Әл-Фараби атындағы қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ 28-6 (043)

Қолжазба құқығында

ЖОРАБЕК ЖҰЛДЫЗ ГАЙФУРҚЫЗЫ

Постисламизм: саяси ислам эволюциясы

8D02204 – Исламтану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
философия ғылымдарының
докторы, профессор Байтенова Н.Ж.

Шетелдік ғылыми кеңесші:
PhD, профессор Озкан А.Р.

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2026

МАЗМҰНЫ

АНЫҚТАМАЛАР..... 3

КІРІСПЕ..... 5

1 ҚАЗІРГІ ИСЛАМИЗМ ИДЕОЛОГИЯСЫ: ЖАҺАНДЫҚ САЯСИ КОНТЕКСТЕГІ ТАРАЛУЫ, ЫҚПАЛЫ ЖӘНЕ ЭВОЛЮЦИЯСЫ..... 13

1.1 Саяси ислам (исламизм) ұғымының қалыптасуы: теориялық негіздері мен мазмұны..... 13

1.2 Исламизмнің идеологиялық құрылымы және тарихи даму кезеңдері..... 23

1.3 Исламизмнің ішкі және сыртқы трансформация факторлары..... 32

2 ПОСТИСЛАМИЗМ: САЯСИ ИСЛАМНЫҢ ЖАҢА ЭВОЛЮЦИЯЛЫҚ КЕЗЕҢІ..... 44

2.1 Саяси исламның өзгермелі келбеті: исламизмнен постисламизмге көшу алғышарттары..... 43

2.2 «Постисламизм» ұғымының қалыптасуы: теориялық интерпретациялар және ғылыми айналымға енуі..... 56

2.3 Постисламизмнің идеологиялық және институционалдық ерекшеліктері..... 66

3 ҚАЗІРГІ ЗАМАНДАҒЫ ПОСТИСЛАМИСТІК ҮРДІСТЕР МЕН КОГНИТИВТІК ТРАНСФОРМАЦИЯ..... 72

3.1 Жаһандану жағдайындағы постисламизмнің үдерістері..... 72

3.2 Цифрлық постисламизм және ислам сенімінің когнитивтік трансформациясы..... 83

3.3 Постисламистік тәжірибе негізіндегі аймақтық ерекшеліктер..... 102

ҚОРЫТЫНДЫ..... 117

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ..... 125

АНЫҚТАМАЛАР

Саяси ислам (исламизм) – ислам дінінің саяси жүйе мен мемлекеттік басқаруда жетекші рөл атқаруын көздейтін идеологиялық және әлеуметтік-саяси қозғалыс.

Исламизм – ислам қағидаттарын қоғамдық-саяси құрылымның негізі ретінде қарастыратын идеология.

Постисламизм – исламизмнің эволюциялық кезеңі ретінде діни құндылықтарды демократиялық, плюралистік принциптермен ұштастыратын бағыт.

Жаһандану – әлем елдерінің экономикалық, саяси және мәдени тұрғыдан өзара байланысының күшею үдерісі.

Постсекулярлық қоғам – діннің қоғамдық өмірдегі рөлі қайта күшейген заманауи әлеуметтік жүйе.

Діни бірегейлік – тұлғаның өзін белгілі бір діни қауымдастықпен сәйкестендіруі.

Радикализация – тұлғаның немесе топтың шектен тыс, экстремистік көзқарастарды қабылдау үдерісі.

Жиһадизм – исламды күш қолдану арқылы тарату идеясын ұстанатын радикалды бағыт.

Азаматтық ислам – дінді мемлекеттік диктат немесе радикализм құралы ретінде емес, қоғамды модернизациялауға, әлеуметтік жауапкершілікті арттыруға және бейбіт қатар өмір сүру мәдениетін қалыптастыруға бағытталған азаматтық күш ретінде қарастырады.

Плюрализм – қоғамда әртүрлі көзқарастар мен құндылықтардың қатар өмір сүру қағидасы.

Непотизм – сыбайлас жемқорлықтың тамыр-таныстық түрі.

Саяси нигилизм – қоғамның, топтардың немесе жеке адамдардың мемлекеттік билікке, заңдарға, саяси институттар мен құндылықтарға толықтай сенбеуі, оларды мойындамауы және теріске шығаруы.

Гибридті идентификация – заманауи социология, саясаттану және мәдениеттану ғылымдарында жиі қолданылатын концепт. Бұл – жеке тұлғаның немесе тұтас әлеуметтік топтың бойында бір-біріне қарама-қайшы немесе әртүрлі мәдени, діни, саяси және құндылықтық жүйелердің қатар өмір сүру және тоғысу феномені.

Худуд – шектеулер, Құран мен Сүннетте нақты әрі қатаң белгіленген қылмыстар категориясы. Оған зинақорлық, ұрлық, қарақшылық, жала жабу, арақ ішу және діннен безу сияқты қоғамдық тәртіп пен мораль негіздеріне қауіп төндіретін іс-әрекеттер жатады.

Мусаватизм – зайырлы теңдік, ұлттық мемлекеттілік құру, исламдық құндылықтарды сақтау және демократиялық, құқықтық қоғам орнату.

Демократияландыру – саяси жүйеде халық билігінің күшеюі мен құқықтардың кеңею үдерісі.

Велаят-и факих – ислам заңгерінің билігі, мұсылман үмбетін басқару билігі ең білімді, әділ әрі тақуа ислам заңгеріне тиесілі деп есептейтін шииттік саяси-құқықтық доктрина. 1979 жылғы Ислам революциясынан кейін қайта тұжырымдалып, қазіргі Иран Ислам Республикасының теократиялық мемлекеттік басқару жүйесі мен ресми идеологиясының негізіне айналды.

Ислам революциясы – діни негіздегі саяси төңкеріс.

Трансформация – белгілі бір құбылыстың сапалық өзгеріске ұшырауы.

Әлеуметтік қозғалыс – ортақ мақсатқа біріктірілген адамдардың ұйымдасқан әрекеті.

Діни-саяси дискурс – дін мен саясатқа қатысты идеялар мен пікірлер жиынтығы.

Контент-талдау – мәтіндер мен дискурсты жүйелі зерттеу әдісі.

Компаративистік тәсіл – әртүрлі құбылыстарды салыстыру арқылы талдау әдісі.

Когнитивтік трансформация – адамның ойлау жүйесі мен дүниетанымының өзгеруі.

Цифрлық діндарлық – интернет пен әлеуметтік желілер арқылы қалыптасатын діни тәжірибе.

Онлайн діндарлық – виртуалды кеңістіктегі діни белсенділік.

Жекешелену (индивидуализация) – діннің қоғамдық емес, жеке деңгейде қабылдануы.

Кибериспламдық орта – интернет желісінде, әлеуметтік медиада, цифрлық платформалар мен мобильді қосымшаларда қалыптасқан исламдық діни-мәдени, ақпараттық және әлеуметтік өзара әрекеттесу кеңістігі.

Геосаяси факторлар – мемлекеттер арасындағы саяси-кеңістіктік қатынастарға әсер ететін жағдайлар.

Реформаторлық модель – жүйені біртіндеп өзгертуге бағытталған тәсіл.

Революциялық модель – түбегейлі, жылдам өзгерістерге негізделген тәсіл.

Саяси конъюнктура – белгілі бір кезеңдегі саяси жағдайлардың жиынтығы.

Селективті діндарлық – жеке тұлғаның белгілі бір діни жүйенің барлық догмалары мен канондық талаптарын толықтай орындамай, тек өзінің өмірлік стиліне, дүниетанымына және жайлылығына сәйкес келетін элементтерін (мерекелерді, жекелеген ритуалдарды немесе моральдық нормаларды) таңдап ұстану феномені.

Посткеңестік кеңістік – бұрынғы Кеңес Одағы құрамындағы мемлекеттер аймағы.

Виртуалды кеңістік – интернеттегі цифрлық орта.

Діни трансформация – діни көзқарастар мен тәжірибелердің өзгеруі.

Секуляризм (зайырлылық) – дін мен мемлекеттің бөліну қағидасы.

Институционалдық өзгеріс – ұйымдар мен құрылымдардың қызметіндегі өзгерістер.

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Диссертациялық жұмыс қазіргі жаһандану мен цифрландыру жағдайындағы саяси исламның эволюциялық даму заңдылықтарын, «постисламизм» феноменінің аймақтық ерекшеліктері мен оның Қазақстан қоғамындағы бірегей «жұмсақ моделінің» қалыптасу үдерістерін кешенді саясаттанулық және дінтанулық тұрғыдан зерттеуге бағытталған.

Диссертациялық жұмыстың өзектілігі. Қазіргі заманда саяси ислам (исламизм) көптеген елдердің қоғамдық-саяси өмірінде маңызды рөл атқаруын жалғастырып отыр, сонымен қатар ол сапалық тұрғыдан елеулі өзгерістерге ұшырауда. XX ғасырдың екінші жартысында исламизмнің шарықтау шегінен кейін (айқын мысал ретінде 1979 жылғы Ирандағы Ислам революциясын атауға болады), қазіргі кезеңде исламистік идеологиялар мен қозғалыстардың трансформациясы байқалады [1]. Мамандардың пікірінше, исламизм терең эволюция кезеңін бастан кешіруде, алайда бұл өзгерістердің табиғаты мен бағыттары жеткілікті деңгейде зерттелмеген [2]. Ғылыми айналымға саяси ислам дамуының жаңа сатысын сипаттайтын «постисламизм» ұғымы енгізілді. Бұл ұғымның өзектілігі исламдық саяси қозғалыстардың жаһандану мен постсекулярлық әлем жағдайында, діни бірегейлік демократияландыру және адам құқықтары құндылықтарымен қатар өмір сүретін кеңістікте, қалай бейімделетінін пайымдау қажеттілігімен айқындалады.

«Постисламизм» термині исламизмнің бастапқы революциялық серпіні сарқылғаннан кейін оның қандай күйге түсетінін түсінуге бағытталған талпыныстыбілдіреді. Бірқатар мұсылман қоғамдарында жаңа үрдістер байқалуда: исламистік партиялар мен қозғалыстар өз мақсаттары мен риторикасын қайта қарап, исламдық құндылықтарға адалдықты плюралистік демократия талаптарымен ұштастыруға ұмтылуда. Бұған айқын мысал ретінде Тунистегі «Ән-Нахда» партиясының соңғы эволюциясын келтіруге болады: бұл партия 2016 жылы ресми түрде «саяси исламнан» бас тартып, «мұсылман демократиясы» тұжырымдамасына көшкенін жариялады. Осындай үдерістер басқа елдерде де байқалады: исламдық белсенділер радикалды жиһадизмнен және шариғат мемлекетін орнату туралы тікелей талаптардан барған сайын алшақтап, азаматтық қатысуға, жеке тұлғаның құқықтары мен әлеуметтік әділеттілікке бағдарланған икемдірек стратегияларға бет бұруда. Осылайша, постисламизм феноменін зерттеу тек теориялық тұрғыдан ғана емес діни-саяси идеологиялардың эволюциясын түсіну үшін, сонымен қатар практикалық өлшемде де өзекті болып табылады: ол жаһандану мен постсекулярлық жағдайында мұсылман әлеміндегі саяси режимдер мен қоғамдық көңіл-күйдің трансформациясын талдауға мүмкіндік береді.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Постисламизм феномені мен саяси исламның трансформациялану үдерісі қазіргі отандық және шетелдік гуманитарлық ғылымдардың назарында тұрған күрделі мәселе болып табылады. Зерттеудің теориялық негізін қалыптастыруда бұл терминді 1996 жылы тұңғыш

рет Ирандағы ислам революциясынан кейінгі прагматикалық бетбұрысты сипаттау үшін ғылыми айналымға енгізген әлеуметтанушы А. Баяттың еңбектері іргелі рөл атқарды. Ол постисламизмді исламнан бас тарту емес, діни сенімді жеке құқықтармен, плюрализммен және модерн талаптарымен ұштастыратын «баламалы модернизм» жобасы ретінде негіздеді.

Исламды, исламдық қозғалыстарды, саяси исламды, постисламизмді және қазіргі әлемдегі радикалдану үрдістерін О. Рой [3, 4, 5, 6], А. Баят [7, 8, 9], Ф. Бургат [10], Х. Амин [11, 12, 13], Г. Кепель [14, 15] М. Хатем [16], Л. Эррера [17], Г. Бант [18], С. Кассир [19], Ф. Хосрохавар [20], А. Киан [21], С. Лакруа [22], Х. Лаузи [23], А. Кадир [24], Т. Рамадан [25], А. Рок [26], Л. Рохо [27], М. Эль-Сайед [28], Р. Шульце [29], К. Стюер [30], М. Таха [31], М. Таммам [32], П. Хенни [33], И. Йылмаз [34], Т. Аббас [35], М. Аби Самара [36], И. Ахмад [37], А. Әл-Асвани [38], М. Бос [39], И. Бухари [40], А.Ф. Рахмат [41], И.Д. Даги [42], К. Далакура [43], Р. Әл-Ганнуши [44] сынды шетелдік зерттеушілер өз еңбектерінде қарастырды.

Н. Байтенова [45, 46], Ш. Рысбекова [47], С. Абжалов [48], А. Курманалиева [49, 50], Т. Тумашбай [51], Н. Нұртазина [52], Д. Кенжетай [53], Н. Сейтахметова [54, 55], Қ. Борбасова [56], Ә. Болатжан [57], М.С. Туйганов [58], Л. Тоқтарбекова [59] Қазақстандағы ислам дінінің даму үдерісін, исламизм мен саяси ислам концепцияларын жан-жақты зерделеп, оның ғылыми-теориялық негіздерін қалыптастыруға атсалысты.

Ресейлік зерттеушілер арасында қазіргі әлемдегі ислам, исламшылдық және терроризмге қарсы саясат, идеология және қоғамдық қабылдау тұрғысына сыни талдау жүргізген Г. Каджимуратова [60], И.П. Супрунчук [61], В. Большаков [62], А. Малашенко [63].

Исламизм, радикализм, зайырлы режимдерге және мемлекеттік идеологияға қатысты постисламизм тұжырымдамаларын В. Акаев [64], А.В. Коротаев [65], С.В. Цирель [66], Е.С. Васецова [67], В.В. Горохова [68], Л.Е. Гринин [69, 70, 71, 72, 73], Ю.В. Зинькина [74], А.С. Ходунов [75], К.В. Мещерина [76] зерттеді.

Исламизмді жаһандық дамудың бір көрінісі ретінде И. Хупер [77], А.А. Хоссейн [78], Д.Э. Каплан [79], Т. Осман [80], А. Коротаев [81], Д. Ачилов [82], М. Холдо [83], З.И. Левин [84], А.В. Малашенко [85], А.Д. Саватеев [86], Э.Ф. Кисриев [87], И.А. Царегородцева [88], А.М. Васильев [89], А.Н. Чумаков [90] зерттеді.

Цифрлық орта, БАҚ және жаңа коммуникациялық формалар контекстінде ислам мен діншілдікке қатысты зерттеулермен М. Бано [91], И. Бер [92], М. Волфович [93], М. Тэйлор [94], Дж. Пиаза [95], А. Мухиддин [96] секілді авторлар айналысқан.

Бұл зерттеу мәселесі әлемдік және отандық ғылыми орталықтар мен сараптамалық ұйымдардың айтарлықтай қызығушылығын тудырады. Исламизм және саяси ислам мәселелері қазіргі таңда саясаттану, әлеуметтану және дінтану ғылымдарының тоғысында белсенді зерттелуде.

Аталған бағытта жұмыс жүргізетін ең танымал халықаралық ғылыми орталықтар қатарына Pew Research Center, RANG East Center секілді сараптамалық институттарды атауға болады. Бұл ұйымдар исламизмнің таралуы, радикализация үдерістері, саяси ислам қозғалыстарының трансформациясы мен олардың жаһандық қауіпсіздікке ықпалын кешенді түрде зерттейді. Сонымен қатар Бірікке Ұлттар Ұйымының құрылымдары, оның шінде UNDP, UNESCO, сондай-ақ Women Without Borders және басқа да үкіметтік емес ұйымдар экстремизмнің алдын алу, гендерлік аспектілер және қоғамдағы діни радикализация мәселелеріне ерекше назар аударады.

Жалпы алғанда, тақырыптың теориялық-тұжырымдамалық базасы ауқымды болғанымен, бірнеше аймақты қатар қамтитын кешенді салыстырмалы-эмпирикалық талдаулар әлі де жеткіліксіз. Бұл диссертациялық зерттеу қалыптасқан ғылыми мектептердің пайымдауларына сүйене отырып, аталған олқылықтардың орнын толтыруды және постисламизмнің мәнін тереңірек ашуды мақсат етеді.

Зерттеу нысаны – XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы саяси исламның эволюция үдерістері болып табылады.

Зерттеу пәні – қазіргі заманғы саяси ислам (исламизм) феноменінің идеологиялық құрылымы, тарихи даму кезеңдері, трансформациялық механизмдері және оның постисламизмге өту үдерісіндегі ішкі және сыртқы факторлардың өзара байланысы болып табылады. Бұл зерттеу аясында исламизм тек теориялық ұғым ретінде емес, нақты тарихи-әлеуметтік жағдайда қалыптасып, өзгеріске ұшырап отырған динамикалық саяси-идеологиялық құбылыс ретінде қарастырылады.

Зерттеудің мақсаты – саяси ислам эволюциясының бір кезеңі ретінде постисламизм феноменін жан-жақты талдау, оның мәндік белгілерін, пайда болу алғышарттарын және әртүрлі өңірлік контекстердегі формаларының алуан түрлілігін айқындау, сондай-ақ бұл құбылыстың қазіргі діни-саяси дискурстағы маңызын бағалау.

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

– саяси ислам» және «исламизм» ұғымдарының ғылыми-теориялық анықтамаларын жүйелеп, олардың мазмұндық сипатын ашу;

– исламизмнің идеологиялық құрылымының өзекті элементтерін анықтап, оның тарихи даму кезеңдерін қарастыру;

– исламизмнің эволюциясына әсер еткен ішкі (әлеуметтік-саяси) және сыртқы (геосаяси, жаһандық) трансформация факторларын айқындау;

– исламизмнен постисламизмге өтуге ықпал ететін негізгі факторларды айқындау.

– ғылыми әдебиетте «постисламизм» ұғымының генезисін зерделеу, әртүрлі зерттеушілер ұсынған негізгі анықтамалар мен интерпретацияларды қарастыру;

– постисламизмді саяси исламның сабақтас концепттерімен салыстыра талдау;

– қазіргі жаһандану мен ақпараттандыру үдерістерінің діни-саяси бірегейліктердің өзгеруіне қалай әсер ететініне ерекше назар аудару;

– постисламистік бетбұрыстың мұсылман қоғамдарының саяси өміріне тигізетін ықпалын талдау;

– әртүрлі елдердегі постисламизмнің көріністері мен нұсқаларын зерттеу.

Диссертациялық зерттеудің әдіснамалық негізіне тоқталар болсақ, мақсаттар мен міндеттерді жүзеге асыру үшін келесі теориялық және әдістемелік тәсілдер қолданылды.

– әртүрлі елдер мен қозғалыстарды салыстыру мақсатында салыстырмалы-саяси талдау әдісі қолданылады;

– исламизм мен постисламизм идеяларының уақыт ішіндегі эволюциясын қарастыруда тарихи әдіс пайдаланылды;

– діни бірегейліктердің трансформациясын зерттеу үшін әлеуметтанулық тәсіл енгізіледі;

– қазіргі қоғамдағы діни бірегейліктің жекешелену, цифрлану (онлайн діндарлық) және нарық заңдарына бейімделу үдерістерін зерттеуге бағытталған әлеуметтанулық тәсіл қолданылды.

Зерттеу тарихилық және жүйелілік қағидаттарына сүйенеді: постисламизм нақты тарихи үдерістердің нәтижесі әрі дін мен саясат арасындағы өзара қатынастар жүйесінің құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады. Исламдық қозғалыстардың идеологиялық құжаттары мен риторикасына (бағдарламалық мәлімдемелер, көшбасшылардың сөздері) контент-талдау әдістері қолданылып, олардың дискурсында орын алған өзгерістерді анықтау көзделеді. Компаративистік тәсіл әртүрлі аймақтардағы постисламистік көріністердің ортақ заңдылықтары мен айырмашылықтарын айқындауға мүмкіндік береді.

Зерттеудің теориялық маңыздылығы «постисламизм» ұғымын нақтылау және дамыту арқылы айқындалады. Жұмыста постисламизмге авторлық интерпретация ұсынылады, онда идеологиялық өзгерістер де (міндеттер риторикасынан құқықтар мен бостандықтар тіліне көшу, айрықшалықтан плюрализмге бет бұру, өткенге бағдарланудан болашаққа ұмтылысқа ауысу), сондай-ақ институционалдық ығысу үдерістері де (исламдық партиялардың стратегияларының революциялық бағыттан реформаторлық модельдерге эволюциясы) кешенді түрде ескеріледі.

А. Баяттың [8, 12 б.] постисламизмді исламизмнің энергетикалық әлеуеті сарқылғаннан кейінгі қоғамдық күй әрі жаңа құндылықтарға саналы түрде қайта бағдарлану жобасы ретінде түсіндіретін анықтамасына сүйене отырып, бұл тұжырымдама қазіргі заманғы шындықтар аясында дамытылды. Атап айтқанда, постисламистік үдерістердің басталуына ықпал ететін сыртқы және ішкі факторлардың рөлі нақтыланды: жаһандық ақпараттық желілердің, трансұлттық исламдық қозғалыстардың ықпалы, сондай-ақ бұқаралық топтардың саясиланған дінге деген көңілінің қалуы ерекше атап көрсетілді.

Зерттеудің теориялық маңыздылығы сондай-ақ әртүрлі елдердің тәжірибесін жалпылауға қосқан үлесімен айқындалады, бұл исламизмнен оның «пост-» фазасына өтуінің неғұрлым әмбебап моделін қалыптастыруға мүмкіндік береді. Диссертация қорытындылары постсекулярлық дәуір жағдайында дін, саясат және қоғам арасындағы өзара әрекеттестікті сипаттайтын жаңа деректермен дінтанулық теорияны байытып, діни белсенділік пен оның трансформацияларын одан әрі зерттеуге теориялық негіз бола алады.

Диссертациялық жұмыстың ғылыми жаңалығы:

– Постисламизмді жаһандық діни-саяси феномен ретінде кешенді талдау тәсілінде көрініс табады. Алдыңғы зерттеулерде постисламизм жекелеген кейстермен немесе шектелген аспектілермен қарастырылса, осы диссертациялық жұмыста аталған құбылыс кең географиялық материал негізінде жүйелі әрі салыстырмалы тұрғыдан зерделенеді. Алғаш рет исламистік қозғалыстардың эволюциясы бірнеше өңірде бірыңғай концептуалдық шеңбер аясында салыстырмалы түрде талданды.

– Пәнаралық тәсілдерді қолдануынан көрінеді: постсекуляризм идеялары мен жаһандану теориясы саяси исламды талдау үдерісіне интеграцияланып, діни идеологиялардың трансформациясы мен жаһандық әлеуметтік-мәдени үдерістер арасындағы бұрын назардан тыс қалып келген өзара байланыстарды анықтауға мүмкіндік берді.

– Постисламистік трансформацияның аймақтық екі қарама-қарсы үлгісінің динамикалық заңдылықтары айқындалды: Алғаш рет мемлекеттік деңгейде толық жүзеге асқан ирандық «исламизм ішіндегі реформа» мен билік транзиті жағдайындағы «төменнен жоғары қарай» бағытталған әлеуметтік қысым моделі мен түріктік АКП билігінің «консервативті демократиядан» «жаңа либералдық исламизмге» және «мұсылман ұлтшылдығына» қарай прагматикалық ығысу ерекшеліктері салыстырмалы сараланып, олардың статикалық емес, динамикалық құбылыс екені дәлелденді.

– Қазіргі ақпараттық қоғамдағы «цифрлық постисламизм» (кибер-ислам) феномені мен діни бірегейліктің жекешелену тетіктері тұжырымдалды: Діннің дәстүрлі институционалдық шеңберден шығып, жаңа медиа платформалары (Instagram, TikTok, YouTube) арқылы жеке тұлғаның таңдауына көшуі, яғни жастардың дінді қатаң саяси идеология емес, ыңғайлы өмір салты (lifestyle, бизнес этикасы, тайм-менеджмент) ретінде қабылдау үдерісі мен виртуалды кеңістіктегі онлайн діндарлықтың қалыптасу тетіктері ашып көрсетілді.

– Отандық контекстегі діни-қоғамдық үдерістерді жүйелей келе, қазақстандық постисламизмнің бірегей «жұмсақ моделі» концептуалды түрде негізделді: Елімізде ислам факторының мемлекеттік билікке тікелей ықпал етпеуі, діннің қоғамда моральдық-этикалық бағдаршам қызметін атқаруы, халал индустриясының қарқынды дамуы секілді факторлар сараланды.

– Қазақстандағы үрдіс исламистік режимнің құлауы емес, мемлекеттің зайырлы саясаты мен бақылауы шеңберінде қалыптасқан постисламизмнің

«жұмсақ», «секулярлы-бейімделген» және «жоғарыдан реттелген» бірегей үлгісі екені дәлелденді.

Қорғауға ұсынылатын негізгі тұжырымдар:

1. Саяси ислам (исламизм) – діни сенім мен саяси билікті интеграциялауды көздейтін, ислам дінін қоғамдық-саяси институттарды қайта құрудың идеологиялық құралы ретінде қарастыратын күрделі әлеуметтік-саяси феномен. Оның теориялық негіздері дәстүрлі теологиялық қағидалар мен модерндік саяси технологиялардың синтезінен пайда болып, дінді мемлекеттік басқарудың басты заңына айналдыруды мақсат тұтатын тұжырымдамалар жүйесін құрайды.

2. Исламизмнің эволюциясы мен ішкі-сыртқы трансформациясы авторитарлық режимдердің қысымы, әлеуметтік-экономикалық дағдарыстар, жаһандану үдерістері және батыстық геосаяси ықпалдар сияқты факторлардың тікелей әсерінен жүзеге асты. Бұл факторлар радикализация толқындарын тудырып қана қоймай, сонымен бірге саяси исламның идеологиялық шекараларын қайта қарауға мәжбүр етті.

3. Исламизмнің мемлекеттік билікті басып алу немесе орнықтыру жолындағы тәжірибелік сәтсіздіктері, халықтың демократиялық және зайырлы құндылықтарға сұранысы, сондай-ақ қоғамның модернизациялануы саяси исламның дағдарысына әкеп соқты. Бұл жағдай исламизм шеңберінен шығып, дін мен саясаттың өзара қатынасын жаңа деңгейде қарастыратын постисламисттік парадигмаға көшудің объективті алғышарттарын қалыптастырды.

4. Постисламизм саяси исламның тарихи дағдарысы мен энергетикалық әлеуеті сарқылуының заңды нәтижесі болып табылатын, идеологиялық және институционалдық сипаттағы сапалық жаңа эволюциялық кезең. Ол исламнан бас тарту немесе қарапайым секуляризация емес, тар шеңберлі діни риторикадан құқықтар мен бостандықтар тіліне көшуді, зорлық-зомбылық пен абсолютті ақиқатқа монополия орнатудан бас тартып, діни сенімді плюралистік, демократиялық құндылықтармен ұштастыратын «баламалы модернизм» жобасы ретінде сипатталады.

5. Қазіргі жаһандану, постсекуляризм және трансұлттық үдерістер жағдайында саяси исламның трансформациялануы ішкі және сыртқы факторлардың өзара байланысы арқылы айқындалады. Исламдық партиялардың революциялық бағыттан реформаторлық модельдерге көшуі ықпал етсе; сыртқы деңгейде жаһандық нарық капитализмі, ақпараттық ықпал мен геосаяси конъюнктура діни-саяси ұйымдардың прагматикалық компромистерге баруын мәжбүрлейді. Тунистің «Ән-Нахда» партиясының «мұсылман демократиясы» тұжырымдамасына өтуі осы жаһандық заңдылықтың айқын көрінісі.

6. Постисламистік бетбұрыстың аймақтық модельдері статикалық құбылыс емес, олар жергілікті тарихи-саяси үрдіске байланысты динамикалық және қарама-қарсы сипатқа ие. Иран кейсі – теократиялық мемлекеттік деңгейде толық жүзеге асқан «исламизм ішіндегі реформадан» кейінгі, билік транзиті жағдайындағы «төменнен жоғары қарай» бағытталған әлеуметтік қысым үлгісін

көрсетсе; Түркиядағы АКП (Әділет және даму партиясы) тәжірибесі «консервативті демократиядан» біртіндеп « жаңа либералдық исламизмге» және прагматикалық «мұсылман ұлтшылдығына» қарай өзгеретін, саяси конъюнктураға бейімделген икемді тактикалық үлгіні айқындайды.

7. Ақпараттық қоғам мен цифрландыру үдерісі діни бірегейліктің «жекешеленуіне» алып келіп, заманауи «цифрлық постисламизм» (кибер-ислам) феноменін қалыптастырды. Діннің дәстүрлі институционалдық шеңберден шығып, жаңа медиа платформалары (Instagram, TikTok, YouTube) арқылы виртуалды кеңістікке ығысуы жастардың діни санасын өзгертті. Қазіргі кезеңде ислам қатаң саяси-идеологиялық доктрина ретінде емес, жеке тұлғаның таңдауына негізделген ыңғайлы өмір салты, бизнес этикасы, нарық заңдарына бейімделген халал мәдениеті мен тұтынушылық тренд ретінде қабылданады.

8. Қазіргі Қазақстан қоғамында дамып жатқан діни-қоғамдық үдерістер исламистік саяси режимнің күйреуінен туындаған классикалық постисламизмнен өзгешеленіп, өзіндік бірегей «жұмсақ моделімен» сипатталады. Бұл модельдің басты ерекшелігі – ислам факторының мемлекеттік билік пен саяси институттарға тікелей ықпал етпеуі, діннің қоғамдық деңгейде тек моральдық-этикалық, мәдени-рухани бағдаршам қызметін атқаруы және халал индустриясы мен исламдық қаржыландыру сияқты әлеуметтік-экономикалық сегменттерде белсенді көрініс табуы болып табылады.

9. Қазақстандық постисламизм үлгісі – мемлекеттің зайырлылық саясаты, құқықтық реттеу тетіктері мен ұлттық мәдени бақылау шеңберінде қалыптасқан «секулярлы-бейімделген» және «жоғарыдан реттелген» бірегей феномен. Еліміздегі діни ахуалдың эволюциясы радикалды идеологиялардың қоғамдық қолдаудан айырылып, саяси емес діндарлық формаларына ауысуымен айқындалады. Бұл үрдіс мемлекеттің тұрақтылығы мен зайырлы құндылықтарына қайшы келмейтін, дәстүрлі мәдени негіздермен үйлескен прагматикалық діни сананың орнығуына алғышарт жасайды.

Зерттеу нәтижелерінің апробациясы. Диссертациялық зерттеу жұмысы әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Дінтану және мәдениеттану кафедрасының ғылыми семинарында талқыланып, қорғауға ұсынылды. Зерттеу жұмысының негізгі ғылыми нәтижелері халықаралық және республикалық деңгейдегі ғылыми басылымдарда жарияланды.

Диссертациялық зерттеудің негізгі тұжырымдары мен қорытындылары 8 ғылыми еңбекте көрініс тапты, оның ішінде: 2 мақала Scopus мәліметтер базасында индекстелген ғылыми журналда, 2 мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынған ғылыми басылымдарда, 3 мақала халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциялар материалдарының жинақтарында жарияланды, оның ішінде 1 мақала шетелдік ғылыми жинақта жарық көрді.

Зерттеу нәтижелері сондай-ақ халықаралық ғылыми конференциялар мен дөңгелек үстелдерде баяндалып, ғылыми қауымдастық тарапынан оң бағасын алды.

Диссертациялық жұмыстың құрылымы зерттеудің мақсаты мен құрылымына қарай анықтамадан, кіріспеден, үш тараудан, тоғыз тармақшадан, қорытындыдан және пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады.

Кіріспеде зерттеу тақырыбының өзектілігі негізделіп, қазіргі жаһандану жағдайындағы исламизм және постисламизм құбылыстарының ғылыми маңыздылығы айқындалады. Сонымен қатар зерттеудің мақсаты мен міндеттері, нысаны мен пәні, теориялық-әдіснамалық негіздері, ғылыми жаңалығы мен практикалық маңызы көрсетіледі.

Бірінші тарау «Қазіргі исламизм идеологиясы: жаһандық саяси контекстегі таралуы, ықпалы және эволюциясы» деп аталады. Бұл тарауда исламизм ұғымының қалыптасуы, оның теориялық негіздері мен мазмұны жан-жақты қарастырылады. Сондай-ақ исламизмнің идеологиялық құрылымы, негізгі қағидаттары мен тарихи даму кезеңдері талданады. Тарауда исламизмнің қалыптасуына әсер еткен ішкі және сыртқы факторлар, оның ішінде саяси, әлеуметтік, экономикалық және мәдени трансформациялар кешенді түрде зерттеледі.

Екінші тарау «Постисламизм: саяси исламның жаңа эволюциялық кезеңі» тақырыбына арналған. Бұл бөлімде саяси исламның трансформациялану үдерістері, исламизмнен постисламизмге көшу алғышарттары сараланады. Сонымен қатар «постисламизм» ұғымының ғылыми айналымға енуі, түрлі зерттеушілердің теориялық интерпретациялары қарастырылады. Тарауда постисламизмнің идеологиялық және институционалдық ерекшеліктері, оның қазіргі саяси жүйелердегі көріністері талданады.

Үшінші тарау «Қазіргі замандағы постисламистік үрдістер мен когнитивтік трансформация» деп аталады. Бұл тарауда жаһандану жағдайындағы постисламизмнің даму үдерістері, оның қоғамдағы рөлі мен ықпалы зерттеледі. Сонымен қатар цифрлық технологиялардың әсерінен қалыптасқан «цифрлық постисламизм» құбылысы және ислам сенімінің когнитивтік трансформациясы қарастырылады. Тарауда әртүрлі аймақтық кейстер негізінде постисламистік тәжірибелер салыстырмалы түрде талданады.

Қорытынды бөлімде жүргізілген зерттеудің негізгі нәтижелері мен тұжырымдары жинақталып, исламизм мен постисламизмнің қазіргі әлемдегі орны мен даму перспективалары бойынша ғылыми негізделген қорытындылар ұсынылады.

Диссертацияның көлемі 132 бетті құрайды. Зерттеу барысында 112 дереккөз қолданылды.

1 ҚАЗІРГІ ИСЛАМИЗМ ИДЕОЛОГИЯСЫ: ЖАҺАНДЫҚ САЯСИ КОНТЕКСТЕГІ ТАРАЛУЫ, ЫҚПАЛЫ ЖӘНЕ ЭВОЛЮЦИЯСЫ

1.1 Саяси ислам (исламизм) ұғымының қалыптасуы: теориялық негіздері мен мазмұны

«Саяси ислам» немесе «исламизм» ұғымы қазіргі гуманитарлық және қоғамдық ғылымдардағы ең күрделі әрі көпмағыналы категориялардың бірі болып табылады. Бұл ұғым төңірегіндегі пікірталастардың ұзақ уақыт бойы толастамауының басты себебі – оның бір мезетте діни, саяси, өркениеттік және идеологиялық мазмұндарды қамтуында. Сондықтан да исламизмді түсіндіруде зерттеушінің пәндік ұстанымы айқындаушы рөл атқарады: саясаттанушы оны билік пен саяси институттармен байланысты қарастырса, дінтанушы діни дискурс пен сенім жүйесінің саясилануына мән береді; әлеуметтанушы оны әлеуметтік мобилизацияның құралы ретінде түсіндіреді; ал өркениеттік тұрғыдағы зерттеулерде исламизм Батыс пен ислам әлемі арасындағы тарихи-саяси қатынастар контексінде қарастырылады.

Исламизм ұғымын ғылыми тұрғыдан талдаудағы ең маңызды әдіснамалық талаптардың бірі – ислам діні мен исламизм идеологиясының ара-жігін нақты ажырату. Өйткені ислам – он төрт ғасырлық тарихи эволюция барысында қалыптасқан тұтас діни-өркениеттік жүйе. Ол сенім қағидаларын, теологиялық мектептерді, құқықтық дәстүрлерді, мазхабтарды, рухани-ғибадаттық тәжірибелерді біріктіретін күрделі әлем. Ал исламизм – белгілі бір тарихи жағдайда, әсіресе модерн дәуірінде, исламды саяси ұйымдастырушы қағида ретінде қайта пайымдау нәтижесінде пайда болған идеологиялық құрылым [3, 5 б.]. Осы айырмашылық сақталмаған жағдайда ғылыми талдау не дінді саясатпен теңестіріп жібереді, не саяси құбылыстарды тек діни факторға тіреп қоятын редукционистік сипатқа ие болады.

Осы зерттеу аясында исламизмді дәстүрлі мұсылмандық мемлекеттік формалардың дағдарысы, отаршылдық қысым, халифат институтының жойылуы және жаңа әлемдік саяси тәртіптің қалыптасуы жағдайында дүниеге келген модерндік саяси-идеологиялық жоба ретінде қарастыру орынды. Бұл тұрғыдан исламизм – тек діни жандану емес, ол мұсылман қоғамдарының тарихи күйзелістерге, отарлық үстемдікке, саяси бағыныштылыққа және мәдени ассимиляция қаупіне берген күрделі жауабы.

Саяси ислам немесе исламизм қазіргі заманғы қоғамдық ғылымдарда ең күрделі әрі көпқабатты ұғымдардың бірі болып табылады [4, 8 б.]. Оның мазмұны тек діни сенім жүйесімен ғана емес, сонымен қатар саяси билік, әлеуметтік құрылым, мәдени идентификация және өркениеттік бағдар мәселелерімен тығыз байланысты. Сондықтан зерттеу объектісі ретінде саяси исламның эволюциясын қарастыру оны тек діни немесе тек саяси құбылыс ретінде емес, кешенді әлеуметтік-идеологиялық жүйе ретінде талдауды талап етеді.

XX ғасырдың екінші жартысында исламизм мұсылман қоғамдарында әлеуметтік мобилизацияның маңызды құралына айналып, отаршылдыққа қарсы күрес, ұлттық тәуелсіздікке ұмтылыс және мәдени өзіндік сананы сақтау сияқты процестермен тығыз байланыста дамыды. Алайда XX ғасырдың соңына қарай және XXI ғасырдың басында бұл идеология жаңа тарихи жағдайларға бейімделу қажеттілігіне тап болды. Бұл кезеңде исламизмнің бастапқы революциялық және утопиялық сипаттары біртіндеп өзгеріске ұшырап, оның орнына прагматикалық және институционалдық бағыттар күшейе бастады [5, 45 б.].

Зерттеу объектісіне даму барысында классикалық исламизм шеңберінен шығып, оның доктриналық және практикалық негіздерін қайта пайымдауға ұшыраған исламдық саяси идеологиялар, қозғалыстар мен режимдер жатады. Бұл тұрғыдан алғанда, исламизм статикалық емес, керісінше өзгермелі тарихи жағдайларға бейімделетін динамикалық жүйе ретінде қарастырылады. Оның эволюциясы ішкі идеологиялық қайшылықтар мен сыртқы саяси факторлардың өзара ықпалы нәтижесінде жүзеге асады.

Саяси исламның эволюциясын түсіндіруде оның бірнеше негізгі даму бағыттарын бөліп көрсетуге болады [6, 17 б.]. Біріншіден, исламизмнің революциялық-идеологиялық модельден прагматикалық және институционалдық модельге көшуі байқалады. Бұл үдеріс исламшыл қозғалыстардың саяси тәжірибесінде айқын көрінеді, себебі олар билікке келген жағдайда нақты басқару мәселелерімен бетпе-бет келіп, өздерінің бастапқы идеологиялық ұстанымдарын қайта қарауға мәжбүр болады [6, 25 б.].

Екіншіден, исламизмнің ішкі құрылымында фрагментация үдерісі орын алады. Яғни, оның ішінде радикалды және байсалды бағыттар қалыптасып, әртүрлі саяси стратегиялар мен тәсілдер пайда болады. Радикалды бағыттар қоғамды түбегейлі өзгерту үшін күш қолдануды заңды деп санаса, байсалды бағыттар демократиялық институттар арқылы біртіндеп реформалау жолын таңдауға бейім. Бұл ішкі жіктелу исламизмнің біртекті емес, көпқабатты құбылыс екенін көрсетеді.

Үшіншіден, исламизмнің трансұлттық сипаттан ұлттық саяси жүйелерге бейімделу тенденциясы байқалады. Бұрынғы кезеңде исламизм үммет идеясына негізделген трансұлттық қозғалыс ретінде қарастырылса, қазіргі кезеңде көптеген исламшыл ұйымдар ұлттық мемлекет шеңберінде әрекет етуге бейімделуде. Бұл үдеріс олардың саяси легитимділікке қол жеткізу және қоғамдық қолдауды сақтау қажеттілігімен байланысты.

Төртіншіден, жаһандану және цифрландыру жағдайында исламдық дискурстың трансформациясы орын алуда. Ақпараттық технологиялардың дамуы діни білімнің таралуын жеңілдетіп, исламдық идеялардың жаңа форматта ұсынылуына мүмкіндік берді. Бұл жағдай исламизмнің идеологиялық ықпалын кеңейтумен қатар, оның ішкі плюрализациясына да алып келді [6, 23 б.].

Исламизмнің тарихи эволюциясы оның әртүрлі кезеңдердегі өзгерістерін қамтиды. Саяси исламның заманауи идеологиялық құрылымы мен оның радикалды формаларын зерттеу, бұл феноменнің тарихи тамыры VII ғасырдағы

халифат ішіндегі алғашқы саяси дағдарыстарға тікелей байланысты екенін көрсетеді. Ислам тарихындағы алғашқы ірі жіктелулер таза билік транзиті мен мемлекетті басқару құқығы төңірегіндегі саяси текетірестерден басталды. Осы орайда, Шииттер қозғалысының қалыптасуы саясаттың діни сипат алуының алғашқы тарихи формасы болып табылады. Шииттік доктрина мемлекеттік билікті таңдаулы саяси процесс емес, метафизикалық мәселе ретінде қарастырып, жоғарғы басқару құқығын тек қана Пайғамбар әулетіне тиесілі деп есептеді. Бұл саяси билікті иләһилендірудің алғашқы қадамы болса, екінші жағы пайда болған Харижиттер қозғалысы саяси исламның алғашқы институционалды және доктриналық радикалды оппозициясына айналды. Таза әлеуметтік-саяси сипаттағы мәселенің алғаш рет теологиялық догмаға айналуы саяси исламның туу үдерісін айқындайды. Харижиттердің «Ла хукма илля Лиллях» (Билік тек Аллаға тән) деген концептуалды ұраны бүгінгі саяси және жиһадтық ағымдардың мемлекеттілік пен билік легитимділіге деген заманауи көзқарасының алғашқы прототипі болды.

Саяси исламның осы тарихи сабақтастығын ғылыми тұрғыдан дәлелдеу үшін, қазіргі радикалды топтар өз мүдделеріне сай трансформациялаған үш іргелі ұғымның Хакимия, Такфир және Жихад концепцияларының дәстүрлі мағынасы мен саясиланған заманауи интерпретациясын салыстыра талдау маңызды.

«Хакимия» ұғымы: дәстүрлі теологиядан саяси егемендікке өту. Классикалық ислам құқығы (фикһ) мен догматикасында Хакимия онтологиялық және метафизикалық мағынаға ие болды. Ол әлемнің абсолютті жаратушысы әрі заң шығарушысы ретіндегі Жаратушының үстемдігін білдірді. Алайда дәстүрлі сунниттік құқықтық мектептер бұл ұғымды мемлекеттік басқару жүйесіне немесе адамдар тарапынан шығарылатын әкімшілік заңнамаға тікелей қарсы қоймаған. Шариғаттың негізгі мақсаттарына қайшы келмейтін, қоғамдық қатынастарды реттейтін кез келген заңдар мен құқықтық нормалар заңды деп танылды.

XX ғасырда Әбу Алә әл-Маудуди мен Сейіт Құтбтың идеологиялық еңбектері арқылы бұл термин саяси исламның басты діңгегіне айналды. Заманауи саяси ислам мен оның радикалды қанаты (ИГИЛ, әл-Каида және т.б.) бұл ұғымды «абсолютті саяси егемендік» деп түсінеді. Олардың пайымдауынша, адам баласы тарапынан жасалған кез келген құқықтық-саяси жүйе мысалы, демократия, парламенттік заң шығару Алланың билігіне серік қосу (ширк) болып табылады.

«Такфир» феномені: заңдық шектеуден саяси қаруға айналуы. Дәстүрлі исламдық құқықтық парадигмада мұсылман адамды діннен шығару, яғни Такфир үдерісі қатаң заңдық шарттары бар, тек ресми сот тарапынан ғана жүзеге асырылатын ерекше шеткі шара ретінде қарастырылды. Классикалық қағида бойынша, айқын күпірлік жасамай, тек үлкен күнә істеген мұсылман діннен шығарылмайтын және оның өмірі мен мүлкіне қол сұғылмайтын.

Керісінше, қазіргі саяси исламның радикалды ағымдары такфирді абсолютті саяси құрал және идеологиялық қару ретінде қолданады. Өздерінің саяси немесе діни платформасын бөліспейтін кез келген мұсылманды, мемлекеттік институттарды, заңды үкіметтер мен тұтас қоғамдарды жаппай «кәпір» деп жариялау – VII ғасырдағы харижиттік әдіснаманың айнымас көшірмесі. Тарихи харижиттер де өздерінің саяси амбицияларымен келіспеген сахабалар мен мұсылмандарды исламнан тыс деп санап, олардың қанын адал деп жариялаған болатын. Бүгінгі экстремистік топтардың идеологиялық өзегінде дәл осы тарихи аналог жатыр.

«Жихад» ұғымының редукциясы және қарулы зорлық-зомбылықты легитимдеу. Классикалық ислам құқығында Жихад көп деңгейлі құрылымға ие: ол жеке тұлғаның өз нәпсісімен рухани күресінен бастап, мемлекетті сыртқы агрессиядан қорғауға дейінгі кең ауқымды қамтыды. Сонымен қатар, әскери іс-қимылдарды жариялау тек ресми мемлекет басшысының (имам, халиф) құзырында болып, бейбіт тұрғындарға шабуыл жасамау сияқты қатаң соғыс этикасымен реттелді.

Саяси исламның экстремистік бағыттары бұл терминді концептуалды редукцияға ұшыратып, оның рухани өлшемін толық жойды және оны «үздіксіз қарулы соғыс» мағынасына ғана теліді. Жиһадты ресми мемлекеттік институттарды айналып өтіп, әрбір мұсылманның жеке міндеті деп жариялау арқылы, олар кез келген террорлық белсенділікті немесе заңды билікке қарсы бүлікті діни тұрғыдан ақтауға мүмкіндік алды. Бұл халифат ішіндегі заңды билікке қарсы қарулы көтерілістерді діни міндет деп санаған және халифаларды өлтіруді игі іс деп есептеген харижиттердің іс-әрекетімен толық үйлеседі.

Алғашқы кезеңде исламизм реформаторлық ислам ойымен тығыз байланысты болса, кейін ол ұйымдасқан саяси қозғалысқа айналды. XX ғасырдың ортасында исламизмнің радикалдану кезеңі байқалып, кейбір қозғалыстар революциялық сипатқа ие болды. Ал XXI ғасырдың басында исламизмнің институционалдануы және жаңа саяси формаларға бейімделуі күшейді.

Сонымен қатар, исламизмнің пайда болуына және дамуына ықпал еткен тарихи алғышарттардың қатарында еуропалық отаршылдық экспансия, Осман империясының құлдырауы, халифат институтының жойылуы, зайырлы ұлттық мемлекеттердің қалыптасуы және идеологиялық вакуум сияқты факторлар ерекше маңызға ие. Бұл факторлар исламизмнің тек діни құбылыс емес, сонымен қатар саяси және өркениеттік жауап ретінде қалыптасқанын көрсетеді [11, 45 б.].

Исламизмнің эволюциясы оның мазмұны мен функцияларының өзгеруінен де көрінеді. Ол тек саяси билікке ұмтылатын идеология ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік қозғалыс, мәдени идентификация құралы және моральдық бағдар ретінде де қызмет атқара алады. Көптеген исламистік ұйымдар білім беру, қайырымдылық, денсаулық сақтау және әлеуметтік қолдау салаларында белсенді қызмет атқарып, қоғамның әртүрлі топтарына ықпал етеді [12, 89 б.].

Саяси исламның эволюциясы қазіргі заманғы жаһандық саяси процестердің маңызды құрамдас бөлігі екенін көрсетеді. Оның өзгермелі табиғаты, ішкі құрылымының күрделілігі және әртүрлі тарихи жағдайларға бейімделу қабілеті оны ғылыми зерттеудің өзекті нысанына айналдырады.

Саяси исламның эволюциясы – бұл мұсылман қоғамдарының тарихи дамуын, олардың ішкі әлеуметтік құрылымдарының өзгеруін және жаһандық саяси жүйемен өзара әрекеттесуін түсінуге мүмкіндік беретін маңызды ғылыми категория. Бұл үдерісті талдау қазіргі заманғы ислам әлеміндегі идеологиялық, саяси және әлеуметтік трансформацияларды терең түсінуге жол ашады [7, 9 б.].

Қазіргі заманғы саяси ислам (исламизм) феноменінің идеологиялық құрылымы, тарихи даму кезеңдері, трансформациялық механизмдері және оның постисламизмге өту үдерісіндегі ішкі және сыртқы факторлардың өзара байланысы болып табылады. Бұл зерттеу аясында исламизм тек теориялық ұғым ретінде емес, нақты тарихи-әлеуметтік жағдайда қалыптасып, өзгеріске ұшырап отырған динамикалық саяси-идеологиялық құбылыс ретінде қарастырылады [8, 14 б.].

Исламизмнің нормативтік-құқықтық, идентификациялық, мобилизациялық-саяси және әлеуметтік-экономикалық компоненттері оның тұтас идеологиялық жүйе ретіндегі табиғатын айқындайды. Бұл компоненттер өзара тығыз байланыста әрекет ете отырып, исламизмнің тек саяси билікке ұмтылатын идеология ғана емес, сонымен қатар қоғамды қайта құруға бағытталған кешенді дүниетанымдық жоба екенін көрсетеді [10, 12 б.].

Осы тұрғыдан алғанда, исламизмнің тек мазмұндық сипаттамасын берумен шектелмейді, сонымен қатар оның қызмет ету логикасын, қоғамдағы орны мен рөлін, сондай-ақ әртүрлі тарихи кезеңдердегі өзгерістерін талдауды көздейді. Исламизмнің идеологиялық құрылымы шариғатты негізгі нормативтік база ретінде қарастыра отырып, қоғамдық және саяси өмірді діни қағидаттар негізінде ұйымдастыру идеясын алға тартады. Бұл жерде зерттеу пәнінің маңызды қыры – исламизмнің діни мазмұны мен саяси функцияларының тоғысында қалыптасатын күрделі табиғатын ашу болып табылады.

Исламизмнің қалыптасу, институционалдану, радикалдану, транс ұлттық сипат алу және бейімделу кезеңдері қарастырылады. Әрбір кезең белгілі бір тарихи-саяси контекстпен байланысты болып, исламизмнің мазмұны мен формасының өзгеруіне ықпал етеді. Мысалы, алғашқы кезеңде исламизм реформаторлық ислам ойымен байланысты болса, кейінгі кезеңдерде ол ұйымдасқан саяси қозғалысқа, одан әрі радикалды немесе байсалды бағыттарға бөлінген күрделі жүйеге айналады. Исламизмнің ішкі дифференциациясы да маңызды орын алады [9, 56 б.]. Яғни, исламизмнің радикалды және байсалды бағыттарының қалыптасуы, олардың идеологиялық айырмашылықтары мен саяси стратегиялары талданады. Бұл айырмашылықтар исламизмнің біртекті құбылыс емес екенін және оның әртүрлі тарихи жағдайда әртүрлі формаларда көрініс табатынын дәлелдейді. Радикалды бағыттар қоғамды күш қолдану арқылы түбегейлі өзгертуге ұмтылса, байсалды бағыттар саяси жүйе аясында

әрекет етіп, біртіндеп реформалау жолын таңдауға бейім келеді. Осы айырмашылықтарды талдау зерттеу пәнінің маңызды құрамдас бөлігі болып табылады.

Исламизмнің трансформациялық үдерістері статикалық емес, өзгермелі және бейімделгіш идеология екенін көрсетеді. Исламизм трансформациясы оның ішкі идеологиялық қайшылықтары мен сыртқы саяси-әлеуметтік факторлардың ықпалымен жүзеге асады. Ішкі факторларға идеологиялық дағдарыс, утопиялық жобалардың жүзеге аспауы, ұйым ішіндегі фрагментация және ұрпақтық өзгерістер жатса, сыртқы факторларға халықаралық саяси қысым, жаһандану, мемлекеттік репрессиялар және экономикалық шектеулер жатады [13, 98 б.].

Диссертациялық жұмыстың негізі исламизмнің постисламизмге өту үдерісін талдау болып табылады. Постисламизм исламизмнің эволюциялық даму кезеңдерінің бірі ретінде қарастырылып, оның идеологиялық жұмсаруын, демократиялық құндылықтарға бейімделуін және жеке еркіндіктердің маңызын мойындауын білдіреді. Бұл үдеріс исламизмнің толық жойылуын емес, керісінше оның жаңа тарихи жағдайда қайта құрылуын көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, зерттеу пәні исламизм мен постисламизм арасындағы сабақтастық пен айырмашылықтарды анықтауды да қамтиды.

Мұның шеңберінде исламизмнің қоғамдағы әлеуметтік функциялары да қарастырылады. Исламистік қозғалыстар тек саяси мақсаттарды көздемей, сонымен қатар әлеуметтік қызметтерді жүзеге асырады: білім беру, қайырымдылық, денсаулық сақтау, әлеуметтік қолдау көрсету сияқты салаларда белсенділік танытады. Бұл қызметтер исламизмнің қоғамдағы ықпалын күшейтіп, оның әлеуметтік база қалыптастыруына мүмкіндік береді. Сондықтан исламизмді тек саяси идеология ретінде емес, сонымен қатар әлеуметтік қозғалыс ретінде қарастыру зерттеу пәнінің құрамына кіреді.

Исламизмнің идеологиялық мазмұны мен тарихи дамуын, оның ішкі құрылымын, трансформациялық механизмдерін және постисламизмге өту үдерісін кешенді түрде талдауды қамтиды. Бұл зерттеу исламизмнің қазіргі заманғы саяси және әлеуметтік процестердегі орнын түсінуге, оның болашақ даму бағыттарын болжауға және жалпы ислам әлеміндегі өзгерістерді ғылыми тұрғыдан бағалауға мүмкіндік береді.

«Исламизм» терминінің тарихы оның қазіргі саяси мағынасынан әлдеқайда ертерек басталады. Батыс ғылыми және әдеби айналымында бұл сөз алғашында ислам дінінің атауы ретінде қолданылған. Бұл терминге алғашқы сілтемелер XVII ғасырдың соңына, нақтырақ айтқанда 1697 жылға жатады. Француз ағартушылары мен жазушылары «islamisme» сөзін ислам дінін білдіру үшін пайдаланған. Вольтер де бұл терминді исламды атау үшін қолданған алғашқы ойшылдардың бірі ретінде белгілі. Кейінірек Токвиль, Коссен де Персеваль, граф де Гобино, Эрнест Ренан, барон Карра де Во сияқты авторлар да «исламизм» терминін дін мағынасында қолданды [15, 84 б.].

Мысалы, Коссен де Персеваль өзінің «Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet» атты еңбегінде бұл ұғымды ислам

дінінің атауы ретінде енгізген. Бұл кезеңде исламизмнің ешқандай арнайы саяси немесе идеологиялық мазмұны болмағаны байқалады. Яғни XIX ғасырдың ортасына дейін Батыс әдебиеті мен шығыстану ғылымында «исламизм» сөзі көбінесе «ислам» ұғымының баламасы ретінде қабылданды [3, 9 б.].

Ағылшын тілінде де осыған ұқсас құбылыс байқалды. «Исламизм» термині XVII–XVIII ғасырлардан бастап қолданысқа енгенімен, XX ғасырдың басына қарай оны қысқа әрі араб тіліне жақын «Ислам» сөзі ығыстырды. XX ғасырдың алғашқы жартысында бұл сөз діни атау ретіндегі мағынасынан біртіндеп алыстап, ғылыми айналымда кіре бастады. Тіпті 1938 жылғы «Encyclopaedia of Islam» басылымында ағылшын тілінде «Исламизм» терминінің кең қолданыста болмағаны көрсетіледі [6, 57 б.].

Алайда XX ғасырдың екінші жартысынан бастап бұл термин жаңа мазмұнда қайта жаңғырды. Енді ол ислам дінін емес, исламдық нормалар мен қағидаларды мемлекет пен қоғамды ұйымдастырудың негізі етуге ұмтылатын саяси және идеологиялық қозғалыстарды белгілеу үшін қолданыла бастады. Осылайша, терминнің семантикалық эволюциясы жүрді: бастапқы діни атаудан қазіргі заманғы саяси-идеологиялық категорияға айналу үдерісі қалыптасты.

Исламизмді түсінудегі түйінді мәселе – оны ислам дінімен теңестірмеу. Ислам – Құран мен Сүннетке негізделген, құқықтық, этикалық, рухани және өркениеттік өлшемдері бар әлемдік дін. Оның аясында әртүрлі мазхабтар, құқықтық мектептер, теологиялық дәстүрлер мен мәдени практикалар қалыптасқан. Сондықтан исламды тек саяси жүйе ретінде қарастыру оның тарихи және діни күрделілігін елемеу болар еді.

Ал исламизм – исламды саяси институттар, құқықтық құрылымдар және әлеуметтік тәртіпті ұйымдастырудың басты қағидасы ретінде танытатын идеологиялық жоба [14, 8 б.]. Ол дінді жеке сенім кеңістігімен шектемей, оны қоғамдық өмірдің барлық саласына таратуды көздейді. Мұнда ислам тек сенім жүйесі емес, саяси биліктің, құқықтық легитимділіктің және қоғамдық моральдың негізгі қайнар көзі ретінде ұсынылады.

Демек, исламизм – ислам дінінің табиғи немесе автоматты жалғасы емес. Ол – діннің саясилануы нәтижесінде пайда болған ерекше модерндік конструкция. Исламдағы барлық діни тәжірибе, барлық құқықтық дәстүр немесе барлық мұсылман қоғамдары автоматты түрде исламистік сипатқа ие емес. Исламизм – нақты тарихи жағдайда қалыптасқан, саяси мақсаттарға бағытталған, идеологиялық тұрғыдан жүйеленген құбылыс.

Осы жерде зерттеушілердің көбі исламизмді «саясаттандырылған ислам» немесе «саяси ислам» деп анықтайды. Бұл анықтамалар белгілі бір дәрежеде құбылыстың өзегін ашады. Дегенмен исламизмді тек саяси билікке ұмтылу ретінде қарастыру да жеткіліксіз. Өйткені ол бір мезетте әлеуметтік мобилизация формасы, моральдық жоба, мәдени қорғаныс тетігі және идентификациялық платформа бола алады. Сондықтан исламизм тек саясат емес, ол сонымен қатар әлеуметтік идеология және өмір салты ретінде де көрініс табады [11, 47 б.].

Исламизмнің теориялық негіздері XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басындағы мұсылман реформаторлық ойымен тығыз байланысты. Бұл кезеңде ислам әлемі терең саяси, мәдени және әскери дағдарысты бастан кешірді. Еуропалық отаршылдық экспансия, Осман империясының әлсіреуі, мұсылман елдерінің экономикалық және технологиялық артта қалуы мұсылман зиялыларын ислам өркениетінің болашағын қайта ойлауға мәжбүр етті [4, 25 б.].

Сол кезеңдегі реформаторлар, әсіресе Джамал ад-Дин әл-Ауғани мен Мұхаммад Абдух, исламды артта қалушылықтың себебі емес, керісінше өркениеттік жаңғырудың қайнар көзі ретінде көрсетуге тырысты. Әл-Ауғани исламды ғылыммен, парасатпен және қоғамдық прогреспен үйлесетін жүйе ретінде түсіндірді. Ол мұсылман халықтарын отаршылдыққа қарсы бірлікке шақырып, панисламизм идеясын көтерді. Мұхаммад Абдух болса исламды заманға бейімдеу, діни ілімді рационалды түсіндіру және білім беру реформаларын жүзеге асыру мәселесіне ерекше мән берді [17, 112 б.].

Олардың еңбектерінде кейінгі исламизм идеологиясының бірқатар теориялық алғышарттары көрініс тапты. Атап айтқанда: исламның қоғамдық өмірді тұтастай реттей алатын әмбебап жүйе екендігі; мұсылман қоғамдарының құлдырауы исламнан емес, исламның шынайы қағидаларынан алыстаудан туындағаны; мұсылман бірлігін қалпына келтіру қажеттігі. Батыстың отаршыл ықпалына қарсы рухани әрі саяси жаңғыру идеясы [13, 78 б.].

Бұл идеялар бастапқыда тікелей исламистік саяси бағдарлама болмағанымен, кейінгі исламизмнің концептуалдық негізін қалады. Яғни исламизм реформаторлық ислам ойынан нәр алғанымен, оны саяси мобилизация мен билік мәселесімен тығыз байланыстырған жаңа кезеңдік құбылыс болды.

Исламизмнің қалыптасуын тек идеялық деңгейде емес, тарихи-саяси контексте де түсіндіру қажет. XIX–XX ғасырлардағы мұсылман әлеміндегі ірі трансформациялар бұл құбылыстың пайда болуына тікелей әсер етті. Соның ішінде бірнеше факторды бөліп көрсетуге болады [14, 58 б.].

Біріншіден, еуропалық отаршылдық экспансия. Мұсылман елдерінің бір бөлігі тікелей отарланды, енді бір бөлігі саяси және экономикалық тәуелділікке түсті. Бұл ислам әлемінде отарлық езгіге қарсы идеологиялық жауап іздеу қажеттігін туғызды. Исламизм осындай жауаптың біріне айналды.

Екіншіден, Осман империясының құлдырауы және халифаттың жойылуы. 1924 жылы Мұстафа Кемал Ататүріктің халифат институтын жоюы исламдық саяси тұтастықтың символдық әрі институционалдық негізін шайқалтты. Бұл оқиға көптеген мұсылман ойшылдары мен қозғалыстары үшін тарихи бетбұрыс болды. Халифаттың жойылуы исламның саяси өлшемін қайта қалпына келтіру идеясын күшейтті.

Үшіншіден, зайырлы ұлттық мемлекеттердің орнығуы. Османдық немесе дәстүрлі исламдық саяси жүйелердің орнына зайырлы, ұлттық, батыстық үлгідегі мемлекеттер қалыптаса бастады. Бұл жаңа жүйелер кей жағдайда исламдық нормаларды қоғамдық өмірден ығыстырып, дінді жеке салаға

шектеуге тырысты. Мұндай жағдай исламизмнің реакциялық ғана емес, баламалы жоба ретінде де қалыптасуына жол ашты.

Төртіншіден, идеологиялық вакуум. Араб ұлтшылдығы, социализм және либерализм секілді идеологиялардың дағдарысы мұсылман қоғамдарында жаңа мобилизациялық дискурсқа сұраныс туғызды. Исламизм осы вакуумды толтырған идеологиялық күшке айналды.

Бесіншіден, әлеуметтік-экономикалық өзгерістер. Урбанизация, сауаттылықтың өсуі, білім алудың кеңеюі, еңбек миграциясы, әлеуметтік жіктелудің күшеюі сияқты факторлар дәстүрлі қоғамның құрылымын өзгертті. Мұндай жағдайда исламизм қоғамның жаңа топтарын біріктіретін, оларға моральдық бағдар мен саяси мағына ұсынатын күшке айналды.

Исламизмнің мазмұнын ашу үшін оны бірнеше деңгейде қарастыру қажет. Ең алдымен, исламизм – дінді қоғамдық өмірдің негізгі реттеушісі деп танытатын идеологиялық бағдар [23, 45 б.]. Оның басты мақсаты – исламдық нормалар мен құндылықтарды тек жеке адам өміріне ғана емес, мемлекетке, құқыққа, білімге, әлеуметтік қатынастарға және мәдени кеңістікке енгізу.

Исламизмнің маңызды ерекшелігі – оның гетерогенділігі. Ол біртекті құбылыс емес. Исламизмнің ішінде радикалды және байсалды ағымдар, революциялық және парламенттік бағыттар, жергілікті және трансұлттық жобалар қатар өмір сүре алады. Кейбір исламистік қозғалыстар билікке тек саяси күрес пен сайлау арқылы жетуді көздесе, басқалары күш қолдануды заңды деп есептейді [21, 36 б.].

Сондай-ақ исламизмнің мазмұны тек саяси талаптармен шектелмейді. Ол әлеуметтік өмірде кең ауқымды функциялар атқара алады: қайырымдылық ұйымдарын құру, білім беру желілерін қалыптастыру, денсаулық сақтау қызметтерін ұйымдастыру, моральдық бақылау орнату, мигранттар отбасыларына көмек беру, кедейлерді қолдау, жастарды тәрбиелеу. Осы себепті исламизмді тек билікке ұмтылатын идеология ретінде емес, қоғамның төменгі қабаттарына дейін тамыр жая алатын әлеуметтік қозғалыс ретінде де қарастыру қажет [22, 101 б.].

Исламизмнің мазмұнын сипаттайтын тағы бір қыры – оның бейімделгіштігі. Ол әртүрлі саяси ахуалдарға қарай прагматизм мен фундаментализм арасында құбылып отыра алады. Кей жағдайда исламизм демократиялық институттарды қабылдап, саяси партиялар ретінде әрекет етеді; басқа жағдайда революциялық риторикаға және қатаң фундаменталистік ұстанымға көшеді. Бұл оның өзгермелі тарихи жағдайда өміршеңдігін арттырады [7, 59 б.].

Ғылыми әдебиетте исламизмге берілген анықтамалар әртүрлі. Кейбір зерттеушілер оны «ислам заңдарына сәйкес үкімет пен қоғамның қайта құрылуына ықпал ететін саяси қозғалыс» деп анықтайды. Басқалары «қоғамдық және саяси өмірді ислам принциптері жүйесі бағыттауы керек деген идеяға негізделген әлеуметтік және саяси қызмет түрі» ретінде түсіндіреді. Бұл

анықтамалар исламизмнің негізгі өзегін – исламды қоғамдық ұйымдастырудың басты принципі ету ұмтылысын – жақсы ашады.

Басқа бір тұжырымдамада исламизм «жеке тұлғалардың, топтардың және саяси мақсаттарды көздейтін ұйымдардың исламды инструментализациялау формасы» ретінде қарастырылады. Мұнда исламизм діннің өзінен гөрі, оны саяси күрес пен мобилизация құралына айналдыруға басымдық береді.

Ресейлік және батыстық бірқатар зерттеушілер исламизмді радикализммен тығыз байланыстырады. Мысалы, кейбір еңбектерде исламизм «фундаментализмге негізделген радикалды идеология» ретінде сипатталады. Алайда мұндай анықтамалар исламизмнің барлық формаларын қамти алмайды. Өйткені исламизмнің барлығы радикалды емес, әрі олардың барлығы зорлық-зомбылықты қолдамайды.

Сондықтан исламизмге неғұрлым кең әрі дәл анықтама беру үшін оны мұсылман қоғамдарында исламның жоғары құндылығы мен қоғамдық маңызын алға тарта отырып, саяси және әлеуметтік өмірді ислам қағидаларына сәйкес құруға ұмтылатын идеялар мен принциптердің, қозғалыстар мен ұйымдардың жиынтығы ретінде түсіндіру орынды [18, 55-56 бб.].

Исламизмнің «таза исламға оралу» риторикасына қарамастан, оның табиғаты модерндік. Бұл, біріншіден, оның тарихи шығу тегінен көрінеді: ол дәстүрлі исламдық саяси құрылымдар үстем тұрған ортағасырлық кезеңде емес, керісінше отаршылдық, ұлтшылдық, зайырлы мемлекет және бұқаралық саясат дәуірінде қалыптасты. Екіншіден, исламизм өзінің ұйымдасу тәсілдері жағынан қазіргі заманға тән: саяси партиялар, қоғамдық қозғалыстар, желілік құрылымдар, ақпараттық технологиялар, бұқаралық коммуникация құралдары оның негізгі жұмыс тетіктеріне айналды. Сондықтан исламизмнің дәстүрге сүйенуі оның модерндік сипатын жоққа шығармайды. Керісінше, ол сакралдандырылған өткенді қазіргі саяси күресте легитимация құралы ретінде пайдаланады. Бұл исламизмнің синкреттік сипатын көрсетеді: дәстүршілдік риторика мен заманауи саяси технологиялардың қосындысы.

«Саяси ислам» немесе «исламизм» ұғымының қалыптасуы осылайша ұзақ тарихи эволюциядан өткен күрделі үдеріс болып табылады. Алғашқы кезеңде бұл термин Батыс әдебиеті мен шығыстану ғылымында ислам дінінің атауы ретінде қолданылса, XX ғасырдың екінші жартысынан бастап ол мүлде жаңа – саяси және идеологиялық мазмұнға ие болды. Исламизм ислам дінімен теңестірілмеуі тиіс; ол исламның табиғи діни болмысынан гөрі, модерн дәуіріндегі саяси, әлеуметтік және өркениеттік дағдарыстарға жауап ретінде пайда болған идеологиялық құрылым [19, 14 б.].

Оның теориялық негіздері XIX ғасырдағы реформаторлық ислам ойымен, панисламизм және реформизммен, отаршылдыққа қарсы интеллектуалдық күреспен байланысты. Ал тарихи жағынан исламизм еуропалық экспансия, Осман империясының ыдырауы, халифаттың жойылуы, зайырлы ұлттық мемлекеттердің орнығуы және мұсылман қоғамдарындағы идеологиялық вакуум жағдайында қалыптасты [20, 9 б.].

Осы орайда, исламизмді мұсылман қоғамдарында исламның жоғары құндылығын алға тарта отырып, қоғамдық және саяси өмірді ислам қағидаттарына сәйкес құруды көздейтін модерндік саяси-әлеуметтік идеология ретінде анықтауға болады. Оның мазмұны діни нормативтілік пен саяси мобилизацияның тоғысында қалыптасады. Сондықтан исламизмді ғылыми тұрғыдан талдау оны біржақты діни құбылыс не тек радикалдық феномен ретінде емес, тарихи өзгерістерге бейім, ішкі құрылымы әркелкі, көпдеңгейлі саяси-идеологиялық құбылыс ретінде қарастыруды талап етеді.

1.2 Исламизмнің идеологиялық құрылымы және тарихи даму кезеңдері

Исламизм қазіргі замандағы ең ықпалды әрі күрделі саяси-идеологиялық ағымдардың бірі ретінде қарастырылады. Оның қалыптасуы мен дамуы мұсылман әлеміндегі діни жаңғыру үдерістерімен ғана емес, сонымен қатар отарлық үстемдік, саяси тәуелділік, өркениеттік дағдарыс, әлеуметтік теңсіздік, мәдени трансформация және жаһандық геосаяси өзгерістермен тікелей байланысты болды. Сондықтан исламизмді ғылыми тұрғыдан талдау тек ұғымдық немесе діни сипаттамалармен шектелмеуі тиіс. Оны кешенді түрде түсіну үшін исламизмнің ішкі идеологиялық құрылымын, саяси логикасын, әлеуметтік негіздерін, басты идеологтарын және тарихи эволюциясын өзара байланыста қарастыру қажет.

Исламизмнің күрделілігі ең алдымен оның біртекті құбылыс болмауынан көрінеді. Ол белгілі бір догматикалық шеңбермен шектелетін жабық доктрина емес, керісінше әртүрлі кезеңдер мен аймақтарда өзін өзгеше танытатын, ішкі жағынан жіктелген, саяси жағдайға қарай стратегиясын өзгерте алатын динамикалық феномен. Бір жағынан, исламизм исламды қоғамдық және саяси өмірдің негізгі реттеуші қағидасы ретінде орнықтыруға ұмтылады; екінші жағынан, осы мақсатқа жетудің жолдары жөнінде әртүрлі, кейде өзара қарама-қайшы ұстанымдарды қамтиды. Осы себепті исламизмді статикалық емес, тарихи жағдайда өзгеріп отыратын көпдеңгейлі идеологиялық жүйе ретінде қарастыру әлдеқайда орынды [21, 29 б.].

Исламизмнің теориялық және практикалық табиғаты оның тек діннің саясаттандырылған көрінісі емес екенін көрсетеді. Ол өз бойына діни легитимацияны, ұжымдық бірегейлік құрылымдарын, әлеуметтік мобилизация тетіктерін, моральдық реттеу құралдарын және баламалы қоғамдық тәртіп туралы түсініктерді жинақтайды. Бұл тұрғыдан исламизм тек мемлекеттік билікке ұмтылатын жоба ғана емес, сонымен бірге қоғамды түбірлі түрде қайта құруға бағытталған өркениеттік-идеологиялық бағдар ретінде де көрінеді. Сондықтан исламизмнің ішкі құрылымын талдау оның тарихи даму кезеңдерін түсіндірудің теориялық алғышарты болып табылады.

Исламизмнің идеологиялық құрылымы. Исламизмнің идеологиялық құрылымы өзара тығыз байланысқан бірнеше негізгі элементтерден тұрады. Бұл элементтер оны жай ғана діни ұрандар мен моральдық үндеулер жиынтығы емес, тұтас дүниетанымдық әрі саяси жүйе деңгейіне көтереді. Аталған құрылым исламизмнің теориялық мазмұнын да, қоғамдық тәжірибесін де айқындайды. Оның негізгі компоненттері нормативтік-құқықтық, идентификациялық, мобилизациялық-саяси және әлеуметтік-экономикалық қырлардан тұрады [24, 59 б.].

Исламизмнің өзегін шариғатты әмбебап әрі жоғары нормативтік қайнар көз ретінде мойындау қағидасы құрайды. Исламистік дүниетанымда ислам тек діни сенім жүйесі немесе рухани тәжірибе ғана емес, қоғамдық құрылыстың, құқықтық тәртіптің және саяси биліктің толыққанды үлгісі ретінде қарастырылады. Осыған сәйкес, мемлекеттің заңдары, сот жүйесі, қоғамдық тәртіп пен моральдық кеңістік исламдық құқықтық қағидаттарға негізделуі тиіс деген түсінік қалыптасады. Бұл жерде саяси биліктің легитимділігі оның шариғатпен сәйкестік дәрежесі арқылы өлшенеді.

Нормативтік-құқықтық компонент аясында ислам мемлекеті туралы концепция ерекше маңызға ие. Бұл концепцияда заңнамалық институттар, мемлекеттік басқару және әлеуметтік тәртіп құдайлық құқықтың нормаларына бағынышты болуы керек деп саналады. Дегенмен исламизмнің әртүрлі ағымдары шариғатты қоғамдық өмірге енгізудің тәсілдері мен көлемі жөнінде бірдей пікірде емес. Кейбір байсалды ағымдар құқықтық жүйені біртіндеп исламдандыруды, конституциялық және парламенттік арналар арқылы өзгерістер енгізуді қолдаса, радикалды ағымдар зайырлы заңнамадан толық бас тартуды және исламдық тәртіпті жедел түрде орнатуды талап етеді. Сондықтан исламизмнің бұл компоненті біртекті емес, бірақ оның барлық нұсқаларында шариғат саяси және құқықтық тәртіптің басты референті ретінде қалады [25, 48 б.].

Исламизмнің маңызды қырларының бірі – ұжымдық бірегейліктің ерекше үлгісін ұсынуы. Бұл жерде исламизм зайырлы ұлтшылдыққа немесе азаматтық сәйкестікке балама ретінде діни ортақтықты, яғни үммет ұғымын алға тартады. Үммет исламизмде тек сенушілердің рухани қауымы ретінде ғана емес, сонымен бірге саяси, мәдени және өркениеттік тұтастық ретінде түсіндіріледі. Мұндай ұстаным исламизмге трансұлттық сипат береді, өйткені ол мұсылман халықтарын ұлттық шекаралар мен этникалық айырмашылықтардан жоғары деңгейде бір саяси-рухани кеңістікке біріктіруге ұмтылады.

Жаһандану жағдайында бұл компоненттің маңызы одан әрі арта түседі. Әлемдік мәдени унификация, батыстық өмір салтының таралуы, сыртқы саяси қысымдар және мұсылман қоғамдарындағы бірегейлік дағдарысы жағдайында исламизм діни бірегейлікті қорғаудың және жаңғыртудың мобилизациялық платформасына айналады. Нәтижесінде исламизм тек идеология ретінде емес, сонымен бірге мәдени-саяси субъектілікті қайта қалпына келтіруге бағытталған консолидациялық жоба ретінде көрінеді [24, 78 б.].

Исламизмнің бұқаралық ықпалын қамтамасыз ететін басты тетіктердің бірі – оның мобилизациялық-саяси сипаты. Исламистік қозғалыстар діни рәміздерді, қасиетті мәтіндерге сілтемелерді, тарихи жадыны, әділет, үммет, моральдық тазалық, жиһад сияқты ұғымдарды қоғамдық қолдау қалыптастыру құралы ретінде кеңінен пайдаланады. Бұл тетік исламизмге саяси наразылықты ұйымдастыруға, әлеуметтік теңсіздікке қарсы оппозиция құруға және қоғамдық белсенділікті күшейтуге мүмкіндік береді.

Исламизм заманауи саяси ұйымдасу формаларын да белсенді қолданады. Олардың қатарына саяси партиялар, қоғамдық ұйымдар, жастар қозғалыстары, әлеуметтік желілер, қайырымдылық қорлар, білім беру мекемелері, діни-ағартушылық орталықтар кіреді. Діни риторика әлеуметтік мәселелермен ұштастырылған кезде исламизм кең бұқараға түсінікті әрі тартымды саяси тіл қалыптастырады.

Осы компонент аясында жиһад концепциясы ерекше орын алады. Жиһад исламизмнің әртүрлі ағымдарында әрқалай түсіндіріледі: бір жағдайларда ол рухани кемелдену, өзін-өзі тәрбиелеу және қоғамдық игілік жолындағы белсенділік ретінде түсіндірілсе, радикалды нұсқаларында саяси тәртіпті күшпен өзгертудің, билікке қарсы қарулы күрестің идеологиялық негізіне айналады. Сондықтан жиһад ұғымының интерпретациясы исламизмнің байсалды және радикалды бағыттарын ажыратуда маңызды өлшем болып табылады [26, 57 б.].

Исламизмнің қоғамдық ықпалын күшейтетін маңызды элементтердің бірі – оның әлеуметтік-экономикалық бағдарламалық ұстанымдары. Исламистік ағымдар көбіне әділеттілік, қайта бөлу, өзара жәрдем, қайырымдылық және моральдық экономика қағидаттарына сүйенетін баламалы әлеуметтік модель ұсынады. Бұл модельдер ислам банкингі, зекет және садақа институттары, қайырымдылық қорлары, денсаулық сақтау орталықтары, білім беру желілері мен әлеуметтік қамқорлық жүйелері арқылы практикада жүзеге асырылады.

Көптеген мұсылман елдерінде мемлекет әлеуметтік мәселелерді шешуде әлсіздік танытқан жағдайда исламистік ұйымдар бос қалған кеңістікті толтыра бастайды. Олар кедей отбасыларға көмек көрсетеді, білім беру мен медициналық қызмет ұсынады, моральдық тәрбие береді, жастармен жұмыс істейді. Осындай әлеуметтік белсенділік олардың беделін арттырып, халықтың әртүрлі топтары арасында кең қолдау табуына ықпал етеді. Әсіресе әлеуметтік теңсіздік жоғары, жұмыссыздық кең тараған және саяси жүйеге сенім әлсіреген қоғамдарда исламизмнің әлеуметтік инфрақұрылымы оның идеологиялық ықпалын тұрақтандыратын факторға айналады [27, 54 б.].

Исламизмнің ішкі құрылымын талдауда оны радикалды және байсалды бағыттарға жіктеу әдіснамалық тұрғыдан аса маңызды. Өйткені исламизмнің барлық формаларын біртұтас, өзгермейтін және бірдей әрекет ететін құбылыс ретінде қарастыру ғылыми дәлдікті әлсіретеді. Радикалды және байсалды исламизмнің ортақ тұстары болғанымен, олардың саяси стратегиялары, билікке көзқарасы, зорлық-зомбылыққа қатынасы және қоғамды өзгерту тәсілдері бір-бірінен едәуір ерекшеленеді.

Радикалды исламизм қоғамды толық исламдандыруды тез әрі түбегейлі түрде іске асыруды мақсат етеді. Ол қолданыстағы зайырлы немесе жартылай зайырлы режимдерді легитимсіз деп санап, оларды күшпен құлатуды дұрыс деп есептеуі мүмкін. Радикалды исламистік дискурста қазіргі қоғам жиі «жахилия» ұғымымен сипатталады, яғни исламға дейінгі надандық пен қараңғылық күйіне теңестіріледі. Мұндай логика бойынша, шариғатпен басқарылмайтын саяси тәртіп шынайы исламға қайшы, сондықтан оған қарсы күрес діни міндетке айналады. Осындай түсінік радикалды исламизмді революциялық әрі кей жағдайда террорлық тәжірибелермен байланыстырады.

Ал байсалды исламизм исламдық құндылықтарды қоғамдық өмірге енгізуді қолдағанымен, бұл мақсатқа конституциялық, құқықтық және институционалдық жолмен жетуге ұмтылады. Мұндай қозғалыстар сайлауға қатысады, парламенттік жұмыс жүргізеді, саяси партиялар құрады, қолданыстағы жүйемен белгілі бір дәрежеде үйлесуге тырысады. Олар үшін исламдандыру үдерісі бір сәттік революциялық акт емес, кезең-кезеңімен жүретін саяси және мәдени трансформация ретінде қабылданады [29, 88-89 бб.].

Байсалды исламизмнің пайда болуы исламизмнің ішкі эволюциясының маңызды көрсеткіші болып табылады. Бұл бағыт исламизмнің міндетті түрде радикалды немесе зорлықшыл құбылыс еместігін көрсетеді. Сонымен бірге байсалды исламистік қозғалыстарды заңды саяси алаңға тарту радикалды топтардың маргиналдануына және оқшауланuына ықпал етуі мүмкін. Сондықтан қазіргі саясаттануда исламизмнің осы екі нұсқасын айқын ажырату тек теориялық емес, практикалық маңызға да ие.

Исламизмнің идеологиялық құрылымы жекелеген ойшылдар мен қозғалыс жетекшілерінің еңбектері арқылы айқындалып, жүйеленді. Олардың ішінде Хасан әл-Банна, Сайид Құтб және Әбу әл-Аъла Маудуди исламизмнің теориялық және практикалық үлгісін қалыптастырған негізгі тұлғалар ретінде ерекшеленеді [30, 45 б.].

Хасан әл-Банна исламизмнің ұйымдастырушылық және практикалық моделін жасаған ірі қайраткер ретінде бағаланады. Ол 1928 жылы Египетте «Мұсылман бауырлар» ұйымын құрып, исламды тек сенім жүйесі емес, бүкіл өмірді қамтитын тұтас әлеуметтік-саяси бағдар ретінде ұсынды. Оның түсінігінде ислам жеке адамның рухани өмірін ғана емес, қоғамды, мемлекетті, білім беру ісін, экономикалық қатынастарды және моральдық тәртіпті де реттеуге тиіс [32, 14 б.].

Әл-Баннаның басты ерекшелігі – исламизмді тек идеялық деңгейде қалдырмай, оны әлеуметтік негізі кең қозғалысқа айналдыруы. Оның жетекшілігімен «Мұсылман бауырлар» қайырымдылық, тәрбие, жастармен жұмыс, білім беру және қоғамдық ұйымдар желісі арқылы халықпен тығыз байланыс орнатты. Осылайша исламизм бұқаралық сипат алды және саяси-әлеуметтік мобилизацияның пәрменді тетігіне айналды. Әл-Банна жасаған бұл модель кейінгі көптеген исламистік ұйымдар үшін үлгі болды.

Сайид Құтб исламизмнің радикалды-революциялық бағытын қалыптастырған ең ықпалды идеологтардың бірі саналады. Ол қазіргі қоғамды, тіпті өзін мұсылманмын деп танытатын мемлекеттерді де, «жахилия» жағдайында өмір сүріп жатыр деп бағалады. Құтбтың ойынша, шариғатқа сүйенбейтін кез келген саяси тәртіп құдайлық егемендікті теріске шығарады.

Оның «әл-хакимийя» туралы идеясы исламизмнің радикалды қанатына терең әсер етті. Бұл тұжырым бойынша жоғарғы билік тек Аллаға тиесілі, ал адам жасаған заңдар мен жүйелер осы билікті иемденудің көрінісі болып табылады. Осыдан қазіргі көптеген радикалды исламистік және жиһадистік топтар өз әрекеттерінің теориялық негізін тапты. Құтб исламизмді біртіндеп реформалау идеясынан революциялық күрес доктринасына дейін жеткізді [31, 58 б.].

Әбу әл-Аъла Маудуди исламизмнің теориялық жүйеленуіне зор үлес қосқан ойшыл. Ол исламды толыққанды саяси жүйе және идеология ретінде түсіндірді. Маудудидің пікірінше, ислам тек дін ғана емес, мемлекетті, құқықты және қоғамды басқарудың тұтас моделі. Осы тұрғыдан ол ислам мемлекеті идеясының концептуалдық негізін жасады және «теодемократия» ұғымын ұсынды. Бұл модельде билік құдайлық заңға бағынуы тиіс, ал қоғам сол заңдардың шеңберінде ұйымдасуы керек.

Маудудидің еңбектері исламизмнің интеллектуалдық базасын тереңдетіп, оны жүйелі саяси теория деңгейіне көтерді. Оның идеялары Оңтүстік Азиядағы және басқа да аймақтардағы исламистік қозғалыстарға елеулі ықпал етті. Егер әл-Банна исламизмнің бұқаралық-ұйымдық моделін, ал Құтб оның радикалды бағытын күшейтсе, Маудуди исламизмнің теориялық архитектурасын жасауға үлкен үлес қосты [33, 105 б.].

Исламизмнің идеологиялық құрылымы оның өміршеңдігін, бейімделгіштігін және тарихи ықпалын қамтамасыз ететін бірнеше негізгі компоненттердің өзара байланысына негізделеді. Нормативтік-құқықтық компонент шариғатты қоғамдық тәртіптің өзегі ретінде танытса, идентификациялық компонент үммет ұғымы арқылы трансұлттық бірегейлікті қалыптастырады. Мобилизациялық-саяси компонент діни рәміздер мен заманауи саяси технологияларды ұштастыра отырып бұқаралық қолдау туғызады, ал әлеуметтік-экономикалық компонент исламизмнің қоғамда нақты институционалдық және әлеуметтік тірек табуына мүмкіндік береді.

Исламизмнің тарихи эволюциясы оның мазмұны, стратегиясы және ұйымдық формалары уақыт өте өзгеріп отырғанын көрсетеді. Жалпы алғанда исламизмнің тарихи дамуын бірнеше негізгі кезеңге бөліп қарастыруға болады. Мұндай кезеңдеу исламизмнің тұрақты емес, керісінше тарихи жағдайлар мен геосаяси конъюнктураға қарай түрленіп отыратын құбылыс екенін айқын көрсетеді.

Исламизмнің тарихи даму кезеңдері түсінікті болуы үшін кесте түрінде қосымша төменде ұсынылған:

Кесте 1 – Исламизмнің тарихи даму кезеңдері

Кезең атауы	Уақыты	Негізгі мазмұны	Ерекшеліктері
Интеллектуалдық қалыптасу және панисламизм	XIX ғ. соңы - 1930 жж.	Исламдық реформизм, панисламизм, мұсылман бірлігі идеялары қалыптасты	Отаршылдыққа қарсы идеологиялық жауап, модернизация мен дінді үйлестіру
Ұйымдасқан исламизм және радикалдану	1940-1980 жж.	Исламизм саяси қозғалысқа айналды, радикалды идеялар күшейді	Сайид Құтб идеялары, Иран революциясы
Халықаралық кеңістікке шығу және жаһандық желілер	1990-2000 жж.	Исламизм жаһандық сипат алды, желілік құрылымдар қалыптасты	Әл-Қаида, халықаралық қозғалыстар, екі бағытқа бөліну (радикал/байсалды)
Институционалдану, бейімделу және дағдарыс	2010 ж. - бүгінге дейін	Исламизм саяси жүйеге бейімделді, бірақ дағдарысқа ұшырады	«Араб көктемі», ИГИЛ, электоралдық саясат

Ескерту: Кесте [34-40] әдебиеттер негізінде автормен құрастырылған

Исламизмнің алғашқы интеллектуалдық алғышарттары XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында панисламизм және исламдық реформизм аясында қалыптасты. Бұл кезеңдегі негізгі міндет – Еуропа отаршылдығына қарсы мұсылман бірлігін сақтау, ислам өркениетінің құндылықтарын қайта жаңғырту және мұсылман қоғамдарының саяси-мәдени дербестігін қорғау болды. Әл-Ауғани мен Абдух сияқты реформаторлар исламды өркениеттік тоқыраудан шығудың негізі ретінде танытып, діни ілім мен модернизацияны үйлестіруге ұмтылды.

Бұл кезеңде исламизм әлі толыққанды саяси бағдарлама деңгейіне жеткен жоқ. Дегенмен мұсылман қауымын біртұтас саяси субъект ретінде қарастыру, исламдық өркениетті жаңғырту, батыстық отарлық үстемдікке қарсы идеологиялық жауап қалыптастыру сияқты идеялар кейінгі исламизмнің теориялық негізін қалады. 1928 жылы «Мұсылман бауырлар» қозғалысының құрылуы осы интеллектуалдық ізденістердің институционалдық саяси жобаға айналғанын көрсетті [34, 95 б.].

XX ғасырдың ортасынан бастап исламизм идеялық ізденіс шеңберінен шығып, ұйымдасқан бұқаралық қозғалысқа айналды. Бұл кезеңде ол отаршылдыққа, зайырлы элиталарға, батысшыл модернизация жобаларына және әлеуметтік әділетсіздікке қарсы балама ретінде күшейді. Екінші дүниежүзілік соғыстан кейін қалыптасқан ұлттық мемлекеттердің әлеуметтік және экономикалық мәселелерді тиімді шеше алмауы исламизмнің жаңа серпін алуына әсер етті.

1960–1980 жылдар исламизмнің идеологиялық поляризациясының күшейген кезеңі болды. Бұл уақытта Сайид Құтбтың идеялары кең таралып,

исламизмнің революциялық формалары беки түсті. Оның қазіргі қоғамды «жахилия» ретінде бағалауы және зайырлы режимдерге қарсы күресті діни парыз ретінде негіздеуі исламизмнің радикалдануына ықпал етті.

Осы кезеңнің ең ірі бетбұрыс оқиғасы – 1979 жылғы Иран Ислам революциясы. Бұл революция исламизмнің тек оппозициялық идеология ғана емес, нақты саяси билік формасына айнала алатынын іс жүзінде көрсетті. Иран тәжірибесі исламизмнің революциялық стратегиясының әлеуетін ашып, бүкіл мұсылман әлеміне зор ықпал етті. Иранда құрылған теократиялық жүйе исламизмнің мемлекет деңгейінде жүзеге асуының нақты үлгісіне айналды. Сонымен бірге қазіргі Иран тәжірибесі исламизмнің мемлекеттік билікке айналғаннан кейін оның идеологиялық ұстанымдары мен саяси практикалары арасында жаңа қайшылықтар туындайтынын да көрсетеді. Бір жағынан, Иран жүйесі исламдық легитимация мен діни басшылыққа негізделді; екінші жағынан, уақыт өте келе ол сайлау, парламент, фракциялық күрес, ішкі плюрализм сияқты элементтерді де бойына сіңіріп, революциялық исламизмнен институционалданған мемлекеттік исламизмге өткен күрделі модель ретінде көрінді [21, 39 б.].

1990-жылдардан бастап исламизм жаңа сапалық кезеңге өтті. Ауған соғысынан кейін әртүрлі елдерден келген еріктілер мен жауынгерлердің тәжірибесі, халықаралық байланыстардың күшеюі және коммуникациялық инфрақұрылымның дамуы нәтижесінде исламизмнің трансұлттық желілік формалары қалыптасты. Бұл кезеңде исламизм енді тек ұлттық шеңбердегі қозғалыс емес, халықаралық саяси процестерге араласатын жаһандық феноменге айналды [36, 112 б.].

Осы уақытта исламизм идеологиялық және ұйымдық тұрғыдан екі бағытқа жіктеле түсті. Бір жағынан, демократиялық рәсімдерге қатысуға, партиялық саясатқа және заңды саяси бәсекеге бейімделген байсалды исламистік қозғалыстар нығайды. Мысалы, Түркиядағы исламшыл бағыттағы партиялардың трансформациясы, кейінгі кезеңде Әділет және даму партиясының консервативті-демократиялық модельге бейімделуі исламизмнің прагматикалық эволюциясын көрсетті. Екінші жағынан, трансұлттық жиһадизм бағыты күшейіп, әл-Қаида типіндегі желілік ұйымдар пайда болды. Бұлар исламизмнің ұлттық шекаралардан тыс жаһандық күрес идеясын алға тартты [37, 68 б.].

Бұл кезең исламизмнің ішкі дифференциациясының тереңдегенін айқын көрсетті. Бір тармақ саяси институционалдану мен бейімделуге ұмтылса, екінші тармақ зорлықшыл экстремизм мен трансұлттық соғыс доктринасына ойысты. Осылайша исламизм бір мезетте әрі парламенттік, әрі астыртын-қарулы сипат ала алатын көпформалы құбылысқа айналды.

2010-жылдардағы «Араб көктемі» исламизмнің жаңа тарихи кезеңін айқындады. Бұл оқиғалар байсалды исламистік партиялардың электоралдық саясатқа қатысу және заңды жолмен билікке келу әлеуетін көрсетті. Бірқатар араб елдерінде исламшыл күштер сайлауда табысқа жетіп, исламизмнің

революциялық емес, институционалдық стратегиясының өміршеңдігін дәлелдеді [33, 69 б.].

Сонымен бірге осы кезең исламизмнің радикалды формаларының да шегіне жеткен уақыт болды. ИГИЛ/ДАИШ сияқты ұйымдардың жалған халифат жобасы исламизмнің экстремистік нұсқасының шарықтау шегі болды деуге болады. Олар ислам мемлекеттілігі идеясын аса қатаң әрі террористік формада жүзеге асыруға тырысты. Бірақ бұл тәжірибе ұзақ мерзімді саяси тұрақтылық қалыптастыра алмады және халықаралық деңгейде ауыр қарсылыққа ұшырады. Соның нәтижесінде исламизмнің болашағы, оның эволюциясы мен ішкі дағдарысы жөніндегі ғылыми пікірталастар күшейді [35, 58 б.].

Қазіргі кезеңде исламизм бір жағынан ұлттық мемлекет шеңберіндегі саяси бейімделу жолымен жүріп отыр, екінші жағынан оның радикалды нұсқалары легитимдік дағдарысын бастан кешіруде. Бұл жағдай исламизмнің болашақ тағдыры оның ішкі идеологиялық қайшылықтарын қалай шеше алатынына, жаһандану мен цифрландыру жағдайында жаңа саяси тіл мен стратегия ұсына алуына байланысты екенін көрсетеді.

Исламизмнің тарихи эволюциясы тек идеялық ізденістердің нәтижесі емес, нақты әлеуметтік, экономикалық және геосаяси факторлардың ықпалымен жүрді. Бұл факторлардың ішінде бірнешеуі ерекше маңызға ие.

Біріншіден, білім деңгейінің артуы және діни мәтіндерге тікелей қол жеткізу мүмкіндігінің кеңеюі исламизмнің таралуына ықпал етті. Сауаттылықтың өсуі адамдардың ресми дін өкілдерінен тәуелсіз түрде діни мәтіндерді оқып, оларды саяси-әлеуметтік тұрғыдан қайта түсіндіруіне жол ашты.

Екіншіден, араб ұлтшылдығының, социалистік жобалардың және батыстық либералдық модельдердің дағдарысы исламизмге идеологиялық вакуумды толтыру мүмкіндігін берді. Бұл жобалар мұсылман қоғамдарының негізгі әлеуметтік-саяси мәселелерін шеше алмаған жағдайда исламизм балама дискурс ретінде алға шықты.

Үшіншіден, мұнай дағдарысы мен мұнай бағасының өсуі мұсылман елдерінде жаңа қаржылық ресурстардың шоғырлануына ықпал етті. Бұл жағдай кейбір елдерде исламистік идеялардың таралуына, діни институттардың кеңеюіне және радикалды ағымдардың материалдық базасының күшеюіне мүмкіндік берді.

Төртіншіден, Таяу Шығыстың геосаяси маңызы, Қырғи қабақ соғыс жағдайы, араб-израиль қақтығысы және сыртқы державалардың араласуы исламизмнің саяси құралға айналуына ықпал етті. Кей жағдайларда халықаралық күштер исламизмді белгілі бір геосаяси мақсаттарға жету үшін жанама түрде қолдап немесе пайдаланып отырды.

Бесіншіден, авторитарлық режимдердің саяси қатысуды шектеуі исламизмді кейбір елдерде жалғыз ұйымдасқан оппозициялық күшке айналдырды. Сайлау, партиялық бәсеке және азаматтық институттар әлсіреген

ортада исламистік қозғалыстар қоғамдағы наразылықты жинақтайтын негізгі арна болды [38, 22-23 бб.].

Қазіргі исламизмнің маңызды сипаттарының бірі – оның дәстүршілдік пен бейімделудің диалектикалық үйлесімін көрсетуі. Оның идеологиялық өзегінде қоғамдық өмірді исламдық нормативтер негізінде қайта құру ұмтылысы сақталғанымен, бұл ұмтылыс барлық жерде бірдей формада жүзеге аспайды. Керісінше, исламизм әртүрлі ұлттық, мәдени және саяси жағдайларға бейімделе алатын икемділік танытады. Осы бейімделгіштік оның ұзақ өміршеңдігін қамтамасыз еткен факторлардың бірі болды.

Бұл құбылыс исламизмді қатаң догматикалық жүйе ретінде емес, өзгермелі тарихи шындыққа жауап бере алатын динамикалық идеология ретінде сипаттауға мүмкіндік береді. Бір кезеңде ол революциялық сипат алса, екінші кезеңде электоралдық саясатқа бейімделеді; бір ортада ол трансұлттық қозғалысқа айналса, басқа жағдайда ұлттық мемлекет шеңберіндегі партиялық құрылым ретінде әрекет етеді. Осылайша исламизмнің эволюциясы оның идеологиялық өзегінің тұрақтылығы мен саяси формаларының өзгермелілігі арасындағы күрделі байланысты көрсетеді [40, 125 б.].

Исламизмнің идеологиялық құрылымы оның өміршеңдігін, бейімделгіштігін және тарихи ықпалын қамтамасыз ететін бірнеше негізгі компоненттердің өзара байланысына негізделеді. Нормативтік-құқықтық компонент шариғатты қоғамдық тәртіптің өзегі ретінде танытса, идентификациялық компонент үммет ұғымы арқылы трансұлттық бірегейлікті қалыптастырады. Мобилизациялық-саяси компонент діни рәміздер мен заманауи саяси технологияларды ұштастыра отырып бұқаралық қолдау туғызады, ал әлеуметтік-экономикалық компонент исламизмнің қоғамда нақты институционалдық және әлеуметтік тірек табуына мүмкіндік береді [41, 144 б.].

Сонымен бірге исламизм біртекті емес: оның радикалды және байсалды нұсқалары әртүрлі тарихи жағдайда түрлі стратегиялар мен саяси модельдер қалыптастырды. Хасан әл-Банна исламизмнің ұйымдастырушылық-бұқаралық үлгісін жасап берсе, Сайид Құтб оның радикалды-революциялық бағытын жүйеледі, ал Маудуди ислам мемлекеті идеясын теориялық деңгейде негіздеді. Тарихи тұрғыдан исламизм интеллектуалдық реформизмнен ұйымдасқан қозғалысқа, одан революциялық радикализмге, кейін трансұлттық желілік формаларға және ақырында институционалдық бейімделу мен ішкі дағдарыс кезеңіне өтті.

Қорыта келе, исламизмді тек экстремизммен теңестіру де, тек діни жандану ретінде түсіндіру де жеткіліксіз. Ол – модерн дәуірінде мұсылман қоғамдарының саяси, мәдени және өркениеттік дағдарыстарына жауап ретінде қалыптасқан, уақыт өте түрленіп отыратын, ішкі құрылымы күрделі әрі тарихи эволюцияға бейім көпдеңгейлі идеологиялық феномен. Сондықтан бұл құбылысты талдау әрдайым тарихи контексті, аймақтық ерекшеліктерді, ішкі идеологиялық айырмашылықтарды және жаһандық саяси өзгерістерді ескере отырып жүргізілуі тиіс.

1.3 Исламизмнің ішкі және сыртқы трансформация факторлары

XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы исламизмнің трансформациясы ішкі идеологиялық қайшылықтар мен сыртқы құрылымдық факторлардың өзара ықпалымен шартталған күрделі әрі көпдеңгейлі үдеріс болып табылады. Саяси-діни идеология ретінде исламизм статикалық жүйе емес; керісінше, оның дамуы өзгермелі әлеуметтік, саяси және халықаралық жағдайларға жоғары деңгейде бейімделу қабілетімен сипатталады [41, 126 б.].

Исламизм трансформациясы мәселесін тек оның радикалдануы немесе институционалдануы шеңберінде ғана қарастыру жеткіліксіз. Мұнда исламизмнің дүниетанымдық ұстанымдарының, мобилизациялық стратегияларының және легитимация тетіктерінің терең өзгеріске ұшырауы туралы сөз болып отыр. Ғылыми әдебиеттерде бұл үдеріс көбіне классикалық революциялық исламизмнен саяси қатысудың неғұрлым прагматикалық және гибридті формаларына өту ретінде түсіндіріледі, ал бұл өз кезегінде постисламизм феноменінің қалыптасуына алып келеді.

Исламизмнің ішкі трансформациясын түсіндіруде ең маңызды факторлардың бірі – оның идеологиялық құрылымындағы қайшылықтар мен «ислам мемлекеті» жобасының утопиялық сипаты болып табылады. Исламизм өзін тек саяси қозғалыс ретінде ғана емес, сонымен қатар қоғамды толықтай қайта құруға бағытталған кешенді дүниетанымдық жүйе ретінде ұсынады. Оның негізгі мақсаты – шариғат қағидаларына негізделген, әділеттілік пен моральдық тазалыққа сүйенген қоғамдық-саяси тәртіп орнату. Бұл идея өзінің нормативтік мазмұны жағынан әмбебап сипатқа ие болып, адам өмірінің барлық саласын – саясатты, экономиканы, құқықты, білімді және мәдениетті – қамтуға ұмтылады.

Алайда исламизмнің осы идеалдық жобасы нақты тарихи және саяси тәжірибеде күрделі қайшылықтарға ұшырайды. Біріншіден, шариғат нормаларының әмбебаптығы туралы түсінік қазіргі заманғы мемлекеттердің плюралистік және зайырлы құқықтық жүйелерімен әрдайым үйлесе бермейді. Қазіргі ұлттық мемлекеттер халықаралық құқық нормаларына, адам құқықтары стандарттарына және жаһандық саяси тәртіптің талаптарына тәуелді. Бұл жағдай исламизмнің идеологиялық тұжырымдамасын практикалық деңгейде қайта қарауға мәжбүр етеді. Мәселен, сайлау жүйесі, көппартиялық құрылым, азаматтық құқықтар сияқты институттар исламдық саяси теорияда әрқашан бірмәнді түрде анықталмаған немесе классикалық шариғат жүйесінде дәл қазіргі формасында қарастырылмаған [42, 201 б.].

Екіншіден, экономикалық шынайылық факторлары исламизмнің утопиялық сипатын айқын көрсетеді. Исламдық экономикалық жүйе әділеттілікке, өсімқорлықты (риба) шектеуге және әлеуметтік теңдікті қамтамасыз етуге негізделгенімен, қазіргі жаһандық капиталистік жүйемен толық үйлесімді бола алмайды. Исламистік қозғалыстар билікке келген жағдайда халықаралық қаржы институттарымен, инвестициялық жүйелермен және нарықтық экономиканың талаптарымен келісімге келуге мәжбүр болады [43, 86

б.]. Бұл өз кезегінде идеологиялық қағидалардың жұмсаруына немесе қайта интерпретациялануына алып келеді.

Үшіншіден, институционалдық шектеулер де исламизмнің трансформациясына әсер ететін маңызды факторлардың бірі болып табылады. Мемлекеттік басқару – тек діни қағидалармен ғана емес, сонымен қатар бюрократиялық тиімділікпен, құқықтық тұрақтылықпен және саяси тұрақтылықпен байланысты күрделі жүйе. Исламистік қозғалыстар билікке келген кезде олар нақты басқару тәжірибесімен бетпе-бет келеді. Бұл жағдайда олар идеологиялық догмалар мен практикалық қажеттіліктер арасында таңдау жасауға мәжбүр болады. Нәтижесінде бастапқыда сакралды сипатқа ие болған саяси жоба біртіндеп прагматикалық сипатқа ие болады [44, 58 б.].

Осы аталған факторлардың жиынтығы исламизм ішінде терең идеологиялық дағдарыстың қалыптасуына алып келеді. Бұл дағдарыс, ең алдымен, қозғалыстың жақтастары арасында сенімнің әлсіреуінен көрінеді. Себебі бастапқыда ұсынылған «идеалды ислам қоғамы» мен нақты саяси тәжірибе арасындағы айырмашылық айқын байқала бастайды. Мұндай жағдайда исламизмнің ішкі дискурсында өзін-өзі сынға алу, реформалау және қайта түсіндіру үрдістері күшейеді.

Бұл құбылыс «десакрализация» ұғымы арқылы түсіндіріледі. Яғни, бұрын абсолютті, өзгермейтін және қасиетті деп қабылданған саяси-идеологиялық қағидалар уақыт өте келе салыстырмалы және өзгермелі ретінде қарастырыла бастайды. Десакрализация үдерісі исламизмнің толықтай жойылуын білдірмейді, керісінше оның жаңа тарихи жағдайларға бейімделуін көрсетеді. Бұл жерде исламизм өзінің бастапқы радикалды формасынан алыстап, неғұрлым икемді, прагматикалық және кей жағдайда демократиялық элементтерді қабылдайтын бағытқа эволюцияланады [45, 89-90 бб.].

Сонымен қатар, исламизмнің утопиялық сипаты оның мобилизациялық әлеуетімен тығыз байланысты. Утопиялық идеялар қоғамда үлкен үміт пен сенім тудыра алады, әсіресе әлеуметтік әділетсіздік, саяси тұрақсыздық немесе мәдени дағдарыс жағдайында. Бірақ дәл осы утопиялық сипат ұзақ мерзімді перспективада оның әлсіз тұсына айналады. Себебі нақты саяси тәжірибе утопиялық күтулерді толықтай ақтай алмайды. Нәтижесінде қозғалыстың ішкі құрылымында фрагментация, яғни әртүрлі бағыттардың пайда болуы байқалады: бір бөлігі радикалды бағытты сақтауға тырысса, екінші бөлігі реформаторлық және прагматикалық жолды таңдайды.

Исламизмнің ішкі трансформациясы оның идеологиялық қайшылықтарымен және утопиялық жобасының шектеулерімен тығыз байланысты. Нормативтік идеал мен саяси шынайылық арасындағы алшақтық исламизмді қайта ойластыруға, бейімделуге және жаңа формаларға көшуге итермелейді. Бұл үдеріс исламизмнің тарихи эволюциясын түсінуде маңызды теориялық негіздердің бірі болып табылады [46, 56-57 бб.].

Исламизм қазіргі заманда біртұтас әрі монолитті идеология ретінде емес, керісінше ішкі құрылымы күрделі, көпқабатты және әртүрлі бағыттардан

тұратын құбылыс ретінде сипатталады. Оның эволюциясы барысында қозғалыс ішіндегі идеялық, тактикалық және стратегиялық айырмашылықтар айқындалып, нәтижесінде исламизмнің фрагментациясы үдерісі қалыптасты. Бұл құбылыс исламизмнің тек сыртқы қысымдардың ықпалымен ғана емес, сонымен қатар оның ішкі динамикасының нәтижесінде де өзгеріске ұшырайтынын көрсетеді.

Исламизм аясында қалыптасқан негізгі бөлініс радикалды және байсалды бағыттар арасында байқалады. Радикалды ағымдар исламдық құндылықтарды қоғамға жедел әрі күш қолдану арқылы енгізуді көздейді. Олар көбінесе зайырлы мемлекеттік құрылымды толықтай жоққа шығарып, оның орнына шариғат нормаларына негізделген саяси жүйені орнатуды мақсат етеді. Мұндай топтар үшін саяси ымыра мен кезең-кезеңімен реформалау тәсілдері тиімсіз әрі дін қағидаларына қайшы деп қабылданады. Осы себепті олар күш қолдану, революциялық әрекеттер немесе қарулы күрес сияқты әдістерді заңды деп санайды [47, 23 б.].

Ал байсалды исламшыл қозғалыстар, керісінше, саяси жүйе аясында әрекет етуді, заңды механизмдерді пайдалануды және қоғаммен диалог орнатуды басымдық ретінде қарастырады. Олар демократиялық институттарға қатысу, сайлау үдерістеріне араласу және мемлекеттік құрылыммен белгілі бір деңгейде үйлесім табу арқылы өз мақсаттарына жетуге ұмтылады. Бұл бағыт исламизмнің идеологиялық негіздерін сақтай отырып, оларды заманауи саяси шындықтарға бейімдеуге тырысады. Мұндай бейімделу көбіне прагматикалық сипатқа ие болып, исламизмнің «жұмсаруына» және институционалдануына алып келеді [48, 57 б.].

Аталған екі бағыттың қатар өмір сүруі исламизм ішінде тұрақты идеялық бәсекелестіктің қалыптасуына себеп болады. Әсіресе, діни легитимділік мәселесі осы күрестің негізгі өзегіне айналады. Радикалды топтар байсалды қозғалыстарды исламның түпкі қағидаларынан ауытқыды, «батыстық саяси модельдерге бейімделді» деп сынға алып, оларды «опасыздық» жасады деп айыптайды. Ал байсалды бағыт өкілдері радикализмді исламның беделіне нұқсан келтіретін, қоғамда тұрақсыздық пен зорлық-зомбылықты күшейтетін деструктивті құбылыс ретінде бағалайды [26, 29 б.].

Бұл ішкі қайшылықтар исламизмнің трансформациялық үдерістерін айтарлықтай жеделдетеді. Себебі әрбір бағыт өз стратегиясының тиімділігін дәлелдеуге тырысып, жаңа саяси тактикаларды іздеуге мәжбүр болады. Нәтижесінде исламизм идеологиясы қатаң догматикалық жүйе ретінде емес, өзгермелі және бейімделгіш құрылым ретінде көрініс табады.

Сонымен қатар, жаһандану, ақпараттық кеңістіктің кеңеюі және халықаралық саяси қысымдар исламизм ішіндегі фрагментацияны одан әрі тереңдете түседі. Әртүрлі елдердегі исламшыл қозғалыстар жергілікті әлеуметтік-саяси жағдайларға бейімделе отырып, бір-бірінен едәуір ерекшеленетін модельдерді қалыптастырады. Бұл жағдай исламизмнің әмбебап

бір үлгісінің жоқ екенін және оның әртүрлі контексттерде түрліше дамитынын айқын көрсетеді.

Исламизмнің фрагментациясы оның әлсіздігін ғана емес, сонымен қатар бейімделу қабілетін де білдіреді. Ішкі стратегиялар арасындағы күрес қозғалыстың болашақ бағытын айқындайтын негізгі факторлардың бірі болып табылады. Дәл осы бәсекелестік исламизмнің жаңа формаларының пайда болуына, оның саяси тактикасының өзгеруіне және жалпы идеологиялық трансформациясына ықпал етеді.

Ислам қоғамдарындағы ұрпақ ауысуы исламизмнің трансформациясына әсер ететін негізгі әлеуметтік-мәдени факторлардың бірі болып табылады. Әсіресе XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басында дүниеге келген мұсылман жастарының дүниетанымы алдыңғы буын өкілдерінен елеулі түрде ерекшеленеді. Бұл айырмашылық, ең алдымен, жаһандану үдерістері мен цифрлық технологиялардың қарқынды дамуына байланысты қалыптасқан жаңа әлеуметтік ортаға тікелей тәуелді. Жаңа буын өкілдері бір мезгілде жергілікті дәстүрлер мен жаһандық мәдени ағымдардың ықпалында өмір сүре отырып, көпқабатты әрі гибридті бірегейлік үлгісін қалыптастырады. Мұндай жағдайда дін бұрынғыдай тек саяси мобилизация құралы ретінде ғана емес, сонымен қатар жеке тұлғаның өзін-өзі тануының, мәдени тамырларын сақтауының және рухани қажеттіліктерін қанағаттандыруының маңызды құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады [49, 65-66 бб.].

Жастар арасында дінге деген қатынас көбінежекешендірілген сипатқа ие бола бастайды. Яғни, олар діни нормаларды қабылдауда дәстүрлі діни институттардың немесе идеологиялық қозғалыстардың ұстанымдарын толықтай қайталамай, өздерінің жеке тәжірибесі мен түсінігіне негізделген интерпретацияларға жүгінеді. Бұл үдеріс исламизм сияқты идеологиялық ағымдардың ықпалын әлсіретіп, олардың жастар арасындағы тартымдылығын қайта қарастыруға мәжбүр етеді. Өйткені исламизм көбіне ұжымдық әрекетке, саяси ұйымдасуға және қатаң идеологиялық тәртіпке негізделсе, жаңа буын мұсылмандары үшін еркіндік, таңдаудың көптүрлілігі және жеке тәжірибенің маңыздылығы басым бола түседі [50, 121 б.].

Сонымен қатар, ақпараттық кеңістіктің кеңеюі мен цифрлық коммуникация құралдарының (әлеуметтік желілер, онлайн платформалар, блогтар және т.б.) дамуы исламдық білім мен діни дискурстың құрылымына түбегейлі өзгерістер енгізді. Бұрын діни білім негізінен медреселер, мешіттер және ресми діни тұлғалар арқылы таралатын болса, қазіргі таңда кез келген адам интернет арқылы түрлі көзқарастар мен пікірлерге еркін қол жеткізе алады. Бұл жағдай бір жағынан діни сауаттылықтың артуына мүмкіндік берсе, екінші жағынан идеологиялық кеңістіктің фрагментациялануына алып келеді. Яғни, исламдық мәселелер бойынша біртұтас, орталықтандырылған түсіндіру жүйесі әлсіреп, оның орнына сан алуан пікірлер мен интерпретациялар қатар өмір сүретін плюралистік орта қалыптасады [51, 16 б.].

Осының нәтижесінде исламизм діни нормалар мен құндылықтарды түсіндірудегі бұрынғы монополиялық орнын жоғалтып, жаңа жағдайға бейімделуге мәжбүр болады. Бұл бейімделу кей жағдайларда исламизмнің жұмсаруына, яғни оның қатаң саяси риторикасынан бас тартып, әлеуметтік-мәдени мәселелерге көбірек көңіл бөлуіне әкелсе, кей жағдайларда керісінше, радикалды формалардың күшеюіне түрткі болуы мүмкін. Дегенмен жалпы тенденция исламдық дискурстың плюрализациялануы мен әртараптануы бағытына қарай дамып отырғанын көрсетеді. Осылайша, ұрпақ ауысуы мен цифрлық дәуірдің ықпалы исламизмнің мазмұны мен формасының өзгеруіне ғана емес, оның ислам қоғамдарындағы орны мен рөлінің қайта айқындалуына да негіз болады [52, 185 б.].

Исламистік қозғалыстардың саяси дискурсында әлеуметтік әділеттілік, табыстарды әділ бөлу, сыбайлас жемқорлықпен күрес және қоғамдағы теңсіздікті азайту мәселелері орталық орын алады. Бұл ұрандар көбіне халықтың кең әлеуметтік топтары үшін тартымды болып, олардың саяси қолдауын қамтамасыз ететін негізгі факторлардың бірі ретінде көрінеді. Алайда, мұндай уәделерді практикалық деңгейде жүзеге асыру күрделі институционалдық механизмдерді, тиімді басқару жүйесін және ұзақ мерзімді экономикалық тұрақтылықты талап етеді.

Қазіргі жаһандану жағдайында ұлттық экономикалар халықаралық нарықтарға, қаржы институттарына және сыртқы инвестицияларға айтарлықтай тәуелді. Осы тұрғыдан алғанда, исламистік үкіметтер билікке келген жағдайда да, зайырлы режимдерге тән макроэкономикалық және құрылымдық шектеулерден толықтай босай алмайды. Мысалы, мемлекеттік бюджет тапшылығы, жұмыссыздық деңгейі, инфляция, сыртқы қарыз және инвестициялық климат сияқты факторлар идеологиялық ұстанымдарға қарамастан, экономикалық саясатты айқындайтын негізгі параметрлер ретінде қала береді [61, 137 б.].

Сонымен қатар, әлеуметтік саясатты тиімді жүзеге асыру үшін қажетті институционалдық әлеуеттің жеткіліксіздігі де маңызды мәселе болып табылады. Көп жағдайда мемлекеттік аппараттың әлсіздігі, басқару тәжірибесінің жеткіліксіздігі немесе кадрлық ресурстардың шектеулілігі жарияланған реформалардың толық жүзеге асуына кедергі келтіреді. Бұл жағдай қоғамда күтілген нәтижелердің орындалмауына әкеліп, билікке деген сенімнің төмендеуіне себеп болады.

Исламистік қозғалыстардың алдында тұрған негізгі мәселелердің бірі – балама экономикалық модель ұсыну қабілетінің шектеулілігі. Теориялық деңгейде ислам экономикасы әділеттілікке, пайызсыз қаржы жүйесіне және әлеуметтік жауапкершілікке негізделген модель ретінде ұсынылғанымен, оны қазіргі жаһандық капиталистік жүйе жағдайында толыққанды енгізу тәжірибеде айтарлықтай қиындықтар туғызады. Нәтижесінде, исламистік үкіметтер көбіне дәстүрлі экономикалық механизмдерді қолдануға мәжбүр болады, бұл олардың идеологиялық тұтастығына күмән тудыруы мүмкін.

Осылайша, әлеуметтік-экономикалық шектеулер исламистік қозғалыстардың трансформациясында маңызды рөл атқарады. Экономикалық уәделердің орындалмауы легитимділік дағдарысын күшейтіп, жаңа саяси және идеологиялық формаларды іздеуге итермелейді. Бұл үдеріс кей жағдайда қозғалыстың радикалдануына, ал басқа жағдайларда оның прагматикалық бағытқа бет бұрып, пост-исламистік сипат алуына алып келуі мүмкін [65, 253 б.].

Исламизм трансформациясының сыртқы факторлары, халықаралық саяси конъюнктура және секьюритизация. XXI ғасырдың басындағы геосаяси өзгерістер, әсіресе 11 қыркүйек шабуылдарынан кейін қалыптасқан халықаралық саяси конъюнктура исламизмнің қауіпсіздік дискурсы аясында қайта қарастырылуына айтарлықтай ықпал етті. Терроризмге қарсы жаһандық күрестің институционалдануы, АҚШ бастаған коалициялық операциялар мен халықаралық ұйымдардың қауіпсіздік стратегиялары исламдық қозғалыстарды тек саяси немесе діни құбылыс ретінде емес, сонымен қатар қауіп-қатер көзі ретінде қабылдауға негіз қалады. Осылайша, исламизмнің секьюритизациялануы яғни, оны қауіпсіздік мәселесі ретінде ұсыну халықаралық саясаттың басты бағыттарының біріне айналды [62, 204 б.].

Бұл үдеріс исламизмнің ішкі құрылымына да елеулі әсер етті. Бір жағынан, радикалды ұйымдардың қызметіне қысым күшейіп, олардың ашық әрекет ету мүмкіндіктері шектелді; екінші жағынан, дәл осы қысым олардың тактикалық бейімделуіне, яғни астыртын, желілік және трансұлттық сипаттағы жаңа формаларға көшуіне жағдай жасады. Сонымен қатар, секьюритизация үдерісі исламдық қозғалыстардың бір бөлігін өз стратегияларын қайта қарауға итермеледі. Олар халықаралық легитимділікке қол жеткізу үшін экстремистік риторикадан бас тартып, демократиялық нормалар мен саяси плюрализмге бейімделген жаңа дискурстар қалыптастыруға ұмтылды. Нәтижесінде, қазіргі кезеңде исламизм біртекті құбылыс емес, керісінше, жаһандық саяси қысымдар мен қауіпсіздік парадигмаларының ықпалымен әртүрлі бағыттарға бөлінген күрделі және көпқырлы идеологиялық ағым ретінде көрініс табады [63, 105 б.].

Бірқатар елдерде исламизм жүйелі түрде мемлекеттік репрессияларға ұшырады. Мұндай қысым, ең алдымен, құқықтық шектеулер, саяси партияларды тарату, көшбасшыларды қудалау және қоғамдық ұйымдардың қызметін бақылауға алу сияқты құралдар арқылы жүзеге асырылды. Мысалы, Египетте 2013 жылдан кейін «Мұсылман бауырлар» қозғалысы заңсыз деп танылып, оның жетекшілері тұтқындалды немесе елден кетуге мәжбүр болды. Сол сияқты Алжирде 1990-жылдары Ислам құтқару майданы (FIS) сайлауда жеңіске жеткеннен кейін билік тарапынан таратылып, нәтижесінде ұзаққа созылған азаматтық қақтығыстар орын алды. Бұл жағдайларда исламшыл қозғалыстар заңды саяси алаңнан шеттетіліп, олардың ашық саяси бәсекеге қатысу мүмкіндігі едәуір шектелді [64, 128 б.].

Алайда мұндай қысым барлық жағдайда бірдей нәтижеге алып келмейді. Кейбір жағдайларда репрессия радикалдану процесін жеделдетуі мүмкін. Мысалы, Алжирдегі оқиғалардан кейін бірқатар топтар қарулы күрес жолына

өтті. Дегенмен, басқа елдерде керісінше үрдіс байқалады: институционалдық қысым исламизм өкілдерін өз стратегияларын қайта қарастыруға мәжбүр етеді. Мысалы, Тунисте Ән-Нахда ұзақ жылдар бойы қуғын-сүргінге ұшырағаннан кейін 2011 жылғы өзгерістерден соң радикалды ұстанымдардан бас тартып, демократиялық жүйеге бейімделген партияға айналды. Бұл олардың саяси өмірге қайта оралуының прагматикалық жолы болды [67, 129-130 бб.].

Репрессиялық саясаттың ұзақ мерзімді ықпалы исламизмнің ұйымдастырушылық құрылымының өзгеруіне де әсер етеді. Заңды кеңістіктен тыс қалған қозғалыстар бейресми желілерге сүйеніп, өз қызметін жаңа форматта жалғастырады. Мысалы, Египетте ресми түрде тыйым салынғаннан кейін «Мұсылман бауырлар» қозғалысы әлеуметтік желілер, қайырымдылық ұйымдары және білім беру бастамалары арқылы ықпалын сақтауға тырысты. Сол сияқты Түркияда 1990-жылдары исламшыл партияларға қойылған шектеулер жаңа буын саясаткерлердің стратегиясын өзгертіп, кейіннен «консервативтік демократия» моделінің қалыптасуына негіз болды [68, 311-312 бб.].

Кейбір елдерде исламшыл қозғалыстар тікелей саяси қызметтен бас тартып, азаматтық қоғам алаңына көшеді. Мысалы, Мароккодағы «Әділет және даму партиясы» (Justice and Development Party Morocco) және оған жақын қоғамдық ұйымдар әлеуметтік жобалар, қайырымдылық қызметі және білім беру арқылы қоғамдағы ықпалын арттырды. Бұл тәсіл исламизмнің тек саяси билікке ұмтылатын идеология емес, сонымен бірге әлеуметтік қызмет арқылы да өмір сүре алатын икемді қозғалыс екенін көрсетеді [77, 5-7 бб.].

Осы орайда, мемлекеттік репрессиялар исламизмді толық жоймайды, керісінше оның формасын өзгертеді. Кей жағдайда радикалдануға әкелсе, басқа жағдайда бейімделу мен трансформацияға себеп болады. Бұл құбылыс исламизмнің қатаң идеологиялық жүйе емес, өзгермелі жағдайларға бейімделе алатын әлеуметтік-саяси қозғалыс екенін дәлелдейді. Нәтижесінде мұндай трансформациялар постисламизмнің қалыптасуына алғышарт жасап, исламдық қозғалыстардың жаңа, икемді және прагматикалық формаларының пайда болуына ықпал етеді.

Тәжірибе көрсеткендей, исламизмді саяси кеңістіктен толық ығыстыру оның жойылуына әкелмейді. Керісінше, ол көбіне трансформацияланып, жаңа институционалдық формаларға ие болады. Мұндай жағдайда исламшыл қозғалыстар саяси партиялардан гөрі қоғамдық қозғалыстар, білім беру бастамалары немесе әлеуметтік қызмет көрсету ұйымдары ретінде қайта құрылуы мүмкін. Демек, мемлекеттік репрессиялар исламизмнің әлсіреуіне емес, оның бейімделу қабілетін күшейтіп, жаңа эволюциялық кезеңге өтуіне ықпал ететін факторлардың бірі ретінде қарастырылуы тиіс.

Жаһандану үдерісі қазіргі заманғы әлеуметтік-мәдени кеңістіктің құрылымын түбегейлі өзгертіп, әртүрлі өркениеттер мен мәдениеттер арасындағы өзара ықпалдастықты бұрын-соңды болмаған деңгейге жеткізді. Бұл құбылыс бір жағынан мәдени алмасуды, идеялар мен құндылықтардың еркін таралуын қамтамасыз етсе, екінші жағынан ұлттық және діни бірегейліктің

әлсіреу қаупін күшейтіп, мәдени бәсекелестікті шиеленістіре түсті. Осындай күрделі жағдайда исламизм өзін тек діни-саяси идеология ретінде ғана емес, сонымен қатар мәдени қорғаныс механизмі ретінде де таныта бастады.

Жаһандану жағдайында исламизмнің жаһандануға қарсылық және батыстану үдерісіне қарсы бағыттық риториканы кеңінен қолдануы оның мобилизациялық әлеуетін арттыруға бағытталған. Батыстық мәдени экспансия мен либералдық құндылықтардың таралуы кейбір мұсылман қоғамдарында дәстүрлі дүниетанымға қауіп ретінде қабылданады. Осыған жауап ретінде исламизм идеологтары жаһандануды «мәдени гегемонияның» құралы ретінде сипаттап, исламдық құндылықтарды қорғау идеясын алға тартады. Алайда бұл жерде айқын парадокс байқалады: исламизм жаһандануға қарсы дискурс қалыптастырғанымен, өзінің қызметін дәл осы жаһандық коммуникациялық кеңістікте жүзеге асырады [70, 63-64 бб.].

Трансұлттық желілердің дамуы, көші-қон үдерістерінің күшеюі және цифрлық платформалардың кеңеюі исламизмнің ұйымдастырушылық және идеологиялық табиғатын едәуір өзгертті. Бұрын көбіне белгілі бір географиялық аймақпен шектелген қозғалыстар бүгінде ғаламдық деңгейде әрекет ететін желілік құрылымдарға айналып отыр. Әлеуметтік желілер, мессенджерлер және онлайн медиа құралдары арқылы исламшыл топтар өз идеяларын жылдам таратып, әртүрлі елдердегі қолдаушыларды біріктіру мүмкіндігіне ие болды. Бұл жағдай исламизмнің дәстүрлі иерархиялық құрылымдардан біршама тәуелсізденуіне, орталықсыздандырылуына және икемді ұйымдық модельдердің қалыптасуына ықпал етті.

Сонымен қатар мәдени бәсекелестік жағдайында исламизм өзін балама өркениеттік жоба ретінде ұсынуға ұмтылады. Ол тек саяси билікке қатысты талаптармен шектелмей, білім беру, мәдениет, әлеуметтік қатынастар салаларында да өзіндік үлгілерді қалыптастыруға бағытталады. Осы тұрғыдан алғанда, жаһандану исламизм үшін тек қауіп емес, сонымен бірге жаңа мүмкіндіктер алаңы ретінде де қызмет етеді. Демек, исламизмнің қазіргі трансформациясын түсіну үшін оны жаһандық мәдени динамика мен бәсекелестік контексінде кешенді түрде қарастыру қажет.

Қазіргі жаһандану дәуірінде цифрлық технологиялардың қарқынды дамуы діни кеңістіктің құрылымы мен мазмұнын түбегейлі өзгеріске ұшыратты. Бұрын дәстүрлі институттар – мешіттер, медреселер және діни ұйымдар арқылы жүзеге асқан діни коммуникация бүгінде виртуалды ортаға едәуір дәрежеде ауысты. Онлайн уағыздар, әлеуметтік желілердегі исламдық блогерлер, YouTube, Telegram және басқа да цифрлық платформалар арқылы таралатын діни контент жаңа типтегі діни әлеуметтену формаларын қалыптастырып отыр. Бұл құбылыс, бір жағынан, діни білімге қолжетімділікті арттырса, екінші жағынан, діни беделмен авторитет ұғымының қайта қаралуына алып келуде.

Цифрлық ортада дәстүрлі дін ғұламалары мен институционалдық діни құрылымдардың монополиясы әлсіреп, олардың орнын жеке тұлғалар – блогерлер, тәуелсіз уағызшылар және инфлюенсерлер басуда. Соның

нәтижесінде діни интерпретацияның көптүрлілігі артып, әртүрлі идеологиялық ағымдар бір мезгілде қатар өмір сүретін плюралистік орта қалыптасады. Бұл жағдай діни сенімнің даралану үдерісін күшейтіп, индивидтің діни тәжірибесі мен дүниетанымының субъективтенуіне ықпал етеді [91, 259 б.]. Мұндай трансформация исламизмнің бұрынғыдай біртұтас, монолитті идеологиялық құрылым ретінде әрекет ету мүмкіндігін шектеп, оның ішкі жіктелуін тереңдете түседі.

Сонымен қатар цифрландыру үдерісі екіжақты сипатқа ие. Бір жағынан, интернет кеңістігі радикалды идеялардың жылдам таралуына, трансұлттық желілердің қалыптасуына және жастардың радикалдану тәуекелдерінің артуына ықпал етуі мүмкін. Әсіресе алгоритмдік ұсыныстар жүйесі мен ақпараттық «көпіршіктер» (filter bubbles) экстремистік мазмұнның тұйық ортада күшеюіне жағдай жасайды. Екінші жағынан, цифрлық орта діни дискурстың либералдануына, сындарлы пікірталастардың дамуына және балама көзқарастардың таралуына мүмкіндік береді.

Жалпы алғанда, діни кеңістіктің цифрлануы исламизмнің трансформациялық табиғатын айқын көрсететін маңызды факторлардың бірі болып табылады. Ішкі идеологиялық қайшылықтар, ұрпақтық өзгерістер және ұйымдық басқару дағдарысы сияқты ішкі факторлар жаһандану, секьюритизация және цифрландыру секілді сыртқы ықпалдармен өзара байланыста әрекет ете отырып, исламизмнің эволюциялық өзгерісіне негіз қалайды. Бұл өзгерістер исламизмнің жойылуын емес, керісінше оның жаңа әлеуметтік-мәдени жағдайларға бейімделуін және саяси-діни өзін-өзі ұйымдастырудың жаңа формаларына көшуін білдіреді. Нәтижесінде, аталған үдерістер XXI ғасырдағы постисламизм феноменінің қалыптасуына және діни сананың когнитивтік трансформациясына алғышарт жасайды [92, 54 б.].

Исламизмнің трансформациясы мәселесін терең ғылыми тұрғыдан қарастыру оның тек теориялық деңгейдегі эволюциясын ғана емес, нақты тарихи-әлеуметтік тәжірибелер арқылы қалыптасқан өзгеріс динамикасын талдауды талап етеді. Осыған байланысты исламизмнің ішкі және сыртқы трансформация факторларын нақты елдік мысалдар арқылы саралау зерттеу нәтижелерінің эмпирикалық негізділігін арттырады. Бұл бөлімде исламизмнің ішкі трансформациясын сипаттайтын Тунис тәжірибесі және сыртқы факторлардың ықпалымен өзгеріске ұшыраған Мысыр тәжірибесі кешенді түрде талданады.

Ең алдымен, исламизмнің ішкі трансформация факторларын түсіну үшін Тунис еліндегі «Ән-Нахда» қозғалысының эволюциясын қарастыру маңызды. Бұл қозғалыс XX ғасырдың соңында классикалық исламизм идеологиясы негізінде қалыптасқанымен, уақыт өте келе өзінің идеологиялық және институционалдық құрылымын қайта қарастыруға мәжбүр болды. Қозғалыстың жетекшісі Рашид Генноучи ислам мен демократия арасындағы үйлесімділікті іздестіру бағытында іргелі теориялық тұжырымдар ұсынды. Оның еңбектерінде

исламдық құндылықтарды сақтай отырып, зайырлы саяси жүйе шеңберінде әрекет ету мүмкіндігі негізделді.

Тунистегі 2011 жылғы «Араб көктемі» оқиғаларынан кейін «Ән-Нахда» қозғалысы елдің саяси өміріне белсенді түрде араласып, билік құрылымдарының бір бөлігіне айналды. Алайда билік тәжірибесі қозғалыс үшін маңызды сабақ болды. Саяси плюрализм жағдайында қоғамның әртүрлі топтарымен келісімге келу қажеттілігі, зайырлы күштермен бәсекелестік, сондай-ақ халықаралық қауымдастықтың талаптары қозғалысты өз ұстанымдарын қайта қарастыруға итермеледі. Нәтижесінде 2016 жылғы партия съезінде «Ән-Нахда» өзін «мұсылман-демократиялық» партия ретінде жариялап, діни және саяси қызметті институционалдық тұрғыда ажырату туралы шешім қабылдады [93, 409-410 бб.].

Бұл өзгеріс исламизмнің ішкі трансформациясының маңызды көрсеткіші болып табылады. Мұнда негізгі рөлді сыртқы қысым емес, керісінше, ұйым ішіндегі идеологиялық рефлексия, саяси тәжірибе және стратегиялық бейімделу қажеттілігі атқарды. Осы тұрғыдан алғанда, «Ән-Нахда» тәжірибесі исламизмнің эволюциялық жолмен демократиялық жүйеге интеграциялану мүмкіндігін дәлелдейтін үлгі ретінде қарастырылады. Сонымен қатар бұл жағдай исламизмнің монолитті емес, өзгермелі және бейімделгіш идеология екенін көрсетеді.

Исламизмнің трансформациясына әсер ететін сыртқы факторларды талдау үшін Мысырдағы Мұсылман бауырлар қозғалысының тәжірибесі ерекше назар аударуға тұрарлық. Бұл ұйым XX ғасырдың басынан бері исламизмнің ең ықпалды және кең таралған қозғалыстарының бірі болып саналады. 2012 жылы Мұхаммед Мурси ел президенті болып сайланғаннан кейін «Мұсылман бауырлар» алғаш рет мемлекеттік билікті жүзеге асыру мүмкіндігіне ие болды.

Алайда бұл кезең ұзаққа созылмады. 2013 жылғы әскери төңкеріс нәтижесінде қозғалыс биліктен шеттетіліп, оған қарсы кең ауқымды репрессиялық саясат жүргізілді. Ұйым заңсыз деп жарияланып, оның мүшелері жаппай қудалауға ұшырады. Бұл жағдай исламизмнің сыртқы факторлардың ықпалымен трансформациялануының айқын мысалы болып табылады.

Мысыр тәжірибесі көрсеткендей, сыртқы қысым исламизмнің құрылымдық және идеологиялық өзгерістеріне тікелей әсер етеді. Репрессиялық саясат жағдайында қозғалыс өзінің ұйымдастырушылық құрылымын өзгертуге мәжбүр болады. Бір жағынан, ұйымның бір бөлігі жасырын желілерге көшіп, бейресми қызмет формаларын дамытады. Екінші жағынан, кейбір топтар радикалды бағытқа бет бұруы мүмкін. Ал үшінші бір бөлігі өз стратегияларын қайта қарастырып, бейбіт саяси күрес жолдарын іздейді.

Бұл үдерістер исламизмнің біртұтас емес, ішкі жағынан әртүрлі бағыттарға бөлінетін динамикалық құбылыс екенін көрсетеді. Сонымен қатар сыртқы факторлардың әсері исламизмнің тек институционалдық құрылымына ғана емес, оның идеологиялық мазмұнына да ықпал етеді. Мысалы, саяси қатысу мүмкіндігі шектелген жағдайда, кейбір топтар демократиялық құндылықтарға

деген сенімін жоғалтуы мүмкін, ал басқалары керісінше, жаңа саяси мүмкіндіктерді іздеуге ұмтылады.

Жалпы алғанда, Тунис және Мысыр тәжірибелерін салыстырмалы талдау исламизмнің трансформациясы екі түрлі сценарий бойынша жүзеге асуы мүмкін екенін көрсетеді. Бірінші сценарий – ішкі факторлардың ықпалымен жүзеге асатын эволюциялық трансформация. Бұл жағдайда исламизм демократиялық жүйеге бейімделіп, өзінің идеологиялық ұстанымдарын жұмсартады. Екінші сценарий – сыртқы факторлардың қысымымен жүзеге асатын реактивті трансформация. Мұнда исламизм көбіне қорғаныс позициясына көшіп, өзінің құрылымдық және стратегиялық бағыттарын өзгертуге мәжбүр болады.

Осы талдаулар негізінде исламизмнің трансформациясын түсіндіруде кешенді әдіснамалық тәсілдің маңызы айқындалады. Яғни, исламизмді тек идеологиялық құбылыс ретінде ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік-саяси контекстпен тығыз байланысты динамикалық жүйе ретінде қарастыру қажет. Бұл тұрғыдан алғанда, ішкі және сыртқы факторлардың өзара ықпалы исламизмнің қазіргі кезеңдегі даму логикасын анықтайтын негізгі тетік болып табылады. Мұндағы исламизмнің трансформациясы бір бағытта дамитын қарапайым процесс емес, керісінше, әртүрлі факторлардың ықпалымен қалыптасатын күрделі және көпқырлы құбылыс екені анықталды. Тунис тәжірибесі ішкі трансформацияның мүмкіндіктерін көрсетсе, Мысыр тәжірибесі сыртқы факторлардың шешуші рөлін дәлелдейді. Осы екі мысалды біріктіре отырып, исламизмнің болашақтағы даму бағыты оның ішкі бейімделу қабілеті мен сыртқы саяси жағдайларға тәуелді болатыны туралы ғылыми тұжырым жасауға болады.

2 ПОСТИСЛАМИЗМ: САЯСИ ИСЛАМНЫҢ ЖАҢА ЭВОЛЮЦИЯЛЫҚ КЕЗЕҢІ

2.1 Саяси исламның өзгермелі келбеті: исламизмнен постисламизмге көшу алғышарттары

XX ғасырдың аяғы мен XXI ғасырдың басындағы маңызды тарихи құбылыстардың бірі болып «саяси ислам» немесе «исламизм» құбылысы болып табылады. Бүгінгі күнге дейінгі зерттеулер исламисттік көзқарастарды екі бағытқа бөліп қарастырды, біріншісі исламизм – демократия мен мемлекеттілікті қолдайтын қалыпты исламизм, ал екіншісі – әскери және радикалды көзқарасты ұстанатын экстремистік исламизм. Ал кейбір зерттеулер екі ойды да саяси аренадағы жетістік емес екенін атап көрсетеді. Мысалы, Асеф Баят (2007), Гиллес Кепель (2003) және Оливер Рой (1994) исламизмнің екі түрі де ұлтты басқара алмады және халықтың ұмтылысын жүзеге асыра алмады деген қорытынды жасады. Сондықтан исламизм тәсіліне қатысты көптеген сындар мен жоққа шығарулар бар. Осыған байланысты зерттеу тақырыбының өзектілігі саяси исламизм түсінігін терең зерттеу, «исламизм» және «постисламизм» ұғымдарының мәні мен мағынасын ашу, атап айтқанда бұл қолданыстағы исламизмнің түрленуі ме әлде жаңа бағыт па деген сұрақтарға жауап іздеу болып табылады. Сондай-ақ, Қазақстандағы Ұлттық мүдделерге жауап беретін зайырлылық моделін қалыптастыру мемлекеттің дін саласындағы саясатына және оны жүзеге асыру сапасына байланысты жүргізіледі [58, 245 б.].

«Араб көктемі» төңкерістерінен кейін араб әлемінде өткен сайлаудың нәтижелері «исламистік» қозғалыстардың күші мен алуан түрлілігін және оларды «постизматикалық» дискурстың таксономиялық тәсілдері мен аналитикалық бағамдарына бағынудың қиындығын көрсетті. «Постисламизм» ұғымы «исламизм» термині төңірегіндегі пікірталастың әлсіздігінен және оның аналитикалық, түсіндірмелі және болжамды күшінің үстіртінен пайда болды. Еуропалық-американдық контексте қазіргі заманның алғышарттары туралы ұлы әңгімелерге деген сенім және дискурс «постмодерндік» дәуірдің келуімен және дамудың экономикалық бақылауы, ғылымның техникалық бақылауы және коммуникация саласындағы желілік бақылау принциптеріне негізделген стратегиялық американдық гегемонияны болжайтын неолибералдық глобализмнің өсуімен жоғалып кетті [69, 188-189 бб.].

Постисламизм теориясының қорғаушылары азаттық исламистік утопияны тоқтатуды талап ететін шарттарды белгіледі. Исламизм ағартушылық, либерализм немесе социализм дәуіріндегідей қазіргі заманда өзгерген болар еді. Осыған байланысты исламнан кейінгі теория Оңтүстікті болжамды универсалистік гносеологияға бағындырады, бұл шын мәнінде солтүстіктен жаңадан келген этноцентризм. Осылайша, Араб қоғамдары 20 ғасырдың аяғында қазіргі заманның өзіндік диалектикалық жауабын ұсынған болуы мүмкін. Бұл тұжырымның өзегі – ұлтшылдар мен исламистердің консервативті әлеуметтік

исламдану процесі мен постколониялық веберлік тұлға моделін қатар нығайтуында жатыр. Оливер Рой бұл теориялық пайымдауларын Еуропаны қоса алғанда, түрлі аймақтық контексттер арқылы негіздейді.

Діни аспект әрқашан неғұрлым іргелі этникалық немесе ұлттық факторларға ықпал етеді, тіпті егер ол кейіннен заңдастыру мен жұмылдыру туралы дискурс ұсынса да. Бірақ мұндай талдау соңғы 50 жыл ішінде ұлттық, аймақтық (алдымен Палестинада, содан кейін Ираста) және 2011 жылғы Араб көтерілістерімен аяқталған халықаралық деңгейдегі наразылық қозғалыстарына қосылған ерлер мен әйелдер үшін исламистік дискурста жасырылған азаттық әлеуетін мүлдем елемейді [71, 69-70 бб.].

Исламизмді жою оны қазіргі жаһандану процестеріне қосуды да білдіреді. Бұл жаңа исламистік жұмылдыруды жаңа ресурстар мен стратегиялармен алға жылжытатын логика мен ішкі көріністерді бұзу арқылы жасалады. Қоғамдық саланы деидеологизациялау, халықтың исламизмге наразылығы және саясатқа әлеуметтік қызығушылықтың болмауы – осының бәрі постмодерндік перспективаларға қатысты постмодерндік белгілер. Алайда, Араб көтерілістері соңғы екі онжылдықта қысымшыл Араб режимдерінде мұрын астында қалыптасқан жаңа саяси мәдениетті ашты (олар халықаралық тұрақтылықтың кепілі болғанын есте ұстаған жөн). Мұхаммед әл-Сайидтің (1995 ж.) пікірінше, қазіргі заманғы технологиялық жетістіктер мен жаңа экономикалық модельге көшу процестері демократиялық институттар үшін күреспен стратегиялық консенсусқа түсуі қажет. Зерттеуші азаматтық қоғамның өзін-өзі ұйымдастырушы желілерін мемлекеттің орнықты дамуын қамтамасыз ететін бірден-бір футурологиялық бағдар ретінде қарастырады [68, 315 б.].

Тахрирдегі оқиғалар шығу тегі мен идеологиясы әртүрлі, бірақ бірдей үнсіз саяси мәдениетті бөлісетін әртүрлі топтар арасында өзара түсіністікке қол жеткізуге мүмкіндік берді. Кефая, «6 сәуір» қозғалысы және өзгерістер коалициясы дәстүрлі ұйымдар мен кәсіподақтарды, соның ішінде «Мұсылман бауырларды» өз жағына тарта алды. Бұл бұрын үнсіз қалған саяси мәдениет міндетті түрде исламшылдықтан кейінгі жағдайды білдірмейді, керісінше оның шешуші кейіпкерлерінің бірі ретінде исламизмі бар инклюзивті саяси мәдениетті білдіреді [68, 320 б.]. Осыған байланысты 2011-2012 жылдардағы парламенттік және президенттік сайлау исламистерге Египетте билікке келуге мүмкіндік берді, оған қарсы ескі саяси мәдениет қатты әрекет етті.

Жаңа мұсылман ұйымдарының төрт негізгі ерекшелігі бар. Біріншіден, ол саясатты немесе дінді емес, діннің үстемдігін жоққа шығарады. Екіншіден, бұл шешім қабылдау процестеріне қатысты барлық нәрселердегі пирамидалық құрылымдарды бұзады, бірақ жауапкершілік пен міндеттеме емес. Үшіншіден, ол саяси партиялар, кәсіподақтар және діни ұйымдар сияқты дәстүрлі институттар тарапынан әлеуметтік жұмылдыруды үйлестіруге қарсы тұрады, бірақ саяси жауынгерліктен бас тартпайды. Төртіншіден, бұл қоғамдық кеңістікті саяси кеңістіктен ажыратпайды, өйткені ол «хизб» (партия), «харака» (қозғалыс) және «танзим» (ұйымдық құрылым) арасындағы үздіксіз

ұйымдастырушылық жағдайында өмір сүреді. Сонымен қатар, араб көшелерін киберкеңістікпен қатар қайта саясаттандыру арабтардың қазіргі халықтық қозғалыстарға қосқан ең маңызды үлесі болды. Жаңа саяси мәдениет «пост-» емес, «ре-» болып табылады, өйткені ол бір уақытта жаңа және таныс. Ол формалары мен талаптары бойынша жаңа, бірақ идеологиялық тұрғыдан ескі. Қарапайым тілмен айтқанда, бұл Оңтүстікте пайда болған және Тахрирден кейін бүкіл әлемге тараған наразылықты жан-жақты түсінудің жаңа дәуірінің үздіксіз тәжірибесі [72, 104 б.].

Постисламизм идеясы көптеген зерттеушілер арасында қызығушылық танытты, соның бірі Исламдық жаңғыру майданы (IRF) исламизм принциптерін сыни көзқарастарын оның артықшылықтарымен байластыра отырып зерттеп, «постисламизм» идеясына қолдау білдірді. IRF постисламизмнің құрылымдық, толық және жақсы ұйымдастырылған идеяларын оның «Реформаторлық ой-толғаулар дискурсы» атты алғашқы кітабында ұсынды. Кітапта сонымен қатар, IRF-тің исламизм және постисламизм туралы идеялары, зайырлылық пен либерализм идеологиясымен араласпайтын ислам әлемінің саясатқа көзқарастары талданған [74, 89-90 бб.].

1928 жылы Египетте құрылған және кейіннен араб және мұсылман әлемдерінде өз филиалдарын құра алған «Мұсылман бауырлар» сунниттік исламизмнің алғашқы және көрнекті өкілі болып табылады. Ғалымдары шиит исламымен байланысты Иран революциясы сунниттік исламизмді мемлекетті бақылау және исламдандыру экспериментін қайталау мүмкіндігімен азғырды. Бұл үстемдік пен бақылау әдістері төңірегінде саяси исламның бөлінуіне әкелген күш-жігерді тудырды. Өзгерістерді жүзеге асыру үшін Қарулы Күштерді қолданатын радикалды, революциялық тенденциялар пайда болды. Ұлттық мемлекет шеңберінде қалыптасқан, оның жүйелері мен институттары арқылы жұмыс істейтін және демократиялық кеңістіктер мен бостандық климатынан пайда көретін консервативті, бейбіт тәсілдер де пайда болды [37, 128 б.].

Бұл идеяны зерттеушілердің бірі Х. Амин (2010) [11, 25 б.] «Исламизмнен постисламизмге: Пәкістандағы ислам мен қазіргі заман туралы жаңа интеллектуалды дискурсты зерттеу» тақырыбында докторлық диссертациясын қорғады. Бұл докторлық комитеттің мүшесі Асеф Баят болды, ал Амин «постисламизм» терминологиясын ешқандай сын мен талқылаусыз толық қабылдады. Олар постисламизмді исламға және дінге қарсы емес, оның үстіне зайырлы деп санады. Ол адам құқықтары мен жеке бостандықтарға баса назар аударады [9, 44-46 бб.]. Алайда, оның диссертациясының төртінші тарауында ол исламисттердің принциптерін сынға алған, алтыншы тарауда исламистерге Ислам мемлекеті үшін күрестен бас тартып, демократиялық елге көбірек көңіл бөлуді ұсынады.

И. Йылмаз постисламизмді түрік тарихының мысалы ретінде зерттеді. Постисламизм және исламисттердің өз кемшіліктері мен тиісті артықшылықтары бар екенін көрсетеді. Екі жақтың да демократияны, мемлекетке адалдықты және ұлтшылдықты қолдауға өзіндік көзқарастарын

жоққа шығаруға болмайтынын насихаттады. Ол үшін исламизмнің постисламизге өзгеруі және постимламисттердің қайта исламизге оралуы өте күрделі мәселе болды, сондықтан ол терминологияның дұрыстығын талқылаудан бас тартты [34, 255-256 бб.].

Постисламизмде зайырлы либерализмді қолдануды ұсынғандардың бірі Мұса Оны «Paradigma baru tentang Politik Islam» (Саяси исламдағы жаңа парадигма) атты жұмысынан толық көре аламыз. Ол исламистердің көзқарасын сынға алып, исламистерге, әсіресе Пан-Малайзия ислам партиясына (PAS) Асеф Баят еңбектеріне сүйене отырып, исламдық келбетін постисламизге өзгертуді ұсынады [8, 159 б.].

Исламизмнің мақсаты – Ислам заңына негізделген Үкімет пен қоғам, яғни мемлекет құру. Исламизмдегі ең маңыздысы - капитализм мен социализм сияқты батыстық басқару модельдерінен және экономикалық позициялардан бас тарту. Қазіргі уақытта исламизм негізінен ислам қауымдастығы зайырлылықпен, тұтынушылықпен және материализммен уланған деп мәлімдейді. Осылайша, исламизм – бұл ислам құқығына негізделген реформалар. Негізінде исламизм зорлық-зомбылық емес және бейбіт қозғалысқа да алып келуі мүмкін. Алайда, көп ғалымдар исламизмді Хамас, Хезболла және Талибан сияқты террористік топ деп санайды.

Мұса және Бахром исламизмнің өмір сүруінің негізгі факторы Ислам халифатының құлауымен байланысты деп санайды, бұл мұсылмандар арасында сондай-ақ саяси исламды ілгерілету, барлық саяси және экономикалық мәселелерді шешу үшін дін мәтіндеріне, Ислам идеологиясына және Құдайдың егемендігіне негізделген исламисттік дәлелдерді сынға алды. Сонымен қатар, «Ислам - барлық мәселелердің шешімі» деген исламисттік ұранды сынға алды. Бұл ұран исламисттік риторика және елдегі діннің ақиқатын монополиялау әрекеті болып саналады және ислам заңдарын енгізуді көтеру үшін саяси исламға исламисттік екпін артта қалған идея, діни ұран болып табылады және қазіргі демократиялық елде классикалық шеңберді қолдану керек деп түсіндіреді [38, 25 б.].

Devine order басшылығы исламизмнің ұрандары мен мұсылман ұлтына қандай формада және шешімдердің қалай қолданылатынын егжей-тегжейлі сипаттайтын сөйлемдердің түсініксіздігі мен белгісіздігі үшін де сынға алынған. IRF-тің исламизмге қарсы сынына демократиядан, исламистік идеологиядан және идеалды ұрандардан бас тарту кіреді. IRF сонымен қатар Ислам құқығына, әсіресе худудқа қарсы және Малайзияның федералды Конституциясының негізі ретінде зайырлылықты, адам құқықтарын, бостандық пен теңдікті ұсынады. Бұл сыни әдістер саяси аренада ислам мен ислам заңын қолдайтын және зайырлылық пен либерализм идеологиясын енгізуді ұсынатын қазіргі исламистік сәйкестікке қарсы тұру үшін қолданылады. Сонымен қатар, IRF исламизмнің жаңа тарауын, зайырлылық пен либерализммен үйлесімді постисламизмді ұсынады.

Постисламизм дискурсы халықаралық қоғамның назарын аударған кезде, Асеф Баят академиктердің ұсынысына жауап беріп, постисламизм Иранның

саяси саласының шындығын қарастыратын нақты әлеуметтік ағым деген қорытындыға келді [9, 46-47 бб.]. Ол сондай-ақ басқа да зерттеушілерге, мұсылман мемлекеттілігі өзгеріп жатыр, исламизм аяқталады және постисламизм деп аталатын жаңа кезең басталды деп жауап береді. Ол өзінің постисламизм идеясын келесідей атап өтті:

– Иранның қазіргі жағдайы мен прогрессивті жобалары жаңа күш пен мүмкіндікке айналудың жолы;

– қазіргі жағдай институттарды басқарудағы үлкен сынға түскен және принциптері мен талаптары арасында өзара келісімі жоқ исламизмнің қателіктеріне сүйенеді, бұл үлкен қателік;

– прогрессивті жоба – бұл қоғам, саясаткерлер мен зиялы қауым қабылдауы үшін тұжырымдама мен стратегия туралы хабардар болу;

– негізгі ұғымдар – дін, құқық, сенім, бостандық, демократия және адамдарды діндердің қатаңдығынан және ақиқат монополиясынан босату үшін модернизация;

– постисламизмнің стратегиялық қозғалыстары – бұл жастардың, студенттердің, әйелдердің және зиялы қауымның күшін тартатын әлеуметтік және интеллектуалды стратегиялық қозғалыстар.

Кейінгі зерттулерінде Асеф Баят сонымен қатар осы елдердегі дамып келе жатқан демократиялық саяси мәдениет пен тәжірибелер исламизмнің жұмсақ нұсқасы немесе постисламизм ретінде қарастырды. Постисламизм туралы бірқатар мақалалар жарияланғаннан кейін Асеф Баят бұл ұғымды өзінің «Постисламизм: саяси исламның өзгерген тұлғалары. Исламды демократиялы ету» (2013) кітабында кез келген діннің, соның ішінде исламның мәнінен демократия принциптерін табуға ұмтылатын көзқарастан алшақтайды. Оның пікірінше, әрбір мұсылман қоғамының жағдайы және қоғамдардың демократиядан алатын пайдасы діндердің, бұл жағдайда Исламның демократияға айналуының басты себебі болып табылады [8, 165 б.].

Іс жүзінде бұл жаңа пайда болған саяси жүйе «этникалық, моральдық және мәдени құндылықтардың исламдық жүйесі» шеңберіндегі демократиялық және зайырлы идеалдар мен принциптерді қамтитынын білдіреді. А. Баяттың пікірінше, постисламизм исламға қарсы немесе зайырлы бола алмайды, бірақ қоғам/мемлекет секуляризациясымен байланысты. Постисламизм саяси реформаны діни реформамен біріктіретін жалпы принциптерді ұсынады. Исламисттік партиялар басымдықтарды кедейлік мәселелеріне, жастар мен гендерлік мәселелерге ауыстырады, сондай-ақ құқыққа негізделген тәсілді қабылдайды.

Сонымен қатар, А. Әл-Асвани, 2014 жылы постисламизмге бірнеше идеяларды ұсынады [38, 47 б.]:

– постисламизм – исламизмнің жаңа кезеңіне өтпелі кезең;

– исламизм өзінің «Ислам барлық мәселелерді шешеді» ұраны сияқты сәтсіздікке ұшырады және оны жаңа тәсілмен, практикалық шешіммен ауыстыру керек;

– постисламизм – бұл әлеуметтік, саяси және интеллектуалды салалардағы исламизм қозғалысымен бәсекелесуге арналған жоба;

– постисламизм – бұл дін мен саясаттың рөлін шектеу арқылы дінді зайырландыру үрдісі;

– постисламизм құқықтарға, инклюзивтілікке, демократияға бағытталған және функционалдық міндеттерді, эксклюзивтілік пен авторитарлықты бекітетін исламизм тәсілінен ерекшеленеді;

– постисламизм – бұл жауапкершілікті емес, құқықты арттыру құбылысы, мәтіндер арқылы емес, тарих арқылы және өткенге емес, болашаққа қарайды;

– постисламизм діни бостандық пен азаматтық бостандықтарға баса назар аударады.

Бұл екі автордың көзқарастарынан ортақ келесідей пікірлерді бөліп көрсетуге болады:

– біріншіден, исламизм құлдырады.

– екіншіден, постисламизм - исламизммен бәсекелесуге арналған жоба.

– үшіншіден, олар құқықтарды, демократияны және бостандықты көрсетеді.

Алайда, екі жағдай да бір-біріне қайшы келеді. Біріншіден, А. Баят исламизмнің кез-келген кезеңін сынға алады және қабылдамайды, ал А. Әл-Асвани постисламизм деп исламизмнің жаңа кезеңіне баса назар аударады. Екіншіден, А. Баят зайырлы мемлекеттің қажеттілігін айтпайды және қабылдамайды, ал А. Әл-Асвани зайырлы мемлекеттік тенденцияны бекітеді.

Шын мәнінде, постисламизм идеясы әлі де түсініксіз және бұл шынымен исламдық немесе зайырлы тәсіл ме, жоқ па, халықаралық талқылауды қажет етеді. Бірақ постисламизмге мысал ретінде исламизм мен зайырлы көзқарастың үйлесімін қолдайтын Түркияның саяси модельдерін ұсынуға болады. Түркия президенті Режеп Тайиб Ердоған Рефах (Әл-ауқат партиясы) және Фазилет (Ізгілік партиясы) сияқты исламшыл партияларды жоққа шығарғанын және екі партияны да «Адалет ве Калкынма Партиси» (Әділет және даму партиясы) етіп өзгертті. Бұл сондай-ақ исламистердің зайырлы постисламизм деп аталатындығын көрсетеді. Партия саяси исламның «Ислам мемлекеті» үшін күреспейтінін, бірақ демократияны, әділеттілік пен бостандықты, сыбайлас жемқорлыққа, непотизмге қарсы күресті жақтайтынын және кез келген қысымды жоққа шығаратынын көрсетті. Содан кейін зайырлылық пен Ислам заңдарынан бас тартуға негізделген Түркияның бұл саяси моделі постисламизм деп аталатын исламизмнің жаңа бет-бейнесі болды [78, 215-216 бб.].

Сондықтан IFR зерттеушілері исламисттерге, PAS және барлық реформаторлық партияларға постисламизмді зайырлы көзқараспен қабылдауға және ислам заңы үшін күресіп жатқан мұсылман дінбасыларына қарсы тұруға шақырды. Осылайша, олар түрік саяси моделін, атап айтқанда «Әділет және даму партиясын» ұстануға шақырылды, өйткені бұл діни қызметкерлердің қатысуын қажет етпейтін айқын зайырлы жеңіс. Бұл пікір исламистер зайырлы жүйені

қабылдап, Ислам мемлекетімен күрестен бас тартуы керек екенін көрсетеді. Бұл постисламиздегі жаңа тұлғаның мақсаты - исламизмді неосекуляризмге айналдыру.

Сонымен қатар, батыс бұқаралық ақпарат құралдары постисламизмді таңдаған және исламистердің неосекуляризмін насихаттайтын түрік моделін жоғары бағалады. Мұстафа Акиол жүргізген зерттеу нәтижесінде либералды Түркия түрік қоғамының Ислам құқығына бейімділігі 21% - дан 9% - ға дейін төмендеді деп мәлімдеді. Шындығында, жиһад даласындағы жиһад идеясы экономикалық жиһадқа айналды, ал роман жанры исламдық және діни популистік шығармалардан зайырлы моральдық құлдырауға көшті. Сонымен қатар, исламисттерде ислам мәдениеті өзгерді, мұсылмандардың өмірі индивидуалистік сипатқа ие болды және мойынсұнушылық сипаты либералды болып өзгерді.

Көптеген зерттеушілер IRF-ті либерализммен байланыстыру үшін либерализм контурын анықтады. Зерттеу барысында либерализмнің он контурын анықтады: зайырлылық, абсолютті бостандық, индивидуализм, либералды демократия, рационализм, феминизм, гуманизм, герменевтика, прагматизм және плюрализмді ислам үшін қалыпты және егер ұйымда немесе жеке адамда либерализмнің осы он белгісінің біреуі немесе барлығы болса, ғалымдар оларды дінсіз (кәпір) деп бағалауға болмайтынын айтты [79, 20 б.].

Алдыңғы зерттеулерден көріп отырғанымыздай, ислам өзінің барлық консерватизмімен және кез-келген жаңалықты «зиянды» деп қабылдамауға бағдарламалануымен бірге көп өзгерістерді қабылдады. Қарапайым не күрделі болсын, оларды игеріп, қайта өңдеп, қажеттіліктеріне бейімдеп, өзгеріп отырды. Сонымен қатар, турбулентті, қатыгез және қанды XX ғасыр бүкіл елдер мен халықтардың тағдырын күрт, кейде шешуші түрде және қайтымсыз өзгертетін ауқымды оқиғаларға өте бай болды, көбінесе олардың туған жерлері мен өмір сүру жағдайларынан айырады, ал кейбір жағдайларда - ұлттық және діни бірегейліктің толық жойылуына немесе жоғалуына қауіп төндіреді. Мұсылмандар бұған толық әсер еткендіктен, өзін-өзі сақтау және өзін-өзі қорғау мақсатында жұмылдыру және ұйымдастыру процестері олардың ортасында тез дамып, ислам әлеміне жататын немесе кем дегенде тиесілі деп саналатындардың барлығын қамтуы керек еді. Әрине, бұл исламды саясаттандыруға алып келді [80, 26 б.].

Саяси ислам құбылыс ретінде негізінен исламистер мен әлеуметтік-азаттық мұсылман халықтарының идеологиялық көшбасшылығы үшін қатаң күресі кезінде пайда болды. Сонымен бірге, «рухани фактор» және мұсылмандардың белгілі бір бірлігі олардың өсіп келе жатқан діндарлығымен күшейтіліп, исламисттік зайырлы қозғалыстардан жаһандық артықшылықты қамтамасыз етті, олардың аз коммунистер не танымалдылығын жоғалтқан ұлтшылдар болғанына қарамастан.

Индонезиядағы постисламизм туралы тезисті бағалауда Хасан Реформация дәуірінде көптеген исламистер қолданған бұл зорлық-зомбылық тактикасын

жете бағаламаған. Кейбір жерлерде ол тіпті тым оптимистік болып көрінді, мысалы, Әбу Бакарбаасирді оқығанда. Хасан: «көптеген жағдайларда Баасиирдің өзі мұсылмандардың ынтымақтастығын қорғау және шариғатты қолдану үшін күресу үшін зорлық-зомбылықсыз әрекеттерді қолдады. енді ол зорлық-зомбылық исламның өзіне жаман имидж жасайды деп мәлімдеді».

Парсы империясы құрылғаннан бері Иран қоғамының мәдениеті тарихи түрде төрт бағыт негізінде құрылды: монархия, қарулы күштер, діни қызметкерлер және элита (саудагерлер, феодалдар және ықпалды саяси қайраткерлер). Бұл тәртіп Ислам Иранға келгеннен кейінгі кезеңге дейін сақталды. Ирандағы исламистік қозғалыстар бірқатар шиит имамдары мен олардың отбасылары Иранға, әсіресе Иранның шалғай және қиын жерлеріне Омейяд халифалары мен аббасидтердің қолы жетпейтін және қауіпсіз болу үшін келген кезде басталды деп айтуға болады. Ирандықтар жаңа исламистік режимге бейімделуге тырысты, сотқа қол жеткізді және оның ықпалына ие болды, әсіресе Аббасидтер билігі кезінде [81, 59 б.].

Постисламизмге көзқарас ашық саяси ортасыз, тиімді демократиялық жүйесіз және азаматтық қоғамның күшті институттарынсыз мүмкін емес болып көрінеді. Демократияның жетістігі исламшыл қозғалыстардың, сондай-ақ жартылай авторитарлық режимдердің өзгерістер мен трансформациялар қажеттілігіне және барлығына жақсы болашаққа деген сенімділікті арттыруға деген сенімділігі мен шынайы ниетін талап етеді. «Постисламизм» тұжырымдамасы екі жарым онжылдықтан астам уақыт бұрын пайда болғанымен, оның шектеулі түсіндірме күші, әлсіз болжамдық әсерлері және араб әлеміндегі құбылыстың Отанына қарапайым интеллектуалды әсері арқасында оның анықтамасы, қолданылуы мен негізділігі туралы кеңінен даулы болып қала береді. Исламнан кейінгі кезеңнің теориялық негіздерін әзірлеуге және исламизмнен кейінгі әлеуметтік және саяси терминология тұрғысынан тиімді және пайдалы аналитикалық құрал ретінде насихаттауға бағытталған зерттеу жұмыстары қазіргі уақытта 2011 жылғы «Араб көктемі» революцияларымен жоққа шығарылды. Араб революциялары жаһандану мен қасиеттіліктің бөлшектенуі жағдайында өміршең саяси балама ретінде исламизмнің құлдырауы туралы гипотезаны белгілі бір сенімділікпен қорғаған исламшылдықтан кейінгі дискурстың берік негізі болған теориялық негіздерге қарсы шықты. Исламның жеке тәжірибесі азаматтық құқықтарды қорғауға және саяси және діни салаларды бөлуге негізделген жаңа, жаһанданған жүйе негізінде өзгерді.

Араб көктемі исламизмнің аяқталуы туралы барлық болжамдардың сәтсіздігін көрсетті. Исламизмнен кейінгі пайғамбарлықтар да сәтсіздікке ұшырады. А. Баяттың Ирандағы жағдай туралы пайғамбарлығының өзі ақталмады, өйткені Иран режимі демократия мен сайлау арқылы басымдыққа ие болған діни заңдылығын сақтайды. Уақыт көрсеткендей, Иранның күшті ішкі реформаторлық тенденциясы ұрып-соғылған саяси жолға айқындық берген қате түсініктен басқа ештеңе емес. Дегенмен, исламизмнің аяқталуы немесе исламнан кейінгі кезең туралы әңгіме әлі де кең таралған [80, 39 б.].

Біз оның жаңғырығын осы саладағы ең танымал француз зерттеушісі О. Ройдың көптеген еңбектерінен көре аламыз, ол исламшыл топтардың саяси тәжірибесіне жол жабық деп санайды, тіпті рұқсат етілген жерлерде де мұндай топтар билікке жете алмайды немесе сол жерде қала алмайды деп көрсеткен. Сонымен қатар, зорлық-зомбылыққа назар аудару логикалық балама емес, тек нигилистік таңдау болып табылады, бұл тек одан әрі жоюға және шектеуге алып келеді. Осының бәріне байланысты, О. Рой түрік тәжірибесіне ұқсас жүйені қолданатын зайырлы саяси қозғалыс балама болуы мүмкін дейді [5, 16 б.].

2011 жылғы жаппай жұмылдыру тәуелсіз азаматтық қоғамның Иран мен Түркия саясатының өзгеруімен алғаш рет пайда болған саяси құқықтарға зиян келтіріп, азаматтық құқықтарға басымдық беруге дайын екендігін көрсетті (демек, олар исламнан кейінгі кезеңнің негізгі эталоны болып табылады).

Араб революциялары көшелер мен саяси өмірді қысым мен өзін-өзі көрсету құралы ретінде қалпына келтірді, ал мемлекет басты талқылауға айналды. Алайда, қазір саяси өмір, көшелер мен мемлекет тәуелсіздік алғаннан кейін араб қоғамдарына дискурс арқылы жүктелген насеризмнің, баасизмнің және ваххабизмнің идеологиялық ауыртпалығынан Азат деп саналатынын және олардың барлығы Умма туралы адал емес риторика төңірегінде өрбігенін атап өткен жөн. Иран жағдайындағы мәселе – біз Хомейнидің Ислам заңгеріне қамқорлығын қандай саясат пен мемлекет арасындағы қатынастар алмастыратынын әлі де көруіміз керек.

Араб жағдайында бұл революциялар формасы мен мазмұны бойынша қабылдаған жекелеген бағыттар постисламизм теориясымен және белгілі бір дәрежеде тарихи отарлық процесті қалпына келтірумен байланысты әдіснамалық кездейсоқтық туралы сұрақтар туғызады. Жоғарыда жасалған талдау негізінде постисламизм бүгінде зерттеушілер арасында қызығушылық танытып, терең зерттеуден өтуде. Көптеген исламисттік зерттеушілер «қалыпты исламизмді» «постисламизм» деп атаған болса, кейбір авторлар «постисламизмді» «қалыпты исламизмнің» ең дамыған нұсқасы ретінде қарастырды [81, 65 б.].

Постисламизмге деген теориялық қызығушылық жоғары. Бір жағынан, ол дәстүрлі исламдық партиялар бағдарламаларының өзгеруін түсіндіруге мүмкіндік берсе, екінші жағынан «діни саясат» пен зайырлы қоғам арасындағы шекара мәселесін күн тәртібіне қояды. А. Баят атап өткендей, постисламизм исламдық сенім шеңберінен шықпайды, бірақ басымдықтарды өзгертеді: «дінді және міндеттерді емес, дінилік пен адам құқықтарын алдыңғы орынға қояды».

Асеф Баяттың тұжырымдамалық тәсілі. А. Баят постисламизмді бір мезгілде әрі «күй», әрі «саяси жоба» ретінде анықтайды. Бір жағынан, бұл – исламизмнің «энергиясы, рәміздері мен легитимділік көздері сарқыла бастаған» кезең. Екінші жағынан, бұл «әлеуметтік, саяси және интеллектуалдық тұрғыдан исламизмнен асып түсуге» бағытталған саналы талпыныс болып табылады. Постисламистік бағыт өкілдері исламдық идеологиялық мұраны жаңартып, оны жеке таңдау еркіндігімен, демократиямен және діни модерндікпен ұштастыруға ұмтылады.

А. Баяттың пайымдауынша, постисламизм исламды сенім ретінде теріске шығармайды, тек исламизм қағидаттарын қайта пайымдайды: міндеттер мен қатаң, бірізді доктринаның орнына құқықтар, плюрализм және тарихи перспектива алдыңғы орынға шығарылады. Оның пікірінше, постисламизм «исламға қарсылық та емес, толық зайырлы да емес, керісінше дінилік пен құқықтарды, сенім мен еркіндікті, Ислам мен бостандықты синтездеуге бағытталған» құбылыс [8, 102 б.].

Осылайша А. Баят постисламизмнің біртұтас «діни мемлекет» моделінен алшақтайтынын, оның орнына Еуропадағы христиан-демократиялық партияларға жақын үлгіні ұсынатынын көрсетеді. Мұндай модельде дін маңызды мәдени негіз ретінде сақталғанымен, мемлекеттік саяси күн тәртібін толықтай айқындаушы күшке айналмайды.

О. Рой постисламизмді классикалық исламистік партиялардың сәтсіздіктері тұрғысынан талдайды. Оның «Саяси исламның сәтсіздігі» атты еңбегінде қазіргі заманғы бірде-бір исламдық партия қоғамды басқаруға арналған өміршең «нақты бағдарлама» ұсына алмағаны атап көрсетіледі. Тіпті исламистік күштер билікке келген жағдайлардың өзінде (мысалы, Иранда 1979–1980-жылдары немесе Египетте 2012–2013 жылдары қысқа мерзімге билікке келуі) олардың идеологияны жүзеге асыруы жүйелік шектеулермен және ішкі қайшылықтармен бетпе-бет келеді.

О. Рой сайлау мен билікке қатысқан исламистік қозғалыстарда «саяси логика діни логиканы жеңді» деп атап өтеді. Бәсекелі саясатқа қатысу барысында исламизм идеологиясы жиі жеңілдетіліп, консервативті-оңшыл платформаларға жақындай түседі: исламистер экономикалық және әлеуметтік шешімдер ұсына бастайды, олар көбіне басқа популистік партиялардың бағдарламаларынан айтарлықтай ерекшеленбейді [5, 16 б.].

Жаһандық перспективада О. Рой мұсылмандардың жеке дінилігі артқанымен, олардың қоғамды саяси мағынада «исламдандыруға» ұмтылысы азайып келе жатқанын көрсетеді. Ол «постисламизмнің жаңа фазасы» туралы айта отырып, мұсылмандық дискурстың дәстүрлі партиялық құрылымдардан мемлекеттік емес желілерге және жеке тәжірибелерге ауысуын сипаттайды [4, 6 б.].

Оның талдауының негізгі салдарлары мыналар: саяси корпустың десакрализациясы (дәстүрлі діни авторитеттер дінді түсіндірудегі монополиясынан айырылады), діни шығармашылықтың жеке салаға көшуі және иерархиялық исламдық қозғалыстардың орнына «желілік дін» (network-religion) құбылысының пайда болуы.

Постисламизм және секуляризм. Постисламизмді зайырлылық ұғымымен шатастырмау маңызды. Классикалық түсінікте секуляризм дін мен мемлекеттің бөлінуін талап етеді және кей жағдайда діннің мәдениетке ықпалын әлсіретуге дейін барады. Ал Асеф Баят постисламизмнің сенімге қарсы құбылыс емес екенін ерекше атап көрсетеді. Ол қазіргі қоғамның «зайырлы талаптарын»

мойындай отырып, исламдық сенімді жеке және ұжымдық бірегейліктің маңызды құрамдас бөлігі ретінде сақтап қалады.

Постисламизм Угур Кемеджоғлу сипаттаған «азаматтық ислам» тұжырымдамасына жақын келеді. Бұл түсінікте ислам жеке тұлғаның рухани дамуына, азаматтық құқықтарға және қоғамның дамуына бағдарланады; ол демократиялық зайырлы плюрализмді қабылдай отырып, діни құндылықтарға ашық күйінде қалады. Демек, секуляризмнің басты мәселесі – билікті діннен бөлу болса, постисламизмнің мақсаты – көпдауысты азаматтық қоғам жағдайында дініліктің жаңа формасын табу [78, 52 б.].

А. Баяттың пайымдауынша, постисламизм «сенімнен бас тарту емес, керісінше Ислам сенім ретінде де, қоғамдық өмірдің маңызды факторы ретінде де сақталатын, неғұрлым инклюзивті діни жобаға көшу» дегенді білдіреді. Басқаша айтқанда, постисламизм діни және зайырлы құндылықтардың өзара диалогын көздейді, олардың бірін толық жоққа шығаруды емес, үйлесімді ұштастыруды мақсат етеді.

Иран: революциялық исламизмнен азаматтық қоғамға өту. Постисламизм туралы Асеф Баяттың бастапқы тезисі ең алдымен Иран тәжірибесімен байланысты. 1990-жылдары Хомейнидің қайтыс болуынан кейін Иранда ислам революциясын «қайта пайымдау» үдерістері басталды. Модернизация үдерістерінің күшеюі және жүйе ішіндегі қайшылықтардың айқындалуы аясында режим реформалар жүргізу қажеттілігімен бетпе-бет келді. 1997 жылы Мұхаммед Хатамидің президент болып сайлануы «реформаларға бетбұрыс» символына айналды: саяси ашықтықты кеңейту, адам құқықтарын нығайту және қоғамды жаңғыртуға ұмтылыс күшейді [8, 101 б.].

Хатамиді жаппай қолдаудың себептерінің бірі – қалалық тұрғындармен қатар заманауи нормалармен таныс ауыл халқының да модернизация бағытын қолдап дауыс беруі болды. Сайлау белсенділігін зерттеген авторлар Исфахан провинциясындағы бір ауыл тұрғынының пікірін келтіреді: тұрғындардың барлығы сайлауалды бағдарламаларды зерделеп, теледебаттарды көріп, нәтижесінде олардың округінде сайлаушылардың 96 пайызы Хатамиге дауыс берген [8, 103 б.].

Иран университеттерінде де маңызды идеологиялық қақтығыстар орын алды: білім беру жүйесін «исламдандыру» әрекеттері сәтсіздікке ұшырады. Тіпті діни қайраткерлердің өзі батыс философиясына қызығушылық танытқан студенттердің саясат пен діннің бөлінуі жөнінде референдум талап ете бастағанын мойындады. Мәселен, реформаторлық бағыттағы дін қайраткерлері Ходжат-оль-Ислам Шабестари мен Мохсен Кадивар рухани және зайырлы басқару институттарын бөлу идеясын ашық қолдады.

Бұрын «либералды исламизм» ұрандарына сүйенген студенттік және жастар қозғалыстары біртіндеп демократиялық нормаларды қорғауға бағыт алды. Мәселен, Ислам студенттері ассоциациясы (бұрын режимді қолдаған ұйым) Хатамиді қолдап, жоғарғы жетекшіні тікелей сайлау және оның өкілеттігін шектеу талаптарын алға тартты [43, 202 б.].

Осы әлеуметтік өзгерістер – сауаттылық деңгейінің өсуі, урбанизация, орта таптың қалыптасуы – Иранда «постисламизм кезеңінің» саяси реформалар арқылы басталуына негіз болды. Теократиялық басқарудың ұзақ жылдары билікке қарсы кең қоғамдық оппозицияның қалыптасуына әкелді, оның негізгі ұстанымы биліктің секулярлануы мен жеке бостандықтарды кеңейтуге бағытталды. Бақылаушылар атап өткендей, тіпті харизматикалық көшбасшылардың өзі «ирандықтар діни талаптардан біртіндеп алшақтап, секуляризмге бет бұруда» екенін мойындады.

Иран тәжірибесі радикалды исламизмнің өзі қоғам ішінде дін мен саясатты ажыратуды, сондай-ақ дәстүрлі культтік нормаларды қайта қарауды талап ететін жаңа әлеуметтік күштердің қалыптасуына түрткі болатынын айқын көрсетеді [51, 17 б.].

Египет: 2011 жылдан кейінгі «Мұсылман бауырлар» тәжірибесі. 2011 жылғы «араб көктемінен» кейін «Мұсылман бауырлар» қозғалысы Египетте алғаш рет легитимді түрде билікке келу мүмкіндігіне ие болды: олардың саяси партиясы ресми түрде саясатқа қатысып, 2012 жылы Мұхаммед Мурси президент болып сайланды. Алайда бұл тәжірибе ұзаққа созылмады және исламдық жобаны жүзеге асыру жолында елеулі кедергілерге тап болды. 2013 жылы әскерилер қайтадан билікті өз қолына алып, «бауырлардың» партиялық құрылымдарын күйретті.

Сонымен қатар, бұған дейін де Египеттегі исламдық қозғалыстың бір бөлігі байсалды интеграция жолына бет бұра бастаған еді. Мәселен, 1996 жылы «Мұсылман бауырлар» ұйымының бір топ жас қайраткерлері «Аль-Васат» («Орталық») партиясын құрып, бағдарламасына шариғатты либералды демократия қағидаларымен үйлесімді түсіндіру идеясын енгізді. Атап айтқанда, «Аль-Васат» барлық египеттіктердің тең құқықтылығын, еркін сайлауларды, президент өкілеттігін шектеуді және биліктің ашықтығын талап етті. 2011 жылға дейін бұл партия заңды мәртебеге ие болмады (билік оны «Мұсылман бауырлардың» жасырын фронты ретінде қарастырды), алайда Хосни Мүбәрак құлатылғаннан кейін «Аль-Васат» ресми түрде тіркелді. «Бауырларға» тікелей байланысты емес алғашқы ресми исламдық партияның тіркелуі Египеттегі саяси ислам режимінің өзгеріске ұшырағанын көрсетеді.

Сонымен бірге көптеген сарапшылар 2011 жылдан кейін «Мұсылман бауырлар» ұйымының ішкі дискурсында да өзгерістер болғанын атап өтеді. Бейресми сауалнамалар мен зерттеулер ұйым мүшелерінің бір бөлігінде ислам мемлекетін құру мүмкіндігіне деген сенімнің әлсірегенін көрсетеді; олар экономикалық немесе әлеуметтік мәселелерге тек «таза исламдық» шешімдер ұсынудан біртіндеп бас тарта бастады. Сонымен қатар жаңа әлеуметтік медиа мен жастар қозғалыстарының ықпалы күшейді: П. Мандевильдің байқауынша, дінилік барған сайын жеке кеңістікке ауысып, «қарсылық пен белсенділіктің жаңа алаңдары» хип-хоп, субмәдениеттер және желілік платформаларға айналуда, мұнда ислам стихиялық түрде көрініс табады [81, 45 б.].

Басқаша айтқанда, Египет тәжірибесі исламдық идеалды институционалдандыруға талпыныс (тіпті сәтсіз болса да) қозғалысты қоғам плюрализмін ескеруге және жаңа саяси ландшафтқа бейімделуге мәжбүр ететінін көрсетеді. Бұл үдеріс көбіне мемлекет пен зайырлы күштердің шектеулері жағдайында жүзеге асады.

Тунис: «Ән-Нахда» және 2016 жылғы «институционалдық бетбұрыс». «Араб көктемі» аясында табысты демократияландыруға қол жеткізген алғашқы ел ретінде Тунис ерекше тәжірибе ұсынады. «Ән-Нахда» («Қайта өрлеу») партиясы исламистік тамырларын прагматикалық саяси ұстаныммен ұштастыра білді. 2011 жылғы революциядан кейін партия конституцияны әзірлеуге және үкіметтер құруға қатысып, бірқатар зайырлы нормаларды қабылдады (2014 жылғы жаңа конституцияны бекіту және азаматтық бостандықтарды қолдау).

2016 жылы «Ән-Нахда» ресми түрде «мамандану» (тахсис) стратегиясын жүзеге асырып, діни қызмет пен партиялық-саяси жұмысты бөлу туралы шешім қабылдады. Осылайша ол «исламизмнен мұсылмандық демократияға өту» бағытын жариялады. Партия лидері Рашид Ғаннуши ұйымның «исламдық» тамырлар шеңберінен шыққанын және енді «консервативті-демократиялық» ұйым болуды көздейтінін мәлімдеді. Оның пікірінше, партиядағы діни сілтемелер тек моральдық бағдар қызметін атқарып, Еуропадағы христиан-демократиялық партиялардағыдай идеологиялық негіз ретінде емес, құндылықтық ориентир ретінде ғана сақталуы тиіс.

Осының нәтижесінде «Ән-Нахда» өзін ресми түрде «исламистік» партия ретінде атаудан бас тартып, «мұсылман демократтары» терминін қолдана бастады. Ғалымдар бұл эволюцияны постисламистік үдеріс ретінде сипаттайды: 2016 жылдан кейін партия мәні жағынан «постидеологиялық» сипат алып, зайырлы демократиялық мейнстримге бағдарланған саяси күшке айналды. Асеф Баят та қазіргі «Ән-Нахданы» исламизмнің «сенім, құқықтар, демократия және заманауилықты үйлестіру арқылы жаңғыруының» көрнекті мысалы ретінде көрсетеді.

Осылайша, Тунис тәжірибесі исламистік ұйымның саяси жүйенің орталық бөлігіне айнала отырып, өз еркімен трансформациялануы мүмкін екенін дәлелдейді: ол діни негізін сақтағанымен, плюралистік саяси ережелерді қабылдады. «Ән-Нахда» эволюциясын талдау билікке қатысу тәжірибесі исламистік қозғалыстарды ымыраға келуге және бұрынғы догматикалық ұстанымдардан бас тартуға итермелейтінін де көрсетеді.

Постисламизмді діни бағыттағы саясаттың аяқталуы ретінде емес, исламдық қозғалыстың сапалық трансформациясы ретінде түсіну қажет. Бұл – исламизмнің идеологиялық монолиті икемдірек формаларға орын беретін өтпелі кезең, онда діни құндылықтар демократиялық нормалармен ұштасады. Зерттеушілер атап өткендей, «постисламизм – бұл зайырлылыққа өту емес, исламизм идеологиясынан іргесін ажырата отырып, анағұрлым инклюзивті діни жобаны сақтап қалу үдерісі» [82, 60 б.].

Жаһандану және цифрландыру жағдайында постисламизм мұсылман қоғамдарына дәстүрлі құндылықтарды бейбіт қоғамдық-саяси дискурсқа кіріктіруге мүмкіндік береді. Радикалды исламистік партиялардың электоралдық тартымдылығының төмендеуіне қарамастан (мұны, мысалы, Arab Barometer сауалнамалары діни қозғалыстарға қолдаудың азайғанын көрсетеді), сенім көптеген адамдардың өмірінде маңызды рөл атқаруын жалғастыруда. Постисламизм идеясы осы сенімді азаматтық бостандықтар мен адам құқықтары құндылықтарымен үйлестіруге бағытталған [83, 1800-1801 бб.].

Осылайша,қазіргі үрдістер бұл ұстанымды растайды, тіпті исламистік ұйымдары ықпалды елдерде (Түркия, Иран, Тунис) саяси элита мен зиялы қауымның бір бөлігі бұрынғы ұстанымдарға тән «иррационализм мен фанатизмнің» өз мүмкіндігін сарқып, енді дін «жеке таңдау және еркіндікпен үйлесетін» баламалы модерндік модель қажет екенін мойындайды. Жаһандық деңгейде бұл исламизмнің жойылуын емес, қайта пайымдау және инкультурация кезеңін бастан өткеріп жатқанын білдіреді, яғни сенім жаһандану дәуірінің күнделікті өміріне бейімделе отырып жаңа әлеуметтік-мәдени кеңістікте орнығуда.

2.2 «Постисламизм» ұғымының қалыптасуы: теориялық интерпретациялар және ғылыми айналымға енуі

«Постисламизм» ұғымын алғаш рет Асеф Баят 1990-жылдардың ортасында Хомейни қайтыс болғаннан кейінгі Иран саясатындағы жаңа социологиялық үрдістерді сипаттау мақсатында енгізді. 1996 жылы А. Баят «Постисламистік қоғамның келуі» («The Coming of a Post-Islamist Society») атты еңбегін жариялап, бұл терминді ғылыми айналымға алғаш рет осы еңбекте қолданды. Онда ұғым қатаң исламистік ұстанымдардан бас тарту және исламды жеке еркіндік шеңберінде «қайта сакралдандыруға» ұмтылу, яғни дінді жұмсартып, қоғамдағы рөлін бейбіт әрі бейімделгіш түрде қайта түсіндіру контекстінде негізделді [5, 15 б.].

Постисламизм идеясының қалыптасуына ықпал еткен тағы бір маңызды бағыт О. Рой еңбектерімен байланысты, олардың мазмұны көптеген тұстарда ұқсас болып келеді. Мәселен, «Саяси исламның сәтсіздігі» атты еңбегінде О. Рой классикалық исламистік қозғалыстардың (мысалы, «Мұсылман бауырлар») жаппай саяси күшке айнала алмағанын және уақыт өте келе саясатта өздеріне тән «ерекше исламдық шешімдерді» жоғалтқанын дәлелдеуге тырысты. Оның пікірінше, бұл қозғалыстарда діни логиканың орнына «саяси логика» үстемдік ете бастады [4, 12 б.].

Кейінірек «Жаһанданған ислам» («Globalized Islam») еңбегінде О. Рой исламистік қозғалыстардың жалпы алғанда өміршең әлеуметтік-діни жоба ұсыну қабілетін жоғалтқанын атап өтті: дінилік барған сайын жеке кеңістікке ауысып,

мұсылмандар жеке өмірінде неғұрлым діндар бола түскенімен, қоғамды саясат арқылы исламдандыруға деген қызығушылығы әлсіреді [4, 15 б.].

«Исламизм» және «постисламизм» терминдері көбіне исламистік мемлекет пен жобаның қалыптасуы мен трансформациясын сипаттайтын тарихи траекторияны айқындау үшін қолданылады. Бұл тұрғыдан алғанда, постисламизм исламизмнің толық жойылуын білдірмейді, керісінше оның ішкі эволюциясы нәтижесінде жаңа сапалық кезеңге өтуін көрсететін құбылыс ретінде түсіндіріледі. Кейбір зерттеулерде постисламизм исламизмнің өзін-өзі қайта қарастыруы мен бейімделуі арқылы ұлттық мемлекет шеңберінде «қоныстану» үдерісіне өтуі ретінде сипатталады. Яғни, исламизм өзінің бастапқы әмбебап саяси жобасынан біртіндеп бас тартып, нақты әлеуметтік-саяси контексттерге икемделетін жаңа кезеңге өтеді. Осы мағынада постисламизм исламизмнің аяқталуының тікелей салдары емес, оның өзгеру логикасының жалғасы ретінде қарастырылады [84, 125 б.].

Бұл ұғымның қалыптасуы негізінен батыстық академиялық дискурс аясында жүзеге асқанымен, оның мазмұны ислам әлеміндегі нақты әлеуметтік-саяси үдерістермен тығыз байланысты. Сонымен қатар, постисламизм термині араб және исламдық семантикалық кеңістіктен тыс қалыптасқандықтан, оның әмбебаптығы мен ғылыми дәлдігіне қатысты пікірталастар да туындады. Бұл тұрғыда исламизм мен постисламизмді талдау тек теориялық немесе гносеологиялық шеңбермен шектелмей, кең мағынадағы идеологиялық және стратегиялық тұжырымдамаларды қамтитын күрделі зерттеу алаңына айналады. Мұнда пікірталас кеңістігінің өзі маңызды рөл атқарады. Мысалы, философ Таха Абдуррахман атап өткендей, пікірталас алаңы түрлі идеялардың өзара әрекеттесуіне мүмкіндік беретін ерекше уақыт пен кеңістік қалыптастырады [31, 102 б.].

Постисламизм терминологиясы Асеф Баят еңбектерінің нәтижесінде ғылыми айналымда кеңінен танылып, әсіресе батыстық зерттеулерде белсенді түрде талқылана бастады. Дегенмен, бұл ұғым барлық зерттеушілер тарапынан бірдей қабылданған жоқ. Мәселен, Франчойс Бургат постисламизмді дербес ғылыми категория ретінде мойындауға күмән келтіріп, оны «терминологиялық қателік» ретінде бағалады [10, 151 б.]. Оның пікірінше, бұл ұғым исламшыл қозғалыстарды «қалыптандыру» және оларды Батысқа жақын серіктестер ретінде көрсету мақсатында қолданылуы мүмкін. Осы тұрғыдан алғанда, постисламизм ұғымы тек ғылыми сипаттамалық категория ғана емес, сонымен қатар белгілі бір идеологиялық бағдарларды да қамтитын дискурстық құрал ретінде көрінеді.

Бұл мәселеде О. Рой мен А. Баяттың көзқарастары ішінара тоғысады. Екі ғалым да постисламизмді саяси ислам идеологиясының трансформациясының нәтижесі ретінде қарастырады. Алайда олардың түсіндіру тәсілдері бір-бірінен ерекшеленеді. А. Баят постисламизмді, ең алдымен, исламизмнің ішкі эволюциясы мен «ішкі сын» арқылы қалыптасқан жаңа сапалық кезең ретінде сипаттайды. Оның пікірінше, бұл үдеріс исламизмнің өзін-өзі қайта пайымдауы

мен жаңа әлеуметтік талаптарға бейімделуінің нәтижесі болып табылады. Ал Оливер Рой постисламизмді бұрынғы исламистік жобалардың жаһандық деңгейдегі әлсіреуі мен құлдырауының салдары ретінде бағалайды. Оның көзқарасында исламизм өзінің бастапқы идеологиялық серпінін жоғалтып, жаңа тарихи жағдайда тиімді саяси модель болудан қалған.

Осылайша, постисламизм ұғымы исламизмнің қарапайым «соңын» білдірмейді, керісінше оның өзгермелі табиғатын, ішкі қайшылықтарын және жаңа тарихи жағдайларға бейімделу қабілетін көрсететін күрделі теориялық категория ретінде қалыптасады.

Асеф Баят постисламизмді екіжақты сипатқа ие концепция ретінде түсіндіреді – бір мезгілде «күй» әрі «жоба» ретінде [8, 11-12 бб.]. Күй ретінде ол саяси исламның бұрынғы моделінің «тартымдылығы, энергиясы мен рәміздері әлсірейтін» кезеңін білдіреді, тіпті бұрынғы исламистік ұрандардың өзі қоғамда шаршау сезімін тудыра бастайды. Ал жоба ретінде постисламизм исламизмді саналы түрде қайта пайымдау, оны «жаңарту» әрекеті болып табылады, яғни жеке еркіндіктер мен демократиялық құндылықтармен үйлестіруге ұмтылыс.

Исламизм мен постисламизм дискурсының қалыптасуы ең алдымен Асеф Баят еңбектерімен тығыз байланысты. Оның ұсынған теориялық тұжырымдары кейін Оливер Рой және Гиллес Кепель зерттеулерінде жалғасын тапқанымен, бұл ұғым ғылыми ортада біркелкі қабылданған жоқ. Атап айтқанда, Франчойс Бургат постисламизм терминологиясын сынға алып, оны исламизмді «қалыптандыру» немесе Батыстық саяси-идеологиялық үлгілерге бейімдеу әрекеті ретінде бағалады. Сол сияқты Тариқ Рамадан да бұл ұғымды толық қолдай қоймай, исламдық ойдың ішкі эволюциясын сыртқы категориялар арқылы түсіндірудің шектеулілігін атап өтеді. Осылайша, исламизм мен постисламизм мәселесі қазіргі таңда да ғылыми пікірталастардың өзекті нысаны болып отыр [85, 98-99 бб.].

Қазіргі зерттеулерде бұл мәселе тек Батыс ғалымдарының еңбектерімен шектелмей, мұсылман зерттеушілерінің еңбектерінде де әртүрлі қырынан қарастырылады. Мысалы, Хуснул Амин [12, 126 б.] постсекулярлық жағдайларда қалыптасқан «постсекулярлық исламизм» ұғымын ұсынып, исламизмнің тарихи және саяси контекстке тәуелді өзгермелі құбылыс екенін көрсетеді. Ал Ахмад Фауқ Мұса исламизмнің зайырлы тәжірибелермен үйлесу мүмкіндігін негіздеп, Малайзия мысалында исламдық дискурстың либералды бағытта трансформациялануын талдайды. Дегенмен Ихсан Йылмаз [34, 249-250 бб.] исламизм мен постисламизм арасында түбегейлі айырмашылық жоқ деген тұжырымға келіп, бұл құбылысты исламизмнің жаңа әлеуметтік жағдайларға бейімделуінің бір көрінісі ретінде бағалайды. Оның пікірінше, әсіресе Түркия тәжірибесінде исламистік қозғалыстардың қазіргі қоғам талаптарына икемделуі байқалғанымен, олардың идеологиялық негіздері толық жойылмайды, керісінше жаңа формада қайта көрініс табуы мүмкін.

Постисламизм теориясының негізін қалаушы Асеф Баят бұл ұғымды алғаш рет Иранның тарихи-саяси тәжірибесіне сүйене отырып қалыптастырды. Оның

1996 жылы жарияланған «Постисламистік қоғамның келуі» атты еңбегінде исламизмнің саяси жоба ретінде шектеулерге тап болғаны және қоғамның жаңа талаптарына жауап бере алмауы нәтижесінде оның трансформацияға ұшырағаны көрсетіледі. А. Баятттың пікірінше, постисламизм исламизмнің толық күйреуі емес, керісінше оның ішкі эволюциясы нәтижесінде пайда болған жаңа сапалық кезең болып табылады. Ол исламизмнің адамдардың күнделікті қажеттіліктері мен ұлттық мүдделерін толық қамтамасыз ете алмауы жаңа ізденістерге жол ашқанын атап өтеді. Осы тұрғыда ол «Исламды демократияландыру: әлеуметтік қозғалыстар және исламнан кейінгі бұрылыс», «Исламизмнен кейінгі» және басқа да еңбектерінде постисламизмді жаңа саяси және әлеуметтік бағдар ретінде негіздейді.

А. Баят постисламизмнің мәнін түсіндіруде оның дінді жоққа шығармайтынын ерекше атап көрсетеді. Керісінше, постисламизм діни сенімді жеке адамның құқықтары мен еркіндіктерімен үйлестіруге бағытталған. Бұл жерде негізгі өзгеріс идеологиялық бағдардың «міндеттерден құқықтарға қарай» ауысуымен сипатталады. Егер классикалық исламизм дін мен қоғамдық жауапкершілікті алдыңғы орынға қойса, постисламизм жеке еркіндік, адам құқықтары және азаматтық бостандықтарды басты құндылықтар ретінде қарастырады. Осы тұрғыдан алғанда, постисламизм исламизмге ішкі сын ретінде көрініп, оның қатаң догматикалық ұстанымдарын жұмсартып, зайырлы талаптарды мойындауға ұмтылады. Сонымен қатар, ол діннің қоғамдық өмірдегі рөлін толық жоққа шығармай, керісінше азаматтық мемлекет шеңберінде оның белсенді қатысуын сақтауды қолдайды.

Постисламизмнің қалыптасуына ықпал еткен тарихи оқиғалардың қатарында Таяу Шығыстағы саяси трансформациялар, әсіресе Тунис пен Египеттегі «Араб көктемі» оқиғалары ерекше орын алады. Бұл қозғалыстар бұрынғыдай қатаң діни немесе радикалды зайырлы модельдерге негізделмей, қоғамдағы әртүрлі топтардың еркіндікке, әділеттілікке және саяси қатысуға деген сұраныстарынан туындады. Осы тұрғыдан алғанда, постисламизм мен постсекуляризм арасындағы байланыс айқын көрінеді, өйткені екі құбылыс та дін мен саясаттың жаңа өзара әрекеттесу формаларын іздеумен сипатталады. Бұл үдерістер либералды саяси қағидаттардың, атап айтқанда, плюрализм, төзімділік және құқықтық теңдік идеяларының күшеюімен қатар жүреді [71, 25-26 бб.].

Сонымен бірге, қазіргі зерттеулерде исламизм ұғымының біртекті емес екендігі де жиі атап өтіледі. Кейбір ғалымдар исламизмнің әртүрлі формаларын оның алдында тұрған сын есімдер арқылы нақтылау қажеттігін алға тартады, өйткені исламдық құндылықтарға негізделген саяси қозғалыстар либералды-демократиялық бағытта да, авторитарлық бағытта да дамуы мүмкін. Бұл тұрғыда Тунис ойшылы Рашид Ганноучи ислам мен либералды демократия арасында қайшылық жоқ екенін дәлелдеуге тырысып, исламның өркениеттік және діни плюрализмді мойындайтынын атап көрсетеді. Оның пікірінше, ислам әртүрлі мәдениеттер мен халықтардың бірге өмір сүруін қолдайтын әмбебап құндылықтарды қамтиды [86, 168-169 бб.].

Жалпы алғанда, постисламизм ұғымы 1990-жылдардың ортасында исламизмнің радикалды жобаларының шектеулерге тап болуынан кейін пайда болған өтпелі кезеңді сипаттайды. Бұл құбылыс исламдық саяси дәстүрден толық бас тартуды білдірмейді, керісінше оны жаңа әлеуметтік-саяси жағдайларға бейімдеу және қайта конфигурациялау үдерісі ретінде көрінеді. Асеф Баят атап өткендей, постисламизм – бұл исламизмнің тартымдылығы мен легитимділік көздерінің әлсіреуімен қатар, оның жаңа мазмұнмен толықтырылуын білдіретін күрделі әрі көпқырлы трансформациялық кезең. Бұл кезеңде исламистік қозғалыстар өз стратегияларын қайта қарап, діни құндылықтарды демократия, адам құқықтары және азаматтық бостандықтармен үйлестіру жолдарын іздей бастайды.

Осылайша, постисламизм қазіргі ислам әлеміндегі идеологиялық өзгерістердің маңызды көрсеткіші ретінде көрініп, дін мен саясаттың өзара қатынасының жаңа үлгілерін қалыптастыруға бағытталған күрделі тарихи-әлеуметтік үдерісті білдіреді.

Эмпирикалық тұрғыдан А. Баят ең алдымен Иран тәжірибесіне (терминнің алғаш пайда болған елі) назар аударды, кейінірек талдауын әртүрлі әлеуметтік-саяси дәстүрлері бар мемлекеттерге (Түркия, Марокко, Индонезия, Египет және т.б.) кеңейтті.

Бұл терминологияны одан әрі Гиллес Кепель тереңдетіп зерттеп, постисламизмді радикалды және жауынгер исламистік ағымдарға қарсы идеологиялық балама ретінде қарастырды. Оның «Жиһад: саяси исламның ізі» атты еңбегінде жиһад рухы мен салафиттік доктринаның мұсылмандарды саяси және әскери күреске жұмылдыру құралы ретінде қолданылғаны талданады. Осы тұрғыдан алғанда, Кепел постисламизмді тек теориялық ұғым ғана емес, сонымен қатар экстремизм мен радикализмнен арылуға бағытталған әлеуметтік-саяси трансформацияның маңызды кезеңі ретінде бағалайды. Оның пайымдауынша, постисламизм исламдық дискурсты қайта қалыптастырып, оны зорлық-зомбылықтан алшақ, бейбіт әрі институционалдық арнаға бағыттауға мүмкіндік береді [12, 156 б.].

Жалпы алғанда, «саяси ислам» немесе «исламизм» термині 1979 жылғы Иран революциясынан кейін Батыс ғылыми және саяси дискурсында кеңінен таралып, мұсылман қоғамдарын «исламдандыруды» мақсат еткен қозғалыстарды сипаттау үшін қолданылды. Бұл ұғымды жүйелі түрде талдаған Оливер Рой исламизмді тек діни қозғалыс емес, сонымен қатар әлеуметтік мобилизация мен саяси трансформацияның ерекше формасы ретінде қарастырды. Оның пікірінше, исламистік қозғалыстар дәстүрлі діни құрылымдар мен заманауи саяси партия үлгілерін синтездейтін аралас ұйымдық модель қалыптастырды. Олар бір жағынан қайырымдылық және қоғамдық ұйымдар арқылы әлеуметтік базасын кеңейтсе, екінші жағынан сайлау процестеріне қатысу және мемлекеттік институттарға ену арқылы саяси ықпалын арттыруға ұмтылды.

Алайда «саяси ислам» терминінің мазмұны мен қолданылуына қатысты ғылыми ортада бірқатар сын пікірлер қалыптасты. Мәселен, Ридуан ал-Сайид бұл ұғымның Батысқа бағдарланған прагматикалық сипатын сынға алып, оны «қайта туылу» (nahda) сияқты балама категориялармен алмастыруды ұсынды. Сол сияқты Фахми Жадан оны заманауи идеологиялық трендтің көрінісі ретінде бағаласа, Мухаммад Сайид ал-Ашмауи бұл терминге қатысты өткір сындар айтты. Бұған қарама-қарсы позицияны Юсуф ал-Қардауи ұстанып, исламды «саяси» және «әлеуметтік» деп жасанды түрде бөлуге қарсы шықты және саясаттың шариғаттың ажырамас бөлігі екенін атап өтті. Бұл пікірталастар исламизм ұғымының біржақты емес, көпқырлы әрі даулы категория екенін көрсетеді [87, 105 б.].

1990 жылдардың басында О. Рой өзінің «Саяси исламның сәтсіздігі» атты еңбегінде исламизмнің дағдарыстық жағдайға тап болғанын жариялап, оның негізгі әлсіз тұстарын талдауға тырысты. Оның пайымдауынша, исламистік қозғалыстар жаңа саяси модель ұсына алмады және көбіне шариғат нормаларын формалды түрде енгізумен шектелді. Нәтижесінде, исламизм өзінің бастапқы революциялық серпінін жоғалтып, жаңа қоғам құру идеясын жүзеге асыру қабілетінен айырылды. Бұл жағдай постисламизм ұғымының қалыптасуына теориялық негіз болды.

О. Рой көзқарасы бойынша, постисламизм исламның саяси идеология ретіндегі «идеологиялық сарқылуының» салдары болып табылады. Ол көптеген исламистік партиялардың саяси жүйеге интеграциялану барысында өздерінің бастапқы идеологиялық ерекшеліктерін жоғалтып, орталықшыл-консервативтік партияларға ұқсай бастағанын атап өтеді. Атап айтқанда, «Ислам – шешім» сияқты ұрандардың артында көбіне зайырлы саяси күштердің бағдарламаларынан айтарлықтай айырмашылығы жоқ прагматикалық саясат жатқанын көрсетеді.

Осыған байланысты исламизм біртіндеп өзінің бұқаралық мобилизациялық әлеуетін жоғалта бастайды. Бұл үрдіс әсіресе 2000-жылдардың ортасына қарай айқын байқалды: қоғамда діндарлық деңгейі артқанымен, исламдық мемлекет құру идеясына қолдау төмендеді. Нәтижесінде, ислам қоғамдық-саяси жобадан гөрі жеке сенім мен өмір саласының құрамдас бөлігіне айнала бастады. О. Рой бұл құбылысты постисламизмнің негізгі белгісі ретінде сипаттап, оны исламдық дискурстың жаңа кезеңі – жаһандық исламистік жобалардан бас тарту және діни тәжірибенің жекешеленуі кезеңі деп бағалайды.

Дегенмен, бұл мәселеде Асеф Баят, О. Ройдың позициясымен толық келіспейді. Оның пікірінше, исламизм «сәтсіздікке ұшыраған» құбылыс емес, керісінше тарихи жағдайларға бейімделе отырып, эволюциялық түрде өзгеретін динамикалық идеология болып табылады. Осы тұрғыдан алғанда, постисламизм исламизмнің аяқталуын емес, оның жаңа сапалық деңгейге көтерілуін білдіреді. Ал Франчойс Бургат бұл пікірталаста О. Рой көзқарасын сынға алып, исламизмнің әлеуетін төмен бағалау ғылыми тұрғыдан қате екенін атап өтеді.

«Постисламизм» анықтамасына жасалған шетелдік ғылыми әдебиеттерге тарихнамалық шолу нәтижесіне сәйкес «исламизм» идеясының қазіргі уақытта көптеген трансформациядан өтіп жатқаны анықталды [88, 95-96 бб.]. Ол «исламизм» идеясының эволюциялық дамуындағы трансформациялық өзгерістерді бірнеше кезеңдерге біріктіруге болады:

– бірінші кезеңде саяси исламның шетелдік ғылыми еңбектердегі танымалдылығының өсуімен қатар оның радикалды құрамдас бөлігінің өсуі байқалады. Батыс зерттеушілері исламистік идеяларды кем дегенде консервативті (исламның «алтын ғасырына» шақыратын, соның ішінде қарулы әдістермен) және қалыпты (заңды әдістермен саяси билік үшін күресетін) деп бөлуге мүмкіндік беретін ерекшеліктерді анықтады. Қалыпты исламистік идеялар Ислам мемлекетін құруға қатысты негізгі мақсатқа жете алмаған исламизмді алмастыратын постисламизм түрінде дамыды;

– екінші кезеңде исламизмнің радикалды құрамдас бөлігінен басқа, аймақты исламистік негізде шоғырландыру идеясының сәтсіздігі және жекелеген мемлекеттерде исламизмның көптеп таралуы;

– үшінші кезең идеологиялық модель ретінде исламизмнің одан әрі дамуына қатысты жаңа тәсілдерді қамтиды. Бұл, ең алдымен, постисламизм және нео-исламисттік көзқарастар. Исламизмнің радикалдануына баса назар аударылуда. Исламизмнің демократия элементтерімен үйлесуі негізделеді. Исламизмді зерттеу мәселесінде жинақталған тәжірибені жүйелеу әрекеті байқалады.

Жоғарыда жасалған талдау негізінде постисламизм бүгінде зерттеушілер арасында қызығушылық танытып, терең зерттеуден өтуде деп тұжырымдай аламыз. Көптеген исламисттік зерттеушілер «қалыпты исламизмді» «постисламизм» деп атаған болса, кейбір авторлар «постисламизмді» «қалыпты исламизмнің» ең дамыған нұсқасы ретінде қарастырды.

«Постисламизм» анықтамасына жасалған шетелдік ғылыми әдебиеттерге тарихнамалық шолу нәтижесіне сәйкес «исламизм» идеясының қазіргі уақытта көптеген трансформациядан өтіп жатқаны анықталды.

Исламизм – қазіргі уақыттағы ең күрделі әлеуметтік құбылыстардың бірі, бұл өте қарқынды идеялық және саяси күрес жүріп жатқан көп қырлы, өзгермелі және гетерогенді қозғалыс. Постислмизм идеясының айрықша ерекшелігі – олардың жаһандану әлеміндегі демократия принциптерімен үйлесуге ұмтылысы. Исламизмнен айырмашылығы, постисламизм жеке адамның міндеттерінің орнына оның құқықтарына баса назар аударады. Алайда, бұл прогрессивті идеялар исламизмнің толық алмастырушысы бола алмады, өйткені оның танымалдылығының төмендеуі XIX ғасырдың аяғында уақытша болды. XX ғасырдың басындағы парламенттік сайлаудағы бірқатар исламисттік партиялардың жетістіктері бұған дәлел болды.

Халил әл-Анани және басқа заманауи зерттеушілер: Қазіргі зерттеушілер (Х. әл-Анани, М. Букач және т.б.) XXI ғасырдағы исламистік қозғалыстардың эволюциясын одан әрі талдауды жалғастыруда. Олардың еңбектерінде «Араб

көктемінен» кейін көптеген исламистердің риторикасы өзгергені атап өтіледі: олар азаматтық мемлекеттерге және демократиялық құндылықтарға адал екендігін жариялай бастады. Кейбір қозғалыстар шариғатқа негізделген мемлекет құру туралы тікелей талаптардан өз еркімен бас тартты (мысалы, Нагиб Махфузға жақын либералдық ағымдар немесе «Мұсылман бауырлар» ұйымының байсалды қанаты).

Бұл үдеріс көбіне «азаматтық ислам» немесе «исламдық демократия» деп аталатын жаңа үлгіге көшу ретінде түсіндіріледі. Аталған тәсіл негізінен А. Баят пен О. Рой ұсынған тұжырымдамалық идеяларға сүйенгенімен, әл-Анани және оның әріптестері талдауды Египет пен жалпы өңірлік контекске дейін кеңейтеді. Олар әрбір елдің өзіндік әлеуметтік-саяси ерекшеліктерін ескеру қажеттігін атап өтіп, постисламизмді тек Иран тәжірибесінің көшірмесі ретінде емес, кешенді әрі көпқырлы трансформация үдерісі контексінде қарастыру қажет екенін көрсетеді.

Постисламизм постсекулярлық және «азаматтық ислам» идеяларымен тығыз байланысады. Ғалымдар қазіргі әлем «постсекулярлық» кезеңді бастан өткеріп жатқанын айтады, яғни ұзақ уақытқа созылған секуляризация дәуірінен кейін дін қайтадан қоғамдық кеңістікке белсенді түрде ене бастады. Осы тұрғыдан алғанда, постисламизм заманауи қоғамның «зайырлы шарттарын» мойындауды және қатаң догмалардан арылуды білдіреді, сонымен бірге саяси күрес барысында қалыптасқан исламды бұрмалаулар азая түседі.

«Азаматтық ислам» тұжырымдамасы (әсіресе түрік контексінде кең таралған) исламның демократиямен және жеке бостандықтармен теократиялық мемлекет құру талабынсыз үйлесе алатынын көрсетеді. Мысалы, Түркияда Фетхуллах Гүлен жетекшілік еткен «Хизмет» қозғалысы заманауи демократиялық нормалармен үйлесімді «мұсылман тұлғасын» қалыптастыру идеясын ұзақ уақыттан бері насихаттап келеді [42, 136-137 бб.].

Постисламизм осы идеялармен өзара сабақтас: ол исламның жеке сенім деңгейіне ауысу және «азаматтық қоғам императивтеріне» бейімделу тенденциясын көрсетеді, бірақ сонымен қатар діннің қоғамдағы маңызын сақтауды қолдайды. Постисламизм мен дәстүрлі секуляризмнің басты айырмашылығы – постисламизм дін мен саясаттың толық бөлінуін талап етпейді. Керісінше, ол дін қоғамда белсенді рөл атқаратын «зайырлы мемлекет» моделін және құқықтық плюрализм қағидатын мойындайды (мемлекеттік дінді бекітуден айырмашылығы осында).

А. Баят атап өткендей, постисламизм «дінге қарсы» ұстаным емес, керісінше дінилікті жаңа әлеуметтік-саяси жағдайларда өміршең сақтай отырып, оны «қайта секуляризациялау» ұмтылысы болып табылады.

Тұжырымдамалық шеңберлер тұрғысынан «исламдық демократия» идеясын да атап өткен жөн – яғни исламның демократиялық басқару жүйесімен заңды түрде үйлесе алатыны туралы көзқарас. Көптеген постисламистік топтар сайлау рәсімдеріне, азаматтық бостандықтарға және гендерлік теңдік қағидаттарына адалдығын жариялады. Бұл құбылыс «постисламистік

демократия» атты кең парадигма аясында қарастырылады, яғни исламдық контекстте демократиялық басқару формаларын мойындау ретінде түсіндіріледі [60, 3465-3466 бб.].

Постисламизм исламистік стратегиядағы осындай «инструменталдық» өзгерістерді өзіне қамти отырып, оларды діни дискурсқа енгізуге ұмтылады. Бұл ретте реформаторлық күштер діннің өзіне қарсы шыққан топтар ретінде емес, сеніммен үйлесімді жаңғыруды жақтаушылар ретінде көрінуі маңызды болып саналады.

Алғашында постисламизм ұғымы 1990-жылдардағы Иранға қатысты қолданылды, онда Хомейни дәуірінен кейінгі кезеңде байсалды реформаторлар (реформаторлық қанат және «Melli-Mazhabi» тобы) мемлекетті демократиялық тұрғыдан жетілдіруді қолдады. Уақыт өте келе ғалымдар постисламизмді басқа елдерге қатысты да талдауды ұсынды.

Иран: А. Баят «постисламизм» терминін алғаш рет ирандық реформаторларға қатысты енгізді. Ирандағы ғылыми пікірталастарда постисламизм мусаватизм («зайырлы теңдік») идеяларымен және ресми дінді сақтай отырып, Иранды «өркениетті мемлекетке» айналдыруға бағытталған талпыныстармен байланыстырылады [39, 68 б.].

Түркия: Көптеген зерттеулер XXI ғасырдағы Әділет және даму партиясының (АКП) трансформациясын постисламизммен байланыстырады. Көптеген сарапшылар Ердоған басшылығындағы АКП демократиялық талаптардың ықпалымен классикалық саяси исламнан «консервативті демократия» үлгісіне қарай едәуір эволюцияланғанын атап өтеді; бұл үлгі Батыстағы христиан-демократиялық партиялармен салыстырылады. Сонымен қатар «азаматтық исламның» (Гүлен қозғалысы) өсуі және зайырлы мемлекеттік тәртіпті ескеру қажеттілігі де діни бағдардағы саясаткерлерді секулярлық мемлекетке белгілі бір ымыралар жасауға мәжбүр етті. Бұл өзгерістер көбіне постисламизм ұғымы арқылы сипатталғанымен, түрік саясаткерлері өздері бұл терминді сирек қолданады [34, 258 б.].

Тунис: Тунисте 2011 жылғы революциядан кейін «Ән-Нахда» исламистік партиясының саясатқа қатысуы кеңінен постисламистік динамика ретінде қарастырылады. «Ән-Нахда» исламды ресми дін ретінде жарияламайтын конституцияны қабылдап, азаматтық мемлекеттің басымдығын жариялады және шариғатты құқықтық тәртіптің негізі ретінде міндетті түрде енгізуді талап етпеді. Бұл өзгерістер көбіне партияның қатаң исламистік дискурстан шығуы және «діни байсалдылық» дәуірінің басталуы ретінде сипатталады – А. Баят тұжырымдамасындағы постисламизмнің классикалық мысалы.

Египет: «Араб көктемінен» кейінгі Египет тәжірибесі күрделі әрі қарама-қайшы көрініс береді. Бір жағынан, «Мұсылман бауырлар» қозғалысының саяси қанаты болып табылатын «Еркіндік және әділет» партиясы формалды түрде модернизация бағытын жариялап, заманауи азаматтық мемлекетке, сайлауларға, адам құқықтары мен гендерлік теңдікке адалдығын білдірді. Кейбір бақылаушылар мұны қысқа мерзімді постисламистік бетбұрыс ретінде бағалады.

Алайда «Мұсылман бауырлар» қозғалысының өз ішінен байсалды бағыттағы «Аль-Васат» партиясы бөлініп шықты, бұл исламистік қозғалыстың ішкі дифференциациясының нәтижесі болды. «Аль-Васат» партиясы өзін ашық түрде постисламистік дискурс аясында таныстырып, исламдық құндылықтарды либералды саяси бағдарламамен үйлестіруге ұмтылды. Дегенмен 2013 жылы әскери биліктің қайта оралуы осы эксперименттердің көпшілігін тоқтатты.

Марокко: Мароккода билік жүргізіп отырған Әділет және даму партиясы (ПСД) да жиі постисламистік саяси күш ретінде сипатталады. Партия жетекшісі Абдель-Илах Бенкиран және басқа басшылары исламдық мәдени мұраны сақтай отырып, демократия мен адам құқықтарын толық құрметтеуді қолдайтындарын мәлімдеді. Діни риторика мен зайырлы институттарды жария түрде мойындауды ұштастыратын мұндай екіжақты ұстаным постисламизм идеясына сәйкес келеді. Алайда бұл мәселе біржақты бағаланбайды: кейбір зерттеушілер ПСД-ны негізінен дәстүрлі исламистік партия ретінде қарастырып, оның бағдарламасы тек заманауи талаптарға бейімделген өзгерістерге ұшырады деп есептейді [72, 34 б.].

Жалпы алғанда, «постисламизм» концепті Таяу Шығыс пен Солтүстік Африка елдерін талдауда кеңінен қолданылады: Тунис, Египет, Түркия, Иран, Марокко, сондай-ақ Индонезия және басқа да мемлекеттер осы талдау аясында қарастырылады. Көп жағдайда постисламизм таза секуляризмге қарама-қарсы қойылады: идеялар жүйесі тұрғысынан ол классикалық зайырлы атеизмге қарағанда «модернизациялық» исламға анағұрлым жақын. Алайда мұндай жалпылама қолдану ғылыми ортада сынға да ұшырайды.

Ғылыми әдебиеттерде «постисламизм» терминін шамадан тыс әмбебаптандыруға қатысты ескертулер жиі айтылады. Кейбір зерттеушілер А. Баят «постисламизм» деп атаған құбылыс шын мәнінде исламистік қозғалыстардың заманауи мемлекет пен демократия шындығына бейімделуінен ғана туындауы мүмкін, яғни дәстүрден терең «үзіліс» емес деп санайды. Мысалы, Милад Докханчи және басқа сыншылар «исламизм» ұғымын қатаң саяси мағынада алмастыра отырып, постисламизм көбіне тым тар түсіндірілетінін атап өтеді: исламдық мемлекеттің жалғыз үлгісі ретінде Ирандағы «велят-е факих» моделі қарастырылып, басқа құбылыстар соған телініп кетеді. Шын мәнінде, көптеген мұсылман топтары (әсіресе консервативті бағыттағы) қоғамды діни заңға толық бағындыруды ешқашан басты мақсат етіп қоймаған және олардың эволюциясы өзге жолмен жүрген.

Сыншылар реформаторлық дискурсты «постисламистік» деп белгілеу исламдық жаңғыру мен либерализм дәстүрлерімен тарихи сабақтастықты көмескілейтінін де атап көрсетеді. Мысалы, XX ғасырдағы байсалды идеологтар (Садат дәуіріндегі ойшылдардан бастап Азия мен Африкадағы неомодернистік бағыт өкілдеріне дейін) осыған ұқсас идеяларды бұл терминсіз-ақ ұсынған болатын. Тағы бір маңызды ескерту – постисламизм кейде исламдағы либералдық тенденциялармен қате теңестіріледі. Ал іс жүзінде авторитарлық қоғамдарда олармен қатар бейімделуге ұмтылатын, бірақ «постисламизм»

анықтамасына сыймайтын анағұрлым консервативті бағыттар да қатар өмір сүре алады [80, 36 б.].

Осылайша, «постисламизм» термині ғылыми тұрғыдан даулы болып қала береді: ол бірқатар модернизациялық үдерістерді сипаттауда пайдалы болғанымен, әртүрлі мәдени-саяси контексттерге механикалық түрде қолданғанда аса сақтықты талап етеді.

«Постисламизм» категориясы жаһандану дәуірінде және 2011 жылғы оқиғалардан кейінгі кезеңде исламдық қозғалыстар мен идеологиялардың трансформациясын сипаттауда қолайлы тұжырымдамалық құралға айналды. Шартты түрде алғанда, бұл ұғым саяси исламның бұрынғы стратегиялық мақсаттары мен ұстанымдарының қайта пайымдалу сәтін көрсетеді – көбіне сенімді азаматтық бостандықтармен және демократия қағидаларымен ұштастыру бағытына қарай. Постисламизм XXI ғасырда дін көптеген елдердің қоғамдық өмірінде маңызды рөл атқара беретінін, алайда «исламдық мемлекет» моделін авторитарлық түрде күштеп енгізуді талап етпейтінін айқындайды. А. Баяттың өзі атап өткендей, постисламизм исламизмге «ішкі сын» негізінде пайда болып, діннің қоғам мен саясаттағы орнын қайта ой елегінен өткізуге түрткі болады [90, 58 б.].

Қорыта келе, қазіргі дінтанулық және саяси ғылымдар дискурсы үшін постисламизмнің маңызы оның ислам әлеміндегі «модернділіктің көптүрлілігі» феноменін бейнелеуінде жатыр: көптеген мұсылмандар заманауи мемлекетке жетудің жолын дінге қарсы шығу арқылы емес, оны трансформациялау арқылы іздейді. Жаһандану жағдайында постисламизмді зерттеу өзектілігін сақтап отыр: жаңа наразылық толқындары, байсалды исламистердің сайлаудағы жеңістері немесе, керісінше, қатаң репрессиялар діни саясаттың қалай өзгеріп жатқанын талдауды талап етеді. Бұл бағыттағы болашақ зерттеулер әртүрлі аймақтарды салыстырмалы талдаумен, геосаяси факторлардың ықпалын бағалаумен және постисламистік идеялардың әртүрлі мұсылман қоғамдарында қалай жүзеге асатынын (немесе қандай кедергілерге ұшырайтынын) зерделеумен байланысты болмақ.

2.3 Постисламизмнің идеологиялық және институционалдық ерекшеліктері

XX ғасырдың екінші жартысында ислам әлемінде қалыптасқан саяси ислам (исламизм) құбылысы тек діни қозғалыс ретінде емес, сонымен қатар модерндік әлемге қарсы альтернативті өркениеттік жоба ретінде көрініс тапты. Асеф Баят, Оливер Рой және Гиллес Кепель сияқты зерттеушілер бұл құбылыстың трансформациясын әртүрлі қырынан талдаған.

Асеф Баят постисламизмді «исламизмнен кейінгі кезең» ретінде ғана емес, «діндарлық пен құқықтардың, сенім мен еркіндіктің синтезі» ретінде сипаттайды. Оның пікірінше, постисламизм – исламизмнің сәтсіздігінен туған

реакция емес, керісінше қоғамның өзгерген сұраныстарына бейімделген жаңа парадигма. Ал Оливер Рой исламизмнің «әлеуметтік тамырдан ажырауы» (Islamic decoupling) туралы айта отырып, қазіргі діни қозғалыстардың саясаттан алыстап, жеке діндарлыққа бағыт алғанын көрсетеді. Гиллес Кепель болса, исламизмнің құлдырауын «жиһадизмнің дағдарысымен» байланыстыра отырып, постисламизмді жаңа идеологиялық кеңістік ретінде қарастырады [62, 218 б.].

Осы тұрғыдан алғанда, постисламизм – исламизмнің логикалық жалғасы әрі оның ішкі эволюциясының нәтижесі болып табылады. Бұл құбылыс ислам әлеміндегі әлеуметтік, саяси және мәдени өзгерістердің ықпалымен қалыптасып, дін мен модерндік құндылықтар арасындағы жаңа теңгерімді іздейді.

Исламизм идеологиясында ақиқат бір ғана абсолютті шындық ретінде қабылданды және ол көбінесе белгілі бір саяси немесе діни топтың интерпретациясымен шектелді. Бұл жағдай қоғамда «біз» және «олар» деген бинарлық бөліністі қалыптастырып, саяси және мәдени қақтығыстарға алып келді.

Постисламизм бұл түсінікті түбегейлі қайта қарастырады. Асеф Баят атап өткендей, постисламизм кезеңінде «сенім мен еркіндік қатар өмір сүретін жаңа қоғамдық кеңістік» қалыптасады. Бұл жерде ақиқат тек бір ғана интерпретациямен шектелмейді, керісінше әртүрлі әлеуметтік топтардың тәжірибесі мен көзқарастары негізінде көпқырлы сипатқа ие болады.

Оливер Рой да осыған ұқсас ой айта отырып, қазіргі мұсылман қоғамдарында «діннің мәдениеттен ажырауы» процесінің жүріп жатқанын көрсетеді. Яғни дін белгілі бір ұлттық немесе мәдени шеңберден шығып, жаһандық және көптүрлі сипатқа ие болуда. Бұл өз кезегінде діни плюрализмнің қалыптасуына ықпал етеді.

Осы өзгерістердің нәтижесінде саясат абсолютті діни қағидаларды жүзеге асыратын құрал емес, әртүрлі мүдделер мен көзқарастардың келісім алаңына айналады. Бұл жағдай демократиялық мәдениеттің қалыптасуына негіз болады.

Постисламизмнің маңызды белгілерінің бірі – діндарлықтың жекеленуі. Исламизм кезеңінде дін қоғамдық тәртіпті реттейтін әмбебап жүйе ретінде қарастырылып, мемлекеттік деңгейде жүзеге асырылды. Ал постисламизмде дін жеке адамның ішкі сенімі мен тәжірибесіне негізделеді [58, 248 б.].

Асеф Баят бұл құбылысты «пост-исламдық субъективтілік» деп сипаттайды. Оның пікірінше, қазіргі мұсылман жеке тұлғасы дінді өзінің жеке өмірінің бір бөлігі ретінде қабылдай отырып, оны саяси идеологияға айналдырудан бас тартады.

Бұл үрдіс Талал Асадтың еңбектерінде де көрініс табады. Ол дінді тек сенім жүйесі емес, сонымен бірге әлеуметтік тәжірибе ретінде қарастырады. Осы тұрғыдан алғанда, постисламизм кезеңінде діннің мәні өзгеріп, ол жеке адамның моральдық және рухани өзін-өзі анықтау құралына айналады.

Бұл өзгеріс діни билік құрылымдарына да әсер етеді. Дәстүрлі дін ғұламаларының монополиясы әлсіреп, әлеуметтік желілер мен жаңа медиа арқылы түрлі діни пікірлер мен интерпретациялар кең тарай бастайды.

Постисламизм демократияны тек батыстық құндылық ретінде емес, исламдық принциптермен үйлесетін жүйе ретінде қарастырады. Бұл жерде негізгі мәселе – биліктің қайдан шығатыны. Исламизмде билік Құдайдан келеді деген түсінік үстем болса, постисламизмде бұл ұғым қайта түсіндіріліп, халықтың еркі негізгі легитимділік көзі ретінде танылады. Бұл идеяны Асеф Баят «дін мен құқықтардың синтезі» ретінде сипаттайды.

Гиллес Кепель де исламизмнің әлсіреуін талдай отырып, жаңа буын мұсылмандардың демократиялық жүйелерге бейімделіп жатқанын атап өтеді. Оның пікірінше, постисламизм кезеңінде дін саясаттың негізгі анықтаушысы емес, оны толықтыратын элемент ретінде қызмет етеді.

Бұл жағдай ислам мен демократия арасындағы бұрынғы қарама-қайшылықты әлсіретіп, олардың үйлесімділігін арттырады.

Исламизмде мемлекет діни нормаларды жүзеге асыратын негізгі құрал ретінде қарастырылды. Бұл модельде мемлекет тек басқару жүйесі емес, сонымен бірге діни идеологияның тасымалдаушысы болды.

Постисламизм бұл көзқарасты өзгертіп, мемлекетті бейтарап құқықтық институт ретінде қайта қарастырады. Оливер Рой атап өткендей, қазіргі кезеңде «исламдық мемлекет» идеясы өзінің тартымдылығын жоғалтып, оның орнына құқықтық және азаматтық мемлекет моделі қалыптасуда.

Бұл өзгеріс мемлекеттің функцияларын қайта анықтайды. Енді мемлекет азаматтардың сеніміне араласпай, олардың құқықтары мен бостандықтарын қорғауға бағытталуы тиіс.

Постисламизм кезеңінде азаматтық қоғам ерекше маңызға ие болады. Гиллес Кепель бұл үрдісті «исламизмнің саясаттан қоғамға ауысуы» деп сипаттайды.

Діни қозғалыстар енді саяси билік үшін күресуден гөрі, қоғам ішінде қызмет етуге бағытталады. Қайырымдылық ұйымдары, білім беру жобалары және қоғамдық бастамалар арқылы дін әлеуметтік өмірдің маңызды бөлігіне айналады.

Бұл процесс діннің саясаттан белгілі бір деңгейде бөлінуіне және оның қоғамда жаңа формада дамуына ықпал етеді. Постисламизм экономикалық салада да айтарлықтай өзгерістерге әкелді. Бұрынғы капиталистікке қарсы көзқарастардың орнына нарықтық экономикамен үйлесімді модель қалыптасты.

Асеф Баят бұл құбылысты «тақуа неолиберализм» (pious neoliberalism) ұғымымен байланыстырады. Яғни діндарлық пен нарықтық қатынастар бір-біріне қарсы емес, керісінше өзара үйлесімді болуы мүмкін. Бұл жағдай жаңа мұсылман орта табының қалыптасуына алып келді. Бұл топ экономикалық тұрғыдан белсенді, білімді және саяси тұрақтылықты қолдайтын әлеуметтік күшке айналды.

Постисламизм кезеңінде әйелдер қоғамдағы өзгерістердің негізгі қозғаушы күштерінің біріне айналды. Олар дәстүрлі діни интерпретацияларды қайта қарастырып, гендерлік теңдік мәселесін алға шығарды.

Лейла Ахмед сияқты зерттеушілер исламдық феминизмнің дамуын постисламизммен байланыстырады. Әйелдер діни мәтіндерді жаңа тұрғыдан түсіндіре отырып, қоғамдағы өз орнын кеңейтуде [35, 26 б.].

Жастар постисламизмнің ең маңызды әлеуметтік базасын құрайды. Олар жаһандану мен цифрландыру жағдайында өсіп, жаңа мәдени кеңістікте қалыптасқан буын.

Бұл буын дінді тек дәстүрлі формада емес, жаңа медиа арқылы қабылдайды. Мануэль Кастеллстың теориясына сәйкес, қазіргі қоғам «желілік қоғам» ретінде сипатталады, ал бұл жағдайда дін де жаңа форматта таралады. Жастар үшін дін – тек сенім ғана емес, сонымен бірге мәдени және әлеуметтік идентификацияның бір бөлігі.

Постисламизм ислам әлеміндегі терең трансформациялық процестердің нәтижесі болып табылады. Ол исламизмнің толық жойылуын емес, оның жаңа формада жалғасуын білдіреді.

Асеф Баят атап өткендей, постисламизм – бұл «сенім мен еркіндіктің қатар өмір сүруі». Алайда бұл процесс әртүрлі елдерде әрқалай көрініс табады және кей жағдайда авторитарлық тенденциялармен ұштасуы мүмкін. Сондықтан постисламизмді аяқталған кезең емес, үнемі дамып отыратын динамикалық құбылыс ретінде қарастыру қажет. Ол ислам мен модерндік әлем арасындағы жаңа диалогтың негізін қалыптастырады.

Постисламизм тек теориялық ұғым ғана емес, ол мұсылман әлемінің әртүрлі елдерінде нақты саяси тәжірибелер арқылы көрініс тапқан көпқырлы құбылыс болып табылады. Бұл тұрғыда Түркия, Тунис және Иран елдері постисламизмнің әртүрлі формаларын көрсететін өзіндік «зертханалар» ретінде қарастырылады. Әрбір елдің тарихи дамуы, саяси құрылымы және әлеуметтік динамикасы постисламизмнің әртүрлі институционалдық және идеологиялық нәтижелерге алып келетінін айқын көрсетеді.

Бұл үш мысалды салыстыру постисламизмнің әмбебап модель емес, керісінше әр қоғамның ерекшеліктеріне бейімделетін икемді құбылыс екенін дәлелдейді.

1. Түркия: «Консервативтік демократия» және прагматикалық трансформация моделі.

Түркия постисламизмнің «жоғарыдан енгізілген» емес, керісінше саяси жүйе ішіндегі эволюциялық өзгерістер арқылы қалыптасқан үлгісі ретінде ерекше орын алады. Бұл елде исламизмнен постисламизмге көшу күрт революциялық сипатта емес, біртіндеп бейімделу арқылы жүзеге асты.

Идеологиялық трансформация: Түркиядағы негізгі бетбұрыс «Ұлттық көзқарас» (Milli Görüş) қозғалысынан шыққан саяси элитаның өз идеологиялық бағытын қайта қарастыруымен байланысты болды. Бұрын исламшыл идеологияны ұстанған бұл топ біртіндеп өзін «консервативтік демократтар» ретінде сипаттай бастады. Бұл өзгеріс исламды мемлекеттік жоба ретінде жүзеге асыру идеясынан бас тартып, демократия, құқық үстемдігі және нарықтық экономикамен үйлесімді жаңа саяси модельге көшуге негіз болды [65, 258 б.].

Бұл трансформацияны Режеп Тайиб Ердоған бастаған саяси элитаның прагматикалық стратегиясымен байланыстыруға болады. Олар қоғамдағы өзгерістерді ескере отырып, қатаң идеологиялық ұстанымдардан гөрі, икемді саяси бағдарды таңдады.

Институционалдық ерекшеліктері: Түркиядағы постисламизмнің маңызды белгісі – оның институционалдық деңгейде жүзеге асуы. Әсіресе 2000-жылдардың басында Әділдік және даму партиясы жүргізген реформалар бұл бағыттағы нақты қадамдар болды. Еуропалық Одаққа интеграция процесі аясында жүзеге асқан демократиялық реформалар (адам құқықтарын кеңейту, әскери ықпалды шектеу, азаматтық қоғамды дамыту) постисламизмнің институционалдық көрінісі ретінде бағаланады.

Бұл кезеңде дін саясаттың басты анықтаушысы емес, қоғамдағы мәдени-этикалық фактор ретінде қайта қарастырылды. Қазіргі кезеңдегі қайшылықтар (2024–2025): Соңғы жылдары Түркияда байқалған орталықтандыру және авторитарлық тенденциялар постисламизмнің тұрақты әрі сызықтық даму моделі емес екенін көрсетеді. Бұл жағдай постисламизмнің кей жағдайда демократиялық трансформациядан гөрі, саяси прагматизмге негізделген уақытша келісім формасына айналуы мүмкін екенін дәлелдейді. Осы тұрғыдан Түркия тәжірибесі постисламизмнің жетістіктерімен қатар, оның шектеулерін де айқын көрсетеді.

2. Тунис: «Мұсылман демократиясы» және бейбіт трансформация үлгісі.

Тунис постисламизмнің араб әлеміндегі ең табысты әрі бейбіт үлгілерінің бірі ретінде жиі аталады. Бұл елдегі саяси трансформация 2011 жылғы «Жасмин революциясынан» кейін жаңа кезеңге өтті.

Тарихи және саяси трансформация: Революциядан кейін саяси сахнаға шыққан «ән-Нахда» қозғалысы исламизмнен постисламизмге өтудің айқын мысалын көрсетті. 2016 жылы бұл қозғалыс ресми түрде өзін «саяси исламнан» алшақтап, «мұсылман демократиялық партия» ретінде қайта құрғанын жариялады.

Бұл шешім ислам мен саясаттың институционалдық тұрғыда бөлінуін білдірді. Яғни дін жеке және қоғамдық өмірдің моральдық негізі ретінде сақталса, саясат зайырлы принциптерге сүйенетін сала ретінде қарастырылды.

Идеологиялық ерекшеліктері: Рашид Ганноучи жетекшілігіндегі «ән-Нахда» қозғалысы дінді саяси құрал ретінде пайдаланудан бас тартып, демократиялық жүйемен үйлесімді модель қалыптастыруға ұмтылды. Бұл модельде плюрализм, келісім мәдениеті және бейбіт саяси бәсекелестік негізгі құндылықтар ретінде қарастырылды [66, 54-56 бб.].

Бұл тұрғыдан Тунис постисламизмнің «жұмсақ трансформация» жолын көрсетеді. Дағдарыс және қазіргі жағдай (2021–2025): Алайда 2021 жылы Kais Saied парламентті тоқтату туралы шешім қабылдағаннан кейін Тунисте демократиялық процесс әлсіреді. Бұл жағдай «Ән-Нахда» қозғалысының постисламдық жетістіктерін сақтап қалу жолында күрделі сынақтарға тап болғанын көрсетеді. Осылайша Тунис тәжірибесі постисламизмнің

мүмкіндіктерімен қатар, оның саяси тұрақсыздық жағдайында әлсіреуі мүмкін екенін де дәлелдейді.

3. Иран: теократиялық жүйе ішіндегі реформалық постисламизм.

Иран постисламизмнің ерекше үлгісін көрсетеді, себебі бұл елде исламизм мемлекеттік жүйе ретінде толық жүзеге асқан. Сондықтан постисламизм бұл жерде сырттан емес, жүйенің ішінен пайда болған реформалық қозғалыс ретінде көрінеді.

Реформалық қозғалыстың қалыптасуы: 1990-жылдардың соңында Мухаммад Хатами бастаған реформалық қозғалыс қоғамдағы өзгерістердің көрінісі болды. Бұл қозғалыс ислам революциясының қатаң идеологиялық жүйесін жұмсартуға және оны қоғам талаптарына бейімдеуге бағытталды.

Асеф Баят Ирандағы бұл процесті «постисламдық түзету» ретінде сипаттайды. Яғни мақсат – исламдық жүйені толық жою емес, оны демократиялық элементтермен толықтыру.

Қазіргі саяси үрдістер (2024–2025): 2024 жылғы сайлауда Масуд Пезашкиан сияқты реформалық бағыттағы саясаткердің жеңіске жетуі қоғамда постисламдық талаптардың әлі де өзекті екенін көрсетеді. Бұл талаптарға әлеуметтік еркіндіктерді кеңейту, экономикалық ашықтық және халықаралық қатынастарды жақсарту жатады [67, 127 б.].

Әлеуметтік факторлар: Ирандағы постисламизмнің негізгі қозғаушы күші – жастар мен әйелдер. Олар қатаң идеологиялық шектеулерге қарсы шығып, жеке еркіндік пен азаматтық құқықтарды талап етуде. Бұл процесс көбінесе төменнен жоғары қарай жүретін әлеуметтік қысым арқылы жүзеге асуда.

Түркия, Тунис және Иран мысалдары постисламизмнің бір ғана әмбебап үлгісі жоқ екенін көрсетеді. Әрбір елде бұл құбылыс тарихи, саяси және мәдени ерекшеліктерге байланысты әртүрлі формада көрініс табады.

Дегенмен бұл үш тәжірибені біріктіретін ортақ тұжырым бар: XXI ғасырда ислам мен саясат арасындағы қатынас бұрынғыдай «шариғат мемлекеті» шеңберінде ғана қарастырыла алмайды. Постисламизм дін мен демократия арасындағы жаңа үйлесім іздеудің көрінісі ретінде қалыптасып отыр. Алайда бұл процесс тұрақты емес және әрдайым кері қайту немесе дағдарыс қаупімен қатар жүреді. Сондықтан постисламизмді аяқталған модель емес, үнемі өзгеріп отыратын динамикалық құбылыс ретінде қарастыру қажет.

3 ҚАЗІРГІ ЗАМАНДАҒЫ ПОСТИСЛАМИСТІК ҮРДІСТЕР МЕН КОГНИТИВТІК ТРАНСФОРМАЦИЯ

3.1 Жаһандану жағдайындағы постисламизмнің үдерістері

Жаһандану XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басында саяси, әлеуметтік және мәдени кеңістіктердің трансформациясын жеделдеткен негізгі факторлардың бірі болды. Бұл үдеріс дін мен саясаттың өзара қатынасына да түбегейлі ықпал етіп, саяси исламның жаңа эволюциялық формаларының қалыптасуына алып келді. Осындай трансформациялардың нәтижесінде постисламизм феномені жаһандану жағдайында діни-саяси бірегейліктің жаңа моделін білдіретін маңызды теориялық және эмпирикалық категорияға айналды.

Жаһандану постисламизмнің қалыптасуына бірнеше бағытта әсер етті:

– біріншіден, ұлттық саяси шекаралардың шарттылығы күшейіп, исламдық қозғалыстардың трансұлттық сипаты артты;

– екіншіден, ақпараттық технологиялар мен цифрлық коммуникация діннің қоғамдық кеңістіктегі рөлін қайта анықтады;

– үшіншіден, демократия, адам құқықтары және плюрализм сияқты жаһандық құндылықтар исламдық саяси дискурспен өзара ықпалдасты.

Осы факторлардың жиынтығы постисламизмді жаһандық деңгейде таралған, бірақ әртүрлі мәдени-саяси контекстерде түрліше көрініс табатын көпдеңгейлі үдеріс ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Жаһандану саяси исламның (исламизмнің) классикалық формасының дағдарысына алып келген негізгі құрылымдық факторлардың бірі ретінде қарастырылады. XX ғасырдың екінші жартысында қалыптасқан исламизм ұлттық мемлекет шеңберінде «ислам мемлекеті» идеясын жүзеге асыруға бағытталған идеологиялық жоба болды. Бұл модельде дін тек рухани жүйе ғана емес, сонымен қатар саяси биліктің негізгі легитимациялық негізі ретінде қабылданды. Алайда жаһандану жағдайында бұл модельдің өміршеңдігі айтарлықтай шектелді.

Ең алдымен, жаһандық экономикалық жүйенің қалыптасуы исламизмнің оқшауланған даму моделін әлсіретті [68, 315-316 бб.]. Қазіргі әлемде мемлекеттер өзара экономикалық тәуелділік жағдайында өмір сүреді, ал бұл толықтай автономды «ислам мемлекеті» идеясын жүзеге асыруды қиындатады. Мысалы, Иран Ислам Республикасы халықаралық санкциялар жағдайында ұзақ уақыт экономикалық қысымға ұшырап, өзінің ішкі әлеуметтік-экономикалық тұрақтылығын сақтауда қиындықтарға тап болды. Мұнай нарығына тәуелділік, инфляцияның өсуі және жастар арасындағы жұмыссыздық исламдық басқару моделінің шектеулерін айқын көрсетті.

Оливер Рой исламизмнің дағдарысын дәл осы контекстте түсіндіреді. Оның пікірінше, исламизм билікке келген жағдайда да өзінің бастапқы идеологиялық мақсаттарын толық жүзеге асыра алмады, себебі қазіргі қоғам

күрделі, көпқабатты және жаһандық ықпалдарға ашық жүйе болып табылады. О. Рой бұл құбылысты «исламизмнің саяси жобасының сәтсіздігі» деп сипаттайды.

Сонымен қатар, жаһандану халықаралық құқық пен саяси нормалардың әмбебаптануына ықпал етті. Қазіргі халықаралық жүйеде мемлекеттердің әрекеті белгілі бір құқықтық шеңбермен шектеледі. Адам құқықтары, гендерлік теңдік, сөз бостандығы сияқты құндылықтар халықаралық деңгейде кеңінен таралған. Бұл жағдай исламизмнің кейбір қатаң нормаларының халықаралық жүйемен қайшылыққа түсуіне алып келді.

Мысалы, Ауғанстандағы Талибан билігінің тәжірибесі халықаралық қауымдастық тарапынан кең сынға ұшырады. Әйелдердің білім алуына шектеу қою, сөз бостандығын шектеу сияқты саясаттар жаһандық нормалармен сәйкес келмеді. Нәтижесінде бұл режим халықаралық оқшауланауға ұшырап, экономикалық және саяси тұрғыдан әлсіреді. Бұл жағдай исламизмнің жабық, радикалды моделінің жаһандану жағдайында тұрақты бола алмайтынын дәлелдейді.

Жаһанданудың тағы бір маңызды әсері – ақпараттық ашықтықтың артуы. Интернет пен әлеуметтік желілердің дамуы ақпараттың еркін таралуына мүмкіндік беріп, қоғамдардың жабық жүйеде өмір сүруін қиындатты. Бұрынғыдай идеологиялық бақылау орнату мүмкіндігі әлсіреп, адамдар әртүрлі көзқарастармен танысуға мүмкіндік алды.

Мануэль Кастеллс бұл құбылысты «ақпараттық қоғамның қалыптасуы» деп сипаттайды. Оның пікірінше, қазіргі әлемде билік ақпаратты бақылауға негізделеді, ал ақпараттың еркін таралуы кез келген идеологиялық жүйенің тұрақтылығына әсер етеді. Осы тұрғыдан алғанда, исламизмнің қатаң және біртұтас идеологиялық жүйесі ақпараттық плюрализм жағдайында әлсірей бастады. Мысалы, «Араб көктемі» (2011) оқиғалары әлеуметтік желілердің саяси мобилизациядағы рөлін айқын көрсетті. Тунис, Мысыр және басқа да елдерде жастар Facebook және Twitter платформалары арқылы ұйымдасып, саяси өзгерістерге ықпал етті. Бұл қозғалыстар исламизмнің дәстүрлі құрылымдарын айналып өтіп, жаңа саяси талаптарды қалыптастырды. Нәтижесінде исламшыл қозғалыстар өз стратегияларын қайта қарастыруға мәжбүр болды.

Жаһандану мәдени деңгейде де исламизмнің дағдарысына ықпал етті. Әртүрлі мәдениеттердің өзара ықпалдасуы нәтижесінде қоғамдар көпқырлы сипатқа ие болды. Бұл жағдай бір ғана идеологиялық модельдің үстемдігін шектеді. Жастар арасында жаһандық мәдениет (музыка, кино, сән, әлеуметтік желілер) кең таралып, дәстүрлі діни нормалардың ықпалы салыстырмалы түрде әлсіреді [69, 198 б.].

Асеф Баят бұл процесті «қоғамның постидеологиялық кезеңге өтуі» ретінде сипаттайды. Оның пікірінше, қазіргі кезеңде адамдар қатаң идеологиялық жүйелерден гөрі, еркіндік, жеке таңдау және өмір сапасын жоғары бағалайды. Бұл жағдай исламизмнің қатаң нормаларына қарсы реакция туғызады және постисламизмнің қалыптасуына негіз болады.

Осылайша, жаһандану исламизмнің дағдарысын бірнеше бағытта жеделдетті:

– экономикалық тұрғыдан – жаһандық нарыққа тәуелділік арқылы;
– саяси тұрғыдан – халықаралық құқық нормалары арқылы;
– ақпараттық тұрғыдан – медиа және интернет арқылы;
– мәдени тұрғыдан – жаһандық мәдени ықпал арқылы.

Бұл факторлардың жиынтығы исламизмнің классикалық моделінің шектеулі екенін көрсетіп, жаңа, икемді және бейімделгіш идеологиялық бағыттардың пайда болуына алып келді. Осы жаңа бағыттардың бірі ретінде постисламизм қалыптасты.

Жаһандану исламизмнің дағдарысын кездейсоқ емес, құрылымдық әрі заңды құбылысқа айналдырды. Бұл дағдарыс исламизмнің толық жойылуына емес, оның трансформациясына алып келіп, постисламизмнің пайда болуына объективті негіз қалады. Сондықтан постисламизмді түсіну үшін оны жаһандану үдерістерімен тығыз байланыста қарастыру қажет.

Трансұлттық саяси және діни кеңістіктің қалыптасуы.

Жаһандану жағдайында ислам әлеміндегі ең маңызды трансформациялардың бірі – трансұлттық саяси және діни кеңістіктің қалыптасуы болып табылады. Бұл үдеріс дәстүрлі ұлттық шекараларға негізделген діни және саяси құрылымдардың әлсіреуіне және олардың орнына желілік, икемді әрі жаһандық сипаттағы жаңа байланыс формаларының пайда болуына алып келді. Нәтижесінде исламдық ой, діни тәжірибе және саяси дискурс бұрынғыдай тек белгілі бір мемлекет шеңберінде емес, халықаралық деңгейде қалыптасатын көпқырлы жүйеге айналды.

Мануэль Кастеллс «желілік қоғам» теориясында қазіргі әлемде әлеуметтік құрылымдардың негізгі ерекшелігі – олардың желілік сипатта болуы екенін атап өтеді. Бұл жағдайда билік пен ықпал орталықтандырылған институттардан гөрі, әртүрлі түйіндер арқылы таралады. Ислам әлемінде де дәл осындай процесс байқалады: діни білім, идеологиялық бағыттар және саяси идеялар трансұлттық желілер арқылы таралып, жаңа діни-саяси кеңістік қалыптастырады [70, 65 б.].

Бұл үдерістің алғашқы көріністерінің бірі – халықаралық исламдық ұйымдардың күшеюі. Мысалы, Ислам Ынтымақтастығы Ұйымы (Organization of Islamic Cooperation) (OIC) ислам елдері арасындағы саяси, экономикалық және мәдени ынтымақтастықты дамытуға бағытталған негізгі институттардың бірі болып табылады. Сонымен қатар, Ислам әлемі лигасы (Muslim World League) сияқты ұйымдар исламдық білім мен идеологияны жаһандық деңгейде таратуда маңызды рөл атқарады. Бұл құрылымдар ұлттық шекаралардан тыс әрекет етіп, исламның трансұлттық сипатын күшейтеді.

Трансұлттық кеңістіктің қалыптасуына көші-қон үдерістері де айтарлықтай ықпал етті. Еуропа мен Солтүстік Америка елдеріне қоныс аударған мұсылман диаспоралары өздерімен бірге діни тәжірибелерін алып келіп, жаңа әлеуметтік ортада исламның жаңа формаларын қалыптастырды. Мысалы, Франция, Германия және Ұлыбританиядағы мұсылман қауымдары әртүрлі

этникалық және мәдени топтардан құралғанымен, олар ортақ діни идентификация негізінде бірігеді. Бұл жағдай исламның ұлттық мәдениеттен біртіндеп ажырап, жаһандық сипат алуына ықпал етеді.

Оливер Рой бұл құбылысты «исламның дерегионализациясы» деп сипаттайды. Оның пікірінше, қазіргі кезеңде ислам белгілі бір географиялық немесе мәдени контекстке тәуелді болмай, жаһандық дінге айналуда. Бұл өз кезегінде постисламизмнің қалыптасуына негіз болады, себебі дін ұлттық саясаттың құралы емес, жеке және мәдени деңгейдегі құбылысқа айналады.

Трансұлттық діни кеңістіктің қалыптасуында цифрлық технологиялар ерекше рөл атқарады. Интернет, әлеуметтік желілер және онлайн білім беру платформалары діни ақпараттың жылдам әрі кең таралуына мүмкіндік береді. Бұрын белгілі бір аймаққа ғана тән болған діни түсіндірулер енді жаһандық аудиторияға қолжетімді болды.

Мысалы, YouTube платформасында исламдық дәрістер оқитын ғалымдар мен уағызшылар миллиондаған көрерменге ие. Олар әртүрлі елдердегі аудиторияға ықпал етіп, жаңа діни дискурс қалыптастырады. Сонымен қатар, онлайн пәтуа беру қызметтері де кең таралған. Бұл жағдай дәстүрлі діни авторитеттің әлсіреуіне және жаңа «цифрлық діни элитаның» қалыптасуына алып келді.

Бұл процесті Дейл Айкелман және Джон Андерсон «исламның жаңа қоғамдық кеңістігі» (new public sphere) ретінде сипаттайды. Олардың пікірінше, қазіргі кезеңде діни пікірталастар тек мешіттерде емес, медиа және интернет кеңістігінде жүзеге асады. Бұл жағдай исламдық ойдың демократиялануына және плюралистік сипат алуына ықпал етеді.

Трансұлттық кеңістіктің тағы бір маңызды аспектісі – исламдық қайырымдылық және гуманитарлық ұйымдардың қызметі. Islamic Relief Worldwide сияқты ұйымдар әлемнің әртүрлі аймақтарында гуманитарлық көмек көрсетіп, исламның әлеуметтік рөлін күшейтуде. Бұл ұйымдар ұлттық шекаралардан тыс әрекет етіп, мұсылман қауымдары арасында жаһандық ынтымақтастықтың қалыптасуына ықпал етеді.

Сонымен қатар, трансұлттық исламдық білім беру жүйесі де қалыптасуда. Түркия, Сауд Арабиясы, Мысыр және Малайзия сияқты елдерде білім алған студенттер өз елдеріне оралып, жаңа діни идеяларды таратады. Бұл жағдай әртүрлі діни интерпретациялардың араласуына және жаңа синкреттік формалардың пайда болуына алып келеді.

Алайда трансұлттық кеңістіктің қалыптасуы тек оң нәтижелермен шектелмейді. Кейбір жағдайларда бұл үдеріс радикалды идеологиялардың да таралуына мүмкіндік береді [71, 65 б.]. Мысалы, интернет арқылы экстремистік топтар өз идеологиясын жаһандық деңгейде тарата алады. Бұл жағдай мемлекеттерді діни кеңістікті реттеу және бақылау мәселесіне ерекше көңіл бөлуге мәжбүр етеді.

Дегенмен, жалпы алғанда трансұлттық кеңістік исламның жабық, монолитті жүйе емес, ашық және динамикалық құрылым екенін көрсетеді. Бұл

жағдай постисламизмнің қалыптасуына қолайлы орта қалыптастырады, себебі әртүрлі идеялар мен тәжірибелердің өзара ықпалдасуы жаңа, икемді діни формалардың пайда болуына мүмкіндік береді.

Трансұлттық саяси және діни кеңістіктің қалыптасуы ислам әлеміндегі ең маңызды трансформациялық үдерістердің бірі болып табылады. Бұл процесс діннің ұлттық шекаралардан шығып, жаһандық деңгейде қайта құрылуына алып келді [72, 56 б.]. Нәтижесінде исламизмнің дәстүрлі формалары әлсіреп, олардың орнына постисламизм сияқты жаңа, бейімделгіш және плюралистік бағыттар қалыптасты. Сондықтан постисламизмді түсіну үшін оны трансұлттық кеңістіктің қалыптасуымен тығыз байланыста қарастыру қажет.

Жаһандану және постисламизмнің идеологиялық үдерістері, плюралистік және постидеологиялық дискурстың қалыптасуы.

Жаһандану жағдайында исламдық ой кеңістігінде орын алған ең маңызды өзгерістердің бірі – плюралистік және постидеологиялық дискурстың қалыптасуы болып табылады. Бұл үдеріс исламизмнің классикалық, біртұтас және қатаң идеологиялық құрылымының әлсіреуіне алып келіп, оның орнына әртүрлі көзқарастар мен интерпретацияларға ашық жаңа интеллектуалдық кеңістіктің пайда болуына себеп болды. Нәтижесінде ислам қазіргі кезеңде бір ғана саяси немесе идеологиялық жүйе ретінде емес, көпқырлы, динамикалық және контекстке тәуелді дискурс ретінде қарастырыла бастады.

Исламизм кезеңінде діни-саяси ой көбінесе «бір ақиқат – бір модель» қағидатына негізделді. Бұл көзқарас исламды қоғамның барлық салаларын реттейтін әмбебап жүйе ретінде қабылдап, балама пікірлерге шектеу қоюға бейім болды. Алайда жаһандану жағдайында мәдени, әлеуметтік және ақпараттық кеңістіктердің ашықтығы бұл монолитті құрылымды әлсіретті. Әртүрлі елдер мен қоғамдардағы тәжірибелердің өзара ықпалдасуы исламдық ойдың ішкі әртүрлілігін айқын көрсетті.

Асеф Баят постисламизмді сипаттай отырып, оның негізгі ерекшеліктерінің бірі ретінде «постидеологиялық жағдайды» атап өтеді. Оның пікірінше, қазіргі кезеңде адамдар қатаң идеологиялық жүйелерден гөрі, еркіндік, жеке таңдау және өмір сапасы сияқты құндылықтарды жоғары бағалайды. Бұл жағдай исламизмнің қатаң саяси бағдарламаларына деген қызығушылықтың төмендеуіне және оның орнына икемді, плюралистік көзқарастардың қалыптасуына алып келеді.

Плюралистік дискурстың қалыптасуы исламдық құқық пен теология саласында да айқын байқалады. Қазіргі кезеңде шариғат нормаларын түсіндіруде әртүрлі мектептер мен бағыттардың қатар өмір сүруі қалыпты құбылысқа айналды. Мысалы, Марокко, Индонезия және Малайзия сияқты елдерде исламдық құқық ұлттық құқықтық жүйемен үйлестіріліп, оның қатаң формалары жұмсартылды. Бұл исламның әртүрлі мәдени және саяси контексттерге бейімделу қабілетін көрсетеді.

Сонымен қатар, исламдық саяси қозғалыстар да өз стратегияларын өзгертуге мәжбүр болды. Бұрын «ислам мемлекеті» идеясын алға тартқан

қозғалыстар қазіргі таңда демократиялық жүйеге бейімделіп, плюралистік саяси кеңістікте әрекет етуге көшті. Мысалы, Тунистегі Ән-Нахда қозғалысы 2016 жылы ресми түрде саяси ислам идеологиясынан бас тартып, өзін «мұсылман демократиялық партия» ретінде қайта анықтады. Бұл постидеологиялық дискурстың нақты институционалдық көрінісі болып табылады.

Плюралистік бағыттың қалыптасуына жаһандық академиялық және интеллектуалдық орта да ықпал етті. Қазіргі кезеңде исламдық ой тек дәстүрлі діни оқу орындарында ғана емес, әлемнің жетекші университеттерінде де зерттеледі. Абдуллахи Ахмед ан-Найм сияқты ғалымдар ислам мен адам құқықтары, демократия және зайырлылық арасындағы үйлесімділікті ғылыми тұрғыдан негіздеуге тырысады. Бұл зерттеулер исламдық дискурстың жаңаруына және оның плюралистік сипат алуына ықпал етеді.

Ақпараттық технологиялардың дамуы да бұл үдерісті жеделдетті. Интернет пен әлеуметтік желілер арқылы әртүрлі діни пікірлер мен көзқарастар кең таралып, адамдардың балама интерпретациялармен танысу мүмкіндігі артты. Бұл жағдай дәстүрлі діни авторитеттердің монополиясын әлсіретіп, діни білімнің демократиялануына алып келді.

Дейл Айкелман және Джон Андерсон бұл құбылысты «жаңа исламдық қоғамдық кеңістік» ретінде сипаттайды. Олардың пікірінше, қазіргі кезеңде діни пікірталастар тек ресми институттарда ғана емес, қоғамдық және медиа кеңістікте де жүзеге асады. Бұл исламдық ойдың ашық және көпқырлы болуына мүмкіндік береді.

Плюралистік дискурстың қалыптасуы жастар арасында ерекше айқын көрінеді. Жастар дінді тек дәстүрлі нормалар жиынтығы ретінде емес, жеке тәжірибе мен өзін-өзі анықтау құралы ретінде қабылдайды [73, 26 б.]. Олар әртүрлі мәдени ықпалдарды біріктіре отырып, жаңа «гибридті» діндарлық формаларын қалыптастырады. Бұл постисламизмнің негізгі әлеуметтік базасының өзгергенін көрсетеді.

Сонымен қатар, постидеологиялық жағдай исламдық қозғалыстардың да құрылымына әсер етті. Бұрынғыдай қатаң иерархиялық ұйымдардың орнына желілік, икемді және уақытша коалициялар негізінде әрекет ететін қозғалыстар пайда болды. Бұл құбылыс исламдық саясаттың орталықтандырылған емес, орталықсыздандырылған сипат алғанын көрсетеді.

Дегенмен, плюралистік дискурстың қалыптасуы барлық жерде біркелкі жүзеге асуда деп айтуға болмайды. Кейбір елдерде дәстүрлі немесе консервативтік бағыттар әлі де басым болып, плюрализмге қарсы реакциялар байқалады. Бұл постисламизмнің күрделі және қайшылықты процесс екенін көрсетеді.

Плюралистік және постидеологиялық дискурстың қалыптасуы постисламизмнің негізгі ерекшеліктерінің бірі болып табылады. Бұл үдеріс исламдық ойдың қатаң идеологиялық құрылымнан ашық, икемді және көпқырлы жүйеге өтуін білдіреді. Нәтижесінде ислам қазіргі кезеңде тек саяси идеология

емес, әртүрлі әлеуметтік және мәдени контексттерде әрқалай көрініс табатын динамикалық дискурс ретінде қалыптасуда.

Жаһандану жағдайында демократия және адам құқықтары құндылықтарының кең таралуы ислам әлеміндегі саяси және діни ойдың трансформациясына тікелей ықпал етті. Бұл үдеріс исламизмнің дәстүрлі, көбінесе авторитарлық сипаттағы саяси моделінің қайта қаралуына және оның орнына демократиялық нормалармен үйлесімді жаңа көзқарастардың қалыптасуына алып келді. Нәтижесінде постисламизм ислам мен демократия арасындағы бұрынғы қарама-қайшылықты әлсіретіп, олардың өзара үйлесімділігін негіздеуге бағытталған жаңа дискурсты қалыптастырды.

Исламизм кезеңінде билік легитимділігі көбінесе «құдайлық егемендік» (хакимият Аллаһқа тән) қағидасына негізделіп, халық еркі екінші деңгейлі фактор ретінде қарастырылды. Алайда жаһандану жағдайында демократиялық басқару үлгілерінің таралуы, азаматтық қоғам институттарының дамуы және халықаралық құқық нормаларының күшеюі бұл көзқарастың шектеулі екенін көрсетті. Қазіргі кезеңде көптеген мұсылман қоғамдарында биліктің легитимділігі тек діни негізде емес, халықтың келісімі мен саяси қатысуы арқылы анықталуы тиіс деген түсінік кеңінен таралуда [74, 101 б.].

Асеф Баят бұл құбылысты постисламизмнің негізгі белгілерінің бірі ретінде қарастырып, оны «сенім мен құқықтардың синтезі» деп сипаттайды. Оның пікірінше, постисламизм жағдайында дін қоғамдық өмірдің маңызды бөлігі ретінде сақталғанымен, ол саяси үстемдіктің жалғыз негізі болудан қалады. Бұл исламның демократиялық жүйемен үйлесімді дамуына мүмкіндік береді.

Демократиялық құндылықтардың ықпалы нақты саяси тәжірибелерде де айқын көрінеді. Мысалы, Тунисте 2011 жылғы «Жасмин революциясынан» кейін қабылданған жаңа Конституцияда азаматтық құқықтар, гендерлік теңдік және саяси плюрализм принциптері бекітілді. «Ән-Нахда» қозғалысы исламдық негіздерін сақтай отырып, демократиялық жүйеде әрекет ететін партияға айналды. Бұл ислам мен демократияның практикалық деңгейде үйлесімді болуы мүмкін екенін көрсетеді.

Сол сияқты Мароккодағы реформалар да демократиялық құндылықтардың исламдық саяси жүйеге ықпалын дәлелдейді. Бұл елде корольдік билік сақталғанымен, парламенттің рөлі күшейтіліп, азаматтық құқықтар кеңейтілді. Әділет және даму партиясы (Justice and Development Party Morocco) исламдық партиясы демократиялық жүйеде әрекет етіп, әлеуметтік-экономикалық реформаларды жүзеге асыруға қатысуда. Бұл постисламизмнің институционалдық деңгейде қалыптасқанын көрсетеді.

Адам құқықтары мәселесі постисламизмнің теориялық негізінде ерекше орын алады. Абдуллахи Ахмед ан-Найм ислам мен адам құқықтарының үйлесімділігі туралы еңбектерінде шариғат нормаларын қазіргі заман талаптарына сәйкес қайта түсіндіру қажеттігін атап өтеді. Оның пікірінше,

исламдық құқық тарихи контекстке байланысты қалыптасқан, сондықтан оны өзгермейтін жүйе ретінде емес, динамикалық құрылым ретінде қарастыру қажет.

Бұл көзқарас қазіргі көптеген мұсылман елдерінде жүргізіліп жатқан реформаларда көрініс табады. Мысалы, Индонезияда әйелдердің құқықтарын кеңейту, білім беру саласын дамыту және діни толеранттылықты нығайту бағытында маңызды қадамдар жасалды. Бұл елде ислам демократиялық жүйемен үйлесімді түрде дамып, көпконфессиялы қоғамда бейбіт қатар өмір сүрудің негізін қалыптастырды [75, 106 б.].

Сонымен қатар, адам құқықтары құндылықтарының таралуы азаматтық қоғам институттарының дамуына ықпал етті. Мұсылман елдерінде үкіметтік емес ұйымдар, құқық қорғау қозғалыстары және жастар бастамалары белсенді түрде жұмыс істеуде. Бұл құрылымдар діннің әлеуметтік әділеттілік, теңдік және адам қадір-қасиетін қорғау сияқты аспектілерін алға шығарады.

Жослин Сезари Батыс қоғамдарындағы исламды зерттей отырып, оның «азаматтық дін» формасына жақындап келе жатқанын атап өтеді. Оның пікірінше, мұсылман қауымдары дінді мемлекетке қарсы немесе балама жүйе ретінде емес, демократиялық қоғамның бір бөлігі ретінде қабылдайды. Бұл жағдай постисламизмнің жаһандық деңгейде таралып жатқанын көрсетеді.

Демократия мен адам құқықтарының ықпалы цифрлық кеңістікте де айқын байқалады. Әлеуметтік желілер арқылы азаматтар өз құқықтарын қорғау, пікір білдіру және қоғамдық пікір қалыптастыру мүмкіндігіне ие болды. Мысалы, «Араб көктемі» кезінде жастар әлеуметтік желілер арқылы саяси мобилизация жүргізіп, демократиялық өзгерістерге ықпал етті. Бұл процесс діннің саяси рөлін қайта қарастыруға және жаңа, постисламдық дискурстың қалыптасуына әсер етті.

Алайда бұл үдеріс біркелкі және қайшылықсыз деп айтуға болмайды. Кейбір елдерде демократиялық реформалар баяу жүруде немесе кері бағытта өзгерістер байқалады. Мысалы, Египетте 2013 жылғы саяси өзгерістерден кейін авторитарлық басқару күшейіп, исламдық қозғалыстардың саяси ықпалы шектелді. Бұл жағдай постисламизмнің дамуы әрқашан тұрақты болмайтынын және саяси контекстке тәуелді екенін көрсетеді.

Соған қарамастан, жалпы алғанда демократия және адам құқықтары құндылықтарының таралуы ислам әлеміндегі діни-саяси ойдың жаңаруына ықпал етті. Бұл құндылықтар исламның жаңа интерпретацияларын қалыптастырып, оның заманауи қоғаммен үйлесімді дамуына мүмкіндік берді.

Демократия және адам құқықтары постисламизмнің қалыптасуындағы негізгі факторлардың бірі болып табылады. Олар исламды қатаң саяси идеологиядан икемді, плюралистік және адамға бағытталған құндылықтар жүйесіне айналдыруға ықпал етеді. Осы тұрғыдан алғанда, постисламизм дін мен демократия арасындағы жаңа синтездің нәтижесі ретінде қарастырылуы мүмкін.

Жаһандану жағдайында постисламизмнің ең маңызды көріністерінің бірі – діннің жекешелenуі және индивидуалдануы үдерісі болып табылады. Бұл құбылыс исламның дәстүрлі ұжымдық және институционалдық сипатынан

біртіндеп жеке адамның ішкі сенімі мен тәжірибесіне негізделген формаға ауысуын білдіреді. Яғни дін енді қоғамды тұтас реттейтін идеологиялық жүйе емес, әр адамның жеке таңдауына, өмір салтына және рухани қажеттілігіне байланысты қалыптасатын құбылысқа айналады [76, 333 б.].

Талал Асад дінді әлеуметтік тәжірибе ретінде қарастыра отырып, оның әрбір қоғамда әртүрлі формада көрінетінін атап өтеді. Осы тұрғыдан алғанда, қазіргі кезеңде ислам да бір ғана әмбебап модель емес, әр адамның жеке тәжірибесі арқылы қайта қалыптасатын динамикалық жүйе ретінде көрінеді. Бұл постисламизмнің негізгі сипаттарының бірі – діннің «жоғарыдан төменге» емес, «төменнен жоғарыға» қарай дамуы.

Практикалық тұрғыдан бұл үдеріс мұсылман қоғамдарында, әсіресе жастар арасында айқын байқалады. Мысалы, Еуропа мен Қазақстандағы жастар арасында «селективті діндарлық» кең таралған: олар діннің кейбір қағидаларын (мысалы, ораза ұстау, халал тағам тұтыну) сақтай отырып, басқа аспектілерін жеке өмір салтына сәйкес бейімдейді. Бұл діннің қатаң нормалар жиынтығы емес, икемді және бейімделгіш жүйе ретінде қабылданатынын көрсетеді.

Сонымен қатар, цифрлық технологиялардың дамуы бұл үдерісті одан әрі күшейтті. Мануэль Кастеллс атап өткендей, қазіргі қоғамда ақпарат желілік құрылым арқылы таралады, ал бұл жағдайда дін де жаңа формада көрініс табады. Әлеуметтік желілердегі діни контент, онлайн дәрістер және блогерлер арқылы адамдар діни білімді дәстүрлі институттардан тыс ала бастады. Бұл дәстүрлі діни авторитеттің әлсіреуіне және діннің жекешелenуіне ықпал етеді.

Діннің индивидуалдануы постисламизмнің маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Бұл үдеріс исламды саяси идеологиядан жеке сенім мен мәдени тәжірибе деңгейіне көшіру арқылы оның жаңа, икемді және заманауи қоғамға бейімделген формасын қалыптастырады.

Жаһандану жағдайында постисламизмнің маңызды институционалдық көріністерінің бірі – исламдық саяси партиялар мен қозғалыстардың трансформациясы болып табылады. XX ғасырдың екінші жартысында қалыптасқан исламшыл қозғалыстар бастапқыда «ислам мемлекеті» идеясын жүзеге асыруға бағытталған болса, қазіргі кезеңде олардың көпшілігі өз стратегиясын қайта қарап, демократиялық жүйемен үйлесімді әрекет етуге көшті. Бұл өзгеріс постисламизмнің саяси деңгейдегі нақты көрінісі ретінде бағаланады.

Асеф Баят атап өткендей, постисламизм жағдайында исламдық қозғалыстар идеологиялық қатаңдықтан бас тартып, прагматикалық және реформаторлық бағытқа бет бұрады. Бұл олардың қоғамдағы кең қолдауды сақтап қалу және жаһандық саяси жүйеге бейімделу қажеттілігімен байланысты.

Нақты мысал ретінде Түркиядағы әділдік және даму партиясы (АКП) алғашқы кезеңдегі саясатын айтуға болады. Бұл партия исламдық риториканы сақтай отырып, демократиялық реформалар жүргізіп, нарықтық экономиканы қолдады және Еуропалық Одақпен интеграция процесін ілгерілетті. Сол сияқты

Тунистегі «ән-Нахда» қозғалысы да өз идеологиясын қайта қарап, «саяси исламнан» алшақтап, азаматтық демократиялық партияға айналды.

Бұл трансформация исламдық қозғалыстардың қатаң идеологиялық құрылымнан икемді, плюралистік және келісімге негізделген модельге өткенін көрсетеді. Сонымен қатар, олардың ұйымдастырушылық құрылымы да өзгеріп, бұрынғы иерархиялық жүйелердің орнына желілік және коалициялық формалар пайда болуда [77, 15 б.].

Саяси партиялар мен қозғалыстардың трансформациясы постисламизмнің институционалдық деңгейдегі маңызды белгісі болып табылады. Бұл үдеріс исламдық саясаттың радикалды модельден бейімделгіш, демократиялық және прагматикалық бағытқа ауысқанын дәлелдейді.

Постисламизм жағдайында исламның қоғамдық рөлі саяси билік арқылы емес, азаматтық қоғам институттары арқылы жүзеге асырыла бастайды. Бұл үдеріс исламизмнің мемлекетке бағдарланған моделінен айырмашылығы ретінде, діннің әлеуметтік, мәдени және гуманитарлық кеңістікте белсенді қызмет атқаруына жол ашады. Нәтижесінде үкіметтік емес ұйымдар, қайырымдылық қорлар және қоғамдық бастамалар постисламизмнің негізгі тасымалдаушыларына айналады.

Асеф Баят бұл құбылысты «қоғамның төменнен жоғары қарай трансформациясы» ретінде сипаттайды. Оның пікірінше, постисламизм жағдайында өзгерістер мемлекеттік деңгейден гөрі, қоғамның өз ішінде қалыптасады. Бұл тұрғыда азаматтық қоғам исламдық құндылықтарды әлеуметтік әділеттілік, қайырымдылық және қоғамдық жауапкершілік арқылы жүзеге асыратын негізгі алаңға айналады.

Нақты мысал ретінде Дүниежүзілік исламдық жәрдем ұйымы (Islamic Relief Worldwide) сияқты халықаралық гуманитарлық ұйымдардың қызметін атап өтуге болады. Бұл ұйымдар табиғи апаттар, соғыс және кедейлік жағдайында көмек көрсетіп, исламның әлеуметтік-этикалық қырын алға шығарады. Сонымен қатар, Батыс елдерінде әрекет ететін мұсылман ұйымдары (мысалы, азаматтық құқықтарды қорғау немесе білім беру саласындағы бастамалар) исламды демократиялық қоғамның бір бөлігі ретінде танытуда маңызды рөл атқарады.

Қазақстан контекстінде де бұл үрдіс байқалады: түрлі қайырымдылық қорлар, жастар ұйымдары және діни-ағартушылық жобалар қоғамда исламдық құндылықтарды бейбіт және әлеуметтік бағытта таратуда. Бұл діннің саяси құрал емес, қоғамдық тұрақтылық пен моральдық дамудың факторы ретінде қалыптасқанын көрсетеді [59, 146 б.].

Азаматтық қоғам мен үкіметтік емес ұйымдардың рөлі постисламизмнің институционалдық негіздерінің бірі болып табылады. Олар дінді саясаттан бөліп, оны әлеуметтік қызмет пен қоғамдық жауапкершілік деңгейінде жүзеге асыруға мүмкіндік береді, осылайша исламның жаңа, бейімделгіш және гуманистік моделін қалыптастырады.

Жаһандану үдерісінің маңызды құрамдас бөлігі болып табылатын цифрлық технологиялардың дамуы ислам әлеміндегі діни тәжірибенің трансформациясына тікелей ықпал етті [94, 36 б.]. Нәтижесінде постисламизмнің жаңа бір көрінісі – «цифрлық постисламизм» қалыптасты. Бұл құбылыс діннің дәстүрлі институционалдық құрылымдардан шығып, онлайн кеңістікте жаңа формада өмір сүруін білдіреді.

Мануэль Кастеллс атап өткендей, қазіргі қоғам желілік құрылымға негізделген, ал бұл жағдайда ақпарат пен идеялар орталықтандырылмаған түрде таралады. Осы тұрғыдан алғанда, дін де цифрлық кеңістікте әртүрлі интерпретациялар арқылы таралып, жаңа діни дискурс қалыптастырады. Бұрын діни білім мешіттер мен медреселер арқылы берілсе, қазіргі уақытта YouTube, Instagram, TikTok және Telegram платформалары негізгі діни коммуникация құралдарына айналды.

Практикалық тұрғыдан бұл үдеріс «онлайн діндарлықтың» қалыптасуымен сипатталады. Мысалы, көптеген мұсылман жастар діни білімді интернет арқылы алып, күнделікті өміріне қатысты сұрақтарға онлайн уағызшылардан жауап іздейді. Сонымен қатар, «Muslim influencers» деп аталатын жаңа құбылыс пайда болды: олар дінді заманауи тілде түсіндіріп, оны өмір салтымен, сәнмен және әлеуметтік тақырыптармен байланыстырады. Бұл исламның мәдени және индивидуалдық сипаттарының күшейгенін көрсетеді.

Цифрлық постисламизм дәстүрлі діни авторитеттің әлсіреуіне де әсер етті. Енді діни түсіндіру тек ресми ғұламалармен шектелмей, әртүрлі әлеуметтік топтар мен жеке тұлғалар арқылы жүзеге асады. Бұл діннің демократияландуына және плюралистік сипат алуына ықпал етеді. Алайда, бұл үдеріс кей жағдайда жалған ақпарат пен радикалды идеялардың таралу қаупін де арттырады, сондықтан мемлекеттер мен қоғам тарапынан цифрлық кеңістікті реттеу мәселесі өзекті бола түсуде [95, 1270-1271 бб.].

Цифрлық жаһандану постисламизмнің дамуына жаңа серпін беріп, дінді желілік, икемді және индивидуалданған жүйеге айналдырды. Осылайша, «цифрлық постисламизм» қазіргі заманғы діни тәжірибенің ажырамас бөлігіне айналып, исламның болашақтағы даму бағыттарын айқындайтын маңызды факторлардың бірі ретінде көрінеді [96, 77-78 бб.].

Жүргізілген талдау жаһандану жағдайындағы постисламизмнің бірнеше негізгі үдерістерін айқындауға мүмкіндік береді:

– исламизмнің ұлттық идеологиялық жобасынан жаһандық мәдени-өркениеттік дискурсқа көшу;

– діни құндылықтарды демократиялық және құқықтық нормалармен үйлестіру;

– діннің жекешеленуі және индивидуалдануы;

– исламшыл қозғалыстардың реформаторлық саяси партияларға трансформациясы;

– азаматтық қоғам институттарының және әлеуметтік белсенділіктің күшеюі;

– цифрлық кеңістіктегі діни дискурстың кеңеюі және «цифрлық постисламизмнің» қалыптасуы.

Бұл тенденциялар постисламизмді тек саяси идеология емес, жаһандану жағдайында қалыптасатын кең ауқымды әлеуметтік-мәдени трансформация ретінде сипаттайды.

Жаһандану жағдайында постисламизм саяси исламның жаңа эволюциялық кезеңі ретінде қалыптасып, діни, саяси және әлеуметтік құрылымдардың күрделі трансформациясын білдіреді. Жаһандану исламизмнің радикалды және оқшауланған моделінің өміршеңдігін әлсіретіп, оның орнына плюралистік, демократиялық және постидеологиялық сипаттағы жаңа діни-саяси парадигманың қалыптасуына жағдай жасады [91, 258 б.].

Постисламизм жаһандық ықпалдастық, ақпараттық технологиялар, азаматтық қоғам институттарының дамуы және жеке тұлғаның рөлінің артуы жағдайында діннің саясаттағы рөлін қайта анықтайды. Бұл құбылыс дінді саяси үстемдік құралы ретінде емес, мәдени, моральдық және әлеуметтік ресурс ретінде қарастыратын жаңа түсінікті қалыптастырады.

Осылайша, жаһандану жағдайындағы постисламизм үдерістері исламның саясатпен өзара байланысының жаңа моделін көрсетеді және қазіргі постсекулярлық әлемдегі діннің рөлі мен мәнін түсіндіруде маңызды теориялық негіз болып табылады.

3.2 Цифрлық постисламизм және ислам сенімінің когнитивтік трансформациясы

Ақпараттық-коммуникациялық технологиялардың қарқынды дамуы діни білімді тарату мен тұтыну формаларын түбегейлі трансформацияға ұшыратты. XXI ғасырда мұсылман қауымдастықтары интернет пен әлеуметтік медиа платформаларын діни тәжірибе, сенім практикасы және діни білімге қол жеткізу мақсатында белсенді түрде қолдана бастады. Гари Р. Банттың пайымдауынша, цифрлық технологиялар ислам дискурсының кеңістігін кеңейтіп, дәстүрлі діни құрылымдарды жаңа желілік формалармен алмастыруда. Оның «кибериславдық орта» (Cyber Islamic Environments) тұжырымдамасына сәйкес, виртуалды кеңістік мұсылман қоғамындағы діни білім өндіру мен оны таратуда автономды әрі фрагменттелген медиаланған алаңға айналды [97, 66 б.]. Бұл кеңістік қазіргі мұсылман тәжірибесінің күрделілігін дәл бейнелеп қана қоймай, ресми діни беделқұрылымдарын да қайта қалыптастыруға ықпал етуде. Осы медиаланған кеңістікте исламның ішкі идеологиялық эволюциясы да көрініс тапты. Атап айтқанда, XX ғасырдың соңынан бастап исламизм идеологиясының саяси және әлеуметтік қуаты әлсіреп, оның орнына жеке құқықтар, сенім еркіндігі және плюралистік ұстанымдарға негізделген постисламизм тұжырымдамасы алдыңғы қатарға шықты [98, 70 б.].

Ирандық әлеуметтанушы Асеф Баят постисламизмді исламизмнен кейінгі ахуал және бағдар ретінде сипаттай отырып, оны бір мезгілде тарихи жағдай мен идеологиялық жобаның синтезі деп бағалайды. Ол постисламизмді «қоғамның дінді қайта интерпретациялауға ұмтылатын жағдайы» деп түсіндіреді және оның басты сипаттары ретінде пікір алуандығы, тарихи-құқықтық сана және діни таңдау еркіндігін көрсетеді. Мұндай жағдайда мұсылман тұлғасы дәстүрлі міндеттерден гөрі ар-ождан еркіндігі мен мәдени таңдау арқылы анықталады.

Террористік ұйымдардың онлайн вербовка және насихат стратегияларының эволюциясы қауіпсіздік шараларының күшеюіне жауап ретінде технологиялық өзгерістермен қатар жүрді. Тарихи тұрғыдан алғанда, террористік вербовка мен насихаттың таралу ауқымы технологиялық және географиялық шектеулерге тәуелді болды. Аудиовизуалды және баспа құралдары олардың идеологиясын тек шектеулі аудиторияға жеткізіп, субъективті медиа көріністер арқылы ғана таратуға мүмкіндік берді.

1990-жылдары «Әл-Каида» ұйымының пайда болуы террористік ықпал аясын кеңейтіп, Батыстың негізгі бұқаралық ақпарат құралдарынан тыс, Таяу Шығыстағы симпатия білдіруші журналистік ресурстарды пайдалану арқылы өз ықпалын күшейтті. 1990-жылдардың соңына қарай террористік ұйымдар жаңа интернет-технологияларды қаржыландыру мен насихат мақсатында қолдана бастады. Бұл оларға өз хабарламаларының мазмұнын дербес бақылауға және мақсатты аудиторияны нақтылауға мүмкіндік берді. 1999 жылға қарай интернет жиһадтық насихатты таратудың негізгі алаңына айналды.

2001 жылғы 11 қыркүйек оқиғаларынан кейін «Әл-Каида» өз қызметін әртараптандырып, онлайн насихатын көптілді форматта тарата бастады. АҚШ-тың Ауғанстанға басып кіруінен кейін әлсіреген ұйым өз стратегиясын өзгертіп, шетелдік жақтастарын өз елдерінде «жиһад» жүргізуге шақырды, ал қажетті әдістемелік дайындық онлайн арналар арқылы берілді. 2005 жылға қарай 40-тан астам террористік ұйымның 4500-ден астам веб-сайты болды, ал YouTube платформасының пайда болуы кәсіби деңгейде дайындалған бейнематериалдарды жаһандық деңгейде таратуға мүмкіндік берді.

2000-жылдары әлеуметтік желілердің пайда болуы террористік насихатты таратудың жаңа кезеңін бастады. Web 1.0 технологияларынан айырмашылығы, әлеуметтік медиа террористер мен аудитория арасында екіжақты байланыс орнатуға және әлеуетті рекруттарды демографиялық тұрғыдан нақты нысаналауға мүмкіндік берді. Бұл үдеріс террористік ұйымдардың кәсібиленуін күшейтіп, бұрын тек мемлекеттерге тән болған ауқымда насихат жүргізу және жаппай вербовка жасау қабілетін арттырды.

Осы кезеңде радикалдану үдерісі «итеруден» гөрі «тартуға» негізделген сипатқа ие болып, онлайн террористік қозғалыстарға қосылушылар санының күрт өсуіне алып келді. 2010-жылдары «Ислам мемлекеті» ұйымының пайда болуы бұл үрдісті одан әрі күшейтіп, террористік насихаттың ауқымын кеңейтті және Таяу Шығыс пен әлем бойынша рекрутинг деңгейін арттырды.

Біріншіден, террористік ұйымдар үшін онлайн медианы пайдалану өте тиімді. Жаңа медиа технологиялар кәсіби деңгейде дайындалған насихаттық өнімдерді аз ресурстармен жасауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, интернет жоғары деңгейдегі анонимділік пен сайттарды оңай көшіру мүмкіндігін қамтамасыз етіп, құқық қорғау органдарынан жалтару тәуекелін төмендетеді.

Екіншіден, онлайн ресурстар мен топтарға қол жеткізудің жеңілдігі интернетті радикалды идеяларды зерттеуге немесе террористік қозғалыстарға қатысуға қолайлы ортаға айналдырады. Мұнда нақты физикалық қатысудың қауіп-қатерлері болмайды. Террористік ұйымдар пайдаланушыларға өз қарқынымен қатысу мүмкіндігін ұсынып, біртіндеп толық радикалдануға әкелетін стратегияларды қолданады.

Кең таралған әлеуметтік көңіл-күйлерді, әсіресе мұсылман қауымының кейбір бөліктеріндегі діни кемсітушілік пен әділетсіздік сезімдерін пайдалану арқылы әлеуетті рекруттар біртіндеп идеологиялық ықпалға түседі. Онлайн ортада қауіпсіздік иллюзиясы қалыптасып, ұйым мүшелерімен байланыс сезімі күшейеді.

Қазіргі таңда ең ықпалды террористік ұйымдардың бірі – «Ислам мемлекеті» онлайн медианы насихат пен вербовканың негізгі құралы ретінде пайдаланады. Олар әртүрлі әлеуметтік топтар мен жеке ерекшеліктерге бағытталған, эмоциялық тұрғыдан әсерлі медиа өнімдер арқылы аудиторияны тартады. Қарапайым идеологиялық үндеулердің орнына күрделі әрі бейімделген коммуникациялық стратегиялар қолданылады: алдымен мотивациялық хабарламалар арқылы адамдарды тарту, кейін оларды күш қолдану арқылы «ислам халифатын» орнату идеясына бағыттау жүзеге асырылады.

Көптеген мемлекеттер онлайн кеңістікте террористік насихат немесе вербовкамен айналысатын ресурстарға қарсы күресте «қолжетімділікті шектеу және/немесе жою» қағидатына негізделген нөлдік төзімділік саясатының элементтерін қолданады. Интернетке еркін қолжетімділікті шектеу немесе террористік мазмұнды белсенді түрде жою онлайн-терроризмге қарсы күрестің маңызды құралдарының бірі болып табылады. Мысалы, Қытай мемлекеті интернеттегі, соның ішінде террористік сипаттағы, оппозициялық пікірлерді шектеуде авторитарлық «шектеу және жою» саясатын тиімді қолдана отырып, айтарлықтай жетістікке жетті. Бұл стратегия халықтың басым бөлігіне сыртқы насихаттың жетуіне жол бермеді, дегенмен кейбір пайдаланушылар бұл шектеулерді айналып өтіп, интернетке белгілі бір деңгейде еркін қол жеткізе алды.

Алайда Қытай тәжірибесі – жалпыға ортақ заңдылықтан гөрі ерекше жағдай. Көптеген елдерде бұл стратегияны қолдану барысында технологиялық жаңалықтар мен бақылау/жою шараларын жүзеге асырушылардың жеткіліксіз үйлестіруі оның тиімділігін төмендетеді. Мысалы, 2012 жылы Сирия үкіметі халықтың 90%-ын интернеттен ажырату арқылы наразылық қозғалысына қатысты онлайн насихатты шектеуге тырысқанымен, бұл әрекет нәтижесіз болды. 2014 жылы Түркия билігі де үкіметке қарсы онлайн пікірлерді жоюға

ұмтылды, бірақ бұл шара да тиімді болмады, өйткені оппозициялық топтар ұялы байланыс мессенджерлері арқылы ақпарат таратудың баламалы жолдарын тапты. Сол сияқты, 2014 жылы Ирактағы қақтығыстар кезінде әлеуметтік желілерге қолжетімділік шектелсе де, пайдаланушылар басқа ашық веб-платформалар арқылы байланысын жалғастырды.

Әрине, Батыс елдерінің үкіметтері мен барлау органдары дамыған технологиялар мен кәсіби кадрлардың арқасында террористік мазмұнды бұғаттау және жоюда біршама табысқа жетті. Дегенмен, технологиялық артықшылықтарына қарамастан, олар да жоғарыда аталған мәселелерге тап болады. Интернеттің динамикалық сипаты мен технологиялық прогресс олардың мазмұнды толық бақылауға алу әрекеттерін күрделендіреді: бір сайт немесе платформа жабылғанымен, оның орнына жаңасы пайда болады. Осыған байланысты бұл стратегия ұзақ мерзімді шешімнен гөрі уақытша, өтпелі шара ретінде бағаланады.

Сонымен қатар, мұндай стратегиялардың тиімділігі олар қолданылатын саяси ортаға да тәуелді. Қатаң шектеу шаралары көбіне реалистік бағыттағы саяси күштерге тән, себебі олар қажетті заңнамалық өзгерістерді енгізуге бейім келеді. Ал либералдық көзқарастағы саяси топтар мұндай шараларға моральдық және философиялық тұрғыдан қарсылық білдіруі мүмкін, әсіресе азаматтық бостандықтарды шектеу мәселесінде.

Мысалы, Австралия жағдайында мұндай саясатты жүзеге асыру азаматтардың негізгі құқықтары мен бостандықтарына қайшы келуі ықтимал. Атап айтқанда, жеке өмірге қол сұқпаушылық, сөз бостандығы және бірлесу еркіндігі сияқты құқықтарға нұқсан келтіру қаупі бар. Сонымен қатар, интернеттің ашықтығы да мұндай шараларды енгізуге елеулі кедергі келтіреді. Қатаң бақылау саясаты қоғам тарапынан қарсылық туғызып, оны жүзеге асыруға ұмтылған саяси күштер үшін айтарлықтай қиындықтар тудыруы мүмкін. Бұдан бөлек, мұндай шаралар заңсыз террористік байланыстарды одан әрі жасырын арналарға ығыстырып, жалпы тиімділігін төмендетуі ықтимал.

Қарастырылған үш стратегияның соңғысы барлау қызметтерінің жиһадтық интернет-контентті бақылауына негізделеді. Бұл тәсілде жиналған ақпарат террористік топтардың ерекшеліктерін түсінуге және оларға қарсы операцияларды жоспарлауға қолданылады. Аталған стратегия негізінен жасырын бақылауға сүйенеді және онлайн кеңістікте жарияланған насихат мазмұнына тікелей араласуды мақсат етпейді. Керісінше, мұндай контент жойылуы тиіс қауіп ретінде емес, террористік әрекеттерге қарсы пайдалануға болатын құнды ақпарат көзі ретінде қарастырылады. Дегенмен, бұл тәсілдің басты кемшілігі – оның радикалдану үдерісіне тікелей әсерінің шектеулі болуы.

Жалпы алғанда, қарастырылған үш стратегия да террористік насихатқа немесе оның тасымалдаушыларына ықпал ету арқылы жүзеге асырылады. Алайда олардың тиімділігі күмән тудырады. Осыған байланысты аталған тәсілдерді толықтыра алатын, барлау деректеріне негізделген жаңа кешенді стратегия қажет болуы мүмкін.

Мұндай баламалы тәсіл барлау қызметтерінің мүмкіндіктерін кеңейтіп, тек бақылау мен қудалаумен шектелмей, террористік идеологияны әлсіретуге бағытталған белсенді әрекеттерді қамтуы тиіс. Бұл үшін онлайн насихат жүргізетін тұлғалар туралы беделін түсіруге мүмкіндік беретін мәліметтерді (мысалы, жеке мінез-құлық ерекшеліктері немесе заңсыз әрекеттері туралы ақпарат) жинақтап, оларды бұқаралық ақпарат құралдары мен бейресми арналар арқылы тарату ұсынылады. Мұндай әрекеттер олардың беделіне нұқсан келтіріп, аудиторияның сенімін әлсіретуі мүмкін.

Бұл тәсілдің теориялық негізі «сенімнің тұрақтылығы» құбылысына сүйенеді. Яғни, белгілі бір идеологияны тікелей жоққа шығару тиімсіз, өйткені ол діни немесе идеологиялық тұрғыдан негізделген болуы мүмкін. Ал жеке тұлғаның беделін түсіру арқылы оның айтқан идеяларына деген сенімді әлсірету әлдеқайда тиімдірек болуы ықтимал. Адамдар жеке тұлғаларға қарағанда идеяларға көбірек тұрақты сенім білдіреді, сондықтан сенімді дереккөздің беделін түсіру насихаттың әсерін әлсіретеді.

Бұл тәсілдің психологиялық негізі қауесет теориясымен де байланысты. Аталған теорияға сәйкес, идеологиялық тұжырымдарды жоққа шығару қиын, әсіресе олар сенімді дереккөз арқылы таратылса. Алайда дереккөздің сенімділігіне күмән келтірілген жағдайда, оның насихаты да әлсірейді. Тарихи тәжірибе көрсеткендей, террористік ұйымдардың идеологиялық қолдауы әлсіреген жағдайда, олардың өміршеңдігі де төмендейді.

Сонымен қатар, сенімді дереккөзге қатысты айыптаулар (тіпті олар теріске шығарылған жағдайда да) ұзақ уақыт бойы сақталып, оның беделіне нұқсан келтіреді. Кей жағдайларда мұндай ақпараттарды әдейі қалыптастыру мүмкіндігі де қарастырылады, алайда бұл этикалық шектеулердің өзгеруін талап етеді.

Жалпы алғанда, террористік насихат жүргізушілердің беделін түсіруге бағытталған жанама тәсілдер радикалды идеялардың таралуына қарсы күресте ықпалды құрал ретінде қарастырылуы мүмкін.

Онлайн экстремизмге қарсы күрес соңғы уақытта «Ислам мемлекеті» қозғалысының квазимемлекетке айналып, квазикәдімгі армия арқылы басқарылуына байланысты ерекше маңызға ие болды. Зорлықшыл экстремизмге қарсы іс-қимыл (CVE), онлайн қауіпсіздендіру және барлау деректеріне негізделген жинақтау стратегияларынан тұратын дәстүрлі үш бағыттан тыс, барлау негізіндегі неғұрлым белсенді және агрессивті тәсіл ақпараттық кеңістіктегі күрестің тиімділігін арттыруы мүмкін.

Террористік тұлғалар туралы мәліметтерді әлеуметтік желілерді талдау құралдары арқылы анықтап, ықтимал ақпарат көздерін табуға болады. Сонымен қатар, сот санкциясы негізінде жеке коммуникациялар (телефон және интернет қолдану, GPS деректері), сондай-ақ қаржылық жазбалар бақыланып, пайдалануға болатын барлау ақпараты жиналуы мүмкін. Фишинг әдістерін қолдану да нысананың жеке әрекеттері туралы құнды ақпарат алуға мүмкіндік береді.

Қажетті барлау мәліметтері алынғаннан кейін және тиісті дискредитациялық ақпарат дайындалған соң, ол әлеуметтік желілер арқылы жылдам таралып, жалған, бірақ сенімді көрінетін аккаунттар арқылы қолдау табуы мүмкін. Мұндай тәсілді жүзеге асыру үшін Австралия үкіметі Қытайдың барлау қызметтерінде қолданылатын («wǔmáo dǎng» немесе «50 Cent Party») арнайы құрылымға ұқсас бөлім құра алады. Бұл құрылымның негізгі міндеті – интернеттегі әлеуметтік желілерді бақылау және жалған аккаунттар арқылы ақпарат тарату болмақ.

Цифрлық медианың дамуы мұндай қауесетке негізделген насихатты жоғары дәлдікпен нақты аудиторияға жеткізуге мүмкіндік береді. Сонымен қатар, әлеуметтік желілердің метрикалары арқылы оның тиімділігін бағалау да жеңілдейді.

Бұл тәсілдің ықтимал теріс салдары салыстырмалы түрде шектеулі болуы мүмкін. Мысалы, кейбір террористер өз қолдаушыларынан оқшауланып, қолдау іздеуде агрессивті мінез-құлық көрсетуі мүмкін. Алайда бұл олардың беделін одан әрі төмендетіп, рационалды аудитория алдында олардың идеяларының тартымдылығын әлсіретуі ықтимал. Сонымен қатар, мұндай оқшауланған тұлғалардың зорлық-зомбылық әрекеттеріне көшуінің алдын алу үшін оларды бақылауда ұстау маңызды.

Бұл стратегияның тиімділігі оның құпиялылығын сақтауға да тікелей байланысты.

Онлайн террористік вербовка мен насихаттың қарқынды дамуы қазіргі таңда ұлттық қауіпсіздік саласындағы басты мәселелердің біріне айналды. Интернеттің дамуы мен анонимділіктің артуы террористік ұйымдарға өз идеологиясын кеңінен таратып, жаңа мүшелерді тартуға мүмкіндік берді. Олар мұсылман қауымындағы антибатыстық көңіл-күйді өз мақсаттарына пайдаланып отыр.

Бұл құбылыс дәстүрлі бұқаралық ақпарат құралдары арқылы таралатын насихаттан айтарлықтай ерекшеленіп, террористік ұйымдардың әрекеттерінің тиімділігін арттырды. Мемлекеттердің бұл қауіпке қарсы әрекеттері негізінен үш бағытта жүзеге асырылуда: қауіпсіздендіру, дипломатиялық тәсілдер және барлау деректеріне негізделген бақылау мен қудалау. Алайда бұл стратегиялар интернеттің динамикалық және бейімделгіш сипатына байланысты толық тиімділік көрсете алмады.

Ұсынылған жаңа тәсіл қолданыстағы стратегияларды толықтыра отырып, радикалдану үдерісін әлсіретудің тиімді жолын ұсынады. Ол террористік насихат жүргізушілердің беделін төмендету арқылы олардың аудиториясына әсер етуге бағытталған.

Болашақ зерттеулерде Қытайдың «бес Мао партиясы» тәжірибесіне ұқсас модельдерді басқа елдерде, соның ішінде Австралияда қолдану мүмкіндіктерін және олардың радикализацияға қарсы күрестегі тиімділігін арттыру әлеуетін зерттеу маңызды.

Цифрлық технологиялар осы постисламистік ахуалды тереңдете түсті. Бір жағынан, жаңа медиа құралдары (YouTube, Instagram, Telegram, TikTok) дәстүрлі діни мазмұнды медиаланған формада таратуға мүмкіндік берсе, екінші жағынан, түрлі ағымдар мен идеологиялық позициялардың қатар өмір сүруіне жол ашты [99, 7 б.]. Бұл жағдай мұсылман әлемінде когнитивтік трансформация процесін тудырды – яғни, дінді тану, түсіну және қабылдау формалары өзгеріске ұшырап, дәстүрлі түсініктер мен рәміздер жаңа медиалық кодтармен алмастырылды [100, 399 б.]. Дін тек сакральді мазмұн ретінде емес, сонымен қатар мәдени, визуалды және тұтынушылық символдар жүйесіне айнала бастады. Атап айтқанда, әлеуметтік желілердегі қысқа видеолар, стори-уағыздар, дін туралы подкасттар мен reels-контенттер діни білімді фрагментациялап, аудиторияның қабылдау формасын жылдам, ықшам, визуалды модельге бейімдеді [60, 201 б.]. Бұл үрдіс сенім тәжірибесін дербестендіріп қана қоймай, діни бедел иерархиясын ыдыратуға алып келді. Мәселен, қазіргі жастар үшін шейхтың дәрісі YouTube-тағы қаралуы көп видеомен, ал фәтуа Google арқылы ізделетін ақпаратпен тең дәрежеде тұтынылады. Мұндай жағдайда ислам сенімі нақты мазмұннан гөрі динамикалық, медиаланған интерпретациялар алаңына айналуда. Осы зерттеу цифрлық коммуникация жағдайындағы постисламизмнің мазмұны мен ислам сенімінің когнитивтік трансформациялануын жан-жақты саралауға бағытталған [16, 27 б.].

Радикалды сипаттағы хабарламалар исламды түсіну мен ұстану мәселелеріне арналған жалпыға қолжетімді ақпараттық кеңістіктің небәрі 0,56%-ын құрайды. Бұл көрсеткіштің салыстырмалы түрде төмен болуына қарамастан, террористік ұйымдар тарапынан «жеке дара жиһад» идеясының насихатталуын ескерсек, ол белгілі бір жастар тобын тарту және кейіннен вербовка жасау үшін жеткілікті болып табылады.

Радикалды топтардың хабарламалары кездейсоқ аудиторияға арналмаған. Олар арнайы, күрделі әрі дайындықсыз пайдаланушы үшін түсініксіз терминдерге толы. Осыған байланысты радикалды идеяларды тарататын ақпараттық кеңістік бастапқы радикалдану алаңы емес, керісінше, белгілі бір деңгейде ақпараттанған және өмірлік тәжірибесі бар, радикалды идеяларға бейім аудиторияның көзқарастарын нығайтатын орта ретінде қызмет етеді.

Қазақстан, Қырғызстан және Өзбекстанның ақпараттық кеңістігіне бірдей идеологиялық тұлғалардың ықпалы байқалса, Түрікменстан мен Тәжікстанда ұлттық контенттің ықпалы басымырақ.

Зерттеу нәтижелері Орталық Азия елдерінде радикалды идеялардың таралуына қарсы қолданылып жатқан шаралардың тиімділігін бағалауға мүмкіндік береді. Қолданыстағы шектеу шаралары (сайттарды бұғаттау, қолжетімділікті шектеу және т.б.) айтарлықтай тиімді емес, себебі қазіргі электрондық технологиялар ақпаратты жеткізудің алуан түрлі жолдарын қамтамасыз етеді.

Сонымен қатар, тәуелсіз дінтанушылар мен «ресми» дін қызметкерлері тарапынан ұсынылатын теологиялық қарсы уәждер де шектеулі нәтиже

көрсетеді. Бұл олардың да, аудиториясының да «тыйым салынған» ақпаратқа қол жеткізе алатынын білдіреді. Демек, экстремистік арналардың әкімшілері жаһандық желілер жүйесіне толық интеграцияланған және ақпаратты әртүрлі арналар арқылы тарату стратегияларын (әртүрлі платформалардағы қосымша арналар, чаттар, жеке хабарламалар, репосттар және т.б.) қалыптастырған.

Нәтижесінде, кең аудитория үшін радикалды мазмұнға қолжетімділік сақталып отыр, бұл шектеу шараларының тиімділігін төмендетеді. Сонымен қатар, мұндай тыйымдар сарапшылар үшін де қиындық туғызады, өйткені олар ақпараттық ағымдарды бақылауды, мазмұн динамикасын, аудиторияның өсуін және пікірлердің сипатын талдауды күрделендіреді. Бұл өз кезегінде дәлелдерге негізделген қарсы коммуникациялық стратегияларды әзірлеуге кедергі келтіреді.

Барлық экстремистік топтардың хабарламаларына ортақ идеологиялық бағыт тән. Олар «діннің тазалығы», өзара көмек, «кәпірлерге» және «діннен безгендерге» қарсы күрес, зайырлы билікті және оның шешімдерін қабылдамау, халифат құру идеялары, сондай-ақ антисемиттік көзқарастарды насихаттайды. Сонымен бірге, «әлемдік қастандық» теорияларын қолдау және оған қарсы әрекет етуге шақыру кең таралған.

Батысқа бағытталған зайырлы мәдени құндылықтарды жоққа шығару да радикалды мазмұнның маңызды құрамдас бөлігі болып табылады.

Радикалды топтардың хабарламаларындағы ерекшеліктер әр елдің әлеуметтік-саяси және әлеуметтік-экономикалық жағдайларымен тікелей байланысты. Мысалы, Қазақстанда – этносаралық шиеленіс тақырыбы, Қырғызстанда – сайлауларды елемеу және азаматтық қоғам институттарына қарсы әрекет ету үндеулері, Тәжікстанда – сунниттер мен шииттер арасындағы қайшылықтар, Түрікменстанда – діни дәстүрлерді сақтау идеялары, ал Өзбекстанда – діни себептермен көші-қон, дәстүрлі отбасылық қатынастарды қайта қарау және радикалды топтардың бұрынғы сәтсіздіктерін ақтау мәселелері көрініс табады.

Жалпы алғанда, радикалды насихатшылардың қызығушылығы тек аудиторияны өз әрекеттеріне тікелей тартумен ғана шектелмей, сонымен қатар қаржылық және әлеуметтік қолдау табуға да бағытталған.

А. Баяттың көзқарасы бойынша, постисламизм – исламизм идеологиясының толыққанды баламасы ғана емес, сонымен қатар дін мен демократияны, сенім мен еркіндікті, діндарлық пен құқықтық плюрализмді үйлестіруге бағытталған жаңа тарихи-идеялық бағдар [9, 47 б.]. А. Баят постисламизмді бір мезгілде ахуал (status) және жоба (project) ретінде сипаттай отырып, бұл құбылысты «дінді тарихи интерпретациялау мен әлеуметтік бейімделудің феномені» ретінде түсіндіреді. Осы контексте дін саясаттан ажырап, жеке таңдау мен ар-ождан еркіндігінің феноменіне айналады. Сондай-ақ постисламизмнің эволюциясын зерттеген Оливер Рой да исламшыл қозғалыстардың әлеуметтік-утопиялық бағдарламалары кең қолдау таппағандықтан, ислам әлемі постисламистік кезеңге аяқ басты деп пайымдайды.

Оның айтуынша, исламизмнен кейінгі кезеңде дін жекешеленіп, ресми-саяси сипатынан айырылып, жеке моральдық тәртіптің негізіне айналады [3, 238 б.].

Бұл идея постисламизмнің институционалдық емес, мәдени және тұлғалық өлшемдерге ауысқанын көрсетеді. Ал Питер Мандавилл исламның жаһандық кеңістіктегі саяси және мәдени репрезентациясын зерттей отырып, постисламизмнің өрісін желілік мәдениетпен байланыстырады. Ол жаһандану үдерісінде дәстүрлі иерархиялық ұйымдардың орнына желілік, бейформалды, әрі поп-мәдениетпен байланысқан діни тәжірибелер алға шыққанын атап өтеді. Оның пікірінше, исламдық хип-хоп, урбан сәні, инфлюенсерлік дін тәжірибесі – постисламизмнің жаңа субмәдени кеңістіктегі көрінісі болып табылады. Бұл діни практика бұрыңғыдай ресми құрылымдар арқылы емес, онлайн платформа мен трансұлттық желілер арқылы жүзеге асады.

Цифрлық технологиялардың исламдық сенімге ықпалын зерттеуші Гари Р. Бант ислам мен интернеттің өзара әрекеттесуін «кибериславдық орта» (Cyber Islamic Environments) тұжырымдамасы арқылы сипаттайды [18, 256 б.]. Ол цифрлық медиа исламдық дискурс пен беделдің құрылымын түбегейлі өзгерткенін, әсіресе «жұлдыз уағызшылардың» (celebrity sheikhs) қалыптасуына, дәстүрлі медреселік жүйеден тыс діни білімнің таралуына себеп болғанын көрсетеді.

Интернет арқылы мұсылмандар пәтуаларды әртүрлі дереккөздерден жинақтап, өзіндік діни бағдар қалыптастыруға мүмкіндік алады [18, 256 б.]. Бұл үдеріс діни авторитеттің фрагментациясы мен исламдық тәжірибенің индивидуализациясын көрсетеді. Сондай-ақ цифрлық кеңістіктегі дін тәжірибесін теориялық тұрғыда негіздеген зерттеушілердің бірі – Хейди Кэмпбелл. Оның «Digital Religion» атты еңбегінде ұсынылған «желілік дін» (networked religion) концепциясы цифрлық кеңістіктегі діни өмірді бес негізгі категория арқылы түсіндіреді: желілік қауымдастық (networked community), баяндалған бірегейлік (storied identity), биліктің ығысуы (shifting authority), конвергентті тәжірибе (convergent practice) және көпалаңды шындық (multi-site reality) [101, 108 б.]. Бұл модель қазіргі мұсылман жастардың онлайн және офлайн өмірінде діни тәжірибені қалай ұштастыратынын түсіндіруге мүмкіндік береді.

Діни беделдің дәстүрлі формаларына қарағанда, қазіргі желілік инфлюенсерлердің ықпалы артқан; діни практика енді тек мешіт кеңістігімен шектелмей, Instagram, Telegram, YouTube сияқты цифрлық алаңдарда қатар жүріп жатыр. Ал ислам дінінің заманауи қоғамдық құрылымдармен байланысын зерттеген Шади Хамид постисламизм феноменіне скептикалық көзқараспен қарай отырып, исламның саяси табиғаты мен секулярлық модельдерге бейімделу шектеулері туралы «исламның ерекшелігі» (Islamic Exceptionalism) теориясын ұсынады [97, 69 б.]. Оның пікірінше, ислам діні басқа діндерге қарағанда мемлекет пен қоғамдық өмірден толық шеттетілмейді; керісінше, исламдық дискурс әрқашан қоғамдық санада маңызды рөл атқарады.

Цифрлық медиа кеңістігінде исламға қатысты пікірталастардың белсенділігі – осы ерекшеліктің жаңа формадағы көрінісі [97, 71 б.]. Сонымен қатар Жослин Сезари зайырлы қоғамдағы исламның институционалдық және мәдени бейімделуін зерттей отырып, мұсылмандардың Батыстағы діни тәжірибесінің трансформациясын сипаттайды. Оның «Why the West Fears Islam» еңбегінде ислам Батыста тек сенім жүйесі ғана емес, сонымен бірге мәдени, саяси, құқықтық фактор ретінде қабылданатыны айтылады. Сезаридің пайымдауынша, мұсылмандар зайырлы жүйеде бір мезгілде діни бірегейлікті сақтау мен азаматтық белсенділікті жүзеге асыру қажеттілігі арасында тепе-теңдік іздеуде. Әлеуметтік желілер бұл күрделі үдерісті жеңілдетуге көмектесуде – мұсылман жастар өз құқықтарын қорғауда Instagram, Twitter, Facebook секілді платформаларды пайдаланып, исламофобияға қарсы кампаниялар жүргізіп отыр. Мұндай тенденция ислам мен демократия арасындағы жаңа қоғамдық келісім формаларының туындауына негіз қалайды.

Жүргізілген кабинеттік зерттеу нәтижелеріне сәйкес, радикалды контентті таратушылардың негізгі мақсатты аудиториясы 18–30 жас аралығындағы жастар болып табылады. Радикалды мазмұнды талқылауға және таратуға тартылу тәуекелі жынысқа немесе тұрғылықты жеріне тәуелді емес, алайда білім деңгейі мен кәсіби қызмет түріне байланысты.

Радикалды идеяларды насихаттаушылар өз хабарламаларын бірнеше рет қайталап, оларды тарату үшін барынша көп ақпараттық ресурстарды пайдаланады. Әрбір платформада діни, әлеуметтік және саяси нарративтерге толы, модерацияланған пікірталастар жүргізіледі. Бұл өз кезегінде олардың ұйымдасқан түрде әрекет ететінін және көптеген көмекшілердің бар екенін көрсетеді.

Автоматтандырылған контент-талдау нәтижелері бойынша діни радикалды мазмұн (міндетті түрде зорлық-зомбылыққа шақырмайтын) және өшпенділік тілінің таралу жиілігі әр елде әртүрлі онлайн-платформаларда байқалады. Тәжікстанда ең кең таралған әлеуметтік желілер – Facebook (56%) және «Одноклассники» (37%); Қазақстанда – «ВКонтакте» (74%) және Facebook (20%); Қырғызстанда – Facebook (48%) және «Одноклассники» (28%); Өзбекстанда – Facebook (55%) және «Одноклассники» (37%); Түрікменстанда – «ВКонтакте» (37%), «Одноклассники» (28%) және Facebook (25%). Бұл көрсеткіштер пайдаланушылардың тек бір ғана платформамен шектелмейтінін көрсетеді, өйткені олардың онлайн белсенділігі қолжетімділік деңгейі мен ыңғайлылыққа байланысты өзгеріп отырады.

Контент талдау нәтижелері Instagram және YouTube сияқты әлеуметтік желілердің Қазақстанда (Instagram – 83%, YouTube – 48%), Тәжікстанда (Instagram – 18%, YouTube – 27%) және Қырғызстанда (Instagram – 38%, YouTube – 21%) жиі қолданылатынын көрсетті. Өзбекстанда YouTube (36%) екінші ең танымал платформа болып табылады, алайда ең жоғары көрсеткіш Telegram желісіне тиесілі (95%). (Кесте 2)

Кесте 2 – Қазақстан бойынша коммуникация арналары мен контент ерекшеліктері

Санат	Мәлімет
Негізгі аудитория	18–30 жас
Танымал әлеуметтік желілер (контент-талдау)	Тик-ток (74%), Facebook (20%). Instagram (83%), YouTube (48%)
Танымал мессенджер	WhatsApp
Ақпарат алу форматтары	ТВ ток-шоулар, бейнероликтер, мәтіндік формат
Ақпарат көздеріне сенім	ТВ жаңалықтары, интернет-порталдар
Ең төмен сенім деңгейі	Мессенджерлердегі топтық хабарламалар
Ақпарат алу тілі	Орыс тілі
Ақпарат алу тәсілі	Әлеуметтік желілер, жаңалық порталдары
Әлеуметтік желіні қолдану себептері	Қарым-қатынас, жаңалықтарды қарау, бейнемазмұн көру
Контенттің құндылығы	Білім беру мазмұны (38%)
Радикалды контент ерекшеліктері	Хабарламаларды қайталау, көпарналы тарату, ұйымдасқан әрекет
Негізгі радикалдану арналары	YouTube, мессенджерлер
Радикалды контент жиі кездесетін орта	Telegram, ВКонтакте, Одноклассники (жабық топтар)
Пікірталас сипаты	Жабық платформаларда ашық, Facebook-та қоғамдық-саяси сипатта

Контент-талдау нәтижелері көрсеткендей, радикалды идеяларды насихаттаушылар өз хабарламаларын қайталап жариялап, оларды тарату үшін барынша көп ақпараттық ресурстарды пайдаланады. Әрбір платформада модерацияланған пікірталастар жүргізіледі, бұл олардың ұйымдасқан түрде әрекет ететінін және көптеген көмекшілердің бар екенін көрсетеді.

Далалық зерттеу нәтижелері өңір жастарының бірнеше әлеуметтік желі аккаунттары мен мессенджерлерді қатар пайдаланатынын көрсетті. Instagram және YouTube платформалары Қазақстан, Тәжікстан және Қырғызстан пайдаланушылары арасында кеңінен таралған. Өзбекстанда YouTube екінші ең танымал әлеуметтік желі болып табылады, ал ең жоғары танымалдылық Telegram желісіне тиесілі.

Зерттеу нәтижелері бойынша WhatsApp мессенджері Қазақстан мен Қырғызстанда ең кең таралған байланыс құралы болып табылады. Өзбекстанда Telegram жетекші орында, ал Тәжікстанда Imo қосымшасы жиі қолданылады. Бұл қосымша бейнебайланысқа арналған және техникалық мүмкіндіктері бойынша Skype-қа ұқсас.

Ақпаратты қабылдаудың басым форматтары

Зерттеу жүргізілген төрт елде ақпарат алудың ең танымал форматтары ретінде: 1) теледидардағы ток-шоулар, 2) бейнероликтер және 3) мәтіндік формат анықталды. Респонденттердің басым бөлігі ақпарат көзі ретінде теледидардағы жаңалықтарға сенім білдіреді. Қазақстан, Өзбекстан және Қырғызстанда сенім деңгейі бойынша екінші орында ақпараттық порталдар тұрса, Тәжікстанда бұл

орынды баспа газеттері алады. Ал ең төмен сенім деңгейі мессенджерлердегі топтық хабарламаларға тән.

Қазақстан мен Қырғызстанда ақпаратты алу үшін орыс тілі әлі де басым қолданылады. Өзбекстанда респонденттер өзбек тіліндегі ақпаратты қалайды, ал Тәжікстанда тәжік және орыс тілдері бірдей деңгейде қолданылады.

Өзбекстан мен Тәжікстан жастары ақпаратты көбіне жақын адамдармен тікелей қарым-қатынас арқылы алуды жөн көрсе, Қазақстан мен Қырғызстанда әлеуметтік желілер мен жаңалық порталдары негізгі ақпарат көзі болып табылады. Теледидар маңызды ақпарат көзі ретінде сақталғанымен, оның танымалдығы біртіндеп төмендеуде.

Барлық елдерде әлеуметтік желілерді пайдаланудың негізгі себептері: а) достармен және туыстармен байланыс орнату, б) жаңалықтарды қарау және в) бейнемазмұнды көру болып табылады.

Жиналған деректерге сәйкес, барлық елдерде пайдаланушылар ақпараттық контентті ең құнды деп санайды. Дегенмен, елдер арасында айырмашылықтар бар: мысалы, Өзбекстанда адамдар жақындары туралы ақпаратты маңызды деп санаса (26%), Қазақстанда білім беру мазмұнына басымдық беріледі (38%).

Контент-талдау нәтижелері:

1. YouTube платформасы радикалды насихатшылар тарапынан белсенді қолданылып, барлық елдерде жастар арасында әмбебап ақпарат көзі ретінде қызмет етеді;

2. мессенджерлер де әмбебап байланыс арналары ретінде кеңінен таралған.

Сонымен қатар, әлсіз корреляциялық байланыстар Facebook, «ВКонтакте» және «Одноклассники» платформаларында байқалады. Бұл платформаларды пайдалану елдерге байланысты өзгереді және олардың әрқайсысында контентті бақылау деңгейі әртүрлі.

Жалпы алғанда, зерттеу нәтижелері ел, коммуникация арналары және радикалды идеялардың таралуы арасында айқын байланыс бар екенін көрсетеді. Сонымен қатар, ең танымал платформалардың бірі Instagram-да радикалды контенттің үлесі ең төмен деңгейде екені анықталды.

Радикалды мазмұн коммуникациялық арналар арасында ұқсас таралғанымен, бақылау деңгейі төмен платформаларда радикалды насихатшылар мен олардың аудиториясы өз ойларын ашық білдіреді. Мысалы, Telegram мессенджерінің жабық топтарында, сондай-ақ «Одноклассники» және «ВКонтакте» желілерінде қатысушылар жеке тақырыптарды жиі талқылап, ашық пікір білдіреді. Ал Facebook желісінде қоғамдық-саяси және жалпы діни мәселелер төңірегіндегі пікірталастар басым болып, өшпенділік тілінің элементтері жиі кездеседі.

Осы зерттеу бірнеше өзара сабақтас ғылыми тұжырымдамаларға сүйенеді. Бірінші теориялық негіз – постисламизм концепциясы, қазіргі мұсылман қоғамдарындағы діни сана мен саяси идеологияның эволюциясын түсіндіруге бағытталған. Бұл тұжырымдаманы алғаш рет ғылыми айналымға ирандық әлеуметтанушы Асеф Баят енгізіп, оны исламизмнің идеологиялық сарқылуы

мен қоғамдағы жаңа рухани сұраныстарға жауап ретінде сипаттады. А. Баяттың пайымдауынша, постисламизм бір мезгілде ахуал (status) – яғни исламизмнен кейінгі күй, және бағдар (project) – яғни исламды демократия, плюрализм және құқықтық еркіндікпен ұштастыру талпынысы ретінде танылады [8, 9 б.]. Бұл концепция дәстүрлі шариғаттық биліктің орнына жеке ар-ождан еркіндігі мен мәдени иілімпаздыққа негізделген діни субъектіні алға шығарады. Постисламизм жағдайында мұсылман тұлғасының танымы тек доктриналық міндеттермен емес, өзінің жеке таңдауы мен әлеуметтік контексіндегі сұраныстармен анықталады.

Екінші теориялық тірек – цифрлық діндарлық теориясы, ол дін мен технология арасындағы жаңа өзара әрекеттестік формаларын түсіндіруге бағытталған. Бұл бағыттағы маңызды үлесті Хейди Кэмпбелл қосты. Оның networked religion тұжырымдамасына сәйкес, цифрлық кеңістік діни тәжірибені өзгертетін ғана емес, сонымен қатар оны ұйымдастыратын басты алаңдардың біріне айналған. Цифрлық ортада дін желілік қауымдастықтар, визуалды репрезентациялар және конвергентті тәжірибелер арқылы жаңаша мәнге ие болады [101, 119 б.]. Осы көзқарасты қолдаған Гари Бант мұсылмандардың интернеттегі діни белсенділігін «кибериславдық орта» (cyber-Islamic environments) ұғымы арқылы сипаттап, дәстүрлі діни беделдердің ыдырауы мен пәтуалық фрагментация процестерін көрсеткен.

Цифрлық діндарлық теориясы бұқаралық ақпарат құралдарын тек контент тарату құралы ретінде ғана емес, сонымен бірге дінді медиаланған жүйе ретінде қалыптастыратын агент деп қарастырады. Яғни, діни мазмұн жаңа медиа заңдылықтарына бейімделіп, ықшамдалып, визуализацияланып, алгоритмдік сұрыптаудан өтеді. Бұл жағдай діннің ішкі семантикасына, бедел құрылымына және сенушілердің тәжірибелік қатысуына түбегейлі әсер етеді. Үшінші маңызды теориялық негіз – когнитивтік трансформация тұжырымдамасы. Мұнда «когнитивтік» ұғымы адамның діни сенімді қабылдау, түсіну және мағына беру процесін білдіреді. Цифрлық медианың үзік, мультимодальды әрі интерактивті құрылымы бұл процестерге айтарлықтай ықпал етеді. Дж. Мюллер мен Т. Фримель цифрлық кеңістікте діни мазмұн индивидтің танымына әсер ететін когнитивтік сүзгілер мен интерпретация механизмдерін белсенді түрде қалыптастыратынын атап өтеді. Авторлар «Digital Religion Cognition Model» атты үлгі ұсыну арқылы медиа платформалар діни тәжірибені тек бейнелемей, оны қайта құрып, мағыналық интерактивтік алаңға айналдыратынын көрсетеді. Сонымен қатар, зерттеуде селективті экспозиция теориясы да ескеріледі – яғни адамдар өздерінің алдын ала ұстанған көзқарастарына сәйкес келетін контентті тұтынуға бейім [93, 431 б.]. Бұл әсіресе алгоритмдермен басқарылатын әлеуметтік желілерде айқын көрінеді. Мұндай жағдайда мұсылман сенуші дінді өзіне ыңғайлы, танымына сәйкес келетін нұсқада қабылдап, өз шеңберінде ғана әрекет ететін «когнитивтік көпіршіктер» қалыптасады. Яғни, бұл – постисламизмнің плюралистік, индивидуалистік құндылықтарының цифрлық кеңістікте желілік логикамен, визуалды репрезентациялармен және алгоритмдік

сүзгілермен ұштасуы нәтижесінде қалыптасқан жаңа танымдық-феноменологиялық шындық. Бұл жағдайда ислам сенімі тек догматикалық жүйе ретінде емес, желілік құрылымда өрбитін, цифрлық мәдениетпен бірігіп дамитын күрделі динамикалық жүйе ретінде қарастырылады [80, 44 б.].

Осы зерттеу сапалық (qualitative) талдау әдіснамасына негізделген және салыстырмалы мәдениеттанулық және социологиялық тәсілдерді біріктіреді. Зерттеу барысында интердисциплинарлық контекстте теориялық және эмпирикалық дереккөздерді жүйелі түрде саралап, медиаантропология, дін социологиясы, когнитивтік мәдениеттану және медиа зерттеулер саласындағы әдістерді ұштастырды. Сонмен қатар бастапқыда дескриптивті контент-талдау тәсілі арқылы цифрлық исламдық дискурстың құрылымы, мазмұны және визуалды формалары зерттелді [56, 109 б.]. Әсіресе әлеуметтік медиа (YouTube, Instagram, Telegram, TikTok) платформаларында таралған исламға қатысты контенттер – уағыз видеолары, инфлюенсер посттары, reels мен сторилер, фәтуа платформалары және пікірталас алаңдары – іріктеліп талданды. Сонымен қатар, цифрлық кеңістіктегі басты акторлар – ресми діни институттар, интернет-уағызшылар, блогер-теологтар және олардың желілік белсенділігінің құрылымы назарға алынды. Бұл ақпараттар ғылыми әдебиеттерде қалыптасқан теориялық модельдермен салыстырмалы түрде интерпретацияланды [97, 65 б.].

Зерттеу ауқымында төрт әлеуметтік-саяси контекст таңдалды:

– Қазақстан – посткеңестік, зайырлы қоғам жағдайындағы цифрлық исламның дамуы;

– Иран – теократиялық құрылым және цифрлық қарсылық;

– Түркия – секуляризм мен исламшыл популизм арасындағы медиа стратегиялар;

– Батыс Еуропа – мұсылман диаспорадағы жеке сенім мен азаматтық белсенділіктің тоғысы.

– Бұл елдік-контекстік модель арқылы салыстырмалы-типологиялық талдау жүзеге асырылды. Салыстыру объектілері ретінде төмендегідей критерийлер таңдалды:

– медиалық діни дискурс өндірушілерінің сипаты (resmi vs бейресми);

– цифрлық платформадағы сенім репрезентациялары (визуалды, нарративті, пәтуалық);

– аудиториямен өзара әрекет моделі (біржақты насихат, интерактивті пікірталас);

– когнитивтік трансформация формалары (сенімнің дербестенуі, плюрализмі, нарықтық ықпалы).

– эмпирикалық дереккөздер ретінде ғылыми мақалалармен қатар ашық медиа материалдар мен репортаждар да қамтылды. Мысалы:

– Қазақстандағы TikTok және Instagram арқылы танымал болған «цифрлық имамдардың» қызметі туралы мәліметтер Forbes.kz және CABAR.asia сайттарынан алынды;

– Түркиядағы жастардың деистік бағытқа бет бұруы туралы Middle East Report зерттеулері негізге алынды [23, 417 б.];

– Ирандағы онлайн қарсылық және VPN арқылы цензураны айналып өту мәселелері The New Arab және CyberOrient материалдарына сүйеніп талданды [24, 253 б.];

– Батыс Еуропадағы мұсылман жастардың #NotInMyName сияқты кампанияларға қатысуы Open Society Foundations және Pew Research деректеріне негізделді [92, 76 б.].

Талдау тәсілі ретінде салыстырмалы контенттік деконструкция (comparative media semiotics) мен мағыналық кодтар жүйесін анықтау (meaning-structure coding) қолданылды. Бұл тәсіл медиа контенттің когнитивтік әсерін, рәміздік құрылымын және идеологиялық бағытын жүйелі түрде саралауға мүмкіндік берді. Мазмұндардың діндарлық репрезентациясына әсерін анықтау үшін визуалды элементтердің (хиджаб стилі, уағыз форматтары, діни визуалдар) семиотикалық құрылымы талданды. Зерттеу әдіснамалық шеңберінде пәнаралық қапталдылық сақталды: мәдениеттанулық, дінтанулық және медиа зерттеулері өзара қиылысқан. Бұл тәсіл ислам сенімінің цифрлық мутациясын кешенді пайымдауға мүмкіндік берді. Сонымен бірге, цифрлық дін тәжірибесін когнитивтік әлеуметтену процесі ретінде қарастыру – зерттеудің жаңашылдығы мен ерекшелігін айқындады.

Қазақстан – посткеңестік, зайырлы мемлекет ретінде соңғы отыз жылда ислам дінінің қоғамдық өмірдегі орны едәуір жанданды [102, 175 б.]. Мемлекет бұл үдерісті институционалдық деңгейде реттеп, Қазақстан Мұсылмандары Діни басқармасы (ҚМДБ) арқылы діни саясатты орталықтандыруға тырысты [103, 166 б.]. Алайда цифрлық технологиялардың енуімен қатар, бейресми діни белсенділік күрт күшейіп, жаңа діндарлық формалар қалыптаса бастады. Соңғы жылдары қоғамдық кеңістікте «TikTok-имам» немесе «блогер-уағызшы» секілді феномендер жиі байқалуда: дін қызметкерлері Instagram, YouTube, Telegram және TikTok желілерінде белсенділік танытып, дәстүрлі уағыз формаларын мотивациялық, психологиялық кеңес сипатындағы контентпен алмастыруда [100, 397 б.]. Бұл өзгеріс исламның ресми институттар аясынан шығып, жеке тұлғалық және медиа агенттілік алаңына ауысқанын аңғартады. Цифрлық постисламизм Қазақстан контексінде исламды моральдық тәжірибе ретінде ұсыну, руханият пен ұлттық болмысты ұштастыру, прагматикалық-мәдени мазмұнға көшу формаларында көрініс табуда. Интернет кеңістігінің ашықтығы түрлі діни ағымдар мен түсіндірулердің қатар өмір сүруіне жол ашты. ҚМДБ тарапынан ресми пәтуалар ұсынылғанымен, көптеген жастар шетелдік уағызшылардың контентіне қызығушылық танытып, тіпті кейбірі діни скептицизм мен агностицизмге бет бұруда. Мұндай жағдай діни беделдің фрагментациясы мен дәстүрлі иерархияның әлсіреуін көрсетеді. Цифрлық ортада танымалдылық көбіне діни білімге емес, харизма мен контентті визуалды өңдеуге тәуелді. Мемлекет бұл үрдіске қауіп көзі ретінде қарап, 2018 жылдан бастап әлеуметтік желілердегі экстремистік контентті бұғаттауды қолға алды

[97, 67 б]. Сонымен бірге, ҚМДБ және жергілікті имамдар Instagram, Telegram секілді платформаларда белсенді парақшалар жүргізіп, дәстүрлі мазмұнды жастарға жақын стильде насихаттауға тырысуда. Қазақстандағы постисламизм формасы мәдени-консервативтік бағытта, мемлекеттік қолдау арқылы институционализацияланғанымен, цифрлық ортада альтернативті дін түсініктері қатар өмір сүруде.

Иран Ислам Республикасы теократиялық басқару жүйесімен ерекшеленеді. Ресми билік интернет пен әлеуметтік желілерді қатаң бақылауға алса да, ирандық жастар VPN арқылы Instagram, Telegram және YouTube платформаларын кеңінен қолданады. Бұл жағдай жас ұрпақтың мемлекеттің ресми діни дискурсына сын көзбен қарауына және балама діни пікірлерге бет бұруына әсер етуде. Бүгінгі таңда Иранда көптеген жастар дінді жеке рухани тәжірибе ретінде ұғынып, шииттік ортодоксиядан алыстап отыр. Жасырын сауалнамалар мен онлайн форумдарда өзін атеист, агностик немесе зайырлы мұсылман деп сипаттайтын ирандықтар саны артқан. Сонымен қатар, билік те интернетті идеологиялық құрал ретінде пайдалануда: аятоллалар мен діни институттар Instagram, Twitter сияқты платформаларда ресми аккаунттар ашып, пәтуалар мен үндеулер жариялайды. Дегенмен, параллельді түрде реформистік бағыттағы имамдар мен теологтар заманауи стильде уағыз жүргізіп, жастардың мәдени кодына бейімделген діни бейне қалыптастыруда. «Iranian Imams of Instagram» сияқты бастамалар осы жаңа діни агенттіктің мысалы. 2009 жылғы Жасыл қозғалыс, 2017 және 2022 жылдардағы хиджабқа қарсы наразылықтарда әлеуметтік желілер басты ұйымдастырушылық платформа ретінде қолданылды. Бұл жағдайлар цифрлық кеңістіктің саяси ғана емес, теологиялық қарсылықтың да алаңына айналғанын дәлелдеді. Ирандағы постисламизм діни нормаларды жекешелендіру, индивидуалды руханиятты алға шығару және билік дискурсына цифрлық қарсы пікір айту формасында көрініс табуда.

Түркия – зайырлы мемлекет ретінде құрылғанымен, соңғы онжылдықта исламдық риториканың ресми дискурсқа айналғаны байқалды. Әділет және даму партиясы (АКП) билікке келгелі бері ислам тек жеке сенім емес, саяси бірегейлену құралына да айналды. Түркияның Дін істері басқармасы (Diyanet) әлеуметтік желілерде ауқымды кампаниялар жүргізіп, жастарды шариғатқа бейімдеу жолында медиалық контент өндірісін жүйеледі. Сонымен қатар, Түркияда деистік және атеистік көзқарастарды ұстанатын жастар саны күрт артқаны байқалады. Зерттеулер көрсеткендей, хиджаб киген қыздардың өздері исламнан ішкі түрде алыстап, өзін дінсіз деп сипаттай бастаған. Түрік зиялылары бұл құбылысты цифрлық трансформация, білімнің кеңеюі және жастардың сыни ойлау дағдыларымен байланыстырады. Түркиядағы цифрлық ислам кеңістігі айтарлықтай жіктелінген: бір жағында – ресми діни дискурс пен сопылық тариқаттардың онлайн белсенділігі болса, екінші жағында – дінді ашық сынайтын блогерлер мен радикал көзқарасты уағыздаушылар тұр. Бұл жағдай ислам сенімінің когнитивтік трансформациясын буынаралық және мәдени-контекстуалдық деңгейде түсіндіруге мүмкіндік береді. Түркиядағы

постисламизм исламды саяси құралдан жеке философиялық-этикалық бағдарға айналдыру әрекеті ретінде сипатталады.

Батыс Еуропадағы мұсылман диаспорасы үшін цифрлық медиа – діни және мәдени бірегейлікті сақтаудың, ұжымдық әрекет пен құқықтық көрініс берудің маңызды құралы. Мұсылман жастары Instagram, YouTube, Reddit сияқты платформалар арқылы бір-бірімен байланыс орнатып қана қоймай, жаһандық үмбетпен де өзін символикалық түрде ұштастырып отыр. Мұнда ислам көбіне мәдени-рәміздік және азаматтық сәйкестік формасында ұсынылады. «Еуропалық ислам» тұжырымдамасы исламды демократиялық, зайырлы құндылықтармен ұштастыра қарастыратын платформа ретінде кең етек жайған. Бұл кеңістікте мұсылмандар экстремизмге қарсы медиа-акциялар ұйымдастырып, исламның бейбіт бейнесін танытуға күш салуда. Сонымен қатар, Еуропадағы мұсылман жастар арасында жеке сенім формалары, либералдық діни интерпретациялар және діни емес теистік ұстанымдар кең таралуда. Мұндай тенденциялар әсіресе Франция, Ұлыбритания, Германия сияқты елдерде байқалады. Құқықтық, гендерлік және мәдени мәселелер жөнінде мұсылман жастардың дискурсы цифрлық медиа арқылы кеңеюде, бұл ислам сенімінің плюрализациясы мен когнитивтік дербестенуінің нақты көрсеткіші. ISIS және басқа экстремистік ұйымдардың 2010-жылдардағы онлайн радикализация әрекеттері Еуропа елдерінде интернеттегі діни контентті қадағалау тетіктерін енгізуге итермеледі. Алайда жалпы тенденция ретінде мұнда цифрлық постисламизм исламды мәдени капитал, этикалық бағдар және жеке руханияттың негізі ретінде қабылдайтын, плюралистік танымға бейім сананың қалыптасуымен сипатталады [77, 5 б.].

Жүргізілген салыстырмалы талдау нәтижелері цифрлық технологиялардың ислам дінінің институционалдық құрылымы мен мазмұнына терең әрі көпқырлы ықпал еткенін көрсетті. Зерттелген төрт өңір – Қазақстан, Иран, Түркия және Батыс Еуропа – әртүрлі тарихи, саяси және мәдени контексте орналасқанымен, ортақ трансформациялық тенденциялар байқалды.

Діни беделдің трансформациясы: Бірінші елеулі үрдіс – дәстүрлі діни бедел иерархиясының ыдырауы. Бұрын діни білім мен пәтуалар тек ресми имамдар мен ғұламалар арқылы ұсынылса, бүгінде YouTube, Instagram, Telegram және TikTok платформаларында белсенді діни инфлюенсерлер, блогер-уағызшылар мен тәуелсіз теологтар пайда болды. Хейди Кэмпбелл сипаттаған «биліктің ауысуы» (shifting authority) феномені шындыққа айналып, көптеген мұсылмандар өзіне қолжетімді, танымал және харизматикалық тұлғалардан білім алуға бейімделді. Мәселен, Қазақстан мен Түркияда қолданушылар онлайн режимде әртүрлі мазхаб пен бағыттағы шейхтардың видеоларын қарап, бір мәселе бойынша бірнеше пәтуаны салыстыра отырып «пәтуа шоппингі» жасайтыны байқалады. Бұл құбылыс исламдық құқықтық түсіндірулердің бірізділігін бұзып, діни таңдаудың индивидуализациясына алып келуде.

Екінші маңызды нәтиже – исламдық көзқарастардың цифрлық плюрализациясы. Цифрлық платформада дәстүрлі сунниттік және шиіттік

бағыттардан бастап салафизм, сопылық, модернистік және либералдық ислам бағыттарына дейін сан алуан идеологиялық дискурстар қатар өмір сүруде. Мысалы, Еуропадағы мұсылман жастар «еуропалық ислам» идеясын қолдаса, кейбіреулер радикал неосалафизмнің ықпалына түсіп, онлайн экстремистік топтармен байланысқа түскен жағдайлар да кездеседі. Түркия мен Қазақстанда да зайырлы және дәстүрлі бағыттағы жастар желіде пікірталасқа түсіп, өзара идеологиялық жарыс жүргізуде.

Үшінші нәтиже – исламның әлеуметтік және мәдени өлшемдерінің цифрлық кеңістікте трансформациялануы. Некелесу, отбасылық қарым-қатынас, әйелдер рөлі, гендерлік теңдік, діни киім мәдениеті сынды мәселелер әлеуметтік желілерде ашық талқылануда. Мысалы, Muzmatch, Salams секілді танысу қосымшалары неке таңдауының шарттарын кеңейтті; мұсылман әйелдер Instagram мен TikTok-та хиджаб стилі, діни тәжірибе және әйел құқықтары туралы контент арқылы өзіндік қоғамдық пікір қалыптастыруда. Бұл өзгерістер ислам қауымдастығының гендерлік қатынастарға және этикалық нормаларға деген көзқарасының әртараптануына ықпал етті.

Төртінші мәселе – мемлекеттердің цифрлық ислам дискурсына деген реакциясы. Иран, Қазақстан сияқты авторитарлы немесе гибридтік режимдер цифрлық дін кеңістігін бақылауға алуға тырысуда. Түркияда Диянет «цифрлық шекараларды» күшейтіп, жастарға арналған арнайы насихат құралдарын әзірлеуде. Ал Еуропа елдерінде экстремизммен күрес аясында интернеттегі шетелдік ислам насихатына шектеулер қойылып, контент сүзгілеу технологиялары енгізілуде. Алайда толық бақылауға алу мүмкін еместігі анық: желі қолданушылары VPN, прокси және альтернативті платформалар арқылы кез келген мәліметке қол жеткізе алады. Бұл мемлекет пен азаматтық қоғам арасындағы цифрлық діндарлықты басқару мен өзара әрекеттестікке негізделген жаңа динамиканы туындатуда [104, 29 б.].

Сенімнің дербестенуі мен сындарлы ойлау: Зерттеудің негізгі назарындағы мәселе – ислам сенімінің когнитивтік трансформациясы. Цифрлық ортада діни білім дәстүрлі вертикаль құрылымнан гөрі горизонталь түрде, peer-to-peer үлгісінде таралады. Мұсылмандар қасиетті мәтіндермен өздігінен жұмыс істеп, әртүрлі көзқарастармен танысып, жеке дүниетаным қалыптастыруға бейімделуде. TikTok, YouTube, Instagram секілді платформаларда діни контент эмоционалды, қысқа әрі визуалды форматта ұсынылатыны себепті, дінді қабылдаудың жаңа когнитивтік стилі пайда болды. Ақпаратты тез қабылдау, нақты әрі қысқа жауапқа бейім болу, контекстен тыс үзік мағына алу – осының бәрі діннің терең онтологиялық құрылымынан гөрі, жеңіл әрі тартымды ұсынылуына әкелуде. Сонымен қатар, цифрлық плюрализм сындарлы діни ойлаудың дамуына да жағдай жасайды. Түркиядағы хиджаб киіп жүріп діннен шыққан жастар, Қазақстандағы дінге сын көзбен қарайтын блогерлер – сенімді қайта ұғынуға бет бұрған когнитивтік мутацияның мысалы. Бұрынғыдай «мәңгілік аксиома» ретінде ұсынылған сенім енді талқылауға, сұрақ қоюға және таңдап ұстануға болатын индивидуалды алаңға айналуда. Бұл үдеріс Шади

Хамид ұсынған «исламның ерекшелігі» теориясын да жаңа қырынан растайды: дін қоғамдық дискурстан ығыспай, керісінше, желі арқылы тұрақты әрі жаһандық пікірталас алаңына айналуда. Яғни, цифрлық постисламизм ислам дінінің институционалдық, когнитивтік және мәдени құрылымдарын қайта калибрлеуге алып келді. Енді әр мұсылман өзінің діни жолын – мазхабын, ұстазын, ритуалдық тәжірибесін – дербес түрде, цифрлық кеңістіктегі ұсыныстар негізінде қалыптастыруда. Бірі дәстүрлі медресе шейхын тыңдаса, бірі YouTube имамға сенеді, енді бірі дінді мүлдем қабылдамайды – осылардың барлығы бір қоғамда қатар өмір сүріп жатыр. Ал дәстүрлі діни мекемелер үшін бұл жаңа талаптарға бейімделмейінше, олардың ықпал аймағы тарылуы мүмкін. Сол себепті ресми институттар медиа тілін меңгеріп, цифрлық аудиторияның сұранысына жауап беретін жаңа формаларды игеруі қажет. Ислам – цифрлық ғасырда өз сакралды маңызынан айырылмай, жаңа эпистемологиялық, эстетикалық және когнитивтік сипатқа ие болып келе жатқан модерндік рухани өріс.

Қорыта келе, цифрлық постисламизм және ислам сенімінің когнитивтік трансформациясы мәселесін кешенді зерттеу бірнеше маңызды ғылыми тұжырымдар жасауға мүмкіндік берді.

Біріншіден, қазіргі ақпараттық-коммуникациялық технологиялар ислам дінінің дәстүрлі институттармен шектелген формасын трансформациялап, оны жаңа медиа ортасына енгізді. Дін енді тек мешіт пен отбасылық кеңістікте ғана емес, сонымен қатар Instagram, TikTok, YouTube, Telegram сияқты платформалар арқылы күнделікті мәдени айналымға енді.

Екіншіден, бұл цифрлық өзгерістер мұсылмандардың сенімді қабылдау және интерпретациялау тәсілдеріне елеулі ықпал етті. Дәстүрлі діни билік құрылымдарының ыдырауы, жаңа желілік діни агенттердің пайда болуы (мысалы, инфлюенсер-уағызшылар) және ақпаратты тұтынудың когнитивтік модельдерінің өзгеруі – мұсылман субъектісінің жаңа типологиясын қалыптастырды.

Үшіншіден, постисламизм феномені бүгінгі мұсылман жастар арасында жеке құқықтар, моральдық автономия және плюралистік сенім формаларын басты құндылық ретінде бекітуде. Бұл өзгерістер исламды ішкі рухани-этикалық жүйе ретінде ұғынуға, оны демократиялық және ғылыми дүниетанаммен үйлестіруге мүмкіндік беріп отыр.

Төртіншіден, исламдық сенімнің когнитивтік трансформациясы тек жеке деңгейде ғана емес, сонымен бірге жаһандық және мәдениаралық диалогтардың кеңеюі арқылы да жүзеге асуда. Интернет платформалары мұсылмандар арасындағы трансұлттық коммуникацияны күшейтіп, діни тәжірибенің ұлттық шекаралардан тыс, көпорталықты, медиаланған формада дамуына ықпал етуде [97, 65 б.]. Жалпылай алғанда, цифрлық постисламизм исламның мәні мен формасына қатысты терең эпистемологиялық және тәжірибелік қайта құруды білдіреді [98, 82, б.]. Ислам бүгінгі таңда тек догматикалық емес, символдық, мәдени және танымдық жүйе ретінде даму үстінде. Бұл үдерістің болашақ

бағыттары ислам қоғамдары мен институттарының осы өзгерістерге бейімделу мүмкіндігіне байланысты болмақ.

3.3 Постисламистік тәжірибе негізіндегі аймақтық ерекшеліктер

Постисламизм құбылысы әмбебап біркелкі модель ретінде емес, әрбір елдің тарихи, саяси және мәдени ерекшеліктеріне байланысты әртүрлі формада көрініс табатын аймақтық тәжірибелер жиынтығы ретінде қалыптасады. Сондықтан постисламизмді эмпирикалық деңгейде талдау үшін нақты елдік кейстерді салыстырмалы тұрғыдан қарастыру ерекше ғылыми маңызға ие. Түркия, Қазақстан және Батыс елдері (әсіресе Еуропа мемлекеттері) постисламистік үдерістердің әртүрлі типологиясын көрсететін үш маңызды модельді құрайды.

Бұл аймақтардағы тәжірибелер исламизмнен постисламизмге өту үдерісінің ортақ заңдылықтарын ғана емес, сонымен қатар оның саяси режимге, зайырлылық моделіне, азаматтық қоғам деңгейіне және жаһандану ықпалына тәуелді ерекшеліктерін айқындауға мүмкіндік береді.

Саяси ислам, «исламизмнің соңы» және «постисламизм» ұғымдары мұсылман қоғамдарындағы өзгерістерді сипаттау үшін қалыптастырылған. Саяси ислам дәстүрлі түрде шариғат нормаларын саясат пен қоғамдық өмірге енгізуге ұмтылыс ретінде түсіндірілді. Шетелдік ғалымдар О. Рой, Г. Кепель және т.б. 1990-2000 жж. саяси исламның дағдарысы немесе «соңы» туралы тезис ұсынды, оны исламистік қозғалыстардың модернизация мен жаһанданумен бәсекеге қабілетсіздігімен түсіндірді. Ал Асеф Баят бұл үдерісті исламизмнен толық үзілу емес, оның эволюциясы – «постисламизм» кезеңіне өту ретінде түсіндіреді, мұнда діни және демократиялық құндылықтар қатар өмір сүреді. Баят постисламизмді «исламизмнің тартымдылығы, қуаты және легитимділік көздері сарқылатын кезең» ретінде, сонымен бірге «исламизмді еңсерудің жолдарын саналы түрде қайта ойластыру мен әзірлеу жобасы» ретінде анықтайды. Оның пікірінше, постисламизмде идеологиядан белсенді азаматтық қатысуға, сенімнің жекеленуіне және сенімді адам құқықтарымен ұштастыруға ұмтылысқа қарай ығысу байқалады [9, 47 б.].

Түркия үшін, онда саяси ислам тарихи тұрғыда қуатты қозғалыс болған, бұл тұжырымдамалар қызу ғылыми пікірталастар туындатады. Ерекше назар Әділет және даму партиясының (АКП) рөліне аударылады: 2000-жылдары оның билікке келуі исламизмнің қалыпты нысанымен немесе «консервативті демократиямен» байланыстырылып, постисламизмнің мысалы ретінде қарастырылды. Алайда 2010-жылдардың соңынан бастап АКП-ның центристік риторикасы діни ұлтшылдыққа (т. н. «мұсылман ұлтшылдығы») қарай ығысты. Бұл Түркиядағы исламистік дискурстың трансформацияларын сипаттауда «постисламизм» терминінің қаншалықты орынды екендігі туралы мәселені көтеріп, әртүрлі ғылыми тәсілдердің пайда болуына негіз болды.

Түрік ғалымдары саяси исламның трансформациясын және постисламизм тұжырымдамасының қолданылуын бағалауда екі түрлі пікірде. Батъяль мен Токердің пікірінше, олардың ұстанымдары үш негізгі санатқа жіктеледі:

«Постисламизмді жоққа шығарушылар»: бұл топқа саяси ислам Түркияда сапалық түбегейлі өзгеріске ұшыраған жоқ, өзгерістер тек тактикалық сипатта болды деп есептейтін зерттеушілер жатады. Мысалы, Ясин Актай «исламизмнің соңы» идеясын ашық түрде жоққа шығарып, исламистік қозғалыстар стратегиясы немесе дискурсының өзгеруі үзілісті білдірмейді, керісінше қозғалыстардың қалыпты бейімделуі деп санайды. Сюмея Сакаря да «исламизмнің соңы» тұжырымын да, постисламизм терминінің өзін де қабылдамайды: оның ойынша, егер қандай да бір аяқталу туралы айтылса, онда бұл постисламизмге де қатысты болар еді («пост-постисламизм дәуірінің басталуы»). Бұл ұстанымды жақтаушылар исламизмнің идеологиялық сабақтастығын жиі атап өтеді: мысалы, Гёлю мен Муфтьоглу өзгерістер тек сыртқы, үстірт сипатта болуы мүмкін, ал исламистердің түпкі мақсаттары өзгеріссіз қалады деп көрсетеді (мысалы, Муфтьоглу «постисламизмді» ислам қозғалысын кемсітуге және беделін түсіруге бағытталған теріс құбылыс ретінде сипаттайды) [34, 270 б.].

«Постисламизмді қабылдаушылар»: бұл авторлар постисламизмді Түркия жағдайын сипаттауға лайықты категория деп санайды. Нилюфер Гёле қоғамдық кеңістікте исламизмнің өзгеріске ұшырағанын мойындап, осы үдерісті сипаттау үшін «постисламизм» терминін қолданады. Ол исламдық элитаның трансформациясына назар аударады: АКП ықпалымен таза саяси күрес шеңберінен шығатын «исламистік буржуазиялық тап» қалыптасты. Бұл ұстанымды жақтаушылар АКП исламдық мемлекет құру мақсатынан бас тартып, плюралистік шеңберді қабылдады және демократиялық институттар аясында әрекет етті деп тұжырымдайды, бұл «постисламистік» бейімделуді білдіреді. Мұның маңызды мысалы ретінде АКП-ның билігінің бастапқы кезеңі алынады: ресми діни риторикадан (тарихи тұрғыда «Милли Гёрюшке» тән) бас тарту, әйелдер құқықтары мен кәсіпкерлік мәселелерінде ашықтық, батыс нарықтары мен білім беру жүйесіне бағдарлану – осының барлығы исламистік жобаның эволюциясы ретінде түсіндіріледі.

Постисламизмді сыни тұрғыдан түсіндіретіндер: үшінші топқа постисламизм тұжырымдамасын екіұшты немесе дискурсивтік стратегия деп санайтын авторлар жатады. Олар өзгерістердің бар екенін мойындайды, бірақ постисламизмді көбіне саяси легитимация құралы ретінде қарастырады. Мысалы, Нурай Мерт постисламизм тұжырымдамасының Батыстан келгенін және шектеулі перспективаны бейнелейтінін атап өтіп, өзгерістерді саяси саладан әлеуметтік салаға акценттердің ауысуы ретінде ғана түсіндіреді. Эрджан Йылдырым жаңа парадигманы сипаттау үшін «неолибералдық исламизм» ұғымын енгізіп, бұл өзгеріске теріс баға береді (оның сипаттауындағы «постисламизм» іс жүзінде исламның «құнсыздануын» білдіреді). Атасой Муфтьоглу да болып жатқан өзгерістерді теріс тұрғыдан түсіндіреді: оның

пікірінше, «постисламистер» (ол осылайша ислам қозғалысының қазіргі буынын атайды) көбіне консерваторлар болып табылады, олар діни риторика жамылғысы астында оңшыл популистік бағыт ұстанады, ал постисламизм идеясының өзі осы тәжірибелерді сынаушыларды «демонизациялау» құралы қызметін атқарады [13, 66 б.].

Осылайша, постисламизм туралы қазіргі түрік дискурсы гетерогенді. Öztүрік пен Токер айтқандай, Түркиядағы постисламизмнің барлық дерлік талдаулары оның тікелей бас тартуына немесе шектеулі қабылдауына немесе сыни қайта бағалауына сүйенеді. Бұл ұстанымдар сонымен қатар Ш. Бешердің үштігімен үндеседі: түрік авторларының арасында тұжырымдамадан толық бас тарту («исламизм аяқталмады» тезисіне айналу) немесе оның скептикалық сыны (өзгерістерді тек исламшылдардың іс-әрекетіндегі прагматикалық өзгеріске жатқызатындар) басым.

АКП рөлі және идеологиялық ауысулар. 2002 жылы билікке келген әділет және даму партиясы (АКП) ұзақ уақыт бойы «қалыпты исламизмнің» немесе тіпті постисламизмнің мысалы ретінде қарастырылды. Оның алғашқы риторикасы діни құндылықты демократия мен нарықтық экономиканы қолдаумен біріктірді (демек, «консервативті демократиятермині).

Билігінің алғашқы кезеңінде (шамамен 2010 жылға дейін) АКП Еуропалық Одақпен жақындасу саясатын жүргізді, дін саласындағы мемлекеттік бақылауды әлсіретті (мысалы, орамал тағу мәселелерін либералдандырды) және діни бағдардағы азаматтардың қолдауына сүйене отырып, сонымен қатар қатаң секулярлыққа қарсы риторикадан бойын аулақ ұстады. Мұндай үйлесім «постисламистік» сценариймен сәйкес келді – яғни исламизмнің формасы өзгеріп, ислам мемлекетін құрудан гөрі әлеуметтік мәселелерге басымдық беруі.

Алайда 2010-жылдардың ортасынан бастап АКП-ның идеологиялық бейіні біртіндеп өзгере бастады. «Араб көктемі» оқиғаларынан кейін және әсіресе 2016 жылғы төңкеріс әрекетінен соң партия басшылығы ұлттық риториканы күшейтті. Биліктің авторитарлануы, исламдық символдарға басымдық беру (мешіттер салуға үндеулер және т.б.), сондай-ақ Батысты сынау айқын көріне бастады. Бірқатар сарапшылардың пікірінше, партия бастапқы «постисламистік» бағыттан алыстап, «мұсылман ұлтшылдығына» бет бұрды: бұл жағдайда діни сәйкестік ұлттық-популистік ұстаныммен ұштасады. Мысалы, О. Ройдың 2020 жылғы сұхбатында Ердоған режимі «сананы исламдандыра алмай, символдарға жүгінеді» (сәулет жобалары сияқты) деп атап өтіледі. Бұл АКП-ның «дәстүрлі құндылықтарды сақтау» туралы идеологиялық мәлімдемелерімен және экспансионистік сыртқы саясатымен ұштасады. Осылайша, АКП қосарлы идеологиялық ығысуды бастан өткерді: бір жағынан, зайырлылықтан алшақтау ашық сипат ала түсті, екінші жағынан, ұлттық риторика күшейді.

Талдаулар көрсеткендей, АКП-ның «постисламистік» бейнесі әлі де пікірталас тудырады. Кая толықтай исламдық дәстүрден үзілу туралы түсінік әсіреленгенін атап өтеді – АКП «ислам әлеміне» қатысты сезімталдығын сақтап, Палестина мәселесін белсенді көтереді және исламофобияны сынайды. Сонымен

қатар, қоғамдық бостандықтар мен мемлекеттегі діннің рөліне қатысты ұстанымы классикалық исламистік жобадан айтарлықтай ерекшеленеді. Сондықтан АКП контексінде қазіргі авторлар ислам ықпалының жойылуы туралы емес, ішкі және сыртқы факторлардың әсерімен оның «сапалық трансформациясы» туралы сөз қозғайды.

Постисламизм тұжырымдамасы түрік контекстінде пікірталас болып қала береді. Бір жағынан, Түркияда исламшыл риториканың жұмсартылуы және діннің қазіргі саясатқа «интеграциясы» байқалады. Екінші жағынан, идеологиялық басымдықтар әлі де исламмен байланысты, бұл сыртқы және ішкі саясатта көрінеді. Сондықтан түрік ғалымдары біртұтас қорытындыға келмейді: көбісі исламизмнің сабақтастығын атап көрсетеді («постисламизм – бұл тек сөзжұмбақ»), ал басқалары АКП-ны исламнан кейінгі «ауысудың» мысалы ретінде қарастырады. Нақты динамиканы нақтылау үшін эмпирикалық зерттеулер жүргізу қажет (сауалнамалар, контент-талдаулар, басқа елдермен салыстырулар) – тек осылай ғана түрік жағдайының бірегей «исламизм эволюциясы» немесе оның дәстүрлі желісінің жалғасы екенін объективті түрде бағалауға болады.

Қазақстандағы постисламизм классикалық мағынадағы «исламизмнен кейінгі кезең» ретінде емес, ерекше тарихи және саяси жағдайларда қалыптасқан эволюциялық діни трансформация ретінде көрінеді. Таяу Шығыс немесе Түркиядағыдай исламизмнің саяси билікке келуі және оның дағдарысы Қазақстанда болған жоқ. Сондықтан постисламизм мұнда идеологиялық күйреудің нәтижесі емес, керісінше тәуелсіздіктен кейінгі қоғамдағы діни сананың жаңаруы мен бейімделуінің табиғи процесі ретінде сипатталады.

Бұл ерекшелік ең алдымен Қазақстанның ұзақ уақыт бойы Кеңес Одағы құрамында болып, діннің қоғамдық өмірден шеттетілгенімен байланысты. 1991 жылдан кейін тәуелсіздікпен бірге діни қайта жаңғыру басталды, алайда бұл процесс мемлекет тарапынан бақылау мен реттеу жағдайында жүзеге асты. Нәтижесінде Қазақстанда исламизмнің саяси институттарға айналуына мүмкіндік болмады, ал дін біртіндеп мәдени-рухани ресурс ретінде қалыптасты.

Осы тұрғыдан алғанда Қазақстандағы постисламистік тәжірибе бірнеше негізгі белгілер арқылы көрінеді.

Қазақстанда ислам діні ең алдымен мәдени және өркениеттік мұра ретінде қайта жаңғырды. Кеңестік кезеңде үзіліске ұшыраған діни дәстүрлер тәуелсіздік жылдарында қайта қалпына келе бастады. Алайда бұл процесс саяси ислам формасында емес, дәстүрлі және ұлттық сипаттағы исламның жаңғыруы ретінде жүзеге асты.

Мысалы, Қожа Ахмет Ясауи мұрасы негізінде қалыптасқан сопылық-рухани дәстүрлер қазіргі Қазақстанда исламның мәдени негіздерінің бірі ретінде қайта бағалануда. Түркістан қаласының рухани орталық ретінде дамуы, зиярат мәдениетінің жандануы және тарихи мешіттердің қалпына келтірілуі исламның мәдени деңгейде нығаюын көрсетеді.

Сонымен қатар, қоғамда исламдық құндылықтар көбінесе моральдық-этикалық нормалар арқылы көрініс табады. Адалдық, қайырымдылық, үлкенді құрметтеу сияқты ұстанымдар діннің саяси емес, әлеуметтік функциясының күшеюін білдіреді. Бұл постисламизмнің негізгі белгілерінің бірі – діннің «қоғамдық этика» деңгейіне көтерілуі.

Қазақстандағы постисламистік тәжірибенің маңызды ерекшелігі – исламдық бірегейліктің ұлттық және азаматтық бірегейлікпен үйлесімді түрде дамуы. Яғни ислам қазақ қоғамында жеке діни идентификация ғана емес, сонымен бірге ұлттық мәдениеттің бір бөлігі ретінде қабылданады.

Бұл құбылыс Талал Асад ұсынған «дін әлеуметтік тәжірибе ретінде» деген тұжырыммен түсіндірілуі мүмкін. Қазақстан жағдайында ислам тек догматикалық жүйе емес, тарихи жадымен, тілмен және мәдени кодтармен тығыз байланысты әлеуметтік тәжірибе ретінде көрінеді. Мысалы, Наурыз мейрамы, ас беру дәстүрі, құран бағыштау сияқты практикаларда діни және ұлттық элементтер бір-бірімен кірігіп кеткен. Бұл жағдай исламның қоғамда қатаң идеологиялық жүйе емес, мәдени синтездің бөлігі ретінде қалыптасқанын көрсетеді.

Сонымен қатар, Қазақстандағы азаматтық бірегейлік («қазақстандық ұлт» концепциясы) исламдық идентификациямен қайшылыққа түспей, керісінше қатар дамуда. Бұл постисламизмнің тағы бір белгісі – дін мен азаматтық қоғам арасындағы үйлесімділік.

Қазақстандағы постисламистік процестердің маңызды нәтижелерінің бірі – радикалды және экстремистік идеологияларға қарсы қоғамдық иммунитеттің қалыптасуы. Бұл иммунитет бірнеше факторлардың ықпалымен пайда болды.

Біріншіден, мемлекет тарапынан жүргізілген алдын алу саясаты. Терроризм мен діни экстремизмге қарсы бағдарламалар, ақпараттық түсіндіру жұмыстары және құқықтық реттеу радикализмнің таралуын шектеуге бағытталды.

Екіншіден, қоғамның дәстүрлі исламға бейімділігі. Қазақстандағы ислам көбінесе ханафи мазхабы мен матуриди ақидасына негізделген, бұл оның радикалды интерпретацияларға қарсы тұру қабілетін арттырады.

Үшіншіден, жастар арасында білім деңгейінің артуы және ақпаратқа қолжетімділік. Бұл факторлар діни мәселелерді сыни тұрғыдан түсінуге мүмкіндік береді.

Нақты мысал ретінде Қазақстанда соңғы жылдары жүргізілген «дерадикализация» бағдарламаларын айтуға болады. Бұл бағдарламалар радикалды көзқарастарға ие адамдарды қоғамға қайта бейімдеуге бағытталған және белгілі бір нәтижелер көрсетуде.

Қазақстан ғылыми кеңістігінде постисламизм құбылысына арналған арнайы зерттеулердің әлі де жеткіліксіз болуы аталған бағыттың өзектілігін әлі жоймайды. Ең алдымен, еліміздегі саяси ислам мәселесін философиялық және әдіснамалық тұрғыдан жүйелі түрде зерттеген Н.Л. Сейтахметова «Саяси ислам феномені: тұжырымдамалау және мәнмәтінделу мәселесі» атты еңбегінде ислам

дінінің жаһандану жағдайындағы өзгерістері, діни сананың трансформациясы және дәстүр мен модерн арасындағы күрделі өзара байланыстар жан-жақты талданады [54, 18 б.]. Автор исламды тек діни жүйе ретінде ғана емес, сонымен қатар өркениеттік және әлеуметтік-мәдени феномен ретінде қарастырады. Бұл пайым постисламизмнің қалыптасу логикасын түсіндіруде ерекше маңызға ие, өйткені ол исламның қатаң идеологиялық үлгіден икемді әлеуметтік модельге өту үдерісін айқындайды. Тіпті Сейтахметова мақаласында «Қазақстандық қоғамда ислам саяси жүйе мен билік орбитасына қатысы жоқ әлеуметтікмәдени, рухани-адамгершілік құбылыс болып саналады, сондықтан біздің қоғамның саяси жағдайы мен саяси мәдениетіне әсер ететін саяси исламның болуы туралы айту мүмкін емес» деп бағамдайды [55, 108 б.].

Орталық Азиядағы исламның тарихи даму динамикасын және қазіргі жағдайын зерттеген А. Муминовтың еңбектері де зерттеу үшін маңызды ғылыми дереккөз болып табылады. Оның «Орталық Азиядағы ислам: тарихы мен қазіргі жағдайы» бағытындағы зерттеу жұмысында исламның аймақтағы қалыптасу кезеңдері, діни институттардың құрылымы және олардың қоғамдағы қызметі кеңінен қарастырылады. Автор исламды әлеуметтік-саяси құрылымдармен өзара байланыста дамитын күрделі әрі динамикалық жүйе ретінде сипаттайды. Бұл көзқарас постисламизмнің қалыптасуына ықпал ететін тарихи және әлеуметтік факторларды анықтауға мүмкіндік береді.

Н.Ж. Байтенованың «Исламизм, негізгі даму кезеңдері: дінтанулық дискурс» атты ғылыми мақаласында исламизмнің қалыптасу сатылары, оның әлеуметтік функциялары және модернизациялық өзгерістермен байланысы жан-жақты қарастырылады. Автор исламизмді «Жүргізілген зерттеу, исламизмнің мұсылман қоғамының халықтық ұмтылыстарының, олардың өміріндегі ислам институттары мен әдет-ғұрыптарының маңыздылығын сақтауға деген ұмтылысының көрінісі ретінде әрекет ететіні көрсетеді» деген қорытынды жасап, тек саяси идеология ретінде ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырып, оның қоғамдағы реттеушілік рөлін айқындайды. Бұл ғылыми тұжырым постисламизмді түсіндіруде ерекше маңызға ие, себебі ол исламизмнің әлеуметтік функцияларының өзгеруін көрсетеді [105, 9 б.].

К.К. Бегалинованың еңбектері дін философиясы мен діни сана мәселелерін зерттеуде маңызды орын алады. Оның «Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлі» атты зерттеуінде діни дүниетанымның өзгеруі, секуляризация үдерістері және діни бірегейліктің трансформациясы мәселелері қарастырылады [106, 150 б.]. Автор қазіргі қоғамдағы діни дискурстың күрделенуін және оның жаңа формаларға бейімделуін ғылыми тұрғыдан негіздейді. Бұл, өз кезегінде, постисламизмнің мәнін түсіндіруде маңызды, өйткені ол дәстүрлі діни формалардың жұмсаруын және плюралистік діни кеңістіктің қалыптасуын көрсетеді. Бұған қоса Қазақстандағы рухани мұраны, әсіресе сопылық дәстүрді зерттеген Д. Кенжетайдың еңбектері де ерекше ғылыми құндылыққа ие. Оның «Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы» атты еңбегінде түркілік исламның рухани-этикалық негіздері терең талданады. Автор

сопылық ілімнің адамгершілік құндылықтарын, оның қоғамдағы рөлін және рухани жаңғырудағы маңызын жан-жақты қарастырады. Бұл бағыт исламизмді тек саяси құбылыс ретінде ғана емес, рухани-мәдени феномен ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді [53, 470 б.].

Б.М. Сатершиновтың зерттеулері ислам өркениетінің философиялық және құндылықтық қырларын талдауға бағытталған. Оның «Қазақстандағы дәстүрлі исламның аксиологиялық мәселелері» атты ғылыми жұмысында ислам мәдениетінің тарихи дамуы, оның құндылықтар жүйесі және қазіргі кезеңдегі өзгерістері қарастырылады. Автор ислам өркениетін үздіксіз өзгерісте болатын динамикалық жүйе ретінде сипаттайды. Бұл көзқарас постисламизмді ислам өркениетінің жаңа даму кезеңі ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді [107, 23 б.]. Сонымен қатар, Қазақстандағы діни ахуалды, діни қозғалыстардың қоғамға ықпалын және зайырлылық қағидаттарының жүзеге асу мәселелерін зерттеген Асқар Сабдиннің еңбектері де маңызды. Оның зерттеулерінде радикализация және дерадикализация үдерістері, діни қауіпсіздік мәселелері және мемлекет пен дін қатынастары кеңінен қарастырылады. Бұл еңбектер постисламизмнің саяси және қауіпсіздік аспектілерін түсіндіруде эмпирикалық негіз береді.

К.М. Бишмановтың ғылыми еңбектерінде исламның қазіргі саяси-құқықтық процестердегі рөлі, оның идеологиялық өзгерістері және аймақтық ерекшеліктері талданады. Автор исламизмнің құқықтық және институционалдық бейімделу тетіктерін қарастыра отырып, оның заманауи қоғамдағы трансформациясын көрсетеді. Бұл зерттеулер постисламизмнің институционалдық негіздерін түсіндіруде маңызды орын алады [57, 55 б.].

А.Д. Құрманалиеваның еңбектерінде исламның қоғамдық санадағы орны, діни дискурстың өзгеруі және діни бірегейлік мәселелері талданады. Автор қазіргі кезеңдегі діни идентификацияның күрделенуін және оның әлеуметтік-саяси факторлармен байланысын негіздейді [49, 68 б.]. Бұған қоса Бекжан Мейірбаевтың зерттеулерінде исламизмнің идеологиялық құрылымы, оның саяси-экономикалық ықпалы және даму логикасы қарастырылады. Автор исламизмнің ішкі құрылымдық ерекшеліктерін талдай отырып, оның трансформациялық әлеуетін көрсетеді. Бұл зерттеулер постисламизмді исламизмнің эволюциялық жалғасы ретінде қарастыруға негіз болады [108, 203 б.].

Сұлтанмұрат Абжаловтың еңбектерінде исламның әлеуметтік институттармен өзара әрекеттестігі, діни фактордың қоғамдық тұрақтылыққа әсері және діннің әлеуметтік реттеуші рөлі қарастырылады. Бұл зерттеулер постисламизмнің әлеуметтік-институционалдық аспектілерін түсіндіруде маңызды орын алады [48, 120 б.].

Қазақстандағы постисламизмнің институционалдық негізі – зайырлы мемлекет моделінің сақталуы. Конституция бойынша Қазақстан зайырлы мемлекет болып табылады және дін мемлекеттен бөлінген. Алайда бұл бөліну толық оқшаулау емес, реттелген өзара әрекет формасында жүзеге асады [102, 175 б.].

Мемлекет дінді қоғамдық тұрақтылық факторы ретінде қарастырады. Осы мақсатта Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы (ҚМДБ) арқылы ресми ислам моделі қалыптастырылған. Бұл ұйым мешіттерді, имамдарды және діни білім беру жүйесін үйлестіреді.

Сонымен қатар Қазақстан Республикасы Дін істері комитеті сияқты мемлекеттік құрылымдар діни саясатты реттеуде маңызды рөл атқарады. Бұл институттар діннің саясаттан тыс, бірақ қоғамдық кеңістікте реттелген түрде дамуын қамтамасыз етеді.

Осылайша Қазақстанда ерекше постисламистік модель қалыптасады:

- дін қоғамдық өмірде бар;
- бірақ ол саяси биліктің негізгі легитимациялық құралы емес;
- мемлекет пен дін арасында бақыланатын баланс сақталады.

Бұл модель постисламизмнің «жоғарыдан реттелетін» формасы ретінде сипатталуы мүмкін [99, 9 б.].

Қазақстандағы постисламистік үдерістердің ең қарқынды дамып жатқан бағыты – цифрлық кеңістіктегі діни дискурстың қалыптасуы. Соңғы жылдары әлеуметтік желілер мен онлайн-платформалар дінді тарату мен түсіндірудің негізгі құралдарының біріне айналды [100, 399 б.].

Instagram, YouTube және Telegram платформаларында қазақстандық діни блогерлер мен уағызшылар жаңа аудиторияны қалыптастыруда. Олар дінді күнделікті өмірмен байланыстырып, оны қарапайым әрі түсінікті тілде жеткізеді. Бұл үрдіс діннің институционалдық бақылаудан белгілі бір деңгейде шығып, жекешеленуіне ықпал етеді.

Бұл құбылысты Мануэль Кастеллс «желілік қоғам» теориясы арқылы түсіндіруге болады. Яғни қазіргі қоғамда ақпарат желілік құрылым арқылы таралады, ал дін де осы құрылымға бейімделеді.

Мысалы, Қазақстанда жастар арасында «онлайн діндарлық» кең таралған:

– діни білімді YouTube дәрістерінен алу;
– Instagram арқылы исламдық өмір салтын насихаттау;
– Telegram каналдар арқылы діни сұрақтарға жауап алу.

Бұл постисламизмнің негізгі белгілерінің бірі – діннің жекешеленуі мен икемділігінің артуын көрсетеді. Қазақстандағы постисламистік тәжірибе исламизмнің дағдарысынан емес, тәуелсіздіктен кейінгі қоғамдағы діни сананың жаңаруынан туындаған ерекше құбылыс болып табылады. Бұл тәжірибе бірнеше маңызды ерекшеліктермен сипатталады:

– діннің саяси идеологиядан мәдени-этикалық ресурсқа айналуы;
– исламдық және ұлттық бірегейліктің үйлесімді дамуы;
– мемлекет тарапынан реттелген зайырлы модельдің сақталуы;
– цифрлық кеңістікте жаңа діндарлық формалардың қалыптасуы.

Осы тұрғыдан алғанда, Қазақстан постисламизмнің «жұмсақ», «реттелген» және «эволюциялық» моделін көрсетеді. Бұл модель радикализмге қарсы тұрумен қатар, дін мен модерндік құндылықтардың үйлесімділігін қамтамасыз етуге бағытталған.

Бүгінгі таңда әлемде шамамен 1,7 миллиард мұсылман бар, бұл жаһандық халықтың бестен бір бөлігінен астамын құрайды. 2050 жылға қарай мұсылмандар саны 2,76 миллиардқа дейін өседі деп болжануда, бұл әлемнің болашақ халқының шамамен 30%-ын құрайды. Әртүрлі діндер мен мәдениеттер бар елдерде ислам елдерінің де, ислам қауымдастықтарының да рөлінің өсуі заңды. Қазіргі исламдық (әсіресе араб) қоғамдарды идеология, мәдени орта және өмір салты ретінде исламизмнің ықпалын ескермей түсіну мүмкін еместігі айқын. Исламизм – біздің заманымыздың ең күрделі әлеуметтік құбылыстарының бірі, көпқырлы, өзгермелі және қайшылықты құбылыс. Исламизмнің беткі құбылыс емес екенін түсіну аса маңызды; ол мұсылман өмірінің негізгі аспектілеріне әсер етеді және кең әлеуметтік базаға ие жаппай қозғалыс болып табылады. Исламизмнің ішкі және сыртқы саясатта ықпалды әрі тұрақты факторға айналмаған мұсылман әлеміндегі елдердің қазір дерлік қалмағаны таңғалатын жайт емес. Өткен ғасырдың соңында оқшауланған оқиғалар болып көрінгендер әлемдік саясаттың негізгі бағыттарының біріне айналды. Бұл жаһандану мен исламшылдық арасындағы байланысты өзекті мәселеге айналдырып, ол ұзақ уақыт бойы осылай қала беретінін көрсетеді. Алайда бұл мәселе жеткілікті түрде зерттелмегені анық [109, 6 б.].

Зайырлы мемлекет пен исламизм арасындағы қарсы тұру ең бастапқы кезеңнен-ақ байқалды. Араб елдерінде зайырлы режимдер исламшыл күштердің халыққа ықпал ету және билікке келу ұмтылыстарына қарсы белсенді түрде, кей жағдайда аса қатал тәсілдермен күрес жүргізді. Бұл күрес ауыспалы табыспен жүргенімен, жалпы алғанда, басымдық көбіне зайырлы билік жағында болды. Мұның айқын мысалы ретінде 1990-жылдар мен 2000-жылдардың басында Алжирде орын алған қақтығыстарды (азаматтық соғыс сипатында) атауға болады. Сондай-ақ, 2013 жылғы Египеттегі әскери төңкеріс те зайырлы (әскери-полициялық) режимдердің исламшылдарды биліктен ығыстыруға қауқарлы екенін көрсетті.

Исламизм бастапқыда оппозициялық қозғалыс ретінде қалыптасты және оның позициялары дәл осы сипатта анағұрлым күшті болды. 1980-1990 жылдары исламшыл қозғалыстар мұсылман елдеріндегі оппозициялық күштер арасында басымдыққа ие болып, кей жағдайда оларды толықтай дерлік монополиялады. Оппозицияда болу халықтың наразылық көңіл-күйін өз беделін арттыру мақсатында тиімді пайдалануға мүмкіндік берді. Алайда исламшылдар билікке келгеннен кейін олардың насихатының тартымдылығы көбіне әлсірей бастайды.

Бұл құбылыс кездейсоқ емес. Исламшылдардың шариғат нормаларын қатаң ұстану және қасиетті мәтіндерге сәйкес өмір сүру туралы доктриналары қазіргі заман шындығымен жиі қайшылыққа түседі. Оларды іс жүзінде жүзеге асыру экономиканың әртүрлі салаларына, әсіресе туризм индустриясына елеулі зиян келтіруі мүмкін. Билікке келген қалыпты исламизм де бірқатар қиындықтарға тап болады: ішкі тұрақсыздық, жіктелу қаупі, радикалдану үрдістері күшейеді, бұл өз кезегінде саяси жеңіліске алып келуі ықтимал. Мұндай жағдайлар соңғы жылдары Египет пен Тунисте байқалды.

Сонымен қатар, кейбір қоғамдарда қалыпты исламшыл күштер ислам қағидаларын заманауи жағдайға бейімдеуде айтарлықтай табысқа жеткенін де атап өткен жөн.

Жалпы алғанда, исламизм толыққанды мемлекеттік идеология ретінде сирек орныгады, дегенмен мұндай мысалдар бар. Мәселен, Пәкістанда исламизм белгілі бір деңгейде үстемдікке ие болды, бірақ қазіргі уақытта оның рөлі бұрынғыдай жоғары емес. Иранда ислам революциясы жеңіске жетті, алайда бұл елдегі исламизм суннниттік және әсіресе араб елдеріндегі исламизмнен өзгеше болды: Иранда ол ұлттық идеямен тығыз байланысып, белгілі бір деңгейде сонымен теңестірілді, ал араб елдерінде керісінше, ұлттық идеяға қарсы сипатта көрінді.

Радикалды исламшыл күштер (мысалы, «Талибан») бір кезеңде Ауғанстанда билікке келіп, 1996–2001 жылдары «Ауғанстан Ислам Әмірлігін» құрды. Алайда көне исламдық нормаларды күштеп енгізу және Усама бен Ладенге баспана беру елде жаңа дағдарыстардың туындауына себеп болды. Суданда да исламшылдар әскери күштердің көмегімен белгілі бір жетістіктерге жетіп, 1994–1996 жылдары олардың ықпалының шарықтау кезеңі болды. Дегенмен, 2000 жылдарға қарай әскери элита мен исламшылдар арасындағы қайшылықтардың күшеюіне байланысты олардың биліктегі рөлі төмендеді.

Қалыпты исламшылдардың биліктегі тәжірибесі анағұрлым маңызды әрі болашағы бар құбылыс ретінде қарастырылады. Мұндай жағдайда исламшыл партиялар нақты мемлекеттердің саяси жүйесіне бейімделіп, институционалдық сипат алады. Бұл бағыт – барынша тиімді әрі халықаралық қауымдастық үшін, соның ішінде батыс елдері үшін де қабылдауға болатын жол.

Бұл тұжырым белгілі бір деңгейде Иранға да қатысты. Рухолла Хомейни негізін қалаған радикалды исламизм ел экономикасына айтарлықтай нұқсан келтіргенімен, кейінгі кезеңде ол біртіндеп қалыпты исламизмге немесе постисламизмге трансформацияланды. Оның ізбасарлары елдің дамуын тұрақтандыруда елеулі жетістіктерге қол жеткізіп, исламизм аясында салыстырмалы түрде тиімді әрі тұрақты саяси жүйе қалыптастырды.

Ислам діні мұсылман елдері халқының дүниетанымы мен күнделікті өмірінде маңызды орын алатындықтан, исламшыл күштердің сайлауда жеңіске жетуі жиі кездеседі. Кейбір елдерде қалыпты исламшылдар ислам қағидаларын қазіргі заман талаптарына бейімдеп, тиімді саясат жүргізе алған. Мысалы, Түркия, Марокко және Малайзия осының дәлелі бола алады. Сонымен қатар, кейбір мемлекеттерде исламшыл партиялар билікке кезең-кезеңімен, кейде коалициялық үкімет құрамында келеді (мысалы, Малайзия мен Ливан).

Бұл олардың саяси жүйеге белгілі бір деңгейде кірігіп, қалыптасқан ережелерді мойындауы және сыртқы саяси жағдайларға бейімделуімен түсіндіріледі. Сондай-ақ, бұл елдерде исламизмге қарсы белгілі бір тепе-теңдік механизмдері де бар екендігін атап өткен жөн.

Батыс Еуропа елдеріндегі постисламизм классикалық исламизмнің эволюциясы ретінде емес, көбінесе мұсылман диаспораларының жаңа

әлеуметтік ортада қалыптасқан тәжірибесі ретінде көрініс табады. Мұнда ислам ешқашан мемлекеттік идеология деңгейінде үстемдік етпегендіктен, постисламизм саяси жүйеден гөрі мәдени, әлеуметтік және идентификациялық кеңістікте дамиды. Сондықтан Батыс контекстіндегі постисламизмді «мәдени постисламизм» немесе «диаспоралық постисламизм» деп сипаттауға болады.

Бұл құбылыстың қалыптасуына бірнеше фактор әсер етеді: көші-қон, жаһандану, зайырлы құқықтық жүйелер, мәдени әртүрлілік және азаматтық қоғам институттарының дамуы. Осы факторлар мұсылман қауымдарын дінді жаңа жағдайларға бейімдеуге мәжбүр етеді.

Батыс елдерінде өмір сүретін мұсылмандар үшін ислам енді белгілі бір ұлттық немесе мемлекеттік жобамен байланысты емес. Керісінше, ол жеке адамның мәдени, діни және символдық идентификациясының бір бөлігіне айналады. Оливер Рой бұл құбылысты «діннің дерегионализациясы» (déterritorialisation de l'islam) ұғымы арқылы түсіндіреді.

Оливер Ройдың пікірінше, қазіргі кезеңде ислам өзінің дәстүрлі географиялық және мәдени контекстінен ажырап, «жаһандық дінге» айналуда. Мысалы, Франциядағы немесе Германиядағы мұсылман жастардың діни тәжірибесі Марокко немесе Түркиядағы дәстүрлі исламнан едәуір ерекшеленеді. Олар исламды ұлттық мәдениетпен емес, жаһандық мұсылмандық идентификация арқылы қабылдайды.

Нақты мысал ретінде Франциядағы мұсылман жастар арасында кең таралған «селективті діндарлық» құбылысын келтіруге болады. Яғни жастар діннің кейбір элементтерін (мысалы, намаз, ораза, халал өмір салты) сақтай отырып, басқа аспектілерін (дәстүрлі киім, мәдени нормалар) өздерінің өмір салтына сәйкес бейімдейді. Бұл діннің «мәдени фильтрациядан» өтіп, жаңа формаға ие болуын көрсетеді.

Сол сияқты Ұлыбританиядағы пәкістандық және бангладештік диаспора арасында ислам этникалық дәстүрлерден біртіндеп ажырап, «таза діни идентификацияға» айналып жатыр. Бұл құбылыс постисламизмнің мәдени деңгейдегі көрінісі болып табылады.

Батыс елдеріндегі постисламизмнің тағы бір маңызды қыры – мұсылман қауымдарының демократиялық жүйелерге табысты интеграциялануы. Бұл жерде ислам саяси билікке ұмтылатын идеология емес, азаматтық қоғам аясында жүзеге асатын моральдық-этикалық жүйе ретінде көрінеді.

Jocelyne Cesari Батыстағы исламды «азаматтық дін» (civil religion) ұғымы арқылы түсіндіреді. Оның пікірінше, мұсылмандар дінді мемлекетке қарсы немесе балама жүйе ретінде емес, демократиялық қоғамның бір бөлігі ретінде қабылдайды.

Мысалы, Германияда жұмыс істейтін ислам ұйымдары (DITIB, Zentralrat der Muslime) мемлекетпен әріптестік негізде қызмет етеді. Олар мешіттерді басқарумен қатар, білім беру, әлеуметтік қызмет және мәдени диалог салаларында белсенді рөл атқарады. Бұл исламның институционалдық тұрғыда демократиялық жүйеге бейімделгенін көрсетеді [108, 73 б.].

Ұлыбританияда да мұсылман қауымдары жергілікті саясатқа белсенді қатысады. Мұсылман депутаттар, жергілікті кеңес мүшелері және қоғамдық ұйымдар арқылы олар демократиялық процестердің бір бөлігіне айналған. Бұл жағдай постисламизмнің саяси емес, азаматтық формада дамып жатқанын дәлелдейді.

АҚШ-тағы мұсылман қауымдары да ұқсас үрдісті көрсетеді. Мысалы, Council on American-Islamic Relations (CAIR) ұйымы мұсылмандардың құқықтарын қорғаумен қатар, демократиялық құндылықтарды насихаттайды. Бұл исламның құқықтық және азаматтық жүйемен үйлесімділігін көрсетеді.

Батыстағы постисламизмнің ең динамикалық көрінісі – жастар арасында қалыптасқан жаңа діндарлық формалары. Бұл үрдіс жаһандану, цифрландыру және мәдени гибридтену процестерімен тығыз байланысты.

Мануэль Кастеллс теориясына сәйкес, қазіргі қоғам «желілік қоғам» ретінде сипатталады. Бұл жағдайда ақпарат пен мәдениет интернет арқылы таралады, ал дін де осы процестен тыс қалмайды [82, 611 б.].

Мысалы, Instagram, TikTok және YouTube платформаларында «Muslim influencers» деп аталатын жаңа құбылыс пайда болды. Бұл блогерлер исламды заманауи тілде түсіндіріп, оны күнделікті өмірмен байланыстырады. Олар сән, спорт, білім және психология тақырыптарын исламмен ұштастырып, жаңа діндарлық моделін қалыптастырады.

АҚШ пен Еуропада кең таралған «modest fashion» (қарапайым киім индустриясы) да постисламизмнің мәдени көрінісі болып табылады. Мұнда мұсылман әйелдер хиджабты тек діни міндет емес, сонымен бірге сән элементі ретінде қолданады. Бұл дәстүр мен модерндіктің синтезін көрсетеді.

Сонымен қатар, Батыстағы мұсылман жастары арасында «hybrid identity» (аралас идентификация) қалыптасуда. Олар бір мезгілде әрі мұсылман, әрі батыстық мәдениеттің өкілі бола алады. Бұл постисламизмнің негізгі идеяларының бірі – дін мен модерндіктің үйлесімділігі – нақты өмірде жүзеге асып жатқанын көрсетеді.

Батыс елдеріндегі постисламизм саяси емес, мәдени және әлеуметтік сипатымен ерекшеленеді. Мұнда ислам мемлекеттік жобаға айналмайды, керісінше жеке және қоғамдық өмірдің бір бөлігі ретінде қалыптасады.

Бұл тәжірибе бірнеше маңызды қорытынды жасауға мүмкіндік береді:

Біріншіден, постисламизм тек исламизмнен кейінгі кезең емес, жаңа әлеуметтік жағдайларда қалыптасатын дербес құбылыс болуы мүмкін;

Екіншіден, дін мен демократия арасындағы үйлесім тек теориялық деңгейде емес, практикалық деңгейде де жүзеге аса алады;

Үшіншіден, жаһандану және цифрландыру діннің жаңа формаларын қалыптастырып, постисламизмнің мәдени аспектілерін күшейтеді [110, 9 б.].

Осы тұрғыдан алғанда, Батыс елдеріндегі постисламизм исламның болашақтағы даму бағыттарын түсінуде маңызды зерттеу алаңы болып табылады.

Жоғарыда қарастырылған Түркия, Қазақстан және Батыс елдеріндегі постисламистік тәжірибелерді кешенді салыстыру бұл құбылыстың бір ғана тарихи немесе идеологиялық траекториямен шектелмейтінін, керісінше әртүрлі әлеуметтік-саяси контексттерде өзіндік мазмұнға ие болатын көпқабатты процесс екенін көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда постисламизм исламизмнің қарапайым «жалғасы» немесе «соңы» ретінде емес, діннің қазіргі заман жағдайында жаңа функциялар мен формаларға ие болуымен байланысты трансформациялық құбылыс ретінде қарастырылуы тиіс.

Салыстырмалы талдау көрсеткендей, Түркиядағы постисламистік үдерістер исламизмнің саяси билікпен тікелей байланысы негізінде қалыптасқан. Мұнда исламизм белгілі бір тарихи кезеңде институционалдық сипат алып, мемлекеттік басқару жүйесіне ықпал еткеннен кейін, жаңа саяси шындықтарға бейімделу қажеттілігі туындады. 2000-жылдардың басында жүргізілген реформалар, әсіресе Еуропалық Одаққа жақындасу, құқықтық жүйені либералдандыру және нарықтық экономиканы нығайту бағытындағы саясат исламизмнің трансформацияланған, «жұмсақ» формасының пайда болуына алып келді. Алайда кейінгі кезеңде байқалған саяси орталықтандыру, діни символизмнің күшеюі және ұлттық-популистік дискурстың белсенуі постисламизмнің сызықтық даму моделіне бағынбайтынын дәлелдейді. Бұл жағдай исламизм мен постисламизм арасындағы шекараның нақты емес екенін және олардың кей жағдайда қатар өмір сүре алатынын көрсетеді [111, 150 б.].

Қазақстандағы тәжірибе бұл модельден едәуір ерекшеленеді, себебі мұнда исламизм ешқашан толыққанды саяси қозғалыс ретінде институционалданбаған. Сондықтан постисламизм бұл жерде саяси дағдарыстың нәтижесі емес, тәуелсіздік қоғамындағы діни сананың біртіндеп жаңаруы мен бейімделуінің нәтижесі ретінде көрінеді. Эмпирикалық тұрғыдан алғанда, Қазақстанда зайырлы мемлекет принципінің сақталуы, діни ұйымдардың заңнамалық реттелуі және Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы арқылы орталықтандырылған діни саясаттың жүргізілуі діннің қоғамдық кеңістікте тұрақты, бірақ саяси емес рөл атқаруына мүмкіндік береді. Сонымен қатар, радикализмге қарсы мемлекеттік бағдарламалар мен ақпараттық саясат қоғамда экстремистік идеологияларға қарсы иммунитет қалыптастыруда маңызды рөл атқарады. Бұл факторлар Қазақстандағы постисламизмнің «реттелген», «институционалдық бақылаудағы» және «эволюциялық» сипатта дамитынын көрсетеді.

Батыс елдеріндегі постисламистік тәжірибе үшінші, сапалық тұрғыдан өзгеше модельді қалыптастырады. Мұнда исламизмнің саяси тәжірибесі болмағандықтан, постисламизм диаспоралық қауымдардың әлеуметтік бейімделуімен және мәдени трансформациясымен байланысты. Франция, Германия және Ұлыбританиядағы мұсылман жастар арасында жүргізілген зерттеулер олардың дінді көбінесе жеке идентификация мен мәдени ресурс ретінде қабылдайтынын көрсетеді. «Селективті діндарлық», «гибридті идентификация» және «онлайн діндарлық» сияқты құбылыстар исламның жаңа,

икемді формаларының қалыптасқанын дәлелдейді. Сонымен қатар, Германиядағы ислам ұйымдарының мемлекетпен әріптестігі, Ұлыбританиядағы мұсылмандардың жергілікті саясатқа қатысуы және АҚШ-тағы азаматтық құқық ұйымдарының белсенділігі исламның демократиялық жүйелермен үйлесімді дамып жатқанын көрсетеді. Бұл жағдай постисламизмнің саяси емес, мәдени және азаматтық деңгейде жүзеге асатынын айқындайды [97, 75 б.].

Үш аймақты салыстыру нәтижесінде постисламизмнің пайда болу механизмдері мен әлеуметтік негіздерінің әртүрлі екені анықталады. Түркияда бұл процесс саяси трансформация арқылы жүзеге асса, Қазақстанда – мемлекеттік реттеу мен мәдени бейімделу арқылы, ал Батыста – диаспоралық тәжірибе мен жаһандану ықпалы арқылы қалыптасады. Сонымен қатар, дін мен саясат арасындағы қатынас әртүрлі деңгейде көрінеді: Түркияда дін саяси дискурстың құрамдас бөлігі болып қала береді, Қазақстанда ол реттелген қоғамдық институт ретінде әрекет етеді, ал Батыста дін негізінен жеке және азаматтық кеңістікке шоғырланады.

Дегенмен, осы айырмашылықтарға қарамастан, постисламизмнің барлық модельдерінде ортақ бірқатар заңдылықтар байқалады. Біріншіден, діннің саяси идеология ретіндегі рөлі әлсіреп, оның мәдени-этикалық функциясы күшейеді. Екіншіден, дін мен демократиялық құндылықтар арасындағы бұрынғы қарама-қайшылық біртіндеп жұмсарып, олардың өзара үйлесімділігі артады. Үшіншіден, жаһандану және цифрландыру процестері діннің жаңа формаларын қалыптастырып, оның жекешеленуіне ықпал етеді. Әсіресе әлеуметтік желілер мен цифрлық платформалардың дамуы дінді институционалдық шеңберден шығарып, жеке тәжірибе деңгейіне көшіруде маңызды рөл атқарады.

Бұл нәтижелер теориялық тұрғыдан Асеф Баят ұсынған постисламизм концепциясын белгілі бір деңгейде растайды. Яғни постисламизм исламизмнен толық бас тарту емес, оның жаңа әлеуметтік және мәдени жағдайларға бейімделген формасы болып табылады. Сонымен қатар Оливер Рой атап өткендей, исламның «дерегионализациясы» және оның жаһандық дінге айналуы бұл процестің негізгі қозғаушы факторларының бірі болып табылады. Ал Гиллес Кепель көрсеткен исламизмнің дағдарысы постисламизмнің пайда болуына жағдай жасағанымен, оның барлық аймақтарда бірдей түрде көрініс табуына кепілдік бермейді.

Осылайша, постисламизмді біржақты немесе аяқталған кезең ретінде қарастыру ғылыми тұрғыдан жеткіліксіз. Ол әртүрлі тарихи, саяси және мәдени контексттерде әрқалай көрініс табатын, үнемі өзгерісте болатын динамикалық процесс болып табылады. Бұл құбылысты толық түсіну үшін тек теориялық модельдерге сүйену жеткіліксіз, сонымен қатар нақты эмпирикалық зерттеулерді әлеуметтік сауалнамаларды, медиа контент талдауларын және аймақаралық салыстырмаларды кеңінен қолдану қажет [112, 74 б.].

Қорытындылай келе, Түркия, Қазақстан және Батыс елдері тәжірибесі постисламизмнің қазіргі ислам әлеміндегі ең маңызды трансформациялық үрдістердің бірі екенін көрсетеді. Бұл үрдіс дін мен саясат арасындағы дәстүрлі

қатынастарды қайта қарастырып қана қоймай, исламның болашақтағы әлеуметтік және мәдени даму бағыттарын айқындайтын маңызды теориялық негіз қалыптастырады. Сондықтан постисламизм тек өткен кезеңнің нәтижесі емес, қазіргі және болашақ мұсылман қоғамдарының дамуын түсіндіретін негізгі аналитикалық категориялардың бірі болып табылады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Диссертациялық зерттеу жұмысы қазіргі заманғы саяси исламның (исламизмнің) эволюциясын кешенді түрде талдауға және оның жаңа кезеңі ретінде қарастырылатын постисламизм феноменінің мәнін, ерекшеліктерін және даму бағыттарын айқындауға бағытталды. Жұмыс барысында исламизмнің тарихи қалыптасуынан бастап, оның идеологиялық құрылымы, ішкі және сыртқы трансформация факторлары, сондай-ақ постисламизмнің теориялық және практикалық көріністері жан-жақты қарастырылды. Зерттеу нәтижелері саяси исламның статикалық емес, динамикалық және көпқырлы құбылыс екенін дәлелдей отырып, оның қазіргі кезеңдегі сапалық өзгерістерін түсіндіруге мүмкіндік береді.

Зерттеудің бірінші тарауында қазіргі заманғы исламизм феномені ұғымдық, теориялық және тарихи тұрғыдан кешенді түрде қарастырылды. Талдау нәтижелері исламизмнің тек діни құбылыс ретінде емес, сонымен қатар модерн дәуірінде қалыптасқан күрделі саяси-идеологиялық және әлеуметтік феномен ретінде түсіндірілуі қажет екенін айқын көрсетті. Ұсынылған ғылыми пайымдаулар исламизмнің мәнін біржақты интерпретациялардан арылтып, оны тарихи, өркениеттік және саяси контексттермен өзара байланыста қарастырудың маңыздылығын дәлелдейді

Ең алдымен, «саяси ислам» немесе «исламизм» ұғымының қалыптасу эволюциясын талдау оның семантикалық тұрғыдан түбегейлі трансформациядан өткенін көрсетті. Алғашқы кезеңдерде бұл термин Батыс ғылыми айналымында ислам дінінің атауы ретінде қолданылған болса, XX ғасырдың екінші жартысынан бастап ол мүлде жаңа мазмұнға ие болып, исламдық құндылықтарды саяси және қоғамдық құрылымның негізіне айналдыруға ұмтылатын идеологиялық қозғалыстарды білдіретін категорияға айналды. Бұл өзгеріс исламизмнің тарихи шарттылығын және оның модерндік табиғатын айқындайды. Демек, исламизм – дәстүрлі исламның тікелей жалғасы емес, керісінше жаңа тарихи жағдайда пайда болған саяси интерпретация екені дәлелденді.

Зерттеу барысында ислам мен исламизм арасындағы ұғымдық айырмашылықты нақтылау ерекше маңызды әдіснамалық нәтиже ретінде анықталды. Ислам – көпқырлы діни-өркениеттік жүйе ретінде сенім, құқық, мәдениет және рухани тәжірибелердің жиынтығын білдірсе, исламизм – осы дінді саяси және әлеуметтік ұйымдастыру қағидасына айналдыруға бағытталған идеологиялық жоба. Бұл айырмашылықты ескеру ғылыми талдауда редукционистік қателіктерден сақтануға мүмкіндік береді. Атап айтқанда, исламды толықтай саяси идеологияға теңестіру немесе, керісінше, исламизмді тек діни құбылыс ретінде қарастыру ғылыми тұрғыдан негізсіз екені дәлелденді.

Бірінші тарауда қаратстырылған маңызды нәтижелерінің бірі – исламизмнің пайда болуындағы тарихи алғышарттарды жүйелі түрде анықтау болып табылады. Зерттеу көрсеткендей, исламизмнің қалыптасуы кездейсоқ

немесе тек идеялық эволюцияның нәтижесі емес. Ол еуропалық отаршылдық экспансия, Осман империясының құлдырауы, халифат институтының жойылуы, зайырлы ұлттық мемлекеттердің орнығуы және мұсылман қоғамдарындағы идеологиялық вакуум сияқты факторлардың өзара ықпалы нәтижесінде пайда болған. Бұл факторлар исламизмді мұсылман әлемінің тарихи күйзелістерге берген жауабы ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді. Сонымен қатар, исламизмнің теориялық негіздерін талдау оның XIX–XX ғасырлардағы реформаторлық ислам ойымен тығыз байланысты екенін көрсетті. Джамал ад-Дин әл-Ауғани мен Мұхаммад Абдух сияқты ойшылдардың еңбектерінде исламды жаңғырту, оны заманауи талаптарға бейімдеу және мұсылман қоғамдарының саяси дербестігін қалпына келтіру идеялары көрініс тапты. Бұл идеялар кейінгі исламизмнің концептуалдық негізін қалыптастырды. Алайда исламизм бұл идеяларды тек интеллектуалдық деңгейде қалдырмай, оларды саяси мобилизация мен билік мәселесімен ұштастырған жаңа кезеңдік құбылыс ретінде дамытты.

Зерттеу нәтижелері исламизмнің ішкі құрылымының күрделілігін де айқын көрсетті. Оның нормативтік-құқықтық, идентификациялық, мобилизациялық-саяси және әлеуметтік-экономикалық компоненттері өзара тығыз байланыста әрекет етеді. Бұл құрылым исламизмнің тек идеология ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік қозғалыс ретінде де қызмет атқара алатынын дәлелдейді. Әсіресе, оның әлеуметтік қызметтер (қайырымдылық, білім беру, денсаулық сақтау) арқылы қоғамның төменгі қабаттарына ену қабілеті исламизмнің өміршеңдігін қамтамасыз ететін маңызды факторлардың бірі болып табылады.

Бірінші тараудың тағы бір маңызды ғылыми нәтижесі – исламизмнің біртекті емес, гетерогенді құбылыс екендігін дәлелдеу. Зерттеу барысында радикалды және байсалды исламизм бағыттарының айырмашылықтары нақты көрсетілді. Радикалды бағыттар қоғамды күш қолдану арқылы исламдандыруды көздесе, байсалды бағыттар саяси институттар шеңберінде әрекет етуге бейім келеді. Бұл жіктеу исламизмді толық түсіну үшін маңызды әдіснамалық құрал болып табылады және оның әртүрлі формаларын бір категорияға біріктірудің ғылыми тұрғыдан қате екенін көрсетеді.

Сонымен қатар, исламизмнің негізгі идеологтарының (Хасан әл-Банна, Сайид Құтб, Әбу әл-Аъла Маудуди) рөлі талданып, олардың исламизмнің теориялық және практикалық қалыптасуына қосқан үлесі анықталды. Әл-Банна исламизмнің ұйымдық-бұқаралық моделін қалыптастырса, Құтб оның радикалды-революциялық бағытын күшейтті, ал Маудуди исламизмді жүйелі саяси теория деңгейіне көтерді. Бұл тұлғалардың еңбектері исламизмнің әртүрлі бағыттарының қалыптасуына негіз болғаны дәлелденді.

Исламизмнің тарихи даму кезеңдерін талдау оның динамикалық сипатын айқын көрсетті. Интеллектуалдық реформизм кезеңінен бастап, ұйымдасқан қозғалысқа, одан радикалдану мен транс ұлттық сипат алу кезеңіне, кейін институционалдану мен дағдарыс кезеңіне өту исламизмнің өзгермелі тарихи

жағдайларға бейімделе алатынын дәлелдейді. Бұл эволюция исламизмнің тұрақты емес, керісінше тарихи контекстке тәуелді құбылыс екенін көрсетеді.

Зерттеудің маңызды қорытындыларының бірі – исламизм трансформациясының ішкі және сыртқы факторлар арқылы жүзеге асатынын дәлелдеу. Ішкі факторлар ретінде идеологиялық қайшылықтар, утопиялық жобаның шектеулілігі, қозғалыс ішіндегі фрагментация және ұрпақтық өзгерістер анықталды. Ал сыртқы факторларға халықаралық саяси конъюнктура, секьюритизация үдерісі, мемлекеттік репрессиялар және жаһандану әсерлері жатқызылды. Бұл факторлардың өзара ықпалы исламизмнің жаңа формаларға бейімделуіне және постисламизм сияқты құбылыстардың пайда болуына алып келеді. Атап айтқанда, исламизмнің утопиялық сипаты оның трансформациясының негізгі қозғаушы күштерінің бірі ретінде анықталды. Теориялық деңгейде ұсынылған «идеалды ислам қоғамы» мен нақты саяси тәжірибе арасындағы алшақтық қозғалыс ішінде дағдарыс туғызады. Бұл жағдай исламизмнің бір бөлігін радикалдануға итермелесе, екінші бөлігін прагматикалық және реформаторлық бағытқа бағыттайды. Нәтижесінде исламизмнің ішкі құрылымында әртүрлі стратегиялар арасындағы күрес күшейеді.

Жалпы алғанда, жүргізілген талдау исламизмнің көпдеңгейлі, тарихи өзгерістерге бейім және ішкі құрылымы күрделі құбылыс екенін дәлелдейді. Оны тек экстремизммен немесе тек діни жаңғырумен шектеу ғылыми тұрғыдан жеткіліксіз. Исламизм – мұсылман қоғамдарының модерн дәуірдегі саяси, әлеуметтік және мәдени дағдарыстарына берген жауаптарының бірі ретінде қалыптасқан, уақыт өте өзгеріп, жаңа формаларға бейімделіп отыратын динамикалық идеологиялық жүйе.

Зерттеу жұмысының екінші тарауы қазіргі заманғы исламдық саяси ойдың трансформациясын «постисламизм» ұғымы арқылы талдауға бағытталды. Жүргізілген теориялық және эмпирикалық талдау нәтижелері исламизмнің толық күйреуі емес, оның тарихи эволюциясының жаңа сапалық кезеңге өтуі ретінде қарастырылуы тиіс екені қарастырылды. Бұл тараудың негізгі ғылыми нәтижесі – постисламизмді исламизмнің баламасы немесе қарсы құбылысы ретінде емес, оның ішкі қайшылықтары мен сыртқы қысымдар нәтижесінде қалыптасқан трансформациялық формасы ретінде негіздеу болып табылады

Ең алдымен, зерттеу саяси исламның өзгермелі табиғатын айқындады. XX ғасырдың соңына қарай исламизм идеологиясы белгілі бір тарихи миссияны орындағанымен, оның практикалық жүзеге асуындағы шектеулер мен қайшылықтар айқындала бастады. Атап айтқанда, исламизмнің қоғамды толықтай қайта құруға бағытталған әмбебап жобасы нақты саяси тәжірибеде бірқатар қиындықтарға ұшырады. Бұл жағдай исламизмнің ішкі дағдарысын күшейтіп, жаңа теориялық ізденістердің пайда болуына алып келді. Осы ізденістердің нәтижесінде «постисламизм» ұғымы ғылыми айналымға еніп, исламдық саяси дискурстың жаңа кезеңін сипаттайтын категорияға айналды.

Зерттеу барысында анықталған маңызды тұжырымдардың бірі – постисламизмнің пайда болуы исламизмнің толық сәтсіздігін білдірмейді. Керісінше, ол исламизмнің эволюциялық бейімделуінің нәтижесі болып табылады. Исламизмнің бастапқы кезеңінде ұсынылған «ислам мемлекеті» жобасы, «ислам – барлық мәселелердің шешімі» деген ұрандар және әмбебап діни-саяси модель құру талпыныстары уақыт өте келе қоғамның күрделі әлеуметтік, экономикалық және саяси талаптарына толық жауап бере алмады. Нәтижесінде исламизмнің идеологиялық әлеуеті әлсіреп, оның орнына жаңа, неғұрлым икемді және прагматикалық дискурс қалыптаса бастады.

Постисламизмнің теориялық негіздерін талдау барысында Асеф Баят, Оливер Рой және Гиллес Кепель және т.б. сияқты зерттеушілердің тұжырымдамалары салыстырмалы түрде қарастырылды. Бұл талдау постисламизмнің біртекті теория емес, әртүрлі ғылыми интерпретациялардан тұратын күрделі концептуалдық өріс екенін көрсетті. Асеф Баят постисламизмді бір мезгілде әрі «күй», әрі «жоба» ретінде сипаттай отырып, оны исламизмнің ішкі сын арқылы жаңаруы ретінде түсіндіреді. Оның пікірінше, постисламизм діни сенімді жоққа шығармай, оны демократия, адам құқықтары және жеке бостандықтармен үйлестіруге бағытталған жаңа әлеуметтік-саяси бағдар болып табылады.

Ал Оливер Рой постисламизмді исламизмнің саяси жобасы ретінде әлсіреуінің нәтижесі ретінде қарастырады. Оның пайымдауынша, исламдық қозғалыстар билікке қатысқан сайын олардың идеологиялық ерекшеліктері жойылып, олар дәстүрлі саяси партияларға ұқсай бастайды. Бұл тұрғыдан постисламизм исламизмнің «идеологиялық сарқылуының» көрінісі ретінде сипатталады. Алайда бұл көзқарас толықтай біржақты емес, өйткені исламизм көптеген аймақтарда әлі де ықпалын сақтап отыр. Осы себепті постисламизмді исламизмнің аяқталуы ретінде емес, оның трансформациясының бір кезеңі ретінде қарастыру әлдеқайда негізді болып табылады.

Зерттеу барысында постисламизмнің негізгі сипаттары анықталды. Біріншіден, ол міндеттерге негізделген діни-саяси дискурстан құқықтарға негізделген азаматтық дискурсқа өтуді білдіреді. Егер классикалық исламизм қоғамды діни міндеттер арқылы ұйымдастыруды көздесе, постисламизм жеке еркіндік, адам құқықтары және плюрализм сияқты құндылықтарды алдыңғы орынға қояды. Екіншіден, постисламизм идеологиялық қатаңдықтан бас тартып, прагматикалық саясатқа бейімделуді көрсетеді. Үшіншіден, ол дін мен саясаттың өзара қатынасын қайта қарастырып, олардың арасындағы шекараны икемді түрде айқындауға ұмтылады. Постисламизмнің қалыптасуына ықпал еткен тарихи-саяси факторлар да кеңінен талданды. Әсіресе Иран, Египет және Тунис тәжірибелері постисламизмнің нақты эмпирикалық көріністерін айқындауға мүмкіндік берді. Иран мысалында ислам революциясынан кейінгі қоғамдағы өзгерістер, реформаторлық қозғалыстардың күшеюі және азаматтық қоғамның қалыптасуы исламизмнің қайта пайымдалуына алып келгені көрсетілді. Египетте «Мұсылман бауырлар» қозғалысының билік тәжірибесі исламдық жобаның

институционалдық шектеулерін айқындап, қозғалыстың ішкі дискурсында өзгерістер туғызды. Ал Тунисте «Ән-Нахда» партиясының эволюциясы исламизмнен «мұсылман демократиясына» өту үдерісінің нақты мысалы ретінде қарастырылды.

Бұл эмпирикалық талдау исламдық қозғалыстардың билікке қатысу тәжірибесі олардың идеологиялық ұстанымдарын өзгертуге мәжбүр ететінін көрсетті. Яғни саяси практика исламизмнің теориялық қағидаларын қайта қарастыруға алып келеді. Бұл үдеріс постисламизмнің қалыптасуындағы маңызды факторлардың бірі болып табылады.

Сонымен қатар, зерттеу постисламизм мен секуляризм арасындағы айырмашылықты нақтылауға мүмкіндік берді. Постисламизм зайырлылықты толық қабылдауды білдірмейді. Ол дінді қоғамдық өмірден толық ығыстыруды мақсат етпейді. Керісінше, діннің қоғамдағы рөлін сақтай отырып, оны демократиялық және азаматтық құндылықтармен үйлестіруге ұмтылады. Бұл тұрғыдан постисламизм «азаматтық ислам» концепциясына жақын келеді.

Зерттеу нәтижелері постисламизмнің қалыптасуына жаһандану, цифрландыру және әлеуметтік өзгерістердің де үлкен ықпал еткенін көрсетті. Ақпараттық технологиялардың дамуы, әлеуметтік желілердің кеңеюі және жаңа буынның қалыптасуы исламдық дискурстың құрылымын түбегейлі өзгертті. Дін барған сайын жеке тәжірибеге айналып, орталықтандырылған идеологиялық жүйелердің ықпалы әлсіреді. Бұл жағдай исламизмнің бұрынғы монолитті құрылымын бұзып, оның орнына плюралистік және әртараптандырылған діни-саяси кеңістіктің қалыптасуына алып келді. Жұмысымыздың тағы бір маңызды қорытындысы – постисламизм ұғымының ғылыми ортада әлі де толық қалыптаспағандығы. Оның анықтамасы, мазмұны және қолданылу аясы жөнінде зерттеушілер арасында пікірталастар жалғасуда. Кейбір ғалымдар оны дербес ғылыми категория ретінде қабылдаса, басқалары оны шартты немесе уақытша ұғым ретінде бағалайды. Бұл жағдай постисламизмнің әлі де зерттеуді қажет ететін күрделі феномен екенін көрсетеді.

Жалпы алғанда, екінші тараудың нәтижелері постисламизмді қазіргі ислам әлеміндегі идеологиялық трансформацияның маңызды кезеңі ретінде сипаттауға мүмкіндік береді. Ол исламизмнің толық жойылуын емес, оның жаңа тарихи жағдайларға бейімделуін білдіреді. Постисламизм діни сенімді сақтай отырып, оны демократиялық құндылықтармен, адам құқықтарымен және азаматтық қоғам принциптерімен үйлестіруге бағытталған жаңа саяси-идеологиялық бағдар ретінде көрінеді.

Диссертациялық жұмыстың маңызды бөлігі үшінші тарауда қарастырылып, бұл қазіргі жаһандану дәуіріндегі постисламизм феноменінің көпқабатты сипатын, оның аймақтық, идеологиялық, институционалдық және когнитивтік деңгейлердегі трансформациясын кешенді түрде талдауға бағытталды. Жүргізілген ғылыми талдау нәтижелері постисламизмнің тек исламизмнен кейінгі кезең ғана емес, қазіргі әлемдік әлеуметтік-саяси және мәдени өзгерістердің ықпалымен қалыптасқан динамикалық әрі көпдеңгейлі

құбылыс екенін дәлелдейді. Бұл бөлімнің негізгі ғылыми жаңалығы – постисламизмді әмбебап модель ретінде емес, әртүрлі өркениеттік және саяси контексттерде әрқалай көрініс табатын трансформациялық үдерістер жиынтығы ретінде негіздеу болып табылады.

Алдымен, аймақтық салыстырмалы талдау постисламизмнің әр елде әртүрлі тарихи алғышарттар мен институционалдық жағдайларға байланысты қалыптасатынын көрсетті. Түркия, Қазақстан және Батыс елдері мысалында постисламизмнің үш түрлі моделі айқындалды. Түркия жағдайында постисламизм исламизмнің саяси билікпен тікелей байланысы нәтижесінде пайда болған трансформациялық құбылыс ретінде көрінеді. Мұнда исламизм белгілі бір кезеңде институционалданғандықтан, оның кейінгі эволюциясы саяси тәжірибемен тығыз байланысты болды. Әділет және даму партиясының (АКП) бастапқы кезеңдегі «консервативті демократия» моделінен кейінгі идеологиялық өзгерістері постисламизмнің сызықтық емес, қайшылықты әрі көпвекторлы даму сипатын айқындайды.

Қазақстандағы постисламистік тәжірибе бұдан өзгеше бағытта дамығаны анықталды. Мұнда исламизм классикалық мағынада саяси қозғалыс ретінде қалыптаспағандықтан, постисламизм діни сананың табиғи эволюциясы ретінде көрінеді. Тәуелсіздік кезеңіндегі діни жаңғыру, зайырлы мемлекет қағидатының сақталуы және діннің мәдени-рухани ресурс ретінде қалыптасуы Қазақстандағы постисламизмнің «реттелген» және «жұмсақ» моделін сипаттайды. Бұл модельде дін саяси биліктің құралына айналмай, қоғамдық мораль мен ұлттық бірегейліктің маңызды элементі ретінде қызмет етеді. Қазақстандық ғалымдар – Н.Л. Сейтахметова, А. Муминов, Н.Ж. Байтенова, К.К. Бегалинова, Д. Кенжетай, Б.М. Сатершинов, сондай-ақ Асқар Сабдин, К.М. Бишманов, А.Д. Құрманалиева, С.Ө. Абжалов және Б.Б. Мейірбаев сынды ғалымдардың еңбектері исламизм мен саяси ислам құбылыстарын әртүрлі ғылыми қырынан кешенді талдауға мүмкіндік береді. Бұл зерттеулерде исламның жаһандану жағдайындағы трансформациясы, оның әлеуметтік қызметтері, діни санадағы өзгерістер, рухани-мәдени және өркениеттік негіздері, сондай-ақ саяси және институционалдық бейімделу ерекшеліктері жан-жақты қарастырылған. Нәтижесінде, аталған ғылыми еңбектер постисламизм феноменінің қалыптасу алғышарттарын, оның тарихи-әлеуметтік және идеялық негіздерін түсіндіруге мүмкіндік беретін тұтас теориялық-әдіснамалық база қалыптастырады. Осы тұрғыдан алғанда, олар диссертациялық зерттеуде постисламизмді исламизмнің эволюциялық жалғасы әрі жаңа трансформациялық кезеңі ретінде негіздеуде маңызды ғылыми тірек қызметін атқарады.

Ал Батыс елдеріндегі постисламизм диаспоралық және мәдени сипатымен ерекшеленеді. Мұнда ислам ешқашан мемлекеттік идеология деңгейінде үстемдік етпегендіктен, оның трансформациясы негізінен әлеуметтік және мәдени кеңістікте жүзеге асады. Мұсылман қауымдарының жаңа ортаға бейімделуі, «гибридті идентификацияның» қалыптасуы және діннің

жекешеленуі постисламизмнің мәдени моделін айқындайды. Бұл жағдай исламның жаһандық дін ретінде жаңа формаға ие болғанын көрсетеді.

Салыстырмалы талдау нәтижесінде постисламизмнің бір ғана әмбебап сценарий бойынша дамымайтыны, керісінше әртүрлі әлеуметтік-саяси факторларға тәуелді екені анықталды. Дегенмен, барлық модельдерге ортақ бірқатар заңдылықтар айқындалды. Біріншіден, діннің саяси идеология ретіндегі рөлі әлсіреп, оның мәдени және этикалық функциясы күшейеді. Екіншіден, дін мен демократиялық құндылықтар арасындағы қарама-қайшылық біртіндеп жұмсарып, олардың өзара үйлесімділігі артады. Үшіншіден, жаһандану және цифрландыру діннің жаңа формаларын қалыптастырып, оның индивидуалдануына ықпал етеді.

Жаһандану факторлары постисламизмнің қалыптасуындағы негізгі қозғаушы күштердің бірі ретінде анықталды. Экономикалық жаһандану ұлттық мемлекеттердің дербестігін шектеп, исламизмнің «оқшауланған ислам мемлекеті» моделінің өміршеңдігін әлсіретті. Саяси жаһандану халықаралық құқық нормаларының таралуына ықпал етіп, исламизмнің кейбір қағидаларын қайта қарастыруға мәжбүр етті. Ақпараттық жаһандану интернет пен әлеуметтік желілер арқылы діни дискурстың құрылымын түбегейлі өзгертті. Мәдени жаһандану әртүрлі өркениеттердің өзара ықпалдасуын күшейтіп, діни бірегейліктің көпқырлы сипатын қалыптастырды.

Жаһандану жағдайында трансұлттық діни және саяси кеңістіктің қалыптасуы постисламизмнің жаңа сапалық деңгейін айқындады. Дін енді тек ұлттық шекаралар шеңберінде ғана емес, жаһандық желілер арқылы таралатын көпдеңгейлі жүйеге айналды. Бұл үдеріс исламдық ойдың плюрализациясына, әртүрлі интерпретациялардың қатар өмір сүруіне және жаңа діни дискурстардың пайда болуына алып келді.

Постисламизмнің идеологиялық трансформациясы аясында плюралистік және постидеологиялық дискурстың қалыптасуы ерекше ғылыми маңызға ие болды. Исламизм кезеңіндегі қатаң, монолитті идеологиялық құрылымның орнына қазіргі кезеңде әртүрлі көзқарастар мен интерпретацияларға ашық интеллектуалдық кеңістік қалыптасты. Бұл өзгеріс исламдық ойдың икемділігін арттырып, оның қазіргі қоғам талаптарына бейімделуіне мүмкіндік берді.

Демократия және адам құқықтары құндылықтарының ықпалы постисламизмнің қалыптасуында маңызды рөл атқарды. Ислам мен демократия арасындағы бұрынғы қарама-қайшылық біртіндеп әлсіреп, олардың өзара үйлесімділігі туралы жаңа түсініктер қалыптасты. Бұл үдеріс исламдық саяси қозғалыстардың стратегиясын өзгертіп, оларды демократиялық жүйеге бейімделуге итермеледі. Нәтижесінде ислам тек билікке ұмтылатын идеология емес, азаматтық қоғам аясында жүзеге асатын моральдық-этикалық жүйе ретінде қарастырыла бастады.

Діннің жекешеленуі мен индивидуалдануы постисламизмнің негізгі белгілерінің бірі ретінде анықталды. Қазіргі кезеңде дін ұжымдық идеологиядан гөрі жеке адамның сенімі мен тәжірибесіне негізделген құбылысқа айналуда. Бұл

өзгеріс әсіресе жастар арасында айқын байқалады. «Селективті діндарлық», «онлайн діндарлық» және «гибридті идентификация» сияқты құбылыстар діннің жаңа формаларының қалыптасқанын көрсетеді.

Институционалдық деңгейде исламдық саяси партиялар мен қозғалыстардың трансформациясы постисламизмнің маңызды көрсеткіші болып табылады. Бұрынғы қатаң идеологиялық құрылымдардың орнына икемді, прагматикалық және демократиялық бағыттағы ұйымдар қалыптасуда. Бұл үдеріс исламдық саясаттың радикалды модельден келісімге негізделген, плюралистік модельге өтуін білдіреді.

Азаматтық қоғам мен үкіметтік емес ұйымдардың рөлі де айтарлықтай артты. Постисламизм жағдайында дін мемлекеттік деңгейден гөрі қоғамдық деңгейде жүзеге асырылады. Қайырымдылық ұйымдары, жастар қозғалыстары және әлеуметтік жобалар исламдық құндылықтарды қоғамда бейбіт және гуманистік бағытта таратуда маңызды рөл атқарады.

Цифрлық технологиялардың дамуы «цифрлық постисламизм» құбылысының қалыптасуына алып келді. Интернет пен әлеуметтік желілер дінді тарату мен түсіндірудің негізгі құралдарына айналды. Бұл жағдай дәстүрлі діни авторитеттің әлсіреуіне және жаңа «цифрлық діни элитаның» қалыптасуына ықпал етті. Сонымен қатар, діни білімнің демократиялануына және оның кең аудиторияға қолжетімді болуына мүмкіндік берді.

Жалпы алғанда, үшінші бөлімнің нәтижелері постисламизмнің қазіргі әлемдегі ең маңызды әлеуметтік-діни трансформациялардың бірі екенін көрсетеді. Ол исламизмнің қарапайым жалғасы немесе оның толық аяқталуы емес, керісінше жаһандану жағдайында қалыптасқан жаңа сапалық кезең болып табылады. Постисламизм дін мен саясат арасындағы дәстүрлі қатынастарды қайта қарастырып, исламның болашақтағы даму бағыттарын айқындайтын маңызды теориялық категория ретінде көрінеді.

Постисламизм – бұл тек теориялық ұғым емес, нақты тарихи және әлеуметтік процестердің көрінісі. Ол қазіргі мұсылман қоғамдарындағы өзгерістерді түсіндіруде маңызды аналитикалық құрал болып табылады. Сонымен қатар, постисламизмді зерттеу діннің жаһандану жағдайындағы трансформациясын, оның демократиялық және мәдени құндылықтармен үйлесімді дамуын және жаңа әлеуметтік формалардың қалыптасуын терең түсінуге мүмкіндік береді.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1 United States Department of State. Country Reports on Terrorism 2020: Kazakhstan [Электронды ресурс]. – Washington, DC: Bureau of Counterterrorism, 2021. – URL: https://2021-2025.state.gov/reports/country-reports-on-terrorism-2020/kazakhstan (қаралған күні: 02.04.2025).

2 Религиозный экстремизм и меры противодействия в Казахстане [Электронды ресурс] // Inform.kz. – 2022. – Режим доступа: https://www.inform.kz/ru/religioznyy-ekstremizm-i-mery-protivodeystviya-v-kazahstane_a3945673 (қаралған күні: 15.09.2025).

3 Roy O. The Failure of Political Islam. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. – 238 p.

4 Roy O. Secularism and Islam: The Theological Predicament // The International Spectator. – 2013. – Vol. 48. – No. 1. – P. 5-19.

5 Roy O. There Will Be No Islamist Revolution // Journal of Democracy. – 2013. – Vol. 24. – No. 1. – P. 14-19.

6 Roy O. Post-Islamic Revolution [Электронды ресурс] // The European Institute. – 2011. – URL: https://www.europeaninstitute.org/February-2011/qpost-islamic-revolutionq-events-in-egypt-analyzed-by-french-expert-on-political-islam.html (қаралған күні: 08.10.2025).

7 Bayat A. What is Post-Islamism? // ISIM Review. – 2005. – Vol. 16. – No. 1. – P. 5.

8 Bayat A. (ed.). Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 368 p.

9 Bayat A. No Silence, No Violence: A Post-Islamist Trajectory // Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization, and Governance in the Middle East. – New York: Palgrave Macmillan US, 2009. – P. 43-52.

10 Burgat F. Islamism in the Shadow of al-Qaeda. – Austin, TX: University of Texas Press, 2008. – 198 p.

11 Amin H. From Islamism to Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse. – Rotterdam: Erasmus University Rotterdam, 2010. – 302 p.

12 Amin H. Post-Islamism: Pakistan in the Era of Neoliberal Globalization. – Islamabad: Iqbal International Institute for Research and Dialogue, 2016. – 198 p.

13 Amin H. Islamic Revivalism and Its Internal Critics in the Indo-Pak Subcontinent // Hamdard Islamicus. – 2016. – Vol. 39. – No. 3. – P. 55-74.

14 Kepel G. Islamism Reconsidered: A Running Dialogue with Modernity // Harvard International Review. – 2000. – Vol. 22. – No. 2. – P. 22-27.

15 Kepel G. Jihad: The Rise and Fall of Islamism. – Istanbul: Doğan Kitap, 2001. – 480 p.

16 Hatem M.F. In the Eye of the Storm: Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. – 2006. – Vol. 26. – No. 1. – P. 22-35.

17 Herrera L. Islamization and Education: Between Politics, Profit, and Pluralism // Cultures of Arab Schooling: Critical Ethnographies from Egypt. – New York: SUNY Press, 2006. – P. 25-52.

18 Bunt G.R. Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas, and Cyber Islamic Environments / – London; New York: Pluto Press, 2003. – 256 p.

19 Kassir S. Considérations sur le malheur arabe. – Paris: Sindbad, Actes Sud, 2004. – 102 p.

20 Khosrokhavar F., Roy O. Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse. – Paris: Seuil, 1999. – 282 p.

21 Kian A. Women and Politics in Post-Islamist Iran: The Gender Conscious Drive to Change // British Journal of Middle Eastern Studies. – 1997. – Vol. 24. – No. 1. – P. 75-96.

22 Lacroix S. Les islamistes saoudiens: Une insurrection manquée. – Paris: Presses Universitaires de France, 2015. – 360 p.

23 Lauzière H. Post-Islamism and the Religious Discourse of Abd al-Salam Yasin // International Journal of Middle East Studies. – 2005. – Vol. 37. – No. 2. – P. 241-261.

24 Qadir A. Arab Nationalism and Islamic Universalism. – New Delhi: Global Vision Pub. House, 2006. – 253 p.

25 Ramadan T. Islam-La réforme radicale-Ethique et libération. – Paris: Presses du Châtelet, 2013. – 417 p.

26 Rock A. Amr Khaled: From Da‘wa to Political and Religious Leadership // British Journal of Middle Eastern Studies. – 2010. – Vol. 37. – No. 1. – P. 15-37.

27 Rojo L.M. Taking Over the Square: The Role of Linguistic Practices in Contesting Urban Spaces // Journal of Language and Politics. – 2014. – Vol. 13. – No. 4. – P. 623-652.

28 Sa‘id M.S. Al-Intiqal al-dimuqrati al-muhtajaz fi Misr. – Cairo: Dar Mirit, 2005. – P. 161-168.

29 Schulze R. Is There an Islamic Modernity? // The Islamic World and the West. – Leiden: Brill, 2000. – P. 21-32.

30 Steuer C. L'émergence contrariée d'un groupe d'entrepreneurs politiques en Égypte: Le cas du hizb Al-Wasat: дис. – Université Lumière-Lyon II, 2010. – 316 p.

31 Taha M.M. The Second Message of Islam. – Syracuse: Syracuse University Press, 2015. – 188 p.

32 Tammam H. Penser dans l’au-delà de l’islamisme. Égypte, la dispersion idéologique des lendemains qui déchantent // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. – 2008. – № 123. – P. 179-201.

33 Haenni P. The Reasons for the Muslim Brotherhood’s Failure in Power // Egypt’s Revolutions: Politics, Religion, and Social Movements. – New York: Palgrave Macmillan US, 2016. – P. 19-39.

34 Yilmaz I., et al. Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism toward «Civil Islam’ and Its Potential Influence in the Muslim World» //

European Journal of Economic and Political Studies. – 2011. – Vol. 4. – No. 1. – P. 245-280.

35 Abbas T. Honour-Related Violence towards South Asian Muslim Women in the UK: A Crisis of Masculinity and Cultural Relativism in the Context of Islamophobia and the «War on Terror» // Honour, Violence, Women and Islam. – London: Routledge-Cavendish, 2010. – P. 24-36.

36 Abi Samara M. Al-Tadayyun al-salafi wa-thaqafatu-hu fi ‘ard masrahi jamahiri [Электронды ресурс] // Al-Nahar. – 2012. – 12 March. – URL: http://www.annahar.com/article.php?t=adab&p=1&d=24674 (қаралған күні: 17.11.2025).

37 Ahmad I. Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami. – Princeton: Princeton University Press, 2010. – 328 p.

38 Al-Aswani A. Hal nastahiqqu al-dimuqratiyya. – Cairo: Dar al-Shuruq, 2010.

39 Van Den Bos M. Elements of Neo-Traditional Sufism in Iran. – 2012. – P. 61-78.

40 Al-Bukhari I. Sahih Al-Bukhari: The Early Years of Islam. – The Other Press, 2013. – 306 p.

41 Rakhmat J. Islam aktual. – Bandung: Mizan Publishing, 2021. – 352 p.

42 Dagi I.D. Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey // Critique: Critical Middle Eastern Studies. – 2004. – Vol. 13. – No. 2. – P. 135-151.

43 Dalacoura K. Islam, Liberalism and Human Rights. – London: Bloomsbury Publishing, 2007. – 238 p.

44 Ghannushi R. Al-Harakah al-Islamiyyah wa-Mas' alat al-Taghyyir. – London: al-Markaz al-Maghribi lil-Buhuth wa-al-Tarjamah, 2000.

45 Байтенова Н.Ж. Дін және қоғам: заманауи дискурс. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 138 б.

46 Байтенова Н. Религиозно-мифологические основания древнетюркского мировоззрения // Scientific Works/Elmi Eserler. – 2021. – № 2 (37). – Б. 108-122.

47 Рысбекова Ш. Историческая роль ислама ханафитского направления в жизни и культуре народа Казахстана // Адам әлемі. – 2015. – № 2 (64). – С. 75-85.

48 Абжалов С. Религиозно-философские основы ханафитского мазхаба: автореф. дис. канд. филос. наук. – Алматы, 2008. – 120 с.

49 Курманалиева А.Д. Ислам дінінің таралу тарихы және ерекшеліктері // ҚазҰУ Хабаршысы «Философия, Мәдениеттану, Саясаттану» сериясы. – 2016. – № 3. – Б. 64-72.

50 Курманалиева А.Д., Багашаров К., Кожа Т. Исламдағы алғашқы қарилық мектептердің қалыптасуы // Адам әлемі. – 2023. – Т. 96. – № 2. – С. 119-130.

51 Тумашбай Т., Курмангалиева Г. Мұсылман философиясы тарихындағы адамның қоғамдық қызметі // Аль-Фараби. – 2024. – Т. 85. – № 1. – С. 16-28.

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

53 Кенжетай Д.Т. Қазақ болмысы: діни таным мен діни сана мәселесі // Актуальные проблемы модернизации Казахстана: матер. межд. науч. конф., посвящ. 80-летию академика А.Н. Нысанбаева. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения ИФПР КН МОН РК, 2017. – Б. 446-474.

54 Сейтахметова Н.Л. Дискурс традиций в ценностной парадигме ислама // Аль-Фараби. – 2012. – № 1 (37). – С. 14-21.

55 Сейтахметова Н.Л., Смагулов М. Концепция «инсан аль-камил» как модель совершенного человека и ее ценностная роль в образовательном процессе // Адам әлемі. – 2017. – № 1 (71). – С. 105-113.

56 Борбасова Қ., Мұқан А., Исаева Л. Дәстүрлі ислам және оның қоғамның ұлттық бірегейлігінің интеграциялық және дезинтеграциялық үдерістерінің динамикасына әсері // Хабаршы. Дінтану сериясы. – 2023. – № 3 (35). – С. 52-65.

57 Болатжан Ә.Ф., Бишманов К. Профилактика религиозного экстремизма и терроризма в условиях противостояния светскости и религиозного символизма // Eurasian Journal of Religious Studies. – 2024. – Т. 38. – № 2. – С. 50-60.

58 Туйганов М.С. Политизация ислама в Казахстане в контексте формирования модели светскости // Вестник Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. Серия: Политические науки. Регионоведение. Востоковедение. Тюркология. – 2023. – № 1 (142). – С. 243-252.

59 Тоқтарбекова Л. Саяси ислам феномені: тұжырымдамалау және мәнмәтінделу мәселесі // әл-Фараби. – 2024. – Т. 86. – № 2. – С. 139-154.

60 Gadzhimuradova G., Rabat L. Radicalism as a Factor of Instability in the Caucasus and in Central Asia // Political Science Issues. – 2020. – Vol. 14. – P. 3461-3471. – DOI: 10.35775/PSI.2020.64.12.006.

61 Супрунчук И.П. Полимасштабный пространственно-временной анализ террористической деятельности: дис. канд. геогр. наук: 25.00.24. – Ставрополь: Северо-Кавказский федеральный университет, 2015. – 193 с.

62 Большаков В. Зачем России Марин Ле Пен. – Litres, 2022. – 256 с.

63 Малашенко А. Ислам для России. – М.: РОССПЭН, 2007. – 191 с.

64 Акаев В. Конфликты между традиционным и нетрадиционным направлениями в исламе: причины, динамика и пути преодоления (на материалах Северного Кавказа) // Центральная Азия и Кавказ. – 2008. – № 2 (56). – С. 126-134.

65 Коротаев А.В., Гринин Л.Е. Дивергенция и конвергенция в мировой экономике // Н.Д. Кондратьев: кризисы и прогнозы в свете теории длинных волн.

Взгляд из современности / под ред. Л.Е. Гринина, А.В. Коротаева, В.М. Бондаренко. – М.: Моск. ред. изд-ва «Учитель», 2017. – С. 252-308.

66 Цирель С.В. Экономический рост, образование и терроризм: опыт количественного анализа // Социологический журнал. – 2018. – № 2. – С. 28-65.

67 Васецова Е.С. Ислам как религия мира и толерантности // Век глобализации. – 2012. – № 1. – С. 126-130.

68 Горохова В.В., Горохова И.В. Религиозный экстремизм как угроза национальной безопасности // Сегменты социально-педагогической сферы. – 2015. – С. 310-332.

69 Гринин Л.Е. Арабская весна и реконфигурация Мир-Системы // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. – 2012. – Т. 3. – С. 188-223.

70 Гринин Л.Е. Глобализация тасует мировую колоду (Куда сдвигается глобальный экономико-политический баланс) // Век глобализации. – 2013. – № 2. – С. 63-78.

71 Гринин Л.Е., Исаев Л.М., Коротаев А.В. Революции и нестабильность на Ближнем Востоке. – М.: Издательство «Учитель», 2016. – 384 с.

72 Гринин Л.Е., Коротаев А.В. Ближний Восток, Индия и Китай в глобализационных процессах. – М.: Издательство «Учитель», 2016. – 496 с.

73 Гринин Л.Е. Исламизм и глобализация // Век глобализации. – 2019. – № 1. – С. 18-34.

74 Зинькина Ю.В. Новая волна революций в регионе Ближнего Востока и Северной Африки в глобальной перспективе // История и современность. – 2023. – № 4 (50). – С. 79-118.

75 Ходунов А.С. Многоликий религиозный фундаментализм, его социально-политические и демографические аспекты. Общие характеристики. Исламский фундаментализм // Религиоведение. – 2025. – № 3. – С. 105-113.

76 Мещерина К.В. К моделированию процессов социально-политической дестабилизации в Арабской Республике Египет (2010-2019 гг.) // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. – 2019. – С. 315-335.

77 Hooper I. CAIR Welcomes AP Stylebook Revision of «Islamist» [Электронды ресурс] // Council on American-Islamic Relations (CAIR). – Washington, DC, 2013. – 5 Apr. – URL: https://www.cair.com/press_releases/cair-welcomes-ap-stylebook-revision-of-islamist/ (қаралған күні: 25.05.2025).

78 Hossain A.A. Islamism, Secularism and Post-Islamism: The Muslim World and the Case of Bangladesh // Asian Journal of Political Science. – 2016. – Vol. 24. – No. 2. – P. 214-236.

79 Kaplan D.E. The Saudi Connection: How Billions in Oil Money Spawned a Global Terror Network // US News and World Report. – 2003. – Vol. 135. – No. 21. – P. 18-35.

80 Osman T. Islamism: What It Means for the Middle East and the World. – New Haven: Yale University Press, 2016. – 328 p.

81 Гринин Л.Е., Коротаев А.В. Исламизм и его роль в современном исламском обществе. – М.: Московская редакция издательства «Учитель», 2019. – 144 с.

82 Achilov D., Sen S. Got Political Islam? Are Politically Moderate Muslims Really Different from Radicals? // International Political Science Review. – 2017. – Vol. 38. – No. 5. – P. 608-624.

83 Holdo M. Post-Islamism and Fields of Contention after the Arab Spring: Feminism, Salafism and the Revolutionary Youth // Third World Quarterly. – 2017. – Vol. 38. – No. 8. – P. 1800-1815.

84 Левин З.И. Очерки природы исламизма. – М.: Институт востоковедения Российской академии наук, 2014. – 240 с.

85 Малашенко А.В. Исламизм как долгосрочный фактор глобальной политики // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. – 2015. – Т. 1. – С. 97-126.

86 Саватеев А.Д., Хайруллин Т.Р. Дерадикализация исламизма: опыт Саудовской Аравии // Ислам в современном мире. – 2019. – Т. 15. – № 3. – С. 165-180.

87 Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. – М., 2004. – 122 с.

88 Царегородцева И.А. Исламский активизм: основные этапы развития идеологии // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. – 2017. – Т. 2. – С. 93-111.

89 Васильев А.М., Саватеев А.Д., Исаев Л.М. Арабский кризис и его международные последствия. – М.: Ленанд, 2014. – 256 с.

90 Чумаков А.Н. Глобальный мир: столкновение интересов. – М.: Проспект, 2018. – 512 с.

91 Bano M. (ed.). Modern Islamic Authority and Social Change, Volume 1: Evolving Debates in Muslim Majority Countries. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018. – 364 p.

92 Von Behr I., Reding A., Edwards C., Gribbon L. Radicalisation in the Digital Era: The Use of the Internet in 15 Cases of Terrorism and Extremism. – Cambridge: RAND Europe, 2013. – 76 p.

93 Wolfowicz M., et al. A Field-Wide Systematic Review and Meta-Analysis of Putative Risk and Protective Factors for Radicalization Outcomes // Journal of Quantitative Criminology. – 2020. – Vol. 36. – No. 3. – P. 407-447.

94 Taylor M. An Analysis of Online Terrorist Recruiting and Propaganda Strategies [Электронды ресурс]. – 2017. – URL: https://www.e-ir.info/2017/07/19/an-analysis-of-online-terrorist-recruiting-and-propaganda-strategies/ (қаралған күні: 12.03.2026).

95 Piazza J.A., Guler A. The Online Caliphate: Internet Usage and ISIS Support in the Arab World // Terrorism and Political Violence. – 2021. – Vol. 33. – No. 6. – P. 1256-1275. – DOI: 10.1080/09546553.2019.1606801.

96 Mohiuddin A. The Arab Uprisings // World Affairs: The Journal of International Issues. – 2016. – Vol. 20. – No. 2. – P. 72-89.

97 Алимханова А., и др. Религиозная геймификация: влияние современных технологий на религиозную практику // Eurasian Journal of Religious Studies. – 2025. – Т. 44. – № 4. – С. 61-72.

98 Еркин А. Человек и искусственный интеллект в исламской правовой мысли – перспектива «сверхинтеллектуального муджтахида мутлака» // Исламтанулық зерттеулер. – 2026. – Т. 1. – № 9. – С. 69-84.

99 Темирбаев Т., Темирбаева А., Рыскиева А., Құранбек Ә. Қазақстанның цифрлық кеңістігін дерадикализациялау: «тәңіршіл» интернет топтары // ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы. – 2023. – № 2 (34). – Б. 3-13. – DOI: 10.26577/EJRS.2023.v34.i2.r1.

100 Khafiz G., Aubakirova S.S., Iskakova Z.S. Ақпарат алаңындағы діни сананың ахуалы (Интернет мысалында) // Bulletin of the Karaganda University. History. Philosophy Series. – 2023. – Vol. 110. – No. 2. – P. 392-400.

101 Heidi A. Campbell Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds – London; New York: Routledge, 2013. – 272 p.

102 Тәжікова К.Х. Ислам: дүниетаным, идеология, саясат. – Алматы: Қазақстан, 1989. – 175 б.

103 Бейсенов Б.К. Қазақстандағы ислам: кеше және бүгін // ҚазҰУ хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. – 2009. – № 1 (32). – Б. 165-168.

104 Козырев Т. Ислам в Казахстане: идентичность, общество, государство // Казахстан-Спектр. – 2016. – № 2 (76). – С. 21-36.

105 Байтенова Н.Ж., Жорабек Ж.Г. Исламизм, негізгі даму кезеңдері: дінтанулық дискурс // Eurasian Journal of Religious Studies. – 2023. – Vol. 33. – No. 1. – P. 3-11.

106 Бегалинова К.К. Исламское образование в Республике Казахстан: специфика и перспективы развития // Ислам в современном мире. – 2022. – Т. 18. – № 1. – С. 147-158.

107 Сатершинов Б. М., Бижанова М. Діни дүниетаным және дінтанудың мәні мен мазмұны // «Дінтану» пәнін оқытудың ғылыми-педагогикалық негіздері»: республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – 2014. – 17 қазан. – Б. 20-26.

108 Тутинова Н.Е., Мейірбаев Б.Б. Современная религиозная ситуация в Казахстане: взаимоотношение религии и государства // Journal of Philosophy, Culture and Political Science. – 2018. – Vol. 63. – No. 1. – P. 198-207.

109 Zhorabek Zh.G., Baitenova N.Zh., Abzhalov S.U., Alimkhanova A.A., Baigaraev J., Kenzheyev O.O., Kurmanbek A., Sadvakasova A.K. Digital Post-Islamism and the Cognitive Transformation of Islamic Belief: A Comparative Study // Pharos Journal of Theology. – 2025. – Vol. 106. – No. 5. – P. 1-8. – DOI: 10.46222/pharosjot.106.522.

110 Жорабек Ж., Байтенова Н. Саяси исламизм: исламизмнен постисламизмге / Адам әлемі: философиялық, әлеуметтік-гуманитарлық журнал. – 2024. № 1 (99)

111 Джалилов З.Г. Особенности состояния религиозности казахстанского общества: вопросы теории и практики (по материалам социологических исследований). – Алматы: Дайк-Пресс, 2013. – 168 с.

112 Сайлаубекқызы А. Тенденции формирования религиозной идентификации в Казахстане: религиоведческий анализ: диссертация доктора философии (PhD): 6D020600 – Религиоведение. – Алматы: Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, 2022. – 149 с.