

Е. Абдыкаимов¹

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
e-mail: dhrr@mail.ru

АМИНА ВАДУДТЫҢ ҚҰРАНҒА РАЦИОНАЛИСТІК КӨЗҚАРАСЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДӘСТҮРЛІ ИСЛАМ ДҮНИЕТАНЫМЫНА ТӨНДІРЕТІН СЫН-ҚАТЕРЛЕРІ

Аңдатпа: Бұл мақала ислам феминизмінің көрнекті өкілі Амина Вадудтың Құранға деген рационалистік көзқарасына сыни тұрғыдан талдау жасауға арналған. Автор оның герменевтикалық әдістерінің діни мәтіндерді бұрмалауына және әйелдің исламдағы дәстүрлі бейнесін өзгертуіне алып келетіндігін дәлелдейді. Мақалада сондай-ақ Қазақстан мұсылман қоғамына бұл идеялардың тигізуі мүмкін қауіптері қарастырылады. Қазақ халқының ханафи-матуриди дәстүрі аясында қалыптасқан діни дүниетанымы Амина Вадудтың көзқарастарына қарама-қайшы келетіні көрсетіледі.

Түйін сөздер: Амина Вадуд, ислам феминизмі, рационализм, Құранға түсіндіру, герменевтика, Қазақстан, ханафиттік мәзһаб, әйелдің рөлі, шариғат, дәстүрлі құндылықтар.

عبدالقيوموف إ.

جامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية، ألماتي، كازاخستان
e-mail: dhrr@mail.ru

المنهج العقلاني لأمانة ودود في تفسير القرآن الكريم وآثاره السلبية على الرؤية الإسلامية التقليدية في كازاخستان

ملخص:

تتناول هذه المقالة تحليلاً نقدياً للنظرة العقلانية التي تتبناها إحدى أبرز ممثلات النسوية الإسلامية، أمانة ودود، تجاه القرآن الكريم. ويبيّن الكاتب أن مناهجها التأويلية تؤدي إلى تحريف النصوص الدينية وتغيير الصورة التقليدية للمرأة في الإسلام. كما تُناقش في المقالة المخاطر المحتملة التي قد تُشكّلها هذه الأفكار على المجتمع المسلم في كازاخستان، ويُبيّن أن الرؤية الدينية التي تُشكّلت لدى الشعب الكازاخي في إطار المذهب الحنفي والعقيدة الماتريدية تتعارض مع آراء أمانة ودود.

الكلمات المفتاحية: أمانة ودود، النسوية الإسلامية، العقلانية، تفسير القرآن، الهرمنيوطيقا، كازاخستان، المذهب الحنفي، مكانة المرأة، الشريعة، القيم التقليدية.

E. Abdykaimov¹

¹Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan
e-mail: dhrr@mail.ru

AMINA WADUD'S RATIONALIST APPROACH TO THE QUR'AN AND ITS DETRIMENTAL CONSEQUENCES TO TRADITIONAL ISLAMIC WORLDVIEW IN KAZAKHSTAN

Abstract: This article offers a critical analysis of Amina Wadud's rationalist approach to interpreting the Qur'an, highlighting how her hermeneutics distort traditional Islamic principles—especially the role and image of Muslim women. The paper examines the potential threats of such ideas to the religious identity of Kazakhstan's Muslim community, which is rooted in the Hanafi-Maturidi tradition. It argues that Wadud's methodology represents a departure from the established foundations of Islamic jurisprudence and exegesis.

Keywords: Amina Wadud, Islamic feminism, rationalism, Qur'anic interpretation, hermeneutics, Kazakhstan, Hanafi school, role of women, shari'ah, traditional values.

Е. Абдыкаимов¹

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан
e-mail: dhrr@mail.ru

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД АМИНЫ ВАДУД К КОРАНУ И ЕГО НЕГАТИВНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ТРАДИЦИОННОГО ИСЛАМСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. Данная статья посвящена критическому анализу взглядов американской исследовательницы Амины Вадуд (р. 1952), одной из ключевых фигур исламского феминизма, и ее рационалистического подхода к интерпретации Корана. Рассматриваются как методологические установки, так и конкретные ошибки герменевтики Вадуд. Особое внимание уделено ее влиянию на религиозное мышление в постсоветском мусульманском пространстве, в частности – в Казахстане. Автор доказывает, что идеи Амины Вадуд противоречат классическим принципам исламского толкования, ведут к подрыву авторитета шариатского знания и могут нанести вред традиционным ценностям мусульманского сообщества Казахстана, основанным на ханафитской правовой школе и матуридитской теологии.

Ключевые слова. Амина Вадуд, исламский феминизм, рационализм, герменевтика, Коран, Казахстан, женское имаматство, ханафизм, матуридия, интерпретация, шариат, религиозная традиция, постколониальная критика.

Введение

Феномен исламского феминизма в последние десятилетия вызывает активные дискуссии как в академических, так и в религиозных кругах. Одной из наиболее заметных фигур в этом направлении является Амина Вадуд, американская мусульманка, получившая известность благодаря своей книге *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* [1992]. С точки зрения самой Вадуд, ее цель – «предложить альтернативный взгляд на Коран, освобожденный от патриархальных интерпретаций, навязанных мужчинами» [Вадуд, 1992, с. 6].

Рационалистический подход Вадуд – не новшество в исламской мысли. Он восходит к мутазилитам и модернистам XIX–XX веков, таким как Мухаммад Абдо (1849–1905), Джамал ад-Дин аль-Афгани (1838–1897) и Фазлур Рахман (1919–1988). Однако применение Вадуд этих подходов к вопросам пола, лидерства и обрядовой практики вызвало многочисленные возражения как со стороны традиционного исламского ученого сообщества, так и со стороны критически настроенных современных мыслителей.

В особенности настораживает внедрение подобных идей в общества с прочными традиционными религиозными установками, такие как Казахстан. Здесь ислам развивался под влиянием ханафитского мазхаба и матуридитской теологии, что сформировало глубокое уважение к коллективному и переданному знанию *нақл* и ограниченное использование индивидуального рационального иска *ра'й*.

Попытки привнести радикальные герменевтические стратегии могут привести к религиозной нестабильности, подрыву авторитета шариатских институтов и разрушению культурной идентичности.

Цель настоящей статьи – выявить основные методологические и герменевтические ошибки в подходе Амины Вадуд, проанализировать их философскую основу, и рассмотреть потенциальное влияние её идей на мусульманское сообщество Казахстана. Анализ проводится на основе как её трудов, так и классических исламских источников, включая тафсир, фикх, хадис и труды российских и казахстанских исламоведов.

Основная часть. Понимание подхода Амины Вадуд к интерпретации Корана требует обращения к более широкой интеллектуальной рамке, в которой переплетаются постколониальная критика, западный феминизм и исламский рационализм. Сама Вадуд определяет себя как мусульманку, стремящуюся «освободить интерпретацию Корана от мужского доминирования и патриархального наследия» [Wadud, 1992, с. 7]. Её герменевтика основана на предположении, что священные тексты не являются самодостаточными источниками истины, а нуждаются в постоянной «этической переоценке» в зависимости от контекста и целей справедливости.

Такой подход отражает влияние мутазилизма – рационалистического течения в каламе, возникшего в раннем исламе, представители которого утверждали, что разум способен самостоятельно определить добро и зло

(الحسن والقبح العقليان). Современные западные исследователи ислама, включая Вадуд, опираются на этот принцип, чтобы утверждать, что коранические предписания не являются неизменными, а могут переосмысляться в свете понятий «гендерного равенства» и «социальной справедливости». Однако, в традиционном суннитском богословии, особенно в матуридитском и ашаритском толках, добро и зло познаются не только разумом, но прежде всего посредством шариатского откровения.

Амина Вадуд в своих трудах открыто утверждает, что тексты Корана требуют «фильтрации» через личный опыт: «The Qur'an must be reread from the experience of women and from the position of justice» «Коран должен быть перечитан с учётом женского опыта и с позиции справедливости» [Wadud, 2006, p. 33].

Здесь понятие справедливости отрывается от классического ислама и интерпретируется в духе западной правозащитной риторики. Классические улемы, в том числе имам аль-Газали, утверждали, что справедливость – это исполнение обязанностей, предписанных шариатом, а не субъективное равенство. В *Ихья улюм ад-дин* аль-Газали пишет: «العدل هو وضع كل شيء في موضعه الشرعي، والظلم إخراجُه عن موضعه» – «Справедливость – это когда всё находится на своём шариатском месте, а несправедливость – это нарушение этого порядка» [Аль-Газали, т. 2, с. 146].

Подобные утверждения Вадуд о приоритете индивидуального этического опыта над откровением вступают в противоречие с установленным

методом толкования Корана – *тафсир биль-ма'сур*, который основывается на хадисах, мнениях сподвижников и табиinov, и который веками был нормой для мусульманских обществ.

Методологически Амина Вадуд использует то, что можно назвать «постструктуралистским тафсиrom». Она считает, что Коран – это целостный этический дискурс, а не просто собрание отдельных норм и указаний. «По-видимому, у мусульман отсутствует вера в возможность того, что Коран как целое способен дать более великие плоды, чем его разрозненные части» [Мухетдинов, 2019, с. 87]. Она не считает, что значение аята закреплено однажды и навсегда, а, напротив, говорит о «множественности смысла». Это – заимствование из западной герменевтики, в частности из идей Жака Деррида о деконструкции текста. В исламской традиции же *захир* [внешний смысл] текста признаётся основным, и отступление от него возможно только при строгом соблюдении условий, указанных в усуль аль-фикх.

Более того, герменевтика Вадуд напрямую отвергает авторитет хадисов, если они противоречат её концепции гендерного равенства. Так, она не принимает хадис, переданный Абу Бакром, да смилуется над ним Аллах: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» – «Не преуспет народ, поставивший женщину во главу своих дел» [Сахих аль-Бухари, № 7099], объясняя это «историческим контекстом» и «мужской интерпретацией».

Это отстранение от Сунны – явный признак модернистской герме-

невтики. Вадуд не одинока в этом подходе: её взгляды во многом перекликаются с идеями Фазлу Рахмана, Мухаммада Шахрура и Насра Абу Зайда, все из которых подвергались критике за отход от принципов классического тафсира и введение рационалистических и философских категорий в интерпретацию аятов. Как справедливо пишет И. Р. Нургалеев в своей работе о герменевтических школах в исламе: «Рационализм исламских модернистов XIX-XX вв. привёл к размытию границ между откровением и человеческой мыслью, где последний фактор стал преобладать» [Нургалеев, 2015, с. 91].

Методология Амины Вадуд – это не развитие исламской традиции, а её коренной пересмотр под влиянием западной философии, либеральной этики и гендерной идеологии. С точки зрения классической исламской науки, её подход не может рассматриваться как часть традиционного тафсира, поскольку он нарушает его основы: уважение к источникам, последовательность в применении принципов фикха, и признание иджма как критерия ортодоксии.

Наконец, с теологической точки зрения, подход Вадуд отражает склонность к субъективизму, в котором индивидуальное ощущение справедливости становится критерием истины, что противоречит кораническому принципу: «А если вы будете следовать за большинством тех, кто на земле, то они собьют вас с пути Аллаха» [Коран, 6:116].

Превращение интерпретации в пространство личного опыта, где жен-

щина трактует откровение через свою гендерную идентичность, приводит не к пониманию смысла Корана, а к подмене его содержания в угоду социальным теориям.

Один из важнейших элементов феминистской герменевтики Амины Вадуд – это рационалистическое переосмысление категорий, имеющих четко зафиксированное значение в шариатской традиции. Главный теологический изъян её подхода состоит в произвольной подмене понятий, таких как *'адль*, *имамат*, *каууамия* и даже *тафсир* как метод, что нарушает смысловые и юридические рамки откровения. «... любые попытки реконструкции ислама влекут обвинения в отступничестве от религии» [Юсупова, 2022, с. 27].

Наиболее показательным примером служит её переосмысление аята 34 из суры ан-Ниса: «Мужчины – попечители [قَوَامُونَ] женщин...». В тафсирах Ибн Касира, ат-Табари и аль-Куртуби поясняется, что *каууамия* означает руководство, опеку и управление, а также право принимать ключевые решения в семье. Ибн Касир пишет: «الرجل قيّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت» – «Мужчина – попечитель женщины, то есть её руководитель, глава, судья и воспитатель, если она отклонится» [Тафсир Ибн Касир, т. 1, с. 492].

Амина Вадуд отвергает это толкование как «патриархальное» и вместо этого предлагает читать *каууамия* как «временное социальное положение, обусловленное экономическим фактором», утверждая, что сегодня «женщины могут зарабатывать больше

мужчин, а значит – выполнять ту же роль». Такой вывод полностью игнорирует тот факт, что шариат исходит не из доходов, а из структурной ответственности, предписанной мужчине как главе семьи и носителю обязательств по обеспечению *нафақа*.

Еще одним примером служит её утверждение, что слово *имам* в Коране – гендерно нейтральное. Она ссылается на аяты, в которых используется слово *имам* в значении «пример» или «лидер», не отличая между богословским имамом в коллективной молитве и понятием лидерства в широком смысле. Между тем, фикх всех мазхабов – ханафитского, маликитского, шафиитского и ханбалитского – указывает, что женщина не может быть имамом для мужчин в пятничной или коллективной молитве. Имам аль-Маргинани (ум. 593/1197) пишет в *аль-Хидая*: «ولا يجوز أن تؤم المرأة الرجال، لأن إمامتها تقلب هيئة الصلاة عليهم، والصلاة لا تتحمل» – «Женщина не может быть имамом для мужчин, потому что это меняет форму молитвы, а она не допускает изменений» [Имам аль-Маргинани, т. 1, с. 83].

Кроме того, Вадуд игнорирует многовековой *иджма'* ученых по этому вопросу. В усуль аль-фикх *иджма* рассматривается как доказательство, за которым запрещено противоположное мнение. Имам аш-Шафии писал: «إذا أجمع المسلمون على شيء، فهو الحق» – «Если мусульмане единогласны в каком-то вопросе, это и есть истина» [аш-Шафии, с. 372]. Исламские феминистки, напротив, утверждают обратное. Исламский феминизм в корне поменял интерпретацию исламских текстов,

выявив в них мизогинию... «женщина в модернизованном исламе может быть полноценным имамом и возглавлять пятничные молитвы, где мужчины и женщины совместно склоняются в молитве» [Юсупова, 2022, с. 26].

Феминистский подход Вадуд опирается на «реконструкцию» понятий – она отказывается от их правового и тафсирного значения и предлагает взамен модернистскую трактовку. Это прослеживается в её описании пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, как «гендерно справедливого» человека, который якобы «никогда не утверждал различий между мужчиной и женщиной в руководстве». Однако хадисы, указывающие на распределение ролей, многочисленны. В частности, хадис из Сахих аль-Бухари: «الرجل راع في أهله، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها، وهي مسؤولة عن رعيته» – «Мужчина – пастырь в своей семье, и он ответственен за свою паству, а женщина – пастырь в доме мужа, и она ответственна за свою паству» [Сахих аль-Бухари, № 893].

Вадуд либо обходит подобные хадисы, либо объявляет их «не соответствующими духу Корана», что является недопустимым с точки зрения усуль аль-хадис. Утрата доверия к хадисам – это прямой путь к субъективной интерпретации, которая утрачивает связь с пророческим наследием и улемами.

Кроме того, термин *тафсир* в трудах Вадуд употребляется не в его классическом значении, как разъяснение смысла аятов на основе сунны, арабского языка, асбаб ан-нузуль и *иджмы*, а скорее как форма социаль-

ной критики. Она сама пишет: «Тафсир должен быть расширен, чтобы включать в себя моральный голос женщин и их жизненный опыт как источник постижения божественного послания» [Wadud, 2006, p. 45]. Эта установка проявляется также в её утверждении, что в случае противоречия между Кораном и хадисами, предпочтение всегда должно быть отдано Корану: «Коран, в отличие от хадисов, полностью достоверен и непогрешим; и... даже если бы ей представили убедительные доказательства обратного, она предпочла бы следовать Корану» [Мухетдинов, 2019, с. 88].

Это означает перенос авторитетного знания из рук ученых в плоскость социальной и личной рефлексии. Такая подмена равносильна отмене института *муфассиров* и превращению Корана в текучий текст, смысл которого определяется эмоциональными и идеологическими посылами толкователя.

Отсюда становится ясным, что герменевтическая стратегия Амины Вадуд представляет собой совокупность рационалистических и феминистских подходов, направленных не на интерпретацию Корана в рамках исламской традиции, а на её реконструкцию в свете западных социально-политических теорий. Это делает её проект методологически несовместимым с традиционным исламским знанием и ставит под угрозу стабильность богословского авторитета в мусульманских обществах. Похожий подход характерен для ряда турецких теологов. «Турецкие теологи... интерпретируют ислам в соответствии с

демократическими ценностями... любые попытки реконструкции ислама влекут обвинения в отступничестве от религии» [Юсупова, 2022, с. 27].

Появление и распространение идей Амины Вадуд, а также других представителей исламского феминизма, в пространстве казахстанского исламского сознания представляет собой серьезный вызов не только для религиозных институтов, но и для культурного самосознания мусульманского населения. Казахстан – это страна, где ислам возродился после десятилетий государственного атеизма и репрессий, и потому процесс возвращения к религиозной практике происходит параллельно с поиском самобытности, ценностей и ориентира. В такой среде особенно уязвимыми оказываются студенты, интеллектуалы и женщины, вовлечённые в глобальные дискуссии о правах и гендере, но лишённые системного правового и акидического образования.

Попытки внедрения идей Вадуд в Казахстан не являются абстрактной угрозой. Уже сегодня в некоторых европейских академических и активистских кругах начинают звучать призывы к «новому чтению Корана с феминистской перспективы», обсуждается вопрос женского имамата в мечетях, оспаривается легитимность хадисов, связанных с гендерными ролями. Это происходит зачастую под лозунгами «возврата к истинному исламу без мужских искажений», но на деле приводит к радикальной переоценке всей исламской традиции.

Казахстанская религиозная среда, основанная на ханафитском мазхабе и

матуридитской теологии, исходит из признания роли переданного знания, уважения к ижма улемов, и традиционного понимания справедливости как исполнения обязанностей перед Аллахом, семьёй и обществом. В этой парадигме женщине отводится почётная и ответственная роль – как матери, воспитательницы, хранительницы домашнего очага, а не как конкурента мужчине в общественном или богословском лидерстве. Такие образы формировались на протяжении веков, включая труды казахских ахунов, ишанов и муфтиев.

Как подчёркивает казахстанский теолог Б. Жумабаев в своей работе *«Традиционные ценности и вызовы глобализации»*, «либеральная исламская риторика, сформированная в США или Европе, не может быть перенесена на казахскую почву без разрушения основ социальной этики и семьи» [Жумабаев, 2021, с. 78].

Влияние герменевтики Вадуд приводит к двум видам последствий: богословским и социокультурным. С богословской точки зрения возникает подрыв авторитета классических источников – хадисов, фикха, иджма. Молодёжь начинает воспринимать ислам как «открытую систему», в которой любые положения можно подвергнуть переосмыслению. Это ведёт к отказу от шариатских норм, фрагментации богословского знания и появлению «религиозных индивидуалистов», которые, не обладая подготовкой, берутся толковать Книгу Аллаха самостоятельно.

С социокультурной стороны, идея «равенства ролей» в трактовке Вадуд

разрушает хрупкий баланс в казахстанских семьях, где ислам до сих пор остаётся стабилизирующим фактором. Если женщина перестаёт видеть в муже своего покровителя, а начинает воспринимать его как конкурента в управлении семьёй, это провоцирует конфликты, разводы, психологическую дезориентацию у детей. Вадуд утверждает, что мужчины определили, что значит быть мусульманином, но они заодно и решили, какой должна быть мусульманка [Мухетдинов, 2019, с. 92]. Уже сегодня статистика разводов в Казахстане превышает 40% (данные Комитета по делам семьи и гендерной политики при МТ-СЗН, 2023), и такие тенденции только усугубляются при потере религиозного фундамента.

Как отмечает исследователь, «безгласность женщин в ключевой период развития коранической экзегезы... была по ошибке отождествлена с безгласностью женщин в самом тексте Корана» [Мухетдинов, 2019, с. 91].

Не менее опасна и подмена понятий, происходящая под влиянием интерпретаций Вадуд: духовная «справедливость» превращается в правовое «равенство», понятие *имамат* теряет сакральность, хадисы становятся объектом селективного подхода. Всё это ведёт к тому, что ислам, лишённый своей методологической и духовной глубины, становится лишь оболочкой для политической и социальной борьбы – будь то борьба за власть, репрезентацию или участие в «гендерном активизме».

Подобные процессы подрывают основы *уимы* как духовной общности.

Казахстанское общество, исторически ориентированное на коллективные нормы, родовые и семейные связи, уважение к старшим и к ученым, не может быть интегрировано в модели феминистского индивидуализма без утраты своей культурной самобытности. Это уже не просто религиозная полемика, а вопрос национальной и культурной безопасности.

Следовательно, идеи Амины Вадуд, будучи органическими продуктами западной социальной философии, в казахстанском контексте функционируют как фактор деструкции. Они разрушают синтез веры, семьи и традиции, который веками удерживал мусульманскую общину Казахстана. «Казахский ислам», если употребление такого термина возможно, своеобразен по ряду причин; история сформировала, сменяя друг друга, толерантный ислам, который прочно укоренился в казахской культуре [Досмурзинов, 2023, с. 18].

Одним из наиболее разрушительных следствий распространения феминистской герменевтики, представленной трудами Амины Вадуд, является трансформация религиозного образа женщины-мусульманки. Традиционный исламский подход, особенно в рамках ханафитско-матуридитской парадигмы, воспринимает женщину как духовно полноценную, но отличающуюся в социально-ролевом отношении личность, имеющую особые функции, права и обязанности, гармонично распределённые в обществе.

Феминистская критика Корана и хадисов отвергает это различие,

настаивая на абсолютном равенстве функций между мужчинами и женщинами. Амина Вадуд в *Inside the Gender Jihad* утверждает, что «традиционный ислам ограничивает женщину функцией матери и жены, в то время как Коран говорит о человеке, независимо от пола» [Wadud, 2006, p. 48]. Однако в действительности женская идентичность в исламской традиции не ограничена, а возвышается – прежде всего как мать, воспитательница и носительница духовной чистоты.

Такая подмена приводит к формированию нового типа личности – женщины, отвергающей не только правовые нормы, но и духовное измерение своей миссии. В казахстанском контексте это выражается, например, в отказе от традиционного платка как «символа мужского контроля», в пренебрежении ролью жены и матери, в негативном отношении к словам *хая* [стыдливость], *таат* [послушание], *ифа* [целомудрие]. Всё это, согласно казахстанскому теологу С. Касымову, «разрушает духовную экосистему, в которой женщина была не объектом, а хранительницей исламской морали и культуры» [Касымов, 2022, с. 92].

Примеров пагубных последствий достаточно. Во многих крупных городах Казахстана активистки, вдохновлённые западными феминистками, организуют дискуссионные клубы, где ставится под сомнение религиозное предписание хиджаба, дозволенность многожёнства, а также подлинность хадисов о домашних обязанностях жены. На встречах используются тезисы феминистски настроенных личностей. Это приводит к тому,

что молодые девушки, не обладая правовым образованием, начинают воспринимать Коран как «подавляющий женщин текст», из которого их нужно «освободить». В результате образ женщины-мусульманки теряет свою самобытность и превращается в протестную маску, лишённую духовности. Турецкая правозащитница, исламская феминистка и колумнистка Хидает Туксал утверждает, что в хадисах укоренилось женоненавистничество, привнесённое из христианства и иудаизма. Однако на деле она ставит под сомнение подлинность противоречивых хадисов, так как они идут вразрез с моралью Пророка (Юсупова, 2022, с. 32).

Муфтий Казахстана Наурызбай кажы Тағанұлы в проповеди, произнесённой в Центральной мечети Алматы в октябре 2022 года, подчёркнуто заявил: «Бүгінгі таңда әйел затының қасиетті бейнесін бұрмалауға, оны батыстық түсініктермен алмастыруға бағытталған арандатушылық идеялар көбейіп келеді. Қазақ мұсылман әйелі – ибалы, арлы, тақуа. Осы бейнені бұзу – болашақ ұрпақты әлсірету». «Сегодня участились провокационные идеи, направленные на искажение священного образа женщины и подмену его западными концепциями. Казахстанская мусульманка – скромная, целомудренная, богобоязненная. Разрушение этого образа – это подрыв будущих поколений» [Проповедь в Центральной мечети, 21.10.2022].

Подобные выступления – это не реакционный консерватизм, а защита культурно-религиозной идентичности, сложившейся веками. В условиях

глобализации сохранение образа женщины-мусульманки как духовного столпа семьи и общества – не просто выбор традиции, но стратегия выживания для народа, сохраняющего связь с исламскими и национальными корнями.

Защитой от подобных влияний должно стать возвращение к классическим источникам, поддержка исламских вузов, подготовка квалифицированных муфассиров и факихов, и активное участие традиционных улемов в просветительской работе среди женщин и молодёжи.

Заключение. Феминистская герменевтика Амины Вадуд представляет собой радикальный вызов традиционным методам толкования Священного Корана. Будучи сформированной под влиянием западной философии, постструктурализма, феминизма и рационалистической интерпретации, её методология противопоставляет личный опыт – в частности, женский опыт – богословскому наследию, основанному на иджма, сунне, тафсире и фикхе.

Вадуд сознательно отвергает традиционное толкование текстов в пользу субъективной этики и социальных концептов, не имеющих основания в исламском шариате. Она подменяет термины, оспаривает хадисы, игнорирует иджму, а порой и прямо вступает в противоречие с кораническими текстами. Такое интеллектуальное поведение может быть охарактеризовано как попытка создания «нового ислама», оторванного от его первоисточников и служащего инструментом социальных преобразований, а не средством поклонения и богопознания.

Наиболее тревожной является потенциальная проникающая способность таких идей в мусульманские общества, не обладающие глубокой исламской подготовкой. Казахстан, с его постсоветским религиозным ренессансом и возрождением исламского духа, оказывается особенно уязвим. В условиях, когда религиозное образование ещё только восстанавливает позиции, феминистская критика Корана может легко проникнуть в среду молодежи, женщин и гуманитарной интеллигенции, не имеющих системных знаний в области усуль аль-фикх, тафсира и акиды. В условиях растущего интереса молодежи к исламским ценностям крайне важно не допустить подмены традиционного ислама политизированными идеологиями, поскольку именно политизация религии может стать фактором дестабилизации общества [Джалилов, 2016, с. 23]. Исламское «возрождение» в Казахстане – уникальное явление. «В казахстанском обществе существуют две противоречивые тенденции – за «очищение ислама» и за сохранение ислама как части исторического прошлого» [Досмурзинов, 2023, с. 18].

Формирование исламского феминизма как альтернативной системы религиозного знания, где авторитет передается не ученым и муфтийским советам, а активисткам и публицисткам, ведёт к подрыву религиозной иерархии. Оно влечёт за собой не просто разрушение правовой практики, но и

эрозию всей этической системы ислама, основанной на балансе прав и обязанностей, сакральности институтов и преемственности знания. В казахстанском контексте это означает угрозу утраты исторически сложившегося духовного облика общества, замену его поверхностной универсалистской моделью, оторванной от культурного и религиозного ядра нации [Джалилов, 2016, с. 24].

Противодействие феминистской герменевтике, подобной взглядам Амины Вадуд, должно строиться не на полемике и обвинениях, а на просвещении, на возвращении к классическим принципам исламской науки. Необходимо укрепление исламского образования в Казахстане, особенно в сфере женских колледжах-медресе, университетов и исламских курсов, чтобы дать мусульманкам Казахстана право на знание, а не на идеологическую подмену. «В истории Казахстана развивался ислам, имевший толерантные основы, поэтому автор приходит к выводу, что именно данная форма мировоззрения должна лечь в основу идеологии, которую страна может развивать и в современный период» [Досмурзинов, 2023, с. 11]. Только так можно сохранить духовную целостность общества, традиционную роль семьи и стабильность исламской общины в рамках ханафитско-матуридитской парадигмы, которая исторически и культурно соответствует казахскому менталитету.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аль-Газали А. Х. (2005). *Ихъя 'улум ад-дин* [Возрождение наук о религии], т. 2. Бейрут: Дар аль-Маарифа. – 398 с.
2. Ибн Касир И. (2000). *Тафсир аль-Куран аль-Азим* [Великое толкование Корана], т. 1. Бейрут: Дар аль-Фикр. – 464 с.
3. Ат-Табари М. Дж. (2007). *Джами' аль-баян 'ан та'виль ай аль-Куран* [Свод разъяснений толкования Корана], т. 1. Бейрут: Муаззамия. – 512 с.
4. Аль-Куртуби М. А. (1993). *Аль-Джами' ли-ахкам аль-Куран* [Свод постановлений Корана], т. 1. Каир: Дар аль-Кутуб аль-Мисрия. – 522 с.
5. Аш-Шафии М. И. (1973). *Ар-Рисаля* [Послание об основах фикха]. Бейрут: Дар аль-Маарифа. – 382 с.
6. Аль-Маргинани А. А. (1997). *Аль-Хидая* [Путь в фикхе], т. 1. Бейрут: Дар аль-Фикр. – 383 с.
7. Аль-Бухари М. И. (2002). *Сахих аль-Бухари* [Достоверный сборник хадисов]. Бейрут: Дар Ибн Касир. – 1400 с.
8. Аль-Тафтазани С. Д. (2003). *Шарх аль-Акаид ан-Насафийя* [Комментарий к убеждениям ан-Насафи]. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия. – 304 с.
9. Бин Баз А. А. (1995). *Маджму' аль-фатауа* [Собрание фетв], т. 12. Эр-Рияд: Дар аль-Ватан. – 390 с.
10. Джумаа А. (2011). *Аль-Баян ли-ма яшгаль аль-Адхан* [Разъяснение волнующих вопросов]. Каир: Дар ас-Салам. – 422 с.
11. Wadud, A. (1992). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press. – 118 p.
12. Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications. – 256 p.
13. Якубов М. Я. (2010). *Исламское богословие и рационализм мутазилитов*. Казань: Изд-во Казанского университета. – 208 с.
14. Мухетдинов Д. В. (2019). *Ислам и вызовы современности: богословские размышления*. Москва: Медина. – 312 с.
15. Мухетдинов Д. В. (2019). Исламская феминистская экзегеза Амины Вадуд // *Ислам в современном мире*, №4, с. 81–98. DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-81-98.
16. Нургалеев И. Р. (2015). *Герменевтика в исламской мысли: традиции и новации*. Казань: Изд-во КФУ. – 224 с.
17. Юсупова С. Ш. (2022). Дебаты турецких теологов о феминизме и обновлении ислама // *Вестник Казахского национального женского педагогического университета*, № 2(90), с. 25–39. DOI: 10.52512/2306-5079-2022-90-2-25-39
18. Жанайдаров Н. М. (2020). *Методология исламского права в Центральной Азии*. Алматы: Қазақ университеті. – 216 с.
19. Досмурзинов Р.К. (2023). Ислам Великой степи: исторические и культурные аспекты развития мировой религии в Казахстане // *Вестник КГПИ*, №1 (69), с. 11–18.
20. Карин Е. Т. (2020). *На перекрёстке традиции и модерна: ислам в Казахстане*. Алматы: КИСИ. – 174 с.
21. Джалилов З.Г. (2016). Возрождение ислама в контексте новых реалий Казахстана // *Мир Большого Алтая*, № 2(1.1), с. 23–31.

22. Жумабаев Б. Ш. (2021). *Традиционные ценности и вызовы глобализации*. Нур-Султан: НИЦ «Әзірет Сұлтан». – 208 с.
23. Ералиев Р. (2019). «Исламская герменевтика и религиозная идентичность», *Религиоведение в Казахстане*, №4, с. 68.
24. Комитет по делам семьи и гендерной политики (2023). *Отчет о положении семьи в Республике Казахстан*. Астана: Министерство труда и соц. защиты населения. – 92 с.

REFERENCES

1. Al-Ghazali, A. H. (2005). *Ihya' 'Ulum al-Din* [Revival of the Religious Sciences], Vol. 2. Beirut: Dar al-Ma'arifa. – 398 pp.
2. Ibn Kathir, I. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* [The Great Commentary of the Qur'an], Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr. – 464 pp.
3. Al-Tabari, M. J. (2007). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* [Comprehensive Explanation of Qur'anic Verses], Vol. 1. Beirut: Mu'azzamiya. – 512 pp.
4. Al-Qurtubi, M. A. (1993). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* [Compendium of Qur'anic Rulings], Vol. 1. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya. – 522 pp.
5. Al-Shafi'i, M. I. (1973). *Al-Risala* [Treatise on the Principles of Islamic Jurisprudence]. Beirut: Dar al-Ma'arifa. – 382 pp.
6. Al-Marghinani, A. A. (1997). *Al-Hidaya* [The Guidance in Fiqh], Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr. – 383 pp.
7. Al-Bukhari, M. I. (2002). *Sahih al-Bukhari* [Authentic Collection of Hadiths]. Beirut: Dar Ibn Kathir. – 1400 pp.
8. Al-Taftazani, S. D. (2003). *Sharh al-'Aqa'id al-Nasafiyya* [Commentary on the Creed of al-Nasafi]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. – 304 pp.
9. Bin Baz, A. A. (1995). *Majmu' al-Fatawa* [Collection of Legal Rulings], Vol. 12. Riyadh: Dar al-Watan. – 390 pp.
10. Goma'a, A. (2011). *Al-Bayan lima Yashghal al-Adhan* [Clarification of What Occupies the Mind]. Cairo: Dar al-Salam. – 422 pp.
11. Wadud, A. (1992). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press. – 118 pp.
12. Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications. – 256 pp.
13. Yakubov, M. Y. (2010). *Islamic Theology and the Rationalism of the Mu'tazilites*. Kazan: Kazan University Press. – 208 pp.
14. Mukhetdinov, D. V. (2019). *Islam and the Challenges of Modernity: Theological Reflections*. Moscow: Medina. – 312 pp.
15. Mukhetdinov, D. V. (2019). *Islamic Feminist Exegesis of Amina Wadud, Islam in the Modern World*, No. 4, pp. 81–98. DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-81-98.
16. Nurgaliyev, I. R. (2015). *Hermeneutics in Islamic Thought: Traditions and Innovations*. Kazan: Kazan Federal University Press. – 224 pp.
17. Yusupova, S. Sh. (2022). *Debates of Turkish Theologians on Feminism and the Renewal of Islam*, *Bulletin of the Kazakh National Women's Pedagogical University*, No. 2(90), pp. 25-39. DOI: 10.52512/2306-5079-2022-90-2-25-39.
18. Zhanaidarov, N. M. (2020). *Methodology of Islamic Law in Central Asia*. Almaty: Qazaq University. – 216 pp.

19. Dosmurzynov, R. K. (2023). *Islam of the Great Steppe: Historical and Cultural Aspects of the Development of a World Religion in Kazakhstan*, *Bulletin of KGPI*, No. 1(69), pp. 11-18.
20. Karin, E. T. (2020). *At the Crossroads of Tradition and Modernity: Islam in Kazakhstan*. Almaty: KISI. – 174 pp.
21. Dzhililov, Z. G. (2016). *Revival of Islam in the Context of the New Realities of Kazakhstan*, *World of Great Altay*, No. 2(1.1), pp. 23-31.
22. Zhumabayev, B. Sh. (2021). *Traditional Values and the Challenges of Globalization*. Nur-Sultan: «Aziret Sultan» Research Center. – 208 pp.
23. Yeraliev, R. (2019). «Islamic Hermeneutics and Religious Identity», *Religious Studies in Kazakhstan*, No. 4, p. 68.
24. Committee on Family and Gender Policy (2023). *Report on the Status of Families in the Republic of Kazakhstan*. Astana: Ministry of Labor and Social Protection. – 92 pp.

Автор туралы мәлімет:

Абдыкаимов Эркин Медербекович – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасының оқытушысы (Алматы қ., Қазақстан, e-mail: dhrr@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9394-7847)

معلومات عن المؤلف:

عبدالكيموف إركين ميديربكوفيتش – محاضر في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية (ألماتي، كازاخستان).

Information about author:

Abdykaimov, Erkin Mederbekovich – Lecturer at the Department of Islamic Studies, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: dhrr@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9394-7847)

Сведения об авторе:

Абдыкаимов, Эркин Медербекович – преподаватель кафедры Исламоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: dhrr@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9394-7847)