исламға қайтады. Оны түзету мүмкіндігін қарастырмай тұрып, жазалауға болмайды [186, 5 т., 322 б.].

Екі тараптың уәжі мен негіздемесін талдай келе, соңғы тараптың көзқарасы адам жанын сақтауға және қорғауға көбірек кепіл болады деп санаймыз. Себебі жер бетіндегі ең құнды әрі құрметті жаратылыс – адам баласы. Адам баласының өмірін, мал-мүлкін, ақылын, ұрпағын, дінін сақтау шарияттың негізгі мақсатына жатады. Аталған тақырыпқа қатысты «ислам шарияты бойынша муртад адам күпірлігі үшін өмірін қиюға кесіледі ме, әлде жай қылмысы үшін бе» деген сұрақ туындайды. Асылында, ислам дініндегі жаза – қылмыскердің күнәсін жуатын, кешіруге себеп болатын каффарат. Бірақ муртадтың жағдайы басқа, ол тек қылмысы үшін емес, күпірлігі үшін жазаланады. Оның шарасы күнәсін кешіруге себеп болмайды.

2.2. Мәтуриди мектебі: күпірлік – «нас» пен «ижтиһад» арасындағы діни үкім ретінде

Бүгінгі таңда әлемде және елімізде белгілі деңгейде белең алған «такфиризм» құбылысының діни-идеологиялық тұғыры дәстүрлі сүнниттік исламға кереғар харижи және мутазилә сана және ілім екені даусыз. Бұл сүннит доктринасына да, Қазақ елінің дәстүрлі діни дүниетанымына да – түбегейлі сәйкеспейтін діни сана және ілім. харижи және мутазилә санадан бастау алған діни радикализм мен экстремизм ислам тарихында мұсылмандар арасында алауыздық туғызумен қатар, қақтығыстар мен қанды оқиғалардың орын алуына түрткі болғаны белгілі. Сонымен қатар мұндай аса қауіпті үрдістің кейінгі буын мұсылмандарға да азды-көпті әсер еткені сөзсіз. Қазір кейбір діни топтар мен ұйымдардың «нео харижи» деп аталуының өзі – соның айғағы. Мұның ең басты себебі олардың сенім мәселесіне келгенде алғашқы харижилер сынды «кім кәпір?» деген сауалды алдыға тартып, өздерімен пікірлес, сенімдес болмаған мұсылмандардың бәрін жаппай кәпір санауы, сондай-ақ оларды өз бетінше мұсылмандық құқықтан айырып, қаны мен мал-дүниесін өздеріне адал санауы еді. Өкінішке орай, санасы харижилік идеологияға уланып, өздерін ғана кәміл мұсылман, өзгелерді жаппай кәпір санайтын радикалды ұстанымдағы жекелеген тұлғалар мен топтардың әр жерде лаң салып жүргеніне куә болудамыз. Тіпті олардың кейбір геосаяси күштердің қолшоқпары мен ойыншығы болып жүргенін де айтып жүрген діни-саяси сарапшылар бар. харижилер мен мутазилә «үлкен күнә» және «иман» мен діндегі амалдар мәселесіне қатысты радикалды пікірлерін алға тарқанда көбіне-көп соғыс жағдайында немесе белгілі себептерге қатысты түскен Құранның әр жеріндегі жекелеген аяттарына жүгінетін еді. Сол себепті Мәтуриди де аталған екі топтың көзқарасын терістегенде солардың әдісін қолданып, негізінен Құран аяттарына сүйенді. Алайда Мәтуридидің олардан ең айқын ерекшелігі – Құранды сүрелері мен аяттары арасында тығыз байланыс болған бір тұтас иләһи кітап ретінде қолға алып, Құранды Құранмен пайымдауы, яғни Құран аяттарын Құран пәлсапасына сай интерпретациялауы еді [192, 145 б.].

Ислам тарихында ең алғаш харижилер тарапынан көтерілген үлкен күнә және күнәһар (муртакиб әл-кабира) мәселесі негізінде туындаған «иман» мен діндегі амалдардың арақатынасы әрі «иман» ұғымына қатысты өзге де мәселелер ислам каламының өзекті тақырыбына айналды. Бұған дейін де айтылғандай, харижилер мен мутазилә адамға ішкі сенімінен гөрі, сыртқы іс-әрекеттеріне қарап баға беретін болған.

Олардың түсінігі бойынша адамның нағыз кәміл мұсылман болуы үшін жүректегі сенім/иман жеткіліксіз, жүректегі иманмен бірге, соған лайық іс-әрекеттердің/амалдардың болуы және күнәлардан тыйылу. Сондықтан да олар діндегі амалдар мен үкімдерге, яғни діни тәжірибеге ерекше мән берді. Бұл, әрине, сүнниттік сенімге негізделген дәстүрлі ислам/дәстүрлі дін түсінігіне түбегейлі қайшы келеді. Осы құбылыстың нәтижесінде ғалымдар теологиялық тұрғыдан «иман» мен «амал» ұғымдарының арақатынасын айқындауға кірісті.

Алдыңғы буын кәләмшылар исламдағы «ауыр күнә» түсінігіне толыққанды талдау жасамаған еді. Олар мұны белгілі бір деңгейде ашылмаған күйде қалдырды. Олар өздерінің бар күшін мұсылман үмметінің арасындағы «ауыр күнә» жасаған тұлғаның шарифаттағы жағдайын анықтауға салды. Атап айтқанда олар «ауыр күнә» ұғымы емес, ауыр күнә жасағандардың (муртәкиб әл-кабира) мәселесіне назар аударды. Негізі оларды мазалаған сұрақ мынау болатын: Ауыр күнә істеген мұсылман адам шынымен мұсылман болып қалады ма?! Егер олай болмаса, оны сенім-иман тұрғысынан қайсы санатқа жатқызамыз?!

Ауыр күнә жасаған мүмін мәселесіне қатысты мұсылмандар арасында әртүрлі көзқарастар болды. Нақтырақ айтқанда, ислам теологиясы тарихының алғашқы кезеңдерінде жазасы ауыр күнәһарға қатысты жалпы алғанда төрт түрлі көзқарас қалыптасты: Ауыр күнә жасаған мүмін – кәпір, тіпті мүшрік болады (харижилердің көзқарасы); мұсылман, мүмін болып қалады (муржия және әһлу сүнна/әһлу хадис, мәтуридилер және ашғарилердің көзқарасы); мұсылман да емес, кәпір де емес, екеуінің арасындағы өз алдына бөлек категорияға жатады (мутазилә көзқарасы); мұнафық болады (Хасан Басридың көзқарасы). Харижилер жалпы алғанда ауыр күнә жасағанның барлығын бірдей кәпірге шығарады, қажет болса, ауыр күнәні қойғанда кішкентай күнә жасаған адамның өзін кәпірге жатқызуға дейін барды [193, 121 б.]. Солай бола тұра Изутсу мұндай көзқарасты харижилердің бәріне бірдей телу дұрыс емес деген пікірді айтады. Себебі харижлер тобының барлығы бұл мәселеге қатысты бірдей ұстанымда болмағаны тарихтан мәлім [77, 57-60 б.]. Ал харижи көзқарасына кереғар муржилік доктринасын айтсақ, «ауыр күнә жасаған мұсылман иманы бұзылмаған кәміл мүмін, мұндай адам өмірінде ешбір ізгі амал істемеген және бірде-бір жамандықтан тосылмаған болса да нәтиже өзгермейді» [194, 4 т., 229 б.]. Негізі үлкен күнә жасаған мұсылман адамның мәселесіне қатысты муржилік доктрина харижилік ұстанымға қарсы пайда болған төзімділік пен толеранттылықтың көрінісі еді. Дегенмен алғашқы кезде бұл доктринаның теологиялық мәніне қарағанда, саяси маңызы басым болды.

«Иржа» доктринасының негізгі мәні арнайы бір субъектінің мүмін немесе кәпір екеніне қатысты берілетін «кесілген үкімді кешіктіру немесе тоқтата тұру» дегенді білдіреді. Алғашқы кезде бұл доктрина әділетсіз танылған саяси билік өкілдерін күпірлікке қатысты айыптауға қарсы болуды немесе мұндай мәселелерге мүлде араласпауды білдіретін еді. Муржиялар осы ұстанымдары үшін қарсыластарының қатаң сынына ұшырады. Уақыт өте келе муржилік көзқарасы тек кәләми-ақиди сипатқа ие бола бастады. Нақтырақ айтқанда, муржиялар «иржа» (үкімді кешіктіру, шегеру немесе тоқтатып қою) ұстанымын негіздеу әрі нақтылау үшін жүйелі түрде «иман» ұғымының түпкі мәні мен болмысына (хақиқат әл-имән) қатысты өздеріне тән жеке теория қалыптастырып дамытты. Харижилермен салыстырғанда муржиялар анағұрлым парасатты әрі талдау жасау қабілеті жоғары теоретиктер болатын. Осылайша, олар ислам теологиясының негізін қалады [77, 60-61 б.].

Мутазиләнің ауыр күнә жасаған мұсылманға қатысты ұстанымы «әл-мәнзилә бәйнә әл-мәнзиләтәйн» (бір-біріне кереғар екі санат арасындағы тәуелсіз жағдай) деген тезиске сүйенетіні белгілі. Яғни мутазиләнің көзқарасы бойынша ауыр күнә жасаған кісі мүмін де, кәпір де емес, екеуінің ортасынан орын алатын өз алдына бөлек үшінші санатқа жатады. Басқаша айтқанда, ауыр күнә көп жасаған мүмін тұлға иманынан айырылады, алайда толық кәпір болып саналмайды. Ендеше оған мүмін немесе кәпір деп емес, «пасық» деп айтылады. Егер ауыр күнә арқалаған «пасық» бұл дүниеден күнәсі үшін тәубеге келмей өтетін болса, тозақта мәңгі-бақи азапталады. Мутазилә ауыр күнә жасаған тұлғаға қатысты мұндай біржақты үкімді Құран Кәрімдегі күнәһарларға қатысты айтылған қатаң ескертуді білдіретін аяттарға (әяәт әл-уәғид) сүйеніп шығарған [193, 124 б.]. Харижилер мен мутазиләнің ауыр күнә жасағанға берген атауы түрлі болғанымен, нәтиже тұрғысынан алып қарағанда екеуінің тұжырымдары бірдей. Мутазилә күнәсі ауырларды харижилер сияқты кәпірге шығармаса да, тәубеге келмеген жағдайда ақиреттегі жазасының мәңгілік тозақ азабы болатынын алға тартып, харижилердің ұстанымын қолдауда. Ал күнәсі ауыр (пасық) мүмін де, кәпір де емес, мунафиқ дейтін топтың байламы мутазиләнің ұстанымына ұқсайды. Мутазилә да күнәсі ауырды мүмін немесе кәпір деп емес, «пасық» деп атап, екеуінің ортасындағы тәуелсіз санатқа жатқызған болатын. Ауыр күнә жасағандар мунафиқ деген түйінді ең бірінші болып айтқан алғашқы буын мұсылмандарының маңдайалды өкілі әрі белгілі ойшыл, тақуа ғалым Хасан Басри (642–728) еді. Бұл көзқарас ислам шарифаты тарихының ерте кезеңдерінен бастап Хасан Басриге қатысты болып келді.

Дегенмен профессор Ханс Риттердің пайымдауынша, бұл тезис Хасан Басри тарапынан емес, одан кейінгі кәләмшылардың тарапынан, тақуа ойшылға тән «діндар адам» ұғымы негізінде алға тартылған болса керек. «Діндар адам» түсінігі – Хасан Басридің терең, ауқымды діни тәжірибесі мен білімінен туындаған ұғым. Әһл әл-хадис, мәтуридилер және эшғарилерден құралған сүнниттердің ауыр күнә жасаған мүміннің жағдайына қатысты ұстанымын Ләмиши былай баяндайды: «Мүміндерден ауыр күнә жасағандар егер күнәні

адал деп есептеп (мустахиллән), күнәдан қайтарушыны елемей, менсінбей (мустахиффән) немесе оған әдейі қасарысып, қарсы шығу мақсатында (ғала қасдый әл-ғисян) жасаса, ондай күнәһар пенде Аллаға күпірлік еткен болады. Ал егер күнәға нәпсіқұмарлыққа бойалдыру, жалқаулық, ашу-ыза, тараптарлық немесе тәкаппарлықтан баратын болса, сондай-ақ күнәһар жасаған күнәсі үшін Алланың өзіне беретін жазасынан іштей қорқатын әрі оның рақымынан, кеңшілігінен үміттенетін болса, онда оның аты күнәһар мүмін (мүмин фәсиқ) болады. Оның үкімі егер тәубе етсе, күнәсі кешіріледі, ал егер тәубе етуден бұрын қайтыс болса, жағдайы Алланың қалауына байланысты болады. Қаласа, шексіз шарапатымен, мейірімімен немесе пайғамбардың (с.ғ.с.) немесе әулие құлдарының шапағатымен оны кешіреді, қаласа, (әділдігімен) жасаған күнәсі мөлшерінде азаптап, кейін жаннатқа кіргізеді» [193, 121 б.]. Ләмишидің бұл көзқарасы имам Мәтуридидің үлкен күнә жасаған мүмінге қатысты тұжырымына толықтай сай келеді [195, 5 т., 153 б.].

Мәтуридидің ауыр күнә жасаған мүмін (муртакиб әл-кабира) мәселесіндегі көзқарасы одан бұрынғы ханафи мәзһабы ғалымдарының пікірлерімен толық сәйкес келеді. Алайда ол бұл мәселеде қалыптасқан ханафиттік доктринаны қайталап қана қоймайды. Ол өзіне тән ғылыми-полемикалық тәсілмен бұл мәселеге қатысты қалыптасқан доктринаны нақылға (насс) және ақылға негізделген дәлелдермен қуаттап, қарсыластарының ұстанымдарын терістейді. Мәтуридидің бұған қатысты басты оппоненттері мутазилә мен харижилер екені белгілі. Мәтуриди (852–944) «Китәб ат-таухидтің» ақырғы екі тақырыбын осы мәселелерге, яғни үлкен күнә жасаған мүмін (муртакиб әл-кабира) мәселесі мен «иман» мәселелеріне арнаған. Бұл еңбегінде ханафиттік доктринаны қуаттап, оппоненттерінің көзқарастарын теріске шығарғанда ең алдымен Құран аяттарына жүгінген, содан кейін рационалдық сипаттағы дәйекті дәлелдерге де сүйенген. «Китәб әт-тауилат» кітабында да дәл осы тәсілді қолданып отырған.

Мәтуридидің аталған еңбектеріндегі ауыр күнә жасаған мүмінге қатысты тұжырымдарынан, оның өзара тығыз байланысты үш тезисті немесе принципті басшылыққа алғанын көруге болады.

Мүмін күпірлікке жатпайтын қандай ауыр әрі үлкен күнә жасаса да иманынан айырылмайды, мүмін болып қалады [195, 1 т., 421-422 б.]. Бұл принцип бойынша, ханафилердің басты қарсыластары – харижилер мен мутазилә. Алғашқы топ ауыр күнә жасаған мүмін кәпір болады деп тұжырымдаса, соңғысы иманынан айырылады, бірақ кәпір болмайды, иман мен күпірліктің арасындағы орынды алады деп айтқан [195, 2 т., 452-453 б., 4 т., 57 б.];

Екінші тезис бірінші принципке негізделеді. Егер мүмін ауыр күнә жасаған жағдайда иманның шеңберінен шықпайтын болса, онда ол ақиретте күнәсінің жазасы ретінде тозаққа кіріптар болған күннің өзінде онда мәңгілікке қалмайды. Өйткені мәңгілік азап кәпірлерге ғана беріледі [195, 2 т., 113-114 б.];

Алдыңғы екі тезистен үшінші принцип келіп шығады. Егер күнәһар мүмін иманнан шықпайтын әрі мәңгілік азап шекпейтін болса, онда ол күнәһар мүмін ретінде пайғамбардың (с.ғ.с.) шапағатынан үміт етуіне болады. Бұл тұжырым да харижилер мен мутазиләнің ұстанымына қайшы болады. Өйткені олар пайғамбардың (с.ғ.с.) шапағатына тек кішкентай күнә жасаған мүміндердің ғана лайық болатынын алға тартты, тіпті шапағатты мүлдем жоққа шығаруға дейін барған [196, 3 т., 359-361 б.; 9 т., 272-273 б.].

Мәтуридидің жазасы ауыр күнәһарға қатысты ұстанымын білдіретін осы үш тезис пен принципті «Китәб әт-тәуиләт» еңбегінде қалай дәйектеп, негіздегенін көрейік. Мүмін күпірлікке жатпайтын қандай ауыр әрі үлкен күнәға барса да иманнан шығарылмайды. Яғни Аллаға иман келтірген адам күнә жасаған жағдайда күнәһар деп аталса да, жүрегіндегі шынайы сеніммен қол жеткізген мүмін атынан айырылмайды. Мәтуриди бұл тұжырымды дәйектеп, негіздеу үрдісінде Құран аяттарына жүгінген.

Мәтуриди Құранда мұсылмандарға қарата айтылған: «Сендерге не көрінген?! Жазықсыз жапа шеккен әлсіз, шарасыз бір топ ер, әйел және балашаға үшін Алла жолында неге соғыспайсындар?!» [5, 4:75] және «Уа, иман келтіргендер, сендерге не көрінген?! Сендерге: «Алла жолында (Тәбукке) жаппай аттанындар», – делінгенде, дүниеге алданып, бейне бір жерге жабысып қалғандай отырған жерлеріңнен қимылдамадыңдар. Әлде ақиретке қарағанда дүниенің тіршілігіне разы болып, соны артық көрдіндер ме?!» [5, 9:38] – деген сияқты қатаң сөгісті білдіретін аяттардың тәпсірінде былай деген: «Негізі мұндай аяттар мұсылмандардың діндегі маңызды бір мәселеге қатысты немқұрайлық танытуына сөгіс ретінде түсірілген. Десек те мұндай қатаң сөгісті қамтитын аяттар оларды мүмін деген атаудан айырмайды. Оларға (сол кезде) Алла жолында соғысу міндет еді. Ал бұл аят ауыр күнә жасаған адамды бірден иманнан/діннен шығаратындардың сөзін құптамайды» [195, 3 т., 256 б.].

Жоғарыдағы аятта мүміндер Алланың алдында қаншалықты айыпты болса да, Жаратушы тағала оларға «уа, иман келтіргендер» деп үндеу тастайды. Егер күнә жасау арқылы мүмін иманнан шығарылатын болғанда оларға аяттағыдай «мүмін» деген атау айтылмас еді.

Кісі өлтірудің қай дінде болмасын ауыр күнә екені мәлім. Соған қарамастан Алла тағала Құранда кісі өлтіргендерді де «мүміндер» деп атайды. Кісі өлтірген күнәһар мен өлтірілген адамның жақындары арасында діни бауырластықтың сақталатынын жеткізеді. Мұны «Уа, иман келтіргендер, кісі өлтіруде сендерге қысас (яғни қанға қан, кек алу ұстанымы) жүктелді», – деп басталатын аяттан анық көруге болады. Мұнда кісі өлтіргеннің бұл дүниедегі жазасының «кек алу», яғни қанға-қан ұстанымы екенін білдіріп, артынша кісі өлтірген мұсылманға қатысты: «Ал кімге бауыры (яғни өлген мұсылманның мұрагері, туысы) кешірім берсе, кінәлі тарап (өлген кісінің) құнын оның жақындарының көңілінен шығатындай етіп өтесін» [5, 2:178], – делінген. Мәтуриди бұл аятты былайша түсіндіреді: «Бұл аят үлкен күнәнің иман атауын (исм әл-имән), яғни мүмін деген атты жоя алмайтынына дәлел. Өйткені Құран

кісі өлтірген қылмыскерді өлген мұсылманның мұрагерімен ет жақын туыстығы болмаса да оның бауыры деп атаған. Бұл діндегі бауырластықты білдіреді. Сондай-ақ Алла: «Егер мүміндерден екі топ өзара соғысса, уақыт созбай араларын жарастырыңдар. Ал егер олардың бірі екіншісіне жөнсіз шабуыл жасаса, онда шабуыл жасаған топқа қарсы соғысыңдар, осылайша шабуыл жасаған топ Алланың үкіміне бойсұнғанға дейін оларға қарсы бірігіп шайқасыңдар. Егер райынан қайтып, Алланың үкіміне тоқтаса, онда уақыт өткізбей екі топтың арасын әділ түрде жарастырыңдар әрі әркез әділетті болыңдар» [5, 49:9] деген аятында да мұсылмандарға шабуыл жасау және қан төгу ісінен кейін де оларды мүмін деген атаудан айырмаған. Бұл – ауыр күнә жасаудың мүмінді иманнан шығармайтындығының дәлелі. Сәйкесінше бұл мутазиләнің сөзін теріске шығарады. Өйткені олар: «Кімде-кім ауыр күнә жасайтын болса, сол күнәсі оны иманнан айырады», – деп түйіндейді [172, 1 т., 39 б.].

Жоғарыда «қысас» аятынан көргеніміздей шарифатта белгіленген «хад» немесе «қысас» – жасалған күнәнің өтемі. Яғни Алла тағала қысасты кісі өлтірген адамның күнәсінің төлемі қылған. Өтемі ретінде арнайы «хад» жазасы белгіленген өзге күнәларда да солай. Ал күпірліктің қайтарымы жоқ. Сондықтан да адамның қанын төгу сынды үлкен күнә жасаған мұсылман өзіне жаза ретінде берілетін «қысас» немесе құн төлеу арқылы күнәсін жуады, мүмін деген атынан айырылмайды. Міне, осындай Құран аяттары ауыр күнә жасаған мүміннің діндегі статусының өзгермейтіндігін анық көрсетеді.

Екінші принцип. Күнәһар мүмін бұл дүниеде жасаған күнәлары үшін ақиретте азапқа душар болған күннің өзінде кәпірлер сынды мәңгі-бақи жазаланбайды. Жасаған күнәсі мөлшерінде қинау көрген соң жүрегіндегі иманы себепті жұмаққа кіреді. Бұл қағиданы да растап, қуаттайтын Құран аяттары баршылық:

«Бақара» сүресінің 217 аятында: «Олар сенен харам (қасиетті) айларда соғысудың үкімі жайлы сұрайды. Оларға: «Ол айларда соғысу үлкен күнә», – деп айт. Алайда ел-жұртты Алланың жолынан қақпайлау, Аллаға күпірлік қылу және (мүміндерге) Харам мешітін зиярат етуге тыйым салу һәм (Харам мешітінің) халқын ол жерден қуып шығару Алланың алдында одан да ауыр күнә», – деп айтылған. Мәтуриди бұл аяттың тәпсірінде жазасы ауыр күнәһардың мәңгі-бақи тозаққа қалатынын алға тартатын мутазиләға былай деп жауап қатады: «Бұл аят мутазиләнің көзқарасын құптамайды. Мұнда (Алла) соғысты/кісі өлтіруді (ауыр күнә ретінде) тілге тиек етіп, күпірлікті одан да ауыр күнә қылған. Егер соғыс/кісі өлтіру дәл күпірлік сияқты тозаққа мәңгі-бақи қалуды міндетті қылатын күнә болса, онда екеуі бірдей дәрежедегі күнә болар еді (яғни екеуінің арасында ешқандай айырмашылық қалмас еді), мұндай жағдайда күпірлік соғысу мен кісі өлтіруден ауыр күнә болмайды (ал аятта күпірліктің соғысып, кісі өлтіруден де ауыр күнә екені анық айтылған). Олай болса, ауыр күнә дәл күпірлік сияқты тозаққа мәңгі қалуды міндетті қылмайды» [195, 2 т., 113-114 б.].

Алла тағала Құранда мысқалдай болса да жақсылық жасаған адам істеген ізгілігінің қарымын міндетті түрде алады деген [5, 99:7]. Ал мутазиләнің пікірінше, ауыр күнә жасаған мүмін күнәсінің жазасы ретінде мәңгі-бақи тозақта қалады, демек, ол жасаған жақсылығының бірде-бірінің сауабын көре алмайды. Бұл көзқарас Құранға және ондағы Алланың пенделеріне берген уағдасына қайшы келеді. Осыған орай, Мәтуриди «Алланың разылығын көздеп, бұл дүниеде өздерің үшін қандай да бір жақсылық жасап, (ақыретке) жолдасандар, соны Алланың дәрегейінен міндетті түрде табасындар» [5, 2:110] деген аяттың тәпсірін былайша түсіндіреді: «Бұл аят мутазиләнің сөзін терістейді. Өйткені олар: «Қандай да бір ауыр күнә жасаған адам намаз оқыса, зекет берсе, Алла жолында күрессе, Алланың үйіне барып, қажылық парызын өтесе және тағы басқа көптеген игілікті іс істесе де жасаған сол игі амалдарының қарымын ала алмайды. Ал істеген жамандықтарының өтеуін толық алады», – деп айтады. Бұл, әрине, әл-Кәрим және әл-Жәууәд (кең, кешірімді, мейірбан) болған Алланың ісі емес. Алла өзін (мутазилә айтқанындай) сипаттап танытқан да емес. Керісінше Алла өзін олардың сипаттағанына қайшы мағынада сипаттап, танытқан. Ол (мүміндер жайлы) былай деген: «Міне, олар – сондай ізгі жандар, Біз олардың істеген игі амалдарын қабыл алып, қарымтасын ең игі істеріне қарай қайтарамыз һәм күнә-қателіктерін толық кешеміз» [5, 46:16]. Ал мутазилә болса, Алла олардың (яғни күнәһар мүміндердің) жасаған жақсылығын қабыл алмайды және күнәларын кешпейді дейді. Олардың мұнысы – сөзде шектен шығу» [195, 1 т., 539 б.].

Байқағанымыздай, Мәтуриди ауыр күнә жасағандарға қатысты екінші принципті Құран аяттарының эгзегетикасы негізінде дәйектеп қуаттағанда бәрінен бұрын мутазиләнің ұстанымын нысанаға алған. Мұның себебі мутазиләнің ауыр күнә жасаған мұсылманды харижилер сияқты кесімді түрде кәпір деп атамастан, тозақта мәңгі қалады деген пікірді алға тартуы еді. Сондықтан олардың бұл ұстанымы көптеген аяттың астарлы мәнін айтпағанда, тура мағынасының өзіне үйлеспейді. Мәтуриди тиісті аяттардың тәпсірінде осы қайшылыққа, яғни мутазиләнің бұл тұжырымының қисынсыз екеніне баса назар аударған.

Үшінші қағида шапағат мәселесіне қатысты. Жалпы шапағаттың хақ екені Құран мен хадистерден белгілі. Сондықтан бұл мәселе төңірегінде мұсылмандар арасында келіспеушілік жоқ деуге болады. Негізі шапағат ұғымының өзі күпірліктен өзге күнәлардың кешірілуінің мүмкін екенін білдіреді [198, 535 б.]. Дегенмен шапағат мәселесіне қатысты талас оның басқа қырына қатысты, нақтырақ айтқанда, «оған кімдер лайық болады» деген мәселе төңірегінде өрбіген. Ауыр күнә мәселесіндегідей бұл мәселеде де сүнниттердің басты оппоненттері мутазилә мен харижилер болды.

Мутазиләнің көзқарасы бойынша, шапағатқа тек ауыр күнәдан ада болған немесе ауыр күнәсі үшін тәубе еткен шынайы мүміндер ғана лайық болады. Олар бұл пікірді алға тартқанда мына аятқа жүгінген: «Ғаршыны арқалаған және оны айнала қоршағандар (періштелер) Раббыларына мадақ айтады, Оған

кәміл сенеді және иман келтіргендер үшін Одан кешірім тілеп, былай дейді: «Уа, Раббымыз! Сенің шексіз рақымың мен ілімің барлық нәрсені толық қамтыған! Олай болса, тәубеге келіп, Өзіңнің жолыңа түскендерді кешіре гөр, оларды жаһаннам азабынан сақтай гөр!» [5, 40:7]. Мутазиләнің айтуынша, бұл аятта періштелер тек тәубеге келген әрі Алланың жолына түскен шынайы мүміндер үшін ғана Алладан кешірім тілеп, шапағат сұрауда. Егер бұл дүниеде шапағатқа тек тәубеге келіп, Алланың жолына түскен шынайы мүміндер ғана лайық болса, демек, ақиретте де шапағатқа тек солар ғана лайық [195, 2 т., 236 б.].

Мәтуриди олардың бұл уәжіне былай жауап қатады: «Біздің көзқарасымыз бойынша, шапағат тек қана күнәһарларға арналады. Өйткені күнәдан пәк адам шапағатқа мұқтаж емес» [195, 2 т., 236 б.]. Сонымен қатар Мәтуриди періштелердің: «Тәубеге келіп, Өзіңнің жолыңа түскендерді кешіре гөр», – деген дұға-тілегінің бір мәні «Аллаға серік қосудан (күпірліктен) тәубе етіп, дініңе ергендерді кешіре гөр» деген мағынаны білдіреді деген [195, 9 т., 7 б.]. Яғни мұнда мутазилә айтқандай күнәлардан емес, күпірліктен тәубе ету меңзелуде. Егер осы тәпсірді негізге алсақ, онда мутазиләнің «шапағат тек ауыр күнәдан ада мүміндерге ғана арналады» деген көзқарасының қисынсыз екені өздігінен анықталады. Мәтуриди «Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тәуиләт» атты еңбектерінде күпірлікке жатпайтын ауыр-жеңіл күнә жасаған мүміннің иманынан айырылмайтынын Құран эзгетикасы және хадистер негізінде дәлелдеумен қатар, ақылға негізделген қисынды дәлелдермен де қуаттауға тырысқан.

Күпірлікке жатпайтын күнә белгілі бір уақыт шеңберінде ғана, яғни белгілі бір уақыт ішінде бірқатар психологиялық факторлардың салдарынан, соның ішінде нәпсіқұмарлыққа бойалдырудың нәтижесінде жасалады. Демек, оған берілетін жаза да шектеулі болуы керек. Ал күпірлікке келсек, ол – бәрінен бұрын мызғымас берік сенім. Сенім белгілі бір уақытта шектелмейтін, үздіксіз жалғасатын ұғым болғандықтан оған берілетін жаза да шексіз болуға тиіс [195, 3 т., 202-203 б.];

Шариғатта үкімі тыйым салынған істер мен нәрселердің кейбір зәру жағдайларда харам деген шешімі уақытша жойылуы мүмкін. Ал күпірліктің өзі харам (харам ли ғайниһ) болғандықтан оның үкімі әсте жойылмайды. Сондықтан оның тәубесіз кешірілуі мүмкін емес және жазасы да соған лайық болады [198, 581 б.].

Мәтуриди күнә жасау мәселесінде адамның психологиясын, жаратылысы мен табиғатын да ескеру керектігіне баса назар аударған. Өйткені адам баласының табиғаты күнә-қателікке бой алдыруға бейім келеді. Дегенмен шынайы мүмін күнә жасағанда немесе өз міндетін толық орындай алмаған жағдайда Алладан іштей қорқады, қобалжиды, жан дүниесін үрей билеп, іштей мазасыз күй кешеді. Сонымен қатар мүмін қандай күнә болмасын негізінен білместікпен, нәпсіқұмарлыққа бойалдырғандықтан, яки күнәнің артынша тәубе етемін деген байламмен немесе Алланың шексіз мейіріміне, шарапаты

мен кешіріміне үміт артқан күйде болады. Қандай себеппен жасаса да, артынша іштей өкініп, тәубеге келеді [195, 3 т., 202-203 б.; 5 т., 153 б.; 7 т., 260 б.].

Сүнниттік бағыттағы мәзһабтардың барлығы «ауыр күнә» жасаған мүмін мәселесінде ортақ ұстанымда. Ешбірі күнәһар мүмінді иманнан айырмайды. Араларында «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына және өзге де «иман» мәселелеріне қатысты әртүрлі, тіпті бір-біріне кереғар көзқарастар болса да, үкімі ауыр күнә мәселесіне келгенде бәрінің ұстанымы – бір. Бұл да өз кезегінде харижилер мен мутазилә ұстанымының қате әрі дәстүрлі исламның діни-идеологиялық тұғыры болған сүнниттік доктринаға түбегейлі қайшы екенін көрсетеді.

Ислам құқығы негіздерінің мамандары «Мәтін (насс) келген тұста ижтиһадқа (талқылауға, ізденуге) жол жоқ» деген тірек қағиданы бірауыздан бекітіп келіседі [199, 148 б.] Мәтін, яғни «насс» сөзі араб тілінде үш мағынада қолданылады. Біріншіден, ол – сөздің айқындығы тұрғысынан деңгейлерінің ең жоғарысы. Анықтамасы – айтылған кезде бірден ешбір сыртқы негізге сүйенбей тілдік мағынасы ең бірінші ойға келетін сөз. Сонымен қатар мәтіннің бұл санаты интерпретацияға жатады. Екіншіден, ол – жақыннан немесе ұзақтан өзге ықтималды мағынасы болуы мүмкін емес сөз. Мысалы, «бес» деген – санды білдіретін сөз. Бұл сөз – өзінің белгілі сан мөлшерін білдіретін мағынаның мәтіні. Бұл сөздің алты немесе төрт деген мәнді білдіруі мүмкін емес. Үшіншіден, белгілі бір дәлелге сүйенетін ақылға қонымды ықтимал мағынасы болуы мүмкін емес сөз [200, 2 т., 48-49 б.].

Жоғарыда айтылған қағидада «мәтін» (насс) сөзі екінші және үшінші анықтамалардағы мағынада келген. Ешбір ықтималды басқа мағынасы болуы мүмкін емес муфассар (айқын, интерпретацияға жатпайтын мәтін) немесе мухкам (айқын, интерпретацияға жатпайды және пайғамбарлық кезеңде күші де жойылмайды) болған мәтін. Мұның ашықтығы мен айқындығы кәміл. Осындай дәрежедегі айқын мәтін өзінің мағынасында кесімді болады. Мұндай мәтін интерпретацияға, шектеуге, жалқылауға, ауыспалы мағынаға көшіруге жатпайды. Себебі қатғи (кесімді) сипатта болған мәтіндер интерпретация құралына бағынбайды. Сондықтан мухкам мәтіндер тұрғанда ижтиһадқа жол жоқ. Мысалы, Алла тағаланың Құрандағы «Міне, осы толық он...» [5, 2:196] деген аятында он саны – айқын әрі нақты мөлшер. Басқаша болуы мүмкін емес.

«Тәуил» сөзі араб тілінде бір істі өзінің негізіне, түбіріне қайтару дегенді білдіреді. Надр ибн Шумаил (740–818) «ияла» сөзінен алынған, ал оның мағынасы саясат дегенді білдіреді», – дейді. Яғни тәуил жасаушы сөздің саясатын жүргізетін билеушісі дегендей. Ибн Фәрис өзінің «Фикһул арабия» еңбегінде: «Тәуил – істің соңы және ақыры. Алла тағала Құранда: «Оның тәуилін Алладан басқа ешкім білмейді», – деді ғой [5, 3:7]. Яғни түпкі мағынасын және белгіленген мөлшерін өзі ғана біледі деген сөз», – дейді. Ал ұғымдық анықтамасы: «Сөздің сыртқы мазмұнынан ауытқытып, оған ықтимал өзге мағына беруі», – деп келтіріледі [201, 3 т., 437 б.].

Тәуил төмендегі екі санатқа бөлінеді. Біріншісі – дұрыс тәуил. Бұл жағдайда интерпретация негізге сүйене отырып, басымдыққа ие емес ықтимал мағынаны береді. Екіншісі – бұрыс тәуил. Бұл жағдайда интерпретация негіз деп есептелгенге сүйене отырып басымдыққа ие емес ықтимал мағынаны білдіреді. Алайда ол негіз емес немесе мүлде ештеңе де емес. Бұл жай ғана ойын, тәуил емес. Ислам құқығы негіздері ғалымдары қатғи емес мәтіндерді интерпретациялаудың бірнеше шартын белгілеген. Солардың ішінде интерпретацияның тіл заңдылықтарына, қолдану талаптарына, шарифат қағидаларына сай болуы. Егер бұл шарттар орындалмаса, дұрыс тәуил болмайды [201, 3 т., 443 б.].

Тәуил жасаушы кейбір топтар мәтіннің мағынасына мүлде қатысы жоқ тәсілдерді негізге алды. Исламның негіздерін өзгеріске ұшыратып, діннің қатаң қағидаларын бұзғысы келгендер осындай интерпретацияны іске асыру мақсатында әрекет етті. Ислам құқығы негіздері саласында шарттары айқын белгіленген тәуилді кейбір философиялық әдістермен шатастырып жіберді. Қарапайым діни мағлұматтарды өз заманындағы қоршаған ортаның қоғамдық жағдайының әсерінен пайда болған тарихи ахуал ретінде қарастырды. Келесі кезекте, заманның талабын алға тарта отырып, модернизациялауға, эволюцияға ұшыратуға немесе дамытуға әрекет етті. Осылайша, құбыла иелерінің арасындағы ортақ ұстаным жоғалуға жақындады. Мұндай нәтиженің негізгі екі себебіне тоқталуға болады: діни мәтінді тек тарихи әдіспен ғана түсіндіру. Мұндайдан тәсілден Құранның, сүннеттің, діни пікірдің, шарифаттың, тәпсірдің тарихилығы келіп шығады; діни мәтіндерді герменевтикалық әдіспен оқып, түсіндіру (герменевтикалық талдау).

Бірінші әдістің негізінде ислам шарифатының мәтіндері белгілі бір заман мен мекенге және өз заманындағы өзіндік географиялық ерекшеліктері бар ортаға ғана тиісті болып шығады. Мысалы, Құран Кәрім – тарихи құбылыс. Оның тәлімінің барлығы сол уақыттағы тарихи жағдайларға ғана қатысты. Ол тарихи жағдайлар оны жалпыға қатыстыруға негіз бола алмайды. Ислам дінінің сенім жүйесі мен мәселелері де тарихи қасиетке ие. Өзінше жеке мәңгілік ақиқат емес. Діни үкімдердің жиынтығы да белгілі қоғамға әлеуметтік-экономикалық, мәдени-саяси сипат алады. Қысқасын айтар болсақ, әрбір шарифи мәтінге қатысты мәселе өзі пайда болған тарихи кезеңмен және жеке себеппен шектеледі. Мәтіннің жалпылық қасиеті есептелмейді [202, 332-334 б.].

Мұның айғағы ретінде қазіргі замандағы діни ұғымдар мен үкімдерге тарихи сипат беріп жүрген Мұхаммед Арақунның (1928–2010) сөзін келтіруге болады. Ол өзін «Араби ислами пікірдің тарихилығы» деген еңбегінде: «Осы қасиетті тәлімдердің құндылығы қаншалықты болса да, олар іс жүзінде белгілі бір оқиғаларға және тарихи жағдайларға қатысты», – дейді [203, 126 б.]. Осылайша, Арақун діни ұғымдарды тек сол кезеңдегі заманмен ғана байланыстыруға әрекет жасайды.

Осы сарында Марзук Умари былай дейді: «Мәтіннің тарихилығы оны өзінің түсу жағдайымен ғана байланыстырады. Келесі кезекте аяттың түсу

жағдайы – оның түпкі мағынасының ғилласы (себебі). Ғилла жойылған кезде мәтіннің міндеті тоқтайды». Тағы бір тұста Умари: «Барлық аяттың түсу жағдайы бар. Олар шарифат үкімдеріне, фундаменталдық қағидаларға, этикалық ережелерге немесе идеологиялық мәнге ие болуы мүмкін. Олай болса, Құрандағы шарифат үкімдері уақытша белгілі бір орын мен мерзімге ғана қатысты. Жалпылық мағынаға ие емес», – деп жазған [204, 13 б.].

Жоғарыда айтылған тарихилыққа қатысты пікірдің негізінде ислам дінінің түп-тамырына балта шабатын төмендегі қорытындыларды шығаруға болады. Барлық мәтін тек түсу оқиғалары мен себептеріне ғана қатысты; түсу оқиғалары – үкімдердің шынайы себептері, яғни ол бар болса үкім болады, жойылғанда үкім де жоғалады деген сөз; тарихилыққа бағынбайтын жалпы мағынадағы үкімдер мен қағидалар жоқ деп есептеледі; тарихи ахуалдың өзгеруі оған қатысты діни үкімдердің күшін жояды; бұл қорытынды теріс интерпретацияға, діннің мәтінмен бекітілген принциптерін жоққа шығаруға жетелейді.

Екінші тәсіл – діни мәтіндерді герменевтикалық әдіспен оқып, түсіндіру (герменевтикалық талдау). Герменевтика грекше *hermeneutikos* сөзінен шыққан. Мағынасы – түсіндіру, талқылау. Классикалық түсінікте мәтіндерге (текст) түсінік беру өнері. Герменевтика ежелгі антикалық дәуірде көне ақындардың (ең алдымен, Гомердің) шығармаларындағы рәміздерді, таңбаларды, құпиялап айтылғанды түсіндіру тәсілі ретінде қалыптасқан. Орта ғасырларда Інжілдегі көркем бейнелер мен меңзеп айтуларды түсіндіруге байланысты герменевтиканы діни өкілдер жан-жақты қолданған. Қайта өрлеу дәуірінде герменевтика антикалық мәдени мұралардың тілін тірі, сол замандағы мәдени тілге аудару мақсатында пайдаланған. Ф. Шлейермахер (1768–1834) еңбектерінде герменевтика Қасиетті Жазу мәтіндеріндегі астарлы тілді жаңаша түсіндіру үшін кеңінен пайдаланылды. Ол үшін догматтар мен рәміздер діндарлық сезімдер болады, дамушы діни тәжірибе сенімінің субстанциясына айналды. Шлейермахер қазіргі философиялық ұғымдарды қолдану тәжірибесі арқылы ескі діни мәтіндерге жаңа мазмұн беруге болады дейді. Қазіргі мәдениеттануда герменевтика «*тұлғалық түсінуші тәжірибемен*» (Г. Гадамер) байланыстырылады. Гадамер бойынша, тарихи құрылымдар мен мәдени деректерді түсіндіру тіл мүмкіндіктеріне негіз болған [205, 128 б.].

Герменевтиканың жоғарыдағы анықтамасы мен ұғымына талдау жасай келе, оның бірнеше ерекшелігі мен мәселесін қарастыруға болады. Мәтін мен мәтін авторы арасындағы байланыстың үзілуі. Герменевтикада мәтінді түсіндіру үрдісінде тек тіл мүмкіндіктері мен ережелеріне сүйенеді. Сөз иесінің мақсаты мен мүддесіне қарамай, оқырманға мәтінді түсіндіру мен түсінуге мүмкін болған барлық еркіндік беріледі; Мәтін толығымен оқырманның меншігіне бағындырылады. Мәтін – оқырманның туындысы, ал оның оқуы мәтінді пайда етуші секілді болады. Мәтіннің иесі барлық деңгейде ескерілмейді. Оқырманның оқу үрдісі – негізгі фактор; Мәтінді оқу үрдісі тыңдарманның санасына тиісті түйсікті қалыптастыру жолында оқырманның

қиялына сүйенеді. Басқаша айтқанда, екінші мәтінді туындату жолындағы адам қиялының еркін ойыншысы іспеттес; Мәтіндердің өзара ықпалдасу теориясы. Мұның мағынасы – мәтіннің қалыптасуына ықпал еткен алдыңғы мәтіндер мен мәдени факторлар әсерінің оның мәні мен мазмұнында болуы. Яғни әрбір мәтін басқа бір мәтіннің туындысы дегенді білдіреді. Ал алдыңғы мәтіндер мен факторлар бұларды өзара тартыс пен қарама-қайшылыққа кіргізеді; Нұқсандық теориясы. Мұның мағынасы, әрбір мәтіннің кемшілігі мен айтылмай қалған тұстары бар. Оқырман сыншы осыны толықтырып айтуы қажет деп ұғынылады. Бұл түсінік ешбір мәтін толыққанды мағына бере алмайды дегенге апарып соғады.

Жоғарыдағы мәселелерді саралай келе, ислам шарифаты мәтіндеріне қатысты герменевтикалық әдісті қолданудың нәтижесін төмендегідей түйіндеуге болады: шарифаттағы үзілді-кесілді шешілген және бекітілген ұғымдар, қағидалар мен сенім принциптері қирату үрдісі орын алады; абсолюттік сенімге қол жеткізуден үміт үзіледі; қатғи (үкімі айқын, кесімді) сипатта болған мәтіннің бірізді мағынасын жоққа шығару. Керісінше, оны уақыт пен мекеннің түрлілігіне қатысты тұрақсыз факторларға бағынышты етеді [58, 250-252 б.].

Осы тұста туындайтын күрделі мәселе дінде үкімі міндетті түрде белгілі болған, яғни мәтінмен бекітілген принциптердің дәрежесіне жеткен мәселеге өз мағынасынан бөтен мәнге бұрып интерпретация жасаған кісінің үкімі қалай болмақ? Бұл турасында Кашмири (1875–1933) былай дейді: «Мағынасы – анық болған шарифат мәтініне интерпретация жасау оны толықтыру немесе айқын емес деп санау. Бекітілген мағына интерпретация иесінің сөзі болады. Бұл – шүбәсіз күпірлік. Кімде-кім шарифаттың ақиқатын, негізін және мақсатын шарифат иесінен артық білемін десе, кәпір болады. Тауатур дәрежесіндегі мәтінді негізсіз интерпретациялау шарифат иесін білместікпен айыптау және оның кемшілігін түзету секілді есептеледі. Ал мұндай ұстанымды күпірлікке қатысты айыптау бойынша үшінші тараптың көзқарасына жүгінудің қажеті шамалы. Себебі оның өзі – күпірлік» [161, 120 б.].

Мағынасы қатғи болмаған мәтіндерді интерпретациялауға қатысты мәзһабтардың көзқарасы екіге бөлінеді. Біріншісі, әһлу сунна уә әл-жамағаттың фикһ ғалымдары мен кәләмшыларының бір тобы күпірлік деп таниды. Атап айтқанда, қатғи мәтіндерді тәуил жасағандарды күпірлікке қатысты айыптайтын топ. Алайда әһлу сунна уә әл-жамағаттың екінші ұстанымы негізгі көзқарас болады. Бұл ұстаным мәтінмен бекітілген принцип емес мәселеде интерпретацияға ұрынған, құбыла иелеріне (құбылаға қарап намаз оқушылар) жататын бидғатшы топтарды күпірлікке қатысты айыптамайды [25, 766 б.]. Имам Ғазали өзінің «Файсал әт-тафриқа» кітабында тауатур мәтіннің мазмұны мен мәніне қайшы жасалған интерпретацияға мынадай мысал келтіреді. «Мұның мысалын мен кейбір батиниттердің сөзінен көрдім. Олар: «Алла жалғыз, мұның мағынасы – ол жалғыздықты береді әрі жаратады. Ал өзінің затында жалғыз болуы, сонымен сипатталуы мүмкін емес», – дейді. Әрине, бұл

– анық күпірлік. Себебі жалғыздық сипатын жалғыздықты пайда етуші деп түсіндіру ақылға қонбайды. Араб тілінің қисынына келмейді», – деп сабақтайды [34, 66-67 б.]. Себебі бұл жағдайда олардың әрекеті күмәнді іс деп есептеледі. Сонымен қатар әһлу сунна уә әл-жамағат ғалымдарының басым көпшілігі бидғат иелерін діндегі қатғи мәселелер бойынша күпірлікке қатысты айыптауға бармаған. Оларды қате тәуил жасағаны үшін күпірлікке қатысты айыптау ақылға қонбайды. Әрине, бұл дінде үкімі міндетті түрде белгілі болған мәселеге қатысты болмауы қажет.

2.3. Қазақстандағы тәкфирлік құбылысы: тарихы, болмысы, мәзһабтық-идеологиялық ерекшеліктері мен салдары

Дін мемлекеттен бөлінгенін қаншалықты ескерсек те, дін мәселесі бүгінгі таңда күрделенген әрі саяси мәселеге айналып отыр. Қоғам ішінде өз идеяларын таратуға дәстүрлі емес діни ағымдар белсенді әрекет етуде. Олардың адам санасына әсер ету әрекеттері мен белсенділігі заманауи тәсілдерге жүгінуде. Қазіргі таңда елімізді алаңдатып отырған негізгі ахуалдың бірі – такфиризм идеологиясының жастар арасында көрініс табуы деп ойлаймыз. Олардың өзге пікірге төзбеуі, басқаларға агрессиялық көзқараста қарауы, алдына қойған мақсаттарына қандай жолмен болса да жетуді көздеуі – барлығына ортақ сипат.

Теріс діни ағымдар идеясының адам психологиясына кері әсерін тигізері сөзсіз. Теріс діни ағым жетегіндегі адамның тұла бойын қоршаған ортасына қарсы агрессия билейді. Өзінен және оны қолдаушылардан басқа ұстанымдағы адамдардың барлығын, соның ішінде туыстарын, ата-анасын адасқан, тозақ деп таниды. Мысалы, өзін қоршаған ортаға қатысты мұндай агрессиялық көзқарас сәләфилік идеяның өкілін мейірім және жанашырлық деген қасиеттерден айырады. Соның нәтижесінде ол басқаларға қатысты түрлі қатыгез іс-әрекеттерге баруы да ықтимал. Сондай-ақ ата-ананың қызметі, туыстарға жаны ашу және қоғамның қамқоршысы болу секілді адами моральдық құндылықтардан жұрдай болады [206]. Дәстүрлі емес діни ағым жақтаушысының мұндай көзқарасы ел ішіндегі қоғамдық-туыстық қатынастарды ыдыратып, оның құлдырауына апарып соғады. Бұл өз кезегінде қоғам институтының әлсіреуіне және оның құндылықтарының жойылуына себеп болып, сондай-ақ мемлекет қауіпсіздігі мен оның болашағына қатер төндіреді.

Елімізде дәстүрлі емес діни ағымдарға ерушілер тарапынан орын алып отырған мұндай үрдіс қазақ халқының ғасырлар бойы жалғасын тапқан әрі ұлтты сақтап келе жатқан діни танымы мен құндылықтарының және ұлттық мүдденің тамырына балта шабады. Қазақ халқының тарихына қарап отырсақ, бүгінгідей дінге бөлінбегенін көреміз. Сонымен қатар біздің халқымыздың діни негізде ешқашан қақтығысып, бірін-бірі жоққа шығарғанын да тарихтан көре алмаймыз. Өзіміз білетін Қожа Ахмет Ясауи, Мәшһүр Жүсіп, Абай секілді дін

тақырыбында өз орны болған тұлғаларымыздың еңбектеріндегі олардың діни көзқарастарында ешбір қарама-қайшылықтарды кездестірмейміз. Олардың барлық діни пікірі мен ұстанымы бүгінгі Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы ұстанатын «ханафи» мәзһабы мен «мәтуриди» мектебінің тәліміне негізделеді.

Бүгінде дінді үлкен саяси құрал етіп отырған тараптар бар. Кеңес одағының тұсындағы іске асқан дінге қарсы саясаттың салдарынан қоғамда дінсіздену немесе діни сауатсыздық орын алды. Мұны діни, яғни рухани вакуум деп те атап жүрміз. Бұл турасында «islam.ru» сайтының талдау мақаласында: «Кеңес үкіметі мұсылман халықтарын жаппай араб графикасынан латын графикасына, кейінірек толығымен кириллицаға ауыстыру арқылы ислам дініне ауыр соққы берді. «Әліпби төңкерісі» кезінде араб тіліндегі көптеген кітап, ең алдымен діни кітаптар жойылды», – деп келеді [207].

Жоғарыда айтып өткен жымысқы саяси тәсіл осындай өтпелі кезеңде тұрған қазақ қоғамына тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында белсенді қолданылды. Жан-жақтан әртүрлі діннің атын жамылып ағылып келген ағымдар мен уағызшыларға әлі есін жия алмай, рухани шөлдеп тұрған қоғамның арбалып қалуы орын алып жатты. Сарапшылар: «Қазіргі таңдағы қоғам ішіндегі дінге бөлінудің басты себебі – осы», – деп топшылайды. Діни негізде бөлінген қоғам мүшелерінің біріне-бірі жаны ашуы мүмкін емес. Сол секілді, ондай қоғамда ауызбірлік пен ынтымақтың болуы неғайбіл. Ал сыртқы күштердің қалайтыны да, мақсаты да ел ішіндегі алауыздық екені белгілі. Себебі олар «бөліп жар да, билей бер» принципін ұстанады.

Ислам дінінің қазақ жеріндегі тарихы сопылық мектеп тәлімімен тығыз байланысты екені белгілі. Қожа Ахмет Ясауи тәлімінің қазақ халқының діни-дүниетанымындағы орны мен рөлі айрықша болды. Ал сәләфилік-уаһхабилік ілім сопылық мектептің тәлімін толық дерлік жоққа шығарады. Біз мұны Мединалық Али ибн Мұхаммед ибн Синанның «әл-Мажмуғ әл-муфид мин ақидатут-таухид» (Таухид ақидасынан алынған пайдалы жинақ) кітабындағы мына жолдардан көре аламыз: «Уа, мұсылмандар, сопылық тариқаттарына қарсы жаппай соғыс жариялап, оларды толық жоймағанша, сендердің исламдарыңның пайдасы жоқ. Оларға қарсы яһудилер мен отқа табынушыларға қарсы күресуден бұрын соғысыңдар». Әрине, бұл сөздер автордың сопылық мектепке қатысты көзқарасының қаншалықты агрессиялық сипатта екені көрінеді. Бұл тек сопылыққа ғана қатысты емес. Олар мәтуриди мектебін де жоққа шығарып, айыптайды. Бұл бағыттағы уағызшылар мен мамандарды тыңдауға үзілді-кесілді тыйым салып, оны күнәға балайды [208, 12 б.].

Мұндай көзқарас жалпы салафизм идеологиясын ұстанатын барлық топқа ортақ. Осының салдарынан қазіргі таңда елдегі мешіттерде және басқа да діни орталарда салафизмнен санасы уланған азаматтар тарапынан әртүрлі бүлік туындап жатқаны мәлім. Олар тек сопылық тәлім мен тариқаттарды ғана емес, дәстүрлі ханафи мәзһабы мен мәтуриди мектебі тәлімін ұстанатын Қазақстан мұсылмандары діни басқармасын да адасушылықпен айыптайды. Батыс

өңіріндегі облыстарда болған оқиғалар – осының айғағы. 2011-2012 жылдары Таразда, Атырауда және Ақтөбеде орын алған қанды оқиғаларды сәләфилік идеологияның және «Мұсылман бауырлар» қозғалысынан бөлініп шыққан «әт-Тәкфир уәл-һижра» жамағаты әрекеттерінің тікелей нәтижелері ретінде қарастыруға болады [209].

Аталған идеологияны басшылыққа алған тәкфирші экстремистік ұйымдардың қатарына «Пәкістандағы ислам жамағаты», «Египеттегі ислам жамағаты», «Лашкер-е-Тайба», «әл-Каида», «Жамағат әс-сәләфия лид-дағуати уәл-қитәл», «Имарат-Кавказ» ұйымы, «Мужахид жастар жамағаты» және де басқа көптеген ұйым кіреді. Ал Қазақстанда орнығуға тырысқан сәләфилік бағыттағы тәкфирші ағымдар қатарына «Өзбекстан ислам қозғалысы», «Ислами жиһад одағы», «Жунд әл-халифат» секілді ұйымдарды жатқызуға болады. 2014 жылы сот шешімімен «әт-Тәкфир уә әл-һижра» ұйымы экстремистік деп танылып, оның Қазақстан аумағындағы қызметіне тыйым салынғаны белгілі. Сол сияқты содырлық әрекеттердің елімізде іске асырылуы осы идеяны ұстанушылардың тарапынан орын алып жатуының өз себебі бар. Шетін діни көзқарастар уаһһабилік діни-саяси қозғалыстың негізін қалаған Мұхаммед ибн Абдулаһһабтың түрлі кітаптары мен шығармаларында кездеседі. Бұл кітаптардың бірқатары бүгінде Қазақстанда сот шешімімен тыйым салынған әдебиеттер қатарын толықтырып отыр [208, 8-10 б.].

Бұл идеологияның елімізде таралуы мен дамуына өздерінің уағыздарымен, дәрістерімен үлес қосқан бірнеше тұлға бар. Олар – Дильмурат Махаматов, Дарын Мұбаров, тәжікстандық Назратулла Абдулқадиров, Оқтам Зауырбеков, Абдухалил Абдужаббаров, Зайнуллин Ринат, т.б. [208, 17-19 б.]. Бұлардың ішінде А. Абдужаббаровтың радикалдық тәкфирлік көзқарасы ерекше байқалды. Ол Орал және Атырау қалаларында насихат жұмыстарымен айналысып, жүздеген жастардың діни радикалдық көзқараста қалыптасуына себепші болды. Әсіресе Атыраудағы қазіргі «әт-Такуа», бұрынғы «Дәр әс-Сәләм» мешітінде имам болып жүргенде тәкфирлік ұстанымдағы жамағаттың арасында үлкен ықпалға ие еді. Кейіннен Сауд Арабиясына қашып кетті. Ол жақта 2015 жылы тәкфирші көзқарасы үшін аталған елдің қауіпсіздік қызметі тарапынан қамауға алынды. 2017 жылы Қазақстанға қайтарылып, 2018 жылдың тамыз айында экстремистік идеяларды насихаттағаны үшін 8 жылға бас бостандығынан айырылды [210]. Сол сияқты Дильмурат Махаматов та экстремистік іс-қимылдары үшін 2019 жылы Шымкент қаласы Әл-Фараби аудандық сотының шешімімен 8 жылға бас бостандығынан айырылып сотталды [211].

Мұсылман үмметінің негізгі мақсаты – ауызбіршілік, қоғамды тұтастыру. Осы мақсатқа қайшы сипаттағы әрбір құбылыс мұсылман үмметінің мүддесіне қарсы болады. Мұның айғағы – қазіргі заманда мұсылмандардың арасында орын алып жатқан өзара күпірлікке қатысты айыптау құбылысы. Бір Аллаға сенген, бір құбылаға қарап намаз оқып, бір пайғамбарды мойындаған екі адамның бірін-бірі алақөздеуі – үмметтің ең үлкен трагедиясы. Бүгінге дейін

түрлі күштер мен ықпалдың арқасында әлемге етек жайып таралып бара жатқан Мұхаммед ибн Абдулаһһабтың ілімі осы залалды құбылыстың негізгі факторларының бірі болып отыр. Біз аталған тұлғаның қарапайым мұсылмандар байқай бермейтін тұстарын талдау, ашу арқылы оның қауіпі мен қатерін көрсетуді бүгінгі таңда қоғамдық мәні бар зәру іс деп бағалаймыз. Себебі қазіргі мұсылман қоғамы өзара іштей күпірлікте айыптасу арқылы, жауласуға барып жатыр. Әке мен баланың, ана мен қыздың арасы бұзылды. Билік пен билік басындағыларды күпірлікте айыптаудың нәтижесінде мемлекеттік құрылымдарға қарсы қарулы іс-қимылдарға бару фактілері орын алды. Мысалы, 2016 жылы маусым айында Ақтөбе қаласында орын алған лаңкестік оқиғаның ұйымдастырушылар жөнінде еліміздің Тұңғыш Президенті Н. Назарбаев: «Біз мұның салафизм дәстүрлі емес діни ағымының зұлымдық әрекеті екенін білеміз», – деп мәлімдеді [212]. Қазіргі біз білетін салафизм діни ағымының Мұхаммед ибн Абдулаһһабтың ілімінен бастау алатыны барлық сарапшыға белгілі. Экстремистік әрекеттері үшін темір тордың арғы жағында отырған қандастарымызды оңалту жұмыстарымен айналысып жүрген елімізге танымал теолог А. Сабдин де: «Елімізде 600-ден аса лаңкес сотталған, оның көбі өзін салафитпін деп таныстырады», – деп пікір білдіреді [213]. Демек, Ибн Абдулаһһабтың тәлімі жалпы ислам әлеміне, соның ішінде біздің қазақ қоғамына үлкен қауіп төндіріп отырған діни факторлардың бірі деп сенімді айта аламыз.

Негізінен, Қазақстандағы такфиризм идеологиясының негізгі факторларының бірі ретінде «бувализмді» айтуға болады. Мұсылмандар арасындағы діни қарым-қатынастың болашағына көлеңке түсіріп, мешіттердегі намазхан жамағаттың өзара алауыздығы мен бір-біріне жағымсыз пікірлер айтуының факторлары көп. Солардың ішінде, тәуелсіздік жылдары «таза таухид» деген ұранның аясында буквалистік тәсілге негізделген діни идеологияны атап айту керек. Демек, діни буквализмді, оның қоғам санасы мен діндар адамның көзқарасына кері әсерін жеке қарастыру – маңызды міндет. Дін саласындағы буквализм көп жағдайда сол діннің мәтіндері мен қасиетті кітаптарын тікелей түсінуге байланысты. Діни мәтіндерді басқа тәсілдермен кең түсіндіруге және терең түсінуге тыйым салады [214]. Сондай-ақ діни ұғымдарды тікелей немесе сыртқы мағынасымен қабылдай отырып, соған қатысты көзқарас қалыптастырады. Сол көзқарастың негізінде басқалармен қарым-қатынаста болады. Дін саласындағы буквализм мәселесі – ғасырлардан бері көптеген қауым мен қоғамды діни негізде бөлінуге апаратын факторлардың бірі. Мысалы, біздің заманымыздың үшінші ғасырында христиан әлемінде буквалистер кеңінен танымал болды. Тәурат пен Інжілдің мәтіндерін тура мағынада түсінбеген топтарды биліктің күші арқылы қудалаумен айналысты. Олардың барлығын дінбұзарлықта айыптады. Төртінші ғасырдың соңында Рим империясында буквалистер гностиктер мен антикалық дүниетаным ұстанушыларын толық жоюға әрекет жасады. Көпқұдайшылық сеніміне тән архитектуралық құндылықтарды қиратты. Бірнеше ғасырдан бері

калыптасқан тарихи кітапханаларды өртеді. Өздерімен келіспеген ойшылдарды, әйел абыздар мен ғалымдарды түрлі жолмен азаптау арқылы өлтіруге дейін барды. Қазіргі таңда батыс әлемінде кеңінен дәріптелетін еркін ойшылдықты сол заманда осылайша тұншықтырды деуге болады [215].

Ислам әлемінде де буквализм құбылысы көптеген қақтығыс пен келіспеушілікке әкеп соқтырды. Хазіреті Әлидің (р.а.) кезінде билікке қарсы шыққан харижилердің негізгі ерекшелігі – Құран аяттары мен пайғамбар хадистерін қазіргі сәләфилер секілді тура мағынада ғана қабылдап түсінетін. Шариғат мақсаттары мен араб тілінің ерекшеліктерін ескере отырып берілген түсініктемелерді қабылдамайтын. Олар Құрандағы «Төрелік ету тек Аллаға тән...» [5, 4:57] деген аятты тура мағынасында ғана түсініп, адам баласына ешбір жағдайда төрелікке жүгінуге болмайды деп ұғындырды. Хазіреті Әли (р.а.) мен Муғауия (р.а.) екеуі өзара келіспеген саяси жағдайлар бойынша, Муғауия (р.а.) сол кездегі Мысырдың әміршісі Амр ибн әл-Ғасқа (р.а.), ал хазіреті Әли Әбу Муса әл-Ашғариге (р.а.) төрелікке жүгінейік деп шешкен болатын. Бұл екі сахабаның төрелікке жүгіну жөніндегі шешімін олар күпірлікке балады. Ал шын мәнінде, жоғарыдағы аятты олай тура мағынасында түсіну шынайы өмірдегі жағдайлар мен Құранның басқа аяттарына қайшы келеді. Мысалы, Құранда «Ниса» сүресінде «Алла тағала өзара келіспеген жұбайларды әр тараптан бір төрешіге жүгініп ымыраға келуге...» [5, 4:35] шақырады. Сондай-ақ пайғамбар (с.ғ.с.) шариғат шарттарымен сахабалардың арасында талай мәрте қазылық жасады. Харижилердің буквалистік көзқарастарының кесірінен мұсылмандардың арасында өзара туындаған келіспеушіліктер Алланы бір деп танитын мыңдаған мұсылмандардың қанын төгуге себеп болды. Сол ғасырдағы бұлардың шығарған бүліктерін тоқтату мақсатында Хазіреті Әли (р.а.) төрт мыңға жуық харижилердің көзін жоюға мәжбүр болды [54, 58-70].

Бұдан кейін ханбали мәзһабының Әбу Яғла, Ибн Әз-Зағун, Әл-Барбахари секілді кейбір ғалымдары X-XI ғасырларда Алла тағалаға қатысты ауыспалы мағынада келген мәтіндерді тура мағынада ғана түсіндірді. Олар «қол», «көз», «сирақ», «түсу», «отыру», т.б. негізінде физикалық денеге тән ұғымдарды Аллаға тура мағынасында қатыстырды. Тура мағынада түсінбегендерді Аллаға серік қосушылықта немесе күпірлікте айыптады [216, 348-352 б.]. Осылайша, тарихта «ханбалилер бүлігі» деген оқиға тіркелді. Ислам әлемінің Имам Ибн Жәрир Табари секілді кейбір ұлы имамдары аталған бүліктің құрбаны болды. Сонымен қатар осы ғасырларда ханбали мәзһабының буквалистік көзқарастармен санасы уланған өкілдері мешіттерде жүріп жатқан дәрістердің барысында ашғари мектебінің тәлімін жоққа шығарып, дау-дамай тудырып, бүлік шығаратын еді. XIII-XIV ғасырларда Дамаск қаласында өмір сүрген Ибн Тәймия, оның шәкірті Ибн әл-Қаиим алдыңғы буквалистердің жолын жалғастырды. Құрандағы «Алла аршыға истиуа етті (меңгерді)» [5, 20:5] деген аятты тура мағынасында «Алла аршыға отырды, орнықты» деп түсіндірді. Осылайша, Алла тағаланы физикалық дененің қағидаларына бағындыруға дейін

барды. Мұнымен қоймай, өздерімен келіспеген мұсылмандық мектептерді ширкте, күпірлікте айыптады. Ислам әлеміндегі кеңінен тараған сенім мектептері – ашғари, мәтуриди тәлімдерін адасқан деп сынап, қаралады. Сөйтіп, аталған бағытта томдап еңбектер жазып, буквалистік қалыпта бұл идеологияның дамуына үлкен үлес қосты. Ибн Тәймияның осындай бүлігін тоқтату және елдің ауызбірлігі мен тыныштығын сақтау мақсатында өз заманындағы билік тарапынан түрмеге де жабылады.

Әрі қарай буквализмге негізделген идея XVIII ғасырда қазіргі Сауд Арабиясы Корольдігінің солтүстік өлкесінде (Нәжд өлкесі) өмір сүрген Мұхаммед ибн Абдулуаһһабтың қолында қайта жаңғыртылды. Ол өзінің діни сенімге негізделген ұстанымдарының басым бөлігін «Кәшф шубуһат» (Күмәндарды әшкерелеу) кітабында негіздейді [60, 6-18]. Мүшріктерге қарсы соғысуға бұйыратын аяттардың барлығын тура мағынасында тәпсірлеп, өздерінен басқа мұсылмандарға қарсы қару көтеруге шақырды. Осылайша, бұл агрессия сол кездегі заңды билік – Осман империясына қарсы әскери әрекеттерге ұласты. Бұлар тарихта «уаһһабилер қозғалысы» деген атаумен танылды. Сонымен қатар уаһһабилер сол замандағы мұсылмандарды және биліктегі мұсылман басшыларды мүшріктер мен кәпірлер деп есептеді. Әрине, оның мұндай радикалдық ұстанымдары Хазіреті Әлиге қарсы қарулы қақтығыс жасаған харижилер ұстанымдарынан туындап жатқандай еді. Осман империясы өзінің әскери және саяси мүмкіндіктері болып тұрған шақта аталған қозғалысты екі ғасыр бойына тізгіндеумен келді. Уаһһабилер XX ғасырда Осман империясы әбден әлсіреген кезде ғана өздерінің тұрақты мемлекетін құра білді. Міне, сондықтан әл-Азхар университетінің шейхы Ахмед Таииб бұл топты: «Уаһһабилер – ғасыр харижилері», – деп сипаттайды [217].

Адамдардың буквалистік тәсілмен өзін қоршаған ортаны және діни мәтіндерді тек тура мағынада түсінуінің түрлі себебі бар. Соның кейбіріне тоқтала кеткен жөн деп санаймыз. Ең алдымен, буквалистік көзқарастағы адамдардың принциптік ұстанымдары солқылдақ болып келеді. Жалпы тұлғалық қасиеттің тұрақсыздығы қоршаған ортаның тек сыртқы көрінісін ғана қабылдауына себеп болады. Сонымен қатар мұндай сипаттағы адамдар сөзіне берік болу, уәдені орындау және келісімшартты сақтау сияқты ұстанымдарды аяқасты етеді. Мұны біз харижилердің ісінен көреміз. Олар әзіреті Әлиді (р.а.) сахаба Абу Муса әл-Ашғаридің (р.а.) төрелігіне жүгінуге келістіреді. Бірақ соңында бұл шешімді үлкен күнә деп есептеп, екі тарапты да күпірлікте айыптайды [54, 58 б.]. Әрине, бұл жағдай аталған топтың опасыздығын көрсетеді. Тағы бірі – адам санасының төмендігі, сөздің мәнісін ұқпауы оны буквализмге жетелейді. Буквалистік көзқарастағы топтың барлығында осы сипат болды. Харижилермен хазіреті Әлидің (р.а.) өзі де, сахаба Абдулла ибн Аббас (р.а.) та сұхбаттасып, райынан қайтаруға әрекет етті. Сана мен сауаттың төмендігінен олардың көбі өздерінің буквалистік-тәкфирлік ұстанымдарынан қайтпады, өзгертпеді. Себебі екіжақты келіссөз мәнін түсінбеді. Пайғамбар (с.ғ.с.) тәкаппарлықтың адам бойындағы үлкен дерт екенін айтып өткен. Тіпті

бір хадисінде: «Бойында зәредей тәкаппарлық болған адам жаннатқа кірмейді» [218, 134 б.], – дейді. Ал тәкаппарлық деген «ақиқатты мойындамауды және басқадан өзінді артық санауды» білдіреді. Буквалистік көзқарастағы кісілерге қаншалықты ақиқат айтылғанымен, негізделген әрі дәлелді уәжі болмаса да қабылдамай жатады.

Қазақстандағы буквалистік сана көрінісін Атырау облысында сәләфилік-тәкфиршілік бағыттағы азаматтардан көруге болады. Олардың біздің пікірімізге қарсы ешбір айтары болмаса да, біз сіздермен таласа алмаймыз, бірақ өзіміздің ұстанымымыз бар, сол ұстанымда берік тұрамыз деп құлақтарын басып шығып кеткен кездері болды. Бұл жағдай бізге Құрандағы: «Оларға Алланың түсірген аяттарына еріңдер делінсе, олардың бабалары ештеңені түсінбеген және тура жолды таппаған болса да, біз бабаларымыздың жолымен жүреміз деп жауап береді», – деген аятты есімізге түсіреді [5, 2:170]. Міне, осындай тәкаппар адамға ақиқатты қабылдату мүмкін емес. Оның бойындағы теріс қасиеті алдына келген мәтіннің мәні мен мазмұнын толық түсінуге кедергі келтіреді. Нәтижесінде заһири-сыртқы мағынасын ғана түсініп, жаңсақ пікірі қалыптасады.

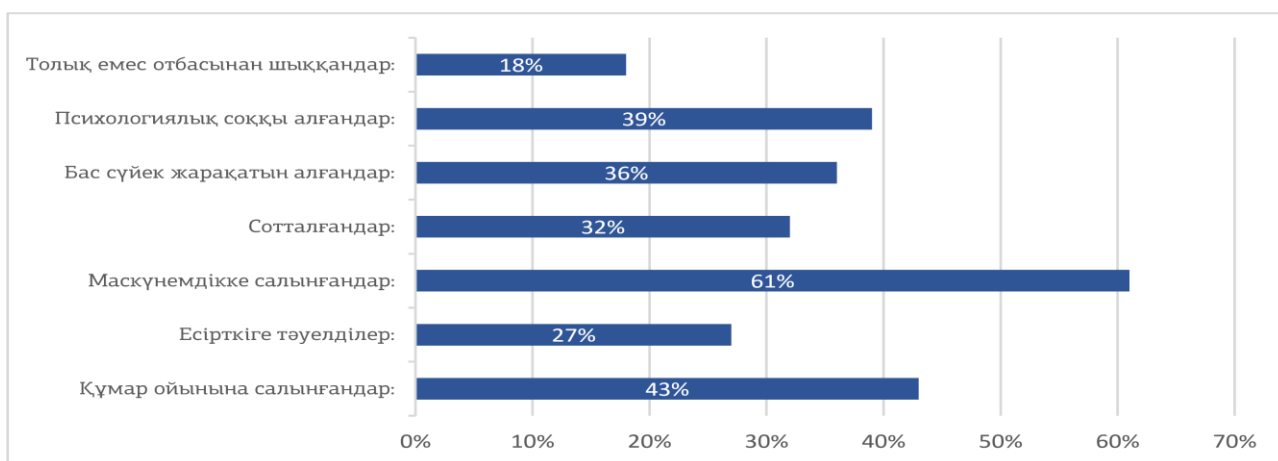
Буквалистердің бойындағы тағы бір ерекше сипат – олардың дінге құлшынысы және Құранға ықыласы берік болады. Абдулла ибн Аббас (р.а.) харижилермен сұхбаттасуға барғанда, олардың маңдайы сәждеге көп иілгендіктен қатпарланып, намазды көп оқығандықтан екі қолы түйенің тізесі секілді сүйелденіп кеткеніне куә болады. Бірақ сол ықылас пен ниет дұрыс үндеспеді. Нақтырақ айтсақ, оларда «соқыр ықылас» болды. Пайғамбар сүннеті мен ислам мақсатына сай келмеді. Сондықтан Құран мен сүннет мәтіндерін тек тура мағынада түсініп қабылдады. Харижилер осы соқыр ықыластың кесірінен хазіреті Әлиді (р.а.) «мүшрік» деп атауға келіспеген сахаба Абдулла ибн әл-Араттың (р.а.) қанын төгеді. Ал қолдарына түскен христианға мейірімді болып, оның тегін берген құрмасын алудан бас тартып, ақшаға сатып алады [54, 60 б.]. Әрине, бұл жағдай харижилердің берік ықыласы мен діннің мазмұнын дұрыс түсінбегенін анық көрсетеді.

Демек, шарифат мәтіндерін тура мағынада түсіну арқылы көзқарас қалыптастыру такфиризм идеясын тудырады. Мысалы, «Бақара» сүресіндегі «...кімде-кім жамандық жасаса, оны өзінің үлкен күнәсі (хатиат) қоршап алса, міне, осылар тозақтық болып, онда мәңгілік қалады» [5, 2:81] дейтін аятты тура мағынада үлкен күнә жасаған адамды күпірлікке қатысты айыптап және мәңгі тозақта болады деп үкім етуге болады. Себебі исламда мұсылман адам тозақта мәңгілік қалмайды. Буквалистер бұл аятты тура мағынада түсініп, үлкен күнә жасаған адамды күпірлікке қатысты қаралады. Ал шын мәнінде, «үлкен күнә» сөзі кейде Аллаға серік қосу дегенді білдіреді. Мысалы, Нұх пайғамбардың қауымы туралы «Нұх» сүресіндегі мына аятта: «Үлкен күнәларының кесірінен суға батырылып, тозаққа кірді...», – делінеді. [5, 71:25] Енді бірде Аллаға серік қосудан өзге күнәларға да қатысты болады. Мысалы, «Шуғара» сүресінде Ибраһим пайғамбардың: «Мен Алладан қиямет күні үлкен күнәмді кешіруін

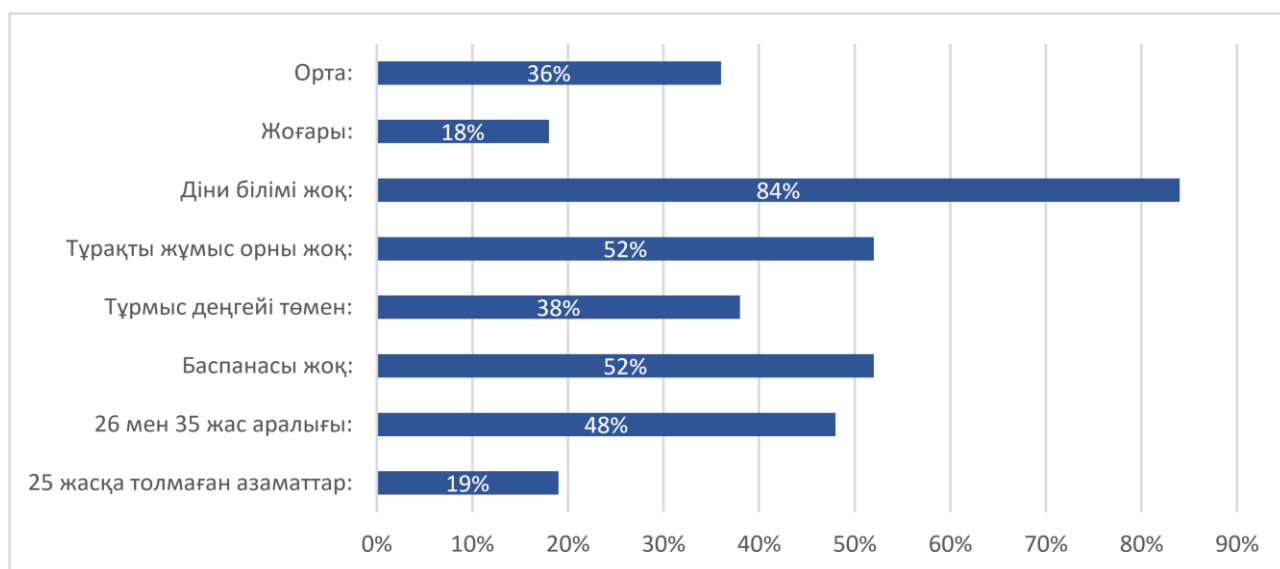
үміт етемін» [5, 26:82], – деген дұғасы айтылады. Әрине, Пайғамбардың (с.ғ.с.) айтып тұрған үлкен күнәсі Аллаға серік қосу емес екені белгілі. Алла тағала «Ниса» сүресінде: «Шындығында, Алла тағала өзіне серік қосқанды кешірмейді, одан басқа күнәларды қаласа кешіреді...» [5, 4:48], – деген аятпен дініміздің серік қосуға қатысты үкімін кесіп берген.

Егер Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Мұсылманды балағаттау – пасықтық, онымен соғысу күпірлік» [218, 64 б.], – деген хадисін тікелей мағынада түсінер болсақ, адам өлтірген мұсылманды кәпір деп есептеу қажет. Ал Құранда Алла тағала: «Қашан мүміндердің екі тобы бірімен-бірі соғысатын болса...» [5, 49:9], – дейді. Бұл аятта Алла тағала бір-бірімен соғысқан екі топты да мүмін деп атап отыр. Яғни исламның шеңберінен шығармайды. Демек, хадистегі «күпірлік» сөзі «үлкен күнә» деген мағынаны білдіреді. Бірақ буквалистік көзқарасты ұстанатындар аталған хадисті біріне-бірі қару көтерген мұсылмандарды күпірлікке қатысты айыптайды деп баға береді. Әрі осы түсініктің негізінде радикалдық және агрессиялық сипаттағы қарым-қатынасты қалыптастырады [219]. Демек, діндегі буквализм түбінде адамды агрессиялық және радикалдық көзқарастарға жетелейтін факторлардың бірі деп кесімді түрде түйін айта аламыз.

Елімізде жүргізілген әлеуметтік-психологиялық зерттеулердің нәтижесінде мінез-құлық ерекшеліктері жағынан алғанда радикалды идеяның ықпалына бірінші кезекте билікқұмарлар, екінші кезекте пайдакүнемдер, үшінші кезекте әсіредіншілдер ұшырайтыны белгілі болған. Қазақстандық зерттеуші, психолог Л. Шакимова елімізде лаңкестік әрекетке немесе оны ұйымдастыруға қатысқан тұлғалардың өмір дерегін зерттей отырып, радикалды идеологияны ұстанушыларды толық емес отбасынан шыққандар 18%, психологиялық соққы алғандар 39%, бас сүйек жарақатын алғандар 36%, сотталғандар 32%, маскүнемдікке салынғандар 61%, есірткіге тәуелділер 27%, құмар ойынына салынғандар 43% құрайтындығын анықтаған. Олардың ішінде осы аталған қиындықтардың бірнешеуін қатар өткерген немесе ішімдік, есірткі және құмар ойындарына бірдей тәуелділікке түскен тұлғалар да кездеседі [208, 26-27 б.].



Радикалды идеологияны ұстанушылардың білім деңгейін айқындау жұмыстары барысында олардың 36%-ы орта, ал 18%-ы жоғары білімді болған. Тұтастай алғанда, лаңкестердің 84%-ы мүлде діни білімге ие болмағандығы анықталды. Сондай-ақ олардың 52%-ының тұрақты жұмыс орны жоқ. 38%-ының тұрмыс деңгейі төмен. 52%-ын баспанасыздар құрайды. 48%-ы 26 мен 35 жас аралығындағылар болса, 19%-ы 25 жасқа толмаған азаматтар болып шықты [208, 26-27 б.].



Бұл идеологияны насихаттаушы көсемдері мен ұйым белсенділері олардың осындай әлеуметтік-психологиялық әлсіз жағын оңтайлы пайдалануды көздеп отырады. Кейбір қиындықтарды жартылай шеше отырып, идеологияны тарату жолына жұмсайтын да фактілер жоқ емес.

Сондай-ақ диссертациялық жұмысты жазу барысында тәкфирлік сананың салдарынан экстремистік және лаңкестік әрекеттері үшін бас бостандығынан айырылған, бүгінде жазасын өтеп жатқан 20 тұлғамен әлеуметтік зерттеу жұмысы жүргізілді. Олармен байланысуға талап қатаң болғандықтан аталған мөлшерде шектелуге тура келді. Зерттеу жұмысы кезінде олардың әлеуметтік-психологиялық және қоғамдық-рухани ахуалдары бірнеше критерий бойынша зерделеніп, төмендегідей нәтижелерге қол жеткізілді.

1. Зерттеу контингентінің 90%-ы қазақ ұлтының өкілдері, қалған 10%-ы ғана өзге ұлт өкілдері. Бұл нәтижені елімізде мемлекет құраушы қазақ ұлты болғандықтан, табиғи жайт деп білеміз.

2. Контингенттің 75%-ы – 21-35 жас аралығындағы азаматтар, қалғаны – 36-69 жас аралығындағы тұлғалар. Мұндай көрсеткіш теріс ағым идеясы мен радикалдану үрдісіне қоғамнан толық өз орнын тауып үлгермеген жастардың ұшырау мүмкіндігінің жоғары екенін көрсетеді.

3. Зерттеу жұмысының нысаны болған тұлғалардың барлығы сәләфилік бағыттағы уағызшылардың дәрісін тыңдап, діни сауатын солардың тәлімі арқылы ашқанын баяндап отыр. Атап айтқанда, олар өз жауаптарында Саид

Бурятцкий, Әбу Омар Саситлинский, Дарын Мұбаров, Ринат Зейнуллин, Дилмурад Махаматов, т.с.с. діни лекторларды көрсетті. Сонымен қатар Мұхаммед ибн Адулуаххаб, Ибн Баз, Усеймин секілді аталған ағымның тарихи діни көсемдеріне өздерінің ықыласын ашық білдірді. Бұлардың осы ықыласын пайымдай отырып, барлығына дерлігі сәләфилік идеологияны ұстанушылар деп нақты қорытынды жасауға болады.

4. Сұхбаттасқан тұлғалардың небары 15%-ы ғана жоғары білімді, 85%-ының білімі орта деңгейде болды. Дәстүрлі емес ағым уағызшыларының көздейтіні де орта білімді жастар екені осыдан көрінеді. Себебі діни ағымдардың түпкі саяси мақсатының орындалуына сауаты жоғары тұлғалар көмектесе бермейді. Мысалы, соғыс алаңына тарту үрдісінде әдетте жоғары білімді, өмірден орнын тапқан кісілердің көзін жеткізіп, арбауға түсіру қиын міндет. Алайда орта білімді, өмірден орнын толық таба қоймаған жастарды көндіру аса қиынға соқпайды.

5. Зерттеу жұмысы барысында тағы да анықталған мәселе контингенттің 15%-ының ғана сотталғанға дейін тұрақты жұмысы болған. Олардың жұмыстарының өзі интеллектуал сипатта емес. Денешынықтыру пәні мұғалімі, спорт нұсқаушысы, т.с.с. адамның бойындағы физикалық әлеуетке көбірек негізделетін қызметтер. Ал 85%-ының тұрақты жұмысы болмаған. Бұл көрсеткіш адамды қоғамдағы жұмыссыздықтың радикалдық және агрессиялық көзқарастар мен әрекеттерге итермелейтінін меңзейді.

6. Контингенттердің отбасылық жағдайын зерттеген кезде оладың 60%-ының отбасылы тұлғалар және әрқайсында кемінде 2-3 баладан бар екені анықталды. Қалған 25%-ы үйленбеген, 15%-ы ажырасқан тұлғалар. Мұндай нәтиже діндарлықтың дәстүрлі немесе дәстүрлі емесі болса да, отбасылық өмірге адамды көбірек ынталандыра үндейтінін дәлелдейді. Алайда сананың улану үрдісі олардың отбасы мен бала-шағасының болашағын, мүддесін ойлауына кедергі болуда.

7. Діни білім тұрғысынан зерттеу нысаны ретінде қарастырылатын тұлғалардың ешбірі іргелі тәлім алмаған. Барлығы да интернет желісі арқылы мұхиттың ар жағындағы және көрші елдегі орыс тілді уағызшылардың аудио-бейне дәрісін тыңдаудан ары аспаған. Діни сауатын сол дәрістердің көмегімен ғана қалыптастырған. Демек, бұлар нақты өздері тізе тірестірген ұстаздан тәрбие көрмеген.

8. Ахуалдары зерделенген контингенттің 95%-ының әлеуметтік жағдайы орташа деңгейде болған. 5%-ының ғана жағдайы өте нашар отбасының мүшесі. Жалпы алғанда, барлығының өмірден жоғалтуға қорқатын мал-мүлкі немесе дүниелік жағдайы болмаған. Сонымен қатар жартысының балалық шағы толыққанды отбасында өтпеген. Әкесіз өсіп, тек анасы мен оның туысқандарының қамқорлығында болған.

9. Экстремистік әрекеттері үшін сотталған тұлғалармен билік өкілдері, ҚМДБ имамдары мен теологтары тұрақты түрде түсіндіру жұмысын жүргізуде. Түсіндіру жұмысы барынша жүргізілгеннің өзінде зерттеу нысаны болған

контингенттің 75%-ы билік пен оның өкілдеріне, ұлт пен ұлттық құндылықтарға қатысты теріс пікірде [220]. Қалған бөлігінің өзі оң көзқарасты шынайы білдіргеніне күмән бар. Себебі оларды салыстырмалы түрде үш санатқа бөлуге болады



Біріншісі, теріс ағымның идеясымен жоғары деңгейде уланған, белгілі бір деңгейде ағым идеологиясының теориялық негіздемелерін білетін, соны насихаттап жүрген, біршама ерушілері бар және сол ағымның ғана ұстанымын абсолюттік ақиқат деп есептейтіндер. Екіншісі, ағым идеясымен санасы уланған, бірақ оның теориялық негіздемелерін біле бермейтін, солай бола тұра оны нағыз ақиқат деп қабылдайтындар. Бүгінгі таңда теріс ағымға ерушілердің басым көпшілігі – осы санаттағылар. Үшіншісі, өзі еріп жүрген ағымның уағыздары мен үгіт-насихаттарын енді ғана тыңдап, жаңадан уланып, екіленіп жүргендер. Соңғы санаттағылармен жұмыс аса қиынға соқпайды. Бірнеше түсіндіру жұмысы немесе ақыл-кеңес айтумен ғана райынан қайтарып, дұрыс жолға салу мүмкін болады. Екінші топтың негізгі мәселесі – өз көсемдерінің пәтуасы негізінде олардан басқаны тыңдамауы. Демек, бұл санаттағы санасы уланған азаматтарға білікті теологтардан тыңдата алсақ, бірнеше дәрістерден кейін олар да түзелуі мүмкін. Ал енді бірінші санатқа қатысты мәселе өте күрделі. Бұлардың ақиқатқа бет бұруына кедергі болатын факторлар да күрделі... [221]. Біз зерделеп отырған топ осы аталғанның бірінші санатына жатады деп ойлаймын. Сондықтан бұлардың райынан қайтуы неғайбіл болып тұр.

Біз дәстүрлі емес діни ағым идеясына уланған тұлғалармен, соның ішінде жастармен жұмыс барысында көптеген жайтты байқаймыз. Атап айтқанда, олардың өздері шырмалған діни ағымнан шыға алмауына немесе шықпауына бір емес бірнеше фактор себеп болып жатады. Соның ішіндегі негізгі төртеуіне тоқталуды жөн көріп отырмыз.

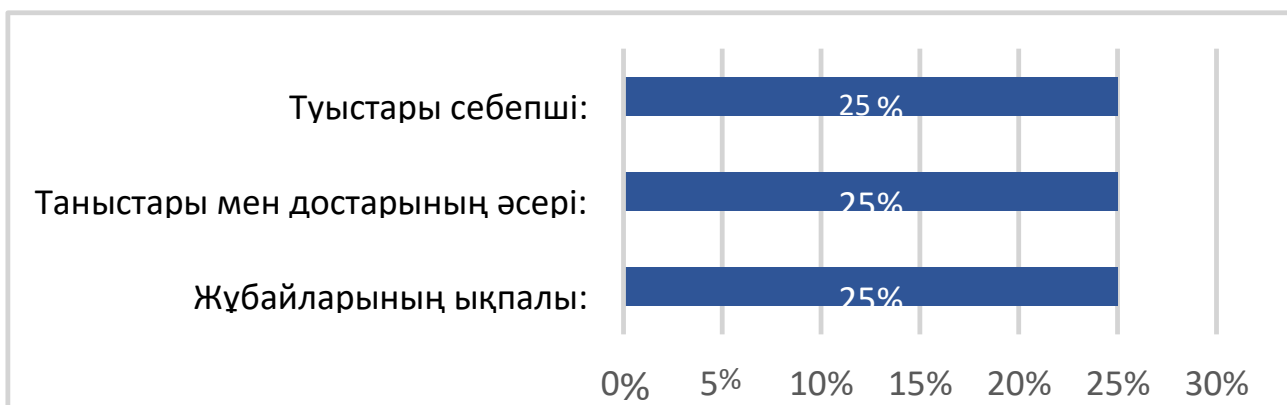
Ең негізгі себеп, дәстүрлі емес діни ағымның жетегінде жүрген қаракөз бауырымыз өзін «ақиқат» жолында жүрмін деп есептейді. Менің жолым нағыз дұрысы, ақиретте мәңгілік бақытқа апаратын жол деп біледі [222]. Олардың көсемдері өздерінің уағыздары мен дәрістерінде осы мәселеге баса назар аударып, қайталап айта береді. Олар мұндай уағыздарында өзінің алдын ала сенімді діни ұстанымы мен көзқарасы болмаған жастарды көздейді. Соңында тыңдаушылары мен ерушілері сол идеядан басқаны мойындамайтын, қабылдамайтын халге түседі. Сондықтан оған адасып жүргені қанша айтылып ескертілгенімен, ол бұған шайтанның азғыруы, оны ақиқаттан адастырудың әрекеті ретінде қарайды.

Екіншіден, теріс ағымдардың көсемдері өздерінің ерушілеріне басқа пікірді немесе уағызшыларды, атап айтқанда, елдегі дәстүрлі діни ұстанымның өкілдерін – мешіт имамдарын тыңдауды бұрмалау арқылы шарифатқа негіздеп тыйым салып тастаған [223]. Бұл деген сөз олар өз ерушілеріне жан-жақты көзқарастарды салыстыру мүмкіндігін бермейді. Нәтижесінде олар өз көсемдерінің сөзі мен пікірі ғана нағыз ақиқаттың ұшқыны деп жүре береді. Егер олар дұрыс пікір мен көзқарасқа құлақ салса, өз ұстанымдарымен салыстыра отырып, райынан қайту ықтималы күшейер еді. Бүгінде дәстүрлі ұстанымдағы мамандардың сөзі мен пікірін тыңдай білген сәләфилік бағыттағы кейбір бауырларымыздың ойларын өзгертіп жатқандары бар. Себебі ақиқат жалған пікірден әрқашан үстем әрі ақылға қонымды болады.

Үшіншіден, тәкфирлік көзқарастағы жастардың арасында жалған намысқойлығынан райынан қайта алмай жүргендер де байқалады. Себебі ол ерген ағымның идеясын ұстанатын басқа достары бар. Кеше ғана белсеніп қорғап жүрген идеяны бүгін тастайтын болса, оның достары алдында абыройсыз қалып немесе олардың тарапынан жазғырылады. Міне, осындай қоғамдық-психологиялық фактордың кесірінен алған бетінен қайтпай, жастардың тілімен айтқанда өзінше «батырлық» жасаған болады. Мұның айғағын біз Атырауда қызмет етіп жүргенде көрдік. Маған дәстүрлі емес діни ағымның идеясына ерген бір жігіт келіп: «Сізге келіп сабақ алғым келеді, сіздермен бірге болғым келеді. Бірақ бұрыннан бірге келе жатқан жолдастарым түсінбей қалады. Салқын қарайды. Қысымға алуы мүмкін, сондықтан келе алмай жүрмін...», – деп жағдайын айтқан кездері де бар. Әрине, бұл жағдай дәстүрлі емес діни ағымдардың ішкі құрылымы мен көше түсінігі секілді қалыптасқан өзара қарым-қатынастың жай-күйін көрсетеді.

Төртінші фактор, такфиризм идеясын ұстанатын ағымдардың үлкендеріне, шейхтері мен уағызшыларына байланысты деп ойлаймыз. Халық арасында «жеген ауыз ұялады» деген тәмсіл бар. Бұл ағымдардың барлығы дерлік сырттан келіп жатқаны ақиқат. Демек, олардың қаржыландыруы бөтен елден болып отыр деген сөз. Сонымен қатар олар осы ағымның жаршысы болып жүріп іштегі кейбір қалталы азаматтарды да қаржылай пайдаланып үлгерген. Нәтижесінде, өз ағымына қаржылай кіріптар болып жүреді.

Сол сияқты мемлекеттік «Жусан» бағдарламасымен елге оралған және оңалту үдерісінен өткен әйел кісілермен де анонимдік сауалнама жүргізілді. Сауалнама үлгісі қосымшада берілген. Сауалнамаға қатысушылардың 75%-ы діни радикализмді діни экстремизм идеологиясына терең берілу деп санайтыны анықталды. Ал дерадикализацияны қатысушылардың барлығы сенім жүйесін өзгертумен байланыстырады. Харижилерді ислам тарихындағы ең алғашқы тәкфирлік топ ретінде таниды. Респондеттердің барлығы радикалды идеологияның тартымдылығын жеке тұлғаларға беретін құзыреттілігінде деп біледі. Жиһад ұғымын жамандықпен және адам баласының өз нәпсісімен күресуі деп көрсеткен. Қатысушылардың барлығы дінді ұстануда шектен шығуды қателік деп санайды. Исламдағы тағут сөзін шайтан деп таныстырады. Бұлардың барлығы да «тәкфир» терминін ислам шариғатында тыйым салынған күпірлікке қатысты айыптау деп есептейді. Қатысушылардың діндарлыққа бет бұруына себеп болған тұлғалар мен жағдайлар әртүрлі. Яғни 25%-ына туыстары себепші болса, енді 25%-ына жұбайлары ықпал еткен. Тағы 25%-ына таныстары мен достарының әсері болған. Қалған бөлігін өмірдегі қиын сәттер дінге бет бұруға жетелеген. Оңалту жұмысының нәтижесі болуы керек, бұлар намаз оқымайтын мұсылманды күпірлікке қатысты айыптамайды. Оларды тек күнәһар мұсылман деп санайды. Аталған қорытындылар мен көрсеткіштердің негізінде «Жусан» жобасымен елге оралған және оңалту үрдісінде жүрген отбасылар радикалды райынан қайта бастады деп айтуға болады. Дегенмен сөйлесу барысында олар өздері болған аймақтағы жағдайды сыртқы ақпарат көзі және халықаралық қайымдастық өкілдері бұрмалап бейнелейді және жала жабу көптеп кездеседі деген ойларын айтты. Бұл ахуал оларды шынайы оңалтуға кедергі келтіруі әбден ықтимал. Себебі сыртқы бейнеде оңалған сыңай танытса да, ішкі жандүниесі райында қалуы ғажап емес



Қорыта айтқанда, елімізде, тақфиризм идеясының пайда болуы мен соңғы уақытта мұсылман қоғамында етек алуының діни-теологиялық, әлеуметтік-қоғамдық, психологиялық және саяси, т.б. себептері бар. Осы тұста айта кететін өте маңызды мәселе – тәкфирлік көзқарастарының нәтижесінде діни экстремистік, радикалдық істері мен әрекеттері үшін бас бостандығынан айырылған еліміздегі тұлғалардың барлығына дерлігі – сәләфилік-уаһхабилік

идеямен санасы уланғандар. Олардың көпшілігі сұхбаттасу барысында елде аталған ағымның идеологиясын насихаттаған Дарын Мұбаров, Х. Абдужаббаров, С. Бурятцкий, т.б. уағызшыларды тыңдау немесе солардың кітаптарын оқу арқылы дінге бет бұрғанын айтып жатады. Мұны бұрынғы ҚР Дін істері министрлігінің Басқарма басшысы Б. Мырзаев мырза өз сұхбатында айтып өтеді [224]. Олардың ешбірінің елімізде тыйым салынған «Мұсылман бауырлар» немесе «әт-тәкфир уәл-һижра» секілді діни-саяси ұйымдардың идеясын білетінін немесе көсемдерін танитынын қазірге дейін байқамадық. Сондықтан қазіргі заманғы радикализм мен діни агрессияны көптеген сарапшы сәләфилік-уаһхабилік ағым идеологиясының әсерімен байланыстырады.

Ендігі кезекте бұл құбылыстың біздің елімізде пайда болуының себептері мен орталықтарына тоқталғанды жөн деп санаймыз. Әлемдік жағдайда тақфиризм идеологиясының етек алуын жаһандану саясатының бір элементі ретінде қарастыруға болады. Сондықтан мұндай идеялардың әлем халықтары арасында таралуы ұлттар мен халықтардың ерекшеліктерін, құндылықтарын жоюға бағытталады. Мысалы, сәләфилік ағымның идеясы «ақиқат, таухид, таза ислам және Құран мен сүннет жолы» секілді ұрандардың саясында іске асуда. Осылайша, салафизм қазақ халқының және басқа да халықтардың ұлттық құндылықтарын, әдет-ғұрпы мен салт-дәстүрін шарифат шарттарымен өлшемей тұрып бидғат, ширк немесе күпір деп есептейді. Сонымен қатар бидғатқа, ширкке немесе күпірлікке қарсы бар мүмкіндіктерді пайдалана отырып күресу әрбір мұсылманның парызы саналады деп уағыздайды [225]. Мұның алғышарттары қайда жатыр? Мұндай көзқарас пен қарым-қатынас қайдан бастау алады? Бұлар неге осыншалықты агрессияға берілуде?

Келесі кезекте жоғарыда айтылған талдаудың негізінде тақфиризм құбылысының алғышарттарын негізгі үш бағытқа бөліп қарастыруға болады. Біріншісі, діни-теологиялық фактор. Құрандағы аяттарды түсіну және түсіндіру мәселесінде мұсылман ғұламалары арасындағы бағыттардың көптігін айтуға болады. Құран – Алла тағала тарапынан араб тілінде түскен кітап. Мұны біз «Біз, расында оны арабша Құран етіп түсірдік...» [5, 12:2] деген аяттан көреміз. Осы аяттың негізінде әһлу сунна уәл жамағат ғалымдары Құран аяттарын шарифат шарттарының шеңберінде араб тілінің қолданыс ережелеріне сәйкес түсіну қажет деп есептейді. Себебі Алла тағаланың Құранды арабша түсірдік деп келтіруі бекер емес. Араб тілінде ауыспалы мағынада қолданылатын сөздер мен сөз тіркестері өте көп. Біз мұны Құраннан да көреміз. Мысалы, «Яһудилер Алланың қолы байлаулы деді, бірақ олардың өздерінің қолы байлаулы...» [5, 5:64] деген аят бар. Мұнда меңзелген ой тура мағынада (хақиқа) емес. Бұл – ауыспалы (мажаз) мағынада келген аят. Ал енді Ибн Тәймия мен оның бағытын басшылыққа алушылар Құранда «хақиқамен» бірге «мажаздың» бар екенін жоққа шығарады [226, 73-75 б.]. Осылайша, Құрандағы аяттардың барлығын тек тура мағынасында ғана түсіну қажет деп, арабтардың қолданыс ерекшеліктерін ескермейді. Ауыспалы мағынада түсінген және тәпсірлеген ғұламаларды адасушылықта немесе күпірлікте айыптайды. Шарифат қағидасы

мен мақсатын таяз меңгеру және сауатсыздық. Бұларды ислам ғұламаларының қойып кеткен шарттардың шеңберінде меңгермеген тұлға өзінің адасуымен шектелмей, өзгені де адастырады. Тарихта Ибн Аббас (р.а.) харижилердің бір тобымен ғылыми тәсілмен пікір талас құрғанда, олардың 4 мыңға жуығы райынан қайтқаны айтылады [16, 2 т., 85-86 б.]. Себебі олардың негізгі кемшілігі сауатсыздық пен сана таяздығы болатын.

Тағы бір маңызды діни-рухани себеп ретінде исламдағы қасиетті жерлер – Мекке мен Медина қалаларының сәләфилік-уаһхабилікті қорғаушы биліктің қарамағында болуын айтуға болады. Себебі қарапайым мұсылманның Мекке мен Медина қалаларына деген махаббаты, сезімі пәк екені белгілі. Міне, осы рухани құштарлық ол жақтан келіп жатқан радикалдық сипаттағы мәліметтер мен уағыз-насихатты електен өткізбей қабылдауға апарады. Олар қасиетті өлкелердегі ғұламалардың және мамандардың қателесуі, шатасуы мүмкін емес деп ойлайды. Мұны біз елдегі аталған ағымның ерушілерінің аузынан жиі естиміз.

Мұсылман қоғамында шын мәніндегі атеистік көзқарастың және риддаға апаратын іс-әрекеттердің артуы да тәкфирлік көңіл күйді қалыптастыруға фактор болуда. Мұсылмандардың арасындағы дінге қайшы көріністердің көбеюі, БАҚ беттеріндегі материалдардың қоғамның діни талаптарын мүлде ескермеуі де діндар жастарды тәкфирлік пікірге итермеледі. Олардың бойында агрессиялық және радикалдық сананың қалыптасуына себеп болды. Кейбір ғұламалар мен дін қызметкерлерінің бұл құбылыстарға немқұрайлы қарап, өз бағасын уақытында бермеуі де пайымы төмен діндар жастарды шетін көзқарасқа жетеледі [227].

Мұсылман қоғамында орта жолды ұстанатын үлгі болар діни тұлғалардың жоқтығы да діндар жастардың шетелдік діни көсемдерді үлгі тұтып, оларға еріп кетуіне түрткі болды. Себебі белгілі біреуді өнеге тұтып, оған ұқсауға ұмтылып өмір сүру – адам баласының табиғи болмысы. Мұхиттың ар жағында уағыз жүргізіп отырған діни көсемдердің барлығы да ақ ниетте еместігі белгілі. Соның мысалы ретінде 2011-2012 жылдары еліміздің батысында лаңкестік әрекеттерге барған «Халифат әскерлері» (Жунд әл-халифат) ұйымының мүшелерін ұзақтан басқарып отырған тунистік Муаз Гарсаллауиді айта аламыз [228]. Еліміздегі радикалды көзқарасты ұстанатын діндар жастарға билікке қарсы ұйымдасқан халде қарулы қақтығыстарға шығуға пәтуа берген Әбу Мунзир әш-Шинкитиді де айтуға болады [229].

Шариғат мәтіндерінің түпкі мағынасын түсіндіру барысында бұрмалаушылыққа ұрыну. Мұның мысалы ретінде тарихтан бір оқиғаны келтірелік. Иса ибн Абурахман былай дейді: «Шағбиден Алла тағаланың «Анғам» сүресіндегі «...егер сендер оларға бойсұнсаңдар, мүшрік боласыңдар...» [5, 7:121] деген аяты туралы сұрадым. Харижилер басшыларға бағынсаңдар деген мағынада... түскен аят деп айтады ғой деген едім, ол кісі: «Жалған сөйлейді олар. Бұл аят мүшріктерге қатысты түскен. Олар Алла елшісінің (с.ғ.с.) сахабаларын сендер Алла өлтіргенді, яғни өлексені

жемейсіндер, ал өздерің өлтіргенді жейсіндер деп жазғырды. Сол кезде Алла тағаланың аятын «Алла есімі аталмай бауыздалған малды жемендер, себебі ол күнә болады,... мүшрік боласындар...» [5, 7:121] деген сөзге дейін оқып жауап берді. Аяттың мағынасы егер өлексені жесеңдер, оларға бойсұнсаңдар мүшріктерден боласындар дегенді білдіреді» деп түсіндірді» [230, 5 т., 1380-1381 б.]. Аталған оқиға бізге сол заманда аятқа бұрмалап түсіндірме беру арқылы тәкфирлік идеяға түрткі болу құбылысының бар екенін көрсетеді.

Ислам ілімдерін терең меңгерген ғұламалар ғана білетін шариғаттың нәзік мәселелерін білмеу кейбір діндарларды такфиризм дертіне шалдықтырады. Себебі ол уахи (Алла тағаланың пайғамбарларына жолдаған хабары) мәселелерін түсінбейді, мағынасы нақты аяттар (мухаммад аяттар) мен бірнеше мағынаны білдіретін аяттарды (муташабиһ аяттар) ажыратпайды. Күпірлік ұғымына қатысты мәселелердің өзін меңгермеген болады. Бұл сипатты Пайғамбардың (с.ғ.с.) сахабаларын күпірлікте айыптаған топ – харижилердің бойынан көреміз. Пайғамбардың мына хадисінде: «...Олардың намаздарын, оразаларын көргенде, өздеріңнің намаздарың мен оразаларыңды түк көрмей қаласындар. Құранды оқиды, бірақ оқыған Құрандары алқымынан ары аспайды. Жебе садақтан қалай шығар болса, солай діннен лезде шығып кетеді», – делінеді [15, 6 т., 115 б.]. Демек, бұл топтың мүшелері Құранды оқиды, бірақ жүрегімен, санасымен түсініп оқымайды. Соның себебінен қателікке бой алдырады.

Екіншіден, саяси-әлеуметтік фактор. Халифалыққа, яғни билікке кім лайықты деген сұрақтың айналасындағы Хазіреті Әли ибн Әбу Талиб пен Муғауия ибн Әбу Суфиянның (р.а.) арасындағы қарулы қақтығыстар тарихтағы ең негізгі саяси факторлардан болды деп айтуға болады. Себебі осы қақтығыстардың нәтижесінде харижилер пайда болды. Олардың басшыға қатысты жеке талаптары мен көзқарастары бар еді. Сол уақыттағы халифалар олардың пікірінше билікке лайықты емес болатын. Екі тараптың үшінші жаққа төрелікке жүгінуін діннің негізі мен иманның талабына қайшы әрекетке балады. Зұлымдық жасады деп айыптады [231, 17-22 б.]. Адамдар діннен әділдік іздейді. Кейбір мұсылман елдердегі әлеуметтік әділетсіздік, билік органдарының қауқарсыздығынан орын алып отырған жұмыссыздық мәселесі, т.с.с. әлеуметтік мәселелер әділдік, өзіне қамқоршы іздеп жүрген қоғам мүшелерін түрлі деструктивті сипаттағы діни ағым уағызшыларының қармағына түсіріп жатыр [232]. Бұл тұста ақпараттық факторды айтпай кетуге болмайды. Такфиризм идеясын уағыздаушылардың ақпараттық мүмкіндігі өте жоғары. Жай ғана мысал, егер бір діни мәселе бойынша интернеттен мәлімет іздеу үшін кіре қалсаңыз, жүздеген сәләфилік-уаһхабилік бағыттағы сайттар мен ресурстар шыға келеді. Оның ішінде дұрыс әрі дәстүрлі бағыттағы ақпараттар саусақпен санарлық. Әрине, БАҚ-пен жұмыс істеу тікелей қаржылық мүмкіндікке байланысты екені белгілі. Бұл аталған діни ағым өкілдерінің артында үлкен қаржылық қолдау тұрғанын да білдіреді. Мұсылман әлеміндегі өзара қақтығыс, бірін-бірі мойындамау, күпірлікке қатысты айыптау,

түрлі ағымдарға бөліну және агрессиялық қарым-қатынастан кім ұтады? Бұл сұрақтың жауабын біз көп жағдайда ойлана бермейміз. Шын мәнінде, қазіргі саяси алаңда прагматикалық принцип билеп тұр. Қандай құбылыс болса да, кімнің мүддесіне саяды деген сұрақ онымен бірге жүреді. Біз осы тұста да бұл сұрақты қоюымыз қажет деп ойлаймын. Әрине, мұсылман қоғамының өзара бөлінуі, ел ішіндегі тұрақсыздық белгілі саяси тараптардың мүддесіне қызмет етеді. Қажет болса, көп жағдайда сол саяси тарап әртүрлі топтар мен ағымдардың шығуын өздері ұйымдастырып та отырады. Мысалы, XVIII ғасырда уаһхабилер қозғалысының ағылшын әскерінің көмегімен күш алғанын тарихшылар біледі. Сол сияқты Үндістан жеріндегі сүннетті жоққа шығаратын, тек Құранды ғана қабылдаймыз дейтін топ – құраншылардың пайда болуын сарапшылар тікелей ағылшын отаршыларының ісі деп айтады [233, 7 т., 30-31 б.]. Дінге бет бұрған азаматтар, атап айтқанда, дәстүрлі емес діни ағымға еруші тұлғалар өз елінің билігі немесе қоғамы тарапынан кейде орынды, кейде орынсыз қысым көріп жатады. Бұл жағдай олардың бойында ыза мен кек алу сезімін оятуы әбден ықтимал. Қысым көрсетуші тарапты зұлымдық жасаушылар деп санайды. Бұған мысал ретінде, Египеттегі «әт-Тәкфир уә әл-Һижра» ұйымының, Саид Қутуб көзқарастарының түрмедегі көрген азаптау мен қиындықтардан кейін келіп шыққанын айтуға болады. Сосын олар кек алудың түрлі жолы мен тәсілдерін қарастыра бастайды. Әрине, діни түсінік пен ұстанымдағы тұлғаның мұндай әрекеттерді діни тұрғыдан негіздеп алуға мұқтаждығы туатыны табиғи хал. Осыдан келіп, қысымшылық көрсетушілерді тек залым ғана емес, Құдайдан безгендер, кәпірлер деп бағалайды. Келесі кезекте, өздеріне олардың қанын төгу арқылы қарымта алуға рұқсат береді [227]. Жұмыссыздық пен экономикалық ахуалдың қиындығы азаматтарды ашындырып, оларды радикалдық және агрессиялық пікірге жетелейді. Себебі олар қоғамдық әділдік іздеп, үкімет жастарды жұмыспен қамтамасыз ету қажет деп санайды. Кімде-кім мұндай мәселеге бей-жай қарайтын болса, ол өз міндетін орындамаған және үмметің қамын жемеген болады деп ойлады. Бұл, әрине, өз кезегінде олардың бойында тәкфирлік көзқарасты туындатады [227]. Бүгінде, өкінішке орай, кейбір діни топ өздерімен келіспеген топтың барлығын күпірлікте қаралауды әдетке айналдырып алды. Қарсыластарды жазалау немесе олардың қанын төгуді осылайша ақтап әрі негіздеп алуға әрекет жасайды. Біз бұл жағдайды қазіргі Таяу Шығыстағы ДАИШ тобының ісінен анық көреміз. Олар өздерімен келіспеген тараптардың барлығымен дерлік соғысуды заңдастырып алу мақсатында өз қарсыластары мен пікірі қайшыларды күпірлікке қатысты айыптайды. Қазіргі таңда әлемдегі мемлекеттер, саяси жүйелер, білім беру және денсаулық сақтау жүйелерінің барлығы кәпір деп есептейді [234]. Ал бұлай ету оларға қарсы тараптардың барлығымен соғысып, қанын төгуге рұқсат беретін таяныш болады.

Үшіншіден, қоғамдық-психологиялық факторлар. Жастардың иманды және дұрыс көзқарастағы ортадан жырақ болуы қоғамдық-психологиялық факторға жатады. Тәрбиесі мен тәлімі оң болған ортада өскен өскелең ұрпақ

агрессиялық, радикалдық және фанатистік ойлардан аулақ болады. Керісінше, егер адам баласы пікірі теріс, ниеті бұзық ортада өмір сүретін болса, оның міндетті түрде кері әсері болады. Сондықтан адам баласының өмір сүрген ортасының, отбасылық тәрбиесінің оның санасы мен көзқарастарының қалыптасуында үлкен ықпалы бар екені белгілі. Бұл жайлы хадисте Алла елшісі (с.ғ.с.) былай дейді: «Адам баласы өзінің жолдасының жолымен жүреді, сондықтан әркім жолдасының кім екенін дұрыстап қарасын...» [102, 4 т., 579 б.]. Сондай-ақ Әбу Қатада осы мағынада: «Өз нәпсілеріне ерушілермен бірге отырмандар, олармен дауласпандар. Себебі мен өздері секілді сендерді де адастыра ма немесе білгендеріңнен шатастыра ма деп қорқамын», – дейді [235, 55 б.]. Демек, қазақ халқының «Досыңның кім екенін айт, сенің кім екеніңді айтамын» дегені сияқты, адам баласы жолдасына қарап сыналады. Сондықтан радикалдық көзқарастағы ортада жүрген адам, олардан әсерленуі әбден ықтимал. Мұсылман елдердегі сауатсыздық, білім беру сапасының және халықтар мәдениетінің төмендігі дінді атүсті түсінуге және дінге санасыз үлгіде бет бұруға әкелді [222]. Діннің қоғамдағы күрделі құбылыс екені белгілі. Діни құндылықтар адам баласының жандүниесі мен санасын билеумен айналысады. «Дін ұстай алсаң – қасиетің, ұстай алмасаң – қасіретің» деген ұлағатты сөз осыдан айтылып жүр. Егер адам баласы дін мен діни құндылықтарды ақылмен өлшеп, санамен саралап ұғына отырып қабылдамаса, қатты қателесуі мүмкін. Жастардың алдыңғы буынмен санаспай өзіндік көзқарастары мен пікірлерін қалыптастыруы, діни мәтіндерді талдап, өз бетінше ұғынуы – такфиризм құбылысының пайда болуының алғышарты. Бұл жайлы Алла елшісі (с.ғ.с.): «Жасы мен санасы кішілерден білім талап ету – қияметтің белгілері», – дейді. [236, 1 т., 612 б.]. Себебі жасөспірімдер әдетте діннің негізгі принциптері мен қағидаларын оның екінші сатыдағы тармақтарымен шатастырады. Кейбір мәтіндерді мақсатына сәйкес түсінбейді. Тек сыртқы мағынасын ғана ұғынады. Алайда олардың ықыластары мен дінге деген ұмтылысы жоғары деңгейде болуы мүмкін. Бірақ діннің қағидалары мен мақсат-мүддесін ұғынуға бұл жеткіліксіз. Тағы бір хадисте олар туралы: «Қиямет жақындағанда жас әрі санасы таяз қауым пайда болады. Алланың сөзін айтуға тырысады. Алайда олар жебенің нысананы тесіп шыққанындай, діннен тез шығып кетеді. Олардың иманы жұтқыншақтарынан ары аспайды. Оларды көрген жерде өлтіріңдер. Олардың көзін жою қияметте сауап болып жазылады», – делінеді [45, 3 т., 249 б.]. Жастық және албырттық – радикалдық, тәкфирлік ұстанымдағы тұлғалардың басты сипаты. Мысалы, өткен ғасырда пайда болған әт-Тәкфир уә әл-нижра ұйымының басшысы Шукри Мұстафа радикалдық-агрессиялық көзқарастары және әрекеттерімен студенттік шағында танылып, ерушілер ерте бастады. Сонымен қатар тәкфирлік бағыттағы топтың барлығы өздерін Құран мен сүннетті сахабалар мен табиғиндердің түсінігіне сай дінді түсінетін және ұстанатын жалғыз топ ретінде қарастырады. Осы пікірді әрдайым баса айтып, қайталай береді. Дінді бұлай ұстану немесе түсіну қарапайым діндарларды көбірек тартады. Себебі осындай бір-екі принципті жаттап алу, сақалды ұзарта

өсіру және балақты қысқарта қою арқылы ол формальды түрде діни тұлғаға айналып шыға келеді [222]. Соңғы ғасырларда шарифат және діни ғылымдар салаларында сөзіне халықты ертіп, бір ауыз сөзімен елді тоқтатып отыратын ғұламалар мен данышпан тұлғалар азайып барады. Дінге бет бұрған жастар ғылымды терең меңгермеген, өздерін ғалым деп есептейтін адамдардың дегенімен жүретін болып келеді. Бұл жөнінде Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисінде былай айтылады: «Ғылым мен білімде дәрежесі жоқ кішкентай біреулерден ғылым үйрену қияметтің белгілерінен» [237, 8 т., 116 б.]. Бұл хадиске байланысты имам әл-Хатиб әл-Бағдади (1002–1071) Ибн Қутайбаның (828–889) төмендегі сөзін келтіреді: «Егер адамдар ғылымды жастардан емес, үлкен ғұламалар мен шейхтерден алса игі болады. Себебі жасы үлкен кісіде әдетте жастықтың албырттығы, қызбалық, асығыстық және таяздық секілді кемшіліктер бола бермейді. Тәжірибесі мен көргені мол болады. Оның тәжірибелі ғалым екеніне күмән бола қоймайды. Нәпсінің арбауына ермейді. Жастарды азғырғандай, шайтан оны азғыра алмайды. Адамның жасымен бірге ұлықтық, кісілік және байсалдылық секілді қасиеттер қоса дамиды. Ал жас адамда үлкен кісілерде болмайтын мұндай кемшіліктер болуы әбден ықтимал. Одан барып пәтуа (шарифат үкімі) сұрасаң, қате пәтуа беріп, өзін де, сені де адастыруы мүмкін» [238, 93 б.]. Тарихта бір мәселеде шектен шығу оған қарсы сипаттағы шектен шығуға себеп болған жағдайлар кездеседі. Мысалы, харижилердің пайда болуы, муржия тобының, ал жабрия тобы қадарилердің шығуына себеп болды. Сол сияқты біздің заманымызда шарифат мәселелеріне жеңіл қарау және бұрмалаушылық әрекеттер құбылысы белең алуда. Кейде Құран кәпір деп сипаттаған топтардың өзін кәпір деуге болмайды дейтін сарапшылар пайда болды. Қоғамдағы осындай ислам дінінің негіздеріне қатысты немқұрайлылық дінге ықыласы күшті жалындаған кейбір жастарды таразының екінші жағына итермелегендей болады. Атап айтқанда, оларды тәкфир ұғымын радикалды үлгіде түсініп, іске асыруға апарады [239, 30 б.].

Жоғарыда аталған факторлардан басқа да себептер мен жағдайларды жалғастыра беруге болады. Себебі қазақ қоғамына қауіп төндіріп тұрған бұл құбылысқа бас ұрған әрбір тұлғаның жеке басында өзінік себептері мен салдары бар. Елімізде агрессиялық сипат ала отырып, ұлттық мүддеге қарсы жүргізіліп жатқан мұндай үрдіс қазақ халқының ғасырлар бойы үзілмеген, өзімен бірге елді сақтап келе жатқан ұлттық және дәстүрлі діни танымы мен құндылықтарының тамырына балта шабады. Ғасырлар бойы ел мен жердің иесі болып келе жатқан ұлттың ерекшелігі жойылатын болса, жеріміз бен байлығымыздың көздеген тараптардың уысында кетуі бек мүмкін. Себебі өз ұлты мен Отанының қадір-қасиетін жете біліп, түсінбеген ұрпақ үшін ел тізгінін өзгеге ұстата салу жанына бата қоймайды. Діни экстремизм құбылысының артында тұрған түрлі тараптардың мақсаты да – осы.

Қорыта келе, тәкфир мәселесінің күрделі әрі жауапкершілігі мол мәселе екенін зерттеу жұмысы барысында таныстық. «Такфиризм» құбылысын араб тілінде «Заһирату тәкфир» деп атау үрдісі қалыптасты [240]. Батыс

зерттеушілері бұл терминге: «Тәкфирші (арабша: تكفير) – басқа бір мұсылманды (немесе өзге ибраһимдік дін ерушісін) күпірлікте айыптаушы мұсылман», – деп ибраһимдік дін ерушісі дегенді қоса отырып анықтама береді [241]. Жоғарыда бұл құбылыстың ауыр күнә әрі мұсылман қоғамы үшін зор қауіп екені шарифат мәтіндері мен ғұламалардың пікірлеріне негізделіп сарапталды.

2-бөлім бойынша тұжырым.

Бұл бөлімде күпірлік құбылысының шарифаттағы теологиялық аспектілерін, фикһи құқықтық нормаларды және Қазақстандағы тақфиризм көріністерін зерттедік. Аталған зерттеудің нәтижесінде төмендегі тұжырымдарға келдік:

- Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисінде келген ислам үмметінің жетпіс үшке бөлінуі турасындағы мәлімет сенімге қатысты діни қағидаларға қатысты шешуші мәтін болмайды. Себебі жай мутазилә мен шиғалық бағыттағы топтардың өзі хадисте аталған саннан асып жатыр. Демек, тарихта және бүгінде пайда болған топтардың барлығын хадисте көрсетілген сан-мөлшердің шеңберінде болады деп айту «тисе терекке, тимесе бұтаққаның» кері.

- Әһлу сунна уәл жамағат ғалымдары аталған түйіткілді аяттарды дұрыс түсіндіру жолында екі тәсілді ұстанды. Біріншіден, аяттың жалпы сыртқы мағынасын түсіну. Екіншіден, аятты шартты мағынада түсіну әрі түсіндіру әдісі.

- Исламдағы «әл-уәлә уә әл-бара» (дос немесе дұшпан тұту) да – мұсылмандардың иманы мен діндарлығына үлкен сынақ болған мәселелердің бірі. Міне, осының ақиқатына үніле отырып қарастырған үммет ғұламалары Алланың кітабынан басқамен риза болмаған халде үкім ету мұсылманды діннен шығармайтынын айтады.

- «Мәзһабтың лазым (міндетті) мағынасы мәзһабтың өзі емес» қағидасының негізінде мұсылманды сөзінің лазым мағынасының негізінде күпірлікте айыптауға болмайды. Алайда айқын лазымның үкімі мен жөні басқа. Оны ескеру – ақыл-есі дұрыс кісілердің сөзін бекер етпеу тұрғысынан лайықты әрекет.

- Мұсылман адамға қатысты ридда турасында үкім шығару үшін фикһ ғұламалары қойған шарттар «өзара бірауыздан келіскен және ғұламалар арасында даулы болған» екі топқа бөліп қарастырылды.

- Ислам ғұламалары ридданың жазасына қатысты шешімді елдің басшысы немесе оның тікелей орынбасары қабылдайтынын баса айтқан. Басшының шешімінсіз бұл жазаны өз бетінше жүзеге асыруға үзілді-кесілді тыйым салынады.

- Фикһ ғалымдары діннен шыққан кісіні тәубеге шақыру (иститәбә) қажеттігіне өзара келіскен. Демек, ислам шарифаты адамға өз қателігін түзетуге барынша мүмкіндік беру принципін ұстанады.

- Мүмін күпірлікке жатпайтын қандай ауыр әрі үлкен күнә жасаса да иманынан айырылмайды, мүмін болып қалады. Ол ақиретте күнәсінің жазасы ретінде тозаққа кіріптар болған күннің өзінде, онда мәңгілікке қалмайды. Сол сияқты күнәһар мүмін ретінде пайғамбардың (с.ғ.с.) шапағатынан үміт етуіне болады.

- Араб түбегінде XVIII ғасырда өмір сүрген Ибн Абдулаһһабтың тәлімі қазақ қоғамында такфиризм құбылысының орын алуына себеп болған негізгі діни фактор деп сенімді айта аламыз. Мұны жүйелі зерттеулердің нәтижесінде еліміздің көптеген сарапшысы айтып өтеді.

- Біз дәстүрлі емес діни ағым идеясына уланған тұлғалардың райынан қайтуына кедергі болатын факторлар анықталды.

- Экстремистік және лаңкестік әрекеттері үшін бас бостандығынан айырылған тұлғалардың тоғыз критерий бойынша әлеуметтік-психологиялық және қоғамдық-рухани портреті жасалды.

- Такфиризм құбылысының алғышарттарын діни-теологиялық, саяси-әлеуметтік және қоғамдық-психологиялық секілді негізгі үш бағытқа бөліп қарастырдық.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қазіргі әлем дінаралық немесе діни негіздегі түрлі деңгейдегі шиеленістер мен текетірестерге куә болып отыр. Осындай шиеленісті ахуалдың қатысушысы әрбір діни топ немесе ағым түрлі діни ұрандар арқылы әлемді мәңгілік бақыт пен игілікке бастайтынын алға тартады. Олар шынайы діни құндылықтардың шеңберінде емес, керісінше діннің атын жамылған немесе діни ұғымдарды негізгі дұрыс түсінігінен бұрмалаған жағдайда әрекет етуде. Қоғамдағы адам психологиясына кері әсерін тигізіп, оның тұла бойын қоршаған ортасына қарсы өшпенділікке тәрбиелейді. Мұның нәтижесінде өзінің ағымдас қолдаушыларынан басқа ұстанымдағы адамдардың барлығын, соның ішінде туыстарын, ата-анасын діни тұрғыдан адасқан, кәпір, тозақ деп танып, олардан безу үрдісіне ұрынады. Дәстүрлі емес діни ағым жақтаушысының мұндай көзқарасы ел ішіндегі қоғамдық-туыстық қатынастарды ыдыратып, оның құлдырауына апарып соғады. Бұл өз кезегінде қоғам институтының әлсіреуіне және оның құндылықтарының жоғалуына себеп болып, сондай-ақ мемлекет қауіпсіздігі мен оның болашағына қатер төндіреді. Бұл құбылыс дінді үлкен саяси құрал етіп отырған тараптардың бар екенін көрсетеді.

Сондықтан аталған құбылыстардың негізгі факторы – такфиризм проблемасын ғылыми-теориялық және діни-практикалық тұрғыдан зерттеудің маңызы зор. Диссертациялық жұмыста аталған проблемаға қатысты мәселелер жан-жақты сараланып, талданды. Бірінші тарау күпірлік құбылысының генезисі, діни нормативтік шарттары, тұлғадағы психо-теологиялық категорияларын, такфиризм идеологиясының қалыптасуы мен таралуының алғышарттарын зерттеуге арналды. Тәкфирлік ағымдардың пайда болуына діннің негіздеріне, басшылыққа (имамат), үлкен күнә, т.с.с. мәселелерге қатысты діни-сенімдік көзқарастар мен қорытындыларға қатысты келіспеушіліктер ықпал етті. Сондай-ақ исламды қабылдаған түрлі ұлттар мен ұлыстар, бұрын христиан, яһуди, мәжуси, т.с.с. өзге діннің өкілдері болған тұлғалар Құран аяттары мен сүннет мәтіндеріне әртүрлі бағытта түсіндірмелер жасады. Өкініштісі, әрбір топ абсолюттік ақиқаттың иесі деп тек өзін жариялады. Міне осының салдарынан исламға қатысты шииттер, мутазилә, каррамилер, муржилер, қадарилер, т.с.с. топтардың арасында бірін-бірі күпірлікте айыптау үдерісі белең алды.

1. Күпірлік ұғымының антонимі «иман» доктринасының түпкі мән-мазмұны ашылып, оған қатысты ислами топтардың арасындағы айырмашылықтар мен өзара қайшы көзқарастары компаративистикалық тәсілмен талданды. Иман ұғымының барша тараптарға ортақ негізгі мәні – жүрекпен растау екені тұжырымдалды.

2. Ислам ғалымдарының басым көпшілігінің көзқарасы бойынша діни амалдардың иман ұғымының өзегіне кірмейтіндігі дәлелденді. Иман мен ізгі амалдың ара-жігі ажыратылды. Бұл тұжырымға тиісті негіздемелер келтірілді. Жеке ұғымдар екені дәлелденді. Сәләфтің «Иман – жүрекпен растау, тілмен

бекіту, дене мүшелерімен амал ету» дегені иманды бөлшектеу емес. Бірнеше дүниеден құралатын нәрсенің кейбірі жоғалғанда, оның өзі толығымен жоғалмайды.

3. Ибн Тәймияның бұрын-соңды болмаған тәсілмен «таухид» ұғымын үшке бөліп қарау тәсілі ғылыми-теологиялық тұрғыдан сыналды. Бұлай бөлудің тақфиризм құбылысына апарып соғатыны дәлелдедік. Себебі ол «таухид улухия» мен «таухид рубубияны» қалыптастыру арқылы, өз көзқарасымен келіспеген мұсылмандарды тек «рубубины» ғана мойындайды деп пікір түйді. Келесі кезекте «улухияны» мойындамаған адам күпірлікке ұрынады деп айыптады.

4. Діндегі «мүшрік» деген атаудың кімдерге айтылатыны талданды. Бұл турасында ғалымдар яһудилер мен насранилерді кәпірлер деп атауға өзара келіскен. Алайда оларды мүшріктер деп атауға қатысты өзара келісім жоқ. Кітап иелерінен басқа кәпірлерді мүшріктер деп атауға ғұламалар арасында бірауыздан келісім бар екені қозғалды.

5. Діндегі «зэндақа» ұғымына қатысты ғалымдардың ұстанымдары зерттелді. Оның бір түрінің әлемнің жаратушысын толығымен жоққа шығаратын және ақиретті рационалдық және физикалық контекспен де мойындамайтынын анықтадық. Ал келесі бір түрі пайғамбарлардың хабарын жартылай растайды. Жаратушыға жалпы сипатта сенеді. Алайда, оның кемел әрі шексіз сипаттарын қабылдамайды. Ақиретті рационалдық-рухани тұрғыдан ғана бар деп есептейді. Адамдардың ақиретте физикалық тұрғыдан жазалануын жоққа шығарады.

6. Құранның бірнеше аятында айтылған «илхад» сөзінің мәні мен мағыналарын ғұламалар мен мамандардың көзқарастары негізінде нақтыладық. «Илхад» ұғымының тек құдайсыздық, дінсіздік (атеизм) деген ұғымдарды ғана білдірмейтіні көрсетілді.

7. Ислам ғұламалары «күпірлік» ұғымын Құран аяттары мен Пайғамбар (с.ғ.с.) сүннетіне негіздей отырып түсіндіреді. Осының негізінде, диссертацияда күпірлік пен кәпір ұғымдарының типологиясы мен категориялары қалыптастырылды. Күпірліктің негізгі алты категориясын қарастырып, талдау жасалды.

8. Ислам ғұламалары анық айғақ немесе сенімді негіз болмаса, күпірлікте айыптауға қатаң шектеу қойды. Мүмін-мұсылман пендені кәпірге шығару жала жабу мен жалған сөйлеуден ауыр күнә болып саналды. Бұл тұрғыда ислам ғұламалары өздерінің пікірлері мен көзқарастарын нақты айтып өткен. Себебі біреуді күпірлікте айыптау – оның ар-намысына тию. Ал Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) қоштасу қажылығында мұсылманның ар-намысына тиюдің харам екенін баса айтты. Хадисте «Шын мәнінде, сендердің қандарың, малдарың, ар-намыстарың бүгінгі күн және осы ай секілді бір-біріңе харам...» деп келген [15, 2 т., 191 б]. Сондай-ақ Алланы бір деп танып, пайғамбарлықты мойындап тұрған мүмінді болмашы қателік ісі үшін күпірлікке қатысты айыптап, исламның шеңберінен шығару – үлкен күнә. Әсіресе, ол исламның парыздарын

орындап, үлкен күнәлардан жырақ жүрсе әрі оның бойында исламға шынайы ниетін көрсететін белгілер болса.

9. Күпірлікке қатысты айыптау мәселесі – шариғи үкім. Сондықтан ешбір нақылсыз немесе айғақсыз бір тұлғаның күпірлігіне қатысты байлам жасауға тыйым салынады. Мұсылманның қанын адал етуге және онымен достық қатынасты үзуге қатысты болғандықтан, білімсіз күпірлікке қатысты айыптау – қоғам үшін ең қауіпті үрдістердің бірі. Бір мұсылманды күпірлікке қатысты қаралау оның мал-мүлкін тәркілеуге, қанын төгуге және мәңгілік тозаққа кіріптар болуға апарып соқтыратын шариғаттың үкімі екені дәлелденді.

10. Мұсылман кісіні күпірлікке қатысты айыптаудан сақтандыратын, ескертетін Алла елшісінің (с.ғ.с.) сүннетіндегі хадистер мен хабарлардың көптігі соншалықты, тауатур (көптеген сенімді жолмен жеткен) деңгейіне жетеді.

11. Тарихтағы такфиризм құбылысының айқын көрінісі ретінде харижилер ағымы танылады. Бұл топтың пайда болу себептері мен олардың радикалдық өзқарастарын зерделедік. XVII-XVIII ғасырларда бұлардың жолын жалғастырушы ретінде сәләфилік-уаһхабилік ағым қарастырылды. Бұл топтың негізін қалаушы Мұхаммед ибн Абдулаһһаб әт-Тәмимидің радикалдық және тәкфирлік сипаттағы діни көзқарастарын оның «Кәшф әш-шубуһат» (Күмәндарды әшкерелеу) трактаты бойынша сарапталып, қауіп-қатері көрсетілді. Оның пікірлері ислам әлеміндегі заманауи такфиризм құбылысына негіз болғандығын фактілермен дәлелденді.

Ислам ғалымдары мен зерттеушілер такфиризм мәселесін қарастырғанда сүнниттік бағыттағы топтар мен ағымдарды қамтиды. Алайда шииттік бағыттың радикалдық және тәкфирлік көзқарастары қағыс қалып жатады. Осы олқылықты толықтыру мақсатында зерттеу жұмысы барысында имамиттік шиизмнің түпнұсқа еңбектеріндегі мәтіндерге негізделе отырып, аталған бағыттың идеологиясындағы тәкфирлік идеяның алғышарттарын сараладық.

12. Ислам ғұламалары шариғат мәтіндерін жүйелі түрде зерттей келе қалыптастырған қағидалардың бірі – Мұхаммед (с.ғ.с.) үмметінің ақиқатқа қарсы пікірде болған «құбыла иелерінің» ешбірін күпірлік қатысты айыптамау. «Құбыла иесі» деген ұғымның мәні-мағынасы нақтыланды. «Құбыла иесі» деп лингвистикалық тұрғыда Қағбаға қарап намаз оқушыға немесе оны құбыла деп санайтын кісіге айтылады. Ал кәләм ғалымдарының ұғымында, ол – діндегі дарурияттарды растайтын адамға айтылады. «Құбыла иесін» күпірлікке қатысты айыптамау қағидасының аясында ғұламалар арасында талқыға түскен алты ахуал баяндалып, негіздемелерін келтірілді. Олардың ішіндегі «дінде үкімі міндетті түрде жалпыға белгілі болған үкімдерді растаушы құбыла иелерінің ешбірін күпірлікке қатысты айыптамау» деген көзқарасқа негіздей отырып басымдық берілді.

13. Мұсылмандардың арасында сенімдік тұрғыдан дау-дамай тудырған кейбір мәселе бар. Мұндай өзара келіспеудің салдары оларды өзара күпірлікке айыптасуға жетеледі. Сол мәселелердің ішінде, «тәжсим, қидамул ғалам»

ұғымдарын атап айтуға болады. Тажсим көзқарасын ұстанушылардың (мужассима) Алла тағаланы физикалық дене, басқа денелерге ұқсамайтын дене және басқа денелер секілді дене деп сипаттайтын санаттарын шариғи үкімдерімен қоса түсіндірдік. Ислам тарихында «тажсим» көзқарасымен танымал болған Ибн Тәймияның пікірлерін оның кітабы негізінде талдап, оның ұстанымдары мен көзқарастарының адасушылық екені көрсетілді.

14. Күпірлікке қатысты айыптау үрдісі ислам шариғатында нақты белгіленген әрі қатал сақталатын критерийлер мен принциптер негізінде жүзеге асады. Оларды негізгі үш санатқа бөліп қарастырдық. Атап айтқанда, 1. дінде үкімі жалпыға белгілі әрі міндетті болған мәселені жоққа шығару; 2. дінде ұлықталған нәрсені кемсіту; 3. дінде дәріптелген нәрсені жек көру. Бұл критерийлерге жетерліктей талдау жасалып және түсіндірмелер жасалды.

Диссертациялық жұмыстың екінші тарауында дінтану ғылымы саласындағы күпірлікке қатысты исламдық құқықтық нормалардың ерекшеліктері, Қазақстандағы күпірлік құбылысы, тарихы, болмысы, мәзһабтық-идеологиялық ерекшеліктері мен салдары талданды. Екінші тарау бойынша төмендегілер түйінделді.

1. Діни мәтіндерді интерпретациялау барысында оның мазмұны мен мақсатын бұрмалауға апаратын негізгі себептерді сараладық. Солардың ішінде, тарихилық тәсіл мен герменевтикалық әдісті ислами мәтіндерді түсіндіру барысында қолданудың қаупі баяндалды. Себебі бірінші тәсіл шариғаттың қолданысын тек Пайғамбар заманымен шектеп қоюға апарды. Ал соңғысы мәтіннің мақсат-мүддесін оқырманның немесе интерпретатордың түсінігіне тәуелді етеді.

2. Ислам ғұламалары «тәкфир» үрдісіне қатысты сақталуға тиіс шарттармен қатар, кейбір қағидалық мәселелерді қалыптастырған. Оларды сақтамаған тұлға бұл үрдісті іске асыру барысында қателікке ұрынады. Солардың ішінде:

- күпірлікке қатысты айыптауда сөз иесі мен сөзге үкім берудің айырмашылығын ажыратып білу қажет. Себебі адам баласы кейде өзі көкейіне түйіп, нанбайтын сөзді тілімен айтуы мүмкін. Мұндай жағдайда оған қатысты күпірлік үкімін шығару – қателік әрі зұлымдық. Мұнымен қатар «Мәзһабтың лазым мағынасы мәзһабтың өзі ме?» қағидалық проблемасы толық сарапталды.

- сол сияқты Пайғамбар (с.ғ.с.) хадистеріндегі «құтылушы топ» мәселесіне қатысты ғалымдардың ұстанымдарын баяндадық. Имам Хаттаби өзінің «Мағалим сунан» атты еңбегінде хадисте айтылған барлық топты исламның шеңберінде деп санайды. Ал имам Ғазали, құтылатын топ дегені – хадисте айтылған жаннатқа ешбір есеп-қысапсыз, ешкімнің қолдауынсыз кіретіндер деп тұжырымдайды. Сонымен қатар аталған хадистің жеткізушілеріне қатысты сыни көзқарастар бар екенін анықтадық. Аталған хадистің негізінде үмметтің тағдырын шешетін үкімдерді шығаруға болмайды.

- күпірлікке қатысты айыптау үрдісіне қатысты түйіткілді проблемалардың бірі – Алла тағаланың кітабынан басқамен үкім жүргізу

мәселесі. Бұл әлемдік мұсылман қоғамын үкіметтерімен бірге әбден тұралатқан проблема. Тарихтың кешесі мен бүгінде де түрлі қантөгістер мен қақтығыстарға да апарып жатыр. Оның мысалы ретінде, бұрынғы тарихта харижилердің, орта ғасырда уаһхабилер қозғалысының, бүгінде ДАИШ-тың қолымен болып жатқан бүлікті айтуға болады. Осылардың қолынан қаза тапқан Шейх Мұхаммед Сағид Рамазан Бути бұлардың қаупін шырылдап айтып өткен. Диссертация жұмысында ХХ ғасырда Мысырдағы «Ихуан муслимин» ұйымының көсемі Саид Кутубтың радикалдық көзқарасына тоқталып, жаңсақ пікірлері тілге тиек етілді. Оның ұстанымының исламның кеңшілігі мен даналығына сай еместігін көрсеттік.

3. Зерттеу барысында ислам шарифатындағы діннен шығу (ридда) мәселесінің қағидалары, шарттары мен салдары жан-жақты зерделенді. Ғалымдар арасындағы өзара келісілген және даулы болған шарттарды ислами мәзһабтардың ұстанымдары негізінде талдадық. Діннен шығушының (муртад) шарифаттағы жазасына және оны тәубеге шақыруға қатысты ғалымдардың көзқарастарын келтірдік. Муртадтың шарифаттағы жазасын жеке тұлғалар емес, арнайы қабылданған заңдылықтар негізінде ғана іске асатынына баса назар аударылды.

4. Алғашқы кәләм ғалымдары діндегі «үлкен күнә» ұғымына емес, үлкен күнәһар (муртакиб әл-кабира) мәселесіне жан-жақты талдау жасаумен көбірек шұғылданды. Бұл проблемаға қатысты Мәтуриди бір-бірімен тығыз байланысты үш тезисті немесе принципті басшылыққа алды. Олар – мүмін күпірлікке жатпайтын қандай ауыр әрі үлкен күнә жасаса да иманынан айырылмай мүмін болып қалады. Егер мүмін үлкен күнә жасаған жағдайда иманынан айырылмайтын болса, онда ол ақиретте күнәсінің жазасы ретінде тозаққа түскен күннің өзінде, онда мәңгілікке қалмайды. Егер күнәһар мүмін иманынан айырылмайтын әрі мәңгі-бақи азап тартпайтын болса, онда ол күнәһар мүмін ретінде Пайғамбардың (с.ғ.с.) шапағатынан үміт ете алады.

5. Такфиризм құбылысының пайда болуы мен мұсылман қоғамдарында етек алуының негізгі – діни-теологиялық, саяси-әлеуметтік, қоғамдық-психологиялық – үш факторы бар. Сол сияқты діндар тұлғалардың бойындағы буквалистік сананың да бұған қосар үлесі зор.

6. Диссертациялық жұмыс барысында елімізде экстремистік және лаңкестік әрекеттері үшін бас бостандығынан айырылған, бүгінде жазасын өтеп жатқан тұлғалармен тікелей жұмыс жүргізіліп, негізгі 9 критерий бойынша олардың әлеуметтік-психологиялық ахуалын анықтауға жұмыс жасадық. Зерттеу нысаны ретінде қарастырылатын тұлғалардың барлығының діни көзқарасы – сәләфилік идеядан келіп қалыптасуы нәтижелердің ішіндегі назарды аударатын мәселе. Бұл Ибн Абдулаһхабтың көзқарастары мен ұстанымдары заманауи такфиризм құбылысының негізгі алғышарты деген тұжырымның айғағы екенін білдіреді.

Дәстүрлі емес діни ағымның жетегінде жүрген қаракөздердің райынан қайтуға негізгі төрт кедергі – «өзін «ақиқат» жолында жүрмін деп есептейді,

басқа пікірді тыңдамайды, жалған намысқойлық жібермейді, «жеген ауыз ұялады» деген түйсік» бар. Аталған кедергілермен күресу және тәкфирлік ұстанымдағы теріс ағымдағы қандастарымызды дұрыс жолға салу бойынша тиісті ұсыныстарды жасадық.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 Қари А.С. Минах әр-рауди әл-азхар. – Бейрут: «Дәр әл-башаир» баспасы, 1998/1419 – 563 б.
- 2 Избаиров А. Такфиризм – главное зло, которое исходит от религиозных радикалов в Казахстане // [Сайт]. URL: <https://www.zakon.kz/4550512-asyzbek-izbairov-takfirizm-glavnoe-zlo.html>.
- 3 Ибн Фарис А.А. Муғжам мақайис әл-луғат. – Дамаск: «Дар әл-фикр» баспасы, 1979/1399. – Т.1. – 519 б. – Т.2. – 512 б. – Т.3. – 478 б. – Т.5. – 486 б.
- 4 Аль-Қушайри М.Х. Сахих Муслим. – Эр-Рияд: «Дар куртуба» баспасы, 1426. – Т.1. – 673 б.
- 5 Құран Кәрім. – Медина: Екі Харамның қызметкері Фаһд патшаның Құран Шариф басым комбинаты, 1990. – 604 б.
- 6 Замахшари М.О. Әсәсу әл-балаға. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1998/1419. – Т.1. – 720 б.
- 7 Зубайди М.М. Тәжу әл-ғарус мин жәуәхири әл-қамус. – Кувейт: «Кувейт үкіметі» баспасы, 1987/1407. – Т.2. – 552 б. – Т.9. – 504 б. – Т.20. – 570 б. – Т.25. – 544 б. – Т.26. – 486 б. – Т.34. – 518 б.
- 8 Әл-Ғизз Муқтаррах М.А. Шарх әл-ақидати әл-бурхания уә әл-фусули әл-имания. – Бейрут: «Дар мактабати әл-мағариф» баспасы, 2010/1431. – 143 б.
- 9 Зубайди М.М. Итхафу әс-сәдә әл-муттақин бишархи ихя ғулуми әд-дин. – Бейрут: «Муассасату әт-тарихи әл-исләми» баспасы, 1994/1414. – Т.2. – 432 б.
- 10 Сауи А.М. Шарху әс-сауи ғала жәухарати әт-таухид. – Бейрут: «Дар ибн Касир» баспасы, 1994/1420. – 495 б.
- 11 Субки А.А. Табақату әш-шафиғия әл-кубра. – Бейрут: «Дару ихя әл-кутуби әл-арабия» баспасы. – Т.1. – 360 б.
- 12 Кашмири М.А. Файду әл-бәри ғала сахих әл-Бухари. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2005/1426. – Т.1. – 544 б.
- 13 Тафтазани М.О. Шарху әл-мақасид. – Бейрут: «Дару ғалами әл-кутуб» баспасы, 1998/1419. – Т.4. – 356 б. – Т.5. – 324 б.
- 14 Ибн Һумам К. әл-Мусамара шарх әл-мусаяра. – Египет: «Сағада» баспасы, 1347. – Т.2. – 247 б.
- 15 Бухари М.И. Сахих әл-Бухари. – Эр-Рияд: Дар Ишбилия. – Т.1. – 231 б. – Т.2. – 262 б. – Т.3. – 237 б. – Т.4. – 274 б. – Т.6. – 255 б. – Т.7. – 244 б. – Т.8. – 221 б.
- 16 Ибн Ханбал А. Муснад имам Ахмад. – Бейрут: Муәссасату әр-рисала. – Т.1. – 575 б. – Т.2. – 487 б. – Т.5. – 496 б. – Т.19. – 500 б. – Т.23. – 453 б. – Т.32. – 568 б.
- 17 Айни Б.А. Умдату әл-қари фи шарх сахих әл-Бухари. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2001/1421. – Т.1. – 510 б. – Т.24. – 432 б.
- 18 Ибн Тәймия А. Мажмуғ фәтәуә шейхи әл-ислам. – Медина: Екі Харамның қызметкері Фаһд патшаның Құран Шариф басым комбинаты,

2004/1425. – Т.2. – 524 б. – Т.3. – 476 б. – Т.8. – 574 б. – Т.10. – 792 б. – Т.12. – 624 б.

19 Баррак А.Н. Шарху эл-ақидати эт-тадмурия. – «Дару эт-тадмурия» баспасы, 2011/1432. – 721 б.

20 Ғаннам Х. Тарих эн-нәжд. – Бейрут: «Дару эш-шурук» баспасы, 1994/1415. – 608 б.

21 Бақиллани Ә.Т. Әл-Инсаф фима яжибу игтиқадуху уала яжузу эл-жахлу бихи. – Бейрут: «Ғаламу эл-кутуб» баспасы, 1986/1407.

22 Бажури И.М. Фатх эл-мажид фи баян тухфати эл-мурид ғала жаухарати эт-таухид. – Дамаск: «Мактабат дар эл-бейруни» баспасы, 2002/1423. – 536 б.

23 Дажауи Ю. Мақалат уә фәтәуә шейх Юсуф Дажауи. – Каир: «Дару эл-басира» баспасы, 1981/1401. – Т.1. – 738 б.

24 Асфакхани Р. Әл-Муфрадат фи ғариб эл-Куран. – Мекке: «Низар Мустафа Баз» баспасы. – Т.1. – 557 б.

25 Кафауи А.М. Куллият: муғжам фи эл-мусталахати уә эл-фуруқи эл-луғауия. – Бейрут: «Муссасату әр-рисала» баспасы, 1998/1419. – 1226 б.

26 Бәдәуи А. Мин тарихи эл-илхад фи эл-ислам. – Каир: «Дар сина» баспасы, 1993. – 264 б.

27 Ибн Ражаб Ханбәли А.Ш. Жамиғу эл-ғулуми уә эл-хиками. – Бейрут: «Муассату әр-рисала» баспасы, 2001/1422. – Т.1. – 532 б.

28 Әлуси Ш.М. Руху эл-мағани фи тәфсири эл-қурани эл-ғазим уә әс-сабғи эл-масани. – Бейрут: «Дару ихяи эт-тураси эл-араби» баспасы. – Т.6. – 218 б. – Т.24. – 135 б.

29 Зияда М. Әл-Масуғату эл-фәлсәфияту эл-арабия. – Мумин курайш баспасы. – Т.1. – 857 б.

30 Ибн Хажар Асқалани. Фатх эл-бәри. – Эр-Рияд: «Дар таиба» баспасы, 2005/1426. – Т.1. – 738 б. – Т.4. – 746 б. – Т.13. – 727 б.

31 Жәухари И.Х. Әс-Сихах тәж эл-луғати уә сихах эл-арабия. – Бейрут: «Дәр эл-ғилм лилмәләин» баспасы, 1979/1399. – Т.4. – 408 б.

32 Әл-Хин М.С. Ақида исламия: аркануха, хақайқуха, муфсидатуха. – Дамаск: «Әл-Кәлим эт-таиб» баспасы, 2005/1426. – 620 б.

33 Рази Ф. Мафатиху эл-ғайб. – Бейрут: «Дару эл-фикр» баспасы, 1981/1401. – Т.2. – 265 б. – Т.12. – 240б. – Т.16. – 247б.

34 Ғазали Ә. Файсал эт-тафриқа бәйна эл-ислами уә әз-зәндақа. – 1992/1413. – 93 б.

35 Тахауи А. Мәтнул ақида ат-тахауия бәйән ақида Әхлу сунна уә әл-жамағат. – Бейрут: «Дар ибн Хазм» баспасы, 1995/1416. – 33 б.

36 Арабша-қазақша сөздік / Түзушілер: Ы. Палтөре, Ж. Жүсіпбеков, Р. Мухитдинов, Қ. Қыдырбаев, т.б. – Алматы: «Нұр-Мүбарак» баспасы, 2016. – 918 б.

37 Мухаммед эл-Бағдади Х.Х. Тәкфир етуде талап етілетін өлшемдер // http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1122.

- 38 Ибн әл-Қаиим әл-Жаузия. Мәдәриж әс-сәликин. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-ғилмия баспасы. – Т.1. – 575 б.
- 39 Мустафа И. Әл-Муғжам әл-уасит. – Стамбул: «Әл-мактаба әл-исламия» баспасы. – 1067 б.
- 40 Мәйдәни А.Х. Әл-Ақида әл-исләмия уә усусуха. – Дамаск: «Дәру әл-қалам» баспасы, 2004/1425. – 703 б.
- 41 Kepel. Gilles Jihad: the Trail of Political Islam. – London: I.B. Tauris, 2002.
- 42 Науауи Я.Ш. Шарх Сахих Муслим. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2003/1424. – Т.2. – 240 б.
- 43 Ибн Жарир әт-Табари А.М. Жамиғул байан фи тауил әйил-Құран. – Жиза: Дар һажар баспасы, 2001/1422. – Т.5. – 742 б. – Т.7. – 742 б.
- 44 Ибн Абдул Барр Ю.А. Әт-Тәмһид лимә фи муатта мин әл-мағани уә әл-әсәнид. – «Дәр әл-хадис әс-сунния» баспасы, 1967/1387. – Т.5. – 448 б. – Т.17. – 516 б.
- 45 Сижстани Ә.С. Сунан Әбу Дәуид. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1996/1416. – Т.2. – 591 б. – Т.3. – 582 б.
- 46 Һәйтәми Ш.М. Әл-Иғлам бикауатиғи әл-ислам. – Бейрут: «Дәр әл-минхаж» баспасы, 2013/1434. – 416 б.
- 47 Ибн Абидин М.А. Раддул мухтар ғала дурри әл-мухтар шарх тануири әл-абсар. – Эр-Рияд: «Дар ғалам әл-кутуб» баспасы, 2003/1423. – Т.1. – 568б. – Т.6. – 760 б.
- 48 Ибн Һумам М.А. Шарху фатхи әл-қадир. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2004/1424. – Т.4. – 472 б. – Т.6. – 488 б.
- 49 Қари А.С. Минах әр-рауди әл-азхар. – Бейрут: «Дәр әл-башаир» баспасы, 1998/1419. – 563 б.
- 50 Бадру Рашид. Әл-Жамиғ фи алфази әл-куфр. – «Дару илаф әд-дәулия» баспасы. – 460 б.
- 51 Мазруға М.М. Тарих әл-фирақ әл-исламия. – Каир: «Дәру әл-манар» баспасы, 1991/1412.
- 52 Маудуди А. Әл-Хилафа уә әл-мулк. – Кувейт: «Дәр әл-қалам» баспасы, 1978/1398. – 244 б.
- 53 Ибн Касир И.О. Тәфсир әл-қуран әл-азим. – Эр-Рияд: «Дару Тайба» баспасы, 1999/1420. – Т.2. – 488 б.
- 54 Әбу Заһра М. Тәрих әл-мәзәһиб әл-исләмия. – Каир: «Дәрул-фикр әл-араби» баспасы, 1996. – 711 б.
- 55 Шәһристанни М.А. Әл-Миләлу уә ән-нихалу. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1992/1413. – Т.1. – 224 б.
- 56 Қушайри М.Х. Сахих Муслим. – Эр-Рияд: «Дар тайба» баспасы, 2006/1427. – Т.1. – 735 б. – Т.2. – 729 б.
- 57 https://ar.wikipedia.org/wiki/ابن_تيمية.
- 58 Муса Ф.Б. Мәдәрику әт-такфири фи әл-фиқһи әл-исләми уә усул әд-дин. – Триполи: Триполи университеті, докторлық диссертация, 2017. – 736 б.

59 Субки А.А. Шифа әс-сақам фи зиярат хайр әл-әнәм. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы. – 552 б.

60 Ибн Абдулаһһаб М. Кәшф әш-шубуһат. – Эр-Рияд: Король Фахд атындағы ұлттық баспа. – 64 б.

61 Мәлики Х.Ф. Дағиятун ләйсә набиян: қираатун нақдиятун лимәзһаб әш-Шейх Мухаммед бин Абдулаһһаб фи әт-тәкфир. – Амман: «Дәру әр-Рази» баспасы, 2004/1425. – 198 б.

62 Әл-Шейх М.И. Фәтәуа уә расаил Шейх Мухаммед ибн Ибрахим Әл-Шейх. – Мекке: «Үкімет» баспасы, 1399.

63 Ғарси М.А. «Ашғарилер мен Ибн Тәймия арасындағы таухидті үшке бөлу мәселесі» // [Сайт]. URL: <https://almostaneer.com/research/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%82%D8%B3%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%84%D8%A7%D8%AB%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%AA%D9%88%D8%AD%D9%8A%D8%AF-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B4%D8%A7%D8%B9%D8%B1%D8%A9>

64 Қазуини М.Я. Сунан ибн Мәжә. – Каир: «Дәр ихя әл-кутуб әл-арабия» баспасы. – Т.1. – 720 б.

65 Ибн Касир И.И. Тәфсир әл-Құран әл-Азим. – «Дәру ихя әт-турас әл-араби» баспасы, 2000. – Т.4. – 404 б.

66 Baer Robert. The Devil We Know. – New York: Crown, 2008. – P. 451.

67 Әт-тәкфир уә әл-һижра жамағаты... негізін қалаушысы... көзқарастары // [Сайт]. URL: <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/24860>

68 Oliveti, Vincenzo. Terror's Source: the Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences. – Birmingham: Amadeus Books, 2002. – P. 113.

69 Stanley Trevor. «Kufr – Kaffir – Takfir – Takfiri». Perspectives on World History and Current Events. – Retrieved: 30 Dec, 2013.

70 Аид И.С. Әт-Тәкфир ғинда жамағати әл-ғунфи әл-муғасира. – Бейрут: «Марказ нәмә» баспасы, 2014. – 388 б.

71 Керім Ш.Т. Әт-Тәкфир уә мауқифу әл-ислами минһу / «Такфиризм идеологиясы мен білімсіз пәтуа берудің ұлттық және халықаралық мүддеге қауіп-қатері» атты 23 халықаралық конференцияның жинағы. – Каир: Египет Республикасы, Уақыштар министрлігі, 25-26 наурыз 2014.

72 Движение «Ат Такфир валь-Хиджра» // [Сайт]. URL: <https://ria.ru/20131127/980038286.html>

73 Перечень религиозных организаций, запрещенных по решению суда на всей территории Республики Казахстан // http://dincentr-krg.kz/katalog/analitika/perechen_religioznyh_obedinenij_zapreshennyh_po_reshenij_u_suda_na_vsej_territorii_respubliki_kazahstan-45/

74 Әбдурахман А. Әл-Фикру әт-тәкфири ғинда әш-шиға хақиқатун әм ифтира? – Исмаилия: «Мәктабату әл-имам әл-Бухари» баспасы, 2006/1427. – 272 б.

- 75 Ғаммара М. Фитнату әт-тәкфир бәйнә әш-шиғати уә әл-уәххәбияти уә әс-суфия. – Каир: Уақыптар министрлігі, 2006/1427. – №142.
- 76 Кулайни М.Я. Усул әл-кәфи. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-исламия» баспасы, 1381. – Т.1. – 618 б. – Т.2. – 694 б.
- 77 Изутсу Т. Ислам дүшүнжесинде иман каврамы. – Стамбул: Пынар иайынлары, 1984. – 299 б.
- 78 Жазаири Н. Әл-Әнуар ән-нұғмания. – Иран: «Шәрикат жапан» баспасы. – Т.2. – 402 б.
- 79 Идриси М.Я. Инқаз әл-умма фәтуа муфассала фи исбаты әнна даиш хауариж уә киталухум уәжиб. – Каир: «Дәр әл-басаир» баспасы, 2016/1437. – 80 б.
- 80 Miller Johnathan. «Inside Hezbollah: fighting and dying for a confused cause». – Channel Four News: Retrieved, 18 September, 2014.
- 81 داعش يدعم الطيار الاردني معاذ الكساسبة حرقا (ДАИШ иорданиялық ұшқыш Муғаз әл-Кәсәсибаны өртеу арқылы өлім жазасына кесті) // [Сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6cUU3nZQTS0>
- 82 Қази Ияд Ә. Әш-Шифа битағриф хуқуқ әл-Мустафа. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2001/1421. – Т.2. – 318 б.
- 83 Ибн Әл-Уәзир М.И. Әл-Ауасим уа әл-қауасим фи әз-забб ған суннати Әби әл-Қасим. – Бейрут: Муассасат әр-рисала баспасы, 1992/1412. – Т.4. – 416 б.
- 84 Ибн Тәймия А.А. Бұғяту әл-муртад. – Медина: Мактабату әл-ғулум уә әл-хикам, 2001/1422. – 615 б.
- 85 Құртуби М.А. Әл-Жамиғ лиахками әл-құрани әл-кәрим. – Бейрут: «Муәссәсәту әр-рисәлә» баспасы, 2006/1427. – Т.3. – 495б. – Т.4. – 509 б. – Т.5. – 498 б. – Т.7. – 504 б. – Т.12. – 473 б. – Т.20. – 513 б.
- 86 Ибн Хажар Асқалани А.А. Фатх әл-бәри. – Эр-Рияд: «Әл-Мактаба әс-сәләфия» баспасы. – Т.10. – 622 б. – Т.12. – 450 б.
- 87 Бәйнақи А.Х. Әс-Сунан әл-кубра. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-илмия» баспасы, 2003/1424. – Т.8. – 608 б.
- 88 Субки Т.А. Фәтәуә әс-Субки. – Бейрут: «Дәру әл-мағрифа» баспасы. – Т.2. – 652 б.
- 89 Насафи А.А. Әл-Бахру әр-раиқ шарх канзи әд-дақақиқ. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1997/1418. – Т.1. – 671 б. – Т.2. – 654 б. – Т.5. – 520 б.
- 90 Жуайни А.А. Әт-Талхис фи усули фикһ Зарқа. – Бейрут: «Дару әл-башаир әл-исламия» баспасы, 1996/1417. – Т.3. – 512 б.
- 91 Фархари М.А. Нибрас шарх әл-ақайд ән-нәсәфия. – Түркия: «Ясин» баспасы, 2012/1433. – 367 б.
- 92 Ашғари А.И. Мақалату әл-исламиин уа ихтилафу әл-мусаллин. – Бейрут: «әл-Мактаба әл-ғасрия» баспасы, 1990/1411. – Т.1. – 363 б.
- 93 Науауи Я.Ш. Әл-Минхаж шарх сахих Муслим. – Каир: «әл-Матбаға әл-мисрия» баспасы, 1929/1347. – Т.1. – 248 б. – Т.2. – 240 б.

- 94 Ибн Һумам К.А. Әл-Мусамара фи шарх әл-мусаяра. – Каир: «әл-Мактаба әл-азхария литтурас» баспасы. – Т.2. – 247 б.
- 95 Ибн Дақиқ Гид Т. Ихкам әл-ахкам шарх ғумдати әл-ахкам. – Каир: «Мактабату әс-сунна әл-мухаммадия» баспасы, 1953/1372. – Т.2. – 382 б.
- 96 Бадшаһ А. Тайсиру әт-тахрир. – Мекке: «Дару әл-баз» баспасы. – Т.2. – 322 б. – Т.3. – 336 б.
- 97 Суюти Ж.А. Әл-Ашбаһ уә ән-назаир. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1983/1403. – 558 б.
- 98 Һәйтәми Ш.А. Хауаши тухфати әл-мухтаж бишархи әл-минхаж. – Мустафа Мухаммед жеке баспасы. – Т.9. – 412 б.
- 99 Қарафи А.И. Әз-Захира. – Бейрут: «Дару әл-ғарби әл-ислами» баспасы, 1994. – Т.4. – 504 б.
- 100 Шинкити М. Рисалату әл-баян уә әт-тибян фи әннә әс-суфията мәзһабуха әс-суннату уә әл-қуран. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2002. – 112 б.
- 101 Хусни Т.М. Кифаяту әл-ахйар фи халли ғаяти әл-ихтисар. – Дамаск: «Дару әл-хайр» баспасы, 1991. – 594 б.
- 102 Тирмизи М.И. Сунан Тирмизи. – «Мустафа халаби» баспасы. – Т. 4. – 756 б.
- 103 Табарани С.А. Әл-Муғжам әл-кабир. – Каир: Мактабату Ибн Тәймия. – Т.8. – 471 б. – Т.12. – 520 б. – Т.17. – 464 б. – Т.20. – 503 б.
- 104 Қарафи А.И. Әл-Фуруқ. – Бейрут: «Муссасату әр-рисала» баспасы, 2003/1424. – Т.4. – 453 б.
- 105 Һәйтәми А.М. Әл-Фатх әл-мубин бишарх әл-арбағина. – Бейрут: «Дару әл-минхаж» баспасы, 2008/1428. – 687 б.
- 106 Дусуқи Ш.М. Хашияту Дусуқи ғала әш-шархи әл-кабир. – Эр-Рияд: «Дәр ихя әл-кутуб әл-арабия» баспасы. – Т.4. – 500 б.
- 107 Алиш М. Минаху әл-жалил шарх мухтасар халил. – Бейрут: «Дару әл-фикр» баспасы, 1984/1404. – Т.9. – 722 б.
- 108 Жамал С.О. Хашияту әл-жамал ғала шархи әл-минхаж. – Бейрут: «Дару әл-фикр» баспасы. – Т.2. – 564 б.
- 109 Димяти М.Ш. Иғанату әт-талибин ғала халли алфаз фатхи әл-муғин. – Бейрут: «Дару әл-фикр» баспасы, 1997/1418. – Т.4. – 347 б.
- 110 Бахути М.Ю. Кашшафу әл-қинағ ған мәтни әл-икнағ. – Бейрут: «Ғаламу әл-кутуб» баспасы, 1997/1417. – Т.5. – 422 б.
- 111 Зухайр М.А. Усулу әл-фикһ. – Каир: «Әл-Мактабату әл-азхария ли әт-турас» баспасы, – Т.3. – 192 б.
- 112 Хармуш М. Ғаяту әл-мамул фи таудихи әл-фуруғ ли әл-усул. – Амман: «Дару әл-фатх» баспасы, 2011/1432.
- 113 Нысанбаев Ә. Қазақстан: Ұлттық энциклопедия – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» Бас редакциясы, 1998.
- 114 Ибн әл-Араби М.А. Ахкаму әл-қуран. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2003/1424. – Т.2. – 624 б.

- 115 Байдауи А.О. Ануару эт-танзил уа асрару эт-тәуил. – Бейрут: «Дару иһя эт-турас әл-араби» баспасы, 1998/1418. – Т.5. – 358 б.
- 116 Ибн Абидин М. Радду әл-мухтар ғала әд-дурри әл-мухтар шарху тәнуири әл-абсар. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1194/1415. – Т.2. – 629 б.
- 117 Хадими М. Әл-Барика әл-махмудия фи шарх эт-тариқа әл-мухаммадия уа әш-шариға ән-набауия фи әс-сира әл-ахмадия. – «әл-Халаби» баспасы, 1348. – Т.1. – 318 б.
- 118 Адауи А.С. Хашияту әл-адауи ғала шарх кифаят эт-талиб әр-раббани. – Бейрут: «Дар әл-фикр» баспасы, 1994/1414. – Т.1. – 608 б.
- 119 Һәйтәми Ш.М. Әл-Фәтәуә әл-хадисисия. – Бейрут: «Дәр әл-фикр» баспасы. – 350 б.
- 120 Субки А.А. Әд-Дурра әл-мудия фи әр-радди ғала Ибн Тәймия. – Дамаск: «Тараққи» баспасы, 1347. – 81 б.
- 121 Ибн Тәймия А.А. Баян тәлбис әл-жәхмия фи тәсис бидағихим әл-кәләмия. – Медина: «Фахд патша атындағы Құран Кәрім» баспасы, 1426. – Т.1. – 552 б. – Т.2. – 639б. – Т.3. – 816 б.
- 122 Ибн Тәймия А.А. Эт-Тәдмурия. – Эр-Рияд: «Матабату әл-ғабикан» баспасы, 200/1421. – 340 б.
- 123 Ибн Хажар Асқалани А.А. Әд-Дурар әл-кәмина фи ағйан әл-миәти әс-сәмина. – Хайдарабат: «Дәират әл-мағариф әл-исламия» баспасы, 1972/1392. – Т.1. – 572 б.
- 124 Таханауи М.А. Кашшаф истлахати әл-фунун уә әл-ғулум. – Бейрут: «Мактабат Ливан наширун» баспасы, 1997. – Т.1. – 1093 б.
- 125 Сәйфуддин Әмиди А.М. Ғаяту әл-мурам фи ғилми әл-кәләм. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2004/1424. – 334 б.
- 126 Ихмими А.А. Рисәлә фи әр-радди ғала Ибн Тәймия. – Бейрут: «Дәр әз-захаир» баспасы, 2014/1435. – 76 б.
- 127 Заркаши М.Б. Тәшниф әл-масамиғ бижамғи әл-жауамиғ. – Каир: «Мактабату Құртуба» баспасы, 1998/1419. – Т.4. – 428 б.
- 128 Ибн Хиббан. Сахих Ибн Хиббан битәртиби ибн Балбан. – Бейрут: «Муассасату әр-рисала» баспасы, 1993/1414. – Т.14. – 604 б. – Т.16. – 540 б.
- 129 Нәйсабури А.Х. Мустандрок ғала әс-сахихайн. – Каир: «Дару әл-харамайн» баспасы, 1997/1417. – Т.1. – 784 б.
- 130 Табарани С.А. Муснад шәмиин. – Бейрут: «Муассасату әр-рисала» баспасы, 1989/1409. – Т.2. – 516 б.
- 131 Ажурри М.Х. Әш-Шариғат. – Дамаск: «Муассасату Кордова» баспасы, 1996/1417. – Т.1. – 477 б.
- 132 Тирмизи М.И. Сунан Тирмизи. – «Дару әл-ғарб әл-ислами» баспасы, 1998. – Т.4. – 566 б.
- 133 Жадған Ф. Тахрир әл-ислам уа расаил заман эт-тахаулат. – Бейрут: «Әш-Шабака әл-арабия ли әл-абхас уә ән-нашр» баспасы, 2014. – 463 б.

- 134 Хаттаби Х.М. Мағалиму әс-сунан шарх сунан Әбу Дауд. – Алеппо: Мухаммед Рағиб Таббах баспасы, 1932/1351. – Т.2. – 392 б.
- 135 Санғани М.И. Ифтирақу әл-умма илә нәиф сабғина фирқа. – Эр-Рияд: «Дару әл-асима» баспасы, 1415. – 122 б.
- 136 Каусари М.З. Муқаддимату әл-имам әл-Каусари. – Бейрут: «Дару әс-сура» баспасы, 1997/1418. – 707 б.
- 137 Бути М.Р. Әл-Мазахибу әт-таухидия уа әл-фәлсәфәту әл-муғасира. – Дамаск: «Дару әл-фикр» баспасы, 2008/1429. – 335 б.
- 138 Ғаммара М. Мақалату әл-ғулу әд-дини уа әл-ләдини. – Каир: «Дару әс-сәләм» баспасы, 2012/1433. – 140 б.
- 139 Бути М.Р. Әл-Жиһаду фи сәбилилләһ кәйфә нәфһамуһу уә кәйфә нумәрисуһу? – Дамаск: «Дар әл-фикр» баспасы, 1993/1414. – 259 б.
- 140 Ибн Ашур М. Тәфсир әт-тахрир уә әт-тәнуйр. – Тунис: Дәр әт-тунисия баспасы, 1984. – Т.6. – 299 б.
- 141 Суюти Ж. Әд-Дурру әл-мәнсур фи әт-тәфсир би әл-мәсур. – Каир: «Марказ хажар» баспасы, 2003/1424. – Т.5. – 621 б.
- 142 Ибн Жәузи А.А. Зәд әл-мәсир фи ғилми әт-тәфсир. – Бейрут: «Әл-мәктаб әл-ислами» баспасы, 1983/1403. – Т.2. – 467 б.
- 143 Ибн Зубайр Ғарнати А.И. Мәләк әт-тәуил әл-қатиф би зәуи әл-илһади уә әт-тағтил фи тәужийә әл-муташабиһи әл-лафзи мин әй әт-тәнзил. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы. – Т.1. – 252б.
- 144 Бағдади М.М. Әл-Муслимуна уә әл-ғарб ишкалияту әт-тәмкин уә назарияту әл-мәсәр әл-мутағаддид әл-абғад. – Триполи: «Дәр әл-имам» баспасы, 2016/1437. – 261 б.
- 145 Кутуб С. Фи зилал әл-қуран. – Каир: «Дәр әш-шурук» баспасы, 2004/1425. – Т.2. – 1170 б.
- 146 "Egypt's Struggle against the Militant Islamic Groups" by Elie Podeh. in *Religious Radicalism in the Greater Middle East*, edited by Efraim Inbar, Bruce Maddy-Weitzman, Routledge, Jan 11, 2013.
- 147 Жәридату әл-хиуар әл-жазаирия газеті. – 2009 жыл, 9 шілде, <https://www.altahrironline.dz/ara/>
- 148 Қарадауи Ю. Жаримату әр-ридда уә ғукубуту әл-муртад. – Бейрут: «Әл-мактаб әл-ислами» баспасы, 1997/1417. – 44 б.
- 149 Бәйһақи А.Х. Әл-жамиф лишуғаб и әл-иман. – Эр-Рияд: «Мақтабату әр-рушд» баспасы, 2003/1423. – Т.10. – 584 б.
- 150 Сарахси М.А. Шәйбәни М.Х. Шарх әс-сияр әл-кәбир. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1997/1417. – Т.5. – 392 б.
- 151 Кувейт фикһ энциклопедиясы. – Кувейт: Уақыптар және ислам істері министрлігі, 1983/1404. – Т.35. – 429 б.
- 152 Ризахан А. Субхан әс-саббух ған айби кәзиб мақбух. – Дамаск: «Дар ән-нуғман ли әл-ғулум» баспасы, 2012/1433. – 141 б.
- 153 Тафтазани С. Шарх әт-тафтазания ғала әш-шамсия фи әл-мантиқ. – Амман: «Дәр ән-нури әл-мубин» баспасы, 2001/1431. – 402 б.

- 154 Язди М.А. Хашия ғала әт-таһзиб. – Қумм-Иран: «Интишарат дәр әт-тафсир» баспасы, 1387. – 558 б.
- 155 Набахани Ю.И. Рафғу әл-иштибах фи истихалати әл-жихати ғала Аллаһ. – Дамаск: «Дар ғар хира» баспасы, 2000. – 114 б.
- 156 Шируани А. Аббади А.Қ. Хауаши тухфати әл-мухтаж бишархи әл-минхаж. – Египет: Мустафа Мухаммед баспасы, – Т.9. – 412 б.
- 157 Ибн Абдуссәләм А.А. Қауағид әл-ахкам фи масалих әл-әнәм. – Каир: «Мактабат әл-куллият әл-әзхария» баспасы, 1991/1411. – Т.1. – 272 б. – Т.2. – 254 б.
- 158 Халаби Ә.Х. Әт-Тақрир уа әт-тахрир. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1999/1419. – Т.3. – 454 б.
- 159 Қарафи А.И. Шарх танқиһи әл-фусул фи ихтисари әл-махсул фи әл-усул. – Бейрут: «Дару әл-фикр» баспасы, 2004/1424. – 368 б.
- 160 Каусари М.Х. Такмилат әр-радд ғала нуният Ибн әл-Қаиим. – Каир: әл-Мактаба әл-азхария баспасы. – 162 б.
- 161 Кашмири М.А. Икфар әл-мулхидин фи дарурияти әд-дин. – Карачи: «Идарату әл-құран уә әл-улум әл-исламия» баспасы, 2004/1424. – 196 б.
- 162 Ибн Тәймия А. Әл-Фәтәуә әл-кубра. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1987/1408. – Т.2. – 505 б. – Т.4. – 488 б. – Т.5. – 592 б.
- 163 Рази Қ. Шарху әл-маталиғ маға тағлиқат Шәриф әж-Журжани. – Қумм: «Маншурат зәуи әл-қурба» баспасы, 1391. – Т.1. – 410 б.
- 164 Рази М.А. Мухтар әс-сихах. – Бейрут: «Мактабат Ливан» баспасы, 1986. – 312 б.
- 165 Нәйсәбури. Х.М. Ғарайб әл-қуран уә рағайб әл-фурқан. – «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1996/1416. – Т.1. – 679 б.
- 166 Самурраи Н.А. Ахкам әл-муртад фи әш-шариға әл-исламия. – Эррияд: «Дәр әл-ғулум» баспасы, 1983/1403. – 292 б.
- 167 Нәуәуи Я.Ш. Раудату әт-талибин. – Эр-Рияд: «Дәр ғалам әл-кутуб» баспасы, 2003/1423. – Т.7. – 576 б.
- 168 Ибн әл-Мунзир М.И. Әл-Ижмағ. – Ажман: «Мәктабату әл-фурқан» баспасы, 1999/1420. – 233 б.
- 169 Кәсәни А.М. Бадаиу әс-санаиғ фи тартиби әш-шариғ. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2003/1423. – Т.9. – 552 б. – Т.10. – 605 б.
- 170 Шафиғи М.И. Әл-Умму. – Мансура: «Дәр әл-уафа» баспасы, 2001/1422. – Т.7. – 648 б.
- 171 Тәхәнәуи А. Иғла әс-сунан. – Карачи: «Дәр әл-қуран уә әл-ғулум әл-исләмия» баспасы, 1997/1417. – Т.12. – 727 б.
- 172 Ибн Атия А.Ғ. Әл-Мухаррару әл-уәжиз фи тәфсир әл-китаб әл-азиз. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2001/1422. – Т.3. – 552 б.
- 173 Шәрбини Ш.Х. Муғни әл-мухтаж илә мағрифат мағани алфаз әл-минхаж. – Бейрут: «Дәр әл-мағрифа» баспасы, 1997/1418. – Т.4. – 722 б.
- 174 Сарахси Ш. Әл-Мабсут. – Бейрут: «Дару әл-мағрифа» баспасы. – Т.5. – 232 б. – Т.10. – 222 б.

- 175 Ибн Қудама әл-Мақдиси А.А. Әл-Муғни. – Эр-Рияд: «Дәр ғалам әл-кутуб» баспасы, 1997/1417. – Т.12. – 615 б.
- 176 Жассас Ә.Р. Шарх мухтасар әт-тахауи. – Бейрут: Дәр әл-башаир әл-исләмия және Дәр әс-сираж баспалары, 2010/1431. – Т.6. – 414 б.
- 177 Харши А.М. Шарх мухтасар Халил. – Мысыр: «Үлкен әмирия» баспасы, 1317. – Т.8. – 240 б.
- 178 Нәйсәбури М.Х. Мустандрәк ғала әс-сахихайн. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2002/1422. – Т.3. – 758 б.
- 179 Мәуәрди А.М. Әл-Хауи әл-кәбир. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1994/1414. – Т.13. – 479 б.
- 180 Ибн Нұжайм З.И. Әл-Әшбәху уә ән-назаир. – Дамаск: «Дәр әл-фикр» баспасы, 1983/1403. – 538 б.
- 181 Зарқа М.А. Әл-Мадхал әл-фикһи әл-амму. – Дамаск: «Дәр әл-қалам» баспасы, 2004/1425. – Т.2. – 498 б.
- 182 Бәздәуи А.М. Усул әл-Бәздәуи. – Карачи: «Мир Мухаммед кутубхана» баспасы. – 392 б.
- 183 Шафиғи М.И. Эр-Рисәлә. – Каир: Мактабату әл-халаби, 1940/1357. – 672 б.
- 184 Идлиби С. Тәкфир мән лә ястахиққу әт-тәкфир. – Амман: «Дәру әл-мубин» баспасы, 2016.
- 185 Сәмин Халаби А.Ю. Әд-Дурру әл-масун фи ғулуми әл-китаби әл-макнун. – Дамаск: «Дәру әл-қалам» баспасы. – Т.7. – 669б.
- 186 Ибн Қудама А.М. Әл-Кәфи. – Дамаск: «Дәр хажар» баспасы, 1997/1417. – Т.5. – 658 б.
- 187 Дарақутни А.О. Сунан әд-Дарақутни. – Бейрут: «Муссасату әр-рисала» баспасы, 2004/1424. – Т.4. – 507 б.
- 188 Ибн Арафат Мысри М.М. Шифа әл-ғый битахриж уа тахқиқ муснад имам әш-Шафиғи. – Каир: «Мактабату ибн Тәймия» баспасы, 1996/1416. – Т.2. – 532б.
- 189 Қалюби А.А. Хашита әл-қалюби уа ғумайра. – Египет: Мустафа әл-бани әл-халаби уа әуләдуху баспасы, 1956/1375. – Т.4. – 390 б.
- 190 Зайлағи О.А. Тәбиин әл-хақайқ шарх кәнз әд-дақайқ. – Египет: әл-Әмирия баспасы. – Т.3. – 334 б.
- 191 Имам Мәлік Ә. Муатта имам Мәлік. – Абу Даби: Муссасату Заид бин Султан әл-хайрия мекемесі, 2004/1425. – Т.4. – 336 б.
- 192 Әкімханов А., Әділбаев А., Шохаев Е. Әбу Мансур әл-Мәтуридидің діндегі «үлкен күнә» ұғымына қатысты ұстанымы және (алғашқы такфириттер) харижиттер мен мұғтазилиттерге жауабы // Адам әлемі. Философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журнал. – № 3 (77). – 2018 – 162 б.
- 193 Ләмиши М.З. Әт-Тамһид ли қауағид әт-таухид. – Бейрут: Дәр әл-ғарб әл-ислами, 1995. – 258 б.
- 194 Ибн Хазм. Әл-Фасл фи-л-миләл уә әл-әһуәи уә ән-нихәли. – Бейрут: Дәр әл-жил, 1995. – Т.4. – 288 б.

- 195 Мәтуриди Ә.М. Тәуиләт әл-құран. – Стамбул: «Мизан» баспасы, 2005. – Т.1-5. – 565 б. – Т.7. – 582 б. – Т.9. – 475 б.
- 196 Мәтуриди Ә.М. Тәуиләт әхлу сунна. – Бейрут: «Дар әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 2005. – Т.3. – 662 б. – Т.9. – 640 б.
- 197 Шәхристани М.А. Әл-миләлу уә ән-нихалу. – Бейрут: «Дәр әл-кутуб әл-ғилмия» баспасы, 1992/1413. – Т.1. – 224 б. – Т.3. – 236 б.
- 198 Мәтуриди Ә.М. Китаб әт-таухид. – Анкара: Ислам ғылыми зерттеу орталығы, 2005. – 718 б.
- 199 Зарқа А.М. Шарху әл-қауағид әл-фиқһия. – Дамаск: «Дару әл-қалам» баспасы, 2001/1422. – 509 б.
- 200 Ғазали М.М. Әл-Мустасфа мин ғилми әл-усул. – Бейрут: «Муассасату әр-рисала» баспасы, 1997/1417. – Т.2. – 541 б.
- 201 Заркаши М.Б. Әл-Бахру әл-мухит фи усули әл-фиқһ. – Ғардақа: «Дару әс-сафуа» баспасы, 1992/1413. – Т.3. – 515 б.
- 202 Тағған А.И. Ғилманиун уә әл-қуран әл-кәрим. – Эр-Рияд: «Мактабату уа дар ибн Хазм» баспасы, 2007/1427. – 887 б.
- 203 Арақун М. Тарихияту әл-фиқри әл-арабии әл-ислами. – Бейрут: Марказу әл-инма әл-қауми баспасы, 1996. – 292 б.
- 204 Умари М. Ишкалияту тарихияти ән-нассый әд-дини фи әл-хитаби әл-хадасии әл-арабии әл-муғасир. – Бейрут: «Маншурат дафаф» баспасы, 2012/1433. – 559 б.
- 205 Биекенов К., Садырова М. Әлеуметтанудың түсіндірме сөздігі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2007. – 344 б.
- 206 Чем опасен салафизм для Казахстана. Часть 2 // [Сайт]. URL: <https://informburo.kz/stati/chem-opasen-salafizm-dlya-kazahstana-chast-2.html>
- 207 Ислам в СССР // [Сайт]. URL: <https://islam.ru/content/history/31050>
- 208 Салафилик ағым: идеологиялық негіздері, ұстанушыларының келбеті және қоғамға кері ықпалы (әдістемелік құрал). – Астана: ҚР Мәдениет және спорт министрлігі Дін істері комитеті «Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы» РММ, 2016. – 30 б.
- 209 Теракт в Таразе раскрыт, задержаны шесть человек // [Сайт]. URL: <https://www.zakon.kz/redaksiia-zakonkz/4460591-terakt-v-taraze-raskryt-zaderzhany.html>
- 210 «Шейх Халил» осужден на восемь лет // [Сайт]. URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-uralsk-abdukhali-abduzhapparov/28679762.html>.
- 211 Экстрадированный из Саудовской Аравии казахстанец осуждён по обвинениям в «терроризме» // [Сайт]. URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-shymkent-court-makhamatov/29917420.html>
- 212 Назарбаев Ақтөбеде болған терактілерді салафизм діни ағымының зұлымдық әрекеті деп атады // [Сайт]. URL: https://kaz.tengrinews.kz/kazakhstan_news/nazarbaev-aktobede-bolgan-teraktlerd-salafizm-dni-270392/.

- 213 Қазақстанда салафизм идеологиясына тыйым салу ұсынылды // [Сайт]. URL: https://kaz.tengrinews.kz/kazakhstan_news/kazakstanda-salafizm-ideologiyasyina-tyiyyim-salu-270265/.
- 214 Буквализм // [Сайт]. URL: <http://teology.academic.ru/6129/>.
- 215 Развитие христианского буквализма // [Сайт]. URL: http://proznania.ru/books.php/?page_id=128
- 216 Каусари М.З. Мақалату әл-Каусари. – Эр-Рияд: «Дарул Ахнаф» баспасы, 1993. – 608 б.
- 217 Әл-әһһар шейхы, үлкен имам әһлу әс-сунна уә әл-жамағатты қорғап, уәһһәбилерді ғасырдың хауариждері деп мәлімдеді // [Сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=v6BkuuLfKwE>
- 218 Қушайри М.Х. Сахих Муслим. – Бейрут: Дар әл-кутуб әл-ғилмия баспасы, 1993/1414. – Т.1. – 576 б.
- 219 Сағауи М.А. سمة لازمة لايدولوجيا التكفير للنص. (Әл-Фәһм әр-харфи лин-нас: симатун ләзимәтун лиидиюлужия әт-тәкфир) // [Сайт]. URL: <https://www.al-jazirah.com/2008/20081216/ar7.htm>
- 220 Бас бостандығынан айырылғандармен теологтар тарапынан жүргізілген түсіндіру, зерделеу жұмыстарының анықтамалары.
- 221 Шохаев Е. Қазақ бұрын дінге бөлінбеген // [Сайт]. URL: <https://kazislam.kz/kazak-b-ryn-dinge-bolinbegen/>
- 222 Д. Ғарид Ғиуад әл-Руккәби, Тәкфирлік құбылыстың таралу себептері // [Сайт]. URL: <https://www.alnilin.com/12789606.htm>
- 223 Әміре Е. Исламға қатысты дәстүрлі емес діни ағымдардың идеологиялық астары // [Сайт]. URL: <https://www.muftyat.kz/kk/articles/islam-and-society/2014-09-03/21362-ersn-mre-islama-atyisty-dstrl-emes-dni-ayimdardyi/>
- 224 Мырзаев Б. 37 радикалов в двух актюбинских колониях убеждают отказаться от своих идей // [Сайт]. URL: <https://diapazon.kz/news/68623-37-radikalov-v-dvuh-aktyubinskih-koloniyah-ubezhdayut-otkazatsya-ot-svoih-idey>
- 225 Алланы махлұққа теңеуші уахабилерден сақтандыру // [Сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=LtZciakUKcg>
- 226 Ибн Тәймия И. Әл-Иман. – Бейрут: «Әл-мактаб әл-ислами» баспасы, 1996. – 384 б.
- 227 Ғаржауи М.М. Әл-Әсбаб әл-муаддия лизаһирати әт-тәкфир / «Такфиризм идеологиясы мен білімсіз пәтуа берудің ұлттық және халықаралық мүддеге қауіп-қатері» атты 23 халықаралық конференцияның жинағы. – Каир: Египет Республикасы, Уақыптар министрлігі, 25-26 наурыз, 2014.
- 228 «Солдаты Халифата»: история без продолжения или...? // [Сайт]. URL: <http://www.alternativakz.com/index.php?nid=277>
- 229 Избаиров А. Молодые актюбинские радикалы действовали по приказу идеологов ДАИШ // [Сайт]. URL: <https://www.zakon.kz/stati/4797999-asylbek-izbairov-molodye-aktjubinskiie.html>
- 230 Ибн Әбу Хатим А.М. Тәфсир әл-құран әл-ғазим. – Мекке: «Мәктабату Низар әл-бәз» баспасы, 1997/1417. – Т.5. – 350 б.

231 Ғақл Н.А. Әл-Хауариж әууәл әл-фирақи фи тәрих әл-ислам. – Эр-Рияд: «Дар ишбилия» баспасы, 1998/1419. – 128 б.

232 Тәкфирлік жамағаттардың пайда болуы себептері // [Сайт]. URL: <https://www.qatarshares.com/vb/archive/index.php/t-260493.html>

233 Мазруға М. Шубуһат әл-қураниин хаула әс-сунна ән-нәбәуия. – Медина: Екі Харамның қызметкері Фаһд патшаның Құран Шариф басым комбинаты, 1421. – 98 б.

234 Бапир А. ДАИШ туралы, оның принциптері мен істеріне талдау // [Сайт]. URL: <https://www.facebook.com/notes/779573919266451/?paipv=0&eav=AfbQFh0SbKF1lkhVxfocLka5y8k1FHFDss-ehd8tu29N3MJq1alhF7R0O16XwQox5MM>

235 Ибн Уаддах М. Әл-Бидағу уә ән-нәхюу ғанха. – Каир: «Дәр әс-сафа» баспасы, 1990/1411. – 130 б.

236 Ибн Абдулбарр Ю. Жамиғу баян әл-ғилми уә фадлиһи. – Каир: «Дәр ибн әл-Жаузи» баспасы. – Т.1. – 786 б.

237 Табарани С.А. Әл-Муғжам әл-әусат. – Каир: «Дәру әл-харамайн» баспасы, 1995/1415. – Т.8. – 384 б.

238 Хатиб Бағдади А.А. Насихат әһл әл-хадис. – Хартум: «Дәру әл-асалат» баспасы, 1988/1407. – 196 б.

239 Саққар М.М. Әт-Тәкфир уә дауабитуһу. – Мекке: «Ислам әлемі лигасы» баспасы. – 117 б.

240 Хафиз Абдулла Х. Тәкфир құбылысы... идеологиялық астарларына зерттеу // [Сайт]. URL: <https://taqrib.ir/ar/article/print/265>

241 Christopher M. Blanchard Islam: Sunnis and Shiites. – Congressional Research Service, January 28, 2009.

ҚОСЫМША

«Радикализмге қатысты өзекті теологиялық мәселелер» тақырыбында сауалнама

Күні.....

(жауаптардың арасынан дұрыс нұсқа(лар)ды таңдап, белгілеңіз)

Радикализм дегеніміз не?

- Радикализмді жеделдету және экстремистік идеологияны қабылдау үдерісі
- Ымырашылдықты болдырмайтын интеллектуалды және әрекетке бағытталған үдеріс
- Экстремизм идеологиясына терең берілу
- Жоғарыдағы барлық жауап дұрыс

Дерадикализация дегеніміз не?

- Сенім жүйесін өзгерту және радикализмнен бас тарту үдерісі
- Адамның радикалды идеологиядан шығудағы әлеуметтік-психологиялық үдерісі
- Теологиялық, психологиялық, әлеуметтік тұрғыдан әсер ету және отбасының қатысуымен жүзеге асырылатын күрделі үдеріс
- Жоғарыдағы барлық жауап дұрыс

Діни радикалдарға қатысты теологиялық дерадикализацияның жұмсақ әдістерін алғашқылардың бірі болып қолданған сахаба (сахаба)?

- Хамза
- Лобстер
- Абдулла ибн Аббас
- Халид ибн әл-Уәлид

Сахабаларды (сахабаларды) күпірлікке қатысты айыптаған алғашқы радикалды мұсылман секталардың бірі?

- Мүржилер
- Харижилер
- Зәйдилер
- Маликилер

Радикалды діни идеология несімен тартымды?

- Діни ғылымдардағы шеберлерге субъективтілік (құзыреттілік) беріп, сонымен бірге білімге деген жеккөрініш туғызуы
- Күрделі мәселелерге нақты жауап береді
- Дүниетанымды жеңілдетеді және сәтсіздікке жауапкершілікті басқаларға жүктейді
- Жоғарыдағы барлық жауап дұрыс

Харижилердің сахабаларға тәкфирлік жариялаған негізгі ұраны?

- Ауыр күнә жасаған адам иманнан шығады, бірақ күпірлікке түспейді
- Таухид рубубия
- Шешім (үкім) тек Аллаға тән
- Құран жаратылған

Қазақстан қандай мемлекет?

- Монархиялық мемлекет
- Діни сенім бостандығы құқықтарын қамтамасыз ететін зайырлы мемлекет
- Теократиялық мемлекет
- Федералды мемлекет

Исламның қандай ережелері билеушінің құзыретіне жатады және оның санкцияларын талап етеді?

- Зекет, Ораза, Тәһәджут намазы, садақа
- Ереже, салық, (қарулы) жиһад, жұма намазы
- Дәрет, таяммум, ғұсыл, судың тазалығын анықтау
- Шахада, иғтикаф, тарауих намазы, Құран оқу

Құран мен хадисте «үммет» сөзі –

- Көп мағыналы сөз
- Бір сөз
- Етістік
- Жоғарыдағы барлық жауап дұрыс

«Жиһад» сөзінің лексикалық мағынасы –

- Кәсірлерге қарсы қасиетті соғыс
- Еңбекқорлық немесе қиындық

- Жамандыққа қарсы күресу
- Жауларға қарсы күш қолдану

Діндегі шектен шығу –

- Тақуалық таныту арқылы
- Жоғары адамгершілікті көрсету
- Қате түсінік
- Күшті иманның белгісі (сенім)

Жиһад түрлеріне қандай амал жатады?

- Ата-аналарға қызмет ету
- Шақыру және уағыздау
- Шындық пен әділетті сөздер
- Адамның нәпсісімен күресі
- Агрессорға қарсы шайқас
- Қажылық
- Жоғарыдағы барлық жауап дұрыс

Әл-уәлә уәл-бара (достық және араласпау) қағидасы –

- Әли, Әбу Саид, Ахмад және басқа да салих ілгерілердің пікірі бойынша, бұл харижилер кеңінен қолданып жүрген жаңалық, ал қазіргі жағдайда қазіргі салафизм мектебі таратқан жаңалық
- Шынайы таухид пен сенімнің көрінісі
- Екіжүзділіктің көрінісі
- Жоғарыдағы барлық жауап дұрыс

Қарулы жиһад не үшін керек?

- Агрессордың болуы және билеушінің санкциясы
- Кәпірлердің болуы
- Әлеуметтік жағымсыз әрекеттердің болуы
- Адамдарды ислам дінін қабылдауға мәжбүрлеу үшін

Мүминді көпқұдайшылыққа мәжбүрлейтін ата-анаға қатысты Құранның әмірі:

- Олармен күресіңіз
- Оларды жазалаңыз
- Оларға мейірімді болыңыз

- Олармен араласпаңыз

Омар ибн әл-Хаттабтың түсінігіндегі «Тағут» сөзінің мағынасы:

- Адам өзіне табыну, оған еру немесе бағыну арқылы өз шекарасын бұзатын кез келген нәрсе
- Шайтан – шайтан
- Қазіргі мемлекеттер
- Мемлекеттік органдарда жұмыс істейтіндердің барлығы

Сахифатул-Мәдина (немесе Уасикатул-Мәдина) –

- Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.) қол қойған Мәдина Конституциясы
- Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) қол қойған Мекке Конституциясы
- Пайғамбар мен Мекке мүшріктері арасындағы келісім
- Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) қоштасу уағызы

«Дарул-харб» (соғыс аймағы) термині қайда айтылады?

- Құранда
- Фиқһ бойынша кітаптарда
- Тәубе сүресінде
- Жоғарыдағы барлық жауап дұрыс

Өмір мен өлім ұғымының мәні:

- Өмір – оң, ал өлім – теріс
- Өлім оң, өмір теріс
- Өмір де, өлім де теріс
- Өмір құнды және қорғалған, бірақ өлімді қалауға болады

Тәкфир –

- Екіжүзділік үшін айыптау
- Күнәһар деп айыптау
- Негізсіз шағымдануға тыйым салынған күпірлікке айыптау (харам)
- Жаңашылдық жасады деп айыптау

Дінге келуіңізге кім немесе не себеп болды? (бұдан әрі сәйкесін белгілеңіз)

- Туыстық
- Таныс, дос
- Уағызшы

- Имам
- Интернет, әлеуметтік желі
- Кітап
- Жақын адамның қайтыс болуы, ауру, өмірдегі әртүрлі қиындық

Сіз Құранды түпнұсқа араб тілінде оқи аласыз ба?

- Иә, мен Құранды тәжүидпен қатесіз оқи аламын
- Мен оқи аламын, бірақ баяу, қателермен және тәжүидсіз
- Жоқ
- Оқуды бастадым
- Мен жеке сүрелерді ғана оқи аламын

Сіз діндар болуға дейінгі өміріңізді жәхилия деп есептейсіз бе?

- Иә, мен жәхилиятта болдым
- Жоқ, мен ол кезде де өзімді мұсылманмын деп санадым
- Намазға дейін кәпір болдым
- Мен әһли фитрадан едім
- Білмеймін

Лә иләһә иллаллаһ сөзінің қанша шарты бар?

- 8 шарт. 1. Әл-илм – білім. 2. Әл-яқин – сенімділік. 3. Әл-ихлас – ықылас. 4. Ас-сидқ – шыншылдық. 5. Әл-махаб – махаббат. 6. Әл-инқияд – бағыну. 7. Әл-қабул – қабылдау. 8. Әл-куфр бит-тауағыт – тағутты теріске шығару
- 7 шарт. 1. Надандықты болдырмайтын білім. 2. Күмәнді кетіретін наным 3. Қабылдау, қабылдамау 4. Мойынсұну, мойынсұнбау 5. Көпқұдайшылықты болдырмайтын шынайылық 6. Екіжүзділіктен аулақ болу 7. Сүйіспеншілік (жек көруге ұқсамайтын)
- Сертификаттың шарттары ғалымдардың түсіндірмесі, басқа ештеңе емес, бұл – тәкфирге ықпал ететін толықтырулар
- Білмеймін

Өзін мұсылманмын деп, бірақ бес уақыт намаз оқымайтын адам –

- мүшрік
- кәпір
- күнәһар мұсылман
- «бидғатшы»

Құран мен сүннетті тікелей түсініп шешім қабылдау керек деген сөз кімге қатысты?

- Әрбір мұсылман Құран мен сүннетті ғалымдардың тікелей сол жерден алғанындай тікелей алуға міндетті
- Құран геометрия емес, әркім өзіне қажет нәрсені түсіне алады
- Бұл – ғұлама мужтахидтердің құқығы, менің Құран мен сүннеттен тікелей шешім шығаруға білімім жоқ, сондықтан ғалымдарға жүгінемін
- Білмеймін

Ауыр күнә (кабира) жасаған мұсылманның сипаты қандай?

- Иманнан айырылады
- Ол мұсылман, бірақ залым әрі пасыққа айналады
- Ол кәпір болады
- Оның иманына зиян жетпейді
- Білмеймін

Зайырлылық дегеніміз не?

- Мемлекеттік-конфессиялық қатынастардың принципі
- Құдайсыздық пен атеизм
- Ұғым шариғатқа қайшы
- Дұрыс ұғым емес, мен оған қарсымын

Таухид (бірқұдайшылық) рубубия, улухия, әсма уа сифат болып үшке бөлінеді:

- Билік, құдайлық және көркем есімдер мен сипаттардағы таухид діннің негізі
- Бұл сәләфтардың алғашқы үш буынының кітаптарында жоқ, оны алғаш хижраның 7 ғасырында Ибн Таймия енгізген, сондықтан оның пікірі – ижтиһад
- Рубубия, улухия, әсма уа сыфат – бұл дұрыс бөлу
- Сахабалар (сахабалар) таухидті үш түрге бөлген

Шариғаттағы ақыл (ақл) мен дәстүрдің (накл) арақатынасын қалай түсінесіз?

- Екеуі де маңызды және бір-біріне қайшы келмейді
- Ақыл (ақл) философия мен адасушылыққа жетелейді
- Кең тараған дәстүрлі жағдай әрқашан ақылдан басым болады
- Білмеймін

Усул әл-фиqh –

- Исламның бастапқы қайнар көзін түсіну әдіснамасы және құқықтық технология бойынша ислами пән
- Құранды түсіну ережелері
- Исламдық сенім тәртібі (ақида)
- Сүннет бойынша бір пән

Имам Әбу Ханифаның Мұхаммед пайғамбарға (с.ғ.с.) жалғасатын ғылыми шежіресі –

- Әбу Ханифа – Мәлік – Ахмад – Хаммад – Зейд – Пайғамбар (с.ғ.с.)
- Әбу Ханифа – Хаммад – Ибраһим Нахай – Әлқама, Асуад – Ибн Масуд – Пайғамбар (с.ғ.с.)
- Әбу Ханифа – Әбу Юсуф – Шаби – Бұхари – Ибн Омар – Пайғамбар (с.ғ.с.)
- Әбу Ханифа – Хасан – Әли – Пайғамбар (с.ғ.с.)