ҒТАХР 02.91.91 https://doi.org/10.48010/2026.4/1999-5911.02

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ИСЛАМДЫҚ ЭКОТЕОЛОГИЯНЫҢ НЕГІЗДЕРІ

[1] **И. Оздемир,** [2] **Г.Г. Барлыбаева,** [3]**А.Б. Кельдинова**[*]**,** [4] **Г.И. Нүсіпова**
[1]Америка ислам колледжі (Чикаго, АҚШ), Ускюдар университеті (Ыстамбұл, Түркия)
[2,3,4]ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты (Алматы, Казақстан)
[1]ibrahim.ozdemir@uskudar.edu.tr, [2]gbarlybaeva@mail.ru, [3]aimankeldinova@gmail.com,
[4]gulnussipova@gmail.com

[1] **I. Ozdemir,** [2] **G. Barlybayeva, A. Keldinova**[*]**,** [3] **G. Nussipova**
[1]American Islamic College (Chicago, USA), Uskudar University (Istanbul, Turkey)
[2,3,4]Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MSHE RK (Almaty, Kazakhstan)
[1]ibrahim.ozdemir@uskudar.edu.tr, [2]gbarlybaeva@mail.ru, [3]aimankeldinova@gmail.com,
[4]gulnussipova@gmail.com

Сілтеме: Оздемир И., Барлыбаева Г.Г., Кельдинова А.Б., Нүсіпова Г.И. Қазақ философиясындағы исламдық экотеологияның негіздері // *Әл-Фараби*. – 2026. – Т. 24. № 4(96).- 18-30 бб.

Аңдатпа. Мақаланың мақсаты – қазақ философиялық ойының негізінде исламдық экотеологияның негізгі қағидаларын айқындау және олардың отандық діни-философиялық мұрадағы көрінісін ашу. Осы мақсатқа сәйкес экологиялық дағдарыс техникалық немесе экономикалық мәселелермен бірге, адамның табиғатқа, өз болмысына және Жаратушыға қатынасын айқындайтын дүниетанымдық мәселе ретінде қарастырылады. Зерттеудің теориялық негізін исламдық экотеологияның таухид, халифа, аманат, мизан және аят ұғымдарына құрылған тұжырымдамасы құрайды. Жұмыста герменевтикалық және салыстырмалы-философиялық әдістер, сондай-ақ дәстүрлі мәтіндерді қайта пайымдау тәсілі қолданылды. Аталған тұжырымдама Матуриди ілімімен, әл-Фараби мен Қожа Ахмет Ясауи идеяларымен, Абай Құнанбайұлы мен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-философиялық мұрасымен салыстырылды. Зерттеу нәтижесінде үш тұжырым жасалды. Біріншіден, Матуридидің хикмет, адамның ерікті таңдауы мен жауапкершілігі туралы ілімі экологиялық этиканың кәламдық негізі бола алады. Екіншіден, Абайдың жаратылысты ақылмен тану, махаббат пен әділет және «толық адам» туралы ойлары табиғатты Жаратушының белгісі деп түсінетін экотеологиялық көзқараспен үндес. Үшіншіден, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының жерді келер ұрпаққа аманат ретінде түсінуі және халықтық тыйымдар мен обал, сауап, кие ұғымдары исламдағы аманат пен ысырапқа тыйым салу қағидаларының тарихи тәжірибе мен тұрмыстағы көрінісі болып табылады. Зерттеудің жаңалығы – қазақ

* Автор-корреспондент: А.Б. Кельдинова, aimankeldinova@gmail.com

философиясының исламдық экотеологияныңәлі жеткілікті зерттелмеген өңірлік дереккөзі ретінде қарастырылуында.

Түйін сөздер: қазақ философиясы, исламдық экотеология, экологиялық этика, Матуриди ілімі, түркі-қазақ философиялық дәстүрі.

Кіріспе

XXI ғасырда экологиялық дағдарыс адамзаттың ортақ сынағына айналды. Климаттың өзгеруі, биоалуантүрліліктің азаюы, су мен топырақтың ластануы секілді құбылыстар ғылыми-техникалық шешімдермен қатар адамның табиғатқа қатынасын қайта ойлауды талап етеді. Қазақстан үшін бұл мәселе дерексіз емес: Арал теңізінің тартылуы мен Семей ядролық сынақ полигонының зардаптары табиғатты тек шикізат көзі деп қараудың неге апаратынын көрсетті.

1967 жылы Линн Уайт экологиялық дағдарыстың тамырын діни дүниетанымнан іздеп, батыстық иудей-христиан дәстүріндегі адамның табиғатқа үстемдігі идеясын сынға алды [1]. Бұл тезис қызу пікірталас туғызды және күтпеген нәтижеге әкелді, кейінірек әлемдік діндердің өкілдері өз дәстүрлерін экологиялық тұрғыдан қайта оқуға кірісті. Осылайша экотеология – дін мен табиғаттың өзара байланысын, діни дүниетанымның қоршаған ортаны қорғаудағы рөлін зерттейтін бағыт ретінде қалыптасты [2, 10-11 бб.].

Исламдық экотеология осы ізденістің бір тармағы ретінде Құран дүниетанымына, Мұхаммед пайғамбардың сүннетіне және ислам философиясының мұрасына сүйенеді. Ибраһим Оздемирдің еңбектерінде оның негізгі қағидалары жүйеленіп, бұл саланың әлі де жеткілікті зерттелмегені, одан әрі нақтылауды қажет ететіні атап өтілген [3, 10 б.]. Сонымен қатар исламдық экологиялық ойдың тарихы көбіне араб, парсы және түрік деректері негізінде жазылып келеді: әл-Ғазали, Руми, Ибн Араби, Саид Нурси есімдері жиі аталады, ал Орталық Азияның, оның ішінде қазақ даласының ойшылдары бұл дискурстан тыс қалып отыр.

Зерттеу барысында исламдық экотеологияның негізгі ұғымдарын қазақтардың интеллектуалдық дәстүрімен салыстырып, олардың арасындағы мазмұндық сабақтастықты көрсетуді мақсат еттік. Біздің болжамымыз бойынша, Матуриди ілімі, Абай Құнанбайұлы мен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни-философиялық мұрасы және дәстүрлі дүниетанымдағы обал мен кие ұғымдары бірігіп, табиғатқа жауапкершілікпен қараудың тұтас этикасын құрайды. Зерттеудің жаңалығы – қазақ интеллектуалдық дәстүрін исламдық экотеологияның өңірлік дереккөзі ретінде жүйелі түрде қарастыруында. Бұл екі жақты нәтиже береді. Бір жағынан, исламдық экотеологияның дереккөздік базасы кеңейсе, екінші жағынан, қазақ философиясы жаһандық экологиялық дискурсқа өз үнімен қосылады.

Зерттеу әдіснамасы

Зерттеуде негізгі үш әдіс қолданылды. Біріншіден, М.Э. Такер ұсынған экотеологиялық талдау үлгісі басшылыққа алынды, яғни дәстүрлі дереккөздердегі назардан тыс қалған мазмұнды қайта табу (retrieval), мәтіндерді экологиялық

тұрғыдан қайта пайымдау (reinterpretation) және теологиялық ұғымдарды жаңа жағдайға сай қайта құру (reconstruction) [4]. Екіншіден, герменевтикалық әдіс арқылы Абай Құнанбайұлының қара сөздері мен өлеңдері, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шығармалары және Матуридидің кәламдық ұғымдары талданды. Үшіншіден, салыстырмалы-философиялық әдіс исламдық экотеология ұғымдары мен қазақ дәстүріндегі ұғымдардың сәйкестігін анықтауға мүмкіндік берді.

Исламдық экотеологияның негізгі қағидалары

Исламдық экотеология Жаратушы, адам және табиғат арасындағы қатынас туралы жүйелі пайымдау ретінде анықталады [2, 11 б.]. Оның бастапқы тұжырымы – қоршаған ортаға қатынас дүниетанымнан туындайды. Жаңа заман ғылымы қалыптастырған механистік көзқарас бойынша табиғат – мақсаты мен мәні жоқ машина, оның құндылығы тек адамға пайдасымен өлшенеді. Мұндай түсінік табиғи ресурстарды шексіз тұтынуды ақтауға қызмет етті [3, 5 б.]. С.Х. Наср бұл жағдайды қазіргі адамның рухани дағдарысы деп сипаттаған [5]. Демек экологиялық мәселенің түбінде құндылықтық, метафизикалық сұрақ жатыр.

Құран дүниетанымы бұған қарама-қарсы бейне ұсынады. Құранның табиғат әлеміне қатысты шамамен 750 аяты бар [2, 11 б.]. Оларда аспан мен жер, жаңбыр мен жел, ара мен құмырсқа, түйе мен құс – барлығы Жаратушыны танытатын белгі (аят) ретінде сипатталады. «Аят» сөзінің Құран тармағын да, табиғат құбылысын да білдіруі кездейсоқ емес, мұнда табиғат – оқылуға тиіс екінші кітап [3, 20-21 бб.]. Алғашқы уахидің «Оқы!» деген әмірін Ибраһим Оздемир дүниеге Жаратушы атымен жаңаша қарауға шақыру деп түсіндіреді [3, 7 б.]. Ф. Рахманның пайымдауынша, табиғат өзінің шексіз кеңдігі мен тұрақты тәртібі арқылы адамға Құдайдың белгісі қызметін атқарады [6].

Осы негізде исламдық экотеология төрт тірек ұғымға сүйенеді [2, 11 б.]. Таухид – Жаратушының бірлігі және осыдан туындайтын жаратылыстың тұтастығы. Халифа – адамның жер бетіндегі орынбасарлық, қамқоршылық міндеті. Аманат – жердің адамға меншік ретінде емес, сеніп тапсырылған дүние ретінде берілуі. Мизан – жаратылыстағы өлшем мен тепе-теңдік [3, 13-14 бб.]. Адам жаратылыс сатысының жоғарғы басында тұрғанымен, табиғаттың иесі емес, ал жердің игілігі барлық тіршілік иесіне арналған, ал жануарлар Құранда адамдар сияқты «үмбет» деп аталады [3, 23-25 бб.].

Сүннет бұл қағидаларды күнделікті амалға айналдырады. Пайғамбар ағын өзеннің жағасында дәрет алғанда да суды ысырап етпеуді бұйырған [3, 14 б.]. Құстың ұясын бұзуға, тіршілік иесін себепсіз өлтіруге тыйым салған. Шөлдеген итке су берген адамның күнәсі кешірілгенін айтқан. Мәдина маңында аң аулауға және өсімдік шабуға болмайтын қорық аймақтарын (хима) белгілеген: «Қолыңда көшет тұрғанда қиямет басталса да, оны отырғыз» деп өсиет еткен [2, 20-21 бб.].

Ислам ойының тарихында бұл дүниетаным бай дәстүрге айналды. Әл-Ғазали Алланың көркем есімдерін түсіндіре отырып, жаратылыстағы сұлулық пен тәртіпті сол есімдердің көрінісі деп таныды [2, 17-19 бб.]. Руми таудың, желдің, оттың «тілі» барын жырлады, ал Саид Нурси әлемді Жаратушы

жазған кітапқа, оның әр құбылысын сол кітаптың әрпіне теңеді [3, 18-21 бб.]. Бұл мысалдар исламдық экотеологияның жаңадан ойлап табылған ілім емес, дәстүрдің өз ішінен қайта ашылған мазмұн екенін көрсетеді.

Исламдық экотеологияның екі қыры бар. Сыни қыры – антропоцентризмді және рухани өлшемді ескермейтін зайырлы экологизмнің шектеулілігін көрсету. Құрастырушы қыры – классикалық мұраны бүгінгі мәселелерге сай қайта оқу және экологиялық әділеттің іс жүзіндегі үлгілерін ұсыну [2, 12 б.]. Х. Розаның резонанс теориясы тілімен айтқанда, мақсат – әлемді үнсіз ресурс ретінде емес, адаммен үндесетін, жауап қататын тұтастық ретінде қайта сезіну [7, 14 б.]. Бұл міндетті орындау үшін әр мұсылман мәдениетінің өз мұрасына үңілуі қажет. Төменде осы тұрғыдан қазақ интеллектуалдық дәстүрінің үш қабаты қарастырылады: кәламдық негіз, ойшылдар мұрасы және дәстүрлі дүниетаным.

Матуриди ілімі - экологиялық этиканың қайнар көзі

Қазақ даласына ислам ханафи мазһабы мен матуриди ақидасы арқылы орнықты. Самарқандық Әбу Мансұр әл-Матуриди негізін қалаған бұл мектеп Мауараннаһр мен Түркістан өңірінің діни ойына шешуші ықпал етті [8].В. Маделунг көрсеткендей, Матуриди ілімінің кең таралуы түркі халықтарының исламды қабылдауымен тікелей байланысты болды. Ханафи мазһабы мен Матуриди ақидасы түркі әулеттері мен қауымдары арқылы Орталық Азиядан мұсылман әлемінің өзге өңірлеріне жайылды. Қазақ даласына бұл ілім Бұхара мен Самарқан медреселерінде оқытылған ақида мәтіндері, ең алдымен Нәжмуддин Омар ән-Насафидің «Ақаид» атты еңбегі мен оған жазылған шархтар арқылы жетті.

Исламдық экотеология жайлы әдебиетте Матуриди ілімі арнайы қарастырылмаған, алайда оның үш қағидасы экологиялық этикаға берік кәламдық негіз бола алады:

Біріншісі – әлемнің Жаратушыға дәлел болуы. Матуриди «Китаб әт-Таухидте» білімнің үш қайнарын атайды: сезім мүшелері, хабар және ақыл. Адам жаратылысқа ақылмен үңіліп, оның өздігінен пайда болмағанын, тәртібі мен үйлесімі бір Жаратушыны көрсететінін біледі. Әлемнің жаратылғанын дәлелдеуде Матуриди оның қарама-қарсы табиғаттардан құралғанына ерекше назар аударады: ыстық пен суық, құрғақ пен ылғал сияқты бір-бірін жоққа шығаратын қасиеттердің бір әлемде үйлесіп тұруы оларды біріктіріп, өлшеммен ұстап тұрған құдіретті әрі хаким Жаратушының барын көрсетеді [9]. Экологиялық тілмен айтқанда, табиғаттағы тепе-теңдік – өздігінен жұмыс істейтін механизм емес, үздіксіз сақталып тұрған үйлесім. Осы көзқарас оның «Тәуилат әл-Құран» тәпсірінде де байқалады. Жаратылыс туралы аяттарды Матуриди Алланың бірлігіне, құдіреті мен хикметіне және қайта тірілуге дәлел ретінде түсіндіреді. Бұл – Құрандағы «аят» ұғымының кәламдық өрнегі, яғни табиғатты тану мен Құдайды тану бір-бірінен ажырамайды.

Екіншісі – хикмет ілімі. Матуридидің анықтамасында хикмет – әр нәрсені өз орнына қою дегенді білдіреді. Бұл түсінік әділеттілікпен мағыналас. Алланың ісі хикметтен тыс болмайды, сондықтан жаратылыста бос, мәнсіз нәрсе жоқ [9].

Бұдан экологиялық маңызы зор қорытынды шығады - әр жаратылыстың өз орны, өз өлшемі бар, ал оны орнынан тайдыру – ысырап пен бүлікке (фасад) әкеледі. Бұл ретте ол хикметке қарсы әрекет. Мизан ұғымы осылайша кәламдық дәйекке ие болады. Матуриди мектебінің «тәкуин» (жарату) сипатын Алланың әзәли сипаты деп тануы да жаратылысқа ерекше мән береді, яғни әлем – кездейсоқ туынды емес, Жаратушының тұрақты сипатының көрінісі.

Үшіншісі – ақыл мен ерік. Матуриди ілімінде ақыл Жаратушының барын және кейбір істің жақсы-жаманын уахиге дейін-ақ айыра алады, ал адам өз ісін нақты таңдау (ихтияр) арқылы жасайды, сондықтан оған жауап береді [8]. Матуриди бойынша адамның бір істі істеуге де, істемеуге де қабілеті бар. Қандай да бір істі Алла жаратады, бірақ оны таңдайтын адамның өзі, сондықтан мадақ пен айып адамға тиесілі. Ол дүниені сынақ мекені деп түсіндіреді және бұл адамға берілген нығмет – әрі игілік, әрі жауапкершілік. Ислам этикасында нығметке лайықты жауап – шүкір, ал шүкір тек тілмен емес, нығметті өз орнына жұмсау арқылы орындалады. Демек табиғат игілігін ысырап ету хикметке де, шүкірге де қайшы. Халифа мен аманат ұғымдары осы қағидасыз мағынасын жоғалтар еді. Табиғат Алланың заңына еріксіз бағынса, адам ғана саналы таңдау жасайды [3, 16-17 бб.]. Қорытындылай келе, табиғатты қорғау – сырттан таңылған міндет емес, ақыл иесінің өз еркімен көтеретін жауапкершілігі. Қазақ ойшылдарының діни-этикалық көзқарастары дәл осы кәламдық топырақта қалыптасты.

Исламдық экотеологияның түркі-қазақ философиясындағы көріністері

Түркі-қазақ философиялық ойының бастауында тұрған Әбу Насыр әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында болмысты Бірінші Себептен тарайтын, әр сатысы өз орнында тұрған үйлесімді тұтастық ретінде сипаттайды. Қайырымды қала осы ғарыштық тәртіпке және сау дене мүшелерінің келісіміне ұқсап құрылуы тиіс [10]. Мұнда қоғамдық құрылым мен әлем тәртібі бір-бірінен бөлінбейді. Адам қауымы жаратылыс үйлесімін бұзбай, оны жалғастыруға міндетті. Ибраһим Оздемир атап көрсететін Құранның жер бетінде әділетті әрі этикаға негізделген қоғамдық тәртіп орнату мақсаты әл-Фарабиде философиялық жүйеге айналған [2, 15 б.].

Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» осы дүниетанымды түркі тілінде халыққа жеткізді. Қ.А. Ясауи адамды топырақтай кішіпейіл болуға, ешбір жанға азар бермеуге, нәпсіні тыюға шақырады [11]. Топырақ бейнесі кездейсоқ емес, мұнда адам жерден жаратылған және жерге қайтады, сондықтан жерге менмендікпен қарау – өз тегін ұмыту дегенді білдіреді. Сопылық нәпсі тәрбиесі қазіргі тілмен айтқанда тұтынуды өз еркімен шектеу этикасы болып табылады. Қазақ ойшылдары осы екі арнаны, фәлсафаның үйлесім идеясы мен сопылықтың кішіпейілділігін мұра етіп алды.

Абай Құнанбайұлының қара сөздері мен өлеңдерінде «экология» сөзі жоқ, бірақ исламдық экотеологияның тірек ұғымдарының баламасы бар. Отыз сегізінші қара сөзінде қазақ ойшылы Алланың сегіз сипатын атайды: Хаят, Ғылым, Құдірет, Басар, Сәмиғ, Ирада, Кәләм, Тәкуин [12]. Тәкуинді дербес сипат

ретінде атауы оның Матуриди дәстүрінде тұрғанын аңғартады. Сол сөзде Абай Құнанбайұлы Алланың есімдерін ғылым, рахым және әділеттілік төңірегінде жинақтап, адамды осы сипаттарға ұқсауға шақырады. Бұл Ибраһим Оздемир көрсеткен «көркем есімдер» (әл-әсма әл-хусна) экотеологиясымен тікелей үндес. Бұл ретте жаратылыс – Жаратушы есімдерінің айнасы, ал адам сол есімдердің мағынасын өз ісінде жүзеге асырушы [2, 17-18 бб.].

Абай Құнанбайұлы үшін жаратылыс – ақылмен оқылатын мәтін. Жиырма жетінші сөзінде Сократ пен оның шәкіртінің әңгімесі арқылы адам денесі мен әлем құрылысындағы мақсаттылық Жаратушының хикметіне дәлел ретінде көрсетіледі. Қырық бесінші сөзінде ол бұл ойды былай деп түйеді: «Біз жаратушы емес, жаратқан көлеңкесіне қарай білетұғын пендеміз» [12]. «Жаратқан көлеңкесі» бейнесі мен исламдық экотеологиядағы айна бейнесі бір мағынаны білдіреді, яғни жаратылыс өзін емес, өзінен тыс тұрған Иесін көрсетеді [3, 8 б.].

Абай этикасының өзегі – махаббат пен әділеттілік. «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңінде ол үш сүюді атайды:

«Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,
Және хақ жолы осы деп әділетті» [12, 66 б.].

Жаратылыстың бастауы махаббат болса, оған қатынас та махаббатқа негізделуі тиіс. Бұл Ибраһим Оздемир келтіретін Жүніс Әмренің «Жаратылғанды Жаратушы үшін сүйеміз» деген сөзімен мағыналас [3, 29 б.]. Абайда бұл сүйіспеншілік адамзатқа бағытталғанымен, оның қисыны кеңірек. Жаратушы махаббатпен жаратқан нәрсенің бәрі құрметке лайық.

«Толық адам» тұжырымдамасы экотеология үшін ерекше маңызды. Абай отыз сегізінші сөзінде кемел адамның белгісі ретінде үш қасиетті – сиддық (шындық), кәрам (ізгілік) және ғақылды (ақыл) атап, оларды әділеттілік пен рахымға тірейді [12]. Он жетінші сөзіндегі қайрат, ақыл, жүректің бірлігі де осы тұтастықты білдіреді. Толық адам – білімін, күшін және сезімін әділеттілікке бағындырған адам. Экологиялық тұрғыдан бұл – халифа ұғымының этикалық мазмұны: табиғатқа билік емес, өлшем мен мейірім арқылы қамқорлық. Абайдың нәпсіқұмарлықты, мақтаншақтық пен ысырапты сынауы бүгінгі тұтынушылық мәдениетті сынаумен сабақтас.

Абайдың табиғат лирикасы осы дүниетанымның көркем көрінісі. «Жазғытұры», «Жаз», «Күз», «Қыс» өлеңдерінде жыл мезгілдері көшпелі ауыл тіршілігімен тұтас суреттеледі және адам, мал, жер мен күн бір ырғақта өмір сүреді. Мұнда табиғат – сахна емес, тіршіліктің қатысушысы. Абайдың шәкірті Шәкәрім Құдайбердіұлы «Үш анықта» ар-ожданды адам болмысының негізі деп танып, бұл желіні жалғастырды [13]. Ар-ождан алдындағы жауапкершілік тек адамға емес, күллі тіршілікке қатысты.

Қазақ ойшылы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни философиясында исламдық экотеологиялық бастаулар айқын байқалады. Бұхара медреселерінде білім алған ол қазақ даласындағы ханафи-матуриди дәстүрінің көрнекті өкілі. Оның мұрасында исламдық экотеологияға қатысты екі желі бар.

Бірінші желі – жаратылыс танымы. Мәшһүр Жүсіптің діни дастандары мен өлеңдерінде аспан мен жердің, адам мен жан-жануардың жаратылуы баяндалып, әлемнің тәртібі Жаратушының құдіреті мен хикметінің айғағы ретінде түсіндіріледі. Ойшыл оқырманды жаратылысқа ғибрат көзімен қарауға, одан тағылым алуға үндейді. Бұл – Құрандағы тәфәккур мен тәдәббур, яғни жаратылыс туралы терең ойлану амалының [2, 18-19 бб.] қазақ тіліндегі көрінісі.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының «Жер мен көк» поэмасында дін мен моральдың, сенім мен ақылдың, өмір мен өлімнің мәні, әлемдік діндердегі Құдай өсиеттерінің мағынасы және адамзаттың рухани жауапкершілігі мәселелері кеңінен қозғалады. Мәшһүр Жүсіп әлемнің жаратылуы, алғашқы күнә, адам мен Жаратушы арасындағы байланыс туралы ойларын көркем бейнелер арқылы жеткізе отырып, әлемді танудың діни-философиялық моделін ұсынады. Ол аспан мен жердің бір Жаратушы күшімен жаратылғанын және олардың арасындағы үйлесім адамзаттың ізгі істері арқылы сақталатынын атап көрсетеді [14]. Поэмада әлемнің, жер мен адамның жаратылысын түсіндіруде дәстүрлі канондармен қатар тың философиялық пайымдаулар ұсынылады.

Мәшһүр Жүсіп каноникалық бейнелерге жаңа мағына беріп, символикалық тәсіл арқылы әлемдік үйлесім, жақсылық пен жамандық, жарық пен қараңғылық сияқты дуалистік ұғымдардың мәнін ашады. Оның дүниетанымында ғалам – шексіз әрі сан алуан өзгерістегі тұтас жүйе, ал адам – сол әлемнің рухани жауапты бөлігі ретінде қарастырылады.

Мәшһүр Жүсіптің сопылық әлеміне бойлау үшін оның «Жер мен көк» дастанын зерделеудің маңызы зор. Шығарманың арқауы болған мифологиялық желілер халықтық сенім-нанымдардың пәлсапалық астарын ұғынуға мүмкіндік береді. Мұнда әлемнің жаратылуы туралы көне мифтік ұғымдар исламдық космогониямен астарласып, бүкіл болмыс Хақ тағаланың шексіз құдіретімен байланыстырыла баяндалады. Аспан мен жердің жаратылу тарихын Мұхаммед пайғамбардың өмір жолымен сабақтастыру – сопылық танымдағы әлемнің тұтастығы идеясынан туындаған. Ойшыл үшін ғаламның жаратылуы мен пайғамбарлық миссия – біртұтас рухани жүйенің құрамдас бөліктері. Мұндай тұтас бейнелеу оқырманның Алланың құдіретіне деген кәміл сенімін ұялатуды көздейді [14].

Екінші желі – Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шығармашылығындағы жер мәселесі. 1907 жылы Қазанда жарық көрген «Сарыарқаның кімдікі екендігі» атты еңбегінде Мәшһүр Жүсіп жерді ата-бабадан мирас болып қалған, келер ұрпаққа жеткізілуі тиіс игілік ретінде қарастырады. Отарлық саясат жағдайында жазылған бұл шығарма ең алдымен саяси-құқықтық мазмұнда, алайда оның астарында жерге меншік емес, аманат ретінде қарау түсінігі жатыр. Исламдық экотеологиядағы келер ұрпақ құқығы туралы қағида [2, 21 б.] мұнда ұлттық тарихи тәжірибе арқылы өрнектелген.

Мәшһүр Жүсіп үшін жер – ұлттың тарихи тәжірибесін, мәдени жадын және рухани болмысын сақтайтын кеңістік. Сондықтан ол Қабанбай, Бөгенбай, Қазыбек, Жәнібек секілді тарихи тұлғалардың қызметін мысалға ала отырып, жерді қорғау идеясын ұжымдық тарихи жауапкершілікпен байланыстырады. Мұндай пайымдау

жер ұғымын материалдық меншік деңгейінен шығарып, оны ұлттық болмыстың онтологиялық негізі ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді. Ойшылдың бұл еңбегінде тарихи жады мен қоғамдық жауапкершілік мәселесі өзара тығыз байланыста қарастырылады. Ол қазақ қоғамының жерден айырылуын тек экономикалық шығын немесе саяси әділетсіздік ретінде емес, тарихи сабақтастықтың үзілуі және рухани кеңістіктің тарылуы ретінде бағалайды [15].

Қазақ ойшылдары мұрасы халықтың күнделікті тұрмысында обал, сауап және кие ұғымдары арқылы өмір сүрді. Обал – жаратылғанға орынсыз зиян келтірудің, игілікті рәсуа етудің күнә екенін білдіретін ұғым. «Обал болады» деген сөз нанның қиқымына да, аяқ астындағы көк шөпке де, жаралы аңға да қатысты айтылады. Мазмұны жағынан бұл – исламдағы ысырапқа тыйымның халықтық атауы. Сауап – керісінше, жаратылысқа жасалған жақсылықтың Алла алдындағы қайтарымы.

Қазақтың тыйым сөздері осы этиканы нақты ережеге айналдырған: «Көкті жұлма», «Суға түкірме», «Құстың ұясын бұзба», «Бұлақ көрсең, көзін аш». Бұлардың сүннеттегі өсиеттермен сәйкестігі айқын: суды ағын өзен басында да ысырап етпеу, құс ұясына тимеу, тіршілік иесін себепсіз өлтірмеу [3, 14 б.]. Кие ұғымы аққу, үкі сияқты құстарды, бұлақ пен жалғыз ағашты қол сұғуға болмайтын қасиетті нысан ретінде қорғады. Бұл түсініктің исламға дейінгі тамыры бар, алайда ғасырлар бойы ол исламдық мазмұнмен тоғысып, жаратылыстың өз құны бар деген ойды орнықтырды.

Көшпелі шаруашылықтың өзі мизан қағидасының тәжірибелік үлгісі болды. Қыстау, көктеу, жайлау, күзеу арасындағы маусымдық көш жайылымның тозбауын қамтамасыз етті. Жерді тынықтыру, қорық қалдыру дәстүрі пайғамбар белгілеген хима аймақтарын еске түсіреді [2, 20-21 бб.]. Мұнда экологиялық тепе-теңдік сыртқы заңмен емес, обал мен сауапқа негізделген ішкі тыйыммен сақталды. Мәшһүр Жүсіп жинаған ауыз әдебиеті үлгілері, мақал-мәтелдер, аңыздар, жан-жануар туралы әңгімелер – халықтық экологиялық білімнің қоймасы. Оларды экотеологиялық тұрғыдан арнайы зерттеу алдағы міндет болып қала береді.

Исламдық экотеологияның қолданбалы әлеуеті

Бұл сабақтастықтың тек тарихи емес, практикалық та маңызы бар. Индонезия тәжірибесі діни қауымдастықтардың тұрақты дамуға нақты үлес қоса алатынын көрсетті. Онда экологиялық бағыттағы медреселер (эко-песантрен), «жасыл мешіттер», орман мен суды қорғауға арналған уақыптар жұмыс істейді, ал ғұламалар кеңесі жабайы табиғатты қорғау және орманды өртеуге тыйым салу жөнінде пәтуалар шығарған [16, 262-264 бб.]. Мұндай бастамалардың табысы дін қайраткерлеріне деген сенімге және діни ұғымдардың жергілікті мәдениет тілінде айтылуына байланысты. Бұл – жекелеген елдің тәжірибесі ғана емес. 2015 жылы Стамбұлда ұсынылған Климаттың өзгеруі жөніндегі ислам декларациясы және сол жылы Ислам ынтымақтастығы ұйымына мүше елдердің қоршаған орта министрлері қабылдаған декларация мұсылман әлемінің

экологиялық жауапкершілігін халықаралық деңгейде бекітті [16, 260 б.]. 2024 жылы БҰҰ Қоршаған орта бағдарламасы жариялаған «Әл-Мизан: Жер үшін келісім» құжаты исламдық экологиялық қағидаларды жүйелі түрде баяндады [17]. Зерттеушілер діннің қоршаған ортаны қорғауға ықпал ететін жеті арнасын атайды: меншігіндегі активтер, білім беру мекемелері, даналық мұрасы, өмір салты, ақпарат құралдары, мерекелер мен рәсімдер және серіктестік [15, 259 б.].

Қазақстан үшін экологиялық тәрбие халыққа таныс ұғымдарға сүйенгенде ғана әсерлі болады. Бұл тұжырым экологиялық психология деректерімен де расталады. А. Колльмусс пен Дж. Агьеманның шолуы көрсеткендей, экологиялық білімнің өзі мінез-құлықты өзгертуге жеткіліксіз. Оны білім мен іс-әрекет арасындағы алшақтықты құндылықтар, әдет және мәдени нормалар айқындайды [18]. Обал, сауап, аманат, кие аударуды қажет етпейтін, әр қазақ отбасына түсінікті сөздер. Оларды Абайдың «толық адам» ілімімен байланыстыру экологиялық білім беруге, діни ағартуға және тұрақты даму саясатына мазмұндық тірек бере алады. Қазақстанда бұған институционалдық алғышарттар бар. Мысалы, 2021 жылы жаңа Экология кодексі қабылданды, 2023 жылы 2060 жылға дейін көміртегі бейтараптығына қол жеткізу стратегиясы бекітілді, 2024 жылдан «Таза Қазақстан» жалпыұлттық экологиялық акциясы өткізіліп келеді [19]. Алайда бұл құжаттар негізінен құқықтық және технологиялық тетіктерге сүйенеді және оларды халықтың құндылықтық санасымен байланыстыратын мазмұн жеткіліксіз. Обал мен аманат ұғымдары осы олқылықтың орнын толтыра алады. Сонымен бірге дәстүрді дәріптеумен шектелуге болмайды. Қазақстандағы экологиялық апаттар дәл осы дәстүр үзілген, табиғатқа механистік көзқарас үстем болған кезеңде орын алды. Сондықтан міндет – өткенді аңсау емес, ұмыт қалған этикалық қорды бүгінгі ғылыми біліммен ұштастыра отырып қайта жаңғырту.

Нақты бағыттар ретінде келесілерді атауға болады: мектеп пен жоғары оқу орындарының этика және дінтану курстарына обал мен аманат ұғымдарын экологиялық мазмұнда енгізу; мешіттердегі уағыз бен діни ағарту жұмысында суды, жерді және жан-жануарды қорғау тақырыбын Абай мен Мәшһүр Жүсіп мәтіндері арқылы түсіндіру; қорық пен қасиетті жерлерді қорғау ісінде жергілікті қауымның дәстүрлі білімін ескеру.

Қорытынды

Зерттеу нәтижесінде исламдық экотеологияның тірек ұғымдары: аят, таухид, мизан, халифа, аманат қазақ философиясында өзіндік баламаларын тауып, Матуридидің хикмет пен ихтияр туралы ілімі бұл ұғымдарға кәламдық негіз береді. Ал Абай Құнанбайұлының жаратылысты ақылмен оқу, махаббат пен әділеттілік және «толық адам» туралы ойлары олардың философиялық-этикалық мазмұнын ашса, Мәшһүр Жүсіптің мұрасы мен халықтық обал этикасы оларды тарихи тәжірибе мен тұрмыс деңгейіне жеткізеді. Қазақ дәстүрі исламдық экотеологияға жаңа дереккөз ғана емес, жаңа екпін де қосады. Мұнда табиғатқа жауапкершілік көшпелі тұрмыстың тәжірибесі, тыйым мен обал тілі арқылы

орныққан. Бұл исламдық экотеологияның өңірлік алуан түрлілігін көрсетеді. Анықталған сабақтастық Қазақстандағы экологиялық тәрбие мен тұрақты даму саясатында қолдануға жарамды ұғымдық қор ұсынады.

Алдағы уақытта Абай Құнанбайұлының, Мәшһүр Жүсіптің қолжазба мұрасын, Шәкәрім Құдайбердіұлы дәстүрін экотеологиялық тұрғыдан арнайы талдау, сондай-ақ обал мен кие ұғымдарының бүгінгі қазақстандықтардың экологиялық мінез-құлқына ықпалын эмпирикалық зерттеу қажет.

Әдебиеттер тізімі

1 White L. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis // Science. – 1967. – Vol. 155, № 3767. – P. 1203–1207.

2 OzdemirI. Islamic ecotheology: foundations and challenges // Handbook on Religion and the Environment / ed. by S.P. Bratton, S.C. Boddie, I. Ozdemir. – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2026. – P. 10-23.

3 OzdemirI. Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective // Islam and Ecology: A Bestowed Trust / ed. by R.C. Foltz, F.M. Denny, A. Baharuddin. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. – P. 3-37.

4 Tucker M.E., Berling J. Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase. – Chicago: Open Court, 2003.

5 Nasr S.H. Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man. – Chicago: Kazi Publications, 2007.

6 Rahman F. Major Themes of the Qur'an. – Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.

7 Rosa H. Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World / transl. by J.C. Wagner. – Medford, MA: Polity, 2019.

8 Rudolph U. Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand / transl. by R. Adem. – Leiden: Brill, 2015.

9 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. Kitâbü't-Tevhîd / thk. B. Topaloğlu, M. Aruçi. – Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

10 Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973.

11 Қожа Ахмет Ясауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). – Алматы: Мұраттас, 1993.

12 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 2005.

13 Шәкәрім Құдайбердіұлы. Үш анық. – Алматы: Қазақстан, 1991.

14 Көпейұлы М.Ж. Жер мен көк: Қисса. – Алматы, 2003. – 117 – 164 бб.

15 Мәшһүр Жүсіп Көпеев. Сары - Арқа кімдікі екендігі. – Қазан: Шәрәф матбағасы, 1907. – 24 б.

16 Mangunjaya F.M., Ozdemir I. Sustainability and Communities of Faith: Islam and Environmentalism in Indonesia // Civic Engagement in Asia: Lessons from Transformative Learning in the Quest for a Sustainable Future / ed. by M. Indrawan. – Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2020. – P. 257-268.

17 Khalid F., Llewellyn O. et al. Al-Mīzān: A Covenant for the Earth. – UNEP, 2024. – URL: https://www.almizan.earth

18 Kollmuss A., Agyeman J. Mind the Gap: Why Do People Act Environmentally and What Are the Barriers to Pro-environmental Behavior? // Environmental Education Research. – 2002. – Vol. 8, № 3. – P. 239–260.

19 Қазақстан Республикасының Экология кодексі. 2021 жылғы 2 қаңтардағы № 400-VI ҚРЗ.

Transliteration

1 White L. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis // Science. – 1967. – Vol. 155, № 3767. – P. 1203–1207.

2 OzdemirI. Islamic ecotheology: foundations and challenges // Handbook on Religion and the Environment / ed. by S.P. Bratton, S.C. Boddie, İ. Özdemir. – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2026. – P. 10–23.

3 OzdemirI. Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective // Islam and Ecology: A Bestowed Trust / ed. by R.C. Foltz, F.M. Denny, A. Baharuddin. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. – P. 3–37.

4 Tucker M.E., Berling J. Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase. – Chicago: Open Court, 2003.

5 Nasr S.H. Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man. – Chicago: Kazi Publications, 2007.

6 Rahman F. Major Themes of the Qur'an. – Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.

7 Rosa H. Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World / transl. by J.C. Wagner. – Medford, MA: Polity, 2019.

8 Rudolph U. Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand / transl. by R. Adem. – Leiden: Brill, 2015.

9 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. Kitâbü't-Tevhîd / thk. B. Topaloğlu, M. Aruçi. – Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

10 Әl-Farabi. Filosofijalyқ traktattar [Philosophical Treatises]. – Almaty: Ғylym, 1973.

11 Қozha Ahmet Jasaui. Diuani hikmet (Aқyl kitaby) [Diwani Hikmet (Book of Wisdom)]. – Almaty: Mұrattas, 1993.

12 Abaj (Ibrahim) Құnanbajұly. Shyғarmalarynyң eki tomdyқ tolyқ zhinaғy [Complete two-volume collection of works]. – Almaty: Zhazushy, 2005.

13 Shәkәrim Құdajberdiұly. Ysh anyқ [Three Certainties]. – Almaty: Қazaқstan, 1991.

14 Kөpejұly M.Zh. Zher men kөk: Қissa [Earth and Sky: A Tale]. – Almaty, 2003. – 117 – 164 bb.

15 Mәshhұr Zhұsip Kөpeev. Sary – Arқa kimdiki ekendigi To whom Sary-Arka belongs]. – Қazan: Shәrәf matbәғasy, 1907. – 24 b.

16 Mangunjaya F.M., Ozdemir I. Sustainability and Communities of Faith: Islam and Environmentalism in Indonesia // Civic Engagement in Asia: Lessons from Transformative Learning in the Quest for a Sustainable Future / ed. by M. Indrawan. – Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2020. – P. 257–268.

17 Khalid F., Llewellyn O. et al. Al-Mīzān: A Covenant for the Earth. – UNEP, 2024. – URL: https://www.almizan.earth

18 Kollmuss A., Agyeman J. Mind the Gap: Why Do People Act Environmentally and What Are the Barriers to Pro-environmental Behavior? // Environmental Education Research. – 2002. – Vol. 8, № 3. – P. 239–260.

19 Қazaқstan Respublikasynyң Jekologija kodeksi [Environmental Code of the Republic of Kazakhstan]. 2021 zhylғy 2 қaңtardaғy № 400-VI ҚRZ.

ISSN 1999-5911 (Print)
ISSN 2960-2173 (Online)

И. Оздемир, Г.Г. Барлыбаева, А.Б. Кельдинова, Г.И. Нусипова
Основы исламской экотеологии в казахской философии

Аннотация. Цель статьи - определить основные принципы исламской экотеологии на основе казахской философской мысли и раскрыть их отражение в отечественном религиозно-философском наследии. В соответствии с этой целью экологический кризис рассматривается не только как техническая или экономическая проблема, но и как мировоззренческая проблема, определяющая отношение человека к природе, собственной сущности и Творцу.

Теоретическую основу исследования составляет концепция исламской экотеологии, построенная на понятиях таухид, халифа, аманат, мизан и аят. В работе использованы герменевтический и сравнительно-философский методы, а также приемпереосмысления традиционных текстов. Указанная концепция сопоставлена с учением Матуриди, идеями аль-Фараби и Ходжи Ахмеда Ясави, религиозно-философским наследием Абая Кунанбаева и Машхур Жусупа Копеева. В результате сформулированы три вывода. Во-первых, учение Матуриди о мудрости, свободном выборе и ответственности человека может служить основой экологической этики. Во-вторых, идеи Абая о познании творения разумом, о любви и справедливости и о «целостном человеке» созвучны экотеологическому пониманию природы как знамения Творца. В-третьих, понимание земли как аманата для будущих поколений у Машхур Жусупа Копеева, а также народные запреты и понятия обал, сауап и кие представляют собой выражение исламских принципов аманата и запрета расточительства в историческом опыте и повседневной жизни. Новизна исследования состоит в том, что казахская философия рассматривается как еще недостаточно изученный региональный источник исламской экотеологии.

Ключевые слова:казахская философия, исламская экотеология, экологическая этика, учение Матуриди, тюрко-казахская философская традиция.

I. Ozdemir, G.G. Barlybayeva, A.B. Keldinova, G.I. Nussipova
Foundations of islamic ecotheology in kazakh philosophy

Abstact. The aim of this article is to identify the fundamental principles of Islamic ecotheology within Kazakh philosophical thought and examine their reflection in the country's religious and philosophical heritage. The ecological crisis is considered not only a technical or economic problem but also a worldview issue concerning human relationships with nature, oneself, and the Creator. The theoretical basis of the study is the framework of Islamic ecotheology built on the concepts of tawhid, khalifah, amanah, mizan and ayah. The study uses hermeneutic and comparative philosophical methods, together with an ecological reinterpretation of traditional texts. This framework is compared with the teaching of al-Maturidi, the ideas of al-Farabi and Khoja Ahmed Yasawi, and the religious and philosophical legacy of Abai Kunanbaev and Mashhur Zhusup Kopeev. Three conclusions are drawn. First, al-Maturidi's teaching on wisdom, free choice and human responsibility can serve as a kalam foundation for environmental ethics. Second, Abai's ideas on knowing creation through reason, on love and justice, and on the "complete human" are consonant with the ecotheological understanding of nature as a sign of the Creator. Third, Mashhur Zhusup Kopeev's understanding of land as a trust for future generations, together with folk prohibitions and the notions of obal, sauap and kie, expresses the Islamic principles of amanah and the prohibition of wastefulness in historical experience and everyday life. The novelty of the study lies in treating Kazakh philosophy as an insufficiently studied regional source of Islamic ecotheology.

***Keywords*:** Kazakh philosophy, Islamic ecotheology, environmental ethics, Maturidi theology, Turkic-Kazakh philosophical tradition.

Қаржыландыру. Бұл зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитеті тарапынан қаржыландырылды (Грант AP26199931 «Түркі-қазақ философиялық дәстүрі: қазіргі қазақстандық қоғамның трансформациялану үдерісіндегі негізгі идеялар мен басымдылықтары»)

Авторлардың үлесі: **Өздемир И. ,** кіріспе және «Исламдық экотеологияның негізгі қағидалары» бөлімі; **Барлыбаева Г.Г., Кельдинова А.Б.,** аңдатпа, әдіснама, қорытынды, «Матуриди ілімі экологиялық этиканың қайнар көзі ретінде» және «Исламдық экотеологияның түркі-қазақ философиясындағы көріністері» бөлімдері; **Нүсіпова Г.И.,** «Исламдық экотеологияның қолданбалы әлеуеті» бөлімі, мақаланы форматтау және қолжазбаны дайындау.

Келіп түсті 31.08.2026
Қабылданды 14.10.2026