

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ
Ғылыми журнал

بحوث في الدراسات الإسلامية
مجلة علمية

Research in Islamic Studies
Scientific journal

ISSN 3005-9089



Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениті университеті
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ
Ғылыми журнал

بحوث في الدراسات الإسلامية
مجلة علمية

Research in Islamic Studies
Scientific journal

№2 (02) 2024

Almaty, 2024

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ
Ғылыми журналы

15.09.2023 ж. Қазақстан
Республикасының Ақпарат және қоғамдық даму
министрілігінде тіркелген.

Қуәлік №KZ45VPY00077789
Журнал қазақ, араб, ағылшын және орыс тілін-
де жылына 4 рет жарыққа шығады.

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Док. Н.Тағанұлы (Қазақстан);
Док., проф. М. аш-Шаххат әл-Жинди
(Мысыр);
Док. К.Курманбаев (Қазақстан);
Док., проф. Мунзир Каһф (АҚШ);
Док., проф. Хайрунас Ражаб (Индонезия);
Док., проф. Русни бинт Хассан (Малайзия)
Док. Ато Ас-Сынбати (Мысыр);
Док., проф. Р. Мухаметшин (Ресей);
Док., проф. Сейфеттин Ершахин (Түркия);
Док., проф. У.Гафуров (Өзбекстан);
Док., проф. Айтмамат Кариев (Қырғызстан)
Док., проф. К.Затов (Қазақстан);
Док. А.Әділбаев (Қазақстан);
Док. Д.Сикымбаева (Қазақстан);
Док. Д.Капасова (Қазақстан);
Док. Ахмад Камал (Мысыр);
Док. Р.Мухитдинов (Қазақстан)

ЖАУАПТЫ РЕДАКТОРЛАР:

Док. Ы.Палторе (Қазақстан)
Док., проф. С.Машали (Мысыр)

ҒЫЛЫМИ РЕДАКТОРЛАР:

Док., проф. Ш.Керім
(Қазақстан)
Док., проф. Юсуф Хиндауи (Мысыр)

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ:

Мырзабекова Б.М (Қазақстан)

Корректоры:

Гүлжан Ыбырайқызы (Қазақстан)
Компьютерде беттеген:
Кожиков Алимжан (Қазақстан)

«Исламтану зерттеулері» ғылыми журналы
мәдениет, дін, қоғам және өркениет
тақырыбына қатысты өзекті мәселелерді
жариялауға арналған.

Таралу аймағы:

Қазақстан Республикасы

Меншік иесі:

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті

АБ №02

Басуға 28.06.2024 жылғы қол қойылды.
Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 14,25 б.т.
Офсеттік қағаз, сандық басылым.
Тапсырыс № 002. Таралымы 300 дана.
Бағасы келісімді.
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті универси-
тетінің «Нұр-Мұбарак» баспасы.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы,
73 «Нұр-Мұбарак» баспасында басылды.

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES
Scientific journal

Registered in the Ministry of Information
and Social Development of the Republic of
Kazakhstan in 15.09.2023 y.

Certificate №KZ45VPY00077789

The journal is published 4 times a year in Kazakh,
Arabic, English and Russian languages.

EDITORIAL BOARDS:

N.Taganuly PhD (Kazakhstan);
Supreme Mufti Muhammad al-Shahhat al-Gendi.
Doctor, professor (Egypt); Rector
Kurmanbayev K. PhD. (Kazakhstan);
Monzer Kahf. Doctor, professor. (USA);
Hairunas Rajab. Doctor, professor. (Indonesia);
Rusni Bt Hassan Doctor, professor. (Malaysia);
Ata Elsonbaty. Doctor. (Egypt);
Mukhamedshin R. Doctor, professor.(Russia);
Seyfettin Ersahin Doctor, professor.(Turkey);
Uygun Gafurov Doctor, professor. (Uzbekistan);
Aytmammat Kariev Doctor, professor. Kyrgyzstan);
Zatov K. PhD (Kazakhstan)
Adilbayev A. PhD (Kazakhstan)
Sikimbaeva D. PhD (Kazakhstan);
Kapasova D.A. PhD (Kazakhstan)
Ahmad Kamal. PhD (Egypt)
Mukhitdinov R. PhD (Kazakhstan)

EXECUTIVE SECRETARIES:

Paltore Yktyar. PhD (Kazakhstan);
Saber Mashaly. PhD, Professor (Egypt);

EDITORS:

Kerim Shamshehin. Doctor, professor
(Kazakhstan);
Yusuf Hindawi. Doctor, professor (Egypt);

TECHNICAL SECRETARY:

Myrzabekova B.M. (Kazakhstan)

REVISOR:

Gulzhan Ybyraykyzy (Kazakhstan)
Layout:
Kozhikov Alimzhan (Kazakhstan)

The scientific journal
«Research in Islamic Studies» is dedicated
to publishing topical issues related to culture,
religion, society and civilization.

Area of distribution:

Republic of Kazakhstan

Publisher:

Egyptian University of Islamic culture
Nur-Mubarak

ИБ №02

The publication was signed on 28.06.2024.
Format 60x84 1/8. The size is 14.25 pcs.
Offset paper.. digital edition.
Order No. 0002. Distribution is 300 pieces.
«Nur-Mubarak» publishing house of the Egyptian
University of Islamic Culture Nur-Mubarak.
73, Al-Farabi Ave., Almaty, 050016
Published in «Nur-Mubarak» publishing house.

بحوث في الدراسات الإسلامية
مجلة علمية محكمة

مسجلة في وزارة الإعلام والتنمية الاجتماعية بجمهورية
كازاخستان في 15-09-2023

رقم الشهادة KZ45VPY00077789

مجلة ربع سنوية
تصدر باللغات القازاقية والعربية والإنجليزية والروسية.

مجلس التحرير:

الدكتور نوروزباي جاحي تغان أولي (كازاخستان)
الأستاذ الدكتور محمد الشحات الجندي (مصر)
الدكتور خيرات كورمانبايف (كازاخستان)
الأستاذ الدكتور منذر كفح (الولايات المتحدة الأمريكية)
الأستاذ الدكتور خير الناس رجب (إندونيسيا)
الأستاذة الدكتورة رسي بنت حسان (ماليزيا)
الدكتور عطا السيناوي (مصر)
الدكتور محمدشين (روسيا)
الأستاذ الدكتور سيف الدين أرشحين (تركيا)
الأستاذ الدكتور أويجون جافوروف (أوزبكستان)
الأستاذ الدكتور أسسمات كاريف (قبر غيزيا)
الدكتور علاء أدليبايف (كازاخستان)
الدكتور خيرات زاتوف (كازاخستان)
الدكتور أحمد كمال (مصر)
الدكتور محي الدينوف (كازاخستان)
الدكتورة داريجا كاباسوفا (كازاخستان)
الدكتورة داريجا سيقيمييفا (كازاخستان)

هيئة التحرير:

الدكتور اختيار بالتوري (كازاخستان)
الأستاذ الدكتور صابر مثالي (مصر)

المحررون:

الأستاذ الدكتور شمس الدين كريم (كازاخستان)
الأستاذ الدكتور يوسف هندواي (مصر)

السكرتير الفني:

ميرزايكوف بالاسوة (كازاخستان)

المدقق اللغوي:

جولميرا ابرائيفي (كازاخستان)
التصميم:
كوجيكوف اليمجان (كازاخستان)

المجلة العلمية «بحوث في الدراسات الإسلامية»
مخصصة لنشر القضايا المتعلقة بالثقافة والدين والمجتمع
والحضارة
منطقة التوزيع:
جمهورية كازاخستان

النشر:

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك

№02

تم التوقيع على المنشور بتاريخ 28-06-2024
تسبيق 1/8 60x84. الحجم 14.25 قطعة. ورق
الأوفست.. طبعة رقمية
طلب رقم 002. التوزيع 300 نسخة
دار نور مبارك للنشر التابعة لجامعة نور مبارك المصرية
الثقافة الإسلامية
73، شارع الفارابي، ألماتي، 050016
طبع في دار نشر «نور مبارك»

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

ИСЛАМ АҚИДАСЫ, ФИҚҲ (ШАРИҒАТ), АХЛАҚ (СОПЫЛЫҚ), СИЯР ШАРИФ, ИСЛАМ ТАРИХЫ, МҰСЫЛМАН МӘДЕНИЕТІ, ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІ, ҚҰРАНТАНУ ЖӘНЕ ХАДИСТАНУ МӘСЕЛЕЛЕРІ, ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ, ИСЛАМДЫҚ ҚАРЖЫ МЕН БАНК ЖҮЙЕСІ, ДӘСТҮРЛІ ИСЛАМ ЖӘНЕ МЕМЛЕКЕТ, МЕШІТ-МЕДРЕСЕЛЕР

بحوث في الدراسات الإسلامية

العقائد الإسلامية، الفقه (الشريعة)، الأخلاق (التصوف)، السيرة النبوية الشريفة، تاريخ الإسلام، الثقافة الإسلامية، الحضارة الإسلامية، قضية قراءة وفهم القرآن والسنة، الفلسفة الإسلامية، التمويل الإسلامي والنظام المصرفي، الإسلام والوسطية ونظام الدولة، المساجد والمدارس الإسلامية

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

ISLAMIC BELIEFS, FIQH (SHARIA), ETHICS (SUFISM), BIOGRAPHY OF THE PROPHET, HISTORY OF ISLAM, ISLAMIC CULTURE, ISLAMIC CIVILIZATION, THE ISSUE OF READING AND UNDERSTANDING THE QUR'AN AND SUNNAH, ISLAMIC PHILOSOPHY, ISLAMIC FINANCE AND BANKING, MODERATE ISLAM AND THE STATE, MOSQUES AND ISLAMIC SCHOOLS

ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСЛАМСКИЕ УБЕЖДЕНИЯ, ФИКХ (ШАРИГА), ЭТИКА (СУФИЗМ), СИЯР ШАРИФ, ИСТОРИЯ ИСЛАМА, ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРА, ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ЧТЕНИЯ И ПОНИМАНИЯ КОРАНА И СУННЫ, ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, ИСЛАМСКИЕ ФИНАНСЫ И БАНКОВСКАЯ СИСТЕМА, ТРАДИЦИОННЫЙ ИСЛАМ И ГОСУДАРСТВО, МЕЧЕТИ-МЕДРЕСЕ

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0009-0000-1004-4013>

e-mail: elgendi1435@gmail.com

БЕЙБІТ ҚАРЫМ-ҚАТЫНАС ЖҮРГІЗУ ИСЛАМДЫҚ ҚҰҚЫҚ

Мухаммад аш-Шаххат әл-Жинди

доктор, профессор

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

Алматы қ., Қазақстан

التَّعَايُشُ السَّلَامِيُّ اسْتِحْقَاقٌ إِسْلَامِيٌّ
(قَضِيَّةُ الْحَقِّ فِي الْحَيَاةِ السَّلَامِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ)

الأستاذ الدكتور

محمَّد الشَّحَاتِ الجُنْدِيُّ

رئيس الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك

ألماني، كازاخستان

PEACEFUL COEXISTENCE: AN ISLAMIC ENTITLEMENT (THE RIGHT TO PEACEFUL LIVING IN ISLAM)

Professor Dr. Muhammad Al-Shahat Al-Jundi

President of the Egyptian University

of Islamic Culture (Nur-Mubarak)

Almaty, Kazakhstan

МИРНОЕ СОСУЩЕСТВОВАНИЕ КАК ИСЛАМСКОЕ ПРАВО

Мухаммед аш-Шаххат ал-Дженди

Ректор, профессор, доктор филологических наук

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак

г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Қазіргі әлемдегі елдердің көпшілігі Біріккен Ұлттар Ұйымына мүше болғандықтан, әлем қазір халықаралық ұйымдар дәуірінде өмір сүріп жатыр. Бұл ұйымдардың негізгі мақсаты – жергілікті, аймақтық және халықаралық деңгейде бейбітшілікті сақтау. Сондықтан дініне, нәсіліне, түр-әлпетіне, жынысына және тілдік ерекшеліктеріне, белгілі бір мемлекеттің яки бір елдің азаматтық құқықтарына қарамастан барлық адамдар достық, тең және бейбіт қарым-қатынастарды сақтау керек. Бұл бейбіт өмір сүрудің жалпы концепциясы әрбір азаматтың егемендігін айқындайды. Бұл концепцияны жаңа деп айтуға болады, бірақ бұл Ислам мемлекетінде кейбір кедергілерге қарамастан адамдардың түрлі секталарына, дініне, түсіне, әлеуметтік жағдайына қарамастан теңдік пен әділетті өмір сүрген алтын дәуірде жүзеге асырылғанын мойындау керек. Оған дәлел сол уақыттағы заң мәтіндері мен сол кездегі болған жағдай. Соның нәтижесінде бейбітшілік, тұрақтылық, қауіпсіздік пен бірлік орнады. Бейбіт өмір сүрусіз адамдар мен мемлекеттер арада болатын қайшылықтар, бытыраңқылық пен азаматтық соғыстан зардап шегетіні сөзсіз. Өкінішке орай, біз Судан, Пәкістан, Йемен және басқа да мұсылман мемлекеттерінде орын алып жатқан жағдайды көреміз. Сондықтан мұсылман мемлекеттері бейбіт өмір мен даму үшін бейбіт өмір сүрудің алғашқы исламдық үлгісін қалпына келтіруге өте мұқтаж.

Түйін сөздер: бейбіт өмір сүру, толеранттылық, азаматтық, азшылық.

الملخص: يعيش العالم الآن في عصر التنظيم الدولي، حيث إن معظم دول العالم المعاصر أعضاء في منظمة الأمم المتحدة، وذلك لأن الجميع يطالب بالسّلام على المستوى المحلي والإقليمي والدولي، فالسّلام مطلب عالمي، وهذا يتطلب وجود تعايش سلمي بين أبناء المجتمع الواحد. وقد يقال إن هذا المصطلح حديث، لكن يجب الاعتراف بأن الدولة الإسلامية في العصر الذهبي للإسلام كانت تطبق هذه المادة على سند من النصوص الشرعية والسوابق الدستورية، فمفهوم التعايش السلمي يعني أن يعيش جميع أبناء المجتمع في سلام واستقرار بعض النظر عن الاختلاف في الدين والعرق واللون واللغة والحالة الاجتماعية. وأهمية هذا المبدأ تتجلى في أن يعيش الشعب في سلام وأمان وتوحد، وتنعم الدولة بالاستقرار والازدهار. والواقع أن فقدان التعايش السلمي يؤدي إلى التوثر والانقسام والحرب الأهلية.

وهذا ما تشهده بعض الدول الإسلامية في العصر الحاضر، نجد هذا في السودان وفي باكستان وفي اليمن ودول أخرى؛ لذلك فإن دول العالم الإسلامي في حاجة ماسة للتعايش السلمي بين مواطنيها لتحقيق الاستقرار والتنمية والتقدم.

الكلمات المفتاحية: التعايش السلمي، التسامح، المواطنة، الأقلية، السّلام.

Abstract. The contemporary world is experiencing an era dominated by international organizations, as most nations are now members of the United Nations. The primary objective of these organizations is to uphold peace at local, regional, and international levels. Achieving this requires fostering amicable, equitable, and lawful relationships among all individuals, irrespective of their religion, race, color, or language, and ensuring that every citizen enjoys their full rights within their respective states. The general concept of peaceful coexistence implies sovereignty for each citizen.

Although some may consider this concept modern, history reveals that it was already realized in the Islamic state during its golden era. At that time, people of different sects, religions, races, and social statuses lived in an environment of equality and justice, supported by legal texts and historical Islamic precedents, despite facing certain challenges. This led to peace, stability, security, and unity.

Without peaceful coexistence, societies and states suffer from division, disunity, and civil wars, as seen in several Muslim countries today, such as Sudan, Pakistan, and Yemen. Thus, Muslim states urgently need to revive the early Islamic model of peaceful coexistence to achieve tranquility, development, and progress.

Keywords: peaceful coexistence, tolerance, citizenship, minority.

Аннотация. Поскольку большинство стран современного мира являются членами Организации Объединенных Наций, мир сейчас живет в эпоху международных организаций. Основная цель деятельности данных организации заключается в сохранении мира на местном, региональном и международном уровнях, поэтому необходимо поддерживать дружеские, равные и законные отношения между всеми людьми, независимо от религии, расы, цвета кожи или языковых различий, а также людей, имеющих право гражданства как членов государства. Данная общая концепция мирного сосуществования отождествляет суверенитет каждого гражданина. Можно сказать, что эта концепция новая, но следует признать, что данная концепция была реализована в Исламском государстве в золотую эпоху, когда люди жили в равенстве и справедливости независимо от их секты, религии, цвета кожи или социального статуса. несмотря на некоторые препятствия, что доказывают юридические тексты и исламские прецеденты. Результатом этого стали мир, стабильность, безопасность и единство. Нет сомнений в том, что без мирного сосуществования люди и государства будут страдать от различий, разобщенности и гражданской войны. К сожалению, именно это и видим в некоторых мусульманских государствах, таких как Судан, Пакистан, Йемен и других государствах. Поэтому мусульманские государства остро нуждаются в восстановлении той ранней исламской модели мирного сосуществования для мирной жизни, развития и прогресса.

Ключевые слова: мирное сосуществование, толерантность, гражданство, меньшинство.

A look at the overall status of societal conditions between Muslims and non-Muslims in the Islamic world, reveals a state of confusion, chaos and turmoil, in a way that the fair and knowledgeable observer recognizes the importance of correcting the imbalance that prevails in many societies of the Islamic world due to its value in establishing structured societies and the renaissance, reforming the course of nations, the development of civic life, and the continuity of civilizations. However, the observer feels deeply perplexed about the state of this world in comparison to what the conditions of this nation were in the first era, when reality and the ideal matched Islam in the era of prophecy and the Rightly-Guided

Caliphs. For the most part, the march went on in the Muslim empire that dominated the world in the era of the Umayyad and Abbasid dynasties, where the manifestations of civilization and governance dynasties, where the manifestations of civilization and governance stemming from the origins of Islam and the implementation of the noble Sharia in various aspects of life and community benefits emerged. It remained the ruler and organizer of relations between Muslims and non-Muslims as citizens of the Ummah.

This was evident in the partnership and social solidarity between Islamic individuals and societies under a strong Islamic public opinion and an authority that was largely

committed to legal principles and decisive texts. However, a stark contrast emerges between what the Islamic nation was in its first era in its unity and cohesion and its current fragmentation. Its interdependence was reflected in the solidity of construction, the establishment of social peace and stability in the relations between the various families of society, sects and religions, which Islam unified with its justice and its integration of the various groups of Islamic societies into this vast empire. It also enjoyed power, domination and sovereignty through a sound understanding of the universality of Islam and awareness of the elements of coexistence across social, economic and cultural and political fields. This is the dilemma of the current situation in Muslim societies.

This disparity in establishing awareness of the purposes of Sharia in building social peace has resulted in a crisis in societal relations and a crack in the home front due to the recurrent intellectual and behavioral clashes between individuals and groups over time, undermining unity and social cohesion, which once served as unique model in the first Islamic era. Meanwhile the situation within Muslim societies has deteriorated into division, sectarianism, and hatred to the point of a complete breakdown in relations between Muslims and non-Muslims amidst power struggle and its negative repercussions. Rather, in the absence of goals and priorities, this has escalated into societal conflict and violent clashes between the members of the same nation as a result of the intensification of religious, ethnic and racial differences – a deviation from the understanding that diversity is a natural phenomenon and a universal reality. Rather, the situation worsened further, as some countries descended into civil wars that led to the collapse of nation-states and the

separation of one entity into two. It shifted the goal of unity towards fragmentation and fueled demands separation from the motherland and the formation of a new state, as happened in Sudan, dividing it into Northern Sudan and Southern Sudan, and similarly between Pakistan and Bangladesh; even Palestine remains divided between Fatah and Hamas factions, and there are efforts to separate South Yemen from North Yemen. At the same time the battles rage between compatriots in Syria, Iraq and Libya – countries at the heart of the Islamic world. The danger lies in how this strikes at the strategic depth of nations that constitute the core of Islamic religious identity, which has historically been a model of unity and harmony through the ages and generations. The crisis did not stop at the geopolitical fragmentation that has persisted for more than a century. However, the situation worsened to the extent that national unity itself has come under threat in some states, affecting their very existence and the cohesion of their societies, which had long lived as unified peoples throughout history.

The danger lies in how this strikes at the strategic depth of nations that constitute the core Islamic religious identity, which has historically been a model of unity and harmony through the ages and generations. The crisis did not stop at the geopolitical fragmentation that has persisted for more than a century. However, the situation worsened to the extent that national unity itself has come under threat in some states, affecting their very existence and the cohesion of their societies, which had long lived as unified peoples throughout history.

Undoubtedly, these deteriorating conditions stand in clear contradiction to Islamic principles. Sharia emphasizes the construction of society based on brotherhood, peace, and the recognition of the right of

religious followers to live freely and practice their religious laws under a conscious and just jurisprudence. As subjects of the state and its citizens, they must be ensured peace and security within society.

Moreover, these conditions also contradict international agreements, such as the Charter of the United Nations and the resolutions of international organizations and their affiliated agencies, which emphasize peaceful coexistence among the members of a single people and nation.

Thus, in light of this misunderstanding and misapplication of principles, it is not surprising that hatred, discord, and division prevail in some societies, undermining national brotherhood and peace. This has transformed the situation into one of hostility and rivalry, shaking the unity of the nation.

Of course, these transformations cast a dark shadow over Islam's call for unity and peaceful coexistence, both in scriptural teachings and historical experience. Throughout Islamic history, despite differences in political structures and governing systems, successive Islamic states and governments upheld the principle of unity.

At the textual level, numerous Quranic verses emphasize the necessity of unity, including the words of the Almighty: *"And hold fast to the rope of God all together, and do not become divided."* (The Qur'an 3:103)

All of them fall under the banner of unity in its various forms – religious, political, economic, social, and military. This unity begins within the community and the small nation, extending to the region and the broader Islamic world. However, unity cannot be achieved without peaceful coexistence and harmony under the umbrella of one nation, as affirmed by the Almighty: *"Verily, this Ummah is one nation, and I am your Lord, so worship Me."* (The Qur'an 21:92)

This verse underscores what the Ummah and Islamic societies must embody – unity in ranks and structure, where the people of the nation stand together under the banner of religious identity and public order, fostering solidarity and integration at both the national and state levels. This foundation necessitates love and compassion while rejecting discord and division. Disputes, conflicts, and disunity are all forbidden by Islamic law due to their destructive consequences, as emphasized in the Almighty's words: *"Do not dispute, then you will fail, and your power will disappear. And be patient; indeed, God is with those who are patient."* (The Qur'an 8:46)

To control their fate, Muslims must learn from history, particularly the colonial era, which thrived on the principle of "divide and rule." This strategy continues insidiously today through cultural invasion and economic exploitation, contributing to the decline of the Islamic world in political and military affairs.

The command for unity and peace is not limited to legal discourse, mandated rulings, or textual obligations that simply command or forbid actions. Rather, it extends to the practical application of Islamic governance, where coexistence in peace and security was a foundational principle and a way of life, even amid political disputes. Historically, constitutional precedents and societal norms reflected a commitment to peace, tolerance, and solidarity. In adherence to Islamic law, both Muslims and non-Muslims were integrated into governance, with justice and equality prevailing in all societies under Muslim rule. The followers of various sects and peoples, even those who did not accept Islamic rule, were still afforded protection and fairness under the framework of constitutional legitimacy.

The basis for this obligation is to follow the prophetic model established in the state

of Madinah, as it serves as the legislative and constitutional framework governing the relationship between Muslims and non-Muslims. This includes the duty to treat non-Muslims with justice and equity. Clear and conclusive evidence prohibits wronging them or infringing upon their rights, as the Messenger, may God bless him and grant him peace, said: *“Whoever wrongs a covenant person, diminishes his right, or burdens him beyond his capacity, I will plead against him on the Day of Resurrection.”* (Sahih Al-Bukhari).

This principle applied to all subjects of the Prophet’s state, whether they were Jews, Christians, or even some idol worshippers. They lived under a system of justice and partnership with Muslims in the state of Madinah. Muslim subjects followed this model by adhering to the example of the Prophet in his peaceful relations with the Jewish tribes, including Banu Qurayza, Banu Qaynuqa’, Banu An-Nadir, and the inhabitants of Khaybar. The same applied to the Christians of Najran, as long as they upheld their covenants and did not betray their agreements with the Muslims, in accordance with the Almighty’s command.

This principle aligns with the concept of constitutional legitimacy in modern political and legal systems. It establishes equality and citizenship as fundamental pillars of society, as affirmed by the Islamic system, which is built upon religious brotherhood, justice, and national unity. These values serve as the foundation for organizing relationships and structuring the state, reflecting the prophetic model of citizenship based on coexistence.

Coexistence stems from peaceful living and ensures security and stability for individuals and society. It involves building human relations among people of different religions, genders, races, cultures, or nationalities, based on mutual acceptance,

recognition of rights, fulfillment of duties, cooperation, and the exchange of benefits to achieve common goals. This concept is deeply rooted in Islamic teachings, which emphasize social harmony, solidarity, and kindness toward all. At its core, it includes peace and reconciliation among members of the same faith and nation. According to the principles of pastoral care and citizenship, such values should prevail in societies, in accordance with the judgments of Islamic Sharia.

Coexistence Between Construction and Demolition

Coexistence refers to groups of people living together in mutual understanding and actively participating in the commitment to a system they have accepted and agreed upon in harmony and peace, aiming to achieve their goals in life. Whoever examines the texts and derives rulings will find that establishing and sustaining coexistence relies on fundamental principles: instilling proper education within the family, fostering tolerance, accepting others, and promoting learning in schools. It also requires spreading a sound culture through media and education, as well as attracting public interest by raising awareness of the value of peace, mutual affection, and the integrity of societal and national structures that are united in their objectives.

The cornerstone of coexistence is the shared responsibility among all members of society, including families, religious institutions, public authorities, grassroots movements, and civil society organizations. It is a collective duty based on participation and cooperation.

Accordingly, coexistence depends on education, culture, and behavior. Its key components include educational, psychological, and social elements, all functioning within the framework of Sharia’s

constants and legal principles, which carry both obligatory force and the necessity of implementation. These principles must be revived and adhered to while benefiting from contemporary developments. From an Islamic perspective, coexistence within the framework of existing political, legal, and social systems is a necessity of life and a strategic choice for ensuring stability and progress.

Given the societal composition of states – structured as political entities within the international community, upon which the modern political system is based – coexistence becomes an essential reality. Modern states are founded on principles of sovereignty, independence, justice, equality, and the right to self-determination. The Islamic world is an integral part of this system. There is hardly a state that is homogeneous in sex, religion, or race; rather, each is a complex and intertwined blend of various demographic components. This reality makes coexistence an inevitable necessity, accommodating diversity, pluralism, and differences rather than being confined to a singular identity.

Diversity and difference are part of divine law and human nature, existing not only among distant peoples but also within families, villages, cities, communities, and nations across the world. The Qur'an affirms this principle: *"And if your Lord had willed, He would have made people one nation, and they will still differ."* (The Qur'an 11:118)

This verse indicates that differences signify multiplicity rather than contradiction. However, in some Muslim countries and other parts of the global community, the process of coexistence and relationship-building does not align with this truth. Instead, it deviates due to various disruptive influences.

Obstacles to Peaceful Coexistence

Various factors, whether practiced by an authority, group, or sect, can serve as obstacles and impediments to peaceful coexistence, ultimately leading to its destruction. The most significant of these include:

1. Tension, hatred, and fear prevailing among different groups within the homeland.

These emotions manifest as bewilderment and apprehension, festering within individuals and creating barriers to mutual understanding and cooperation. Such tensions are reflected in hostile behavior between different parties, often rooted in deep-seated psychological and social grievances. These emotions are typically accompanied by fractured relationships, a breakdown in dialogue, weak affiliations, and an inability to unite around common goals or recognize shared interests. As a result, anxiety, mistrust, and resentment grow between different segments of society, leading to division and discord within the national fabric.

Certainly, such divisions have severe consequences on a nation's international standing, as conflicts based on religion, gender, ethnicity, or nationality further fuel societal tensions. However, society must be built on partnership, cooperation, and peace rather than division and hostility.

Addressing the problem of tension and unrest requires identifying its root causes and working to resolve them. Ignoring these issues poses a significant threat to social stability and can escalate into protests, rebellion, and even civil war. This tragic reality has affected many societies throughout history. Therefore, efforts must be made to counteract such divisions by promoting awareness of true religion, emphasizing the importance of national

unity, and highlighting Islam's message of constructive dialogue, which seeks to revive religious and human values and reinforce shared interests. These efforts help bridge societal divides, fostering righteousness at both the individual and collective levels and encouraging reconciliation among conflicting groups. As the Qur'an commands: *"Indeed, believers are brothers, so reconcile between your two brothers..."* (The Qur'an 49:10)

Eliminating tension, hostility, and incitement can only be achieved through meaningful dialogue, reform, and the active role of religion in fostering reconciliation. The promotion of peace and mutual affection between groups is essential to preventing the negative consequences that arise when such conflicts are allowed to persist.

2. Intolerance and Fanaticism

Intolerance and fanaticism stem from an exaggerated and narrow-minded understanding, excessive bias toward religion or ideology, and the misuse of religious, ethnic, or national affiliation. It involves weaponizing religion, gender, or nationalism to exclude others, diminish their rights, or infringe upon them entirely. Hence, using religion, ethnicity, or sectarianism as a means of division, rather than unity, creates a false sense of security that individuals cling to for identity and protection. This practice is strictly prohibited by both Sharia and constitutional law.

Religious conversion or belonging to a particular race, sect, or nationality should not negatively impact the legal status of individuals. As rightful members or partners in the homeland, such distinctions should not prevent them from exercising their rights or being active participants in society. Moreover, fanaticism manifests in rejecting others and refusing to cooperate with them, directly opposing the harmony required by

law. In contrast, Islamic governance was built upon unity, affinity, and compassion within the Islamic society, as stated in the Qur'an: *"If you had spent all that is in the earth, you could not have united their hearts, but God united them."* (The Qur'an 8:63)

This verse highlights the importance of inner contentment and disciplined behavior, qualities that are essential for societal stability. The correct understanding of religion fosters social cohesion and reinforces the foundations of strong societies. This is further confirmed by the hadith of the Prophet, peace and blessings be upon him: *"A believer to another believer is like a structure; each part strengthens the other."* (Sahih Al-Bukhari)

The Prophet, peace be upon him, compared the members of a united community to a well-structured building, where each individual supports the other. This analogy underscores the significance of faith as a unifying force, encouraging every citizen to seek the pleasure of God through their belief and actions. These teachings were fully realized and implemented in the first Islamic state, establishing a model of coexistence, cooperation, and social solidarity.

3. Extremism and Violence

Extremism and violence stem from excessive rigidity in understanding, transgression in opinion and behavior, and the use of force to oppress and destroy opponents. It is an affliction suffered by groups that have deviated from true Islam, imposing their distorted views upon others and silencing entire communities. The behavior of extremists is marked by exaggeration in interpretation, ignorance of peace and reform, and a deviation from the higher objectives of religion, which aim to establish order and ensure the well-being of human society, allowing individuals to feel

safe and secure within their families and communities.

Such extremist behavior becomes excessively aggressive, contradicting customary human interactions. It leads to abnormal conduct, excessive ideological rigidity, and social detachment, resulting in feelings of loneliness and alienation. The extremist becomes fearful of society while simultaneously instilling fear in others. Consequently, his thinking shifts toward violence as a means of expressing his extremism, leading to intimidation and division within the community, turning society into fragmented and conflicting groups.

An extremist does not seek the stability or security of the homeland. His loyalty is directed toward his ideology rather than national unity, abandoning the fundamental values of peaceful coexistence and security. He neglects his responsibilities toward society and disrupts the structures that support a cohesive and harmonious community. In doing so, he isolates himself, destabilizes a once-secure society, and plunges the homeland into a state of perpetual threat and fear.

A careful look at the position of Sharia on human society in general, and Islamic societies in particular, reveals that Islam establishes societies upon interdependence and strong social ties. Islam promotes peace, love, and fraternity, ensuring that people live in harmony, tranquility, and mutual sympathy, assisting one another in overcoming hardships and crises. This principle extends to non-Muslims as well, as affirmed in the Qur'an: *"God does not forbid you from being kind and just to those who have not fought you because of religion and have not expelled you from your homes. Indeed, God loves those who act justly."* (The Qur'an 60:8)

This equality applies to Muslims and non-Muslims alike, as indicated by the noble hadith: *"Preserve me in the care of the People of the Book."* The Prophet's command to protect the People of the Book reflects the obligation to treat them with kindness and fairness. Anything that contradicts this principle of care and protection is forbidden in Sharia.

Therefore, in a significant number of Muslim societies, fanaticism and extremism have escalated to the extent that they have become deeply involved in destructive acts of terrorism against Muslim communities. This alarming reality raises profound concerns about the spread of these groups and their influence over Muslim public opinion, often at the expense of the values of moderation. Moderation is a defining characteristic of Islam, both in ideology and practice, as affirmed by the Almighty: *"We have made you a middle nation so that you may be witnesses over the people, and the Messenger will be a witness over you."* (The Qur'an 2:143)

This principle of balance—reconciliation between extremism and rigidity—defines the Muslim's approach in thought and behavior. It also represents the ideological foundation of the Islamic nation, serving as a guiding framework for both ancient and modern societies.

4. Seeking Hegemony and Control Over Power

The ultimate goal of these extremist groups is to seize control over ruling regimes and the people in Muslim countries. This relentless pursuit of power by violent and terrorist groups serves as the primary force behind their opposition to moderation. It is a devastating affliction that has plagued the Islamic nation throughout history.

However, the influence of these groups and their threat to both the present and future

of the Muslim world have escalated to the extent that they seek to overthrow legitimate governments and seize control of the state. This has been witnessed with groups such as the Muslim Brotherhood's political factions, ISIS, Boko Haram, and others, whose actions have severely disrupted societal stability and harmed social relations within Muslim communities.

The Arena Was Filled with Destruction, Murder, and Corruption

The growing influence of these extremist groups is due to multiple factors, including their erroneous ideology and overreach, as well as various shortcomings and failures within Muslim regimes. Among the most significant of these is the absence of key foundations of the Islamic system, such as freedom of expression, democracy, the suppression of opposition, the denial of fair trials, and the arbitrary imprisonment of individuals. Additionally, the exploitation of poverty and unemployment, the widespread ignorance and illiteracy in Muslim societies, and the lack of proper education have further contributed to their rise.

Another critical factor is the weak role of religious institutions and intellectual elites in refuting the claims of these groups and raising awareness about the true teachings of Islam. The decline of scientific and intellectual progress, coupled with the overall backwardness and weakness that have afflicted many Islamic countries in recent times, has also played a significant role. Furthermore, the dominance of Western and Eastern foreign influence in Muslim countries – along with the support of foreign powers for these extremist groups, providing them with weapons to kill fellow Muslims – has exacerbated the situation.

One of the primary reasons for the influence of political Islamist groups is their ability to infiltrate the minds of ordinary

people, promoting the claim that they are the “rescued sect” and that God is their protector while others are their enemies. They convince their followers that they are the rightful heirs of Paradise and the Day of Judgment. They monopolize the interpretation of Islam, asserting that they alone are capable of restoring the Islamic Caliphate and reviving the golden age of the Muslim nation.

These groups manipulate emotions by using populist slogans such as “Mujahid” and “Martyr” for their fallen members, portraying themselves as the “Battalion of Islam” and the “Soldiers of God,” while labeling other Muslims as the “Soldiers of Satan.” Such rhetoric deceives the ignorant and the uneducated, leading them to believe in their supposed superiority and mastery over the general Muslim population, who, according to them, must either join their cause or be considered outsiders. This perception has made them a formidable and inflexible opponent of the ruling legal systems.

The Role of the State in Countering Extremism

In light of these realities, it has become essential for the state to collaborate with religious institutions, intellectual leaders, and civil society organizations to effectively counter the influence of these extremist groups. There must be active communication with grassroots communities to educate the masses, expose the deceptive schemes of these groups, and dismantle their false narratives that exploit religion to manipulate public opinion.

It is particularly crucial to focus on the recruitment of young people, as these groups often exploit their enthusiasm and energy under the guise of supporting religion – despite religion itself being innocent of their actions. The prevalence of unemployment

further facilitates the recruitment process, underscoring the urgent need to create job opportunities for the unemployed to prevent their exploitation.

Strategic plans and mechanisms must be put in place to strengthen public awareness, promote social peace, and ensure psychological, social, and economic security. Strengthening the national front and fostering a sense of unity are essential to reinforcing peaceful coexistence and protecting societies from the destructive effects of extremism and violence.

5. Spreading and Propagating Malicious Rumors

Spreading malicious rumors is a form of psychological warfare that can alter the mindset of individuals, influencing their behavior and interactions with others, turning them from peace to hostility. Malicious rumors are a tool used by groups engaged in deception, conspiracies, and sabotage. These groups employ lies, slander, and false accusations against individuals or communities with the intent of harming their reputation, causing discord, and transgressing against them.

The perpetrators of such rumors employ various tactics to ensure their widespread dissemination. Their ultimate goal is to sow division and harm those who oppose them, as well as destabilize society and the state. To achieve this, they craft their narratives in a deceptive and cunning manner, blurring the lines between falsehood and truth. They present misinformation in a polished and convincing way, deceiving many into believing and spreading it further. This manipulation has a destructive impact on both the minds and behaviors of individuals. The Qur'an strongly condemns such deceit, stating: "A word that comes out of their mouths is so great that they say nothing but a lie." (The Qur'an 18:5)

In our time, rumors are more prevalent than ever. They are no longer limited to word-of-mouth transmission or the circulation of slanderous news among individuals. Instead, the spread of rumors has evolved into a sophisticated practice, amplified by the media, including radio, newspapers, and television. Moreover, social media platforms such as Facebook, YouTube, Instagram, WhatsApp, Zoom, and others have become powerful tools for disseminating false information at an unprecedented scale.

Thus, rumors are among the most dangerous tactics employed by extremist and terrorist groups to undermine coexistence and transform peace and societal security into hatred and violence. The consequences of such actions are disastrous, affecting all segments of society and eroding trust among its members.

For this reason, spreading rumors is considered a betrayal of both religion and the homeland. The Prophet, may God's prayers and peace be upon him, warned against such deceitful behavior, stating: "*It is a great treachery to speak to your brother a hadith that he believes to be true while you are lying to him.*" (Sunan Abu Dawud)

Given the seriousness of rumors and their devastating impact on societies – psychologically, materially, and morally – it is the duty of every individual to verify the authenticity of any information they hear or read before accepting or spreading it, particularly through social media. Social media's widespread reach, lack of censorship, and frequent use by all segments of society make it a highly effective platform for the rapid dissemination of misinformation. The same caution applies to traditional media outlets. Every individual has a responsibility not only to refrain from believing in rumors blindly but also to avoid transmitting or sharing them without

certainty and verification of their accuracy, in accordance with the words of the Most High: *“O you who believe, if a wicked person comes to you with news, make it clear, lest you harm people out of ignorance and become regretful for what you have done.”* (The Qur’an 49:6)

Furthermore, both the state and individuals must actively confront rumors and combat their spread through all possible means, ensuring that their sources are identified and eradicated. Combating rumors can be approached through two methods:

1. A preventive approach – This involves taking precautionary measures before rumors arise by warning people against believing unverified news, particularly from unreliable sources or concerning critical topics related to their livelihood and daily lives. Preventive strategies help preempt misinformation and neutralize its effects before it takes root in society.

A corrective approach – Once a rumor has already spread, it is essential to take immediate action to contain its dangers and mitigate its damages. This requires implementing effective measures through media platforms and other channels to clarify the truth. Legislation and strict enforcement of justice against those who intentionally spread falsehoods are necessary to ensure deterrence, protect society from misinformation, and safeguard public trust.

The Basics of Peaceful Coexistence and Its Foundations

It is well established that strong nations are built upon a cohesive and solid society, where members live in peace and security. Achieving this requires eliminating the obstacles and challenges that hinder positive coexistence, which in turn ensures stability and harmony. Every individual must see themselves as an integral part of their homeland, sharing ownership of its

future and working together as partners in its progress. Recognizing and respecting intellectual, personal, and communal rights is essential for fostering coexistence, which rests upon several key foundations.

1- Common Identity: Religion, Homeland, History, Language, Culture, and Loyalty to the State

A fundamental aspect of coexistence is a shared identity that binds individuals to their religion, homeland, history, language, and culture, along with loyalty to the state. This bond is rooted in an individual’s birth in the homeland or their long-term residence within it, allowing a deep connection to develop. The relationship between an individual and their homeland is reciprocal – each complements and depends on the other.

This necessitates the establishment of strong ties among citizens, where the national identity, particularly in an Islamic framework, serves as a unifying public order. The ideal model is that of a single national family, in which pride in each of its members leads to a harmonious and well-integrated society.

At the same time, belonging to the state entails a sense of duty and loyalty, meaning that every citizen must voluntarily and sincerely adhere to the state’s identity, abide by its laws and regulations, and actively contribute to its development and progress. Citizenship is built on the understanding that individuals reside within the state, hold its nationality, and benefit from its resources – blessings granted by God upon both the individual and the nation.

This relationship imposes a responsibility on every citizen to uphold their sense of belonging and loyalty, guided by public interest and the need to preserve national unity and social order. When individuals embrace this duty, they elevate their society to a higher standard, conferring

sanctity upon life through the preservation of material and moral well-being. This includes securing essential needs such as food, clothing, housing, healthcare, and education.

Dignity is safeguarded when individuals are recognized as valued members of society, ensuring social cohesion, national progress, and overall strength. The best foundation for such a system is fostering fraternal relations and a deep sense of patriotism – creating an environment where individual needs are met, and societal advancement is prioritized. This principle is reflected in the Almighty's words: *"Indeed, you do not go hungry therein, nor do you lack clothing. And you will not suffer from thirst, nor will you be exposed to the sun's heat."* (The Qur'an 20:118-119)

These are the essential requirements and the most fundamental needs that every individual requires as a foundation for their existence and the establishment of their life. Preserving one's dignity and maintaining honor and respect are among the core principles emphasized by the Almighty: *"We have honored the children of Adam and carried them on land and sea and provided them with good things and preferred them over many of those whom We created."* (The Qur'an 17:70)

The primary place where one can live in peace and dignity is within their homeland and society, which should be built upon the provisions of true Sharia.

2- Pastoralism or Citizenship

Pastoralism, or citizenship, serves as a fundamental pillar and a strong foundation for peaceful coexistence. Through it, an individual acquires national membership, granting them the rights of citizenship, including legal equality with all other citizens, without discrimination or prejudice based on natural differences among people.

Citizenship functions as a legal and regulatory framework that governs social and political relationships. It establishes the foundations of society, recognizing each individual as a vital building block within the greater structure. Society is composed of all its members without exception, and thus, citizenship emerges as a political, legal, and social bond that guarantees care and protection for every citizen in terms of their religious, material, and moral well-being. Since all citizens contribute to the nation's collective identity, they form the foundation of national unity and strengthen the national front.

Although the term "citizenship" is modern in its linguistic usage, its essence and components were already present in the first Islamic era, as exemplified by the **Medina Charter** (Al-Mawardi). This document established a participatory society consisting of Muslims – both immigrants and supporters – as well as Jews. It granted them the right to pastoralism or citizenship, recognizing them as a single nation rather than classifying them as a minority. This distinction differs from the modern international legal definition of minorities, which refers to small groups distinct from the majority within a country.

In this context, citizenship is a shared responsibility upheld by both the ruler and the people. Each party bears its respective obligations, as indicated by the hadith of the Messenger, may God's prayers and peace be upon him: *"All of you are shepherds, and each of you is responsible for his flock. The imam is a shepherd and responsible for his flock, the man is a guardian over his family and responsible for his flock, and the woman in her husband's house is a guardian and responsible for her flock."* (Sahih Al-Bukhari 7138)

Obligations and Responsibilities in Citizenship

All parties are obligated to uphold the principles of citizenship, ensuring that no group is marginalized or abandoned. Violating the principles of citizenship poses a serious threat to the stability of society, undermines the rights of certain groups, and leads to division, hatred, and social injustice. These dangers hinder the progress and advancement of society, creating divisions among its members and weakening national unity.

This issue is reflected in the hadith of the Prophet, peace and blessings be upon him, who provided an insightful analogy about a group of people aboard a double-decker ship. They cast lots to determine who would stay at the bottom and who would occupy the upper deck. Those at the bottom, when in need of water, had to pass by those above them. They then thought, *"If only we could make a hole in our share of the ship, we wouldn't have to disturb those above us."* The Prophet, peace be upon him, commented: *"If they are left to do what they want, they will all perish. But if they are stopped, they will be saved, and all will survive."* (Sahih Al-Bukhari)

This hadith provides a realistic example that applies to nations today. When the majority – whether in terms of gender, religion, race, or nationality – oppresses the minority, discord and conflict arise. Societies become fragmented, leading to internal strife and divisions that ultimately weaken the nation. A nation divided against itself suffers setbacks, with both its people and state facing inevitable decline.

3- Pluralism and Diversity

Pluralism is a fundamental aspect of every human society, whether it manifests in a tribe, a people, a community, a state, or a nation. It is a universal Sunnah, as God

Almighty created people with differences in many aspects. Thus, diversity in human characteristics, beliefs, and acquired knowledge is a natural feature of humanity. This is reflected in the presence of differences in religion, thought, perspectives, lifestyles, and governance systems. The Qur'an highlights this reality: *"And if your Lord had willed, He would have made people one nation, but they will continue to differ."* (The Qur'an 11:118)

This verse underscores the importance of recognizing and understanding human differences – whether on an individual, societal, or national level. However, when certain groups claim superiority over others and deepen societal divisions, they fuel conflict, clashes, and rivalry among individuals, communities, and states. This recalls the earliest human conflict between two brothers – Cain and Abel – where desires, personal ambitions, and greed overshadowed the values of peace and coexistence, resulting in bloodshed.

To prevent such conflicts, societies must embrace systems that promote peace, security, compassion, and reconciliation among people.

If we acknowledge that differences are inevitable and part of human existence, then such differences must be managed in a way that fosters understanding and competition within ethical and lawful boundaries. The Qur'an affirms this principle: *"And if God did not repel some people by means of others, the earth would have been corrupted."* (The Qur'an 2:251)

This verse indicates that peaceful competition and healthy debate are necessary for coexistence. However, when conflict arises, it is crucial to seek consensus and find a compromise that prevents escalation into violence, destruction, and war. Failure to do so not only corrupts relationships

but also leads to the downfall of societies, undermining their stability and ultimate success.

However, the current dilemma in Muslim societies persists, as divisions among Muslims have led to struggles for power, the promotion of discord, and the rejection of the responsibilities required by the ruling system. This has resulted in confusion within society, fueled by sermons and media propaganda that advance ideological conflicts and intensify disputes. These divisions have reached the point where certain groups excommunicate those who remain silent about joining them, ultimately escalating the conflict into armed confrontation against both the regime and the majority. Some have even gone further, declaring war not only against non-Muslims but also against fellow Muslims within their own homeland.

The transition from differing understandings and opinions – within the framework of acceptable pluralism in jurisprudence – to a form of fanaticism has led to division and the exclusion of those with differing views. Instead of engaging in scholarly diligence (ijtihad) that seeks harmony and reconciliation, some have resorted to imposing their opinions by force, using arms to suppress natural pluralism, violate universal norms, and undermine both the homeland and the nation.

Therefore, it is essential to acknowledge that differences in many aspects of life are both natural and beneficial, enriching perspectives and contributing positively to society. Rather than being a source of division, these differences should serve as a foundation for coexistence, built upon shared societal values and the collective public interest. These commonalities are numerous and valuable, and it is necessary to recognize and strengthen them.

The state must play a role in regulating pluralism by ensuring the recognition of individual and group rights while preserving privacy and maintaining social harmony. This requires taking appropriate measures and enacting necessary legislation to safeguard diversity and inclusion. Within pluralism and diversity lies a source of enrichment and benefit, which must be approached with wisdom and careful consideration.

4- Acceptance of Others

Acceptance of those who differ in religion, ideology, or thought – as well as those who belong to different ethnic or racial backgrounds – is a fundamental right based on religious, national, and human brotherhood. This principle arises from the recognition that differences in identity and characteristics are part of human existence and a reflection of life's diversity.

This understanding leads to the constitutional and legislative recognition of a pluralistic society, placing responsibility on both the state and individuals to acknowledge and respect the rights of others. Every person should be valued as an active member of the homeland, and natural differences – created by God – should never be used as an excuse to exclude anyone from the national community.

Religion, in particular, is a matter of personal choice, as affirmed by the Almighty: *“You have your religion, and I have my religion.”* (The Qur'an 109:6)

A person belonging to a different religion remains an integral part of society and one of its citizens. A Muslim must accept and coexist with them in peace and security as a fellow member of the state, guided by Islam's general call for peace, as stated by the Almighty: *“O you who believe, enter into peace all together and do not follow the steps of Satan. Indeed, Satan is a clear enemy to you.”* (The Qur'an 2:208)

The Qur'anic discourse establishes peace as the foundation for believers within Islamic society.

5- The Fulfillment of Rights and Commitment to Duties

The relationship among the people of a country must be based on the fulfillment of rights and the commitment to duties. The fundamental rights essential for an individual's life cannot be neglected, as they are necessary for living with dignity. These include access to basic needs such as food, clothing, shelter, healthcare, and education. Furthermore, rights such as dignity, justice, and human rights – along with other natural entitlements required for a virtuous society – must be safeguarded.

At the same time, the acquisition of these rights comes with corresponding obligations that individuals must uphold. This ensures that rights are protected for all members of society. According to the principle: **“Every right is met by a duty; both are inseparable.”** Life cannot function properly without this balance, which is a fundamental necessity of human civilization. Among the most crucial aspects of this principle is ensuring the fulfillment of the rights of all members of the homeland, regardless of their differences.

6- Fraternity, Tolerance, and Justice

These values are fundamental pillars upon which human society is built according to Islam. They are among the most essential requirements for coexistence among the citizens of countries and nations.

In the Muslim world, the concept of brotherhood has multiple dimensions: Islamic brotherhood, faith-based brotherhood, patriotism, and shared humanity. These elements are arranged in priority, with faith being the primary aspect of identity in Islam, followed by nationality, language, region, history, and culture. Faith also extends

beyond Islam to include followers of the Abrahamic religions, as Islam acknowledges the core principles of these faiths.

This concept of brotherhood strengthens the bonds among believers in God within a homeland, forming a solid connection that unites all citizens in a shared national identity. Thus, the brotherhood of the homeland is built upon the collective partnership of its people in all aspects of life and a shared commitment to national progress.

Moreover, the broader sense of human brotherhood is affirmed in Islam, as the message of the Prophet was sent to all of humanity, as stated in the Qur'an: *“We have not sent you except as a mercy to the worlds.”* (The Qur'an 21:107)

It is, therefore, essential to focus on common global interests that bring people together. Tolerance, patience, and forgiveness are necessary qualities in maintaining brotherhood. A person must show kindness toward their fellow human beings, as commanded in the Qur'an: *“Repel evil with that which is better.”* (The Qur'an 41:34)

The Sunnah also emphasizes tolerance in daily transactions, particularly in economic dealings, as exemplified in the hadith: *“May God have mercy on a person who is lenient when selling, lenient when buying, lenient when asking for repayment, and lenient when collecting debts.”* (Sahih Al-Bukhari)

This hadith highlights the importance of ethical conduct, urging individuals to overcome personal greed and self-interest for the sake of social harmony and justice.

Justice: The Pillar of a Stable Society

Justice is the foundation upon which all aspects of life are regulated. It ensures stability in livelihoods, restores rights to their rightful owners, and provides fairness to the oppressed and the weak. For this

reason, human consensus is built upon the necessity of justice as an essential element of a functioning society. Justice fosters trust, reassurance, and social harmony, as it upholds equality, protects the oppressed, and ensures that rights are fairly distributed. These values are crucial for peaceful coexistence, social unity, and the advancement of human civilization.

The necessity of justice is deeply embedded in Islamic teachings across all aspects of life, including religious, personal, social, financial, and legal matters. The Almighty states: *“And let not the hatred of a people prevent you from being just. Be just; that is nearer to righteousness.”* (The Qur’an 5:8)

Additionally, justice must be upheld regardless of a person’s social or economic status, as emphasized in the Qur’an: *“If he is rich or poor – God is more worthy of both – so do not follow your desires lest you deviate from justice.”* (The Qur’an 4:135)

The highest form of justice is when a person rises above personal desires and partiality, even when it concerns those closest to them. The Sunnah also consistently upholds justice, both in words and actions. One of the clearest examples is the behavior of the Prophet, may God’s peace and blessings be upon him, when he stood on the

pulpit and called for justice, even applying it to himself. He said: *“If I have taken money from anyone, here is my money – let him take it from me. If I have insulted anyone, here is my dignity – let him dishonor me, or forgive me. I want to meet my Lord in a state of good character.”* (Sahih Hadith)

Thus, adherence to justice is not only a religious duty but also a social necessity and a mark of a civilized society. Justice integrates moral, legal, and ethical principles, embodying the supreme divine command upon which both religion and worldly affairs are based.

Justice as the Foundation of Peaceful Coexistence

The historical Islamic state was founded on justice, ensuring peace and societal security for people of all races, religions, ethnicities, and nationalities. This inclusivity was based on Islamic principles of peace, security, and social justice. It serves as clear proof that peaceful coexistence is an inherent Islamic right – one that has been undermined by extremist groups who, through their destructive ideologies and practices, have deviated from the true essence of Islam.

References

1. Abul Hasan Ali ibn Muhammad Al-Mawardi (2018). *Al-Ahkam As-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*. Translated by Assadullah Yate, p. 379. Dar Ul Thaqafah.
2. *Sahih Al-Bukhari*, Chapter on How to Deal with Non-Muslims.
3. *Sahih Al-Bukhari*, Hadith on Brotherhood, Vol. 1, Book 8, Hadith 468.
4. *Sunan Abu Dawud*, General Behavior (*Kitab Al-Adab*), Hadith 4953.
5. *The Qur’an*, Translated by Abdullah Yusuf Ali.
6. *Mu’in Al-Hukkam: Fima Yataraddad Bayna Al-Khasmain Min Al-Ahkam*. Dar Al-Qalam, Ali Ibn Khalil Tripoli.
7. Al-Gindi, M. *The Political System in Islam* (in Arabic).

<https://orcid.org/0000-0003-3910-8222>

e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6238-9512>

sultano81@mail.ru

ИСЛАМ ШАРИҒАТЫНДАҒЫ «ФУДУЛИ» ҰҒЫМЫ

Мухитдинов Рашид Сражович

 Филология ғылымдарының кандидаты,
 Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
 университеті,
 Алматы қ., Қазақстан

Абжалов Султанмурат Утешович

 Философия ғылымдарының кандидаты,
 доцент Қожа Ахмет Ясауи атындағы
 халықаралық қазақ-түрік университеті,
 Түркістан қ., Қазақстан

مفهوم الفضولي في الشريعة الإسلامية

سلمطانمراد أبجالوف

 دكتوراه في علم الأديان، أستاذ مشارك
 جامعة خوجا أحمد يسوي الكازاخستانية التركية
 الدولية
 تركستان، كازاخستان

رشيد محي الدينوف

 دكتوراه في الفيلولوجي والعلوم الإسلامية
 الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
 ألماني، كازاخستان

THE CONCEPT OF THE FUDULY IN ISLAMIC LAW

Mukhitdinov Rashid Srajovich

 Candidate of Philological Sciences,
 Egyptian University of Islamic culture
 Nur-Mubarak,
 Almaty, Kazakhstan

Abzhalov Sultanmurat Uteshovitch

 Candidate of Philosophical Scienc-
 es, associate professor Khoja Akhmet
 Yassawi International Kazakh-Turkish
 University, Turkestan, Kazakhstan

ПОНЯТИЕ «ФУДУЛИ» В ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ

Мухитдинов Рашид Сражович

 Кандидат филологических наук,
 Египетский университет исламской
 культуры Нур-Мубарака,
 Алматы, Казахстан

Абжалов Султанмурат Утешович

 Кандидат философских наук, доцент
 Международный казахско-турецкий
 университет имени Ходжи Ахмеда
 Ясави, г. Туркестан, Казахстан

Аңдатпа. Ислам шариғаты адамдар арасындағы сан алуан қарым-қатынасқа, алыс-берістерге аса мән береді. Бұл мақсатта осы қарым-қатынасты реттеп, олардың әрекеттерінің шариғат талабына сай болуын зерттеп, тиісті діни ұстанымдарды, үкімдерді баяндап, үкімдер шығарып отырады. Адамдар арасындағы байланыс, келісімдер екі тарап арасында орын алғаны секілді үшінші тараптың араласуымен де іске асу жағдайлары өмірде кездеседі. Сондай істердің бірі фудули әрекеттері. Фудули – біреудің атынан оның хабарынсыз әрекет жасаушы. Бұл мақалада осы фудули әрекеттерінің шариғат таразысындағы заңдық күшінің бар не жоқтығы талданады, мәзһабтар арасындағы пікір қайшылықтары салыстырылып, әр мәзһабтан дәлел, дәйек келтіріліп, уәждеріне талдау жасалады. Фудули әрекеттерінің шарғи себебі анықталып, одан туындайтын құқық, мүлікке ие болу секілді заңды салдарына зерттеулер жүргізіледі.

Кілт сөздер: фудули, мүлік иесі, ислам шариғаты, мәзһаб, келісім, әрекет.

المُلخَص: تُولِّي الشريعة الإسلامية اهتمامًا كبيرًا للعلاقات المتنوعة بين الناس، وخاصة في المعاملات والعقود، ولهذا الغرض، تنظم الشريعة هذه العلاقات، وتدرس مدى توافق أفعال الناس مع متطلبات الشريعة، وتعرض الأحكام الدينية، وتصدر القرارات المناسبة. قد تحدث العلاقات والعقود بين الناس مباشرة بين طرفين أو بمشاركة طرف ثالث. إحدى هذه الحالات هي تصرفات الفضولي. والفضولي هو الشخص الذي يتصرف باسم شخص آخر دون علمه. تتناول هذه المقالة مدى قانونية تصرفات الفضولي في ميزان الشريعة، وتقارن بين آراء المذاهب المختلفة حول هذه المسألة، وتستعرض الأدلة والحجج لكل مذهب. كما يتم توضيح الآثار الشرعية لتصرفات الفضولي، ودراسة العواقب القانونية مثل الحصول على الحقوق أو الملكية. **الكلمات المفتاحية:** الفضولي، صاحب الملك، الشريعة الإسلامية، المذهب، العقد، التصرف.

Abstract. Islamic Sharia law pays significant attention to the diverse interactions between people, particularly in transactions and exchanges. In this regard, Sharia regulates these relationships, **examines** the conformity of people's actions to Sharia requirements, presents religious rulings, and issues decisions. Interactions and agreements between people can occur directly between two parties or with the involvement of a third party. One such case is the actions of a **fuduli**. *Fuduli* is a person who acts on behalf of another without their knowledge. This article examines the legal validity of **a fuduli's** actions under Sharia law, compares the differing opinions of the schools of thought (mazhabs), analyzes the evidence and arguments **presented by** each school. The Sharia consequences of **a fuduli's** actions are identified, and legal consequences such as ownership and property rights are explored.

Keywords: fuduli, property owner, Islamic Sharia, mazhab, agreement, action.

Аннотация. Исламское шариатское право уделяет большое внимание разнообразным взаимоотношениям между людьми, в частности, операциям по обмену и сделкам. В этой связи, шариат регулирует данные взаимоотношения, исследует соответствие действий людей требованиям шариата, излагает религиозные предписания и выносит решения. Взаимодействие между людьми и заключение договоров может происходить как напрямую между двумя сторонами, так и с участием третьей стороны. Одним из таких случаев является деятельность фудули. «Фудули» – это лицо, которое действует от имени другого человека без его ведома. В данной статье рассматривается законность действий фудули с точки зрения шариата, приводятся разногласия между мазхабами по этому вопросу, анали-

зируются доказательства каждой из школ и аргументы сторон. Определяются шариатские последствия действий фудули, исследуются такие юридические последствия, как приобретение прав или имущества.

Ключевые слова: фудули, владелец имущества, исламский шариат, мазхаб, соглашение, действие.

Кіріспе

Ислам діні адамдар арасындағы құқықтық, мүліктік қарым-қатынасқа ерекше көңіл бөлген. Тіпті ислам шариғатының ауқымды салаларының бірі – фикһ әл-муғамалат. Бұл салада адамдар арасындағы қаржылай қарым-қатынас зерттеледі. Қоғамда екі тарап арасындағы қарым-қатынас әртүрлі жолмен іске асып жатады. Келісім кейде екі тараптың тікелей араласуы, кейде үшінші тарап арқылы да іске асады. Осы үшінші тараптың араласу сипатына қарай қарым-қатынас түрі де өзгереді және сол өзгерістерге қарай үкім де саналуан болып келеді. Үшінші тараптың араласуымен орын алатын келісімдердің бір түрі – фудули әрекеттері. Осы мақалада біз фудули мәселесіне және оның басқа біреудің атынан жасайтын әрекеттеріне талдау жасап, ғалымдардың көзқарастарын баяндаймыз. Фикһи мәзһабтар арасындағы айырмашылықтарға тоқталып, олардың берген үкімдерінен туындайтын құқықтар мен мүлікке ие болу мәселелерін талдаймыз.

Тақырыпты талдауды дәйектеу

Бүгінгі күнде басқа бір адамдардың атынан да әртүрлі әрекет жасалып жатады. Бұл әрекеттердің шариғаттағы сипатын білу мұсылман адам үшін маңызды. Екі тарап арасында үшінші тарап ретінде уәкіл, уәли, қазы, фудули іске араласуы мүмкін. Сондықтан үшінші тарап араласқан келісімде оның шариғат заңы бойынша қандай сипатта келісімге араласатынын және оның әрекеттерінің шарғи,

заңды салдарының қандай болатынын білу маңызды.

Ұсынылып отырған мақаланың **мақсаты** – ислам шариғаты ғылымындағы фудули ұғымына исламтанулық талдау және оны ғалымдардың көзқарастарын салыстыру арқылы қоғамдық қарым-қатынастың шариғат заңымен реттелген бір түрі ретінде таныстыру.

Осы мақсатқа жету жолында келесі **міндеттерді** шешуді жөн көрдік: «фудули» сөзінің этимологиясын ашу, фудули ұғымының діни анықтамасын талдау, ғалымдардың дәлелдерін келтіру, фудулидің әрекеттері арқылы көрініс тапқан әрекет түрлеріндегі үкімдерді мысалға келтіру арқылы оның шарғи заңдарға негізделі орындалатындығын дәлелдеу.

Зерттеу нысаны: ислам шариғатындағы фудули ұғымы.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы. Бұл мақалада «фудули» сөзінің мәнін ашу мақсатында этимологиялық зерттеу жүрзілді. Ол үшін араб тіліндегі тарихи және түсіндірме сөздіктерге жүгініп, «фудули» сөзінің мәні ашылды. Фудули әрекетінің шарғи салдарын анықтау үшін мәзһабтар арасындағы айырмашылықтарға салыстырмалы әдіс арқылы талдау жасалды. Ғалымдардың пікірлеріне талдау, сипаттау, жинақтау әдістері қолданылды.

Зерттеу нәтижелері және талқылама

Ислам шариғатында адам өз атынан және өзге тұлғаның атынан да әртүрлі әрекеттер мен келісімшарттар жасай алады. Осы келісімшарттар табиғатына қарай әртүрлі болып келеді. Осындай әрекеттердің бірі – фудули әрекеті.

«Фудули» (فضولي) сөзі – араб тіліндегі «адамның өзіне қатысы жоқ нәрсесмен шұғылдануы» деген мағына беретін «фудул» (فضول) сөзінен шыққан туынды сөз. Яғни өзіне тікелей қатысы жоқ іспен айналысушы, басқаның ісіне араласушы деген мағына береді (Al-Mu'jam, 1989: 693).

Мұсылман фақиһтары, яғни заңгерлері «фудули» сөзін араб тіліндегі лексикалық мағынасында қолданады. Ханафи мазһабының көрнекті ғалымы Ибн Нужайм (h. 970 ж.) «Фудули дегеніміз – біреудің атынан оған уәлилік не уәкілдік етпей әрекет жасауы немесе өз атынан әһлиясы болмаса да әрекет етуі», – деп анықтама берген (Ibn Nujaum, 147). Яғни шариғат заңы бойынша әрекет жасауға құқығы жоқ адамның әрекет жасауы. Мысалы, біреудің хабарынсыз оның малын сату не оның атынан бір мүлікті сатып алу.

Енді фудули әрекетінің салдарына тоқталып, оған қатысты ислам фақиһтарының көзқарастарына талдау жасасақ.

Фақиһтар фудули әрекеттерінің үкіміне қатысты жалпы екі түрлі көзқарас ұстанады. Бірінші көзқарас бойынша, фудули әрекеттері жойылады (باطل батыл болады), оның заңдық күші болмайды. Екінші көзқарас бойынша, фудули іс-әрекеті дұрыс. Алайда заңдық күшке ие болуы, жасаған келісімшарты орындалуы үшін іс иесінің рұқсатын алу қажет (al-Bukhari, 2002: 560).

Алғашқы көзқарасты шафиғи және ханбали мазһабының ғалымдары ұстанады. Имам Шафиғидің жаңа көзқарасында (мазһабында) фудули әрекеті батыл (жойылған) саналады. Ал ескі көзқарасында (мазһабында) іс-әрекет иесінің рұқсатына тоқтап тұрады (Abu Zakariyya, 1997: 260). Олардың пікірінше, фудули әрекеттері орындалмайды, тіпті (фудули әрекет

етіп қойғаннан кейін) іс иесі рұқсат берсе де фудули ісі жарамсыз саналады. Себебі келісімнің өзі жарамсыз және іс иесінің рұқсатымен ол іс дұрыс болып кетпейді. Бұл көзқарасты ұстанатындар әрекеттің жүзеге асу шарты ретінде әрекет етуші әрекет еткен нәрсесіне рұқсатпен не уәлилікпен ие болуы тиіс деген шарт қояды. Бұл уәлиліктің дереккөзі уәлиліктегі және өсиеттегі секілді шариғат болуы не уәкілдіктегі секілді екі жақты келісім болуы да мүмкін (Ibn Nujaum, 561). Бұл көзқарасты ұстанушылардың пікірінше, фудули ол әрекеттің иесі емес және шариғат иесі Алладан да, іс иесінен де рұқсат алмаған. Сондықтан оның әрекеті батыл болады, яғни жойылады. Осы көзқарасқа Пайғамбарымыздың (с.а.с.): «Өзінде жоқты сатпа», – деген (Abu Dawud, 1997: 495), (Al-Tirmidhi, 2016: 358-359) хадисі дәлел болады. Бұл хадис бойынша, адам өз иелігіндегі емес затты сатуына болмайды. Ал фудули болса өзгенің иелігіндегі затты сатуға, сатып алуға, жалға беруге және басқа да әрекеттер жасауға барып отыр. Сондықтан оның әрекеті жойылады. Сонымен қатар «Фудули табыстауға шамасы келмейтін нәрсені сатады. Фудули саудасының жойлатындығына (батыл) аспандағы құсты, судағы балықты сатуға қияс әдісін қолданып та дәлел келтіруге болады. Мұндағы тауарды (не келісімшарт нысанын) табыстауға шаманың келмеуі шариғат үкімімен орын алады. Өйткені, айтып өткеніміздей, Алла уәлиліксіз, уәкілдіксіз біреуді екінші біреудің мал-мүлкіне үстемдік еткізбейді.

Екінші көзқарас. Ханафилер мен мәликилерде және жоғарыда айтып өткеніміздей, имам Шафиғидің ескі мазһабында фудулиәрекеттері дұрыс саналады, тек орындалуы іс иесінің рұқсатына тоқтап (موقوف маукуф) тұрады. Егер іс иесі ол әрекеттен бас тартса, ол әрекеттің

заңдық күші болмайды, ешқандай шарғи салдары орын алмайды. Мысалы, бір адам екінші адамның мал-мүлкін оның рұқсатынсыз сатса, бұл сауда келісімі, ханафилер мен мәликилердің ойынша, дұрыс, тек орындалуы мал-мүлік иесінің анық не тұспалдап қабыл алуына байланысты болады. Бұл жағдайда оның қабыл алуы рұқсат саналады. Оның сатып алуы да сатуы секілді.

Бірақ бұл жерде ханафилер мен мәликилердің арасында төмендегідей пікір қайшылығы бар. Имам Әбу Ханифа сату мәселесінде имам Мәликпен келісе қоймаған. Ол: «Фудули өз атынан істі жүргізсе және ол келісім жүргізуге құқылы болса, сатып алу келісімі дұрыс болады», – деген. Алайда фудулидің құқықтық қабілеті нақыз болса не ол малшашар (сәфәһ) бола тұра сауданы басқаға телсе немесе өз атынан істі атқаруға қабілетті болмаса, Мәликимен келіскен (Ibn Nujaum, 159-164). Имам Мәлик болса, сату мен сатып алу келісімдерін үкім беруде теңестірген. Ол фудулидің келісімді өзіне не өзгеге телуін бөліп қарастырмаған. Оның пікірінше, екі жағдайда да келісімнің орындалуы іс иесінің рұқсатына байланып тұрады (Al-Khattab, 272). Осы мәселеге қатысты мәлики мәзһабының ғалымы Ибн Рушд: «Фудули жасаған саудасының дұрыс-бұрыстығына қатысты әртүрлі пікірлер бар. Имам Шафиғи бұл жағдайда екі тараптың да (сатушының да, сатып алушының да) іс-әрекетіне тыйым салған. Имам Мәлик екі тараптың да іс-әрекетіне рұқсат берген. Ал имам Әбу Ханифа сатушы мен сатып алушыны бөлек-бөлек қарастырған. Ол сатуға рұқсат берген, сатып алуға тыйым салған», – деген (Abu al-Walid, 189).

Бұл фақиһтар фудули келісімінің дұрыстығына Уруа әл-Бәриқидан (Алла оған разы болсын) риуаят етілген хадисті

дәлелге келтірген. Ол хадисте Пайғамбар (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) оған бір қой сатып алуы үшін бір динар береді. Уруа ол қаражатқа екі қой сатып алады. Содан кейін жолда екі қойдың бірін бір динарға сатып жібереді. Ол: «Мен Пайғамбарға бір қой мен бір динарды алып келіп, болған жағдайдан хабардар еттім. Сонда Пайғамбар (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын): «Алла сенің жасасқан келісіміңе береке берсін», – деді», – деген (Al-Tirmidhi, 400), (Abu Abdullah, 895).

Алла елшісі (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) оны бір динарға бір қой сатып алуға уәкіл еткен және екінші қойды сатып алуға және оны сатуға уәкіл етпеген. Сонда екінші қойды сатып алу мен сату іс иесінің рұқсатынсыз орын алған. Ал Пайғамбар (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) өз кезегінде ол әрекетке рұқсат берген және Уруаға береке тілеп дұға жасаған. Бұл фудулидің сату мен сатып алу келісімдерінің рұқсат және дұрыс екендігін көрсетеді. Тек оның орындалуы іс иесінің рұқсатына байланысты болады.

Ал бірінші көзқарасты ұстанушылар басшылыққа алған Хаким ибн Хизамның хадисі адамның өзінде жоқты мүлік иесінің есебінен емес, өз есебінен сатуына қатысты айтылған деп түсіндіріледі. Бұл ойды хадистің себебі де қуаттайды. Хаким ибн Хизам өзінде жоқты өз есебінен сататын, содан кейін базарға барып, оны мүлік иесінен сатып алатын да, оны (тауарды) сатып алушыға табыстайтын.

Фудули өзгенің иелігіндегі затты зат иесінің есебінен сатады. Яғни ол оны өзінің емес, мүлік иесінің есебінен сатуы ниет етеді. Сондықтан оған бұл хадис қолданылмайды.

Кәмәл ибн әл-Һумам (h. 861 ж. қайтыс болған) осы мәселені келесідей тал-

даған. Ол фақиһтардағы фикһи негіз: келісім өз орнында құқықтық қабілеттілігі (әһлиясы) бар адамнан туындаса, ол келісімге дұрыс деп үкім беріледі. Одан кейін келісімнің орындалуы іс иесінің рұқсатынсыз жасалса, оның рұқсатына байланысты болады және мұнда ешкімге зиян жоқ. Керісінше, мұнда үш тарапқа да пайда бар. Мүлік иесі өзіне ол істе пайда барын көрсе, әрекетке рұқсат бере алады. Кері жағдайда одан бас тарта алады және жасалған келісім жойылады. Фудулидің істері мен сөздері босқа айтылудан сақталады. Фудулимен келісімге отырған адам ол әрекетке өзіне пайда бар деген оймен барады (Kamal, 2003: 50-55).

Бұл фақиһтар өз мәзһабтарын: «Расында, фудулидің келісіміне ол орындалған жағдайда рұқсат етіледі. Оның орындалуы өсиетке қияс жасалып, тоқтай тұрады», – деп түсіндіреді. Яғни ол келісім заңдық күшке ие болмай тұрады. Келісімнің дұрыс болуы және оның орындалуы екінші адамның қабыл алуына байланысты болу идеясы ислам фикһында оғаш тірлік емес. Керісінше, ол жалпы қағидаларға, тұтас ұстанымдарға сай келеді.

Ислам шариғатында мукәллаф адамның жасаған әрекеттерінің шарғи, заңдық салдары болады. Енді фудули әрекетін тоқтата тұру нәтижелерін талқыласақ. Біз фудули әрекетінің дұрыс екенін, оның орындалуы, яғни шарғи салдарының болуы ханафилер мен мәликилерде іс иесінің рұқсатына байланысты болатынын жаздық. Енді осы әрекеттерді тоқтата тұрудың салдарына, әрекеттердің рұқсат етілуіне, бұл рұқсаттың не бас тартудың салдарына кеңінен тоқталғымыз келеді және ханафилердің әдісімен сату мен сатып алудың айырмашылығын талдаймыз.

Біріншіден, фудулидің сатуы. Фудулидің сату әрекеті дұрыс, орындалуы іс

иесінің рұқсатына байланысты. Бұл дегеніміз – келісім шариғат (заң) негізінде пайда болады. Тек бұл келісімнің үкімі не оның салдарынан туындайтын әсері осы сауда иесінің рұқсатына байланысты.

Ханафилерден Мухаммад ибн әл-Хасан сатудың тоқтап тұруын «ол үкім тудырмайды» деп түсіндірген. Ол – иелену. Сауда бар, бірақ мүлікті иелену құқығы сатып алушыға өтпейді. Жұмһур (көпшілік) ханафилер «иелену ауысады, тек бұл ауысу келісім иесі рұқсат бермейінше тоқтап тұрады», – деп түсіндірген (Kamal, 2003: 57).

Фудулидің сатуын тоқтата тұру мен оның мүлік иесіне қатысты рұқсат бергенге дейін орындалмауының нәтижесі: фудули рұқсатқа дейін сауданы орындап, тауарды сатып алушыға беріп қойса, мүлік иесі фудулидің не сатып алушының қалағанынан тауар бүлінген не құртылған жағдайда кепілдік талап етуге құқығы бар (Kamal, 2003: 57).

Егер фудулиден сатып алушы тауарды тауар иесі бірінші келісімге рұқсат бермей жатып екінші біреуге сатып жіберсе, екі келісім де тоқтап тұрады. Мүлік иесі екі келісімнің қалағанына рұқсат бере алады (al-Sarakhsi, 96).

Егер фудули бұрын өзі сатқан бір заттың иесіне айналса, ханафилер оның саудасы жойылады деп шешкен және оның бұл сатуға рұқсат беруіне құқығы жоқ. Керісінше, ол әлгі заттың иесіне айналғаннан кейін жаңа келісім жасасуы тиіс. Бұған қатысты ханафилердегі қағида: иелену себебі сатудан бұрын келсе, сату дұрыс. Егер иелік ету себебі саудадан кейін келсе, сату жойылады. Бұл жерде иелік себебі сатудан кейін келіп тұр. Сондықтан сату жойылады.

Мәликилер мұра арқылы мүліктік иеленудің фудулиге өтуі мен оның фудулиге сатып алу не сыйлыққа алу немесе

садақаға беру секілді жолдармен өтуін бөліп қарастырған. Бірінші жағдайда фудулиге мұрагері қайтыс болғаннан кейін одан туындаған сатуды бұзу құқығы беріледі. Себебі бұл құқық мұрагеріне тиесілі болатын. Сондықтан ол құқық бұған өтеді. Екінші жағдайда фудулиге келісімді бұзу құқығы берілмейді (al-Dasuqi, 11).

Рұқсат берілгенге дейін фудули саудасының тоқтап тұруынан туындайтын нәтиже – фудули мен одан сатып алушы сауданы бұзуға құқылы болуы. Тек неке келісімі бұған жатпайды. Фудули неке келісімін рұқсат бермей жатып бұза алмайды. Өйткені фудули уәкіл секілді тек келісімге отырушының қалауын жеткізуші елші ғана. Сондықтан оның неке келісімінде сауда келісіміндегі рұқсат етілгені секілді өзіне зияны тиюі мүмкін зарарды қайтаруға құқығы жоқ. Неке келісімінде келісім құқықтары тек келісім жасасушы асыл тарапқа ғана қайтады және оған уәкіл де, фудули де араласа алмайды. Сондықтан фудулидің келісімді бұзуға мүддесі жоқ (al-Hanafī, 332).

Бұзылу салдарынан келісім жойылады. Сондықтан оған мүлік иесі кейіннен рұқсат берсе де, ол келісім саналмайды. Өйткені бұл жерде фудули мүдде иесі саналады. Егер ол келісім орындалатын болса, оның орындалуы үшін фудулиді уәкіл деп санауға тура келеді және келісімнің тауарды тапсыру, құнын алу, ақау табылған жағдайда сатып алушымен дауласу құқықтары соған беріледі. Фудулидің бұл істерді орындауы оған зиян тигізу деп есептеледі және оның бұл зиянның бетін қайтаруға құқығы болады.

Фудулиден сатып алушының да келісімді бұзуда белгілі бір мүдделері болуы мүмкін. Себебі ол бұл келісімнен зиян шегуі мүмкін және басқа біреуге зияны тимейтін жағдайда оның бұл

келісімнен бас таруға құқығы болады. Мұндағы мәселе рұқсат бергенге дейін мүлік иесінің ешқандай құқықтары пайда болмағандығында.

Осы жерде фудулидің келісімі құқықтық қабілеттілігі нақыс (әһлия нақиса) адамның келісіміне сәйкес келмейді. Екіншісінің келісімі уәлидің рұқсатына байланысты болғанымен, құқықтық қабілеттілігі нақыс адамның да, онымен қарым-қатынас жасаған адамның да келісімді бұзуды талап етуге құқықтары жоқ. Бұл жерде ол құқық тек уәлиге беріледі (al-Shara'i, 151).

Мәликилер фудулиге де, одан сатып алушыға да сату келісімін бұзу құқығын бермейді және бұл жерде сатып алушының екінші тараптың, яғни сатушының фудули екенін білгенін не білмегенін теңдей қарастырады. Бұл сауда келісімін бұзу не оған рұқсат беру құқығы тек мүлік иесінде болады (al-Dasuqi, 12.).

Екіншіден, фудулидің сатып алуы. Жоғарыда айтып өткеніміздей, мәликилер фудулидің сатып алуы мен сатуының арасын бөліп қарастырмаған. Екеуінің де орындалуы іс иесінің рұқсатына байланысты тоқтап тұрады. Фудули келісімді өзіне немесе өзгеге телсін, мүлік иесі не оған затты сатып алушы бұл жағдайда бірдей. Егер фудулидің тауарды сатып алуы дұрыс және оның орындалуы осы өзге адамның (іс иесінің) рұқсатына байланып тұрса, сатушының келісімді бұзуға құқығы жоқ. Егер тауарды негізгі сатып алушы осы сатып алуға рұқсат берсе, бұл оның құқығына қатысты орындалады. Егер рұқсат бермесе, сатып алу фудулидің құқығына қатысты орындалады. Осылайша, екі жағдайда да сатушы зиян шекпейді (Al-Khattab, 282 б), (al-Kharshi, 81).

Ханафилерде бір жағынан, сату мен сатып алу келісімдерін бөлек-бөлек қара-

стырса, екінші жағынан, фудулидің сатып алуды өзіне не өзгеге телуінің арасын да бөлек қарастырады.

Егер фудули өзгеге бір зат сатып алса және келісімді өзіне телсе, бұл келісімі дұрыс және оның құқығына қатысты орындалған болады әрі ешкімнің рұқсатына байланысты тоқтап тұрмайды. Осы арқылы фудули оны өзіне сатып алған саналады, сатып алған заттың иелігі оған ауысады және оның құнын беруге міндетті болады. Бұдан кейін ол бұл затты басқа тарапқа жаңа келісіммен сатады.

Ханафилер бұл жерде мынаны шарт етеді: сатып алушы келісім жасасуға лайықты (құқықтық қабілеттілігі бар) адам болуы тиіс. Егер сатып алушы сәби, тыйым салынған адам болса, ол келісім негізгі сатып алушының рұқсатына байланысты тоқтап тұрады. Өйткені сатып алушы келісім жасасуға лайықты адам емес. Сондықтан сату келісімі оның құқығына қатысты орындалмайды.

Егер сатып алушы келісімді өзге бір адамға телсе, бұл келісім дұрыс және оның рұқсат беруіне байланысты тоқтап тұрады. Рұқсат берсе, келісім орындалады, рұқсат бермесе, келісім жойылады (Ibn Nuja'im, 159-164).

Рұқсат беру шарттары. Фудули әрекеті рұқсат беруге байланысты тоқтап тұрады дегендер рұқсат беруге үш шарт қойған. Олар:

Біріншісі, келісім нысаны немесе әрекеттің бар болуы. Егер рұқсат бергенге дейін келісім нысаны бүлініп не құритын болса, рұқсат беру жойылады. Өйткені ол нысанмен тоғыспады. Фудули өзгенің мал-мүлкін сатса және мүлік иесі ол мүлік құрып кеткеннен кейін келісімге рұқсат беретін болса, оның бұл рұқсат беруі дұрыс емес. Егер тауар оның қолында бүлінетін болса, бүлінудің салдары оған артылады. Ал егер тарау фудулиден са-

тып алушының қолында бүлінетін болса, мүлік иесінің оның кепілдігін фудулидің не одан сатып алушының бірінен талап ету құқығы бар.

Екіншісі, фудулидің, онымен келісім жасасқан адамның және рұқсат беру құқығы бар адамның рұқсат берген уақытта тірі болуы. Сондықтан осы үш тараптың бірі қайтыс болғаннан кейін берілген рұқсат жойылады және оның орындалуының ешқандай салдары болмайды. Бұл жерде мұрагерлері олардың орнын баса алмайды. Мұны «рұқсат беру – келісім түзудің үкімі» деп түсіндіруге болады. Ал келісім жасасушы екі тарап болмаса келісім түзілмейді. Сол секілді мүлік иесінің рұқсат беруі оның тірі болуын талап етеді (Kamal, 2003: 50-55).

Үшіншісі, әрекет жасалған уақытта оған рұқсат берілуі. Сондықтан фудули сәбидің не тыйым салынған адамның мал-мүлкін садақа етсе не сыйласа, сәби балиғатқа толғаннан кейін немесе тыйым салыну тоқталғаннан кейін ол әрекетке рұқсат берсе, бұл рұқсат беру дұрыс емес. Бұл келісім оның құқығына қатысты орындалмайды. Өйткені бұл әрекеттер жасалған уақытта оған рұқсат беру болмаған еді.

Енді фудулидің ісіне рұқсат беру жолына тоқталсақ. Фудули әрекетіне рұқсат анық немесе тұспалдап берілуі мүмкін. Анық рұқсат беру сөзбен не іспен болады. Мысалы, «саған әрекет етуге рұқсат бердім» деп айтуы немесе мүлік иесі сатылатын тауарды фудулидің қолына табыстауы не одан құнын алуы.

Тұспалдап рұқсат беру разылықты білдіретін барлық белгімен, дәлелмен, айғақпен болады. Көпшілік ханафи фудулиді біле тұра, оның әрекетіне үнсіздік таныту әрекетке рұқсат болып табылмайды деген (Ibn Nuja'im, 159-164), (al-Muhtar, 510).

Рұқсат берудің әсері, яғни салдары. Егер фудулиәрекеттеріне рұқсат берудің шарттары толық орындалса, фудули уәкіл деп саналады. Бұл әрекеттің уақытына қайтады. Ендеше, оның қайту әсері (салдары) бар. Ханафилер осыған байланысты кейінгі рұқсат беру алдыңғы рұқсат берудің үкімін алады деп шешкен. Егер іс иесі рұқсат берген әрекетте фудулиді уәкіл деп санасақ, келісім құқықтары соған тиесілі. Келісім үкімі болса, іс иесіне қайтады. Оған уәкілдік тарауында кеңінен тоқтаған едік.

Әрекетке рұқсат бермеу мәселесіне келсек, біз мүлік иесінің немесе іс иесінің фудулидің әрекетіне рұқсат беру құқығы бар екендігін және бұл жағдайда фудулидің уәкіл деп саналатындығын айттық. Сондықтан оған уәкілдіктің үкімдері қолданылады. Оның бұл әрекеттен бас тартуға құқығы бар. Әрекеттен бас тартудың салдарынан ол әрекет жоқ деп саналады. Одан кейін осы әрекетке рұқсат беру оның ойына келсе, бұл рұқсат беру бар келісіммен тоғыспағандықтан, оның салдары болмайды.

Мысалы, келісім не әрекет фудулидің сатып алушыға тауарды беруі арқылы орындалған болса, мүлік иесі оны өзіне қайтаруды талап етуге құқылы. Егер тауар бүлінсе, ханафилердің кітаптарында кеңінен талданған негізде мүлік иесі бүлінген заттың кепілін фудулиден не сатып алушыдан талап ете алады.

Егер мүлік иесі не іс иесі үнсіз қалып, фудулидің әрекетіне рұқсат етпесе не тыйым салмаса, қанша уақыт созылса да, оның әрекеті тоқтап тұрады. Ханафилерде оның бұл әрекетті білуі не білмеуі бірдей.

Мәликилердің кітаптарында былай келген: фудули әрекетінің уақытында не одан кейін мүлік иесінің бар бола тұра, біле тұра, рұқсат беруге не кері қайтаруға қатысты үнсіздігіне келсек, егер әрекет оның жоктығында орын алса және арада бір жыл уақыт өтсе, оның әрекетті кері қайтару құқығы жойылады және оның тарапынан сауда міндетті болады әрі одан кейін оны кері қайтара алмайды (al-Dasuqi, 12), (al-Kharshi, 17).

Ислам фикһы фудулиге де, іс иесіне де фудулидің әрекетіне іс иесінің рұқсаты берілгенге дейін еш нәрсені міндеттемейді. Өйткені іс иесі фудулидің әрекетіне рұқсат бергенге дейін оларды байланыстыратын нәрсе жоқ.

Сөзімізді **қорыта келе**, ислам шариғатының әр ғасырда, әр аймақта, әртүрлі адамдар ортасында туындайтын саналуан әрекеттерді, алыс-берістерді реттеп отыратын белгілі бір нормаларды бекіткендігін және осыларға қатысты жалпы нормативтері бар тұтас жүйе екендігін аңғарамыз. Адамдар арасында орын алатын осындай әрекеттердің бірі – фудулидің әрекеттеріне ислам шариғатында мән беріліп, түрлі жағдаяттарға сай келетін үкімдері бар екендігін байқаймыз және осы үкімдерді мұсылман адам күнделікті өмірін шариғатпен сәйкестендіру үшін олардан хабардар болып отырғандығы жақсы болар деп сөзімізді аяқтаймыз.

Бұл зерттеу жұмысы Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитетімен қаржыландырылды (Грант №AP19680093).

Әдебиеттер

1. المعجم الوسيط. استانبول: دار الدعوة. 1989. ص: 1067.
2. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 709هـ). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. دار الكتاب الإسلامي. ج. 3. ص: 370.
3. حسين حامد حسان. المدخل لدراسة الفقه الإسلامي. القاهرة: أزوقة، 2017. ص: 693.
4. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ). المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعي). دار الفكر ج. 9. ص: 404.
5. أبو داود. سنن أبي داود. بيروت: دار ابن حزم. 1997. ج. 3. ص: 551.
6. الترمذي. سنن الترمذي. بيروت: دار التواصل. 2016. ج. 2. ص: 632.
7. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. دار الكتاب الإسلامي. ج. 6. ص: 816.
8. الحطاب الرعيني. مواهب الجليل. بيروت: دار الكتب العلمية. 1995. ج. 4. ص: 615.
9. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (المتوفى: 595هـ). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004 م. ج. 3. ص: 235.
10. البخاري. صحيح البخاري. بيروت: دار ابن كثير. 2002. ص: 1944.
11. كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861هـ). فتح القدير. بيروت: دار الكتب العلمية. 2003. ج. 7. ص: 480.
12. شمس الدين السرخسي. المبسوط. بيروت: دار المعرفة. ج. 24. ص: 185.
13. شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار إحياء الكتب العربية. ج. 3. ص: 552.
14. أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ج. 2. ص: 340.
15. أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ج. 5. ص: 310.
16. أبو عبد الله محمد الخرشي. شرح الخرشي على مختصر خليل. بيروت: دار الفكر للطباعة. ج. 5. ص: 308.
17. ابن عابدين. حاشية رد المحتار. بيروت: دار الفكر. 1966. ج. 4. ص: 604.

Reference

1. Abu Abdullah ibn Muhammad ibn Ismail al-Bukhari. Sahih al-Bukhari (The Authentic Collection of Al-Bukhari). – Beirut: Dar Ibn Kathir, 2002. – P. 1944.
2. Abu Abdullah Muhammad al-Kharshi. Sharh al-Kharshi ala Mukhtasar Khalil (Al-Kharshi's Commentary on the Abridgment of Khalil). – Beirut: Dar al-Fikr li-l-Tibaa. – Vol. 5. – P. 308.
3. Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd. Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid (The beginning of the diligent and the end of the thrifty). – Cairo: Dar al-Hadith, 2004. – Vol. 3. – P. 235.
4. Abu Bakr ibn Masud al-Kasani al-Hanafi. Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i (The wonders of crafts in the arrangement of laws). – Vol. 2. – P. 340.
5. Abu Bakr ibn Masud al-Kasani al-Hanafi. Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i (The wonders of crafts in the arrangement of laws). – Vol. 5. – P. 310.
6. Abu Dawud. Sunan Abi Dawud (The Sunan of Abu Dawud). – Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997. – Vol. 3. – P. 551.
7. Abu Zakariyya Muhyi al-Din Yahya ibn Sharaf al-Nawawi, Al-Majmu Sharh al-Muhadhdhab (The Collection: Commentary on Al-Muhadhdhab). – Dar al-Fikr. – Vol. 9. – P. 404.
8. Al-Khattab al-Ruwayani. Mawahib al-Jalil (The Bounties of the Majestic). – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995. – Vol. 4. – P. 615.

9. Al-Mu'jam al-Wasit (Intermediate dictionaries). – Istanbul: Dar al-Da'wa, 1989. – P. 1067.
10. Al-Tirmidhi. Sunan al-Tirmidhi (The Sunan of Al-Tirmidhi). – Beirut: Dar al-Tawassul, 2016. – Vol. 2. – P. 632.
11. Husayn Hamid Hassan. Al-Madkhal li-Dirasat al-Fiqh al-Islami (Introduction to the Study of Islamic Jurisprudence). – Cairo: Arwiah, 2017. – P. 693.
12. Ibn Abidin. Hashiyat Radd al-Muhtar (The Marginal Notes on The Response of the Perplexed). – Beirut: Dar al-Fikr, 1966. – Vol. 4. – Ibn Nujaym. Al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq (The Clear Sea: Commentary on the Treasure of Subtleties). – Dar al-Kutub al-Islamiyyah. – Vol. 3. – P. 370.
13. Ibn Nujaym. Al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq (The Clear Sea: Commentary on the Treasure of Subtleties). – Dar al-Kutub al-Islamiyyah. – Vol. 6. – P. 816.
14. Kamal ibn al-Humam. Fath al-Qadir (The Opening of the powerful). – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003. – Vol. 7. – P. 480.
15. Shams al-Din al-Sarakhsi. Al-Mabsut (The Extended Work). – Beirut: Dar al-Maarifah. – Vol. 24. – P. 185.
16. Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Arafah al-Dasuqi. Hashiyat al-Dasuqi ala al-Sharh al-Kabir (Al-Dasuqi's Marginal Notes on the Grand Commentary). – Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. – Vol. 3. – P. 552.
17. P. 604.

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

МАҚСАТТЫҚ ТӘПСІР: ТЕОРИЯ МЕН ТӘЖІРИБЕ АРАСЫНДАҒЫ БАЙЛАНЫС

Әнуар Ахмад Хан әл-Бағдади
PhD,

Болгар Ислам академиясының Ислам ғылымдары профессоры,
Болгар, Ресей Федерациясы

التفسير المقاصدي بين النظرية والتطبيق

أنوار أحمد خان البغدادي
الدكتور

أستاذ العلوم الإسلامية في أكاديمية بلغار الإسلامية
بلغار، روسيا الاتحادية

PURPOSIVE TAFSIR: BETWEEN THEORY AND APPLICATION

Anwar Ahmad Khan al-Baghdadi
PhD,

Professor of Islamic Sciences at Bolgar Islamic Academy
Bolgar, Russian Federation

ЦЕЛЕВОЙ ТАФСИР: МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ

Анвар Ахмад Хан аль-Багдади
PhD,

Профессор исламских наук в Болгарской исламской академии,
Болгар, Российская Федерация

Аңдатпа. Құран Кәрім – Алла тағаланың пайғамбары Мұхаммедке, пайғамбарлардың соңғысына түсірген қасиетті кітабы. Әлбетте, бұл кітап – адамзатқа жол көрсетуші, бірақ ол сонымен қатар мұғжиза. Мұғжиза Құранның барлық сын-тегеурінге жауап бере алатынын білдіреді. Осыған байланысты Құранның мұғжизалық қырлары әртүрлі: шешендік мұғжиза, ғылыми мұғжиза, заңнамалық мұғжиза, экономикалық мұғжиза, сандық

мұғжиза және басқалары. Бірақ бұлардың барлығына қарамастан Құран өзінің Алла тағала қойған мақсаты мен аясынан шықпайды.

Құранның басты және ұлы мақсаты – адамзатты тура жолға бағыттау. Бұл ұлы мақсатта адамның дүние мен ақыреттегі ең үлкен пайдасы бар. Осыдан көрініп тұрғандай, Құранның ең маңызды мақсатының бірі – адамзаттың игілігін қамтамасыз ету. Алайда адамзаттың Құранның мақсатын түсінуі әртүрлі болды. Кейбірі мүлде түсінбеді және елемеді, енді бірі түсініп, шектен шықты, ал үшіншілері орта жолды ұстанып, ниеті түзу болды.

Бұл қарапайым зерттеу «мақсаттық тәпсір» тақырыбын қарастырады және оны жан-жақты талдайды, ешкімге асығыс үкім шығармай, Құран мәтіндерін түсінудегі ортақ және әділ жолды іздейді.

Түйін сөздер: Құран Кәрім, тәпсір, мақсаттық, теория, қолдану.

الملخص: إنَّ القرآن الكريم كتاب سماويُّ أنزلَه الله تعالى على رسوله محمَّد خاتم النَّبِيِّينَ-عليه أفضل الصَّلَاةِ والتَّسْلِيمِ، ولا شكَّ أنَّه كتاب هداية، لكنَّه كتاب معجز، والإعجاز يقتضي أن يتصدَّى القرآن لجميع التَّحْدِيَّات. من هنا تعدَّدت وجوه إعجازه، وتلك كثيرة، منها الإعجاز البلاغيُّ، والإعجاز العلميُّ والإعجاز التَّشْرِيْعِيُّ، والإعجاز الاقتصاديُّ، والإعجاز العدديُّ وغير ذلك. ولكن مع كلِّ ذلك نجد القرآن الكريم لا يخرج عن إطاره الَّذي رسمه، وعن هدفه الَّذي وضع له، وعن مقصده الَّذي لأجله أنزلَه الله تعالى. ومقصد القرآن الأجلُّ والأسمى هو الهداية والإرشاد إلى الصِّراط المستقيم، وفي هذا المقصد العظيم مصلحة للإنسان الكبرى في الدُّنيا والآخرة كليهما.

من هنا يتَّضح أنَّ رعاية المقاصد والمصالح من أهمِّ أهداف القرآن الكريم، إلَّا أنَّ الفهم البشري تجاه المقاصد اختلف وتعدَّد، حيث نرى هناك ثلاثة مواقف ومذاهب، منهم من لم يفهم مقاصد القرآن مطلقاً، ولم يراعها بتاتاً، وهناك من فهم ولكنَّه ذهب مذهب الغلاة، وهناك من اعتدل في الفهم فلم يقصِّر ولم يغال يتناول هذا البحث المتواضع موضوع «التفسير المقاصدي» ويدرسه دراسة متأنية دون الإسراع في الحكم على أحد، مثلاًساً طريق الوسطية ومذهب الاعتدال في فهم النصوص القرآنية.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التفسير، المقاصدي، التَّظْرِيَّة، التَّطْبِيق.

Abstract. The Holy Qur'an is a divine book revealed by Allah to His Messenger Muhammad, the Seal of the Prophets – peace and blessings be upon him. Without a doubt, it is a book of guidance, but it is also a miraculous book. The miracle of the Qur'an **lies in the fact** that it addresses all challenges, hence the various aspects of its miraculous nature, such as its rhetorical miracle, scientific miracle, legislative miracle, economic miracle, numerical miracle, and more. Despite all of this, the Holy Qur'an remains within the framework **it has established**, its purpose, and the objective for which Allah revealed it.

The greatest and most sublime objective of the Qur'an is to provide guidance and lead mankind to the straight path. This great objective serves humanity's greatest interest, both in this world and the hereafter. It becomes clear that safeguarding the purposes and interests is one of the primary aims of the Holy Qur'an. However, human understanding of these objectives has varied. We observe three positions or schools of thought: those who do not understand the objectives of the Qur'an at all and disregard them entirely, those who understand but take an extreme approach, and those who are moderate, neither neglecting nor overemphasizing.

This humble research explores the topic of "Purposive Tafsir" and examines it thoroughly without rushing to judgment, adopting a balanced and moderate approach in understanding the Qur'anic texts.

Keywords: Noble Qur'an, Tafsir, Purposive, Theory, Application.

Аннотация. Священный Коран – это небесная книга, ниспосланная Аллахом Своему посланнику Мухаммеду, последнему из пророков – да будут ему лучшие молитвы и приветствия. Несомненно, что это книга руководства, но также это книга-чудо. Чудо подразумевает, что Коран противостоит всем вызовам. Отсюда и многочисленные стороны его чуда, такие как риторическое чудо, научное чудо, законодательное чудо, экономическое чудо, числовое чудо и другие. Но несмотря на всё это, мы видим, что Священный Коран не выходит за пределы своей миссии, своей цели и своего предназначения, ради которого его ниспослал Аллах.

Высшая и самая великая цель Корана – это руководство и наставление на прямой путь. В этой великой цели содержится величайшая польза для человека как в этом мире, так и в мире ином. Из этого ясно, что забота о целях и интересах является одной из важнейших задач Священного Корана. Однако человеческое понимание этих целей отличается и варьируется. Мы видим три позиции и школы мысли: те, кто не понимают целей Корана и вовсе не учитывают их, те, кто понимает, но чрезмерно усердствует, и те, кто придерживается умеренности, не упрощая и не утрируя.

Данное скромное исследование посвящено теме «Целеполагающий тафсир» и исследует его тщательно, не спеша выносить суждения, придерживаясь пути умеренности и метода равновесия в понимании коранических текстов.

Ключевые слова: Священный Коран, тафсир, целеполагающий, теория, применение.

بين المصطلح والمفهوم:

إنه يتردد تعبيران بين دعاة هذا اللون الجديد من التفسير، فبعضهم يؤثر تعبير «التفسير المقاصدي»، كالدكتور وصفي عاشور وغيره، وبعضهم يؤثر تعبير «التفسير المصلحي»، كالدكتور منير يوسف، وأما الدكتور أحمد الريسوني، الذي له مساهمات نظيرية فعالة في تأسيس هذا المنهج فقد تردد في استعمال الكلمتين، فحينما قال: «التفسير المقاصدي»، وحينما «التفسير المصلحي»، وحينما آخر جمع بينهما فقال: «التفسير المقاصدي المصلحي»، وهذا يعني أنه لا يوجد بينهما فرق.

واختار بعض الباحثين لهذا النوع من التفسير تعبيراً آخر يختلف عما سبق، كالدكتور نور الدين عتر، الذي استخدم كلمة «التفسير العام»، وأراد منه ما يريده أصحاب نظرية المقاصد، فقد قال معزفاً: هو تفسير يعرض مقاصد الآيات ومعانيها، دون دخول في تفاصيل المفردات وجزئيات المعنى [1، 114].

وأضاف: وقد احتل هذا التفسير مكانة كبيرة في الأوساط العامة وأصبح عمدة في الخطب والمقالات والأحاديث والبحوث الإسلامية الثقافية [1، 114].

حيث نرى في هذا التعريف أن الدكتور نور الدين عتر يشير إلى أن هذا اللون من التفسير يعرض مقاصد الآيات ومعانيها، وهذا المفهوم هو الأقرب إلى تعريف التفسير المقاصدي، إلا أنه لم يسم «التفسير المقاصدي»، بل سماه بـ «التفسير العام».

تعريف التفسير المقاصدي:

وقد تعددت تعريفات التفسير المقاصدي لاختلاف الرؤية التي يراها المفسر الجديد نحوه، ومن التعاريف الكثيرة نعرض بعضها: فقد عرّف الدكتور أحمد الريسوني في كتابه «الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة» قائلاً بأنه: النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح وذلك – طبعا – دون تكلف وتعسف [2، 53].

وعرّف الدكتور وصفي عاشور أبو زيد قائلاً: هو لون من ألوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني والغايات التي يدور حولها القرآن الكريم كلياً أو جزئياً، مع بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصلحة العباد [3، 53].

وأضاف: ونعني بـ «كلياً أو جزئياً» المقاصد العامة للقرآن الكريم التي تحدث عنها القرآن نفسه

«الأمر بمقاصدها»، وهذه القاعدة تعطي صورة واضحة لمدى اهتمام المتقدمين بالمقاصد، إلا أنه قد تجد بعضاً ممن يشتغل بالإفتاء وليس خبيراً فيه وأهلاً له يهمل جانب المقاصد ولا ينتفع بها في استخراج الأحكام الشرعية، فتأتي فتاوى خالية من روح المقاصد جافة ومضرة لا تصلح والمبادئ الإسلامية العامة، فتاوى فضفاضة لا تتفق وروح الإسلام وجوهره وحقيقته.

وأما أصحاب الخبرة من أهل العلوم والمعارف المتمكنون من المادة العلمية الغزيرة والواقفون على روح الشريعة وحقيقتها وجوهرها لا يغفلون الاهتمام بالمقاصد، وإنما دائماً يراعون هذا الجانب في فتاواهم.

ولكنك لو تفحصت في كلام المفكرين في المقاصد لوجدتهم يتخيلون أنهم أوجدوا شيئاً لم ير له أثر في التاريخ، فيغالون في تقرير المقاصد ويحملون عليها ما لا تحتمل تنظيراً وتطبيقاً، ويأتون من خلالها بفتاوى لا تطابق المبادئ العامة والمسلمات الشرعية التي اتفقت عليها الأمة سلفاً وخلفاً.

فالأمر بين الإفراط والتفريط، فئة قد تهمل جانب المقاصد وفئة تغالي فيها، فتأتي بما لا تلائم المسلمات والكليات، والأمر ليس كذلك، وإنما رعاية المقاصد في الشريعة الإسلامية كانت ملحوظة عند المتقدمين، وأما في العصر الحاضر فقد أحسن دراستها المحدثون المعتدلون، وأما الذين غلوا فيها فقد جعلوها ذريعة إلى الانحراف الفكري وسبباً لتقويض المسلمات الشرعية بمخالفة الأسس الثابتة والضوابط الأصيلة والارتكاز إلى التناقضات النفسانية.

فالمقاصد مبدأ أصولي، له ضوابط ومعايير حددها علماء الإسلام بدقة متناهية دون إعمال الهوى والنفس، ولكننا نرى أن فئة ممن يسمون أنفسهم من المفكرين يدعون إلى تعميم المقاصد ليتمكنوا من الخروج من النواذ التي يصطنعونها لأنفسهم الطامعة، مستغلين في ذلك المقاصد، والمارقين عن حدود وضوابط الشرع ومعاييرها، والخارجين على المسلمات الثابتة التي اتفقت عليها الأمة الإسلامية سلفاً وخلفاً.

قلنا إن الاهتمام بالمقاصد ليس شيئاً جديداً، وإنما هو قديم، حددها المتقدمون في المقاصد الخمسة، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل

وكثير من العلماء وسيأتي تفصيل بشأنها، والمقاصد الجزئية التي ربما تكون خاصة بموضوع أو سورة أو مجموعة من الآيات، أو حتى آية واحدة، أو ربما لفظة واحدة، وبيان المراد منها. والنص على «بيان كيفية الإفادة منها جاء للتأكيد على أن التفسير ليس للتفسير وحسب، وإنما لبيان كيفية استئصال هدايات القرآن للواقع المعاصر، وكيف تستفيد منها الدوائر الاجتماعية المختلفة: الفرد والأسرة، والمجتمع والدولة والأمة والإنسانية جمعاء [3، 7].

وعرفه منير بن رايح يوسف: هو استحضار المصالح الشرعية في تفسير النصوص واستنباط أحكامها والترجيح بينها [4، 49].

وعرفه الدكتور فريد شكري: التفسير بالمقاصد التي أعلن عنها وصرح بها القرآن ابتداء ثم اهتداء والتفسير للمقاصد التي تستنبط انتهاء [5، 40].

نشأة التفسير المقاصدي:

إن نشأة هذا النوع من التفسير أمر اعتباري، فإن نظرنا فيه من حيث أنه عبارة عن النظر إلى المقاصد والمصالح في استخراج الأحكام من النصوص فهو قديم، نشأته نشأة التفسير نفسه، كما نرى الدكتور منير بن رايح يوسف يقول: إن المتمعن في الآثار المنقولة سلف الأمة – رضي الله عنهم – فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم يجد أنها شملت التفسير المصلي للنصوص، وأولهم الصحابة ثم التابعون فالأئمة المجتهدون، وأخيراً ما ورد عند من اضطلع بتفسير القرآن مباشرة، وأقصدهم بهم: المفسرين قديماً وحديثاً [4، 52].

أما ظهور هذا المصطلح بالمفهوم المقاصدي الحديث المتسم بالمغالاة، الذي يريده رواده فهو جديد، ظهر نتيجة للقراءات الحديثة للقرآن الكريم، التي لو قلنا عنها إنها نشأت تحت ظلال الأهداف الاستعمارية لما أخطأنا؛ لخروجها عن المسلمات التي اتفقت عليها الأمة الإسلامية قرناً بعد قرن، ولفهم هذه النزعة في التفسير لا بد لنا أن نلقي نظرة عامة على نظرية المقاصد من المنظور الحديث، ونتكلم عما لها وما عليها.

نظرية المقاصد، ما لها وما عليها:

مما لا شك فيه أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي روح الأحكام وحقيقتها، وهي ضابطة أصولية قديمة اعتمد عليها الفقهاء والأصوليون، واعتماداً على المقاصد جاؤوا بقاعدة فقهية عامة وهي

ثانياً: من أشكال الغلو في فهم المقاصد الاقتصاد في العدة على مقصد استبراء الرحم، والاستعاضة عن القروء أو الأشهر بالفحوصات الطبية، مع أن العدة من المحكمات لا يصح الاجتهاد في عدد أيامها.

ثالثاً: من أشكال الغلو في المقاصد تجويز مشاركة الطلاب المسلمين في شعائر غير المسلمين في بعض الدول؛ للحفاظ على العقل المتمثل في طلب العلم في المدارس.

هنا لاحظ المقصديون حفظ العقل بالتعليم، ونسوا أن مقصد حفظ الدين أهم منه، ولا يقم مقصد العقل على مقصد حفظ الدين، ولكنهم لا يدركون الترتيب الدقيق الذي لاحظته المتقدمون في بيان المقاصد الخمسة، فشرعوا حكماً غريباً قد يفسد الدين بالأنشطة والشعائر المخالفة للإسلام في المدارس.

رابعاً: من أشكال الغلو في المقاصد، القول بتساوي المرأة مع الرجل في الميراث انطلاقاً من زعم تاريخية نزول الحكم زمن التشريع، حيث قالوا: إن التفرقة في الميراث كان مناسباً للمرحلة الزمنية التي نزل بها النص، لأن المرأة كانت لا تُعطى شيئاً في الجاهلية، ثم جاء الإسلام فأعطاه نصف الذكر، فزعموا أن هذا المعنى مقصود زمن التشريع، أما بعد ذلك فالنص تعليم لنا وإشارة أن نعطيها في المستقبل مثل حظ الذكر.

خامساً: ومن الغلو ما يزعم بعضهم أن تطبيق الشريعة يعني إعمال الرحمة في كل شيء - وهو مطلب كلي- لأن القرآن يقوم على منهج الرحمة، وما دامت الرحمة هي المنهج، فتحريم الربا وهو جزئي في الإسلام شرع رحمة بالمدين، فقد تغير الحال ولم يعد الأمر كما كان استغلالاً لحاجة المدين، فربا البنوك الحكومية لم يعد يشبه الربا السابق، وإنما هو نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدد الفائدة بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين، فتتحقق الرحمة بزعمهم!

سادساً: ومما يسلكه أصحاب نظرية المقاصد من الغلو زعمهم أن الحجاب لم يعد ملائماً للعصر، ولا لمكانة المرأة وتحزرها واقتحامها لكافة مجالات الحياة العامة من مدراس وجامعات ومعامل وإدارات وتجارات؛ لأن هذا الحجاب يعوق حركة المرأة ويعرقل مصالحها التي لا تتعارض

والمال، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «اتفقت الأمة -بل سائر الملل- على أن الشريعة وضعت للمحافظة على هذه الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري [6، 1/ 31].

فالمقدمون راعوا هذه المقاصد الخمسة وترتيبها في استخراج أحكام الشريعة فكانوا موفقين، وأما المحدثون الغلاة فيدعون إلى إضافة مقاصد جديدة إلى هذه الخمسة مراعاةً (لمبادئ إنسانية) دون النظر إلى اعتبارها الشرعي من استقراء الأدلة والنظر في أحكام الشريعة، كالدعوة إلى إدخال مبادئ مثل الحرية والإخاء والمساواة والتكافل وحقوق الإنسان، إلى أن زادها بعضهم عن عشرين مقصداً. بينما يرى البعض أنه لا يمكن ادعاء الحصر في مقاصد الشريعة، فالمقاصد كالمسائل لا يمكن حصرها، وأضافوا عناوين مفتوحة وجعلوها مقاصد، مثل: السلام العالمي، والنقد الاقتصادي، والبحث العلمي، والحقوق الدستورية، وحفظ وتطوير الكرامة والرفاهية، والعلم والإبداع والاستقلالية والتطور والمساواة والحرية والعدالة والأخوة والحب والتضامن والتنوع؛ وفيما يخص علاقة الإنسان بغيره أضافوا مبادئ مثل: الصحة والذكاء والإنجاب والعمل والانتماء والجيرة، أما المقاصد المتعلقة بالمجتمع فمنها: حفظ وتطوير سيادة القانون والاستقلال والشورى والتعددية والتطور والثقافات والأديان والتراث [7، 32].

وبهذا الإفراط في عداد المقاصد قد يأتون بأشياء غريبة وأحكام مشروبة بطعم الغلو والتعسف لم يسمعها المسلم ولم يألفها شرعياً، وقد أحسن الدكتور جمال الفراء في بحثه المعنون بـ «الغلو في فهم مقاصد الشريعة وأثره في الانحراف الفكري»، أوضح فيه أن الغلو في فهم مقاصد الشريعة قد يؤدي إلى الانحراف الفكري والخروج على المسلمات والكليات، وفيما يأتي من السطور نستخلص من مقاله المنشور في مجلة «رواء» بعضاً من الصور والأشكال لغلوهم وتعسفهم في المقاصد، وهي:

أولاً: من صور الغلو في المقاصد تعظيم الحديث عن مقصد الحرية، وما ينتج عنه من الدعوة إلى إلغاء حد الردة والطعن في أدلته؛ لأن هذه الدعوة في الحقيقة تناقض مقصد حفظ الدين، فحد الردة جاء لحفظ الدين من الزوال والاختلال.

(1953)، وهو عضو مؤسس ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ورئيس رابطة المستقبل الإسلامي بالمغرب (1994 - 1996). ورئيس لحركة التوحيد والإصلاح بالمغرب (1996 - 2003) والمدير المسؤول لجريدة «التجديد» اليومية (2000 - 2004)، وعمل عدة سنوات بوزارة العدل (1973 - 1978)، كما اشتغل أستاذا لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس، وشغل غير ذلك من المناصب.

له عدة بحوث تنظيرية وكتب علمية، ويهمنها منها ما يأتي:

- 1- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.
- 2- مدخل إلى مقاصد الشريعة.
- 3- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده.
- 4- الاجتهاد: النص والمصلحة والواقع (ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد).
- 5- مقاصد المقاصد (الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة)، وغيرها من الكتب.

يُعدّ الريسوني من أهم رواد هذا الاتجاه؛ فإنه قضى حياته في تطوير وتأسيس هذا الفكر؛ حيث إنه يدرّس مقاصد الشريعة منذ سنة 1986 م، وأشرف على أكثر من خمسين أطروحة جامعية، أكثرها يندرج في إطار مشروع متكامل وشامل في مجال مقاصد الشريعة، كما نراه في الكتب المذكورة رائدا لنظرية المقاصد.

- 3- الدكتور وصفي عاشور علي أبو زيد، باحث مصري، (رئيس مركز الشهود الحضاري للدراسات الشرعية والمستقبلية، ومحاضر في أكثر من جامعة وأكاديمية لمواد الفقه والأصول والقواعد والمقاصد).

وله بحوث كثيرة في مختلف من المجالات وله كتب عديدة، ومما يهمنها هنا ما كتبه في التفسير المقاصدي للقرآن الكريم:

التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم، في ظلال القرآن أنموذجا. نشر في موقع صيد الفوائد 1435هـ، والكتاب هذا عبارة عن بحث مقدّم إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بالجزائر، في مؤتمرها الدولي بعنوان: «فهم القرآن بين النص والواقع»، المنعقد في 4-5 ديسمبر عام 2013 م.

وكتاب آخر «نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، رؤية تأسيسية». نشر ضمن أعمال ندوة:

مع مقاصد الشريعة! وتطبيق مقصد حفظ النسل، والذي من لوازمه فرض الحجاب عليها لا يتفق في هذا الزمان مع معطيات العصر.

سابعاً: يرى أصحاب نظرية المقاصد أن المقصد من تذكية المذبح هو التعقيم، فإذا حصل هذا المقصد بتعقيم المواد والآلات الحديثة، فهذا يقوم مقام التذكية [8، 31 / 36]، وهذا يعني أنه لا حاجة إلى ذبح الحيوانات، وإنما يكفي أن تعقم اللحوم بالمواد أو الآلات الحديثة لأن مقصد الذبح هو التعقيم.

هذه، وهنالك أشكال وصور أخرى كثيرة ينسجها أصحاب هذه النظرية من خلال نسجهم أغطية المقاصد، ليغطوا بها وجوه الفساد.

أهم رواد التفسير المقاصدي:

إن رواد هذا اللون من التفسير، أو الدعاة الذين يحاولون التأسيس لهذا النوع من التفسير كثيرون، ازداد عددهم في العقدين الأولين من هذا القرن، ومن أهم هؤلاء الرواد:

- 1- الدكتور عبد الكريم حامدي، دكتور في الفقه وأصوله، (وهو أستاذ محاضر في كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة - الجزائر)، وله عدة مؤلفات منشورة، وما يهمنها هنا كتابه الشهير في التفسير المقاصدي، هو «مقاصد القرآن من تشريع الأحكام»، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر، لبنان، 2008م، عدد الصفحات: 686.

ويتكون الكتاب من ثلاثة أبواب، وثمانية فصول، يتقدم كلا منها تمهيد، فالباب الأول: يتناول مقصد القرآن في تحقيق الصلاح الفردي، وتحتة ثلاثة فصول، والباب الثاني: يتناول مقصد القرآن في تحقيق الصلاح الاجتماعي، وتحتة ثلاثة فصول، وأما الباب الثالث: فيتناول مقصد القرآن في تحقيق الصلاح العالمي، وينقسم إلى فصلين.

ويعدّ هذا الكتاب بحثاً مهماً، فإنه يدرس مقاصد الإسلام بصفة عامة إلا أنه يحاول أن يربط أحكام القرآن بالقواعد المقاصدية من خلال تقسيم جديد للمقاصد على أساس صلاح الإنسان في أحواله الفردية والاجتماعية والعالمية، وفي ظن الباحث أنه يقدم شيئاً جديداً؛ ولكن الأمر ليس كذلك؛ فإن المتقدمين راعوا ذلك، ولكن دون التمتع والانحلال، كما هو الحال في يومنا هذا عند المتأثرين بالحدثة

- 2- الدكتور أحمد عبد السلام الريسوني، ولد بناحية مدينة القصر الكبير، بالمغرب، عام

بدعوى مخالفته لتحقيق مصلحة الحرية؛ في حين أن دعواهم هذه في الحقيقة تناقض مقصد حفظ الدين من الزوال والاختلال وشرع لضمان عدم التلاعب بالدين قال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم: (من بدل دينه فاقتلوه) فقتل المرتد يمنع من شره ويزجر غيره [8، 31].

ثانيا: الاختلال بالمنهج:

الناظر في جهود المقاصديين يجد نوعا من الاختلال في منهجهم وعدم التثبت من أشياء معينة، بل إنهم يقولون عن المقاصد ولم يتفقوا بعد على تعيينها، فمنهم من يحددها في خمسة وسبعة، ومنهم من يوسعها، ومنهم من يوزع إلى عامة وخاصة، ومنهم من يوزع إلى كلية وجزئية، وغير ذلك من الاختلافات في صناعة المنهج الذي لم يكتمل بعد، وإنما هو عبارة عن دعوات وفروضات غير مستقرة.

كما رأينا الدكتور وصفي عاشور أنه عد مسالك الكشف عن مقاصد القرآن الكريم، وحصرها في أربعة، وهي: النص القرآني على المقصد، والاستقراء، والاستنباط، وتجارب علماء القرآن وجهودهم في هذا الباب، ثم فصل القول في هذه المسالك الأربعة، وقال في المسالك: (إن البحث في مسالك الكشف عن مقاصد القرآن هو مبحث ضابط لاستخراج المقاصد القرآنية وتحصيلها) [5، 49]. وقد نسي أهم مقومات التفسير ألا وهو الحديث النبوي الشريف حينما عد مسالك الكشف عن مقاصد القرآن، بل أغمض عينيه عن هذا المصدر العظيم لفهم النص القرآني وهذا المقوم المهم لجميع المفسرين حينما عد مقومات المفسر المقاصدي، وتلك المقومات هي:

أولا: فهم اللغة العربية وآدابها واستعمالاتها.
ثانيا: تدبر القرآن وإرادة العيش به.
ثالثا: العمل بالقرآن الكريم وتعليمه والجهاد به
رابعا: الانطلاق من احتياجات الأمة في ظل المقاصد العامة للقرآن

وبالنظر إلى هذه المقومات أقول:

أولا: إذا كانت هذه الأربعة هي مقومات المفسر المقاصدي فلا أظن أنه سيهتدي إلى فهم النص القرآني فضلا عن مقاصد القرآن، التي يتوقف فهمها على فهم النص القرآني نفسه.

ثانيا: في أول وهلة للنظر تشير هذه السطور إلى أن هذه المسالك الأربعة والمقومات الأربعة هذه

(مقاصد القرآن الكريم) التي أقيمت في مدينة فاس 2014 م، ثم نشرته مؤسسة مفكرون بعد ذلك مع إضافات تجاوزت الضعف عام 2018 م.

موقفنا من التفسير المقاصدي:

مما سبق يمكننا أن نعرف أن عاصفة المقاصد تعصف بالمسلمات التي اتفقت عليها الأمة سلفا وخلفا لا يمكن للغياري من المسلمين على دينهم وشريعتهم أن يتنازلوا عنها أبدا.

فالغلو مرفوض بكل أشكال المقاصد، ومن المعروف أن أصحاب نظرية المقاصد لو طبقوا هذه النظرية بكل أبعادها على التفسير، وأتوا من خلاله على تقويض المسلمات فهو تفسير لا وجه له، ولن يقبله المسلم الغيور على دينه.

أما إذا كان هذا المنهج الحديث يلتزم بقواعد التفسير الثابتة وأصوله الرصينة التي حافظت عليها الأمة قرنا بعد قرن، وتهتم بإبراز الغايات والمقاصد الحققة دون المس بالمسلمات، كما نرى نظائر كثيرة لدى أسلاف هذه الأمة أنهم راعوا المصالح والمقاصد في استخراج الأحكام دون الغلو والتعسف، فإذا كان على منوالهم فهو منهج صالح مقبول.

وإن لم يكن، و كان هذا المنهج يعتمد على هدم الثوابت وكسر الحواجز وبث الشذوذ والشواذ ونبد المسلمات فهو منهج غير مقبول البتة وفيما يأتي من السطور نقف عند نقاط مهمة حول هذا المنهج الجديد الذي يروجه أصحابه باسم المقاصد.

أولا: المغالاة في إبراز المقاصد:

إن المغالاة في إبراز المقاصد بدافع الهوى وتطبيقها على مقاصد غير شرعية أدت إلى الانحراف الفكري، فإنه مما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية تراعي المصالح المعتبرة والغايات السامية ولم تأت عبثا، ولكن الغلو في المقاصد أدى إلى الانحراف الفكري، كما نرى أن دعاة المقاصد أتوا إلى كسر كثير من الحواجز المانعة عن الانحلال الفكري وهدم كثير من المسلمات الثابتة من خلال دعوى تطوير النظر في مقاصد الشريعة شكلا ومضمونا، والخلل في فهم غائية الشريعة والتأثر بالواقع والجموح إلى التغيير دون ربط التغيير بالضوابط والقواعد المقاصدية.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، نلاحظ غلوهم في تعظيم الحديث عن مقصد الحرية وما ينتج عنه من الدعوة إلى إلغاء حد الردة والطعن في أدلته

ثالثاً: عدم التوفيق في تقديم النظرية المتكاملة:

لو تفحصنا في كتابات المقاصديين لوجدنا أنهم أصحاب العبارات اللامعة الفضفاضة، ودعائي عريضة الأفاق، يسفّهون العلماء المتقدمين، ويعظمون أفكارهم ونظرياتهم، ولكن الحقيقة أنهم لم يتمكنوا من تطبيق ما يدعون إليه من المقاصد اللامحدودة تطبيقاً علمياً صحيحاً على الآيات القرآنية، وإنما كلامهم في التفسير المقاصدي لا يزال تنظيرياً، لم يتجاوز عتبات الدعوة إلى اتخاذ المنهج السليم المتكامل العناصر والأجزاء، اللهم لا وجود لهم إلا في مسائل يرون التجديد فيها أو يطرحونها أمثلةً حسب نظرياتهم الخاصة المستوردة أو المنتحلة.

غير كافية لفهم النص القرآني، ولا أظن أن أحداً يتمكن من فهم مقصدية القرآن الكريم بهذه المسالك الأربعة فقط؛ فإن المسلك الأول: النص القرآني، هو نفسه لا يفهم تلقائياً، وإنما يحتاج إلى مسالك الكشف الأخرى من حديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واللغة والتاريخ وغير ذلك، وبدون هذه المسالك لا أرى أن يهتدي أحد إلى مقاصد القرآن الحقيقية، ولو كان كذا لما قال الله تعالى عن رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم: (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة) وربما كانت «الحكمة» التي أشار إليها القرآن في هذه الآية هي مقاصد القرآن نفسها، التي يقصدها المفسرون الجدد، إذن لا يمكن أن يفهم أحد النص القرآني أو مقاصد القرآن إلا بالرجوع إلى من علم الصحابة الكتاب والحكمة.

المصادر والمراجع

1. علوم القرآن للدكتور نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة السادسة 1996م.
2. الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، تأليف: الدكتور أحمد ريسوني، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى: 2000م، ص: 53.
3. التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم للدكتور وصفي عاشور أبو زيد، والكتاب عبارة عن ورقية بحثية مقدمة إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، بالجمهورية الجزائرية، في مؤتمرها الدولي بعنوان: (فهم القرآن: بين النص والواقع) 4- 5 ديسمبر عام 2013م.
4. التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرسة الأحناف والمالكية، تأليف: ابن رابع يوسف منير، مركز نماء، بيروت، الطبعة الأولى 2015م.
5. التفسير المقاصدي للقرآن الكريم تقديم وتقييم، تأليف: فريد شكري، دار أبي رقرق.
6. الموافقات للعلامة أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشافعي الشاطبي، المتوفى 790هـ/ تقديم: فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد، ضبط وتخريج: أبو عيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1417هـ/ 1997م، 1/ 31.
7. مقال الدكتور جمال الفراء بعنوان «الغلو في فهم مقاصد الشريعة وأثره في الانحراف الفكري». المنشور في مجلة رواء العلمية الفكرية، تصدر كل شهرين عن هيئة الشام الإسلامية، ص: 32، العدد 12 جمادى الأولى 1443هـ/ كانون الأول ديسمبر 2021م.
8. مجلة «رواء»، العدد الثاني عشر.

FTAMP/SRSTI/GPHTI 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0003-1835-0597>
e-mail: akimhan.ilyas@gmail.com

ИМАМ МАТУРИДИДІҢ ОРТАЛЫҚ АЗИЯ ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНДЕГІ ОРНЫ

Әкімханов Асқар

Қауымдастырылған профессор (доцент), PhD доктор
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
Алматы қ., Қазақстан

مكانة الإمام الماتريدي في الحضارة الإسلامية في آسيا الوسطى

أكيمخانوف أصفقر

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

THE ROLE OF IMAM MATURIDI IN THE ISLAMIC CIVILIZATION OF CENTRAL ASIA

Akimkhanov Askar

Associate professor, PhD
Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

РОЛЬ ИМАМА МАТУРИДИ В ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Акимханов Асқар

Ассоциированный профессор (доцент),
PhD доктор по специальности Исламоведение
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Ислам дінінің Орталық Азияның барлық аймақтарына кең етек жаюында Мауараннахр аймағы, соның ішінде, Самарқан мен Бұхарадағы діни, ғылыми орта үлкен рөл ойнаған. Аталмыш ғылыми ошақтарда қалыптасқан діни дүниетаным мен діни-ғылыми мектеп кейіннен Орталық Азияның барлық аймақтарына, тіпті, Қытай және

Үнді жеріне дейін кеңінен тарап, Исламды қабылдаған халықтардың діни танымына едәуір ықпал етті. Дегенмен бұл аймаққа тән өзіндік діни танымның қалыптасуы әрі оның ғылыми тұрғыдан негізделуі бірден болған жоқ. Мұндай күрделі үрдістің бірнеше ғасырға созылғандығы тарихи шындық. Міне осы тарихи құбылыстың бастауында тұрған тұлға имам Әбу Мансур әл-Матуридидің ислам өркениетіне қосқан зор үлесін пайымдап, зерделеу біз үшін зор міндет болмақ.

Түйін сөздер: Ислам өркениеті, сунниттік сенім, Матуриди ілімі, кәләм ілімі, Орталық Азия, Мауараннахр аймағы

المخلص: ساهمت المراكز الدينية والعلمية في بلاد ما وراء النهر، ولا سيما في سمرقند وبخارى في انتشار الإسلام في منطقة آسيا الوسطى على نطاق واسع. وانتشرت الأفكار والمدرسة الدينية التي أنشأتها تلك المراكز العلمية في جميع أنحاء آسيا الوسطى، حتى أنها وصلت إلى الصين والهند. وهكذا أثرت هذه المدرسة على الأمم التي اعتنقت الإسلام بالمنطقة. ومع ذلك، فإن الأفكار الدينية الخاصة بتلك الأمم لم تتشكل في يوم واحد، بل استمرت لعدة قرون. ومن واجبنا في هذا الصدد أن نبحث وندرس المساهمة و المكانة الرائدة لأبي منصور الماتريدي في تلك الظاهرة التاريخية.

الكلمات المفتاحية: الحضارة الإسلامية، العقيدة السنية، تعاليم الماتريدي، علم الكلام، آسيا الوسطى، ما وراء النهر.

Abstract. The religious-scientific centers from Mawrenahr, in particular from Samarqand and Buhara, contributed extensively to expansion of Islam across the Central Asia. The religious doctrine and school, established by those religious-scientific centers, spread throughout whole Central Asia, reaching even China and India. Thus, this process influenced religious views of nations which embraced Islam. However, the region's specific religious doctrine was not shaped from scientific perspectives in one day. It lasted for centuries. In this regard it is our duty to research and examine contribution of Abu Mansur al-Maturidi who was a pioneer in that historical process.

Keywords: Islamic civilization, sunni creed, Maturidi teachings, science of kalam, Central Asia, Mawrenahr.

Аннотация. Религиозная и научная сфера Мавренахра, включая Самарканд и Бухару сыграли огромную роль в широком распространении ислама во всех уголках Центральной Азии. Религиозное мировоззрение, а также научно-религиозная школа, появившаяся в упомянутой среде, позже распространились по всей Центральной Азии, даже достигнув территории Китая и Индии, оказали огромное влияние на религиозное познание на принявших ислам народов. Однако, религиозное познание, специфичное для данного региона, а также его научный фундамент сформировались не сразу. Формирование данного процесса на века является исторической данностью. Именно по этой причине для нас крайне актуально исследовать и анализировать вклад Абу Мансура аль-Матуриди, который стоял у истоков данного исторического процесса и внес колоссальный вклад в развитие исламской цивилизации.

Ключевые слова: Исламская цивилизация, суннитское вероубеждение, учения Матуриди, наука калам, Центральная Азия, регион Мавренахр.

ВВЕДЕНИЕ

Все народы, придерживающиеся Ислама, внесли свой вклад в развитие исламской цивилизации. Несомненно и народы Центральной Азии, проживающие на этой территории испокон веков, внесли весомый вклад в развитие исламской цивилизации. В этом лежит большая заслуга ученых, появившихся на свет в Мавре-нахре в IX-X веках во времена расцвета исламской цивилизации и науки. Один из них был известный ученый Абу Мансур аль-Матуриди из Самарканда. Беря за основу дошедшие от своих наставников тезисы и заключения Абу Ханифы касательно основ веры (усул ад-дин), имам Матуриди основал суннитскую школу калама с собственной научной методологией на основе эпистемологии. Иными словами, благодаря имаму Матуриди тезисы и заключения Абу Ханифы касательно основ веры (усул ад-дин) стали отдельной наукой с собственной научной методологией на основе теории «познания». Это наука называется калам. Таким образом, имам Матуриди продолжил традицию своего духовного наставника Абу Ханифы - применяя рационализм и логику, он основал свою научную методологию, которая помогла найти решения многих религиозных вопросов того времени. Наряду с этим, имам Матуриди занимался опровержением с научной точки зрения религиозных мировоззрений и догм различных религиозно-философских сект (софисты, дуалисты, дахриты, натуралисты), а также заблудших течений внутри Ислама (харижиты, мутазилиты, қадариты, жабриты, жажмиты, карамиты, шиитские карматы и рафидиты), которые оказали негативное влияние на веру мусульман того периода. Немало внимание он уделял защите суннитско-ханафитской доктрины путем применения логики

и разума. В результате, имам Матуриди основал суннитскую школу вероубеждения, которая носит его имя и является доктриной для более пятидесяти процентов мусульман мира. Религиозные вероубеждения и мировоззрения мусульман Центральной Азии берут свои истоки у ханафитско-матуридитской школы (Акимханов, Адильбаев, 2015: 53).

Для анализа роли имама Матуриди в исламской цивилизации Центральной Азии в первую очередь необходимо изучить его место в исламской науке. О его роли и авторите среди исламских ученых в самих ранних трудах упоминается в источнике Ибн Йахйя. В своем труде он отмечает, что аш-Шейх Абу Мансур среди ученых не было равных в науке, вероубеждении, изучении мазхабов и богобоязненности (фи-л-‘илм уал-л-фахм уа ма’рифат аль-мазахиб уа-л-уара’ ад-дакик) (Ибн Йахйя, п. 162/А).

Имам Матуриди написал несколько больших трудов по таким дисциплинам Ислама как «калам», «тафсир», «фикх» и «методология фикха», а также книги, в которых он опровергал религиозные взгляды заблудших религиозно-политических и религиозно-философских групп, появившихся на исторической арене в первые века Ислама (в формате рад/рудуд). В источниках указываются четырнадцать трудов имама Матуриди (al-Nasafi, 1990: 359). Помимо этого, ему приписываются еще восемь трудов. Однако, это неподтвержденный факт (Топа-логлу, 2005: 38-42). К сожалению, многие труды имама Матуриди не сохранились до наших дней из-за войн, миграции, природных катастроф и иных причин. Его труды, которые были потеряны, это были трактаты, написанные для опровержения религиозных вероубеждений и принципов таких течений как мутазалиты, рафи-

диты и карматы, а также книги по фикху и методологии фикха. До наших дней сохранились два его основных объемных труда. Первый труд называется «Китаб ат-таухид» в сфере науки калам, второй «Та’уилат аль-Куран» или «Та’уилат ахл ас-сунна» касательно тафсира Курана. Изучая эти два труда можно утверждать, что оба они содержат научные заключения и ответы религиозным течениям имама Матуриди из тех его трудов, которые не дошли до нас. Также, анализ трудов имама Матуриди демонстрирует его глубокие и разносторонние знания в различных дисциплинах – вероубеждение/наука калам, основы фикха, тафсир.

В этой связи мы должны отметить два основных вклада имама Матуриди в развитие исламских наук. Первое – основание школы вероубеждения на основе учений Абу Ханифы и науки калам, второе – разработка методики толкования Курана в стиле «дираят» вместе с риуаятами на основе новой теории «тауил» путем осмысления терминов «тфасир» и «тауил». Из этого следует, что до сегодняшнего дня мы знали имам Матуриди только как основателя школы матуридитского вероубеждения, лишь в последнее время стало известно, что он еще был толкователем Курана и факихом.

«Тауилат аль-Куран» – самый античный труд по тафсиру в стиле дираят, ставший настольной книгой для других толкователей стиля дираят. Классическим примером является написанные после него труды «Кашшаф» и «Мафатих аль-гаиб». Однако, в автобиографических трудах (кутуб аттабакат уа аттаражим) о толкователях Корана, а также об истории науки и методологии тафсира нет какой-либо информации о книге «Китаб атта’уилат». Также, книга «Мафатих аль-гаиб» ученого Фахр ад-Дин арРази

упоминается в качестве первого труда о толковании Корана в стиле «дираят». Оба факта необходимо воспринимать как большую ошибку в истории науки тафсира (Özdeş, 2003: 54-55).

Многие ученые утверждали, что «Китаб атта’уилат» является бесценным научным трудом. Например, Абу-л-Му’ин анНасафи в своей книге «Табсират альадила» пишет: «Книга Матуриди по тауилу Курана является кладом науки. Еще никто до него не писал такой бесценный труд» (3, п. 1, с. 359). Его ученик аш-шейх, аль-имам ‘Ала’ адДин асСамарканди в предисловии к разъяснению книги «Китаб атта’уилат» пишет: «написанная аш-Шейх, аль-имам, ‘Алам альхуда Абу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд элМатуриди (Пусть Аллах помилует его) книга «Китаб атта’уилат» – это очень полезный и бесценный труд, в котором разъясняются основы единобожия/веры суннитского толка (мазхаб ахл ас-сунна уа-л-жама’а), а также основы фикха (усул аль-фикх) и области фикха (фуру’) мазхаба Абу Ханифы и его последователей в соответствии с Кураном». Таким образом, он дал высокую оценку его трудам по тафсиру, а также тем его трудам, в которых имам Матуриди доказывает полное соответствие ханафитского фикха и основ фикха Курану. Наряду с этим, ас-Самарканди отметил, что научные труды имама Матуриди, в частности «Китаб атта’уилат», может полностью понять тот человек, который всю жизнь посвятил изучению науки единобожия/вероубеждения и достиг соответствующего уровня знаний по основам фикха. Тем самым, он подчеркивает высокий статус имама Матуриди как ученого (ас-Самарканди, 1180: п. 1/Б).

На основании вышесказанного, можно твердо утверждать, что имам Матури-

ди обладал глубокими знаниями в исламских науках. В своей книге он приложил максимальные усилия для того, чтобы в процессе толкования Курана решить спорные вопросы касательно вероубеждения и других дисциплин религии, которые в ту эпоху привели к смуте среди мусульманской общины. «Китаб атта'уилат» - это результат глубоких познаний имама Матуриди таких предметов как наука и методология фикха, кирагат, хадосоведение, история мазхабов (религиозные секты и течения) и общая наука Курана, не говоря об высоком уровне его знаний в области вероубеждения/калама.

Абу Мансур аль-Матуриди рассматривал Куран как единую книгу. Главная особенность его методологии толкования заключается в том, что он уделял внимание к выявлению тесной связи и полного соответствия между сурами и аятами Курана, то есть толкование Курана Кураном, аята аятом. По этой причине он назвал Куран «единой книгой» ссылаясь на необходимость толкования аятов как единое целое, а не по отдельности. По его мнению, Куран – божественная книга, которая разговаривает с душой, внутренним миром, сознанием и разумом человека. По этому принципу, имам Матуриди опровергал мнения некоторых религиозных течений. Их приверженцы специально выбирали аяты Курана, которые могли послужить доказательством своих взглядов. 'Ала' адДин асСамарканди утверждал, что имам Матуриди не только доказывал правильность суннитского вероубеждения путем толкования Курана полностью, но и занимался опровержением мнений и взглядов заблудших течений.

Принимая во внимание религиозную ситуацию своего времени, имам Матуриди противостоял деструктивным религи-

озным идеям на основе Курана. Таким образом, он показал, как правильно понимать Куран. Его труд «Китаб атта'уилат» использовался другими учеными при написании книг по тафсиру в стиле «ди-раят», стал объемным и бесценным научным наследием в истории Ислама даже спустя много веков. В научной среде известно, что в Турции были защищены множество докторских и магистерских диссертаций, раскрывающие имама Матуриди как талантливого толкователя Курана.

«Китаб атта'уилат» является яркой иллюстрацией того, что роль имама Матуриди не ограничивался толкованием Курана – он был прекрасным знатоком фикха своего времени. Его методология толкования хукм аятов Курана раскрывает имама Матуриди в качестве факиха. 'Ала' адДин асСамарканди дал ему следующую оценку: книга имама Матуриди «Китаб атта'уилат» ценный и полезный научный труд, в котором доказывается полное соответствие Курану основ и сфер фикха Абу Ханифы и его последователей. Такая оценка демонстрирует насколько обширными знаниями обладал имам Матуриди в области фикха. Турецкий ученый, матуридиовед, Шукри Озен Имам исследовал научные заключения в не дошедших до нас трудах «Ма'хаз аш-шара'и'» жёне «Китаб аль-жадал» по основам фикха ссылаясь на заключения по основам фикха в книге «Китаб атта'уилат» (Özen, 2001).

Теоритическая и идеологические основы религиозного мировоззрения народов Центральной Азии были заложены в VII-VIII веках в городе Куфа, однако с практической и научно-методологической сторон они начали развиваться в IX-X в Мавренахре. В этом процессе ключевую роль сыграли учения и религи-

озные мировоззрения имама Матуриди. Огромное влияние на имама Матуриди оказали учения и религиозное мировоззрение его духовного наставника имама Агзама Абу Ханифы. На их основе он разработал собственные научные методологию и принципы, заложил основу матуридитской школы акиды. Тем самым, имам Матуриди внес бесценный вклад в расцвет исламской цивилизации.

В XI-XII веках в Мавренахре начался расцвет учения Матуриди, в результате чего они стали частью ханафитской школы вероубеждения и государственной религиозной идеологии. В этом лежит заслуга больших ученых Караханидского периода - Садру-л-Ислам аш-Шейх Абу-л-Йуср Мухаммад ибн Мухаммад аль-Паздауи ан-Насафи (493/1100), его брат Фахру-л-Ислам аш-Шейх Абу-л-Уср Абу-л-Хасан 'Али ибн Мухаммад аль-Паздауи ан-Насафи (482/1089 г.) и аш-Шейх Абу-л-Му'ин Маймун ибн Мухаммад ан-Насафи (умер в 508/1115). Учения Абу Мансур аль-Матуриди были источником знаний для упомянутых насафитских ученых (Муминов, 2015: 139-140). Знания имама Матуриди по «каламу» и «фикху» передавались из поколения в поколения в семьях вышеупомянутых ученых (Bruckmaut, 410). В поздних веках некоторые труды имама Матуриди применялись в качестве основных учебников в престижных религиозных учебных заведениях Центральной Азии (er-Rahman, 1983: 23).

Заручившись политической поддержкой Караханидов, насафитские ученые и их ученики, а также их последователи поздние центральноазиатские ханафитско-матуридитские ученые проделали колоссальный труд, в результате которого матуридитские учения стали религиозно-познавательной и идеологиче-

ской платформой народов Центральной Азии. Матуридитские учения были основой религиозного мировоззрения народов Центральной Азии на протяжении многих веков благодаря своей благосклонности народным традициям и обычаям. Придерживаясь матуридитских учений, центральноазиатские народы сумели адаптировать свои традиции и культуру канонам Ислама, а также сохранить свои философию и духовные ценности. Таким образом, народы Центральной Азии наряду с принятием Ислама сумели сохранить свою богатую культуру, которая формировалась столетиями. Поистине, Коран не запрещает обычаи и традиции, если они не нарушают основные принципы Ислама. Это соответствует духу Корана и законам бытия (Сура Хужурат 13)

В течение всей своей сознательной жизни имам Матуриди написал ценные труды по различным дисциплинам Ислама - вероубеждение, тафсир, методология и основа фикха, в которых он с научной точки зрения доказывал правильность основ суннизма и принципов ханафитского мазхаба, опровергал аргументы заблудших течений. Об этом мы упоминали выше. Говоря на современном языке, он противостоял против искажения религиозных учений и вытекающих из этого религиозной распри, религиозного радикализма и экстремизма. Таким образом, имам Матуриди благодаря своим знаниям способствовал постепенному исчезновению из исторической сцены религиозных элементов, препятствовавших развитию исламской цивилизации.

Мусульмане Центральной Азии имеют собственный научный и религиозный фундамент, формировавшийся на протяжении 12 веков на основе ханафитско-матуридитской школы калама (усул), фикха (фуру'), методологии фикха (усул

аль-фикх), тафсира, хадисов, дисциплины «тасаууф». Богатое научное наследие среднеазиатских ученых по различным религиозным предметам является подтверждением наших слов. В этом плане мусульмане Средней Азии не нуждаются в экспорте религиозной идеологии извне. На сегодняшний день главным вектором религиозной политики государств региона должен быть возрождение ре-

лигиозной традиции на основе ханафитско-матуридитской школы, которая формировалась на протяжении 12 веков. Данный шаг является единственным путем противостояния против различных проявлений внешних религиозных идеологий экстремистского характера, распространившего на сегодняшний день в Центральной Азии.

Литература

1. al-Nasafi, Abu l-Mu'in Maymun b. Muhammad. Tabsirat al-Adilla / texte edite et commente par. C. Salame – Damas: Tome Premier, 1990. – Т. 1. – 538.
2. Mustafiz er-Rahman. İmam Maturidinin Tevilatu Ehli-s-sünnesine // İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercumesi. – Bagdad: 1983. – 71.
3. Özdeş T. Maturidinin Tefsir Anlayışı. – İstanbul: İnsan yayınları, – 2003. – 311.
4. Özen Ş. Ebu Mansur el-Maturidinin Fıkıh usulünün yeniden inşası. – İstanbul: T.C. D. Vakfı İSAM, 2001. – 234.
5. Philipp Bruckmayr, Maturidi Kelamının yayılması, kalıcılığı ve temel dinamikleri / çev. S. Kutlu., M. Tan // İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara: OTTO, 2011. – S. 407-442.
6. Акимханов А.Б., Адильбаев А.Ш., Тафсир Абу Мансура альМатуриди «Китаб ат-тауилат» // Вестник КазНУ. Сериясы востоковедения. – 2015. – № 4(74). С. 4-9.
7. ас-Самарканди, Абу Бакр 'Ала ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад. Шарх та'уилат аль-Матуриди. – İstanbul: Suleymaniye kütüphanesi, Hamidiye böl., elyazma № 176., 1180. – 879 v.
8. Ибн Йахйя. Шарх жумал усул ад-дин. – İstanbul: Suleymaniye kütüphanesi, Şehid Ali Paşa böl., elyazma № 1648., – 169 п.
9. Муминов А.К. Ханафитский мазһаб в истории Центральной Азии / под ред. С.М. Прозорова. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400.
10. Топалоглу Б. Аручи М. Мукаддимат тахкик Киткб ат-таухид // Китаб ат-таухид. – Анкара: Дианет Вакфы ИСАМ, 2005. – 61.

References

1. al-Nasafi, Abu l-Mu'in Maymun b. Muhammad. Tabsirat al-Adilla / texte edite et commente par. C. Salame – Damas: Tome Premier, 1990. – Т. 1. – 538.
2. Mustafiz er-Rahman. İmam Maturidinin Tevilatu Ehli-s-sünnesine // İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercumesi. – Bagdad: 1983. – 71.
3. Özdeş T. Maturidinin Tefsir Anlayışı. – İstanbul: İnsan yayınları, – 2003. – 311.
4. Özen Ş. Ebu Mansur el-Maturidinin Fıkıh usulünün yeniden inşası. – İstanbul: T.C. D. Vakfı İSAM, 2001. – 234.

5. Philipp Bruckmayr, Maturidi Kelamının yayılması, kalıcılığı ve temel dinamikleri / çev. S. Kutlu., M. Tan // İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara: OTTO, 2011. – S. 407-442.
6. Akimkhanov A.B., Adilbaev A.Sh., Tafsir Abu Mansur alMaturidi “Kitab attauilat” // Vestnik KazNU. Series of Oriental Studies. – 2015. – No. 4(74). pp. 4-9
7. as-Samarkandi, Abu Bak ‘Ala ad-Din Muhammad ibn Ahmad. Sharh ta’wilat al-Maturidi. – İstanbul: Suleymaniye kütüphanesi, Hamidiye böl., elyazma No. 176., 1180. – 879 v.
8. Ibn Yahya. Sharkh zhumal usul ad-din. – İstanbul: Suleymaniye kütüphanesi, Şehid Ali Paşa böl., elyazma No. 1648., – 169 p.
9. Muminov A.K. Hanafi madzhab in the history of Central Asia / ed. CM. Prozorova. – Almaty: Kazakh encyclopedias, 2015. – 400.
10. Topaloglu B. Aruchi M. Muqaddimat tahqiq Kitkb at-tawhid // Kitab at-tawhid. – Ankara: Dianet Vakfi ISAM, 2005. – 61.

FTAMP/SRSTI/ГРПТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-8077-0704>

e-mail: azamat.jamashev@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5330-9437>

e-mail: b.melissova@gmail.com

МЕНШІК ҚАТЫНАСТАРЫНЫҢ (УАҚЫП ҚОРЛАРЫНЫҢ) ӘЛЕУМЕТТІК МӘНІ МЕН ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ ҚАЙЫРЫМДЫЛЫҚ КӨРІНІСІ

Жамашев Азамат Шутбаевич
PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам
мәдениеті университеті
Алматы қ., Қазақстан

Мелисова Балжан Мелискызы
PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет
ислам мәдениеті университеті
Алматы қ., Қазақстан

علاقات الملكية: المعنى الاجتماعي لصناديق وقف وفلسفة العمل الخيري في المجال الكازاخستاني

ميليسوفا بالجان
طالبة دكتوراة
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

جاماشيف عازمات شوتبايفيش
دكتور في علوم الفلسفة،
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية
نور مبارك - ألماتي، كازاخستان

THE SOCIAL SIGNIFICANCE OF PROPERTY RELATIONS (Waqf Funds) AND VIEW OF CHARITY IN THE KAZAKH STEPPE

Zhamashev Azamat Shutbaevich
PhD, Egyptian University
of Islamic Culture
Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

Melissova Balzhan Melisqyzy
PhD student, Egyptian University
of Islamic Culture Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ОТНОШЕНИЯ СОБСТВЕННОСТИ (ФОНДОВ ВАКФ) И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ

Жамашев Азамат Шутбаевич
PhD доктор, Египетский университет
исламской культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Мелисова Балжан Мелискызы
PhD докторант, Египетский университет
исламской культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада «Уақып» қорларының қоғамдық мәні мен қазақ даласындағы қайырымдылық көрінісі талқыланды. Қолданылған барлық деректік ақпарат негізінде қазақ даласындағы қайырымдылық қорларының тұрақты әрі ғасырлар бойы жалғасқандығы алға тартылды. Қайырымдылық қорларының қызметі мен олардың қазақ қоғамындағы маңызына баса назар аударылып, «Уақып» қорларының әкімшілік мекемелік ерекшеліктері қарастырылды. Зерттеуімізге отандық ғалымдардың ғана емес, алыс-жақын шетел ғалымдарының да ғылыми-зерттеу еңбектері пайдаланылды. Синтез, ретроспективті, тарихи-генетикалық, тарихи-типологиялық, тарихи-жүйелік әдістері тұрғысынан сыни баға беруге талпыныс жасалды. Мақалада Құран Кәрім аяттары, пайғамбар хадистері де қолданылды. Қазіргі таңда «Уақып» қорлары жайлы түсінікті қайта жаңғыртып, оны заңды түрде енгізу және іс жүзінде жүргізіп, Қазақстан Республикасының азаматтарына «Уақып» қорларының жаңа қырларын көрсету идеялары ұсынылды. Сонымен қатар мақала аясында күтілетін нәтиже тұрғысынан жалпы Қазақстан халқына, соның ішінде мұсылман жамағатына, Қазақстан Республикасының мұсылмандар діни басқармасына пайдалы мәлімет пен ақпараттар көрсететін нұсқаулық жасалып шығаратындығы айтылды. Алдымыздағы онжылдықта зерттеудегі құнды ғылыми мәлімет ретінде Қазақстан Республикасының заңнамасында тәжірибелік тұрғыда қолдану идеясы көтерілді.

Түйін сөздер: ислам, қоғам, зекет, қамқорлық, меншік, уақып қоры, қайырымдылық қоры.

المُلخَص: يناقش هذا المقال القيمة العامة لأموال «الوقف» وظهور الأعمال الخيرية في السُّهوب الكازاخستانية. وعلى أساس جميع المعلومات الوثائقية المستخدمة، تم التأكيد على أن الصناديق الخيرية في السُّهوب الكازاخستانية كانت مستقرة ومستمرة لعدة قرون.

ويتم التركيز على أنشطة الصناديق الخيرية وأهميتها في المجتمع الكازاخستاني، مع الأخذ في الاعتبار السمات المؤسسية الإدارية لصناديق «الوقف». تم استخدام أعمال البحث العلمي ليس فقط للعلماء المحليين، ولكن أيضاً للعلماء الأجانب. جرت محاولة لإعطاء تقييم نقدي من حيث الأساليب التوثيقية والأثرية والتاريخية الجينية والتاريخية النموذجية والتاريخية النظامية باستخدام طريقة التحليل التاريخي. كما يتم استخدام آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية في المقال. وفي الوقت الحاضر، تم طرح فكرة إحياء مفهوم أموال «الوقف» وتنفيذها قانونياً وإجرائاً عملياً، وإظهار جوانب جديدة من أموال «الوقف» لمواطني جمهورية كازاخستان. بالإضافة إلى ذلك، قيل إنه، فيما يتعلق بالنتائج المتوقعة، سيتم إنشاء ونشر دليل من شأنه أن يوفر معلومات مفيدة لعامة سكان كازاخستان، بما في ذلك المجتمع المسلم، والإدارة الدينية الإسلامية لجمهورية كازاخستان. وفي العقود القادمة، تأتي فكرة الاستخدام العملي في تشريعات جمهورية كازاخستان كمعلومات علمية قيمة في مجال البحث.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، المجتمع، الزكاة، الرعاية، الملكية، صندوق الوقف، صندوق الخير.

Abstract. This article examines the social significance of the Waqf funds and the emergence of charity in the Kazakh steppe. Based on the documentary information used, it is clear that charitable foundations in the Kazakh steppe have existed for centuries. The emphasis placed on the activities of charitable foundations and their importance in Kazakh society and the administrative and institutional features of the Waqf foundations are considered. Work by not only domestic scientists but also foreign scientists **was used**. An attempt was made to give a critical assessment from the point of view of synthesis, retrospective, historical-genetic, historical-typological, and historical-systemic methods using the method of historical analysis.

The article also references Ayas from the Holy Qu'ran and hadiths of the Prophet. Currently, the idea of reviving the concept of Waqf funds, implementing it at the legislative level, and putting it into practice, as well as showing new aspects of the activities of Waqf funds to the citizens of the Republic of Kazakhstan has been proposed. In addition, based on the expected results, a directory of the Spiritual Administration of the Muslims of Kazakhstan is to be prepared, which will provide useful information to the people of Kazakhstan as a whole, including the Muslim community. In the coming decades, the idea of practical application of "Waqf" arose in the legislation of the Republic of Kazakhstan may serve as valuable scientific information in research.

Keywords: islam, society, alms, care, ownership, charity fund.

Аннотация. В данной статье рассматривается общественное значение фондов «Вакф» и появление благотворительности в казахской степи. На основе всех использованных документальных сведений подчеркивается, что благотворительные фонды в казахской степи продолжались непрерывно на протяжении веков. Акцент сделан на деятельности благотворительных фондов и их значении в казахстанском обществе, а также рассмотрены административно-институциональные особенности фондов «Вакф». Были использованы научно-исследовательские работы не только отечественных учёных, но и зарубежных учёных. Предпринята попытка дать критическую оценку с точки зрения синтеза, ретроспективного, историко-генетического, историко-типологического, историко-системного методов с использованием метода исторического анализа. В статье также использованы аяты Священного Корана и хадисы Пророка. В настоящее время предложена идея возрождения концепции фондов «Вакф», реализации ее на законодательном уровне и проведения на практике, а также показа новых аспектов деятельности фондов «Вакф» гражданам Республики Казахстан. Кроме того, было сказано, что по ожидаемым результатам подготовить справочник для Духовного управления Казахстана, который предоставит полезную информацию и сведения народу Казахстана в целом, включая мусульманскую общину. В ближайшие десятилетия возникла идея практического применения «Вакфа» в законодательстве Республики Казахстан как ценную научную информацию в исследованиях.

Ключевые слова: ислам, общество, милостыня, забота, собственность, благотворительный фонд.

КІРІСПЕ

Қазақ даласындағы қайырымдылық мекемелерінің зерттелу өзектілігі қоғамымыздағы рухани әлеуметтік мәселелерді шешу жолында айтарлықтай маңызға ие. Қазақстан Республикасы (әрі қарай ҚР) егемендік алғаннан кейінгі жылдары көптеген мемлекеттік емес ұйым (әрі қарай МЕҰ) ашылып, жұмыстарын жүзеге асырып келеді. Солардың ішінде әлеуметтік, саяси, діни, экологиялық, гендерлік сынды тағы да басқа бағытта сан қырлы топ-

тар мен ұйымдар өз қоғамдық қызметін атқаруда. ҚР өзінің құрылымдық формасы зайырлы мемлекет болғанымен мемлекетті құрушы негізгі ұлттың мұсылман дінін, оның ішінде сүнниттік бағыттағы ханафи мазһабын ұстанатындықтан діни қоғамдық қорлар мен ұйымдар да халықтың әлеуметтік тұрмыс-тіршілігін көтеруде айтарлықтай оң өзгерістер жасауда. Осыған орай, жоғарыда атап өткен ұйымдардың заңнамалық тұрғыдан заман талабына сай өзгеріске ұшырауы

әрі шариғи аспектілердің зерттелуі өте маңызды. Мысалы, «Уақып» түсінігінің ҚР заңнамалық нормативтерінен алар орны мен оны сол заңнамалық құқықтық базаға енгізу қажеттілігі сынды ғылыми тәжірибелік түйіткілдер бар. Қазіргі таңда ҚР-да жұмыс атқарып жатқан ағартушылық, экологиялық-әлеуметтік, діни қорлар мен ұйымдар айтарлықтай аз. Осы қорлар мемлекет тарапынан заң аясында қорғалуы және діни әлеуметтік ұйымдарды шариғи тұрғыда нығайтуға немесе конструктивті өзгертулер мен толықтырулар енгізуге мүмкіндігін қарастыру қазақ қоғамының тұтастығы мен рухани беріктігіне өз әсерін тигізеді. Әлемнің екінші ұстазы ойшыл бабамыз әл-Фараби өзінің бір трактатын «Қайырымды қала тұрғындары» тақырыбына арнауы ойландырады. Кез келген қоғам ол – қала, ал қала тіршілігі өзара қайырымдылыққа негізделсе, өркениетті дамыған қоғам құрылатыны белгілі.

Мақалаға арқау болып отырған «الخیر» сөзінің араб тіліндегі тілдік ғылыми мағынасын ашатын болсақ, «Лисан әл-араб», «әл-Муфратат», «Тажул-арус» сөздіктерінде «жақсы болу, жақсылық жасау, артық болу» деген мағынаны білдіреді.

Араб тіліндегі «الخیر» сөзі Құранда 176 жерде айтылады әрі аяттардың мәніне қарай бірнеше мағынаға ие. لخير сөзін «жақсы, әдемі, құнды, пайдалы және мал-мүлік» деген мағынада келгенін көруге болады.

Жоғарыда жазылған тұжырымның ішінде «الخیر» сөзінің тілдік ғылыми мағынасын Құран арқылы тереңірек ашар болсақ, «الخیر» сөзінің «пайдалы» деген мағынасы «әл-Бақара» сүресінің 216-аятында: «Бір жек көрген нәрселеріңнің сендер үшін қайырлы болуы мүмкін және жақсы көрген нәрселеріңнің сендерге

жаман болуы да мүмкін» (Құран, 1991: 34), – делінеді. Сонымен қатар ауқымы кең бұл «الخیر» сөзінің терең мәні көптеген ұғымға қарама-қарсы мағынада қолданылуынан да аңғарылады. Бұл қарама-қайшылықтардың ең көп таралғаны – зұлымдық. Мысалы, жақсылық жасауға қарама-қарсы мәндік мағына – сараңдық, адамның өзіне жасаған зұлымдығы. Қасиетті Құранның «Әли Ғыман» сүресінің 180-аятында «الخیر» сөзінің «мал-мүлік» деген мағынасын ашады: «Алланың кеңшілігінен өздеріне берген нәрселеріне сараңдық істегендер, олардың сараңдық қылған нәрселері қиямет күні өздерінің мойындарына оралады. Сондай-ақ көктер мен жердің мирасы Алланыкі әрі Алла олардың не істегенін толық біледі» (Құран, 1991: 73).

Негізгі бөлім

Құран аяттарынан келтірілген нақты дәлелдерге сүйенетен болсақ, Алла тағаланың «الخیر» сөзі Құранда 176 рет қайталанатын отырып, тек жақсылық жасауды, зұлымдық, сараңдық, пасықтықтан бойын таза ұстауды үйретеді. Демек, араб тіліндегі «الوقف» сөзі осы «الخیر» сөзімен біте қайнасып жатқан терең мағынаға ие екендігін көреміз. «الوقف» пен «الخیر» негізгі мақсаты үздіксіз сауап алуға, имандылыққа, адамдардың баршасына пайдалы болуға бағытталғандығын анық байқаймыз. Адамдардың амалында «الوقف» қорларының осы қыры «الخیر» сөзінің мән-мағынасын терең түсінгендігінен көрініс табады. Яғни қоршаған ортасына пайдалы іс жасайтын адамның қайырымды болатындығына да толық көзімізді жеткіземіз.

Қазақ даласындағы қайырымдылық жайлы зерттеуімізге арқау болып отырған осы «қайырымдылық» сөзінің шығу этимологиясы жайлы мынадай нақты дәлел-

дер бар. Қайырымдылық қазақтың өзіне тән бірден-бір ішкі рухани сипаты десек те болады. Қайырымдылық сөзіне қазақ тілді ғылыми анықтама сөздігінен дәйек келтірер болсақ, 15 томдық «Қазақ әдеби тілінің сөздігінде» қайырымдылық сөзін: «мейірімділік, жақсылық жасаушылық, жанашырлық» (ҚӘТС, 2011:79), – деп атап, қайырымдылықтың адам тағдырындағы маңыздылығын да былайша келтіреді: «Балаға қайырымдылықты, қаттылықты, кішіпейілділікті... беретін кім? Ол – әрине, ата-анасының тәрбиесі (Ж. Аймауытов, Шығ.)» (ҚӘТС, 2011:79). Қазақ халқының әлеуметтік тұрмыс-жайындағы қайырымның мәні мен маңызы да мақал-мәтелдер мен ертегілерден орын алғанын аңғарамыз: «Қайырым – зат. Мейірім, рақым, шапағат, жанашырлық. Хан азарында (азғындау, бұзылу – авт.) қарашамен қас болды, Би азарында қайырымы жоқ баймен дос болды (мақал). Қайырымы жоқ сұлтанға ерген нөкер не табар? (Ер Тарғын)» (ҚӘТС, 2011:78). Жоғарыда аталған «қайырымдылық» пен «қайырым» сөздерінің түбірі араб тілінен қасиетті дініміз ислам арқылы келді: «Қайыр [ар.] зат. Жақсылық, мейірім, ізгі іс-әрекет» (ҚӘТС, 2011:71).

Ал енді «Уақып» сөзінің араб тіліндегі тілдік ғылыми мәндік мағынасына тереңірек үңілетін болсақ: «الوقف» сөзі – араб тілінде көп мағынада пайдаланылған сөздің бірі. Оның «السكون» тыныштық, «التعليق» тоқтату, «التأخير» кешіктіру, «الحبس» ұстау сияқты мағынада қолданылғанын көреміз. Мәселен, «тыныштық» мағынасында «وقف الدابة» хайуан тынышталды, ал «тоқтату» мағынасында «وقف الرجل عن الشيء وقفا» ер адамды бір нәрседен тоқтаттым, ал «кешіктіру» мағынасында «وقف قسمة الميراث إلى الوضع» әйелдің босануына дейін мирастағы үлесінің берілуін кешіктірдім, ал «ұстау»

мағынасында «وقف الدار وقفا» үйімді Алла жолында уақып етіп ұстадым деген ұғымда қолданылған. Бұдан уақып сөзі омонимдік мағына беретінін түсінеміз. Мәселен, «عين» сөзі араб тілінде «البصرة» көз, «الجاسوس» тыңшы және одан да басқа ұғымда қолданылған, тағы да «القرء» сөзі «الحيض» хайыз, «الطهر» тазалық, ал «القضاء» сөзі «الأمر» бұйрық, «الإرادة» қалау, «الموت» өлім, «الحكم» үкім, «الإلزام» талап ету және тағы басқа мағына бергені сияқты. «الوقف» сөзін қолданғандағы мақсат етілген нәрсе «الموقوف» уақып етілген нәрсе мағынасын білдіру, яғни «الرهن» сөзін кепілдік ету іс-әрекетін білдіретін түбір ретінде қолданылып, ондағы «المرهون» кепіл етілген нәрсені білдіру керек болғаны сияқты түсінеміз. Кейбіреулер қолмен ұстаған нәрсені «أوقفته» оны қолмен ұстадым деп әлифпен, ал қолмен ұстамаған нәрсені «وقفته» оны қойып қойдым деп әлифсіз қолдану керек дейді. Алайда ғалымдар дұрысы деп, егер әлифсіз қолданғанда «ها» «هنا ما أوقفك» «Сені мұнда не тоқтатты?» деген сөзде қолданып, ал «أوقف دارى أو أرضى» деп қолдану әдеби нормаға сәйкес емес дейді. Әбу Осман әл-Мазани: «وقت دارى» деген не, «أوقف» деген сөзді арабтар білмейтін, сондықтан уақып етілген нәрсе орнына «الموقوف» сөзін қоймай, бәлкі масдар орнына «الوقف» сөзін бейнелеу мәшһүр болды. Осылайша, «هذه الدار وقف» мынау уақып етілген үй деп қолданды, сондықтан оның көпше түрі أفعال үлгісі «وقت-أوقات-وقف-أوقاف» сияқты» (Қабдолда, 2008: 4-5).

Сахабалар өмірінен мысал ретінде «Уақып» қорлары сүннеттен қалай көрініс тапқанын Бухари мен Муслим риуаят еткен, Нәилул Әутар Әш-Шауканидің 6 томында Абдулла ибн Омар жеткізген хадистен көре аламыз: «يا، رسول الله! مني حايباردان алған жерім бар еді, маған не бұйырасыз?» – дейді.

Пайғамбарымыз (с.ғ.у.): «Қаласаң, негізгі бөлігін өзіңе қалдырып, қалғанын садақа ет», – деді. Омар Хайбардан алған жерін жолаушылар, құлдар, қонақтар, пақырлар тегін жемісін жесін деп садақаға атайды.

Сахих Әл-Бухари кітабының Зекет бөлімінде және Муслимнің Сахих Муслимінде жазылғандай «الوقف» жайлы сөз қозғағанымызда оның бір тамыры қасиетті дініміздегі «Бәйтүл-мал» терминіне тиетінін атап өтуіміз керек: «Сөздік тұрғыдан «мүлік үйі» мағынасын білдіретін «бәйтүл-мал» сөзі терминдік тұрғыда мемлекет мүлкі сақталатын мұсылмандардың ортақ қазынасы деген мағынаны білдіреді. Бәйтүл-мал құрылымының қалыптасуы Омарға тиесілі болғанымен, бұл жүйенің алғаш іргетасын пайғамбарымыз (с.ғ.с.) қалады әрі соғыс олжасын, жизия мен хараждан түскен мемлекет кірісін бір орынға жинап, мұқтаж жандарға жұмсайды. Бәйтүл-малға тән қаражат Алла елшісінің (с.ғ.с.) үйінде сақталған» (Құрманбаев, Есімқұлов: 2018: 74).

Құран Кәрімнен «Уақып» түсінігін қарастырар болсақ, «Әл-Имран» сүресінің 92-аятында былай деп келтіреді: «Сендер Аллаһ тағала жолында жақсы көрген нәрселеріңнен жұмсамайынша, ізгілікке қол жеткізе алмайсыңдар» (Құран, 1991: 62). Сонымен қатар дәл осы қасиетті сүреде ізгі амал етудің адамның екі дүние үшін өте сауапты іс екенін баса назарға алады: «Сондай иман келтіріп, ізгі іс істегендер, олардың сыйлықтары толық беріледі. Алла залымдарды жақсы көрмейді» (Құран, 1991: 57) деп Алла тағаланың өзі «ізгі іс істегендер» деп атап өтуінде асқан даналық бар. Себебі «Уақып» қорларының сыры осы «ізгілік» жасауда жатыр. Дегенмен сол жақсылық пен ізгі іс жасай отырып, артынан өз пайдасын көздеп тұруы да сауапты

істі жоятынын пайғамбарымыз (с.ғ.у.) ескерткен әрі «Бақара» сүресінің 264-аятында Жаратушы иеміз Алла тағала: «Әй мүминдер, Аллаға ақырет күніне сенбей адамдарға көрсету үшін мал сарып қылған кісідей, садақаларыңды міндет қылу, ренжітумен жоймаңдар» (Құран, 1991:44), – деп ескерту жасаған. Демек, «Уақып» қорларына мұсылман өзінің атынан көмек ретінде қаржылай садақа, зекет бере алады. Алайда оның сауабын құртып алмауды да ескеруі керек. Ал ізгі іс істегендерді Жаратушы Раббымыз әрі «Бақара» сүресінің 265-аятында былай деп сүйіншілейді: «Сондай малдарын Алланың разылығын тілеп, өз көңілдерін бекіту үшін Алла жолында сарп қылғандардың мысалы: Көтеріңкі жердегі нөсер жауып екі есе өнім берген бақша тәрізді. Сонда оған жаңбыр тимей дымқыл тисе де өнім береді. Алла (Т) – не істегендеріңді толық көруші» (Құран, 1991:45). Қасиетті Құран аяттарында айтылғандай садақа, ізгілік жасау «Уақып» секілді қорлардың құрылуына себеп болған. Сахабалардың бірі Әбу Талха (р.а.) «Аллаһ тағала жолына жақсы көрген нәрселеріңнен жұмсамайынша, ізгілікке қол жеткізе алмайсыңдар» аятын терең ұғынғаны соншалық Байруха бау-бақшасын садақаға тарту етеді. Осы секілді мысалдар сахабалар өмірінің күнделікті тәртібіне сінген болатын.

Бұл мақалада ғылыми зерттеу әдістері ретінде компаративтік, диахрондық анализ бен сандық эмпирикалық әдістері кеңінен қолданылды. Зерттеудің әдіснамалық негіздеріне Құран Кәрім және хадис мәтіндері, отандық және шетел ғалымдарының еңбектері мен тұжырымдары алынды. Мақалада қолданылған әрбір деректік дәйектер ғылыми зерттеу әдістеріне сәйкес талданып, автордың тұжырымымен бекітілді.

Бұл мақаланың зерттеу нысаны ретінде қасиетті Құран Кәрім аяттары, «Уақып» тақырыбында ғылыми зерттеу жүргізген ғалымдардың еңбектері қолданылды. Мысалы, мысырлық ғалым Мұхаммед Рафат Османның «Уақыптың Ислам шарифатындағы үкімі және оған байланысты Ислам оқу орындарының ұстанымы» атты кітабы мен Ахмад ибн Али, әль-Мақри әль-Фаюми, Камал ибн Һумам секілді тағы басқа ғалымдардың «Уақып» қорларына қатысты зерттеулері мен ой-тұжырымдары басшылыққа алынып, отандық әрі тағы да басқа шетелдік ғалымдардың зерттеулері аясында талдау жүргізіліп, ғылыми сараптама жасалды. Сонымен қатар Әл-Бахру Райқ шарху Канзул Дақайқ, Фатхул Қадир сынды еңбектер зерделеніп, уақыпқа қатысты негізгі мәселелер талданды.

Уақып тек қоғамдық көмек қоры ғана емес, сонымен қатар кез келген ізгі жанның артынан халыққа арнап мирас қылып қалдырып кететін дүниесін де уақып деп айтады. Бұл жайында төрт мазһабтың ірі ғалымдарының пікірлері де әрқилы: «الوقف», «الحبس», «فؤلامالار» сөздерінің мағынасы біреу, яғни «وقت أرضى حبستها، سبيلها» десе, оның барлығы «жерімді уақыпқа бердім» деген мағынаны білдіреді деп айтқан. Бұл дүниесі «уақып» деп аталады, өйткені бұл дүние не бір адамға, не уақып етіп тағайындалған жаққа беріледі. Әбу Ханифа (Әл-Марғани, әл-Һидая, 6-т., 190 б.): «Уақып етілген дүние иесінің жекеменшігінде болып, ал оның пайдасын садақа ете алады», – деген. Әбу Ханифа мазһабы бойынша (Ахкамул Уасияти уал Мирас уал Уақф, 456) уақып етуші уақыбын кері алу құқына барлық жағдайда құқығы бар, егер өзі өлгенше қайтып алмаса, ол дүние балаларына мирас болып қалады және оны балалары мирас етілген дүние си-

яқты пайдалануға құқылы. Әл-Камал ибн әл-Һумам уақыпты: «Белгілі бір мүлікті уақып мүлкі деп ұстау, одан түсетін пайданы садақа ретінде немесе қалағанына жұмсау», – деп анықтама берген. Осы соңғы сөзді Камал ибн Һумам: «Уақып беруші адам байлардың ішінен қалаған адамына, оған жақындауды ниет етпей-ақ берсе болады», – деп түсіндірген. Енді Мәлики мазһабына көшер болсақ, үлкен фикшыларының бірі Ибн Арафа уақыпқа: «Бір нәрсенің пайдалануын беру (сол нәрсе болып тұрғанша) ол берушінің иелігінде қала береді», – деп түсіндірген. Шафиғи мазһабына келсек, Ар-Рамли деген ғалым (Хашиятул Қалиюби, 1-т., 378 б. Әл-Муғни, 6-т., 185 б.) уақыпқа: «Пайдалануға болатын мал-мүлікке иелігі қала береді, бірақ пайдасы басқаларға», – деген түсінік берген. Әл-Қалиюби де осы пікірді жақтайды» (Ыбырайым, Жаңабекова, Рысбергенова, 2011: 5-8). Сонымен қатар Әбу Юсуфтың Китабул-харажында уақыппен мәндес құрылым жайлы былай жазады: «Омар заманында бәйтүл-малдың және ислам мемлекетінің мүліктік құрылымын құрайтын арнайы саланың қалыптасуына қажеттілік туды. Өйткені соғыс олжаларының, келісім-шарт нәтижесінде орталыққа келген дүние-мүліктің көлемі арта түсті. Халифа бұл құрылымға Абдулла ибн Әрқам мен Муайкиб ибн Әбу Фатиманы міндеттеп, Абдуррахман ибн Убайдуллахты көмекші ретінде берді. Иран жерлерінің жеңісінен кейін келген соғыс олжалары мешіттің үстіңгі қабатына жиналып, оларды қорғау ісі Абдуррахман ибн Ауф пен Абдулла ибн Әрқамға жүктелген» (Құрманбаев, Есімқұлов, 2018: 75).

Алла тағала «Хадид» сүресінің 7-аятында мал-мүліктен қайыр садақаға жұмсауымыз керектігін айтады. Қайыр садақаға жұмсау дегеніміз – «Уақып» қор-

ларына да демеу көрсету деген сөз және де садақа берген жанға Алланың орасан зор марапаты бар екені де ескертіледі: «Аллаға және Оның елшісіне иман келтіріңдер әрі Оның өздеріне қалдырған мал-мүліктен (қайырға) жұмсандар! Әрі сендерден иман келтіріп, (қайыр) жұмсағандарға үлкен сыйлық бар» [14, 537 б.].

Қазақ қоғамы жалпы «Уақып» қоры қайырымдылыққа негізделген ізгі бір бастама екендігін білсе де (Әбу Юсуф, Китабул-Хараж, 1/323-325-б, Ибн Сағьд, Табақат, 2/300-б., Әл-Балазури, Футуху әл-Булдән, 635-636) «диуан» мен «бәйтүл-мал» жайлы білмеуі мүмкін. Алайда бұл ұғымдар қайырымдылық пен қамқорлыққа астасып жатқан мұқтаждықтарды қамтамасыз ету міндетін алған үлкен сауапқа ие ұғымдар: «Диуан – бәйтүл-мал құрылымымен тікелей байланысты әрі бұл құрылымды толықтыратын жүйе. Өйткені диуан – бәйтүл-малда жиналған мал-мүлік пен ақшаның жүйелі түрде арнайы иелеріне үлестірілуінің қажеттілігінен туындады. Деректерде Халифа Омардың бұл құрылымды жүзеге асыруына қатысты әртүрлі себептер көрсетіледі. Олардың арасында Әбу Һурайрадан жеткен хабар кең тараған. Онда Әбу Һурайра Бахрейннен 500 мың дирхам ақша әкелгенінде, Омар ол ақшаның қалай таратылуы жайында кеңесшілерімен жиналыс жасайды. Сол жердегі адамдардың бір тобы диуан құру керектігін және келген мүлікті диуан тізіміне сай таратуына кеңес берді. Омар бұл ұсынысты қабыл алып, диуан дәптерінің жазылуына шешім шығарды» (Құрманбаев, Есімқұлов, 2018: 75).

Қазақтан шыққан белгілі ғалым Ақжан әл-Машани өзінен кейін қандай да бір мүлікті халықтың игілігіне қалдырып кету уақыптың ішкі қағидасына сәйкес нағыз мұсылманға тән амал екендігін

көрсетеді: «Осы бір өзгеше еңбектің бір данасын Академия библиотекасына (кітапханаға) сыйлық етемін. Адамдарға пайдасы болғай! 21/VIII-1984» (Әл-Машани, 2022:5). Бұл қолжазба нұсқа қазіргі таңда Алматы қаласындағы Орталық ғылыми кітапхананың №1911 сирек қолжазбалар қорында сақтаулы. Сауабы мол ізгі амалдарды бір орталықтанған қор ретінде қалдырудың да нормалық шарттары мен моральдық жауапкершілігі де бар: «Кімде-кім осы уақыпнамада көрсетілген белгілі шарттар мен хұқыларды бұзса, Алланың, періштелердің, адамдардың қарғысына ұшырап, Алланың азабына жолықсын» (Құрманбаев, Есімқұлов, 2018: 93).

Әбу Юсуфтың «Китабул-Хараж» кітабында және Әл-Балазуридің «Футуху әл-Булдән» кітабында уақып қорындай қамқорлыққа негізделген «бәйтүл-мал» жүйесі жайлы мынадай құнды ақпарат береді: «Халифа Омар орталықтағы бәйтүл-малмен бірге жекелеген аймақтарға да тән бәйтүл-мал жүйесін құрды. Деректерде халифаның әр аймаққа тағайындалған әкімдерінен тыс, мемлекетке түсетін салықты жүйелеу мен қажетінен артығын орталық қазынаға жіберуді қадағалайтын қызметкерлер тағайындайтыны айтылады. Мысалы, Амр ибн әл-Ас Мысырда әкімдік қызметімен бірге бәйтүл-мал қызметкері міндетін қоса атқарған. Кейбір қазыларға бәйтүл-мал қызметкері болу да жүктелген. Оған мысал ретінде Абдуллаһ ибн Масғудтың Куфа қазылығымен бірге бәйтүл-мал қызметіне де жауап бергендігін айтуға болады» [13,75 б.]. Уақып пен бәйтүл-мал жүйесінің өзара айырмашылығы болғанымен, қоғамдағы қызметтік жүйесі бірдей болған.

Қазақ даласындағы қайырымдылық мекемелерін ғылыми зерделеуде қазақ

қоғамының ерекшеліктері мен өзіндік құрылымын, халықтың ой-санасы мен діни көзқарасын, дүниетанымын қарастыру да өте маңызды: «Қазақ халқының дәстүрі мен мәдениетін біз көшпенділікте тығыз байланыста дамыған, көне түркі мұрасы мен бүкіл адамзат тарихына пәрменді рухани фактор болып келген ислам дінінің бір-бірімен байланысып, сіңісуінің заңды қорытындысы, жемісі деп бағалауымыз керек. Тарихилық пен диалектикалық ойлау тұрғысынан қарасақ, ежелгі түркі дәстүрі өзгермей, бір орнында тұруы мүмкін емес еді, ол уақыты келгенде міндетті түрде түбегейлі өзгеріске, трансформацияға ұшырап, түрленіп, руханилануы керек болады. Ислам діні арқасында түркілер қоғамы жаңа сапалық деңгейге көтеріліп, моральдық, идеологиялық мәдени-гуманитарлық жағынан толыққанды өркениеттік негіздерді қабылдауға мүмкіндік алды» [15, 3 б.].

Қорытынды

Қазақ даласындағы «Уақып» жаугершілік заманында да өз қызметін мүлтіксіз атқарған. Тарихымызда сол батыр да дана бабаларымыз құрған, Еуразия кеңістігін дүр сілкіндірген, Ұлы мемлекеттер көп болған. Соның бірі де берегейі Алтын Орда империясының заңды ізбасары Қазақ хандығы еді. Осы мемлекеттерде елдің азып-тозбауы үшін ірілі-ұсақты қамқорлық қор құрылып, үлкен экономикалық интеграция жүрген әрі мемлекеттік дәрежеде діни принциптер басшылыққа алынған. Әлеуметтік тұтастық пен өзара жәрдемге негізделген әділетті, қайырымды қоғам құруда Қазақ халқының өзіндік ерекшелігі бар екендігі анықталды. Ибн

Халдун ержүректіліктің, ынтымақтың, терең моральдық құндылықтың маңыздылығын да баса мән бере жазған. Уақып тек қоғамдық көмек қоры ғана емес, сонымен қатар кез келген ізгі жанның артынан халыққа арнап мирас қылып қалдырып кететін дүниесін де уақып деп айтады. Әр мазһабтың өзінің ұстанымдарына сәйкес уақып қорының қызметі де әртүрлі болған. Алайда олардың барлығының мақсаты халыққа әлеуметтік, материалдық жетіспеушіліктерін барынша қамтамасыз ету болған. Сондықтан «Уақып» етіп тағайындалған сауабы мол амалдар тарихта өте көп. Қоғамның рухани әрі дүниелік қажеттілігін реттеуде «Уақып» қорларының алар орны ерекше. Жоғарыда келтірілген тарихи ақпараттар қазіргі таңдағы қазақ қоғамына «Уақып» қорларының қажеттілігін көрсетеді. Бізге дейінгі буын отарлық пен рухани езгіден қанша азап шексе де бір-біріне деген қамқорлықта ұжымдасып қол ұшын соза білген. Сол себепті болашақта «уақып» түсінігі қайта жаңғырып, заңнамалық нормалармен бекітіліп, жетімін жылатпайтын, жесірін тастамайтын «жарлысы мен байы тең, жабысы мен тайы тең» қамқорлық пен қайырымдылыққа негізделген бақытты қоғам құрылады деп есептейміз. «Уақып» қорларының заман талабына сай, қазіргі таңдағы көптеген әлеуметтік мәселелерді шеше алатындығы тарихи дәлелдермен анықталды. Демек, «Уақып» қорларының мәні ҚР-дың қоғамдық тұтастығына, адамдарға пайдалы болуға, үздіксіз сауап алуға үлкен ықпалын тигізетін өте пайдалы құрылым екендігі даусыз.

Әдебиеттер

1. Türkiye Diyanet Vakfı <https://tdv.org/tr-TR/>
2. Ақмағанбетов Р. Qut: танымдық зерттеулер. – Алматы: «BRK Press» баспасы, 2019. –361.
3. Әл-Машани А. Табиғат Матбуғат. Бірінші кітап. Табиғат баспа орны. – Алматы: Akadem kitap, 2022.
4. Дін – қазақтың бір қанаты // «Иман» Қазақстан мұсылмандарының діни танымдық тәуелсіз газеті. – «№10 (8). – 1992. – 8 қазан.
5. Қабдолда Қ. Ежелгі және қазіргі Қазақстандағы уақыптар. – Алматы: «Шапағат» баспасы, 2008.
6. Қазақстан тарихы көне заманнан бүгінге дейін: бес томдық. – Алматы, 2010. – Т. 3. – С. 187.
7. ҚӨТС. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. 9-том / Құраст.: Ә. Ыбырайым, А. Жаңабекова, Қ. Рысбергенова және т.б. – Алматы, 2011. 9-том. – Қ-Қ. – 71, 78, 79 б.
8. Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігі Халифа Алтай. Құран Шәриф Басым комбинаты. Медине Мұнаууара. Сауд арабия. (Милләди 1412 ж.) 1991 ж.
9. Құрманбаев Қ., Есімқұлов Е. Ислам тарихы (әділетті бес халифа кезеңі). – Алматы: «Munara» баспасы, 2018.
10. Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы: ҚазМӨҒЗИ баспасы, 2002. –208.
11. ООТА. 1-қор. 1-тізбек. 58-іс. 82-парақтың екінші беті (РФ Омбы облысының тарихи архиві).

Adebietter

1. Türkiye Diyanet Vakfı <https://tdv.org/tr-TR/>
2. Akmanbetov R. Qut: tanyndyk zertteuler. – Almaty: “BRK Press” baspasy, 2019. –361.
3. Al-Mashani A. Tabigat Matbugat. Birnshi kitap. Tabigat baspa orny. – Almaty: Akadem kitap, 2022.
4. Din – kazakhtyn bir kanata // “Iman” Kazakhstan musylmandarin dini tanyndyk tauelsiz newspaper. – “No. 10 (8). – 1992. – 8 kazan.
5. Kabdolda K. If you wish, please contact Kazakhstan. – Almaty: “Shapagat” baspasy, 2008.
6. Kazakhstan tarikhy kone zamannan buginge deyin: bes tomdyk. – Almaty, 2010. – Т. 3. – Р. 187.
7. ҚӨТС. Kazakhstan He is a devil. 9th volume / Kurast.: Ә. Ybyraiym, A. Zhanabekova, K. Rysbergenova zhene t.b. – Almaty, 2011. 9th volume. – K-K. – 71, 78, 79 b.
8. Kuran Karim Kazakh magyna zhane tusinigi Khalifa Altai. Kuran Sharif Basym plants. Medina Munauuara. Saud Arabiya. (Milladi 1412 years) 1991 years
9. Kurmanbaev K., Yesimkulov E. Islam of the Tarikha (Adiletti bes caliph kezen). – Almaty: “Munara” baspasy, 2018.
10. Nurtazina N. Kazakh madenieti zhane Islam (tarihi-madeniettanulik zertteu). – Almaty: KazMӨҒZI Baspasy, 2002. –208.
11. ООТА. 1-қор. 1-тізбек. 58-іс. 82-парақтың екінші беті (РФ Омбы облысының тарихи архиві).

ЦИФРЛЫҚ ДӘУІРДЕГІ УАҚЫП ИНСТИТУТЫ: БЛОКЧЕЙН ЖӘНЕ УАҚЫП ИНТЕГРАЦИЯСЫ

Хабибулла Закария

Профессор, доктор

Малайзия халықаралық ислам университеті

Исламдық банкинг және қаржы институты

مؤسسات الوقف في العصر الرقمي
التكامل بين تقنية البلوكتشين والوقف

حبيب الله زكريا

الأستاذ الدكتور

معهد الصّيرفة والتمويل الإسلامي (IIUM)

WAQF INSTITUTIONS IN THE DIGITAL ERA: BLOCKCHAIN AND WAQF INTEGRATION

Habeebullah Zakariyah

Associate Professor, Dr.

International Islamic University Malaysia

Institute of Islamic Banking and Finance

IIUM

ИНСТИТУТЫ ВАКФА В ЦИФРОВУЮ ЭРУ: ИНТЕГРАЦИЯ БЛОКЧЕЙНА И ВАКФА

Хабибулла Закария

Профессор, доктор

Международный исламский университет Малайзии

Институт исламского банкинга и финансов

IIUM

Аңдатпа. Ауыр әкімшілік процедураларға байланысты мұқтаждарды және мұсылман қауымының экономикалық дамуын қолдау құралы ретінде уақып жарналарының азаюы байқалды. Дегенмен блокчейн технологиясының пайда болуы бос тұрған уақып активтерін жандандыру, осылайша, кірісті арттыру және халықтың әл-ауқатын жақсарту үшін әлеуетті ұсынады. Бұл мақалада уақып, әсіресе блокчейн басқаруында инновациялық қаржылық технологияларды пайдалану қарастырылады. Басты мақсат – бар кедергілерді жою және цифрлық дәуірде уақыпты басқарудың жаңа әдістерін енгізу. Осы мақсатта мақалада мысал ретінде финтерра уақып тізбегіне ерекше назар аударып, уақып және блокчейн тұжырымдамалық шолуы берілген. Бұл зерттеуде уақып тізбегін мұқият зерттеп, деректер жинау үшін онлайн зерттеулер қолданылады. Ол уақып мекемелері, бенефициарлар мен донорлар арасындағы ашықтықты нығайту, осылайша уақыпты басқарудың өнімділігі мен тиімділігін арттыру үшін уақып тізбегі бойынша цифрлық үдерістерді енгізуді ұсынады. Бұл мақалада блокчейн инновациялық технологиясын уақып басқаруымен біріктіру мүдделі тараптар арасындағы сенімді арттырып, қаражат жинауды жеңілдетеді әрі ислам қоғамының тұрақты дамуын қолдайды.

Түйін сөздер: уақып, блокчейн, уақып институты, инновациялық технологиялар, цифрлық дәуір, финтерра.

الملخص: يُعدُّ الوقف وسيلة لدعم المحتاجين وتعزيز التنمية الاقتصادية داخل المجتمعات المسلمة، لكنّه شهد تراجعاً في المساهمات بسبب الإجراءات الإدارية المعقّدة. ومع ذلك، فإنّ ظهور تقنية البلوكشين يوفّر إمكانيات واعدة لإحياء الأصول الوقفية المتعطّلة، ممّا يعزّز الدّخل ويحسن رفاهية السّكان. يستكشف هذا البحث تطبيق التّكنولوجيا الماليّة المبتكرة، وخاصّة البلوكشين، في إدارة الوقف. إنّ الهدف الأساسي هو معالجة الحواجز القائمة وتقديم تقنيات جديدة لإدارة الوقف في العصر الرّقميّ! ولتحقيق ذلك يقدّم البحث مراجعة مفاهيميّة لكلّ من الوقف والبلوكشين، مع التّركيز بشكل خاصّ على سلسلة «واكف تشين» النّابعة لشركة فنّتيرا كدراسة حالة. باستخدام البحث المكتبي عبر الإنترنت لجمع البيانات، يفحص هذا البحث سلسلة «واكف تشين». ويقترح تطبيق العمليّات الرّقميّة من خلال «واكف تشين» لتعزيز الشّفافيّة بين مؤسسات الوقف والمستفيدين والمتبرّعين، ممّا يحسّن الأداء والكفاءة في إدارة الوقف.

يبيّن البحث أنّ دمج تقنية البلوكشين المبتكرة مع إدارة الوقف سيعزّز الثّقة بين أصحاب المصلحة، ويسهّل جمع التّبرّعات، ويدعم التنمية المستدامة للمجتمع الإسلاميّ.

الكلمات المفتاحيّة: الوقف، البلوكشين، مؤسسة الوقف، التّكنولوجيا المبتكرة، العصر الرّقمي، فنّتيرا.

Abstract. Waqf, as a means to support the needy and sustain economic development within Muslim communities, has seen diminished contributions due to cumbersome administrative procedures. However, the advent of Blockchain technology offers promising potential to revitalize idle Waqf assets, thereby enhancing income and improving the well-being of populations. This paper explores the application of innovative financial technology, specifically Blockchain, in the management of Waqf. The primary objective is to address existing barriers and introduce new techniques for managing Waqf in the digital era. To this end, the paper provides a conceptual review of both Waqf and Blockchain, with a particular focus on the Finterra Waqf-chain as a case study. Utilizing online desk research for data collection, this study scrutinizes the Waqf-chain. It proposes the implementation of digital processes through the Waqf-chain to enhance transparency among Waqf institutions, beneficiaries, and donors, thereby improving performance and effi-

ciency in Waqf management. The paper posits that integrating innovative Blockchain technology with Waqf management will foster trust among stakeholders, facilitate fundraising, and support the sustainable development of Islamic society.

Keywords: Waqf, Blockchain, Waqf Institution, Innovative Technology, Digital Era, Finterra.

Аннотация. Из-за обременительных административных процедур наблюдалось уменьшение взносов Вакфа, как средство поддержки нуждающихся и поддержания экономического развития мусульманских общин. Однако появление технологии Блокчейн предлагает многообещающий потенциал для оживления простаивающих активов Вакфа, тем самым увеличивая доходы и улучшая благосостояние населения. В данной статье исследуется применение инновационных финансовых технологий в управлении Вакфа, а в частности Блокчейна. Основная цель — устранение существующих барьеров и внедрение новых методов управления вакфом в цифровую эпоху. С этой целью в статье представлен концептуальный обзор Вакфа и Блокчейна, с особым акцентом на цепочке Финтерра Вакф (Finterra Waqf-chain) в качестве примера. Данное исследование тщательно изучает цепочку вакфов (Waqf-chain), используя онлайн-исследования для сбора данных. Он предлагает внедрение цифровых процессов через цепочку Вакфов для повышения прозрачности между учреждениями вакфа, бенефициарами и донорами, тем самым повышая производительность и эффективность управления Вакфом. В документе утверждается, что интеграция инновационной технологии Блокчейн с управлением Вакфом повысит доверие между заинтересованными сторонами, облегчит сбор средств и поддержит устойчивое развитие исламского общества.

Ключевые слова: Вакф, Блокчейн, Институт Вакфа, Инновационные технологии, Цифровая эра, Финтерра.

1.1 INTRODUCTION

Waqf has played a significant role in enhancing the welfare of marginalized populations through its institutions. The primary objective of Waqf institutions, as managing entities, is to improve the social welfare of less-privileged individuals, particularly the needy in isolated areas, by funding various religious activities. Additionally, Waqf has contributed to the establishment of numerous public assets, including hospitals, schools, roads, and other services (Mohsin, 2019). In the past, Waqf was an effective means of assisting the needy and promoting economic development within Muslim societies, significantly improving the quality of life and reducing poverty (Rashid 2018).

The central factor that motivates endowers to endow movable or immovable

properties as Waqf is the presence of good governance and transparency in these institutions (Elasrag, 2019). Without these, the impact on the development of poor populations is diminished. Waqf assets worldwide are estimated to be nearly 1 trillion USD, which has the potential to significantly reduce poverty for many groups (Finterra, 2018). However, many Muslim countries remain less developed due to idle Waqf assets that are not efficiently utilized by Waqf administrators, Waqf institutions, or due to a lack of financing (Habib and Ahmad 2020).

Recently, the incorporation of digital technology into Islamic finance has provided new solutions for many Waqf stakeholders. Blockchain, an innovative technology, has rapidly gained traction, offering hope for the activation and revival of idle Waqf assets.

This, in turn, enhances income, improves the well-being of populations, reduces poverty among Muslims, and fosters optimism among Waqf institutions regarding asset management and fundraising. Advanced Blockchain technology operates through trusted intermediaries within large, decentralized networks. The high level of trust in virtual programs stems from the ability to conduct fast transactions with minimal fees, even when the involved parties do not trust each other. Additionally, the absence of a central authority facilitates the widespread adoption of this network.

The aim of this paper is to address existing obstacles and explore novel techniques for managing Waqf in the emerging digital era. It will specifically investigate the concept of Blockchain as innovative technologies that can enhance the domain of Islamic social finance. Methodologically, this conceptual paper will review the literature on both Waqf and Blockchain, with a particular emphasis on the Finterra Waqf-chain as a case study. Utilizing library research as the primary source of data, this study aims to scrutinize the Waqf-chain and fulfill the objectives outlined in this research endeavor.

1.2 LITERATURE REVIEW

1.2.1 Waqf Governance in Malaysia

In Malaysia, Waqf institutions operate as units, departments, or subsidiaries under the State Islamic Religious Councils (SIRCs). There are 14 SIRCs distributed across 13 states and three federal territories. Each SIRC falls under the jurisdiction of the Sultan of the respective state, who holds the ultimate authority over Islamic affairs. The daily operations of the SIRCs are managed by appointed officials acting on behalf of the Sultan. According to the Federal Constitution, SIRCs serve as the sole Mutawallī (trustee) and accountable

entity for Waqf assets. Nonetheless, SIRCs can delegate specific Waqf projects or assets to other parties to act as Mutawallī while retaining their supervisory role. The federal government has established the Department of Waqf, Zakāt, and Hajj (JAWHAR) under the Prime Minister's Department to facilitate coordination among SIRCs and enhance the management, delivery, and outcomes of services (Aziz & Ali, 2018). However, JAWHAR itself does not manage any Waqf assets (Malaysian Accounting Standards Board, 2014).

The Federal Constitution delineates the rights, roles, and responsibilities of the State Islamic Religious Councils (SIRCs), yet the implementation and execution of these provisions can vary among SIRCs. The federal system permits states to develop their own legislation and management practices for Waqf, leading to diverse governance structures and mechanisms across different states. For instance, some SIRCs have fully adopted the corporatization model for Waqf administration, establishing subsidiaries to manage Waqf assets. In such cases, their governance structures resemble conventional corporate governance models but incorporate an "Islamic" dimension (Iqbal & Mirakhor, 2004).

For example, the Selangor Islamic Religious Council (MAIS) has established Perbadanan Wakaf Selangor (Selangor Waqf Board), a subsidiary specializing in the administration of Waqf assets. This structure introduces three layers of reporting and decision-making: first, the chief executive officer of the subsidiary reports to the board of directors; second, the board of directors reports to the SIRC; and third, the SIRC (specifically, the board/council) reports to the Sultan. In contrast, non- or partially corporatized Waqf institutions, such as the Council of Islam and Malay Customs of

Terengganu (MAIDAM), have only two layers of reporting and decision-making: the top manager reports to the board, and the board reports to the Sultan. In this structure, the top manager is typically the secretary of the board. Decisions made by the SIRC are discussed by the board and then forwarded to the Sultan for endorsement or approval (Mahadi et al., 2018).

A different model of reporting and decision-making arises when SIRC authorizes a third party to act as a Mutawallī. For instance, the Johor Islamic Religious Council (MAIJ) grants a Mutawallī license to Waqf An-Nur Corporation Berhad (WANCorp). WANCorp is obligated to provide regular reports to MAIJ and include a MAIJ representative on its board of directors.

1.2.2 Issues and Challenges in Waqf Institution

The institutionalization of Waqf has encountered several challenges, one of which concerns the methods employed to raise cash Waqf funds. Cash Waqf funds have been raised through both conventional and online means. However, the conventional method has exhibited weaknesses, primarily stemming from issues of trust, information availability, and the risk of theft. The lack of trust is often linked to concerns regarding the authenticity of the Waqf collector's permit, raising doubts about the legitimacy of the fundraising effort. Meanwhile, limited information dissemination capabilities hinder the ability to effectively promote Waqf projects, reducing public awareness and participation. These factors contribute to the vulnerability of cash Waqf funds to fraud and theft.

SIRC has not fully capitalized on the opportunities to disseminate Waqf information to both Islamic and non-

Islamic communities. The lack of a robust and efficient method for broadcasting Waqf projects results in prolonged fundraising efforts and delays in project completion. Moreover, the conventional approach is deemed inadequate in light of technological advancements and the digital lifestyle prevalent in Malaysia today. This perception is supported by studies conducted by Mohd. Faisal et al. (2014) and Muhd Eizan et al. (2014), highlighting the need for a more effective Waqf collection system aligned with contemporary technological developments.

Mohd. Faisal et al. (2014) discovered that Waqf institutions often lack the internal expertise necessary to implement online cash Waqf initiatives, relying instead on consultants for such expertise. Furthermore, these consultants face limitations in assisting numerous institutions in developing online Waqf platforms, as many of these institutions are not recognized as legal Waqf trustees. To address these challenges, the study suggests leveraging internet banking and mobile banking to support the implementation of online cash Waqf. Additionally, the researchers highlight concerns over the validity of Waqf when promoting online cash Waqf, indicating that this issue also needs to be addressed to ensure the legitimacy and acceptance of digital Waqf contributions.

According to Muhd Eizan et al. (2014), only two State Islamic Religious Councils (SIRC), specifically the Selangor Islamic Religious Council and the Johor Islamic Religious Council, have integrated online and digital technologies into their Waqf management practices. Johor, in particular, serves as a prominent example in Malaysia for utilizing an information system to manage Waqf projects. However, this system is not comprehensive and does not encompass all Waqf activities, especially

regarding the distribution of accumulated funds. Consequently, issues of transparency remain unresolved.

1.2.3 Blockchain: Mechanism and Characteristics

Blockchain operates as a decentralized network comprising interconnected nodes that collectively verify, record, and store blocks of data. These nodes, which can be laptops, computers, or servers, participate in maintaining the blockchain. When a node (or user) modifies the data, such as executing a purchase order or entering new information, the alteration is documented in a block. This modification is identified by a hash, a mathematically generated alphanumeric string derived from a sequence of characters. The hash encapsulates transaction details such as the sender, recipient, date, and other pertinent information (Salmon & Myers, 2019). Once created, the hash is stamped onto the block, linking it to the preceding block in the chain. A block is appended to the chain once it is verified by the nodes through a consensus mechanism (Zile & Strazdiņa, 2018). Theoretically, the processes of recording, forging, and verification continue indefinitely. The nodes maintain a complete record of the database, which is regularly updated and verified.

A public blockchain distributes its database across numerous nodes situated in diverse locations, eliminating the presence of a central point of failure or authority. Conversely, a private blockchain also utilizes multiple nodes and a distributed network, but these nodes are typically predetermined, known computers, or servers. Consequently, while the network remains decentralized, decision-making and responsibilities are centralized, as the nodes can be readily controlled, and access to the blockchain necessitates approval from master nodes (Alam et al., 2019).

Blockchain is renowned for its immutability and security, as once blocks are verified, they cannot be altered without reconstructing preceding blocks (Hileman & Rauchs, 2017). In a public blockchain, modifying data without the collaboration of a majority of participating nodes is theoretically implausible, necessitating substantial costs and resources. Additionally, blockchain offers benefits such as data traceability and transparency, database distribution, and the removal of intermediaries (Keerati, 2017).

1.3 Integration of waqf and blockchain

The emergence of blockchain technology has introduced novel avenues for capital generation through a mechanism known as “Initial Coin Offering” (ICO). This approach employs the concept of crowdfunding, which entails sourcing funds for a project or enterprise by gathering numerous small investments from a large pool of individuals, typically facilitated online. Thus, an ICO represents a crowdfunding variant that presents an alternative avenue for funding. In 2017 alone, ICOs amassed an estimated total exceeding US\$6 billion in capital, surpassing alternative financing methods by over fivefold and experiencing a growth in popularity exceeding one hundredfold (Rashid, 2018).

While various crowdfunding mechanisms such as mail-order subscriptions and benefit events exist, the term “ICO” specifically pertains to internet-mediated platforms. This contemporary crowdfunding model typically involves three primary actors: the project initiator proposing the development idea or project, individuals or groups providing support for the idea, and a moderating organization (referred to as the “platform”) facilitating the collaboration to

launch the idea. Central to this crowdfunding approach is the ‘blockchain platform’, which has emerged as a significant disruptor in the banking and financial sectors (Rashid, 2018).

1.3.1 Finterra Model of Blockchain for Waqf Institution

Finterra, founded in 2017, is a financial technology company with operational bases across Asia, the Middle East, Europe, and the United States. The company specializes in leveraging sophisticated IT solutions for project development, fundraising, and investment structuring. It holds ISO27001 and ISO20000 certifications and has obtained Shariah compliance certification from a Shariah advisory body. Finterra presently boasts a digital wallet subscriber base of 700,000 (Finterra, 2022).

Finterra has created an in-house blockchain solution called Gallactic Blockchain, designed with an open-source ecosystem and compatibility with other blockchains like Ethereum. Utilizing the Gallactic Blockchain, Finterra has developed the WAQF Chain, aiming to harness Waqf assets securely, transparently, and efficiently (Finterra, 2018). Pilot initiatives for the Waqf Chain were effectively initiated in Malaysia, Turkey, Oman, Tanzania, Kenya, and South Africa during 2019 (Islamic Finance News, 2020).

The process of administering Waqf on the WAQF Chain can be summarized as follows (Finterra, 2018). Initially, the Waqf board identifies a feasible project or asset and seeks licensing from the relevant SIRC to act as a Mutawalli. Subsequently, the board prepares a detailed prospectus outlining key project aspects such as the administrator, endowment period, asset details, expected benefits, and other relevant information.

Additionally, various entities including NGOs, universities, or financial institutions may propose Waqf campaigns on the blockchain. Following this, an independent external auditor reviews the prospectus, and revisions are made as per the auditor’s suggestions. Upon auditor approval, the Waqf board and auditor jointly appoint a fund manager responsible for producing and publishing a project portfolio on the WAQF Chain. Pre-qualified contributors have the option to select from four investment vehicles (cash Waqf, Muḍārabah investment, Qarḍ Ḥasan, or Ṣukūk) when making contributions to the project. These donations are deposited directly into a trust account with the firm’s partner banks. If the soft target is achieved by the fundraising deadline, the funds are released to the fund manager; otherwise, they are refunded to the contributors. Finally, upon meeting the soft target and completing due diligence, smart contracts for each project are automatically activated.

The smart contracts generate project-specific ERC777 tokens (FIN), representing contributors’ indivisible stakes in the project. These tokens reflect their credit or returns if contributions are in the form of loans, investments, or sukuk. Subsequently, the fund manager engages a contractor for the construction or development of the Waqf asset, which upon completion, is transferred to an asset manager. As the Waqf project reaches completion, contributors can monitor its progress on the Waqf Chain. Project owners are obliged to provide periodic reports, with failure to comply risking blacklisting. Contributors can engage through comments, inquiries, or feedback in the project’s comment section and rate it on a scale of one to five. This entire process is outlined in Figure 1.

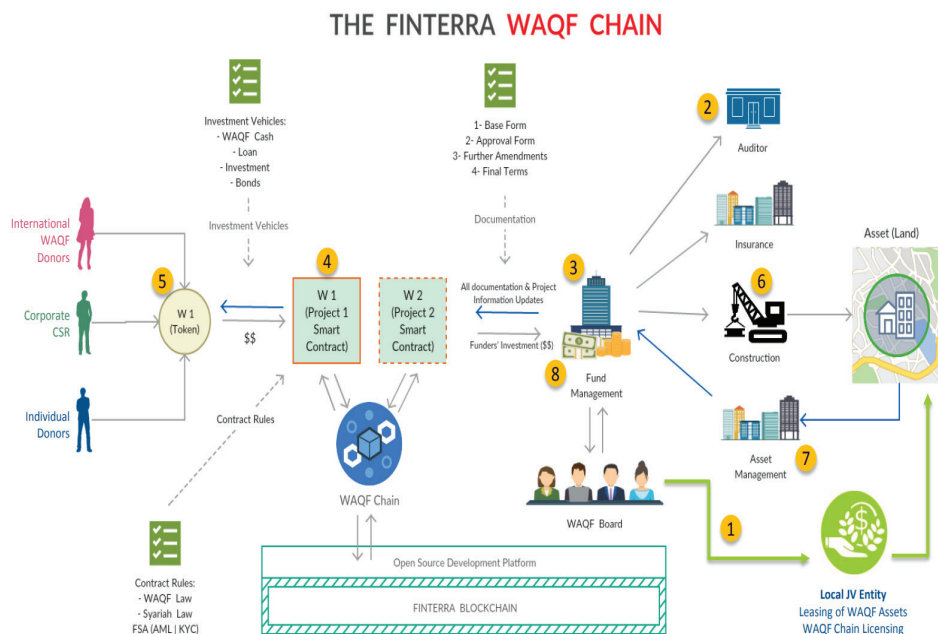


Figure 1: The Finterra Waqf Chain

1.4 CONCLUSION

The research highlights the significance of utilizing Blockchain as a platform for developing Islamic social finance and particularly Waqf institution. Blockchain presents a significant opportunity to enhance and develop the underutilized assets of Waqf. The Finterra model of Blockchain holds promise for application across various jurisdictions in the Muslim world to optimize the potential and benefits of Waqf for the broader Ummah. Blockchain technology is poised to enhance the significant influence of widespread adoption as a tool crafted to support Waqf-related endeavors globally. Similar to any emerging technology, blockchain initially disrupts existing practices and has the potential to foster the evolution of broader ecosystems encompassing both traditional methodologies and innovative

solutions. Its considerable potential stems from its cost-effectiveness, traceability, facilitation of peer-to-peer transactions, data integrity protection against tampering, and near eradication of human error. The global community must acknowledge the significant potential of blockchain technology to revolutionize the entire value chain within Waqf-related projects. It is incumbent upon academics, developers, and practitioners to actively educate the public, including business leaders, about the capabilities of blockchain technology. This entails a transparent evaluation of blockchain's strengths, as well as candid acknowledgment when conventional solutions may be more suitable. Clearly, this suggests that blockchain technology has the potential to future-proof and improve existing Waqf initiatives on a global scale.

References

- Alam, N., Gupta, L., & Zameni, A. (2019). *Fintech and Islamic Finance: Digitalization, Development and Disruption*. Palgrave Macmillan. <https://books.google.co.id/books?id=sZGzDwAAQBAJ>
- Aziz, A., & Ali, J. (2018). A Comparative Study of Waqf Institutions Governance in India and Malaysia. *Intellectual Discourse*, 26(2), 1229-1246.
- Brito, J., & Castillo, A. (2013). *Bitcoin: A Primer for Policymakers*. Mercatus Center. <https://books.google.co.id/books?id=yC-nAwAAQBAJ>
- Elasrag, Hussein. 2019. "Blockchains for Islamic finance: Obstacles & Challenges." MPRA.
- Finterra. (2018). Social solution for blockchain. Finterra.
- Finterra. (2022). About Us. Retrieved 21 May from https://finterra.org/about_us/
- Habib, Farrukh, and Abu Umar Faruq Ahmad. 2020. "Using Blockchain and Smart Contracts for Waqf Institutions." In *Financial Technology and Disruptive Innovation in ASEAN*, 225-244. IGI Global.
- Hileman, G., & Rauchs, M. (2017). *Global blockchain benchmarking study*. Cambridge Centre for Alternative Finance.
- Iqbal, Z., & Mirakhor, A. (2004). Stakeholders model of governance in Islamic economic system. *Islamic Economic Studies*, 11(2), 43-63.
- Islamic Finance News. (2020). IFN Financial Innovation Report. Redmoney. <https://www.capitalmarketsmalaysia.com/wp-content/uploads/2021/06/IFN-Financial-Innovation-Report-2020.pdf>
- Keerati, R. (2017). Preparing for blockchain: challenges and alternatives for financial regulators. <https://ctsp.berkeley.edu/files/2017/08/CTSP-Blockchain-Policy-Whitepaper.pdf>
- Mahadi, R., Sariman, N. K., Noordin, R., Mail, R., & Fatah, N. S. A. (2018). Corporate Governance Structure of State Islamic Religious Councils in Malaysia. *International Journal of Asian Social Science*, 8(7), 388-395.
- Malaysian Accounting Standards Board. (2014). *Waqf (MASB Research Paper)*.
- Mohd. Faisal, M.Y., Mohd. Faiz, M.Y., Mazlin Hani, H. and Nurhanani, R. (2014) Cash Waqf and Infaq: A Philanthropy in Malaysia. *Jurnal Kemanusiaan*, 12(1), pp. 1-10.
- Muhd Eizan Shafiq, A. A., Muhammad Muzakkir, O., Mohd. Ikhsan, M. R., Wan Azmi, W. A. and Mohd. Hafiz, A. W. (2014). Economics of Waqf Tree Information Management System (WaTIMS): A Proposed WaTIMS Model for Practitioners and Future Researchers. Paper Presented at WCIT2014 2nd World Conference on Islamic Thought and Civilization Rise & Fall of Contemporary States of Muslim Affairs. Kolej Universiti Islam Sultan Azlan Shah, Casuarina@Meru, Ipoh, Perak, 18 August.
- Mohsin, Magda Ismail Abdel. 2019. "Waqfintech and Sustainable Socio-Economic Development." *International Journal of Management and Applied Research* 6 (3):130-141.
- Rashid, S. K. (2018). Potential of Waqf in contemporary world. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 31(2).
- Rashid, Syed Khalid. 2018. "Potential of Waqf in Contemporary World." *JKAU: Islamic Econ.*, Vol. 31 No. 2, pp: 53-69.
- Salmon, J., & Myers, G. (2019). Blockchain and Associated Legal Issues for Emerging Markets. <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/31202>
- Zile, K., & Strazdiņa, R. (2018). Blockchain Use Cases and Their Feasibility. *Applied Computer Systems*, 23(1), 12-20. <https://doi.org/10.2478/acss-2018-0002>

ИМАМ ШАТИБИДІҢ ШАРИҒИ ҚАҒИДАТТАР МЕН ЖЕКЕ ДӘЛЕЛДЕРДІ ҰШТАСТЫРУ ҚАҒИДАСЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ МАҚСАДИ ИЖТИХАДҚА ӘСЕРІ

Амину Шеху Абубакар PhD

Исламтану бөлімі, Кано Федералды педагогикалық колледжі

P.M.B 3045, Нигерия Федеративтік Республикасы

قاعدة الجمع بين الكليات الشرعية والأدلة الجزئية عند الإمام الشاطبي
وأثره في الاجتهاد المقاصدي

الدكتور أمينو شيهو أبو بكر

قسم الدراسات الإسلامية كلية التربية الفيدرالية في كانو

P.M.B 3045 جمهورية نيجيريا الفيدرالية

THE PRINCIPLE OF COMBINING SHARIAH UNIVERSALS AND SPECIFIC EVIDENCES ACCORDING TO IMAM AL-SHAT- IBI AND ITS IMPACT ON MAQASID-BASED IJTIHAD

Aminu Shehu Abubakar PhD

Islamic Studies Department, Federal College of Education Kano

P.M.B 3045, Federal Republic of Nigeria

ПРАВИЛО СОЧЕТАНИЯ ШАРИАТСКИХ УНИВЕРСАЛИЙ И ЧАСТНЫХ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ У ИМАМА ШАТИБИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЦЕЛЕПОЛАГАТЕЛЬНОЕ ИДЖТИХАД (ИЖТИХАД АЛЬ-МАКАСИД)

Амину Шеху Абубакар PhD

Кафедра исламоведения, Федеральный педагогический колледж Кано

P.M.B 3045, Федеративная Республика Нигерия

Аңдатпа. Шариғи жалпы қағидалар мен ішінара дәлелдерді біріктіру – шариғат мәтіндерімен жұмыс істеуде маңызды қағида. Бұл мақалада «шариғаттың жалпы қағидалары мен жекелеген мәселелерін біріктіру» қағидасы тұжырымдалып, оны ішінара дәлелдермен жұмыс істеудегі маңыздылығын көрсету және бұл қағиданың исламдық құрылымдағы орнын анықтау, сондай-ақ ислам шариғатының көркемдігі мен кемелдігін түсінуге деген қажеттілігімізді көрсету мақсатында жазылды. Бұл шариғатты түсіндіру Әбу Исхақ аш-Шатибидің «әл-Муәфақат» және «әл-Иғтисам» атты екі еңбегі арқылы қарастырылды. Зерттеуші шариғаттың жалпы қағидалары барлық шариғат үкімінің негізі екенін және оларға барлық усул қағидасы мен фикһ ереже сүйенетінін, олардың уәжі нақты, үкімі жүйелі әрі анық болатынын дәлелдеді. Жалпы қағидалар мен ішінара мәселелерді біріктіру – иjtihad үдерісінде негізгі қағида, өйткені олар бірін-бірі толықтырады. Кімде-кім жалпы қағидалардан бас тартып, тек ішінара дәлелдермен шектелсе, қателеседі және керісінше.

Түйін сөздер: шариғаттың жалпы қағидалары, ішінара дәлелдер, мақсад иjtihadы, дәлелдеу, индукция.

الملخص: إنّ الجمع بين الكليات الشرعيّة والأدلة الجزئيّة قاعدة تشكّل نقطة انطلاق في التّعامل مع النّصوص الشرعيّة الكليّة والجزئيّة في العمل الاجتهادي. وإنّ الهدف من هذه الورقة هو بلورة قاعدة «الجمع بين كليّات الشريعة وجزئياتها»، وبيان أهمية التوفيق بينهما في العمل الاجتهاديّ، وبيان مكانة القاعدة في البناء الإسلاميّ، وتأكيد حاجتنا إلى فهم جانب من جوانب الجمال والكمال في الشريعة الإسلاميّة، وذلك من خلال رؤية وتحليلات أبي إسحاق الشّاطبيّ في كتابيه: «الموافقات والاعتصام». وقد توصّل الباحث إلى أنّ «الكليّات الشرعيّة» أصل التّشريعات، وهي الجامعة لمبادئ الإسلام وأحكامه، وإليها تستند جميع القواعد الأصوليّة والضوابط الفقهيّة والجزئيّات الشرعيّة، وأنّ أدلّتها محكمات وأحكامها مطّردة ومقطوعة الدّلالة، وأنّ الجمع بين الكليّات والجزئيّات قاعدة أساسيّة في العمليّة الاجتهاديّة، لأنّها يخدم بعضها بعضاً، فمن أخذ بنصّ من جزئيّه معرضاً عن كليّه فقد أخطأ، وكذلك العكس.

الكلمات المفتاحيّة: الكليّات الشرعيّة، الأدلة الجزئيّة، الاجتهاد المقاصدي، الاستدلال، الاستقراء.

Abstract: Combining the inclusive evidences of Shari'a and its partial evidences is a rule that constitutes a starting point in dealing with both inclusive and partial Shari'a texts in ijtihad. The aim of this paper is to crystallize the rule of «combining the inclusive evidences of Shari'a and its partial evidences», to explain the importance of reconciling them in the jurisprudential work, to clarify the position of the rule in the Islamic legal structure, and to confirm our need to understand an aspect of the beauty and perfection of Islamic Shari'a, through the vision and analyzes of Abu Ishaq Al-Shatibi in his two books: "Al-Muwafaqat" and "Al-I'tisam".

The researcher has concluded that "inclusive evidences of Shari'a" are the foundation are the origin of legislations, and they bring together the principles and rulings of Islam, and upon them are based all fundamental legal rules, jurisprudential principles, and specific rulings of Shari'a, and that their evidence is decisive, their rulings are constant, and they hold great significance, and that the combination of generalities and particulars is a fundamental rule in the jurisprudential process, because they serve each other, so whoever takes a text from its two parts while ignoring its comprehensive context has made a mistake, and likewise the opposite.

Keywords: Shari'a universals, partial evidence, purposeful ijtihad, reasoning, induction.

Аннотация. Сочетание общих шариатских принципов и частных доказательств является основной отправной точкой в работе с общими и частными шариатскими текстами в процессе иджтихада. Цель данной статьи — сформулировать принцип «сочетания общих шариатских принципов и частных вопросов», показать важность их согласования в процессе иджтихада, определить место этого принципа в исламской системе, а также подчеркнуть нашу потребность в понимании одной из сторон красоты и совершенства исламского шариата через анализ и видение Абу Исаака аш-Шатиби в его книгах «Аль-Мувафакат» и «Аль-Иътисам». Исследователь пришел к выводу, что «общие шариатские принципы» являются основой всех законодательных норм, которые объединяют в себе принципы и постановления ислама, и на них опираются все усульные правила, фикхские нормы и частные шариатские положения. Их доказательства ясны, а их постановления систематичны и достоверны. Сочетание общих принципов и частных вопросов — основополагающий принцип в процессе иджтихада, так как они взаимно дополняют друг друга. Тот, кто берет частное доказательство, игнорируя общий принцип, ошибается, и наоборот.

Ключевые слова: общие шариатские принципы, частные доказательства, иджтихад, целевая аргументация, индукция.

مقدمة:

المسائل الأصولية والمقاصدية، وخاصة تلك التي تتعلق بقاعدة الجمع بين الكليات الشريعة والأدلة الجزئية.

فقد أطل أبو إسحاق الشاطبي النفس في أماكن متفرقة من كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام» في بيان هذه القاعدة، فبين أصلها ودليل اعتبارها والتوفيق بينها وبين الأدلة الجزئية، وموقف الأئمة الفقهاء منها. وعلى هذا فإن الإمام الشاطبي وإن لم يكن أول من تكلم عن هذه القاعدة، فإنه جدد وأعاد ترتيبها وبرهن على ضرورتها في الاجتهاد، كما مهّد الطريق للأصوليين المعاصرين في تخصيص التأليف حولها، لغرض إبراز قيمتها التشريعية في المنظومة الاجتهادية. بناء عليه، فإن دراسة هذه القاعدة عند الإمام الشاطبي مهمّ جدًّا في علم الأصول والمقاصد.

الدلالة اللغوية للكليات والجزئيات:

الكليات في اللغة جمع، ومفرده «كَلِيَّة»، فهو لفظ مؤنث نُسب إلى «كُلٌّ» بضم الكاف، يأتي مفرداً أما دلالة معناه فجمعاً. ولا يُستعمل إلا مضافاً لفظاً أو تقديرًا، كقوله تعالى: {كُلٌّ يَجْرِي} سورة الرعد: 2. المعنى: كلّه يجري، كما تقول: كلٌّ منطلق، أي كلّهم منطلق. (ابن منظور، د.ت، ص 3917)

إن الفهم الصحيح للنصوص الشرعية لا يعني الوقوف على حرفية النص وظواهره، وإنما يعتمد على معرفة الفقيه لعموم النص وخاصه، ومطلقه ومقيده، وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وبيانه وإجماله، وكلياته وجزئياته، وأمره ونهيه، وقدرته على التعمق في معاني النصوص وحكمها ومقاصدها، وذلك ليتمكّن من جمع النصوص بعضها إلى بعض لفهمها وتفتيح معانيها وحكمها ومقاصدها، ثم بناء الحكم على ذلك حسب ما توصّل إليه اجتهاده. ولهذا اهتم العلماء ببيان قيمة القواعد الكلية في التشريع، وهي قاعدة مؤصلة في الكتاب والسنة، عمل بها السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وعمل بها الأئمة الفقهاء من بعدهم. وتتبلور أسباب اختيار هذا الموضوع في بيان حقيقة «كليات الشريعة وجزئياتها»، وأهمية التوافق بينهما في البحث عن أحكام النوازل والمستجدات الفقهية؛ لأن الوصول إلى أحكام المسائل الاجتهادية لا يتحقّق دون الرجوع إلى القواعد الشرعية الأصولية المنصوصة أو الاستقرائية، ومقارنتها بالقواعد الفرعية المتمثلة في الأدلة النصية الجزئية. وذلك من خلال جهد الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام» في تأصيل

ولهذا عرّف الإسنوي (1981 ص 298) الكلية والجزئية بقوله: «وأما الكلية فهي ثبوت الحكم لكل واحد، بحيث لا يبقى فرد، ويكون الحكم ثابتاً لكل بطريق الالتزام. وتقابلها الجزئية: وهي الثبوت لبعض الأفراد». فإذا قيل: كل رجل يشبعه رغيفان، صدق على كل فرد لا على المجموع، فكل رجل يشبعه رغيفان، لا مجموع الرجال. (الإسنوي، 1981 ص 298) وبيّن من ذلك أن مفهوم الكليات والجزئيات عند الأصوليين لا يختلف عنه عند المتكلمين.

أما «الكليات الشرعية» باعتباره اسماً مركباً تركيبياً وصفيّاً، أو «كليات الشريعة» باعتباره مركباً إضافياً قد استعمله المقاصديون للدلالة على المقاصد العامة للشريعة. لهذا عرّفها الريسوني (1434هـ، ص 40) بأنها: «هي المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة، التي تُشكّل أساساً ومنبعاً لما ينبثق عنها ويتبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية». وقد استعمله الشاطبي للدلالة على القواعد الثلاث أو المراتب الثلاث - كما يسمّيها أحياناً، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. (الشاطبي، 2002 ج 3، ص 3).

تأصيل الكليات الشرعية:

إن تأصيل الكليات الشرعية مستند إلى الكتاب والسنة بدليل النص والاستقراء المعنوي. أما دليل النص فمجموع آياته عبارة عن آيات محكمات ثم فصلت، ثم أحكمت بعد ذلك. قال الله تعالى: {الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّي حَكِيمٌ خَبِيرٌ} سورة هود: 1. فإله سبحانه وتعالى هو الذي أحكم المحكمات بحكمته، وفصل المفصلات بخبرته. وبيّن أن جلّ آيات كتابه محكمات، وهي أصل الكتاب العزيز والمرجع عليه، وذلك في قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} سورة آل عمران: 7.

قال ابن عاشور (ج 3، ص 160-161) في تفسير هذه الآية: «أن صف الآيات المحكمات

ويُستعمل اللفظ للدلالة على لمعان عدة، وسنختصر على المعاني التي لها علاقة لصيقة بموضوع البحث.

يُستعمل للتعبير عن أجزاء الشيء، كقوله تعالى: {وَكُلُّ أُنثَى ذَاخِرٍ} سورة النمل: 87. وقوله: {كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ} سورة الروم: 26. (ابن منظور، دت، ص 3917). ويُستعمل للدلالة على الاستغراق لأفراد ما أُضيف إليه، (الفيومي، 2000 ص: 320، مجمع اللغة العربية بمصر، 1425هـ، ص 796) كقوله تعالى: {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} سورة البقرة: 29. وقوله صلى الله عليه وسلم: [وكل راع مسؤول عن رعيته]. (البخاري، 1400هـ، ج 1، ص 893/284)

أما الجزئي فهو في اللغة نسبة إلى «الجزء»، والجزء من الشيء الطائفة منه، والجمع أجزاء. يقال: جزأته تجزئاً وتجزئةً، أي جعلته أجزاء متميزة فتجزأ تجزؤاً. (الفيومي، 2000 ص 64)

الدلالة الشرعية للكليات والجزئيات:

قد استعمل المتكلمون لفظي «الكلية» و«الجزئية»، ويقصدون بالكلية: «الحكم على المجموع، كقولنا: كل بني تميم يحملون الصخرة». (الأخضري، دت، ص 71). أي هيئتهم المجتمعة لا كل فرد بمفرده. وعرّفوا الكلية بأنها: «الحكم على كل فرد ككل بني تميم يأكل الرغيف». (الأخضري، دت، ص 71). أي كل فرد منهم استقلالاً. ويقابل الكلية عندهم «الجزئية». فإذا كانت الكلية هي الحكم على المجموع فالجزئية هي: «الحكم على بعض الأفراد» (الأخضري، دت، 71)

وقد انتقل مفهوم الكليات إلى الأصوليين بانتقال علم الكلام إليهم؛ بمعنى أنهم استعملوا الكلية في علم الكلام ثم في علم الأصول، وأصلوا لهذا المفهوم جامعين بين المعنى اللغوي والمعنى المنطقي، حيث جمعوا في الكلية معنى الاستغراق والدلالة على الجمع والأجزاء، وانتشرت استعمال هذه المعاني في مباحث العموم والقياس، واستعملت بغزارة وبدقة أكثر في مباحث المقاصد والمصالح. (وورقية، دت، ص 167).

فمثلاً، لو ضربنا مثلاً بالكليات الخمس الكبرى، فإن حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان: وهي الإسلام، والإيمان، والإحسان، أصلها في الكتاب وبيان جزئياتها في السنة، وهي الإقرار بالتوحيد، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وغيرها من المعتقدات والعبادات، كلها مؤصلة في القرآن الكريم، ومبينة ومفصلة في السنة.

وحفظ النفس حاصله في ثلاثة معان: وهي شرعية التناسل، وحفظه بعد وجوده عن طريق إحلال الطيبات له، وتيسير جميع ما في الأرض يستغلها ويستخدمها لمعيشته، ونهى عن الاعتداء عليه بأي نوع من الإيذاء. هذه كلها مؤصلة في القرآن الكريم، ومفصلة في السنة، وهي في تشريع الزواج، وأحلّ الطيبات وحرمّ الخبائث، وشرع القصاص، فبينت السنة أحكام النكاح، وبيّنت الحلال والحرام، وفصّلت أحكام القصاص.

وحفظ النسل: أصل القرآن الكريم حفظ النسل بتشريع النكاح وتحريم الزنا، وجاءت السنة مبيّنة لأحكام الزواج ومشجعة عليه، ومفصلة عقوبة الزنا.

وحفظ المال: فقد جاءت في القرآن الكريم أسس المحافظة على المال بوضعه مما يمكن تملكه ونقله من شخص لآخر، وأجاز تنميته ونهى عن إتلافه أو أكله بغير حق أو تذييره، وجاءت السنة ففصّلت أحكام المعاملات، وأنواع الربا، وشروط قطع السارق.

وحفظ العقل: فقد جاء في القرآن بيان قيمة العقل ووظيفته عن طريق مدح أولي الألباب والعقول، ونهى عن تناول كل ما يخل بصحتها، وجاءت السنة ببيان مناهج التكليف، وأنواع الخبائث من المسكرات، وعقوبة الشارب.

وهكذا إذا نظرت إلى الحاجيات والتحسينيات على هذا الترتيب، فإن الحاجيات دائرة على الضروريات، والتحسينيات دائرة على الحاجيات. (الشاطبي، 2002، ج 4، ص 21-22)

الوجه الثاني: نصّ العلماء على أن المراد بكمال الدين في قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ

يتنزّل من الكتاب منزلة أمّه، أي أصله ومرجعه الذي يرجع إليه في فهم الكتاب ومقاصده.. ويُعلم منه أن كل آية من المحكمات أمّ للكتاب في ما تتضمنه من المعنى». ثم أعقب ذلك بعدد من أمثلة الكليات النصّية القرآنية. وقال (ج 3، ص 155) أيضاً: «فالمحكمات هي أصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواظ، وكانت أصولاً لذلك باتّصاح دلالتها».

إن الكليات المحكمات هي أصل التشريع، وهي الجامعة لمبادئ الإسلام وأحكامه عقيدةً وأخلاقاً وتشريعاً، وغير ذلك. حتى في التنزيل والتبليغ جاءت الآيات الكليات المحكمات سابقة على الأحكام الجزئية التفصيلية. قال الشاطبي رحمه الله: (2002، ج 3، ص 77) «اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثم تبعها بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وُضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإتفاق المال وغير ذلك. ونهى عن كلّ ما هو كفر أو تابع للكفر... والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر. ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدرّج».

أما دليل الاستقراء، فقد برهن الشاطبي على تأصيل الكليات عليه من أوجه، منها:

الوجه الأول: أكّد في أماكن مختلفة من موافقاته (2002، ج 4، ص 20) أن «القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها، وقد مرّ أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام: وهي الضروريات ويلحق بها مُكمّلاتها، والحاجيات ويضاف إليها مُكمّلاتها، والتحسينيات ويلحقها مُكمّلاتها». وإنما جاءت السنة النبوية لتقرير هذه الأمور الثلاثة، فالقرآن أتى بها أصولاً وكليةً يُستند إليها، والسنة أتت بها مفرّعةً وبياناً لما جاء في القرآن، ولهذا فالسنة النبوية كلها تدور حول هذه المحاور المقاصدية. (الشاطبي، 2002، ج 4، ص 20)

(الشاطبي، 2002، ج 4، ص 222) لذلك أكد الشاطبي (2002، ج 3، ص 5) أنه: «محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليّاتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئيٍّ معرضاً عن كليّهِ فقد أخطأ.. وكذلك من أخذ بالكليّ معرضاً عن جزئيّهِ».

وقد انتهج الصحابة رضي الله عنهم هذا النهج، حيث كان أولّ مقاييس نقد الحديث المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم هو عرضه على الكليّات العامة للشريعة المنصوصة أو الاستقرائية المعنوية، وطَبّقوا هذا المعيار حقّ التطبيق، حتى كانوا يردّون الأحاديث حينما يرون أنها معارضة للقرآن الكريم، وتركوا العمل بمقتضاها لمعارضتها النص القرآني، وحكموا على رَوّاتها بالوهم أو الخطأ. وهذا الردّ ليس رفضاً لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن القرآن والسنة الصحيحة لا يمكن أن يختلفا أو يتناقضا، ولكن الناقل أخطأ أو نسي، أو نقل ما سمعه كلّهُ أو فهم من اللفظ النبوي غير ما أراده. وهذا يدلّ على حرص الصحابة على فهم معاني الوحي وحكمه، عن طريق مقابلة بين الأدلة الجزئية والأدلة الكليّة.

ومن ذلك ما اشتهر عن فقيهه الأمة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها العمل بهذا المعيار، حيث استدركت على عدد من الصحابة على ما رَوّو من الأحاديث التي تخالف في ظاهرها الكليّات القرآنية، وأشارت إلى أوهامهم وأخطائهم وصحّحت روايتهم. وقد جمع الشاطبي رحمه الله في موافقاته، (2002، ج 3، ص 14) والزرکشي في كتابه (الإجابة لإيراد ما استدرکته عائشة على الصحابة) والسيوطي في كتابه (عين الإصابة في استدرک عائشة على الصحابة) عدّة أمثلة من استدرکات أم المؤمنين عائشة على روايات سمعتها من الصحابة والتابعين بعض عرضها على القرآن الكريم.

منها ما أخرجه الحاكم وصححه (ج 2، ص 305) عن ابن أبي مليكة قال: سُئِلَت عائشة عن متعة النساء، فقالت: «بيني وبينكم كتاب الله. وقرأت هذه الآية: {وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ} {5} إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ} {6} فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ} {7}

دِينُكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} سورة المائدة: 3. هو بحسب ما يُحتاج إليه من القواعد الكليّة التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل، (الشاطبي، 2012، ص 434) لأن الله تعالى قد أكمل الشريعة، وأتمّها في إطار قواعد كليّة، فيها تبيانٌ لكل شيء يحتاج إليه الخلق في تكاليفهم التي أمروا بها، وتعبّاداتهم التي طَوّقوا بها. فإن قوله في تلك الآية الكريمة لو اعتُبرت فيه الجزئيات من المسائل والنوازل لأدّى ذلك إلى الإشكال والالتباس، وتوهم البعض أن الشريعة لم تكتمل، لأننا نجد من النوازل والوقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب والسنة نصّ عليها، ومن زعم أنه بقي من الدين شيء لم يكتمل فقد كَذَبَ بتلك الآية الكريمة، «لكن المراد كليّاتها، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضرورات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بُيِّنَت غاية البيان.. يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليّات موكولاً إلى نظر المجتهد». (الشاطبي، 2012، ص 434)

وأخيراً، قرّر الشاطبي (2012، ص 436) على أن المجتهد لا بدّ أن ينظر إلى الشريعة بعين الكمال لا بعين النقصان، ويعتبرها كليّاً في العبادات والعادات، ولا يخرج عنها الباتة، واتهم الخارج عنها بالنّيّة والضلال والعمى.

الجمع بين كليّات الشريعة وجزئياتها:

أكد العلماء أهميّة الجمع بين كليّات الشريعة والأدلة الجزئية بُغية تحقيق قصد الشارع في خلقه، لأنه بدون ذلك قد تفوّت مصلحة محقّقة أو تجلب مفسدة بدلا من دفعها بسبب العمل بحرفيّة النص أو بدليل جزئي وإهمال الأدلة الكليّة، وذلك للارتباط الوثيق بينهما وعدم استغناء أحدهما عن الآخر، فلو أَعْرَضَ عن الجزئيات على الإطلاق لدخلت المفساد ولفاتت المصالح، وهذا مناقض لمقصود الشارع، وكذلك العكس، لأن اعتبار الجزئيات من جملة المحافظة على الكليّات، لأنه يخدم بعضها بعضاً، حتى كان أحياناً يرجع حكم الجزئي على حكم كليّهِ عملاً أو تركاً، لأن الجزئيّ معتبر بكليّهِ، كما في بعض مسائل التعارض بين الكليّ والجزئيّ.

وجهه، وذلك كأحكام فروض الكفاية وتحقيق المناط الخاص. (الشاطبي، 2002، ج 4، ص 222) ومن أروع مثال لهذه الصورة عندما أراد أبو بكر الصديق قتال مانعي الزكاة، اعترض عليه بعض الصحابة رضوان الله عليهم، واحتجوا عليه بالحديث المشهور [أمّرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها]، (النسائي، ص 2443/379، وأصل الحديث في الصحيحين) فردّ عليهم أبو بكر ما استدلوا به بعين ما استدلوا به، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم [إلا بحقها].

فالذين أشاروا على أبي بكر بترك قتال مانعي الزكاة «إنما أشاروا عليه بأمر مصلحي ظاهر تعضده مسائل شرعية وقواعد أصولية، وهو حقن الدماء، وهو مطلب ضروري؛ لأن في قتالهم هلاك من شاء الله من الفريقين، ودخول المشقة على المسلمين في الأنفس والأموال والأولاد» (الشاطبي، 2012، ص 464). أما أبو بكر رضي الله عنه لم يعتبر إلا إقامة الملة على حسب ما كانت قبل، فكان ذلك أصلاً في أنه لا تُعتبر العوارض الطارئة في إقامة الدين وشعائر الإسلام. (الشاطبي، 2012، ص 464)

فهنا تعارضت كليتان داخلتان في أصل حفظ الضروريات، إحداها تعود إلى حفظ النفس، وأخرى تعود إلى حفظ الدين. فرجّح أبو بكر رضي الله عنه مصلحة حفظ الدين على غيرها، فالدفاع عن الدين وشعائره مطلب ضروري، تُهان دونه كلّ شيء، وهو أعلى مراتب مقاصد الشريعة، لذلك أتبع رضي الله عنه قائلاً: «لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها». (الشاطبي، 2012، ص 464)

الصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداها تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلّية واحدة، فيرجع كلّ جزئي إلى أصله الكلّي، فأَيّ الكلّيتين ترجّح على الآخر كذلك جزئيّه، لأنه معتبر بكلّيته، وقد ثبت ترجيحه فكذلك

المؤمنون: 5-7. فمن ابتغى وراء ما رَوّجه الله أو ملكه فقد عدا». (الزركشي، 2004، ص: 269، السيوطي، 1988، ص 64) لقد أحسنت رضي الله عنها الإجابة المباشرة، حيث حوّلت السائل إلى النصّ الكلّي الذي يدل بعمومه تحريم غير الزوجات وما ملكت الأيمان، ومتعة النساء ضمن المحرّمات.

التعارض بين كلي شرعي وبين دليل جزئي: إذا تعارضت كلّية شرعية ثبتت بالاستقراء مع دليل جزئي أو كلّية مثلها، فذلك أربع صور كما أوردها الشاطبي.

الصورة الأولى: أن يكون في جهة كلّية مع جهة جزئية تحتها، كالكذب المحرّم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم عدداً مع القتل قصاصاً أو بالزنى. (الشاطبي، 2002، ج 4، ص 221)

فهنا لا بدّ من الجمع بين الدليّتين؛ لأنه لا يمكن إلغاء ما اعتبره الشارع في الكلّيات، ولا يقتضى اعتبارها وحدها مطّرداً ويلغى الجزئي، فيكون العمل على مقتضى كلّيته، ويُطبّق الجزئي في دائرة الرخصة المحدّدة مع مراعاة أسبابها وضوابطها.

الصورة الثانية: أن يقع التعارض في جهتين كليتهما داخلة تحت كلّية واحدة، كتعارض حديثين أو قياسين أو علامتين على جزئية واحدة، فالمجتهد هنا أمامه خياران:

أحدهما: الحكم على أحد الدليّتين بالإهمال، ويعمل بالآخر، بشرط أن يكون الدليل المهمّل غير معتبر، كأن يكون منسوخاً، أو ضعيفاً في السند أو المتن، أو كان خبر أحاد، أو مظنوناً يعارض مقطوعاً به، إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل، فيكون كأن لم يكن ثمّ معارض إذن. (الشاطبي، 2002، ج 4، ص 221)

ثانيهما: الحكم عليهما معاً بالإعمال، ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليّتان على محلّ التعارض من وجه واحد، لأنه محال مع فرض إعمالهما فيه، فلا بدّ أن يكون للموضوع اعتباران، وإذ ذاك يرتفع التعارض البتّة، فيُعمل بأحدهما من وجه والآخر من

المعاش، فلا يمنع ذلك من النكاح، لما يؤول إليه من التحرز من المفسدة إلى توقع مفسدة زائدة عليها، ولو اعتبر ذلك لأدى إلى إبطال النكاح في هذا الزمان، وهذا مخالف للمقصد الشرعي الكلي. «وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه منكر يسمعها ويراه، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح» (الشاطبي، 2002، ج 4، ص 152)

أثر الجمع بين الكليات والجزئيات في الاجتهاد المقاصدي:

إن التوافق بين الكليات والجزئيات مبني في الأساس على اعتبار مقاصد الشريعة، وهي القاعدة التي بُني عليها العمل بالكليات، ولولا ذلك لما عمد المجتهد إلى الجمع بينهما أو بناء الحكم على الكليات، بل الكليات هي مقاصد الشريعة، وهي المصلحة التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها للخلق، لذلك أطلق عليها العلماء مسميات مختلفة - كما سبق - للدلالة على مقاصدية الكليات ومصلحيّتها، وكلية المقاصد ومصلحيّتها، ولذلك فإن الكليات مبنية على اعتبار المقاصد، والمقاصد الشرعية مبنية على القواعد الكلية. (الشاطبي، 2002، ج 3، ص 5) لذلك كان جمهور المجتهدين يبنون الأحكام على قواعد المصالح والمفاسد، وقاعدة سدّ الذرائع، وقاعدة الاستحسان وغيرها من القواعد الأصولية، لأنها مستندة إلى كليات شرعية، وأن مآلاتها تحقق مقاصد الشريعة وأهدافها.

نتائج البحث:

إن الجمع بين الكليات والجزئيات الشرعية مبني في الأساس على اعتبار مقاصد الشريعة، وهي القاعدة التي بُني عليها القواعد الثلاث أو المراتب الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهي الكليات المحكمات، لأنها موجودة في جميع أبواب الشريعة وأدلتها نصية أو استقرائية، وعلى المجتهد المعاصر اعتبار هذه القاعدة، وبناء الحكم

بترجّح جزئيّه. (الشاطبي، 2012، ص 222-223) كالمكلف لا يجد ماء ولا متيمّمًا. فهو بين أن يترك مقتضى {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} سورة البقرة: ٣٤ لمقتضى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} سورة المائدة: ٦. فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، أما الطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على رأي الإمام مالك، فيصلي بلا وضوء ولا تيمّم. وكذلك معارضة {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} لقوله تعالى: {وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ} سورة البقرة: ١٤٤.

الصورة الرابعة: أن يقع التعارض في كليتين من نوع واحد. وهو على وجهين: أحدهما: شنيع، لما ثبت أن الكليات قطعية، وتعارض القطعيات محالّ. وثانيهما: أن يقع التعارض على ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه، إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضاً في الحقيقة. (الشاطبي، 2012، ص 224) وقد مثل الشاطبي بالنصوص الواردة في وصف الدنيا، حيث تم وصفها بوصفين كالتضاديين، وصف يقتضي الذم وعد الالتفات إليها، ووصف يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول، فالأخذ بها من الجهة الأولى مذموم، ومن الجهة الأخرى غير مذموم، (الشاطبي، 2012، ص 224-229) والترجيح يكون بحسب النظر الموجّه إليها هل هو راجع إلى خدمة المقصد الأصلي وهو عبادة الله تعالى، أم إلى خدمة ما ينقضه وهو الاشتغال بها عن الآخرة. (وورقية، دبت، ص 247)

وفي نفس الإطار وضع الشاطبي في موافقاته (2002، ج 4، ص 152) قاعدة مصلحية مفادها: «أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتنفها من خارج أمور لا ترضي شرعاً فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج». مثل الشاطبي بالنكاح الذي يلزمه قوت العيال في زمن ضاقت فيه طرق الحلال واتسعت فيه أوجه الحرام والشبهات، بحيث لا يستغني عنه من يطلب

اجتهاداتهم، وتأصيلها الشرعي يستند إلى الكتاب والسنة بدليل النصّ أو بالاستقراء المعنوي.

وإن نطاق الكليات متسع لجميع النوازل وما يمكن أن يستجد من الحوادث، ولهذا يجب على الفقيه عندما تُعرض عليه المسائل ألا يغفل المقاصد الكلية ولا يُهمل النصوص، بل ينظر إلى النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، ويتأكد أولاً إذا ما كان في المسألة نصوص جزئية، فلا يتمسك بحرفية ألفاظ النص، بل لا بدّ أن يربط بين تلك النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، ويفهم الجزئيات في ضوء الكليات.

على الكليات؛ لأنها هي مقاصد الشريعة، وهي المصلحة التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها للخلق.

الخاتمة:

إن الكليات الشرعية هي المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة، التي تُشكّل أساساً ومنبعاً لما ينبثق عنها ويتبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية. وهي أصل التشريعات، وبها تستند جميع القواعد الأصولية والضوابط الفقهية، والجزئيات الشرعية، وقد عمل بها الصحابة والأئمة الفقهاء في

المصادر والمراجع:

- (ابن عاشور، محمد الطاهر 1984م): التحرير والتنوير، تونس: دار التونسية (ابن منظور، محمد ابن مكرم، د.ت): لسان العرب، القاهرة: دار المعارف (الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، 1401هـ): التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول، بيروت: مؤسسة الرسالة
- (البخاري، محمد بن إسماعيل، 1400هـ)، صحيح البخاري، القاهرة: دار السلفية (الريسوني، أحمد، 1434هـ): الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الكلمة --- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، 1425هـ): الإجابة لإيراد ما استدرّكته عائشة على الصحابة، بيروت: مؤسسة الرسالة
- (السبوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، 1409هـ): عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة، القاهرة: مكتبة العلم
- (الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، 1985م): فتاوى الإمام الشاطبي، تونس: دار ابن حزم --- الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية --- الاعتصام، بيروت: دار ابن حزم
- (الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، 2000م): المصباح المنير، القاهرة: دار الحديث (النسائي، أحمد بن شعيب، د.ت): سنن النسائي، الرياض: مكتبة المعارف (عبد الرزاق، وورقية، د.ت): ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر

(Al-Akhdhary, A. ND): As-Sullam al-Muraunaq fi Ilm al-Mantiq. – Beirut: Dar Ibn Hazm.

(Al-Bukhariy, M.I, 1400AH): Sahih al-Bukhariy. – Cairo: Dar as-Salafiyyah.

(Al-Fayyumi, A.M, 2000): Al-Misbah al-Munir. – Cairo: Darul al-Hadith.

(Al-Isnawiy, J.A, 1981): At-tamheed fi Takhriji al-Usuli ala al-Furu'i. – Beirut: Muassatul al-Risalah.

(An-Nisa'iy, A.A, ND): Sunan an-Nisaii. – Riyad: Maktabatu al-Ma'arif.

(Ar-Raisuniy, A, 1995): Nazriyatul Maqasid Inda al-Imam ash-Shatibi. Virginia: International Institution of Islamic Thought.

- (Ar-Raisuniy, A. 1434AH): Al-Kulliyat al-Asasiyyah lish-Shari'at al-Islamiyyah. – Cairo: Dar al-Kalimah
- (Ash-Shatibiy, I.M, 2002): Al-muwafaqat. – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- (Ash-Shatibiy, I.M, 2012): Al-I'tisam. – Beirut: Dar bn Hazm.
- (As-Suyutiy, A.I, 1988): 'Ainul al-Isabah fi Istidraki 'Aisha 'ala as-Sahabah. – Cairo: Maktabatu al-Ilm
- (Az-Zarkashiy, M.B, 2004): Al-Ijabah Li Iradi ma Istadrakathu 'Aisha ala as-Sahabah. – Beirut: Muassatul al-Risalah.
- (Az-Zinjaniy, M.A, 1962): Takhriju al-Furu'i ala al-Usul. – Damascus: Matba'atu al-Jami'ah.
- (Ibn 'Ashur, M. 1984): At-tahrir wa at-Tanwir. – Tunis: Ad-Dar at-Tunisiyyah.
- (Ibn Manzur, M.M, ND): Lisanu al'Arab. – Cairo: Daru al-Ma'arif.
- (Muslim, H. 1998): Sahih Muslim. – Riyadh: Baitul Afkar ad-Duwaliyyah.
- (Wurqiyyah, A. ND): Dawabit al-Ijtihad at-Tanzili fi Daui al-Kulliyat al-Maqasidiyyah. – Beirut: Dar Lebanon.

ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІ МЕМЛЕКЕТТЕРІНДЕГІ РУХАНИ КҮРЕС ЖӘНЕ ИСЛАМ

Жеңіс Жомарт Жеңісұлы

Тарих ғылымдарының кандидаты,
Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология
институтының бөлім меңгерушісі,
Алматы қ., Қазақстан

الصراع الروحي والإسلام في الولايات التركية في العصور الوسطى

جينيس جومارت جينيس أولي

أستاذ مساعد العلوم التاريخية
رئيس قسم معهد أوليخانوف للتاريخ والإثنولوجيا
الماطي، كازاخستان

SPIRITUAL STRUGGLE AND ISLAM IN THE MEDIEVAL TURKIC STATES

Zhomart Zhengis

Candidate of Historical Sciences
Ch. Ualikhanov Institute of History and Ethnology,
Almaty, Kazakhstan

ДУХОВНАЯ БОРЬБА И ИСЛАМ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ТУРЕЦКИХ ГОСУДАРСТВАХ

Женис Жомарт Женисулы

Кандидат исторических наук
Институт истории и этнологии имени Ч.Ч. Валиханова,
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Ортағасырлық түркі мемлекеттерінің пайда болып, дамуына, олардың саяси-экономикалық және мәдени тұрғыда өсіп-өркендеуіне немесе құлдырауына діни-идеологиялық бағыттың өзгерісі де тікелей қатысты болды. Түркілердің дәстүрлі дүниетанымына негізделген көне нанымдары идеологиялық дағдарысқа ұшырағанда Ұлы Жібек жолы арқылы түркі даласына енген әртүрлі наным-сенімдер мен әлемдік діндер, оның ішінде ислам да түркі қоғамынан өз орнын табуға әрекет етті.

Аталмыш тақырыпқа қатысты зерттеулер тобына талдау жасағанда ең алдымен Қазақстан ғалымдарының жұмыстарына талдау жасау қарастырылады. Түркі мемлекеттілігінің сабақтас жалғасы болып есептелетін Қазақ мемлекетінің тарихы, қазақ халқының мемлекеттілігі кеңес кезіне дейінгі кезеңде де, кеңес дәуірінде де, қазіргі тұста да біршама зерттеушілердің зерттеу нысанына айналып келді.

Бұл зерттеу жұмысында дәстүрлі және жаңа тәсілдерді біріктіре отырып, кешенді зерттеу әдісін пайдаландық. Сонымен бірге дәстүрлі дүниетаным, дін және идеологиялық күрес сияқты күрделі мәселелерді қарастыру үшін пәнаралық зерттеу тәсілін де қолдандық.

Ұсынылып отырған мақаланың маңызы – қазіргі қоғамдағы рухани күрес жағдайында ислам дінінің өміршендігі мен қазақ халқының рухани болмысымен тарихи сабақтастығын көрсету.

Түйін сөздер: ислам, дәстүрлі дүниетаным, түркі өркениеті, орта ғасырлар, рухани күрес.

الملخص: كان ظهور الدول التركية في العصور الوسطى وتطورها ونموها السياسي والاقتصادي والثقافي أو تراجعها مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بالتغيير في الاتجاه الديني والأيدولوجي، عندما واجهت المعتقدات القديمة القائمة على النظرة التقليدية للأتراك أزمة أيدولوجية، حاولت المعتقدات والأديان العالمية المختلفة، بما في ذلك الإسلام، التي اخترقت السهوب التركية على طول طريق الحرير العظيم، أن تجد مكانها في المجتمع التركي.

وعند تحليل مجموعة من الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، يتم النظر أولاً في تحليل أعمال العلماء الكازاخستانيين. أصبح تاريخ الدولة الكازاخستانية، الذي يعتبر استمراراً للدولة التركية، ودولة الشعب الكازاخستاني، موضوع دراسة من قبل العديد من الباحثين في فترة ما قبل الاتحاد السوفيتي، وفي العهد السوفيتي وفي الوقت الحاضر.

وكانت الطريقة الرئيسية المستخدمة في هذه الدراسة هي طريقة بحث شاملة تجمع بين الأساليب التقليدية والجديدة. وفي الوقت نفسه، استخدمنا طريقة بحث متعددة التخصصات لدراسة القضايا المعقدة مثل وجهات النظر العالمية التقليدية، والدين، والصراعات الأيدولوجية.

وتكمن أهمية المقال المقترح في إظهار جدوى الدين الإسلامي في سياق الصراع الروحي في المجتمع الحديث واستمراريته التاريخية مع الطبيعة الروحية للشعب الكازاخستاني.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، النظرة التقليدية للعالم، الحضارة التركية، العصور الوسطى، الصراع الروحي.

Abstract. The emergence and development of medieval Turkic states, their political, economic and cultural growth or decline were directly related to changes in religious and ideological direction. When ancient beliefs based on the traditional worldview of the Turks faced an ideological crisis, various beliefs and world religions, including Islam, which spread into the Turkic steppe along the Great Silk Road, sought to find their place in Turkic society.

When analyzing a group of studies related to this topic, the analysis of the works of Kazakh scientists is primarily considered. The history of the Kazakh state, which is considered a contin-

uation of the Turkic statehood, and the statehood of the Kazakh people have become subjects of study by many researchers during the pre-Soviet period, in Soviet times and at present.

The main method used in this study was a comprehensive research method combining traditional and new methods. At the same time, we used an interdisciplinary research method to examine complex issues such as traditional worldviews, religion, and ideological struggles.

The importance of the proposed article is to show the viability of the Islamic religion in the context of the spiritual struggle in modern society and its historical continuity with the spiritual nature of the Kazakh people.

Keywords: Islam, traditional worldview, Turkic civilization, Middle Ages, spiritual struggle.

Аннотация. Возникновение и развитие средневековых тюркских государств, их политический, экономический и культурный рост или упадок были напрямую связаны со сменой религиозно-идеологического направления. Когда древние верования, основанные на традиционном мировоззрении тюрков, столкнулись с идеологическим кризисом, различные верования и мировые религии, в том числе и ислам, проникший в тюркскую степь по Великому шелковому пути, попытались найти свое место в тюркском обществе.

При анализе группы исследований, относящихся к указанной теме, в первую очередь рассматривается анализ работ казахстанских ученых. История Казахского государства, которое считается продолжением тюркской государственности, и государственности казахского народа стали объектом исследования многих исследователей в досоветский период, советское время и настоящее время.

Основным методом, использованным в данном исследовании, стал комплексный метод исследования, сочетающий традиционные и новые методы. В то же время мы использовали междисциплинарный подход исследования для рассмотрения комплексных вопросов, таких как традиционное мировоззрение, религия и идеологическая борьба.

Важность предлагаемой статьи заключается в том, чтобы показать жизнеспособность исламской религии в контексте духовной борьбы в современном обществе и ее историческую преемственность с духовной природой казахского народа.

Ключевые слова: ислам, традиционное мировоззрение, тюркская цивилизация, средневековье, духовная борьба.

КІРІСПЕ

Түркі мемлекеттігінің дамуы барысында бетпе-бет келіп, жетекші орынға ие болған діндердің дені арада салыстырмалы аздаған уақыт өткенде түркі тарихы жадынан мүлде өшіріліп, келмеске кетті. Ал ислам өзінің салыстырмалы жастығына қарамастан түркілер арасына жылдам дамып, түркі мемлекеттігінің одан әрі дамуына ықпал етті. Бұл маңызды тарихи құбылыстың себебі туралы қазақ ғалымы М.С. Орынбеков: «Исламның Азия мен Африкаға, Еуропаға жеңісті жорығы әлі

күнге дейін дінтанушылар үшін жұмбақ. Ислам әртүрлі – христиан, будда сияқты әлемдік діндер орын тепкен аймақтарға еніп, аталмыш діндерді сол аймақтан ығыстырды», – деп жазды (Орынбеков, 1997: 9). Бұл орайда зороастризм мен манихейліктің, иудайзмнің себебі түсінікті, олардың ешқайсы ұсақ тайпаларды біріктіретін идеологиялық күшке ие бола алмады. Бірақ әлемнің басқа аймақтарында табысты болған христиан діні неліктен түркілер арасына тұрақтай алмады? Византия мемлекетінің саяси-экономикалық

күдіретіне қарамастан көшпенділер арасында, әсіресе көшпенділердің билеуші өкілдерінің отбасында табысқа ие болған христиан дінінің жаңа, жас ислам дініне өз позициясын айтарлықтай қарсылықсыз бере салуының өзіндік себептері болды.

Зерттеудің басты мақсаты – діннің ортағасырлық түркі мемлекеттілігінің қалыптасып дамуына не болмаса күйреп, жоғалуына ықпалын анықтау. Деректерді талдау бүкіл орта ғасырлар бойы діннің қандай формада болмасын түркілік мемлекеттердің қалыптасуына, дамуына, тіпті мемлекет ретінде тарих сахнасынан жоғалуына орасан ықпал еткендігін көрсетеді. Мәселеге қатысты көкейтесті деректерді дәйектеп, дәлелдеу орта ғасырлардағы түркілердің дәстүрлі дүниетанымының қалыптасу тарихына терең талдау жасаусыз күрделі болып қала береді. Ортағасырлық түркі мемлекеттеріндегі дәстүрлі дүниетаным түрлі себептерге байланысты өзгеріске ұшырағанмен, тарихи кезеңдер барысында өзегі сақталып, тарихи сабақтастықтың орын алғандығын көреміз. Яғни сақтар мен ғұндар кезеңінен бастап Қазақ хандығының құлдырау кезеңі аралығында ортағасырлық түркі мемлекеттеріндегі тамырын тереңге жіберген дәстүрлі дүниетаным сабақтастық жолмен даму үрдісін бастан кешті. Автор ұсынып отырған зерттеуінде ортағасырлық түркі мемлекеттеріндегі діни нанымдардың шығу тегіне талдау жасауды мақсат етпейді. Бұл салада жүргізілген отандық және шетелдік зерттеушілердің зерттеулері жеткілікті екендігін айтуымыз керек. Ұсынылып отырған жұмыста да түркілердің дәстүрлі дүниетанымының түркі мемлекеттерінің қалыптасуы мен дамуы барысындағы орнын, даму ерекшеліктерін қайта електен өткізе қарастырылады.

Жоғарыда атап көрсетілгендей, ортағасырлық түркі мемлекеттерінің мем-

лекеттілік дәстүрінің даму деңгейіне, олардың саяси-экономикалық, мәдени тұрғыда өркендеуіне немесе құлдырауына дәстүрлі дүниетанымның ықпалы мен маңызы мәселесі осы күнге дейін тұтас, кешенді түрде зерттеу нысаны болмады. Түркі мемлекеттері тарихындағы мемлекеттік дәстүр жайлы біршама еңбектер жазылғанмен, түркі мемлекеттеріндегі рухани үдерістер, мемлекеттегі діннің орны, дүниетанымдық бағыттар мен күрестер туралы арнайы зерттеулер жүргізілмеді.

Дегенмен осы кезге дейін түркілердің наным-сенімі, олардың тарихи сабақтастығы жайлы біршама зерттеулердің атқарылғандығын айтуымыз керек. Аталмыш тақырыпқа әртүрлі дәрежеде қатысы бар зерттеулерді топтастыра қарастыруда біршама қиындықтар кездеседі. Отан тарихының тарихнамалық дәстүріне сай тарихнаманы идеологиялық кезеңдерге орай кеңестік кезеңге дейінгі және кеңестік кезең тұсындағы деп бөле қарастыру да кейде айтарлықтай қиындық тудырады. Өйткені зерттеу жұмысына қатысты зерттеулердің басым көпшілігі де дәл осы кеңестік кезең кезінде орындалды. Кеңес ғалымдарының идеологиялық ұстанымдарына байланысты мәселеге шынайы үңілудегі кемшіліктеріне қарамастан, олардың аталмыш тақырыпта жүргізген зерттеулері біршама.

Ортағасырлық түркі мемлекеттік құрылымдарындағы дәстүрлі дүниетанымды жаңаша көзқарас тұрғысынан саралау, қалыптасқан қазіргі кезеңдегі объективті және сыншыл талдау мен сараптау принципі басты ұстанымда болды. Әдістемелік негізі – тарихи-объективті және жүйелі. Мақалада кейбір мәселелерді нақтылай түсу үшін проблемалық-хронологиялық, салыстырмалы-тарихи тәсілдер қолданылды.

Нәтижелер мен талқылау

Ағылшын исламтанушысы М. Уаттың пікірінше, христиандық «өзінің әмбебаптығын бекіту үшін жергілікті дәстүрлермен ынтымақтастықты теріске шығарып, оларға өздерінің таңдаулы қауымының беделін қарсы қойды», – деп жазады (Галиев, 1997: 35). Уаттың пікірінше, христиан дін таратушылары Орталық Азияға енген христиандықтың жергілікті халық арасына сіңісіп кетуі үшін еш нәрсе істемеді. Ал ислам керісінше өзінің таралу процесінде жергілікті халықтардың дәстүрлі наным элементтерін өзіне қабылдай отырып, олардың дүниетаным-дық қажеттілігін қанағаттандыра алды.

Исламның табысты түрде түркілер арасына тарап, орнығуының жоғарыда көрсетілген себептерінен өзге заңдылықтары да болды. Исламның Еуразия даласының түркі көшпелі және жартылай көшпелі тайпалары мекендеген аймағына енуі VIII ғасырда-ақ басталды, ал оның таралуы мен орнығуы жүздеген жылдарға созылды. Арабтардың Орталық Азияның отырықшы аймақтарын тез жаулап алуының басты себебі аймақтың саяси бытыраңқылығынан, ұсақ феодалдық мемлекеттердің бір-бірімен жауласуынан болды. Арабтардың осы аймақты табысты жаулап алуына, сондай-ақ түркі-көшпенділер мен отырықшы халықтар арасындағы саяси қайшылықтар да себеп болды. Сонымен бірге аймақтағы ұсақ мемлекеттерді біріктіруге кедергі келтірген әртүрлі діни ағымдардың болуы да әсер етпей қоймады. Орталық Азияда арабтар қарсаңында он бес ұсақ мемлекеттік бірлестік жасап жатты. Бытырап, тозған осы мемлекеттерді ислам діні идеялық тұрғыда ұйытқы болып, бір мемлекеттің астына біріктіруді мақсат етті.

Түркілердің арасына исламның та-

бысты түрде тарап, бекуінің негізгі себептерін қысқаша топтап көрсетер болсақ, олар мынадай негізгі тұжырымдарға саяды:

- 1) Этно-мәдени фактор;
- 2) Географиялық фактор;
- 3) Мемлекеттік-идеологиялық фактор;
- 4) Араб жаулап алулары мен соның нәтижесінде ислам миссионерлері мен ғұламаларының үгіт-насихат жұмыстары (Рене, 2003: 35).

Ең алдымен, түркілердің арасына исламның таралуына жағымды ықпал еткен этно-мәдени факторға тоқталсақ, түркілердің арасында исламнан басқа діндердің тұрақтап, бекімеуінің басты себептерінің бірі – түркілердің көшпелі өмір салтына исламнан басқа діндердің дәстүр қарама-қайшылығы да әсер етпей қоймады.

Сондай-ақ Тәңір дінінде исламның қағидаларына қарсы келмейтін, қайта көшпендінің рухани дамуына бір-бірін толықтырып, бірдей қызмет ететін элементтердің мол болуы түркілердің жаңа дінді тез қабылдауына оң әсер етті. Бұған, әсіресе екі діндегі Тәңірі-Алла – абсолютті рух сипатындағы діни ұқсастықтың ықпалы болмай қалмады. Түркілер де Тәңірді бүкіл әлем мен болмыстағы жалғыз Жаратушы-Құдірет деп білді. Бұл бірлік түркілердің исламды қабылдауында маңызды фактор болды. Тіпті, түркілер өздерінің ескі сенімдеріндегі діни терминдерді жаңа дінді қабылдаған соң да қолданыстан шығармай, ислам діні ұғымдарын атағанда қолданды. Махмұт Қашқаридың еңбегінде исламға қатысты ұғымдардың басым көпшілігін түркіше беруі де мұсылмандар мен түркілердің діни ұғымдарының мән-мағынасы бір, айырмашылық тек ғибадат жолындағы ерекшеліктерде ғана

екендігін көрсетеді. Мысалы, ол өз еңбектерінде Алла-Тәңірі, Пайғамбар-Йалваш, Саушы, Құран-Бітік, ғибадат-табыну, жіңішкелену, дұға-алқыш-алғыс, намаз-йукунш-жүгіну, жәннәт-ұжмақ, жаһаннам-тозақ сияқты ұғымдарды түркі тілінде қолданған (Жеңіс, 2004: 72). Көріп отырғанымыздай, ислам дінін түркілер арасында уағыздаушылар үшін бұл фактор аса маңызды әрі түркілердің жаңа діннен үрікпей, жатсынбай қабылдауына мұрындық болды.

Түркілердің ислам дінін қабылдауда ең шешуші маңызға ие болған жағдай, ол түркі ұғымындағы Жаратушы-Тәңірінің исламдағы Алла тағала ұғымымен үндесуі болды. Орта ғасырлық араб саяхатшысы ибн Фадлан түркілердің Алла тағалаға қатысын тарихшының айтқанындай, мұсылмандарға жақындауы үшін десек үлкен қателік болар еді. Мұның басты себебі Тәңірі мен Алла тағаланың мағыналық ұқсастығы мен жақындығы еді. Түркілердің жалғыз құдайға сенуі жайлы XIII ғасырдағы итальян саяхатшысы Плано Карпини де түркі-моңғолдардың бір құдайға сенетінін, бірақ құдайына арнап мадақ пен мінәжат жасамайтынын жазды (Кенжетай, 2004: 25). Көріп отырғанымыздай, түркілердің діні монотеистік бола отырып, Тәңір деп аталатын Жаратушыға сенді. Ал түркі сенімі – тәңірліктегі тағы бір сенім нысаны Ұмай исламданған қоғамда жаңа сипат алып, Ұлы пайғамбарымыздың қызы Фатиманың бейнесімен үндесіп, ислам дінімен жымдасып кетті (Жеңіс, 2004: 69).

Өз заманында түркілердің көне нанымы мен ислам дінінің арақатынасын бұрынырақ аңғарып, осы жайлы арнаулы еңбектер жазып қалдырған Ш. Уәлиханов: «Мұхаммед діні тәңірі дінінің бір құдайлығын біріктіріп, рух, жын, пері, шайтан ұғымдарының өмір сүруіне мүм-

кіндік беріп, рухын құрта алмады (Карпини, 1993: 114). Мұсылмандық молдасыз сауатсыз халық арасына тамырын жая алмады. Бірақ сөз, дыбыс күйінде бұрынғы шамандық түсінігіне жасырынды. Бұдан ой емес ат пен сөз өзгерді. Онгон әруақ, Көк тәңірі алла, құдай, жер Рухы шайтан, пері, дио, жын аталып шаман идеясы қалды. Тіпті, түсінікте ол бақсы кейпін білдірді. Бірақ шаман сенімі Мұхаммедтің бір құдайлығының әсеріне түсті. Аспан Алла ұғымымен бірікті», – деп жазады (Карпини, 1993: 470). Исламды қабылдау арқылы түркілер ұмыт болып, бұлыңғырлана бастаған Тәңіріге табынуды ислам арқылы жүйелеп, қайта жалғастырды.

М. Қашқаридың «*Диуани лұғат ат-түрк*» (ديوان لغات الترك) оқысақ, қайраткер үшін жаңа дін мен ескі сенімнің идеялық тұрғыда аса айырмашылығы болмағандығын байқаймыз. Ол өз шығармасында көне діни терминдер мен жаңа діни қағидаларды шебер түсіндіріп береді:

Тәңірі ажун түрұтти,
жигри әзиз тазкинур.
Йулдузлари журкашиб,
түн күн уза йурканур.

«Ұлы Алла мәңгілікке айналатындай етіп, әлем мен биік аспанды, қатар-қатар тізілген жұлдыздарды, бір-бірімен ауысатын күн мен түнді жаратты».

Түн күн табун тәңрика буйнамагил,
Қурқуб ангар айману уйнамагил.

«Күн мен түн Аллаға табын. Қорқып аңғар, ойнамағын!» (Егеубай, 1998), – деп түркілерді Тәңірі-Алланы естен шығармай, табынуға шақырады.

Тіпті, ислам дінінің орталығы – Арабия түбегі халқының исламға дейінгі жихилият дәуіріндегі наным-сенім жүйесінде Алланың бірлігі ұғымы түркілердің дәстүрлі дініндегі Тәңір бірлігінен әлдеқайда алшақ болды. Яғни арабтарға қарағанда Құдайдың бірлігін түркілер

бұрынырақ мойындады. Құрандағы «Тәңірлерің бір-ақ Тәңір екендігі уахи етілуде. Сондықтан сол жаққа жөнеліңдер. Одан жарылқау тілендер. Аллаға серік қосқандарға нендей өкініш», – деген аяттың да түркілерден гөрі арабтарға қаратылып айтылғандығында дау жоқ.

Қазірге дейін негізгі түркі халықтарының бірі – қазақ халқының өмірінде исламмен тығыз матаса, өзінше бір діни синкретизм қалыптастыра, тұрмыстық немесе халықтық ислам деп аталып, исламға дейінгі наным өз өмірін жалғастыруда. Халықтық исламның ерекшелігі онда исламға дейінгі жергілікті наным-сенім күнделікті өмірде кездесуінде. Ислам бұрынғы діни наным қалдықтары мен дәстүрді толық ығыстырып шығармады. Ұзақ уақыт ислам жағдайында исламға дейінгі бастапқы діни дүниетаныммен араласып, мұсылмандық сипатқа ие болып, таза ислам дүниетанымының элементіне айналды.

Ислам діні өзінің бүкіл танымдық жүйесі арқылы түркілердің дәстүрлі сенімімен қайшылықта емес, керісінше бірін-бірі растайтын, толықтыратын діндер болды. Мысалы, тәңірліктегі сенімнің орталық мәніне айналған «құт» ұғымы исламда да болды. Бұл туралы Құранда: «Жерге үстінен асқар таулар жаратты да құт-береке қойып, жер жүзіндегілердің ризықтарын төрт күнде шамалады». Көріп отырғанымыздай, исламдағы «құт» та Алла-Жаратушы арқылы жасалып, бөлінді. Айырмашылығы, исламдағы түркілердің сенім элементтерімен үндес ұғымдар енді жүйеленіп, дәлірек нақтыланып берілді. Мысалы, түркілер де исламдағыдай әлемнің, адамдардың жаратылысы Тәңірі арқылы іске асқандығын, бүкіл тіршіліктің суда жаратылғандығын (хакастардағы жаратушы қаздар туралы мифтер) мойындай-

ды. Ал Құранда бұл: «Көктер мен жер түйіскен еді. Екеуін ажыратқанымызды әрі жанды нәрсені судан жаратқанымызды білмей ме?», – деген Құран аяттары арқылы нақты, бұлтартпас түрде жүйеленіп бекітіледі. Түркілер де өздерінің дәстүрлі діни-мифологиялық жүйесінде әлемнің жаратылысын Тәңіріге теліп, ал жаратылыс бастауын судан алады.

Осылайша, егер түркілер бастапқыда араб-мұсылмандарға қарулы қарсылық көрсетсе, онда ол жат жерлік жаулап алушыларға көрсетілген қарсылық болды. Ал ислам діні түркілер тарапынан айтарлықтай идеялық-дүниетанымдық белсенді қарсылыққа душар болмады.

Тіпті, жаңа діннің таралуына ескі діннің өкілдері – шамандар тарапынан да айтарлықтай қарсылық сезілмеді. Тарихи деректерде ескі дін өкілдерінің жаңа ислам дініне қарсы ұйымдастырған қарулы қарсылықтары туралы мәліметтер жоқ. Керісінше, бақсылар жаңа дінге тез икемделіп, аз уақыттың ішінде ислам дінінің терезесі тең өкілдеріне айналып шыға келді. Исламды қабылдаған соң бақсылық та жаңа жағдайға бейімделіп, мұсылмандық сипатқа ие болды. В.Н. Басиловтың дұрыс байқағанындай, «молда мен шаманның арасындағы қарама-қайшылық енді әртүрлі идеологияның соқтығысуы емес, бар болғаны кәсіби бәсекелестік еді. Өзінің дүниетанымынан шамандардың басқа дұрыс мұсылмандардан айырмашылығы болмады. Шамандар рәсімдерін бастамай тұра Алла мен әртүрлі мұсылман әулиелерге, тек одан кейін барып көмекші аруақтарға – исламның қасиетті кітабы – Құранда келтірілген періштелерге назар аударып, көмек сұрады» (Басилов, 1984: 206).

Түркілердің жаңа дінді қабылдауына ықпал еткен негізгі жағдайлардың бірі ретінде түркілердің салт-санасы мен мәдени құндылықтарының да исламмен

аса алшақ болмағандығын айтуға болады (Жеңіс, 2022: 2007: 36). Ғасырлар бойы қалыптасқан түркі көшпенділерінің этно-мәдени болмысының өзіндік ерекшелігі, менталитеті болды. Ислам дінінен басқа діндерде қатаң тыйым салынбайтын шарап ішу мен доңыз етін жеу түркі табиғатына жат болды. Түркілер туралы ақпарат беруші араб-парсы деректері олардың қолға үйреткен жануарлары ішінен шошқаны атамайды.

Сондай-ақ исламдағы көп әйел алуға рұқсаттың ресми түрде танылуы түркі дүниетанымына жат болмады. Қытай деректеріне қарағанда көне ғұндарда көп әйел алу дәстүрі болған. Ғұн шаньюйі Құнан (Хунане) бір ақсүйектің екі қызына үйленгенде оның олардан басқа тағы бірнеше әйелі болған. Б.э.д. VIII ғасырда билік құрған тағы бір ғұн билеушісінің бес әйелі болған. Түркілердің шежірелерінде Тюгудың он әйелі болғандығы белгілі. Түркілердің аңыздық кейіпкері Оғыз ханның да бірнеше әйелі болды. Күлтегін ескерткіштеріне қарағанда Білге қағанның да бірнеше әйелі болған. Иуда дініндегі хазар патшалары да бірнеше әйелге ие болған. Тіпті, XIX ғасырдың басында исламға еш қатысы жоқ солтүстіктегі түркі халқы сахаларда да полигамия етек алған (Саидбаев, 1978: 42). Осындай салт-санадағы аздаған ортақтықтың өзі жаңа дін мен түркілердің дәстүрлі дүниетанымының бірігіп кетуіне жағымды негіз болды. Дегенмен бұл үдеріс ұзаққа созылды.

Ислам дінінің негізгі ұстанымдарының бірі садақа болды. Мал, жақсылық, игілік, адамгершілік сияқты жүректен шыққан садақа түрлері әрқашан ислам тарапынан құпталып келді. Түркілерге де бұл діни қағида жат болмады. Түркілердің ескі дінінде де мұсылмандардағы сияқты құрбандық шалу дәстүрі болды. Түр-

кілерде құрбандықтың екі түрі болды. Бірі қан шығару арқылы, екіншісі қан шығарусыз құрбандық шалды. Қан шығарусыз құрбандық (либатион) бойынша құрбандық ретінде ағарған, май шашты. Түркілерде құрбандық шалу дәстүрі «тапығ» немесе «яғышлық тапығ» аталған. Түркілер жеңіске қол жеткізу, алғыс білдіру, бейбіт өмір мен келісім орнату, құрғақшылық кезінде жаңбыр жаудыру, адам ауырған немесе қайтыс болған кезде құрбандық шалған. Құрбандыққа жылқы, киік, қой, сиыр, жабайы аңдарды да шалды (Енгин, 2007: 41). Қытай деректерінде де түркілердің «Адамдары қайтыс болса құрбандыққа мүйізді ірі қара мен жылқы малын шалатынын, мамыр айының ортасында көптеген қой мен жылқы сойып, Тәңіріге арнап құрбандық шалатынын» жазады (Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері, 2005: 67). Бұл дәстүр түркілердің исламды қабылдағанынан соң да жалғасын тапты. Түркілер енді Тәңірі ризалығы үшін мұсылман әулиелер мен жақын туыстарының аруағына арнап құрбандық шалатын болды.

Исламның түркілер арасына таралуы географиялық жағдайларға да байланысты болды. Жергілікті, исламға дейінгі мәдениет пен мұсылман моделінің өзара әсерінен IX-XIV ғасырларда аралас, синкретті түркі-ислам типінің мәдени дәстүрі қалыптасты. Жаңа аймақтарға келген түркілер бұл аймақтың жергілікті халқынан едәуір этникалық айырмашылыққа ие болды. Бұл айырмашылық оларды басқалардан дара көрсетіп, көзге ұрып тұрды. Елден жырақ кеткен осындай түркілер туралы тарихшы әл-Джахиз: «Олардың кемшілігі және қасіретінің негізі – туған жерді аңсау, ел кезуге құмарлық, шапқыншылыққа бейімділік, тонауға құмарлық, өз әдет-ғұрыптарына берілгендік. Олар өз дәстүрлерін білмейтіндерді

жек көреді. Олар өздерін басқалармен қатар қойғанды жақтырмайды» (Асадов, 1999: 13), – деп жазады. Бірақ біртіндеп түркілер өздеріне тән ерекшеліктерінен арылып, барлық жағынан да жергілікті, отырықшы халықтармен бірыңғайлыққа түсе бастады.

Түркі-көшпенділер арасына исламның бекуінің маңызды бір себебіне мемлекеттік-идеологиялық фактордың да қатысы бар. Исламның талап ететін өмір сүру нормалары мен түркілердің дәстүрлі әдет ережелері идеялық тұрғыда бір-бірімен өте жақын болды. Мұсылман шариғатын зерттеушілердің пікіріне қарағанда шариғат пен әдет арасынан қандай да бір өрескел қайшылықты табу қиын (Саидбаев, 1978: 42). Дәстүрдің сақталуына баса назар аударатын көшпенділер үшін жаңа діннің түркілердің дәстүрлі заңдық нормаларымен қандай да бір қайшылықта болмауы олардың осы дінді қабылдауына оң ықпал еткен жағдайлардың бірі болғандығы рас.

Исламды қабылдағанға дейін-ақ түркілер мемлекеттік жүйенің теократиялық түрімен таныс болды. VI ғасырда Соғдиана мен Даланы біріктірген түркілерде қаған алғашқы діни тұлға болды. Қағанның тәңірлік тегі туралы көне руникалық жазбаларда «тәңірі тектес», «тәңір жаратқан» сияқты теңеулер арқылы қағанды Аспан-Тәңірі қолдауына ие тұлға ретінде санайды. Сақтарда да билеуші Тәңір қолдауымен келген деген түсінік болды. Сақтар түсінігінде хан тек жоғарғы билеуші ғана емес, абыз әрі халық пен құдайды табыстыратын делдал ретінде танылды.

Түркілердің дәстүрлі мемлекеттік құрылымындағы басқару жүйесі мен исламның бастапқы кезеңдеріндегі басқару жүйесіндегі ұқсастық та түркілердің

жаңа дінді жатсынбай қабылдауына едәуір ықпал етті.

Исламдық билік жүйесі мен түркілердің дәстүрлі басқару жүйесіндегі ұқсастық түркі билеушілерінің жаңа дінге құрметін молайтты, бұл ұқсастықтан Тәңірі қалаған, өз дүниетанымына жақын дәстүрлі әділетті көрді. Әлсіреп, өзгеріске түсе бастаған дәстүрлі билік жүйесін қалыпқа келтіруші бірден-бір күш ретінде Құран жазбаларына үміт артты. Бұл үрдіс олардың ислам дінін қабылдаумен қатар жүрді.

Түркілердің ислам дінін қабылдауына араб-мұсылман жаулап алуларының да маңызды әсерін жоққа шығаруға болмайды. Араб жаулап алуларының түркілер даласында айтарлықтай қарсылыққа ұшырағаны да белгілі. VIII ғасырдың бірінші жартысында Кутейбаның Орта Азияда әскери қарсылыққа ұшырауы бұл араб шапқыншылығының қарсылыққа ұшырауы болды. Исламның негізгі қағидаларының түркілердің тәңірі дінінің элементтерінен көп алшақтықтың болмауы, керісінше дүниетанымдық ұқсастық, түркілердің исламды оңай қабылдап, тіпті, соңында осы діннің нағыз белсенді жақтаушыларына айналуына әсер етті.

Ал түркі қоғамы исламдануының дәстүрлі дүниетанымға тигізген ықпалына келсек, сөз жоқ, жаңа дін түркі дүниетанымына жан-жақты әсер етті. Түркілердің исламды қабылдауы барысында олардың көне нанымдарының жаңа дінмен бірден үйлесіп, ымыраласуы ұзаққа созылды. Жетілген, жан-жақты қамтылған жүйеге ие ислам дінінің жергілікті, дәстүрлі дүниетаныммен үйлесуі бастапқы кезеңде болмай қоймайтын қайшылықтар тудырды. Әсіресе діндегі еркін ойлылық қудалауға түсіп, догматикалық исламның салтанат құруы кезеңінде екі өркениеттің – ислам және

дәстүрлі дүниетанымның ымыраласуы қиындық тудырды. Ал осы догматикалық исламмен қайшылықта бола отырып, исламдағы ғылым мен білімнің дамуына біршама үлес қосқан оқымысты ғалымдар түркілердің дүниетанымдық элементтерін артта қалушылық, жабайылықтың көрінісі деп білді. Мысалы, Бирунидің жазуынша, «Бір түрік бір күні маған яда тасын, мені қуантамын және мен оны еш ойланбастан алады деп ойлап алып келіп берді. Мен оған былай дедім: «Уақытқа қарамастан, менің қалауым бойынша осымен жаңбыр жаудыра алсаң мен оны аламын және сен нені қаласаң үстемемен беремін». Ол тасты суға салып, шалпылдатып, міңгірлеп бір нәрсені айтып, айқайлай бастады. Бірақ онысынан шалпылдаған судан басқа еш нәтиже шықпады». «Ол, ол ма, бұл жайлы қауесетке қарапайым халықты былай қойғанда, ақсүйектер де сенеді. Осының куәсі болған бір кісі оны жақтап, бұл тастар тек түркі жерінде ғана өз кереметін көрсетеді деп оны ақтады», – деп жазады (Абдуллаева, 1957: 205). Көріп отырғанымыздай, ислам дінін қабылдау процесі барысының алғашқы кезеңінде дінді қабылдағандар мен қабылдамағандар арасында едәуір дүниетанымдық айырмашылықтың болғанын көреміз. Дегенмен осындай қайшылықтарды тудыра отырып, екі нанымның өзара ымыраласуы ғасырлар бойы жүрген үдеріс болды.

Тіпті, түркі тілінің сөздігін жасаған Махмұд Қашқаридың өзі Алла-Тәңірі ұғымына лингвистикалық тұрғыда ғана қарап, екі сөздің түркілер үшін бір ұғым беретініне назар аудармады. Ол өз шығармасында «Құдай ұрғыр кәпірлер аспанды Тәңірі дейді. Олар көзіне үлкен көрінген нәрсенің бәрін Тәңірі дейді. Өйткені сондай нәрселерге табынады», – дейді (Егеубай, 1998: 505).

Осыған қарамастан, жаңа дін мен ескі дін бір-бірімен жымдасып, бірігіп кетті, түркілер өздерін мұсылман атап, жаңа діннің белсенді қорғаушыларына айналды. Уақыт өте келе дәстүрлі түркілік дүниетаным элементтерін жаңа діннің қатпарынан аршып, ажырату мүмкін болмай қалды. Тіпті, арнаулы діни білім болмаса олардың қайсысы неге жататынын ажырату қиын. Осындай тұтасу арқылы басқа аймақ мұсылмандарынан өзгеше өзіндік ерекшеліктерге ие түркілердің әдет-ғұрпы, салт-санасы, тұрмыстық-мәдени үлгілер, әдебиеті қалыптасты. Мысалы, түркілердің исламды қабылдауынан көп уақыт өткеннен кейінгі діни жазбаларда да бұл ерекшелік анық білінді. Қазақтың ойшылы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы өз шығармаларында көне түркілік дін мен ислам дінінің дүниетанымдық синтезі туындыларын суреттеді. Мысалы, ғұлама: «Аспан, Көк – байы, Жер – Қатыны. Солай болған үшін «Көктен жаудырсын, жерден өндірсін!» – дейді (Көпейұлы, 1995: 24).

Ислам дінін қабылдаған түркілер өз мемлекеттігін қайта қалпына келтіріп, әлемдік саясатқа жаңа діннің өкілдері мен қорғаушылары ретінде араласа бастайды. Әлі де ислам дінін қабылдай қоймаған басқа түркілер де жаңа діннің саяси артықшылығын тез түсініп, белсенді түрде исламға кіре бастайды. Ислам әлеміне жақындаған түркі билеушілері мен араб-мұсылман билеушілері өзара қарым-қатынасты жолға қойып, саяси барыс-келісті орнатты. Ортағасырлық деректерде халиф Мухтадир оғыздардың әскери қолбасшысы «сюбашимен» хабарласып, достық жолдау жіберді. Ал ислам географы Йакут ал-Хамави, халиф Хишамның түркілер еліне исламды қабыл еттіру үшін жіберген делегациясын қағанның құрметпен қарсы алғанын

жазады (Yildiz, 22). Сол кезде әлі күнге исламды қабылдамаған шігіл, яғма тайпаларының жетекшісі Боғрахан 921 ж. самани мемлекетімен одақтаса исламға қарсы бағытталған Хорасандағы көтерілісті басты.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, ислам діні түркілердің бұрынғы, бұлдырай бастаған ескі дінін қайта жүйелесе, қасиетті Құран кітап түркілердің діни дүниетанымын нақтылап, реттеп, түсіндіріп берді. Түркілердің исламды қабылдауына Құранның түркі тіліне аударылуы да үлкен әсер етті. Саман билеушісі Мансұр ибн Нұх кезінде (961-977 ж.) арнайы комиссия құрылып, «Табари тәпсірі» негізінде Құранды парсы тіліне аударады. Бұл аударма өз кезегінде оның түркі тіліне аударылуына негіз болды. Бұл жұмыс арасында Испиджабтан бір түркі ғалымы бар комиссия арқылы іске асты. З.В. Тоғанның айтуынша, дәл осы аударма кейін қарахандар мен селжүктер, моңғолдардың ильхандар мен Орта Азиядағы мемлекеттері тұсындағы барлық түркі аудармаларына негіз болды (Togan, 1956: 19).

Түркілер арасында ислам діні негізіндегі шежірелер пайда бола бастады. Бұл шежірелер бойынша әулеттің, ру-тайпаның, тіпті тұтас ұлттың шығу тегі Мұхаммед пайғамбармен байланыстырылады. Мысалы, қырғыздардың шежіресі бойынша олар Мұхаммедтің ту ұстаушысы Еркеш батырдан тарайды. Түрікмендер өз тегін Оғыз ханнан таратағыны белгілі. Оғыз болса, шежіре бойынша бірінші пайғамбар Адамның ұрпағы. Оның әкесі Қарахан Сырдария бойын мекен етеді. Ол туғанда анасын емуден бас тартады. Анасының түсіне кіріп: «Ей, анашым, мұсылман бол! Егер болмасаң, өлсем де сені ембеймін!» – деп аян береді. Баласын аяған анасы мұсылман болады, бірақ оны ешкімге айтпай-

ды. Шежіре бойынша кейін билікке қол жеткізген Оғыз хан ашық түрде исламды қолдап, халқын осы дінге кіргізеді. Кірмегендерін өлтіріп, құлдыққа айдап, құртады. Ал «Оғызнаманың» тұрфандық нұсқасында діннің көне түрі Көк Тәңіріге табыну суреттелген. Исламды түркілердің қабылдауымен бұл аңыз желісі исламды насихаттау үшін пайдаланылды. Сатұқ Боғра хан бейнесі Оғызханмен шендестірілді (19, 152 б.).

Әділдік үшін айта кету керек, түркі қоғамының исламдануы қандай да бір қарсылықсыз, мүлде бейбіт жағдайда өтті деу күмән тудырады. Әсіресе жаңа діннің өз территориясында қанат жаюы түркі билеушілерінің заңды алаңдаушылығын туғызды. Ел мүддесін көздеген олар исламды өзгеріссіз, көшірме түрінде қабылдаудың дәстүрлі түркі қоғамында тұрақсыздық тудыратындығын түсінді. Бұл жайлы бір деректе, анығырақ айтқанда, Йақұттың (XIII ғ.) «Түркістан» атты мақаласында Хишам бин Абдул-Малик ислам дініне түркілерді қабылдауы үшін елшілік жібереді. Елші түркі ордасына келгеннен соң билеушіге ислам дінін қабылдауды ұсынады да жаңа діннің қыр-сырын айтып түсіндіре бастайды. Бір күні билеуші елші мен қолдарына ту ұстаған он кісіні ертіп алып, бір төбенің басына келеді де әлгі ту ұстағандарға туларын желбіретуді бұйырады. «Осыдан кейін сол замат «жаһ, жаһ» деп барлығы он мың қарулы атты әскер келіп, төбенің етегіне жиналады. Әскердің қолбасшылары төбеге шығып, патша алдында олардың (әскердің) дінсіздер екендігін мәлімдеді. Ал ол біртіндеп туды жайып, бұлғай беруге бұйрық береді. (Олардың біреуі) осыны орындағанда басынан аяғына дейін қаруланған он мың жауынгер келді, осылайша, он ту желбіреп

болғанша төбе етегіне жүз мың қаруланған әскер жиналды. Сонан кейін тілмашқа: – Мына елшіге айт, билеушісіне айтсын, мыналардың ешқайсы да етікші не тігінші, не емші емес. Жауынгерлік – олардың күнкөріс кәсібі. Ендеше олар мұсылман болып, исламның шарттарын орындаса қайтіп күн көрмек? – деп айтты (20, 6 б.). Осылайша, жаңа дінді қабылдау арқылы көшпенді өмір сүретін түркілердің өмір сүрудегі көшпенді шаруашылық типінде түбегейлі өзгеріс болатынын түсінді. Ал отырықшылыққа көшу түркілердің бітім-болмысын мүлде өзгертетінін түсінді. Міне, сондықтан да тіпті XX ғасырдың басына дейін көптеген түркі халықтары ислам дінін қабылдағанмен, өздерінің көшпенді өмірін отырықшылыққа ауыс-тырмады. Осы көшпенді-түркілер арасында ислам өзіндік ерекшелікке ие формада болды. Мұсылмандықты қасаң қағидалар шеңберінде қабылдаған басқа мұсылмандардың көшпенді мұсылмандарды діннің кейбір қағидаларын орындамағаны үшін «кәпір» деп кінәлайтыны да осы кез.

Исламның парыздарын Тәңірі қалауы деп ұғынған түркілер, мұсылман міндеттеріне сергек қарады. Дублиндегі Честер Бити кітапханасында сақтаулы тұрған әл-Истахридің (الإصطخري، أبو القاسم) «Сувар әл-ақалим» (سوار الأقاليم) атты еңбегінде «Түркілердің ислам орталығынан алыс орналасқандығына қарамастан әлі күнге дейін барлық басқа мұсылманның алды болып хажға келеді» (18, 23 б.), – деп жазылған. Осылайша, ислам дінінің түркілік дүниетаныммен рухани қайшылықсыз болуы олардың жаңа дінді белсене қабылдауына оң ықпал жасады.

Түркілер арасында ислам діні саяси-мәдени үстемдікке қол жеткізген соң

бұрынғы рухани-идеологиялық хаос кезінде жетекшілікке ие болған манихейлік, христиандық, иудайзм сияқты түркі болмысына жат діндер түркілерге бұрынғысынша ықпал ете алмады. Алдымен Қытайда, кейін Түркістанда аталмыш дін қалдықтарын қудалау басталды. Тан империясының бұрынғы одақтасы Ұйғыр қағанаты құлаған соң бұл мемлекетте өзге діндерді қудалау басталды. 845 жылғы жарлықпен христиандарға, манихейлерге және буддистерге Қытайда тұруға тыйым салды және X ғасырда христиандық бұл аймақта мүлде жойылды. Ортағасырлық араб-парсы авторларының мәліметтеріне қарағанда бұрынғы христиан шіркеулері мешітке айналды. Мысалы, Бұхарадағы христиан шіркеуінің орнына Бани Ханзала мешіті салынды. Таластағы, Меркедегі шіркеулер де мешітке айналды.

Ислам дінінің түркілер арасына түпкілікті орнығып, жаңа діннің түркілер арасында мемлекеттік, рухани негізге айналуы Қарахан мемлекетінің құрылуына алып келді. Негізінен, ғылыми ортада ислам діні қарахандар мемлекеті ресми дәрежеге жеткізген соң түркілер арасына тарады деген пікір бар. Дегенмен түркілер арасына ислам діні тарағаннан кейін Қарахан мемлекеті құрылды десек те болады. Өйткені алғашқы түркі-ислам мемлекетінің құрылуы діни-идеологиялық базаның болуымен тығыз байланысты.

Ұйғырлармен соғыса бастаған қарлұқтар батысқа көшіп, 766 жылы түркештердің жеріне кіріп, осында өз мемлекетін құрды. 840 жылы Өтікендегі ұйғыр мемлекетін қырғыздар талқандаған соң қарлұқтар Өтікенмен байланысын үзіп, қарлұқ жабғұсы өзіне «қарахан» атағын алды. Осы кезде түрікмендер деп танылған қарлұқтардың орталығы

Баласағұнның батысындағы Қара Орда еді. Қарахан мемлекетінің құрылуына ат салысқан ірі түркі тайпалары шігілдер мен яғмалар болды.

Осы орайда, баса назар аударар мәселе, ол Қарахан мемлекетінің өз бастауын ғұндар мен көктүріктерден алған түркілердің мемлекеттік дәстүрімен тарихи-рухани сабақтастығына қатысты болып отыр. Бұған дейін ортағасырлық түркі мемлекеттерінің тарихын кезеңге бөліп қарастыруда осы мемлекеттердің ислам дінін қабылдауына байланысты қарахандарға дейінгі мемлекеттік бірлестіктер мен қарахандарды бір-бірінен бөлек, ортақ дәстүрлерден ада жүйелер ретінде қарап, олардағы дәстүр сабақтастығын, әсіресе дәстүрлі дүниетаным саласындағы сабақтастық мәселесін зерттеу нысанынан тыс мәселе санадық. Дегенмен зерттеулер көрсеткендей Қарахан мемлекетін құрушы қарлықтар өз мемлекеттерін ғұндар мен көктүріктердің заңды жалғасы ретінде қараған сияқты.

Ұйғыр қағанаты құлаған соң қарлұқ билеушісі Білге Күл Қадыр хан өзін ұйғырлардың ісін жалғастырушы орынбасарымын деп есептеді. Ол қарлұқ, шігіл, яғмалар мен түркештерді қарахандар деп аталған мемлекетке біріктірді. Бастапқыда қарахандықтар өздерін тек ұйғыр мемлекетінің ғана емес, ғұндар мен көк түріктердің ізбасары ретінде сол замандардағы идеологиялық ұстаным – тәңірліктің бітіп, таусылған идеологиялық күшімен өмір сүрді. Қарахандар мемлекетінің негізін қалаушы *яғма тайпасы* – Иағлақар тайпасының VIII ғасырдың бірінші жартысында батысқа Тарым өзені бойына, Қашқар өлкесіне қоныс аударған бір тармағы болып саналады (21, 142 б.). Ал яғмалардың Хошу бастаған екінші тармағы 727-730 жылдары Хәсиден Халхадағы түріктерге қашып барып, Селенгінің

бойындағы сегіз оғыздардың күшімен түріктердің Баймей дейтін соңғы ханын өлтіріп, Ұйғыр қағанатын орнатты. Б. Алтаевтың айтуынша, «840 жылы Ұйғыр қағанаты құлаған кезде Иағлақар тайпасы төртке бөлініп: бір бөлігі Шығыс Моңғолия мен Маньчжурияға қашты, екінші бөлігі Ганьжжоу-Ганьсуға кетті, Пан тегін бастаған үшінші бөлігі Тарым бассейнінде тұрақтап қалды. Қашғарияға ауып келген төртінші бөлік Қарахан әулетінің негізін қалады» (21, 143 б.).

Дәстүрлі түркілік дүниетанымның трансформациялық үдерісінің жылдамдауына ерекше әсер еткен тарихи оқиға түркілердің ислам дініндегі отырықшы дәстүрге ие мемлекеттерді жаулап алуымен байланысты. Саманилер сарайындағы ішкі алауыздықты пайдалануға тырысқан қарахандықтар 990 жылы Мәуереннахрды жаулап алу мақсатымен осы аймаққа шабуылын бастап, Ферғананы алды. Бұл аймақтағы ішкі қайшылық жаулап алуды жеңілдетті. Сондай-ақ араб-парсы деректеріне сәйкес Мәуереннахрдың басқа да аймақтарын жаулап алуға көмектескен фактордың бірі осы аймақта түркілердің көптеп тұруы ықпал етті (22, 26 б.). Жергілікті билеушілерді мойынсындырған Харун 992 жылы Бұхараға аттанды. Бірақ бұл жорық сәтсіз болды. 996 жылғы Бұхараға жорық та сәтті болғанымен Мәуереннахрдың түркілерге бағынуы селжүктер мен ғазнауилердің араласуымен біршама уақытқа созылды. 1001 жылы саманилер жері Махмұд Ғазнауи мен Қарахан билеушісі Насыр ибн Әли арасында бөлініске түсіп, негізгі шекара Әмудария арқылы өтетін болды. Осылайша, Иран мен Тұран арасындағы шекара қайта қалпына келтірілді. Бірақ Қарахан билеушілерінің тәбеті бұнымен шектелмей, енді олар Хорасан аймағына ауыз сала бастады. Осы үшін олардың қа-

тынасы ғазнауилермен шиеленісті. Қарахан мемлекетінің шығыс бөлігінде IX-XI ғасырларда қарлұқтар, яғма, шігіл, түркештер маңызды рөл атқарды. Ал оғыз түрікмендер, қыпшақтар, қаңлы, кенжек, арғу, соғдылар ябаку мен қырғыздар қосымша екінші дәрежеде болды. Қарахан билеушілері көбінесе шігілдерден шықты. Мемлекет билеушілері деректерде қарахан, қара қаған, хара қаған, илек хан деп аталды. Кейбір деректер бойынша ильхандар, түрік, Түркістан хандары, Афрасияб ұрпақтары деп те аталды. Билеушілер тотемдік «Боғры», «Арслан» деп аталатын титулдарды да қолданды.

Алғаш исламды ресми дәрежеге жеткізген түркілер бастапқыда өз мемлекеттерінде түркілердің дәстүрлі мемлекеттік жүйе элементтерін сақтап қалуға тырысты (218, 26 б.). Сондай-ақ бұл ислам дінін қабылдаған түркілер өздерінің дәстүрлі дүниетанымымен тығыз байланысты билеуші атағын сақтап қалуға тырысуы да олардың дәстүрлі дүниетанымынан бірден ажырауға дайын емес екендігін көрсетеді. Мысалы, бұрынғы Түркі қағанатын толық қалпына келтірмесе де Қашқар мен Әму арасындағы ұлан-байтақ территорияны біріктірген қарахандар билеушісін «қаған» немесе деректерде «тамғаш», «табғаш хан» деп атады. Одан кейінгі мемлекеттегі маңызды тұлғалар «қаған», «илек хан» аталып, ақсүйектер санатына жатты.

Қарахандарда «құт» сөзі мемлекет мағынасын да берді. «Илек құт» титулы мемлекет басшысы, құтты кісі – Тәңірі қалауымен болған билеуші мағыналарын берді. Ж.Баласағұн бұл туралы билеушіге арнап: «Бұл билікке сен өз қалауыңмен келген жоқсың. Тәңір саған бұл міндетті жүктеді. Сондықтан бұған тоба қыл» (23, 55 б.) дегені мысал. Түрік ғалымы И.Кафесоғлу да «ел» сөзі ынтымақ, бей-

бітшілік мағынасын бергендігін, өйткені түркілер үшін осы ұғымдар басты ұстанымда болғандығын жазады (23, 61 б.).

Ұйғыр мемлекетін құрушы тайпалардың бірі яғмалардың жаңа мемлекетті құруға қатысуы кездейсоқ болмады. 840 жылы Қарлұқ жеріне, яғни Қашқариямен Жетісуға келіп кірген хойхудың бір бөлігімен соғысып жатқан қарлықтардан саманилер Испиджабты тартып алған.

Саманилер мемлекеті іргесіндегі түркі мемлекетінің құрылғанын қаламады. Самани билеушісі Нұх ибн Асад 840 жылы Исфиджабты жаулап алып, түркілерге қарсы үлкен бекініс қамалын салды (24, 23 б.). Осы орайда, В.Бартольд: «Қарлұқтар яғмалардан бұрын исламды қабылдап, яғмалар қарлұқтардан бұрынғы жерлерін, Шу аңғарын алған соң исламды қабылдаған болуы керек», – дейді де, бұл пікірінің дәлелдеуді қажет ететіндігін айтады (25, 59 б.).

Білге Күл Қадыр ханнан соң таққа Арслан хан лақабымен оның ұлы Бәзір отырды. Ол Баласағұнда билік жүргізсе, інісі Оғұлшақ Қадыр хан қос билеуші ретінде Таразда болды. 893 жылы самани әскері Таразды алғанда Оғұлшақ өз ордасын Қашқарға көшірді. Ал оның немере інісі Сатұқ Боғра хан Оғұлшақтың сарайында тәрбиеленді. Осы Қашқарда Сатұқ қашып келген бір самани ханзадасынан ислам дінін қабылдайды. Ұзақ уақыт бойы ислам діні әскери жолмен түркілер арасына тарай алмады. Тек 910 жылы Сатұқ Боғра таққа отырғанда ғана ислам ресми идеологияға айналып, Сатұқ Әбділқарім Сатұқ атын иемденді (26, 23 б.).

Қарахан мемлекетінің саяси құрылымы бірден емес, біртіндеп, жаулап алған жерлерде Қарахан шонжарлары билігінің орнығуына қарай қалыптасты. Қарахандар өздері бағындырған жергілікті халықтардың көп-

теген мемлекеттік дәстүрін мұра етіп алды, оған ежелгі түрік мемлекетінің, түргеш, әсіресе қарлұқ қағанаттарының үлкен ықпалы болды. Қарахан державасындағы жоғарғы билік те сырттай ғана патриархаттық (рулық-тайпалық) шапанын жамылды, ал шын мәнінде ол феодалдық иерархия принципіне негізделді. Қарахан мемлекетінде билік шігіл және яғма көсемдерінің қолында болды. Бұған дәлел ретінде Қарахан билеушілерінің «арслан» («арыстан») және «боғра» («бура») атақтарын иемденгендерін айтуға болады. Арслан, дәлірек айтқанда, арслан хан (арслан қара-хақан) атағын шігілдердің билеушісі, ал Боғра (боғра қара-хақан) атағын яғма көсемі алды.

Мемлекет басшысы хақан, Қарахан әулетінің басшысы болып есептелді. Бірақ оның билігі іс жүзінде көбінесе «ілек» атағын алған үлестік билеушілермен шектелген еді. Ханға ең жақын адамдардың бірі уәзір жоғарғы билеушінің ең жақын көмекшісі және кеңесшісі болып саналды және оның қарлұқтарда болған «көлеркін» лауазымына жақын ұқсастығы да бар еді. Ал Қарахан әулеті сол қарлұқтардың арасынан шыққан болатын. Көлеркін лауазымының мәнісін Махмұд Қашғари көл-көсір ақыл-ой иесі деп түсіндіреді.

Жоғарғы билеуші атағы селжүктерде басқаша сипатталып, түркі дәстүрінен өзгеше болды. 1040 жылы ғазнауилерді жеңген соң селжүк билеушісі Тоғрұл бек өзін «сұлтан» деп жариялады. Түркі билеушісінің бұл әрекеті осы кезде ислам әлемінің рухани билеушісі саналатын аббас халифі ал-Қаимге ұнамады.

Бұдан өзге қарахандар сарайында селжүктерге қарағанда өзінің түркілік дәстүрлері атағын көбірек сақтады. Хан сарайы, оның басты ставкасы (ордасы)

мемлекеттік және әкімшілік басқару орталығы болып есептелді. Хан төңірегінде сарай адамдары болды, олардың арасында сарай күзетінің бастығы (қапығ-башы) есік қорышылар (қорықшылар), қазынашылар (ағнашылар), аспазшылар (ыдысшылар) және т.б. аталады. Шенеуніктердің (тапұқшылардың) дені жергілікті шонжарлардың өкілдері болды. Олардың арасында хат жүргізушілер (бітікшілер) болды. Деректемелерде хақанның тапсырмаларын орындайтын елшілер (яла-вашылар) де аталады.

Қарахандар мен селжүктердің исламданған мемлекеттеріндегі кеңесу институттары туралы мәліметтер аз (Генч, 2004: 73). Санжар мемлекетінде «иншаа диван», Батыс қарахандарда «меджлиси алиси», Ұлы селжүктерде Мәлік шах тұсында Жоғары кеңестен өзге төрт кеңесу органы болғаны жөнінде деректер кездескенімен олардың жұмысы туралы мәлімет жоқ.

Қарахандарда далалық аймақтағы мал шаруашылығымен айналысатын халықты басқару тәртібі басқаша болды. Ол да иерархиялық принциптерге негізделе тұрса да, көшпелі қауымдардың әкімшілік басқаруы рулық-тайпалық басшы топтар арқылы, көбіне, елші басшыға, бектер мен хандарға бағынатын ру басылары арқылы жүзеге асырылды. Елші-басшы, яғни «ел» басшысы ретінде өздерінің вассалдары бар бай және атақты бектер болды. Қарахан бектерінде едәуір кең өкілеттік болды. Олар тәртіп сақтауын қадағалады, оларға сот үкімдерінің және әдеттегі құқық (төру) нормаларының орындалуын бақылау міндеттелді, шекараларды қорғау да соларға жүктелді.

Қарахандар да патша әйелін «қатын», «теркен» деп атады. Көне түркі қоғамында едәуір артықшылыққа ие болған патша әйелдері – қатындардың маңызы ислам

дінін қабылдаумен айтарлықтай төмен-деді. Мысалы, Ж. Баласағұнның:

Әйелді үйде қатты күзет, қорғанда,
Әйелдің іші-тысы бірдей болған ба?

Әйелді үйден шығарма, жат кіргізбе,
Жолдан таяр, жаттың көзін тигізбе, – дегенінен (Егеубаев, 1986: 422) дәстүрлі дүниетанымның іргесі сөгілгенімен, шариғатпен нығайған исламның да түркілер арасына, әсіресе қала түркілерінің толық орныға қоймаған кездегі моральдық ақуалдан хабар бергені деп есептеген жөн.

Ислам мемлекетінің негізгі міндеті Құдай орнатқан заң-шариғаттың қолданылуын қамтамасыз ету болды. Тек шариғат заңдары жүрмейтін аудандарда мұсылман мемлекеті жергілікті заң нормаларын шариғат заңдарымен келістіре отырып қолданды. Осындай кең мағынада шариғатты дін заңы деп атауға болады. Дәл осы ислам мемлекеті өз аппаратын қолдана отырып және жергілікті әлеуметтік құрылымдарды қатыстыра отырып, діни нормалардың өз қол астындағылардың күнделікті өміріне енуін қадағалады. Нәтижесінде Құдаймен қатынас – ғибадат, билік пен адамдар арасындағы қатынасты реттеуші нормалар – муамалат қоғамның күнделікті өмірі мен мәдениетінің бір бөлігіне айналды. Ислам дәстүрге көп өзгеріс енгізді. Исламды қабылдағанмен де Қарахан империясының Тянь-Шань маңын мекендейтін түркілері өлікті жерлегенде атпен бірге қойды. Бірақ исламның күшеюінен соң қабірге өлікпен бірге тек ат әбзелдерін қоятын болды (Табалдиев, 1996: 195). Селжүк дәуірінің көне тарихында халық жиналысының өзгеріске түскен формасы үлкен рөл атқарғаны белгілі. «Қанқаш» (Кеңес – Ж.Ж.) атты осындай жиын сирек шақырылды да күнделікті өмірде ақсақалдар кеңесі шынайы түрде үлкен маңызға ие болды. Бірақ

біртіндеп кеңесу элементі «мұсылман этикасының терең әсеріне ұшыраған көне парсылық мемлекет теориясына» орын берді. Жаулап алушылардың басқару институттарының кейбір элементтері бағынышты елдердің басқару жүйесінің әсерінен өзгеріске ұшырауын немесе синтез қалыптасуы мысалын Еуропа тарихынан да байқауға болады. Түркілер билігіндегі ислам мемлекеттері бұрын болмаған жаңа жүйелермен толықты. Селжүк мемлекеті кезінде «Удж» институты пайда болды. Жау ортасында орналасқан мемлекеттің шекаралас аймақтарын қорғау удждардың басты міндеті болды. Селжүктердің миграциясы және шабуыл қозғалысы Византиямен тек байланыс аймағы ғана емес, сонымен қатар ислам мен христиандықтың қарсылық белдеуі болды (Гусейнов, 1978: 224).

Ғазна мемлекетіндегідей Қарахан билеушілері билігі де ислам әлемін жайлаған саяси, рухани дағдарысқа байланысты тоқырауға ұшырады.

Мәуереннахрды Х-ХІ ғасырларда жаулап алып, ислам дінін қабылдаған түркі-қарахандар өздерімен бірге көне түркі басқару институттарын алып келді. Бұл жүйе бойынша қағанат билігі жеке адамның емес, бүкіл билеуші рудың меншігі болды. Осылайша, Қарахан мемлекетінде биліктің дуалды жүйесі орын алды. Ұлы қағанмен қатар билеуші қаған кіші қаған болды. Ұлы қаған ресми түрде мемлекет басшысы болды. Билік әкеден ұлға емес әулеттің келесі жасы үлкен мүшесіне ауысып отырды. Әрбір ақсүйектің патша тағына құқы болғандықтан биліктен үміткер болды. Бірақ бұл тәртіпті қарахан Әли ибн Хасан (1034-1035 жылы өлген) бұзды, ол өз тағын ұлы Юсуфке қалдырды (Кочнев, 1991: 79).

«Мәдениетті көршілер» – бастапқыда қытайлар, кейін ирандықтардың әсерінен

сатылы жүйе әркашан бұзылып отырды (История Тувы, 1964: 14). VII-VIII ғасырларда исламды араб түбегінен шығарып таратушы көшпенді халық – арабтар арқылы іске асқаны белгілі. Сондықтан да көшпелі қоғамдағы мемлекеттің монархиялық бұл түріне қарсылықтың себебі түсінікті. IX-X ғасырларда Мәуереннахрды билеген саманилер мемлекетінде билікті ұйымдастыру отырықшы қоғамға тән еді. Бұл мемлекетте жалғыз билеушісі бар орталықтандырылған монархия салтанат құрды, тақ әкеден балаға мұра болып қалады. Саманилер мемлекеті құлаған соң қарахандар Мәуереннахрды 200 жыл бойы ұстап тұрды. 1212 жылы осы әулеттің соңғы өкілі Қылыш Арслан ибн Қылыш тамғачхан Мұхаммед Хорезмшах тарапынан өлтіріліп, қарахандардың бүкіл жері хорезмшахтардың қол астына өтті.

Саманилер кезінде-ақ түркі тілдес тұрғындар Мәуереннахрдың отырықшы аудандарын мекендеді. Деректерге қарағанда түркілер Ферғана, Шаш, Хорезм сияқты отырықшылық аудандарында көптеп тұрған. Дегенмен бұл аймақтардың негізгі мекендеуші тұрғындары ирантілдес халықтар болды. Ал қарахандар кезінде жағдай өзгереді. Түркілердің отырықшы-лануының және жергілікті ирантілдестердің түркіленуінің әсерінен түркілердің үлес салмағы арта бастайды (Гафуров, 1949: 224).

Қарахандар мемлекетінен өзгеше селжүк империясы өзінің бастапқы динарлық жүйесін ұзақ ұстап тұра алмады. Алпысыншы жылдардың басында биліктің мұраға қалуының жаңа принципі бұдан әрі бекітіліп мемлекеттің екі бөлігі бір-бірімен бірікті. 1060 жылы Дәуіт Чағры бек қайтыс болып, оның жесіріне түркілік дәстүрге орай ағасы Мұхаммед Тоғрул үйленді. Көптеген көшпелі тайпа-

ларда, кейінгі кезге дейін қазақ халқында сақталып отырған кевирааттық некелік дәрежесі ру мен жетекшінің мүлікті, дәстүрді сақтап қалуына көмектесті. Осы орайда, Дәуіттің жесіріне Тоғрулдың үйленуі оның жаулап алынған жерлердің сұлтанның жоғарғы билігі астына жиналуына мүмкіндік берді.

Ислам әлемінде ұзақ уақыт араласулар нәтижесінде жаулап алушы түркілердің билік жүйесі мен жергілікті басқару институттарының арасында өзара синтез қалыптасты. Бірақ бұл барыс екі жүйе өкілдерінің үнемі қақтығысуы мен идеялық таласы арқылы қалыптасқанын байқаймыз. 1064 жылы Алп Арсланға қарсы жоғарғы билікке өзінің де қатысы бар екенін білдірген Исраилұлы Құтлымыш көтерілді. Құтлымыш мұнда ескі оғыз (түркі) дәстүрін алға тартып, билік ру мен отбасындағы жасы үлкен адамға тиісті екенін айтып: «Сұлтанат билігі маған берілуі тиіс. Өйткені менің әкем (Исрайыл) үлкен болатын және (селжүк) тайпаларының бас жетекшісі-тін» (Агаджанов, 1991: 81), – деді.

Қауымдасып өмір сүру дәстүріне ие түркілер ұзақ уақыт бойы өз қол астындағы халықтардың әлеуметтік ахуалдарына мұқият назар аударып отырды. Бұл дәстүр өз ауылы мен руының тұрмысы төмен мүшелеріне қарайласып, қатардан қалдырмауға бағытталған көшпелілердің моральдық-этикалық ерекшеліктерімен тығыз байланысты. Селжүктер соғыс, аштық пен бүліктерден жапа шеккен қала халқы арасында қайырымдылық шараларын жүргізді. Бірнеше жүздеген қой сойылып, кедейлерге тегін тамақ таратылды (ас-Салджуқиа, 1980: 82).

Бұдан басқа көшпенділердің мінез-құлық түсінігі, мәдениетті халықтың атал-мыш түсінігінен гөрі дінге қатысты болды. Бірінші селжүктер мен қара-

хандар, Ғазна сұлтандары Махмұд пен Масұдқа қара-ғанда шынайы мұсылмандар болды. Алғаш-қы қарахандар шарап ішпеді. Көшпелі халықтың қолбасшысы өз сарбаздарының киімдерінен ерекше киінбеді, олармен қиындықты бірге бөлісті. Махмұд пен Масұд сұлтандар сияқты деспотқа айнал-мады. «Сахиб-хабар» қызметі селжүктерде болмады. Тыңшылық жүйе жабайыларға жат болды. Низам әл-Мүлік Алп Арсланға осы қызмет түрін пайдалануды ұсынғанда оны сұлтан қабылдамай тастады (Жеңіс, 2022: 2022: 370).

Сүлеймен Тұңға хан қайтыс болған соң оның ұлы Харун Боғра хан Жетісу мен Қашқардың түркілерін, Шаш пен Ферғана, Соғды жерлерін жаулап алу жорығын бастады. Оңтүстіктегі отырықшылар аймағына шабуылдар түркі жерін кеңейту ұранымен жүрді.

Қарахан билеушісі Насыр Әли Ілекхан мен Махмұд Ғазнауи арасында саманилер жерін бөліп алу туралы келісім бұрыннан болды. Осы келісім бойынша екі мемлекеттің шекарасы Әмудария саналды. Өзеннің оңтүстігіндегі аймақ Махмұдқа, ал Мәуереннахр қарахандарға өтті (36, 221 б.).

Осылайша, ұзақ уақыт идеологиялық «адасудан» соң түркілер ислам дінін қабылдау арқылы жаңа идеологиялық ұстынға ие болды. Бұл идеология түркі дүниетанымымен ымыраға келіп, үйлесе алғандықтан түркі қоғамында тұрақты сипат алды. Тіпті, жаңа дін түркілердің саяси белсенділігін тудырып, олардың аймақтағы саяси маңызын жаңа дәрежеге көтерді. Исламның түркілер арасында кеңінен тарауының негізгі факторларына түркі мемлекеттеріндегі идеялық дағдарыс, түркілердің отырықшы-мұсылман иеліктеріне географиялық тұрғыда жақын орналасуы, олардың дәстүрлі

дүниетанымының жаңа дінмен қағидалық ұқсастығы жатады. Исламды қабылдамай тұрып-ақ түркілердің жүрегінде исламның негізгі қағидаларының бірі – Тәңірі діні негіз болған «иман» болды. Ислам дінінің жауынгерлік рухқа қолдау көрсетіп, дін үшін соғысты шарифат бойынша заңдастыруы да әскери жетілген түркілер үшін қолайлы жағдай жасады (Жеңіс, 2022: 2022: 21).

Дегенмен түркі көшпенділері өз кезегінде дәстүрлі дүниетаным элементтерін тек исламның материалдық нұсқаларында қалдырып, бүкіл күш-қайратын, жиған-тергенін жергілікті мәдениеттің одан әрі дамуына жұмсап, өздері жергілікті, дәстүрлі өркениеттердің болмай қоймайтын әсеріне ұшырап жұтылды. Осы кезеңдегі бір ерекшелік түркі мемлекеттерінің арасындағы ғұндар мен Түркі қағанаты кезеңдерінде басталған интеграциялық процесс тоқтап қалды. Оған ең басты себеп, түркі-көшпенділердің бір-бірінен дүниетанымдық тұрғыда алшақтауының жедел қарқынмен жүруі болды. Яғни бұл кезеңде түркілер түркі-көшпенді бірлігінен гөрі ислам интеграциясына көбірек мүдделі болды. Ал исламшілік бір-бірімен қағидалық негізде бақталас ағымдар жекелеген түркі мемлекеттерінің идеологиялық бағытына айналды. Ал бұл өз кезегінде түркілерді бір-бірімен діни-ағымдық негізде алшақтатып қана қоймай, өзара жауласқан мемлекеттерге айналдырды.

Түркілер исламдану үрдісін бастан кешіп, ислам орталығынан бөлек, өз алына жаңа дінді өздерінің ерекшеліктері бойынша қабылдап жатты. Исламданған түркі мемлекеттерінің өзара қатынасының бұл кезеңдерде одан әрі шиеленісе түскендігін байқаймыз. Бір этникалық текке ие болып, бір дүниетанымды ұстанғандарымен дәстүрлі дүниетаным-

дық факторлардың әсерінен түркі мемлекеттерінің арасында алауыздық енді діни сипат алды. Мұсылман болған түркілер өздерінің «кәпір» қандастарының тек мал жайылымы мен дүние-мүлкін жаулап алуды ғана көздеген жоқ, енді бұл күрес дін тарату жолындағы күрес болды. Жоғарғы тарауда атап көрсеткеніміздей түркілердің жаңа дінді жаппай қабылдауына ықпал еткен факторлардың біріне географиялық жағдай әсер етті. Ислам иеліктерімен көршілік, олармен саяси-экономикалық қарым-қатынас түркілердің жаңа дінмен тек танысып қана қоймай осы дінді қабылдауына әсер етті.

Қарахан билеушілері ресми түрде Бағдад халифін танып, оған мойынсұнды. Олар өз билігінің алғашқы күндері Мәуереннахрда халиф атынан монета басып шығарды.

Дәл осы жаңа идеологияның күш беруімен қарахандар тарапынан түркі тайпаларын біріктіру үдерісі басталды. Қарахандар енді ислам туы астында бытыраған түркілерді жинап, жаңа дінді олардың барлығына ортақ идеология ретінде таратуды қолға алды. Қарахандардың бұл әрекеті қарсылықсыз бола қоймады. Олар ұзақ уақыт бойы Хотан мен Яркендті бағындыра алмап еді. X ғасырдың 90-жылдарында олар Орталық Тянь-Шань мен Жетісуды жаулап алды. Солтүстік-шығыста қарахандар басмылдар және ұйғырлармен соғысты (Жеңіс, 2022: 2022: 14). Солтүстікте қимақтармен соғысты. Осы-лайша, қарахандардың солтүстік-шығыстағы шекарасы Балқаш, Сасықкөл, Алакөл арқылы өтті.

Ортағасырлық түркі мемлекеттерінің исламды ресми идеология етіп алуы олардың ислам әлемінде жетекші мемлекетке ұмтылуымен қатар жүрді. Жоғарыда атап кеткеніміздей, түркі билеушілері бір-бірімен қарым-қатына-

ста қандық жақындықтан гөрі діни ортақтықты көбірек негіз етуге тырысты. Тіпті, түркілердің исламдануы олардың бір-бірімен діни негізде саяси одақ құруға итермеледі. Қарахан билеушісі Тұған хан 1012-1013 жылдары ғазналық Махмұд ибн Себуктегінге елші жіберіп, бітімге шақырады. «Ислам мен мұсылмандар үшін егер сен Үндістанға, ал мен түркілерге жорыққа шықсам пайдалы болады. Егер бір-бірімізге тиіспесек бұл достық қатынастарымыздың дәлелі болар еді», – дейді (Жеңіс, 2022: 2022: 57). Ислам дінін қабылдаған түркілер өздерінен дүниетанымдық тұрғыда ажыраған қандастарын «кәпір» санап, оларға дінсіздермен бірдей көзқараста болды. Ортағасырлық авторлардың жазуына қарағанда «1043-1044 жылдары сафар айында онмың үй түрік-«кәпір» исламды қабылдайды. Құрбан айтта құрбандық шалады. Олар бұрын Баласағұн мен Қашқарға шабуыл жасап тұратын. Татарлар мен хитайлар ғана исламды қабылдамады» (Жеңіс, 2022: 2022: 60). Осы автордың дерегіндегі «Исламды қабылдаған соң олар елге тарап кетті. Олар (исламды қабылдамаған түркі-көшпенділер) мұсылмандардан қорғану үшін біріккен еді ғой», – деп жазуына қарағанда қарахандардың жаңа дінді қабылдауымен арта түскен саяси белсенділіктері түркі-көшпенділердің алғашқыда қорғануы үшін бірігуіне әсер еткен сыңайлы.

Жалпы, жоғарыда атап кеткеніміздей, түркі-мұсылман мемлекеттерінің қарым-қатынастарының қалыптасуына олардағы мемлекеттік дәрежеге жеткен дәстүрлі дүниетанымның ерекшеліктері шешуші рөл атқарды. Мұсылман-түркі мемлекеттерінің арақатынасын түсіндіргенде олардың діни ерекшеліктеріне назар аудармасқа болмайды. Бұл ең алдымен селжүк-қарахан қатынастарына тікелей қатысты.

Дегенмен исламды қабылдау селжүктер арасында бірдей деңгейде жүрмеді. Билеушілер мен ақсүйектер жаңа дінді тез қабылдаса, қарапайым жұрт бұл дінге уақыт өте келе мойынсына бастады. Бірақ бұл қандай да бір зорлықсыз, жанжалсыз ерікті түрде жүрген үрдіс болды. Жалпы, ортағасырлық араб-парсы деректері селжүктердің ислам дінінде болғанын жазады. Мысалы, ар-Раванди: «Бұлар (селжүктер) діни адамдар, (дін ісіне) қанық олар дінсіздіктен бойын аулақ салып, исламға ұмтылды, пайғамбарымыз көрсеткендей Қағбаға бет бұрып, имамға ұйыды» (Жеңіс, 2022: 2022: 56), – деп жазды. Селжүктердің арасында исламның тарауына сопылықтың көрнекті өкілдері айрықша рөл атқарды.

Түркі билігінің тартымдылығы арқасында көптеген христиандардың ислам дінін қабылдауы, этнос маңызының күшеюіне және түркілердің келген орталарында ассимиляцияға ұшырауына әсер етті. Оның үстіне селжүк мемлекетінде ислам «классикалық» түрден едәуір алшақ еді. Христиандармен синтез, дәруіштердің орасан ықпалы, әртүрлі сопы қауымдарының әсері дінді әртүрлі әрі тартымды етті деуінің жаны бар (Жеңіс, 2022: 2022: 59). Христиандардың тұтас деревниялары исламның осындай тартымдылығы әсерінен жаппай ислам дінін қабылдады (Жеңіс, 2022: 2022: 158). Сұлтандар әскерге жалдамалы жауынгерлерді алу дәстүрін бастап, ру-тайпалық қатынастардың беріктігін әлсіретті. «Сұлтандар орасан зор аймақтарды жаулап алып, империяны құруға мұрындық болған оғыз бұқарасынан іргесін аулақ сала бастады» (Жеңіс, 2022: 2022: 161).

Селжүктер мемлекетінің құрылуы барысында оғыздар тарихи деректерде көбінесе түрікмендер деп атала бастады. Көптеген зерттеушілер мұны оғыздардың

ислам дінін қабылдаумен байланыстырады. Ислам діні түркі көшпенділерінің этноәлеуметтік құрылымын едәуір өзгеріске ұшыратты. Бұл өзгерістердің жағымды да, жағымсыз да жағы болды. Діннің этногенезге әсеріне аз көңіл бөлінгенмен, ол этностың этнографиялық және мәдени болмысына әсер ететін маңызды факторлардың бірі болды (Жеңіс, 2022: 2022: 23).

Түркілердің билігі кезінде орнаған ислам әлеміндегі интеграциялық үрдістер, исламдағы алауыздықтың ауыздықталуы, мұсылман иеліктеріне христиан мемлекеттері тарапынан жасалып отырған агрессиялық шабуылдардың тоқтауы, енді түркілер билігінің әлсіреуімен қайта босандана бастады. Ислам әлемі қайта саяси-әлеуметтік, діни дағдарысқа ұшырап, енді ислам қоғамы діни жазбалар мен діни қайраткерлердің уәде еткен исламды құтқарушы шығыстағы дін жауынгерлеріне қажеттілікті қайта сезіне бастады. XIII ғасырдың екінші жартысында Орталық Азияның дені түркілерді құраған Шыңғысхан әскері тарихи миссияны атқарушылар ретінде Иран мен ислам жерлерін жаулап алды.

Қорытынды

Қорыта айтқанда, бастапқыда жаңа дінді қабылдауда діни қасандыққа ұрыну, жаңа дінді өзгеріссіз қабылдауға ұмтылу түркі мемлекеттеріндегі саяси қайшылықты тереңдетті. Түркі қоғамы исламшілік діни ағымдардың күрес аймағына тартылды. Дәстүрлі түркілік дүниетанымға негізделген мемлекеттік дәстүр отырықшы, иран-текес мемлекеттік заңдарға бағындырылып, дәстүр сабақтастығын бұзған қайшылықтарды тудырды. Мұхаммед (ғ.с.) пен алғашқы дұрыс халифтар кезіндегі исламдық билік жүйесі де, алғашқы түркілердегі

басқарудың сатылы-еншілес жүйесі де өз-деріне дейін өмір сүрген отырықшы мемлекеттердің дәстүрлі билік жүйесімен бірыңғайлыққа түсіп, деспоттық-монархиялық сипат алды.

Бұл үрдіс исламданған түркі мемлекеттерінің ыдырап, не болмаса ирандық саяси-мәдени қалыпқа түсіп жұтылуына әсер етті. Түркілік дүниетанымның элементтерін сіңіре білген, олардағы қағидалар мен ережелерді исламдық шариғат-

пен шебер жымдастыра білген исламның сопылық ағымы мен оның көрнекті өкілі Қожа Ахмет Йассауи ілімі түркілер арасында исламды таратуда табыстарға жетті. Бұл үрдіске түркілік дүниетанымның исламмен аса қайшылыққа келе қоймауы, керісінше түп негіздегі ұқсастықтың да оңтайлы әсер еткені сөзсіз. Осы негізде түркілердің исламды қабылдауы қандай да бір зорлықсыз, дүниетанымдық қарсылықсыз, еркін түрде жүргізілді.

Әдебиеттер

1. Buyuk islam tarihi. Dogustan günümüze. Ilmi musavir ve redaktor Prof. Dr. Haki Dursun Yildiz. 6-cilt. – Istanbul: Cag yayinlari, 615.
2. Zeki Velidi Togan. Kuran ve Turkler. – Ankara, 1956. – 97.
3. Агаджанов С.Г. *Государство сельджукидов и Средняя Азия в XI-XII вв.* – М.: Наука, 1991. – 255.
4. Алтаев Б. *Яғма-иағлақар тайпасы туралы.* // Қазақтану. Халықаралық ғылыми журнал. – №1(02). – 2007. – 7-12.
5. Ал-Хусайни, Садр ад-дин. *Ахбар ад-даулат ас-Салджуқиа (зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва л-мулук ас-салджуқиа).* Сообщения о Сельджукских государствах. – М.: Наука, 1980. – 326.
6. Асадов Ф.М. *Арабские источники о тюрках в раннем средневековье.* – М.: Наука, 1999. – 215.
7. Баласағұн Ж. *Құтты білік* / Көне түркі тілінен аударып, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубаев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 616.
8. Бартольд В.В. *Сочинения.* Том 1. – М.: Наука, 1969. – 429 с.
9. Бартольд В.В. *Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии.* – Алматы: Жалын, 1993. – 192.
10. Басилов В.Н. *Избранники духов.* – М.: Политиздат, 1984. – 207.
11. Бируни А. *Избранные произведения.* Т. 1. Памятники минувших поколений / под редакцией академика Х.М. Абдуллаева. – Ташкент: изд. АН УзССР, 1957. – 487.
12. Галиев А.А. *Традиционное мировоззрение казахов.* – Алматы: Фонд Евразии, 1997. – 167.
13. Гафуров Б.Г. *История таджикского народа. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции 1917 г.* – М.: Госполитиздат, 1949. – 475.
14. Генч Р. *Қарахандар мемлекетінің билік құрылымы.* – Бишкек: КТМУ, 2004. – 240 б.
15. Груссе Р. *Империя степей: история Центральной Азии (с древности до тринадцатого века).* Пер. с англ. К. Салгариной. – Алматы: Санат, 2003. – 224.
16. Гусейнов Р.А. *Уджи-военно-феодалный институт в Малой Азии.* – М.: Наука, 1978. – 123-149.
17. Енгин А. *Түркі халықтарындағы құрбандық шалу.* // Қазақ тарихы. – 2007. – №3. – 41-44.

18. Жеңіс Ж. *Орта ғасырлардағы тұрандықтар және Иран (XI-XIV ғ. түркілер билігі тұсындағы Ирандағы діни, саяси және мәдени дамулар)*. – Түркістан: 2004. – 223.
19. Жеңіс Ж.Ж. *Түркілердің дәстүрлі дүниетанымы мен мемлекеттілік: тарихи сабақтастық пен трансформация: монография*. – Алматы: Үш қиян, 2022. – 346.
20. *История Тувы*. Том II. – М.: Наука, 1964. – 400.
21. Каримова Р.Х. *Из истории исламизации Восточного Туркестана*. // Ислам: история и современность. Материалы международной конференции / Отв. ред. М.Х. Абусейтова. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 167.
22. Кенжетай Д. *Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы*. – Түркістан: Тұран, 2004. – 341.
23. Кочнев Б.А. *Структура власти в караханидском каганате борьба кочевнических и оседлых культур*. // Взаимодействие кочевых и оседлых культур на Великом Шелковом пути-тезисы докладов международного семинара ЮНЕСКО, (Алматы, 15-19 июня 1991 г.). – Алматы: Ғылым, 1991. – 120.
24. Көмеков Б.Е., Ильясова З. *Йақұттың (XIII ғ.) «Түркістан» атты мақаласының аудармасы*. // Қазақстанның ғылыми әлемі. – №2 (02). – 5-10 б.
25. Көпейұлы М.Ж. *Адам және жұлдыздар арақатынасы*. // Қазақстан тарихы. – 1995. №6. – 23-30.
26. *Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері*. 4-том. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 326.
27. Қашқари М. *Түрік сөздігі: 3 томдық шығармалар жинағы*. 1-том / Қазақ тіліне аударып, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубай. III том. – Алматы: Хант, 1998. – 600.
28. Қашқари М. *Түрік сөздігі: 3 томдық шығармалар жинағы*. 2-том / Қазақ тіліне аударып, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубай. III том. – Алматы: Хант, 1998. – 564.
29. Молотова Г.Н. *Идея пропаганды ислама в вариантах «Огузнама»*. // Ислам: история и современность. Материалы международной конференции. Отв. ред. М.Х. Абусейтова. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 167.
30. Орынбеков М.С. *Верования древнего Казахстана*. – Алматы: Ғылым, 1997. – 137.
31. *Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука*. – Алматы: Ғылым, 1993. – 248.
32. Саидбаев Т.С. *Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования*. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. – 253.
33. Сыздықов С.М. *Қарлық мемлекетінің тарихы: оқу құралы*. – Алматы: Қазақпарат, 2000. – 216.
34. Сыздықов С.М. *Мүнәжімбашы шейх Ахмедтің «сахайб әл-Ақбар» немесе «Қарахандар шежіресі»*. – Алматы: Отан тарихы, 1998. – №1. – 77-78 б.
35. Табалдиев К.Ш. *Некоторые вопросы этнокультурной интерпретации средневековых погребений Кыргызстана*. // Кыргыз: этногенетические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии. – Бишкек, 1996. – 224.
36. *Түркілік сенім мен исламдағы дүниетанымдық ортақтықтар*. // Қазақстан ғылыми әлемі. – №2. – 2007.

References:

1. Agadjanov S.G. *The Seljuk State and Central Asia in the XI-XII Centuries*. – Moscow: Nauka, 1991. – 255 p.
2. Al-Husayni, Sadr ad-Din. *Ahbar ad-Dawlat as-Saljuqiya (Zubdat at-Tawarikh fi Ahbar*

al-Umara wa al-Muluk as-Saljuqiya). Reports on the Seljuk States. – Moscow: Nauka, 1980. – 326 p.

3. Altaev B. On the Yaghma-Iaghlaqar Tribe. // Kazakhtanu. International Scientific Journal. – No. 1(02). – 2007. – pp. 7-12.

4. Asadov F.M. Arab Sources on the Turks in the Early Middle Ages. – Moscow: Nauka, 1999. – 215 p.

5. Balasagun Zh. The Kutadgu Bilig / Translated from Old Turkic, with Preface and Notes by A. Egeubayev. – Almaty: Zhasushy, 1986. – 616 p.

6. Bartold V.V. Collected Works. Volume 1. – Moscow: Nauka, 1969. – 429 p.

7. Bartold V.V. The Turks: Twelve Lectures on the History of the Turkic Peoples of Central Asia. – Almaty: Zhalyln, 1993. – 192 p.

8. Basilov V.N. The Chosen Ones of the Spirit. – Moscow: Politizdat, 1984. – 207 p.

9. Biruni A. Selected Works. Volume 1. Monuments of Past Generations / Edited by Academician Kh.M. Abdullaev. – Tashkent: Academy of Sciences of the Uzbek SSR, 1957. – 487 p.

10. Buyuk Islam Tarihi. From the Beginning to the Present. Scientific Advisor and Editor Prof. Dr. Haki Dursun Yildiz. Volume 6. – Istanbul: Cag Yayinlari, 615 p.

11. Chinese Sources on the History of Kazakhstan. Volume 4. – Almaty: Daik-Press, 2005. – 326 p.

12. Engin A. Sacrificial Practices among the Turkic Peoples. // Kazakh History. – 2007. – No. 3. – pp. 41-44.

13. Gafurov B.G. History of the Tajik People from Ancient Times to the Great October Socialist Revolution of 1917. – Moscow: Gospolitizdat, 1949. – 475 p.

14. Galiev A.A. Traditional Worldview of the Kazakhs. – Almaty: Eurasian Foundation, 1997. – 167 p.

15. Gench R. The Political System of the Karakhanid State. – Bishkek: KTU, 2004. – 240 p.

16. Grusse R. Empire of the Steppes: A History of Central Asia (From Ancient Times to the Thirteenth Century). Translated from English by K. Salgarina. – Almaty: Sanat, 2003. – 224 p.

17. Guseinov R.A. Uji—Military-Feudal Institution in Asia Minor. – Moscow: Nauka, 1978. – pp. 123-149.

18. History of Tuva. Volume II. – Moscow: Nauka, 1964. – 400 p.

19. Karimova R.Kh. On the History of the Islamization of Eastern Turkestan. // Islam: History and Modernity. Materials of the International Conference / Edited by M.Kh. Abusaitova. – Almaty: Daik-Press, 2001. – 167 p.

20. Kashkari M. The Turkish Dictionary: A 3-Volume Collection. Volume 1 / Translated into Kazakh, with Preface and Notes by A. Egeubay. Volume III. – Almaty: Khant, 1998. – 600 p.

21. Kashkari M. The Turkish Dictionary: A 3-Volume Collection. Volume 2 / Translated into Kazakh, with Preface and Notes by A. Egeubay. Volume III. – Almaty: Khant, 1998. – 564 p.

22. Kenjetai D. The Worldview of Khoja Akhmet Yassawi. – Turkestan: Turan, 2004. – 341 p.

23. Kochnev B.A. The Structure of Power in the Karakhanid Khaganate: The Struggle of Nomadic and Sedentary Cultures. // Interaction of Nomadic and Sedentary Cultures on the Great Silk Road—Theses of Reports from the International UNESCO Seminar, (Almaty, June 15-19, 1991). – Almaty: Science, 1991. – 120 p.

24. Komekov B.E., Ilyasova Z. Translation of Yakut's (13th Century) Article “Turkestan”. // Kazakhstan's Scientific World. – No. 2 (02). – pp. 5-10.

25. Kopeev M.Zh. The Relationship between Humans and Stars. // Kazakh History. – 1995. No. 6. – pp. 23-30.

26. Molotova G.N. The Idea of Islamic Propaganda in the Variants of the “Oghuznama”. // Islam: History and Modernity. Materials of the International Conference. Edited by M.Kh. Abusaitova. – Almaty: Daik-Press, 2001. – 167 p.
27. Orinbekov M.S. Beliefs of Ancient Kazakhstan. – Almaty: Science, 1997. – 137 p.
28. Saidbaev T.S. Islam and Society: An Historical and Sociological Study. – Moscow: Main Editorial Board of Eastern Literature, “Nauka” Publishing House, 1978. – 253 p.
29. Syzdykov S.M. History of the Qarluq State: A Textbook. – Almaty: Kazakhparat, 2000. – 216 p.
30. Syzdykov S.M. The “Sahib al-Akbar” or “Karakhanid Genealogy” by the Astronomer Sheikh Ahmed. – Almaty: Otan History, 1998. – No. 1. – pp. 77-78.
31. Tabaldiev K.Sh. Some Issues in the Ethnocultural Interpretation of Medieval Burials in Kyrgyzstan. // Kyrgyz: Ethnogenesis and Ethnocultural Processes in Antiquity and the Middle Ages in Central Asia. – Bishkek, 1996. – 224 p.
32. Travels to Eastern Countries by Plano Carpini and Guillaume de Rubruck. – Almaty: Science, 1993. – 248 p.
33. Turkic Beliefs and Commonalities in the Worldview of Islam. // Kazakhstan Scientific World. – No. 2. – 2007.
34. Zeki Velidi Togan. The Qur’an and the Turks. – Ankara, 1956. – 97 p.
35. Zhenis Zh. The Turanians and Iran in the Middle Ages (XI-XIV Centuries: Religious, Political, and Cultural Developments during the Turkic Rule in Iran). – Turkestan, 2004. – 223 p.
36. Zhenis Zh.Zh. Traditional Worldview and Statehood of the Turks: Historical Continuity and Transformation: Monograph. – Almaty: Üsh Qiyan, 2022. – 346 p.

ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

ДІНДЕР ТАРИХЫ, ДІН ЖӘНЕ ҚОҒАМ, ДІНИ САНА, ДІН ФИЛОСОФИЯСЫ,
ДІНИ ПСИХОЛОГИЯ, ДІН ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ, ДІН ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ, ДІН
ЖӘНЕ МЕМЛЕКЕТ, ДІН ЖӘНЕ ДІНИ АҒЫМДАР, ДІН ЖӘНЕ КИЕЛІ
ОРЫНДАР, ДІНИ ТАРИХИ ТҰЛҒАЛАР, ТАРИХИ КӨНЕ ЕСКЕРТКІШТЕР, ДІН
ЖӘНЕ ҚҰЛШЫЛЫҚ, ДІНИ ТӨЗІМДІЛІК, ДІНДЕР АРАСЫНДАҒЫ
СҰХБАТТАСТЫҚ, ДІНИ ҚАЙЫРЫМДЫЛЫҚ

بحوث في علوم الأديان

تاريخ الأديان، الدين والمجتمع، الوعي الديني، علم النفس الديني، الدين والعلوم، الدين
والثقافة، الدين والدولة، الدين والتيارات الدينية، الدين والأماكن المقدسة، الشخصيات
الدينية التاريخية وحياة المشاهير والأعلام الدينية، التقليد الديني التاريخي، الدين
والعبادات، التسامح الديني، الحوار بين الأديان، الأوقاف الدينية والأعمال الخيرية

RESEARCH IN RELIGIOUS SCIENCES

HISTORY OF RELIGIONS, RELIGION AND SOCIETY, RELIGIOUS
CONSCIOUSNESS, RELIGIOUS PHILOSOPHY, RELIGIOUS PSYCHOLOGY,
RELIGION AND SCIENCE, RELIGION AND CULTURE, RELIGION AND THE
STATE, RELIGION AND RELIGIOUS CURRENTS, RELIGION AND HOLY
PLACES, HISTORICAL RELIGIOUS FIGURES, HISTORICAL RELIGIOUS
TRADITION, RELIGION AND WORSHIP, RELIGIOUS TOLERANCE
INTERFAITH, DIALOGUE, RELIGIOUS ENDOWMENTS AND CHARITY

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ

РЕЛИГИОЗНЫХ НАУК

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ, РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО, РЕЛИГИОЗНОЕ
СОЗНАНИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИОЗНАЯ ПСИХОЛО-
ГИЯ, РЕЛИГИЯ И НАУКА, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, РЕЛИГИЯ И
ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ, РЕЛИГИЯ И
СВЯТЫЕ МЕСТА, ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДЕЯТЕЛИ, РЕЛИГИ-
ОЗНЫЕ ПАМЯТНИКИ, РЕЛИГИЯ И ПОКЛОНЕНИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕ-
РАНТНОСТЬ, МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ, РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПОЖЕРТВОВАНИЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ РЕСЕЙ ИМПЕРИЯСЫНЫҢ ОТАРЛЫҚ САЯСАТЫНЫҢ ДІНИ ЖӘНЕ ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Ізбайыров Асылбек Кәрімұлы
Тарих ғылымдарының докторы
Алматы қ., Қазақстан

الأسس الدينية والأيدولوجية للسياسة الاستعمارية
للامبراطورية الروسية في السهوب الكازاخستانية

Ізбайыров Асылбек Кәрімұлы
Доктор ғылымдарының докторы
Алматы, Қазақстан

RELIGIOUS AND IDEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE COLONIAL POLICY OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE KAZAKH STEPPE

Izbairov Assylbek Karimovich
Doctor of Historical Sciences
Almaty, Kazakhstan

РЕЛИГИОЗНЫЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОЛОНИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ

Избайров Асылбек Каримович
Доктор исторических наук
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада қазақтарды Ресей бодандығына кіргізудің негізгі діни және идеологиялық алғышарттары мен себептері талданады. Автор бұл үдеріске сыртқы және ішкі факторлардың әсерін айта отырып, отарлаудың негізгі субъектісі – Ресей империясы, оның сыртқы саяси мүдделері қазақтарды Ресей бодандығына қабылдау үдерісінде шешуші фактор болды деген қорытындыға келеді. Сондай-ақ бұл үдерісте автор отарлық саясаттың идеологиялық негіздерін анықтауға ерекше назар аударады.

Түйін сөздер: дін, Ресей империясы, отарлық саясат, этреологиялық, ұлт.

المُلخَص: يحلّل المقال المتطلّبات والأسباب الدّينية والأيدولوجيّة الرّئيسة لجلب الكازاخستانيين إلى الجنسيّة الروسيّة. ويسلط المؤلّف الضّوء على تأثير العوامل الخارجيّة والدّاخليّة على هذه العمليّة. توصّل البحث إلى استنتاج مفاده أنّه إذا كان الموضوع الرّئيس للاستعمار هو الإمبراطوريّة الروسيّة، فإنّ مصالح سياستها الخارجيّة بالتّحديد هي الّتي تعمل كعامل خارجيّ حاسم في عمليّة جلب الكازاخستانيين إلى الجنسيّة الروسيّة. وفي هذه العمليّة، يولّي البحث اهتمامًا خاصًا لتحديد الأسس الأيدولوجيّة للسياسة الاستعماريّة.

الكلمات المفتاحيّة: الدين، الإمبراطورية الروسية، السياسة الاستعمارية، اللأيرولوجيّة، الجنسيّة.

Annotation. The article analyzes the main religious and ideological prerequisites and reasons for bringing Kazakhs into Russian citizenship. The author highlights the impact of external and internal factors on this process. The author comes to the conclusion that if the main subject of colonization is the Russian Empire, then it is precisely its foreign policy interests that act as a decisive external factor in the process of bringing Kazakhs into Russian citizenship. And in this process, the author pays special attention to identifying the ideological foundations of colonial policy.

Key words: religion, Russian Empire, colonial politics, ireology, natoinality.

Аннотация. В статье анализируются основные религиозные и идеологические предпосылки и причины приведения казахов в Российское подданство. Рассматривается воздействие на этот процесс внешних и внутренних факторов. Автор приходит к выводу что, если главным субъектом колонизации является Российская империя, то ее внешнеполитические интересы выступают в качестве решающего внешнего фактора в процессе приведения казахов в Российское подданство. И в этом процессе автор особое внимание обращает на выявление идеологических основ колониальной политики.

Ключевые слова: религия, Российская империя, колониальная политика, этреологический, национальность.

Содержание

Исследование колониальной политики Российской империи посвящено достаточно острой и дискуссионной теме, поскольку затрагивает одну из чувствительных сторон во взаимоотношениях Казахстана с северным соседом - Россией.

К настоящему времени в анализе этой проблемы появилось множество

работ, которые так или иначе не избежали идеологической ангажированности вопроса. Одни становятся апологетами процесса присоединения степи к Российской империи - называют его чуть ли не «положительным актом», способствовавшим экономической модернизации отсталого казахского общества и послужившем мощным толчком в развитии

производительных сил. Другие историки дают этому процессу однозначную негативную оценку, называют «абсолютным злом», которое принесла Российская империя в отношении покоренных народов. Так, еще в далекие 30-ые годы прошлого столетия исследователь М.Н. Покровский отмечал, что «рынки брались приступом: «покупатель» сливался с военнопленным, и боевые генералы являлись непосредственно представителями национального капитализма» (Покровский, 1923: 321).

Весьма показательно идеологизированность вопроса отражается в событиях издания и переиздания советскими историками «Истории Казахской ССР». Так, если в издании 1943 г. вопрос присоединения территории Казахстана к Российской империи рассматривался не в качестве волеизъявления всего казахского народа, а как следствие соглашения между «продажной ханско-султанской элитой казахского общества и амбициозной имперской администрации», то уже в новой редакции «Истории Казахской ССР» 1957 года наблюдается абсолютизация идеи прогрессивности присоединения территории Казахстана к Российской империи и позитивной роли «культурной миссии» русского населения в целом, как «цивилизатора» в просвещении «варварских» народов окраин.

Независимо от того, насколько правильна та или иная оценка в этом вопросе, в случае с Е.Н. Бекмахановым, в связи с его книгой «Казахстан в 20-40-е годы XIX века», а также с С.Д. Асфендияровым, при написании им «Истории Казахской ССР», подключался государственный репрессивный аппарат. Это является ярким подтверждением того, насколько историческая наука была и остается мощнейшим идеологическим инструментом в

управлении массами и продвижения своих интересов.

В оценке сущности колониальной политики Российской империи нужно отталкиваться от факта, что она действовала исходя из своих интересов и следовала «имперской логике» в регионе. В исследовании этой проблемы нам необходимо глубоко и комплексно рассмотреть вопрос: – насколько колониальная политика Российской империи была направлена на достижение заранее стратегических целей в отношении всего региона? Например, насколько взаимосвязаны такие цели, как возможность через Казахскую Степь и Центральную Азию приобрести выход в Персию и в Индию? Проявляется ли четкая направленность элиты на христианизацию Казахской степи и Центральной Азии? Имела ли место система согласованных действий, либо, как утверждают некоторые исследователи, политика экспансии была просто следствием и данностью, даже «вынужденной необходимостью», исходя из тех реалий, что казахи как бы сами обратились за подданством? Самое главное необходимо четко проанализировать религиозные и идеологические основы колониальной политики Российской империи в казахской степи, и насколько сильны в сегодняшнем казахстанском обществе заложенные в свое время колониальным руководством т.н. «капканы истории», в которые мы так часто попадаем в оценке действительной истории Казахстана в этот период.

Семенова Н.Л., опираясь на некоторые научные выводы исследователя Тебаева Д.Б., справедливо отмечает, что «с XVIII в. Степной край, как важный геополитический и геоэкономический регион, начинает занимать для России одно из ключевых мест. Важность региона определялась следующими факторами.

Во-первых, степной край находился на транзитной территории, соединяя азиатский континент с европейским. Во-вторых, не слишком густонаселенная территория позволяла разместить здесь население из европейской части России, создавая тем самым основу для стабилизации обстановки в регионе, проводя политику мягкой ассимиляции местного населения, интегрируя его в общеимперское пространство. В-третьих, регион имел важное военное значение, обладание территорией степи позволяло России контролировать территорию Центральной Азии» (Семенова, 2015).

Исходя из тех обстоятельств, что Российская империя искала возможности продвижения на Восток, и в конце XVIII века учредила филиал центрального внешнеполитического ведомства – Пограничную комиссию, призванную контролировать степь (функционировала до 60-х гг. XIX века и позже была преобразована в Областное правление оренбургскими казахами), которая находилось в ведении Министерства иностранных дел, но непосредственно подчинялась оренбургскому губернатору, следует понимание, что именно внешнеполитические приоритеты и конкретные интересы целенаправленно продвигали Российскую империю в Центральную Азию. Поскольку именно Коллегия Министерства иностранных дел курировала все процессы, осуществляемые империей в казахской степи вплоть до 1859 года, и лишь позднее эти вопросы были переданы в ведение Министерства внутренних дел. Мы должны помнить, что степь исторически периодически представляла угрозу Европе (в частности, Византия пала под натиском тюрков, Россия почти до XVIII века платила дань Крымскому ханству и пр.). Изменявшаяся ситуация видимо

была использована чтобы переформатировать степь в интересах элитарных династических групп. Как четко заметила Олеся Сухих, процесс включения степи в российское имперское пространство занял более ста лет и обрел большую или меньшую завершенность только в 1865-1869 годах, в результате проведенных реформ Александра II. Так, «на начальном этапе отношения русской власти с казахскими племенами напоминали отношения «сюзерен — вассал», позже они эволюционировали в сторону абсолютной зависимости казахов от России, и эта эволюция, наряду с военной, административной, экономической сторонами, имела и идеологическую сторону, что было обусловлено не одними интересами русских в регионе, но и образом (постоянно менявшимся) как самого региона, так и населявших его кочевников» (Сухих, 2005). Как мы видим, исходя из той ситуации, в которой находилась Российская империя в XVIII веке, казахская степь имела весомое геополитическое и стратегическое значение. Поэтому в этой статье мы хотели бы проанализировать использование колониальными властями Российской империи религиозного и идеологического фактора в казахской степи.

В политике колонизации Российской империи были свои особенности. В частности, по сравнению с другими колониальными продвижениями западных стран (британская, португальская, испанская), в которых существовали не столь ассимилируемые зависимые территории (Беккер, 2004в: 70), в российской действительности территория колонии фактически не была отделена от территории административного центра, они представляли собой по мере колонизации де-юре единое целое (Сибирь, 2014: 7) и были подвержены активным ассимиля-

ционными процессам. Как отмечает исследователь Рональд Суни: «В некоторых регионах царский режим смог создать лояльных подданных путем трансформации культурной идентичности, но его политика не отличалась последовательностью и существенно варьировалось» (Суни, 2004: 188).

В анализе внешних факторов процесса колонизации и вхождения казахов в состав Российской империи важным является выявление идеологических основ колониальной политики. **Подобно тому, как без анализа логистики бесполезно представлять геоэкономические трансформации, вне понимания мировоззренчески обусловленной легитимации политико-правовых институций невозможна компетентная ретроспектива геокультурной истории. Поэтому изучение ценностных установок Российской империи представляется очень важным в исследовании этой темы.**

Когда говорим об идеологических факторах и интересах Российской империи, на первый план выдвигается сформулированная в начале XVI в. игуменом Филофеем идея о «**Москве – третьем Риме**» (в этом смысле можно вспомнить брак между Иваном Третьим и Софьей Палеолог). Это идейная константа в период правления Петра Алексеевича становится для Российского государства идеей широкой колониальной империи и по существу представляет собой продолжение византийской традиции, но уже Москва становится новым центром для христианского православного мира.

Наверное, поэтому с приходом династии Романовых, как младшей ветви Ольденбургского дома, до конца XIX столетия среди населения были спроектированы тезисы или мифы, когда рус-

ский монарх ассоциировался с образом чужеземного, чужестранного правителя (и элиты) в политической системе власти. При этом правителям приписывались положительные политические и культурные превосходства, дистанция от населения, в своем основе как нейтрального или отрицательного. Исследователь Уортман Р.С. для описания индивидуальных способов презентации императорского мифа пользуется термином «сценарии власти». «Именно в сценариях следующих одно за другим царствований можно выявить как видоизменения, так и неизменную сущность мифа, обеспечивающего взаимодействие личности и истории» (Уортман, 2004: 25)

Другим идеологическим обоснованием, как отмечают некоторые исследователи, было то, что со времён зависимости России от Золотой Орды, территория России была интегрирована в ордынскую систему государственного устройства (Кульпин, 1994: 122) и вовлечена в систему отношений государств, образовавшихся на месте Улуса Джучи (Горский, 2000: 120). Многими Россия больше рассматривалась не только как наследница Византии, сколько как продолжательница Орды, тем самым обосновывая свою экспансию на Восток.

Для вхождения России в ордынское пространство в качестве одной из ее наследниц, рассматривалось существование Касимовского ханства, одного из субъектов и административной единицы, объединенного с Москвией (в Рязанской области), которое вошло в историю под названием «касимовская система». Касимовские ханы оказались со временем полностью в зависимом положении от центра (Рахимзянов, 2009: 57) и эти выработанные политические отношения между центром и подчинением потом

были использованы Российской колониальной властью как образец в завоевании других ордынских ханств. При этом, «золотоордынские стандарты престижа и авторитета государства на международной арене заимствуются в их основных политико-функциональных чертах для легитимного освоения пространства» (Шаблей, 2008: 103). Так с 1487 по 1521 год Казанское ханство пребывает на положении протектората, оформленного в соответствии с опытом Золотой Орды.

Скорее всего эти идеологические концепты в категориях государственного проектирования нужно рассматривать в комплексе, и, как отмечает исследователь П. Шаблей: «Распад Золотой Орды совпал с эпохальным для России событием – гибелью Византии под ударами турок-османов. Хорошо известно, что падение «Второго Рима», Константинополя, породило притязания «Третьего Рима», Москвы, на возрождение и усиление могущества русского государства, на вселенскую, значит, уникальную социально-политическую роль Православия, на объединение всех православных земель под главенством русского царя и исторически закрепило принципы единой державности в высшей государственной символике (государь «Всея Руси»). Эти постулаты определили – не столько содержательно, сколько стратегически и концептуально, – вектор (гео)политики Московского государства, пределы легитимности в его политико-правовых взаимоотношениях с осваиваемым на Востоке пространством» (Шаблей, 2008: 100-101), т.е. в основных рамках бывшей Ордынской империи.

Таким образом, **Орда Залесская (Московия), унаследовав опыт византийской политики «divide et impera», с XVI в. активно включилась в раздел тер-**

ритории Улуса Джучи, и стала основным выгодоприобретателем кризиса легитимности, охватившего Золотую Орду в XV в. Происхождение касимовских Джучидов («воцарение» Симеона Бекбулатовича при Иване IV), было использовано царями и сыграло не последнюю роль в колонизации Поволжья, Урала, Сибири, Причерноморья в XVI-XVII вв. **чтобы полностью добиться гегемонии в Степной Евразии.**

Кроме идеологической отсылки к улусовской (ордынской) или православной византийской традиции, другим, возможно негласным в официальной Российской колониационной политике, все-таки был религиозный вопрос, а именно идея враждебных «мусульманских земель». Так в войне с Сибирью героизация действий Ермака больше позиционировались как война с «неверными» (Forsyth, 1992b: 31), борьба народного героя за христианскую веру. Сибирь, как и Туркестан, воспринимались в глазах российской администрации как мусульманская территория, тем более что известны факты приглашения ханом Кучумом мусульманских миссионеров из Бухары и Хивы (Абдиров, 1996: 53). Как отмечает известный исследователь Сеймур Беккер «в случае с Туркестаном она (сегрегация между властителями и подвластными) обострялось многовековой антипатией христиан к мусульманам» (Беккер, 2004: 76), проектируя тем самым функцию ценностно-смыслового ориентирования. В итоге, согласно исследованиям М. Батунского, Русское государство, «готовясь к окончательному освобождению от власти мусульманской Золотой Орды и к более многогранной роли на арене тогдашней мировой истории» проводит дискредитацию Врага – мусульманства с учётом классических крестоносных конфигураций» (Шаблей, 2008: 103).

Как видим в идеологическом обосновании имперских притязаний Российские колониальные власти четко сумели использовать цепочку многозначных бинарных оппозиций: наследие традиции «Византия – ненавистные турки»; «правопреемница Орды в форме политического господства – законное подчинение бывших ордынских ханств новому центру»; «православие – мусульманство»; «Россия – Азия / Азиатская Россия». Это «обусловило амбивалентный характер её институционального и идеологического воздействия на общество и его правосознание. Так, Казань до завоевания её Иваном IV рассматривалась не просто как чужая земля, соседствующая с окраиной Руси, а как один из враждебных татарских оплотов = царство поганых = антитеза Святой Руси... Термин «мусульмане» отождествляется с мегатермином «поганые»» (Шаблей, 2008: 103).

В итоге, если изначальные отношения между центром и подданными формировались на протекторатной основе, то по мере усиления военного составляющей и административно-политического давления Российской империи, в иноэтничных окраинах возникла необходимость развивать и новые идеологические конструкты присутствия. Постепенно идеологи внедряют в политическую систему новые понятия: «русский мир как основа цивилизационного и прогрессивного продвижения среди варваров-кочевников», «собирательство исконных земель» и пр..

Но в целом, когда Российская колониальная власть в конце XIX и в начале XX веков еще мыслила в рамках «имперской логики», Запад стал постепенно отходить от таких политических проекций и координат. Все больше в российском самодержавии нарастают противоречия

в понимании сущности политического строительство – Империя или Государство-нация? По этому поводу замечательные наблюдения делает исследователь Уортманн Р.С.: «если исследовать российскую монархию с такой же научной тщательностью, как другие социальные институты, выяснится, что институт монархии обладал собственной политической культурой, в которой господствовал миф, и своими собственными целями. Этот институт был действующей силой, создавшей арену борьбы и поражения в начале XX столетия, и он же стал одним из факторов собственного краха» (Уортманн, 2004: Т. II. С. 19).

Новым фактором, на стыке внешних и внутренних предпосылок утраты геополитической роли степи в евразийском пространстве, стало переформатирование торгово-логистической конфигурации, которое непосредственно стало сказываться на функциональной жизнеспособности политических систем в казахской степи. Так в историческом прошлом, доминирование морских сообщений, начатое вслед за плаванием Чжен Хэ из Китая через Молуккские проливы в Аравийское и Красное море, повлекло перемещение широтных товаропотоков с караванного Шелкового пути (конкурентные северо-каспийский и южно-каспийский маршруты) на меридиональные: волго-балтийский речной путь, связавший персидских и ганзейских купцов через ключевые волокни Валдайской возвышенности, и морской путь через Суэцкий перешеек из Красного моря в Средиземное. На этих конкурентных путях стали крепнуть новые политические союзы персидских Сефевидов и московских Романовых (младшей ветви Ольденбургского дома), с одной стороны, и Османской империи и мамлюков с другой. В свою

очередь, создавшееся периферийное положение стимулировало католические страны на поиск морского пути в обход Африки, а ханств Центральной Азии к настойчивым попыткам если не восстановить контроль и транспортную связность времен Золотой Орды от Китая до Балкан (Шелковый путь), то хотя бы блокировать узловые центры коммуникаций, прежде всего в районе волго-донской излучины и Крыма, но эти попытки, как известно, окончились безрезультатно.

Таким образом, с утерей торгово-логистического значения степи постепенно падает политическая функциональная жизнеспособность ордынских ханств и уже степь в евразийских континентальных процессах начинает играть роль периферии и окраин. Этот фактор становится одним из решающих в потере могущества и значения некогда сильных государств на территории Степной Евразии

(Казахстана). Плюс к этому, усиление сопредельных государств с враждебной геокультурной и религиозной идеологией (войны с ойратами, кызылбашами, Цинской империей и пр.) приводили к тому, что казахская степь начинать консервироваться, чтобы хотя бы сохранить численный состав населения, свой внутренний потенциал и существующие идеологические конструкты в степи.

В анализе предпосылок приведения, в особенности внутренних причин нельзя не согласиться с этим выводами дореволюционных историков (таких как А.И. Добросмыслов, П.И. Рычков, А.И. Левшин, Л. Мейер, М. Красовский, И.И. Крафт, С.В. Жуковский, А.И. Макшеев, И.Казанцев, М.А. Терентьев и пр.) которые в основе были близки к истине, но в каждом случае нужно учитывать идеологических и внутренних специфических факторов.

Литературы

1. Абдиров М.Ж. (1996). Хан Кучум: известный и неизвестный. – Алматы.
2. Алекторов А. (1883). История Оренбургской губернии. – Оренбург.
3. Алтайбек С., Иванов Г. (2014). КАЗАХСТАН-РОССИЯ: Тернистый путь к современной интеграции. Хронологическое собрание. 1731 – 2013 г. – Алматы.
4. Андриевич В.К (1889). История Сибири. Период с 1660 г. до воцарения императрицы Елизаветы Петровны. – СПб. – Ч. 2.
5. Апполова Н.Г. (1948). Присоединение Казахстана к России в 30-х годах XVIII века. – Алма-Ата: АН Казахской ССР,– 247.
6. Артыкбаев Ж.О. (2004). *История Казахстана*. – Астана, – 159.
7. Вовк И.В., Шебалин И.А. (2016). «Присяга» и «Подданство» в политической практике казахской элиты в 30–40-е гг. XVIII в. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета.
8. Вяткин М.П. (1941). Очерки по истории Казахской ССР. – М.; Л., 1941. – 368.
9. Горский А.А., (200). Москва и Орда. – М.: Наука, 120.
10. Дюсебаев Н. К. (2012). Актуальные проблемы истории Казахстана в трудах М.П. Вяткина // Вестник Томского государственного университета. Серия. История. – . – №4(20).
11. Избасарова Г.Б. (2018). Государственная деятельность А.И. Тевкелева по реализации юго-восточной политики Российской империи в XVIII в. // Вестник Томского государственного университета. – № 430. – 69.
12. Избасарова Г.Б. (2016). Историография проблемы инкорпорации Младшего жуза

казахов в состав Российской империи (дореволюционный период) // Самарский научный вестник. – № 4 (17).

13. История Казахстана (с древнейших времён до наших дней). В пяти томах, том III. – Алматы: Атамұра, 2010. – 150.

14. Казахско-калмыцкие отношения // <https://ru.wikipedia.org/wiki/>

15. Как «чужие» становятся «своими», или лексика включения Казахской степи в имперское пространство России* Олеся Сухих // <https://cyberleninka.ru/article/n/kak-chuzhie-standovyatsya-svoimi-ili-leksika-vklyucheniya-kazahskoy-stepi-v-imperskoe-prostranstvo-rossii/viewer>

16. Кульпин Э.С., (1994). Золотая Орда проблемы генезиса русского государства. – М. –122.

17. Покровский М.Н. (1923). Дипломатия и войны царской России в XIX столетии. – М: Мысль, – 450 с. – С. 321.

18. Политика Петра I по отношению к Средней Азии // <http://bibliotekar.kz/proshloe-kazahstana-v-istoricheskikh-mate/politika-petra-i-po-otnosheniyu-k-sr-azi.html>

19. Принятие казахами Младшего и Среднего жузов подданства России//<http://testent.ru/index/0-53>

20. Присоединение Младшего жуза к России // <https://histrf.ru/lenta-vremeni/event/view/vkhozhdeniie-kazahstana-v-sostav-rossii>

21. Рахимзянов Б.Р., (2009). Касимовское ханство (1445-1552 гг.). Очерки истории. – Казань,– С. 57.

22. Семенова Н.Л. (2015). Политика уфимских и симбирских генерал-губернаторов в Казахстане в начале 80-х гг. XVIIIв. // Universum: Общественные науки: электрон. научн. журн. – № 6 (16) . URL: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2272>

References

1. Abdirov M.Zh. (1996). Han Kuchum: izvestnyj i neizvestnyj. – Almaty.
2. Alektorov A. (1883). Istorija Orenburgskoj gubernii. – Orenburg.
3. Altajbek S., Ivanov G. (2014). KAZAHSTAN-ROSSIJa: Ternistyj put' k sovremennoj integracii. Hronologicheskoe sobranie. 1731 – 2013 g. – Almaty.
4. Andrievich V.K (1889). Istorija Sibiri. Period s 1660 g. do vocarenija imperatricy Elizavety Petrovny. – SPb. – Ch. 2.
5. Appolova N.G. (1948). Prisoedinenie Kazahstana k Rossii v 30-h godah XVIII veka. – Alma-Ata: AN Kazahskoj SSR,– 247.
6. Artykbaev Zh.O. (2004). Istorija Kazahstana. – Astana, – 159.
7. Vovk I.V., Shebalin I.A. (2016). «Prisjaga» i «Poddanstvo» v politicheskoy praktike kazahskoj jeliti v 30–40-e gg. XVIII v // Izvestija Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta.
8. Vjatkin M.P. (1941). Ocherki po istorii Kazahskoj SSR. – М.; L., 1941. – 368.
9. Gorskij A.A., (200). Moskva i Orda. – М.: Nauka, 120.
10. Djusebaev N. K. (2012). Aktual'nye problemy istorii Kazahstana v trudah M.P. Vjatkina // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija. Istorija. – . – №4(20).
11. Izbasarova G.B. (2018). Gosudarstvennaja dejatel'nost' A.I. Tevkeleva po realizacii jugo-vostochnoj politiki Rossijskoj imperii v XVIII v. // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. – № 430. – 69.
12. Izbasarova G.B. (2016). Istoriografija problemy inkorporacii Mladshego zhuza kazahov v sostav Rossijskoj imperii (dorevoljucionnyj period) // Samarskij nauchnyj vestnik. – № 4 (17).
13. Istorija Kazahstana (s drevnejshih vremjon do nashih dnejj). V pjati tomah, tom III. – Almaty: Atamұra, 2010. – 150.

14. Kazahsko-kalmyckie otnoshenija // <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
15. Kak «chuzhie» stanovjatsja «svoimi», ili leksika vkljuchenija Kazahskoj stepi v imperskoe prostranstvo Rossii* Olesja Suhij // <https://cyberleninka.ru/article/n/kak-chuzhie-stanovyatsja-svoimi-ili-leksika-vklyucheniya-kazahskoy-stepi-v-imperskoe-prostranstvo-rossii/viewer>
16. Kul'pin Je.S., (1994). Zolotaja Orda problemy genezisa russkogo gosudarstva. – M. –122.
17. Pokrovskij M.N. (1923). Diplomatiya i vojny carskoj Rossii v XIX stoletii. – M: Mysl', – 450 s. – S. 321.
18. Politika Petra I po otnosheniju k Srednej Azii // <http://bibliotekar.kz/proshloe-kazahstana-v-istoricheskikh-mate/politika-petra-i-po-otnosheniyu-k-sr-azi.html>
19. Prinjatje kazahami Mladshego i Srednego zhuzov poddanstva Rossii//<http://testent.ru/index/0-53>
20. Prisoedinenie Mladshego zhuza k Rossii // <https://histrf.ru/lenta-vremeni/event/view/vkhozhdenie-kazahstana-v-sostav-rossii>
21. Rahimzjanov B.R., (2009). Kasimovskoe hanstvo (1445-1552 gg.). Ocherki istorii. – Kazan', – S. 57.
22. Semenova N.L. (2015). Politika ufimskih i simbirskih general-gubernatorov v Kazahstane v nachale 80-h gg. XVIIIv. // Universum: Obshhestvennye nauki: jelektron. nauchn. zhurn. – № 6 (16) . URL: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2272>

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

e-mail: bm.karlygash@gmail.com
e-mail: z-home@bk.ru

ОРТА АЗИЯ ЕЛДЕРІНДЕГІ ДІНИ ТЕЛЕБАҒДАРЛАМАЛАРДЫҢ САЛЫСТЫРМАЛЫ ТЕОРИЯСЫ МЕН ТӘЖІРИБЕСІ

Борбасова Қарлығаш Молдағалиевна
Философия ғылымдарының докторы,
профессор, әл-Фараби атындағы Қазақ
ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан

Шантемисов Ермек Берикович
Дінтану мамандығының 2-курс
магистранты, әл-Фараби атындағы Қазақ
ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан

النظرية والممارسة المقارنة للبرامج التلفزيونية الدينية في دول آسيا الوسطى

Шантемисов Ермек Берикович
Студентка 2-го курса магистратуры
«Исламские исследования» факультета
Алматы, Казахстан

Борбасова Қарлығаш Молдағалиевна
Аспирантка 2-го курса магистратуры
факультета «Исламские исследования»
Алматы, Казахстан

COMPARATIVE THEORY AND PRACTICE OF RELIGIOUS TELEVISION PROGRAMS IN CENTRAL ASIAN COUNTRIES

Borbasova Karlygash Moldagalievna
Doctor of Philosophy, Professor
KazNU named after al-Farabi,
Almaty, Kazakhstan

Shantemissov Yermek Berikovich
2nd year master's student in the
specialty Religious Studies KazNU named
after al-Farabi,
Almaty, Kazakhstan

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕЛЕПРОГРАММ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Борбасова Карлығаш Молдағалиевна
Доктор философских наук,
профессор,
КазНУ им. аль-Фараби,
г. Алматы, Казахстан

Шантемисов Ермек Берикович
Магистрант 2 курса специальности
религиоведение, КазНУ им аль-Фараби,
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада Орта Азия елдеріндегі діни телевизиялық бағдарламалардың күрделі ландшафты қарастырылады, осы бағдарламалардың теориялық негіздері мен тәжірибелік көріністеріне салыстырмалы талдау жасалады. Діни әртүрлілікпен, әлеуметтік-саяси динамикамен және мәдени ерекшелікпен сипатталатын аймақта зерттеу теледидардың діни көрініс, білім беру және ықпал ету құралы ретіндегі рөлін ашуға бағытталған. Бұл салыстырмалы зерттеудің негізгі міндеттері – діни телевизиялық бағдарламалардың дамуын қалыптастыратын Орта Азия елдерінің тарихи және мәдени контекстерін зерттеу; аймақтағы әртүрлі діни дәстүрдің, соның ішінде исламның теледидар арқылы қалай ұсынылатынын және насихатталатынын зерттеу; мемлекеттік саясаттың, ережелердің және цензураның діни теледидар бағдарламаларының мазмұнына әсер ету деңгейін зерттеу; діни көзқарастар мен тәжірибелерді қалыптастырудағы рөлін салыстыра келе діни теледидар бағдарламаларының мақсатты аудиторияға әсерін бағалау. Бұл мақала Орта Азия қоғамындағы дін, БАҚ және мәдениет арасындағы күрделі өзара әрекеттесуді тереңірек түсінуге ықпал етуге арналған. Жалпы Орта Азиядағы діни көріністегі телебағдарламалардың рөлін егжей-тегжейлі талқылауға ықпал етеді.

Түйін сөздер: Орта Азия, дін, ислам, телеканал, телебағдарлама.

المُلخَص: يتناول المقال المشهد المعقد للبرامج التلفزيونية الدينية في بلدان آسيا الوسطى ويقدم تحليلاً مقارناً للأسس النظرية والمظاهر العملية لهذه البرامج. وفي منطقة تتميز بالتنوع الديني والديناميات الاجتماعية والسياسية والهوية الثقافية، وتهدف الدراسة إلى الكشف عن دور التلفزيون باعتباره وسيلة للتعبير الديني والتعليم والتأثير. الأهداف الرئيسية لهذه الدراسة المقارنة هي: دراسة السياقات التاريخية والثقافية لدول آسيا الوسطى التي تشكل تطور البرامج التلفزيونية الدينية؛ دراسة التقاليد الدينية المختلفة الموجودة في المنطقة، بما في ذلك كيفية تقديم الإسلام والترويج له من خلال التلفزيون؛ دراسة مستوى تأثير السياسات واللوائح العامة والرقابة على محتوى البرامج التلفزيونية الدينية؛ تقييم تأثير البرامج التلفزيونية الدينية على الجماهير المستهدفة من خلال مقارنة دورها في تشكيل وجهات النظر والممارسات الدينية.

تهدف هذه المقالة إلى تعزيز فهم أعمق للتفاعلات المعقدة بين الدين والإعلام والثقافة في مجتمعات آسيا الوسطى. يعزز مناقشة تفصيلية لدور البرامج التلفزيونية في المشهد الديني في آسيا الوسطى ككل. **الكلمات المفتاحية:** الدين، الإسلام، آسيا الوسطى، قناة تلفزيونية، برنامج تلفزيوني.

Abstract. The article examines the complex landscape of religious television programs in the countries of Central Asia and provides a comparative analysis of the theoretical foundations and practical manifestations of these programs. In a region characterized by religious diversity, socio-political dynamics and cultural identity, the study aims to reveal the role of television as a means of religious expression, education and influence. The main objectives of this comparative study are: to study the historical and cultural contexts of Central Asian countries that shape the development of religious television programs; study of the various religious traditions that exist in the region, including how Islam is presented and promoted through television; study the level of influence of public policies, regulations and censorship on the content of religious television programs; assess the impact of religious television programs on target audiences by comparing their role in shaping religious views and practices. This article is intended to promote a deeper understanding of the complex interactions between religion, media, and culture in Central Asian societies. Promotes a detailed discussion of the role of television programs in the religious scene in Central Asia as a whole.

Keywords: Central Asia, religion, Islam, TV channel, TV program.

Аннотация. В статье исследуется сложный ландшафт религиозных телевизионных программ в странах Центральной Азии, проводится сравнительный анализ теоретических основ и практических проявлений этих программ. В регионе, характеризующемся религиозным разнообразием, социально-политической динамикой и культурной самобытностью, исследования сосредоточены на раскрытии роли телевидения как средства религиозного самовыражения, образования и влияния. Основными задачами данного сравнительного исследования являются: изучение исторического и культурного контекста стран Центральной Азии, формирующих развитие религиозных телевизионных программ; изучение различных религиозных традиций, существующих в регионе, включая то, как ислам преподносится и продвигается по телевидению; изучение уровня влияния государственной политики, правил и цензуры на содержание религиозных телевизионных программ; оценка влияния религиозных телевизионных программ на целевую аудиторию путем сравнения их роли в формировании религиозных взглядов и практик. Эта статья призвана способствовать более глубокому пониманию сложных взаимодействий между религией, СМИ и культурой в обществах Центральной Азии. Способствует детальному обсуждению роли телепрограмм в религиозном проявлении в Центральной Азии в целом.

Ключевые слова: Центральная Азия, религия, ислам, телеканал, телепрограмма.

КІРІСПЕ

Теледидар – діни тақырыптар туралы ақпарат таратудың және сұхбаттасудың, пікір алмасудың күшті құралы. Бірақ ол дінді қалай бейнелейтіні және қандай құндылықтарды насихаттайтыны үшін де сынға ұшырауы мүмкін. Діни ұйымдар мен сенушілер теледидарды уағыздау және білім беру құралы ретінде, сондай-ақ жаңа жақтас тарту үшін қолдана алады. Н.Н. Потаншинская теледидарды коммерцияландыру және тіпті діни ілімдерді бұрмалау құралы деп санайды (Потаншинская, 2012: 105).

Орта Азия – Қазақстан, Өзбекстан, Тәжікстан, Түрікменстан және Қырғызстан сияқты елдерді қамтитын өңір. Бұл аймақта әртүрлі этникалық топ тұрады. Айта кету керек, Орта Азия этникалық және мәдени әртүрлілікте көп қырлы. Орта Азия елдерінде әртүрлі діни бағдарлама мен ағымдар бар (Оливия, 2006: 95).

Орта Азиядағы діни телебағдарламалар әртүрлі форматта және осы аймақта кездесетін әртүрлі дінге бағытталған. Орта Азияның мәдени және діни

жағынан алуан түрлі аймақ екенін ескеру маңызды. Әрине, діни телебағдарламалардың болуы және олардың сипаты халықтың діни құрамына және билік тарапынан реттеуге байланысты. Орта Азияның әртүрлі елдері мен аймағында діни телебағдарламалар айтарлықтай өзгеше.

Діни телебағдарламалар – бұл діни тақырыпты, нанымды және өмірдің рухани аспектілерін талқылайтын теледидарлық бағдарламалар. Бұл бағдарламалардың мазмұны (Оливия, 2006: 97):

Діни қызмет – бұл шіркеулерден, сионагогалардан, мешіттерден және басқа да ғибадат орындарынан діни қызмет, дұға мен ғибадат тарату. Оларға рәсім, ән, уағыз бен ілім кіреді.

Рухани әңгімелер: рухани көшбасшылар мен пасторлар өздерінің діни сенімдері мен ілімдерімен бөлісетін, рухани өсу бойынша кеңес беретін және аудитория сұрақтарына жауап беретін бағдарламалар.

Деректі фильмдер мен бағдарламалар: бұл бағдарламалар діни оқиғаларды, догмаларды, қасиетті мәтіндерді және

олардың қоғам мен мәдениетке әсерін зерттейді.

Діни жаңалықтар: ұлттық және әлемдік деңгейдегі дінге қатысты оқиғалар мен жаңалықтарды қарастырады.

Діни тақырыптарды талқылау: бұл хабарлар әртүрлі қонақтар мен сарапшыларды діннің, руханилықтың және адамгершіліктің әртүрлі аспектілерін талқылайды.

Діни лидерлермен сұхбат: діни қайраткерлерден, пасторлардан, діни қызметкерлерден, монахтардан және басқа да діни қауымдастықтардан сұхбат алу мақсатындағы телебағдарламалар.

Діни телебағдарламалар сенушілерге де, дін мен руханиятқа қызығушылық танытқандарға да арналады. Олар рухани шабыт, білім және әртүрлі діни дәстүр туралы ақпарат көзі бола алады. Әртүрлі елдер мен мәдениеттерде мұндай бағдарламалардың форматы мен мазмұны бір-біріне ұқсамайды.

Негізгі бөлім

Бұқаралық ақпарат құралдары негізінен жас аудиторияға бағытталған халықтың әртүрлі тобын қамтиды және теледидар, радио, журналдарды қоса алғанда, барлығы қол жетімді форматта жұмыс істейді. Осы салада жұмыс істейтін дін қайраткерлері мен журналистер осылайша халыққа дін туралы білім береді. Ислам туралы объективті ақпарат береді және сенушілер арасында радикалды көңіл күйдің алдын алуға үлес қосады.

Орта Азия елдеріндегі діни телебағдарламаларды салыстырмалы зерттеу олардың мазмұны, қоғамға әсері және осы аймақтың діни әрі саяси аспектілерімен байланысы тұрғысынан қызығушылық тудырады. Орта Азияда әртүрлі діни дәстүр тараған, соның ішінде ислам, православие, буддизм және

т.б. Дін – осы аймақтағы тұрғындардың өмірінде маңызды рөл атқарады және діни телебағдарламалар осы саладағы ақпарат пен білім берудің бір жолы (3).

Орта Азиядағы дін туралы телебағдарламаларға салыстырмалы талдау жүргізу үшін мынадай аспектілерді ескеру қажет.

Діни дәстүрлер: Орта Азия елдерінде әртүрлі діни дәстүр бар. Мысалы, Тәжікстан мен Өзбекстанда ислам басым дін, ал Қазақстан мен Қырғызстанның діни халқы әртүрлі. Салыстырмалы зерттеу осы контексті ескеруі керек (Баимбетов, 2009: 48).

Бағдарлама мазмұны: зерттеу діни теледидар бағдарламаларының мазмұнын, соның ішінде пікірталасты, діни көшбасшылармен сұхбатты, білім беру бағдарламаларын және діни рәсімдерді талдауды қамтиды. Бұл бағдарламаларда қандай діни тақырыптар мен тәжірибелер баса назар аударылатынын анықтау маңызды.

Қоғамға әсері: зерттеу діни телебағдарламалардың қоғамға қалай әсер ететінін, соның ішінде олардың қоғамдық пікірді қалыптастырудағы, діни төзімділік пен саяси үдерістегі рөлін бағалай алады.

Саяси контекст: Орта Азия елдерінің қатарында дін мен саясат арасында тығыз байланыс бар. Діни телебағдарламаларды саяси мақсатта пайдалануға болады, зерттеу олардың осы тұрғыда қандай рөл атқаратынын бағалай алады.

Реттеу және цензура: Орта Азияның әртүрлі елдерінде діни телебағдарламаларға қатысты әртүрлі ереже мен нормалар бар. Зерттеу, сонымен қатар осындай бағдарламаларды реттеудің заңнамасы мен тәжірибесін талдауды қамтиды.

Орта Азиядағы діни телебағдарламаларды салыстырмалы түрде зерттеу діни тәжірибелердің әртүрлілігіне және олар-

дың аймақтағы қоғамдағы рөліне, сондай-ақ саясат пен қоғамға әсер етеді.

Діни бағдарламалардың қоғамға әйтарлықтай әсері бар. Діни бағдарламалардың әсері жағымды да, жағымсыз да болуы мүмкін және ол қоғамның әртүрлі деңгейінде, соның ішінде мәдени, әлеуметтік, моральдық әрі саяси жағдайында көрінеді.

Діни бағдарламалардың қоғамға әсер етуінің бірнеше жолы:

Моральдық құндылықтар: діни нанымдар мен моральдық нормалар көбінесе жеке адамдардың мінез-құлқына әсер етеді және қоғамдағы моральдық құндылықтардың негізін құрайды. Олар адамдардың мінез-құлқын реттейтін этикалық нормалар мен стандарттардың дамуына ықпал ете алады.

Мәдени дәстүрлер: дін мәдени дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды қалыптастыруда маңызды рөл атқарады. Діни мерекелер мен рәсімдер қоғамның мәдени ерекшелігіне қатты әсер етеді.

Әлеуметтік ынтымақтастық: діни қауымдастықтар мен шіркеулер көбінесе әлеуметтік ынтымақтастықты қалыптастырады және олардың мүшелеріне қолдау көрсетеді. Олар кедейлікке, есірткіге және басқа да әлеуметтік мәселелерге қарсы күресте көмек көрсете алады (Шваб, 2019: 25).

Саяси ықпал: дін саясатта маңызды рөл атқара алады. Діни көшбасшылар мен ұйымдар саяси шешімдерге әсер етіп, белгілі бір саяси ұстанымдар үшін үгіт-насихат жүргізе алады, бұл тұрақтандыруға да, қоғамдағы қақтығыстарға да әкеледі.

Білім: діни мектептер мен оқу орындары студенттердің білім деңгейі мен дүниетанымын қалыптастыра алады, сонымен қатар ғылыми және діни тәжірибеге әсер етеді.

Қақтығыстар: діни нанымдар қоғамдағы қақтығыстар мен шиеленістердің көзі бола алады, әсіресе әртүрлі діни топтардың көзқарастары мен мүдделері әртүрлі.

Тәжікстандағы діни теледидарлық бағдарламалар, көптеген басқа елдердегідей, мазмұны мен бағыты бойынша әртүрлі. Тәжікстанның негізгі діні – ислам. Нәтижесінде Тәжікстандағы көптеген діни теледидарлық бағдарламалар исламмен байланысты. Бұл бағдарламалар мыналарды қамтиды.

Құран декламациялары: Тәжікстандағы кейбір телеарналар Құран декламацияларын тарата алады, онда жеке адамдар немесе ғалымдар Құран аятын оқиды және бұл – көрермендер үшін қасиетті мәтінді тыңдау және онымен байланысу тәсілі.

Исламдық білім: Діни бағдарламаларда ислам тарихына, теологиясына және заң ғылымына қатысты пікірталастарды қоса алғанда, исламға қатысты білім беру мазмұны жиі кездеседі. Ақпарат пен басшылық беру үшін ислам ғалымдары немесе оқытушылары тартылады (Шваб, 2019: 25).

Жұма уағыздары: кейбір арналар жергілікті мешіттерден немесе белгілі имамдардан жұма уағзын (хутбу) тарата алады. Бұл уағыздар әдетте ағымдағы оқиғаларға арналған және қоғамға діни басшылық ұсынады.

Діни пікірталастар: теледидарлық бағдарламаларда діни тақырыптар бойынша пікірталастар, соның ішінде ислам этикасы, адамгершілік және мұсылман қауымының алдында тұрған заманауи сын-қатерлерге қатысты мәселелер қарастырылады.

Ислам фестивальдері мен іс-шаралары: исламдық мерекелер мен фестивальдер кезінде осы оқиғаларға байланысты

мағыналар мен дәстүрлер туралы түсінік беретін арнайы бағдарламалар таратылады.

Тәжікстан үкіметінің діни мазмұн мен қызметі, әсіресе исламдық көріністерге қатысты реттеу тарихы бар екенін атап өткен жөн. Нәтижесінде діни бағдарламалар мемлекеттік қадағалауға және шектеулерге ұшырайды.

Тәжікстанның діни ландшафты әртүрлі, мұнда тек сүнниттік ислам ғана емес, сонымен қатар исмаилиттер мен басқа да діни азшылықтар бар. Алайда мұсылман емес конфессиялармен немесе азшылықтардың исламдық дәстүрлерімен байланысты діни теледидарлық бағдарламалардың қол жетімділігі шектеулі (Muminjonov, 2021).

Суннизм идеяларын тарататын «Висоли хақ» (ақиқатпен кездесу), «Калима» (сөз), «Нұр» (жарық) және т.б. сияқты спутниктік телеарналар бар. «Ахли байт» (пайғамбардың отбасы) спутниктік телеарнасында және т.б. діни тәжірибе шиизмнің постулаттары негізінде қарастырылады. Дін туралы ақпараттық орта «Висоли хақ», «Калима», «Нұр», «Ахли байт» және т.б. сияқты спутниктік телеарналармен толтырылғандықтан, исламның бір бағытын екіншісіне қарсы ұнатпау сезімінен жанжалдың өсу қаупі бар (Муминджонов, 2022: 36).

Өзбекстан елі тәуелсіздік алғаннан кейін теледидар партияның үгіт-насихат жарлықтары мен нормаларынан босатылды. Жарнама пайда болып, аймақтық теледидар жоғары қарқынмен дами бастады. Теледидар экрандарынан адамдар әлем туралы шынайы, жарқын ақпарат ала бастады.

Өзбекстанда көптеген басқа елдердегідей әртүрлі діни теледидарлық бағдарламалар бар. Алайда Өзбекстанда діни саланы дәстүрлі түрде мемлекет реттейтінін және діни ұйымдар мен олардың

қызметі қатаң бақылауға алынатынын атап өткен жөн. Бұл діни бағдарламалардың мазмұны мен таралуына әсер етеді (Юсупалиева, 2016: 11).

Өзбекстандағы діни бағдарламалар мемлекет белгілеген шектеулер мен реттеулерге ұшырайтынын есте ұстаған жөн. Сондықтан мұндай бағдарламалардың мазмұны жергілікті заңдар мен ережелерге сәйкес белгілі бір аспектілерде шектеледі.

Өзбекстанда 2018 жылы қасиетті Рамазан айында алғашқы Діни исламдық интернет-телеарна қарапайым, бірақ түсінікті «Muslim TV» атауымен жұмыс істей бастады. Мазмұны Орта Азия Республикасындағы өмір мен дәстүр туралы баяндайтын діни мәдени-ағартушылық бағдарламалардан тұрады. Бұқаралық ақпарат құралдарының бұл түрінің пайда болуы – Республикадағы діни компоненттің күшеюінің айқын белгісі. Осылайша, діни мазмұнды алғысы келетін маңызды аудитория құрылды немесе осы бағытта саяси міндет бар деп айтуға болады. Қалай болғанда да діни салаға назар аударудың күшеюінің айқын көрінісі байқалды (Ирматов, 2016: 17).

Өзбекстан мұсылмандары басқармасының басшылығы телеарнаның негізгі міндеті аудиторияны Құран мен хадисте қалыптасқан исламның рухани және моральдық құндылықтарымен, ежелгі діннің мәдени тарихының байлығымен таныстыру деді.

2021 жылдан бастап Өзбекстанда тәулік бойы таратылатын «Хидоят сари» («ақиқат жолына нұсқау») жаңа ғылыми-ағартушылық интернет-телеарнасы іске қосылды. Арна «жастардың мәдени-ағартушылық және діни білімін арттыру мақсатында» құрылды. Арна эфирі Өзбекстандағы ислам мәдениетінің мұрасына, ел аумағында өмір сүрген ұлы

ғалымдардың өмірі мен еңбектеріне арналған телебағдарламалардан, сондай-ақ халықтың діни сауаттылығын кеңейтуге бағытталған ғылыми-танымал телешоулардан тұрады (Хасанов, 2017: 24).

Тәулік бойы таратылатын телеарнада келесі бағдарламалар көрсетіледі:

- ислам мәдениеті, ғылымды дамытуға үлес қосқан ғалымдардың мұрасы, ғибадатханаларды абаттандыру жұмыстары, сондай-ақ дінді сақтау, жастарды Отанға деген адалдық пен ұлттық құндылықтарға, басқа ұлттар мен діндердің өкілдеріне құрмет сезімін ояту идеялары кеңінен жарияланатын және насихатталатын телебағдарламалар;

- діни сауаттылықты арттыруға бағытталған ғылыми-танымал және көркем хабарлар елімізде жүргізіліп жатқан діни-ағарту жұмыстарымен танысу және т.б.;

- дін саласының өкілдерімен және мамандарымен кездесулер мен дөңгелек үстелдер, онда жаһандық мәселелер, сондай-ақ отбасы мәселелері, жастардың мінез-құлқы мен тәрбиесі ережелері талқыланады;

- жастарды әртүрлі күштер мен ағымдардың ықпалына түсуден қорғауға, терроризм мен экстремизмнің нақты идеялары мен мақсатын көрсетуге, сондай-ақ жастарды «бұқаралық мәдениеттің» зиянды жақтарынан қорғауға арналған арнайы бағдарламалар мен бейнероликтер (Юсупалиева, 2019).

Түрікменстан әлемдегі ең құпия елдердің бірі болып қала береді. Мұнда мемлекеттің пікіріне қайшы келетін кез келген ақпаратты жариялау қатаң жазаланады, тіпті деректер мен ресми статистиканың көп бөлігі мемлекеттік құпия болып қала береді.

Бүкіл елдегі газеттер бірінен соң бірі бірдей «жаңалықтар» репортажын

жариялайды және олардың барлығы ұлттың даңқы мен өркендеуін атап өтеді. Сонымен қатар теледидар Гурбангулы Бердімұхаммедовтің сахналанған ерліктеріне толы: жарыс машинасын жүргізу, атқа міну, велосипед жарысы, ауыр атлетика және тіпті немересінің қатысуымен теледидарда тікелей эфирде көрсетілген жаңа жылдық дискотека кептелісі (Нурмолдина, Сихимбаева, 2022).

Түрікменстанда діни мазмұнды қоса алғанда, бұқаралық ақпарат құралдарының қатаң бақыланатын және реттелетін ортасы бар. Үкімет діни көріністі және діни қызметті қатаң бақылайды. Нәтижесінде мемлекет бақылайтын теледидар арналарында шектеулі діни теледидар бағдарламалары бар немесе мүлде жоқ.

Түрікменстандағы мемлекеттік дін – ислам және үкімет діни рәсімдерді, діни ұйымдар мен діни ақпараттың таралуын қатаң бақылайды. Үкіметтің нұсқауларына сәйкес келетін кейбір діни бағдарламалар бар болса да, мұндай мазмұн мемлекеттің идеяларына және діннің ресми түсіндірмесіне сәйкес келетінін түсіну маңызды.

Түрікменстанда діни сенім бостандығы шектеулі және жеке адамдар мен ұйымдарға үкімет мақұлдамайтын немесе бақыламайтын діни қызметпен айналысуға кеңес берілмейді. Бұған діни хабар таратуға шектеулер кіреді.

Түрікменстанда теледидар 50 жылдан астам уақыт жұмыс істейді. Теледидар –Түрікменстандағы ең танымал медиа түрі. Жалпы қол жетімді 7 мемлекеттік арна «Altyn Asyr: Türkmenistan», «Türkmenistan», «Miras», «Türkmen Owazy», «Aşgabat», «Türkmenistan Sport».

Президенттің БАҚ мазмұны мен нысанын толық бақылауды көрсетеді. Ұлттық телеарналарды, баспа БАҚ мәтіндерін және интернеттегі жаңалықтарды

талдау ұлт көшбасшысының жеке басына табынудың басым рөлін көрсетеді. Түрікменстан Президентін дәріптейтін материалдар, мемлекеттік идеологияларды насихаттау: С. Ниязов кезіндегі «Алтын ғасыр дәуірі» және Г. Бердімұхамедов кезіндегі «қуатты мемлекеттің гүлденген дәуірі» хабар таратудың ажырамас элементі болып қала береді. Мемлекеттік саясат, адам құқықтарының бұзылуы немесе Үкіметтің сыртқы сыны туралы балама ақпаратқа тыйым салынады (Алтайкызы, 2019).

Дегенмен 2018 жылы монолитті медиада өзгешеліктер пайда болды. Мысалы, теледидар жүргізушілері азық-түлік тапшылығы туралы «мәлімдемелер» жасады.

«Бұқаралық ақпарат құралдары азаматтарды ақпараттандыру немесе ел үшін маңызды мәселелерді қоғамдық талқылауды қамтамасыз ету мақсатынан алыс», – деді бір қатысушы. Олардың жалғыз функциясы – үкіметке қызмет ету және оның саясатын құптау.

Түрікменстан – діни қызмет пен бұқаралық ақпарат құралдарын қатаң мемлекеттік бақылайтын ел, ал мемлекет теледидардағы діни бағдарламаларды қатаң реттейді. Үкімет зайырлылықтың ерекше түрін қолдайды және бұқаралық ақпарат құралдарында діни мазмұнның болуын шектейді. Нәтижесінде, Түрікменстанда діни телебағдарламалардың шектеулі саны болуы мүмкін және олардың кез келгені үкіметтің дінге қатысты ресми ұстанымына сәйкес келеді.

Қырғыз Республикасы – ар-ождан мен дін бостандығына кепілдік беретін зайырлы мемлекет. Мемлекет дінге қатысты саясатын зайырлы және діни құндылықтар жүйелері арасындағы үйлесімді қатар өмір сүру және өзара сыйластық негізінде жүргізеді. Діни ұй-

ымдардың қызметін мемлекеттік реттеудің зайырлы қағидаты діни ұйымдар мен ғибадат қызметшілерінің мемлекеттік органдардың қызметіне араласуына жол бермеу мақсатымен діннің және мемлекеттің барлық табынушысының бөлінуі туралы конституциялық нормаларды іске асыруды білдіреді. Алайда зайырлылық принциптері жаһанданудың сын-қатерлері мен қауіптерін сынау арқылы бұзылады.

Қырғызстан – көпұлтты мемлекет. Осыған байланысты елдің діни нанымдары да әртүрлі. Алайда Қырғызстанның негізгі діндері – ислам және буддизм.

Қырғызстанда ислам діні басым және көптеген избасарлары бар. Мұсылмандардың көпшілігі сүнниттік исламды ұстанады, бірақ шиит азшылығы да бар. Қырғыз қоғамындағы исламның рөлі маңызды, ол моральдық құндылықтарды, мінез-құлық нормалары мен дәстүрлерін қалыптастыруда маңызды рөл атқарады (Adilbekov, 2016).

Буддизм өз кезегінде Қырғыз халқының мәдениеті мен өмір салтына үлкен әсер етті. Орта ғасырларда буддизм елдегі негізгі діни ағымдардың бірі болды және монастырьлар, ступалар, жәдігерлер мен ғибадатханалар түрінде айтарлықтай мұра қалдырды. Буддизм –Қырғызстанның тарихи және мәдени қазынасының маңызды бөлігі.

Дін Қырғызстан қоғамына қатты әсер етеді. Ол құндылықтар мен этикалық нормалар жүйесін қалыптастырады, мәдени дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды анықтайды. Діни мерекелер мен рәсімдер қырғыз мәдениетінің ажырамас бөлігіне айналды және халықты біріктіреді. Сонымен бірге дін құқықтар мен бостандықтар, әсіресе азшылықтарға қатысты көптеген дау тудырады (Сагданбеков, 2016: 111).

Діни рәсімдер мен тәжірибелердің діни сенім бостандығы мен заңдылық арасындағы тепе-теңдікті талап ететін мемлекеттік саясат пен заңнамаға тап болуы сирек емес.

2015 жылдан бастап республикада «Аян» телеарнасы хабар таратады. Ол – әлі күнге дейін діни бейімділігі бар жалғыз арна. Оның логотипі – исламдық символ ретінде жарты ай, ал бренд түсі – жасыл, бұл дінмен де байланысты.

Бірақ оның директоры Жоодар Сапарбаевтың айтуынша, жұртшылық «Аянға» ислам телеарнасының белгісін қате береді (Адилбеков, 2016: 273).

«Біздің арна діни емес. Біздің қырғыз халқының мәдениеті мен байлығын дін мен шариғат қағидаттары тұрғысынан көрсететін телеарнамыз. Осылайша, біз жастарды тәрбиелеп жатырмыз», – дейді Жоодар Сапарбаев.

«Аян» директорының айтуынша, бұл хабарлардың міндеттерінің бірі – экстремистік және радикалды көңіл күйден аудиторияның алдын алу.

Халықтың 90 пайызы өздерін мұсылман деп санайтын Қырғызстанда тәуелсіздік алғаннан кейін халықтың ислам дініне деген қызығушылығы біртіндеп артып келеді. Сонымен қатар бұл үрдіс сенушілердің белгілі бір бөлігі арасында радикалды көңіл күйдің өсуімен байланысты (Алымбаева, Алимахунов, 2021: 274).

Қазақ жерін мемлекет құраушы қазақ ұлтынан басқа да жүзден астам салт-дәстүрі, әдет-ғұрпы, ұлттық мінезі, діни сенімі сан алуан ұлт пен ұлыс өкілі мекен ететіндігі мәлім.

Қазақстанда әлемдегі дін және рухани-адамгершілік даму тақырыбына арналған телеарналардың бірі болған – «Асыл арна» (қазір «Talim TV») телеарнасы. Телеарна қазақ халқының ислам дәстүрінің негіздері мен әдет-ғұрып-

тарын баяндайды, діни және зайырлы тәрбиенің өзекті мәселелерін көтереді. Мемлекетіміздің діни ұстаным жөніндегі бағытын зерделеу, азаматтардың дін жолында адасуының алдын алуды қамтамасыз ету, осы мәселелерді бүгінгі ұрпақ санасына жеткізу, қателікті болдырмаудың жолын іздеу, жастарымызға оң бағыт, дұрыс жол сілтеуді мақсат етеді (Юсуф, Болотбекова, 2022).

Қазақстандық журналистикада белгілі салаға бейімделу тәжірибесі алғаш дін тақырыбын негізге алып, сол бағытта ашылған «Асыл арна» телеарнасынан бастау алған еді. Бұл қазақ журналистикасы үшін алғашқы тәжірибе әрі үлкен жаңалық болды. «Асыл арна» телеарнасы – Қазақстан Мұсылмандары діни басқармасының, Қазақстан Республикасы Әділет министрлігінің және басқа да құзырлы ұйымдардың тікелей қолдауымен 2007 жылы қыркүйек айында құрылған исламдық танымдық арна. «Асыл арна» телестудиясы 2008 жылы маусым айында Қазақстан Республикасы Мәдениет және Ақпарат министрлігінің Ақпарат және мұрағат комитетінде Бұқаралық ақпарат құралы (БАҚ) ретінде тіркелген. Бастапқы кезеңде телеарна өз өнімін «Alma TV», «Секателл», «Digital TV», «OTAU TV» секілді кабельді жүйелер арқылы республиканың, және жақын шетел көрермендеріне ұсынады. Хабарлар екі тілде: қазақ және орыс тілдерінде жүргізіледі. Қазақша бағдарламалар саны бүгінгі таңда 70%-дан асып отыр. Таратылу уақыты: тәулік бойы. Телеарна «исламның ақиқи қағидаларын насихаттау және Қазақстан мұсылмандарының береке-бірлігін арттыру және өз жұмысын Қазақстан Мұсылмандары діни басқармасымен, Қазақстан Республикасы Әділет министрлігі Дін істері жөніндегі

комитетімен, басқа да құзырлы органдармен және қоғамдық ұйымдармен бірлесе отырып жүргізу» мақсатында ашылған. Іс-әрекет ұстанымдары:

- көпұлтты және көп конфессиялы қоғам ретінде Қазақстан халықтарының ұлттық дәстүрі мен мәдени өзгешеліктерін құрметтеу;

- елдегі әлеуметтік, саяси және қоғамдық тұрақтылықты сақтау жолында әрекет ету;

- ҚР заңдарына толық бағыну және мемлекеттік саясат ұстындары мен ҚМДБ ресми бағытына сәйкес жұмыс істеу.

Арнада «Құран құндылықтары», «Пайғамбарлар қиссасы», «Құран оқып үйренейік», «Әдеп әліппесі», «Жұма уағызы», «Жас қари», «Құрандағы қиссалар» сынды тағылымы мол бағдарламалар берілуде. Сонымен қатар арна эфирінен діни көркем фильмдер мен балаларға арналған базарлықтар – дін жолын насихаттайтын мультфильмдер көрерменге жол тартуда.

Дін тақырыбы Қазақстан билігі үшін маңызды тақырыптардың бірі болғандықтан, оны БАҚ-та жариялау қатаң регламенттелген және мемлекеттік органдардың бақылауында. Сонымен қатар Қазақстан азаматтары діни тиістілікті этникалық құрамның бір бөлігі ретінде қабылдай алады және басқа этникалық топтың негізгі дініне қатысты өз бағалары мен пайымдауларында ұстамды болуға тырысады (Altaykyzy, 2019).

Тек Қазақстанның екі дәстүрлі дініне – сүнниттік ислам мен православиеге қатысты ақпараттық өрісте оң немесе ұстамды фон қалыптасады. Тақырыптар өзара құрметке негізделген осы діндерге қатысты достық қарым-қатынасын қалыптастырады. Мұндай тұжырымдар қазақ тілді де, орыс тілді сегментке де тән.

Дін мәселелері қазақстандық қоғамдық-саяси БАҚ үшін басым болып табылмайды және негізінен барлық медиа не ресми ұстанымды, не билікпен келісілген ұстанымды білдіреді. Дін тақырыбы сезімтал болғандықтан және елде қылмыстық кодекстің 174-бабы – «араздықты қоздыру» (діни тақырыпты қоса алғанда) белсенді қолданылатындықтан, редакциялар тәуелсіз ақпарат беруді азайтуға тырысады немесе мемлекеттің ұстанымын ескере отырып, оны мөлшерлеп береді.

Діни экстремизм мен терроризмнің көріністеріне қатысты тәуелсіз аналитикалық ақпарат жоқ. Бұл жағдайда қазақстандық медиа сирек жағдайларды қоспағанда, күштік немесе сот органдарының хабарламаларын ретрансляциялау арқылы мемлекеттің көзқарасын білдіреді.

Жалпы, дін мәселелерін жариялау кезінде қазақстандық БАҚ келесі ақпарат арналарын жиі пайдаланады (Нурмолдина, Сихимбаева, 2019):

- Ақпарат және қоғамдық даму министрлігінің Дін істері комитеті пресс-релиздер, хабарламалар және іс-шаралар арқылы.

- Мемлекеттік немесе квазимемлекеттік зерттеу және талдау құрылымдары («философия, саясаттану және дінтану институты»; «дінтану сараптамасы орталығы», «Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы» және т.б.) олардың сарапшы-талдаушылары, дінтанушылары, саясаттанушылары, сондай-ақ жүргізіліп жатқан зерттеулер мен іс-шаралар арқылы.

- Іс-шаралар, қабылданған құжаттар, сұхбаттар және т.б. арқылы әлемдік және дәстүрлі діндердің съезі.

- Күштік органдар (ұлттық қауіпсіздік комитеті, Ішкі істер министрлігі және оның құрылымдық бөлімшелері),

сот органдары немесе қадағалау органдарының (Бас прокуратура және оның құрылымдық бөлімшелері) пресс-релиздер мен баспасөз хабарламалары арқылы. Бұл жағдайда БАҚ өкілдері сот үдерістеріне де қатыса алады, бірақ сот шешімдеріне күмән келтірілмейді.

- Үкіметтік емес сектор және ГОН-ГО («Діндерді зерттеу орталықтарының қауымдастығы», «қала әкімшіліктерінің қоғамдық даму басқармалары жанындағы деструктивті идеологиядан кеңес беру және оңалту орталықтары», «Перспектива» ақпараттық-консультативтік тобы және басқа да бірқатар ұйымдар) сарапшы-талдаушылар, дінтанушылар, саясаттанушылар және жүргізіліп жатқан зерттеулер мен іс-шаралар арқылы.

- Қазақстан мұсылмандарының діни басқармасы және дін қайраткерлері (негізінен ҚМДБ-ға немесе орыс православие шіркеуіне кіретін сүнниттік ислам өкілдері) сұхбат, түсініктеме, баға беру арқылы.

Қазақстандық БАҚ-та ұсынылған мемлекеттің негізгі ұстанымы: Қазақстан – түрлі діндер бейбіт өмір сүретін толерантты ел. Жалпы, бұқаралық ақпарат құралдары бұл ұстанымды діни ұйымдар туралы салмақты ақпарат беру арқылы мақұлдайды. Сонымен бірге материалдар мемлекеттің діни экстремизм мен терроризмге, сондай-ақ «дәстүрлі емес» діндерге қарсы күресі аясында пайда болады. Мұндай жағдайда БАҚ Қазақстанда тыйым салынған діни ағымдардың әдептеріне қатысты, сондай-ақ «дәстүрлі емес» діни ағымдар мен бірлестіктердің ізбасарларына қатысты түрлі теріс пікір айтады (Алтайқызы, 2019).

Түрікменстанда интернет пайда болғанға дейін тәуелсіз БАҚ болған жоқ; содан кейін ғана нарықта үкіметтік емес интернет-БАҚ ретінде бірнеше

электрондық ақпарат көзі пайда болды. Түрікмендер негізінен шетелден келген жаңалықтарға қол жеткізу үшін спутниктік антенналарды пайдаланды. Алайда Гурбангулы Бердімұхамедов билікке келгеннен кейін әр үй өз үйінен осындай жабдықты бөлшектеуге міндетті болды, өйткені ол кейбір жерде архитектуралық көріністерді бұрмалаған. Оның орнына үкімет адамдарға ресей, түрік және үнді арналары бар мемлекеттік кабельдік теледидар қызметін ұсынды.

Өзбекстандағы бұқаралық ақпарат құралдарының нарығы жұмыс істеген жағдайлар И. Каримовтің кезінде қатал болды. Елдегі телеарналар қатаң бақылауда болғанымен, радио мен баспасөз тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында аздап еркін жұмыс істеуге мүмкіндік алды.

Тәуелсіздік алғаннан бері тәжік бұқаралық ақпарат құралдары И. Каримовтің тұсында Өзбекстанмен бірдей жағдайда болды. Душанбенің құпия жаңалық көзін үнемі бұғаттайтыны айтылды.

Қазақстан мен Қырғызстан билігі жергілікті тәуелсіз бұқаралық ақпарат құралдарына қатысты жұмсақ саясат жүргізуде, бірақ оларды әлі де айтарлықтай бақылауда ұстауда. Осы себепті осы аймақтардағы тәуелсіз бұқаралық ақпарат құралдары міндетті түрде үкіметтің бағытына немесе саясатына әсер ете алмады.

Тәуелсіз музыка және киностудиялар саяси тақырыптардан аулақ болуға тырысады және патриотизмге, отбасылық мәселелерге, білім мен ойын-сауыққа бағытталған өнімдер жасайды. Бұл үрдіс әсіресе Тәжікстанда, Түрікменстанда және Өзбекстанда байқалады (Бекбоева, Алимахунов, 2019: 199).

Қазіргі уақытта Орта Азиядағы бес елде бұқаралық ақпарат құралдарының әлеуметтік-саяси мәселелерге әсері

әртүрлі. Мысалы, тәуелсіздік алғаннан кейін жиырма жыл ішінде Тәжікстанда, Түрікменстанда және Өзбекстанда жергілікті бұқаралық ақпарат құралдары негізінен саясаттан тыс болды. Тәжікстан мен Өзбекстандағы мемлекеттік емес бұқаралық ақпарат құралдарының көпшілігі негізінен ойын-сауық мазмұнынан тұрды, ал Түрікменстанда интернет пайда болғанға дейін жеке бұқаралық ақпарат құралдары болған жоқ.

Орта Азиядағы бұқаралық ақпарат құралдарын мемлекеттік бақылау, әрине, олардың президенттерінің өкілеттік мерзімдерін ұзарту үшін нақты жол құруды қоспағанда, елдерге әлеуметтік-экономикалық тұрғыдан пайда әкелмеді. Алайда саяси қозғалыстар мен халықтың мүдделерін осылайша басу қоғамның ұзақ мерзімді өркендеуіне теріс әсер етеді. Бұл тек жергілікті тұрғындардың наразылығын, олардың шетелдік медиа мазмұны мен принциптеріне деген ұмтылысын күшейтеді. Сонымен қатар мұндай қысым адамдардың сыртқы жаңалықтар көзі ұсынатын мазмұнды сыни тұрғыдан бағалау қабілетін төмендетуі мүмкін, бұл үкіметтің ақпараттық аренадағы «сыртқы» қауіптен күресу

әрекетін бұзады. Осы себепті жергілікті сарапшылар аймақтағы аудиторияның едәуір бөлігі қазір күрделі әлеуметтік-саяси аналитикалық әңгімелерден гөрі жеңіл ойын-сауық бағдарламаларын артық көреді деп мәлімдейді, бұл халықтың медиа сауаттылық деңгейіне күмән келтіреді. Сонымен қатар кең аудитория әлеуметтік желілерге «бейтарап» және «өзекті» жаңалықтарды іздейді.

Қорытынды

Жалпы алғанда, Орта Азия бұқаралық ақпарат құралдары соңғы отыз жыл ішінде тіпті олар әр елде әртүрлі деңгейде бақыланса да қоғамдық пікірге әсер ету үшін дамыды. Негізінен, Орта Азияда интернеттің пайда болуы саяси хабар алу мен халықтың қатысуын айтарлықтай қамтамасыз етті.

Діни бағдарламалардың қоғамға әсері әртүрлі және әртүрлі факторларға, соның ішінде нақты діндерге, мәдени контекстерге және әлеуметтік-саяси жағдайларға байланысты екенін ескеру маңызды. Әртүрлі қоғам дінге әртүрлі әсер етеді және діни бағдарламалардың әсерін талдау мен бағалау кезінде осы контекстті ескеру қажет.

Әдебиеттер

1. Адильбеков С. (2016). Масс-медиа в политических системах Казахстана и Кыргызстана. – Бишкек.
2. Алтайкызы А. (2019). Контент-анализ СМИ при изучении проблемы религии в Казахстане // Вестник КазНУ, Серия Религиоведение.
3. Алтайкызы А. (2019). Контент-анализ СМИ при изучении проблемы религии в Казахстане // Вестник КазНУ. Серия Религиоведение. – № 2, 194.
4. Алымбаева З.А., Алимахунов А. (2021). Особенности и тенденции современного информационного пространства Кыргызстана // Бюллетень науки и практики. – Т. 7. – №2. – 271–275.
5. Баимбетов Б. (2009). Роль СМИ в политических и социальных преобразованиях в постсоветской Центральной Азии.
6. Бекбоева А.К., Алимахунов А. (2020). СМИ как один из средств освещения религиозной ситуации в обществе. – С.197-201.

7. Джей Би Юсуф, Болотбекова А. (2022). Средства массовой информации и пропаганда исламской религии в Кыргызстане // Абхаат. – 7 Выпуск. – 28 стр.
8. Есенбекова Ум., Крутым Б. (2020). Культурно-просветительская миссия казахского телевидения // Журнал коммуникаций. – 87.
9. Ирмагов И.Р. (2016). История телевидения Узбекистана и его роль в жизни общества // Молодежь в науке и культуре XXI в.: материалы междунар. науч. – 89.
10. Қоңқабай Ш. (2012). Дін мәселесіне бір жақты қарауға болмайды // Қостанай таңы. – 17 қазан. Концепция государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере на 2014–2020 годы. Утверждена Указом Президента кыргызской Республики от 14 ноября 2014 года № 203. (Электронный ресурс). URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68294>
11. Муминджонов З. (2022). Телевидения Таджикистана в период независимости // Endless light in science. – №1, (283).
12. Муминджонов З. (2021). Эволюция Таджикского телевидения в годы независимости: монография / З. Муминджонов. – Душанбе, – 336.
13. Нурмолдина И., Сихимбаева Д. (2022). Возраждение ислама в публичной сфере суверенного Казахстана // Аль-Фараби. – № 2, 7.
14. Нурмолдина И., Сихимбаева Д. (2022). Возраждение ислама в публичной сфере суверенного Казахстана // Аль-Фараби. – № 1, 16.
15. Оливия Э. (2006). Избирательное правоприменение и безответственность: в Центральной Азии сокращается пространство для независимых СМИ // Обзор Центральной Азии. – 25 (1-2). – 93-114.
16. Поташинская Н.Н. (2012). Религия и средства массовой информации // Журнал Берегиня. –101-111 с. <https://cyberleninka.ru/article/n/religiya-i-sredstva-massovoy-informatsii/viewer>
17. Сагданбеков С. (2016). СМИ РК и КР: сравнительный анализ. – Бишкек, – 325.
18. Хасанов Б.М. Интернет-СМИ в Узбекистане и их влияние на развитие гражданского общества // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. – 2017. – № 2.
19. Шваб У. (2019). Введение в Исламское медиапространство Центральной Азии // Дела Центральной Азии. – 3-256.
20. Юсупалиева Д.К. (2019). Деятельность частных телеканалов в Узбекистане // Инновационные научные исследования: теория, методология, практика. – 286-288.
21. Юсупалиева Д.К. (2016). Историко-социологический анализ развития телевидения в Узбекистане // Вестник Челябинского государственного университета. – №1 (383).

References

1. Adilbekov S. (2016). Mass media in the political systems of Kazakhstan and Kyrgyzstan. – Bishkek, 2016.
2. Altaykyzy A. (2019). Content analysis of mass media in the study of the problem of religion in Kazakhstan // Bulletin of KazNU. Religious Studies Series. – № 1, 52.
3. Altaykyzy A. (2019) Content analysis of mass media in the study of the problem of religion in Kazakhstan // Bulletin of KazNU. Religious Studies Series, № 1, 55.
4. Alymbaeva Z.A., (2021). Alimakhunov A. Features and trends of modern Information space of Kyrgyzstan // Bulletin of Science and Practice. – Vol. 7. – No 2. – P. 271-275.
5. Baimbetov B. (2009). The role of mass media in political and social transformations in post-Soviet Central Asia. – 55.
6. Bekboeva A.K., (2020). Alimakhunov A. Mass media as one of the means of covering the religious situation in society. – P.197-201.

7. Esenbekova Um., (2020). Krutym B. Cultural and educational mission of Kazakh television // Journal of Communications. – 92.
8. Irmatov I.R. (2016). The history of television in Uzbekistan and its role in the life of society // Youth in science and culture of the XXI century: materials of the International scientific. – 89.
9. Khasanov B.M. (2017). Internet media in Uzbekistan and their impact on the development of civil society // Locus: people, society, cultures, meanings. – №2.
10. Konkabai Sh. (2012). Din maselesine bir zhakty karauga bolmaydy // Kostanai tany. – 17 kazan.
11. The concept of the state policy of the Kyrgyz Republic in the religious sphere for 2014-2020. Approved by the Decree of the President of the Kyrgyz Republic dated November 14, 2014 No. 203. (Electronic resource). URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68294>.
12. Muminjonov Z. (2022). Television of Tajikistan during the period of independence // Endless light in science – №1, (299).
13. Muminjonov Z. (2021). The evolution of Tajik television in the years of independence: monograph / Z. Muminjonov. – Dushanbe, – 336.
14. Nurmoldina I., Sikhimbayeva D. (2022). The revival of Islam in the public sphere of sovereign Kazakhstan // Al-Farabi – № 1, 18.
15. Nurmoldina I., Sikhimbayeva D. (2022). The revival of Islam in the public sphere of sovereign Kazakhstan // Al-Farabi. – № 2, 121.
16. Olivia A. (2006). Selective Law Enforcement and Irresponsibility: Space for Independent Media is Shrinking in Central Asia // Central Asia Review. – 25 (1-2). – C. 93-114.
17. Potashinskaya N.N. (2012). Religion and mass media // Bereginia magazine. – 101-111 p. <https://cyberleninka.ru/article/n/religiya-i-sredstva-massovoy-informatsii/viewer>
18. Sagdanbekov S. (2016). Mass media of the Republic of Kazakhstan and the Kyrgyz Republic: comparative analysis. – Bishkek. – 325 s.
19. Schwab U. (2019). Introduction to the Islamic Media space of Central Asia // Central Asian affairs. – 67.
20. Yusuf J.B., Bolotbekova A. (2022). Mass media and propaganda of the Islamic religion in Kyrgyzstan // Abhaat. – 7 Issue. – 28 p.
21. Yusupalieva D.K. (2019). Activity of private TV channels in Uzbekistan // Innovative scientific research: theory, methodology, practice. – P. 286-288.
22. Yusupalieva D.K. (2016). Historical and sociological analysis of the development of television in Uzbekistan // Bulletin of Chelyabinsk State University. – №1 (383).
23. Altajkyzy A. (2019). Kontent-analiz SMI pri izuchenii problemy religii v Kazahstane // Vestnik KazNU. Seriya Religiovedenie. – № 2, 194
24. Bekboeva A.K., Alimahunov A. (2020). SMI kak odin iz sredstv osveshheniya religioznoj situatsii v obshchestve. – S.197-201.

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.41.41

<http://orcid.org/0000-0001-5285-0339>
e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

ТМД ЕЛДЕРІНДЕГІ МЕМЛЕКЕТТІК ДІНТАНУ САРАПТАМАСЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ ЖӘНЕ ДІНИ ЭКСТРЕМИЗМНІҢ АЛДЫН АЛУДАҒЫ РӨЛІ

Темирбаев Талгат Тулубаевич
PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам
мәдениеті университеті,
Алматы қ, Қазақстан

А.Темирбаева
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті,
Алматы қ, Қазақстан

مميزات خبرة الدولة في مجال الدراسات الدينية في دول رابطة الدول المستقلة
ودورها في منع التطرف الديني

Тимирбайева
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

Тимирбайева
دكتور في الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية
نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

FEATURES OF THE STATE RELIGIOUS STUDIES EXPERTISE IN THE CIS COUNTRIES AND THE ROLE IN THE PREVEN- TION OF RELIGIOUS EXTREMISM

Temirbayev Talgat Tulyubayevich
PhD, Egyptian University of Islamic
Culture Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

A.Temirbayeva
Egyptian University of Islamic
Culture Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

ОСОБЕННОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ В СТРАНАХ СНГ И ЕЕ РОЛЬ В ПРОФИЛАКТИКЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

Темирбаев Талгат Тулубаевич
PhD, Египетский университет
исламской культуры
Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан

А.Темирбаева
Египетский университет исламской
культуры
Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақала Қазақстан, Ресей Федерациясы, Беларусь, Қырғызстан, Өзбекстан және Тәжікстанды қоса алғанда, Тәуелсіз Мемлекеттер Достастығы (ТМД) елдерінде мемлекеттік дінтану сараптамасын жүргізу тәжірибесін талдайды. Мақалада сараптама жүргізу әдістері мен тәжірибелері, сондай-ақ оның діни экстремизм идеологиясына қарсы тұрудағы рөлі қарастырылған. Заңнаманы, ресми құжаттарды және академиялық зерттеулерді талдау арқылы діни қызметті бақылау тетіктерінің тиімділігі бағаланады. Мақалада діни саясат контекстінде осы елдердің алдында тұрған негізгі проблемалар мен сын-қатерлер қамтылған және діни экстремизм қатерлерін ескере отырып, мемлекеттік дінтану сараптамасы процесін жетілдіру бойынша ұсынымдар ұсынылған. Зерттеу жұмысы ТМД елдеріндегі діни саланы реттеу тетіктерін түсінуді кеңейтуге және діни экстремизмге қарсы іс-қимыл мақсатында осы тетіктерді жақсарту жолдарын іздеуге бағытталған.

Түйін сөздер: Дінтану сараптамасы, ТМД, дін, діни экстремизм, мемлекеттік-конфессиялық қатынастар.

المخلص: تُحلّل هذه المقالة تجربة الخبرة الدينية الرسمية في رابطة الدول المستقلة (CIS)، وهي كازاخستان، والاتحاد الروسي، وبيلاروسيا، وقيرغيزستان، وأوزبكستان، وطاجيكستان. وتتناول المقالة الأساليب والممارسات المتبعة في تلك الدول ودورها في التصديّ لأيديولوجية التطرف الديني. ومن خلال تحليل القوانين والوثائق الرسمية والأبحاث الأكاديمية، يتم تقييم فعالية الآليات المعتمدة لمراقبة النشاط الديني. تتضمن المقالة المشكلات والتحديات الرئيسية التي تواجه هذه الدول في سياق السياسة الدينية، وتقدم توصيات لتحسين إجراءات الخبرة الدينية الحكومية، على نحو يراعي ما يمثلته التطرف الديني من تهديدات. تهدف هذه الورقة البحثية إلى توسيع فهم آليات تنظيم المجال الديني في رابطة الدول المستقلة، والبحث عن سبل تحسين هذه الآليات من أجل مواجهة التطرف الديني.

الكلمات المفتاحية: الخبرة الدينية، رابطة الدول المستقلة، الدين، التطرف الديني، العلاقات بين الدولة والمؤسسات الدينية.

Abstract. This article analyses the experience of state religious expertise in the countries of the Commonwealth of Independent States (CIS), including Kazakhstan, the Russian Federation, Belarus, Kyrgyzstan, Uzbekistan and Tajikistan. The article examines the methods and practices of the expertise, as well as its role in countering the ideology of religious extremism. Through analyses of law, official documents and academic research, the effectiveness of mechanisms for controlling religious activity is assessed. The article contains the main problems and challenges faced by these countries in the context of religious policy, and offers recommendations for improving the process of state religious expertise, taking into account the threats of religious extremism. The paper aims to broaden understanding of the mechanisms of religious sphere regulation in the CIS countries and to find ways to improve these mechanisms in order to counter religious extremism.

Keywords: Religious expertise, CIS, religion, religious extremism, state-confessional relations.

Аннотация. Данная статья анализирует опыт проведения государственной религиозно-экспертной экспертизы в странах Содружества Независимых Государств (СНГ), включая Казахстан, Российскую Федерацию, Беларусь, Кыргызстан, Узбекистан и Таджикистан. В статье рассмотрены методы и практики проведения экспертизы, а также ее роль в противодействии идеологии религиозного экстремизма. Через анализ законодательства, официальных документов и академических исследований оценивается эффективность меха-

низмов контроля за религиозной деятельностью. Статья содержит основные проблемы и вызовы, с которыми сталкиваются данные страны в контексте религиозной политики, и предлагает рекомендации по совершенствованию процесса государственной религиозно-экспертной с учетом угроз религиозного экстремизма. Исследовательская работа направлена на расширение понимания механизмов регулирования религиозной сферы в странах СНГ и на поиск путей улучшения этих механизмов с целью противодействия религиозному экстремизму.

Ключевые слова: Религиозно-экспертная, СНГ, религия, религиозный экстремизм, государственно-конфессиональные отношения.

INTRODUCTION

In the modern world, issues related to religion remain important and relevant for many societies. The countries of the Commonwealth of Independent States (CIS) are no exception; their cultural and social heritage is closely linked to religious traditions and practices. In this context, special attention is paid to state religious expertise – a process aimed at analyzing and evaluating religious phenomena and organizations from the point of view of their compliance with legislation, ensuring public safety and preserving civil rights and freedoms.

In this article we propose to consider the peculiarities of state religious expertise in the CIS countries. This issue is important for understanding the socio-cultural context of the region and the evolution of religious policy in post-Soviet states.

We will focus on analyzing the methods used in conducting such expertise, as well as the legal and socio-political aspects of this process. Consideration of these aspects will allow us to assess the effectiveness of mechanisms of control over religious activity in the context of contemporary challenges and problems.

The choice of the topic of this study is conditioned by the relevance of the problem of religious policy in the CIS countries and the need to analyze the mechanisms of state control over religious activities in this

region. Religion plays a significant role in the cultural, social and political life of many CIS countries, and regulation of the religious sphere is a key aspect of state policy.

The purpose of this study is to conduct a comprehensive analysis of the peculiarities of state religious expertise in the CIS countries and to assess its effectiveness at the present stage.

The research methods were qualitative content analysis of normative bases of CIS countries, research interviews with experts from CIS countries. The sources were legislation in the sphere of religious activity, scientific publications, materials of expert interviews.

Main part

In modern society, issues of regulation of the religious sphere remain at the intersection of state policy, human rights and socio-cultural traditions. One of the key tools used by CIS countries to control religious activity is religious expertise. This process is based on the analysis and assessment of religious phenomena and organizations in terms of their compliance with legislation and ensuring public safety. In this section, we offer an overview of the legal and regulatory documents governing religious expertise in the CIS countries. The analysis of these documents will allow us to better understand the legal basis of this process, as well as to identify the

peculiarities and differences in approaches to conducting religious expertise in different countries of the region. Special attention will be paid to the authorized bodies responsible for conducting and supervising this type of expertise, their functions and powers within the framework of religious sphere regulation.

Republic of Kazakhstan

Currently, religious expertise is regulated by several legal acts, including the Law of the Republic of Kazakhstan “On Religious Activity and Religious Associations” (1) of 11 October 2011, No. 483-IV, as well as “Rules for Conducting Religious Expertise” (2) of 30 December 2014, No. 162.

The authorized agency for conducting religious expertise is the Committee on Religious Affairs of the Ministry of Information and Public Development of the Republic of Kazakhstan.

The peculiarities of the procedure of religious expertise include qualification requirements for experts. The legislation reflects the list of specialties of experts engaged for religious expertise: religious studies, theology, Islamic studies.

Another peculiarity is the possibility of submitting an application for religious expertise through the web portal “E-government” along with the traditional submission through the office of the authorized agency.

It should also be noted that Kazakhstan is implementing the information system “KiberNadzor”. Within the framework of which religious expertise is conducted on materials with religious content in order to promptly block extremist content on the Internet.

Russian Federation

Currently, religious expertise (state religious expertise is the official name used in the Russian Federation) is regulated by

several legal acts, including the Federal Law “On Freedom of Conscience and Religious Associations” (3) of 19 September 1997 (as amended on 11.06.2021, No. 169-FZ) and the Russian Government Resolution “On the Procedure of State Religious Expertise” (4) as amended on 08.12.2008, No. 930.

The Ministry of Justice of the Russian Federation and territorial agencies of the Ministry of Justice of the Russian Federation is the authorized agency for conducting the state religious expertise.

The state religious expertise in the Russian Federation is appointed at the time of state registration of a religious organization with the Ministry of Justice of the Russian Federation. The expertise is carried out by a Council of Experts. The Council of Experts includes employees of state authorities, specialists in the field of religious studies, relations between the state and religious associations. Specialists who are not members of the Council of Experts, as well as representatives of religious organizations, may participate in the work of the Council of Experts as consultants. The expertise is commission-based and comprehensive. A single digital database, the Federal List of Extremist Materials, has been created in the Russian Federation. Extremist materials can be accessed in only three libraries in the Russian Federation for comparative expertise, research work and the preparation of anti-extremist propaganda materials. Experts are constantly improving their qualifications and participating in international events, which has a positive impact on the quality of their reports (5).

Republic of Belarus

The legal basis for religious expertise (state religious expertise is the official name used in the Republic of Belarus) is the Law of the Republic of Belarus “On Freedom of Conscience and Religious Organizations” of 17 December 1992, No. 2054-XII (6) and the

“Regulations on the Expert Council under the Commissioner for Religious and Ethnic Affairs and the procedure for conducting state religious expertise” (7).

The agency authorized to conduct religious expertise is the Commissioner for Religious and Ethnic Affairs under the Council of Ministers of the Republic of Belarus.

Religious expertise is of a commission and comprehensive nature. The legal framework reflects the rights and duties of the expert. The names of the members of the Expert Council conducting the expertise are not subject to disclosure.

Kyrgyz Republic

The legal basis for religious expertise in the Kyrgyz Republic is the Law “On Freedom of Religion and Religious Organizations in the Kyrgyz Republic” of 31 December 2008 № 282 (8), the Regulation “On the State Commission on Religious Affairs in the Kyrgyz Republic” of 23 March 2012 № 71 (9).

The agency responsible for conducting the process of religious expertise is the State Commission on Religious Affairs under the President of the Kyrgyz Republic.

One of the peculiarities of the process of researching religious literature in the Kyrgyz Republic is the presence of theological expertise along with religious expertise.

Another important feature is the conduct of complex expertise with the participation of experts in philology, linguistics and psychology, which improves the quality and comprehensiveness of religious expertise. In addition, the Kyrgyz Republic regularly organizes training courses for experts in the field of religious studies. Experts actively participate in international research projects, thus establishing international cooperation with the world’s leading experts in the field of religion (10).

Republic of Uzbekistan

State religious expertise in the Republic of Uzbekistan is regulated by the Law “On Freedom of Conscience and Religious Organizations” of 14 June 1991 No. 289-XII (11) and the Decisions of the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan “Regulations on the Procedure of Production, Import and Distribution of Materials with Religious Content on the Territory of the Republic of Uzbekistan” (12) and “Regulations on the Procedure of Conducting a State Religious Expertise of Materials with Religious Content” of 20 January 2014 No. 10 (13).

The authorized agency for conducting religious expertise is the Committee on Religious Affairs under the Cabinet of Ministers.

One of the main features of the process of religious expertise in Uzbekistan is short terms. Along with this fact, another feature should be highlighted, which is expressed in the introduction of the component of theological expertise into religious expertise. Thus, according to the Law and Regulations governing the procedure of conducting expertise in the name of the service is defined as “state religious expertise”, at the same time in the definition of “report of expertise” the following wording is given: “a written document, officially fixing the fact of conducting theological research in relation to materials of religious content on the presence of deviations or distortions from religious canons ...” (12, P. 2). When conducting religious expertise, theologians of the Muslim Board of Uzbekistan, the Orthodox Church in Uzbekistan and other religious organizations are involved. This indicates the commission and complex nature of the reports of religious expertise. To study and analyses electronic materials, special computer software is used, which is able to analyses the content and help the expert in his work (14).

Republic of Tajikistan

The legal basis for conducting religious expertise in the Republic of Tajikistan is the Law “On Freedom of Conscience and Religious Associations” dated 26 March 2009, No. 489 (15) and the Decree of the Government of the Republic of Tajikistan “On Approval of the Procedure for State Religious Expertise” dated 2 July 2009, No. 389 (16).

The agency authorized to conduct religious expertise is the Committee on Religion, Regulation of National Traditions, Celebrations and Rites under the Government of Tajikistan.

The main features of the procedure of religious expertise in Tajikistan include the classification of types of expertise, rights and obligations of experts conducting expertise. Thus, normative legal acts reflect the following types of expertise: primary, additional, repeated, commission and complex. An expert has the right to refuse to give an opinion if the questions raised are beyond the scope of his special knowledge.

The role of religious expertise in the prevention of religious extremism

The role of religious expertise in the prevention of religious extremism is an important aspect of state policy to ensure public safety and prevent religiously motivated conflicts. This section analyses the contribution of religious expertise in combating religious extremism in the countries of the Commonwealth of Independent States.

Religious extremism poses a serious threat to the stability and security of society. Often based on distorted interpretations of religious teachings, it can lead to violence, terrorist acts and undermine state security. In this context, religious expertise plays a key role in identifying and analyzing ideas and activities that promote extremist views under the guise of religion.

One of the main tasks of religious expertise is to identify and analyses religious materials that call for violence, discrimination or extremist activities. Experts in this field conduct a thorough analysis of texts, sermons, Internet resources and other materials in order to identify potentially dangerous and extremist ideas.

Reports obtained as a result of religious expertise play an important role in the timely identification and blocking of extremist materials, as well as preventing their dissemination. The expertise allows analyzing the content of religious texts, video, audio and Internet materials from the point of view of the presence of extremist ideas and calls to violence.

With the help of religious expertise, signs of extremist ideology that may be inherent in certain religious groups or organizations are identified. This allows law enforcement agencies and other competent institutions to take measures to block and remove dangerous materials from public access.

By promptly responding to the results of religious expertise, it is possible to prevent further dissemination of extremist materials among the population. This helps to reduce the risk of radicalization and prevent possible terrorist acts based on extremist ideology.

Thus, the reports of religious expertise are an important tool in combating religious extremism, providing an opportunity to promptly respond to security threats and prevent the spread of extremist materials in society.

Moreover, religious expertise allows to identify and analyze organizations and communities associated with religious extremism. This allows state agencies to effectively control and suppress the activities of such organizations, preventing the spread of their ideology and possible terrorist actions.

Thus, religious expertise is an important tool in the prevention of religious extremism, helping CIS states to identify, analyze and suppress the activities of extremist organizations and ideologues, as well as to prevent possible threats to public security and stability.

Criticism of religious expertise

The section on criticism of religious expertise represents an important aspect in the discussion of the effectiveness and legitimacy of this instrument in the context of the state regulation of the religious sphere. Despite the fact that religious expertise is widely used in various countries, its work is also subject to criticism and doubts on the part of various public and human rights organizations. The following are the main aspects of criticism of this tool:

1. Political interference and censorship: One of the main criticisms of religious expertise is that it can be used for political purposes and to censor religious opinions that differ from the official line of the authorities. This can lead to restrictions on freedom of religion and religious expression.

2. Subjectivity and arbitrariness: Critics also point out that the process of conducting religious expertise is often subjective and subject to arbitrariness. The evaluation of materials and expressions may be influenced by the expert's opinion or by political and ideological preferences.

3. Human rights violations: Concerns have been raised about possible violations of human rights, including the right to freedom of speech, freedom of religion, and the right to privacy.

4. Lack of transparency and accountability: Some critics point to a lack of transparency and accountability in the religious expertise process. This lack of openness can create opportunities for abuse and undue interference in religious affairs.

As noted by researcher D. Kusainov, religious expertise leads to infringement of the rights of believers. His work "Religious expertise in Kazakhstan: "Jihad against literature" or prevention of extremism?" considers the problems associated with religious expertise in Kazakhstan (17).

Overall, while religious expertise can be a useful tool for regulating religious activity and combating religious extremism, its use is subject to criticism and requires more careful regulation to prevent possible human rights violations and ensure respect for the principles of the rule of law.

Recommendations

The following recommendations are offered to improve religious expertise and increase its effectiveness:

1. Professional development of experts: Active missionary activity, transformation of religious dogmas, emergence of new religious doctrines requires from the expert constant updating of knowledge and skills. As noted by the experts in their countries, no attention is paid to this problem. Therefore, it is necessary to pay special attention to training and professional development of experts by conducting specialized courses and seminars on analysis of religious materials, identification of signs of extremism and legal aspects of religious expertise.

2. Digitalization of activities: Introduction of digital technologies into the processes of religious expertise will increase the speed of analysis and processing of information, as well as provide more reliable storage and protection of data. The automation of processes will also reduce the time for expert examination and increase its efficiency. Several CIS countries are working on digitalization of religious expertise, which will optimize this procedure and improve its quality. For example, the use of analyzer programs that conduct lexicosemantic

content analysis of audio, video and textual materials will significantly reduce the time to study and analyze materials.

3. International cooperation: Development of mechanisms for international cooperation in the field of religious expertise will allow for the exchange of experience, best practices and information between countries, which contributes to improving the quality and objectivity of conducted examinations. For example, in October 2021, the N. Nazarbayev Centre for the Development of Interfaith and Intercivilizational Dialogue organized an international conference “Religious expertise in the CIS: experience and modern trends”. The conference participants noted its relevance and role in establishing international cooperation.

4. Standardization of procedures: The development of uniform standards and methodologies for conducting religious expertise will help ensure that it is conducted more objectively and reliably, and will improve the consistency of results between different expert groups and countries.

5. Strengthening independence: It is important to ensure that religious expertise is independent of political and ideological influences to prevent it from being used to persecute certain religious or political groups.

Implementing these recommendations would improve the quality and objectivity of religious expertise, increase its effectiveness in combating religious extremism, and ensure respect for the principles of the rule of law and the protection of human rights.

Conclusion

In conclusion, it is necessary to summarize the main results made in the

article on the features of religious expertise and its role in combating religious extremism in the countries of the Commonwealth of Independent States.

The article reviewed the normative-legal acts regulating religious expertise in the CIS countries, as well as the main problems and aspects of its use. During the analysis of normative legal acts and practice of religious expertise application in the CIS countries it was revealed that this tool is widely used by state agencies to control religious activity and prevent the spread of extremist ideas. However, there are a number of critical points, such as the possibility of political interference, subjectivity of expert evaluation, as well as violation of human rights and lack of transparency in the process of expert examination. Despite these problems, religious expertise remains an important tool in combating religious extremism.

A number of recommendations are offered to improve religious expertise, including improving the qualifications of experts, digitalizing activities, developing international cooperation and strengthening the independence of this tool from political and ideological influences.

Overall, the article emphasizes the importance of religious expertise in countering religious extremism and calls for further study and improvement of this tool, taking into account international human rights standards and principles of the rule of law.

Acknowledgment

This research was funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant №AP14972866).

Әдебиеттер

1. Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы. Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазандағы № 483-IV Заңы.
2. Дінтану сараптамасын жүргізу қағидаларын бекіту туралы. Қазақстан Республикасы Мәдениет және спорт министрінің 2014 жылғы 30 желтоқсандағы № 162 бұйрығы.
3. О свободе совести и о религиозных объединениях. Федеральный закон от 26.09.1997 N 125-ФЗ.
4. О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы. Постановление правительства РФ от 08.12.2008 г. № 930.
5. Данные полевых исследований. Экспертное интервью с М. Бигновой - к.филос.н., ведущий специалист Международного молодежного центра при РУДН, судебный эксперт.
6. О свободе совести и религиозных организациях. Закон Республики Беларусь от 17 декабря 1992 г. № 2054-ХІІ.
7. Об утверждении Положения об Экспертном совете при Уполномоченном по делам религий и национальностей. Приказ Уполномоченного по делам религий и национальностей от 23 июля 2007 г. №28.
8. О свободе вероисповедания и религиозных организациях в Кыргызской Республике. Закон Кыргызской Республики от 31 декабря 2008 года № 282.
9. О государственной комиссии по делам религии в Кыргызской Республике. Указ Президента Кыргызской Республики 23 марта 2012 года № 71.
10. Данные полевых исследований. Экспертное интервью с И. Аслановой – председатель Центра религиоведческих исследований Кыргызстана, старший преподаватель кафедры ЮНЕСКО по изучению мировой культуры и религий Кыргызско-Российского Славянского университета.
11. О свободе совести и религиозных организаций. Закон Республики Узбекистан от 14 июня 1991 года № 289-ХІІ.
12. Положение о порядке осуществления деятельности по изготовлению, ввозу и распространению материалов религиозного содержания на территории Республики Узбекистан. Постановление Кабинета министров Республики Узбекистан от 14 апреля 2022 года № 180.
13. Положение о порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы материалов религиозного содержания. Постановление Кабинета министров Республики Узбекистан от 20 января 2014 года №10.
14. Данные полевых исследований. Экспертное интервью с экспертом пожелавшим не раскрывать свои данные.
15. О свободе совести и религиозных объединениях. Закон Республики Таджикистан от 26 марта 2009 года № 489.
16. Об утверждении Порядка проведения государственной религиоведческой экспертизы. Постановление Правительства Республики Таджикистан от 2 июля 2009 года № 389.
17. Д. Қусайнов. Религиоведческая экспертиза в РК: «Джихад против литературы» или профилактика экстремизма? Алматы: Фонд Сорос Казахстан. 2015. С. 16.

References

1. On religious activities and religious associations. The Law of the Republic of Kazakhstan dated 11 October, 2011 No. 483-IV.
2. Dintanu saraptamasyн zhyrgizu qafidalaryn bekitu turaly (Rules for conducting religious

expertise). Order of the Minister of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan dated 30 December 2014 No. 162.

3. O svobode sovesti i o religioznyh obiedinenijah (On Freedom of Conscience and Religious Associations). The Law of the Russian Federation dated September 19, 1997 No. 169-FZ.

4. O porjadke provedenija gosudarstvennoj religiovedcheskoj jekspertizy (On the order of conducting the state religious expertise). Resolution of the Government of the Russian Federation in the edition of 08.12.2008 № 930.

5. Data from field research. Expert interview with M. Bignova - PhD in Philosophy, leading specialist of the International Youth Center at PFUR, forensic expert.

6. O svobode sovesti i religioznyh organizacijah (On Freedom of Conscience and Religious Organizations). The Law of the Republic of Belarus of December 17, 1992, No. 2054-XII.

7. Polozhenie ob Jekspertnom sovete pri Upolnomochennom po delam religij i nacional'nostej i porjadke provedenija gosudarstvennoj religiovedcheskoj jekspertizy (Regulation on the Expert Council under the Commissioner for Religions and Nationalities and the procedure for conducting state religious expertise). Order of the Commissioner for Religions and Nationalities of July 23, 2007, No. 28.

8. O svobode veroispovedanija i religioznyh organizacijah v Kyrgyzskoj Respublike (On Freedom of Religion and Religious Organizations in the Kyrgyz Republic). The Law of the Kyrgyz Republic dated December 31, 2008, No. 282

9. O gosudarstvennoj komissii po delam religii v Kyrgyzskoj Respublike (On the State Commission on Religious Affairs in the Kyrgyz Republic). Decree of the President of the Kyrgyz Republic of March 23, 2012, No. 71.

10. Data from field research. Expert interview with I. Aslanova – Chairperson of the Center for Religious Studies of Kyrgyzstan, Senior Lecturer of the UNESCO Chair for the Study of World Culture and Religions at the Kyrgyz-Russian Slavic University.

11. O svobode sovesti i religioznyh organizacijah (On Freedom of Conscience and Religious Organizations). The Law of the Republic of Uzbekistan of 14 June, 1991, No. 289-XII.

12. Polozhenie o porjadke osushhestvlenija dejatel'nosti po izgotovleniju, vvozu i rasprostraneniu materialov religioznogo soderzhanija na territorii Respubliki Uzbekistan (Regulation on the procedure for carrying out activities for the manufacture, importation and distribution of religious materials in the territory of the Republic of Uzbekistan). Decision of the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan of 14 April, 2022, No.180.

13. Polozhenie o porjadke provedenija gosudarstvennoj religiovedcheskoj jekspertizy materialov religioznogo soderzhanija (Regulation on the procedure for conducting state religious expertise of religious content materials). Decision of the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan of 20 January, 2014, No.10.

14. Data from field research. Expert interview with an expert who wishes to remain anonymous.

15. O svobode sovesti i religioznyh obiedinenijah (On freedom of conscience and religious associations). The Law of the Republic of Tajikistan of 26 Mart, 2009, No. 489.

16. Ob utverzhdenii Porjadka provedenija gosudarstvennoj religiovedcheskoj jekspertizy (On Approval of the Procedure for Conducting State Religious Expertise). Resolution of the Government of the Republic of Tajikistan of 2 July, 2009, No. 389.

17. D. Kusainov. Religiovedcheskaja jekspertiza v RK: “Dzhihad protiv literatury” ili profilaktika jekstremizma? (Religious expertise in Kazakhstan: “Jihad against literature” or prevention of extremism?). Almaty: Soros-Kazakhstan. 2015. P. 16.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 02.71

<https://orcid.org/0000-0003-1270-9167>
e-mail: spirimbek@mail.ru

ШӘКӘРІМ ҚҰДАЙБЕРДІҰЛЫНЫҢ «АР ІЛІМІ» КОНЦЕПЦИЯСЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ДІНТАНУ ҒЫЛЫМЫНДАҒЫ ОРНЫ

Серік Ж.

Дінтану мамандығының магистранты,
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті
Алматы қ., Қазақстан

Сүлейменов П.М.

Саяси ғылымдарының кандидаты,
доцент
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университеті
Алматы қ., Қазақстан

مفهوم «الضمير» عند شاه كاريم قوديبردي أولي ومكانتها في علم دراسات الأديان

سيرير жанар

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
الماتي، كازاخستان

سليمانوف بيريمبيك

دكتور في العلوم السياسية، أستاذ مشارك
جامعة الفارابي الكازاخية الوطنية
الماتي، كازاخستان

SHAKARIM KUDAIBERDIULY'S CONCEPT «DOCTRINE OF CONSCIENCE» AND ITS PLACE IN THE SCIENCE OF RELIGIOUS STUDIES

Serir Zhanar

Egyptian University of Islamic Culture
Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

Suleymenov P.M.

candidate of political sciences, associate
professor
Al-Farabi Kazakh National University
Almaty, Kazakhstan

КОНЦЕПЦИЯ «УЧЕНИЯ СОВЕСТИ» ШАКАРИМА КУДАЙБЕРДИУЛЫ И ЕЕ МЕСТО В НАУКЕ О РЕЛИГИИ

Серик Жанар

Египетский университет исламской
культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Сүлейменов П.М.

Кандидат политический наук, доцент
КазНУ им. Аль-Фараби
г. Алматы, Казахстан

Андатпа. Мақалада Шәкәрім Құдайбердіұлы шығармашылығының басты тақырыбы – «Ар ілімі» концепциясына көңіл бөлінеді. Жұмыстың мақсаты – Ар ілімін дінтану тұрғысынан талдап, оның қалыптасуы мен көріну формаларын және дінтану ғылымындағы алар орны мен діннің ар ілімін қалыптастырудағы маңызды қырларын қарастыру. Сонымен қатар ислам ойшылы болғанына қарамастан Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармашылығы мен қызметі шығыс пен батыс, ислам мен христиан арасындағы мәдениетаралық пен діни және рухани келісімнің жақсы үлгісі бола алатындығы, сондай-ақ Шәкәрім үшін ар ілімінің бүкіл адамзат үшін ең басты ғылым болуының себебі түсіндіріледі. Ар ілімінің осындай маңызын ескере отырып, оның бүгінгі таңдағы діни жаңару мен дінаралық диалогтарға байланысты әр қоғам мүшесінің рухани таным түсінігін дұрыс қалыптастыру мен өркениетті адам қалыптастырудағы рөлі анықталады.

Түйін сөздер: Ар ілімі, ұждан, құдай, дін, жан, жүрек, ғылым, діни жаһандану, ислам, христиан.

المخلص: في هذا المقال يتم تحليل مفهوم «الضمير» الذي كان الموضوع الرئيس لأعمال شاخكاريم قويديريدي أولي من الناحية الدينية، وأشكال تكوينه وتجلياته، ومكانته في علم الدين، وأهم جوانبه. ويعتبر الدين في تكوين عقيدة الضمير. على الرغم من أن شاكاريم كويديريدي مفسر إسلامي، فإن عمله ونشاطه يمكن أن يكون مثلاً جيداً للتناغم الثقافي والديني والروحي بين الشرق والغرب، والإسلام والمسيحية، كما يوضح لشاكاريم سبب «عقيدة الضمير». «هو أهم علم للبشرية جمعاء. وبالنظر إلى أهمية عقيدة الضمير، يتم تحديد دورها في التكوين الصحيح للمعرفة الروحية لكل فرد في المجتمع وتكوين شخصية متحضرة فيما يتعلق بالتجديد الديني الحديث والحوار بين الأديان.

الكلمات المفتاحية: الضمير، الله، الدين، النفس، القلب، العلم، العولمة الدينية، الإسلام، المسيحية.

Abstract. In this article, the concept of “The doctrine of conscience”, which was the main theme of Shakarim Kudaiberdiuly’s work, is analyzed in religious terms, forms of its formation and manifestation, its place in Religious Science and the most important aspects of religion in the formation of the doctrine of conscience are considered. Despite the fact that Shakarim Kudai-berdiuly is an Islamic thinker, his work and activity can be a good example of intercultural and religious and spiritual harmony between East and west, Islam and Christianity, as well as explain for Shakarim the reason why “the doctrine of conscience” is the most important science for all mankind. Considering the importance of the doctrine of conscience, its role in the correct formation of the spiritual knowledge of each member of society and the formation of a civilized personality in connection with modern religious renewal and interreligious dialogue is determined.

Keywords: The doctrine of conscience, God, religion, soul, heart, science, religious globalization, Islam, Christian.

Аннотация. В данной статье основное внимание уделяется концепции «Учение совести», которая была основной темой творчества Шакарима Кудайбердиулы. Цель работы это проанализировать науку о совести с точки зрения религиоведения, где будут рассмотрены формы ее формирования и проявления, ее место в религиоведении и значение религии в становлении «учения о совести». Кроме того, несмотря на то, что Шакарим Кудайбердиулы был исламским мыслителем, его творчество и деятельность могут стать хорошим примером межкультурной, религиозной и духовной гармонии между Востоком и Западом, исламом и христианством, а также причиной того, почему учение о совести является самой важной наукой для всего человечества согласно Шакариму.

Учитывая важность учения о совести, определяется его роль в правильном формировании духовных знаний каждого члена общества и формировании цивилизованной личности в связи с современным религиозным обновлением и межрелигиозным диалогом.

Ключевые слова: Учение о совести, бог, религия, душа, сердце, наука, религиозная глобализация, ислам, христиан.

КІРІСПЕ

Көп адам ар-ұждан туралы толық білетініне сенімді және оны моральдық-этикалық құбылыс ретінде қарастырады. Ал біздің кейіпкеріміз оны барша адамзаттың алдында меңгеруі міндетті болған ең басты ғылым, сондай-ақ құдайға қатысты ең маңызды философиялық және теологиялық категория ретінде қарастырады. Ар ілімі қалыптасуының генезистік сипаттамаларына қарайтын болсақ философтардың пікірі екіге бөлінетінін байқаймыз. Алғашқылары арды адамға табиғатынан тән құбылыс деп қарастырса, ал екіншілері туа біткен ар деген адамда бар екеніне күмән келтіреді немесе туа біткен емес дейді. Шәкәрім өзінің «Үш анық» деп аталатын философиялық трактатында ұждан дегеннің не, оны адам бойында істетіп отырған қандай күш екендігі туралы сұрақ қойып, соған жауап іздейді. Ол ұжданды жанның тілегі, ал жан ұжданның мекені және ұждан адамның дүние ісіне ғана емес ақыретіне де қажетті жоғалмайтын құнды құбылыс деп көрсетеді (Құдайбердіұлы, 2018: 31). Демек, Шәкәрім бойынша да ар адам табиғатына тән құбылыс деп түсінеміз, дегенмен көптеген зерттеулер оның адамда бұрыннан бар екенін айтса да адамға қалай келетінін әлі де ашық сұрақ күйінде қалдырады. Біз Шәкәрім мұраларын оқи отырып, бір ғана «Үш анықта» емес поэзиялық тілде жазылған көптеген шығармасынан ар ілімі туралы айтқанын кездестіреміз. Мақаламыздың мақсаты Шәкәрімге әрі оның осы «Ар ілімі» концепциясына дінтанулық тұрғы-

да қарау болғандықтан тек ислам теологиясы тұрғысынан емес жалпы діни және рухани жағынан ашуға тырысатын боламыз.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу

Бұл мақалада біз Шәкәрім шығармашылығының өзекті тақырыбы – «Ар ілімі» концепциясына дінтанулық тұрғыда талдау жасап, оның дінтану ғылымындағы орнын анықтайтын боламыз. Бұған себеп, біріншіден, Шәкәрім шығармашылығы осыған дейін тарих, философия, әдебиеттану, әлеуметтану, исламтану сияқты салаларда зерттелсе де дінтанулық тұрғыда тек осылардың аясында немесе бір тақырыбы ретінде ғана қаралып келгені. Бұған дәлел – Гауһар Зұлпықарқызы Әбдірасылова (Әбдірасылова, 1998), Априза Айтбаева (Айтбаева, 1997), Бақытжан Қадырұлы Рақымжанов (Рақымжанов, 2005), Ерзат Жетібайұлы Жетібаев (Жетібаев, 2009) сияқты авторлардың Ш.Құдайбердіұлының шығармашылығын діни-моральдық және дүниетанымдық, діни тарихи әрі философиялық тұрғыда талдап, оның ойлау мәдениеті мен дүниетанымдық көзқарастарының қалыптасу алғы шарт-тары туралы жазған ғылыми еңбектері. «Ар ілімі» концепциясы көбіне дін философиясы немесе діни моральдық құрылым ретінде қаралды. Ал оны діни феномен ретінде алып, оның жалпы діни диалогпен рухани келісімдегі маңызы мен дінтану ғылымындағы орнын анықтаған еңбектердің аз кездесуі осы тақырыпты таңдауға себеп болды.

Шәкәрім өзі ислам ойшылы болғанымен оның зерттеулерінің басты мақсаты жалпы адамзаттың игілігі, бақыты үшін еді. Ол ешбір адамды дініне, тіліне, нәсіліне қарай бөліп жармады, оған адамның сыртқы факторларынан гөрі ішкі рухани әлемі маңызды болды. Сондықтан да ол ар-ұжданды жалпыға ортақ адамгершілік заңы дейді.

Ар ілімі – Шәкәрімге дейін де, кейін де әртүрлі бағытта зерттелген ғылым. Иерей Стефан Домусчи өзінің «Феномен совести в православном богословии и русской религиозно-философской традиции» деп аталатын ғылыми зерттеу жұмысында ар ілімінің алғаш А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский сияқты орыс жазушылары тарапынан моральдық мазмұн ретінде қаралғанын, ал философия саласында ар-ұждан туралы бірінші айтқан В.С. Соловев болса, XX ғасырда ар-ұждан туралы жазған Н.А. Бердяев, И.А. Ильин және С.Л. Фрэнк болғанын, онда ар ілімінің этикалық мазмұны зерттеліп, қызмет ету механизмі ашылатындығын айтады. Кейіннен христиандық теологияда ар ілімі феномен ретінде қарастырылып, оның әртүрлі күйі, адамның рухани әлеміндегі орны, діни сенім және құлшылықпен байланысы зерттелді (Иерей, 2012: 5-6). Демек, Шәкәрім бұл ілімді жайдан-жай жаза салмады, үлкен ізденісі және өзі айтқандай сау ақылымен ғылымдағы салмағын саралап, бүкіл адамзатқа керекті ауқымы кең ғылым екенін білгесін бөлісті. Сонымен қатар айта кету керек, ислам теологиясында бұл білімді тереңірек зерттегенде және оны ұсынғанда осы автор деп айтуға әбден болады. Шәкәрім бойынша арды адам бойында істетіп отырған жасырын күш – жаратушы, яғни ар адам бойындағы құдайдың дауысы және бұл – әрбір адамның жүрегіне жазылған заңдылық,

сондықтан да оның орнын жүрек дейді. Бірақ адам күнә мен құмарлықтың көлеңкесінде қалғанда бұл дауысты ести алмайды. Ал исламда да, христиандықта да айтылатын құдай соты адамның сеніміне ғана байланысты емес, ар-ұжданына да қарап соттайды.

Михаил Лермонтовтың: «Адам ісіне құдаймен бірге төреші бір нәрсе бар, ол – ар», – деп айтуының себебі де осы шығар. Жазушы Ғарифолла Есім өзінің «Адамзат» деп аталатын көлемді еңбегінде ар адамға ғана тән нәрсе ме және ол барлық адамда бола ма, ар адам ісінің төрешісі болса құдаймен теңесетіндей қандай құдіреті бар, егер ар барлық адамда болмаса онда оларсыз адамның дінсіз болғаны ма деген сияқты көптеген ойлануға тұрарлық сұрақтар қозғайды. Сондай-ақ мәселенің шешімі қиын болғандықтан Шәкәрімнің ар білімі деген арнайы білім жүйесі болуы керек екенін айтқанын келтіреді, ең маңыздысы автор өзінің өмірде арсыз адам жоқ деген тезисін айтады (Ғарифолла, 2008: 68-69). Осындай көптеген құнды зерттеу бізді адамда ар-ұжданның болуын адамның тәрбиесінің немесе физикалық инстинктерінің жемісі емес, ең жоғары, түсініксіз бастауы бар ұғым екеніне сендіреді. Адамда армен қоса ақыл, ерік, сезім, нәпсі деген нәрсе бар, мүмкін адамның арлы, не арсыз болуы осылардың да ықпалынан шығар, әйтпесе әу баста адам таза күйінде туылмай ма, ардың орны жүрек болса ешбір жүрек кір күйінде келмейді ғой. Біреулер зұлымдық істеген адамды арсыз деп айтуы мүмкін, бірақ біз қандай зұлымдық болсын оның соңы, шешімі бар екеніне сенеміз және бізге сол сенімді беріп тұрған осы ар емес пе?! Осыған байланысты христиандық теологияда да Шәкәрім ойына ұқсас көп адам үшін құдайдың бар екендігі мен жанның өлмейтіндігінің пайдасына ең

сенімді дәлел ретінде адамның бойын-
дағы ар-ожданды айтады.

Ғарифолла Есім өзінің ар білімі ту-
ралы зерттеулерінде ардың таза күйінде
кездес-пейтінін, оның көріну форма-
ларының болатындығын айтады. Яғни
ұят, намыс, ождан, ғашықтық, достық,
жомарттық, ізгілік, парасаттылық, да-
налық, талаптылық, т.б. Сондай-ақ ар
білімінің тек арлылықтан тұрмайтын-
дығын, ондай болған жағдайда оның
толық ар білімі жүйесі болып қалып-
таспайтындығын, сондықтан ар білімі
арсыздықты да, оның қоғамдағы көрініс-
терін де мұқият зерттеуі керек екенді-
гін ескертеді (Ғарифолла, 2008: 71-75).
Қарап отырсақ өмірде ары жоқ адам
болмайды, ар – барлық адамға берілетін
ортақ құнды қасиет. Дін адамның осы
мүмкіншілігін ала отырып, құдайы ал-
дында жаратылуы жағынан барлық
адам тең деп есептейді. Бұл исламда да,
христиандықта да солай. Орыс теологы
әрі жазушы Епископ Александр өзінің
бір жазбасында таза ар-ұждан арқылы
адамның ойын, сөзін, іс-әрекетін басқа-
ратын құдайдың нұры әрекет ете бастай-
тындығын және бұл нұр арқылы адам
құдайдың берген нығметінің құралы-
на айналатындығын, сол арқылы өзін
құтқарып, рухани жағынан жетілдіріп
қана қоймай, сонымен бірге онымен
қарым-қатынас жасайтын адамдардың
құтқарылуына ықпал ететіндігін айта-
ды (Александр). Ар – адамдық сананың
негізі, оны Шәкәрім: «Ар түзер адамның
адамдық санасын», – деп келтіреді. Енді
ардың көріну формаларына қайта ора-
латын болсақ, психологияда ар-ұждан
санасы деген бар екен, яғни түзетуші,
ынталандырушы, тыйым салу, бағалау
сияқты көріну формалары арқылы қыз-
мет атқарады. Бұл салада ар-ұждан ту-
ралы Зигмунд Фрейд көп зерттесе керек.

Әрине, ғылым ретінде біз оны жоққа
шығара алмаймыз әрі белгілі деңгейде
ақылға да қонымды. Дегенмен Шәкәрім
шығармашылығында ар – психиканың
емес, сананың атрибуты, адамның ішкі
цензурасы және біз осыған келісеміз.
Тағы бір маңызды мәселе «Адам-зат»
еңбегінде автор ар білімін ашу мақса-
тында пысықтық және надандық деп
арсыздықтың екі түрін айырады. Мұнда
пысықтықты әр нәрсені тек өз пайдасына
жасап қалғысы келетін адамдарға қарата
айтса, надандықты тума қасиет деп са-
найды. Пысық адам ақылын арсыздыққа
сатса, надан адам ақылсыздығынан ар-
сыздыққа барғанын білмеуі мүмкін. Әрі
екеуі де – адамды арсыздыққа апарар
жол. Біріншісінен ақылдың арсыздыққа
тосқауыл бола алмайтындығын көрсек,
екіншіден, надандықтың арсыздыққа
апаратын көп түрлі көпірі екенін көреміз.
Демек, арсыздық ардың жоқтығы емес,
оның аздығы немесе көлеңкеленуі деп
айтсақ дұрыс болар. Арды әуел бастан
адамда бар құбылыс дедік, енді осы арды
жоғалтпай сақтаудың немесе арсыздыққа
апармаудың жолы бар ма?

Шәкәрімнің «Үш анығын» оқып оты-
рып мынадай ой келеді, таза дене мен то-
лық мінезді кісіге ой ісі керек және соның
ең қатты керегі ұждан екен, ал жоғары-
дағы айтқанымыздай аты мен абыройын
ойлайтын пысықтар ой ісін, яғни ұждан-
ды қажет етпесе керек немесе ұжданның
мекені жанның ешқашан жоқ болмайтын
мәңгілік екенін, ал ұжданның осы жан-
ның мәңгілік азығы екенін ұмыт қалдырса
керек. Сондықтан да Шәкәрім ар-ұждан-
ның осы түпкі мәнін түсініп-ұқпайынша
адамның жүрегін ешбір ғылым, өнер не-
месе заң тазарта алмайтындығын және
ондай адамда ұжданның тек қана көрінісі
болатындығын айтқан. Демек, Шәкәрім
тұжырымы бойынша, арды сақтаудың

амалы – жүректі күнә мен кірден таза сақтау, арға көлеңкесін түсіретін іс жасамау. Сөйтеді де арды нысап, әділет, мейірім дейді Шәкәрім. Ал Ғарифолла Есім ұжданды ұят, намыс, ар деп айтады (Ғарифолла, 2008: 78). Демек, осы ізгі қасиеттер жиналып, ар жүйесін құрады немесе арды арсыздықтан сақтайды. Христиандық теология бойынша да адамның ар-ұжданын сақтауға немесе толығымен тазартуға мүмкіндік беріледі. Ол мүмкіндік өз өмірін жақсы жаққа өзгертуге шын ниетпен құдайдың мейірімі алдында күнәларды өкінішпен жоюдан тұрады. Исламдық теология бойынша да өз күнә қатесін танып, ол үшін шынайы кешірім тілеген әр пенде құдайы алдында кешіріледі емес пе. Тағы да христиандық теология бойынша «Жүрегі тазалар бақытты, өйткені олар құдайды көреді», – деп келеді екен (Рахымжанов, 2005).

Арды сақтап, жетілдіріп, өсіре білу де немесе керісінше құртып, жоғалту да – адамның өзіне қатысты мәселе. Ислам діни түсінігі бойынша да құдай адамға таңдау еркіндігін бергендігі туралы, адамның еркінсіз оны теріс жолға салып, артынан жазалау құдайдың сипаты еместігі, сондықтан да адамға басқа тіршілік иелеріне берілмеген ақыл-сана сезімін бергендігі туралы жиі айтылады. Жалпы адамның ақылы шын мәнінде өзінің жаратылысы туралы ойламай тұра алмайды. Және адам баласы жаңалық бір нәрсе көре қалса, оны кім жасады екен әрі не үшін керек демей тұра алмайды. Сондықтан жаратушыны іздеген әркім әртүрлі ой жүргізеді. Ал мұндай ой жүргізу – әрбір адамға керек нәрсе, өз ұстанайын деп жатқан діні мен алайын деп жатқан біліміне сыни көзбен қарап, ақылына айқын бола бастағанын шындыққа сүйене отырып таңдау арлы адамның ісі болмақ, айтпегенде кім не десе соған сеніп неме-

се ескі әдет-ғұрып пен жалған сенімнен ұзап шыға алмай сандалып, ақылын қорқылып жүрмек.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақала Ш. Құдайбердіұлының бірегей философиялық трактаты – «Үш анық» еңбегіндегі үшінші анық болып есептелетін ар ілімінің дінтану ғылымындағы орнын саралау, маңызын дәйектеу, тұжырымдау. Сондай-ақ таным теориясы мен бақылау әдістері арқылы оның дінаралық маңызын нақтылау сияқты әдістер қолданылды.

Зерттеу нәтижелері мен талқылама

Арды сақтау адамның өзіне тиесілі дедік, бірақ ақыл арды сақтаудың кепілі де емес дедік. Бұған тарихта өткен ақылды әрі жауыз қолбасшыларды, адамзатқа ауыр қайғы әкелетін атомдар туралы айта аламыз. Шәкәрім бұл туралы үш анығында әлемнің түрлі білімі мен ғалымдары туралы, олардың адамзат үшін жасаған «жақсылығы» туралы айтады. «Адам атаулының бәрін бір бауырдай етіп, екі өмірде де жақсылықпен өмір сүргізетін жалғыз жол осы мұсылман жолы секілді. Кейбір діншілерді қорлыққа түсіретін шатақ дін – жалқаулық. Әйтпесе адамды жаратушы – нақты білімпаз. Адам жаны өлгеннен соң да ұжданды болып, еш нәрседен кемдік көрмейді» (Құдайбердіұлы, 2018: 36). Оның айтып отырған мұсылманшылық жолы адамның таза ақылымен тапқан шынайы діні емес пе? Демек, ар тазалығын таза дін сақтайды. Енді осы жерден діннің ар білімін қалыптастырудағы, сақтаудағы орны, рөлі қандай деген сұрақ туындайды. Шәкәрім шығармашылығында кездесетін ұждан ұғымы – осы біз айтып отырған ар білімі. Сондықтан да біз кейде ұждан, кейде ар деп алдық. Алатын мәні бір.

Мырзакелді Кемел ар білімінің алатын ауқымы кең екенін, оның білім шеңберінен шығып ғылым, таным, дін түсінігімен астасатындығын, сондықтан да ар ілімі деп атауды жөн көргендіктерін айтады (Кемел, 2010: 108). Яғни ілім дегенде дін ілімінің де ар ілімін қалыптастыруда өзіндік орны бар екенін көрсетеді. «Дін – ғылым мен білімнің анасы», – деген Шәкәрім. Дінсіз адамның арды аттауы оңай сияқты, себебі дінсіз адамда құдайдан қорқу, ұялу деген сезімдер де болмайды. Дінтану ғылымы саласында өзінің құнды көзқарасын бөлісіп жүрген Досай Кенжетайұлы ар білімін діннің негізі деп көрсетеді. Қандай да бір моральдық кодекстің негізін діннен бөліп алып қоғам немесе жалаң ғылым деу дұрыс емес сияқты. Қоғам болсын, әлемдік өркениет болсын ешқашан адамсыз, оның сенімінсіз болмайды. Ресей ғылым академиясының философия институты 2010 жылы «Діннен тәуелсіз имандылық мүмкін бе» деген тақырыпта философиялық эсселер байқауын өткізген екен. Онда діннің адам сана құрылымындағы қызметі талданады. Дін адамға тек қана құдайдан қорқу сезімін береді десек қателесеміз және бұл жердегі қорқудың өзі құрметтен, сүйіспеншіліктен туатын сияқты. Адамды үлкен мақсатта махаббатпен жаратты, жаратылу жөні де өзге жаратылыстан бөлек бола тұра санасы соны танымай, арынан аттап, адасып кетуден ұялатындығынан қорықса керек. Әйтпесе құр қорқу құдайға да, пендеге де не пайда әкелсін. Діннің ар сақтаудағы ең басты маңызы да осы болса керек. Дін адамға мен кімін, қайдан келдім, қайда барам деген сұрақ туындатады. Мұндай сұрақ барша адамның жүрегіне заң болып жазылған ар-ұжданның үнінен туындаса керек. Шәкәрімнің ар білімінің тағы бір маңызды қыры оның 1912 жылы «Айқап»

газетіне жариялаған «Білімділерге бес сауал» деген еңбегінде көрінеді. Онда ол ұжданының үнінен туындап, ішкі жан дүниесінде төңкеріс жасаған, ұзақ уақыт бойы жауабын іздеген ғылым-білім, ар-ұждан және дін туралы сұрақтарын қояды. Ол бес сауал мыналар еді:

- Алланың адамды жаратқандағы мақсұты не?

- Адамға тіршіліктің ең керегі не үшін?

- Адамға өлген соң мейлі не жөнмен болсын, рахат-бейнет (сауап-азап) бар ма?

- Ең жақсы адам не қылған кісі?

- Заман өткен сайын адамдардың адамшылығы түзелуде ме, бұзылып бара жатыр ма?

Бұл сұрақтар, біріншіден, Шәкәрім ұстанымының биіктігін көрсетсе, екіншіден, Шәкәрімнің ғылым, білім және дінді біртұтас деп ұғатынын көреміз. Сонымен қатар ең маңыздысы адам арының мақсаты шын мәнінде осындай біртұтас және биік болатындығын, ол жалаң дүниелік халде қалмай, руханиланған, тазарған тұста кемелдене түсетіндігін де көре аламыз. Демек, дінді ар білімінің маңызды ажырамас бөлігі деп айта аламыз. Енді біз осындай үлкен ұғым болып есептелетін ар білімінің жалпы дінтану ғылымындағы орнын саралап көрейік.

Бүгінде дінтану ғылымында діни жаһандану және модернизация деген жаңа ұғым бар. Бұл ұғымның әлемдік саясаты әртүрлі діни мәдениеттерге қарата ықпалын жүргізіп отырғанын көреміз. Нәтижеде көптеген жаңа жағдайға дөп келіп отырғанымыз да жасырын емес. Жақында осы жайлы оқыған бір мақалада жаһанданудың жаңа формалары мен дін жағдайларына жақсы баға беріліпті. Жаһандану деген үлкен үрдіс әлемнің әртүрлі аймақтарында, әртүр-

лі деңгейдегі қактығыстарды туғызды және оған қарата саяси іс-шаралардың толықтай нәтижесі болмағандықтан, осы бостықты дін толтыруы керек болды дейді автор (Кома, 134).

Сонда ол бостықты дін өзінің қандай функцияларымен толтыра алады деген сұрақ туындайды. Мақаладан түсінгенім бойынша, жаһанданудың жағымсыз әсері себебінен әлемде әртүрлі діни қозғалыстардың қалыптаса бастағандығын, сондай-ақ олардың әртүрлі мақсатта қарқынды жұмыс істеп жатқанын нақты мысалдармен атап өтеді. Мысалы, АҚШ-тағы жаңа діни құқық Батыстың әуелгі гегемониясын қалпына келтіруге тырысса, ислам әлеміндегі қозғалыстар модернизациялануды батыстанудан ажыратуға тырысуда екен. Әрине, бұл көзқарасты түбегейлі жақтаудан, бір жақтылы пікірден аулақпыз, бұл жерде мәселенің байыбына бару, жан-жақты саралау маңызды, автор да ешқандай біржақтылы көзқарас ұстанбаған. Демек, біз жаһандануды түбегейлі терістей алмаймыз және оны әлемдік өркениетті қалыптастырудың жылғыз жолы деп те айта алмаймыз. Себебі жаһандану мінсіз құбылыс емес. Мұнымен не айтқым келді, әлемдік жаһандану дегенде бірден батыстық жүйе есімізге оралары сөзсіз. Ал батыстық үлгілердің барлық мәдениетке, адамға сай келе беруі екіталай. Мәдениетті құраушы адам болғандықтан оның жеке танымы, ар-ұжданы рөл атқармай қоймайды. Яғни әркімнің ішкі құндылығы бар, оған өзгенің өнегесі өріс емес, керісінше көлеңке түсіруі мүмкін. Ал кейде надандықтың себебінен ақыл көрген көрегендікті көрмей, бірден қарсы келіп жататындар да жоқ емес. Мұны Шәкәрім өзінің «Үш анық» трактатында өте ауқымды талдайды. Батыстық ғылым мен авторларға өз танымы бойынша баға беріп сынайды.

Адам ғылымды, білімді және дінді табу-да басында айтқанымыздай ар мен ақылдың жөніне жүгінсе қателеспейді. Сондықтан да әлемдік өріс алған жаһандық үлгілерді саралап-екшеп алу – ардың ісі. Әрине, адам соған талпынса. Шәкәрімше айтқанда, анығын алып, танығын тастау арқылы қоғамның ондағы дін мен мәдениеттің дұрыс өркендеуіне өріс ашуға болады. Әйтпегенде жоғарыда айтқанымыздай өзгенің танық мәдениетін таңсық көріп, ақылына салмай ала беріп, соңында қаншама нашар нәтижелердің жемтігіне айналған көріністерді көп кездестіре-ріміз сөзсіз. Немесе өз ақылым өзіме деп ескілік ойдан шыға алмай даму, өсу дегеннен дара қалып, басқаша бағыт беретін кейбір жаңа діни және саяси қозғалыстарға да куә болып отырмыз. Дінтану саласындағы жаңа діни қозғалыстар мен фундаменталистік қозғалыстар – осының дәлелі.

«Шын залымға берме ғылым, ол алар да жоқ қылар. Қаруым дер, кісі атып жер, ол ғылымды айла етер», – дейді Шәкәрім (Құдайбердіұлы, 95). Дінтану ғылымы да басқа ғылымдар сияқты әр уақыт даму, өзгеру сатысында болары сөзсіз. Шәкәрім заманындағы залым ғылым танығыштар мен дін танығыштарды сынады, олардың қоғамға, адамға әкелер зиянын өзінің терең философиялық ойларымен ортаға салып отырды. Дін мен ғылымдағы ондай айлалы арсыз көріністер бүгінгі күні де көптеп кездесуде және кездесе де бермек. Себебі қоғамның дамуы ешқашан мінсіз болмайды. Ал шын мәніндегі дін мен ғылымның мақсаты – руханиланған арлы адам жасап шығару. Сондықтан да Шәкәрімнің ар ілімі бұл салада білім сүйгіш, ғылым сүйгіш, өзінің әр ісі үшін ары алдында жауап бере алатын ұждан-ды ұл мен қызды тәрбиелеуде, дінтану-лық маңызды мәселелерді шешуде орта-

лық болу керек деп ойлаймын. Себебі ар білімі араласып шешілген әр мәселе мейлі ол дін болсын, ғылым болсын әділетті, ешкімнің жеке пайдасын көздемейтін, керісінше жалпы адамзаттың игілігі үшін құрылатын ғылым болары сөзсіз.

Қорытынды және тұжырымдама

Қорыта айтқанда, Шәкәрімнің «Ар ілімі» концепциясы бір өзінің терең философиялық әлемін көрсетіп қалмай, жалпы адамзаттың біртұтас болмысын береді. Себебі адамның ақылы, ары, санасы, бәрі – бір-бірімен онтологиялық тұрғыда байланысты дүниелер. Яғни адамдағы ар болмысы өзінің бар екенін паш ету үшін адамдағы басқа болмыстармен байланысуы, мағыналық тұрғыда бірігуі керек. Сондықтан да адамның таным процесінде ақыл мен ар бірге жүреді дейміз. Ардың қатысуынсыз қалыптасқан ақыл адамды айуандық халге түсіруі немесе өз болмысын ұмыттыруы мүмкін. Осы шындықты негізге алатын логотерапия ғылымы адам өмірінің негізгі қозғаушы күші өмірінен мән іздеу мен соны жүзеге асыру дейді. Мұндағы мәнді Шәкәрім ар болмысының алдында әрбір адамның саналы түрде өзіне жауапкершілік ала білуі керек екендігімен көрсетеді. Бұл мәнділікті сезініп, ұға бастағанда адам болмысының шынайы сырлары да ашыла түспек. Яғни мен кімін, мені жаратқан біреу бар ма, жаратуының мақсаты не, өмір сүруімнің мақ-

саты не деген сұрақтар мазалайды және осыған жауап іздейді. Таза ақыл мен ар мұндай сұрақтардың жауабын таным таразысына салмай негізсіз, таяз ойларға оп-оңай көне қоймайды. Керісінше бәрін жоғарыдағы сұрақтар негізінде ақыл таразысымен тексеріп-тергейді. Осының керісін ұстанатын бүгінгі кейбір өздерін дін адамы деп есептейтіндер діни догмаларға көзсіз сеніп, діни фанатизмге бейімделуде. Олар ақыл күшін қолдану дін догмасын әлсіретеді деп есептесе керек, ал шын мәнінде бұл құдайдың өзіне берген ақыл, сана, ар-ұждан деген болмысын пайдаланбай, жауапкершіліктен бас тарту болып есептелінбек. Шәкәрім шығармашылығының шындығы – осы. Ол үшін қашан да эпистемология құралы өзінің ақылы болды.

Бастағы көз, құлаққа сенімім жоқ,
Терең ой мен ақылға айтамын дат.
Пайғамбар, әулие айтты десе-дағы,
Ақыл қабыл алмаса, ол маған жат.
Шатақ дінге, әдетке не білгішке
Ноқталатпай ойымды қылам азат.
«Ақылға билетпеген пенде – айуан»,

Десем де бола қоймас сөзім ағат
(Құдайбердіұлы, 41). Шәкәрімнің осындай позициясы мен терең философиялық «Ар ілімі» концепциясы бүгінгі дінтану ғылымында дұрыс таным түсінігі қалыптасқан кез келген дін мен сенім ортасында дұрыс диалог құра алатын өркениетті адам қалыптастыруда құнды құрал болмақ.

Әдебиеттер

1. Құдайбердіұлы Ш. (2018). Үш анық. – Астана, – 31.
2. Әбдірасылова Г. З. (1998). Шәкәрім Құдайбердіұлы философиясындағы адам мәселесі. Философия ғылымының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация: 09.00.03. – Алматы, – 56 б.
3. Айтбаева А. (1997). Шәкәрім Құдайбердіұлы шығармашылығындағы діни және дүниетанымдық мәселелер. Философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, – 30 - 60 б.

4. Рақымжанов Б. (2005). Шәкәрім Құдайбердіұлының дүниетанымына тарихи- философиялық талдау. Философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация: 09.00.03. – Алматы.

5. Жетибаев Е.Ж. (2009). Шәкәрім дүниетанымындағы рухани құндылықтар мәселесі. Философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация: 09.00.13. – Алматы.

6. Иерей С.Д. (2012). Феномен совести в православном богословии и русской религиозно-философской традиции. Диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия. – Сергиев Посад, 2012

7. Ғарифолла Е. (2008). «Адам-зат». Философиялық эсселер кітабы. – Астана.

8. Епископ Александр (Милеант). <https://www.pravoslavnaya-biblioteka.ru/>

9. Кемел М. (2010). Шәкәрімнің ар ілімі. – Астана. – 108 б.

10. Кома Ю.И. Глобализация и религия (Реферативный обзор)

11. Құдайбердіұлы Ш. (2021). Сыр сөз. – Алматы, 2021. – 95.

12. Құдайбердіұлы Ш. (2000). Иманым. – Алматы, – 41.

References

1. Qudayberdiuli Sh. (2018). Ush aniq. – Astana, – 31 b.

2. Abdirasilova G.Z. (1998). Shakarim Qudayberdiuli filosofiyasindagi adam мәселеси. Filosofiya gılimınıń kandidatı gılimi darejesin alu ushin dayındalğan dissertaciya: 09.00.03. – Almatı, – 56.

3. Aytbaeva A. (1997). Shakarim Qudayberdiulinin shıgarmashılıgındagi dini jäne dunietanımdıq мәseleler. Filosofiya gılimdarınıń kandidatı gılimi дәrejesin alu ushin dayındalğan dissertaciya. – Almatı, – 30-60 b.

4. Raqımjıanov B. (2005). Shakarim Qudayberdiulinin dunietanımina tarixi- filosofiyalıq taldaı. Filosofiya gılimdarınıń kandidatı gılimi darejesin alu ushin dayındalğan dissertaciya: 09.00.03. – Almatı.

5. Jetibaev E.J. (2009). Shakarim dunietanımdagi ruhani qundılıqtar мәселеси. Filosofiya gılimdarının kandidatı gılimi дәrejesin alu ushin dayındalğan dissertaciya: 09.00.13. – Almatı,.

6. Ierey S.D. (2012). Fenomen sovesti v pravoslavnom bogoslovii i russkoy religiozno-filosofskoy tradicii. Dissertacii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata bogosloviya. – Sergiev Posad, 2012.

7. Garifolla E. (2008). «Adam-zat». Filosofiyalıq esseler kitabı. – Astana.

8. Aleksandr E. (Mileant). <https://www.pravoslavnaya-biblioteka.ru/>

9. Kemel M. (2010). Shakarimnin ar ilimi. – Astana. – 108.

10. Koma Yu.I. Globalizaciya i religiya (Referativnyy obzor).

11. Qudayberdiuli Sh. (2021). Sır soz. – Almatı. – 95 b.

12. Qudayberdiuli Sh. (2000). Imanım. – Almatı. – 41 b.

ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ САЛАСЫНДАҒЫ ЗЕРТТЕУЛЕР

ДІНИ (ИСЛАМИ) МӘТІНДЕРГЕ ТІЛДІК, СЕМАНТИКАЛЫҚ,
МОРФОЛОГИЯЛЫҚ, СТИЛИСТИКАЛЫҚ, ГЕРМЕНЕВТИКАЛЫҚ
ТАЛДАУЛАР, ТІЛДІК ИНТЕРПРЕТАЦИЯ, БАБАЛАР МҰРАСЫНДАҒЫ
ТІЛДІК ДІНИ ҚАБАТ, ДІНИ ӘДЕБИЕТ ЖАНРЫ, ДІНИ САНАНЫҢ ТІЛ МЕН
ӘДЕБИЕТТЕГІ КӨРІНІСТЕРІ

بحوث في اللغة والأدب

التحليلات اللغوية والدلالية والصرفية والأسلوبية والتأويلية للنصوص الدينية (الإسلامية)،
التفسير اللغوي، الطبقة اللغوية الدينية في تراث الأجداد، نوع الأدب الديني،
مظاهر الوعي الديني في اللغة والأدب

RESEARCH IN LANGUAGE AND LITERATURE

LINGUISTIC, SEMANTIC, MORPHOLOGICAL, STYLISTIC, HERMENEUTIC
ANALYZES OF RELIGIOUS (ISLAMIC) TEXTS, LINGUISTIC INTERPRETA-
TION, LANGUAGE-RELIGIOUS LAYER IN THE HERITAGE OF ANCESTORS,
GENRE OF RELIGIOUS LITERATURE, MANIFESTATIONS OF RELIGIOUS
CONSCIOUSNESS IN LANGUAGE AND LITERATURE

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ, СЕМАНТИЧЕСКИЙ, МОРФОЛОГИЧЕСКИЙ,
СТИЛИСТИЧЕСКИЙ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ (ИСЛАМСКИХ)
РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ, ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ,
РЕЛИГИОЗНО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СЛОЙ В НАСЛЕДИИ ПРЕДКОВ,
ЖАНР РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, ПРОЯВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО
СОЗНАНИЯ В ЯЗЫКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

FTAMP/SRSTI/GPHTI 16.21.61

<https://orcid.org/0000-0002-5739-2274>
e-mail: ulbala.alzhanbaeva@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2709-277X>
guldarhan@inbox.ru

ТҮРКІ ЖӘНЕ АРАБ ЕЛДЕРІНІҢ ТІЛДІК ҚАРЫМ-ҚАТЫНАСЫ

Алжанбаева Ұлбала
PhD, ғылым кандидаты
қауымдастырылған профессор
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті,
Алматы қ., Қазақстан

Рысбаева Гүлдархан Калиевна
PhD, профессор
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті
Алматы қ., Қазақстан

العلاقات اللغوية بين الدول التركية والعربية

ألجانباييفا أول بلا
دكتوراه في العلوم، أستاذ مساعد
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

ريسبايفا جولدارхан كاليفна
دكتور في الفلسفة، أستاذ
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

LINGUISTIC RELATIONS BETWEEN TURKIC AND ARAB COUNTRIES

Alzhanbaeva Ulbala
PhD, Associate Professor
Egyptian University of Islamic Culture
Nur-Mubarak,
Almaty, Kazakhstan

Rysbaeva Guldarkhan Kalievna
PhD, Professor
Egyptian University of Islamic Culture
Nur-Mubarak,
Almaty, Kazakhstan

ЯЗЫКОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ТЮРКСКИМИ И АРАБСКИМИ СТРАНАМИ

Алжанбаева Улбала
PhD, кандидат наук, доцент
Египетский университет
исламской культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Рысбаева Гүлдархан Калиевна
PhD, профессор
Египетский университет
исламской культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Түркі әлемінде шығыс тілдері мен мәдениетіне деген қызығушылық қай кезде де болғаны анық және қазіргі кезеңге дейін бәсеңдеген емес. Бұл мәселені зерттеу әлі де жалғасын таба бермек. Алайда түркі халықтарының да тілі мен мәдениетінің шығыс елдеріне тигізген ықпалы аз болған жоқ. Демек, мәселенің екінші қыры аз зерттелген, тіпті қазіргі ғылыми парадигмалар тұрғысынан зерттелмеген десе де болады.

Ендігі жерде тілдік және мәдени қарым-қатынастың бір жақты болмайтынын, екі жаққа да әсері болатынын дәлелдеудің, түркілердің өздерінде сақталмаған байырғы элементтерді өзге шығыс тілдерінен іздеудің қажеттігі туды.

Түйін сөздер: түркі әлемі, шығыс мәдениеті, арабтар мен парсылар, мәдени-тарихи байланыс, түркітану, түркизм.

الملخص: من الواضح أنَّ الاهتمام باللُّغات والثقافات الشرقيَّة كان دائماً حاضراً في العالم التركيِّ ولم تضعف حتَّى اليوم. ولا يزال هذا الموضوع موضع اهتمام الباحثين. ومع ذلك، فإنَّ تأثير لغة وثقافة الشعوب التركيَّة على بلدان الشرق لم يكن ضئيلاً. وبالتالي، فإنَّ الجانب الآخر من القضية لم يُبحث بشكل كافٍ، بل يمكن القول إنَّه لم يُدرس بعد وفقاً للمنظورات العلميَّة الحديثة. لقد أصبح من الضَّروريِّ الآن إثبات أنَّ العلاقات اللُّغويَّة والثقافيَّة ليست أحاديَّة الجانب، بل لها تأثير متبادل. كما بات من المهمِّ البحث عن العناصر القديمة الَّتِي لم تعد موجودة في الثقافات التركيَّة الحاليَّة ضمن اللُّغات الشرقيَّة الأخرى.

الكلمات المفتاحية: العالم التركي، الثقافة الشرقيَّة، العرب والفرس، العلاقات الثقافيَّة والتَّاريخيَّة، الدِّراسات التركيَّة، التُّركيِّك.

Abstract. It is clear that the interest in Eastern languages and cultures in the Turkic world has always existed and has not diminished to this day. The study of this issue will continue. However, the language and culture of the Turkic peoples also had a significant impact on the eastern countries. Thus, the second aspect of the problem is poorly understood, even in the context of modern scientific paradigms. Now there is a need to prove that linguistic and cultural relations are not one-sided, but to influence both sides, and to look for ancient elements in other Eastern languages, which are not preserved in the Turks themselves.

Keywords: turkic world, eastern culture, arabs and persians, cultural and historical ties, turkology, turkism.

Аннотация. Интерес к восточным языкам и культурам в тюркском мире существовал всегда и не ослабел до сегодняшнего дня. Исследование этого вопроса продолжается. Однако язык и культура тюркских народов также оказали немалое влияние на страны Востока. Таким образом, вторая сторона этого вопроса недостаточно изучена и, можно сказать, не исследована с точки зрения современных научных парадигм.

Теперь необходимо доказать, что языковые и культурные связи не являются односторонними и оказывают влияние на обе стороны. Также возникла необходимость искать древние элементы, не сохранившиеся у самих тюрков, в других восточных языках.

Ключевые слова: тюркский мир, восточная культура, арабы и персы, культурно-исторические связи, тюркология, тюркизм.

Кіріспе

Тілдік өзгерістердің нақты себептері зерттеушілерді баяғыдан-ақ қызықтырып келеді. Осы күнге дейін тіл теориясында бұл сала ең күрделі, қарама-қайшылығы мол мәселелердің қатарына жатады. Осы бір қиын түйінді шешуде тілдік өзгерістер себептерін ішкі және сыртқы себептер деп бөлу маңызды қадам болды.

Тілде тілдік жүйе элементтерінің өзара әсерінен немесе сөйлеушінің санасы мен еркінен тыс тілдік ішкі үдерістер нәтижесінде алуан түрлі өзгерістер болып жатады. Мұндайда тіл дамуының ішкі факторлары іске қосылады. Бірақ кейде тілдік өзгерістерге халықтың тілінен тыс себептер де, әлеуметтік қарым-қатынастар, экономика мен мәдениеттің дамуы, т.б. түрткі болды. Мұндай факторлар сыртқы факторлар деп аталады.

Тілдік өзгерістерге себеп болатын осындай факторлардың бірі – бір тілдің өзге тілмен қарым-қатынасқа түсуі. Тілдердің өзара қарым-қатынасы – лингвистикалық, психологиялық, әлеуметтік, этнотарихи, т.б. факторларға байланысты құбылыс.

Тіл әдетте қоғам өмірінің әлеуметтік-экономикалық жағдайын көрсетеді. Тілдің өзі, сондай-ақ онымен байланысты коммуникативтік қатынастар сол уақытқа дейін болған жағдайлар мен оқиғалардан келіп шығады және өз бойында болашақ дамудың элементтерін сақтайды. Әрбір қоғамдық-экономикалық формацияға тілдік тоғысулар мен олардың өзара бір-біріне әсері, тілдердің қатар өмір сүру формалары, көстілділік және көптілділік сияқты ерекше жағдайлар тән. Сондықтан тілдік қарым-қатынас заңдылықтарын нақты әлеуметтік-тарихи контексте зерттеу қажет.

Әдістеме. Бұл мақалада зерттеу материалы ретінде араб тіліне енген түркі

сөздері қарастырылды. Олар Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. – М., 1970, Арабско-русский словарь сирийского диалекта. – М., 1978, English arabik manual for self Studu. – Caigo, Коршунова Я.Б., Шахбаз А.С. Арабско-русский учебный разговорник. – М., 1983., Ал-Джабарти Абд ар-Рахман. Египет под властью Мухаммада Али (1806-1821). – М., 1963, Ондасынов Н.Д. Арабша-қазақша түсіндірме сөздік. – Алматы: Мектеп, 1984, Гордлевский В.А. Избранные сочинения. – М., 1961, Пумпян Г.З. Отражение русских и украинских реалий в «Путешествии патриарха Макария Антиохийского». В сборнике статей «Россия и арабский мир». – Санкт-Петербург, 1991 сияқты араб тілінің түсіндірме сөздіктерінен, екі тілді арабша-қазақша, арабша-орысша, арабша-ағылшынша сөздіктерден, араб тілінің диалектілер сөздігінен және түрлі әдеби кітаптардан алынды.

Салыстырмалы-тарихи, әлеуметтік лингвистика, этнолингвистика, когнитивтік лингвистика, компаративистика, диахрондық, синхрондық зерттеу әдістері қолданылды.

Талқылаулар мен нәтижелер. Тілдер өзара қарым-қатынас жасай отырып, бірін-бірі байытады. Бұл үдерісті зерттеу тілдер дамуының заңдылықтарын ашуға, олардың құрылыс ерекшеліктері мен болашақта тілдер дамуының келешегін анықтауға мүмкіндік береді.

Тілдік қарым-қатынас туралы ғалымдар түрліше пікір айтады. Мысалы, Ю.Д. Дешериев «тілдік қарым-қатынас» дегенді екі немесе одан да көп тілдің немесе диалектінің бір-біріне ықпалы, бір-біріне енуі, бір тілдің өзге тілдерден түрлі тілдік фактілерді қабылдауы, сондай-ақ түрлі кезеңде болған тілдік қарым-қатынас нәтижесі деп түсінеді (Дешериев, 1966: 98).

Ал В.Ю. Розенцвейг «тілдер қарым-қатынасы және тілдердің өзара ықпалы» және «тілдік тоғысу» ұғымдарын тең қояды (Розенцвейг, 1963: 59). Бұл пікірге Е.М. Верещагин де қосылады. Ол «тілдердің өзара ықпалы», «тілдік қарым-қатынас», «тілаларлық тоғысу», «тілдердің өзара қарым-қатынасы» сияқты терминдерді синонимдер деп санайды (Верещагин, 1969: 55-56).

Т.П. Ильяшенко: «Тілдік қарым-қатынас дегеніміз – тілдік тоғысудың нәтижесі», – деген пікір айтады (Ильяшенко, 1970: 29).

Тіл білімінде тілдік тоғысу терминін алғаш қолданған А. Мартине болды. Бұл термин У. Вайнрайхтың «Языковые контакты» атты кітабы жарыққа шыққаннан кейін кең етек алды.

Орыс тіл білімінде бұл мәселемен И.А. Бодуэн де Куртенэ, Л.В. Щерба, Е.Д. Поливанов, Л.И. Баранникова, Б.А. Серебрянников, т.б. ғалымдар айналысты.

Қазақстанда бұл тақырыпқа қалам тартқан ғалымдар – А.К. Ақбердина, Р.М. Бутина, А.Е. Карлинский және т.б.

У. Вайнрайх тілдік тоғысулар биллингвизм, яғни кәсіптік тілдік жағдайында болады десе (Вайнрайх, 1979: 9), ал Т.П. Ильяшенко тілдік тоғысудың аясын бұлай тарылтуға болмайтынын, тілдік тоғысулар, яғни тілдік қарым-қатынас тек кәсіптік тілдік негізінде ғана емес, сондай-ақ әдебиеттер, көркем және аударма әдебиеттер арасындағы қарым-қатынастар негізінде де болатынын айтады.

Тілдік қарым-қатынас әртүрлі жағдайда бола береді. Құрылысы жағынан бірдей туысқан тілдер немесе құрылысы басқа өзге тілдер арасында да тілдік қарым-қатынас орнауы мүмкін.

Тілдер қарым-қатынасы кезіндегі маңызды үдеріс – әдебиеттерде дәстүр бойынша кірме сөздер деп аталатын бөтен тілдік элементтердің бір-біріне

енуі. Сөз ауысу сөйлеу мәдениеті, тілдік норма мәселелері қатарынан маңызды орын алады. Бір тілден екінші тілге енген кірме сөздерді әдетте екі топқа бөледі. Біріншісі – ассимиляцияға ұшыраған сөздер, екіншісі – ассимиляцияға ұшырамаған сөздер. Бірінші топты атауда «кірме сөздер» (заимствование) деген термин қолданылса, екінші топты «шетелдік сөздер» (иностранные слова) деп атау орын алған.

Кірме сөздер – тарихшы үшін халықтың өткен өмірдегі мәдениетін, экономикасын, тарихының кейбір тұсын толық әрі тереңірек ашып көрсететін құнды материал. Олар бір халықтың екінші бір халықпен қарым-қатынасы қандай болғанын анықтауға мүмкіндік береді.

Шартты түрде культурологиялық аспект деп аталған бұл аспектіден басқа тілдік аспект те бар. Бұл аспектіде кірме сөздер мәселесінің маңызды деп саналатынының басты себебі – оның тілдің сөздік қорын байыту арқылы тілді жетілдірудің басты тетігі деп саналуында. Кірме сөздер – тіл құрылысын әрі қарай дамытушы факторлардың бірі.

Әрбір нақты тілдің лексикасы сол тілде сөйлеуші халықтың өмір салтының тікелей көрсеткіші. Халықтың шаруашылық, экономикалық, ғылыми және мәдени өмірін және олардың дамуын көрсете алмайтын грамматика мен фонетикадан оның басты айырмашылығы осында.

Фонетикалық немесе грамматикалық жүйелерге қарағанда құрылысы жағынан лексика жүйесі – ауысулар үшін ең ыңғайлы сала. Сондықтан лексикалық ауысулар себептерін зерттеу барысында, алдымен, сөйлеушіні өз тіліне бөтен тілдің сөздерін қабылдауға мәжбүр ететін себеп не екенін білу қажет.

Н.А. Козина мен Т.В. Лигута сөйлеушінің өз тіліне басқа тіл элемент-

терін қосып сөйлеуінің себептерін былай түсіндіреді:

1. өз сөйлеу тілін ерекшелеу, өзгеге ұқсамауға тырысу;

2. шетелдік сөздерді қолданып сөйлеу, сол бөтен тілді меңгерудің бір кезеңі деп танылуы;

3. сөздер ағынында бір сөзді бөліп, ерекшелеп көрсету, соған көңіл аударуға ұмтылу;

4. шетелдік сөзді өз тілінің сөзіне қарағанда әлдеқайда көркем, айшықты деп санауы;

5. тілде бөтен сөздің кең қолданылуы, көп таралуы;

6. өз тілінде лайықты балама болмауы немесе лезде ондай баламаны таба қоюдың қиындығы (6, 36-6.).

Көріп отырғанымыздай, бөтен сөздерді қолданудың бірқатар лингвистикалық және психологиялық себептері бар екен. Бөтен сөзді қолдану – коммуникацияның белгілі бір қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін тілдік нормадан саналы түрде ауытқу.

Кірме сөздер неліктен пайда болды? Бұл құбылыс әртүрлі халықтың қарым-қатынасы кезінде пайда болатын жаңа ұғымдар мен заттарды атау үшін қажет деп түсіндіріледі. Бұл көп жағдайда шындыққа сай келеді. Жиі қабылданып отырған сөздер қатарына географиялық атаулар, адам есімдері, азық-түлік, өсімдік, жан-жануар атаулары, т.б., яғни сөз алынып отырған халықтың өмір-салтын көрсететін сөздер жатады.

Кірме сөздер дене мүшелеріне де қатысты болуы мүмкін. Сөз қабылдау үдерісінің өзіне келетін болсақ, зерттеушілер, бөтен сөзді қабылдаушының қабылданып отырған тілді білуі міндетті емес екенін айтады. Лексикада кірме сөздердің өте мол болуының себебі осы деп түсіндіріледі.

Тілдік қарым-қатынасты ұлғайтуда екі тілді қатар меңгерген адамның да рөлі зор.

Бір тілде ғана сөйлейтін адам сөздік қорын толықтыруда тек өз халқының лексикалық материалдарына және өзінен бұрын қолданылған кірме сөздерге сүйенсе, екі тіл білетін адамның лексикалық инновациясының тұрақты көзі ретінде тағы бір тіл тұрады. Екі тілде сөйлейтін адамның өз сөздік қорын толықтыру қажеттілігінің себептері: 1) зиянды омонимияның болуы; 2) синонимді қажетсінуі; 3) белгілі бір ұғымды атау үшін жеңіл әрі жиі айтылатын сөздің болмауы; 4) сыртқы әлеуметтік-мәдени себептер. Соған орай екі тілде сөйлейтін адам бір тілде сөйлейтін адамға қарағанда жаңа заттардың бөтен тілдегі атауларын қабылдауға бейім тұрады, өйткені жаңа мәдениетпен танысу жаңа сөздермен танысуға себеп болады.

Егер басқа тілдің әлеуметтік маңызы күшті болса, онда адам сол тілден ауысқан сөздерді қолдануға тырысады, сол тілді білу арқылы өзінің белгілі бір әлеуметтік статусқа ие екендігін көрсеткісі келеді. Мысалы, кезінде араб зиялыларының арасында түрік тілін білудің өзі биік мәдениеттің, зор білімпаздықтың белгісі болған. Арабтарда «Түрікше білмеген – Алладан қорықпаған» деген мәтел сөз де болған (Рүстемов, 19812: 11).

Тілдің неліктен бөтен сөздермен толығынын, оның себебін В.А. Гордлевскийдің сөзінен байқауға болады. Көп білетіндігін көрсеткісі келген саудагер сатып алушыларды түріктің «бирун» (пожалуйте) «буйырың» сөзімен шақырады.

Ал түрік тағамын жақсы көретін кейбір шенеуніктер араб тілін түрік тағамдарының атымен байытты. Мысалы, «йабрак» – жүзім жапырағына орап пісірген ет пен күріш. Тіпті ас да

ярлаушыны да олар түрікше «асши» деп атайды.

Ал шенеуніктердің әйелдері үй тұрмысына қажетті сөздерді айтып, таратып жүрді.

Кеңселерде баяу ойлайтын, кейбір сөздерді аударып әуре болып жатпай-ақ Ыстанбұл кеңселерінің дайын штамп-ымен жаза беретін шенеуніктер отырды. Барлық лауазым аты Түркияның кеңсе қағаздарында жазылуы бойынша аталды.

Бір қарағанда түкке тұрмайтын факт – моданың өзі де тілді байқаусыз-ақ қажетсіз, артық неологизмдермен толтырып жіберуі мүмкін. Бір кездерде Константинопольда болған қарт арабтың Дамаскіде өз сөзіне түрік сөздерін қосып сөйлеп мақтанып тұрғаны есімде. Мысырда қызметші өз қожасына «Әпендім» деп қана сөйлейтін болған (8, 145-б.).

Өз тілінде сол ұғымдардың атауы бола тұрса да бөтен атаумен атау өмірдің әр саласына орын алған.

Лексикалық ауысулар көбінде не аса қажет болған кезде, не қабылдаушы халық басқа тілге өте-мөте қызыққан кезде болатынын айттық. Бірақ жаңа заттарды атау үдерісіндегі сөздіктің бірдей еместігі лексикалық инновацияның жалғыз көзі емес. Бұл үдеріске, сондай-ақ тілдің бірқатар ішкі факторлары да әсер етеді. Олардың бірі – сөздің күнделікті сөйлеу тілінде жиі кездеспейтіндігі. Жиі қолданылатын сөз еске тез түседі, сондықтан тілден берік орын алады. Ал жиі қолданылмайтын сөз ұмытылуға бейім болады да, оның орнына басқа тілден алынған, айтуға жеңіл сөздер көп қолданылады. Мысалы, араб тіліндегі *ра исиййун* – «главный» сөзінің орнына түркінің *бас* сөзі көп қолданылады. Мысалы, *башиджауиш* – басшәуіш, *башимухандис* – башинженер, *баштамурджий* – аға санитар, т.б.

Лексикалық ауысуларға себеп болатын тілдік ішкі факторлардың екіншісі – тілде зиянды омонимияның болуы. Мысалы, *лаухун* сөзі тақта, терезе, пластинка, плакат деген сөздерді білдіреді. Түсінікті болуы үшін ол сөзге анықтауыш сөз қосып айтуға мәжбүр болады. *Жазу тақта-сы* деп айту үшін тақта сөзіне жазу сөзін қосып жазу керек болды, сондықтан арабтар түркінің тақта сөзін пайдаланған.

Қажеттіліктен ауысқан сөздер негізінен сол ауысқан тілде жоқ жаңа заттар мен ұғымдарды білдіретін болып келеді. Мысалы, *бастарматун* – сүрленген ет деген сөз. Араб елінде мал аз өсіріледі, ал күннің ыстығына байланысты етті сүрлемейді. Сүр ет – арабтар үшін жаңа ұғым. *Қауурма* – қуырма, қуырдақ сөзі араб еліне даласы кең, малы көп түркі елінен келген жаңа тағамның атауы ретінде енген.

Алайда сөздердің ену жайы әрқашан бұлай бола бермейді. Кірме сөздердің өзімен бірге жаңа ұғымдарды ала келуі әр уақытта шарт емес. Кейде олар қабылдаушы тілде біртектес ұғымды білдіретін сөздермен бірге қатар өмір сүреді. Мұндай жағдайда кірме сөз бен төл сөз өзара синонимдік қатынасқа түседі.

Синонимдік қатарды құраушы сөздер бір-бірімен мағыналық жақтан жақын, өзара мәндес болуымен бірге, барлығының бір сөз табына қатысты сөздерден жасалуы шарт. Белгілі бір синонимдік қатардың жасалуы үшін оның құрамына енетін сөздердің барлығы да не бірыңғай зат есім сөздерден, не бірыңғай сын есім сөздерден немесе бірыңғай етістік сөздерден болуы керек. Синонимдік қатарлар әр сөз табының құрамында кездеседі.

Әдетте тіл-тілде мағыналары жағынан бір-біріне тепе-тең синонимдер кездеспейді, ал егер кездесе қалса, өте сирек ұшырасады. Синонимдес сөздер өзара мәндес сөздер болғанымен,

олардың мағыналық жақтан қалай да бір айырмашылығы бар. Синонимдес сөздердің өзара мағыналық жақындығын айқындаудан гөрі олардың бір-бірінен мағыналық айырмашылығын айқындау әлдеқайда күрделі. Бұлай болатындығы мынадан: синонимдес сөздердің бір-бірінен мағыналық жақтан айырмашылығы көбінесе сәл ғана нәзік айырмашылық түрінде болады да, мұның өзі бірден ашық-айқын аңғарыла бермейді. Бұл – бір. Екіншіден, синонимдес сөздердің бір-бірінен өзара айырмашылығы қолданылу ыңғайына қатысты стильдік айырмашылық түрінде ғана болуы мүмкін. Синонимдес сөздердің мұндай белгілері стильде түрлендіре ажыратылып айтылады.

Жоғарыда айтылғандай, түркі тілдерінен араб тіліне енген сөздер де сол тілдің байырғы сөздерімен мәндес келіп, соның нәтижесінде синонимдер жасалады. Мысалы, балтатун – фаъсун – балта; байрақун – аламун-ту, жалау; бұрғиййун – лаулабун – бұрғы деген синонимдік қатарлардың алдыңғы сыңары – түркі сөздері. Джиййун (-шы, -ші) жұрнағының зат есімге жалғанып тудырған кәсіпті білдіретін сөздерді санамағанда, 200-ден аса түркі сөздерінің араб тілінде синонимі бар.

Зат есімнен болған синонимдер өте көп. Оны жоғарыда айттық. Сын есімнен болған синонимдер: *хулуун* – *татли* – *тәтті*; *ахмару* – *қирмизи*, (*ал*) – *қызыл*; *назифун* – *тазаһ* – *таза*; *қадим* – *иски* – *ескі*; *аъраджу* – *афсаъ* – *ақсақ*.

Етістіктерден және үстеулерден болған синонимдер өте аз. Олар: *хатама* – *басама* – *мөр басу*; *фатала* – *барама* – *бұрау*; *джауифа* – *баууаша* – *бос, қуыс болу*; *даджеджа* – *даууаша* – *шулау*, т.б.

Үстеу синонимдер: *сумма* – *сора*, *сонра* – *соңыра*; *би ихласин* – *аджиқ* –

ашық, тура; *самхиййан* – *ишла-била* – *шала-пұла*, т.б.

Сонымен, кірме сөздер – тілдер лексикасын байытудың өнімді жолдарының бірі десек, ол тілдер қарым-қатынасы нәтижесінде болатын құбылыс екені белгілі. Зерттеушілер пікіріне сүйенсек, қазіргі уақытта дүние жүзінде өзге тілдермен қарым-қатынасқа түспеген, басқа тілдерден сөз қабылдамаған тіл жоқ деп кесіп айта аламыз.

Әлемнің өзге тілдері сияқты түркі тілдері де айналасындағы көптеген тілмен қарым-қатынаста болып, әлі де байланысын жалғастырып отыр. Түркі тілдерінің қазіргі уақыттағы және ертедегі басқа тілдермен байланысын зерттеу тек түркі тілдері тарихына ғана емес, басқа да көрші тілдердің тарихы үшін ғылыми маңызы бар.

Ғалым К. Мұсаев қазіргі түркі тілдерін байланысына қарай төмендегідей топтарға бөледі:

1. алтай-сібір (Шығыс Түркістан) тілдері. Олар негізінен моңғол, тұңғыс-маньчжур, палео-азиат, енисей, қытай (мүмкін ежелгі жапон және корей) тілдерімен байланысқан;
2. иран, индоарий және араб тілдерімен байланысқан ортазиялық тілдер;
3. иберия-кавказ, армян, иран, славян (негізінен орыс) тілдерімен байланысқан кавказ және қырым тілдері (Солтүстік Кавказ және Закавказье);
4. фин-угор және орыс тілдерімен байланысқан Поволжье-орал тілдері;
5. грек, славян, араб және иран тілдерімен байланысқан Кіші Азия және Балқан тілдері;
6. қазіргі туысқан түркі тілдерімен және орыс тілімен қарым-қатынастағы орталық тілдер;
7. осы уақытта славян, молдова және литва тілдерімен қатысып отырған

изоляциядағы (қарайым және гагауз) тілдер (Мусаев, 1984: 121-122).

Аталған байланыстардың ішіндегі ең көп зерттелгені – түркі-славян және түркі-моңғол байланыстары. Түркі-славян тілдік қатынастарына түркологтармен қатар славистер, олардың ішінде русистер көп көңіл бөлді. Ал түркі тілдерінің араб тілімен байланысы бұған керісінше жан-жақты зерттеуді қажет етеді.

Араб тіліне шеттен ауысқан лексикалық элементтердің ішінде түркі сөздері көрнекті орын алады. Түркі сөздерінің араб тіліне ауысуы талай-талай ғасырларға созылған күрделі үдеріс болды. Э. Наджиптің айтуы бойынша, бұл үдеріс арабтар мен түркі тайпаларының тікелей араласа бастаған 636-жылдардан басталады. Билік құрудың ауыспалы кезеңдеріне (алдымен арабтардың түркі халқына үстемдігі, кейіннен қыпшақ мәмлүктерінің, олардан соң осман түріктерінің араб халқын билеуі) орай сөз ауысулары болып жатты. Бұл құбылыс VII ғасырдан XX ғасырға дейін созылды.

Бұл тақырыпқа В.А. Гордлевский «К вопросу о влиянии турецкого языка на арабский» атты шағын мақала жазған. Араб диалектілеріндегі түрік сөздерін зерттеумен түрік ғалымы Б. Айташ айналысқан.

Араб тіліндегі түркі кірме сөздерін зерттеумен арнайы айналыспаса да, бұл мәселе туралы сөз етіп, қызығушылық білдірген қазақ ғалымдары болды. Арабша-қазақша түсіндірме сөздіктің авторы, ғалым Н.Д. Оңдасынов: «Араб, парсы тілдеріне түркі елінің де ықпалы аз болған жоқ. Мәселенің осы жағына қызығушылар ізденсе, араб-парсы сөздіктерінен жүздеген түркі сөздері мен оның элементтерін тауып алады», – десе, (Оңдасынов, 1984: 3) ғалым Л. З. Рүстемов: «Араб тілінің кезінде Шығыс ха-

лықтары тіліне тигізген әсері мол болғаны рас. Алайда бұл тілдік құбылысты сыңаржақты үдеріс ретінде түсінуге болмайды. Түркі тілдес халықтардың тілі де (соның ішінде қазақ тілі де) өз кезегінде араб және парсы әдеби тілдеріне едәуір ықпал еткені тарихи деректерден жақсы мәлім», – дейді (Рүстемов, 1982: 9).

Түркілер халық ретінде арабтарға исламның ерте кезінен-ақ белгілі болған. Мұхаммед пайғамбардың: «Түркілер сендерге тиіспейінше, сендер оларға тиіспендер», – деген сөзін IX ғасырдың ортасында жазылған еңбектерінің бірінде араб жазушысы Абу Дауда мысал етіп келтіреді. Сол IX ғасырда өмір сүрген араб ғалымы бағдадтық әл-Джахиз өз трактатында: «Түркілер – отырықшылық өмірге, бір орында ұзақ тұрақтауға, өзгеріссіз бір сарынды өмір ағысына шыдай алмайтын халық. Олар қозғалысқа жаралған. Оларға аң аулау, атқа салт міну, сайысу, азық табу және басқа елдерді басып алу тәрізді тынымсыз әрекеттер тән. Олардың басты қаруы – садақ. Түркілердің мергендігі соншалық араб садағына бір оқ салғанша, олар онын атып үлгереді. Түркілердің төрт көзі бар, екеуі бетінде, екеуі желкесінде», – деп жазады (Қадырбаев, 1997: 128).

Түркі сөздерінің араб елдеріне қандай жолмен жеткенінің тарихын қарастырайық. 1299 жылы Ноғай әскерлерін Тоқты бастаған әскерлер тас-талқан етіп жеңгеннен кейін Қара теңіз жағалауларының билеушілері Ноғайға жақтас ондаған мың қыпшақты құлдыққа сатты, Мысырға жөнелтті. Түркі құлдары халифтер мен текті мұсылмандардың жеке шаруашылық жұмыстарын атқаратын. Бертін келе Орта Азиядағы құл базарларынан жасөспірім мәмлүктерді сатып алып, тәрбиелеп, әскери дайындықтан өткізетін болды. Мұндай әскерлердің жергілікті

халықпен байланысы жоқ болғандықтан, олар қала, далаларда болып жататын түрлі бас көтерулерге қатыспайтын. Бұлардан орталық өкіметтің арқа сүйер күші ретінде халиф гвардиясы құрылды. Бір әмірдің иелігіндегі мәмлүктер *хушдаштар* деп аталды және сол әмірдің отбасы мүшелері қатарына саналды (Смирнов, 1992: 17).

Халифтерге түгелдей бағынышты, мемлекет қазынасынан айлық алатын гвардияшылар алғашында өз қызметін ақтап жүрді, бірақ уақыт өте келе олар мазасыз және өте қауіпті элементке айналды. X ғасырда гвардияның күшейгені соншалық, маңызды мемлекеттік істерді халифтер емес гвардия әскербасылары шешетін болды. Олар өздеріне ұнамаған халифтерді орнынан алып тастап, өз талаптарын орындайтын басқа халифті таққа отырғызды.

XI ғасырдың 60-жылдарында Аббасидтер әулетінен кейін құрылған Фатимидтер империясы құлап, Төменгі және Орта Египеттің билігі түркі гвардиясы қолбасшыларының қолына көшті. Осы жерде М. Қашқаридың мына сөзін келтіре кетуді жөн көрдік. «Мен Тәңірдің гүлденген мемлекетті түркілердің топырағында жаратқанын, өмір біліктерімен сол топырақты ғажайып өрнектегенін көрдім. Тәңір оларды түркілер деп атап, асқан сән-салтанатқа ие қылды. Дәуіріміздің хақандарын солардан таңдап, замана құбылысының еркін тізгінін қолдарына ұстатты. Сан мыңдаған адамдарды басқартып, адалдық істерін қолдады. Олармен бірге бір сапта күрескендерді бек құрметтеді» (Қашқари, 1993: 9).

XI ғасырдың соңында Сирияны түркі билеушілері өзара бөлісіп алды. Олар Дамаск, Халеб, Хомс, Антиохия сияқты ірі қалаларды биледі. Салах ад-Дин династиясы құраған Айюбидтер мемле-

кетінің құлауына әмірлердің өзара соғысынан басқа, сол билеушілердің әскери саясаты да себеп болды. Салах ад-Диннің кезінде-ақ әскер ішінде күрдтер мен әртүрлі түркі халықтарынан құралған уақытша бөлімдердің рөлі күшті болды. Сенімсіз әскери бөлімдерге қарсы Айюбидтер өздеріне берілген, сенімді, сатылып алынған құлдар-мәмлүктерден әскери полктер құрды. Бәсекеге түскен билеушілер бір-бірінен асып түсу үшін өз мәмлүктерінің санын көбейте түсті. Көп ұзамай-ақ мәмлүк әскерлері өздерінің қолбасшысы Бейбарыспен бірге франк корольдерінің біріккен күшін және Сирияның екі әмірін жеңіп, одан кейінгі жылдары Иерусалим, Дамаск, Баалбек, Аскалон және басқа да көптеген қалаларды басып алды. Египетте бірінен кейін бірі мәмлүктердің екі династиясы билік құрды. Олардың біріншісі бахрлықтар деп аталған Айбек бастаған қауым еді. Мәмлүктердің екінші династиясы бурджиттер немесе шеркес мәмлүктері деп аталды. Олардың дені грузиндер болды.

1250 жылы мәмлүк қолбасшыларының бірі Айбек айюбидтерді биліктен ығыстырып, өзі сұлтан атағын алды. Сол уақыттан бастап Египет пен Сирияны мәмлүктер династиясы XVI ғасырдың басына дейін биледі. Мәмлүктер мемлекет тізгінін қолына алғаннан кейін өздеріне дейін елді билеп келген күрдтер әулетін биліктен аластады. Мәмлүктердің басын біріктіріп, жеңістерге жетелеген, күні бүгінге дейін халық аузында аты аңыз болып қалған қыпшақтардың бірі Аз-Захир Рукн ад-Дин Бейбарыс болды (Дербісәлиев, 1982: 178-179).

1291 жылы Сириядан ең соңғы крест тағынушы қуылған кезде Рим папасы Жерорта теңізінің шығыс жағалауындағы мұсылман елдеріне блокада жариялады. Блокаданың мақсаты Сирия

мен Египетті өмірге аса қажетті ағаш, темір және құлдардан айыру еді. Ол уақытта араб елдеріне ағаш пен темір негізінен Түркиядан әкелінетін. Оңтүстік Түркиядағы Тавр тауы сыңсыған ағашқа толы еді. Таулық түріктер «тахтаджылар» – тақтайшылар төмен бағаға тақтай дайындайтын. Арзан теңіз көлігі оны Анадолы порты арқылы араб елдеріне жеткізетін. Мұндай кең ауқымдағы сауданың христиан блокадасы нәтижесінде тоқтап қалуы Түркияның да, Сирия мен Египеттің де экономикасына кері әсерін тигізді. Эгей теңізіндегі түрік флотының күшеюі және мәмлүктердің жаңа ұйымдасқан түрік князьдықтарына көз тіге бастауының сәйкес келуі кездейсоқтық емес еді. Батыстан крест тағынушылар мен шығыстан моңғолдар шабуылы қауіп төндірген кезде түріктер мен арабтар ортақ жауларына бірге қарсы тұру үшін тығыз одақтасуы қажет екенін сезінді.

Сол кезеңдегі мұсылман әлемінің ержүрек батыры Бейбарыс түріктерімен біріге отырып моңғолдардан түрік Анадолысын тартып алды және Түркиядағы исламның қорғаушы тірегі болды.

Осман мемлекеті алғашында түрік князьдықтарының бірі ғана болатын. Олар мәмлүк сұлтанын өздерінің одақтасы және қорғаушысы деп таныған еді.

Жоғарыда айтып кеткеніміздей, араб елдерінде мәмлүктер билік құрып тұрған кездегі экономикалық және саяси жағдайлар анадолылық түріктер мен арабтарды мәмлүктердің қол астына бірігіп әрекет істеуге алып келді. Содан соң XIII ғасырдың екінші жартысында мұсылман әлеміндегі экономикалық және саяси жағынан ең құдіретті Мәмлүк сұлтанаты Анадолыдағы жаңа Түркияның аяғынан тік тұруына өз үлесін қосты.

XVI ғасырдың екінші онжылдығында португалдықтар арабтарды Үндістан

мен Қызыл теңіз аралығындағы сауда жолынан аластау мақсатымен араб саудагерлеріне шабуыл жасай бастады. Қажылыққа бара жатқан жолаушылар кемелері мен сауда кемелерін басып алып, барлық тұтқынды өлтіріп отырды. Андалусиядан Үнді мұхитына дейінгі араб жерлері үнемі шабуыл астында болды, олардың жалғыз үміті османдықтар болатын. Андалусия құлағаннан кейін түріктер Тунис пен Алжирды өз бақылауына алды, өйткені Испанияға қарсы күшті майдан ашу керек болды.

Араб жерлерінің Осман империясына бірігуі тек ислам тарихындағы ғана бетбұрыс кезең емес, сондай-ақ 1516-1916 жылдардағы арабтар тарихындағы да бетбұрыс кезең болды.

Мәмлүктер билеп отырған араб елдеріне XVI ғасырдың басында түріктер шабуыл жасады. Месопотамияны басып алғаннан кейін I Сәлім сұлтанның әскерлері Сирияны, Ливанды және т.б. елдерді басып алуға аттанды. Олар осы уақытқа дейін Египет мәмлүктерінің билігінде еді.

Бұрын мұсылман сұлтандарының ішіндегі біріншісі болуға тек мәмлүктердің ғана хақысы бар еді, өйткені олар Мекке мен Мединені және қажылыққа барар жолды күзететін. Олар «Қасиетті екеу» – Мекке мен Медине қызметшілері деген атаққа ие болатын. Мардж Дабикте мәмлүк сұлтанын жеңген Сәлім I мешітте, көпшіліктің алдында бұл атақты қабылдап алды. Бұл ислам әлеміндегі бірінші әрі басты билеуші және исламның қасиетті жерлерінің иесі әрі қорғаушысы мәмлүк сұлтанының орнын басты деген сөз еді.

Египетті жаулап алғаннан кейін-ақ түрік сұлтанының билігі Египетке бидай және басқа да азық-түлік жағынан толық тәуелді Хиджаз аймағында да жүре

бастады. 1551 жылы түріктер Триполиді басып алды.

Осылайша, XVI ғасырда Ирақ, Сирия, Ливан, Палестина, Египет, Хиджаз, Алжир, Ливия, Тунис сияқты араб аймақтары орасан зор Осман империясының құрамына кірді. Әкімшілік жағынан араб елдері көптеген пашалықтар немесе уәләйәттарға, ал олар өз кезегінде санжақтарға бөлінді. Мәмлүктер мемлекет билігінен айырылса да, біраз жерге ие болып қалды. Олар сол жер үшін түрік сұлтандарына салық төлеп тұруға мәжбүр болды. Ол салықты Каирдегі түрік пашасы жинап, сұлтанға табыс етіп отырды.

Іс жүзінде мәмлүктер әлі де болса Египеттің толық қожасы еді. Оларға I Сәлім әртүрлі жеңілдік жасады. Олардың бірі тіпті орнынан түскен немесе қызмет уақыты аяқталған жергілікті әкім кетіп, орнына жаңа тағайындалған әкім келгенше билікті қолында ұстайтын. Әкімдер Ыстанбұлда тағайындалып, сол жақтан жіберілетін болған. Мәмлүктердің ықпалының қайта күшейгені соншалық, түрік пашасына мәмлүк бейлерінің көңілі толмаса орнынан алып тастауға шамалары жеткен. Тек Мұхаммед Әлидің кезінде 1808 жылы мәмлүктерден алдымен жер, соңынан саяси билік те тартып алынды. 1811 жылы мәмлүктер биліктен толық айырылды.

Араб елдерінің экономикалық дағдарысқа ұшырауына байланысты енді мәдени, әдеби өмір бірте-бірте ұйқы құшағына көмілді. Араб тілін түсінбеген моңғолдар көзі ашық, көкірегі ояу азаматтарды қуғынға алса, түріктер араб елдеріне ресми тіл ретінде түрік тілін қабылдатты.

Мемлекеттік билік басына түріктер отырғаннан кейін түрік сөздерінің ағыны тіпті күшейе түсті. Түрік сөздерін барлық

жерде әскери тап айтып, таратып жүрді.

Түріктер тіпті IX ғасырда-ақ Бағдатта мыңдап қаптап кеткен болатын. Жалпақ бетті, түз өміріне дағдыланған түріктер жоғары талғамды қала тұрғындары – арабтарға жат еді, сондықтан арабтар түріктерді жек көрді. Бағдаттың патша сарайындағы аббасид Ибрагим ибн Махди түрікше сөйлейтін, ал Мустаин халифтың уәзірі Утамыш түрік еді.

Тілді түріктендіру түріктер жаулап алған халықтардың бәріне ортақ жай еді. Түрік әкімдері араб халқына өтініш, арыздарын араб тілінде жазып әкелуіне тыйым салды.

В.А. Гордлевскийдің айтуынша, Дамаскінің араб диалектісі таза күйінде қалса, Мосул мен Бағдатта, сондай-ақ шет жақта, шығыс шекарада қоныстанған араб тайпаларында араб тілі түркі сөздерімен араласқан. Бұл орынды да, өйткені түріктердің ғасырларға созылған өктемдігінен тіл тазалығын сақтап қалу қиын еді.

Арабтар бәдәуилер мекендеген Тигр өзенінің оң жақ жағалауын түріктерше «Қаршы яқа» деп атаған. Әуестіктен, болмаса өздеріне мақтаныш көргендіктен бе әйелдер өз тілдеріне түркі сөздерін жиі араластыра сөйлеген, шетел сөздері олардың құлағына жағымды болған.

Араб тілін зерттеп қадағалаушылар Бағдаттағы араб тілінің шұбарлығын «түрік тілінің түзеуге келмейтіндей етіп қалдырған ізі» деп атап көрсеткен. Тарихи деректерге қарағанда араб ділмарлары, әскербасылары мен сол дәуірдің оқымыстылары бұл тілді жақсы меңгерген. Солардың бірі – әйгілі тарихшы әл-Айни.

Осман империясының батыс шекарасынан Алжир, Мағрибке дейін түрік үстемдігінің куәгері болған сөздер жайылып тарап жатты. Мұның бәрі түріктер алып келген цивилизацияға тән еді, бұлар-

дың көпшілігі әскери сөздер болатын, өйткені арабтар қару-жарактың аттарын да осы көрші халықтан қабылдаған еді. Шабуылдарын жеңіспен аяқтап, Жерорта теңізінің қожасы болған түріктерден арабтар соғыс техникасы – қару-жарактар да алып отырған.

XVII ғасырда Солтүстік Америкаға сапар шеккен Мосул әулиесі Ильяның күнделігінде мынандай сөздер кездеседі: ильчи «елші», улақ «жаушы», йедек «жетектегі ат», қонақ «аялдама». Ол Американың өзін түрікшелеп Йани Дюнъя «Жаңа Дүние» деп атайды (Гордлевский, 1961: 143).

Қорытынды. Тілдік өзгерістерге себеп болатын факторлардың бірі – бір тілдің өзге тілмен қарым-қатынасқа түсуі. Тілдердің өзара қарым-қатынасы – лингвистикалық, психологиялық, әлеуметтік, этнотарихи, т.б. факторларға байланысты құбылыс.

Түркі әлемінде шығыс тілдері мен мәдениеттеріне деген қызығушылық

қай кезде де болғаны анық және қазіргі кезеңге дейін бәсеңдеген емес. Алайда түркі халықтарының да тілі мен мәдениетінің шығыс елдеріне тигізген ықпалы аз болған жоқ. Мәселенің екінші қыры аз зерттелген.

Араб тіліне шеттен ауысқан лексикалық элементтердің ішінде түркі сөздері көрнекті орын алады. Түркі сөздерінің араб тіліне ауысуы талай-талай ғасырларға созылған күрделі үдеріс болды. Билік құрудың ауыспалы кезеңдеріне (алдымен, арабтардың түркі халқына үстемдігі, кейіннен қыпшақ мәмлүктерінің, олардан соң осман түріктерінің араб халқын билеуі) орай сөз ауысулары болып жатты. Бұл құбылыс VII ғасырдан XX ғасырға дейін созылды.

Сонымен, араб тілі өзге тілдердің лексикасын байытатын қайнар көзге айналуымен қатар, өз сөздік қорын толықтыру үшін басқа тілдерден сөз қабылдап отырған. Солардың бірі түркі тілі болғандығы зерттеу барысында анықталды.

Әдебиеттер

1. Вайнрайх У. (1979). Языковые контакты. – Киев: издательство при Киевском университете. – 263.
2. Верещагин Е.М. (1969). Психологическая и методическая характеристика двуязычия (билингвизма). – М. – 160.
3. Гордлевский В.А. (1961). Избранные сочинения. – М. Т. II. – 558.
4. Дербісәліев Ә.Б. (1982). Араб әдебиеті. – Алматы: Мектеп. – 208.
5. Дешериев Ю.Д. (1966). Закономерности развития и взаимодействия языков в советском обществе. – М.: Наука, – 402.
6. Ильяшенко Т.Т. (1970). Языковые контакты // На материале славяно-молдавских отношениях. Краткий очерк. – М.: Наука. – 205.
7. Козина Н.А., Лигута Т.В. (1981). Языковые контакты в аспекте культуры языка. – Рига.
8. Қадырбаев А. (1997). Тюрки в средневековом арабском мире IX-XI века // ҚазМУ хабаршысы. Шығыстану сериясы. – №12.
9. Қашқари М. (1993). Түбі бір түркі тілі. – Алматы: Ана тілі, – 192.
10. Мусаев К.М. (1984). Лексикология тюркских языков. – М. – 232.
11. Оңдасынов Н.Д. (1984). Арабша-қазақша түсіндірме сөздік. – Алматы: Мектеп. – Қ. т. – 256.

12. Розенцвейг В.Ю. (1963). О языковых контактах. Вопросы языкознания, Т1.
13. Рүстемов Л.З. (1982) Қазіргі қазақ тіліндегі араб-парсы кірме сөздері. – Алматы: Ғылым. – 160.
14. Смирнов В.Е. (1992). Некоторые проблемы феодального войска Османского Египта // Вестник Московского университета. Востоковедение. – №3.

References

1. Vajnrāj U. (1979). Jazykovye kontakty. – Kiev: izdatel'stvo pri Kievskom universitete. – 263.
2. Vereshagin E.M. (1969). Psihologicheskaja i metodicheskaja harakteristika dvujazychija (bilingvizma). – M. – 160 .
3. Gordlevskij V.A. (1961). Izbrannye sochinenija. – M. T.II. – 558.
4. Derbisəliev Ə.B. (1982). Arab ədebieti. – Almaty: Mektep. – 208.
5. Desheriev Ju.D. (1966). Zakonomernosti razvitija i vzaimodejstvija jazykov v sovetskom obshhestve. – M.: Nauka, – 402.
6. Il'jashenko T.T. (1970). Jazykovye kontakty // Na materiale slavjano-moldavskih otnoshenii. Kratkij ocherk. – M.: Nauka. – 205.
7. Kozina N.A., Liguta T.V. (1981). Jazykovye kontakty v aspekte kul'tury jazyka. – Riga.
8. Қадырбаев А. (1997). Түркі в средневековом арабском мире ІІІ-ІІІ вeka // ҚазМУ habarshysy. Shyrystanu serijasy. – №12.
9. Қашқари М. (1993). Тыби бир тырки тили. – Almaty: Ana tili, – 192.
10. Musaev K.M. (1984). Leksikologija tjurkskih jazykov. – M. – 232.
11. Оңдасынов N.D. (1984). Arabsha-қазақша тысindirme сөздік. – Almaty: Mektep. – Қ t. –256.
12. Rozencvejg V.Ju. (1963). O jazykovyh kontaktah. Voprosy jazykoznanija, T1.
13. Rystemov L.Z. (1982) Қазіргі қазақ тіліндегі араб-парсы кірме сөздері. – Алматы: Ғылым. – 160.
14. Smirnov V.E. (1992). Nekotorye problemy feodal'nogo vojska Osmanskogo Egipta // Vestnik Moskovskogo universiteta. Vostokovedenie. – №3.

КӨП МАҒЫНАЛЫ СӨЗДЕР: МҰҒЖИЗА ЖӘНЕ БАСҚА ДА ҚЫРЛАРЫ

Насыр Әбдуазиз Хасан әл-Катами
Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті
Шешендік өнер және сын пәндерінің оқытушысы

COMPREHENSIVE WORDS: BETWEEN MIRACLE AND OTHER ASPECTS

Nasr Abdul Aziz Hassan Al-Katami
Lecturer of Rhetoric and Criticism
Egyptian University of Islamic Culture
Nur-Mubarak

جوامع الكلم بين الإعجاز وغيره

نصر عبد العزيز حسن الكتامي
مدرس البلاغة والنقد بالجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك

КРАТКИЕ ВЫРАЖЕНИЯ: МЕЖДУ ЧУДОМ И ДРУГИМИ АСПЕКТАМИ

Наср Абдулазиз Хасан Аль-Катами
Преподаватель риторики и критики
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак

Аңдатпа. Жалпы мағынасы кең әрі терең сөздер мәселесі араб және әлемдік деңгейде үлкен назарға ие болған. Бұл – ең алдымен, адам баласының шынайы сезімі мен білімін қысқаша, бірақ терең жеткізуге арналған, даналықпен үйлескен және қиялға толы сөздер. Олар мағыналардың адамгершілігі мен табиғилығын, сөздердің әсемдігі мен тартымдылығын біріктіріп, бір ұлтқа немесе тілге байланбайды.

Арнайы түрде пайғамбардың (с.ғ.с.): «Маған қысқа, бірақ мағыналы сөздер берілді», – деген хадисі зерттеушілердің назарын аударып, бұл сөздердің мәнін ашуға, олардың ой тереңдігі мен ерекше құрылымын зерттеуге қызығушылық тудырды.

Ғалымдардың көбі мұндай сөздерді тек Құран аяттарында ғана көрсе, кейбірі пайғамбардың (с.ғ.с.) ерекше шешендік сөздерінен де кездестірді. Ал кейбірі мұндай сөздер Құранда да, пайғамбардың (с.ғ.с.) сөздерінде де бар екенін және олардың керемет табиғаты мен адам мүмкіндігінің арасындағы айырмашылықты түсіну керектігін айтты.

Ғалымдардың пікірі бойынша, пайғамбардың (с.ғ.с.) қысқа әрі мағыналы сөздері ерекше шешендік қасиетке ие. Бұл сөздер Алланың уахиымен келген мағыналарды қамтиды, ал олардың формасы – пайғамбардың (с.ғ.с.) ерекше қасиеті.

Дегенмен бұл басқалардың, соның ішінде ақындар, шешендер және жазушылардың да қысқа әрі мағыналы сөздер шығаруына кедергі келтірмеді. Мұндай сөздер тыңдаушылардың жүрегіне жетіп, уақыт пен кеңістіктен асып өтіп, зерттеушілердің аузында айтылып жүрді, шынайылығы мен қарапайымдылығымен мысалға айналып, таңданыс тудырды.

Бұл зерттеуде пайғамбардың (с.ғ.с.) қысқа әрі мәні терең сөздерінің ерекше қасиеті көркемдігі мен маңызы талданады. Пайғамбардың (с.ғ.с.) сөзі үнемі ерекшеленіп тұратыны, басқаларында сирек кездесетін құбылыс болғаны туралы пікірлер айтылады.

Түйін сөздер: кемел сөздер, жүйе, сөздер, тіркестер, пайғамбарлық шешендік.

الملخص: قضية جوامع الكلم بوجه عام لها من الاهتمام العربي والعالمي نصيب كبير، فهي في المقام الأول اختصار لمشاعر وعلوم إنسانية صادقة ومورقة، تمتاز بالحكمة وتعمق بالخيال، وهي تجمع بين إنسانية المعاني وفطرتها وبين طرافة الألفاظ ورونقها، الأمر الذي يجعلها بعيدة عن التعصب لشعب أو لسان .

وعلى وجه الخصوص، فقد فتح الحديث النبوي «أعطيت جوامع الكلم» شهية الباحثين لبيان ماهيتها وابتكار معانيها والإفادة من أسرارها ذات الثروة الفكرية الخصيبة، والنظم الصافي البديع.

وقد كان كثير من العلماء يقصرون الجوامع على آيات القرآن المعجز، وهناك من رآها في البيان النبوي الفريد، كما كان من بينهم من يفهم من كلامه أنه لم يمنع أن تكون الجوامع في هذا وذاك مع التفريق بين ما هو معجز وما هو في طاقة البشر.

وقد استقر الرأي عند الكثيرين أن الجوامع مقصدها البيان النبوي وما فيه من فصاحة سلمت للنبي ﷺ واعتبرها الحاذقون وأقرؤا بها له، ثم يضاف إليها أنها وحي ومعان من عند الله تعالى، بينما الألفاظ كانت من خصوصياته عليه الصلاة والسلام .

لم يمنع ذلك - كما هو مشاهد ومعروف- أن صدرت جوامع ورؤيت آثار من لدن آخرين من بعض الشعراء والخطباء والأدباء بوجه عام، اخترقت هذه المأثورات قلوب السامعين وعبرت حدود الزمان والمكان، وصارت على السنة المتدققين الدارسين، بل صارت من وجازتها وصدقها، وصدقها للفترة الإنسانية، ظهرت مضرب الأمثال ومثارا للإعجاب

فكانت مهمة البحث عن تلك الخصوصية والفخار النبوي بالجوامع، وجاءت الإجابة من المهتمين والمنشغلين بالبيان النبوي بأن هذا مما سلم للنبي ﷺ على الدوام ووقع لغيره على شكل عارضات ومعدودات، وكان كذلك ابتكار المعنى بالألفاظ والتركيبات الجديدة التي لم يسبق إليهما مع المعنى والنظم، كذلك مخاطبته خبايا النفس ومزاجها، وأعنى بالنفس هنا كل نفس بشرية حيث إن الخطاب النبوي خطاب عالمي يتوافق مع الرسالة العالمية للإسلام.

وأخيرًا سمح المقام ببعض الجوامع لتحليلها في سطور موجزة، لتدل على أخواتها وترشد لبيانها.
الكلمات المفتاحية: جوامع الكلم، النظم، الألفاظ، التراكيب، البيان النبوي.

Annotation. The issue of brief and eloquent expressions has always attracted significant attention both in the Arab world and globally. These expressions are, first and foremost, concise representations of sincere human feelings and knowledge, intertwined with wisdom and filled

with imagination. They combine the humanity and naturalness of meanings with the originality and elegance of words, making them free from biases towards any nation or language.

The specific hadith of the Prophet, «I have been given concise yet comprehensive speech,» has especially piqued the interest of researchers, encouraging them to explore its nature, discover its intellectual wealth, and study its structure.

Many scholars have limited these expressions to Quranic verses, while others recognized them in the unique speech of the Prophet. Some believed that such expressions could be found in both, while distinguishing between what is miraculous and what is within human capacity.

The opinion of many scholars is that these expressions are characteristic of the Prophet's speech, which was marked by exceptional eloquence, recognized by many experts. These words were divine revelations, while the manner of their expression was unique to the Prophet.

However, this does not negate the fact that similar brief and profound expressions were also found in the works of other individuals, including poets, orators, and writers, whose words touched the hearts of listeners, transcending time and space. These expressions became widely quoted and admired for their precision and alignment with human nature.

The goal of this research was to study the unique nature of these expressions in the Prophet's speech and their importance. Researchers concluded that such expressions were always inherent to the Prophet, while for others, they occurred only occasionally. The Prophet's ability to create new meanings through unique words and constructions that had no precedent, while addressing the depths of the human soul, is remarkable.

Keywords: comprehensive words, system, words, phrases, Prophetic eloquence.

Аннотация. Вопрос кратких и емких выражений всегда привлекал значительное внимание как в арабском мире, так и на международном уровне. Это, прежде всего, лаконичное выражение искренних человеческих чувств и знаний, которые переплетаются с мудростью и пронизаны воображением. Эти выражения сочетают в себе гуманность и естественность смыслов с оригинальностью и изяществом слов, что делает их свободными от предвзятости к какому-либо народу или языку.

Особенно интерес вызвал хадис Пророка «Мне были даны краткие, но ёмкие выражения», что побудило исследователей глубже понять их суть, раскрыть их интеллектуальные богатства и изучить их структуру.

Многие учёные ограничивали понятие этих выражений исключительно кораническими аятами, другие видели их в уникальной речи Пророка. Некоторые полагали, что такие выражения могут встречаться и там, и там, однако они различали чудесную природу одного и человеческие возможности другого.

Мнение многих исследователей сводится к тому, что эти выражения характерны для речи Пророка, которая отличалась исключительным красноречием, признанным многими учёными. Эти слова были откровением от Бога, а формы выражения принадлежали исключительно Пророку.

Однако это не исключает того факта, что подобные краткие и глубокие выражения встречались у других – поэтов, ораторов и писателей, – чьи произведения проникали в сердца слушателей, преодолевая время и пространство, и вызывали восхищение за их правдивость и естественность. Такие выражения стали поговорками и предметом восхищения за их точность и соответствие человеческой природе.

Целью исследования было изучение уникальности кратких выражений в речи Пророка и их важности. Ответ исследователей заключается в том, что такие выражения

были присущи Пророку постоянно, а у других людей они встречались лишь эпизодически. Пророк умел создавать новые смыслы через уникальные слова и конструкции, которые не имели аналогов, обращаясь к глубинам человеческой души. Его слова, как универсальное послание, соответствовали глобальной миссии ислама.

Ключевые слова: тщательные высказывания, система, слова, фразы, пророческое красноречие.

ذكرها الرسول ﷺ ولم تكن مألوفة من قبله، وهي خصوصية تساوي الخصوصية التي في كلامه. اهتم العرب بموضوع الإيجاز حتى كانوا يعدون البلاغة إنما هي الإيجاز (2، 69/1) وقد كانت لهم أسبابهم ودوافعهم لاعتماد هذا الأسلوب في كلامهم وإجلاله.

ولقد غدت جوامع الكلم غاية الإيجاز والدرجة الرفيعة منه والوسيلة المثلى لأسر القلوب وشحذ الأذهان.

تلك مكانة الجوامع بين مفردات البلاغة، فما مكانها؟ أو ما مقصود الحديث بها؟

يذهب بعض المحدثين والبلاغيين إلى أن المقصود هنا الآيات القرآنية الموجزة التي اشتملت على العديد والكثير من المعاني المعجزة، ويكون فخر النبي ﷺ بها من حيث تلقي القرآن الكريم وأمر الله له بتلاوته وإبلاغه للعالمين.

إذ يرى الإمام البخاري أن جوامع الكلم هي القرآن الكريم، قال:

«بلغني أن جوامع الكلم أن يجمع الله الأمور الكثيرة التي كانت في الكتب السابقة في الأمر الواحد والأمريتين ونحو ذلك» (3، 172/15)

وممن رأى ذلك أيضا ابن قتيبة (4، 4) قال: «المراد بجوامع الكلم القرآن الكريم، بقرينة قوله ﷺ بعثت بجوامع الكلم، والقرآن هو الغاية في إيجاز اللفظ واتساع المعنى»

فمذهب هؤلاء ومن لف لفهم أن الجوامع ذات قيمة عظيمة ربما لا تطالها ألسنة البشر، فهي ركن من أركان الإعجاز ولا يتأتى وجوده بن الناس، ومعنى الحديث على هذا النحو أن الرسول اختصه الله بنزول القرآن عليه، ومن بين هذا القرآن المنزل آيات الجوامع.

وذهب آخرون أنها كلام النبي ﷺ أي أحاديثه

مقدمة: يهتم البحث بالإجابة عن بعض التساؤلات التي شغلت البلاغيين وعلماء الحديث كثيرا، وهي ماهية جوامع الكلم وما يميزها عن غيرها من أقرانها من نفس القائل

وهل مقصود منها الآيات القرآنية فلا يستطيعها إنسان؟ لأنها حينئذ تكون قد دخلت في نطاق الإعجاز، وإذا سلمنا بذلك فسوف تظهر لنا مشكلة، وهي خروج البيان النبوي من هذا البيان الفريد، ويظل البحث عن حقيقة الخصوصية في حديثه ﷺ «أوتيت جوامع الكلم»

فيخلص البحث إلى أن الجوامع خصوصية لكلام النبي ﷺ يفخر بها كعظية ربانية خالصة له وتظهر فعلا في كلامه الذي أدهش المتكلمين من أرباب البيان العربي وشهد له الخصوم قبل الاتباع وقد تولد عن ذلك المذهب قضية أخرى، مفادها أين تلك الخصوصية وقد أقر البلاغيون بجوامع للكلم في حديث الأدياء والشعراء من العرب، بل والمأثورات الأدبية العالمية؟

ويختتم البحث بنماذج من الجوامع النبوية في ثوب تحليل بلاغي موجز، إذ إن مقام البحث لا يسمح بغير ذلك.

أسأل الله تعالى التوفيق والقبول والإخلاص، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الجوامع : معناها ومكانتها

قال النبي ﷺ «أوتيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وبينما أنا نائم أوتيت مفاتيح خزائن الأرض» (1) ليس ثمة ما يشير إلى أن هذا المصطلح (جوامع الكلم) كان معروفا أو على الأقل أنه كان يشيع بين الناس قبل النبي ﷺ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يكون من الألفاظ الخاصة التي

فقد ذكر ابن رجب عددا من المؤلفات في الجوامع هي:

- 1- الإيجاز وجوامع الكلم في السنن المأثورة لأبي بكر السني
- 2- الشهاب في الحكم والأدب لأبي عبد الله القضاي
- 3- غريب الحديث للخطابي

ولابن رجب كتابه المشهور جامع العلوم والحكم في هذا الشأن، وهو في الأصل مأخوذ من كتاب الأربعين النووية مع زيادة، ولا تخلو بطبيعة الحال كتب شراح الحديث النبوي من هذه الجوامع وشرح معانيها.

ومن الكتب في هذا الشأن كتاب جوامع الكلم من كلام سيد العرب العجم لصلاح الدين التيجاني، جمعها من الصحاح والسنن فكانت نحو ثلاثة آلاف حديث، إلا أنه أدخل في الجوامع الأفعال والإشارات النبوية كقوله «كان النبي ﷺ لا يسلم في ركعتي الوتر» وقوله «كان النبي ﷺ لا ينبعث في الضحك» (8، 268)، ومن البدهي ملاحظة أن القول هنا هو للصحابي الواصف، وليس من كلام النبي عليه الصلاة والسلام.

ومن الجدير بالذكر أن علماء الأدب والبلاغة منهم من ذكر آثارا موقوفة ونسبها للنبي ﷺ ومرجع ذلك اللبس هو تشابه كلام الصحابة مع كلام نبيهم، وشدة تأثرهم بأسلوبه ﷺ حتى ظهر الحديث المسلسل وظهر فيه تشبه الصحابة حتى بالحركات والهيئات التي كان عليها منطلق الرسول الكريم، فكانوا يتناقلونه فيما بينهم و يعدونه لتلامذتهم من بعدهم على الهيئة التي رويت بها أول مرة.

ويلاحظ أن الذي ينتخب أحاديث يعدها من الجوامع يأتي من خلفه من يكمل عليها ويزيد في أعدادها، وهو ما فعله ابن رجب مع النووي، وما فعله النووي مع ابن الصلاح

قال ابن رجب في مقدمته «وكان بعض من شرح هذه الأربعين قد تعقب على جامعها رحمه الله تركه حديث» ألحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت فأولى رجل ذكر «لأنه الجامع لقواعد الفرائض التي هي نصف العلم، فكان ينبغي ذكره في هذه الأحاديث الجامعة»..... (8، 9)

الشريفة، قال ابن حجر: «هو أن يتكلم بالقول الموجز القليل اللفظ الكثير المعنى» (3، 172/51) ويجعلها ابن الصلاح خاصة بالأحاديث الجوامع التي يقال إن مدار الدين عليها، فنقل عنه قوله «هو الأحاديث الكلية، وهي الأحاديث الجوامع التي يقال إن مدار الدين عليها».

وعلق ابن رجب على هذا فقال: «فربما جمع أشتات الحكم والعلوم في كلمة واحدة أو شطر كلمة» (5، 7)

وهذا ما أرجحه، لما هو ظاهر من جوامع كلمه ﷺ وكمال خصوصيته وافتخاره بتلك الخصوصية، وإفاقة العرب فصاحة وبلاغة.

قال المناوي يعلق على الحديث «أعطيت جوامع الكلم، أي ملكة أقدر بها على إيجاز اللفظ مع سعة المعنى بنظم لطيف لا تعقيد فيه يعثر الفكر في طلبه ولا التواء يحار الذهن في فهمه، .. وقيل: أراد أن الأمور الكثيرة التي كانت تكتب في الأمور المتقدمة جمعت له في الأمر الواحد والأمريين» (6، 719/1)

وهي سمة الأدب الرباني الذي انفرد به نبينا وتعجب منه أبوبكر وعمر وعلى رضى الله عنهم فرد عليهم ﷺ بقوله «أدبني ربي فأحسن تأديبي» كما جاء في بعض الروايات (قال الزركشي: المعنى صحيح لكن لم يأت من طريق صحيح) (6، 291/1)

والحق أنه ينبغي لمتلقي القرآن ومبلغه من فصاحة تفوق القوم وتدهشهم، فالذي يليق بحامل الإعجاز ومبينه للناس أن يكون أقواهم لغة، وأحسنهم بلاغة، وتملكا لनावية الكلام ودقته حتى لا يتقلت إلى المبلغين ما ليس مرادا لله.

يقول أحد الباحثين « وإتيانه ﷺ جوامع الكلم شرط أساسي فيمن يستقبل وحي الله تعالى (القرآن) حتى يكون مستعدا لقبول وبيان علوم الكتاب الإلهي الخاتم» (7، 11)

المؤلفات في الجوامع تنحو إلى أن الجوامع المقصود منها البيان النبوي نفسه

وليس هناك كلام واحد يجرى على طبيعة واحدة من التماسك وشدة الأثر وإحكام البناء يقع إلا في كلامه ﷺ (11، 32)

وهو معنى كلام الرافي حين قال:

«الأصل في الكلام النبوي أنه جامع مجتمع لا يذهب في الأعم الأغلب إلى الإطالة، بل كالتمثال يأتي مقدرا في مادته ومعانيه وأسلوب الجمع بينهما وربط الصورة بالمعنى» (12، 243)

ولا نغفل جانب الوحي الإلهي الذي لا عوج له في تلك الجوامع ولذلك « فإن هذه الألفاظ النبوية من لدنه ﷺ أما المعاني الكبار الحسنة فهي مما أتاه الله تعالى له واجتمعت تحت لفظه الموجز» (13، 103)

وأرى في هذا المقام ما يجعل كلامه ﷺ يدنو من الإعجاز، وأقصد الإعجاز المفهوم لا التحدي المنطوق، والإعجاز بالكل لا بالجزء اليسير، فما هو بالإعجاز القرآني، بل أستطيع القول هو خصوصية نبوية لا تطالها السنة العرب ولا تجاربه إلى نهاية المضمار «وإن لامت أيديهم من هذه الطبقة بعض أطرافها» (14، 32)

نماذج من الجوامع النبوية

من ذلك الذي جاء في العقيدة وحفظها كل الناس واعتنوا بنقلها، قوله ﷺ « **إنما الأعمال بالنيات**، **وإنما لأمرئ ما نوى**» (15) هذا الحديث الشريف من جوامع كلمه ﷺ (15، 196/2) وصارت الكلمة الأولى منه مثلا يضرب الخاصة والعامة في مختلف شئونهم، ذلك لقلة ألفاظه وسهولتها، وعظم المعنى المحمول وثقله، فقد مس المعنى معاملات الناس وعلاقاتهم الإنسانية، وفسر بواطن أفعالهم واحتكاكاتهم.

قال الإمام الشافعي «هذا الحديث ثلث العلم، ويدخل تحت سبعين بابا» (3، 17/1) وقال غيره «إنه ثلث الإسلام (16، 161/2)، فكل نية مقبولة وإن عاق عن العمل عائق، بينما العمل يتوقف صلاحه على صلاح النية نفسها، وكم من عاملة ناصبة تصلى نارا حامية، فالعامل لا يحصل إلا

جوامع كلم النبي ﷺ وجوامع الناس

إذا كانت الجوامع مما اختص به النبي ﷺ فما بالنا نرى جوامع للناس ومأثورات جمعت الحكم وتناقلتها الألسن من عصر إلى آخر؟

بل إن أبا منصور الثعالبي جمع في كتابه الإيجاز والإعجاز جوامع من القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين وملوك الجاهلية والإسلام والظرفاء والفلاسفة (9، 15) وفعل مثل ذلك الجاحظ وغيرهما.

لقد صارت كلمة الجوامع من الكلام تخطى حدود الأدب العربي، وصارت مصطلحا عالميا يعكف الادباء والفلاسفة في جمع أو صياغة حزما من مأثورات الكلام، وحكمه النافذة الى الفطرة الإنسانية في معناها، والمستأنسة لخفتها في مبناها، فصارت هناك كتب عالمية تترجم الى عدة لغات وتشرف بالقبول والإفادة من معانيها.

من هذه المؤلفات كتاب جوامع الكلم للطبيب والمؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون، والذي تحدث فيه مُقدِّم كتابه ما يشير إلى تلك الظاهرة بقوله «والدكتور غوستاف لوبون ليس بدعا من الفلاسفة، فقد سارت حكمهم وأمثالهم مسير الشمس في الفلك والنور في الحلك، يتناقلها الرواة، ويشيد بذكرها الركبان، يرد نميرها الملك والأمير، ويهتدى بهديها الغنى والفقير» (10)

ولوبان ذاته يذكر أن كتابه إنما هو تلخيص لأفكاره في صورة قضايا جامعة، لأن الصبغ المختصرة تأخذ باللب، وتبقى في الذاكرة، ولذلك شاعت جوامع الكلم في عالم الأدب (10، 9).

ونعود فنقول: إذا كان هذا الكم من المؤلفات

العربية والعالمية فما الخصوصية النبوية هنا ؟

وقد أجاب على ذلك صاحب كتاب قراءة في الأدب القديم فقال «إننا إذا قارنا ما قاله النبي ﷺ وما قاله غيره في موضوع واحد ما نهض معه كلام غيره، فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن أكثر كلامه ﷺ كذلك، لكن كل بليغ لا يأتي في حياته من هذا إلا بالذي تستطيع عده، فكلامه كله بليغ، أي بليغ يُدخل كلامه شيء من الفتور ويتخلله ضعف وانقطاع،

من الزكاة دون زيادة .
 فلما ولى قال النبي ﷺ ذلك، وعبر بالفلاح
 الذى هو الفوز والظفر والعز قالوا « لا كلمة فى
 اللغة أجمع للخيرات منه» (18، 182/1)
 ويكون معنى الحديث: سيكون الرجل من
 الفائزين إذا التزم بما قال، وصدق الله في عهده.
 وخلاصة القول فيه : إنه لن يلتزم لأنه إما أن
 يقصر، وإما أن يستزيد حينما يذوق حلاوة الايمان
 وهذا الثاني الأقوى عندي، لما هو واضح من
 صلاح الرجل وحرصه على الخير، لاسيما وقد
 جاء في بعض الروايات أنه من أهل الجنة)
 وتبقى هذه الكلمة «أفلح إن صدق» كلمة
 جامعة تذهب إلى درجة المثل، فتقال لمن عزم أمرا
 كان فيه جهدا ومشقة وخيرا ونفعا في أن واحد.
 ومن الجوامع «لا صام من صام الأبدي» (19)
 هذه العبارة النبوية الجامعة جاءت ردا على
 من يواصلون الصوم دون انقطاع
 و «لا» هنا ناهية، فيكون معناها الدعاء، وقد
 تكون لا النافية، فيكون لا صوما مقبولا له، أو لا
 أجرا كاملا له، كما في قوله تعالى « فلا صدق ولا
 صلى» (3، 744/4) القيامة 31
 قال ابن العربي: إن كان معناه الدعاء فيا ويح
 من أصابهم دعاء النبي ﷺ، وإن كان معناه الخبر فيا
 ويح من أخبر عنه النبي ﷺ - أنه لم يصم».
 أوصلت العبارة هذه الرسالة دون صيغ
 النهى المباشرة التي قد تمس صيام التطوع ، أو
 تحط من قدره .
 ومن جوامع الأخلاق يقول النبي ﷺ - داعيا
 إلى الصبر وتوقيته (15)
 «إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى»
 هذا الحديث من الأحاديث الجامعة في بيانه
 ومعناه أن الصبر الذي يحمي صاحبه إذا كان
 عند مفاجأة المصيبة بخلاف ما بعد ذلك فإنه بالأيام
 يسلو» (3، 394/3)
 وأثر الاستعارة هنا عظيم فقد جعل للمفاجعة
 صوتا ثم وصفت بالأولى، إذ إن أكبر ما في
 المصيبة أولها كما أن أشد الزلازل والصدوع ما
 كان مفاجئا، أما ما يلي ذلك من تبعات فهو أقل

على ما نواه، ولذا قال النووي عن وجود الجملة
 الثانية «فأدنتها أن هناك أجرا لمن نوى عمل شيء
 وعاقه عائق لا دخل له فيه» (16، 126/1).
 يقول النبي ﷺ « المسلم من سلم المسلمون
 من لسان ويده» (17)
 إن كل عمل صالح لا يكون أو يعتمد صلاحه
 إلا إذا خلا عن الإيذاء وتحلى بالسلام، وما من ذنب
 يقتصره مذهب إلا وهو عائد إلى هذين العضوين
 الصغيرين: اليد واللسان
 يرى ابن حجر أن «هذا الحديث إشارة إلى
 حسن معاملة المسلم لربه، من باب أن من أحسن
 للناس فأولى أن يحسن معاملة ربه» (3، 78/1)
 والتعبير بهذه الكلمة {المسلم} في صدر
 الكلام أو بروز الذى يقصد تعريفه ، لها تأثيرها
 على المخاطبين وصاداها المحبب في أفئدتهم، فهذه
 الكلمة هي دينهم وعنوان تقدرهم وتميزهم على
 غيرهم، ومما زاد من تأثيرها مجيئها على أسلوب
 الحصر، فكأنها تقول ومن لا يعرف الخبر فليس من
 المبتدأ في شيء.
 ومن البيان الجامع في أمر العبادة، قوله ﷺ
 «أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ» من حديث طويل (صحيح
 البخارى كتاب الإيمان /باب: الزكاة في الإسلام
 جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرِ الرَّأْسِ، يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ وَلَا
 يُفْقَهُ مَا يَقُولُ، حَتَّى دَنَا، فَأِدَّاهُ هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ،
 فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ
 فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا،
 إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
 وَصِيَامَ رَمَضَانَ. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا
 أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ
 تَطَوَّعَ. قَالَ: فَأَذْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ لَا أُرِيدُ
 عَلَيَّ هَذَا وَلَا أَنْقُصُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ.)
 مقام الحديث كان تعقيبا على كلام رجل حلف
 ألا يزيد عما فرض الله تعالى من أركان الإسلام
 شيئا، ولا ينقص عنه، فيصلى الخمس ولا يتطوع،
 ويصوم رمضان ولا يزيد، ويؤدى القدر المفروض

ضروب القبائح إلا والحياء يصاحبه، ومن شأن فاعله إذا فرح به أن يستحي منه، فمتى جانب الإنسان ما يستحي منه من أفعال فقد جانب سائر القبيح» (22، 75/1)

وختاماً: أقول: إن جوامع الكلم قضية جمعت بين المفسرين والمحدثين والبلاغيين لما لها من ثقل بالغ في العلوم الإسلامية والعربية، فمن رآها في مرتبة تفوق البشر جعلها من سمات الإعجاز القرآني، ومن رآها خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم جعلها عنوان كلامه ومنقبة له بين العرب والبلغاء، وقد انتصر البحث لهذا الرأي، وقمت بتحليل لبعض النصوص الجامعة التي ما كانت إلا قطرات في المحيط البلاغي النبوي، فظهر على صفحتها كيف خاطب النبي ﷺ النفس البشرية وقد خبر نوازعها وغايتها، حتى صار كثير من الجوامع مثلاً يضرب لاختصار حالات مشابهة يكثر فيها الكلام ويطول.

ولقد تشبه بفصاحة الجوامع بعض الناس، وجاءوا بمثلها، وهو حق لا ينكر من ناحية اختزال اللفظ لمعان، فما البيان النبوي من الإعجاز، ولكنهم في النهاية ظلوا لا يستطيعون تقديم وتقويم لسانهم على ذلك أبداً، فاكثف منهم بالقليل الذي يُحفظ عنهم والله الحمد في الأولى والآخرة

شأناً وأخف وطناً وأيسر تحملاً، وأعنى بالتبعات في شأن المستعار له (المصيبة) ما قد يترتب من أحداث وتبعات للمصاب الأعظم أو على الأقل ما قد يتذكره المرء مثلاً من بعض آثارها الضارة وهي تجيء تباعاً، لكنها على كل حال لا تحدث في القلب كما يكون عند الوهلة الأولى .

ومن إيجاز الأخلاق ما جاء فيما يخص الحياء قوله ﷺ « **إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ الْأُولَى إِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ** » (20) الحياء كما قال الراغب « انقباض النفس عن القبائح وتركه » (21، 270)

قال الشريف المرتضى « في هذا الخير وجوه من التأويل ثلاثة :

أحدها: أن يكون معناه إذا عملت العمل الله عز وجل - وأنت لا تستحي من الناظرين إليك ولا تتخوفهم أن ينسبك فيه إلى الرياء، صنعت ما شئت .

الثاني: أن من لم يستح من المعايير والمخازي والفضائح صنع ما شاء، والظاهر ظاهر أمر والمعنى معنى تغليظ وإنكار مثل قوله تعالى « **اعملوا ما شئتم** » (فصلت 40) ..

الثالث: أن يكون معنى الخبر إذا لم تفعل ما تستحي منه فافعل ما شئت، فيكون معنى الخبر: إذا لم تفعل قبيحاً فافعل ما شئت؛ لأنه لا قبيح من

المصادر و المراجع

- (1) صحيح البخاري في كتاب الجهاد باب نصرت بالرب
- (2) البيان والتبيين للجاحظ 96/1 تحقيق عبدالسلام هارون مكتبة الخانجي القاهرة
- (3) فتح الباري
- (4) تأويل مشكل القرآن
- (5) جامع العلوم والحكم
- (6) فيض القدير ط دار الكتب العلمية بيروت
- (7) القرآن يتحدى / أحمد عز الدين عبد الله
- (8) جوامع الكلم من كلام سيد العرب العجم لصالح الدين التيجاني الهيئة العامة للكتاب
- (9) الإيجاز والإعجاز وما بعدها ط دار النفائس - حلب الأولى 1992
- (10) جوامع الكلم غوستاف لوبون ترجمة أحمد فتحي زغول . ط مؤسسة هنداوى =2012
- (11) د محمد أبو موسى
- (12) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية بتصرف
- (13) انظر : عبقرية محمد للعقاد

- 14) قراءة في الأدب القديم
- 15) صحيح البخاري /كتاب الأيمان: باب النية في الأيمان
- 16) زهر الآداب للقيرواني
- 17) صحيح البخاري / كتاب الأيمان: باب المسلم من سلم المسلمون
- 18) عمدة القارى
- 19) صحيح البخاري كتاب الصوم / باب : حق الأهل في الصوم
- 20) صحيح البخاري /كتاب الأدب /باب الحياء
- 21) مفردات الراغب 270 ط دار القلم
- 22) أمالى المرتضى

ҚОЛЖАЗБА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

ДІНИ (ИСЛАМИ) ЖАЗБА МҰРАЛАРДЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ,
ӘДІСТЕРІ МЕН ТӘСІЛДЕРІ, БІРЕГЕЙ ҚОЛЖАЗБАЛАРДЫ ОҚУ ЖӘНЕ
АУДАРУ, ДІНИ (ИСЛАМИ) САРЫНДАҒЫ ЭПОСТАР МЕН ҚИССАЛАР, АРАБ
ТІЛІНДЕГІ ДЕРЕКТЕРДІ АУДАРУ ЖӘНЕ ПАЙДАЛАНУ, СІРЕК КІТАПТАР
МЕН БІРЕГЕЙ ҚОЛЖАЗБАЛАРДЫ САҚТАУ ЖӘНЕ ОЛАРДЫ ҚАЙТА
ҚАЛПЫНА КЕЛТІРУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

بحوث في علم المخطوطات والمصادر

أهم مشكلات وطرق وأساليب دراسة المخطوطات الدينية (الإسلامية)، القراءة والتحقيق
المخطوطات، الملاحم والقصص الفريدة في المخطوطات الدينية (الإسلامية)،
قضية حفظ وترميم الكتب النادرة والمخطوطات

MANUSCRIPT AND ARCHITECTURAL STUDIES

KEY PROBLEMS, METHODS AND TECHNIQUES OF STUDYING THE RELIGIOUS
(ISLAMIC) MANUSCRIPTS, READING AND RESEARCH OF MANUSCRIPTS,
EPICS AND UNIQUE STORIES IN RELIGIOUS (ISLAMIC) MANUSCRIPTS,
THE ISSUE OF PRESERVATION AND RESTORATION OF RARE K NIG AND
MANUSCRIPTS

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ РУКОПИСИ

КЛЮЧЕВЫЕ ПРОБЛЕМЫ, МЕТОДЫ И ПРИЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО
(ИСЛАМСКОГО) ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ, ЧТЕНИЯ И ИССЛЕДОВАНИЯ
РУКОПИСЕЙ, ЭПОСОВ И УНИКАЛЬНЫХ РАССКАЗОВ В РЕЛИГИОЗНЫХ
(ИСЛАМСКИХ) РУКОПИСЯХ, ВОПРОС СОХРАНЕНИЯ И РЕСТАВРАЦИИ
РЕДКИХ КНИГ И РУКОПИСЕЙ

FTAMP/SRSTI/ГРПТИ 17.09.91

<https://orcid.org/0009-0008-9463-806X>
e-mail: aahmedbaset@hotmail.com

ҚОЛЖАЗБАЛАРДЫ ҚОРҒАЙТЫН АРАБ ЗАҢДАРЫ: НЕГІЗДЕРІ МЕН МАЗМҰНЫН ОҚУ

Ахмад Абдулбасет
Араб қолжазбалары институты

القوانين العربية في حماية المخطوطات
قراءة في الأسس والمضامين

أحمد عبد الباسط
معهد المخطوطات العربية

ARAB LAWS PROTECTING MANUSCRIPTS: A READING OF THE FOUNDATIONS AND CONTENTS

Ahmed Abd El Baset Hamed
The Institute of Arabic Manuscripts - ALECSO

АРАБСКИЕ ЗАКОНЫ, ЗАЩИЩАЮЩИЕ РУКОПИСИ: ПРОЧТЕНИЕ ОСНОВ И СОДЕРЖАНИЯ

Ахмад АбдулБасет
Институт арабских рукописей

Аңдатпа. Қолжазба кітабының халықтардың бүгіні мен болашағын қалыптастырудағы маңыздылығына қарамастан; Ол әрбір халықтың болмысы мен өткенін бейнелейді, өткені жоқтың бүгіні де, болашағы да жоқ = араб әлеміндегі заңдар мен заңдарға деген қызығушылық қолжазба кітабының құндылығы мен оның ұлт ұжданындағы маңыздылығымен бірдей деңгейде болмады. Бұл ғылыми жұмыс қолжазбаларды қорғауға қатысты араб заңдарының (халықаралық және институционалдық) мазмұнын мұқият оқып шығуға тырысады. Бұл заңдар саны жағынан қарапайым, бірақ мазмұны мен қамту жағынан өте бай. Осы тақырып бойынша бұрынғы күш-жігерден пайда алу және олардан екі деңгейде де асып түсу: уақыттық және кеңістіктік.

Түйін сөздер: қолжазба заңдары, қолжазбаларды қорғау, біртұтас құқық, үлгілік заң, араб қолжазбалары институты

المُلخَص: رغم ما للكتّاب المخطوط من أهمية قصوى في تشكيل حاضر الأمم ومستقبلها؛ إذ هو يُمثّل الهويةَ والماضي لكلّ أمة، وما لا ماضي له لا حاضر ولا مستقبل له، فإنّ أكثرّ التشريعات والقوانين في دائرة الوطن العربيّ لم تكن بالمستوى الذي يُوازي قيمة الكتاب المخطوط وأهميته في وجدان الأمة. تتغيّا هذه الورقة العلميّة قراءةً فاحصةً لمضامين القوانين العربيّة (الدوليّة والمؤسّسيّة) في حماية المخطوطات، وهي قوانينٌ خجلى من حيث العدد، لكنّها ثريّةٌ للغاية من حيث المضمون والإحاطة؛ مستفيدةً من الجهود السابقة المبذولة في هذا الموضوع، ومتجاوزةً إيّاها على المُستويين: الزمني، والمكاني. **الكلمات المفتاحية:** قوانين المخطوطات، حماية المخطوط، القانون المؤخذ، القانون النموذجي، معهد المخطوطات العربيّة.

Abstract. Despite the value of the manuscript, it is of utmost importance in shaping the present and future of nations. As it represents the identity and past of every nation, and it is known that any nation that has no past, no present, and no future = the interest in legislation and laws in the Arab world was not at the level that equals the value of the manuscript book and its importance in the conscience of the nation.

This scientific paper aims to read closely the contents of Arab laws (international and institutional) regarding the protection of manuscripts. These laws are modest in number, but extremely rich in terms of content and coverage. Benefiting from previous efforts made on this subject, and surpassing them on both levels: temporal and spatial.

Keywords: Manuscript Laws - Manuscript Protection - Unified Law - Model Law - Arabic Manuscripts Institute.

Аннотация. Несмотря на исключительную значимость рукописной книги в формировании настоящего и будущего наций она представляет собой самобытность и прошлое каждой нации, а то, что не имеет прошлого, не имеет ни настоящего, ни будущего = интерес к законодательству и законам в арабском мире не был на уровне, который соответствовал бы ценности рукописной книги и ее важности для нации. Эта научная статья призвана внимательно изучить содержание арабских законов (международных и институциональных) о защите рукописей. Эти законы скромны по количеству, но чрезвычайно богаты по содержанию и междисциплинарности. Получение выгоды от предыдущих усилий, предпринятых в этой области, и превосходство их на обоих уровнях: временном и пространственном.

Ключевые слова: законы о рукописях, защита рукописей, единое право, модельный закон, Институт арабских рукописей.

المقدمة

الطبيعة - فإنّه من المُؤسف القول بأننا لم نُقَم بما ينبغي أن نقوم به تجاهه؛ فقد تعرّضَ هذا التراث المخطوط إلى حالةٍ من القوضى، والنهب، والسرقة، والحرق، ولم نجد دوراً فعّالاً من المؤسّسات الوطنيّة لحمايته، بل يمكننا القول: إنّ كثيراً من المؤسّسات الخاصّة في كثير من البلدان قامت بما لم تقم به المؤسّسات الرسميّة في هذه البلدان.

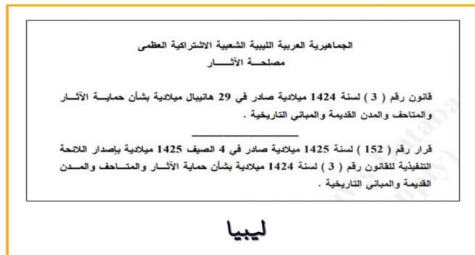
إنّ مفهوم حماية المخطوطات لا يتجه فقط - رغم أهميته - إلى حفظ الكيان المادي له فحسب، عن طريق توفير بيئة نظيفة مثاليّة من جهتي درجة

تمثّل المخطوطات إراثاً ثقافياً ومعرفياً وحضارياً للأجيال المعاصرة، كما أنّ الأمم يُقاسُ مُنجزُها الحضاريّ بماضيها قبل حاضرها ومستقبلها، ومعلوم أنّ فرقاً كبيراً بين أمةٍ لها موروثٌ وأمةٍ لا موروث لها.

وعلى الرغم من الأهمية القصوى التي بذلها القدماء تجاه هذا الكائن الأسطوري (المخطوط)، الذي وصل إلينا عبر قرونٍ مديدة، مُتحدّياً عوامل الزمن والصراعات والحروب والفنن، وقسوة

يُسَكِّلها المخطوطُ = فَإِنَّ كَثِيرًا منها لم يُولَ
المخطوط بقانون مستقلٍّ لحمايته وحِفْظه، فنلحظُ
أَنَّ بعضًا قد ذكروه عَرَضًا تحت ما يُسمَّى: (قانون
الآثار وحمايتها) [الأردن⁽¹⁾ - السودان⁽²⁾]، أو
(قانون الآثار القديمة) [العراق⁽³⁾]، أو (قانون
حماية الآثار والمتاحف والمدن القديمة والمباني
التاريخية) [ليبيا⁽⁴⁾]، أو (قانون الممتلكات
الثقافية) [البنان⁽⁵⁾]، أو (قانون صيانة التراث
الثقافي وتنميته) [موريتانيا⁽⁶⁾]، وارتأى بعضها
إقرارَ مرسومٍ تنفيذيٍّ يتضمَّنُ إنشاءَ مركزٍ وطنيٍّ
للمخطوطات [الجزائر⁽⁷⁾]، أو إنشاءَ مُديريَّةٍ
للوَثائق الوطنيَّة⁽⁸⁾، ومعهد للبحث العلمي⁽⁹⁾
[موريتانيا].

الحرارة والرطوبة، وحمايته من الضياع والسَّرقة
والتَّهجير غير الشرعيّ، بل ينبغي أن يتَّجه - أيضًا
- إلى دَبِّك الحفظِ المعرفيِّ والحفظِ الوَعْييِّ؛ أمَّا
الحفظُ المعرفيُّ فعن طريقِ نَشْر نُصوصه المعرفيَّةِ
الغنيَّة التي تتضمَّنُها هذه المخطوطاتُ والتَّعريفُ بها
وإتاحتها للجميع؛ وأمَّا الحفظُ الوَعْييُّ - وهو لا يقلُّ
أهميَّةً عن سابقه - فيكونُ عن طريقِ زيادةِ وعيِ
النَّشء والعوامِ وطلَّاب المدارس والجامعات بقيمةِ
هذا الإرثِ المعرفيِّ المُهمِّ وما يمثِّله من رأسِ مالٍ
ثقافيٍّ، ومُساهمته الفاعلة في الحضارة الإنسانية.
وهذا ما استطاع أن تقومَ به مؤسَّستِي التي أنتمي
إليها (معهد المخطوطات العربية) منذ تأسيسها في
الرابع من إبريل عام 1946م، وحتى يومنا هذا.



قوانينُ حمايةِ المَخْطوطاتِ بين التَّخْصيصِ
والتَّضْمينِ على الرغم من مَعْرِفَةِ المؤسَّساتِ
الرَّسْمِيَّةِ في البلدان العربيَّةِ بالقيمةِ القوميَّةِ
والمعرفيَّةِ والأثريَّةِ والاقتصاديَّةِ التي

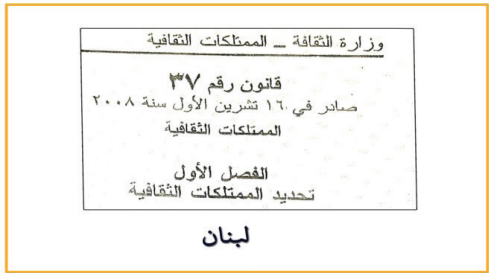
- (1) راجع: القانون رقم (12) لسنة 1988م؛ والقانون المُعدَّل رقم (32) لسنة 2004م.
- (2) راجع: قانون حماية الآثار السوداني لسنة 1999م.
- (3) راجع: قانون الآثار القديمة رقم (59) لسنة 1936م؛ وقانون رقم (120) لسنة 4791م، المُسمَّى (قانون التعديل الأول لقانون الآثار القديمة رقم (59) لسنة 1936م).
- (4) راجع: قانون رقم (3) لسنة 1424 ميلادية [كذا، والصواب هجرية] بشأن حماية الآثار والمتاحف والمدن القديمة والمباني التاريخية.
- (5) راجع: قانون رقم (59)، الصادر في 16 تشرين الأول سنة 2008م.
- (6) صدر القانون رقم (72-160)، الصادر بتاريخ 31 من يوليو 1972م، المتعلِّق بصيانة التراث الثقافي وتنميته لما قبل التاريخ، وكذا التاريخي والأثري، ثُمَّ أكمل بقانون إطار رقم (2005-046) الصادر بتاريخ 25 من يوليو 2005م، بشأن حماية التراث الثقافي المادي. انظر: المخطوطات في نواكشوط: الكنز المجهول، ص176.
- (7) راجع: مرسوم تنفيذي رقم (6-10)، المؤرَّخ في 15 ذي الحجة 1426هـ / الموافق 15 يناير 2006م، المتضمن إنشاء المركز الوطني للمخطوطات.
- (8) راجع: المرسوم الموريتاني رقم 68-294 الصادر بتاريخ 15 أكتوبر 1968م، المتضمن إنشاء وتنظيم مديرية الوثائق الوطنية.
- (9) صدر عام 1974م مرسوم بإنشاء المعهد الموريتاني للبحث العلمي، الذي تغيَّر اسمه بعد ذلك ليصبح (المعهد الموريتاني للبحث والتكوين في مجال التراث)، . انظر: المخطوطات في نواكشوط: الكنز المجهول، ص176-177.

اشتملت المادة الثانية على قرار إنشاء مكتبة وطنية لحفظ المخطوطات وتعيين اختصاصاتها، وتحديث بقية المواد عن آلية جمع المخطوطات لدى الأفراد المالكين لها، والتعويضات المقدمة، والاختصاصات المنوطة بالوزارة والوزير المختص من مصادرة المخطوطات المعرضة للضياع أو التلف، وما تتطلبه من ترميم وصيانة، ثم كان الحديث عن العقوبات المفروضة على من يخالف أحكام هذا القانون.

- **السعودية:** أصدرت المملكة العربية السعودية (نظام حماية التراث المخطوط في المملكة العربية السعودية) بموجب المرسوم الملكي (الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود) رقم (م 23/)، في تاريخ 16 من جمادى الأولى لعام 1422هـ (2001م)، وبقرار من مجلس الوزراء رقم (146) في التاريخ نفسه (16 من جمادى الأولى لعام 1442هـ)⁽¹⁾.

وقد اشتمل هذا النظام (القانون) على ثمانية مواد، تضمنت المادة الأولى منها تعريفات علمية لكلٍ من: (المخطوط - المكتبة - الترميم - التسجيل - الفهرسة)، كما تضمنت المادة الثانية الأهداف الرئيسية من هذا القانون، وتتمثل في ثلاثة أشياء: الحفاظ على التراث المخطوط في المملكة، وإعطاء المكتبة (ويعني بها: مكتبة الملك فهد الوطنية) سندا نظامياً يُساعد على طلب المخطوطات من الهيئات والمكتبات المحلية والأفراد بالتراضي؛ لتصويرها وإاحتها للباحثين في مكان واحد، وإعانة المكتبة على إصدار فهرس وطني بالمخطوطات الموجودة داخل المملكة؛ بما يعين على توفير المعلومات عنها للباحثين وغيرهم. أما بقية المواد الست فتحدثت عن مهام المكتبة الوطنية في اقتناء المخطوطات الأصول وتسجيلها وترميمها وتصويرها وفهرستها وتبادل المصورات بين الجهات المعنية المختلفة، وتشكيل مجلس أمناء المكتبة من أساتذة مختصين، وما يُحوّل للمكتبة والأفراد من حقوق، ثم تعيين العقوبات المالية لمن يخالف مواد القانون.

- **مصر:** أصدرت مصر (قانون رقم 8 لسنة 2009 بشأن حماية المخطوطات) بموجب



كث ثمة بعض الدول العربية التي حرصت على وضع قوانين مستقلة لحماية المخطوطات، ولم تضمّنها - كغيرها - تحت مواد قوانين الآثار؛ إذ لم تعدّها كغيرها من الآثار المادية التي تخضع للحفريات الأثرية، وهي:

- **عمان:** أصدرت عُمان (قانون حماية المخطوطات) بموجب مرسوم سلطاني (السلطان قابوس بن سعيد)، رقم 70 / 1977م، في تاريخ 27 من أكتوبر عام 1977م⁽¹⁾.

وقد اشتمل هذا القانون على عشر مواد، تضمنت المادة الأولى منها تعريفاً بالحدود (المخطوط - الوزير المختص - الوزارة)، ثم

10 (1) نُشرَ بالجريدة الرسمية في الأول من نوفمبر عام 1977م.

11 (2) نُشرَ بالجريدة الرسمية (أم القرى)، عدد (3860)، لعام 1422هـ

معهد المخطوطات العربية وقوانينه الاسترشادية في حماية المخطوطات

1- في بادرةٍ واعيةٍ بأصالة الماضي ودور (المخطوط العربي) في وَحْدَةِ الْأُمَّةِ وجمع شتاتها، أصدرَ مجلسُ جامعةِ الدول العربية في جلستِهِ السابعةِ من دورتِهِ العاديةِ الثالثةِ، قرارَهُ رقم (39) في الرابع من إبريل لعام 1946م، الذي نصَّ على إنشاءِ معهدٍ إحياءِ المخطوطات، يكونُ ملحَقًا بالأمانة العامة للجامعة، كما نصَّ القرارُ نفسه على النظام الأساسي للمعهد (الذي تغيَّرَ اسمُهُ في ما بعد إلى: معهد المخطوطات العربية)، والدور المنوط به من جمع فهارس المخطوطات الموجودة في دور الكتب العامة والخاصة، وتصوير أكبر عددٍ من المخطوطات العربيَّة والتعريف بها وإتاحتها عبر مُصوِّراتٍ ميكروفيلمية للباحثين والعلماء... إلخ⁽¹⁾.

غيرَ أنَّ المعهدَ لم يتوقَّف عند قضية التعريف بهذا التراث الخطِّي الكبير فحسب، بل تطوَّر دورُهُ عبر العقود السابقة فأصبحَ مهمومًا بعدةٍ قضايا، كقضية إحياء التراث ونشره، وقضية التعاون مع المؤسسات والهيئات والمراكز البحثية المعنية بالتراث، وقضية التنسيق وتوحيد الجهود، وقضية التأصيل للدرس التراثي وجعله حقلاً أكاديمياً مستقلاً.

وفي عام 1975م نظمَ المعهدُ في بغداد (حلقةَ حماية المخطوطات العربية وتيسير الانتفاع بها)⁽²⁾، التي وضعت بذرةً مهمَّةً في ميدان التنسيق وتوحيد الجهود؛ إذ أوصت هذه الحلقة العلمية بإعداد مشروع قانون لحماية المخطوطات في البلاد العربية. وتنفيذاً لذلك، ولتوصياتِ الدورة الأولى لمؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي (ديسمبر 1976م)، كَوَّنَ المعهدُ لجنةً من المتخصِّصين في التراث والقانون، وأُرْسِلَ المشروعُ إلى الدول العربية عام 1977م. وعندما انتقلَ المعهدُ إلى مقرِّه بالكويت نصَّ

قرارَ رئاسي صدرَ عن رئاسة الجمهورية في 23 من صفر 1430هـ، الموافق 18 من فبراير 2009م⁽³⁾.

وقد اشتمَلَ قانون (8) هذا على أربع عشرة مادة، بدأت بالتعريفات المختلفة لـ (المخطوط)، ثُمَّ حدَّدت مهامَّ الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (وهي الجهة المختصة بتطبيق أحكام هذا القانون)، وما ينبثقُ عنها من لجنة دائمة من الخبراء الفنيين - وكُنْتُ واحداً منهم - والإداريين وممثِّلين عن الأزهر الشريف والوزارات والجهات المعنية، ثُمَّ الحديث عن التزامات الهيئة نحو المخطوطات والأفراد الحائزين لها، والتزامات الأفراد في الإبلاغ عمَّا يمتلكون من مخطوطات وتسجيلها لدى الهيئة المختصة وعدم التصرُّف فيها إلا بإذن الهيئة، وما يقع من عقوبات على المخالفين.

- ثُمَّ صدرَ قرارَ رئيس الجمهورية بتعديل البند رقم (2) والفقرة الأخيرة من المادة الثانية عشرة من قانون رقم 8 لسنة 2009، واللتين تتعلَّقان بتغليظ العقوبات المالية (الغرامة) والجسدية (الحبس)، وذلك في 23 من صفر 1436، الموافق 15 من ديسمبر 2014م⁽⁴⁾.

- ثُمَّ صدرَ مؤخراً قانون رقم (26) لسنة 2023، بتعديل بعض أحكام القانون رقم (8) لسنة 2009م، وفيه تمَّ تحديد الجهة التي يؤوّل إليها مصادرة المخطوط المضبوط (الهيئة)، إضافةً إلى استبدال نصوص المواد: (الأولى - بند 1) المتعلقة بحذِّ المخطوط، و(الثالثة) المتعلقة بآلية تشكيل اللجنة الدائمة وتعيين المسؤول الذي يقوم بترشيحهم، و(السادسة) المتعلقة بالتزام الهيئة بصيانة وترميم المخطوطات التي يحوزها الغير، مع جواز رجوعها إلى حائز المخطوطات لتحمل مصروفات الترميم إذا كان قد تسبَّب في تلفه. كما أضاف القانون فقرةً ثانيةً إلى المادة التاسعة من القانون رقم (8)، تتعلَّقُ بحفظ المخطوط لدى الهيئة على ذمة التحقيقات⁽⁵⁾.

12 (1) نُشِرَ بالجريدة الرسمية، العدد (8) تابع، 19 من فبراير 2009م.

13 (2) نُشِرَ بالجريدة الرسمية، العدد (50) مكرر (أ)، 15 من ديسمبر 2014م.

14 (1) نُشِرَ بالجريدة الرسمية، العدد (20) مكرر (د)، 21 من مايو 2023م.

15 (2) انظر: معهد المخطوطات العربية: قراءة في سفر الماضي، ص 49-50.

16 (1) نُشِرَتْ أعمالها بالعدد الأول من المجلد الخامس، من مجلة المورد العراقية، ربيع 1976م.

الرقمية وحفظ المخطوط. إضافة إلى ما استُحدث من أنماط وحيل جديدة في الاستيلاء على المخطوطات ونهبها وتزييفها وتهريبها إلى الخارج؛ الأمر الذي أدّى بالمعهد إلى ضرورة إعادة النظر في (القانون النموذجي لحماية المخطوطات)، والعمل على تحديثه والإضافة إلى مواده بما يُحقّق حماية حقيقية للمخطوط.

وتبنّت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو) هذا الأمر، وصدر قرار تاريخي في الدورة الحادية والعشرين لمؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي (أكتوبر 2018م)، بضرورة إعداد «قانون عربي موحد لحماية المخطوطات».

استقبل المعهد هذا القرار بهمة عالية، وشكّل بادئ الأمر لجنة من الخبراء والمختصين والأكاديميين لدراسة كلّ ما وصل تحت أيديهم من مواد قانونية ذات صلة بالمخطوطات والآثار والوثائق والممتلكات الفكرية، ثمّ شكّلت لجنة داخلية بالمعهد - كنت أحد أعضائها - لجمع الجهود العربية والدولية في هذا المجال، مع الاستعانة بأستاذ قانوني قدير، وهو عضو بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، فخرجت مُسوّدة هذا القانون العملاق (القانون العربي الموحد لحماية التراث المخطوط)⁽¹⁹⁾، الذي يشتمل على (34) مادة جامعة مانعة، وقد عُرض بعدها على أعمال الدورة الثالثة والعشرين لمؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي (7-8 من ديسمبر 2022م - المملكة العربية السعودية)، فنّم إقراره واعتمادهم له. ويمتاز هذا القانون عن سابقه (القانون النموذجي لحماية المخطوطات في البلاد العربية) بأمر، منها:

- وضع حدود جامعة مانعة لـ (المخطوط العربي) وما يدور حوله من مصطلحات (الفهرسة - التسجيل - الترميم - النشر - التحقيق ... إلخ).
- حصر المهام المنوطة بالجهات المختصة بصورة شاملة، تتضمّن الاستفادة من المعطيات التكنولوجية الحديثة، وسبل التعاون مع المنظمات الدولية.

نظامه الجديد في مادته الثالثة على أن «يُعمل على تحقيق مشروع القانون الموحد لحماية المخطوطات العربية»، وظلّ المشروع القديم الجديد في بؤرة الاهتمام، وأخذ المعهد يستقبل التعديلات والإضافات الواردة من الدول العربية، حتى أقرّه الوزراء المسؤولون عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي، في مؤتمرهم السادس الذي عُقد عام 1987م⁽²⁾، تحت مُسمّى (القانون النموذجي لحماية المخطوطات العربية)⁽³⁾.

تكوّن هذا القانون النموذجي من مقدمة وست مواد، أمّا المقدمة فتناولت ما تمثّله المخطوطات من ثروة قومية على الصعيدين: العلمي والأثري، وأمّا المواد الست فتحدّثت عن حدود (المخطوط) الذي لم يقق المختصون بعد على تعريف جامع مانع له، وعن الدور المنوط بالدول العربية من إنشاء إدارة خاصة تُعنى بالمخطوطات، أو تُوكّل هذه المهمّات المختلفة من اقتناء للمخطوطات، وحصر وتسجيل لها، وحفظ وصيانة وفهرسة، وتبادل للمصوّنات = إلى المكتبة الوطنية بها، كما تحدّثت مواد القانون عمّا يحقّ لحائزي المخطوطات من الأفراد وما لا يجوز، وعن السلطات المخوّلة للإدارة المسؤولة من حق التملك للمخطوطات التي تُعرض عليها ووضع يدها عليها مع دفع التعويضات العادلة لأصحابها، واختتمت المواد بالعقوبات المالية (الغرامة) والجسدية (الحبس) لمن يخالف مواد هذا القانون.

2- وعلى الرغم من أهميّة هذا القانون الاسترشادي الذي أفادت منها كثير من البلدان العربية في مضامين قوانينها أو مراسيم مرادها الخاصة بالمخطوطات = فإنّه لم يستطع الصمود أمام حركة التطوّر والابتكار في حقل حماية المخطوطات، وما شهدّه العالم بفضل التكنولوجيا الحديثة في رقمنة المخطوطات وتقنياتها البازغة، والمعايير والمواصفات العالمية في مجالات الفهرسة الآلية والترميم بأنماطه المختلفة، والأرشفة والنظم

17 (2) انظر: معهد المخطوطات العربية: قراءة في سفر الماضي، ص68.

18 (3) انظر مواده ضمن أعمال المؤتمر الحادي عشر للآثار في الوطن العربي - النقاش والكتابات القديمة في الوطن

العربي، ص276-279.

19 (1) انظر مواده ضمن وثائق الدورة (23) لمؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي،

ص198-220.

المالكة للمخطوطات وواجباتها .
• آلية تفعيل مواد هذا القانون، وكيفية الإفادة
من مُعطيات العصر.
• العقوبات المختلفة الواقعة على مُخالف
مواد هذا القانون.
وسوف أعرّض في ما يلي - مراعاةً للمقام -
بعض الإشارات التفصيلية المتعلقة بالعناصر الثلاثة
الأولى في قوانين حماية المخطوطات الخمسة التي
وصلت إلينا، وأعني بها:
- قانون حماية المخطوطات العُماني.
- نظام حماية التراث المخطوط في المملكة
العربية السعودية.
- قانون رقم 8 لسنة 2009 بشأن حماية
المخطوطات المصري، والتعديلات التالية بعده.
- القانون النموذجي لحماية المخطوطات
العربية (معهد المخطوطات العربية).
- القانون العربي الموحد لحماية التراث
المخطوط (معهد المخطوطات العربية).
ثمّ أختُم الورقة ببعض النتائج المُستخلصة ممّا
عرضناه.

- تحديد حقوق الأفراد والمؤسسات الخاصة
المالكين للمخطوطات، من جهات: البيع، والشراء،
والترميم، والتداول، والعرض، والتصوير، والنشر
- تغليظ حقوق الملكية الفكرية للمخطوطات
ومؤلفيها القداماء.
- تعيين هيئات مرجعية للجهات المختصة
لتقديم استشاراتٍ فنيةٍ لكلِّ ما يتعلّق بأسباب الترميم
والصيانة و الفهرسة ودراسة المخطوطات.
- النصُّ على تغليظ عقوبات المتورّطين
في تهريب المخطوطات من الأفراد والشخصيات
الاعتبارية.
الهيكل العام لقوانين حماية المخطوطات
اتضح ممّا سبق أنّ أيّ قانون مُستقبليّ لحماية
المخطوطات لا بدّ أن يتضمّن خمسة عناصرٍ رئيسةٍ،
هي:
• الحدود والمصطلحات ذات الصلة
بالقانون والمخطوط.
• اختصاصات المؤسسة المنوط بها تنفيذ
مواد هذا القانون وواجباتها نحو الآخر.
• حقوق الأفراد والمؤسسات الخاصة



وسوف أعرّض في ما يلي - مراعاةً للمقام - بعض الإشارات التفصيلية المتعلقة بالعناصر الثلاثة الأولى في
قوانين حماية المخطوطات الخمسة التي وصلت إلينا، وأعني بها:

- قانون حماية المخطوطات العُماني.
 - نظام حماية التراث المخطوط في المملكة العربية السعودية.
 - قانون رقم 8 لسنة 2009 بشأن حماية المخطوطات المصري، والتعديلات التالية بعده.
 - القانون النموذجي لحماية المخطوطات العربية (معهد المخطوطات العربية).
 - القانون العربي الموحد لحماية التراث المخطوط (معهد المخطوطات العربية).
- ثم أختتم الورقة ببعض النتائج المستخلصة مما عرضناه.

أولاً: تعريف المخطوط

مادة (-ج1): «المخطوط هو كلُّ مُحَرَّر أو بيان أو جزء منه، أيًّا كانت طريقة كتابته أو لغته، يتعلَّق موضوعه بالتراث العُماني، سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة، ويرجع تاريخه إلى خمسين سنة مضت أو أكثر من وقت نشر هذا القانون. ويُعَدُّ جزءاً من المخطوط ما يلحق به من غلاف أو غطاء أو وعاء لحفظه. ويأخذ حكم المخطوط بصفة خاصة في تطبيق أحكام هذا القانون، الوثائق والرسوم والصور والجدائل والخرائط. كما يجوز للوزير أو من يقوم مقامه أن يُقرَّر اعتبار أي إنتاج أدبي أو فني أو علمي في حكم المخطوط متى اقتضى الصالح العام ذلك».	القانون العُماني
المادة الأولى: 1: «المخطوط هو ما خُطَّ باليد أو رُقِّن بالآلة، ومَضَى على تدوينه خمسون عاماً فأكثر، سواء أُنشِر في ما بعد أم لم يُنشر، وسواء أكان في مكتبة رسمية أم خاصة، أو لدى الهيئات أو شخص بعينه».	القانون السعودي
المادة الأولى 1 – 2: «المخطوط: - 1 كلُّ ما دُوِّن بخط اليد قبل عصر الطباعة، أيًّا كانت هيئته أو مادته، متى كان يُشكِّل إبداعاً فكرياً أو فنياً أيًّا كان نوعه، أو يتعلَّق بأمور ذات طابع عسكري. - 2 كلُّ أصلٍ لكتاب لم يتم نشره، أو نسخة نادرة من كتاب قُدمت طبعته، إذا كان له من القيمة الفكرية أو الفنية ما ترى الهيئة أنَّ في حمايته مصلحة قومية وأعلنت ذوي الشأن بها».	القانون المصري
المادة الأولى أ - ب: «أ- يُعرَّف المخطوط المشمول بالحماية في هذا القانون: هو كلُّ ما دُوِّن باليد أيًّا كانت لغته ونوع كتابته، ويبلغ في القدم خمسين سنة ميلادية فأكثر. النسخة الأصلية من الوثائق والبرديات والصور والجدائل والخرائط، وتبلغ في القدم خمسين سنة فأكثر. النسخة الأصلية من كل إنتاج فكري أو أدبي أو فني أو علمي معاصر ممَّا أنتجه مؤلفون عرب، سواء كان منشوراً أم غير منشور. ب- تُطوَّق الحماية الفكرية على ما ذكر في الفقرات الثلاث السابقة بشرط أن تكون لها قيمة فكرية أو قومية أو تاريخية، وأن تكون جزءاً من التراث الثقافي العربي».	القانون النموذجي

المادة الثانية: «التراث المخطوط: يُعدُّ مخطوطاً في تطبيق أحكام هذا القانون، تنظّم نصوصه اقتناؤه والتصرّف فيه، وتشمل الحماية القانونية المفصّلة في مواءه، كلّ ما يدخل في نطاق التعريفات الآتية بشرط أن تكون له قيمة فكرية أو لغوية أو علمية أو قومية أو تاريخية أو دينية، أو بوجه عام، أن تكون له قيمة ثقافية: كلّ ما دُوّن باليد قبل خمسين سنة ميلادية أو أكثر، أيّاً كانت لغته أو نوع كتابته أو موضوعه، وذلك على الخامات اللينة مثل: الورق والرّق والجلد والبردي والنسيج وغيرها. النسخ الأصلية من الوثائق والبرديات والصور الفوتوغرافية والمرسومة والتسجيلات المرئية (الفيديو) والمسموعة واللوحات والجداول والخرائط المرسومة أو المكتوبة بخط اليد وتبلغ في القدم خمسين سنة أو أكثر. النسخ الأصلية التي كُتبت بخط اليد من الإنتاج الفكري أو الأدبي أو العلمي المعاصر التي تبلغ في القدم خمسين سنة أو أكثر، سواء أكانت منشورة أم لا. النسخ الأولى من الكتب النادرة ذات القيمة الفكرية أو العلمية أو الأدبية أو القومية أو التاريخية أو الثقافية التي لم تعد متاحة للكافة، بأية لغة كانت، ومضى على نشرها لأول مرة خمسون عاماً أو أكثر الغملات الورقية التي تحمل كتابة تاريخية، ومنها اسم الحاكم الذي صدرت في عهده أو بأمره أو صورته أو شعار دولته. يُعدُّ جزءاً من المخطوط ما يلحق به من غلاف أو غطاء أو وعاء لحفظه. لا يسري في شأن ما يُعدُّ مخطوطاً أيُّ حكم مخالف للأحكام الواردة في هذا القانون. لا يدخل في هذا التعريف الوثائق الأرشيفية الخاضعة لقوانين خاصة تُنظّم حفظها والاطلاع عليها».	القانون العربي الموحد
---	------------------------------

ثانياً: اختصاصات المؤسسة المنوط بها تنفيذ أحكام القانون

المادة الثانية: أ - ب - ج: «تحدّد اختصاصاتها على النحو التالي: أ- جمع المخطوطات الموجودة لدى الجهات الرسمية أو الأفراد. ب- العمل على فهرسة وصيانة وترميم المخطوطات وتيسير الانتفاع بها والتوعية بشأنها. ج- تبادل الفهارس وصور المخطوطات وكُتب التراث العماني المطبوعة مع الدور المركزية للمخطوطات في الأقطار العربية والأجنبية».	القانون العماني
المادة الثالثة: «تعمل المكتبة على ما يأتي: اقتناء المخطوطات الأصلية عن طريق الشراء أو الإهداء أو الوقف. تسجيل المخطوطات المحفوظة في المكتبات الرسمية والخاصة، وما لدى الهيئات والأفراد في سجلّ خاص، ومنح شهادات تسجيل لملاك المخطوطات من الأفراد والمكتبات الرسمية والخاصة. التنسيق مع المكتبات الأخرى المؤهلة فنياً في تعقيم المخطوطات التي تحتاج إلى ذلك، وترميمها وصيانتها. تصوير جميع المخطوطات الأصلية المحفوظة بالمكتبات الرسمية والخاصة والمملوكة من قبل الأفراد، وحفظ نسخة منها ضمن مجموعاتها لإتاحتها للباحثين. وفي حال إيداع نسخة أخرى في مخزن خاص يُوفّر لها الحماية والأمن، ويكون ذلك في موقع يبعد عن موقع المكتبة بمسافة لا تقلّ عن أربعة أميال. فهرسة المخطوطات الموجودة في المملكة، وإخراج فهرس وصفيّ لها، مع موالة إصدار فهرس متعاقبة لكل مجموعة تنتهي فهرستها في ما بعد. تبادل صور المخطوطات بين الأجهزة العلمية المختلفة في الداخل والخارج».	القانون السعودي

المادتان الثالثة والسادسة (معدلة في قانون 26): «3- وتختص اللجنة بوضع المعايير التفصيلية الخاصة بالمخطوطات وتصنيفها وترقيمها وتقييمها ورقابتها بما يكفل المحافظة عليها، وتُنشر قراراتها في الوقائع المصرية، وتُبلغ لذوي الشأن. كما تختص اللجنة بتقدير التعويضات الناشئة عن أحكام هذا القانون، والبت في التظلمات المقدمة من ذوي الشأن في القرارات الصادرة من الهيئة طبقاً لهذا القانون.» «6- تلتزم الهيئة بصيانة وترميم المخطوطات التي يحوزها الغير، وتحمل وحدها تكاليفها في المرة الأولى، وفي ما عدا ذلك تتحمل الهيئة وحائز المخطوط تكاليف الصيانة والترميم مناصفةً، وذلك كله وفقاً للمعايير التفصيلية الخاصة بصيانة المخطوطات وحفظها وترميمها التي تضعها اللجنة المنصوص عليها في المادة الثالثة من هذا القانون. وفي جميع الأحوال، يجوز للهيئة الرجوع على حائز المخطوط بالمصروفات التي تحمّلها لصيانة المخطوط أو ترميمه، إذا كان الحائز قد تسبّب في تلفه كلياً أو فقده.»	القانون المصري
المادة الثانية: «تتولّى الإدارة القائمة على أمور المخطوطات بصورة خاصة: اقتناء المخطوطات بطريق الشراء أو الهبة أو الهدية، وتسجيلها وفهرستها والتعريف بها. حصر وتسجيل المخطوطات الموجودة لدى الجهات الرسمية والشخصيات الاعتبارية أو الأفراد، وتسليمهم شهادات بالتسجيل على أن يتضمن السجل المعلومات الأساسية عن المخطوط. حفظ وصيانة وترميم المخطوطات الموجودة لدى الجهات الرسمية أو الشخصيات الاعتبارية أو الأفراد وتقديم الخدمات الفنية الاستشارية بشأنها مجاناً. فهرسة المخطوطات وتيسير الانتفاع بها، والتوعية الشاملة بشأنها لإحياء التراث الفكري العربي والإسلامي والإفادة منه والعمل على تحقيقه ونشره. تبادل صور المخطوطات بين الأجهزة المختصة في الدول العربية، ويقوم معهد المخطوطات التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتنسيق هذا التبادل.»	القانون النموذجي
المادة الثالثة: «تقوم الجهة المختصة بالمهام الآتية: إنشاء فهرس وطني للمخطوطات الموجودة في أراضي الدولة، سواء المملوكة لها أو تلك التي في حيازة أفراد أو أشخاص اعتبارية أخرى حكومية أو خاصة. تسجيل المخطوطات الموجودة في إقليم الدولة في سجل إجباري، يكون في حيازة الجهة المختصة، وتُدرج فيه جميع المخطوطات المسجلة والمفهرسة لديها خلال مهلة زمنية تحدّد في قانون كل دولة حسب تشريعها. إعطاء مالِك المخطوطات شهادة بالبيانات المدرجة في السجل المذكور، إذا كان مملوكاً لفرد أو شخص اعتباري آخر، فإن كان مملوكاً للدولة أو في حيازة الجهة المختصة تُحفظ هذه الشهادات في مكان آمن لديها. وتُعَدّ هذه الشهادة سنداً صحيحاً للملكية أو الحيازة، حسب الأحوال، لمن نُصّ فيها على ملكيته للمخطوط أو حيازته. جمع المخطوطات وشرائها من ملاكها، وترميمها وصيانتها وتسجيلها وفهرستها ورقمنتها، وغير ذلك مما يلزم لحماية التراث المخطوط في الدولة. تصوير جميع المخطوطات الأصلية الموجودة في إقليم الدولة صورتين، تُحفظ صورة منها ضمن مجموعة الجهة المختصة لإتاحتها لاطلاع الجمهور والباحثين والمختصين للدراسة، وتُحفظ النسخة الأخرى في مكان آخر يبعد عن مكان حفظ الجهة المختصة مسافة لا تقل عن 20 كيلو متراً. السماح للباحثين المتخصصين بأن يطلعوا على أصول المخطوطات إذا اقتضت دراستهم أو أبحاثهم ذلك، ويكون الاطلاع على أصل المخطوط تحت إشراف المختصين في مكتبة الجهة المختصة، وبما لا يضر بحالة المخطوط الأصلي. ويكون السماح بالاطلاع على أصل المخطوط المملوك لغير الهيئة المختصة بإذن مالِكه أو حازره.	القانون العربي الموحد

التعاون مع الجهات الأخرى الوطنية والإقليمية والدولية، وبخاصة اليونسكو ومعهد المخطوطات العربية، في جميع المسائل ذات الصلة بمهام هذه الجهات، ولا سيما تقديم المقترحات والتوصيات للجهة التشريعية في البلاد، في شأن الانضمام للمعاهدات الدولية المتعلقة بحماية المخطوطات وحفظها في أوقات السلم والحرب، ومنع الاتجار بها أو تهريبها، وتقنين الإجراءات المقررة على المستوى الدولي محلياً.

تيسير الانتفاع بالمخطوطات علمياً، والتوعية بشأنها إعلامياً وأكاديمياً؛ لإحياء التراث الفكري العربي والإسلامي والإفادة منه، وتبادل صور المخطوطات مع الهيئات المختصة في البلاد العربية والإسلامية، والعمل على تحقيق هذا التراث ونشره.

عند الإذن بخروج مخطوط، مملوك لها أو لغيرها، إلى دولة أخرى في نطاق الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية، يجب على الجهة المختصة إخطار معهد المخطوطات العربية والتنسيق معه لاتخاذ الإجراءات اللازمة لسلامة المخطوط وحمايته وإعادته إلى دولته الأصلية في الموعد المحدد لذلك.

تدب خبراء فنيين للتفتيش على أماكن حفظ المخطوطات المملوكة لجهات أو هيئات أخرى، خاصة أو عامة، وعرضها وتخزينها ودراستها للتأكد من أن أيًا من المخطوطات التي في حيازتها ليست عرضة لخطر التلف أو الضياع أو السرقة أو غيرها مما يهدد التراث المخطوط.

بذل غاية الجهد في شراء أي مخطوطات تُعرض للبيع في البلاد والأقاليم العربية و / أو الإسلامية المحتلة، وفهرستها وتسجيلها وتصويرها ورقمنتها، على أن تُرَدَّ إلى السلطات الشرعية في هذه البلاد عند قيامها.

تدريب طلاب أقسام الترميم والآثار في الجامعات على التعامل مع المخطوط، وتنظيم الدورات المتخصصة في هذا الشأن للعاملين في الجهات المالكة للمخطوطات ولملكها، وتقام هذه الدورات للمواطنين بسعر رمزي لا يجاوز التكلفة الفعلية.

تقدّم الجهة المختصة خدماتها الفنية لمالكي المخطوطات وحائزيها مقابل التكلفة الفعلية للخدمة.

عمل دورات توعية للعاملين بالجمارك ومكافحة التهريب؛ للإلمام الكافي بأهمية المخطوط والمعلومات المتعلقة بالمخطوطات، وتدريبهم على آليات الكشف عن وجود المخطوطات في أمتعة المسافرين أو الحاويات المغادرة - في المطارات ومنافذ الدولة البرية والبحرية - وبوجه عام جميع الإجراءات التي تساعد في اكتشاف التراث المخطوط ومنع محاولات تهريبه.

ثالثاً: حقوق الأفراد والمؤسسات الخاصة المالكة للمخطوطات وواجباتها

المادة الثالثة: «أ- على كل من لديه مخطوطات شخصاً طبيعياً كان أو معنوياً أن يُبلغ الوزارة عنها خلال عام واحد من تاريخ نفاذ هذا القانون لتسجيلها وجمعها.

ويجوز للوزير مدّ فترة التبليغ المشار إليها أو تجديدها بقرارٍ منه أو من ينوب عنه.

ب- يكون التبليغ عن المخطوطات التي يُعثر عليها بعد انقضاء المدة المذكورة خلال ثلاثين يوماً من تاريخ العثور عليها، ويحق للوزارة مراعاة ظروف الأشخاص الذين يُبليغون عن المخطوطات بعد انقضاء تلك الفترة في حالة توفر حسن النية.

ج- على كل من لديه مخطوطات إبلاغ الوزارة كتابةً بخطابٍ مُسجّلٍ مع علم الوصول عن كل ما يُعرّضها للضياع أو التلف أو التشويه.

د- لا يجوز لمن لديه مخطوطات أن يتصرّف فيها بأي نوع من أنواع التصرفات إلا بإذن من الوزارة بعد إبلاغها بعزمه على التصرف بخطابٍ مُسجّلٍ مع علم الوصول، على أن يتضمن التبليغ نوع التصرف وشروطه واسم المتصرّف إليه ومحلّ إقامته، وبيانات تفصيلية عن المخطوط وقيمة الثمن المحدد في حالة البيع. وللوزارة في خلال شهرين من تاريخ إبلاغها بذلك أن تحصل على المخطوط المعروض للبيع بطريق الشفعة لقاء سدادها الثمن المُتفق عليه.

القانون العماني

هـ- للوزارة حقُّ طلب أي مخطوط بغرض الدراسة أو التصوير أو الفهرسة أو العرض. وكلُّ ذلك لقاء تعويضٍ مناسبٍ لصاحبه - إذا طُلِبَ ذلك - تُقَدَّرُه اللجنةُ المُشارُ إليها في المادة الرابعة من هذا القانون. ح- لا يحقُّ لمن لديه مخطوطات طلبُ عدمِ نشر أية صورة حصلت عليها الوزارة لمخطوطاته طبقاً للفقرة السابقة».	
المادة الخامسة: «1- للمكتبة الاطلاع على مخطوطات المكتبات الخاصة أو الهيئات أو الأفراد، بهدف توثيقها. 2- من حقِّ صاحب المخطوط أن يُخرجه خارج المملكة لغرض الترميم أو العرض أو البيع، بموافقة المكتبة، إذا لم ترغب المكتبة أو سواها من داخل المملكة في الشراء بالسعر المعروف، وتُسَعَّرُ المكتبةُ بالمالك الجديد».	القانون السعودي
المواد الرابعة، والخامسة، والسابعة، والثامنة، والتاسعة، والعاشر: «4- يلتزم كلُّ من يحوزُ مخطوطاً بإبلاغ الهيئة عنه خلال عام واحد من تاريخ العمل بهذا القانون حتى يتمَّ تسجيله، ويجوزُ مدُّ هذه الفترة لعام آخر بقرار من الوزير المختص بالثقافة». «5- يلتزم كلُّ من يعثر على مخطوط بعد العمل بأحكام هذا القانون، بإبلاغ الهيئة عنه خلال ثلاثين يوماً من تاريخ العثور عليه». «7- على كلِّ من يحوز مخطوطاً بعد تسجيله لدى الهيئة بالمحافظة عليه بما يضمن عدم تعرُّضه للفقد أو التلف أو التشويه، وعليه فور علمه بفقده أو تلفه أو تشويهه إخطار الهيئة بذلك لاتخاذ ما تراه مناسباً لحماية المخطوط». «8- يُحظر على حائز المخطوط أن يتصرَّف فيه بأي صورةٍ من الصور إلا بعد ستين يوماً من إخطار الهيئة بذلك بكتابٍ مُسجَّل يعلم الوصول». 9- يُحظر على حائز المخطوط إخراجه من جمهورية مصر العربية إلا لغرض الترميم أو العرض، وبناءً على إذن كتابي من الهيئة»، زاد قانون (26) عليه فقرة: «ويُضبط المخطوط في حالة مخالفة الحكم المنصوص عليه وفق الفقرة الأولى من هذه المادة، ويُحفظ لدى الهيئة على ذمة التحقيقات». «10- للهيئة - تحقيقاً لمصلحة عامة - أن تصدر قراراً مُسبباً بإلزام حائز المخطوط بتسليمه إليها لمدة لا تزيد على ستة أشهرٍ مقابل تعويضه تعويضاً عادلاً تحدده اللجنة المنصوص عليها في المادة الثالثة من هذا القانون، على أن تلتزم الهيئة في هذه الحالة بردِّ المخطوط إلى حائزه بالحالة التي كان عليها، وتتحمَّل بكافة التكاليف المترتبة على ذلك، ولا يجوزُ لها نسخ أو تصوير المخطوط المُسلم إليها إلا بعد الحصول على إذن كتابيٍّ من حائزه، وعلى الحائز أن يقوم بتسليمه إليها خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ إخطاره بذلك».	القانون المصري
المادة الثالثة: «1- يجبُ على كلِّ من لديه مخطوط أن يُبلِّغ عنه إدارة المخطوطات خلال مدة عام واحدٍ قابلٍ للتعميد من تاريخ نفاذ هذا القانون لتسجيلها، ويكون التمديدُ بقرارٍ من الجهة المختصة. 2- يجب التبليغ عن المخطوطات التي يُعثر عليها بعد انقضاء المدة المذكورة خلال ثلاثين يوماً من تاريخ العثور عليها، وبحقِّ لإدارة المخطوطات مراعاة ظروف الأشخاص الذين يبلِّغون عن المخطوطات بعد انقضاء تلك المدة في حال توافر حسن النية. على من لديه مخطوط أن يحافظ عليه وأن يُعلم إدارة المخطوطات كتابياً، بكلِّ ما يتعرَّضُ له المخطوط من تلفٍ أو تشويه، لتقوم الإدارة المسؤولة باتخاذ الإجراءات المناسبة لحمايته والمحافظة عليه. لا يجوز لمن لديه مخطوط أن يتصرَّف فيه بأي نوعٍ من أنواع التصرف إلا بإذن خطيٍّ من الإدارة المسؤولة.	القانون النموذجي

لإدارة المخطوطات حق طلب أي مخطوط في حيازة الغير لغرض الدراسة أو التصوير أو الفهرسة أو العرض، وعلى من لديه المخطوط تسليمه للإدارة لقاء إيصال، على أن يُعاد له في أقرب وقت ممكن، وتتحمل الإدارة المسؤولية لجميع النفقات المترتبة على ذلك.

6- يحق لمن لديه مخطوط أن يطلب إلى إدارة المخطوطات عدم نشره أو تصويره للغير، خلال مدة لا تزيد عن خمس سنوات إلا إذا وافق على ذلك كتابةً.

المادتان الثامنة، والثانية عشرة: (8): «1- يلتزم كل من يملك أو يحوز مخطوطاً أو أكثر، شخصاً طبيعياً كان أو اعتبارياً، أن يبلغ عنه الجهة المختصة المعنية في هذا القانون خلال سنة واحدة ميلادية من تاريخ العمل به؛ لنقوم بتسجيله وفهرسته وتصويره. وتكون هذه المدة قابلةً للتتمديد مرتين فقط بقرار من الجهة المختصة.

2- يُعد مالكاً ملئاً صحيحاً كل من أبلغ الجهة المختصة عن مخطوط في حيازته خلال سنة من تاريخ العمل بهذا القانون، سواء أكان لديه سند ملكية صحيح أم لا، ويكون على مدعي خلاف ذلك إثبات أولولة المخطوط إلى حائزه بطريق غير مشروع.

3- تُعد شهادة التسجيل التي تُسلمها الجهة المختصة لملك المخطوط أو حائزه سنداً صحيحاً لملكه أو حيازته.

4- لا يسري حكم الفقرتين السابقتين على من أبلغ عن مخطوط في حيازته بعد مرور المدة المذكورة في الفقرة (2) أعلاه، فيلتزم بتقديم سند ملكية صحيح للجهة المختصة، أو بأن يُثبت أنه حائز حسن النية، أو أن المخطوط قد آل إليه بطريق صحيح وإن خلا عن السند.

5- يلتزم كل من عثر على مخطوط أو أكثر أو اكتشفه، بعد مرور المدة المذكورة، أن يُخطر الجهة المختصة به خلال ثلاثين يوماً من تاريخ العثور عليه أو تبين حقيقة كونه مخطوطاً في حكم هذا القانون، وللجهة المختصة أن تُقرر ظروف من جاوز هذه المدة في إبلاغها بما عثر عليه أو اكتشفه إذا ثبت لديها حسن نيته.

(12): «يجب على كل من يملك أو يحوز مخطوطاً أو أكثر أن:

1- يحافظ على المخطوط من التلف أو الضياع، وترميمه بواسطة خبراء معتمدين من قبل الجهة المختصة وتحت إشرافها، أو إعارتها إياه لترميمه عند الحاجة، أو عند طلبها لذلك.

2- يبادر بإخطار الجهة المختصة بأي تلف يلحق المخطوط أو يهدده، ويُعاقب حائز المخطوط إذا تسبب بإهماله أو تقاعسه عن إخطار الجهة المختصة في تلف المخطوط بالعقوبات المنصوص عليها في هذا القانون.

3- يتعاون مع من تندبه الجهة المختصة لمراجعة أماكن حفظ المخطوطات، والتأكد من ملائمة أسلوب حفظها وكفائتها للحفاظ على المخطوطات، والاستجابة لتعليمات خبراء الجهة المختصة في شأن أسلوب تخزين و / أو عرض المخطوطات.

4- يُجيب الجهة المختصة إلى طلبها استعارة المخطوط لمدة معينة مقابل عوض مالي يُتفق عليه بينهما، أو بغير عوض إذا قبل مالك المخطوط أو حائزه ذلك، ويسري على هذا التصرف شرط التسجيل المنصوص عليه في المادة الرابعة من هذا القانون.

5- يستأذن الجهة المختصة عند الرغبة في إخراج المخطوط من البلاد، وعليها التحقق من سبب الإخراج وقانونيته قبل الإذن بإخراج المخطوط، ويكون هذا الإذن كتابةً.

6- يتخذ جميع الإجراءات اللازمة لضمان سلامة المخطوط وحمايته، عند إخراجه من البلاد، ويلتزم بإعادته إلى البلاد في الموعد الذي تحدده الجهة المختصة.

7- يستأذن الجهة المختصة قبل التصرف في المخطوط ترميماً، أو نقل حيازته، أو تصويراً بأي طريقة كانت، ولا يكون الإذن إلا بموافقة خطية من الجهة المختصة، وتحت إشراف المختصين بها عند الحاجة.

8- يلتزم بإخطار الجهة المختصة بالرغبة في بيع المخطوط وأن يحصل على إذن بذلك، فإذا رغبت الجهة المختصة في شرائه يكون عليه التزام حسن النية، ومراعاة المصلحة الوطنية، عند المفاوضة حول سعر شراء المخطوط.

9- عند شراء أي مخطوط جديد من خارج البلاد، أن يُثبت من وجود سند ملكية صحيح يُثبت ملكية بائعه، أو أنه آل إليه بسبب صحيح، أو أنه حائز حسن النية.

القانون العربي
الموحد

في الداخل والخارج، بينما لم ينص القانون المصري على ذلك.

9- نص القانون السعودي والموحد على ضرورة الاحتفاظ بنسخة أخرى من مصورات المخطوط في موقع يبعد عن موقع النسخة الأولى؛ ضماناً لحمايته وحفظه.

10- تنبّه القانون العماني والنموذجي والموحد إلى ضرورة التوعية بالتراث المخطوط لإحيائه والإفادة منه والعمل على تحقيقه ونشره، وزاد القانون الموحد الجانب التوعوي والتدريبي لطلاب الآثار والترميم في الجامعات، ولعلماء في مجال الجمارك ومكافحة التهريب.

11- نص القانون النموذجي والقانون المصري على تقديم الخدمات الفنية والاستشارية للأفراد والمؤسسات الخاصة مجاناً، بينما نص القانون الموحد على تقديم ذلك مقابل التكلفة الفعلية للخدمة!

12- نص القانون الموحد على ضرورة تعاون المؤسسة المنوط بها تنفيذ هذا القانون مع الجهات الأخرى الوطنية والإقليمية والدولية، وصرح باسم منظمة اليونسكو ومعهد المخطوطات؛ لما لهما من جهود في حماية المخطوطات والممتلكات الفكرية.

13- اتفقت القوانين الخمسة - عدا القانون السعودي - على إلزام كل من يحوز مخطوطاً بإبلاغ الجهة المختصة عنه لتسجيله وفهرسته وتصويره

خلال عام من تاريخ العمل بأحكام هذا القانون.

14- جوّزت القوانين: العماني والمصري والنموذجي والموحد مدّ هذا العام للإبلاغ عن المخطوطات بقرار من الجهات المختصة، وصرّح القانون المصري بمدّة هذا المدّ، وهو عام واحد آخر فوق العام الأول، بينما جوّز القانون الموحد مدّة المدّ لمرتين (أي: عامين) فوق العام الأول.

15- نصّت القوانين الخمس بأنّه لا يجوز للأفراد التصرف في المخطوطات: بيعاً، أو انتقالاً، أو ترميماً، إلا بعد إذن خطّي من الجهة المختصة، وجوّز القانون المصري تصرف الأفراد في المخطوطات بعد ستين يوماً من إخطار الهيئة المختصة بذلك بكتاب مُسجّل بعلم الوصول؛ فالأمر

نتائج مستخلصة

1- اتفقت القوانين الخمسة - عدا القانون المصري - على أنّ المخطوط كلّ ما دُوّن بخط اليد، وقد مضى على كتابته خمسون عاماً فأكثر. وحدّده القانون المصري بأنّه ما كُتِب قبل عصر الطباعة.

2- توسّع القانون العماني والقانون النموذجي ليضمّاً إلى المخطوط الوثائق والرسوم والصور والجداول والخرائط، بينما زاد القانون السعودي فقرّر أنّ المخطوط - أيضاً - ما رُقِن بالآلة الكاتبة ومضى على تدوينه - أيضاً - خمسون عاماً فأكثر!

3- شرط القانون المصري في المخطوط أن تكون له قيمة إبداعية فكرياً أو فنياً، وغفل عن قيمتين أخريين، نصّ عليهما القانون النموذجي، وهما القيمتان: القومية والتاريخية. وانفرد قانون (62) المصري بإضافة جملة «أو يتعلّق بأمر ذات طابع عسكري» في حدّ المخطوط.

4- وسّع القانون العُماني دائرة المخطوط المستقبلية، فأجاز للوزير المختص أن يدخل أيّ إنتاج أدبي أو فني أو علمي في حكم المخطوط متى اقتضى الصالح العام ذلك.

5- اتفقت القوانين: النموذجي والمصري والموحد، على اعتبار النسخ الأصلية من كل إنتاج أدبي أو فني أو علمي معاصر مما ألفه المعاصرون - مخطوطاً.

6- زاد القانون العربي الموحد في تعريف المخطوط الصور الفوتوغرافية والمرسومة والتسجيلات المرئية والمسموعة التي تبلغ في القدم خمسين سنة أو أكثر، كما أنّه أضاف إلى المخطوط العملات والمسكوكات التي تحمل كتابة تاريخية، ومنها اسم الحاكم أو صورته أو شعار دولته.

7- اتفقت القوانين الخمسة على أن تتولى المؤسسة المنوط بها تنفيذ أحكام هذا القانون عمليات: جمع المخطوطات، وتسجيلها، وإعداد الفهارس الخاصة بها وتصنيفها، وترميمها وصيانتها.

8- اتفق القانون العماني والسعودي والنموذجي والموحد على قيام الجهة المختصة بتبادل صورة المخطوطات مع الهيئات والأجهزة العلمية المختلفة

لا يتطلب فيه إذنًا كتابيًا من الجهة المختصة!
16- حظّر القانون العماني حقّ طلب الأفراد عدم نشر أية صورة حصلت عليها الوزارة لمخطوطاتهم التي بحوزتهم، بينما أعطى القانون النموذجي هذا الحقّ لهم؛ إذ يجوز لمن لديه مخطوط أن يطلب إلى إدارة المخطوطات عدم نشره أو تصويره للغير، خلال مدة لا تزيد عن خمس سنوات إلا إذا وافق على ذلك كتابةً.

حقّ طلب استعارة مخطوطات الأفراد والمؤسسات الخاصة لغرض العرض أو الترميم أو التصوير أو الفهرسة في مقابل تعويض مناسب لأصحابها. غير أنّ القوانين العماني والسعودي والموحد أغفلوا تحديد مدة هذه الاستعارة، ونصّ القانون المصري على ألا تزيد مدة الإعارة ستة أشهر، بينما ترك القانون النموذجي المجال مفتوحًا، فنصّ على ردّ المخطوط إلى صاحبه «في أقرب وقت ممكن»!

17- حوّلت القوانين الخمس للجهة المختصة

ثبّت المراجع والقوانين

أولاً: المراجع:

الآليات القانونية لحماية المخطوطات وخرائنها في القانون الجزائري، لونس يحيى، بحث بمجلة رفوف، مخبر المخطوطات الجزائرية في إفريقيا، جامعة أحمد دراية أدرار الجزائرية، ع2، 2013م، ص95-136.
التراث العربي المخطوط: دراسة مقارنة لتشريعات حمايته والحفاظ عليه، لناهد محمد بسيوني سالم، بحث بالمجلة الدولية لعلوم المكتبات والمعلومات، ع3، مج3، سبتمبر 2016م، ص166-193.
التشريعات العربية والدولية الخاصة بحماية المخطوطات والوثائق، لعبد الله محمد الشريف، بحث بالمجلة الليبية للمكتبات والمعلومات والأرشيف، ع2، يونيو 2016م، ص7-20.
حماية المخطوطات أمام القانون كتراث الثقافة الإسلامية: حمايتها من خلال القوانين الدولية، لمحمد رفيق كوركوسوز، بحث بمجلة التراث، مخبر جمع ودراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها، جامعة زيان عاشور الجزائرية، عدد خاص، 2014م، ص85-91.
المخطوطات الإسلامية في العالم، ترجمة وتحقيق: عبد الستار الحلوجي. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1997-2001م.
المخطوطات العربية في سلطنة عمان: جمع وإحياء التراث القومي المخطوط، لمحمد سعيد ناصر الوهيبي، بحث منشور بمجلة معهد المخطوطات العربية (الألكسو)، ج1، مج24، مايو 1978م، ص3-24.
المخطوطات في نواكشوط: الكنز المجهول، لحماة الله مياي، بحث منشور بمجلة معهد المخطوطات العربية (الألكسو)، ج2، مج65، نوفمبر 2021م، ص168-197.
معهد المخطوطات العربية: قراءة في سفر الماضي، لفيف عبد السلام حفيان، بحث منشور بمجلة المخطوطات العربية (الألكسو)، ج1، مج40، مايو 1996م، ص49-71.
وجهة نظر في حماية المخطوطات العربية، لبشير الهاشمي، مقال مجلة المورد العراقية، ع1، مج5، ربيع 1976م، ص131-132.

ثانياً: القوانين:

الأردن:

القانون رقم (21) لسنة 1988م: الجريدة الرسمية رقم (3540)، 17 من مارس 1988م.
القانون المعدّل رقم (23) لسنة 2004م: الجريدة الرسمية رقم (4662)، الأول من يونيو 2004م.
الجزائر:
مرسوم تنفيذي رقم (6-10)، مؤرّخ في 15 ذي الحجة 1426هـ / الموافق 15 يناير 2006م، المتضمن إنشاء المركز الوطني للمخطوطات: الجريدة الرسمية، عدد (3)، 18 من يناير 2006م.
السعودية:
نظام حماية التراث المخطوط في المملكة العربية السعودية، بموجب المرسوم الملكي (الملك فهد بن عبد

- العزیز آل سعود) رقم (م / 23)، في تاريخ 16 من جمادى الأولى لعام 1422 هـ (2001م)، وقرار من مجلس الوزراء رقم (146) في التاريخ نفسه (16 من جمادى الأولى لعام 1442 هـ): جريدة أم القرى، عدد (3860)، 1422 هـ.
السودان:
قانون حماية الآثار السوداني لسنة 1999م: مُستفاداً من منصة (WIPO) الإلكترونية:
<https://www.wipo.int/wipolex/ar/legislation/details/5867>
، بتاريخ 19 من يناير 2024م.
العراق:
قانون الآثار القديمة رقم (59) لسنة 1936م: الوقائع العراقية، عدد (1057)، 23 من إبريل 1936م.
قانون رقم (120) لسنة 1974م، المُسمى (قانون التعديل الأول لقانون الآثار القديمة رقم (59) لسنة 1936م): مجلة المورد العراقية، ع 1، مج 5، ربيع 1976م، ص 66-68.
غمان:
مرسوم سلطاني رقم (70 / 77) بقانون حماية المخطوطات: الجريدة الرسمية، عدد (136)، 27 من أكتوبر 1977م.
لبنان:
قانون رقم (59) صادر في 16 تشرين الأول سنة 2008م، المُسمى (قانون الممتلكات الثقافية): الجريدة الرسمية، العدد (43)، 20 من أكتوبر 2008م.
ليبيا:
قانون رقم (3) لسنة 1424 ميلادية [كذا، والصواب هجرية] بشأن حماية الآثار والمتاحف والمدن القديمة والمباني التاريخية: الجريدة الرسمية لسنة 1995م، العدد (19)، السنة الثالثة والثلاثون.
مصر:
قانون رقم (8) لسنة 2009م، بشأن حماية المخطوطات: الجريدة الرسمية، العدد (8) تابع، 19 من فبراير 2009م.
قرار رئيس جمهورية مصر العربية بالقانون رقم (200) لسنة 2014م، بتعديل بعض أحكام القانون رقم (8) لسنة 2009م بشأن حماية المخطوطات: الجريدة الرسمية، العدد (50) مكرر (أ)، 15 من ديسمبر 2014م.
قانون رقم (26) لسنة 2023م، بتعديل بعض أحكام القانون رقم (8) لسنة 2009م بشأن حماية المخطوطات: الجريدة الرسمية، العدد (20) مكرر (د)، 21 من مايو 2023م.
موريتانيا:
المرسوم رقم 68-294 الصادر بتاريخ 15 أكتوبر 1968م، المتضمن إنشاء وتنظيم مديرية الوثائق الوطنية ولجنة استشارية للوثائق والمنشئ لمستودع إداري للمنشورات الرسمية: الجريدة الرسمية (باللغة الفرنسية)، دت.
قانون رقم (72-160)، الصادر بتاريخ 31 من يوليو 1972م، المتعلق بصيانة التراث الثقافي وتأمينه لما قبل التاريخ، وكذا التاريخي والأثري: المخطوطات في نواكشوط: الكنز المجهول، لحماية الله مياي، بحث منشور بمجلة معهد المخطوطات العربية (الألكسو)، ج 2، مج 65، نوفمبر 2021م، ص 168-197.
قانون إطار رقم (2005-046) الصادر بتاريخ 25 من يوليو 2005م، بشأن حماية التراث الثقافي المادي: المخطوطات في نواكشوط: الكنز المجهول، لحماية الله مياي، بحث منشور بمجلة معهد المخطوطات العربية (الألكسو)، ج 2، مج 65، نوفمبر 2021م، ص 169-197.
معهد المخطوطات العربية:
القانون النموذجي لحماية المخطوطات في البلاد العربية: نُشر ضمن أعمال المؤتمر الحادي عشر للآثار في الوطن العربي - النقاش والكتابات القديمة في الوطن العربي. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1988م، ص 276-279.
القانون العربي الموحد لحماية التراث المخطوط: نُشر ضمن وثائق الدورة (23) لمؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي. تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2022م، ص 198-220.

MAZMҮНЫ / CONTENTS / المحتويات

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР
بحوث في الدراسات الإسلامية
RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

- М.әл-Жинди. Бейбіт қарым-қатынас жүргізу исламдық құқық 5
M. al-Gendi. Peaceful coexistence is an Islamic entitlement
أ.د. محمد الشحات الجندي - التعايش السلمي استحقاق إسلامي
- Р. Мухитдинов, С.Абжалов. Ислам құқығындағы «фудули» ұғымы 22
R. Mukhitdinov, S.U. Abzhalov. The Concept of Fuduly in Islamic Law
د. رشيد محي الدينوف، سلمطانمراد أبجالوف - مفهوم الفضولي في الشريعة الإسلامية
رسالة تهنئة من سماحة المفتي الكازاخي د. نوريزباي حاجي تاغان أولي
- Ө.әл-Бағдади. Мақсаттық тәпсір: теория мен тәжірибе арасындағы
байланыс 33
A.al-Baghdadi. Purposive Tafsir: Between Theory and Application
أ.د. أنوار أحمد خان البغدادي - أستاذ العلوم الإسلامية في أكاديمية بلغار الإسلامية، بلغار، روسيا الاتحادية
- А.Әкімханов. Имам Матуридидің орталық Азия ислам өркениетіндегі орны 41
A.Akimkhanov. The role of imam Maturidi in the Islamic civilization of central Asia
د. أصقار أکیمخانوف - مکانة الإمام الماتريدي في الحضارة الإسلامية في آسيا الوسطى
- А.Жамашев, Б.Мелисова. Меншік қатынастарының (уақып қорларының)
әлеуметтік мәні мен қазақ даласындағ қайырымдылық көрінісі 49
A.S. Zhamashev, B. M. Melissova. The social significance of property relations
(waqf funds) and view of charity in the Kazakh stepp
د. جاماشيف عازامت، ميليسوفا بالجان - علاقات الملكية: المعنى الاجتماعي لصناديق وقف وفلسفة العمل
الخيري في المجال الكازاخستاني
- Х.Закария. Цифрлық дәуірдегі уақып институты: блокчейн және уақып
интеграциясы 59
H.Zakariyah. waqf institutions in the digital era: blockchain and waqf integration
أ.د. حبيب الله زكريا - مؤسسات الوقف في العصر الرقمي التّكامل بين تقنية البلوكشين والوقف
- Амину Шеху Абубакар. Имам Шатибидің шариғи қағидаттар мен жеке
дәлелдерді ұштастыру қағидасы және оның мақсади ижтихадқа әсері 68
Aminu Shehu Nigeria. The Rule of Combining Inclusive Evidences of Shari'a and
its Partial Evidences According to Imam Al-Shatibi and its Impact on Purposeful Ijtihad
الدكتور أمينو شيهو أبو بكر - قاعدة الجمع بين الكليات الشرعية والأدلة الجزئية عند الإمام الشاطبي وأثره في
الاجتهاد المقاصدي

- Ж.Жеңіс. Ортағасырлық Түркі мемлекеттеріндегі рухани күрес және ислам 78
Z.Zhengis. Spiritual struggle and islam in the medieval Turkic states
د. جومارت جينيس - الصراع الروحي والإسلام في الولايات التركية في العصور الوسطى

ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР
بحوث في علوم الأديان
RESEARCH IN RELIGIOUS STUDIES

- А.К. Избайыров. Қазақ даласындағы Ресей империясының отарлық саясатының діни және идеологиялық негіздері 105
A.K. Izbairov. Religious and ideological foundations of the colonial policy of the Russian empire in the kazakh steppe
أ.د. أسيلبيك إزبايروف - الأسس الدينيّة والأيديولوجيّة للسياسة الاستعماريّة للإمبراطوريّة الروسيّة في السّهوب الكازاخستانيّة
- Қ.М. Борбасова, Е. Б. Шантемисов. Орта Азия елдеріндегі діни телебағдарламалардың салыстырмалы теориясы мен тәжірибесі 115
K.M. Borbasova, Y. B. Shantemissoy. Comparative theory and practice of religious television programs in Central Asian countries
أ.د. بورباسوفا قارليغاش، شانتييميسوف يرميك - النظرية والممارسة المقارنة للبرامج التليفزيونية الدينية في دول آسيا الوسطى
- Т.Темирбаев, А.Темирбаева. ТМД елдеріндегі мемлекеттік дінтану сараптамасының ерекшеліктері және діни экстремизмнің алдын алудағы рөлі 129
T. Temirbayev, A.Temirbayeva. Features of the state religious studies expertise in the CIS countries and the role in the prevention of religious extremism
د. تيميرباييف طلعت، د. أيجيريم تيميرباييفا - ملامح امتحان الدولة للدراسات الدينية في بلدان رابطة الدول المستقلة ودورها في الوقاية من التطرف الديني
- П.Сүлейменов, Ж.Серік. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Ар ілімі» концепциясы және оның дінтану ғылымындағы орны 139
P.M.Suleymenov, Zh.Serik. Shakarim Kudaiberdiuly's concept "doctrine of conscience" and its place in religious studies
د.سليمانوف بيريمبيك، سيريك جنار - مفهوم «الضمير» عند شاه كاريم قويديريدي أولي ومكانتها في علم الدراسات الأديان

ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ САЛАСЫНДАҒЫ ЗЕРТТЕУЛЕР

بحوث في اللغة والأدب

RESEARCH IN LANGUAGE AND LITERATURE

- Ұ. Алжанбаева, Г. Рысбаева. Түркі және араб елдерінің тілдік қарым-қатынасы 151
U. Alzhanbaeva, G. Rysbaeva. Linguistic Relations between Turkic and Arab Countries
د. أَلْجَانْبَاييفا أولْبَلَا، ريسبايفا جولدارخان - العلاقات اللغوية بين الدول التركية والعربية
- Н.Хасан әл-Катами. Көп мағыналы сөздер: Мұғжиза және басқа да қырлары 164
N.Hassan Al-Katami. Comprehensive Words: Between Miracle and Other Aspects
د. نصر عبد العزيز حسن الكتامي - جوامع الكلم بين الإعجاز وغيره

ҚОЛЖАЗБА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

بحوث في علم المخطوطات والمصادر

MANUSCRIPT AND ARCHITECTURAL STUDIES

- А.Абдулбасет. Қолжазбаларды қорғайтын араб заңдары: негіздері мен мазмұнын талдау 175
A.Abd El Baset. Arab laws protecting manuscripts: A reading of the foundations and contents
د. أحمد عبد الباسط - القوانين العربية في حماية المخطوطات قراءة في الأسس والمضامين



<https://journal.nmu.edu.kz/>