

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ  
Ғылыми журнал

بحوث في الدراسات الإسلامية  
مجلة علمية

Research in Islamic Studies  
Scientific journal

ISSN 3005-9089



Нур-Мубарак 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

№3 (03) 2024

Almaty, 2024

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ  
Ғылыми журналды

15.09.2023 ж. Қазақстан  
Республикасының Аппарат және қоғамдық даму  
министрлігінде тіркелген.

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

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Док. Н. Тағанұлы (Қазақстан);  
Док., проф. Ахмед Хусейн Мухаммад Ибраһим  
(Мысыр);  
Док. Ершат Онғар (Қазақстан);  
Док., проф. Мунзир Каһф (АҚШ);  
Док., проф. Хайрунас Ражаб (Индонезия);  
Док., проф. Русни бинт Хассан (Малайзия)  
Док. Ато Ас-Сынбаги (Мысыр);  
Док., проф. Р. Мухамедшин (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., кау. проф. М. Ризк Шайр (Түркия)

ҒЫЛЫМИ РЕДАКТОРЛАР:

Док., проф. Ш. Керім (Қазақстан);  
Док., кау. проф. Мухаммад Уардани (Мысыр);  
Док., кау. проф. Уалид Шаер (Мысыр)

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ:

Үміт Бекжанқызы (Қазақстан)

Корректоры:

Гүлжан Ыбырайқызы (Қазақстан)  
Компьютерде беттеген:  
Кожихов 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 №03

Басуға 26.09.2024 жылы қол қойылды.  
Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 14,25 б.т.  
Офсеттік қағаз, сандық басылым.  
Тапсырыс № 0003. Таралымы 300 дана.  
Бағасы келісімді.  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті универ-  
ситетінің «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  
Ahmed Hussein Mohamed Ibrahim Doctor,  
professor (Egypt); Rector  
Ershat Ongar 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 Ershahin Doctor, professor. (Turkey);  
Uygun Gafurov Doctor, professor. (Uzbekistan);  
Aytmamat 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);  
Muhammad Rizk Shoeir. PhD,  
Assistant professor (Turkey);

EDITORS:

Kerim Shamshehin. Doctor, professor  
(Kazakhstan);  
Mohamed Wardani. Doctor,  
Assistant professor (Egypt);  
Waleed Shaer Doctor,  
Assistant professor (Egypt);

TECHNICAL SECRETARY:

Umit Bekzhankyzy (Kazakhstan)

REVISOR:

Gulzhan Ybyraykyzy (Kazakhstan)  
Layout:  
Kozhikhov 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 №03

The publication was signed on 26.09.2024.  
Format 60x84 1/8. The size is 14.25 pes.  
Offset paper. digital edition.  
Order No. 0003. 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 الفارسية والإنجليزية والعربية والروسية.

مجلس التحرير:

أ.د./ نوروزباي جاحي تغان أولي (كازاخستان)  
أ.د./ أحمد حسين محمد إبراهيم (مصر)  
أ.د./ إرشات أونغار (كازاخستان)  
أ.د./ منذر حفص (الولايات المتحدة الأمريكية)  
أ.د./ خير الناس رجب (إندونيسيا)  
أ.د./ رسني بنت حسان (ماليزيا)  
الدكتور عطا السيناوي (مصر)  
أ.د./ محمدين (روسيا)  
أ.د./ سيف الدين إرشحين (تركيا)  
أ.د./ أويجون جافوروف (أوزبكستان)  
أ.د./ أسنمات كارييف (توركي)  
أ.د./ خيرت زاتوف (كازاخستان)  
أ.د./ علاء أديلييف (كازاخستان)  
د./ داريجا سيقيمييفا (كازاخستان)  
د./ داريجا كاپاسوفا (كازاخستان)  
أ.د./ محي الدينوف (كازاخستان)  
د./ أحمد كمال (مصر)

هيئة التحرير:

د./ اختيار بالتوري (كازاخستان)  
د./ محمّد رزق شعير (تركيا)

المحررون:

أ.د./ شمس الدين كريم (كازاخستان)  
أ.م.د./ محمد ورداني (مصر)  
د./ وليد الشاعر (مصر)

المسكّنير الفني:

بکجان قیزی اومیت (كازاخستان)

المدقق اللغوي:

جولمیرا ابرایقیزی (كازاخستان)  
التصميم:  
كوزيخوف الیمجان (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

№03

تم التوقيع على المنشور بتاريخ 26-09-2024  
تنسيق 60x84 1/8. الحجم 14,25 قطعة. ورق  
الدفست. طبعة رقمية  
طلب رقم 0003. التوزيع 300 نسخة  
دار نور مبارك للنشر التابعة للجامعة المصرية للثقافة  
الإسلامية نور مبارك  
73، شارع الفارابي، ألماتي، 050016  
طبع في دار نشر «نور مبارك»

### Бисмилләһир рахмәнир раһим!

Барша мақтау әлемдердің Раббысы Аллаға, пайғамбарлардың ең ұлығы, елшілердің имамы – Мұхаммедке және оның отбасы мен сахабаларына, әрі оларды жақсы көріп, ізімен жүргендерге Алланың сәлемі мен салауаты болсын! Содан кейін...

Бұл Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің «Исламтану зерттеулері» ғылыми журналының үшінші саны, ол өзінің нық және сенімді қадамдарымен алға жылжуда, университеттің профессорлары мен зерттеушілері атынан жариялануда. Өмірдегі ұлы міндеттердің бірі – ғылым, оқу, жазу және зерттеу. Себебі ғалымдар мен зерттеушілер, қоғам олардың алдыңғы қатарлы өкілдері ретінде, қоғамға өздерінің ой-пікірлерінің түйіні мен тәжірибелерінің өзектерін ұсынады. Олар өздері сенімді болған білімдерді және бұл қоғамға пайдасы болмайтын немесе нәтижесіз болатын тәжірибелердің кеңістіктерін қысқартады.

Бұл, әсіресе, тәжірибелік ғылымдарда анық көрінеді, оларды зерттеу және назар аудару жаһандық деңгейде бұрын-соңды болмаған ғылыми жетістіктерге қол жеткізуге себеп болды, бұл адамдардың күнделікті өмірінде түрлі салаларда көрініс табады. Бұл салада айқын көрінсе де, ол сондай-ақ әдеби және интеллектуалды деңгейде, дінтанулық және әдеби зерттеулерде де маңызды.

Көптеген қате түсініктер мен жалған сенімдер, экстремистік және идеялық қаталдықты ұстаушылар тарапынан қолдау тапқан, егер олар шынайы ғалымдар, білімді уағызшылар және мұқият зерттеушілердің қарауына ұсынылса, онда шындық ашылып, оларды бұрыс түсініктердің көлеңкесі жойылады. Бұл көлеңке - түсінбеушілік, білімнің жоқтығы және зерттеу мен оқу үстірт қаралғандығының нәтижесі.

Қате түсініктер ерте кездерде де, әлі күнге дейін қаншама қан төгуге, харам нәрселердің рұқсат етілуіне себеп болды. Мысалы, көне дәуірде кейбір надан адамдар халифа Әлидің (Алла оған разы болсын) Мұғауиямен бейбітшілік келісімін жасағанын қабылдамай, оны имамдықтан және сенімнен шығу ретінде қарастырған.

Бұл туралы ислам деректерінде сақталған әңгіме олардың халифа Әлидің дұрыс әрекетін мойындауына әкелді. Мұндай мысалдар тарихта көп кездеседі, өйткені қате көзқарастар мен жалған түсініктер әрқашан ғылым мен ізденіс арқылы талқыланып, дәлелденіп келеді.

Құран мен Пайғамбарымыздың хадистерінде ғылымды үйрену мен оны тарату өте жоғары бағаланған, өйткені бұл ең абзал іс әрі Алланың қасында ең көп сауабына ие болатыны белгілі.

Бұл үшінші санында әртүрлі саладағы ғалымдардың зерттеулерін қамтитын маңызды мақалалар жарияланған. Бұл журналды дайындауда үлкен еңбек сіңірген Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің проректоры, доктор Ершат Оңғарға және ғылым мен инновация департаментінің бастығы доктор Ықтияр Палтөреге, сондай-ақ журналды дайындауға қатысқан барлық ғалымдарға алғысымызды білдіреміз.

Аллаға шүкір, осы уақытқа дейін бізге көрсеткен көмегі мен қолдауына рахмет!

Алланың атымен, соңғы сөзіміз – барлық мақтау әлемдердің Раббысына, Аллаға болсын!

**Профессор Ахмед Хусейн Мухаммад Ибраһим**

**Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің Ректоры**

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وإمام المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد،،،

فهذه المجلة العلمية للجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك في عددها الثالث، وهي تخطو في ثبات وعزيمة، ناطقة باسم منسوبيها من السادة الأساتذة والباحثين، أن المهمة السامية في هذه الحياة، هي مهمة العلم والدرس، والكتابة والبحث. ذلك أن العلماء والباحثين، وقد ندبهم المجتمع – وهم صفوته – إلى أن يقدموا له خلاصة أفكارهم، وزبدة تجاربهم، التي بلغت لديهم حد القناعة واليقين، قاطعين على هذا المجتمع مساحات واسعة من التجارب التي لا تجدي، والتطبيقات التي لا تتم، وإن تمت تكون ناقصة غير مفيدة ولا نافعة.

وهذا وإن بدا واضحاً في العلوم العملية التجريبية التي أدى التركيز عليها، والاهتمام بها، إلى نهضة علمية غير مسبوقه على المستوى العالمي التي نلمسها واقعاً حياً في دنيا الناس، في مختلف المجالات فيما يخص الإنسان والحياة.

ومع وضوحه في هذا الجانب، هو كذلك مطلوب على المستوى الأدبي والفكري، سواء في الدراسات الدينية الشرعية، أو الأدبية اللغوية.

فكثير من الفهوم الخاطئة، والقناعات الزائفة، التي يتبناها دعاة التطرف والتشدد الفكري، لو أنها أقيمت على العلماء الراسخين، والدعاة العالمين، والباحثين المدققين، لبان وجه الحق فيها، وتلاشى عن محياها ذلك الغطاء، الذي ألقاه سوء الفهم، وقلة العلم، والإعراض عن البحث والدرس.

إن الفهوم الخاطئة كانت في يوم من الأيام – ولا تزال – سبباً لإراقة الدماء، واستباحة المحرمات، فقد خرج مجموعة من الجهلاء قديماً على أمير المؤمنين سيدنا علي رضي الله عنه عندما أرم صلحاً مع سيدنا معاوية رضي الله عنه على إثر الاتفاق الذي تم على يد الحكمين الصحابييين الجليلين سيدنا عمرو بن العاص وسيدنا أبي موسى الأشعري.

فزعم هؤلاء الخارجون أن أمير المؤمنين سيدنا علي ارتكب جرماً، وأتى بخطيئة تستوجب خروجه عن دائرة إمرة المؤمنين، بل عن دائرة الإيمان في حد ذاته!

فدار حوار سجلته المصادر الإسلامية كان من نتيجته قناعة هؤلاء الخارجين بما فعله أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه.

وغير ذلك كثير عبر القرون المتتالية، حيث تبنى الأطروحات المغلوطة، والمفاهيم الخاطئة، التي تحتاج إلى علم العلماء وفقه ذوي الاجتهاد؛ لتفنيدها ومناقشتها، والرد عليها ودحضها.

ولا يخفى الثناء الواسع في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة على العلم والمشتغلين به، والحاملين مشاعله، والباذلين فيه الوقت والجهد؛ لأنه أجل الأعمال وأعظمها أجراً عند الله تعالى.

هذا وقد حوى الإصدار الثالث من المجلة العلمية، عدداً من البحوث الرصينة لتتمة من الأساتذة في مختلف التخصصات.

ولا يسعني في نهاية هذا التقديم إلا أن أتوجه بالحمد العميم لله رب العالمين، الذي وفق وهدي، وسدد وأعان، وبالشكر الجزيل إلى فضيلة الأستاذ الدكتور إيرشاد أونغار نائب رئيس الجامعة، الذي تابع بجديته واهتمامه إنجاز هذا العدد، وإلى الدكتور اختيار بالتوري رئيس قسم شؤون العلم والإبداع، الذي سهر وتعب، وعمل وأجاد، وتابع تلقي البحوث وتنسيقها وتحكيمها حتى صدور المجلة، وللسادة الأساتذة والباحثين الذين أسهموا ببحوثهم في إخراج هذا العدد من المجلة.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،

أ.د/ أحمد حسين محمد إبراهيم  
 رئيس الجامعة

### In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful

All praise is due to Allah, the Lord of all worlds, and may peace and blessings be upon the most honored of prophets and messengers, our Master Muhammad, as well as upon his family, companions, and all those who follow them in righteousness until the Day of Judgment.

After that...

We present to you the third issue of the scientific journal of the Egyptian University for Islamic Culture «Nur-Mubarak,» as it continues its steady progress with firm determination, speaking on behalf of its esteemed professors and researchers. This issue reaffirms that the noblest mission in life is the pursuit of knowledge, learning, research, and writing. Scholars and researchers, as the intellectual elite of society, have been entrusted with presenting the essence of their thoughts and the quintessence of their experiences, which they have reached with conviction and certainty. In doing so, they contribute to saving society from fruitless experiments and incomplete applications that would otherwise be ineffective and unhelpful.

This is evident in the experimental sciences, where focus and attention have led to an unprecedented scientific renaissance on a global scale, with tangible effects in various aspects of human life. However, this principle is equally essential in intellectual and literary fields, whether in religious, legal, or linguistic studies.

Misconceptions and false beliefs, often adopted by proponents of extremism and intellectual rigidity, have led to the spread of discord and instability. Had such ideas been subjected to the scrutiny of established scholars and meticulous researchers, the truth would have been revealed, and the misunderstandings arising from ignorance and the neglect of study and research would have been dispelled.

History is replete with striking examples of the dangers of misunderstanding. Misguided interpretations have often led to bloodshed and the violation of sacred matters. An example of this occurred when a group of ignorant individuals in the past revolted against the Commander of the Faithful, our Master Ali ibn Abi Talib (may Allah be pleased with him), following his peace treaty with our Master Mu'awiya ibn Abi Sufyan (may Allah be pleased with him), mediated by the esteemed companions Amr ibn al-As and Abu Musa al-Ash'ari (may Allah be pleased with them both). The dissenters falsely claimed that Imam Ali had committed a grave mistake that removed him from leadership, and some even went so far as to accuse him of leaving the fold of faith. However, through dialogue recorded in Islamic sources, they eventually recognized the truth and abandoned their erroneous views.

Such incidents have recurred throughout history, as misguided ideologies and flawed theories have emerged, necessitating the role of scholars and jurists in refuting, debating, and ultimately dismantling them through reasoned argument and evidence.

The Quran and the noble Prophetic traditions abound with praise for knowledge and those engaged in its pursuit. Scholars are the torchbearers of enlightenment, dedicating their time and efforts to disseminating knowledge. It is, without doubt, one of the most honorable endeavors and the highest in rank before Allah.

This third issue of the scientific journal includes a collection of distinguished research articles contributed by esteemed professors from various disciplines.

In conclusion, I extend my deep gratitude to Allah, the Almighty, who has guided and supported us. I also express my sincere appreciation to Professor Dr. Yershat Onggar, Vice President of the University, for his diligent oversight in ensuring the completion of this issue. My profound thanks go to Professor Dr. Yktiyar Paltore, Head of the Department of Science and Innovation, who worked tirelessly to receive, review, and coordinate the research papers until the journal was published. Finally, I extend my gratitude to the esteemed professors and researchers who contributed with their valuable studies, enriching this issue.

Our final supplication is: All praise is due to Allah, the Lord of all worlds.

**Prof. Dr. Ahmed Hussein Mohamed Ibrahim**  
University Rector

### Во имя Аллаха, Всемилостивого, Всемилосердного!

Хвала Аллаху, Господу миров! Молитвы и приветствия посылаем самому благородному из пророков, Иمامу посланников, нашему господину Мухаммеду, а также его семье, сподвижникам и всем тем, кто последовал за ними с благом до Судного дня! А потом...

Это третий выпуск научного журнала Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, который уверенно и решительно идет вперед, говоря голосом своих профессоров и исследователей. Великая задача в этой жизни — это задача науки, учения, письма и исследования. Потому что ученые и исследователи, которых общество — его элита — призвало, должны предоставить свои мысли и суть своего опыта, которые стали для них очевидными и убедительными, чтобы сократить пространство для бесполезных и неэффективных экспериментов, а также для применения методов, которые не дают результата, а если и дают, то они неполные и бесполезные.

Это особенно очевидно в практических научных областях, где внимание и сосредоточенность привели к беспрецедентному научному прогрессу на мировом уровне, который мы наблюдаем в реальной жизни людей в различных областях, касающихся человека и жизни.

Это также важно и на уровне литературных и интеллектуальных исследований, как в религиозных и исламских, так и в литературных и языковых исследованиях. Многие неверные понятия и ложные убеждения, которые принимают экстремистские и фанатичные проповедники, если бы они были поданы ученым, знающим и исследующим экспертам, выявили бы истину, и с лица этих заблуждений исчез бы покров, наложенный недоразумением, невежеством и пренебрежением исследованием и обучением.

Ошибочные понятия, которые в свое время — и до сих пор — служили причиной проливания крови и нарушения запретов, появились в прошлом, когда группа невежественных людей вышла против халифа Али (да будет доволен им Аллах), когда он заключил мирный договор с халифом Муауией после соглашения, достигнутого через двух великих сподвижников, Амра ибн аль-Аса и Абу Мусы аль-Ашари. Эти люди утверждали, что халиф Али совершил ошибку, и что его действия могут привести к тому, что он выйдет из круга халифата, а значит, и из ислама.

И такие случаи встречались в истории, когда неверные идеи и ложные концепции нуждаются в знании ученых и трудах исследователей для их опровержения, анализа и ответа на них.

Невозможно не отметить великую похвалу науке и тем, кто ей посвящает свою жизнь, а также тем, кто несет ее огонь и тратит на это время и силы, поскольку наука — это величайшее из дел и самое полезное для получения вознаграждения у Аллаха.

Этот третий выпуск научного журнала включает ряд серьезных исследований от группы профессоров из разных дисциплин. В заключение, я хочу выразить благодарность Аллаху, Господу миров, который содействовал и направил, и поблагодарить профессора доктора Ершата Онгара, проректора университета, за его усилия в подготовке этого выпуска, а также доктора Ыктияр Палторе, председателя отдела науки и инноваций, за его труд в организации, получении и координации статей, их рецензировании и выходе журнала. Благодарю всех профессоров и исследователей, которые внесли свой вклад в создание этого выпуска журнала!

**Слава Аллаху, Господу миров!**

**Профессор Ахмед Хусейн Мухаммад Ибрагим**

**Ректор Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак**

## Құрметті оқырман!

Сіздерге Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің «Исламтану зерттеулері» атты ғылыми журналдың үшінші санын ұсынып отырмыз.

Бұл журналда сонау VII-VIII ғасырдан бері ислам дінімен біте қайнасқан ұлтымыздың діни сенімі, салт-санасы, руханияты мен мәдениеті жалпы айтқанда, исламтанулық мұраларымыз бен қазіргі дін саласындағы өзекті мәселелер ғылыми тұрғыдан талданады. Біз «Исламтану зерттеулері» журналының отандық исламтану, дінтану саласындағы зерттеулер мен халықаралық деңгейдегі ғылыми кеңістік арасында дәнекер болатынына, ғылыми пікір алмасуларға тың серпін беріп, жаңа буын ғалымдардың кәсіби дамуына үлес қосатынына сенім білдіреміз.

Себебі журналдың редакция алқасы ҚМДБ Төрағасы, PhD доктор Наурызбай Тағанұлы, университет ректоры, профессор Ахмед Хусейн Мухаммад Ибраһим бастаған Мысыр, АҚШ, Индонезия, Малайзия, Ресей, Түркия, Өзбекстан, Қырғызстан мемлекеттерінен 16 танымал ғалымды біріктіруі де бұл ғылыми басылымның салмағын арттыруда.

Журналдың жарық көрген алғашқы екі санында исламтану саласы бойынша білім көкжиегін кеңейтуге бағытталған ислам философиясы, Құран түсіндірмелері, сондай-ақ әртүрлі мәдениеттер мен тілдерде орын алған исламдық терминологияны зерделеу бойынша құнды ғылыми зерттеулер жарияланған болатын. Жарияланған ғылыми мақалаларды профессор Ш. Керім (Қазақстан), PhD Ю. Хиндауи (Мысыр), PhD А. Камал (Мысыр) бастаған тәжірибелі ғалымдар ғылыми редакторлық жасап, талапқа сай жариялануына өзіндік қосқандығын айта кеткен жөн.

Біз «Исламтану зерттеулері» ғылыми журналын жылына төрт рет, төрт тілде (қазақ, араб, ағылшын және орыс тілдері) ұсыну арқылы исламтану және дінтану саласы бойынша зерттеу жүргізетін отандық және шетелдік ғалымдар мен зерттеушілердің тың зерттеу еңбектерін халықаралық деңгейде кең ауқымда насихаттауды, танытуды жоспарлап отырмыз.

Біз университетіміздің «Исламтану зерттеулері» ғылыми журналын еліміздегі және халықаралық ғылыми жариялымдарға қойылатын талаптарды қатаң сақтай отырып, жоғары білікті мамандар арқылы келіп түскен мақалаларды қатаң рецензиялау үдерісін жалғастыратын боламыз.

Осылайша, біз келесі 2025 жыл ішінде ҚР ҒЖБМ ғылым және жоғары білім саласында сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынатын ғылыми басылымдар тізбесіне енуді мақсат етіп отырмыз. Бұл мақсатқа қол жеткізу үшін исламтану саласындағы отандық және шетелдік ғалымдар шоғырын әріптестікке шақырамыз. Біздің ғылыми журналымызды қолдап, ғылыми мақала ұсынады деп сенім артамын.

Журналда жарияланған еңбектеріңіз бен ғылыми ізденістеріңіз ел игілігі мен исламтану саласын жаңа биіктерге жетелей берсін!

**Құрметпен,  
Ершат ОҢҒАР  
PhD доктор, Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университетінің проректоры**

## أعزائي القراء!

نقدم لكم العدد الثالث من المجلة العلمية «بحوث في الدراسات الإسلامية» التي تصدرها الجامعة المصريّة للثقافة الإسلاميّة نور مبارك. في هذه المجلة، يتم تحليل القضايا الدينية والعقائدية والروحانية والثقافية لشعبنا، الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدين الإسلامي منذ القرنين السابع والثامن الميلاديين، بالإضافة إلى التراث الإسلامي والقضايا المعاصرة في مجال الدين من منظور علمي. نؤمن أن مجلة «بحوث في الدراسات الإسلامية» ستعمل كجسر بين البحوث المحلية في علم الإسلام والدراسات الدينية وبين الفضاء العلمي الدولي، وستعطي دفعة جديدة لتبادل الآراء العلمية، وتسهم في تطوير الجيل الجديد من العلماء المهنيين.

يعود الفضل في زيادة وزن هذه المجلة العلمية إلى هيئة تحرير المجلة التي تضم عدداً من العلماء البارزين من مصر والولايات المتحدة الأمريكية وبنونيسيا وماليزيا وروسيا وتركيا وأوزبكستان وقرغيزستان، برئاسة رئيس الإدارة الدينية للمسلمين في كازاخستان، الدكتور ناويرزباي تاغانولي، ورئيس الجامعة، البروفيسور أحمد حسين محمد إبراهيم.

في العديدين الأول والثاني من المجلة، تم نشر دراسات علمية قيمة تهدف إلى توسيع آفاق المعرفة في علم الإسلام، بما في ذلك فلسفة الإسلام وتفسير القرآن، بالإضافة إلى دراسة المصطلحات الإسلامية في ثقافات ولغات مختلفة. يجب الإشارة إلى أن هذه الدراسات العلمية تم تحريرها من قبل علماء ذوي خبرة مثل البروفيسور شمس الدين كريم (كازاخستان)، والدكتور يوسف هنداوي (مصر)، والدكتور أحمد كمال (مصر)، الذين أضافوا مساهمة كبيرة في نشرها وفقاً للمعايير.

نخطط لتقديم مجلة «بحوث في الدراسات الإسلامية» أربع مرات في السنة بأربع لغات (الكازاخية، العربية، الإنجليزية، والروسية)، وذلك بهدف نشر أعمال البحث العلمي الجديدة لعلماء وباحثين محليين ودوليين في مجال علم الإسلام والدراسات الدينية على نطاق واسع.

سنستمر في عملية مراجعة المقالات الواردة من قبل المتخصصين المؤهلين وفقاً لأعلى المعايير المتبعة في المجالات العلمية الوطنية والدولية. لذلك نهدف إلى إدراج المجلة في قائمة المنشورات العلمية التي تقترحها لجنة ضمان الجودة في مجال العلوم والتعليم العالي التابعة لوزارة التعليم والعلوم في جمهورية كازاخستان بحلول عام 2025. لدعم هذا الهدف، ندعو علماء علم الإسلام المحليين والدوليين للتعاون مع المجلة. نحن نأمل أن تدعوا مجلتنا وتقدموا مقالات علمية.

نرجو أن تسهم أعمالكم العلمية المنشورة في المجلة في رفعة علم الإسلام والنهوض بالبحوث الدينية إلى آفاق جديدة لخدمة الأمة.

مع خالص التقدير،

إرشات أونغار

دكتور في الفلسفة، نائب رئيس الجامعة المصريّة للثقافة الإسلاميّة نور مبارك

**Dear Reader!**

We are delighted to present to you the third issue of the scientific journal Research in Islamic Studies, published by the Egyptian University of Islamic Culture, Nur-Mubarak.

This journal offers a rigorous academic analysis of our nation's religious beliefs, traditions, spirituality, and cultural heritage, which have been deeply intertwined with Islam since the 7th and 8th centuries. It provides a scholarly exploration of Islamic heritage and contemporary religious issues from an academic perspective. We firmly believe that Research in Islamic Studies will serve as a vital bridge between domestic and international Islamic and religious studies, fostering academic discourse and contributing to the professional development of a new generation of scholars.

The editorial board of the journal comprises 16 distinguished scholars from various countries, including Egypt, the United States, Indonesia, Malaysia, Russia, Turkey, Uzbekistan, and Kyrgyzstan. The board operates under the esteemed leadership of the Chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (SAMK), PhD Dr. Nauryzbai Taganuly, and the university rector, Professor Ahmed Hussein Muhammad Ibrahim. This distinguished team further enhances the journal's academic credibility and global reach.

The first two issues featured invaluable research in the field of Islamic studies, covering areas such as Islamic philosophy, Qur'anic exegesis, and the study of Islamic terminology across diverse cultures and languages. Notably, all published scientific articles undergo rigorous academic editing and peer review by experienced scholars, including Professor Sh. Kerim (Kazakhstan), PhD Y. Hindawi (Egypt), and PhD A. Kamal (Egypt), ensuring adherence to the highest academic standards.

Our objective is to publish Research in Islamic Studies quarterly in four languages-Kazakh, Arabic, English, and Russian-thereby promoting groundbreaking research by both domestic and international scholars in Islamic and religious studies on a global scale.

Nur-Mubarak University remains steadfast in its commitment to upholding the highest standards of academic publishing by strictly adhering to both national and international guidelines for scholarly publications. We will continue to maintain a rigorous peer-review process conducted by highly qualified experts to ensure the academic integrity and excellence of our journal.

By 2025, we aspire to have Research in Islamic Studies included in the list of scientific publications recommended by the Committee for Quality Assurance in Science and Higher Education of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan. To achieve this, we extend an invitation to scholars in the field of Islamic studies from Kazakhstan and around the world to collaborate with us in this academic endeavor.

We trust that you will support Research in Islamic Studies by contributing your scholarly articles. May your academic efforts and research continue to benefit society and elevate the field of Islamic studies to new heights!

**Sincerely,**

**Yershat Onggar, PhD**

**Vice-Rector, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak**

### Уважаемые читатели!

Представляем вам третий номер научного журнала «Исследования исламоведения», издаваемого Египетским университетом исламской культуры Нур-Мубарак. В этом журнале рассматриваются вопросы, связанные с религиозными убеждениями, обычаями, духовностью и культурой нашего народа, неразрывно связанными с исламом начиная с VII-VIII веков, а также исламоведческие наследия и актуальные проблемы в области религии на сегодняшний день с научной точки зрения. Мы уверены, что журнал «Исследования исламоведения» станет связующим звеном между отечественными исследованиями в области исламоведения и религиоведения и международным научным сообществом, даст импульс для научных дискуссий и внесет свой вклад в профессиональное развитие нового поколения ученых.

Редакционная коллегия журнала, включающая таких известных ученых, как председатель Духовного управления мусульман Казахстана, доктор PhD Наурызбай Таганулы, ректор университета, профессор Ахмед Хусейн Мухаммад Ибрагим, а также ученые из Египта, США, Индонезии, Малайзии, России, Турции, Узбекистана и Кыргызстана, усиливает авторитет этого научного издания.

В первых двух номерах журнала были опубликованы ценные научные исследования, направленные на расширение горизонтов знаний в области исламоведения, исламской философии, толкования Корана, а также изучение исламской терминологии на различных языках и в разных культурах. Эти научные работы были опубликованы под редакцией опытных ученых, таких как профессор Ш. Керим (Казахстан), PhD Ю. Хиндауи (Египет), PhD А. Камал (Египет), которые внесли значительный вклад в их подготовку и соответствие высоким требованиям.

Мы планируем выпускать журнал «Исследования исламоведения» четыре раза в год на четырех языках (казахский, арабский, английский и русский), чтобы популяризировать и продвигать новые исследовательские работы ученых и исследователей, работающих в области исламоведения и религиоведения, на международном уровне.

Мы продолжим строгий процесс рецензирования статей, поступающих от высококвалифицированных специалистов, с соблюдением всех требований для научных публикаций как в нашей стране, так и на международной арене. Таким образом, в 2025 году мы ставим цель войти в перечень научных изданий, рекомендованных Комитетом по обеспечению качества в науке и высшем образовании Министерства науки и высшего образования РК. Для достижения этой цели мы приглашаем ученых и исследователей в области исламоведения как из Казахстана, так и из зарубежных стран для сотрудничества. Мы надеемся, что вы поддержите наш журнал и предложите свои научные статьи.

Пусть ваши работы и научные исследования, опубликованные в журнале, способствуют развитию исламоведения и служат на благо общества!

**С уважением,  
Ершат ОНГАР  
PhD, проректор Египетского университета исламской культуры  
Нур-Мубарак**

## **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/ГРПТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0003-1379-0606>  
e-mail: kemal.ataman59@gmail.com

## МАУАРАННАҒРДАҒЫ ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНІҢ КӨРІНІСІ

Доктор Кемал Явуз Атаман  
Зерттеуші, Жазушы  
Түркия

انعكاس الحضارة الإسلامية في بلاد ما وراء النهر

الدكتور كمال يافوز أتامان  
باحث، كاتب من تركيا

## REFLECTION OF ISLAMIC CIVILIZATION IN MAVER- AUNNEHIR

Dr. Kemal Yavuz Ataman  
Researcher, Writer  
Turkey

## ОТРАЖЕНИЕ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В МАВЕРАННАХРЕ

Доктор Кемаль Явуз Атаман  
Исследователь, Писатель  
Туркия

**Аңдатпа:** Автор бұл мақаласында Мәуареннаһрдегі (яғни Самарқанд, Бұхара, Ферғана, Ташкент, Хиуа, Мерв, Термиздегі) Ислам өркениетінің көрінісіне және оның маңыздылығына назар аударады. Мәуараннаһр Ислам өркениетінің бұл аймаққа өту және жақындау нүктесі ретінде айқындалады. Сондай-ақ аймақ бойынша түрлі ғалымдардың зерттеу еңбектеріне шолу жасалып, Мәуараннаһрдегі ислам өркениетінің көрінісін айқындайтын факторлар көрсетілген. Зерттеудің мақсаты – Мәуараннаһр аймағындағы Ислам өркениетінің интеграциясы мен дамуы, оның ішінде Исламның таралу жолдары мен отырықшы халықтармен интеграциясы, түркі халықтарының Ислам дінін қабылдауы, сонымен қатар, Исламтану ғылымдары, денсаулық, медицина, философия, логика,

математика, әлеуметтік ғылымдар саласында көрнекті тұлғалардың пайда болуы және олардың басқа аймақтар мен қоғамдарға әсерін талдау.

Автор Трансоксианадағы ислам өркениетінің мемлекеттік және қоғамдық тәртіпке, махаббат пен мейірімділікке, әділдік пен хикметке, тақуалық пен Алладан қорқуға негізделген дамуы мүмкін деген қорытындыға келеді.

**Түйін сөздер:** Ислам, сахабалар, таблиғ, Мәуереннаһр, ғылым, сопылық, фикх

**المخلص:** في هذا البحث ينتبه المؤلف إلى أهمية تجسيد الحضارة الإسلامية في منطقة ما وراء النهر (المقصود هنا المدن: سمرقند، بخارى، فرغانة، طشقند، خوارزم، مرو، ترمذ)، التي تعد بدورها نقطة التحول والتقارب بين الحضارة الإسلامية والمنطقة. كما تم إجراء مراجعة للأعمال البحثية لمختلف العلماء في المنطقة وتم تقديم العوامل التي تحدد انعكاس الحضارة الإسلامية في ما وراء النهر. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل كيفية تكامل وتطور الحضارة الإسلامية في منطقة واء النهر، بما في ذلك طرق انتشار الإسلام واندماجه مع الشعوب المستقرة، وتحول الأتراك إلى الإسلام، وظهور شخصيات بارزة في المجالات. العلوم الإسلامية والصحة والطب والفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم الاجتماعية وأثرها على المناطق والمجتمعات الأخرى. ويخلص المؤلف إلى أن تطور الحضارة الإسلامية في واء النهر، على أساس الدولة والنظام الاجتماعي، على المحبة والرحمة، والعدل والحكمة، والتقوى ومخافة الله، يمكن أن يكون قدوة للإنسانية والمجتمعات والدول في عصر العولمة.

**الكلمات المفتاحية:** الإسلام، الصحابة، التبليغ، ما وراء النهر، العلم، الصوفية، الفقه.

**Abstract.** In this article, the author pays attention to the importance of reflecting Islamic civilization in the Mawarannahr (Transoxiana) region, which in turn is the point of transition and rapprochement between Islamic civilization and the region. A review of the research works of various scholars in the region was also carried out and the factors determining the reflection of Islamic civilization in Mawarannahr were given. The purpose of this study is to analyze how Islamic civilization integrated and developed in the Mawarannahr region, including the ways of the spread of Islam and its integration with sedentary peoples, the conversion of the Turks to Islam and the emergence of prominent figures in the fields of Islamic sciences, health, medicine, philosophy, logic, mathematics and social sciences and their impact on other regions and societies.

The author comes to the conclusion that the development of Islamic civilization in Mawarannahr, based on state and social order, on love and compassion, justice and wisdom, piety and fear of Allah, can serve as an example to humanity, societies and states in the era of globalization.

**Keywords:** Islam, Companions, Tabligh, Mawarannahr, Science, Sufism, Fiqh

**Аннотация.** В данной статье автор уделяет внимание важности отражения исламской цивилизации в Мавераннахре, который в свою очередь, является точкой перехода и сближения исламской цивилизации с регионом. В статье проведен обзор по исследовательским работам различных ученых по региону и приведены факторы, определяющие отражение исламской цивилизации в Мавераннахре. Цель данного исследования – проанализировать то, как исламская цивилизация интегрировалась и развивалась в регионе, в том числе пути распространения ислама и его интеграции с оседлыми народами, обращение тюрок в мусульманство и зарождение выдающихся деятелей в области исламских наук, здравоохранения, медицины, философии, логики, математики, социальных наук и их влияние на другие регионы и общества. Автор приходит к выводу, что развитие исламской цивилизации в Мавераннахре, основанной

на государственном и общественном порядке, на любви и сострадании, справедливости и мудрости, благочестии и страхе перед Аллахом, может служить примером человечеству, обществам и государствам в эпоху глобализации.

**Ключевые слова:** Ислам, сподвижники, таблиг, Маверауннехир, наука, суфизм, фикх.

## INTRODUCTION

The Prophet Muhammad (pbuh) declared Islam to his closest relatives and those around him, and later began the notification of the religion. In Mecca, the announcement of Prophethood faced significant resistance from the settled population, authorities representing order, and idolatrous elements. However, a small but loyal and sincere group wholeheartedly embraced Islam, committing themselves to divine commandments. Those who embraced Islam through his conversations were named “sahaba,” and with the migration of Prophet Muhammad (pbuh) to Medina, Islam began to be preached and conveyed to the state and society through various ways and methods. During his last pilgrimage, Prophet Muhammad (pbuh) addressed approximately one hundred and twenty thousand companions at the Arafat Square, delivered a call to humanity in the Farewell Sermon, and assigned the task of notification to the Muslims: “Let those who are present convey my words to those who are absent. It’s possible that the one informed may comprehend and obey better than those present. O people! Know that your Lord is One, and your ancestor is one. All of humanity is descended from Adam, and Adam was created from dust. An Arab has no superiority over a non-Arab, nor does a non-Arab have any superiority over an Arab; a white person has no superiority over a black person, nor does a black person have any superiority over a white person. Superiority is only in terms of piety in the sight of Allah.” (Erul, 2023).

The Noble Companions, immediately after the passing of Prophet Muhammad (pbuh), spread like arrows to every corner of the world. The strategies of the Companions in conquest and notification became apparent during the four Caliphs’ era, adhering to the measures outlined in the Quran and the Sunnah (Açar, 2017: 6/3) In the Quran, alongside the notification of Islam, the reconstruction and improvement of the earth, the elimination of corruption and oppression, are counted among the duties of the believers (Kulat, 2001: 37/2) When the renowned Sasanian Commander Rostam asked Rib’i Amir (mgbp), who had come to propagate Islam, “What brought you here?” Rib’i Amir gave a sublime response: “Allah sent us to free those who desire from servitude to humans and elevate them to servitude to Allah”(Akgün, 2013: 28) The collapse of the Sassanian Empire and the victories against the Byzantines provided Muslims with the opportunity to reach other geographical areas (Azimli, 182).

The inhabitants of the Mawarannahr region first became acquainted with Islam through the companions who arrived during the era of Caliph Umar (mgbp). The extensive notification of Islam took place during the Umayyad period, particularly through the armies of Qutaybah ibn Muslim (mgbp). The settled population initially reacted to certain practices in the notification strategy. However, with changing methods, the hearts of the people were won over, and especially during the Abbasid period, the Islamic religion was accepted by broad segments of

society. Those representing and propagating Islam established positive relations with the local population. Shortly thereafter, Islamic scholars from Mecca, Medina, Baghdad, and other Islamic cities turned their attention to Mawarannahr, becoming pioneers in the emergence and development of Islamic civilization. Madrasas, Sufi lodges, and fortresses established on the principles of the Quran and Sunnah applied Islam in a comprehensive manner to life.

In this study, various books, articles, and research papers by various experts on the subject will be reviewed. The aim is to explore how Islamic civilization manifested itself in Mawarannahr, how it was received in the region, how it integrated, and to narrate the sources of inspiration, elements, reasons, factors, the region's location, conditions, and environment.

## 1- The Introduction and Spread of Islam in Mawarannahr

### The Mawarannahr Basin

The term “Mawarannahr/Maveraünnehir,” given by the Arabs who came to propagate Islam in the lands of Asia, is an Arabic word, compound, or phrase. It means “beyond the river, the other side, or the place beyond the river.” The name Mawarannahr was used for the geography and basin between the two significant rivers of the region, the Amu Darya (Jeyhun) and Syr Darya (Seyhun). Muslim geographers gave this name to the lands conquered to the north of the Amu Darya (Jeyhun) river. Kaşgarlı Mahmud referred to the basin as “Çayardı” (Esin, 1978: 125). The Mawarannahr basin later integrates with the geography sometimes referred to as Central Asia, also occasionally expressed as Turkestan. Some Muslim geographers have not included the region in Turkestan, considering the region as the Iran-Turan border (Hold, 1981: 69). The entirety of Mawaran-

nahr, also known as the “Land of the Turks” (according to Kalkashandi), is referred to as the “Land of Turan.” In the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century, Mawarannahr hosted as many as 94 cities (Şulul, 2020: 145). Mawarannahr, along with the regions of Khwarazm and Khorasan, stood at a crossroads where the East-West cultures, shaped by Alexander the Great's Eastern expedition, converged. When the Islamic conquest armies entered this geography, they encountered not only the Hellenistic culture dating back to the time of Alexander but also Turkic and Sogdian cultures. Turkic, Khwarazmian, Sogdian, Arab, and Iranian elements coexisted in this region for a certain period. Mawarannahr was divided into five regions: Sogdiana (Bukhara and Samarkand) in the center, Khwarazm (later Khiva) in the west, Saghaniyan-Huttel in the south, Bactria above the Jaxartes, and Fergana-Shash (later Tashkent) in the north (Kahraman, 2003, 28). In our time, Uzbekistan, Turkmenistan, Kyrgyzstan, Tajikistan, along with parts of Kazakhstan, are included in these territories.

## 2- Place and Significance of the Companions and the First Generation Muslims

Companions, derived from the root word “sahb,” which means “to establish a good relationship with someone and to be a friend and companion,” is the plural form of the word sahb, meaning a companion or friend. The Prophet Muhammad (pbuh) used the term “ashab” to refer to his companions (Şulul, 2020: 143).

This term will be used interchangeably as “ashab” or “sahabe” in the article. Companions, or “sahabe” in Arabic, are the generation that directly learned Islam from Prophet Muhammad (pbuh), applied what they learned, and were raised under his guidance and discipline. In the places they went for conquests, they endeavored to es-

establish the morality and rules of the Quran they embraced, developed and built cities, and worked on the improvement of the communities they lived in. The Companions demonstrated all the beauties of Islam, such as generosity, sincerity, sacrifice, courage, and piety, to the societies they were part of (Şulul, 2020: 142).

The companions, who possessed exemplary moral principles, fulfilled the duty of “representing Islam properly and conveying it fittingly” (Karakus, 2020: 275). Prophet Muhammad (pbuh) sent many companions to various countries to explain and preach Islam. The spread of the companions began with Abyssinia. Ibn Sa’d, a scholar of Islam, recorded the names and biographies of 56 jurists and hadith scholars who settled in Horasan and belonged to the generation after the companions and the followers of the followers. The mentioned generation of followers was nurtured by the companions. Jurists, hadith scholars, and Sufis contributed to the establishment of Islam in Horasan and Mawarannahr, making these regions the most powerful centers in the history of Islamic knowledge. Most of the people who encountered the generation of companions and followers readily accepted Islam (Şulul, 2020: 149).

Only Kusaym ibn Abbas (mgbp) among these companions will be briefly mentioned. He is the son of Prophet Muhammad’s (pbuh) uncle, Hz. Abbas (mgbp). His mother, Ummu Fadl (mgbp), was the first woman to embrace Islam after Hz. Khadijah (mgbp), and she was her close friend. He is the brother of Hz. Meymunah (mgbp), one of the wives of the Prophet (pbuh). Kusaym ibn Abbas (mgbp) served as the governor of Mecca and Medina, supervised the pilgrimage, narrated hadiths, placed the Prophet (pbuh) in his grave, was the last to leave the grave, and resembled him the most. He was known as

a scholar, virtuous, generous, courageous, and humble. During the reign of Muawiyah (mgbp), he participated in the expedition to Samarkand under the command of Said ibn Uthman ibn Affan, the governor of Horasan, and attained martyrdom. His martyrdom occurred on the day of Eid al-Adha in the year 677, before the city fell (Hasan, 2013: 15-16, 17). The place where his grave is located has become a significant pilgrimage site, with the construction of a mosque and a madrasa, and the tombs of many dignitaries are situated there. Sultans such as Timur, Ulugh Beg, Sultan Sencer, Babur Shah attached great importance to his personality and tomb. Among the public, he is remembered as “Shah-i Zinde” (Aydınlı, 1999: 481-484). Kusaym ibn Abbas (mgbp) was greatly loved by the first generation of Muslims, the companions, the followers, and the general public. The community expressed love and respect for the Prophet’s (pbuh) family, the Ahl al-Bayt, and adhered to the Quran and Sunnah, taking them as a measure and being meticulous in their observance (Hasan, 2013: 243). The most significant reason and motivation for the reflection of Islamic civilization in the Maveraünnehir geography are the first-generation Muslims. The guidance, knowledge, and practices of the companions and the followers became the way of life adopted by later scholars, righteous individuals, jurists, leaders, Sufis, and the society as a whole.

### 3-The Factors Determining the Reflection of Islamic Civilization in Maveraünnehir Strategy of Conquest and Notification

The address of Prophet Muhammad (pbuh) in the Farewell Sermon, starting with “O people,” and the statement “Let those who are present convey my words to those who are absent; perhaps those who receive the information will understand it better than

some of you who are present and may be more observant of it,” are regarded as a trust and a sign of notification. Because all humans are part of his community, and time until the Day of Judgment is considered as his time. The companions, motivated by the messages given by the Prophet (pbuh), dedicated all their efforts to the notification of Islam. Their commitment to Prophet Muhammad (pbuh) is what led them to engage in various expeditions. They did not pursue power, booty, position, or rank; rather, their primary goals were to spread the religion, enjoin good, forbid evil, and elevate the word of Allah. Notification and calling to the faith were their sole objectives (Güler, 2003). After the passing of the Prophet (pbuh), the companions, who had spread to various parts of the world, first went to Maveräünnehir during the time of Hz. Umar (Esir, 1985: 39-40). During the reign of the Umayyad Caliph Muawiyah ibn Abi Sufyan, the first military campaign was conducted by Ubaydullah ibn Ziyad. However, the major conquests took place during the time of Haccac ibn Yusuf al-Thaqafi, a renowned Umayyad commander, and were carried out by Kuteybe ibn Muslim (Baltacı, 1995). During the Umayyad period, the pace of conquest expeditions accelerated, and Islam reached Maveräünnehir. Their conquest strategies were significant. The Abbasids, in the geography where Islam’s message reached and the local people accepted Islam, emphasized knowledge, enlightenment, culture, education, and integration with society. The Arab conquerors who came to the region settled, established armies, demonstrated administrative skill, and effectively utilized human resources. By incorporating local elements into governance, they leveraged the rich human diversity of the region. Thanks to this effective administration, they demonstrated successful examples of coexistence and de-

velopment with Turks, Sogdians, Persians, and Arabs.

The Umayyads’ coveting of the Silk Road and their excessive taxation alienated people from Islam. During the caliphate of Umar ibn Abd al-Aziz, practices that disturbed the settled community were abolished. Umar ibn Abd al-Aziz emphasized that the real conquest was to win hearts and warm them. In the Abbasid era, a more moderate and gentle approach was adopted, and Caliph Ma’mun demonstrated sensitivity in this regard. The establishment of the Samanid State facilitated the acceptance of Islam by Turks and the local population, paving the way for the later easy settlement of the Seljuks in Maveräünnehir (Hakkı, 1930: 116). The Battle of Talas, fought between the Chinese and the Arabs, facilitated closeness between Arabs and Turks. Following this, the Islamic religion rapidly spread in the Maveräünnehir region and its surroundings (Mermer, 9). The Abbasids revitalized economic life, channeling their profits into knowledge, culture, and the arts. In contrast to the Umayyads, they prioritized political stability and economic development over warfare. The Abbasid support for the Samanids led to the prosperity and strength of the Samanid era in the region, and the acceptance of Islam by the Turks marked significant stages in the manifestation of civilization (Huncan, 46).

### Location and Cities of Mawarannahr

The passage speaks about the significance of the Silk Road and the Spice Route passing through the region in the reflection of civilization. These routes have not only served trade purposes but have also been pathways for the exchange of knowledge, culture, art, literature, crafts, and communication between societies and cultures. They played a crucial role in the development of political and social relations. During periods when

Muslim states had influence, securing these routes ensured the development of relations with other societies. The preference of Turks for Islam, while being knowledgeable about and understanding Chinese, Indian, Sasanian, Hellenic, and Gokturk civilizations and cultures, undoubtedly influenced the manifestation of civilization. According to Chinese travelers on the Silk Road in the seventh century, there were around five hundred cities of various sizes along the route. The existence of ancient cities like Samarkand, Bukhara, Fergana, Kashgar, Nishapur, Jurchan, and Shash, along with the diverse qualities of the region's people, are crucial factors in the development of civilization. Civilization emerges in cities, and Samarkand and Bukhara are recognized as twin gem cities, the "domes of Islam," and the "leading paradises of the world," shining stars in the Islamic world, in the Maveräünnehir region (Kurt, 2000: 426). Samarkand has served as the capital for many empires. It is a center of knowledge, culture, and art, a crossroads of trade, and a base for conquest movements (Alyılmaz, 2002: 20).

Emir Timur making Samarkand his capital has led to significant development in the manifestation of Islamic civilization. Many scholars lived and worked in this city, receiving support, and knowledge and expertise were transported to other regions (Koçak, 2019: 69). Nasafi wrote that there were 1000 scholars in Samarkand at one point. Trade along the Silk Road fell into the hands of Samarkand merchants. The highest quality paper in the Islamic world was produced in Samarkand. Samarkand advanced in textiles, and it is mentioned that there were 150 different crafts in the city (Vurgun, 2016: 151).

As examples due to their modeling, two cities can be mentioned: In 1865, in the city of Kokand with a population of 60,000, there

were 147 madrasas and 360 mosques, while in the smaller city of Osh, there were 147 mosques. The largest educational institution in the city, Alimbek Madrasa, covers an area of 2500 square meters (İbn-i Haldun, 1991). The superb architecture of cities around Maveräünnehir, monumental structures such as mosques, madrasas, hospitals, libraries, spaces like gardens and orchards, the structures of individuals and societies in cities, and the systems on which governance relies in states have been influential in the progress of civilization. According to travelers, the people of the region are diligent, generous, courageous, and enterprising, possessing hospitable qualities. The markets, bazaars, and streets of the cities are lively, and the people are skilled in trade and art.

### **Knowledge, Scholars, Sufism, and Jurisprudence in Mawarannahr**

Ibni Khaldun indicates that during the Umayyad period, the Arabs' ambitions for power, authority, and positions led them away from knowledge and culture. According to him, they turned away from knowledge, culture, and other professions, being lured by wealth and prosperity. This is why scholars turned their attention to Maveräünnehir. Along with scholars, Islamic sciences also migrated to Maveräünnehir (Celal, 2014). In the Maveräünnehir basin, the sciences of the Qur'an, Hadith, Theology, Islamic Jurisprudence, and Sufism becoming the way of life for the Muslim community are the most crucial founding elements in the consolidation and development of Islamic civilization. Scholars, mystics, leaders, and the community, adhering to the essence of Islam and adapting to the conditions of their time, collaborated in the development of civilization. The birthplace of Islamic civilization is often associated with Mecca and Medina, the Hijaz, and the Arabian Peninsula. It is expressed

that Islamic civilization took shape in three river basins: Mesopotamia with the Euphrates and Tigris, Egypt with the Nile Delta, and Maveraünnehir with the Amu Darya and Syr Darya. Maveraünnehir, particularly the regions of Khwarezm, Transoxiana, and Khurasan, reached one of the advanced stages of Islamic civilization. Before the era of Muslim Turkish states, this region contributed significantly to Islamic culture and civilization, nurturing Turkish scholars and intellectuals (Kitapçı, 1995, 72-104; Sayılı, 2002, 614-622; Açıkgenç, 2002, 630-634).

In the field of Islamic sciences, works that have been fundamental for centuries and continue to be sources in theology, exegesis, hadith, jurisprudence, and Sufism were written in these lands. Prominent figures in the science of theology include Ebu'l-Muîn al-Nesefî, Ebu Hafs Omar al-Nesefî, Nureddin al-Sabuni, Sadreddîn al-Uşî, Sadrü'ş-Şerîa, Ubeydullah ibn Mesud, and Fahreddîn al-Râzî, who authored valuable works here. Figures such as Fârâbî, Mâtürîdî, Hârezmî, İbn Türk, İbrahim Gürgânî, Necîbüddin al-Semerkindî, Fergânî, Ebu Ma'ser, Halefû'l-Ahmer, Buhârî, Tirmizî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb al-Neseî, Ahmed b. Hanbel, and ed-Dârimî had an impact on the establishment of intellectual and cultural life in the early Muslim Turkish states. In the Ghaznavid period, where intellectual, literary, and artistic activities thrived, especially during the reign of Sultan Mahmud, a diverse group of scholars, writers, and artists from various nations gathered around the palace. Notable figures include Bîrûnî, Ebû Nasr b. İrâk, Abdüssamed b. Abdüssamed al-Hakîm, Ebû'l-Hayr Ibn al-Hammâr, Firdevsî, Ebu'l-Feth Bustî, Ferruhî Sistânî, and Menuçehrî Damgânî, to name a few (Çiftçioğlu, 44). Meceddin Bagdadi, Nizâmeddin Hârezmî, Ebû Yakub al-Sekkâkî, Şehristânî, Muizzî, Edîb Sâbir,

and Reşideddin Vatvât are some of the famous scholars, poets, and Sufis who lived in the Khwarazmshah territories during this period. The Timurid era witnessed significant developments in science, language, literature, architecture, and art (Aka, 1991: 118-139). Figures like Ulugh Beg, Ali Kuşçu, Kadızâde Rûmî, and Gıyâseddin Cemşid were prominent in astronomy, while Hüseyin Baykara and Ali Şîr Nevâî played important roles in literature. Muslim states emphasized observatories, hospitals, and libraries.

The first major dictionaries of the Arabic and Turkish languages were written in these regions. The first and significant commentaries by commentators such as Ibn Mukatil, Zemahsheri, Beydavi, Neseî, and Semerkandî were written here. The authors of Kutub al-Sittah, such as Bukhari, Muslim, Darimi, who were hadith scholars, produced their works in this geography. The school of thought of Imam Maturidi, who continued the views of Imam Azam Abu Hanifa, and Maturidism originated here, addressing a wide population in the Islamic world. Many valuable jurists, such as Mergilani, Serahsi, Abu al-Lays al-Semerkindi, Debbusi, Pezdevi, Kaffal, and Mervezi, were raised in this region. The significant work "Meb-sut" was written here. Ibn Sina, Fergani, and Saguni also emerged from this region. In the widespread intellectual activities, the "Khwarazm Mamun Academy," built in Khwarazm and led by Biruni, played a significant role in the early 11<sup>th</sup> century (Bernard, 2009).

Ibrahim ibn Edhem, Bayazid al-Bistami, Muaz al-Razi, Shuqîq al-Balkhî gibi early Sufis were mostly born, raised, and influential in this region, impacting various regions of the Islamic world. Najm al-Din al-Kubra, Hasan al-Harakani, Yusuf Hamadani, Abd al-Halik al-Ghujdawani, Ahmed Yesevi,

Muhammad al-Naqshbandi, and Hacı Ahrar al-Veli, such great Sufis, scholars, and saints, opened doors and established structures on the path of Sufism. They spread knowledge, wisdom, love, enthusiasm, and inspiration from Transoxiana to the entire world. For centuries, educated and virtuous disciples from various parts of the world progressed on this path, contributing to the construction of virtuous societies. To provide an example, Hacı Ubeydullah Ahrar not only changed the fate of Samarkand but, according to Ali Shir Nevai, also influenced sultans and emirs in regions such as Horasan, India, Egypt, Iraq, Azerbaijan, China, and Anatolia through his letters, contributing to the fulfillment of their duties (Cengiz, 2016).

Kings, sultans, emirs, shahs, beys, mirzas, soldiers, merchants, scholars, and common people have become their disciples. The region of Maverāünnehir has become the center of Sufism. Mevlâna Celaleddin Rumi, emerging from this region, influenced a great state and geography. Hasan al-Harakani is considered the founder of the Seljuk Civilization with the concept of “unity in diversity” (Berberoglu, p. 109). Sufis and dervishes from Transoxiana traveled as far as China and India, propagating the Islamic faith and exerting influence even in the courts of China (Wang-Zin-Shan, 1995). Nakshbandi, Qadiri, and Yesevi Sufi leaders have had a significant influence in the Ottoman Empire and its territories, including Anatolia, the Balkans, the Middle East, North Africa, the Caucasus, and Russian territories (Mustafa, 2005).

The works authored by great jurists, integrated with the legal and justice systems established by rulers based on them, and the profound moral structure established by great Sufis have merged. Jurisprudence and Sufism, along with ethics and law, formed the foundation of Islamic civilization. In

this way, Islamic civilization illuminated the Islamic world for centuries. The jurisprudential studies carried out during the Karahanids era contributed significantly to the states that the Turks would establish in the future. The Turks quickly adapted to Islamic Law. Nearly 300 jurists were trained in Maverāünnehir, and around 350 legal works were written. About 98% of these works belong to the Hanafi school of thought, turning Maverāünnehir into a stronghold of Hanafi jurisprudence (Kavakçı, 305-307).

### **The Management of Differences and Co-existence in Mawarannahr**

In Transoxiana and Khurasan, three languages were used in settled states. In some Islamic states, Arabic became the official language, alongside which Persian and Turkish were also significantly used. The Arabic language was primarily employed in religious and scientific fields, while Persian and Turkish languages were used in social contexts and literary works. Sufi literature, in particular, excelled with Persian works. The Ghaznavid and Great Seljuk states made Persian their official language. The use of these three languages contributed to social consensus and the advancement of civilization, playing a crucial role in spiritual and scientific progress (). The prior knowledge of different religions within the society of Transoxiana proved to be highly beneficial in choosing and embracing Islam. By familiarizing themselves with Hinduism, Brahmanism, Shamanism, Buddhism, Christianity, Judaism, Manichaeism, Zoroastrianism, and Shia, they consciously decided that Islam was the true religion. This awareness led them to adopt a pure and steadfast faith (Coşan, 1994, Server Kürsü). They have attached themselves wholeheartedly to the provisions and pillars

of the religion, striving to act in accordance with them. Those who know and live by the religious teachings have set their sights on reaching the goals set by the Quran and the Sunnah. In this process, living in harmony and security alongside people of different religions has highlighted the beauty and superiority of Islam. According to the Hanafi school of thought, based on the principles of Imam Abu Hanifa (mgbp) and his followers, the fundamental concept for humanity is “Âdemiye” and “El-Ismet bi’l-Âdemiyye.” It asserts that every individual is inviolable by virtue of being human, even if they have differences in aspects such as gender, race, religion, class, nationality, and ethnic background derived from their creation. Being human is the essence of human rights and responsibilities. This is the approach of the Universalist school in Islamic law at the individual level towards others (Wang-Zin-Shan, 1958). The Universalist approach has integrated with Sufi understandings, ensuring the development, encompassing, expansion, and strengthening of Islamic civilization. In Transoxiana, coexistence, the management of differences, and the progress of society have been one of the most significant motives in the development of Islamic civilization. This has been achieved through cultural/spiritual intelligence. The presence and guidance of Sufis and the sagacity of leaders have been effective in this success. Spiritual intelligence and administrative skill have been demonstrated in this regard.

### Ribats in Mawarannahr

One of the most important elements of Islamic civilization is the military system and ribats. Ribats, established by statesmen and wealthy individuals with a foundation concept, have served various functions alongside security tasks such as maintaining order, preventing enemy attacks, and protecting

caravans. Ribats, where educational training for the propagation of Islam was provided, have functioned as educational institutions similar to madrasas, Sufi lodges, schools, and military barracks. They played an active role in the military, social, economic, and cultural life of Transoxiana, becoming pioneers of the waqf (endowment) civilization and contributing to economic development. In the manifestation of Islamic civilization, the region of Transoxiana holds a significant place for the companions, scholars, rulers, military commanders, jurists, and statesmen. The organizational skills of the Turks, their administrative abilities, the importance given by scholars to humanity and reason, the foresight of scholars and statesmen in the fields of civilization and knowledge, their emphasis on justice and security, and their efforts to spread prosperity in the economy are among the factors that have influenced the formation, development, and progress of Islamic civilization. (Kutlu, 42-73).

### CONCLUSION

The conquest movements initiated by the companions and successors, in their commitment to elevate the name of Allah and to guide people to worship Him and obey the Prophet (pbuh), laid the foundation for the manifestation of Islamic civilization in the lands of Maveraünnehir. The Sufis systematized the life of the Companions. Jurists wrote legal texts to establish justice and fairness. State leaders and administrators exerted effort and diligence to develop and preserve the order of ethics and law. The people of the region, through various civilizations and religions, consciously embraced Islam. Their adherence to the Quran, the Sunnah, their support for the Ahl al-Bayt, and their commitment to the path of the Companions, embracing both Sufism and jurisprudence, resulted in the formation of a strong society.

The Islamic civilization in Maverāünnehir produced many prominent figures in the fields of knowledge, culture, art, literature, and architecture. Pioneering scholars in Islamic sciences, healthcare, medicine, philosophy, logic, mathematics, and social sciences guided centuries and societies, spreading their ideas and works to other regions. The birthplaces of empires like the Karakhanids, Ghaznavids, Baburids, Timurids, Seljuks, and Ottomans can be traced back to this re-

gion. Differences were managed skillfully with cultural intelligence, establishing a harmonious, peaceful, and secure coexistence. The development of the Islamic civilization in Maverāünnehir, based on a state and societal order rooted in love, compassion, justice, conscience, knowledge, wisdom, piety, and the fear of Allah, can serve as an example to humanity, societies, and states in the era of globalization.

## REFERENCES

1. Açar, Cafer. “Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazaları”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6/3 (2017), 2038-2057.
2. Açıkgenç, Alparslan. “İlk Müslüman Türklerde Düşünce ve Bilim”, Türkler, V, (2002): 623-644.
3. Akgün, Hüseyin. “Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları”. İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27/28 (Nisan 2013): 1-28.
4. Alyılmaz, Cengiz. “Eski Türk Şehirleri ve Semerkant”. A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, c. 20 (2002): 308.
5. Aydın, Osman. “Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.
6. Azimli, Mehmet. “Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. İstem, 3/6 (2005): 177-193.
7. Baltacı, Ahmet. “Kuteybe b. Müslim ve Türk-Arap Münasebetleri”. (BYLT). Selçuk ÜSBE, Konya, 1995.
8. Berberoğlu, Tülay. “Ebu’l-Hasan Harakânî’nin Selçuklu Devlet Felsefesindeki Cihanşumul Yaşatma Anlayışına Etkisi”. Harakani Dergisi. Sayı 1 (Kars, 2014): 109.
9. Celal, Vahit. “Maverāünnehir’de IX-XII. Yüzyıllarda Felsefî Düşüncenin Yaygınlaşması”, International Journal of Science Culture and Sport, (Temmuz 2014): 800.
10. Coşan, Mahmud Es’ad. “Ahmed-i Yesevî”. (İstanbul: 1995).
11. Coşan, Mahmud Es’ad. Server Kürsü Konferansları, 1994. <https://serverkursu.com/izle/islamda-faaliyet-cesitliliği-peygamber-efendimizin-ornek-alınması> (Erişim Tarihi: 22.11. 2023)
12. Çiftcioğlu, İsmail. «Orta Asya-Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)». Bilig, 44 (Haziran 2008): 143-172.
13. Demir, Cengiz. “Baburnâme’de Hoca Ubeydullah Ahrar”. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 5/2 (2016): 651-660.
14. Erul, Bünyamin. “Vedâ Hutbesi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi> (Erişim Tarihi: 17.06.2021).
15. Esin, Emel. İslâmiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm’a Giriş, İstanbul: 1978.
16. Gibb, Hamilton AR. Orta Asya’da Arap Fütuhâtı, çev. M. Hakkı, İstanbul: 1930.
17. Güler, Zekeriya. “Tebliğ’in Mahiyeti ve Sınırları”. Kutlu Doğum İslam’ın Güncel Sunumu 2003, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006, 10-16.
18. Hasan, Nadirhan. “Sahabe Kusam Bin Abbas’ın Kabri ve Semerkant Maneviyatının Oluşumu Katkıları”. Adıyaman Safvan Bin. Muattal ve Ahlak Sempozyumu, ed. Candemir Dogan Adıyaman. Bildiriler Kitabı, 15-16-17 Şubat 2013.

19. Hatalmış, Ali. “Sahabilerin Türkleri Tanımları ve İlişkileri”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/2 (2019): 418-440.
20. Hold, W. Barth. Moğol İstilasına Kadar Türkistan. çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul, 1981.
21. Hunkan, Ömer Soner. “Mâverâünnehr’in Coğrafi, Tarihi, İlmî ve Kültürel Yapısı [Mâtürîdî (ö. 944), Fârâbî (ö. 950) ve Hoca Ahmed Yesevî (ö. 1166)]”. İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehr Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (13-14 Ekim 2018, 2019): 27-68.
22. İbn-i Haldun. Mukaddime. çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
23. İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Tarih, c. 3, Çev. Heyet, İstanbul: 1985.
24. Kahraman, Alim. “Maveraünnehr”. DİA. c. 28 (2003).
25. Karakuş, Abdulkadir. “Hz. Peygamber’in Tebliğ Dili ve Bunun Kur’ânî Temelleri”. Tefsir Araştırmaları Dergisi, 4/2 (2020): 267-283.
26. Kavakçı, Yusuf Ziya. XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra’ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.
27. Kitapçı, Zekeriya. Orta Asya Türklüğünün Büyük İslâm Kültür ve Medeniyetindeki Yeri, Konya: Damla Matbaası, 1995.
28. Koç, Mustafa. “16. Yy. Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşi-Ahrârî, Yes-evi ve Kübrevi Şeyhleri”. Kutadgu Bilig Felsefe, Bilim Araştırmaları Dergisi, c. 7 (2005): 213-254.
29. Kurt, Hasan. “Orta Asya’da Peygamber Ailesinden Bir Sahabî Kusem B. Abbas”, A.Ü.İ.F.D., sayı: 39 (Ankara, 1999): 565.
30. Kurt, Hasan. “Orta Çağ Başarısı Buhara”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 41/1 (Nisan 2000): 425-471.
31. Kutlu, Sönmez. «İslam Medeniyetine Yön Veren Müslüman Türk Âlimleri». Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları, 2018.
32. Mermer, Ahmet. “Dil ve Edebiyat, Türk Edebiyatı Orta Asya’da İslâmî Dönem ve İlk İslâmî Eserler”. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Kültür Portalı Projesi, 2009.
33. Okur, Mehmet Akif. Yeni Çağın Eşiğinden Avrasya’nın Kalbine Bakmak. Ankara, 2011.
34. Özbayraktar, Aykut. Abbasilerin İlk Döneminde Mâverâünnehr. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014.
35. Radtke, Bernard. Maveraünnehr’de Din Alimleri ve Mutasavvıflar, Çev. Ergin Ayan Horasan, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research, Volume 2/9 (Fall 2009): 359-373.
36. Sayılı, Aydın. “Orta Çağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri”, Türkler, V, 2002: 614-622.
37. Sönmez, Mustafa. “Peygamberlerin ‘Tebliğ Sıfatı’ ve Bu Sıfatın Arka Planını Oluştur-mada Diğer Sıfatların Rolü”. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 10/35 (2011): 277-298.
38. Şentürk, Recep. “Açık Medeniyet İstanbul Yaklaşımı”. Tohum Dergisi, Güz 2016, İstanbul.
39. Şulul, Kasım. “Horasan ve Mâverâünnehr’le Münasebeti Bulunan Sahabiler”. Siyer Araştırmaları Dergisi, 8 (2020): 139-168.
40. Vurgun, Seda Yılmaz. “Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkant”. Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi / Journal of Turkish History Researches, 1/1 (Fall 2016): 148-151.
41. Wang-Zin-Shan, “Çin’de İslamiyet”. İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, c. 2-4, Cüz. 2 (İstanbul, 1958): 163.

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.41.45

<https://orcid.org/0000-0003-3910-8222>, <https://orcid.org/0009-0009-2409-5941>  
e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com, e-mail: bekarys.bbm@mail.ru

## ИБН АРАБИ ЖӘНЕ «ӘЛ-ИНСАН ӘЛ-КӘМИЛ» (КЕМЕЛ АДАМ) ТҮСІНІГІ

**Мухитдинов Рашид Сражович**  
Филология ғылымдарының кандидаты,  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті,  
Алматы қ, Қазақстан

**Бөкеш Бекарыс Мендібайұлы**  
Магистрант  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті,  
Қазақстан, Алматы қ.

### ابن عربي ومفهوم «الإنسان الكامل»

بيك أريس بوكيش  
طالب الماجستير  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

رشيد محي الدينوف  
الدكتور في فقه اللغة والعلوم الإسلامية  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

## IBN ARABI AND THE CONCEPT OF AL-INSĀN AL- KĀMIL (OF THE PERFECT MAN)

**Mukhitdinov Rashid Srajovich**  
Candidate of Philological Sciences,  
Egyptian University of Islamic culture Nur-  
Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

**Bokesh Bekarys Mendibaevich**  
Master's student  
Egyptian University of Islamic culture Nur-  
Mubarak  
Kazakhstan, Almaty

## ИБН АРАБИ И ПОНЯТИЕ «АЛЬ-ИНСАН АЛЬ-КАМИЛ» (СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК)

**Мухитдинов Рашид Сражович**  
Кандидат филологических наук,  
Египетский университет исламской  
культуры  
Нур-Мубарак  
Казахстан, г. Алматы

**Бөкеш Бекарыс Мендибаевич**  
Магистрант  
Египетский университет исламской  
культуры  
Нур-Мубарак  
Казахстан, г. Алматы

**Аңдатпа.** Бұл мақалада орта ғасырдағы ислам әлемінің сопылық жолын ұстанған әйгілі «әш-Шейх әл-Ақбар» Ибн Арабидің өмірі, туған жері, ілім алған өлкелері туралы мәліметтер беріледі. Отбасылық жағдайы, сопылық жолға келуі баяндалады. Білім алған ұстаздары және одан тәлім алған шәкірттерінің есімдері келтіріледі. Сопылық жолдың кемеңгері Ибн Рушдпен танысуы жазылады. Ибн Арабидің қарапайым халықтан дараланып, кемеңгерлікке ұмтылысы, ілім алу жолында қандай елдерге барғандығы баяндалады. Ибн Арабидің ешқандай мәзһабпен жүрмей, тек өте дәлелді нәрселерді ғана қолдап, сол нәрселерді өз өмірінде пайдаланғандығы айтылады. Ибн Арабидің «Кемел адам» концепциясының негізін қалаушысы болғандығы атап өтіледі.

Әлемде адамдар мағыналы, мәнді өмір сүруі үшін алдымен өзін зерттеген дұрыс. Өмірдегі басты нәрсе – бір-бірімізбен қарым-қатынасымыз және Жаратушы Иемізді тану. Жаратушымызды тану барысында адам кемелдікке ұмтылу керек. Сол орайда «Кемел адам» терминінің мағынасын барынша кеңінен ашып түсіндіруге ұмтылыс жасалды. Қазақтың ата-бабаларының кімді «кемел адам» деген сипатқа лайықты екендігіне талдау жасалады. XX ғасырда басқа да үлкен ғалымдардың кемелденуге ұмтылысын және оған сай болу белгілерінің біршамасы мысалға келтіріледі.

«Кемел адам» – тұжырымдамасын әл-Фараби өз еңбектерінде қалай сипаттағанын, Абай атамыз қалай сипаттағанын да мақалада ескеріледі.

**Түйін сөздер:** Ислам, Ибн Араби, сопылық, кемел адам.

**الملخص:** يتناول هذا المقال ترجمة لابن عربي، المشهور بالشيخ الأكبر وتعرض كيف انتقل ابن عربي من مرحلة التعلم إلى مرحلة العبقرية، فابن عربي لم يتمذهب بمذهب معين، وإنما وجد في الصوفية ضالته للتعرف على علاقة الناس بعضهم ببعض، وعلاقة الإنسان بخالقهم، وكيف يصل الإنسان إلى الكمال الإنساني. فابن عربي يعد المؤسس لمفهوم «الإنسان الكامل». فلكني يعيش الناس حياة ذات مغزى في العالم يجب عليهم أن يعرفوا أنفسهم أولاً. فالشيء الرئيس في هذه الحياة هو علاقاتنا مع بعضنا البعض. وفي معرفتنا بالخالق سبحانه وتعالى يجب أن نسعى جاهدين لتحقيق الكمال في الوقت نفسه، كمال العبادة. وفي هذا المقال شرحنا المقصود لمصطلح «الإنسان الكامل» مع تطبيق ذلك على أجدادنا القازاق ممن يستحق أن يطلق عليه شخصية الإنسان الكامل. كما قدمنا مثالا على رغبة العلماء العظام الآخرين في العصر الحديث في الكمال، وبعض علامات الامتثال لها.

**الكلمات المفتاحية:** الإسلام، ابن عربي، التصوف، الانسان الكامل.

**Abstract.** This article discusses the life story of the famous “Al-Shaykh al-Akbar” Ibn Arabi, who followed the Sufi path in the Islamic world during the Middle Ages. It describes his native land, the places where he received teachings, and his marital status. Information is given about how he became a Sufi and the teachers he received. We also note what kind of disciples he had and his relationship with Ibn Rushd, the great Sufi master. We discuss Ibn Arabi’s desire to separate himself from ordinary people and become a genius. We tell about his travels to various countries to learn and receive teachings. We note that Ibn Arabi never visited any masjid, but only followed very motivated people and used their teachings in his own life. We mention that he was the founder of the idea of the “Perfect Man”.

For people to lead a meaningful and fulfilling life in the world, they should first study themselves. The most important thing in life is our relationships with each other and with the Creator. As we learn more about our Creator, our striving for perfection becomes more evident. I tried to explain the concept of “perfect man” as broadly as possible, and we identified who among our Kazakh ancestors deserves the title. We also gave examples from the 20<sup>th</sup> century of scien-

tists who aspired to perfection and some signs of their compliance with this ideal.

Al-Farabi discussed the concept of “perfect man” in his writings, and grandfather Abai also mentioned it.

**Keywords:** Islam, Ibn Arabi, Sufism, perfect man

**Аннотация.** В этой статье приводится описание жизни известного «аш-Шейха аль-Акбара» Ибн Араби, который следовал суфийскому пути исламского мира в средние века. Говорится о родном крае Ибн Араби и о тех краях, где он получил образование. Приводятся записи о семейном положении, и о том, как он пришел на суфийский путь. Мы определили, у каких учителей он получил образование, какие у него были наставники, перечислили имена его учеников. Мы описали его знакомство с гением суфийского пути Ибн Рушдом. В этой статье мы рассказали, в какие страны Ибн Араби отправился в путь для обретения учения, стремления к совершенству, его индивидуализации от простого народа. Ибн Араби не ходил ни с каким мазхабом, и о том как он просто поддерживал аргументированные вещи, и далее применяя их в своей жизни. Отмечается, что Ибн Араби был основателем концепции «Совершенного человека».

**Ключевые слова:** ислам, Ибн Араби, суфизм, совершенный человек

## INTRODUCTION

One of the most prominent Muslim thinkers of the Middle Ages is Ibn Arabi. From his followers, Ibn Arabi received the honorary title of “al-Shaykh Al-Akbar”, that is, “the greatest teacher”, “Ibn Aflatun”, that is, “son of Plato” and left behind an indelible legacy. During his lifetime, Muslim scholars were divided into two sides: supporters of his teachings and opponents who believed that Ibn Arabi’s teachings contradicted the basic principles of Islam. Some still consider him a philosopher, a sage, a saint, while others consider him a heretic, an atheist, a murderer of religion and an obsessive (Ibn Arabi, 2010).

In Mecca, Ibn Arabi “Tarjuman Al-Ashwaq” (translator of passion – Arabic) and became very famous. According to some sources, the book was written under the influence of a meeting with an educated woman, but later Ibn Arabi commented on his love lyrics in a mystical sense. In addition, he wrote treatises on various issues of Sufism. He began to compose his multi-volume treatise, which later became known as the Visions of Mecca (Al-Futuhāt al-Makkiyya – Arabic). After

living in Mecca for four years, Ibn Arabi visited Iraq, Egypt, and Turkey and talked with Muslim philosophers and Sufis. Judging by his writings, he was well acquainted with the works of Eastern Muslim Sufis and theologians: Al-Muhasibi (781-857), Al-Tirmidhi (died at the end of the 9th century), Al-Hallaja (858-922), al-Ghazali (1058-1111). He traveled with his students in Kona and Malatia for several years. Among them was Sadr ad - Din Al - Qunawi (in 1274). Subsequently, he was considered a propagandist of his teacher’s views in Asia Minor and Iran and the main interpreter of his ideas (Askerbekova, 2008: 32).

### Rationale for choosing a topic

He deeply mastered the Sufi teachings of Ibn Arabi and his concept of the “perfect man” W.C. Chittick, Chodkiewicz, Nihat Keklik, A. E. Afifi, M. Dag, Suleyman Uludağ, A. Knysh, A.V. Smirnov, I. Nasyrov and others studied in the works of foreign scientists. Since Sufi teaching is one of the Muslim religious foundations, it does not lose its relevance for the Muslims of the world. And Ibn Arabi is one of the Sufis known in the Mus-

lim world. Ibn Arabi was the first founder of the concept of “perfect man”. The concept of a “perfect man” is a value that does not lose its relevance from the creation of man to death. When the Almighty creates man, man attains perfection by knowing himself, by knowing creation. Muhammad (s.a.s.) was a prophet and Sufis, scientists, saints who called for the pursuit of perfection. Ibn Arabi Muhammad (s.a.s.) called the prophet the most perfect of men. The concept of perfection applies not only to Muslims, but also to the religion of the whole world, the value of all mankind.

Every person should have the highest goal in life, which is not measured by money, the world, or a career. He strives for perfection and demonstrates the traits of perfection. How he describes the perfection of the Islamic religion and what conditions Islamic scholars set for achieving perfection, we believe that the relevance of our article also lies in the analysis of religious characteristics and conditions that specify and set forth this perfection.

### **The purpose and objectives of the study**

For centuries, the life and worldview of an outstanding personality in Sufi philosophy have aroused the interest of scientists and religious scholars as an object of study and study. In our scientific article, the purpose of which is to analyze the conclusions of Ibn Arabi reflected in his life and writings, the following tasks and goals were set:

- Popularization of Ibn Arabi’s personality through the study of his life history, his formation as a great martyr;
- To reveal the important role of Ibn Arabi’s worldview in the formation of Sufi philosophy;
- To reveal the concept of “perfection” in Ibn Arabi’s worldview.

### **Basic research methods and approaches**

During the research work, using the comparative method, we determined the Sufi orientation of Ibn Arabi, and a descriptive method was used to describe his life path. When telling the story of Ibn Arabi’s travels, the method of historical review was used.

### **The main part**

Ibn Arabi’s full name is Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Abdullah, a descendant of Hatim at-Tai, who was known for his generosity. His Kunya is Abu Bakr, his nickname is Muhyiddin, and he was known by the name Ibn Arabi. He also received the title “al-Shaykh al-Akbar” because he was one of the great Sufis (Ibn Arabi, 2010: 16).

Ibn Arabi was born in 1165 in the city of Murcia in the east of Andalusia, in the service of the Sultan, in a noble family. His family is known for their piety. His father held a government position first in Murcia and then in Seville. His mother was also one of the highest spiritual figures. His father’s brother, Abdullah Muhammad, is a religious man who followed the Sufi path after turning eighty. Ibn Arabi lived in his hometown of Murcia until he was eight years old. The first knowledge and religious education began to be received in the family. Ibn Arabi, who turned eight years old, moved with his family from Murcia and settled in Sabilia, another city in Andalusia. Here Ibn Arabi, who continued his studies, met the son of a local merchant Ibn al-Irisi. He was intrigued by the Sufi way. Ibn Arabi became friends with this young man. During his childhood, he traveled with his father to Cordoba, where he met the famous Ibn Rushd (1198), a friend of his father. Ibn Rushd Ibn Arabi answered the questions of the philosophical content with a Sufi expression. In addition, during this time, one of Salih Adawi’s stu-

dents, Abu Ali Hassan, met a shaykh named Shakkaz. The brothers Ibn Asad and Ahmad Hariri were comrades with two Sufis. At this time of his life, he was engaged in literature and hunting a lot, and later recalled his life as a period of ignorance (Ibn Arabi, 2010: 17).

Ibn Arabi went to a Sufi school in Almeria in 1195 to supplement his education. But at that time, official religious leaders did not approve of the works they wrote, but persecuted Tunisia, from which zholshybai got to Cairo and “Jerusalem”, and in 1201 he arrived in Mecca and settled there. His works “Taj al-rasail”, “Rukh al-Quds” and the famous “Al-Futuh al-Makkiyya” (Meccan revelations) were written at this time. The latter is Ibn Arabi’s most voluminous work. During these years, he wrote a poetic work “Tarjuman al-ashwaq” for the famous beauty of the city of Mecca, Nizam (Esim, Baytenova, 2005: 496).

In 1204, Ibn Arabi arrived in Baghdad from Mecca. There, unable to stop, he travels to Hebron, Jerusalem, and Cairo. Finally, the Emir of Damascus accepted Al-Muzaffar’s invitation and finally settled in this city (Esim, Baytenova, 2005: 496).

Ibn Arabi’s desire to pursue philosophy was supported by his family and teachers. Among his teachers were many thinkers of that time: Ibn Zarqun al-Ansari, Abu al-Walid al-Hadrami, Ibn Bashkuwal, Abd al-Haqq al-Ishbili (a student of the famous thinker and poet Ibn Hazm (994-1064)). Later, Ibn Arabi called himself a follower of Ibn Hazm in the field of Fiqh. Ibn Arabi was well acquainted with the works of Maghreb and Mashriq scholars and had an excellent memory (Fakhredtin, 2019: 46).

In 1200, Ibn Arabi made a pilgrimage and stayed in the east forever. Since 1201, he lived in Mecca and wrote his famous collection of poems “Tarjuman al-ashwaq”

and treatises related to various fields of Sufi knowledge. The work of the multi-volume work “Al-Futuh al-Makkiyya” began here. Ibn Arabi spent several years in the cities of Konya and Malatia in Asia Minor, where he raised many of his students. Among them, the Sufi philosopher Sadr ad- Din al-Qunawi played a major role in spreading the views of his teacher in Asia Minor and Iran (Askerbekova, 2008: 32).

From 1223 until his death, Ibn Arabi lived in Damascus and enjoyed the patronage of religious and secular authorities. Here he completed the book “Al-Futuh al-Makkiyya” and wrote his most famous treatise “Fusus al-hikam”, which contains more than 150 commentaries. In total, there are about 300 works in Ibn Arabi’s creative legacy (Askerbekova, 2008: 32).

Ibn Arabi summarizes the idea of man as follows: “man, recognizing himself, thereby recognizes his creator.” This question is reminiscent of Abai’s worldview. Abai said: “Love and love humanity, which created love, and love Allah sweeter than the soul” (Kosherbayev, 2020: 409). To love Allah, created by love, the poet says, on the one hand, is a duty to the Creator of man, and secondly, loving Allah, a person gets the opportunity to know himself. The similarities between Abai and Ibn Arabi are obvious in matters of the heart. Ibn Arabi said on this tour: “The Creator gave the heart the opportunity to accept, so the heart opens the veil between the Creator and Pendey and feels his image based on faith. Because the essence of Divine faith is that neither the heart nor the eyes see anything but the image of faith in God. An icon in faith is a clear image of God, originating from the heart. Since this God was accepted in the heart, the heart cannot recognize him, the eye can only see the Hack in faith (Esim, 2005: 499).

As a scholar, Ibn Arabi had the pleasure of

presenting his theological studies in writing. Ibn Arabi's biographies report that he has about four hundred entries. But apart from fifty of them, the treatises are considered to be small treatises (Фахреддин, 2019: 61). His following books have so far been published in Cairo and Istanbul editions: "Al-Ahadiya", "Al-Akhlaq", "Istilahat al-Sufiyya", "Al-Amr al-Muhkam Al-Marbut fi ma yalzam ahla Tarikillahi min al-shurut", "Tuhfa al-sufra ila Hadrat Al-barara", "Al-Hujub", "Risala ma la Buddha minhu lil-murid", "the spirit of Al-Quds", "Shajara Al-Kaun. Shakq Al-Jaib", "Al-Futuhat Al-makkiyya", "Fusus Al-hikam", "Al-Qurbah wa fak Al-karba", "Al-Qaul An-nafis fi tafis Iblis", "Mukhmadarat Al-Abrar wa musamarat Al-ahiar", "Mawaki an-nuzhum wa mataliahilya Al-asrar wa al-ulum" and others (Фахреддин, 2019: 60).

According to the catalogues, the libraries of Damascus include "Hila Al-Abdal, Al-Khalua" "Risala Al-anuar", "Risala Wahdat Al-ujud" "Shujun Al-Masjun", "al-Shawahid", "Fusus Al-hikam", "Al-Qasida At-taiyya", The manuscripts of the writings "kunh ma la Buddha lilmustarshid" have been preserved (Fakhreddin, 2019: 61).

Ibn Hajar al-Makki said that "Ibn Arabi did not defecate for three months," writing: "I left the manuscript of Al-Futuhat on the Kaaba Hill for a year, and the sheets had not undergone any changes when I received it, and it had not changed at all. It was rainy and windy that year. This circumstance indicates that the book was approved by the Almighty" (Fakhretdin, 2019: 65).

Ibn Arabi briefly and very clearly stated his faith at the beginning of his work Al-Futuhat al-Makkiyya. Of course, this is not based on a desire to follow the principles set out in the books of Kalam, the Sheikh's faith is directly taken from the Qur'an (Fakhretdin, 2019: 67).

Although his biographies report that he followed David Zahiri's aspirations in legal matters, this is not true. From many of his words uttered in Al-Futuhat, it is clear that he did not follow any of the Methods, but acted in accordance with the arguments that were most favorable in his eyes. Analyzing a specific question, he cited various opinions of scientists and Mujtahids, thereby making some kind of assumption that contradicts their views, with the words "both I and I declare my desires" (Fakhretdin, 2019: 81).

Ibn Arabi died in 1240, leaving behind about 400 works devoted to Islamic philosophy and Sufism. At the beginning of the 16th century, by order of the Ottoman Sultan Selim I, a mosque was built over the grave of Ibn Arabi near Mount Al-Qasyun in Damascus, which became a place of worship for Muslims all over the world (Fakhreddin, 2019: 28).

Now let's focus on the concept of perfection and analyze it. "Perfect" comes from the Arabic word "Kamil" and means complete, whole, whole, finished. The concept of a "perfect person" cannot be described in one word. A perfect person is a perfect person, deeply knowledgeable, striving to live in accordance with the desires and judgments of the creator, first of all, being aware of himself and understanding the essence of life (Paltore, Sandybaev, 2022: 102).

In the Muslim faith, the first prophet Muhammad (s.a.s) earned the name of the perfect man.. Because the completeness of the artistic characters described in the Quran (s.a.s.) lies at the heart of the prophet. Muhammad (s.a.s.) is the beloved slave of Allah, the most powerful, the most picturesque and the most revered in all respects of all created people and other beings. Muhammad (s.a.s.) the prophet's lifestyle is a role model for all mankind.

The statement about the perfect man was

founded by the Sufi philosopher Ibn Arabi and continued by his followers. According to Ibn Arabi's concept, the "perfect man" Unites the spiritual and material opposites of existence. A perfect person is a person who differs from an ordinary person in his consciousness. A perfect person, recognizing himself, thereby recognizes his creator. (Paltore, Sandybaev, 2022: 111). So by this definition, a perfect person knows that he can achieve what he recognizes and that he cannot achieve what he knows. He knows that he is weak in what he lacks. Thus, in the prerogative of his creator, he worships, thereby knowing God.

According to researcher Kairat Zholdybai, "A perfect Person is one whose attention is always in the robes of the Creator. Therefore, he is not intoxicated by someone else's Ma and compliment. He does not take offense and is not disappointed in someone else's dating" (Zholdybaiuly, 2023: 10). According to this view, a person should be able to put God's satisfaction first. What the people say, what the people say, what God says, what Allah commands. Someone maintains normality, praises or scolds. Because he only needs God's satisfaction. It was these features that captured the perfect man K.Zholdybai.

According to the scientist-philosopher-researcher J.Sandybayev, "in the Muslim Middle Ages, the problem of man was theological and philosophical. That is, thinkers considered this issue from the point of view of morality and charity. Because during the development of Islamic civilization, human perfection was measured by his righteousness, sincerity of intentions and divinity. The path of a complete person is the path of a Pende, whose heart is filled with kindness" (Paltore, Sandybaev, 2022: 107). According to this definition, a perfect person has the features of justice, sincerity, mercy,

kindness.

Al-Farabi is a complete man, firstly, an exemplary and moral ruler; secondly, a philosopher and, consequently, a ruler-philosopher (Paltore, Sandybaev, 2022: 127). According to al-Farabi, perfection is described as follows: "whoever is able to apply what falls within the sphere of theoretical knowledge was able to make them reasonable in all other fields, and knowledge related to the will is final. Moreover, the more he had this ability, the more perfect a philosopher he was. And by a true, in the true sense, perfect philosopher, we mean a person who first achieved theoretical virtues, and then practical virtues, and then is able to instill these two types of virtues to peoples and cities, depending on the size of each of them and in a way acceptable to them" (Al-Farabi, 1975: 359). Therefore, according to al-Farabi, in order to achieve full human rank, a person with deep knowledge in the field of falsification, the ability to combine theoretical knowledge and practical knowledge and able to apply them in other fields.

In the thirty-eighth word of edification, Abai said: "Now know, my sons! The path of the divine Supreme will be the same (infinite, immeasurable) as the Supreme himself. No one will get to his nihayat (end). But whoever follows this path, they say that he is a pure Muslim, a complete person" (Abai, 2007: 60). Thus, Abai gives the basic condition of a complete person. This definition says that if a person strives to know the truth, then God is one step closer to the path of the Almighty. Whoever follows the path of God fulfills his Muslim and human duty. Thus, a full Abaya person is a person who, being touched by the prohibitions of God, strictly follows his orders, follows the direct line of the Almighty and strives for the favor of Allah.

## Conclusion

The concept of “perfect man” was first used by Ibn Arabi. His concept of the “perfect man” will be of great importance until the end of human creation, that is, until the end of Judgment Day. Summing up, we can say that the first characteristic of a perfect person is the knowledge of the Creator through a full knowledge of oneself. That is, a person who has deeply known Allah, who knew how to love him sweetly in his soul, is very attentive and skillful in character. It is clear that a soul that has reached such a level of perfection does everything that the creator does, restrains lust as much as possible, acutely takes control of its actions, strengthens its self-awareness and enters into dishonest deeds. Other qualities of perfection include the presence of qualities such as justice, sincerity, benevolence, kindness, and the ability to combine theoretical and practical knowledge. It is the personality that has accumulated all these traits in itself that we

call the “perfect person.” His duty is to strive for perfection, although in this life a person is in a raw form. Perfection requires the comprehensive improvement of a person. And those who have achieved perfection, in this life, will undoubtedly achieve the favor of the country, and in the afterlife-the favor of the Creator. Today’s youth should not perceive the path of religion superficially. Religion does not consist only of an external image, a form. Religion attaches more importance to the inner content. The combination of human words and deeds, appearance and inner beauty of the soul, education and ethics is a rare phenomenon.

A perfect person is an example to others by achieving this harmony. Young people should understand that the path of faith and knowledge leads to perfection. Because only perfect individuals, those who promote society, can serve as an example for society. From this point of view, the weight that this concept currently carries is small.

## Әдебиеттер

- 1 Ibn Arabi, (2010). el-Futuhatu’l-Mekkiye, Kahire,– 351.
- 2 Д.Аскербекова. (2008). Философские идеи Ибн Араби: опыт системного анализа. – 133.
- 3 Есім. Ғ, Байтенова Н. (2005). Орта ғасырлық діни философия. –Алматы: Жазушы – 560 .
- 4 Ризагетдин Фахреддин. (2019). Ибн Араби,– 240.
- 5 Көшербаев Қ. Е Абай шығармаларының академиялық толық жинағы. – Алматы: «Жазушы» баспасы, 2020. 1-том. – 640 б
- 6 Ы.Палтөре, Ж.Сандыбаев.Толық адам (ғылыми теологиялық талдау). «Муфтият» баспасы, Нұр-Сұлтан, 2022. – 384 б.
- 7 Қ. Жолдыбайұлы. Кемел адам. – Алматы: «Самға» баспасы, 2023. – 376 б.
- 8 Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: ҒЫЛЫМ, 1975. – 359-б.
- 9 Абай. Қара сөздер.- Алматы: «Арда», 2007. – 168 б.

## References

- 1 Ibn Arabi, el-Futuhatu’l-Mekkiye (2010) (al-Futuhatu’l-Mekkiye). - 351 p. (in Arabic)
- 2 D. Askerbekovna. Filosofskie idei Ibn Arabi: opyt sistemnogo analiza (2008) (Philosophical ideas of Ibn Arabi: the experience of system analysis). - 133 p. (in Kazakh)
- 3 Orta gasyrlyk dini filosofia (2005) (Medieval religious philosophy). - Almaty: «Jazushy»

baspasy - 560 p. (in Kazakh)

4 Rizaetdin Fahredtin. Ibn Arabi (2019) (Ibn Arabi). - 240 p. (in Russia)

5 Abai shygarmalarynyng akademialiq tolyq jinagi (2020) (Complete Works of Abai). - Almaty: «Jazushy» baspasy, Volume 1, – 640 p. (in Kazakh)

6 Y. Paltore, Zh. Sandybaev. Tolyk adam (gylymi teologialyk taldau) (2022) (Complete person (scientific theological analysis)). – Nur-Sultan: «Muftiat» baspasy - 384 p. (in Kazakh)

7 K. Zholdybaiuly. Kemel adam (2023) (A perfect person). - Almaty: «Samga» baspasy , - 376 p. (in Kazakh)

8 Al-Farabi. Aleumettik- etikalyk traktattar (1975) (Socio-ethical treatises). - Almaty: Gylym, - 359 p. (in Kazakh)

9 Abai. Qara sozder (2007) (Black words). - Almaty: «Arda» baspasy, - 168 p. (in Kazakh)

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-7884-804X><https://orcid.org/0009-0000-7812-3068>

e-mail: makset@gmail.com

e-mail: idrisov.abduraxman@bk.ru

## ХАФИЗУДДИН КЕРДЕРИДІҢ ӨМІРІ МЕН ҒЫЛЫМИ ШЫҒАРМАЛАРЫ

### Максет Карлыбаев

Қарақалпақ гуманитарлық ғылыми зерттеу институтының директоры,  
Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясы Қарақалпақстан филиалы,  
Нөкіс қаласы

### Ыдырысов Абдурахман

Қарақалпақ гуманитарлық ғылыми зерттеу институтының докторанты,  
Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясы Қарақалпақстан филиалы,  
Нөкіс қаласы

## الحياة والأعمال العلمية لحافظ الدين الكردي

### إدريسوف عبد الرحمن

طالب دكتوراه في معهد قاراقالباق للبحث العلمي للعلوم الإنسانية فرع قاراقالباق لأكاديمية العلوم بجمهورية أوزبكستان، نوکوس

### مقصد قارليبایوف

مدير في معهد قاراقالباق للبحث العلمي للعلوم الإنسانية فرع قاراقالباق لأكاديمية العلوم بجمهورية أوزبكستان، نوکوس

## LIFE AND SCIENTIFIC WORKS OF KHAFIZUDDIN KERDERIY

### Makset Karlibaev

Director of Karakalpak Scientific Research Institute of Humanities Karakalpak Branch of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Nukus

### Idrisov Abdurahman

Doctoral student of Karakalpak Scientific Research Institute of Humanities Karakalpak Branch of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Nukus

## ЖИЗНЬ И НАУЧНЫЕ ТРУДЫ ХАФИЗУДДИНА КЕРДЕРИЯ

### Максет Карлыбаев

Директор Каракалпацкого научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпацкого отделения Академии наук Республики Узбекистан, г.Нукус

### Идрисов Абдурахман

докторант базовой докторантуры Каракалпацкого научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпацкого отделения Академии наук Республики Узбекистан, г.Нукус

**Аңдатпа:** Бұл мақалада Кердер аймағының бірқатар ғалымдары, олардың арасында фикх (исламдық құқықтану) бойынша «Фатауаи Баззозия» кітабымен танымал ғалым Хафизуддин Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Шихаб ибн Юсуф ибн Умар ибн Ахмад әл-Баззози әл-Кердери бар). Мақаланың басында бұл тақырыптың тарихнамасы мен дереккөздері жан-жақты зерттеледі. Олардың ішінде Абдулхаким Шарий Жүзжани, Әшірбек Муминов, Четин Алаташ, Жораев Хусан, Сағидолла Жамалов, Әбдуссаттар Дербісәлі сынды тұлғаларды қысқаша атайды. Негізгі дереккөздері араб тілінде жазылған тазкира мен манақиб кітаптар екені баса айтылып, «Бугятут толаб», «Сиярул әлам», «Жауһаратул мудийа», «Таджут таражим», «Шәқайқун нуғмания», «Кашфүз зунун», «Шазаратүз заһаб», «Фауаидул баһия», «Хадиятул Арифийн» және басқа да кітаптар туралы қысқаша мәліметтер беріледі. Сондай-ақ бұл мақалада Хафизуддин Кердеридің туып-өскен жері мен уақыты, әкесі, ұстаздары, оқыған жері, «Әл жамиһул уәжиз», яғни фәтуаи баззозия сияқты еңбектері туралы мәліметтер берілген. Манақибул имам әл азам аби ханифа» және осы кітаптың құрамдас бөліктері және оның қолжазбасының және басқа да көшірмелерінің маңыздылығы, «Рисалату фий тахқиқи зікір жахри» және оның құрамдас бөліктері және оның қолжазбасы, «Мухтасар фий баяни тарифатил ахкам» және «Адабул күззот» туралы мәліметтер берілген.

**Түйін сөздер:** Кердер, Хафизуддин Кердери, Ибн Баззози, Әл-Жамиһул Уаджииз, Фатавои Баззозия, Манокиби Әби Ханифа, Тахқиқи Зикри Жәһри, Мұхтасар фий баяни тариатил ахкам, Адабул Куззот.

**المخلص:** يذكر هذا المقال عدداً من العلماء من منطقة كردر، ومن بينهم حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف بن عمر بن أحمد البازوزي الكردي، وهو عالم اشتهر بكتابه «فتاوى بازوزية» في الفقه الإسلامي. في بداية المقال، تم تناول التاريخ والمصادر المتعلقة بهذا الموضوع بشكل مفصل. ومن بين العلماء الذين تمت الإشارة إليهم بإيجاز: عبد الحكيم شري جوزجاني، وعشير بيك مؤمنوف، وتشيتين آلتاش، وجورايف خسان، وسعيد الله جمالوف، وعبد الستار ديربيسالي.

وقد تم التأكيد على أن المصادر الأساسية تتمثل في كتب التراجم والمناقب المكتوبة باللغة العربية، وتم تقديم معلومات موجزة عن كتب مثل: «بغية الطلاب»، و«سير الأعلام»، و«جوهره المدينة»، و«تاج التراجم»، و«شقائق النعمانية»، و«كشف الظنون»، و«شذرات الذهب»، و«فوائد البهية»، و«هدية العارفين»، وغيرها. كما يقدم المقال معلومات عن مكان وزمان ولادة حافظ الدين الكردي وحياته، ووالده، وشيوخه، والمواضع التي تلقى فيها تعليمه، وأعماله مثل: «الجامع الوجيز» المعروف أيضاً باسم «فتاوى بازوزية». ومكونات هذا الكتاب، بالإضافة إلى «مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة» ومحتوى هذا الكتاب وأهميته، فضلاً عن المخطوطات والنسخ الأخرى له. كما تم التطرق إلى كتاب «رسالة في تحقيق ذكر الجهر» وأقسامه ومخطوطاته، و«مختصر في بيان تعريف الأحكام»، و«آداب القضاة». **الكلمات المفتاحية:** كردر، حافظ الدين الكردي، ابن بازوزي، الجامع الوجيز، فتاوى بزازية، مناقب أبي حنيفة، تحقيق ذكر الجهر، مختصر في بيان تعريف الأحكام، آداب القضاة.

**Abstract:** This article mentions a number of scholars from the Kerder region, among them Hafizuddin Muhammad ibn Muhammad ibn Shihab ibn Yusuf ibn Umar ibn Ahmad al-Bazzози al-Kerderi, a scholar known for his book “Fatawai Bazzoziya” on fiqh (Islamic jurisprudence). At the beginning of the article, the historiography and sources of this topic are studied in detail. Among them, Abdulhakim Shariy Juzjani, Ashirbek Muminov, Chetin Alatash, Joraev Khusan, Sagidulla Jamalov, Abdussattar Derbisali are briefly mentioned. It is emphasized that the main sources are tazkirah and manoqih books written in Arabic, brief information is given about “Bugyatut tolab”, “Siyarul a’lam”, “Jao’haratul mudiyya”, “Tajut tarajim”, “Shaqaiqun nu’maniya”, “Kashfuz zunun”, “Shazaratuz zahab”, “Fao’aidul Bahiya”, “Khadiyatul Arifiyn” and other books. Also, this article provides information about the place and time Hafizuddin Kerderi was

born and lived, his father, teachers, the place he studied, his works such as “Al jami’ul wajiz” i.e. fatwai bazzozia, a component of this book, “Manoqibul imam al a’zam abi hanifa” and components of this book and the importance of this book and its manuscript and other copies, “Risolutu fiy tahqiqi zikri jahri” and its components and its manuscript “Mukhtasar fiy bayani tarifatil ahkam” and “Adabul kuzzot”.

**Keywords:** Kerder, Hafizuddin Kerderi, Ibn Bazzoz, Al Jami’ul Wajiyz, Fatavoi Bazzoziyu, Manoqibi Abi Hanifa, Tahqiqi Zikri Jahri, Mukhtasar fiy bayani tarifatil ahkam, Adabul Quzzot.

**Аннотация:** В данной статье упоминается ряд ученых из региона Кердер, среди них Хафизуддин Мухаммад ибн Мухаммад ибн Шихаб ибн Юсуф ибн Умар ибн Ахмад аль-Баззози аль-Кердери, ученый, известный своим трудом «Фатаваи Баззазия» по фикху (исламское право). В начале статьи подробно изучаются историография и источники по данной теме. В числе которых Абдулхаким Шарий Джузджани, Аширбек Муминов, Четин Алаташ, Джораев Хусан, Сагидулла Джамалов, Абдусаттар Дербисали. Среди основных источников даются книги тазкира и манакиб, написанные на арабском языке, приводятся краткие сведения о «Бугятут талаб», «Сиярул алам», «Джавхаратул мудийя», «Гаджут тараджим», «Шакаикун нумания», «Кашфуз зунун», «Шазаратуз захаб», «Фавайдул Бахия», «Хадиятул Арифийн» и др. Также в этой статье приведены сведения о месте и времени рождения и жизни Хафизуддина Кердери, его отца, учителей, месте, где он учился, его произведениях, таких как «Аль Джамиуль Ваджиз», т.е. фетваи баззозия, и составной части этой книги. Манакибул имам аль азам аби ханифа» и компоненты этой книги, а также важность этой книги, ее рукописи и других копий, «Рисалату фий тахкики зикри джахри» и ее компоненты и ее рукопись, «Мухтасар фий баяни тарифатил ахкам» и «Адабул куззат».

**Ключевые слова:** Кердер, Хафизуддин Кердери, Ибн Баззози, Аль Джамиуль Ваджииз, Фатавои Баззозийя, Манокиби Аби Ханифа, Тахкики Зикри Джахри, Мухтасар фий баяни тарифатил ахкам, Адабул Куззот.

## INTRODUCTION

Currently the scientific works of several famous Kerderians have been repeatedly published in Arabic and used by Muslim nations. The most famous of them is the book “Fatavoi Bazzazia”. This book deals with Islamic jurisprudence and is still a textbook in many madrasahs. The book “Manaqibi Abiy Hanifa” is considered one of the greatest books written about Imam Abu Hanifa and the scholars of the Hanafi school, and this book is used to write almost all the books written about Hanafi scholars.

Moreover, the scholars of Kerder are among the greatest imams of the Hanafi school in their time and play an important

role in the spread and preservation of the Hanafi school in Central Asia. Even scholars from Kerder have made significant contributions to the popularity of Burhunuddin Marg’ulani’s book ‘Hidaya’. Kerder’s scholars have a special place in the development of great scholars like Imam Nasafi.

This article collects information about the life and scientific works of Kerder’s scholars in our country from tazkirah books written in Arabic and Persian languages and other historical books written in Arabic.

In this article, information about the importance of the life and scientific works of Kerder scholars from our country was collected from the tazkira books written in Ar-

abic and Persian languages, as well as from other historical books written in Arabic.

Information about Abul Mafahir Kerderii, Shamsul Aymma Kerderii and Hafizuddin Kerderii is provided in “Islamic jurisprudence, Hanafi mazhab and faqihs of Central Asia”, which has a special section on Khorezm faqihs, by Abdulhakim Sharii Zhuzjaniy, Doctor of Jurisprudence, Tashkent Islamic University. (The book published in Tashkent in 2002) This book by Abdulhakim Juzjaniy gives extensive information about the Islam and the division of Islam into mazhabs, scholars of the mazhabs, information on mazhabs, the emergence and development of Hanafi fiqh, Abu Hanifa and his disciples, the development of Hanafi fiqh in Mawarunnahr, Marw, Bukhara, Samarkand, Nasaf, Farghana etc. and Hanafi fiqh in the land of Khorezm and the achievements of the scholars.

The Kazakh Islamic scholar, Ashirbek Mominov in his book written in Russian language, published in Alma-Ata in 2015 “Hanafi Mazhab in the History of Central Asia”, gives information about many faqihs from Khorezm on the topic “The school of Hanafi fiqh in Khorezm in 6-7 AD”. This book begins with information about the books of tabaqat of Hanafi scholars, and in the second paragraph, extensive information is given about Imam Kafawi and his book “Kataib”. Along with that, the schools of Hanafi fiqh, and the great scholars of Islamic jurisprudence are mentioned from Khorezm region, specifically from Kerderi. In this book the importance of Kerderi scholars is also revealed, for example, about Shamsul Aymma Kerderii, all faqihs write about the fact that the book “Hidaya” is narrated only through Shamsul Aymma Kerderii. In addition to this, Kerderi scholars have important place in the development of Islamic sciences.

In the book “Research, translation and value of the book “Hairatul Fuqaha” by Ab-

dulgofuur ibn Luqman Kerderiy” by Chetin Alatash- Erciyes Institute teacher, published in Kayseri in 2012, contains books on the biography of Abul Mafahir Kerderiy and the translation of his book “Hairatul Fuqaha”, extensive research work has been written about the book. In this scientific work, the book “Hairatul Fuqaha” has been extensively studied and published, and the importance of this book is revealed by Tajuddin Kerderiy, a great scholar of the Hanafi school.

At the International Islamic Academy of Uzbekistan Joraev Husan Aliysherovich has written a dissertation on the subject of “Source-study analysis of the work “Al-Fatwa al-Bazzoziya” by Muhammed Kardariyyah” obtaining a master’s degree. The socio-political situation in the 14th-15th centuries and the position of Muhammad Kerderi in the development of Mawarunnahr fiqh study and the form of Fatawai Bazzazia and the important issues in this book are described in this scientific work. Joraev Khusan Aliysherovich also has a PhD dissertation on the subject “Muhammad Kerderii’s book “Al-Jami’ al-Ujiz” and its importance in the religious and social life of Mawaraunnahr in the 14th and 15th centuries”. In the first chapter, the position of various subjects and social-spiritual conditions in the 14th-15th centuries in Mawaraunnahr is analyzed. In fact, it has been revealed that the faqihs and Sufi scholars have a great role in managing the society and the public enlightenment. The second paragraph is called “The development stages of Hanafi school of fiqh in Mawaraunnahr” and it talks about the science of fiqh, its entry into Mawaraunnahr and the development. The second chapter of the scientific work is called “Kerder culture and the importance of Muhammad Kerderi’s scientific works.” In this chapter the history of Kerder, its geographical location, the life of Muhammad Kerderi and his

book Fatawai Bazzazia and its place in the history of fiqh are revealed.

Information about the faqih of Khorezm is given in the dissertation “Abdulhay Lakanawi’s book “Al Fao’aidul Bahiya” is important source for Mauaraunnahr faqih” written by Sagyidullah Agha Jamalov at Tashkent Islamic University.

The director Oriental Studies Institute named after Sulaymanov Abdusattar Derbisali, gives valuable information about the Kerderians in the article “Kerderiy bar kerderians” published in “Mangu Yurt” in 2014.

The tarojim books used in this article are as follows: Bugyatut talab fi tarikhi halab, Siyaru A’lamun nubala, Al Jawahirul mudiyyatu fi tabaqotil hanafiyya, Tajut tarojim, Shaqaiqun nu’maniya, Kashfuz zunuwun, Shazarotuz zahab, Al Fawaidul bahiyya, Hadiyyatul arifiyn, Al-A’lam, Sullamul wusuwl ila Tobaqotil fuhawl, Tariyxi Mollazada, Kataibu a’lam al akhyar.

«His full name is Hafizuddin Muhammad ibn Muhammad ibn Shihab ibn Yusuf ibn Umar ibn Ahmad»<sup>1</sup> al-Baratqini al-Kerderi al-Bazzazi. He is an incomparable scientist in his time in terms of classification of sciences, fiqh and usulul-fiqh.

According to Zirikli’s book “Al-Alam”, «Hafizuddin Muhammad al-Kerderi was born in the village of Baratqin, Kerder district, but the date of his birth is unknown.»<sup>2</sup>

«Some sources say that Hafizuddin Muhammad al-Kerderi was born in 729 A.H. and died in 816 A.H. (1329-1413 AD)»<sup>3</sup> «According to Shihabuddin Marjani’s book “Mustafadul Akhbar”, he died at the age of eighty»<sup>4</sup>. According to the above given information, he was born in 735 A.H or earlier.

The reason why Hafizuddin Muhammad Kerderi is called “Hafizuddin” is because he was a “defender of religion and Shariah”.

Bazzozi is a name derived from profession, either he or his father, Nasiruddin Muhammad al-Kerderi, was engaged in the fabric trade, hence the nisab of Bazzozi or ibn Bazzozi is given.

First, he was taught by his father Nasiruddin Kerderi, who was himself a student of Jalaluddin Gurlani. He was a famous scientist in his time, having a high scientific potential due to his inquisitiveness in science and interest in fiqh.

He was born in the land of Kerder, lived in the city of “Saray” near the Yayik (Volga) river. Later, he traveled to Crimea and lived there for two years. In Crimea, he had conversations with scientists, scholars and fiqih, and held scientific debates with them. His intelligence surprised scientists and is shown as an example»<sup>5</sup>.

According to sources, «Muhyiddin Kafiji, Sirojuddin Ahmed al-Qirimyy, Sharafuddin ibn Kamal al-Qirimyy are his students in Crimea»<sup>6</sup>. Also, Ishaq ibn Ismail al-Qirimi

1 <https://tarajm.com/people/24906>

2 الكتاب: الأعلام المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي الناشر: دار العلم ج ٧ ص ٤٥٤

3 الكتاب: معجم المؤلفين المؤلف: عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الناشر: مكتبة المثني - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت ج ٣ ص ٧٧١

4 مستفاد الاخبار المؤلف: شهاب الدين مرجني قازان ج ١ ص ٧٩٨١

5 الكتاب: سلم الوصول إلى طبقات الفحول المؤلف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني الناشر: مكتبة إرسيا، إسطنبول - تركيا عام النشر: ٢٠١٢ م ج ٣ ص ٦٣٢

6 الكتاب: سلم الوصول إلى طبقات الفحول المؤلف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني الناشر: مكتبة إرسيا، إسطنبول - تركيا عام النشر: ٢٠١٢ م ج ٣ ص ٦٣٢

is one of his students. «Kafavi writes that he memorized the Qur'an in the Crimea.»<sup>7</sup>

«Hafizuddin Muhammad ibn Bazzazi is not interested in collecting property, he was a pious person, he used to read the Holy Qur'an while sitting, standing, walking, and riding a boat»<sup>8</sup>.

According to the sources, «When Berkehan was honored with the blessing of Islam, he spread the great and correct religion around the steppe. He gathered scholars from around and other countries to unite people in one religion and one path. Such things happened during the period of Uzbek Khan and during the period of Jonibek Khan after him. During this period, Scholar Qudbuddin ar Razi, Sheikh Sa'duddin Taftazani, Sheikh Jalaluddin who commented on the book «Hajibiya» and other Hanafi and Shafi'i scholars gathered in the city of Saray. After their time, Maulana Hafizuddin al-Kerderi, Maulana Ahmed Khojandi came to the city of Saray. With the help of Maulana Hafizuddin al-Kerderi, Maulana Ahmed Khojandi and other scientists, Saray became a city of scholars and virtues»<sup>9</sup>.

«Hafizuddin Muhammad ibn Bazzazi came to Kerder from Crimea in 806 AH (1403) and wrote his famous book «Fatawai Bazzozia»<sup>10</sup>. «Kafavi said in his book «Kataibu a'lamil akhyar» that Hafizuddin Kerderi finished the «Ujra» section -the end of his book «Fatawai Bazzozia» in 806 AH.»<sup>11</sup>.

«A scientist Ahmad ibn Muhammad known as Ibn Arabshah came to Kerder Hafizuddin Muhammad al-Kerderitaught him science for four years. He learned fiqh, usul, ma'aniy and bayan»<sup>12</sup>.

«Later, he went to the land of Rum (present-day Turkey). There he holds scientific debates with Shamsuddin al-Fanaryy. It is known that Furu' is superior to al-Fanari in terms of science»<sup>13</sup>. Scholars say that he was very knowledgeable in intellectual sciences and religious sciences so that he always prevailed.

After Hafizuddin Muhammad al-Kerderi came to Rum, he became one of the scholars of the state of Sultan Yildirim Bayozidkhan<sup>14</sup>.

Ibn Bazzazi died in Bursa<sup>15</sup> in 827 AH (July 1423) in the middle of Ramadan,<sup>16</sup> according

- 7 الكتاب: كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار المؤلف: محمود بن سليمان الحنفي الرومي الكوفي 233ص
- 8 الكتاب: سلم الوصول إلى طبقات الفحول المؤلف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني الناشر: مكتبة إرسیکا، إستانبول - تركيا عام النشر: ۲۰۱۰ م ج ۳ ص ۶۳۲
- 9 الكتاب: مجلة الرسالة أصدرها: أحمد حسن الزيات باشا ۴۵۲ ج ۴ ص ۴۱
- 10 الكتاب: سلم الوصول إلى طبقات الفحول المؤلف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني الناشر: مكتبة إرسیکا، إستانبول - تركيا عام النشر: ۲۰۱۰ م ج ۳ ص ۶۳۲
- 11 الكتاب: كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار المؤلف: محمود بن سليمان الحنفي الرومي الكوفي 233ص
- 12 الكتاب: الطبقات السنوية في تراجم الحنفية المؤلف: تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي ۸۳۱ص
- 13 الكتاب: سلم الوصول إلى طبقات الفحول المؤلف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني الناشر: مكتبة إرسیکا، إستانبول - تركيا عام النشر: ۲۰۱۰ م ج ۳ ص ۶۳۲
- 14 الكتاب: أسماء الكتب المؤلف: عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى المتخلص بلطفي، الناشر: دار الفكر - دمشق/ سورية الطبعة: الثالثة، ۳۰۴۱ هـ/ ۳۸۹۱ م ۴۹۲ ص
- 15 الكتاب: أسماء الكتب المؤلف: عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى المتخلص بلطفي، الناشر: دار الفكر - دمشق/ سورية الطبعة: الثالثة، ۳۰۴۱ هـ/ ۳۸۹۱ م ۴۹۲ ص
- 16 الكتاب: أسماء الكتب المؤلف: عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى المتخلص بلطفي، الناشر: دار الفكر - دمشق/

to some sources in 829 AH (1425 AH).

Hafizuddin Muhammad Kerderi has several works:

1. «Al Jami'ul-Wajiyz». The full name of this book is «Al Jami'ul Wajiyz fiy mazhabil imamil a'zam Abiy Hanifatan Nu'man». It is known as «Fatavai Bazzoziyya» among population. Ibn Bazzazi finished writing this book before going to Rum. «Written in 812 AH».<sup>17</sup>

The book 'Fatavoi Bazzoziyya' consists of 51 chapters and 284 sections. «Fatavoi Bazzoziyya» begins with the ablution section and ends with the inheritance section.

The book «Fatawai Bazzoziyya» was so popular and important in Islamic countries, even according to Haji Khalifa, «one day, when the famous mufti Abu Saud was asked, «Why don't you write a book by collecting all the fatwas, being a mufti yourself?» he said: «There is Ibn Bazzozi's book I am ashamed to write another book, because it is a great work. «All the necessary things are collected in it», he said»<sup>18</sup>.

This book has survived to this day and is used in Muslim countries.

2. «Manoqibul imam al-Azam Abiy Hanifa». This book is one of the most famous books written about the leader of our mazhab, Abu Hanifa and the faqihs of the Hanafi school. Many scholars have used this book in their manoqib books.

Haji Khalifa said about the book «Manoqibul Imam al-Azam abi Hanifa» in the

book «Kashfuz Zunun» as follows: «This book consists of an introduction and eleven chapters. In the introduction, it is said about the companions and followers, in the first chapter about Abu Hanifa rahmatullohi alayh about himself, in the second chapter, about the rights of Imam Abu Yusuf rahmatullohi alayh, in the third chapter, about the rights of Imam Muhammad rahmatullohi alayh, in the fourth chapter, about the rights of Abdullah ibn Mubarak rahmatullohi alayh, in the fifth chapter, about the rights of Imam Zufar rahmatullohi alayh, in the sixth chapter, on the rights of Dawud at Taiy rahmatullohi alayh, in the seventh chapter, on the rights of Vaqe' ibn al-Jarrah rahmatullohi alayh, in the eighth chapter, on the rights of Hafs ibn Ghiyyas rahmatullohi alayh, in the ninth chapter, on the rights of Yahya ibn Zakariya rahmatullohi alayh, in the tenth chapter, on the rights of Hasan ibn Ziyad rahmatullohi alayh, in the eleventh chapter information about other students of Abu Hanifa rahmatullohi alayh is given. This book is very popular in the Muslim world»<sup>19</sup>. This book is also called «Al Mutali'ul Aliya»<sup>20</sup>.

This book by Hafizuddin Muhammad Kerderi was published in lithography in the year 1321 AH (1903) in the city of Hyderabad, Pakistan by the publishing house «Darul Maarif».

«We found the following copies of manuscripts and lithographs of this book are followings:

- سورية الطبعة: الثالثة، ٣٠٤١هـ / ٣٨٩١م ٤٩٢ص
- 17 الكتاب: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون المؤلف: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة بغداد ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية ١٤٩١م ج ١ ص ٢٤٢
- 18 الكتاب: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون المؤلف: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة بغداد ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية ١٤٩١م ج ١ ص ٢٤٢
- 19 الكتاب: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون المؤلف: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة بغداد ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية ١٤٩١م ج ٢ ص ٨٣٨١
- 20 الكتاب: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون المؤلف: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة بغداد ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية ١٤٩١م ج ٢ ص ٨٣٨١

Copy 1 is preserved in the library ‘Rashid afendi’ in Kaysari where old books are kept, under the inventory number 891. The book is written in the nastaliq style, with a basic layout of 206 (a, b) pages, each page has 21 lines, each line consists of 10-11 words on average. Some margins are drawn on the edges of the main sections of the book. The content of the book is not given in the beginning or at the end of the book, only the topics are highlighted in red.

Copy 2 is preserved in inventory number 1169 in Köprülü library in Stambul. The book is written nasx style, has 141 (a,b) pages, each page has 27 lines, and each line consists of 12-13 words on average. Some margins are drawn on the edges of the main sections of the book. Contents are given at the beginning of the book.

Copy 3. The copy is kept under the inventory number 1630 in the “Jarullah” section of the “Millet Genel” library in Stambul. The book has 136 (a, b) pages, 29 lines per page, each line is 13-14 words long. The contents of the book are not given.

Copy 4 Castle, preserved in inventory number 1168 in Köprülü library in Stambul. The book is written in nastaliq style, has 114 (a, b) pages, each page has 34 lines, and each line has 16-17 words on average. Contents are given at the beginning of the book.

Copy 5. The copy is kept under the inventory number 1532 in the “Fayzullah”

section of the “Millet Genel” library near Istanbul Castle. The book is written in nastaliq style and consists of 160 (a, b) pages, 25 lines per page, each line is 13-14 words long. The contents of the book are not given.

Copy 6. The copy is kept under inventory number 2103 in the “Laleli” section of the Sulaymaniyah Library in Stambul. The book is written in nastaliq style, has 199 (a, b) pages, 21 lines per page, each line is 16-17 words long. The contents of the book are not given.

3. Risolatu fi tahqiqi zikri jahri. (Treatise on the investigation of Jahri Zikr). This book was researched by Ali Qasim Zaidan, a researcher at the Faculty of Islamic Sciences in Iraq. A manuscript copy of this book is in the Maktabatul Malik Abdulaziz Library in Riyadh, Saudi Arabia. This copy was copied in the 19th century, consists of five pages in total, measures 15x21 cm., each page has 21 lines, with 7-8 words per line. This book contains information about the permissibility of Jahri zikr, the merits of zikr, the differences between prayer and zikr and others.

4. Mukhtasar fiy bayani tarifatil ahkam<sup>21</sup>. In Zirikli’s book “Al-A’lam” it is written that this book is the book of Hafizuddin Muhammad al-Karderi. But some sources say that Shamsul Aamma belongs to Kerderi.

5. Adabul kuzzot<sup>22</sup>. Zirikli wrote about this book in his book “Al-A’lam” that it belonged to Hafizuddin Kerderi.

21 الكتاب: الأعلام المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي الناشر: دار

العلم ج ٧ ص ٤٥

22 الكتاب: الأعلام المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي الناشر: دار

العلم ج ٧ ص ٤٥

## REFERENCES

1. Абдулҳаким Шаръий Жужжоний. Ислом ҳуқуқшунослиги, ханафий мазҳаби ва Ўрта Осиё фақиҳлари, «Тошкент ислом университети», 2002. – 252 .
2. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии/ Под редакцией С.М. Прозорова. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.
3. Çetin Alataş, Abdülğafûr b. Lokman el-kerderî'nin “Hayretü'l-fukâha” adli eserinin tahkiki, tercümesi ve değerlendirmesi, Kayseri, 2012 y. 207.
4. Ә. Дербісәлі. Кердері және кердеріліктер, «Мәңгі ел» журналы, 2014-ж
5. Мәржани Ш.Мостәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. Казан: Тат. кит. нәшр., 1989.
6. الكتاب: الأعلام المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي الناشر: دار العلم، بيروت ١٩٨٧ م
7. الكتاب: كشف الظنون المؤلف: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة بغداد ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية، بيروت ١٩٤١ م
8. الكتاب: أسماء الكتب المؤلف: عبد اللطيف بن محمد بلطفي، الناشر: دار الفكر - دمشق/ سورية الطبعة: الثالثة، دمشق ١٤٠٣ هـ
9. الكتاب: سلم الوصول المؤلف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني الناشر: مكتبة إرسیکا، إستانبول - تركيا عام النشر: ٢٠١٠ م
10. الكتاب: الطبقات السنية في تراجم الحنفية المؤلف: تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي ١٩٨٣ م
11. الكتاب: كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار المؤلف:محمود بن سليمان الحنفي الرومي الكفوي المخطوطات في تركيا
12. الكتاب: مجلة الرسالة أصدرها: أحمد حسن الزيات باشا ٢٥٤ ج ١٤ ص

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-5330-9437>, <https://orcid.org/0009-0008-2689-7262>  
e-mail: azamat.jamashev@mail.ru, e-mail: aigerim\_divine\_a@mail.ru

## ИГНАЦ ГОЛЬДЦИЕРДІҢ «MUHAMMEDANISCHE STUDIEN» (MUSLIM STUDIES) ЕҢБЕГІНДЕГІ ЖАҒИЛИЕТ ПЕН ИСЛАМ АРАҚАТЫНАСЫНДАҒЫ МОРАЛЬ МӘСЕЛЕЛЕРІ

**Қасымханова Айгерім Болатқанқызы**  
Исламтану мамандығының магистранты,  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті  
Алматы, Қазақстан

**Жамашев Азамат Шутбаевич**  
Философия ғылымдарының кандидаты,  
доцент  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті  
Алматы, Қазақстан

### القضية الأخلاقية بين الجاهلية والإسلام في كتاب «MUHAMMEDANISCHE STUDIEN» (MUSLIM STUDIES) لإجناتس جولدتسيهر

**Қасымханова Айгерім Болатқанқызы**  
طالبة ماجستير دراسات إسلامية  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

**Жамашев Азамат Шутбаевич**  
الأستاذ الدكتور في علوم الفلسفة  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

## MORAL ISSUES BETWEEN JAHILIYYAT AND ISLAM IN THE WORKS OF IGNAZ GOLDZIER «MUHAMMEDANISCHE STUDIEN» (MUSLIM STUDIES)

**Kassymkhanova Aigerim Bolatkhanzy**  
Master of Islamic Studies,  
Egyptian University of Islamic Culture Nur-  
Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

**Zhamashev Azamat Shutbaevich**  
Doctor of Philosophy, Associate Professor  
Egyptian University of Islamic Culture Nur-  
Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

## МОРАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕЖДУ ДЖАХИЛИЙЯТОМ И ИСЛАМОМ В РАБОТАХ ИГНАЦА ГОЛЬДЦИЕРА «MUHAMME- DANISCHE STUDIEN» (MUSLIM STUDIES)

**Қасымханова Айгерім Болатқанқызы**  
Магистр исламоведения, Египетский  
университет исламской культуры  
Нур-Мубарак Алматы, Казахстан

**Жамашев Азамат Шутбаевич**  
доктор философских наук, доцент  
Египетский университет исламской  
культуры Нур-Мубарак Алматы, Казахстан

**Аңдатпа.** Адамгершілік және дін – күніміздегі өзекті мәселелердің бірі. Шығыстанушы Игнац Гольдциер де бұл мәселені өзінің назарынан тыс қалдырмаған. «Muhammedanische studien» (Muslim studies) атты еңбегінің бірінші тарауындағы «Muruwwa and din» (адамгершілік және дін) деп аталатын шағын кіріспеді исламға дейінгі және ислам діні келген уақыттағы арабтардың адамгершілік өлшемін сипаттап, оның ислам дініне шақыра бастаған уақытта бұл шақыруды қабыл алуға қаншалықты жарамды екендігін сөз етеді. Батыс назарында теңдессіз ғалым саналатын И. Гольдциер мұсылман ғалымдары арасында ислам іліміндегі деректерге және тұлғаларға қатысты түрлі сын-пікірлер жазған ориенталист ретінде танымал. Бұл «Muruwwa and din» (адамгершілік және дін) атты тарауда да И. Гольдциердің аталмыш әдісін қолданғанын көруге болады. Бұл мақалада И. Гольдциердің исламға дейінгі және ислам діні келген уақыттағы арабтардың адамгершілік өлшеміне жасаған сипаттамаларына және кейбір деректерге қатысты сыни ойларына талдау жасалып, жауап беріледі.

**Түйін сөздер:** Игнац Гольдциер, Muslim studies, мораль, адамгершілік, дін, араб, жаһилиет.

**المخلص:** الأخلاق والدين من أكثر القضايا إلحاحًا في عصرنا الحالي. ولم يترك المستشرق إيجناتس جولدتسيهر هذه المسألة دون أن يتطرق إليها. ففي مقدمة قصيرة للفصل الأول من كتابه "Muhammedanische studien" (الدراسات الإسلامية) بعنوان "المروءة والدين"، يناقش المعايير الأخلاقية عند العرب قبل الإسلام وعند ظهور الإسلام، ومدى استعداد هذه المعايير لقبول هذه الدعوة عند بدء الدعوة إلى الإسلام. وجولدتسيهر هو أحد العلماء البارزين في الغرب، وهو معروف بين علماء المسلمين بأنه مستشرق كتب مقالات نقدية مختلفة عن التعاليم والشخصيات الإسلامية. وفي هذا الفصل الذي يحمل عنوان "المروءة والدين"، يتبين لنا أن إيجناتس جولدتسيهر استخدم منهج نقدياً غير منصف. ويحلل هذا البحث وصف إيجناتس جولدتسيهر للمعايير الأخلاقية عند العرب قبل ظهور الإسلام وبعده، ويرد على بعض المعلومات والانتقادات من جهته.

**الكلمات المفتاحية:** إيجناتس جولدتسيهر، الدراسات الإسلامية، الأخلاق، الدين، العرب، الجاهلية.

**Abstract.** Morality and religion is one of the most pressing issues of our time. The orientalist Ignaz Goldziher has not left this question unattended either. In a short preface to the first chapter of his work «Muhammedanische studien» (Muslim Studies), entitled «Muruwwa and din» (morality and religion), he discusses the moral standards of the Arabs before Islam and during the advent of Islam, and the willingness of these standards to accept this invitation when the call to Islam begins. I. Goldziher, a consummate scholar in the West, is known among Muslim scholars as an Orientalist who has written various critical articles on Islamic teachings and personalities. In this chapter titled «Muruwwa and din» (morality and religion), it is seen that I. Goldziher used the mentioned method. This paper analyses I. Goldziher's description of the moral standards of the Arabs before and after the advent of Islam and responds to some of the information and criticisms against him.

**Keywords:** Ignaz Goldziher, Muslim studies, morals, morality, religion, arabs, jahiliyyat.

**Аннотация.** Мораль и религия – один из самых актуальных вопросов современности. Востоковед Игнац Гольдциер также не оставил этот вопрос без внимания. В небольшом предисловии к первой главе своего труда «Muhammedanische studien» (Мусульманские исследования), озаглавленной «Muruwwa and din» (мораль и религия), он рассказывает о моральных нормах арабов до ислама и во время прихода ислама, и готовность этих норм принять это приглашение, когда начинается призыв к исламу. И. Гольдциер, непревзой-

денный ученый на Западе, среди мусульманских ученых известен как востоковед, написавший различные критические статьи об исламских учениях и личностях. В этой главе под названием «Muruwwa and din» (мораль и религия) видно, что И. Гольдциер использовал упомянутый метод. В данной статье анализируется описание И. Гольдциером моральных норм арабов до и после прихода ислама и дается ответ на некоторые сведения и критические замечания в его адрес.

**Ключевые слова:** Игнац Гольдциер, Muslim studies, мораль, нравственность, религия, арабы, джахилият.

## КІРІСПЕ

Өткен ғасырларда ислам діні шартарапқа тарай бастауы христиан әлемінде үлкен алаңдаушылық туғызды. Бұл алаңдаушылық 200 жылға созылған Крест жорықтарына алып келді. Нәтижелі болмаған бұл жорықтардан кейін мұсылмандардың дінін, тілін, тарихын, білімі мен ғылымын, мәдениетін, әдет-ғұрпын танып білу үшін арнайы адамдар – шығыстанушылар даярланды. Шығыстанушылар деп сол кезеңдерде батыстықтар ғана айтылса, күнімізде шығыстың өзінен шыққан зерттеушілерге де қолданылады. Сол себепті «ориенталистер» деп атағанды жөн көрдік. Ориенталистер араб тілін үйрену арқылы мұсылмандардың ғылымы мен мәдениетін игеріп, өз мемлекеттерінде жая бастады. Білім ордаларында араб тілін оқыту өріс алды. Алайда бұл ориенталистердің барлығының мақсаты тек тіл мен білім, тарих пен мәдениет үйрену ғана болмады. Олардың келесі бір тобы мұсылман елдерін отарлау мақсатында саяси қызмет атқарса, енді бірі мұсылмандардың діни іліміне күдік-күмән салуға тырысып бақты. Аз да болса келесі бір тобы ақиқатқа көзін жеткізіп, ислам дінін қабылдады. Алайда соңғы топ өз қоғамында сатқын саналып, рухани немесе материалды тұрғыда қуғындауға ұшырады. Бұл ориенталистердің қатарында ориентализмнің алғашқы ғалымдарының бірі, өз ортасында танымал, ал еңбектері соңынан ерген өзге ориен-

талистерге ең басты дереккөз саналатын венгриялық йаһуди ориенталист – Игнац Гольдциер. Гольдциер араб тілін меңгергеннен кейін ислам ілімінің әр саласында, атап айтқанда, араб тілі, Құран, ақида, тәпсір, хадис, сопылық және т.б. салаларында еңбектер жазып қалдырды. Алғашқы уақытта оның еңбектері мұсылман ғалымдары тарапынан зор қошеметпен қабылданса да, көп өтпей оның еңбектерінің ішіндегі бұрмаланған деректер мен күдік-күмән барлығына мәлім болды. Оның өмір жолы, білімі мен қызметі, еңбектері жөнінде көптеген зерттеу жасалған. Алайда бұл зерттеулердің басым бөлігі шетелдік ғалымдардың үлесіне тиесілі. Гольдциердің ақидаға қатысты ұстанымдары мен тұжырымдарын Мұхаммед әл-Ғаззали (دفاع عن العقيدة و الشريعة) / Дифағ ған әл-ғақида уә әш-шәриға) зерттеген, сондай-ақ Хамза ибн Абдулмутталиб магистрлік диссертация (موقف جولد تسيهر من العقيدة و الفرق و الدعوات الإصلاحية) / Мауқиф Жулд Тсейһр мин әл-ғақида уә әл-фирақ уә әд-дағауат әл-ислахия) қорғаған. Құран, тәпсір және қырағаттарға қатысты тұжырымдарына Мұхаммед Хасан Хасан Жәбәл (الرد على المستشرق اليهودي جولدتسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية) / әр-Рад ғәлә әл-мустаһрик әл-яһуди Жулд Тсейһр фи матағиниһи ғәлә әл-қираәт әл-қураһия), Абдулхалим ән-Нәжжар (تعليقات تعد من أحسن الردود على مطاعن جولدتسيهر) / Тағлиқат тәғуд мин әхсәни әр-рудуд ғәлә матағини Жулд Тсейһр), Ибраһим

Абдурахман Халифа (دراسات في مناهج المفسرين / Дирасат фи мәнәһиж әл-муфәс-сирин) сынды ғалымдар зерттеу жасап, күдік-күмән келтірген мәліметтеріне жауап жазған. Ал хадиске қатысты ұстанымдары мен тұжырымдарын Мұстафа әс-Сиабағи (السنة و مكائنها في التشريع الإسلامي) / әс-Суннә уә мәкәнәтуһә фи әт-тәшриғ әл-Исләми), Фатма Кызыл (In Pursuit of a Common Paradigm: Islamic and Western Ḥadīṭ Studies; Hukukî içerikli merfû hadisler bağlamında müşterek râvî teorisi ve tenkidi;), Хусейн Акгюн (Goldziher ve Hadis) сынды ғалымдар зерттеген. Сонымен қатар Tamás Turán (Ignaz Goldziher as a jewish orientalist traditional learning, critical scholarship, and personal piety), Alam Khan (Distortion of facts and history in «Muslim studies» by Ignaz Goldziher chapter II as a model), Talal Maloush (early hadith literature and the theory of Ignaz Goldziher) сынды ғалымдар да Гольдциердің өмірі мен ғылыми тұжырымдарын зерттеген. Отандық зерттеушілерден Ернар Есімқұлов «Құран және ориенталистер» кітабында Гольдциердің де Құран қырағаттарына қатысты ұстанымын атап өтеді. Шәмшат Әділбаева мен Меруерт Тұяқова «Батыс ориенталисі Игнац Гольдциердің хадис және сүннетке қатысты ұстанымдары» атты мақалада Гольдциердің хадиске қатысты ұстанымдарын және осы ұстанымын жалғастырған шәкірттері жөнінде зерттеу жасады. Ал біз осы мақаламызда Гольдциердің «Muslim studies» (Muhammedanische studien) атты кітабындағы «Muruwwa and dīn» (адамгершілік пен дін) тақырыбын зерттейтін боламыз.

### Зерттеу әдістері

Мақалада көтерілген мәселеге қатысты Игнац Гольдциердің ағылшын тіліне аударылған «Muslim studies» (Muham-

medanische studien) кітабының «Muruwwa and dīn» (адамгершілік пен дін) тақырыбы қарастырылып, исламтанулық сыни талдау жасалды. Гольдциердің өз тұжырымдарын қуаттау үшін қолданған дәлелдерін зерделеп, дереккөздерге жүгіну арқылы салыстырмалы талдау жасап, толыққанды нұсқасы келтірілді. Сондай-ақ теориялық, биографиялық, тарихи-әлеуметтік, құрылымдық-сипаттамалық әдістер негізге алынды.

### Талдау мен нәтижелер

Игнац Гольдциер «Muslim studies» (Muhammedanische studien) еңбегінің бірінші томын «Muruwwa and dīn» (адамгершілік пен дін) тақырыбынан бастайды.

Арабтардың діни жағдайын олардың ескі поэзияларына және оған кей тұсы қайшы келетін өзге ұлттардың хабарларына қарап жалпы үкім шығаруға болмайды деп есептеген Гольдциер араб тайпалары мен қауымдарының діни географиялық орнала-суға байланысты әртүрлі болған деп санайды. Бұл жерде олардың өркениетке жақын орналасуы мен алыстығы да олардың дін туралы түсініктеріне әсері болған деп қарастырады (Goldziher, 1890: 11). Оңтүстіктегі арабтардың кейбір өркениетті тайпаларының солтүстіктегі арабтарға қарағанда діни санасы басым болған деп санайды. Оңтүстіктегі арабтардың ескерткіштері олардың Құдайға деген шүкірліктері мен бойсұнулары болғандығына меңзейді (Goldziher, 1890: 13). Гольдциер өзінің назарын басқаларымен салыстырғанда дамыған өзіндік өркениеті болған солтүстіктегі араб мемлекеттеріне немесе көне дәстүрлерді ұстанған Оңтүстік Арабиядан гөрі көне Арабияны ақындарымен байытқан Орталық Арабия тайпаларына көбірек бұрады (Goldziher, 1890: 11).

Орталықта орналасқан арабтардың өздерінің ержүректігі мен өзге бауырларының батылдығын мақтан тұтқанын және аз ғана бөлігін қоспағанда басым бөлігі жоғары күшке алғыс айтуды қаперіне алмаған. Оларды діни санаға тек тайпалық құрылыс мәселелері ғана итермелеген. Ақыр соңында ата-баба культтеріне ұласқан (Goldziher, 1890: 13). Гольдциер назарын, әсіресе орталықта орналасқан арабтарға бұрды десек те, ол оңтүстікте және солтүстікте орналасқан арабтарды да назарынан тастамай орталықтағы арабтарды олармен салыстырады.

Гольдциер осындай қысқа сипаттама-ларынан кейін Ясрибте (Медине) оңтүстіктен келген байырғы иммигрант тайпаларының орналасуы діни ойларға қол жетімді көңіл күй тудырды, ал бұл Мұхаммедтің жетістігіне үлкен көмек болды деп тұжырымдайды. Мұхаммед олардың қалыптасып қалған көзқарасы, идеалы және ата-баба дәстүріне қарама-қарсы нәрселерді ұсынды. Осы жерде ол үлкен қарсылыққа тап болды. Мүшріктер өздерінің пұттарын қиратуға ғана емес, өздері қабылдауға тиіс болған бүкіл ғұмыры Құдай мен Оның құдіретіне ой жүгіртумен, намаз оқып, ораза ұстап, нәпсіге жағымды нәрселерден бас тартып, ақша және мал-дүниені Құдайдың разылығы үшін берілетін игілікті істерге жұмсауға итермелейтін пиетистикалық көңіл күйге де қарсы тұрды. Сондай-ақ осы күнге дейін кісілік, адамгершілік деп санап келген ісін ендігі жерде айуандық пен мәдениетсіздік деп танып, ал өздерінің көшбасшылары ретінде ата-баларының даңқына негіз болған сипаттарға қайшы сипаттағы адамды (Мұхаммедті (с.а.с.) мойындауы тиіс болды (Goldziher, 1890: 13-14).

Гольдциер Мұхаммедтің айтқандарының мазмұны мен бағытына назар

аудармай-ақ тек беделді және ықпалды тұлғаларды ғана місе тұтатын қоғам үшін олардың арасында болмашы ғана беделі бар «құдайдың елшісінің» пайғамбарлық бейнесі адамдарға айтарлықтай әсер етпеді деп санайды (Goldziher, 1890: 14).

Алайда сияр және тарих кітаптарынан бізге жеткен деректер бойынша Мұхаммед пайғамбар(с.а.с.) өзіне пайғамбарлық міндет жүктелгенге дейін сол қоғамда «әл-Әмин» (сенімді, шыншыл, аманатшыл) деп танылды. Тіпті мүшріктер үшін қасиетті деп саналған қағбаның қара тасын қоюға қатысты мәселеде де мүшріктер әлі пайғамбарлық міндет жүктелмеген Мұхаммедтің(с.а.с.) төрелігіне жүгінеді. Ибн Хишамның «әс-Сира ән-нәбәуия» кітабында бұған қатысты: «Әбу Умәйә ибн әл-Муғира ибн Абдулла ибн Амр ибн Махзум сол жылы құрайыштықтардың арасындағы жасы ең үлкені болатын. Сол уақытта ол: «Уа, құрайыштықтар! Өзара таласқа түскен мәселенің шешімін осы мешітке алғаш кірген адамның төрелігіне беріңдер!» – деді. Сол уақытта мешітке ең алғаш болып кірген Алла елшісі (с.а.с.) болатын. Олар оны көре салып: «Бұл әл-Әмин (сенімді, аманатшыл) ғой! Біз оның төрелігіне разымыз. Бұл Мұхаммед қой!» – деп жатты. Алла елшісі (с.а.с.) олардың жанына таяған уақытта олар оған мәселенің мән-жайын жеткізді. Алла елшісі (с.а.с.) «Маған шапан әкеліңдер», – деді. Оған шапан берілгенде қағбаның қара тасы орналасқан рүкінін өз қолымен шапанның үстіне қойды да: «Әрбір тайпа осы шапанның шетінен ұстап көтерсін!» – деді. Осылайша, қойылатын орнына жеткенге дейін барлығы бір уақытта көтеріп апарды. Межелі орынға жеткен кезде Алла елшісі (с.а.с.) оны орнына өз қолымен орналастырып, қағбаның құрылысы одан жалғасын тапты» (Ибн

Һишам, 1990: 223-224), – делінеді. Бұл деректен көретініміз пайғамбарлық міндет жүктелгенге дейін де оның сол қоғамның арасындағы беделінің болғанын көреміз. Пұтқа табынатын қоғам үшін де маңызды болған Қағбаға қатысты мәселені Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с) төрелігіне берулері мұны айғақтайды. Сонымен қатар араб тіліндегі «әл-Әмин» сөзі сенімді, шыншыл, аманатшыл деген ұғымдарды береді. Пұтқа табынушы, материалдық құндылықтарды, тайпалар үстемдігін басты назарға алған қоғам болса да мұндай түсініктер оларға мүлде жат болмады.

Өзіне берілген уахи бойынша діннің негіздерін жария ету үшін Сафа төбесіне шыққан уақытта: «Егер мен мына таудың артында жаудың қолы сендерді шабуға келе жатыр десем, маған сенесіңдер ме?» – дегенде олар: «Иә, сенеміз. Біз сенің тек шыншылдығыңа ғана куә болдық», – деген болатын (Ахмад, 1994: 285, 388; Әбу Абдурахман, 2001: 227; Ahmad ibn Hanbal, 2015: 17; әш-Шәфиғи, 1996: 502). Басқа риуаятта: «Біз сенің өтірік айтқаныңды көрген емеспіз», – деп жауап береді (ibn Ukasha, 2004: 239-240). Бұл дерек те ол сол қоғамның шыншылдық пен жалғандықты айыра білгендігін көрсетеді.

Ал пайғамбарлық жүктелгеннен кейін онымен жауласса да өздерінің мал-мүліктерін оған аманат ретінде қалдыратын болған. Пайғамбар (с.а.с.) Меккеден Мәди-наға хижрет еткен кезде осы аманаттарды иелеріне тапсыру үшін сахаба Әлиді (р.а.) өзінің орнына қалдырады (Абдулкадир Ата, 2002: 472; әш-Шағрауи, 1991: 3704). Жоғарыдағы деректердің барлығы Гольдциердің Мұхаммедтің (с.а.с.) ешбір беделі болмады деген пікіріне қайшы.

Гольдциер Мұхаммедтің трансцендентті мәлімдемелері кейбір иман етпеген

тұрғындарға әсер етсе де, шөл даладағы арабтарға ешқандай әсер қалдырмады. Тайпаластарының алдында мақтан етуге тұратындай оның қолында еш нәрсе жоқ болғандықтан, олар «Құдайдың елшісі» концепциясын түсінбеді дейді (Goldziher, 1890: 14). Гольдциер Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с.) трансцендентті мәлімдемелері десе де, пайғамбар (с.а.с.) Раббысы тарапынан міндеттелген тәнмен де, жүрекпен де жасалатын амалдардың барлығын жүзеге асырғанына, болашақта мұсылмандардың иелігіне қарайды деген мемлекеттер (Парсы, Византия және т.б.) мен территориялардың барлығы өзі дүниеден өтсе де сахабалар мен табиғиндердің кезінде хақиқатқа айналғанына тап-рих та, адамзат та куә.

Гольдциер шөлдегі арабтарды пайғамбардан мағыналық, рухани құндылықтардан гөрі, көзбен көріп, қолмен ұсталынатын материалдық құндылықтарды күтіп, одан мұғжиза ретінде де осыны талап еткен. Сондай-ақ өздерінің ата-тектерімен мақтанған деп суреттейді (Goldziher, 1890: 14-15).

Гольдциер Мұхаммед өзінің уахилерінде шөл даланың тұрғындарын (бәдәуилерді) иманға шақырудың қиындығын айтып шағымданады деп Құран аяттарын келтіреді:

«The Arabs, the dwellers in the desert, are stronger in their disbelief and hypocrisy (than the city Arabs) and they are much more prone to not knowing the boundaries (laws) which God has revealed to His prophet. Amongst these Arabs there are some who consider what they have to spend (for religious purposes) as a compulsory loan and who are awaiting a change of circumstances» (Goldziher, 1890: 15) (Аудармасы: Шөлде тұратын арабтар күпірлік пен екіжүзділікте (қалалық арабтарға қарағанда) күштірек және Алланың пай-

ғамбарына түсірген шекараларын (зандарын) білмеуге әлдеқайда бейім. Бұл арабтардың арасында (діни мақсаттарға) жұмсайтын нәрселерін міндетті қарыз деп санайтын және жағдайдың өзгеруін күтетіндер бар).

«Тәубе» сүресіндегі 97-98 аяттардың түпнұсқасының аудармасы: Бәдәуилер (яғни көшпенді сахаралық халқы надандығынан, тиісті тәлім-тәрбие алмағандығынан) күпірлікте және екіжүзділікте өзгелерден асып түседі. Сондай-ақ Алланың пайғамбарына түсірген үкімдерінің шегін (жөн-жобасын) білмеуді ең көп солардан күтуге болады. Алла – Алим (барлық нәрсені, құлдарының барлық жай-күйін жақсы білетін шексіз ілім иесі) һәм Хаким (әр ісі мен әрбір үкімінде талай хикмет болған асқан даналық иесі). Бәдәуилердің кейбірі (садақа, зекет немесе жорық үшін жиналған жылу сынды шарифат талабы бойынша) Алла жолында жұмсаған мал-пұлын өздерінен алынған алым-салыққа балайды және содан құтылу үшін бастарына бәле жауып, екіталай күннің туғанын күтеді. Күткен бәлелері өз бастарына келсін! Алла – Сәмиғ (бәрін естуші), Алим (құлдарының жай-күйін, іштей не тілейтінін толық білетін шексіз ілім иесі) (Quran Karim, 2021: 202).

Гольдциер бұдан әрі: «Дегенмен ол бәдәуилердің арасында бұдан басқалары да бар деп Мұхаммед келесі жолда (verse) былай дейді», – деп тағы да Құран аятын келтіреді: «Bedouins who willingly spend money for Muhammed's venture and who see in this a means of getting closer to God; but these are a very small minority. Amongst the believers, too, there are some who outwardly confess their belief but have no inclination in their heart towards Islamic morals and dogma» (Goldziher, 1890: 15). (Аудармасы: Мұхаммедтің ісі үшін ақша

жұмсайтын және мұны Аллаға жақындаудың бір құралы деп санайтын бәдәуилер; бірақ бұл өте аз азшылық. Сондай-ақ мүміндер арасында өз сенімін сырттай мойындайтын, бірақ жүрегінде исламдық ахлақ пен догмаға бейімділігі жоқ адамдар да бар).

Аяттың түпнұсқасы:

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سِئِدِجَاهُمْ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Ал енді бір бәдәуилер Аллаға және ақирет күніне кәміл сенеді. Алла жолында бергенін Аллаға жақын болудың әрі Алла елшісінің батасын алудың дәнекері санайды. Шынында, Алла жолында бергені олар үшін Аллаға жақындықтың бірден-бір дәнекері саналады. Алла оларды ерекше рақымына бөлеп, жаннаттына кіргізеді. Шүбәсіз, Алла – Ғафур (құлдары қанша жерден ауыр күнәға батса да, тәубелеріне келген жағдайда өте кешірімді), Рахим (әсіресе мүмін құлдарына ерекше мейірімді) (Quran Karim, 2021: 202).

Гольдциердің: «...Мұхаммед өзінің уахилерінде бәдәуилерді иманға шақырудың қиындығын айтып шағымданады», – деген сөзіне қарағанда ол Құранды Құдайдың сөзі емес, Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с.) өзінің сөзі деп көретіндей. Сондай-ақ екінші мәрте келтірген аятының түпнұсқасында, Гольдциер айтқандай, «Мұхаммед» сөзі жоқ. Аятта тек қана «Аллаға жақындаудың құралы» деп қана емес, «Алла елшісінің батасын, дұғасын алу» тіркесі де қатар келген (وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ). Гольдциер мұны алып тастаған. Осыған орай, Гольдциер Мұхаммедті (с.а.с.) пайғамбар деп, ал Құранды Алланың сөзі деп есептемеген деген ой туындайды. Сонымен бірге аяттарды бөлшектеп, орындарын ауыстырғанын да, қиып тастағанын да аңғаруға болады.



ун әл-мухарибин) баптарында (әл-Бұхари, 2002: 1682-1683), «Дият» тарауының «القسامة» (әл-Қасама) бабында (әл-Бұхари, 2002: 1706-1707) келген.

Олардың Гольдциер айтқандай: «Пайғамбарды құрметтей алмайтындықтан, екінші жағынан, қоғамдық өмірді жатсынғандықтан ғана оны тастап кетуді қалады ма, әлде басқа себептері де бар ма?» Осы сұрақтың жауабын табу үшін Укл мен Урайнаға қатысты риуаяттарды бір жерге топтастырып, оқиғаның желісін бір жерге жинақтауды жөн көрдік.

Әбу Қилабаның Әнастан (р.а.) жеткен риуаятында Укл немесе Урайнадан (әл-Бұхари, 2002: 67-68, 1450), басқа риуаятта Урайнадан (әл-Бұхари, 2002: 366), басқа риуаятта Укл тайпасынан сегіз адам (әл-Бұхари, 2002: 748, 1706-1707), басқа риуаятта Уклден адамдар (әл-Бұхари, 2002: 1682), басқа риуаятта «Уклден немесе Урайнадан деді ме білмеймін» (әл-Бұхари, 2002: 1683) деп келген. Абдулазиз ибн Суһайб Әнәстан жеткізгені бойынша олар Урайнадан, ал Әбу Қилабаның Әнастан жеткізгені бойынша олар Уклден келген (әл-Бұхари, 2002: 1029). Олар ислам дінін қабылдап, мұсылман болды. Кейін өздерінің қой мен түйе баққандығын, егіншілікпен айналысып, қаланың өміріне бейімделмегендігін айтты (әл-Бұхари, 2002: 1029). Олар Мәдинаны жерсінбей жатсынып (әл-Бұхари, 2002: 67-68; 366), оларға жер жақпай (әл-Бұхари, 2002: 1134), ауруға шалдықты (әл-Бұхари, 2002: 1442). Олар пайғамбардан (с.а.с.) түйенің сүтін беруін сұрайды (әл-Бұхари, 2002: 748). Пайғамбар (с.а.с.) оларға сауын түйенің беріліп, оның зәрі мен сүтінен ішуді бұйырды (әл-Бұхари, 2002: 67-68). Басқа риуаятта осы мақсатта зекеттің/ садақаның түйелерінен бергізеді (әл-Бұхари, 2002: 366). Пайғамбар (с.а.с.)

оларға келе (түйенің тобы) мен бақташы берілуін және оларға Мәдинадан шығып, келедегі түйенің сүті мен зәрін ішуді әмір етті (әл-Бұхари, 2002: 1029). Олар (түйе мен бақташының соңынан) жөнеліп, сауығып, салмақ қосқанға дейін (келедегі) түйенің зәрі мен сүтін ішті (әл-Бұхари, 2002: 748). Олар Харра тарапына жеткенге дейін жүріп отырды. Олар исламды қабылдағаннан кейін күпірлікке түсіп, пайғамбардың (с.а.с.) бақташысын өлтіріп (әл-Бұхари, 2002: 1029), түйелерді айдап әкетеді (әл-Бұхари, 2002: 366, 748, 1134, 1442, 1442-1443, 1450, 1682-1683, 1706-1707). Бұл туралы хабар күндіздің алғашқы бөлігінде келіп жетеді (әл-Бұхари, 2002: 67-68, 1683). Пайғамбар (с.а.с.) олардың соңынан адамдар жіберіп (әл-Бұхари, 2002: 1682), күн көтерілгенге дейін оларды ұстап алып келді (әл-Бұхари, 2002: 1683). Пайғамбар (с.а.с.) олардың қолы мен аяғын кесіп, көзін шығарып, Харра жеріне тастауын әмір етті (әл-Бұхари, 2002: 67-68). Олардың кеудесінен жаны шыққанға дейін қандарын да тоқтатпады (әл-Бұхари, 2002: 1682), су сұрағанда оларға су берілмеді (әл-Бұхари, 2002: 748). Хадисті жеткізушілердің бірі Әбу Қилаба: «Ол қауым ұрлық жасап, (жазықсыз) адамды өлтірді, иман келтіргеннен кейін қайта күпірлікке түсіп, Алла мен Оның елшісіне (с.а.с.) қарсы соғыс ашты», – деді (әл-Бұхари, 2002: 1683).

Оқиғаның толық нұсқасына қарасақ, пайғамбарды (с.а.с.) құрметтеу анты туралы еш сөз жоқ. Жинақталған риуаяттарда олардың пайғамбарға (с.а.с.) өз еріктерімен келіп, ислам дінін қабылдап, мұсылман болғандығы, шөлде түйе бағып үйренгендіктен отырықшы өмірге үйренісе алмағандығы айтылады. Мәдина жерін жатсынып, ауруға шалдықты. Пайғамбар (с.а.с.) оларға сұрауы бойынша түйе беріп, оның сүті мен зәрін ішіп,

шипа табуын бұйырды. Олар дертінен айығып, жағдайы түзелген соң бақташыны өлтіріп, түйелерді айдап әкетеді. Пайғамбарға (с.а.с.) бұл хабар жете салысымен, соңынан із кесушілерді жіберді. Ұстап әкелінген соң, иман келтіргеннен соң күпірлікке түскендіктері үшін арсыздыққа барып, жазықсыз адамды өлтіріп, түйелерді ұрлап, азғындыққа басқан қылмыстарына сәйкес ауыр жазаға ұшырады.

Гольдциер бір риуаяттағы «إِنَّا كُنَّا أَهْلَ» «صَرْعُ» (Иннә куннә әһлә дарғ) тіркесін кітабының неміс тіліндегі түпнұсқасында «Wir sind Leute, die an die Eutern der Kameele gewöhnt sind» (Goldziher, 1889: 6) деп аударған, осыған сәйкес Гольдциердің кітабын ағылшын тіліне аударған Александр Шейбер де «We are people used to the udders of our camels» (Goldziher, 1890: 16) деп тікелей мағынасында аударған. Алайда араб тілін білген зерттеуші үшін «Біз түйелердің желініне үйренген адамдармыз» деп тікелей мағынасында аудару үлкен қате. Риуаяттағы «إِنَّا كُنَّا أَهْلَ صَرْعُ، وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفُ» (Иннә куннә әһлә дарғ, уә ләм нәкун әһлә риф) тіркесі олардың егіншілікпен айналысқан отырықшы емес, қой мен түйе баққан адамдар екенін білдіреді.

Сондай-ақ Гольдциер ислам діні шартарапқа жайылған уақытта «жаһилиет» дәуіріндегі қасиеттер мен ислам дінінің шақырған қасиеттері арасында күрес жүрді деп санайды: «Гольдциер арабтардың надандық кезеңдегі пұтқа табынушылық рухы мен тек қана арабтармен шектеліп қалмай, ислам дінін қабылдаған күллі елдегі исламның жаңа рухы арасындағы күресті сипаттайды. Оның суреттеуі бойынша: бірі өздерінің қанын өзге ұлттардан артық көрген рух болса, ал екіншісі ұлттар мен ұлыстар арасындағы теңдікке шақырып, демократияға ұмтылған, арабтың араб еместен

артықшылығы тек тақуалықта ғана деген рух болатын. Бұл күресте надандық дәуірдің аристократиялық рухы емес, исламның демократиялық рухы жеңіске жетті деп есептейді (әл-Бәдәуи, 1993: 200-201). Бұдан әрі араб рухы мен парсы рухының арасындағы күресті сипаттайды. Бұлардың алғашқысы өркениеттен алыс әскери рух болса, ал екіншісі өркениеті мен мәдениеті қалыптасқан, алайда жеңіліске ұшыраған рух болатын. Гольдциердің пікірі бойынша, бұл күресте де араб рухы жеңіліс тапты. Себебі ол оның қуаты тек қана тіл, өлең (шиғр) мен белгілі бір дәрежеде құқық (фикһ) саласында ғана болды деп санайды (әл-Бәдәуи, 1993: 200-201).

Гольдциер бірінші салыстырмасында «жаһилиет» (араб) рухы мен ислам рухы деп салыстырғанмен де, екінші салыстырмасында парсы рухын ислам рухымен салыстырды. Ал парсылармен соғыс кезінде арабтар ислам дінін қабылдап қойған болатын. Бұл салыстырмасы дұрысында парсы рухы мен араб рухы емес, парсы рухы мен ислам рухы болуы керек еді. Осыған сәйкес өркениеті мен мәдениеті қалыптасқан, алайда жеңіліске ұшыраған рух және ұлттар мен ұлыстар арасындағы теңдікке шақырып, демократияға ұмтылған, арабтың араб еместен артықшылығы тек тақуалықта ғана деген рухтың күресі деуі керек болатын.

### Қорытынды

Осы мақаламызда Гольдциердің өзінің кітабындағы кіріспесінде арабтардың исламға дейінгі кезең мен ислам келген уақыттағы адамгершілік пен дін жайындағы көзқарасы туралы пайымдауларына шағын зерттеу жасадық. Бұл шағын зерттеудің нәтижесінде Гольдциердің дөп басып айтқанымен қатар, қателескен тұсы да бар екенін аңғардық. Атап

айтқанда, толыққанды мәліметтер келтірмеу, мәліметтерді қиып тастау, тікелей мағынамен аудару, мәліметтерді өзінің ұстанымдарына сәйкестіре отырып беру тәрізді тұсы анықталды. Бұл туралы кітабының кіріспесінде жазғандықтан,

мәліметтерді қысқа түрде келтірді деу қателікке толыққанды ақтау бола алмайды. Себебі бір көзқарасты қысқаша келтіргені тәрізді, оның қарсысындағы екінші көзқарасты да ықшамдап енгізіп, кейін сілтемесін қалдыруға болады.

### Әдебиеттер

1. Goldziher I. Muslim studies. Edited by S.M. Stern. Translated from the German by C.R. Barbar and S.M. Stern. Aldine publishing company Chicago. State university of New York press Albany. George Allen & Unwin Ltd, London. Library of Congress Catalog Card Number 67-20745. Translated from the German. Muhammedanische Studien. (Published by Max Niemeyer, Halle, 1889-1890). – Volume one. – 255.
2. Ибн Ышам. *Әс-Сира ән-набәуия*. – Бейрут: Дәр әл-китәб әл-араби, 1410. – 3-б.; (1990). 1-т. – 440.
3. Әбу Жағфар Ахмад ибн Мұхаммед ибн Сәләмә ибн Абдулмәлік ибн Сәләмә әл-Әзди әл-Хажари әл-Мысри әт-Тахауи әл-Ханафи. *Шарх магани әл-әәсәр*. – Бейрут: Аләм әл-кутуб, 1414. – 1-б.; (1994). 3-т. – 335 б.; 1414. – 1-б.; (1994). 4-т. – 414.
4. Имам Әбу Абдурахман Ахмад ибн Шуғайб ән-Нәсәи. *Китәб әс-сунән әл-қубра*. – Бейрут: Мүәссәсә әр-рисәла, 1421 (2001). – 1-б.; 10-т. – 456 б.
5. Муснәд әл-имам Ахмад ибн Ханбал. – Бейрут: *Мүәссәсә әр-рисәла, 2015*. 5-т. – 496.
6. Шейх әл-имам султан әл-ғүләмә Ғиззуддин Абдулазиз ибн Абдуссәләм әс-Сәлими әл-Димашқи әш-Шәфиғи. *Тәфсир әл-Құран*. Сауд Арабиясы. әл-Әхса, 1996. 3-т. 588 б. – 502-б.
7. Әбу әл-Аббас Мұхаммед ибн Исхақ әс-Сақафи. *Хадис әс-сираж*. тах. Зәһир ибн Таһир әш-Шәхәми. тхк. Әбу Абдулла Хусейн ибн Укаша. – Каир: әл-Фаруқ әл-хадисия, 1425. – 1-б.; (2004). 3-т. – 429 б.
8. Әбу Бәкір Ахмад ибн әл-Хусейн ибн Али әл-Бәйһақи. тхк. Мұхаммед Абдулкадир Ата. *әс-Сунән әл-қубра*. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2002. 6-т. – 616 б.
9. *Тәфсир әш-Шағрауи*. – Каир: Дәр ахбар әл-йәум, 1991. – 3704-б.
10. *Құран Кәрім. Қазақша түсіндірмелі аударма* / Ауд.: А. Әкімханов, Н. Анарбаев. – Алматы: Дәуір, 2021. – 624 б.
11. Әбу Абдулла Мұхаммед ибн Исмаил әл-Бұхари. Сахих әл-Бұхари. Бейрут. Дәр ибн Кәсир. 1423 (2002). – 1944 б.
12. Goldziher I. Muhammedanische studien. I. Halle A.S., Max Niemeyer. 1889. Meinem lieben Freunde. C. Snouck Hurgronje widme ich diese Blätter. Microfilmed by university of Toronto. Library master negative no.: 930016. 420.
13. Абдурахман әл-Бәдәуи. *Мәусуға әл-мустәширқин*. – Бейрут: Дәр әл-ғилм лил-мәләинн, 1993. – 640 б. – 3-б.

### References

1. Goldziher I. Muslim studies. Edited by S.M. Stern. Translated from the German by C.R. Barbar and S.M. Stern. Aldine publishing company Chicago. State university of New York press Albany. George Allen & Unwin Ltd, London. Library of Congress Catalog Card Number 67-20745. Translated from the German. Muhammedanische Studien. (Published by Max Niemeyer, Halle, 1889-1890). – Volume one. – 255 p.

2. Ibn Hisham. As-Sira an-nabauiya. – Beirut: Dar al-kitab al-arabi, 1410 (1990). – 3-b.; 1-t. 440 b.
3. Abu Jagfar Ahmad ibn Muhammad ibn Salama ibn Abdulmalik ibn Salama al-Azdi al-Hajari al-Mysri at-Tahawi al-Hanafi. Sharh magani al-asar. – Beirut: Alam al-kutub, 1414 (1994). – 1-b. 3-t. – 335 b.; 1414 (1994). – 1-b. 4-t. – 414 b.
4. Imam Abu Abdurrahman Ahmad ibn Shugaib an-Nasai. Kitab as-sunan al-kubra. – Beirut: Muassasa ar-risala, 1421 (2001). – 1-b.; 10-t. – 456 b.
5. Musnad al-imam Ahmad ibn Hanbal. – Beirut: Muassasa ar-risala, 2015. 5-t. – 496 b.
6. Sheikh al-imam sultan al-ulama Gizzuddin Abdulaziz ibn Abdussalam as-Salima ad-Dimashki ash-Shafiqi. Tafsir al-Quran. Saud Arabiyasy. al-Ahsa. 1996. 3-t. 588 b.
7. Abu al-Abbas Muhammad ibn Ishak as-Saqafi. Hadis as-Siraj. tah. Zahir ibn Tahir ash-Shahami. tah. Abu Abdulla Husein ibn Ukasha. – Kair: al-Faruq al-hadisiya, 1425 (2004). 1-b.; 3-t. – 429 b.
8. Abu Bakr Ahmad ibn al-Husein ibn Ali al-Baihaki. tah. Muhammad Abdulqadir Ata. As-Sunan al-kubra. – Beirut: Dar al-kitab al-ilmiya, 2002. 6-t. – 616 b.
9. Tafsir ash-Shagraui. Kair: Dar ahbar al-iaum, 1991. – 3704-b.
10. Quran Karim. Qazaqsha tusindirmeli audarma / Aud. A.Akimhanov, N.Anarbayev. – Almaty: Dair, 2021. – 624 b.
11. Abu Abdulla Muhammad ibn Ismail al-Buhari. Sahih al-Buhari. – Beirut: Dar ibn Kasir. 1423 (2002). – 1944 b.
12. Goldziher I. Muhammedanische studien. I. Halle A.S., Max Niemeyer. 1889. Meinem lieben Freunde. C. Snouck Hurgronje widme ich diese Blätter. Microfilmed by university of Toronto. Library master negative no.: 930016. 420 p.
13. Abdurrahman al-Badaui. Mausuga al-mistashriqin. – Beirut: Dar al-ilm lilmalain, 1993. 3-b. – 640 b.

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 06.73; 21.15.47

<http://orcid.org/0000-0002-5530-8884>  
<http://orcid.org/0000-0002-5119-4816>  
e-mail: khoirulumam@unida.gontor.ac.id  
e-mail: Miftahul.Huda@unida.gontor.ac.id  
e-mail: Naahilah@unida.gontor.ac.id  
e-mail: Chelsyhervana25@mhs.unida.gontor.ac.id

## ҚАРЖЫЛЫҚ САУАТТЫЛЫҚ ДЕҢГЕЙІН ИСЛАМ ҚАРЖЫСЫН ҚОСУ БОЙЫНША ТАЛДАУ

Хойрул Умам Мифтахулхуда Нахилия Хунафа' Челси Эрвана  
эл-Құдси Кантика Путри

### تحليل مستويات المعرفة المالية حول شمول التمويل الإسلامي

تشيلسي هيرفانا نائلة حنفاء القدسي مفتاح الهدى خير الأمم  
كانتيكا بوتري

## ANALYSIS OF FINANCIAL LITERACY LEVELS ON ISLAMIC FINANCE INCLUSION

Khoirul Umam Miftahul Huda Naahilah Hunafaa' Chelsy Hervana  
University of University of Al-Qudsy Cantika Putri  
Darussalam Darussalam Gontor University of University of  
Gontor Darussalam Gontor Darussalam Gontor Darussalam Gontor

## АНАЛИЗ УРОВНЯ ФИНАНСОВОЙ ГРАМОТНОСТИ ПО ВКЛЮЧЕНИЮ ИСЛАМСКИХ ФИНАНСОВ

Хойрул Умам Мифтахулхуда Наахила Хунафа Челси Хервана  
Аль-Қудси Кантика Путри

**Андатпа.** Бұл зерттеу Даруссалам Гонтор университетінің студенттері болып табылатын Гонтор Әйелдер кампусы 3 оқытушыларының қаржылық сауаттылық деңгейін және оның исламдық қаржылық инклюзияға әсерін анықтауға бағытталған. Зерттеудің бұл түрі мақсатты таңдау арқылы сандық болып табылады. Респонденттердің саны 100 респондент. Қолданылатын деректер сауалнамаларды тікелей тарату арқылы жиналған

бастапқы деректер болып табылады. Қолданылатын әдіс қарапайым регрессиялық талдау және Чен мен Вольпе әдісі. Бұл зерттеудегі исламдық қаржылық сауаттылық деңгейінің нәтижесі 75,25% құрайды, бұл орташа деңгейге жатқызылған. Сонымен қатар, Т-тест нәтижелері қаржылық сауаттылықтың исламдық қаржылық инклюзияға айтарлықтай оң әсер ететінін көрсетті. Бұл нәтиже маңызды, себебі ол исламдық мектеп-интернаттардағы жас мұғалімдер мен университет студенттерінің исламдық қаржылық сауаттылығын қамтиды. Олардың ислам әдебиетінің деңгейі және оның исламдық қаржылық қамтуға әсері Индонезиядағы исламдық қаржы жүйесінің болашақ дамуына оптимизм береді. Себебі, олар қоғамды исламдық қаржыландыру және инклюзивті сауаттылықты арттырудың тиімді агенттері бола алады.

**Түйін сөздер:** Исламдық қаржыландыру, қаржылық сауаттылық, исламдық қаржылық қамту.

**المخلص:** يهدف هذا البحث إلى تحديد مستوى الثقافة المالية وتأثيرها على الشمول المالي الإسلامي لدى معلمات مجمع جونتور للإناث ٣ والذين هم في نفس الوقت طلاب جامعة دار السلام جونتور. هذا البحث بحث كمي يعتمد على أخذ العينات الهادفة. عدد المستجيبين ١٠٠ فرد. البيانات المستخدمة هي البيانات الأولية التي تم جمعها من خلال التوزيع المباشر للاستبيانات. الطريقة المستخدمة هي تحليل الانحدار البسيط وطريقة تشين وفولبي. وكانت نتيجة مستوى المعرفة المالية الإسلامية في هذا البحث ٥٢,٥٧٪ وهو مستوى متوسط. وفي الوقت نفسه، تظهر نتائج اختبار T - أن الثقافة المالية لها تأثير إيجابي كبير على الشمول المالي الإسلامي. وهذه النتيجة مهمة لأنها تجسد المعرفة المالية الإسلامية لدى المعلمين الشباب وطلاب الجامعات في المدارس الداخلية الإسلامية. إن مستوى الأدب الإسلامي وتأثيره على الشمول المالي الإسلامي لديهم يبعث على التفاؤل بشأن التطور المستقبلي للنظام المالي الإسلامي في إندونيسيا. وذلك لأنهم يمكن أن يكونوا عوامل فعالة لتعريف المجتمع بشكل أفضل بالتمويل الإسلامي والشمول.

**الكلمات المفتاحية:** التمويل الإسلامي، الثقافة المالية، الشمول المالي الإسلامي.

**Abstract.** This research aims to determine the level of financial literacy and its influence on Islamic Financial Inclusion among teachers of Gontor Female Campus 3 who are, at the same time, students of the University of Darussalam Gontor. This type of research is quantitative using purposive sampling. The number of respondents is 100 respondents. The data used is primary data collected through direct distribution of questionnaires. The method used is simple regression analysis and the method of Chen and Volpe. The result of the Islamic Financial Literacy level in this research is 75.25% which is categorized as medium level. Meanwhile, the results of the T-test show that financial literacy has a significant positive effect on Islamic financial inclusion. This result is important because it captures the Islamic financial literacy of young teachers and university students in Islamic boarding schools. Their level of Islamic literature and its influence on their Islamic financial inclusion gives optimism for the future development of the Islamic financial system in Indonesia. This is because they can be effective agents for bringing society to have better literacy of Islamic finance and inclusion.

**Keywords:** Islamic Finance, Financial Literacy, Islamic Financial Inclusion.

**Аннотация.** Целью данного исследования является определение уровня финансовой грамотности и его влияния на исламскую финансовую инклюзивность среди преподавателей женского кампуса 3 Гонтора, которые одновременно являются студентами университета Даруссалам Гонтор. Этот тип исследования является количественным с использованием целенаправленной выборки. Количество респондентов – 100 респондентов.

Используемые данные представляют собой первичные данные, собранные путем прямого распространения анкет. Используемый метод представляет собой простой регрессионный анализ и метод Чена и Вольпе. Результат уровня исламской финансовой грамотности в этом исследовании составляет 75,25%, что относится к категории среднего уровня. Между тем, результаты Т-теста показывают, что финансовая грамотность оказывает значительное положительное влияние на исламскую финансовую доступность. Этот результат важен, поскольку он отражает исламскую финансовую грамотность молодых учителей и студентов в исламских школах-интернатах. Их уровень исламской литературы и ее влияние на их исламскую финансовую доступность вселяют оптимизм в отношении будущего развития исламской финансовой системы в Индонезии. Это потому, что они могут быть эффективными агентами, повышающими грамотность общества в области исламских финансов и инклюзивности.

**Ключевые слова:** исламские финансы, финансовая грамотность, исламская финансовая инклюзивность.

## INTRODUCTION

Indonesia, as a country with the largest Muslim population in the world, is experiencing the potential development of Islamic finance (Adinugraha, Shulhoni, & Achmad, 2023). According to data from the Financial Services Authority (OJK), Islamic financial assets in Indonesia reached IDR 2,375.84 trillion, showing an increase from IDR 2,050.44 trillion in 2021, representing a growth of 15.87%, higher than the 13.82% in 2021(OJK, 2022b). This significant asset level is attributed to the presence of one of the indicators of Islamic financial literacy.

Financial literacy is crucial for individual well-being, serving as a fundamental tool to prevent financial issues (Lusardi &

Messy, 2023). It involves the knowledge and comprehension of financial principles necessary for making sound financial decisions to enhance the financial welfare of individuals and communities. A person's prosperity is often linked to their ability to grasp financial concepts, effectively manage finances, make wise investments, utilize financial services efficiently, and engage in long-term financial planning (Fornero & Lo Prete, 2023). Similarly, Islamic financial literacy holds significant importance in enhancing financial management skills and making informed choices regarding Islamic financial institutions (Zulfaka & Kassim, 2023). The comparison of national and Islamic financial literacy and inclusion levels is as follows:

Index	2016	2016	2019	2019	2022	2022
	National	Sharia	National	Sharia	National	Sharia
Financial Literacy	29,70%	8,11%	38,03%	8,93%	49,68%	9,14%
Financial inclusion	67,80%	11,1%	76,19%	9,10%	85,10%	12,12%

Source: Data Processed (OJK, 2022a)

Based on the SNLIK above, the Islamic financial literacy index and the Islamic financial inclusion index have experienced an increase from year to year. Even though the Islamic financial literacy index is increasing, it is still very far from the national financial literacy index and the national financial inclusion index.

Currently, many students still lack an understanding of Islamic financial literacy and inclusion. According to (Chen & Volpe, 1998), students who have low knowledge of financial literacy can make financial decision-making worse. The need for financial literacy for students is very important because if students understand financial literacy, it will make the student someone more responsible and independent in managing finances (Lusardi, 2019). The need for financial literacy is not only needed for students who study economics, but students who do not study economics must learn about financial literacy because each student must be able to manage their finances well and be able to use their finances for their financial management needs (Faulkner, 2022).

Based on data from the Ministry of Religion, in 2022, there will be 4.1 million students spread across 30,000 Islamic boarding schools throughout Indonesia. Islamic boarding schools serve as a significant foundation for Islamic education in the country (Kosim, Muqoddam, Mubarak, & Laila, 2023). With many Islamic boarding schools in Indonesia, high literacy among them can enhance Islamic financial literacy and financial inclusion, leading to a positive impact on the country's development. Teachers with a strong grasp of Islamic finance will positively influence students' literacy, fostering individuals who actively participate in Islamic banking (Ichsan & Yuda, 2023). The students at the University of Darussalam Gontor who are also the teachers of

Gontor Islamic Boarding School will be the research subject. This object of research becomes the novelty of this study. Teachers of Islamic boarding schools who are also students at the University have the potential to become agents for spreading Islamic financial literacy and inclusion in Indonesia.

## LITERATURE REVIEW

### Islamic Financial Literacy

Islamic Financial Literacy is an extension of financial literacy that incorporates elements aligned with Islamic law (Alsayigh & Al-Hayali, 2022). According to the financial services authority regulation OJK No.76 of 2016 in Indonesia's national financial literacy strategy, finance is defined as the knowledge, confidence, and skills that shape attitudes and behaviours to enhance quality, facilitate better decision-making, and improve financial management to attain overall prosperity (Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 76/POJK.07/2016 Tentang Peningkatan Literasi dan Inklusi Keuangan di Sektor Jasa, 2016). Islamic financial literacy encompasses the understanding of attitudes and behaviours necessary for making Islamic financial decisions (Dinc, Çetin, Bulut, & Jahangir, 2021). The core principle of Islamic finance is the belief in divine requirements, which exclude *masysir* (gambling/speculation), promote risk sharing, and support financing based on tangible assets (Akther, 2015).

The definition of Islamic Financial Literacy itself is related to a person's ability to use financial knowledge, abilities, and attitudes to manage their financial resources through Islamic teachings (Muslichah, Putra, Abdullah, & Usry, 2023). The concept of financial literacy refers to the skill of managing one's money wisely, including investing and allocating funds to social causes. In the

context of Islamic finance principles, Islamic financial literacy can be assessed using 4 indicators (Setiawati, Nidar, Anwar, & Masyita, 2018), namely:

1) Basic Knowledge of Islamic Finance

Sharia-based financial knowledge is a form of a person's knowledge in managing finances according to Islamic principles. This financial knowledge makes it easier for someone to know the basics and how to manage finances, where knowledge about finance will later be used as a reference for managing personal and family finances and will also later be used to have your own business.

2) Knowledge of Islamic Savings and Financing

In Islamic savings, products issued by Islamic financial institutions must adhere to Islamic contracts such as *mudharabah* and *wadi'ah*. Islamic financing channels funds to the community and must also align with Islamic principles such as *mudharabah*, *Mus-yarakah*, *murabahah*, *ijarah*, etc.

3) Islamic Insurance Knowledge

Islamic insurance here is also known as *takaful*. This means a form of insurance that operates according to Islamic financial principles or law. The main principle is the prohibition of usury (interest), *maysir* (gambling), *gharar*, and so on.

4) Islamic Investment Knowledge

A form of investment that is based on Islamic principles. Which aims to ensure that investments are carried out in a manner that complies with Islamic principles, such as avoiding interest and business that is not by Islamic principles.

### Islamic Financial Inclusion

Based on the financial services authority (OJK) regulation Number 76/POJK/2016 regarding enhancing Islamic financial literacy and inclusion in the financial services

sector for consumers and the public, financial inclusion refers to the availability of access for the public to utilize financial products and services in financial institutions according to the community's needs and capabilities to achieve well-being (Hidayat & Sari, 2022). From an Islamic standpoint, financial inclusion is an initiative to enhance community access to Islamic financial institutions, enabling individuals to manage and allocate their financial resources in line with Islamic principles (Mohieldin, Iqbal, Rostom, & Fu, 2011).

Conventionally, financial inclusion is a process that refers to the ease with which people can access and use formal financial systems such as banking services for the community. Where this access can be achieved by the community in managing finances. Financial inclusion can also be interpreted as involvement, and equal distribution (Kling, Pesqué-Cela, Tian, & Luo, 2020). Where financial inclusion takes the form of deepening financial services aimed at lower-class people to take advantage of financial products and services (Indonesia, 2017), such as facilities for safe money storage, transfers, and savings as well as loans and insurance (Dabla-Norris, Arena, & Ojima, 2012). Then we examine the Islamic principles of financial inclusion, reflecting the trust values present in society when utilizing Islamic finance (Tatiana, Igor, & Liliya, 2015). The indicators established in Islamic principles consist of:

- a. Number of Islamic financial account holders
- b. Several transactions involving Islamic financial services
- c. Access to Islamic savings and credit in the past year.

The way a person understands the level of inclusion is that it can be measured by events they have experienced and can be learned from personal experience or other people who are more knowledgeable so

that they can improve financial management (Chen & Volpe, 1998). The level of financial literacy itself consists of indicators of knowledge, skills, beliefs, attitudes, and behaviour (Dinc et al., 2021). Meanwhile, the level of financial inclusion uses the parameters of usage (usage) of financial products/services in the last year (Pesqué-Cela, Tian, Luo, Tobin, & Kling, 2021). Financial inclusion is also an individual's experience in making financial decisions (Khan, Siddiqui, & Imtiaz, 2022). In terms of an individual's level of financial experience, it can be measured from the types of financial transactions carried out by the individual himself, therefore financial inclusion can be a form of learning about how a person can understand and make decisions on investment planning and manage finances as well as possible (Zulfaka & Kasim, 2023).

The concept of Islamic banking financial inclusion entails easy access to Islamic banking institutions for conducting beneficial transactions like saving, applying for financing, and utilizing services offered by Islamic banking to enhance community well-being and reduce poverty levels through progress (Agustina et al., 2022). This is particularly crucial for families, especially in rural areas, to have broader access to Islamic financial institutions, benefiting lower-middle-class families (Nurfadilah, Samidi, & Daryanto, 2023). Thus, financial literacy is a very important key in increasing Islamic financial inclusion (Muhammad Raihan Aulia Firdausi & Rahmatina Awaliah Kasri, 2022). Because it can help individuals understand, access, and utilize financial services that comply with Islamic principles.

### PREVIOUS STUDIES

There are Several studies have conducted regarding Islamic financial literacy and its influence on Islamic financial in-

clusion in Indonesia. (Chorisnawati, 2022) finds that the Islamic financial literacy level of students at the Faculty of Economics and Business, Muhammadiyah University of Makassar, is categorized as low. In contrast, (Wahyu, 2019) reveals that the Islamic financial literacy level among the people in Banda Aceh city is 71.99%. According to Chen and Volpe's criteria, this percentage is categorized as medium level. On the other hand, (Rijal & Indrarin, 2022) find that Islamic financial literacy does not significantly influence Islamic financial inclusion. On the contrary, (Bakhtiar, Rusdi, & Mulia, 2022) came to the result that financial literacy positively influences Islamic financial inclusion through Islamic financial technology.

These findings show that the empirical results regarding Islamic financial literacy and Islamic financial inclusion in Indonesia are different. It indicates that empirical studies on this issue are still needed. In addition, targeting strong religious Muslim communities like Islamic boarding schools will be a very important study.

### RESEARCH METHOD

#### Data Collection Technique

This study's research is quantitative (Apuke, 2017). Quantitative research methods involve examining populations or samples randomly, utilizing research instruments for data collection, and processing the data in statistical form (Tanjung & Devi, 2018). The data source used in this research is a primary data source through questionnaires. Based on data on the number of female teachers in Gontor female campus 3, the population is 300, so the number of samples taken is 100 samples, using the Slovin formula criteria.

#### Data Analysis Technique

This research uses simple regression analysis with SPSS 26 (Statistical Product

and Service Solutions) to examine the influence of Islamic financial literacy on Islamic financial inclusion. For measuring the level of Islamic financial literacy, this research uses the Chen and Volpe method.

## ANALYSIS DISCUSSION

### Result of Chen and Volpe Method

Islamic financial literacy and inclusion levels are evaluated using Chen and Volpe's method, categorized as < 60% indicating low financial knowledge, 60% - 79% indicating moderate financial knowledge, and > 80% indicating high financial knowledge. The average result is obtained by adding up the results of all variables and then dividing by the number of variables. In the percentage results of the questionnaire, the average

value results show the medium category for Islamic financial literacy. Specifically, the Islamic financial literacy is 75.25%.

In the questionnaire, the categories strongly agree and agree to strengthen the level of Islamic financial inclusion among teachers. The average result obtained is by adding up the results of all variables and then dividing by the number of variables. The average percentage of respondents' answers is in the medium category. In the percentage results of the questionnaire, the value is 78%. This percentage is categorized as medium category.

### Discussion of Analysis Result

The research findings indicate that teachers of Gontor Islamic Boarding School female campus 3 who are also students at

## Result The Influence of Simple Regression Analysis

**Table. 1**  
**Validity Test (Islamic Financial Literacy Variable)**

Statement	r Count	r Table	Information
X.1	0,720	0,197	Valid
X.2	0,795	0,197	Valid
X.3	0,430	0,197	Valid
X.4	0,680	0,197	Valid
X.5	0,755	0,197	Valid
X.6	0,710	0,197	Valid
X.7	0,696	0,197	Valid
X.8	0,800	0,197	Valid
X.9	0,747	0,197	Valid
X.10	0,598	0,197	Valid
X.11	0,471	0,197	Valid
X.12	0,671	0,197	Valid

Based on the following table, question items 1 to 12 have a r-count that is greater than the r-table, so it can be concluded that the data is stated *Valid*.

**Table. 2**  
**Validity Test (Islamic Financial Inclusion)**

Statement	r Count	r Table	Information
Y.1	0,787	0,197	Valid
Y.2	0,792	0,197	Valid
Y.3	0,699	0,197	Valid
Y.4	0,760	0,197	Valid
Y.5	0,538	0,197	Valid

Based on the following table on Islamic financial inclusion, questions 1 to 5 have a larger r-count than r-Table. Because the r-Count is greater than the r-Table, the data is expressed as *Valid*.

### Reliability Test

#### Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
.895	17

Cronbach's Alpha is a measure of reliability which has a value ranging from 0 to 1, the closer it is to 1, the more reliable it is. If a variable shows a Cronbach's Alpha value  $>0.60$ , it can be concluded that the variable can be said to be reliable or consistent in measuring. So, it can be concluded that Cronbach's Alpha value of Islamic financial literacy and Islamic financial inclusion is  $0.895 > 0.60$ , and it can be said that these results are reliable or consistent.

### Normality Test

#### One-Sample Kolmogorov-Smirnov Test

		Unstandardized Residual
N		100
Normal Parameters <sup>a,b</sup>	Mean	.0000000
	Std. Deviation	2.67287697
	Absolute	.059
Most Extreme Differences	Positive	.059
	Negative	-.051
Kolmogorov-Smirnov Z		.585
Asymp. Sig. (2-tailed)		.883

a. Test distribution is Normal.

b. Calculated from data

Based on the normality test results in the table, the resulting value is 0.883. It is known that the significance value is  $0.883 > 0.05$ , so it can be said that the residual value is normally distributed. Thus, it can be concluded that the normality assumption is met.

### Heteroscedasticity Test Results

#### Coefficients

odel		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig
		Std. Error	Beta			
1	(Constant)	1.258	1.007		1.249	.214
	Islamic Financial Literacy	.020	.022	.089	.881	.381

a. Dependent Variable: RES2

Based on the table above, the results of the Glejser test can be seen that the significance result is greater than 0.05. The basis for making decisions using the Glejser test is that if the significance value is  $>0.05$  then the data does not have heteroscedasticity. And if the significance value is  $<0.05$  then the data has heteroscedasticity. It can be seen in the table above that the results of Islamic Financial Literacy have a significance value of 0.381. This variable has a significance value above 0.05, where  $0.381 > 0.05$ . Thus, it can be concluded that the regression model does not contain the classical assumption of heteroscedasticity.

### T Test

#### Coefficients<sup>a</sup>

Model		Unstandardized Coefficients	Standardized Coefficients	t	P-Value
Std. Error					
1	(Constant)	8.293	1.694	4.896	.000
	Sharia financial literacy	.206	.037	5.517	.000

a. Dependent Variable: Sharia Financial Inclusion

It is known that the significance value for the partial influence of X to Y is  $0,000 < 0,05$  and calculated t value  $5,517 > t$  table 1,660, which means there is an influence of Sharia financial literacy (X) on Sharia financial inclusion (Y). Beta shows the coefficient magnitude of the influence of X on Y. If X increases by 1 unit, then Y will also increase by beta, namely 0.026. It can be concluded that if 1 unit of financial literacy (X) increases then financial inclusion will increase by 0.026.

## Coefficient of Determination (R<sup>2</sup>)

### Model Summary

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	.744 <sup>a</sup>	.554	.549	1.34324

a. Predictors: (Constant), X

From the output above, the R square value is 0.554, which means that variable Y can explain variable X by 55.4% and the remaining 44.6% is explained by other variables outside the model.

Darussalam Gontor University exhibit Islamic financial literacy in the medium category. They demonstrate an understanding of various aspects of financial literacy, including basic knowledge of Islamic finance, Islamic savings and loans, insurance, and Islamic investment. Additionally, this study aligns with (Lestari, 2019) research, which suggests that students' financial literacy significantly impacts the financial inclusion of Islamic banking products. The level of Islamic financial literacy revealed in this study suggests a high potential for Islamic financial inclusion, consistent with (Wahyu, 2019) research on the financial literacy of Banda Aceh residents, which falls within the medium category with a score of 71.99%. The results of the study indicate moderate levels of Islamic financial inclusion based on specific indicators, with respondents' answers predominantly falling within the medium category, averaging 78%. These findings highlight the significant impact of financial literacy on Islamic financial inclusion.

## CONCLUSION

The questionnaire results indicate that teachers at Gontor Female Campus 3 have a medium level of Islamic financial literacy and a positive significant influence on Islamic financial inclusion. This result is important because it means that they understand Islamic finance and they also involved in it. Their understanding as well as their involvement in Islamic finance can have a positive impact on their students as well the society.

However, this study takes Gontor Islamic Boarding School as the sample which is categorized as a modern system of *Pesantren* (Indonesian Islamic Boarding School); so it will have more meaning if other studies target the traditional model of *Pesantren*. Moreover, the sample here also focuses on female teachers, thus, having male teachers in research will have more exposure.

## REFERENCES

- Adinugraha, H. H., Shulhoni, M., & Achmad, D. (2023). Islamic social finance in Indonesia: Opportunities, challenges, and its role in empowering society. *Review of Islamic Social Finance and Entrepreneurship*, 2(1), 45–62. <https://doi.org/10.20885/risfe.vol2.iss1.art4>
- Agustina, M., Abd. Majid, M. S., Musnadi, S., Faisal, F., Hafasnuddin, H., & Suriani, S. (2022). Islamic Banking, Economic Growth, and Poverty Reduction in Indonesia. 2022 Inter-

national Conference on Decision Aid Sciences and Applications, DASA 2022, (March), 1249–1253. <https://doi.org/10.1109/DASA54658.2022.9765089>

Akther, M. (2015). Principles of Islamic Finance: Prohibition of Riba, Gharar and Maysir. Munich Personal RePEc Archive, (67711), 1–8. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.36029.20969>

Alsayigh, N. A. J., & Al-Hayali, Z. M. A. (2022). Islamic Financial Literacy, Concepts, and Indicators. *Asian Journal of Economics, Concepts, and Indicators*, 22(21), 1–19. <https://doi.org/10.9734/AJEBA/2022/v22i2130683>

Apuke, O. D. (2017). Quantitative Research Methods : A Synopsis Approach. Kuwait Chapter of Arabian Journal of Business and Management Review, 6(11), 40–47. <https://doi.org/10.12816/0040336>

Bakhtiar, F., Rusdi, R., & Mulia, A. (2022). Pengaruh Literasi Keuangan Syariah , Terhadap Inklusi Keuangan Syariah Melalui Financial Teknologi Syariah Sebagai Variabel Intervening. *YUME: Journal of Management*, 5(2), 588–603. <https://doi.org/10.37531/yume.vxix.3466>

Chen, H., & Volpe, R. P. (1998). An analysis of personal financial literacy among college students. *Financial Services Review*, 7(2), 107–128. [https://doi.org/10.1016/s1057-0810\(99\)80006-7](https://doi.org/10.1016/s1057-0810(99)80006-7)

Chorisnawati. (2022). Analisis Tingkat Pemahaman Literasi Keuangan dan Inklusi Keuangan Syariah. Universitas Muhammadiyah, Makassar.

DABLA-NORRIS, E., ARENA, M., & OJIMA, Y. (2012). Financial Sector Deepening and Transformation. *Frontier and Developing Asia The Next Generation of Emerging Markets*, 141–164.

Dinc, Y., Çetin, M., Bulut, M., & Jahangir, R. (2021). Islamic financial literacy scale: an amendment in the sphere of contemporary financial literacy. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 13(2), 251–263. <https://doi.org/10.1108/IJIF-07-2020-0156>

Faulkner, A. (2022). Financial Literacy around the World: What We Can Learn from the National Strategies and Contexts of the Top Ten Most Financially Literate Nations. *Reference Librarian*, 63 (1–2), 1–28. <https://doi.org/10.1080/02763877.2021.2009955>

Fornero, E., & Lo Prete, A. (2023). Financial education: From better personal finance to improved citizenship. *Journal of Financial Literacy and Wellbeing*, 1(1), 12–27. <https://doi.org/10.1017/flw.2023.7>

Hidayat, P., & Sari, R. L. (2022). The linkage between financial inclusion and Indonesian welfare: a recent evidence. *Cogent Business and Management*, 9 (1). <https://doi.org/10.1080/23311975.2022.2108299>

Ichsan, N., & Yuda, E. K. L. (2023). Islamic Economic Literacy Level of Teacher In Al Tsaqafah Islamic Boarding School. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 9(01), 178–190. Retrieved from <https://jurnal.stie-aas.ac.id/index.php/jie>

Indonesia. (2017). Financial deepening and inclusion.

Khan, F., Siddiqui, M. A., & Imtiaz, S. (2022). Role of financial literacy in achieving financial inclusion: A review, synthesis and research agenda. *Cogent Business and Management*, 9(1). <https://doi.org/10.1080/23311975.2022.2034236>

Kling, G., Pesqué-Cela, V., Tian, L., & Luo, D. (2020). A theory of financial inclusion and income inequality. *European Journal of Finance*, 1–21. <https://doi.org/10.1080/1351847X.2020.1792960>

Kosim, M., Muqoddam, F., Mubarak, F., & Laila, N. Q. (2023). The dynamics of Islamic education policies in Indonesia. *Cogent Education*, 10(1). <https://doi.org/10.1080/2331186X.2023.2172930>

Lestari, N. M. (2019). Pengaruh Tingkat Literasi Mahasiswa Perbankan Syariah Terhadap Inklusi Keuangan Produk Perbankan Syariah Dalam Transaksi E\_Commerce. *Jurnal Ekonomi Islam*, 10(2), 208–226. Retrieved from <http://journal.uhamka.ac.id/index.php/jei%0A>

Lusardi, A. (2019). Financial literacy and the need for financial education: evidence and implications. *Swiss Journal of Economics and Statistics*, 155(1), 1–8. <https://doi.org/10.1186/s41937-019-0027-5>

Lusardi, A., & Messy, F.-A. (2023). The importance of financial literacy and its impact on financial wellbeing. *Journal of Financial Literacy and Wellbeing*, 1(1), 1–11. <https://doi.org/10.1017/flw.2023.8>

Mohieldin, M., Iqbal, Z., Rostom, A., & Fu, X. (2011). The Role of Islamic Finance in Enhancing Financial Inclusion in OIC Countries. *8th International Conference on Islamic Economics and Finance*, 20(5920), 1–57. Retrieved from <https://platform.almanhal.com/Files/2/27662>

Muhammad Raihan Aulia Firdausi, & Rahmatina Awaliah Kasri. (2022). Islamic Financial Literacy Amongst Muslim Students in Indonesia: A Multidimensional Approach. *Al-Muzara'Ah*, 2022, 77–94. <https://doi.org/10.29244/jam.specialissue2022.77-94>

Muslichah, M., Putra, Y. H. S., Abdullah, R., & Usry, A. K. (2023). Islamic Financial Literacy and Financial Inclusion: Examining the Intervening Role of Financial Self-Efficacy. *International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF)*, 6(2), 181–200. <https://doi.org/10.18196/ijief.v6i2.16384>

Nurfadilah, D., Samidi, S., & Daryanto, W. M. (2023). Digital readiness of Islamic rural banks in Indonesia: Lesson from the COVID-19 pandemic. *Cogent Business and Management*, 10(3). <https://doi.org/10.1080/23311975.2023.2259587>

OJK. (2022a). Infografis Hasil Survei Nasional Literasi dan Inklusi Keuangan Tahun 2022. Retrieved October 3, 2024, from <https://www.ojk.go.id/id/berita-dan-kegiatan/info-terkini/Pages/Infografis-Survei-Nasional-Literasi-dan-Inklusi-Kuangan-Tahun-2022.aspx>

OJK. (2022b). Siaran pers: Survei nasional literasi dan inklusi keuangan tahun 2022. Retrieved October 3, 2024, from <https://www.ojk.go.id/id/berita-dan-kegiatan/siaran-pers/Pages/Survei-Nasional-Literasi-dan%02Inklusi-Kuangan-Tahun-2022.aspx>

Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 76/POJK.07/2016 Tentang Peningkatan Literasi dan Inklusi Keuangan di Sektor Jasa. (2016). Undang - Undang OJK. Peraturan Otoritas Jasa Keuangan, 53(9), 1689–1699. Retrieved from <https://www.ojk.go.id/id/kanal/edukasi-dan-perlindungan-konsumen/regulasi/peraturan-ojk/Documents/Pages/POJK-tentang-Peningkatan-Literasi-dan-Inklusi-Kuangan-di-Sektor-Jasa-Kuangan-Bagi-Konsumen-dan-atau-masyarakat/SAL - POJK Literasi dan Inklusi Keuang>

Pesqué-Cela, V., Tian, L., Luo, D., Tobin, D., & Kling, G. (2021). Defining and measuring financial inclusion: A systematic review and confirmatory factor analysis. *Journal of International Development*, 33(2), 316–341. <https://doi.org/10.1002/jid.3524>

Rijal, M. Q., & Indrarin, R. (2022). Pengaruh Literasi Terhadap Inklusi Keuangan Syariah. *Jurnal Ekonomika Dan Bisnis Islam*, 5(2), 72–79.

Setiawati, R., Nidar, S. R., Anwar, M., & Masyita, D. (2018). Islamic financial literacy: Construct process and validity. *Academy of Strategic Management Journal*, 17(4).

Tanjung, H., & Devi, A. (2018). *Metodologi Penelitian Ekonomi Islam (ke-2)*. Bekasi: Grama Publishing.

Tatiana, N., Igor, K., & Liliya, S. (2015). Principles and Instruments of Islamic Financial Institutions. *Procedia Economics and Finance*, 24(July), 479–484. [https://doi.org/10.1016/s2212-5671\(15\)00613-9](https://doi.org/10.1016/s2212-5671(15)00613-9)

Wahyu, R. (2019). Analisis Tingkat Literasi Keuangan Syariah Masyarakat Kota Banda Aceh. Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh.

Zulfaka, A., & Kassim, S. (2023). Roles of Islamic Financial Literacy on Financial Decision-Making: Building a Conceptual Framework Based on the Theory of Planned Behavior and Social Cognitive Theory. Contributions to Management Science, Part F1204(November), 255–266. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-27860-0\\_23](https://doi.org/10.1007/978-3-031-27860-0_23)

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-3211-0007>

Adilalau72@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8073-4044>

nmu.shamshat@gmail.com

## ИСЛАМ ҚҰҚЫҒЫ ӘДІСНАМАСЫНДА ИЖТИХАД ТҰЖЫРЫМДАМАСЫ

**Алау Әділбаев**

PhD, қауымдастырылған профессор,  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті,  
Алматы қ., Қазақстан

**Шәмшат Әділбаева**

PhD, қауымдастырылған профессор,  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті,  
Алматы қ., Қазақстан

### مفهوم الاجتهاد في منهجية الفقه الإسلامي

**Алау Адилбайев**

أستاذ مشارك، دكتور  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

**Шамшат Адилбаева**

أستاذ مشارك، دكتورة،  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

## THE CONCEPT OF IJTIHAD IN THE METODOLOGY OF ISLAMIC LAW

**Alau Adilbayev**

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

**Shamshat Adilbayeva**

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

## КОНЦЕПЦИЯ ИЖТИХАДА В МЕТОДОЛОГИИ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

**Алау Адилбаев**

PhD, доцент  
Египетский университет исламской  
культуры Нур-Мубарак  
г. Алматы, Казахстан

**Шамшат Адилбаева**

PhD, доцент  
Египетский университет исламской  
культуры Нур-Мубарак  
г. Алматы, Казахстан

**Аңдатпа.** Ислам құқығы – адам өмірінің барлық саласын қамтитын кешенді жүйе. Мұсылман баласының діни әрі дүниелік міндеттері мен жауапкершіліктерін, Алла Тағала және өзге адамдармен қарым-қатынасын реттейді. Ислам құқығында құқықтық нормалар белгілеуде пәтуаның рөлі ерекше. Өз кезегінде қандайда бір мәселеге қатысты пәтуаға қол жеткізу иjtihadты талап етеді.

Діннің ең негізгі дереккөзі саналатын Құран мен хадистерде адам баласын ойлануға, терең үңілуге шақыратын мәтіндер көптеп кездеседі. Сол тұрғыдан алғанда иjtihad діни мәтіндерді дұрыс түсініп, жүзеге асыруда аса маңызды саналатын – рационалды әрекет. Уақыт сынаптай сырғып өткен сайын өмірдің ұдайы өзгеріп, жаңа мәселелердің тоқтаусыз туындай берері – шындық. Діни мәтіндердің шектеулігі мен туындайтын мәселелердің шектеусіздігі иjtihad құбылысының әрдайым өзектілігін жоймайтындығын көрсетеді.

Осы мақалада ислам құқығы методологиясында сонау ерте кезеңнен бастап қолға алынып, түрлі тұжырымдарға түрткі болған иjtihad ұғымы, мән-мағынасы мен қамту аясы, үкім шығарудағы маңызы, иjtihadқа құзыреттілік шарттары, иjtihadтың үкімі, иjtihadқа рұқсат етілген және етілмеген мәселелер, иjtihadтың бөлініп-бөлінбейтіндігі мен иjtihadтың тоқырауына жол ашқан «иjtihad есігінің жабылуы» мәселесінің себеп-салдары, кейінгі ғасырдағы жаңа ұмтылыстар жан-жақты талқыланып, сараланады.

**Түйін сөздер:** Құран, сүннет, ислам құқығы, иjtihad, пәтуа.

**المُلخَص:** الشريعة الإسلامية نظام شامل يتضمن جميع جوانب حياة الإنسان. فهي تنظم واجبات المسلم الدينية والدنيوية، وكذلك علاقته مع الله تعالى ومع الآخرين. ويعد إصدار الفتاوى ذا دور بارز في تحديد القواعد القانونية في الشريعة الإسلامية، حيث يتطلب الوصول إلى الفتوى بذل الاجتهاد. إن النصوص الدينية الأساسية، المتمثلة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، تحتوي على العديد من الآيات والأحاديث التي تدعو الإنسان إلى التفكير والتأمل العميق. ومن هذا المنطلق، يُعد الاجتهاد من الأنشطة العقلانية الضرورية لفهم النصوص الدينية وتطبيقها بشكل صحيح. ومع مرور الزمن، تتغير الحياة باستمرار وتظهر مسائل جديدة لا تتوقف عن الظهور. ويشير هذا الواقع إلى أن محدودية النصوص الدينية مقابل لا محدودية القضايا الناشئة تجعل الاجتهاد ضرورة مستمرة لا يمكن الاستغناء عنها. في هذه المقالة، يتم تناول مفهوم الاجتهاد في أصول الفقه الإسلامي، منذ العصور الأولى، ويتم تحليل معناه ومدى شموليته وأهميته في إصدار الأحكام الشرعية. كما تتم مناقشة شروط الاجتهاد، وأحكامه، والقضايا التي يجوز فيها الاجتهاد والتي لا يجوز فيها، إضافة إلى قضية «إغلاق باب الاجتهاد» وأسبابها ونتائجها. كما يتم تسليط الضوء على المحاولات الجديدة في العصر الحديث لإعادة إحياء الاجتهاد.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن، السنة، الشريعة الإسلامية، الاجتهاد، الفتوى.

**Abstract.** Islamic law is a comprehensive system encompassing all aspects of human life. It regulates the religious and worldly obligations and responsibilities of Muslims, as well as their relationships with Allah and other people. In Islamic law, the fatwa plays a special role in establishing legal norms. Issuing a fatwa on any given issue, in turn, requires ijtihad.

The Quran and Hadith, the primary sources of Islam, contain numerous calls for reflection and deep analysis. From this perspective, ijtihad is a rational action of great importance for the correct understanding and application of religious texts. As time passes, new issues inevitably arise, reflecting the dynamic nature of life. The finite nature of religious texts and the infinite nature of emerging questions underline the perpetual relevance of the phenomenon of ijtihad.

This article delves into the concept, significance, and scope of ijtihad within the methodology of Islamic law. It explores its role in decision-making, the qualifications required for ijtihad, its legal status, the issues where ijtihad is permitted and prohibited, as well as the causes and con-

sequences of “the closing of the gates of ijtihad” and the renewed efforts in subsequent centuries.

**Keywords:** Quran, Sunnah, Islamic law, ijtihad, Fatua

**Аннотация.** Исламское право — это комплексная система, охватывающая все сферы жизни человека. Оно регулирует религиозные и мирские обязательства и ответственность мусульманина, а также его отношения с Аллахом и другими людьми. В исламском праве особую роль в установлении правовых норм играет фетва. В свою очередь, для того чтобы вынести фетву по какому-либо вопросу, требуется иджтихад.

В Коране и хадисах, которые являются основными источниками ислама, встречаются многочисленные призывы к размышлению и глубокому анализу. С этой точки зрения иджтихад является рациональным действием, которое имеет важное значение для правильного понимания и реализации религиозных текстов. Время не стоит на месте, и с его течением возникают новые проблемы, что является объективной реальностью. Ограниченность религиозных текстов и бесконечность возникающих вопросов свидетельствуют о том, что феномен иджтихада всегда будет актуален.

В данной статье рассматриваются понятие, значение и охват иджтихада в методологии исламского права, его значение в вынесении решений, условия компетенции для иджтихада, его правовой статус, вопросы, по которым иджтихад разрешён и запрещён, а также причина и последствия «закрытия дверей иджтихада» и новые стремления в последующие века.

**Ключевые слова:** Коран, сунна, мусульманское право, иджтихад, фетва.

### Кіріспе

Ислам құқығы – діни, саяси және қоғамдық өмірдің барлық саласын қамти отырып, жасалуы немесе сақтануы қажет үкімді қамтитын кешенді жүйе. Сондықтан мұсылман баласының құқығы, міндеті мен жауапкершілігін реттеуде ислам құқығы әдіснамасының маңызы ерекше. Құқық және құқықтық норманы белгілеу ерекше байыптылық пен жоғары жауапкершілікті қажет етеді. Осы тұрғыдан алғанда ислам құқығы әдіснамасында үкімге қол жеткізуде иджтихадтың мәні жоғары.

Иджтихад (اجْتِهَاد) – лексикалық тұрғыдан «күш-қайрат жұмсау, табандылық, барлық ынтасын жұмсау» деген мағынаға саятын «жhd» түбірінен туындаған есім сөз. Ол фақиһтың тафсили дәлелдерінен қандай да бір шарғи үкімді нақтылауда барынша шама-шарқын жұмсауды білдіреді (Өз-Зухайли, 2004: 2-том.

328). Бұл сөз қиындықты қамтитын істерге қатысты ғана қолданылады. Иджтихадтың терминдік мағынасы – фақиһтың шарифат дәлел деп есептеген айғақтарға сүйене отырып, шарифи үкім шығаруға бар күшін жұмсауы. Кейбір ғалымдар бұл анықтамаға «фақиһтың бар күшін сарқа жұмсауы» деген сөзді де қосады. Иджтихад деп шарифат дәлелдерін егжей-тегжейлі зерттеп, үкім шығаруды атайды. Сонымен қатар «Алла тағаланың үкімін табу мақсатында құқық теориясының ережелері мен қағидаларын тереңнен зерттей отырып, оны жүзеге асыру үшін фикһ саласы ғалымының ерекше күш-қайрат жұмсауы» деп те анықтама берілген (әш-Шәукани, 1909: 232).

Ислам шарифатында Құран мен сүннет діни нормалардың негізгі дереккөзі саналғанымен, оларды түсініп, жүзеге асыруда ақылды қолданбау мүмкін емес. Өз кезегінде діни мәтіндер мен ақыл

бір-бірін толықтыратындықтан ижтихад ұғымының діни мәтіндерді түсіндіруде маңызы ерекше. Сондықтан ижтихадтың болуы – заңдылық.

Ижтихад жасау – исламның өзегінде бар құбылыс. Өйткені Құран мен хадистерде терең ойлануға шақыратын аят-хадистер өте көп. Діни мәтіндердің шектеулілігі, ал туындайтын мәселелердің ұдайы жалғаса беруі ижтихад жасауды қажет етеді.

### Тақырыптың негіздемесі

Ешбір қоғам тәртіп пен жүйесіз, заң мен құқықтық нормасыз өркендеп дами алмайды. Өз кезегінде ислам діні тек қана сенім мен моральдық категориялардан тұрмайды. Жаратқан мен адам, адамдар арасындағы қарым-қатынас, жеке тұлға мен мемлекет және мемлекет пен өзге мемлекеттер арасындағы байланыс пен қатынасты, жауапкершілік пен міндетті қамтиды. Ислам шариятының сүйенетін ең негізгі дереккөзі Құран мен хадис екендігі мәлім. Алайда Құран мен хадистерде барлық үкім бүге-шігесіне дейін ашық айтылмаған. Кейбір үкім анық, нақты, кесімді түрде келсе, енді бірі түрліше түсінуге мүмкіндік беретіндей болжамды түрде келген. Сонымен қатар Пайғамбарымыз дүниеден өткен соң уахидің тоқтауына байланысты діни мәтіндерде үкімі ашық, айқын баяндалмаған, жаңадан туындаған мәселелерге қатысты ижтихад жасау қажет болды. Алайда бұл өте үлкен жауапкершілік пен құзыреттілікті талап ететін салмағы ауыр іс еді. Сондықтан мұсылман ғалымдары ислам құқығы әдіснамасында ижтихад тұжырымын негіздеп, жүйеледі.

Пайғамбар (с.а.с.) заманынан бастау алған ижтихад қозғалысы әр кезеңде түрліше көрініс тауып, қазіргі заманымызға дейін жалғасын тауып келеді. Осы мақа-

ламызда ислам құқығы әдіснамасында ерекше маңызы бар ижтихад тұжырымдамасының қалыптасуы мен дамуы, тарихи кезеңдері мен ерекшеліктері қарастырылады.

### Мақсаты мен міндеті

Ислам шариятының құқық әдіснамасының негізгі тақырыптарының бірі саналатын ижтихад тұжырымдамасын ашып көрсете алу үшін мынадай мақсаттар мен міндеттерді алға қойдық:

ижтихад ұғымының мәні мен мағынасын, негіздемесі мен қамту аясын айқындау;

ижтихадқа құзыреттіліктің шарттары мен талаптарын қарастыру;

ижтихадтың үкіміне қатысты пікірлерді саралау;

ижтихадқа рұқсат етілген немесе етілмеген мәселелерді анықтау;

мужтәхид ғалымға қатысты талаптардың бірі ретінде аталған «ижтихадтың бөлінетін немесе бөлінбейтін мәселесін» баяндау;

ислам тарихында құқықтық мектептердің қалыптасып, орнығуынан кейін басталған «ижтихад есігінің жабылуы» мәселесінің себептері мен нәтижелерін саралау.

### Ғылыми зерттеудің әдіснамасы

Мақалада ижтихад концепциясын ашу мақсатында әуелі ижтихад ұғымының лингвистикалық және терминологиялық мағынасын ашу мақсатында араб тілінің сөздіктері мен ислам құқығы ғылымы саласындағы деректерге сүйене отырып, этимологиялық зерттеу жүргізілді. Зерттеу тақырыбын ашып көрсету үшін мәліметтерді жинақтау, кезеңдеріне баға беру үшін тарихи, салыстырмалы әдістер қолданылды.

### Негізгі бөлім

Ижтихадтың алғашқы үлгілері Пайғамбарымыздың (Алланың оған салауаты мен сәлемі болсын) кезеңінен бастау алады. Пайғамбарымыз ﷺ өзі уахи келмеген кезде ижтихад жасаған. Алайда ол жеке-дара, уахидан бөлек шариғаттың қайнаркөзі саналмаған. Пайғамбардың ﷺ жасаған ижтихады Алланың көкейіне салғанын айту арқылы көрініс табады және бұл хадистердің қатарына жатады немесе Алланың ешқандай илхамысыз-ақ өзі зерттеп, таңдауының нәтижесі саналады. Бұл таңдауы дұрыс болмаса, Алла тағала дер кезінде оның бұрыс екенін айтып, түзетіп отырған.

Алла елшісінің сахабаларына да ижтихад жасауға рұқсат бергендігіне қатысты әйгілі Мұғаз ибн Жәбәлды (р.а.) Иеменге жіберер кездегі оқиға деректерде келтіріледі. Сонымен қатар сахаба Амр ибн Асқа: «Егер дөп түссең екі сауап, қателессең бір сауап беріледі», – деп ынталандырған. Алайда мұндай ынталандыру барлық сахабаға қатысты емес, арнайы тағайындалған тұлғаларға қатысты болған (Сарахси, 1324: 16-том. 70). Сахабалардың жасаған ижтихадтары Пайғамбардың ﷺ өз қадағалауында жүзеге асқан. Егер ижтихадтарын Пайғамбарымыз ﷺ мақұл деп тапса, үмбетке жүгінетін дереккөз саналған, ал құп көрмесе, ол ижтихадтары шариғаттан деп есептелмеген. Пайғамбарымыз ﷺ кезінде ижтихадтың орын алуы кейінгі үмбетке ижтихад жолымен де үкім шығаруға болатындығын білдіріп, ижтихад жасаудың қажеттігіне нұсқауда. Пайғамбарымыз ﷺ дүние салғаннан кейін сахабалар да сол үрдісті жалғастырған. Мәселен, Ибн Мәсғұдтың (р.а.) ижтихад жайлы ойлары, Омар ибн Хаттабтың (р.а.) Әбу Мұса әл-Ашғариға жазған хатында оны қияс және ижтихад арқылы үкім беруге

үндеуі, қади Шурайхқа Алланың кітабы, Алла елшісінің сүннеті және сенімді ғалымдардың көзқарастарымен үкім беруге шақыруын атауға болады (Шатыби, 4-том. 104).

Сахабалардан кейінгі буын – табиғин кезеңінде ислам территориясының кеңеюі нәтижесінде көптеген жаңа мәселе туындап, шешімін талап етті. Табиғин кезеңінде Мекке, Мәдина, Куфа, Басра, Дамаск қалалары ғылымның, яғни ижтихадтың орталығына айналды. Фихх мәзһабтарының пайда болуы мен дамуы ижтихад әдіснамасы мен қағидаларының қалыптасуына жол ашты. Бұл үрдіс VII мен XI ғасыр аралығында өте белсенді жүрді.

Ижтихадқа құзыреттілік шарттары. Ижтихад ислам құқығында ерекше жауапкершілікті қажет ететін интеллектуалдық әрекет саналғандықтан, мұсылман ғалымдары ижтихад жасауға құзыретті адамдардың бойынан табылуы тиіс шарттарды алға тартты. Әрине, бұл шарттардың барлығы дерлік Құран мен сүннетте, сахабалар, табиғиндер және мүжтәхид имамдардың сөздерінде емес, кейінгі кезеңде өмір сүрген ғалымдардың кітаптарында қарастырылып, жүйеленген.

Осы тақырыпқа қатысты ең алғаш қалам тартқан ғалым – Имам әш-Шафиғи. Одан кейін келген ғалымдар ижтихадтың шарттарын екі негізгі тақырып аясында жинақтап, кейін ол шарттарды егжей-тегжейлі түсіндірген.

Ижтихадқа құзыреттіліктің екі шарты бар: 1. Білім, 2. Ерекше қабілет.

Бірінші шарт – кәсіби/كسبي, яғни адам баласы оған еңбектену арқылы қол жеткізе алады. Ал екінші шарт жаратылысынан бар, еңбектену арқылы қол жеткізілмейтін қасиет. Алла тағала оны адам баласына жаратылысынан нәсіп етеді. Адам баласының бойынан осы екі

шарт табылған жағдайда мүжтәхид бола алады. Енді кезегімен осы шарттарға кеңірек тоқталайық.

Білім. Мүжтәхидтердің негізгі міндеті – шариғатқа қатысты айғақтардан үкім шығару, діни мәтіндерді (аят-хадис, әсәр) дұрыс талдап, түсіндіру және үкімнің болған жағдайға сәйкестігін анықтап көрсету. Әрине, мұндай салмақты іс жан-жақты білімді талап етеді. Жүйелеп айтар болсақ, білу шартын мына екі түрге бөліп қарастыруға болады: а) шариғи үкімнің негізгі дереккөзін білу, ә) діни дереккөзден үкім шығару ерекшелігін, яғни әдіснама, қағидалар мен тиісті мәліметтерді білу.

А) Дереккөзді білу. Мүжтәхид ғалым шариғаттың негізгі дереккөзі саналатын Құран мен сүннетті және осы негізгі дереккөзге кіретін ижманы білуі шарт. Аталмыш деректер араб тілінде болғандықтан осы шартқа араб тілін білу де кіреді.

Құрандағы үкімге қатысты аяттарды білу. Мүжтәхид ғалым Құран аяттарының барлығын жалпылама түрде, ал үкімге қатысты аяттардың барлығын бүге-шүгесіне дейін нақты білуі тиіс. Өйткені шариғи үкімдердің бірінші дереккөзі – Құран аяттары екендігі мәлім.

Құран ғылымдары көп салалы болғандықтан мүжтәхид имам үкімдік аяттарды толық білуі қажет. Үкім аяттарының нақты саны қанша екені белгісіз. Алайда үкімдік аяттардың нақты санының қанша екендігіне қатысты ғалымдар әр түрлі пікір білдірген. Зәркәшидің айтуынша Имам Ғазали мен Фахруддин әр-Рази Құрандағы үкім аяттарының саны 500 деген. Оны 800 ден асырғандар болғаны секілді 200 дегендер де бар. Мәселен Әбу Бәкір ибн әл-Араби «Ахакам әл-Құран» атты шығармасында 800-ге тарта үкімдік аяттарды қарастырған.

Әсілінде бұл үкім аяттары ислам құқығында ғибадат (құлшылық), муамалат (өзара қарым-қатынас) және укубат (жаза, қылмыстық құқық) деген үлкен үш топтама шеңберінде қарастырылған. Әрине бұл санаттағы аяттардың нақты саны қанша екендігі белгісіз. Әйтсе де соңғы кезеңдерде жасалған жіктеулер негізінде олардың 140-і құлшылықтарға, 70-і отбасы құқығына, 70-і азаматтық құқыққа, 30-ы қылмыстық құқыққа, 13 немесе 20-сы құқықтық іс жүргізуге, 22-сі соғыс пен бейбітшілік (бітімгерлік) құқығына, 10 дүние-мүлік пен экономикаға қатысты келгендігі айтылады (Хажуи, 1970: 1-том, 278).

Негізінен құқықтық қабілеті мен зердесі ерекше ғалымдар Құрандағы қыссалар мен мысалдардың өзінен түрлі үкімдер шағара алады. Сондықтан үкімдік аяттарды нақты бір санмен шектеу мүмкін емес.

*Аяттарда келген сөздердің тілдік ерекшеліктерін, яғни «амм-хасс» (жалпы-жеке/арнайы), «мұтлақ-мұқайяд» (шегі белгіленбеген-шеғарасы белгіленген), «муштәрәк» (омоним), «мүжмәл» (ықшамды), «муфәссәр» (түсіндірілген мағына) секілді мәселелермен қатар «насих-мәнсух» (алдыңғы үкімнің күшін жоюшы-үкімі жойылған) аяттарды, аяттардың түсу себептерін жақсы білуі қажет.*

*Сүннеттегі үкімге қатысты хадистерді білу; Мүжтәхид ғалымнан Құран секілді үкімге қатысты хадистерді де жетік білу талап етіледі. Бірақ олардың бәрін жатқа білу деген шарт қойылмайды. Үкімдерге негіз саналатын хадистердің саны да әр түрлі. Ибн Қайим әл-Жәузидің анықтауынша мұндай хадистердің саны бір тақырыпқа қатысты түрлі риуаяттар мен қайта-*

ланғандарын қоспағанда 500 ге жуық, ал осы негізгі үкімдерді түсіндіретін, жан-жақты баяндайтын және шарттары мен талаптарын көрсететін хадистердің саны 4000-ға жуықтайды (әл-Жәузи, 1965: 2-том, 245). Имам Ахмад ибн Ханбал фақиһ атану үшін 400 000 хадис білу керек деп санағандығына қатысты риуаят жеткен. Алайда ғалымдар оның ықтият тұрғысынан айтылғандығын білдірген.

Құқық методологиясы саласының ғалымдары мүжтәхидтің бойында табылуы тиіс хадис білу ерекшелігі арасына мәтін мен тізбекті білуді де қосқан. Ханафи ғалымдарының көзқарасы бойынша кейінгі ұрпаққа жету тұрғысынан оның келіп жету жолын, яғни мутауатир, мәшһүр немесе ахад на екендігін, хадисті жеткізуші, яғни рауидің жағдайларын (жәрх уә тағдил) білу қажет. Имам Ғазали мен оның ізбасарлары үмбеттің көпшілігі мойындаған хадистердің тізбегін зерттеудің қажет емес екендігін алға тартқан. Мүжтәхид хадистің насих пен мансухтарын да жақсы білуі қажет (Апайдын, 2018: 328). Сонымен қатар хадистерді таңдау қағидаларын да білу қажет саналады.

Үкімдерді білдіретін хадистер негізінен жами, мусаннаф және сунән секілді жинақтарда кездеседі. Дегенмен үкімдік хадистерді жинақтаған арнайы кітаптар да бар және олар аталған хадис жинақтарынан мәселелер мен тақырыптарды қамту тұрғысынан ерекшеленеді. Хадис саласына қатысты осындай еңбектердің арқасында үкімдік хадистердің рауилері жайлы мәліметтер, хадистердің қайсысының негізге алынып-алынбайтындығына қысты қажетті мәліметтер қамтылып, кейінгі ұрпақтар хадистердің тізбектерін зерттеу машақатынан құтылған. Осылай-

ша үкімдер қамтылған хадистерге жүгіну мәселесі оңтайланған.

Жоғарыда да айтып өткендей үкімдік аяттар мен хадистерді нақты шектеу мүмкін емес. Олардың саны фақиһ ғалымдардың діни мәтіндерден үкімдерді шығара білудегі ерекше қабілеті мен ізденістеріне қатысты өзгеріп отырады. Истинбат және истидләл жолдары арқылы түрлі үкімдерге қол жеткізуге болады. Өз кезегінде бұл адамның көзқарас көкжиегін кеңейтіп, кез-келген мәселеге әр түрлі тұрғыдан қарап, сараптау жасауға, жаңаша ой түйе мүмкіндік береді.

Араб тілін жетік меңгеру. Құран мен сүннет араб тілінде келгендіктен қасиетті мәтіндердің мақсатын дұрыс түсініп, үкім шығара білуі үшін мүжтәхид бірінші кезекте араб тілін, соның ішінде грамматика, марфология, синтаксис, көркем сөз шеберлігі, әдебиет секілді салаларын жетік білуі тиіс. Мүжтәхидтің діни мәтіндерден үкім шығара білу қабілеті, араб тілінің өзіне тән ерекшеліктерін жақсы игере білумен тығыз байланысты. Алайда бұл салаларды араб тілі имамдары және әйгілі араб тілшілері секілді емес, діни мәтіндерді дұрыс түсініп, үкім шығара алатындай деңгейде білуі жеткілікті. Араб тілін сол ортада өсіп, сөздер мен сөз орамдарының қолданылуына қанығу арқылу табиғи жолмен немесе грамматика, марфология, синтаксис және әдебиет салаларын көп күш қайрат жұмсау арқылы үйренуге болады. Сонымен қатар Құран түскен кездегі араб тілінің ерекшеліктерін толық білмейінше, діни мәтіндерден дұрыс үкім шығару мүмкін емес (Шатыби, 4-том. 112-113).

Ижма мен пікір қайшылықтарын білу. Мүжтәхид ижтихад жасау үшін діни дереккөзбен қатар ижма мен пікір қайшылықтарын да білуі қажет екендігі-

не ғалымдар бірауыздан келіскен. Имам әш-Шафиғи алдыңғы буын ғалымдардың бірауыздан келісімі мен пікір қайшылықтарын білмейтін адамның ижтихад жасай алмайтындығын айтса, Ибн Хазм оны шарт ретінде емес, пайдалы деп тапқан.

Әйтсе де ижтихад жасайтын адамның өзіне дейінгі барлық мәселеге қатысты ижма мен пікір қайшылығын білуі аса қиын саналғандықтан мүжтәхидтің ижма мен пікір қайшылығы орын алған барлық мәселені емес, тек пәтуа беретін мәселеге қатыстыларын білуі жеткілікті саналған. Ханафи ғалымдарының бірі Садрушшарифаны ижманы білуді ижтихад шарттарының арасында атамағаны үшін сынағандар болған. Алайда кейбір ғалымдар ижманы білуді ижтихадқа лайық шарт ретінде емес, берілген пәтуаның ижмаға қайшы келмеуінің шарты ретінде қарастырғандықтан бұл сынды орынсыз деп тапқан (Апайдын, 2018: 329).

*Имам Ағзам адамдардың ең білімдісі деп пікір қайшылығын білген адамды атаған екен. Өйткені пікір қайшылығын білу, қай пікірдің ақиқатқа жақын екендігін ажырата алуға көмектеседі. Имам Мәлік те Имам Ағзамның шәкірттерімен кездескен кезде өзі зерттеген тақырыптарға қатысты Имам Әбу Ханифа көзқарасының қандай екенін білуге тырысатын. Расында да сахабалар, табиғиндер мен солардан кейін келген ғалымдардың көзқарастарын зерттеп, дәлелдері мен ұстанымдарын салыстырып қарау адамның бойындағы сыни көзқарас пен ізденімпаздығын дамытады (Шатыби, 344-345).*

Ә. Фикһ әдіснамасын білу. Фикһ әдіснамасы – ижтихадтың негізгі тірегі. Онсыз мүжтәхидтің негізгі мақсаты саналатын тафсили дәлелдерден діни үкім шығаруы мүмкін емес. Өйткені діни

үкімді білдіретін тафсили дәлелдер бұйрықтар, тыйымдар, жалпы мен арнайы, шегі белгісіз немесе шегарасы айқын нәрселер секілді түрде келген. Мүжтәхид истинбат жасау барысында аталған ерекшеліктердің үкімін, мақсатын білуі қажет. Дәлелдердің осындай ерекшеліктері мен үкім мақсатын түсіндіру фикһ әдіснамасы саласына кіреді. Фахруддин әр-Рази «әл-Махсул» атты еңбегінде мүжтәхид үшін усул әл-фикһ қажетті ғылымдардың ең маңыздыларының бірі деген.

Мүжтәхид ғалымның өзге мүжтәхидтер тарапынан белгіленген және фикһ әдіснамасына қатысты кітаптарда жинақталған мәселелерді білуі жеткілікті емес. Фикһ әдіснамасы жинастырылып, жазылмай тұрған кездегі мүжтәхид имамдар мәселелерді түсінгені секілді қажетті қағидаларды түсіне білуі қажет. Мұндай дәрежеге жету үшін діни дереккөзді терең игерумен қатар араб тілін, сөздердің қолданылу ерекшеліктерін де жоғары дәрежеде меңгеруі тиіс. Әрине, фикһ әдіснамасының қағидалары жинастырылмай тұрған кезде бұл мәселелерді білу аса қиын шаруа еді. Фикһ әдіснамасының жинастырылып, жүйеленуі бұл істі айтарлықтай жеңілдетті. Дегенмен ижтихад жасайтын адам осындай жоғары мәртебеге тек қана фикһ әдіснамасына өзі дербес, тәуелсіз зерттеуші ретінде қарап, мәселелерді өзі толықтай көз жеткізген және айғақтарымен дәлелдеуге шамасы келетін қағидаларға жүгіне отырып, үкім шығара алатындай дәрежеде ешкімге еліктеусіз қарастыра алған жағдайда жете алады. Үкім шығаратын кезде басқа біреудің қағидалары мен құралдарына жүгінетін ғалым дербес мүжтәхид емес, мәзһаб ішіндегі мүжтәхид саналады.

Фикһ әдіснамасы ғылымын меңгермеген адам тәпсір, хадис, араб тілі грамматикасы, әдебиеті мен көркем сөз ше-

берлігін қанша игерсе де мүжтәхид бола алмайды (Шағбан, 1996: 377).

Фикһ әдіснамасына қатысты жазылған кітаптардың көпшілігінде қияс шарихи дәлелдердің қатарында аталған. Десе де ол жеке-дара дәлел емес, әдіснама нәтижесінде қол жеткізілетін дәлел саналғандықтан, қиясты білуді әдіснаманың қатарында атауды жөн көрдік (Атар, 1988: 308). Ислам шарихатында діни мәтіндерден үкім шығарудың ең мойындалған әдіснамасы қияс саналғандықтан қиястың шарттарын, үкімін, түрлерін, қабылданатын және терістелетін қырларын білу дұрыс ижтихад жасаудың шарты саналған. **Қиясты білу діни мәтіндерден үкім шығарудың негіздерін және ижтихад жасалатын мәселеге қатысты ең жақын діни мәтіндерді таңдау мүмкіндігін береді.**

2. Ерекше қабілет. *Ижтихад жасауға құзыретті саналу үшін жоғары деңгейде ақылдылық, сұңғылалық пен ерекше қабілетке ие болу қажет. Ижтихад шарихат мақсатын дұрыс анықтап, іске асырумен қатар адамдар арасында әділдікті қамтамасыз етуді көздейтіндіктен ондай жауапкершілігі зор міндетті атқара алу қатардағы бір оқыған адамның қолынан келмесі белгілі. Мүжтәхид ғалымның ерекше қабілет иесі болуы – басты талаптардың бірі. Сондықтан жоғарыда аталған дәлелдерді білу ижтихад жасау үшін жеткілікті емес. Жаратылысынан ерекше парасаттылық пен сұңғылалыққа ие болуы аса маңызды.*

Ислам құқығына қатысты еңбектерде ерекше, жоғары қабілетті білдіру мақсатында қариха/قارحة ұғымы қолданылады. Қариха деп үкім шығаруға қабілетті ететін дағдыны атайды (Анайдын, 2018: 333).

Осы аталған шарттар негізінен мұтлақ мүжтахидке қатысты, ал мұқаллид

мүжтахидтің өзі ұстанатын имамның әдіснамасын білуі жеткілікті саналған (әл-Футухи, 1980: 4-том. 457-527).

Ижтихадтың үкімі. Ғалымдардың сөзінше ижтихад жасауға тек Құран мен хадистен нақты, кесімді дәлел табылмаған жағдайда ғана рұқсат. Мысалы, намаз оқу мен ораза ұстаудың парызы екені сөзсіз белгілі әрі олар – Құран мен хадистен анық ұғынылатын бұйрық. Бұған онымен қоса зина, ұрлық, шарап ішудің харамдығын да қоса аламыз. Бұларға тыйым салынғандығы ешқандай күмәнсіз, анық түсініледі әрі ол тыйымдарды басқаша түсінуге жол жоқ. Зинаның харам екендігі айтылса, басқа іс емес, нақ зинаның тыйым салынғанына айқын дәлел болады. Сондықтан мұндай нақты, кесімді бұйрықтарда ижтихад жасауға орын жоқ, ал болжамды түрде келген аяттарға қатысты ижтихад жасауға жол ашық. Мәселен, Кәусар сүресіндегі «уанхар» сөзі құрбандық шалумен қатар өзге де мағыналарды білдіреді. Бұл аятқа қатысты мұсылман ғалымдарының көзқарасы әртүрлі. Кей ғалымдар құрбандық шалуды жалпы мұсылман үмбетіне міндет десе, басқа ғалымдар тек Алла елшісіне ﷺ ғана міндет, ал оның үмбетіне сүннет деп ижтихад жасаған.

*Ижтихадтың үкіміне келсек, діни жауапкершілік тұрғысынан – кифая парыз. Ханафи ғалымдары мүжтәхидсіз гасырдың болуы мүмкін екенін назарда ұстай отырып, «мүжтәхид болмаған кезде үмбет тегіс күнәкар саналмау үшін ижтихад – кифая парыз» деген үкімді мүжтәхидтің бар болуына тәуелді түрде қарастырған.*

*Мүжтәхидтің тап болған арнайы жағдайына қатысты пәтуа беру мәселесіндегі секілді ижтихад жасаудың үкімі де парыз айн, парыз кифая, мәндуپ яки харам деп өзгереді. Қандай да бір мәселе*

туындап, бір ғана мүжтәхид болса, оған ижтихад жасау парыз айынға айналады. Ижтихад жасауға қатысты бір мәселе туындап, пәтуә беруге лайықты өзге де мүжтәхидтер болған жағдайда, парыз кифаяға айналады. Яғни бір мүжтәхид ижтихад жасаса, өзгелердің мойнынан жасау кершілік түседі. Жаңа бір мәселе туындамай тұрып немесе сұрақ сұралған кезде мүжтәхидтің ижтихад жасауы – мәндәу. Ешқандай қажеттіліксіз ижтихад жасаудың жауап еместігін алға тартқандар да бар (ибн Абдуушиәкур, 1324: 2- том. 363).

Мүжтәхид имам бір мәселеге қатысты ижтихад жасап, шешім шығарғаннан кейін сол шешіміне сай әрекет етуі тиіс. Сол мәселеге қатысты өзге мүжтәхидтің ижтихадына еліктеуі дұрыс емес. Неге десеңіз мүжтәхид ғалымның ижтихад жасау арқылы қол жеткізген нәтиже – өзінің көзқарасы бойынша, сол мәселеге қатысты Алла тағаланың үкімі саналады. Олай болса, «Алланың үкімі – осы» деп тапқан шешіміне сай әрекет етуі міндетті және басқа ғалымның көзқарасы басқаша екен деп, өз үкімінен бас тартуы қажет емес. Өйткені басқа ғалымның да көзқарасы нақты, кесімді емес, болжамды ойға сүйенеді.

Мүжтәхидтің шығарған шешімі дұрыс немесе қате болса да сауапқа қол жеткізеді. Егер берген үкімі қате болса, бір сауап, дұрыс шықса екі сауап. Бір сауабы барынша ізденіп, ижтихад жасағаны үшін, екіншісі дәп түскені үшін. Қателессе де бір сауаптың берілуі, оның бар ынтасын салғандығы үшін. Өз кезегінде Пайғамбарымыз ﷺ: «Үкім беруші ынтасын жұмсап дұрыс шешім шығарса, екі сауап, қателессе, бір сауап алады», – деген (**Бұхари. Иғтисам, 21, Әбу Дәуіт. Ақдия, 2**).

Ижтихад жасау әр заманда өзінің маңызын жоғалтпайды. Яғни заман мен мекен өзгерсе де ижтихад жасау уәжіп болып қала береді. Ижтихад арқылы шығарылған үкім доғмалық ерекшелікке ие емес. Оны мойындауға да, сын көзбен қарауға да жол ашық. Өйткені ол – ақыл-ойдың нәтижесінде, болжамды түрде қол жеткізілген пікір. Дұрыс болумен қатар, қате болу ықтималдығы да бар.

Ижтихадқа рұқсат етілген және етілмеген мәселелер. Шешіміне қатысты айқын, бұл тартпас айғақ жоқ кез келген діни мәселенің үкімі ижтихад жасауға ашық саналады. Оны ислам құқығында «мүжстахадун фиһ/مجتهدون فيه» және «мәсалә ижтихадия/مسألة إجتهادية» деп атайды. Ал қандай да бір мәселенің шешіміне қатысты діни мәтіндерде нақты, бұл тартпас дәлел бар болса, ондай мәселелерде ижтихадқа рұқсат етілмейді.

Негізінде шариғи үкім «қатғи» (нақты, кесімді, бұл тартпас) және «занни» (болжамды) деп екіге бөлінеді. Қатғи үкім қатғи дәлелдермен, занни үкім занни дәлелдермен белгіленеді. Қатғи дәлелге қатғи діни мәтін мен ижма жатады. Қатғи діни мәтін – шариғат егесі тарапынан келіп жетуі және мағынасы тұрғысынан қатғи мәтін. Мәлім болғандай, діни мәтіндер келіп жету және мағынасы тұрғысынан мынадай төрт топқа бөлінеді:

Келіп жетуі әрі мағыналық тұрғыдан кесімді діни мәтіндер. Бұған мағыналары айқын, кесімді аяттар мен мутауатир хадистер жатады. Ханафи ғалымдардың көзқарасы бойынша мағыналары қатғи мәшһүр хадистер де осы санатқа кіреді.

Келіп жетуі тұрғысынан қатғи, бірақ мағынасы тұрғысынан занни діни мәтіндер. Мағыналарын жорамалдауға келетін

аяттар, мутауатир мен мәшһүр хадистер осы (занни) санатқа кіреді.

Келіп жетуі занни, бірақ мағынасы қатғи діни мәтіндер. Мағыналары нақтылықты білдіретін ахад хабарлар осы (занни) санатқа жатады.

Келіп жетуі әрі мағыналық тұрғыдан занни діни мәтіндер. Мағыналары занни ахад хабарлар осы санатта қарастырылады.

*Осылардың біріншісі қатғи насс әрі қатғи дәлел саналады. Өзге үшеуі – занни насс және занни дәлел. Біріншісі арқылы парыз бен харам, екінші мен үшіншісі арқылы уәжіп пен тахриман мәкруһ, төртіншісі арқылы мәндуп, мүстахаб секілді үкім бекітіледі. Осы дәлелдер өзара бір-біріне қайшы келген жағдайда біріншісі екіншісінен, екіншісі үшіншісінен, үшіншісі төртіншісінен күшті саналып, сол таңдалады.*

*Қатғи діни мәтіндер мен ижма қалыптасқан мәселелерге қатысты ижтихад жасалмайды. Мысалы, намаздың, оразаның, зекеттің, қажсылықтың парыз екені, олардың тіректері, уақытына қатысты мәселелерде ижтихад жүрмейді. Сол секілді кісі өлтіру, зина, мас қылатын ішімдіктерді ішудің харам екендігі нақты белгілі болғандықтан, олардың үкіміне қатысты ижтихад жүрмейді. Қандай да бір мәселеге қатысты қатғи діни мәтін бар бола тұра, мүжтәхид үкім айтып, қателессе күнәкар болады, ал сот үкім шығарса, үкімі жарамсыз саналады.*

*Олай болса, занни дәлелдерге қатысты ғана ижтихад жасауға рұқсат етіледі. Осындай мәселелерді мүжтәхид ижтихад жасап, қателессе, күнәкар саналмайды. Қайта керісінше сауап алады, ал соттың шешімі жарамсыз етілмейді. Әрине, мұндай болжамды мәселелерде мүжтәхидтер көзқарастарының әртүрлі болуы – табиғи жағдай.*

*Дәл сол секілді, қандай да бір мәселе жайында айқын, ашық діни мәтін кездеспесе, ижтихад жасауға жол ашық. Өйткені Пайғамбарымыз ﷺ бен сахабалар мұндай мәселелерге қатысты ижтихад жасайтын. Мәселенің шешіміне қатысты нақты, айқын дәлел кездеспеген жағдайда мүжтәхид ғалымның қияс, истихсан, истислах секілді қосымша дәлелдерге (әдістерге) жүгінуіне тура келеді. Мұндай дәлелдердің дұрыс дәрежесі, осы дәлелдерден үкім шығарудың мән-мазмұны, осы дәлелдерге сүйене отырып шығарылған үкімге қатысты мүжтәхид ғалымдар көзқарастарының әртүрлі болуы әбден мүмкін (Атар, 1988: 309-310).*

*Ижтихадтың бөліну-бөлінбеу мәселесі. «Мүжтәхид ғалымның кез келген мәселе бойынша ижтихад жасауы шарт па, әлде кейбір мәселелерде ижтихад жасап, кей мәселелерде басқа мүжтәхидтің көзқарасын басшылыққа алуына рұқсат па?» деген сұраққа қатысты ғалымдардың көзқарастары әртүрлі. Бұл мәселеге қатысты ғалымдардың көзқарасы екіге жарылған:*

*Ижтихад – бөлінбейтін біртұтас. Сондықтан мүжтәхид ғалым барлық мәселеде мүжтәхид болуы тиіс. Өйткені ижтихад жасау арнайы қабілет пен құзыретілікті қажет етеді. Соның арқасында мүжтәхид діни мәтіндерді түсініп, үкім шығара алады. Сол секілді шарифаттың негіздері мен үкім шығару пәлсапасын жақсы игергендіктен діни мәтін кездеспейтін мәселелерге қатысты да үкім шығара алады. Ижтихад сөз өнері секілді. Қалайша сөз өнерінің барлық түрін игермеген адам сөз шебері саналмаса, кез келген мәселеде ижтихад жасай алмайтын ғалым мүжтәхид саналмайды. Молла Хусреу секілді ғалымдар осындай көзқарасты алға тартқан. Ханафи ғалымдарының басым көпшілігі осы көзқарасты ұстанған (Апайдын, 2018: 338).*

Ижтихад біртұтас емес, бөлінеді. Мүжтәхид ғалымның барлық мәселеде ижтихад жасауы шарт емес. Имам Ғаззали, Ибн Дақиқ әл-Идд, Ибн әл-Хумам, Ибн әс-Саати секілді ғалымдар осы көзқарасты тандаған. Олардың көзқарасы бойынша құлшылыққа қатысты мәселелерде мүжтәхид болатын тұлғаның құлшылыққа қатысты барлық дәлелді білуі қажет. Алайда укубат пен муамалатқа қатысты мәселелердің бәрінің діни дереккөзін білуі шарт емес. Өйткені ижтихад бөлінбейтін біртұтас емес. Қандай да бір мүжтәхид кейбір мәселелерге қатысты барлық айғақты зерттесе, кейбір мәселелерді олай бүге-шүгесіне дейін зерттеуі мүмкін (Атар, 1988: 309).

*Ижтихад есігінің жабылуы мәселесі. Діни мәтіндер мен өмірде орын алып жатқан жаңа жағдайды өзара үйлестіру үшін ижтихадтың қажеттілігі айтпаса да түсінікті. Алайда мәзһабтардың құрылып, фиқһ мұраларының жинақталып, жазыла бастауы нәтижесінде алғашқы кезеңдегі пікір алуандығы шектеліп, жинақталған тәжірибе негізінде әрекет ету кең таралды. Йозеф Шахттың айтуынша, IX ғасырдың ортасына дейін мұсылман қоғамында ижтихадқа қатысты қандай да шектеулер болмаған. Осы кезеңнен бастап, әуелгі мүжтәхидтер ғана ижтихад жасауға лайық деген түсінік X ғасырдың басында кең тарап, жұртшылық солай қабылдап кеткендіктен, сол ғасырларда шыққан фақиһтар алдыңғы имамдардың ойлары мен тұжырымдарын түсіндірумен ғана шектелген. Өз кезегінде бұл үрдіс «ижтихад есігінің жабылуы» деп аталып кеткен. Оның қашан, кім тарапынан қозғалғаны нақты белгісіз.*

«Ижтихад есігінің жабылуына» жол ашқан себептер жайлы ғалымдар түрліше тұжырымдарды алға тартқан. Кей-

бір ғалымдар жоғарыда аталған ижтихад жасау шарттарының тым қиындағанын, тіпті Имам Ағзам мен Имам әш-Шафиғидің өздері мұндай шарттарда ижтихад жасауға құзыретсіз болып қалатындын (Халлаф, 1973: 64), тіпті осы шарттардың қиындығынан кейінгі ғасырларда ондай сипатқа ие тұлғалар шықпағандықтан бұл ижтихад есігі жабылған деген түсінікке жол ашқандығын тілге тиек еткен (Иылдыз, 1993: 34). Фазлурахман ижтихад есігінің жабылуы талап етілген шарттардың ауырлығынан емес, ислам үмбетінің бірлігі мен тұтастығын қамтамасыз ету мақсатында белгіленген заң жүйесін сақтау ниетінің нәтижесі деп қарастырған (Ислам ансиклопедиси). Түрік ғалымы Х. Караман да ойларын осы бағытта түйіндейді. Оның ойынша, сол кездегі саяси билік қазылық пен муфтилік қызметін кең таралған төрт мәзһаб өкілдеріне беріп, оның тысында ой айтқандар «бидғатшылықпен» айыпталған. Сонымен қатар адамдардың діннен дүниелік қалауын артық санап, бидғаттар тарала бастаған «бүлік заманында» діни мәтіндерді қате түсіну қаупінің артуы ижтихадтың тоқырауына алып келген (Караман, 1996: 169-191).

*Алайда кейінгі ғасырда өмір сүрген ғалымдардың бірі Уәйл ибн Халлақ «ижтихад есігі жабылған» деген тұжырыммен келіспейді. Оның ойынша, ижтихад жасай алатын фақиһтар кез келген кезеңде болған, қалыптасу кезеңінен кейін фиқһтың тармақтық мәселелерін дамытуда ижтихад, тахриж, тәржих секілді деңгейлерде ғалымдар кездескен. XI ғасырға дейін «ижтихад есігі жабылған» деген пікір кездеспеген және «мүжтәхидсіз ғасырдың болып-болмауы» мәселесінде түрлі көзқарастың жалғаса келуі әрі оның тек теория жүзінде қалуы «ижтихад есігі жабық»*

деген көзқарастың орынсыздығын көрсетеді. Тіпті қателесуші мүжтәхидтің өзіне Алла тағаланың сауап жазатындығы түсінігі ижтихад жасауды жеңілдеткен. Сонымен қатар ижтихадты қабылдамайтындар сүнниктен шығарылған. Ғижра жыл санауымен V (XI ғасыр) ғасырдың өзінде ижтихад есігінің жабылғандығын көрсететін ешқандай дерек жоқ. Тіпті ол соңғы ғасырға дейін жалғасқан (Халлақ, 2017: 457-503).

Өз кезегінде бұл көзқарасты кейінгі ғасырда өмір сүрген бірқатар ғалымдар да қолдаған. Олар жаңа мәзһабтар мен әдіснама қалыптастыруға бағытталған абсолютті ижтихад есігі жабылғанын мойындаумен қатар, тахқиқ әл-мәнәт ижтихады, муқаййәд ижтихад, белгілі бір мәселеде ижтихад секілді қозғалыстардың әр кезеңде жалғасын тауып отырғандығын, тіпті кейінгі ғалымдардың бұл мәселеде алдыңғы ғалымдардан қалыспағанын атап өтеді. Мәселен, «Ижтихад есігі жабылған» дегеніне қарамастан әл-Изз ибн Абдуссәләм, Ибн Дақиқ әл-Идд, Зәйнуддин әл-Ирақи, Ибн Хажар әл-Асқалани, Жалалуддин әс-Суюти секілді мүжтәхид ғалымдар шыққан. Имам ән-Нәуәуи ижитихадқа қатысты ойын: «Мәзһабқа қатыссыз абсолютті және тәуелсіз ижтихад IV ғасырдың басында аяқталған. Мәзһаб ішіндегі ижтихад қияметке дейін жалғаса береді. Мұндай ижтихадтың есігі жабылмайды. Бұл – бүкіл үмбеттің мойнына жүктелген жауапкершілік. Егер мұсылмандар бұдан бас тартар болса, онда үмбет тегіс күнәға бой алдырады», – деп түйіндеген. Өз кезегінде абсолютті ижтихадқа есік ашу мәзһабтар тәжірибесін жоққа шығарып, жаңа қозғалыстардың пайда болуына жол ашып, мүлде өзгеше мәселе туындады (Апайдын, 2018: 432-445).

Түрік ғалымы Ю. Апайдынның ойынша, ижтихад есігінің жабылуына себеп ретінде көрсетілген болжамның барлығының ықтималдығы болғанымен, негізгі себеп ижтихад түсінігінің өзінде жатуда. Мәселе ижтихад теориясының құрылымына қатысты емес, қазіргі таңдағы ислам әлеміндегі діни мәтіндер мен қоғамдық ерекшеліктер, дін мен құқық арасындағы қарым-қатынас, дәстүрлі фикһ негіздерін түсінуде әдіснаманың маңыздылығы, қоғам мүддесі мен өмір шындығына негізделген құқықтық талпыныстардың заңдылығы, құқықтың қалыптасуында діннің ықпал ету түрі, жеке тұлға мен адам еркінің рөлі секілді тақырыптарда түсініктік аппараттар мен әдіснаманың тиісінше дамымауы және ижтихадтың осы құбылыстардағы өзектілігінің ескерілмеуіне қатысты (Апайдын, 2018: 445).

### Қорытынды

Ислам шарифаты адам өмірінің ар-ожданға қатысты сенімнен бастап, құлшылыққа және өзге адамдармен қарым-қатынасына қатысты саланың барлығын тегіс қамтиды. Осы тұрғыдан алғанда ислам құқығы әдіснамасында туындаған мәселелерді шешуде ижтихад маңызды орынға ие.

Ислам дінінің ең негізгі дереккөзі саналатын Құран мен сүннетте адамды терең ойлануға, саралап, пікір өрбітуге қатысты мәтіндердің көптігі, кейбір мәселелердің шешімінің нақты, кейбірінің болжамды түрде баяндалуы, Пайғамбарымыз дүниеден өткен соң уахидің тоқтауы, ислам территориясының кеңеюі нәтижесінде мұсылмандардың жаңа мәдениетпен бетпе-бет келуі бұрын-соңды кездеспеген мәселелерді шешу жолында ижтихадқа қажеттілік туындады.

Алла елшісі уахидің қадағалауында кейбір мәселелерде ижтихад жасады әрі

сахабаларын да ижтихад жасауға ын-таландырды. Әділетті төрт халифадан бастау алған сахабалар мен табиғин кезеңінде де Құран мен сүннетте нақты шешімі жоқ мәселелерге қатысты фақиһ ғалымдар ижтихадқа жүгінді. Құқықтық мәзһабтар қалыптасып, орныққанға дейін бұл үрдіс қандай да бір шектеусіз жүрді. Мәзһабтардың әдіснамалары мен ұстанымдарының қалыптасып, орнығуы нәтижесінде әрі сол кезеңдердегі діни алауыздықтың алдын алып, бірлік пен тұрақтылықты қамтамасыз ету жолында мұсылман мемлекеттері белгілі мәзһабтарды қолдап, орнығуына жағдай жасады. Зерттеуші ғалымдардың пікірінше, мұсылман қоғамында IX ғасырдың ортасына дейін ижтихадқа қатысты ешқандай шектеулер кездеспегенімен X ғасырдан бастап әуелгі мүжтәхидтер ғана ижтихад жасауға лайық деген түсінік кең тарады. Осылайша, ижтихад үрдісі біршама тоқырауға ұшырап, «ижтихад есігі жабылған» деген түсінік орныға бастады. Алайда ға-

лымдар оның себебі мен салдарына қатысты түрлі тұжырым жасаған. Абсолютті ижтихад есігінің жабылғанын мойындаумен қатар, тахқиқ әл-мәнәт ижтихады, муқайиәд ижтихад, белгілі бір мәселеде ижтихад секілді қозғалыстардың әр кезеңде жалғасын тауып отырғандығын атап көрсетеді.

Қазіргі таңда мұтлақ мүжтәхид деңгейіндегі ғалымдардың шығуы аса қиын саналғандықтан, мұсылман елдерінің көпшілігінде ғалымдардан құралған Ислам фикһ академиялары жұмыс істеуде. Алғашында тек бір елмен ғана шектелген академиялар жаһандану заманында халықаралық байланыстар орнату арқылы кейінгі ғасырда туындап жатқан күрделі мәселелердің шешімінде өзге де саланың білгір мамандарының кеңестері мен ғылыми зерттеулерінің нәтижелеріне сүйене отырып, өзара кеңеске жүгінуде. Өз кезегінде мұндай қадам – заман талабы және мәселелерді оңтайлы шешудің тиімді жолдарының бірі.

### Әдебиеттер:

1. А. Халлаф. Ислам хукук фелсефеси / Ауд. Х. Атай. – Анкара: Университе матбаасы, 1973. – 64.
2. Әбу Захра М. Усул әл-фикһ. – Каир: Дәр әл-фикһ әл-арабин, 1958. – 344-345.
3. Өз-Зухайли У. Усул әл-фикһ әл-ислами. – Бейрут: «Дәрул фикр муғасыр» баспасы, 2004. – 2-том. – 328.
4. З. Шағбан. Ислам хукук илминин есаслары (Усулул-фикһ) / Түрік тіліне аударған И.К. Дөнмез. – Анкара: ТДУ, 1996. – 377.
5. Ибн Абдушшәкур Мухибулла ибн Абддушшәкур. Мусәлләм әс-субут. – Мысыр: «Булақ» баспасы, 1324. – 2-том. – 363.
6. Ибн Али әш-Шәуқани М. Иршад әл-фухул илә тахқиқи әл-хақ мин илм әл-усул. – Каир, 1909. – 232-232.
7. Ибн ән-Нәжжәр әл-Футухи. Шәрх әл-кәукәб әл-мунир (ншр. М. Өз-Зухәйли – Н. Хаммад) – Дамаск, 1980. – 4-том. – 457-527.
8. Ибн Қайим әл-Жәузи. И‘ламуль-муаққиғин. (тахк. Абд әл-Уәкил (I-IV). – Мысыр, 1965. – 2-том. – 245.
9. Сарахси Шәмсуләммә. Әл-Мабсут. – Мысыр, 1324. – 16-том. – 70.
10. Ф. Атар. Усул әл-фикһ. – Стамбул: Мармара университеті Илахият факультеті қоры баспасы, 1988. – 308.

11. X. Karaman. Islam hukukynda ijhtihad. – Stambul, 1996. – 169-191.
12. Xajui X. Əl-Fıkrü əs-səmi. – Beyrut, 1970. – 1-tom. – 278.
13. Xallaq U. Was the Gate of İjtihad Closed? International Journal of Middle East Studies dergisinde (1984, 16/1, ss. 3-41.) / Түрік тіліне аударғандар: К. Иелек, Е. Ериылмаз) Ижтихад қапысы қапанды мы? Ислам Хукукы араштырмалары дергиси. – 29-сан. – 2017. – 457-503.
14. Шатыби Әбу Исхак Ибрахим. әл-Муафақат. – Мысыр. – 4-том. – 104.
15. Ю. Апайдын. Ислам хукук усулу. Гириш китабы. – Стамбул: «Билай» баспасы, 2018.
16. Ю. Вехби Иылдыз. Ханефи мезхебинде ижтихад фелсефеси. – Стамбул: Ишарет наиынлары, 1993. – 34.

- وحبة الزحيلي. أصول الفقه الإسلامي. - بيروت: «دار الفكر المعاصر»، ٤٠٠٢. - مجلد ٢. ص ٨٢٣.  
 م. ابن علي الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. - القاهرة، ١٩٠٩. - ص ٢٣٢  
 الشاطبي أبو إسحق إبراهيم. الموافقات. - مصر. ٤ مجلد، ١٠٤ ص  
 السرخسي شمس الأئمة. المبسوط. - مصر. ١٣٢٤. مجلد ١٦، ص ٧٠  
 حاجوى ح. الفكر السامى. - بيروت. ١٩٧٠. - مجلد ١، ص ٢٧٨  
 ابن القيم الجوزي. إعلام الموقعين. تحقيق: عبد الوكيل  
 (VI-I). - مصر، ٥٦٩١. مجلد ٢، ص ٥٤٢  
 م. أبو الزهراء. أصول الفقه. - القاهرة: «دار الفكر العربي»، ٨٥٩١. - ص ٤٤٣-٤٤٣  
 ابن النجار الفتوحى. شرح الكوكب المنير. (نشر: م. الزحيلي - ن. حماد). - دمشق، ٠٨٩١. - مجلد ٤، ص  
 ٧٢٥-٧٥٤  
 ابن عبد الشكور محيب الله ابن عبد الشاكر. مسلم الثبوت. - مصر: البولاق. ١٣٢٤. - مجلد ٢، ص ٣٦٣

## References

1. A. Hallaf. Islam hukuk felsefesi / Aud. H. Ataj. – Ankara: Universite matbaasy, 1973. – 64.
2. Əbu Zahra M. Usul əl-fıkh. – Kair: Dər əl-fıkh əl-arabii, 1958. – 344-345.
3. Əz-Zuhajli U. Usul əl-fıkh əl-islami. – Bejrut: «Dərul fikr murfasyr» baspasy, 2004. – 2-tom. – 328.
4. Z. Sharban. Islam hukuk ilminin esaslary (Usulul-fıkh) / Түрік тіліне аударған I.K. Dönmez. – Ankara: TDU, 1996. – 377.
5. Ibn Abdushshəkur Muhibulla ibn Abddushshəkur. Musəlləm əs-subut. – Mysyr: «Bulak» baspasy, 1324. – 2-tom. – 363.
6. Ibn Ali əsh-Shəukani M. Irshad əl-fuhul ilə tahkiki əl-haқ min ilm əl-usul. – Kair, 1909. – 232-232.
7. Ibn ən-Nəzhzhər əl-Futuhi. Shərh əl-kəukəb əl-munir (nshr. M. Əz-Zuhəjli – N. Hamad) – Damask, 1980. – 4-tom. – 457-527.
8. Ibn Kaıjm əl-Zhəuzi. I‘lamul’-muakkirin. (tahk. Abd əl-Uəkil (I-IV)). – Mysyr, 1965. – 2-tom. – 245.
9. Sarahsi Shəmsuləimmə. Əl-Məbsut. – Mysyr, 1324. – 16-tom. – 70.
10. F. Atar. Usul əl-fıkh. – Stambul: Marmara universiteti İlahijat fakul’teti qory baspasy, 1988. – 308.
11. H. Karaman. Islam hukukynda izhtihad. – Stambul, 1996. – 169-191.

12. Hazhui H. Əl-Fikru əs-səmi. – Bejrut, 1970. – 1-tom. – 278.
13. Hallaq U. Was the Gate of Ijtihad Closed? International Journal of Middle East Studies dergisinde (1984, 16/1, ss. 3-41.) / Tyrik tiline audarǵandar: K. Ielek, E. Eriylmaz) Izhtihad kapasy kapandy my? Islam Hukuky arashyrmalary dergisi. – 29-san. – 2017. – 457-503.
14. Shatybi Əbu Ishaq Ibrahim. əl-Muafaqat. – Mysyr.– 4-tom. – 104.
15. Ju. Apajdyn. Islam hukuk usulu. Girish kitabı. – Stambul: «Bilaj» baspasy, 2018.
16. Ju. Vehbi Iyldyz. Hanefi mezhebinde izhtihad felsefesi. – Stambul: Isharet iaiynlary, 1993. – 34

## ҚАЗАҚ ШЕШЕНДІК ӨНЕР МӘДЕНИЕТІНДЕГІ «АДАМГЕРШІЛІК» КОНЦЕПТІ

Раев Даулетбек Садуақасұлы  
Философия ғылымдарының докторы, профессор  
Абылай хан атындағы ҚазақХҚЖӨТУ  
Алматы қ., Қазақстан

## مفهوم «الأخلاق الإسلامية» في ثقافة فن الخطابة الكازاخي

رائيف داوليتبيك سعدواقاس أولي  
الأستاذ الدكتور في علم الفلسفة  
جامعة كازاخستان العالمية للعلاقات الدولية واللغات أبلاي خان  
ألماتي، كازاخستان

## THE CONCEPT OF «HUMANITY» IN THE CULTURE OF KAZAKH ORATORY

Rayev Dauletbek Saduakasuly  
Doctor of Philosophy, Professor  
Kazakh Ablai Khan University of International Relations and World Languages  
Almaty, Kazakhstan

## КОНЦЕПТ «НРАВСТВЕННОСТИ» В КУЛЬТУРЕ КАЗАХСКОГО ОРАТОРСКОГО ИСКУССТВА

Раев Даулетбек Садуақасұлы  
доктор философских наук, профессор  
КазУМОиМЯ имени Абылай хана  
г. Алматы, Казахстан

**Аңдатпа.** Адамгершілік – адамның адамға өзгеруінде (ауысуында) немесе адамның адам болып қалыптасуында шешуші рөл атқаратын этикалық бірлік, ұғым. Адамгершілік – адам бойындағы гуманистік құндылық, әдептік ұғым. Адамгершіліктің шығуы мен дамуы адамзат қоғамының пайда болуы және дамуымен тығыз байланысты. Адамгершілік

адамның адамшылық сапасы шеңберінде өмір сүру қабілетінің біріне жатады. Адамгершілік нормалар қоғамның ең алғаш пайда болған кезеңінен бастап қызмет атқарып алғашқы адамдардың өзара қарым-қатынастарын белгілеп отырған. Мәселен, егер діни көзқарастар адамзат қоғамы дамуының белгілі бір ғана дәуірінде қалыптаса бастаған болса, моральдық нормалар қоғамның ең алғаш пайда болған кезеңінен бастап қызмет атқарып, алғашқы адамдардың бірге қарым-қатынастарын белгілеген. Демек, мораль – қоғамдағы адамдардың өзара қарым-қатынасын реттейтін белгілі бір нормалардың, мінез-құлық принциптерінің жиынтығы ретінде, кез-келген адамдардың ұжымдық өмір сүруінің қажетті шарты. Олай болса, адамгершілік нормаларының қалыптасуына адамзат қоғамының қалыптасуы мен дамуы өз тарихында белгілі бір із қалдырып, қоғамның тарихи кезеңдері арқылы адамгершілік нормалар өзгеріп дамып отырған.

**Түйін сөздер:** шешендік өнер, адамгершілік өлшем, мораль, рухани феномен, әдет-ғұрып, салт-дәстүр.

**المُلخَص:** الأخلاق وحدة أو مفهوم أخلاقي يُوَدِّي دورًا حاسمًا في تحوُّل الإنسان إلى إنسان، أو في تكوينه كإنسان. الأخلاق قيمة إنسانية وسلوك أخلاقي موجود في داخل الإنسان. ظهور الأخلاق وتطورها مرتبط ارتباطًا وثيقًا بنشأة المجتمع الإنساني وتطوره. وتعدّ الأخلاق إحدى القدرات التي تُمكن الإنسان من العيش في إطار صفاته الإنسانية. وقد أدت المعايير الأخلاقية ووظائفها منذ بداية ظهور المجتمع، حيث كانت تُنظِّم العلاقات المتبادلة بين الناس في العصور الأولى.

فعلی سبیل المثال، إذا كانت الرؤى الدينية قد بدأت بالتشكُّل في فترة معينة من تطوُّر المجتمع الإنساني، فإنّ المعايير الأخلاقية قد أدتّ ووظائفها منذ نشأة المجتمع، حيث نظّمت العلاقات بين الناس منذ بداياتها. وعليه، فإنّ الأخلاق تُعدّ مجموعة من القواعد والسلوكيات التي تنظّم العلاقات بين الناس في المجتمع، وهي شرطٌ ضروريٌّ للعيش الجماعي لأيّ جماعة بشرية.

وبالتالي، فإنّ تكوُّن المعايير الأخلاقية وتطورها قد تشكَّل عبر التاريخ، حيث ترك تكوُّن المجتمع الإنساني وتطوره أثرًا معيَّنًا في هذه المعايير، فتغيّرت وتطوّرت عبر المراحل التاريخية.

**الكلمات المفتاحية:** فن الخطابة، المقياس الأخلاقي، الأخلاق، الظاهرة الروحية، العادات، التقاليد.

**Abstract.** Humanity is an ethical unit, a concept that plays a decisive role in a person's transition into personality or in the formation of a person as an individual. Humanity is a humanistic value, an ethical concept in a person. The origin and development of morality is closely connected with the emergence and development of human society. Humanity is one of a person's abilities to live within the framework of human qualities. Moral standards have served since the very beginning of society, determining the relationships between people. For example, if religious views began to form only in a certain era in the development of human society, then moral norms functioned from the very beginning of society and determined the relationships of people. Consequently, morality is a necessary condition for the collective life of any people, as a set of certain norms and principles of behavior that regulate the interaction of people in society. Consequently, the formation and development of human society left a certain imprint on the formation of moral norms in history, changing and developing throughout the historical periods of society.

**Key words:** oratory, moral measure, morality, spiritual phenomenon, customs, traditions.

**Аннотация.** Нравственность – этическая единица, понятие, играющее решающую роль в переходе человека в личность или в становлении человека как личности. Нравственность – гуманистическая ценность, этическое понятие в человеке. Зарождение и развитие нравственности тесно связано с возникновением и развитием человеческого общества.

Нравственность – это одна из способностей человека жить в рамках человеческих качеств. Нравственные нормы служили с самого зарождения общества, определяя взаимоотношения людей. Например, если религиозные взгляды начали формироваться лишь в определенную эпоху развития человеческого общества, то моральные нормы функционировали с самого начала общества и определяли отношения людей. Следовательно, мораль – это необходимое условие коллективной жизни любого народа, как совокупность определенных норм и принципов поведения, регулирующих взаимодействие людей в обществе. Следовательно, формирование и развитие человеческого общества наложили определенный отпечаток на формирование нравственных норм в истории, меняясь и развиваясь на протяжении исторических периодов общества.

**Ключевые слова:** ораторское искусство, нравственная мера, мораль, духовный феномен, обычаи, традиции.

### Кіріспе

Жалпы адамгершілі мәселесі бүгінгі адамзатының жаһандық кеңістігіндегі әлемдік мемлекеттер коммуникациясы, постиндустриялық қоғамның адамдары арасындағы қарым-қатынасы тұрғысынан алғанда әлі де болса өзінің өзектілігін жоймай келе жатқан феномен құбылыстың бастысы болып отарғаны баршамызға аян. Өйткені бұл моральдық феномен этикасофиялық тұрғыда бүкіл адами пенденің «ізгілік пен зұлымдық» арасындағы күрес алаңында болатын константты болмысымен анықталса керек. Бүгінгі әлемдік әлеуметтік қатынас саясаты шеңберінен қарайтын болсақ та бұл мәселе күн тәртібінен түспей келеді. Тіпті бүгінгі ақпараттық, цифрлық қоғам дәуірінде мораль плюрализмі мәселенің өзектілігін ушықтыра түсуде. Байқасақ қазір мемлекет аралық, адамарылық қатынаста бір-біріне қысым жасаудың жаңа: санкция, булинг, кибербулинг, кибершабуылдар, харресмент, ақпараттық шабуыл және т.б. түрлері көптеп пайда болуда. Сол себепті қазақтың шешендік сөз өнері мәдениетіндегі «адамгершілік концепт» сол мәңгілік кейіпкермәнділік әрі өмірмәнділік мәселенің орбитасында айланып отырғанның дәлелі. Бұл мәселенің басты ерекшелігі, оның әрі көнелігі, әрі мәңгі жаңа болуында болып отыр.

Біздің мақаламыздың мақсаты – ата-бабадан мұра болып қалған қазақ даласы өркениеті даналарының үлгі сөздері мен этикасофиялық рухани құндылықтарын тұғырнама модель ретінде бүгінгі оқырманға аксиология-герменевтикалық талдау арқылы жеткізу. Мқндағы басты ұстаным – «бабалар сөзі – даналық көзі» болып болмақ. Қазақ би-шешендері қалыптастырған адамгершілік қалыптарына келетін болсақ, олардың қатарына үлкенді сыйлау; сәлемдесу; үлкеннің кішіге қамқоры; туысқандық мейірім ережесі бойынша өмір сүру; қазаға көңіл айту; дос-жолдасты құрметтеу; көршімен жақсы тұру; кедей-кепшікті, жоқ-жітікті, дене кемістігі бар адамдарды қорламау; жалпы қайырымдылық пен кісілік ережесі бойынша өмір сүру сияқтыларды жатқызуға болады.

### Негізгі бөлім

Қазақ халқы адамгершіліктің осы жоғарыда атап көрсетілген нормаларының бірі ретінде жалпыға ортақ норма – үлкенді сыйлау ғұрпын қалыптастырған. Қазақтың дәстүрлі қоғамындағы әлеуметтік қатынас субъектілері «үлкен» және «кіші» болып екі топқа бөлінген. Ал қазақтың би-шешендері осы үлкен мен кішінің қарым-қатынасына аса мән беріп, кішінің үлкенді сыйлауы адамгер-

шілік қалыптарының бірі ретінде дәріптелген. Демек, үлкенді сыйлау – бірнеше мыңдаған жылдар бойы қоғамның маңызды әлеуметтік мүдделерін шешу үшін жасаған жалпыға ортақ нормасы.

Халық даналығындағы кішінің үлкенді сыйлау қалыптары (нормалары) қазақ мақалындағы «Кәріге (үлкенге – Д.С.) құрмет, жасқа жол» дейтін идея шеңберінде көрініс табатын «Үлкенге құрмет, жасқа міндет» деген ұстаным (принцип) бойынша жүзеге асырылған. Саққұлақ шешеннің:

Ынтымақ, бірлік болмаса,  
Елдікке мойын бұрмаса,  
Үлкеннің айтқан сөздерін,  
Кішісі қолдап тұрмаса,

Ел дегенің немене? (Төреқұлов, Қазбеков, 1993: 228), –деп айтқандары – осыған дәлел. Қазақ шешендігінде қазақтың дәстүрлі қоғамындағы үлкенді сыйлау – кіші үшін әрі міндет, әрі парыз екені өте құнды моральдық ұстаным, ерекше рухани феномен ретінде көрсетіледі. Сондықтан үлкенді сыйлау, құрметтеу дәстүрі бұзылған тұстарда оларды сынға алып отырған. Мәселен, үлкенді сыйлау дәстүрін бұзғандарды көрген Жалменде би:

Біздің жақтың даласы құм болады,  
Үлкен айтса, кішісі жым болады.  
Үлкен тілін алмайтын мына біреу,

Тасырандаған иттерің кім болады? (Төреқұл, 2006: 513), –деп кішілерді сынға жыға отырып, үлкенді құрметтеуге тиянақ болатын тұстарды өткір теңеулермен келтіреді. «Әркім кетіп бетімен, халықтың ғұрпын бұзбалық» (Оңғар жырау), – дегеннен қазақтың үлкенді сыйлау қалыптарынан туындайтын өсиет үлгісін аңғарамыз. Үлкенді сыйлау халықтық әдет-ғұрып дейтін болсақ, бұл норма болмайынша елдегі материалдық және рухани мәдениетті өркендетуде мирасқорлық болмақ емес. Әртүрлі

ұрпақ арасында ынтымақ та болмайды. Ал ұрпақтар мирасқорлығы – қоғамның тіршілігіне, оның дамуына қажетті шарт. Мұнда «ырыстан ынтымақ озады» дейтін принцип бар десек, үлкен мен кіші арасындағы кішінің үлкенге жасайтын құрметі, ізеті арқылы ынтымаққа жету идеясы тұр. Әркім бетімен кетіп, кіші үлкенді құрметтемейтін болса, Балпық бидің сөзімен айтқанда, олардың арасында «ауызбірлік болмаса, көпте береке болмайтыны» анықталып, халықтың бірлігі үшін қазақтың үлкенді сыйлау ғұрпы рухани өлшем болып тұр.

Қазақ халқының әдеп философиясындағы үлкенді сыйлау нормасының өзі олардың жатар, отырар орны, сәлем беру, аттандыру, аттан түсіру, үлкеннің келісімінсіз іс бастамау, сөз кезегіне дейін белгілі бір нормалар арқылы көрініс тауып отырған. Соның бірі – қазақ халқындағы кішінің үлкен адам болған жерде ол кісімен ақылдаспай, санаспай өзінше іс бастамау дәстүрі. Осы орайда, Төле бидің: «Артымнан ерген еркемсің, ағаңның көзі тұрғанда жеңгенді неге ертесің?» (Бейсенов, 1994: 89), Тойымбай шешеннің: «Білермендік істеме, сүрінуге тап етер» (Кәкішев, 1992: 59), – деген шешендік арнауы мен нақылдарын келтіруге болады. Бұлар – үлкенмен ақылдаспай, өзі білермендік істеген кішілердің мінезіне айтқан тоқтау тұжырымдары. Үлкеннің ақыл-кеңесін ұстану – ұйымшылдықтың белгісі. Ұйымшылдық дегеніміз – үлкеннің ақылын кіші тыңдау, білгеннің кеңесін білмеген бойына сіңіріп алу, үлкендердің ақыл-кеңесін ұлы іске бейімдеу деген сөз. Бұған көнбеген мінезді қазақ шешендігінде «Өзің білме, білгеннің тілін алма» деген сөздермен аластаған. Жеті басты жыландай жеті жаққа тартсаң, білгеннің тілін алмасаң, алауыздық көрсетсең кері кеткендіктің, білімсіздіктің, тексіздіктің белгісі деп есептеген.

Сондықтан Балпық бидің: «Кеңінен ойлап істемей баста береке болмайды» (Исмаилов, 1669: 144), – деп айтуының, Саққұлақ шешеннің жақсы мінезді жігіттердің бес белгісінің бірі ретінде үлкенді «тыңдай білу» сияқты қасиеттерді іріктеп алуының немесе «Кеңесіп пішкен тон келте болмас» деген қазақ мақаланың мәнісі сонда болса керек.

Үлкен алдында сөз сөйлеу кезегі нормасына келсек те, қазақы әдеп бойынша үлкен адам алдында кес-кестеп сөйлеп, ормауыздылық жасау, жарыса сөйлеп, білгірсіну әдепсіздік болып есептелген. Мәселен, «Әке тұрып ұл сөйлегеннен, шеше тұрып қыз сөйлегеннен без» деген мақал осындай үлкеннің алдында сөз сөйлеу жосығын білмегендерге үлгі-өнеге ретінде айтылған. Осыны аңғарған халқымыздың шешендік өнерінде жастарға «Шалдың сөзі бал», «Аталы сөзге, арсыз жауап қайыра» деп үлкенді, басқаны тыңдай білуге шақырады. «Сөйлей білмес жаманның сөзі өтпес бір пышак», «Аузына әлі жетпегеннің қолында масқарасы бар» деп жөнсіз даңғойлықты сынай отырып, жөн-жосық көрсеткен. Осындай қазақтың сөз сөйлеу кезегі арқылы көрініс тапқан адамгершілік нормасын Тайкелтірдің Төле би алдында сөз сөйлеу үшін кішілік көрсеткен ізетінен де аңғарамыз. Мысалы, Тайкелтір Үйсін мен Дулат елі арасындағы даудың төрелігіне түсерде:

Төле атам рұқсат берсе,

Бір Алла қабыл көрсе,

Бұл дауды мен бітіріп берейін (Ошақбаева, 2022: 195), – деп сөз кезегін әдеп-ибалықпен алғаны – соның кепілі. Міне, бұл – қазақ шешендігіндегі «бас болатын жігіттің» ізеттілігін білдіретін үлкенді «сыйлай білетін шырай білдіру» моральдық норманың көріну формасы. Мұндай мінез хақында шарифатта «Кұдай өз орнын білетін және оны бұзбайтын

адамдарды кешіреді» дейтін қағида бар.

Сонымен бірге қазақ шешендігіндегі үлкен мен кіші арасындағы сыйластық қарым-қатынастағы адамгершілік өлшемдерінің тағы бір түрі – ол «сіз», «біз», «сен» деген ұғымдарының әдеп-ибалық мәнінің анықталуы. Біздің пікірімізше, осы ұғымдардың біріншілері («сіз» бен «біз») үлкендер қауымы мен кішілер қауымы арасындағы сыйластықтың критерийі ретінде алынса, екіншісі («сен») үлкенді сыйлау нормасының белгісі ретінде алынған. Осыған байланысты қазақ шешендігіндегі «жасы үлкеніне жасы кішісі сен десе, сол ауылдың берекесі кетеді» деген нақылды мысалға келтіруге болады. Мәселен, шешендік мақалдарда «сіз» деген әдеп, «біз» деген көмек, «сіз» деген сыпайылық, «сен» деген анайылық деп келтіріледі. Осындағы «сіз», «біз» деген – ұғымдар сыпайылықтың өлшемі, ал осы екеуі барда ынтымақ, бірлік болады дегенге келеді. Бұл пікірді Сапақ бидің: «Дүниенің қызығы сіз бен біз» – деп айтқаны айғақтайды. Олай болса, қазақтың әдеп философиясындағы «сіз» бен «біз» ұғымдарының өзі адамгершілік қалыптың (норманың) көріну аясы, оның бейнелену үрдісі десек болады. Бұл – далалықтардың өзара қарым-қатынас мәдениетіндегі әр адамның өз орнын білуді үйрететін өнеге-үлгісі. Сіз, біз деп сөйлеу қазақ даналығындағы әр индивидті үлкен табиғи құбылыс және жеке дербес феномен ретінде тану әрі мойындау идеясының көрінісі деп айтуға болады. Қазы бидің: «Инабатты ер – елдің қазығы емес пе», Досбол бидің: «Жұртын қадірлеген ер жақсы» (Адамбаев, 1990: 129), – деген соның кепілі болса, Құрмысы бидің:

Көрген сайын «сіз» десіп,

Сыйласқанға не жетсін? (Адамбаев, 1999: 143) – дей келіп, адам қарым-қатынас үшін «сіз» ұғымы ерекше моральдық құндылық екенінен және әдептілік өлшем

екенінен белгі береді. Мұнда әр индивидтің болмыс бітімін, ерекшелігін, оның тұлғалық азаттығы мен еркіндігін және жер бетіндегі пенделердің әрқайсысының теңдігін мойындайтын, сондықтын сен ешқандай істе оған «сен» деп қатты сөйлем, сол сөз арқылы оған деген қатынас сезімді шырықтырма дейтін мұсылмандық қағида жатыр деп айта аламыз. Бұл екінші адамның «басын», атын сыйлау дәстүрін білдіреді. Қазақтың бір-біріне «сен» деп шамына тимей сөйлеу табиғи тектілік болмысынан хабар береді.

Ділмарлық өнердегі қазақ адамгершілік нормаларының бірі – жалпы адаммен амандасу немесе адам мен адамның аман-саулық сұрасып, бір-біріне сәлемдесу үрдісінің қазақ халқында моральдық қалып ретінде орнығу дәстүрі. Бір-бірімен сәлемдесу – дүние жүзі халықтарының бәрінде де бар құбылыс және олардың салтына айналған үрдіс. Бірақ сәлемдесу барлық халықта бірдей емес. Мәселен, үнді халықтары екі алақанын қосып, маңдайына көтеріп, сәл иіліңкіреп сәлем береді. Африка халықтары арасында ыржиып тілін көрсетіп немесе мұрнын тигізіп сәлемдесу дәстүрі бар көрінеді. Антрополог ғалымдар қол алып сәлемдесу тарихын рулық дәуірден бері келе жатқан дәстүр деп есептейді. Яғни алғашқы қауымдық құрылыс дәуірінде адам бір-бірімен жолығып қалған кезде қолымда тасым жоқ, қастандық жасамаймын деп қол алысып амандасады екен.

Біз үшін және Орта Азия халықтары үшін, оң қолын жүректің үстіне қойып, сәл иіліп, сыпайы күлімсіреп амандасу – ата-бабамыздан келе жатқан мұра, салт-дәстүр. Дәстүр бойынша жасы кіші үлкенге сәлем береді. Мұнда, бұл дәстүр қандай қағида және ол қайдан алынған деген сұрақ туады. Біздің пікірімізше, кез келген халықтағы жалпы амандасу немесе сәлемдесу дәстүрі негізінде діни

қағида жатқандығын аңғарамыз. Себебі діни мораль бойынша адамға жүктелетін көптеген парыздың бірі – осы сәлемдесу. Оған Құран Кәрімнің Нұр сүресінің: «Қашан үйге кірсеңдер, өздеріне (мұсылмандарға) Алла тарапынан көркем береке тіршілігін тілеп, сәлем беріңдер», – деген 61-інші аяты, «Әй мүміндер! Өз үйлеріңнен басқа үйге рұқсат алмайынша әрі үй иесіне сәлем бермейінше кірмеңдер», – дейтін 27-аяты дәлел болады. Сонымен бірге Құран Кәрімде сәлем бергенге артылта сәлем беріңдер және сәлем бергенге «мұсылман емессін» демейдер деген тұстар да бар. Оған Құран Кәрімнің Ниса сүресінің 86-94 аяттары мысал бола алады. Сондықтан қазақ шешендігіндегі адамгершілік қалып (норма) ретінде көрсетілетін сәлемдесу феноменінің негізінде мұсылмандық қағидаға сүйену дәстүрінің жатқандығы белгілі. Қазақтың сөз ұстарлары да сәлемдесіп, аман-саулық сұрасуды моральдық құндылық, әдептік парыз, міндет деп санаған. Демек, қазақ шешендігінде сәлемдесу моральдық құндылық дәрежесіне көтеріліп және оны адамның адамгершілік парызына айналдыру идеясын берік ұстанғандығы байқалады. Бұған Төле биге Қазыбек бидің сәлем бере келгендегі: «Жүз көрген дидар ғанибет, ағаға сәлем бермек бізге міндет»– дегені дәлел. Сол сияқты Төле бидің Жоңғар басқыншыларының даурықпа-қызбалығына тосқауыл ретінде: - «Жігіттер, сабыр етіндер! Алдымен үлкен кісіге сәлем қайда?»–дей келіп, оларды қазақ халқының, жалпы мұсылмандық әдет-дәстүрінің алдында сүріндіруінің өзі біздің шешендік өнеріміздегі сәлемдесу феноменінің аса маңызды адамгершілік қалып (норма) тұғырына көтерілгендігін аңғартады. Шешендік өнерде жоғарыда айтылған қазақтың жасы кішінің жасы үлкенге сәлем беру дәстүрінің бұзылмауына үлкен мән берген. Мәселен, Балпық

бидің нұсқалы шешендік сөздеріндегі: «Сөз ұғам десең, зінді жас, үлкенді көрсең сәлем бер, ештеңең одан кетпейді» – дегені кішінің, үлкенге сәлем беруі моральдық міндет екенін меңзейді. Ал «Адамдықтың белгісі – иіліп сәлем бергені» деген мақалды алсақ, амандасудың өзі кісілік, адамгершілік қасиеттерден хабар беріп, оның көрсеткіші екенін айтып тұрғандай. Үлкенге сәлем беруді ұмытқандар сынға алынып та отырған. Мәселен, Нұралы бидің Сырымға: «-Батыр! Қайырылып сәлем бергің келмейді, тасып жүрсің-ау», – деуі, Досбол бидің: «Ондағым Нұржанға жолың да кіші, жасың да кіші баласың, ата салтын тұтып сәлем беруге де жарамдың. Жөн-жобаны білмейсің», – деген тұстары қазақтың осы салтын бұзғандарға сын толғаныстарын білдірсе керек. Немесе Саққұлақ бидің Мұсатай биге қаратып: «Қайтып келіп сәлемдесіп отырсың, бұдан артық білім бар ма?» (Төрөқұл, 2006: 365), – дегені кішінің сәлемінен үлкеннің ризалық білдірген көңілін аңғартады. Міне, бұл Шағырай шешеннің сөзімен айтқанда: «Қисықтарды түзеттің тезге салып, жуасыттың тарпаңды бағынбаған» немесе Ақтамберді жыраудың: «Асығу, ашулану – шайтан ісі, бұларға жол бермейді жақсы кісі», «Өз мінін білген жігіттің тәлімінде мін бар ма?» (Әбділдаұлы, 1996: 51), – дегендердің айғағы болмақ. Тағы да Ақтамбердінің сөзімен айтқанда: «Білімді туған жақсыға, залал қылмас мың қарға» (Әбділдаұлы, 1996: 53), – дегеннің мәнісі сол болар. Бұл қазақы адамгершілік – қазақы мәдениет. Ал «қазақы мәдениет қазақтың ресми мәдениетіне қарағанда анағұрлым бай, терең мағыналы», – деген Сәбетқазы Ақатайдың сөзін қолдай отырып, қазақтың үлкенге сәлем беру рәсімі, ресми мәдениеттен де қуатты, мәңгі өлмейтін-өшпейтін рухани құндылық дер едік. Мінеки, бұл – «куәлі істі куә табар»

деген сияқты күмән туғызбайтын куәлі мәдениеттің көрінісі.

Қазақ шешендік өнеріндегі адамгершілік қалып (норма) тұғырына көтерілген құбылыстардың бірегейі қазақтағы қазаға көңіл айту дәстүрі дер едік. Мысалы, Б. Адамбаевтың пікірінше: «Адам баласының басына түсетін қайғының ауыры қазамен байланысты туған естірту, көңіл айту сияқты шешендік сөздердің алуан түрлі нұсқалары сақталған, ондай сөздерді топтап шешендік көңіл айту деуге болады, шешендік сөздер көңілі қаралы, беті жаралы жандарды жұбату үшін айтылады» (Адамбаев, 1999: 23). Міне, бұл қазақ би-шешендерінің ділмарлық өнеріндегі шешендік сөз саптау арқылы көңіл айту дәстүрін қалыптастырғандығынан және оны қандай жағдайда, қандай мақсатпен айтылатындығынан хабар беріп тұр деуге болады. Алайда осындағы көзделген мақсат немесе қайғылы қазаға ұшыраған адамды жұбату, қаралы көңілді сергіту мақсаттарының көзделуі – біздің пікірімізше, ұлттық адамгершілік норма шеңберіндегі адами парыз. Қазаға көңіл айту – мұсылмандық қағида бойынша бір адам алдында екінші адамның өтейтін парызы, міндеті, адамгершілік қалып немесе норма. Жанашырлықпен, кісілікпен, құрметпен, аса қайырымдылықпен айтылған көңіл қайғылы көңілді сергітеді, қазадан түңілтеді. Адамгершілік мәні сонда, ол қазаға ортақ екенін, екінші сөзбен айтқанда қаза әр адамның басына келетін ортақ құбылыс екенін, қайғы кезек дүние екенін ескертіп, қазаға ұшыраған адамды жұбатуында. Қазыбек бидің Әлімжан деген баласының қазасына байланысты Төле бидің:

«Уа, Қазыбегім, нар көтермес жұмыс болды.

Өзі беріп ұлынды өзі алды,

Бұл пенде бір Аллаға не қылады?» (Төрөқұл, 2006: 122), – деп айтқаны со-

ның кепілі болмақ. Міне, бұл Төленің Қазыбек бидің басына түскен қазалы жағдайды бөліскен, қаралы көңілді жұбатқан адамгершілік ілтипаты, кісілік ниеті дер едік. Ауыр қазадан көп уақыт басын көтермей жатып қалған Қазыбек бидің:

« – Е, е, Төке, құдайға да, халқыма да ризамын. Әлімжаным туғанда Орта жүздің елі ғана құтты болсын айтып еді. Енді ол қайтыс болғанда үш жүздің баласы келіп көңіл айтып жатыр. Бұған да шүкірлік» (Төреқұл, 2006: 123), – деп, кездесін көтеруі Төленің қам көңілге медет тұтарлықтай айтқан көңіліне, азаматтық мінез көрсетуіне риза болғандығы, жігерінің қуаттануы, қайғының сейілінуінің белгісі болса керек.

Әрине, мұнда шешендік көңіл айту сөздерінің мазмұндық құрылымындағы көзқарастардың, айтылған ойлардың философиялық астары қозғалады. Ал біздің зерттеу жұмысымыздың мақсаты тұрғысынан алғанда, көңіл айту құбылысы адами әлеуметтік-моральдық іс-әрекет, әдептік акт ретіндегі болмысы адамгершілік норма шеңберінде жүретін үдеріс ретінде қарастырылады. Мәселен, Төленің 25 жастағы баласының қаза болуына байланысты Қазыбек бидің:

«Уа, Төке, тұғырдан ұшқан сұңқарыңа,

Тұмұйық жұтқан тұлпарыңа,

Түбін берсін Құдайым!» (Төреқұл, 2006: 139) – деген шешендік көңіл білдіру сөздері – соның кепілі. Сондай-ақ Саққұлақ шешеннің:

«Атаң өлді барлықтан,

Көтердің оны нарлықтан.

Жеріміз шалғай болған соң,

Келе алмадық сондықтан.

Ей, Сәдуақас пен Біләл –

Сөзіме құлағың сал.

Сендер атам-ай дейсің,

Мен ботам-ай деймін.

Жөн менікі еді,

Менің тойыма Мұсажан келіп,  
Мұсажанның тойына  
Нұралыжан келетін  
Жөні бар еді.

Пенденің сұрағаны болмай

Алланың қалағаны болады деген осы,  
Шүкіршілік етіндер» (Кәкішев, 1992:

121), –

дегенін алсақ та қазақта өлімге көңіл айту мұсылмандық этика бойынша адамгершілік парыз екеніне дәлел бола алады. Осы ойдың жалғасы ретінде Байдалы бидің Айғанымға: «Сен жоқтау айтқалы отырсың, мен тоқтау айтқалы отырмын», – дей отырып, оның:

«Қайрат деген қыран бар,

Қайғыға тізгін бермейтін.

Қайғы деген жылан бар,

Өзекті шағып өртейтін.

Үміт, сенім, тілек бар,

Қуантып, қуат алдырар.

Жылау деген азап бар,

Қуартып отқа жандырар.

Мен қайғыңды қозғағалы келгем жоқ.

Қайратыңды қолдағалы келдім»

(Төреқұлов, 1993: 127), – деп айтқан тұстары, «жыландай» суық қайғы көңілді жібіту, қазалы болған адамның жігерін қайраттандыру, оны өмірге ұмтылдыру, «өлгеннің артынан өлмек жоқ, тірі адам тіршілігін жасамақ бар» дейтін шындық ұстанымына сүйену идеясын қолдау үрдісін айқындайды. Мұнда ақыл мен парасат иегері ретіндегі адамның рухани дамуындағы ең жоғарғы саты – адамгершілік сананы иелену екенін айту мақсаты көзделеді. Көңіл айту моральдық сана деңгейіне көтеріле отырып, әр саналы азаматтың оң іс-әрекеті мен мінез-құлқының тұтасталған формасы, олардың тоғысқан шыңы ретінде мойындалады. Гуманистік ақыл адамның биопсихикалық қасиеттерінен (пендешіліктен) ажыратылып, биік тұғырға көтерілген. Сонымен қатар әр жеке индивидтің гуманистік сезімінің

дамуы бүкіл халықтың, ұлттың, мемлекеттің ақылының (рухының) даму деңгейінің өлшемі ретінде алынуы туралы идеяны қозғайды. Ал барша халықтың гуманистік ақылы әр индивидтің гуманистік сезім барометрі сияқтандырылып беріледі.

Баласы өлген Ерден батыр ешкімді көргісі келмей қайғырып жатып қалғанда, көңіл айта келген Шоқай бидің:

Ей, батыр, Ерден!

Басынды көтер жерден,

Әкең Сандыбай да өлген,

Оны мына Шоқай көрген.

Көкті бу көтереді.

Жерді су көтереді,

Жүйрікті ду көтереді,

Ауырды нар көтереді

Өлімді ер көтереді...

Досбол шешеннің:

Өлмесе қайда кетті,

Бұрынғының кәрісі.

Жер жүзін жұтса да тоймайды,

Қара жердің талысы.

Ерден-ау!

Өткенге өкінбе,

Келмеске кейіме,

Өлім деген – ұзақ жолдың алысы (Төреқұлов, 1993: 208), – деп айтқандарынан көңіл айтудың үлкен адамгершілік парызы, моральдық феномен екенін дәлелдейтін көзқарасты аңғарамыз. Қазаға сабырлық керек, «басқа түссе баспақшыл» дегендей, болған іске болаттай берік бол дейтін тоқтамға тірейді. «Өмір сүруге лайықтының бәрі – өлімге де лайық», – дейтін принципті алдыға көлденең тартады. Демек, самал желдей ескен көңіл, жақсы лебіз, жанашырлық сөз жаралы көңілді сергітеді. Бұл – шешендік сөз өнерінің этикалық пәрменді қуатын білдіреді. Олай болса, қазақта көңіл айту деген сөз – адамды сабырлы, төзімді болуға шақыру. Өмірде өлім қайғысын тартпайтын, басына ауыр іс түспейтін

пенде болмайды дегенді ескерте отырып, сондай тұста адамның қасынан табылу, қайғысын бөліп көтерісу – қазаққа және жалпы мұсылманға тән қасиет, адамгершілік қалып деген идеяны нықтай түседі.

Қорыта айтқанда, қазақ халқындағы қайтыс болған адамның жаназасына қатысып, өлімге топырақ салу – қыр елінде әр азаматтың өлген адамға деген ақырғы парызы боп есептелсе, ал оның артындағы бала-шағасына, туған-туысына көңіл айту – адамның кісілік тұлғасына сай болудың белгісі. Дала халқының өлімге деген құрметінің шексіздігі. Өлген кісіге құрмет білдіру – ең биік адамгершіліктің, өр мәдениеттің белгісі. Сірә, бұл қалыптың өзі қазақтың дәстүрлі қоғамындағы «Адам» ұғымының аксиологиялық деңгейге көтерілгендігінің дәлелі болса керек. Мұндағы басты мәселе, біздің пікірімізше, адамның бір-біріне деген азаматтық парызы идеясын көтеру.

Халық ділмарларындағы адамгершілік қалып (норма) үлгісінің тағы бір түрі – көршімен жақсы қарым-қатынаста болу парызы. Бұл – адамзаттың нақтылы өмір тіршілігі шеңберіндегі әлеуметтік қатынас технологиясынан туындайтын үрдіс. Себебі кез келген отбасы қандай да бір отбасымен іргелес көрші, жапсарлас ел, қоныстас ауыл болып өмір сүреді. Ол – әлеуметтік шындық әрі табиғи заңдылық. Демек, адам баласының көрші-қолаңсыз өмірі болмайды. Олай болса, көрші-қолаң барлық адамзатқа тән ортақ қарым-қатынас субъектісін құрайды және әлеуметтік айналым ортасы. Сондықтан қай халық болсын «көршілік» феноменіне зор маңыз берген. Ал соның ішінде біздің түркі тілдес мұсылман жұртында көршімен қарым-қатынаста болу мәселесіне ерекше мән-мағына берілген. Осыдан барып көршіге қатысты әдеп-ибалық жол-жоралғылары мен адамгершілік қалыптары (нормалары) жасалған.

Әр отбасы өздерінің күнделікті тіршілігінде көршіге қатысты сол нормаларды басшылыққа алып отырған. Мұсылман елдеріндегі, оның ішінде қазақ даласы тұрғындарының мұндай қалыптары да өзінің моральдық болмыс-бітімдік бастауын діни қағидалардан алған деп айта аламыз. Өйткені қай халықтың болмасын, оның алғашқы рухани болмысының өзегінде дін тұрған. Әрбір адамның және әлеуметтің ішкі әлемін бірден-бір басты реттеуші күш сол кезде дін болған. Діни ақлақ (мораль) бойынша, адамға белгілі бір әлеуметтік ортада өмір сүру ғұмыры берілетін болғандықтан өзін қоршаған адамдармен, соның ішінде көршілерімен, туыстарымен, қызметтес адамдармен жақсы қарым-қатынаста болып, оларға құрметпен қарау міндеті жүктелген. Жақсылық жасап, көмек бере алатын жағдайда болсақ, ең алдымен соларға жасауымыз керек, жақсылық пен жәрдемге мұқтаж болсақ, бұны солардан күтуіміз керек деп есептеледі. Пайғамбар хадистерінде жақын және алыс адамдарға деген міндеттерімізді еске сала отырып, көршіге қол жұмсап, тіл тигізбеуге, оларға жақсылық пен көмек көрсетуді, адамдарға ешқандай зиян тигізбеді насихаттайды. Мәселен, Пайғамбар хадистерінің бірінде: «Сіздерден кімде-кім Аллаға және ақырет күніне иман етсе, көршісіне зиян тигізбесін» делінген. Құран Кәрімде: «жақын көршіге, бөгде көршіге... жақсылық қылыңдар», – деп көрсетілген. Пайғамбар хадисінде: «Көршілермен жақсы қарым-қатынаста болыңдар», – деп көрсетіледі. Осындай ұстанымдарды негізге алған қазақ ділмарлары көршілікке байланысты адамгершілік қалыптармен қағидаларды орнықтырған. Оның моральдық өзегін көршіге қатысты өзара бәтуалық, кісілік, сыйсымдылық, қуаттастық, мияттастық, сыйластық, тілектестік, мейірімділік, қамқорлық, бір-бірі-

не деген сенімділік пен адалдық, т.б. сияқты құндылықтар құраған. Осылар көрші ақысына саналып, оны аса қырағы сезіммен, ереже-қағида ретінде санап орындаған. Осындай көршілік міндеттер құдай алдындағы парызға теңестірілген. «Көрші ақысы – тәңір ақысы», «Ағайынның аты озғанша, ауылдастың тайы озсын», «Жақыныңның жаманын мақтама, көршінің ала жібін аттама», – деген сияқты мақалдар соның куәсі болса керек. «Көрші ақысы», «көрші парызына», «көршілік қарызға» жүктеледі. Бұларда үлкен моральдық құндылықтық жүктің басымдылығы сезіліп, ресми «міндеттіліктен» гөрі адамгершілік, кісілік, инабаттылық мазмұнның үстемдігі байқалады. Міне, бұл көршілікке қатысты қазақы-мұсылмандық әдеп болмысының көріну технологиясы десек болады. Мұндағы басты нәрселер, біріншіден, көршілес адамдардың «тең құқылық» – «терезесі теңдік» қарым-қатынаста болу идеясы болса, екіншіден, жалпы адамзат тіршілігінде тату тұру идеясының басымдылығын дәріптеу, үшіншіден, бұл дүниеде көрші ақысы үшін о дүниеде сұраққа алынатынында ескерту идеясы жатқандығын аңғарамыз. Екінші сөзбен айтқанда, адамзаттың әрі вертикальды, әрі горизонтальды байланыста болатындығын мойындату идеясы тұр. «Көршінің ала жібін аттамау» сияқты қатаң талабы соны көрсетеді. «Өзіңе өзің кәміл бол, көршінді ұры тұтпа» дейтін мақал да көршілікке көлеңке түсіруден сақтануға меңзейді.

Көршілік өмірде адамгершілік қалыптар (нормалар) маңызды орын алатындықтан да, ол басқа туыстық, жақындық қатынастарға қарағанда неғұрлым нәзік болып келетіндігі, шешендік өнерде баса көрсетіледі. Мәселен, «Алыстағы ағайыннан, алдындағы көршің артық», «Қоңсы болсаң қорған бол» дей-

тін мақалдар осы пікірдің дұрыстығын білдіреді. Алдыңғы мақалдың астарында «Ағайынмен бірге тумак болғанымен бірге жүрмек жоқ» дейтін әлеуметтік шындық жатыр. Яғни ағайын-туғаныңмен ғұмырың мәңгі бірге өтпеуі мүмкін, бірақ өмірің қайткенде көршімен бірге болады дейтін шындыққа адамзат ақылын жетелейді. Ал кейінгі мақалдың тұңғығында исламдық қағидаға сәйкес туысқандық қақысынан кейінгі орында көрші қақысы келеді дейтін мұсылмандық наным тұрады. Өйткені Құран Кәрім мен Пайғамбар хадистерінде Алла тағаланың дүниеде осы адам қандай өзі деп, оң жақтағы көршісінен сұрайтыны айтылған. Оған: «Көршілеріңіз Сізді жақсы адам десе, онда Сіз – жақсысыз. Егер олар Сізді жаман десе, онда Сіз жаман адамсыз», – дейтін хадистер дәлел. Бұның мәні, біздің пікірімізше, көршілерін ренжітпеу, олардың мұқтаждарын ескеріп, шамасы жеткенше көмектесіп-қарасу, оларға қиянат жасамау, зиян келтірмеу сияқты адмгершілік құндылықтардан тұрмақ. Мұндағы басты идея – адам мен адамды барынша татулыққа, сыйымдылыққа баулу идеясы. Жоғарыда келтірілген хадис сөзіндегі мораль философиясы неде дейтін болсақ, мұсылмандық адамтану мен әдептану жүйесінің өлшемі – көршінің бірін-бірі туралы пікірі мен лебізі болмақ. Екінші сөзбен айтқанда, адамның моральдық болмысы тұрғысындағы ақиқат өлшемі – ол жөніндегі көршінің пікірі. Бұл, біздің пікірімізше, қазіргі батыстың әлеуметтану ғылымындағы орын алып отырған әр адам әр кезде өзі туралы басқаның пікіріне тәуелді болады дейтін пікірмен терезесі тең келетін көзқарас. Қазақтың даналық сөз өнерінде адамдардың бәрі бірдей өзінің көршілік парызына адал бола бермейтіндігінің әлеуметтік шындық болатыны мойындалған. Осыған байланысты қалыптасқан мақалдардың деніне көңіл

аударатын болсақ: «Атың жаман болса, сатып құтыларсың, көршің жаман болса, қайтіп құтыларсың» деген тұстар сыйымдылық пен татулықты қалайтын көршінің амалсыздан туған мазалы көңілін білдірмек. Бұл көршілік қарым-қатынасты көршілік этикаға бағындыратын, төзімділік пен шыдамдылыққа негізделетін әдеп қалыптарын бейнелейтін моральдық таным болса керек. Ал осыған кері үрдіс: «Отты үрлей берсең, өшіресің, көршіңді күндей берсең, көшіресің» дейтін мақалмен көрсетіліп тұр. Мұнда көршіні құрметтеп, оған қиянат жасамауға, жылт еткенін көріп қызғанбауға, күндемеуге, кекетіп-мұқатпауға, көрші қандай да бір қиындыққа душар болса табаламауға, ішкі ісіне ретсіз араласпауға, көршінің жөнсіз мазасын алмауға қарай баулу идеясының жатқандығы анық. Сайып келгенде, адамзат ақылын «түйменің инесіз күні жоқ», «көптен айырылған көмусіз қалады», «көлден шықса балық өледі, елден шықса жалғыз өледі» дейтін түйіні бірге тоғысатын принципке тірей отырып, этикалық сананы сергітетін көзқарасты білдіреді. Көршімен тату тұру әдеп нормасын шындай түседі.

Міне, осындай өмір шындығынан туындап отыратын мәселелер ескеріле келіп, халық даналығында адамдар өзіне жаңа қоныс таңдау барысында, болашақ көршілерінің қандай жан болатынына немқұрайды қарамауды ескертетін шешендік нақылдардың қалыптасқанын байқаймыз. Мәселен, «Үй сатып алма, көрші сатып ал», «Жақсы көрші тапқаның – көп олжаға батқаның» деген мақалдар соның куәсі болмақ. Ақтайлақ шешеннің: «Жаман көршің бар болса, саусағын бүгіп санасар», – деп айтқанындай ауыл арасының берекесін кетіретін орынсыз дау-дамайдан, жазықсыз жала мен күндеуден, көрсе қызарлық пен іштарлықтан, көзге ілмеушілік пен тоң-торыс суық

қабақтан сақтану үшін болашақ көршіні таңдай да тани білудің маңыздылығын жоғары қойған көзқарас осы дер едік. Бұл айтылғандардың көздейтін мақсаты – «Жақсы көршің бар болса, жағдайыңа жанасар» (Ақтайлақ шешен), «Итің жақсы болса, – ырысың, көршің жақсы болса – тынысың» деген сияқты этикалық мазмұнды арқалаған құндылықтар. Жақсы көршінің жағдайға жанасуы мен өмірдің рухани тынысына айналуының астарында адамзат ғұмырының бар қызығы мен шыжығы дәл сол көршілердің әдепті-ибалығына, кісілігіне, адамгершілік болмысына, тәлім-тәрбиесі мен рухани-мәдени өресіне байланысты болатын әлеуметтік қарым-қатынас шындығы жатыр деп есептейміз. Оған: «Қоңсы қоңсыдан тәлім алады, молда молдадан білім алады» деген мақалдар дәлел. Мұнда көршілердің бір-бірінен тәлім алып, тәрбие жұмысын жүргізетіні, көршіден өнегелік ықпал болатыны және оны бағалап, қадір тұтуы, жақсы шарапатына талпыну керектігі туралы идеялар жатса керек. Осыдан келіп қазақтың «Ұлың өссе, ұлы жақсымен ауылдас бол, қызың өссе қызы жақсымен ауылдас бол» деген сияқты мақалдар туындаған. Бұл мақал алдыңғы көршінің көршіден тәлім-тәрбие алуы жағдайынан туындап, көршінің әр отбасының моральдық болмысына нәр беріп, әдеп күшін дарытып, рухани қадір-қасиетін жандандырып отыратынын білдіреді. Ұл мен қызымыздың, өсер ұрпағымыздың бойына игі қасиеттерді орнықтырып отыратындығының әлеуметтік шындық екенін білдірсе керек. Олай болса, жоғарыда айтылғандар әр азаматтан көршіге адамгершілікпен қарым-қатынас жасауды, кіші пейілділік, сыпайы да қарапайымдылықты, көршінің де тілек-мүддесін, мұң-мұқтажын ескеруді, қадіріне жете білуді, оның да ұлы мен қызына қамқорлықпен қарауды, қу-

анышына қуанып, қайғысына адал ниетпен ортақтасуды талап ететін мұсылмандық қалыпты білдіреді. Міне, бұл – қазақ шешендігіндегі көршілік әдеп-ибалық қалыптардың жанды көрінісі.

Қазақ би-шешендерінің халықтық дәстүрден моральдық норма ретінде ерекше көңіл аударған мәселесінің бірегейі – еліміздің этикалық санасында орныққан меймандостық пен қонақжайлылық феномені. Мейманға деген жылы көңіл мен құрмет көрсету дәстүрі – адамгершілік құбылыс ретінде қалыптасып, моральдық норма статусына ие болған. Осы жерде, алдымен, қонаққа құрмет көрсету мәселесі қазақ шешендігінде неліктен адамгершілік қалып (норма) ретінде қарастырылады дейтін сұрақ тұрады. Біздің пікірімізше, жоғарыда көршіге байланысты айтылған міндеттер сияқты, мұнда да би-шешендер негізінен діни қағидаларға сүйенеді. Діни хадистерде: «Сіздерден кімде-кім Аллаға және ақырет күніне иман етсе, қонақты сыйласын...», – деген аяттар бар. Міне, осыдан келіп, жалпы мұсылман халқында, әсіресе қазақ елінде қонақжайлылық пен меймандостық әр отбасының адамгершілік парызы болып орнығып қалыптасқан. Демек, меймандостық – «қонағы айтпай қонатын, көрші айтпай кіретін» қазақ жұртының рухани құндылық ретінде этикалық санасына сіңген этноментальдық құбылыс болып орныққан әдебі. Келген қонақты ерекше ықылас-мейіріммен қарсы алып, күту үлкен кісілік, азаматтық, адамгершілік мінез ғана болып қалмаған, тіпті құқықтық жауапкершілігі бар міндет те болған. Қазақ даласындағы бұрынғы дәстүрлі қоғамының «Жеті жарғы» заңдарында және оған дейінгі де қылмыстық істерді анықтайтын ереже-қағидаларында қонақты күту мәселесі арнайы көтерілген. Онда тіпті «құдайы қонақ» деген категория өзінше заңдық статусқа иелік тұрғы-

сынан қарастырылған. Мысалы, құдайы қонақты қондырмаған үй айып төлеген. Қондырмай жіберілген жолаушы соның салдарынан өлімге душар болса немесе басқадай бір зардап шексе, келісімді құн төлеген. Міне, осының бәрі – қазақтың дәстүрлі қоғамындағы қонаққа деген ерекше адамгершілік тұрғыдан алынған қалыпты (норманы) берік орнықтыру, оны бұзуға жол бермеу мақсатынан туған дәстүрі. Осы орайда, Ақселеу Сейдімбектің қазақтың қонақ күту дәстүрін кісілік мінез деп мойындаған және ұлтымыздың осы салты «кез келген отбасы үшін бұлжымайтын моральдық-этикалық қалып (норма) ретінде орныққан», – деген пікірімен әбден келісуге болады.

Адамгершілік қалып (норма) болып орныққан, міне, осынау моральдық менталитеттің өзінше үрдістік болмысы қазақ би-шешендерінің сөз өнерінде ерекше көрініс тауып, бағаланып отырған. Мәселен, «Мейман атаңнан да үлкен» деген мақалды алсақ, ол қазақтың қонақтың мәртебесін жоғары көтеру идеясын байқатпақ. «Сыпайы қонақ сыйынды жейді» деген мақал да қонаққа көрсетілуге тиісті сый-құрметке инабаттылық, мәдениеттілік, кісілік пен әдеп-ибалық тұрғысынан қарау идеясын көтеру үрдісін байқатады. Мұндағы басты идея – мейманды тамаққа тойғызу емес, тамақтан гөрі, адамгершілік мінезге негізделген ілтипатты көңілдің маңыздырақ екенін көрсету. Бұл қазақтың адамгершілік тұрғыдағы этноментальдық моральдық санасының биігін көрсетпек. Сондықтан әр отбасының келген қонақты ерекше ынта-ықыласпен, ілтипатпен, мейіріммен қарсы алып, ақ тілек, таза ниетпен шығарып салуын адамзаттың өмір сүру шартына балаған.

Қазақ жұртының осы принципі қонақты қарсы алып, атының басын ұстап, аттан қолтықтап түсіріп алып, оң қол-

тығынан демеп аттандырғанға дейінгі аралықта көрсетілетін сый-сияпат, жөн-жосық пен кісілік жоралғыларды, ас-су берудің рәсімдік жүйесін қалыптастырғандығын шешендік өнерден айқын көруге болады. Мәселен, Ақтайлақ бидің Жанақ ақынды қонақ ету ниетімен баласына: «Тез үйге бар да, мал сойғыз және оңаша үй тіккіз. Жанақты шақырып келтіре алмаушы едім, бүгін дәм айдап өзі келді...», – деп айтуы – соның кепілі. Сол сияқты Балпық бидің бір топ адамдармен суан ауылына келе жатқанын естіп, суанның қараменде руы ішіндегі Малдыбай бидің оларды алдынан шығып қарсы алып, оның өз жігіттеріне: «– Ау, жігіттер, ауылға шабындар, үй тіксің, мал сойсын!» – деп бұйрық беруі де қонақты дұрыс қарсы алудың үлкен этикалық құбылыс екенін білдірсе керек. Шабанбай шешеннің Жанқұттыға: «Аллаға жағамын десең, азанды бол, халқыңа жағамын десең, қазанды бол...», – деп берген батасының астарына үңілетін болсақ та қонақты күтіп алудың әр адамға парыз екені көзделеді. «Қазанды болу» деген сөз – меймандос болу. Яғни әр отбасының үйіне келген кез келген адамға есігінің ашық, төрінің жазық, дастарқаны жаюлы, асының әзір болуын, кең пейілмен, жарқын қабақпен қонағын күтіп алу – парыз дегенді аңғартады. Сондай-ақ бұл келтірілген мысалдарда қазақтың «бөлінбеген енші» деген ұғым арқылы көрсетілетін әр отбасының кез келген қонаққа қонақасы беру дәстүрі байқалады. Қонақасы берудің де өзінше рәсімдік жүйесі болған. Қазақ қонағына жолына, жасына, жынысына қарай кәделік рәсім орындап отырған. Оның өзі ерекше мәселе деп есептейміз.

Қазақ шешендігінде қонақ күту үдерісіне де ерекше мән берілген. Мәселен, қонақтың мазасын алатын немесе көңіліне келетін, өкіндіретін жағдайдың

болмауы қадағаланады. Бұған Балпық бидің үйіне келген қонақтарына ас-су беру барысында оның бәйбішесінің кей жайсыз әңгімесін Балпық бабаның інісі Қанай шешеннің тыйып тастауы немесе Бөлтірік шешеннің нағашысы Қоңырбайдың үйіне келген қонақтарға сойылатын малға қошқардың әкелуіне үй иесінің тыйым салуы деген сияқты оқиғалар мысал бола алады. Сондай-ақ қонақ барда отбасы мүшелерінің өзара не басқа біреулермен, немесе келген қонақпен сөзге келіп, ренжисуі, кінәласуы не тымырайып үндеспеуі, қабақтары қатулы, жүздері түнеріңкі болуы, бала-шағаға ақырып-жекіру қонақты жақтырмағандық болып есептеліп, әдепсіздікке саналған.

Қадірлі, сыйлы қонақ келгенде, ол кісінің денсаулығы, көңіл күйі, зауқы ескеріліп отырған. Қонақпен болатын әңгіменің тақырыбына да мән берілген. Көбіне қонақты сөйлетуге тырысқан. Мысалы, Тезек төре үйіне келген Бөлтірік шешенді шын ықыласымен күтіп, сырлы әңгімеге тартып отыруы – осының дәлелі. Келген кісіге қызықсыз, беймәлім үй ішінің шарасына ғана қатысты ұсақ-түйек әңгімелерді айтып, зеріктіріп, запы қылмау жақтары да ескерілген. Осындай ұсақ әңгімеден аспаған адамдарға Бөлтіріктің сыны мынандай:

Құлын бермес биеннен,

Лақтаған ешкі артық.

Байлау бермеген биіңнен,

Үндемеген есті артық (Төрекұлов, 1993: 37 б.).

Қазақтың келген қонағына сый-құрметінің бірі ретіндегі бұйымтай сұрау дәстүрі де шешендік өнерде ескерілген. Бұл қазақ қонағының әдейілеп келгендегі жеке шаруасын бірден айтпай, тек аттанарда, онда да, салт бойынша, үй иесі міндетті түрде бұйымтай сұрағаннан кейін ғана айту әдебінен туындаса керек. Осы орайда, Төле биді қонақ етіп

күткен Жалайыр елінің ел ағалары мен игі жақсыларының жиналып, қайтар алдында оған қошемет көрсетіп, былайша бұйымтай сұрауын айтуға болады. Сонда ел ағалары:

– Аға, сізге қандай кәде-сый беріп қайтарарымызды білмей отырмыз. Ат басындай алтынымыз дайын, оны олқы санасаңыз, қалағаныңызды айтыңыз. Бір қолқаңызға жарайтын етек-жеңі кең елміз, қонақты риза етуге шама жетеді, – дейді. Сонда Төле би: «Баяғыда Хакім Лұқпан, осы қазір біз отырған секілді, ел жақсыларымен бас қосуын бір жасқа балап, мың жасадым деген екен. Мен де бүгін жасарып, марқайып, қуанып отырмын. Жағам – жайлау, көңілім – жаз. Елдің игі жақсыларымен бас қосқаным дән ризамын. Басты бұйымтайым осы еді. Ал маған және нөкерлерімнің әрқайсысына тайтұяқ, қойтұяқ алтын берсеңіздер де аруақ риза болар не болмас. Аға баласыыңдар, Тарақтан сендер, Абақтан біз тараймыз. Ағайыннан дүние дәмтетін, кәдеге қызығатын жан емеспін. Дидар ғайып – дидарластым, Дәм ғайып – дәм татыстым, неке ғайып – некелестім, өмір ғайып – ерке өстім. Ажал ғайып – топырағым қайдан боларын бір Алла біледі. Қошеметтесеңіздер, Іленің суынан өткізіп салыңыздар, одан басқаның керегі жоқ» (3, 95), – деп жауап береді. Міне, бұл қазақ жұртының адамгершілік нормасы аясында жүріп отырған әдемі әдебінің, ақылды салтының көрінісі болса керек.

Қонақ күту рәсімінің адамгершілік шартпен орындалуын би-шешендер «қазан-ошақ иесі», «от-анасы» – әйелдің мінезімен де байланыстырған. Қонақтың жай-күйінің болу-болмауы көбінесе әйелге байланысты болатынына баса назар аударылған. «Келгенше қонақ ұялады, келген соң үй иесі ұялады» деген мақалдың мәнісі осында болса керек. Сол сияқты осы ойдың жалғасы ретін-

де «Ер – егіз, еңбек – жалқы» деген мәтелдің мағынасын түсіндірген Сапақ би: «Көргенді қыз алсаң, көзіңе шөп салмаса, өзіннің жоғыңды білдірмей қонағыңды оң қабағымен қарсы алып, жылы шыраймен шығарып салып отырса, егізің әне сол болады» (Төреқұлов, 1993: 236), – деген екен. Қонағын күтуіне қарай да әйелге баға беріліп, жақсы болса ердің сыңарына балаған. Қанай шешен: «Алғаның жақсы болса, үй мен қонақтың тұрағы» (Төреқұл, 2006: 546), – деп қонағына ілтипатпен құрмет көрсеткен әйелді ердің бес бақытының біріне теңеген. Осыған ұқсайтын ұйқасты Жанқұтты бидің шешендік шиырларынан да кездестіруге болады. Мысалы ол: «Әйелің жақсы болса – қонағың мен үйіңнің тұрағы, балаң жақсы болса – екі көздің шамшырағы» (Төреқұлов, 1993: 181), – деп келтіреді. «Әйелің жақсы болса, досың жаныңа жиналып, рақаттанар қонағың», – деген шешендік толғауды алсақ та, қонақтың күтімінің болуы әйелге тікелей тәуелді. Олай болса, адамгершілік қалыптың сақталуының өзі әйел затына байланысты болатыны айқындалады. Демек, қонақтың күтілуі әйелге үлкен сын болып есептелген. Сол себепті әйел қонақ келсе, ұят болмасын деп бар жақсы бұйымы мен орын-көрпесін, дәмді тамағын келетін қонағына «бөлінбеген енші» ретінде сақтаған. Әйел заты «Қонақ аз отырып, көп сынайды» дейтін ұстанымға сүйенген. Қонағын дұрыс күте алмаған әйелдің тірлігі арқылы сол үйдің, ауылдың аты ел-жұртқа жаман жағынан таратылып, кейде кісі бетіне салық болатын әңгімеге айналған. Осындай би-шешендер қонағын дұрыс күте алмаған әйелдерді сынап-мінеп отырған. Мысалы, «Әйелің жаман болса, досың сенен безініп, үйіңнен кетер қонағың», – деген шешендік сын – соның дәлелі. Осыдан «дастарқаны жоқ», «келбатыры жоқ»,

«пейілі тар» деген бағалар отағасына, сол үйге берілетін мінездемелер туындайды. Қорқыттың: «Қонағы жоқ қараша үйден құлазыған тұз артық», Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының: «Келген қонаққа дәм бермеген үйдің ырысын шайтан жейді екен», – дегендерінің мәнісі сонда болса керек. Пайғамбардың хадистерінде: «Үйлеріне қонақ қонбайтын үй иелері – жаман адамдар», – делінген. Міне, осыдан қазақтың әдептік танымына «Қонақ келсе, құт» деген моральдық сана орныққан.

### Қорытынды

Қорыта келгенде, жоғарыда көрсетілген мәселелер шешендік сөз өнерінің қалыптасуы ұлттық моральдық нормалардың қалыптасуы мен көрінуі, бейнеленуі үшін ең ұтымды, тиімді жанр болып келетіндігін мойындатады. «Жеке адамның да, қоғамның да ішкі қуаты – өз ішінде», – дейтін діни концепцияға сүйенетін болсақ, шешендік сөз өнерінде бейнеленген адамгершілік нормалар қазақ қоғамын іштей реттеп, үйлестіріп отыратын, оның ішкі моральдық жүйесін, ішкі пәрменді қуатын білдіреді. Қазақ елінің әдеп-и-балық болмысы жеке адам мінезі мен жалпы халықтың тектілік қалыптарының үйлесуі арқылы және бүкіл халықтың кісілік мінезі формасында беріледі. Яғни жеке адамның тәрбиелілігі бүкіл халықтың тектілігімен диалектикалық түрде ұштасады. Жеке кейіпкерлердің моральдық иерархиясы дара тұлға деңгейіне көтеріліп сол арқылы бүкіл ұлттың моральдық өлшемдер арнасы беріліп отырады. Сондықтан қазақтың шешендік сөз дәстүріне еліміздің ұлттық мораль философиясының озық үлгілері тән деуге болады. Бұл көрсетілген адамгершілік нормалар біріншіден қазақ халқының тіршілік философиясынан туындайтын мінез иерархиясын көрсетеді. Екіншіден, халықтың әлеуметтік қатынас шеңберін-

де өмір сүру технологиясын айқындайды. Қазақ шешендігіндегі адамгершілік нормалары негізінен алғашқы дүниетанымның ислам дінімен, оғанға дейінгі діндермен, нанымдармен, культтермен синкретті қоспасын көрсетеді. Қазақтың

халықтық дүниетанымының нақтылы ілімдік негіздері немесе философиялық доктриналары болмады. Алайда тұтастай алғанда ол белгілі бір моральдық-философиялық позицияны бейнелеп отырды.

### Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

- Адамбаев Б. Шешендік өнер. –Алматы: Ғылым, 1999. -204.  
Әлменұлы Б. Шешендік сөздер/Құрастырған Ж. Дәдебаев. –Алматы: Ғылым, 1993. -144.  
Бейсенов Қ. Қазақ топырағында қалыптасқан ғақлиатты ой кешу үрдістері. –Алматы: Ғылым, 1994. -168.  
Билер сөзі/Құрастырған Т. Кәкішев. –Алматы: «Қазақ университеті», 1992. -160.  
Дау шешеді дана сөз/Құрст. О. Әбділдаұлы. –Алматы: Жеті жарғы, 1996. -304.  
Ж.Б. Ошақбаева. Қазақстанның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі қазақ халқының философиялық-поэтикалық мұрасының рухани-мәдени әлеуеті. Ұжымдық монография. –Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2022. -376.  
Исмаилов О. Бабалар сөзі – даналық көзі. –Алматы: Білім, 1996. -186.  
Төрәқұл Н. Даланың дара ділмарлары. –Алматы: ЖШС «Қазақстан» баспа үйі, 2006. -592.  
Төрәқұлов Н., Қазбеков М. Қазақтың би-шешендері. 1-2-кітап. –Алматы: Жалын, 1993. - 400.  
Төрәқұлұлы Н. Қазақтың 100 би-шешені. –Алматы: Қазақстан, 1995. -384.  
Шешендік сөздер/Құраст. Адамбаев Б. –Алматы, 1990. -169.

### References

1. Adambaev B. Sheshendik óner. –Almaty: Ǵylym, 1999. -204.
2. Álmenuly B. Sheshendik sózder/Qurastyrgan J. Dádebaev. –Almaty: Ǵylym, 1993. -144.
3. Beisenov Q. Qazaq topyraǵynda qalyptasqan ǵaqlıatty oi keshú úrdisteri. –Almaty: Ǵylym, 1994. -168.
4. Biler sózi/Qurastyrgan T. Kákishev. –Almaty: «Qazaq úniversiteti», 1992. -160.
5. Daý sheshedi dana sóz/Qurst. O. Ábdildauly. –Almaty: Jeti jarǵy, 1996. -304.
6. J.B. Oshaqbaeva. Qazaqstannyn qazirgi jańǵyrý kezeńindegi qazaq halqynyn filosofıalyq-poetikalyq murasynyn rýhani-mádeni áleyeti. Ujymdyq monografiya. –Almaty: QR ǴJBM ǴK Filosofıa, sarasattany jáne dintany institúty, 2022. -376.
7. Ismailov O. Babalar sózi – danalyq kózi. –Almaty: Bilim, 1996. -186.
8. Tórequl N. Dalanyń dara dilmarlary. –Almaty: JShS «Qazaqstan» baspa úii, 2006. -592.
9. Tórequlov N., Qazbekov M. Qazaqtyń bi-sheshenderi. 1-2-kitap. –Almaty: Jalyn, 1993. - 400.
10. Tórequluly N. Qazaqtyń 100 bi-shesheni. –Almaty: Qazaqstan, 1995. -384.
11. Sheshendik sózder/Qurast. Adambaev B. –Almaty, 1990. -169.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-9016-0504>

e-mail: 184230102@uii.ac.id

**ИНДОНЕЗИЯДАҒЫ МИКРО, ШАҒЫН ЖӘНЕ ОРТА  
КӘСПКЕРЛІКТІҢ ШАРИҒИ АКЦИОНЕРЛІК КРАУДФАНДИНГТІ  
ЕНГІЗУДЕГІ МАҚСАТЫН АНЫҚТАЙТЫН ФАКТОРЛАР:  
ЖОСПАРЛЫ МІНЕЗ-ҚҰЛЫҚ ТЕОРИЯСЫН ҚОЛДАНУ  
МЫСАЛЫНДА**

**Рейза Вирджиаван**

Исламтану ғылымдарының магистрі  
Исламтану факультеті, Индонезия Ислам университеті  
Джокьякарта қ., Индонезия

محددات نيّة المؤسسات متناهية الصغر والصغيرة والمتوسطة في تبني التمويل  
الجماعيّ بالأسهم المتوافقة مع الشريعة الإسلامية في إندونيسيا: تطبيق لنظرية  
السُّلوك المخطّط

ريزا فيرجياوان

ماجستير في الدراسات الإسلامية  
كلية الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية بإندونيسيا  
يوجياكارتا، إندونيسيا

**DETERMINANTS OF MICRO, SMALL AND MEDIUM  
ENTERPRISES' (MSMES') INTENTION TO ADOPT SHARIA EQUITY  
CROWDFUNDING IN INDONESIA: AN APPLICATION OF THE  
THEORY OF PLANNED BEHAVIOR**

**Rheyza Virgiawan,**

M.A in Islamic Studies  
Faculty of Islamic Studies, Islamic University of Indonesia  
Yogyakarta, Indonesia

**ФАКТОРЫ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ СТРЕМЛЕНИЕ МИКРО,  
МАЛЫХ И СРЕДНИХ ПРЕДПРИЯТИЙ ПО ВНЕДРЕНИЮ  
ШАРИАТСКОГО АКЦИОНЕРНОГО КРАУДФАНДИНГА В  
ИНДОНЕЗИИ: ПРИМЕНЕНИЕ ТЕОРИИ ЗАПЛАНИРОВАННОГО  
ПОВЕДЕНИЯ**

**Рейза Вирджиаван**

Магистр Исламоведения  
Факультет исламских исследований  
Индонезийский исламский университет  
г. Джокьякарта, Индонезия

**Аңдатпа:** Бұл зерттеу Индонезиядағы микро, шағын және орта кәсіпорындардың шариғи акционерлік краудфандингті енгізу мақсатына әсер ететін факторларына арналған. Жоспарлы мінез-құлық теориясы арқылы микро, шағын және орта кәсіпорындардың осы қаржыландыру моделіне деген қызығушылығына көзқарастың, мінез-құлық бақылауының және субъективті нормалардың әсері зерттеледі. Орталық Ява және Йогьякартадағы микро, шағын және орта кәсіпорындарға назар аудара отырып, Smart-PLS бағдарламалық құралын пайдалану арқылы құрылымдық тендеулерді модельдеумен сандық тәсіл қолданылды. Нәтижелер көзқарас пен мінез-құлық бақылауының шариғи акционерлік краудфандингті пайдалану ниетіне оң әсер ететінін, ал субъективті нормалар айтарлықтай әсер етпейтінін көрсетеді. Бұл зерттеу әдебиетке өз үлесін қоса отырып, микро, шағын және орта кәсіпорындар арасында шариғи акционерлік краудфандингті қабылдаудағы анықтайтын факторларды түсінудегі алшақтықты жояды. Сонымен қатар басқа да қаржыландыру көзіне қызығушылықты оятудағы көзқарас пен мінез-құлық бақылауының маңыздылығын көрсетеді.

**Түйін сөздер:** шариғат бойынша краудфандинг, жоспарланған мінез-құлық теориясы (TPB), қабылданған мінез-құлықты бақылау, құрылымдық тендеулерді модельдеу.

**المُلخَص:** هذا البحث يحقق في العوامل المؤثرة على نية الشركات الصغيرة والمتوسطة (MSMEs) تبني التمويل الجماعي القائم على الأسهم الشرعية (Sharia Equity Crowdfunding - SEC) في إندونيسيا. باستخدام نظرية السلوك المخطط في (Theory of Planned Behavior - TPB) كما يفحص البحث تأثير كل من الموقف، والتحكم السلوكي المدرك (Perceived Behavioral Control - PBC) والمعايير الذاتية على اهتمام الشركات الصغيرة والمتوسطة بهذا النموذج التمولي. تم استخدام كنهج كمي مع نمذجة المعادلات الهيكلية، (Structural Equation Modeling - SEM) باستخدام برنامج Smart-PLS مع التركيز على الشركات الصغيرة والمتوسطة في جاوة الوسطى ويوجياكارتا. كشفت النتائج أن الموقف والتحكم السلوكي المدرك لهما تأثير إيجابي وملحوظ على نية استخدام التمويل الجماعي القائم على الأسهم الشرعية، بينما المعايير الذاتية ليس لها تأثير ملحوظ. يساهم هذا البحث في الأدبيات من خلال معالجة الفجوة في فهم محددات تبني التمويل الجماعي القائم على الأسهم الشرعية بين الشركات الصغيرة والمتوسطة، مسلطاً الضوء على أهمية المواقف والتحكم السلوكي المدرك في تعزيز الاهتمام بالخيارات التمويلية البديلة.

**الكلمات المفتاحية:** التمويل الجماعي، الأسهم الشرعية، نظرية السلوك المخطط، نمذجة المعادلات الهيكلية، التحكم السلوكي المدرك.

**Abstract:** This research investigates the factors influencing MSMEs' intention to adopt Sharia equity crowdfunding (SEC) in Indonesia. Using the Theory of Planned Behavior (TPB), it examines the effects of attitude, perceived behavioral control (PBC), and subjective norms on MSMEs' interest in this financing model. A quantitative approach with structural equation modeling (SEM) using Smart-PLS software was employed, focusing on MSMEs in Central Java and Yogyakarta. The findings reveal that attitude and PBC positively and significantly influence the intention to use Sharia equity crowdfunding, while subjective norms do not have a significant impact. This study contributes to the literature by addressing the gap in understanding the determinants of Sharia equity crowdfunding adoption among MSMEs, highlighting the importance of attitudes and perceived control over behavior in fostering interest in alternative financing options.

**Keywords:** Sharia Equity Crowdfunding; Theory of Planned Behavior (TPB); Perceived Behavioral Control; Structural Equation Modeling (SEM).

**Аннотация:** В данном исследовании изучаются факторы, влияющие на стремление микро, малых и средних предприятия внедрить шариатский акционерный краудфандинг в Индонезии., Исследуется влияние отношения, воспринимаемого поведенческого контроля и субъективных норм на интерес микро, малых и средних предприятия к этой модели финансирования с использованием Теории запланированного поведения. Был применен количественный подход с моделированием структурных уравнений с использованием программного обеспечения Smart-PLS с упором на микро, малые и средние предприятия в Центральной Яве и Джокьякарте. Результаты показывают, что отношение и воспринимаемый поведенческий контроль положительно и существенно влияют на намерение использовать Шариатский акционерный краудфандинг, в то время как субъективные нормы не оказывают существенного влияния. Данное исследование вносит свой вклад в литературу, устраняя пробел в понимании факторов, определяющих принятие шариатского акционерного краудфандинга среди микро, малых и средних предприятий, подчеркивая важность отношения и воспринимаемого контроля над поведением в стимулировании интереса к альтернативным вариантам финансирования.

**Ключевые слова:** Шариатский акционерный краудфандинг; Теория запланированного поведения (ТЗП); Воспринимаемый поведенческий контроль; Моделирование структурными уравнениями.

### Introduction

One of the important problems for MSMEs in Indonesia is the lack of capital (Hanif et al., 2023; Herlita & Fawaiq, 2019; Maksum et al., 2020). This shows that the development of MSMEs in Indonesia still requires capital assistance from various parties. In Indonesia, the government has taken several policies to support MSME funding. Bank Indonesia issued regulation number 17/12/PBI/2015 (BI Regulation) which requires banks to allocate a minimum of 20% of their financing to MSMEs.

One of the new solutions offered in MSME funding is equity crowdfunding (Athief, 2019; Pekmezovic & Walker, 2016). As time goes by, the development of crowdfunding continues to increase, one of which is in the form of donation-based platforms, followed by loan-based and reward-based platforms (Belleflamme et al., 2015). (Eldridge et al., 2019) analyzed the impact of equity crowdfunding on MSMEs and found that equity crowdfunding can increase MSME innovation and increase MSME growth. Another study conducted by

(Md Husin & Haron, 2020) also found that the financial sustainability of MSMEs can be optimized with Islamic Crowdfunding. (Beier et al., 2019) stated in the results of their analysis that the involvement of MSMEs in equity crowdfunding can be a promising marketing tool and increase the sustainability of MSMEs.

Several studies related to equity crowdfunding are still dominated by the impact on MSMEs both in terms of MSME performance (Md Husin & Haron, 2020), MSME innovation (Eldridge et al., 2019) and MSME growth (Eldridge et al., 2019; Ibrahim & Verliyantina, 2012). This research provides something new on the topic of equity crowdfunding for MSMEs by analyzing the factors that influence MSME's intentions to adopt the sharia equity crowdfunding (SEC) model in Indonesia.

(A. Hasan et al., 2023; Malik & Annuar, 2021; Senali et al., 2023) conducted interest analysis using a technology with TAM while (Al-Emran et al., 2020; Sultan et al., 2020; Vamvaka et al., 2020) analyzed using TPB. Research regarding the interest

in using equity crowdfunding in MSMEs that is studied empirically is also still rare (Eldridge et al., 2019; Md Husin & Haron, 2020) Therefore, this research fills the gap in previous research by analyzing the intentions of MSMEs in using sharia equity crowdfunding based on TPB theory.

### *Literature review*

#### **Sharia Equity Crowdfunding**

Sharia equity crowdfunding has emerged as an alternative sharia-based financing option for small and medium enterprises (SMEs) in Indonesia. This type of crowdfunding impacts SMEs by giving them easier access to capital (Mustafida et al., 2021). Sharia equity crowdfunding is a new alternative to academic research and has become an important mechanism for start-up business development (Hendratmi et al., 2019). The operations of equity crowdfunding companies in Indonesia have been analyzed to evaluate equity crowdfunding in relation to Sharia compliance models (Hidayatullah & Uluyol, 2023; Virgiawan & Luthfiani, 2023). This type of crowdfunding has been identified as a funding prospect for SMEs in Indonesia, and it has been suggested that it could be offered as Islamic social financing to restore the economy amidst the COVID-19 pandemic crisis (Aldinda, 2022). Therefore, Islamic equity crowdfunding has the potential to play an important role in the development of SMEs in Indonesia.

In 2024, based on data listed on KSEI, there will be 14 companies organizing securities crowdfunding in Indonesia, and of these 14 companies, 3 companies will have SCF sharia status. This increase has increased quite drastically in the last few years, this indicates the enormous potential for the MSME activist market to access the funding sources offered by crowdfunding. One of these companies is Santara. Santara

is an intermediary between investors and issuers in developing business (Aji & Priyono, 2021; Octaviani et al., 2021) with the sharia concept of providing profits in the form of dividends or profit sharing from business profits which are distributed every 6 months.

#### **2.3 TPB (Theory of Planned Behavior)**

Theory of Planned Behavior merupakan penjelasan lebih lanjut tentang theory of reasoned action (TRA). Dalam TRA dijelaskan bahwa niat untuk melakukan suatu tindakan didasari pada dua aspek yaitu norma subjektif dan sikap (attitude). Kemudian TPB menjelaskan lebih lanjut dengan menambahkan perceived behavioral control. Sehingga dalam penelitian ini dikaji lebih lanjut tentang subjective norm, attitude dan perceived behavioral action.

#### **Attitude**

Attitude in a marketing context is a person's tendency to respond consistently to a product or service (Nordin, 2021). Attitude can be measured through three indicators, namely affection, behavior and cognition (Solomon, 2018). Several previous studies emphasize that attitude is an aspect that needs to be considered to increase intention to use a technology or system (Chawla & Joshi, 2019; Kasilingam, 2020; Nguyen, 2020). Every individual, whether consciously or not, carries out an evaluation when using a product or service. From this evaluation, attitudes towards the product will emerge, both positive and negative (Kasilingam, 2020). (Nguyen, 2020) added that from a set of consumer attitudes a tendency will emerge towards a product or service.

(Su & Chen, 2022) found that the better the consumer's attitude towards a brand or product, the greater their intention to use technology and systems. Furthermore, (Chawla & Joshi, 2019) emphasized that attitude is an illustration and prediction of

whether a system or technology will increase in use or not. If the attitude is good then it is likely that users will increase and conversely if consumer attitude is bad then users will also decrease.

H1: Attitude has a positive influence on intention to adopt sharia equity crowdfunding

### **Perceived Behavioral Control (PBC)**

Perceived behavioral control is a perception of the ease or difficulty of doing something (Hansen et al., 2018). Perceived behavioral control can also be defined as the assumption that there is ease or difficulty in doing something (Sudaryati et al., 2017). PBC includes several measurement aspects, namely perceived confidence, perceived controllability, perceived difficulty and perceived trust (Sultan et al., 2020; Vamvaka et al., 2020). Some literature states that PBC is a controversial concept due to inconsistent findings on its influence on intentions and some due to disagreements in its concept (Xiao & Wong, 2020). Nevertheless, PBC is a relevant topic and is widely discussed in the literature, especially in this dynamic and disruptive era.

Several previous studies found that increasing PBC can increase intention to use a technology or system (Al-Emran et al., 2020; Sultan et al., 2020; Vamvaka et al., 2020). Although research by (Katpia & Nuangjamnong, 2022; Malzara et al., 2023; Saputra & Andajani, 2024) provides different findings that PBC cannot influence intention to use technology or systems. So the influence between PBC and intention to use still experiences inconsistencies in research results.

The inconsistency of results in the influence of PBC indicates that this context needs to be analyzed further. Vamvaka et al. (2020) emphasized that PBC research is a relevant study and needs to be explored

further because PBC is an aspect that is likely to be faced by all consumers in purchasing or using a product or service. Furthermore, Sultan et al. (2020) also emphasized that analysis in PBC is still a gap in the literature to date because of the many differences of opinion in it.

H2: *Perceived behaviour control has positive impact on intention to adopt sharia equity crowdfunding*

### **Subjective Norm**

Subjective norm is a concept in the TPB theory (Theory of Planned Behavior) which refers to a person's perception of the opinion of most people in carrying out an action (Joo et al., 2020). The scope of subjective norms varies for each individual. The research by (Kamble et al., 2019) shows that subjective norms can be identified with several aspects, namely considering other people's expectations, considering other people's beliefs, considering other people's opinions that are respected and considering pressure from other people or parties. In the context of marketing products or services, subjective norms provide a large opportunity to influence consumers in purchasing a product or service (Gong et al., 2019).

Several previous studies emphasized that high subjective norms have a positive influence on the use of products or services offered (Kamble et al., 2019; Usman et al., 2020). The research by (Gong et al., 2019) also found that if subjective norms increase, the perceived usefulness of digital technology will increase. However, several studies found different results where (Syafira et al., 2020; Zafiroopoulos et al., 2012) found that subjective norms had no effect on perceived usefulness.

On the other hand, with positive opinions on a brand or company, subjective norms can also increase consumer interest

in using the products or services offered (Kumar et al., 2020; Muhaimin et al., 2019). However, (Bagheri et al., 2021; H. N. Hasan & Suciarto, 2020) provide different findings that subjective norms cannot influence intention to use. Based on these findings, this study proposes a hypothesis

*H3 : Subjective norm has positive impact on intention to adopt sharia equity crowdfunding*

### **Methodology**

This research is a quantitative study to analyze the influence of subjective norms, attitudes, perceived behavioral control, on MSMEs' interest in using Sharia Equity Crowdfunding. The analysis was carried out using the structural equation model method with Smart-PLS software. This research was carried out in the Yogyakarta and Central Java regions by gathering MSME associations in the region.

The population in this research are MSME managers in the Yogyakarta and Central Java regions. The sample used in this research was determined using a quota sampling technique. The total sample for this research was 220 MSMEs owners.

Data analysis in this research used the path analysis method or Path Analysis using Smart PLS

1.0 software. According to (Joo et al., 2020) PLS is a powerful analysis method because it is not based on many assumptions. PLS can be used for all types of data scales (nominal, sequence, interval and ratio) and has more flexible assumptions. PLS uses two evaluation measurement models in the analysis test, namely 1) Outer Model aims to test validity and reliability; 2) The Inner Model aims to test quality (hypodissertation testing to test the prediction model).

### **Result**

This research analyzes the influence

of attitudes, perceived behavioral control, and subjective norms on MSMEs' interest in adopting funding through sharia crowdfunding in Indonesia. The analysis in this research uses a structural equation model with Smart-PLS (Partial Least Square) software. Analysis using Smart-PLS (Partial Least Square) consists of two parts, namely inner model evaluation and outer model evaluation. The following will explain the evaluation of each model based on the results of the analysis carried out.

### **Outer Model**

The outer model evaluation aims to determine the validity and reliability of the measurement instruments in the research model. This is done to find out how well the questionnaire items measure the nature and concept of the variables being measured and to find out the consistency of the questionnaire items in measuring the same variables in different times and places. Outer model analysis can be seen from the values of convergent validity, construct validity, discriminant validity and composite reliability. The results of the outer model in this research are as follows:

### **Convergent Validity**

The first outer model analysis is to look at convergent validity. The convergent validity test in PLS can be done by looking at the value of each loading factor. The loading factor value describes the magnitude of the correlation between each measurement item (indicator in the questionnaire) and the latent variable (construct). An indicator item is said to have met convergent validity if the factor loading score on each path (path) between the component (latent variable) and the manifest variable is  $\geq 0.7$  (Hair et al., 2021). In Table 1, the following shows the results of the validation test based on the loading factor value for each indicator in this study.

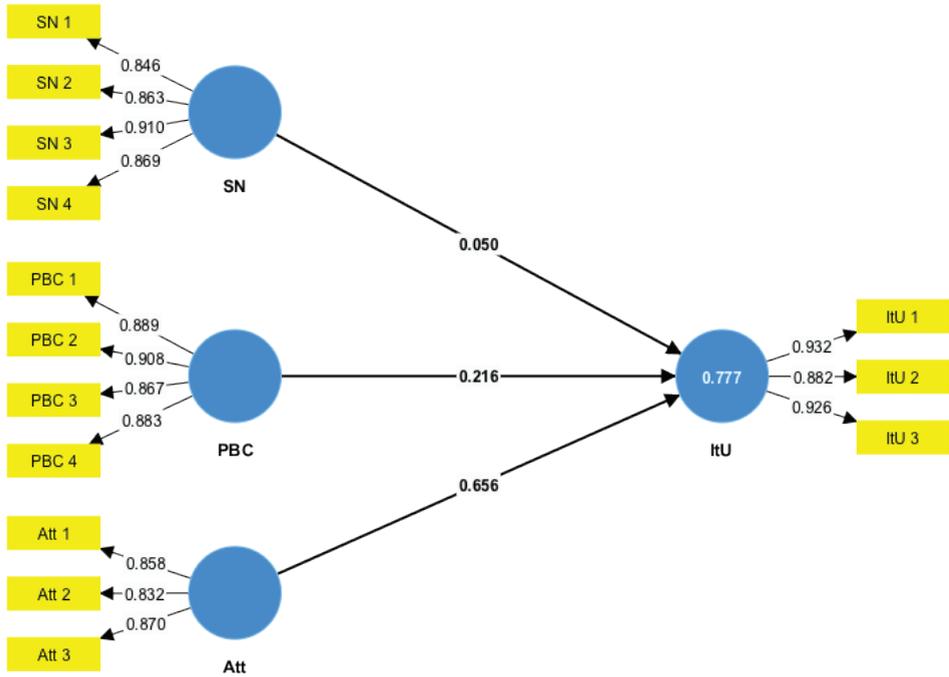


Image. 1  
Outer Model Analysis

Table 1. Loading Factors

indicators	Outer load-ings	valid-ity
ATT 1 <- Attitude	0.858	Valid
ATT 2 <- Attitude	0.832	Valid
ATT 3 <- Attitude	0.870	Valid
PBC 1 <- Perceived behaviour control	0.889	Valid
PBC 2 <- Perceived behaviour control	0.908	Valid
PBC 3 <- Perceived behaviour control	0.867	Valid
PBC 4 <- Perceived behaviour control	0.883	Valid
SN 1 <- Subjective Norm	0.846	Valid
SN 2 <- Subjective Norm	0.863	Valid
SN 3 <- Subjective Norm	0.910	Valid
SN 4 <- Subjective Norm	0.869	Valid

ItU 1 <- Intention to Use	0.932	Valid
ItU 2 <- Intention to Use	0.882	Valid
ItU 3 <- Intention to Use	0.926	Valid

Table 1 shows that all indicators in this research can be said to be statistically valid because they have factor loading values above 0.7 (Hair et al., 2021) so that all indicators in this test can be categorized as valid and can be used in research constructs.

#### Discriminant *Validity*

Discriminant validity is a test carried out to see whether each indicator that makes up a latent variable has a higher loading value compared to the indicators for other latent variables. In the discriminant validity test, the parameters used are by comparing the root of the AVE of a construct which must be higher than the correlation between the latent variables, or by looking at the cross loading value (Hair et al., 2021). In the cross loading table it will be seen that each indicator in a construct will be different from the indicators in other constructs and aggregate in the construct in question. The cross loading value of each indicator is as shown in the table 2.

Tabel 2. Cross Loading

	Att	ItU	PBC	SN
Att 1	0.858	0.754	0.801	0.480
Att 2	0.832	0.769	0.719	0.576
Att 3	0.870	0.707	0.682	0.473
ItU 1	0.814	0.932	0.740	0.474
ItU 2	0.787	0.882	0.756	0.585
ItU 3	0.789	0.926	0.732	0.526
PBC 1	0.787	0.733	0.889	0.558
PBC 2	0.749	0.725	0.908	0.591
PBC 3	0.717	0.644	0.867	0.556
PBC 4	0.799	0.771	0.883	0.512
SN 1	0.499	0.509	0.544	0.846
SN 2	0.470	0.443	0.514	0.863
SN 3	0.568	0.558	0.563	0.910
SN 4	0.544	0.495	0.551	0.869

Table 2 shows that the value of each indicator in one construct is higher compared to other constructs and aggregates in one construct, so in this research it can be said to have good discriminant validity.

#### Construct Validity

The outer model analysis in the second stage is to look at construct validity. Construct validity is validity that shows the extent to which a test measures the theoretical construct that is the basis for preparing the test. A construct is said to have good construct validity if the average variance extracted (AVE) value is  $\geq 0.5$  (Hair et al., 2021). An AVE value  $\geq 0.5$  means that the probability of an indicator in a construct entering another variable is lower (less than 0.5) so that the probability of the indicator converging and entering the construct in question is greater, namely above 50 percent (Hair et al., 2021). The results of construct validity testing using SmartPLS are obtained as shown in table 3.

Tabel 3  
Average Variance Extracted (AVE)

	Average Variance Extracted (AVE)
Attitude	0.729
Intention to Use	0.835
Perceived behaviour control	0.787
Subjective norm	0.761

Sumber: Hasil olah data dengan PLS

Based on Table 3, it can be seen that the AVE value for each variable in this research analysis model has good construct validity values, namely the AVE value is greater than 0.5.  
Composite Reliability

The reliability test can be seen from the Composite reliability value. A construct can be said to be reliable, if it has a Composite reliability value that must be  $\geq 0.7$  (Hair et al., 2021). Composite reliability measures the true reliability value of a variable, while Cronbach's alpha measures the lowest value (lower bound) of the reliability of a variable. The Composite reliability value for each variable in this study is shown in table 4.

Tabel 4. Composite Reliability dan Cronbach's alpha

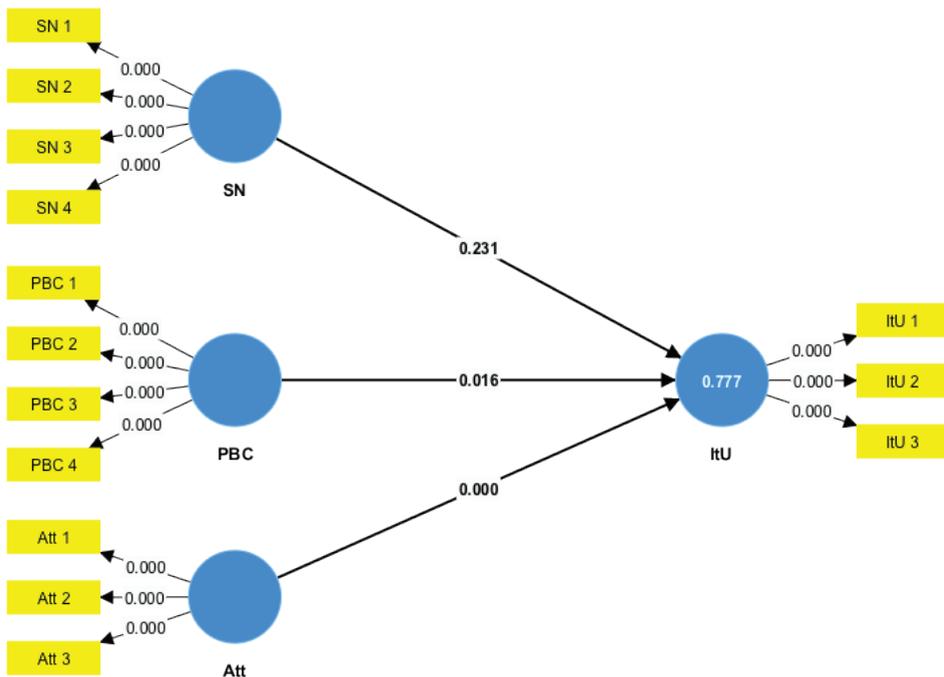
	Composite Reliability
Attitude	0.814
Intention to Use	0.901
Perceived behaviour control	0.910
Subjective norm	0.895

source: results of data processing with SMART-PLS

Based on Table 4, it can be seen that all constructs in this study have a Composite reliability value  $\geq 0.7$ , so it can be said that all constructs are reliable. This can be interpreted as meaning that each construct in the research model has internal consistency in the instrument reliability test.

### Inner Model

Inner model or structural model testing is carried out to predict causal relationships between variables or hypothesis testing. This test can be seen through the results of the coefficient of determination, predictive relevance, goodness of fit, as well as path coefficients and parameter coefficients. When a significant relationship between variables is known, a hypothesis can then be concluded regarding the variables used in this research. Hypothesis testing is carried out by bootstrapping. The PLS bootstrapping output results in this research model are shown in image 2.



Gambar 2.  
Diagram inner path model PLS

### Koefisien Determinasi

Coefficient of determination analysis is carried out to measure how far a model is able to explain variations in the dependent variable. The coefficient of determination value is between zero and one. The smaller the R-square value means that the variation in the dependent variable is very limited, and a value that is close to 1 (one) means that the independent variables are able to provide all the information needed to explain and predict the dependent variable. The coefficient test results are shown in table 5.

Tabel 5. R-Square

	R Square
Intention to use SEC	0.777

Source: result of data processing with SMART-PLS

Based on the R-square value displayed in table 5, it is known that the coefficient of determination for the interest interest variable is 0.777, which indicates that the intention to use SEC variable is influenced by other variables in this study by 77.7%.

#### Hipotesis Test

Hypothesis testing is an analysis of the relationship between variables in accordance with the hypothesis formulated in this research. Hypothesis testing is part of the inner model output of the Smart-PLS software. The inner model output can be produced through a bootstrapping process and the results of hypothesis testing can be seen in the path coefficient table. The results of hypothesis testing can be seen from the estimated path coefficient which can be evaluated based on the T-statistics and P-Value values. The path efficiency estimate shows the estimated value that describes the relationship between latent variables obtained by the bootstrapping procedure.

The measurement item used is said to be significant if the T-statistics value is greater than 1.96 and the p-value is less than 0.05 at the 5% significance level. Meanwhile, the parameter coefficient that shows the direction of influence is by looking at the positive or negative of the original sample. The results of hypothesis testing are shown in table 6.

Tabel 6. Path Coefficients

	Original sample	T statistics	P values
Attitude -> Intention to Use	0.656	7.743	0.000
Perceived behaviour control -> Intention to Use	0.216	2.400	0.016
Subjective norm -> Intention to Use	0.050	1.197	0.231

Source: result of data processing with SMART-PLS

Based on the results of the path coefficient test in table 6, it can be concluded that this research has a positive original sample value so that the relationship between variables in this research is a positive relationship. The path test results can be used to prove the research hypothesis as follows:

1. Attitude has a positive and significant effect on intention to use. These results are shown by the positive original sample value, namely 0.656, the t-statistic value  $>1.96$ , namely 7.743 and the P-Value  $<0.05$ , namely 0.000. So H1 in this research is supported.

2. Perceived behavior control has a positive and significant effect on intention to use. These results are shown by the positive original sample value, namely 0.216, the t-statistic value  $>1.96$ , namely 2.400 and the P-Value  $<0.05$ , namely 0.016. So H2 in this research is supported.

3. Subjective norm has a positive but not significant effect on intention to use. These results are shown by the positive original sample value, namely 0.050, the t-statistic value  $<1.96$ , namely 1.197 and the P-Value value  $>0.05$ , namely 0.213. So H3 in this research is not supported.

## Discussion

This research is motivated by the importance of access to funding for MSME activists in ensuring the sustainability of their business over a long period of time. Funding constraints for MSMEs are a fairly common problem that almost all MSME businesses experience. The presence of equity crowdfunding is an alternative solution for MSMEs in terms of funding, moreover, several companies providing crowdfunding securities have sharia status. This could be a positive stimulant for the growth of MSMEs in the future. Therefore, in this research, testing and analysis of factors were carried out that could influence MSMEs' interest in using crowdfunding. The analysis in this research was carried out quantitatively using structural equation models with Smart-PLS software. The results of the analysis are described in more detail as follows :

1. The influence of attitude on interest in using sharia equity crowdfunding.

The analysis in this study found that attitude has a positive and significant effect on interest in using sharia equity crowdfunding among MSMEs in Central Java and Yogyakarta. These results show that H1 is supported so that the higher the attitude of MSMEs, the higher their interest in using sharia equity crowdfunding.

Attitude is a condition where a person can/can carry out a desire and complete it well without any dependence on other parties/people, in making a decision or in taking action on something, this includes being sufficient or fulfilling their life's needs without depending on other parties/people. This findings are also supported by others

previous literature by some scholars (Baber, 2020; Shneor et al., 2021)

2. The influence of perceived behavior control on interest in using sharia equity crowdfunding.

The results of this research also show that perceived behavior control has a significant effect on MSMEs' interest in using sharia equity crowdfunding in Central Java and Yogyakarta. These results show that H2 is supported so that the higher a person's PBC, the greater their interest in intention to use SEC. Perceived behavior control is an urge that exists within a person to act according to what he wants or what he desires. In this world, some people who are successful are because they have great motivation, so that within themselves they are driven to do something that has become their desire, therefore someone who has been successful/successful in achieving their desire, because it is within themselves there is enormous motivation, the greater the desire a person has, the greater the chance of success/success in achieving the desire that person has (Pradana & Safitri, 2020).

The findings in this research which show the influence of perceived behavior control in increasing interest in using sharia equity crowdfunding among MSMEs in Central Java and Yogyakarta are also supported by several previous literature by (Handoyono et al., 2021; Malebana, 2014) who also found the influence of perceived behavior control in increasing interest in using equity crowdfunding.

3. The influence of subjective norms on interest in using sharia equity crowd-

funding. The results of the analysis show that subjective norms have a positive but not significant effect on interest in using sharia equity crowdfunding. These results mean that subjective norms for MSMEs do not have a significant impact on MSMEs' interest in using or adopting funding offered through the Sharia Equity Crowdfunding scheme. In this finding, H3 is not supported, where increasing or decreasing subjective norms does not have an impact on interest in using sharia equity crowdfunding for MSMEs. This finding is in line with other previous research findings by (Bagheri et al., 2021; H. N. Hasan & Suciarto, 2020).

Therefore, this research concludes that there is no influence of subjective norms in increasing the interest of MSMEs in using Sharia Equity Crowdfunding among MSMEs in Central Java and Yogyakarta because in doing business, other people's perceptions may not be the main priority for these MSME business people but rather conditions. It is their own business that is the focus of SMEs in determining the decisions they take. This result is also similar to other finding from previous research by (Chen et al., 2019) that says subjective norm is insignificant. Therefore, subjective norms remain an important

factor in increasing MSMEs' interest in using equity crowdfunding as long as this is accompanied by aspects of knowledge related to the benefits and convenience they obtain regarding this matter.

### Conclusion

This research analyzes the influence of attitude, perceived behavior control, and subjective norms on interest in using sharia equity crowdfunding among MSMEs in Central Java and DI Yogyakarta. Analysis was carried out quantitatively with Structural Equation Model (SEM) using smart-PLS software. The analysis results show that:

1. Attitude has a positive and significant effect on interest in using sharia equity crowdfunding among MSMEs in Central Java and DI Yogyakarta. So H1 in this research is supported.
2. Perceived behavior control has a positive and significant effect on interest in using sharia equity crowdfunding among MSMEs in Central Java and DI Yogyakarta. So H2 in this research is supported.
3. Subjective norms have a positive but not significant effect on interest in using sharia equity crowdfunding among MSMEs in Central Java and DI Yogyakarta. So H3 in this research is not supported.

### DAFTAR PUSTAKA

- Aji, I. T., & Priyono, A. (2021). The role of equity crowdfunding company as a knowledge broker in supporting the digital transformation of SMEs through knowledge sharing and dissemination process. *International Journal of Research in Business and Social Science* (2147-4478), 10(3), 109–122. <https://doi.org/10.20525/IJRBS.V10I3.1158>
- Aldinda, F. (2022). Equity crowdfunding sharia as Islamic social finance in recovering the economy amid covid-19 pandemic crisis in Indonesia. *{NUsantara} Islamic Economic Journal*, 1(2), 155–166. <https://doi.org/10.34001/nuiej.v1i2.153>
- Al-Emran, M., Arpaci, I., & Salloum, S. A. (2020). An empirical examination of continuous intention to use m-learning: An integrated model. *Education and Information Technologies*, 25(4), 2899–2918. <https://doi.org/10.1007/s10639-019-10094-2>

Athief, F. H. N. (2019). Embedding Crowdfunding Structure in Islamic Venture Capital for SMEs Development. *Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, 10(1), 1. <https://doi.org/10.21580/economica.2019.10.1.3186>

Baber, H. (2020). Intentions to participate in political crowdfunding- from the perspective of civic voluntarism model and theory of planned behavior. *Technology in Society*, 63(April), 101435. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2020.101435>

Bagheri, A., Emami, N., & Damalas, C. A. (2021). Farmers' behavior towards safe pesticide handling: An analysis with the theory of planned behavior. *The Science of the Total Environment*, 751, 141709. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2020.141709>

Beier, M., Früh, S., & Jäger, C. (2019). Reward-Based Crowdfunding as a Marketing Tool for Established SMEs: A Multi Case Study. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/SSRN.3338084>

Belleflamme, P., Omrani, N., & Peitz, M. (2015). The economics of crowdfunding platforms. *Information Economics and Policy*, 33, 11–28. <https://doi.org/10.1016/j.infoecopol.2015.08.003>

Chawla, D., & Joshi, H. (2019). Consumer attitude and intention to adopt mobile wallet in India – An empirical study. *International Journal of Bank Marketing*, 37(7), 1590–1618. <https://doi.org/10.1108/IJBM-09-2018-0256>

Chen, Y., Dai, R., Yao, J., & Li, Y. (2019). Donate Time or Money? The Determinants of Donation Intention in Online Crowdfunding. *Sustainability*, 11(16), Article 16. <https://doi.org/10.3390/su11164269>

Eldridge, D., Nisar, T. M., & Torchia, M. (2019). What impact does equity crowdfunding have on SME innovation and growth? An empirical study. *Small Business Economics*, 56(1), 105–120. <https://doi.org/10.1007/S11187-019-00210-4/TABLES/6>

Ghozali, I. (2014). Structural Equation Modeling, Metode Alternatif dengan Partial Least Square. Badan Penerbit UNDIP.

Gong, Z., Han, Z., Li, X., Yu, C., & Reinhardt, J. D. (2019). Factors Influencing the Adoption of Online Health Consultation Services: The Role of Subjective Norm, Trust, Perceived Benefit, and Offline Habit. *Frontiers in Public Health*, 7. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2019.00286>

Hair, J. F., Hult, G. T. M., Ringle, C. M., Sarstedt, M., Danks, N. P., & Ray, S. (2021). An Introduction to Structural Equation Modeling. Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-80519-7\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-80519-7_1)

Handoyono, R., Arbainah, S., Korawijayanti, L., & Ciptaningtyas, A. F. (2021). PENGARUHPENGETAHUAN KEWIRAUSAHAAN, MOTIVASI BERWIRAUSAHA, DAN LINGKUNGAN KELUARGA TERHADAP MINAT BERWIRAUSAHA PADA MAHASISWA PRODI AKUNTANSI MANAJERIAL POLINES. *Prosiding Seminar*

Hasil Penelitian dan Pengabdian Masyarakat, 3(1), Article 1. <https://jurnal.polines.ac.id/index.php/Sentrikom/article/view/2786>

Hanif, T. R., Dalimunthe, Z., Triono, R. A., & Haikal, S. (2023). Will investors move their investment from bank deposits and stocks/bonds to equity crowdfunding? *Heliyon*, 9(8), e18235. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e18235>

Hansen, J. M., Saridakis, G., & Benson, V. (2018). Risk, trust, and the interaction of perceived ease of use and behavioral control in predicting consumers' use of social media for transactions. *Computers in Human Behavior*, 80, 197–206. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2017.11.010>

Hasan, A., Yadav, A., Sharma, S., Singhal, A., Gupta, D., Raghuwanshi, S., Khare, V. K., & Verma, P. (2023). Factors Influencing Behavioural Intention to Embrace Sustainable Mobile Payment Based on Indian User Perspective. *Journal of Law and Sustainable Development*, 11(4), e627–e627. <https://doi.org/10.55908/sdgs.v11i4.627>

Hasan, H. N., & Suciarto, S. (2020). The Influence of Attitude, Subjective Norm and Perceived Behavioral Control towards Organic Food Purchase Intention. *Journal of Management and Business Environment (JMBE)*, 1(2), Article 2.

<https://doi.org/10.24167/jmbe.v1i2.2260>

Hendratmi, A., Sukmaningrum, P. S., Ryandono, M. N. H., & Ratnasari, T. (2019). The Role of Islamic Crowdfunding Mechanisms in Business and Business Development. *GATR Journal of Business and Economics Review*, 4(1), 10–23. [https://doi.org/10.35609/jber.2019.4.1\(2\)](https://doi.org/10.35609/jber.2019.4.1(2))

Herlith, & Fawaiq, M. (2019). Does SMES funding influence exports? (Evidence from the footwear industry in Indonesia). *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 10(6), 208–223.

Hidayatullah, A., & Uluyol, B. (2023). *The Examination of Shariah Compliance of Equity Crowdfunding Companies in Indonesia*. Supriyanto, 237–259. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-29031-2\\_10](https://doi.org/10.1007/978-3-031-29031-2_10)

Ibrahim, N. & Verliyantina. (2012). The model of crowdfunding to support small and micro businesses in Indonesia through a web-based platform. *Procedia Economics and Finance*, 4, 390–397. [https://doi.org/10.1016/S2212-5671\(12\)00353-X](https://doi.org/10.1016/S2212-5671(12)00353-X)

Joo, Y., Seok, H., & Nam, Y. (2020). The Moderating Effect of Social Media Use on Sustainable Rural Tourism: A Theory of Planned Behavior Model. *Sustainability*, 12(10), Article 10. <https://doi.org/10.3390/su12104095>

Kamble, S., Gunasekaran, A., & Arha, H. (2019). Understanding the Blockchain technology adoption in supply chains-Indian context. *International Journal of Production Research*, 57(7), 2009–2033. <https://doi.org/10.1080/00207543.2018.1518610>

Kasilingam, D. L. (2020). Understanding the attitude and intention to use smartphone chatbots for shopping. *Technology in Society*, 62, 101280.

<https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2020.101280>

Katpia, S., & Nuangjamnong, C. (2022). *Factor Influencing Green Food Purchase Intentions and Health Consciousness During COVID-19 Pandemic in Bangkok, Thailand*. 2, 33–47.

Kumar, J. A., Bervell, B., Annamalai, N., & Osman, S. (2020). Behavioral Intention to Use Mobile Learning: Evaluating the Role of Self-Efficacy, Subjective Norm, and WhatsApp Use Habit. *IEEE Access*, 8, 208058–208074. <https://doi.org/10.1109/ACCESS.2020.3037925>

Maksum, I. R., Sri Rahayu, A. Y., & Kusumawardhani, D. (2020). A social enterprise approach to empowering micro, small and medium enterprises (SMEs) in Indonesia. *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity*, 6(3). <https://doi.org/10.3390/JOITMC6030050>

Malebana, J. (2014). Entrepreneurial intentions of South African rural university students: A test of the theory of planned behaviour. *Journal of Economics and Behavioral Studies*, 6, 130–143. <https://doi.org/10.22610/JEBS.V6I2.476>

Malik, A. N. A., & Annuar, S. N. S. (2021). The Effect of Perceived Usefulness, Perceived

- Ease of Use, Reward, and Perceived Risk toward E-Wallet Usage Intention. In M. H. Bilgin, H. Danis, & E. Demir (Eds.), *Eurasian Business and Economics Perspectives* (pp. 115–130). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-65147-3\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-030-65147-3_8)
- Malzara, V. R. B., Widyastuti, U., & Buchdadi, A. D. (2023). Analysis of Gen Z's Green Investment Intention: The Application of Theory of Planned Behavior. *JURNAL DINAMIKA MANAJEMEN DAN BISNIS*, 6(2), Article 2. <https://doi.org/10.21009/JDMB.06.2.5>
- Md Husin, M., & Haron, R. (2020). *Financial Sustainability of SMEs Through Islamic Crowdfunding*. 321–337. <https://doi.org/10.4018/978-1-7998-0218-1.CH018>
- Muhaimin, Habibi, A., Mukminin, A., Pratama, R., Asrial, & Harja, H. (2019). PREDICTING FACTORS AFFECTING INTENTION TO USE WEB 2.0 IN LEARNING: EVIDENCE FROM SCIENCE EDUCATION. *Journal of Baltic Science Education*, 18(4), Continuous. <https://doi.org/10.33225/jbse/19.18.595>
- Mustafida, R., Fauziah, N. N., & Kurnia, Z. N. (2021). The Development of Islamic Crowdfunding in Indonesia and Its Impact towards SMEs. *Hasanuddin Economics and Business Review*, 4(3), 20. <https://doi.org/10.26487/hebr.v4i3.2547>
- Nguyen, O. T. (2020). Factors Affecting the Intention to Use Digital Banking in Vietnam. *The Journal of Asian Finance, Economics and Business*, 7(3), 303–310. <https://doi.org/10.13106/jafeb.2020.vol7.no3.303>
- Nordin, N. A. (2021). Understanding the Impact of Attitude on Organizational Performance. *International Journal of Innovation and Business Strategy (IJIBS)*, 15(2), Article 2. <https://ijibs.utm.my/index.php/ijibs/article/view/95>
- Octaviani, R., Pamesti, P. I., & Heradhyaksa, B. (2021). Review of Equity Crowdfunding Practices through Santara.id in the Perspective of Islamic Economic Law. *Al-Ahkam*, 31(2), 161–182. <https://doi.org/10.21580/AHKAM.2021.31.2.9014>
- Pekmezovic, A., & Walker, G. (2016). *The Global Significance of Crowdfunding: Solving the SME Funding Problem and Democratizing Access to Capital*. <https://scholarship.law.wm.edu/wmblr/vol17/iss2/3>
- Pradana, B. I., & Safitri, R. (2020). Pengaruh Motivasi Wirausaha dan Mental Wirausaha terhadap Minat Wirausaha. *IQTISHODUNA*, 16(1), Article 1. <https://doi.org/10.18860/iq.v16i1.6797>
- Saputra, M. C., & Andajani, E. (2024). Analysis of Factors Influencing Intention to Adopt Battery Electric Vehicle in Indonesia. *ADI Journal on Recent Innovation*, 5(2), 100–109. <https://doi.org/10.34306/ajri.v5i2.993>
- Senali, M., Iranmanesh, M., Ismail, F., Rahim, N., Khoshkam, M., & Mirzaei, M. (2023). Determinants of intention to use e-wallet: Personal innovativeness and propensity to trust as moderators. *International Journal of Human-Computer Interaction*. <https://doi.org/10.1080/10447318.2022.2076309>
- Shneor, R., Munim, Z. H., Zhu, H., & Alon, I. (2021). Individualism, collectivism and reward crowdfunding contribution intention and behavior. *Electronic Commerce Research and Applications*, 47(March), 101045. <https://doi.org/10.1016/j.elerap.2021.101045>

Solomon, M. R. (2018). *Consumer Behavior Buying, Having, and Being Twelfth Edition Global Edition*. Pearson Education Limited. <http://localhost:8080/xmlui/handle/123456789/338>

Su, C.-Y., & Chen, C.-H. (2022). Investigating university students' attitude and intention to use a learning management system from a self-determination perspective. *Innovations in Education and Teaching International*, 59(3), 306–315. <https://doi.org/10.1080/14703297.2020.1835688>

Sudaryati, E., Agustia, D., & Syahputra, M. 'Illiyun. (2017). *The Influence of Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, Attitude, Subjectif Norm, and Perceived Behavioral Control to Actual Usage PSAK 45 Revision on 2011 with Intention as Intervening*

*Variable in Unair Financial Department*. 174–180. <https://doi.org/10.2991/icoi-17.2017.30>

Sultan, P., Tarafder, T., Pearson, D., & Henryks, J. (2020). Intention-behaviour gap and perceived behavioural control-behaviour gap in theory of planned behaviour: Moderating roles of communication, satisfaction and trust in organic food consumption. *Food Quality and Preference*, 81, 103838.

<https://doi.org/10.1016/j.foodqual.2019.103838>

Syafira, A., Puspitasari, W., & Witjaksono, W. (2020). Analysis and Evaluation of User Acceptance on the Use of Enterprise Resource Planning (ERP) Systems at PT Trisco Tailored Apparel Manufacturing. *IJAIT (International Journal of Applied Information Technology)*, 17–26. <https://doi.org/10.25124/ijait.v4i01.2852>

Usman, H., Mulia, D., Chairy, C., & Widowati, N. (2020). Integrating trust, religiosity and image into technology acceptance model: The case of the Islamic philanthropy in Indonesia. *Journal of Islamic Marketing*, 13(2), 381–409. <https://doi.org/10.1108/JIMA-01-2020-0020>

Vamvaka, V., Stoforos, C., Palaskas, T., & Botsaris, C. (2020). Attitude toward entrepreneurship, perceived behavioral control, and entrepreneurial intention: Dimensionality, structural relationships, and gender differences. *Journal of Innovation and Entrepreneurship*, 9(1), 5. <https://doi.org/10.1186/s13731-020-0112-0>

Virgiawan, R., & Luthfiani, D. S. (2023). The Role of Equity Crowdfunding Business Model in Improving Employee Welfare Based on Maqashid Shari'ah Perspective: Case Study of SMEs listed in Santara Platform. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 9(3), Article 3. <https://doi.org/10.29040/jiei.v9i3.10779>

Xiao, X., & Wong, R. M. (2020). Vaccine hesitancy and perceived behavioral control: A meta-analysis. *Vaccine*, 38(33), 5131–5138. <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2020.04.076>

Zafriopoulos, K., Karavasilis, I., & Vrana, V. (2012). Assessing the Adoption of e-Government Services by Teachers in Greece. *Future Internet*, 4(2), Article 2.

<https://doi.org/10.3390/fi4020528>

<https://orcid.org/0000-0003-4470-5873>  
yusufhan@gmail.com

## ДЕСТРУКТИВТІ ДІНИ АҒЫМДАРДЫҢ ЖАСТАР ПСИХОЛОГИЯСЫН МАНИПУЛЯЦИЯЛАУ ӘДІС- ТӘСІЛДЕРІ

**Имамәди Түсіпхан**  
PhD, доцент, Нұр-Мұбарак Египет  
ислам мәдениеті университеті  
Алматы қ., Қазақстан

**Рахымжанұлы Нұрдос**  
Магистр, «Дінтану» мамандығы  
бойынша гуманитарлық ғылымдар  
магистрі, Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университеті  
Алматы қ., Қазақстан

## DESTRUCTIVE RELIGIOUS CURRENTS METHODS OF MANIPULATING YOUTH PSYCHOLOGY

**Imammadi Tussipkhan**  
PhD, Egyptian University of Islamic Cul-  
ture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

**Rakhymzhanuly Nurdos**  
Master student, Master of Arts under the  
speciality «Religious Studies», Eryp-  
tian University of Islamic Culture Nur-  
Mubarak, Almaty, Kazakhstan

## أساليب التيارات الدينية الهدامة في التلاعب بنفسية الشباب

**توسیپخان امام مادی**  
دكتور، الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور  
مبارك، ألماتي، كازاخستان

**رحيمان اولي نوردوس**  
طالب ماجستير، الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور  
مبارك، ألماتي، كازاخستان

**Аңдатпа.** Бұл мақалада деструктивті діни ағымдардың жастар психологиясын манипуляциялауының заманауи әдіс-тәсілдері көрсетіледі. Радикалды діни ағымдар жетегінде кететіндердің басым көпшілігі жастар екенін ескерсек, олардың психологиялық себептері де қарастырылады.

**Түйін сөздер:** деструктивті, діни ағым, психология, жастар, манипуляция, әдіс-тәсілдер.

**المخلص:** توضح هذه المقالة الأساليب الحديثة التي تستخدمها الحركات الدينية الهدامة للتلاعب بعلم النفس لدى الشباب. وبالنظر إلى أن غالبية الذين يقعون تحت تأثير الحركات الدينية المتطرفة هم من الشباب، فإنه يتم أيضاً دراسة الأسباب النفسية لذلك.  
**الكلمات المفتاحية:** هدام، حركة دينية، علم النفس، الشباب، التلاعب، أساليب.

**Annotation.** This article highlights modern methods used by destructive religious movements to manipulate the psychology of youth. Considering that the majority of those who fall under the influence of radical religious movements are young people, their psychological reasons are also examined.

**Keywords:** destructive, religious movement, psychology, youth, manipulation, methods.

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются современные методы манипуляции психологией молодежи деструктивными религиозными течениями. Учитывая, что большинство тех, кто попадает под влияние радикальных религиозных течений, являются молодежью, также рассматриваются их психологические причины.

Ключевые слова: деструктивный, религиозное течение, психология, молодежь, манипуляция, методы.

Қоғамда өздерінің идеологиясын жасырын және ашық түрде насихаттайтын деструктивті діни топтар елдің тұтастығы мен ұлттық бірегейлікке үлкен қауіп төндіріп отыр. Өз идеологиясын жүргізуде әртүрлі заманауи әдіс-тәсілдерді қолданып, жеке тұлғаның психологиясын арбап, радикалды сананы қалыптастыруда. Бір өкініштісі, деструктивті ағымдардың жетегінде кететіндердің басым бөлігі ақыл тоқтатпаған жастарды құрап отыр. ҰҚК төрағасының орынбасары Руслан Сейсембаевтың дерегін келтірсек, 2023 жылы деструктивті қоғамдастықтағы 80 мыңға жуық адамның алты мыңға жуығы 18 жасқа толмаған жасөспірімді құраған (1).

Деструктивті діни ағым өкілдерінің ақпараттық кеңістікті игеріп, әлеуметтік желілерді өздерінің мақсат-мүдделеріне сай оңтайлы қолдануы қатарын толықтырып, жалған идеологиясын таратуда тиімді құрал болып отыр. Сондай-ақ қоғамның өмір сүру ерекшеліктері мен оны құрайтын әлеуметтік топтың моральдық және материалдық деңгейі мен әлеуметтік-психологиялық жағдайы, деструктивті діни ағымдардың басты назарында.

Ең алдымен, «деструктив» сөзінің шығу тегін анықтап, деструктивті діни ағымның анықтамасына тоқталайық.

Деструкция (латын тілінен destruction

– қирау) – бір нәрсенің қалыпты құрылымынан бұзылуы (Нүсіпханов және т.б, 2022: 194).

Деструктивті діни ағымды кейде экстремистік діни идеология деп те атайды, бұл – зорлық-зомбылыққа, терроризмге, экстремизмге немесе заңның бұзылуының басқа түрлеріне шақыратын діни нанымдардың түсіндірмесі. Деструктивті діни ағымдар сенімді зорлық-зомбылық үшін ақтау ретінде қолдана алады және қоғамға да, сенушілерге де қауіп төндіруі мүмкін. Критерийлік базаға әртүрлі көзқарасты талдай отырып, деструктивтілік, мысалы, конституциялық жүйе мен мемлекеттіліктің нышандарына, дәстүр этномәдениет, қоғамның адамгершілігі және халықтың менталитеті, дәстүрлі діндерге теріс көзқарас танытады (Байтенова, Олжахан, 2023: 209).

Анықтамаларға сәйкес деструктивті ағым ешбір заң мен нормативтік құқықтарды мойындамайтын, ұлттық құндылықтарды теріске шығарып, мемлекеттік билік пен тұтастыққа қауіп төндіретін, жалған діни идеология негізінде терроризм мен экстремизмді насихаттап, жоспарлы әрекет ететін күш. Деструктивті діни ағымдар адамдардың әлеуметтік-психологиялық жағдайын бақылай отырып, интернет кеңістігінде манипу-

ляциялаудың жаңа әдіс-тәсілдерін қолдануы теріс идеологияны кеңінен насихаттап, ағым мүшелерінің санын арттыруда.

Батыс әдебиетінде бұл мәселе «онлайн радикалдану» деп аталады және бұл тақырып ұзақ уақыт бойы зерттеліп келеді (Решетняк, 2018: 5). Ғаламтор, электронды пошта экстремистерді өзара әрекеттесуге, өздерінің идеяларын насихаттап қоюға ғана емес, сонымен бірге ақпараттық соғыс жүргізуге мүмкіндік береді. Соның дәлелі ретінде ақпараттық тайталастың жаңа бір түрі «желілік соғыс» деген атқа ие болғаны мәлім. Осы тұрғыда террористік әрекеттерді географиялық жағынан бір-бірінен алшақта жүріп, бірақ өзара «желілік» форматта жасырын түрде қатысып тұратын, арнайы дайындықтан өткен кибертеррористердің шағын тобы және де жеке адам да жүргізуі мүмкін (Төлеев, 2017: 48).

Зерттеулерге сәйкес деструктивті топтар жаңа мүшелер табу үшін және бұқаралық ақпарат құралдарына өздерін жарнамалап, идеологиясын жүргізетін арнайы бөлімдерінің болатындығы, оны «үгіт-насихат бөлімі» ретінде жеке көзге түсетіні анықталады (6, 484 б.). Зерттеуші Мұрат Төлеевтің пікірінше: «Террористік және экстремистік қызметтің терроризм мен радикалды идеологияны насихаттау үдерісінде тек уағыз жұмысын жүргізіп қоймай, сонымен бірге халықтың құндылықтар бағдарына, дүние-танымдық көзқарастарына, эмоциялары мен сана-сезімдеріне, адами тұғырнамасына, яғни психологиялық ерекшеліктеріне аса мән береді» (Төлеев, 2017: 47). Бұл деструктивті діни ағымдардың адам психологиясын манипуляциялауда жас ерекшеліктеріне баса назар аударатындығымен қоса, олардың әлеуметтік-психологиялық жағдайын жіті назарда ұстайтындығын көрсетіп отыр.

Деструктивті топтардың таралуына ықпал ететін негізгі факторлардың қатарына мемлекеттің геосаяси және экономикалық жағдайы мен ондағы халықтың әлеуметтік күйі маңызды орын алады. Деструктивті ағым өкілдері бұл ерекшеліктерді басты назарда ұстайды. Бұл тұрасында зерттеуші М. Төлеев: «Орталық Азия елдерінде ақпараттық мәдениеттің даму деңгейі ақпарат көзін таңдап алуға және соған сәйкес оларды талдап түсіндіруге мүмкіндік бермейді. Келеңсіз әлеуметтік ахуалдың осы аймақта дамуы, негізінен ол экономикалық дағдарыс, әлеуметтік келеңсіздіктер, қоғамның жікке бөлінуі, мәдени және интеллектуалды деңгейдің төмендігі, адамдардың тез иланғыш болуы және ақпараттық-психологиялық ықпалға түсіп қалуы әсер етеді (Төлеев, 2017: 47).

Сараптамалық зерттеулердің қорытындысы бойынша соңғы уақытта интернет желісінде 10 мың экстремистік электрондық алаңдардың бар екендігі анықталған (1). Бұл дерек – 2023 жылда ресми жарияланған ақпарат. Деструктивті діни ағымдар интернет желісіндегі жұмыстарын үздіксіз жүргізе отырып, әлеуметтік желілерді тиімді құрал ретінде пайдаланып келеді. Мемлекеттік құзырлы органдар тарапынан жүргізіліп келген алдын алу шараларының өзі ағым өкілдерінің жолына бұғат сала алмай отыр. Бұл өз кезегінде құзырлы мекемелердің жұмысын тиімді ұйымдастырып, алдын алу бойынша жаңа, нақты шараларды қабылдау қажеттілігін көрсетеді.

Эксперт Анастасия Решетняк: радикалданудың негізгі алғы шарттарының бірі – оқшаулану, түрлі себептермен әдеттегі қоғамнан немесе өмір салтынан ажырау. Қазіргі әлемде адам интернет пайда болғанға дейін мүмкін болатын дәрежеде жалғыз қалмайды, қазір оның интернетте

пікірлес адамдарды, түсіністік пен жанашырлықты табуға әрқашан мүмкіндігі бар. Осылайша, бүгінгі таңда жалдау бойынша ең «озық» ұйым ДАИШ жаңа ізбасарларды тарту үшін интернетті, әлеуметтік желілерді және жедел мессенджерлерді пайдаланады, бұл ұйымның әрбір әлеуетті мүшесімен мақсатты жұмыс істеуге мүмкіндік береді. Мысалы, Малайзияда, Ішкі істер министрлігінің бағалауы бойынша, жаңадан Ислам мемлекетіне (Халифат) шақырылғандардың кем дегенде 75%-ы онлайн режимде қабылданған (Варандани, 2015). Қазақстанда бұл көрсеткіш бұдан да жоғары, радикалды идеологияны ұстанатын он адамның сегізі интернеттен сәйкес топтарға енген деп тұжырымдайды (Решетняк, 2018: 5).

Интернет-ресурстар арқылы радикалданудың ең үлкен қаупі Қазақстандағы әлеуметтік желілер мен басқа да интернет-ресурстардың негізгі аудиториясын құрайтын жастарға төнеді (Черных, 2014). Сарапшылардың пікірінше, жеке басының дағдарысы мен әлеуметтік-экономикалық мәселелерге байланысты жастардың рекрутерлердің іліміне қарсы тұруы қиынға соғады (Шибутов және Абрамов, 2012). Түрлі дереккөздерге сәйкес, қазір Сирия мен Ирактағы қақтығыс аймағында Қазақстан Республикасының 300-ден 1000-ға дейінгі азаматы, соның ішінде әйелдер мен балалар бар (Сандыбаев, 2015) (Решетняк, 2018: 7).

Жарияланған видеоларға қарағанда, олардың көпшілігі – 29 жасқа дейінгі жастар. Бұл деректерді Қазақстан Республикасының Бас прокуратурасы растап отыр. 2012 жылы Қазақстанда терроризм үшін сотталғандардың 60%-ға жуығы осы жасқа толмағандар болды. 2014 жылы «террористің әлеуметтік портретін» құрастырған Қауіпсіздік бағдар-

ламалары орталығы оны келесі сипаттамалармен толықтырады: орта білімі бар жұмыссыз жас жігіт. Арнайы діни білімі жоқ. Үйленген, бірнеше баласы бар» (Қазақстандағы лаңкестің әлеуметтік портреті құрастырылды, 2014 ж.)

(Решетняк, 2018: 7).

Эксперттердің зерттеуі көрсетіп отырғандай деструктивті діни ағымдардың құрығына түсетіндердің көбі жастар екендігін ескерсек, мұның артында ғаламдық үлкен себептер бар. Қазіргі әлемдік урбанизация тым жоғары деңгейге жетіп отыр. Бұл прогресс елімізде де ұзақ уақыт бойы қарқынды жалғасып келеді. Мұндағы мәселе ауылдық жерден жаппай қалаға көшкен халықтың көбі тұрғын үй, жұмысқа орналасу, денсаулық сақтау, білім алу мәселелерін толықтай шеше алмайды. Нәтижесінде жағдайы нашар аудандарда пәтер жалдап тұруға мәжбүр болады және мұндай әлеуметтік күйдегі адамдар тобын манипуляциялау оңай әрі жылдам болады. Бұл тұрасында ғалым Мұртаза Бұлұтай: «Үлкен қалалардың төңірегіндегі кедей махаллаларда өмір сүретін жартылай ауылдық, жартылай қалалық психологиядағы тұрғындар арасында жұмыссыздық мөлшері жоғары және осындай жерлерде жаңа ортамен проблемалы адамдар көп болады. Сондай жандарды әртүрлі идеологиялар мен жалған діндерге тарту қиынға соқпайды», – деп тұжырымдайды (Бұлұтай, 2006: 473).

Жастардың арнайы діни ілімінің болмауы жат ағымдардың жетегіне түсуіне бірден-бір себеп. Жасөспірімдердің діни ілімді өз бетінше интернет желілерінде алуы теріс ағым идеологиясымен сусындап, радикалды сананың қалыптасуына түрткі болып отыр. Ақпараттық заманда деструктивті діни ағымдардың діни ілімі жетілмеген жастарға діни контенттерді

заманауи тәсілдермен ұсынуы жат идеологияның қолшоқпарына айналдыруда.

Деструктивті ағымдар қолданылатын психологиялық әдістердің ішінен, ең алдымен, психологиялық байланыс орнату әдісін бөліп көрсетуге болады, мысалы, «интерактивтілік әдісі», ол өзі туралы жағымды әсер қалыптастыру үшін қолданылады. Егер сізде қандай да бір көзқарастар немесе белгілі бір қызығушылықтар болса, олар сізге бейімделуге тырысады. Егер сіз жануарларды ұнатасыз делік, олар сізбен жануарлар туралы сөйлеседі немесе сізге техника ұнаса, олар сізбен техника туралы сөйлеседі. Осылайша, олар өте жылы, өте жақын сенімді, тұлғааралық қатынастарды қалыптастырады. (Байгенова, Олжахан, 2023: 213-214). Мұндай әдіс-тәсілдерді ДДА өкілдері әлеуметтік желі арқылы тиімді пайдаланады. Адамдарға қажетті әрі қызықты заттарды интернет арқылы жарнамалай отырып, өз идеологияларын насихаттайды. Бастапқыда ешбір адам оның теріс ағым екенін ажырата алмайды. Адамдардың көңілінен шығып, сеніміне кірген соң теріс сенімін жүргізу қиындық туғызбайды. Қазіргі таңда мұндай манипуляция тәсіліне жастардан бөлек ақыл тоқтатқан адамдар да түсіп қалуда.

Деструктивті діни ағымдар өз қатарына тарту мақсатымен тек жасырын жолмен ғана емес, бұқаралық ақпарат құралдарында ашық насихат жүргізеді. Қазақстанда және әлемде экстремистік топ ретінде танылған «ДАИШ» ұйымының насихат жүргізу тәсілдері сапалы технологиялармен әлеуметтік желілер арқылы кеңінен насихатталады. Бұл ұйым мүшелерінің басым бөлігін жастар құрайды.

«ДАИШ»-тың әлеуметтік желілерде жарияланған бейне материалдарының мазмұнына назар аударсақ: «Алла-

ның жолымен, Мұхаммед пайғамбардың сүннетімен жүрміз және халифат құру арқылы әлемде болып жатқан әділетсіздіктің алдын аламыз. Сондай-ақ шариғат бойынша басқарылмаған мемлекет – кәпірлердің елі, сондықтан баршаңызды бұл мәселеге бейжай қарамай біздің қатарымызға қосылып, жихад жасауларыңызды талап етеміз», – деген идеологиялық және психикалық шабуылдар, діни білімі таяз азаматтардың «шынайы ислам» осы екен деп біліп, «халифатшылардың» қатарына қосылуға итермелейді (Әбдірәсілқызы және т.б, 2016: 30).

«ДАИШ»-тың қатарына қосылушыларды тек теологиялық көзқарастары үшін ғана қосылып қоймай, әлеуметтік жағы да қызықтыраы сөзсіз. Мәселен, бұқаралық ақпарат құралдарының мәліметтеріне сүйенсек, содырлар қатарындағы ресми ант қабылдаған «жауынгерлердің» жалақысы күніне шамамен 1000-нан жоғары АҚШ долларын құрайды. Сонымен қатар тұрғын үй және көлікпен қамтамасыз етілетіндігі туралы жалған ақпарат әлеуметтік жағдайы төмен азаматтарды қызықтырып, өз қатарын толтыру мақсатында мұндай «жарнамалар» жиі көрініс тауып жатыр. Әрине, мұндай «жарнамаларға» болашағына сенімсіз және өмір жағдайындағы түрлі себептерге шыдай алмай депрессияға түскен азаматтар «ДАИШ» содырларының қатарына қосылатындығы сөзсіз. Ақырында, өз қиялындағыдай Таяу Шығыстағы өмірін «ақша жетерлік» сипатта елестеткен азаматтар жер сипап қалып жатады (Әбдірәсілқызы және т.б. 2016: 31).

Деструктивті діни ағым өкілдері манипуляциялық объектісін алдын ала зерттей отырып, ұзақ уақытқа жоспарланған әдіс-тәсілдерін бірнеше кезеңде жүзеге асырады:

*1-кезең* – алдын ала – онымен тікелей байланыс құрмай тұрып адамды егжей-тегжей зерттеу (оның психологиялық қасиеттері, проблемалары, әлсіз жақтары және идеологиялық параметрлеріне баға беріледі). Бұл кезең рекрутерлерге адамның психологиялық жағдайын түсіну үшін негіз береді. Әрі келесі кезеңдерде рекрутер тарапынан оның жеке қасиеттері, материалдық жағдайы, идеологиялық ойлары немесе осы сияқты ақпарат түрлерінің жиынтығына байланысты манипуляциялық жолдары құрылады.

*2-кезең* – тұлғааралық қатынастарды орнату. Негізгі рекрутер үшін бұл кезеңнің мақсаты – алдап-арбау жолдарына психологиялық тұрғыдан жақындау. Бұл жағдайда жанама қызметтер мен жекебас мәселелерін талқылауға баса назар аударылады және қызығушылықты ояту жолға қойылады. Бұл жерде 1-інші кезеңде анықталған мәліметтермен жұмыс істейді. Мысалы: «Қызметте бағаланбайтын және алға ұмтылғысы келген адам болса, ол адаммен оны өзін маңызды сезінуін тудыратын әдістер қолға алынады.

Сонымен қатар рекрутер (манипуляциялық объектісін алдын ала зерттей отырып) алғашқы қадамды жасаған адамның өміріндегі компроматтарды да пайдаланады. Бұл кезеңде ең басты назарға адамның жағдайы, насихатқа реакциясы және оның қабылдау деңгейі ілінеді.

*3-кезең* деструктивті ағым өкілінің мақсаттарына байланысты рекрутер сұраныстарын орындауға объектінің қатысуы басты назарға тұтылады (белгіленген жақсы тұлғааралық қатынастар негізінде оны іс-әрекетке тарту ісі атқарылады). Бұл – ерекше және күрделі манипуляциялық кезең.

*4-кезең* – арбау туралы ұсынысты құрастыру. Бұл кезеңнің де өзіндік ерекшеліктері бар: компроматтарды, қорқытуларды, материалдық және отбасылық үрей туғызу арқылы адамды ұстап қалуға

тырысу. Құқықтық психологияның әдіснамасы мен терең теориясы арқылы адамды психологиялық стреске түсіру және бостандығынан айыру әдісі қолданылады (8, 2005: 39).

Деструктивті топ мүшелері өз қарамағына өткен жақтастарын әртүрлі әдістерімен ұстап отыра алады. Бұл топқа жаңадан тартылған мүшелері үшін ұзақ уақытқа созылатын психологиялық жарақат пен қорқыныш қалыптастырады. Мұндай әсерлерді келесідей сипаттауға болады.

*Психологиялық тәуелділік:* деструктивті топтардың мүшелері өздерінің көшбасшылары мен сенім топтарына психологиялық тәуелді бола алады. Бұл топсыз олар өмірдің мәнін жоғалтады және топтан шығудан қорқады.

*Оқшаулау:* деструктивті топтардың мүшелері сыртқы әлемнен оқшаулануы мүмкін. Оқшаулау объективті көзқарастарды қолдана алмай, ерекшелік сезімін тудыруы және олардың заманауи идеялары мен идеологияларына кедергі келтіруі мүмкін.

*Психологиялық қабылдау:* деструктивті топтардың жетекшілері өздерінің ізбасарларын бақылау үшін психологиялық қабылдауды қолдана алады. Бұған қокан-лоққылар, қорлайтын сөздер, кінә мен қорқыныш сезімдерін танытуы кіреді.

*Шындықты бұрмалау:* деструктивті топ мүшелерін олардың көшбасшылары ақпаратты басқарып, оларға әлем туралы ойдан шығарылған немесе біржақты түсініктер берген кезде шындықтың өзгеруімен салыстыруға болады. Бұл топ шындықтың жалғыз көзі деген елес тудыруы мүмкін.

*Тәуелсіздікті жоғалту:* деструктивті көшбасшылар тобында тәуелсіз шешім қабылдау мүмкін болмауы ықтимал. Бұл

дәрменсіздік сезімін тудыруы және сіздің өміріңізді бақылауды жоғалтуы мүмкін.

*Психологиялық салдары:* деструктивті салдарға қатысу депрессия, мазасыздық, жарақаттан кейінгі стресс, тұлғаның бұзылуы және басқа психикалық бұзылулар сияқты психологиялық проблемаларды тудыруы мүмкін (Байтенова, Олжахан, 2023: 215).

Қорытатын болсақ, қазіргі жаһандану дәуірінде деструктивті діни ағымдардан сақтандыру – тек құзырлы орындардың міндеті ғана емес, әрбір саналы адамның борышы. Мұндай теріс ағымдармен тұтас ел болып, ұлт болып күресуіміз қажет. Деструктивті діни ағымға қарсы иммунитет қалыптастыратын ең үлкен күш ол –

ұлттық кодты жаңғырту. Жастардың бойына жас күнінен бастап ұлттық тәрбиені сіңіру, салт-дәстүрдің мәнін ұғындыру, ұлттық сананы қалыптастыруда дін мен дәстүрдің орнын көрсететін қазақтың бай фольклорындағы жауһарларымен сусындандыру арқылы нағыз ұлтын, елін сүйетін тұлға болып қалыптастыру қажет. Кішкене күнінен бесік жырын, ертегілер мен аңыз-әңгімелерді, батырлар жырын, қисса-дастандарды бойына сіңіріп өскен жас буын өсе келе ешбір теріс идеологияға жұтылмайды. Бұл – тәжірибеде дәлелденген, ешбір тәсіл орнын баса алмайтын, рухани әлеммен байланысты негізгі құндылық.

### Әдебиеттер

1. «Psychology of religious sects and movements», Proceedings of the scientific-practical conference. – Fergana, 2005.
2. «Деструктивті діни ағымның ұстанушыларын дәстүрлі құндылықтарға бейімдеуге және оңалтуға қатысты» әдістемелік құрал // Т.Н. Нүсіпханов, Н. Стамбакиев, С. Шәкизада, Б. Илесбеков, А.С. Темурбаев, Н.А. Смағұлов. – Алматы, 2022. – 248 б.
3. <https://kazislam.kz/elimizde-80-mynggha-zhuyq-zhastar-destruktivti-aghymnyng-toptaryna-kirgen/>
4. Бұлұтай М. Дін және ұлт. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. –584 б.
5. Деструктивті діни ағымдардың психологияға әсері // Байтенова Н.Ж., Олжахан Ш.Н., Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы қ., Қазақстан. «Әл-Фараби мұрасындағы ізгі адам, қайырымды қоғам және заманауи этика» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарының жинағы. – Алматы, 2023 – 575 б.
6. Дін саласындағы өзекті мәселелер бойынша 20 сұрақ-жауап. 7- шығарылым: ДАИШ – аса қауіпті лаңкес ұйым / Құраст.: А. Әбдірәсілқызы, М. Исахан, М. Муслимов, Ж. Тенлибаева, С. Мадиева, Б. Алмурзаева, Б. Жанакөв, Р. Рашимбаев, Д. Жуманов, М. Сайлауова. – Астана: Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы, 2016. – 54 б.
7. Опасные сети: Как бороться с онлайн-радикализацией в Казахстане. Анастасия Решетняк. – Алматы, 2018.
8. Орталық Азиядағы терроризм: Сипаты. Түрлері. Себеп-салдары. М.С. Төлеев. – Алматы: Нур-Принт баспасы, 2017. – 199 б.

## References

1. «Psychology of religious sects and movements», Proceedings of the scientific-practical conference. – Fergana, 2005.
2. «Destruktivti dini aғymnyң ұstanushylaryn дәstырli қyндылықтарға bejimdeuge zhәне оңaltуға қатысты» әdistemelik қyрал // T.N. Nysiphanov, N. Stambakiev, S. Shәkizada, B. Ilesbekov, A.S. Temurbaev, N.A. Smagulov. – Almaty, 2022. – 248 b.
3. <https://kazislam.kz/elimizde-80-myngha-zhuyq-zhastar-destruktivti-aghyng-toptaryna-kirgen/>
4. Bұlytaj M. Din zhәне ұlt. – Almaty: «Arys» baspasy, 2006. –584 b.
5. Destruktivti dini aғymdardyn psihologijara әseri // Bajtenova N.Zh., Olzhahan Sh.N., Әl-Farabi atyndaғы Qazaқ ұlttyқ universiteti, Almaty қ., Qazaқstan. «Әl-Farabi mұрасyndaғы izgi adam, қажуymdy қоғам zhәне zamanauı jetika» atty halуқаралық ғыlymi-tәzhiribelik konferenciya materialdarynyң zhinary. – Almaty, 2023 – 575 b.
6. Din salasyndaғы өзekti мәseleler bojynsha 20 sұraq-zhauap. 7- shyғarylym: DAISH – asa қаuіpti laңkes ұjym / Құrast.: A. Әbdirәsilқыzy, M. Isahan, M. Muslimov, Zh. Tenlibaeva, S. Madieva, B. Almurzaeva, B. Zhanakov, R. Rashimbetov, D. Zhumanov, M. Sajlauova. – Astana: Din мәseleleri zhөnindegі ғыlymi-zertteu zhәне taldaу ortalyғы, 2016. – 54 b.
7. Opasnye seti: Kak borot’sja s onlajn-radikalizaciej v Kazahstane. Anastasija Reshetnjak. – Almaty, 2018.
8. Ortalyқ Azijadaғы terrorism: Sipaty. Tұrleri. Sebeb-saldary. M.S. Tөleev. – Almaty: Nur-Print baspasy, 2017. – 199 b.

FTAMP/SRSTI/ГРПТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-6799-5626>

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

e-mail: alirauf59@mail.ru

e-mail: b.melissova@gmail.com

## ХРИСТИАН (КАТОЛИЦИЗМДЕ) ЖӘНЕ ИСЛАМДАДАҒЫ (СУННИЗМДЕ) МЕНШІК ҚҰҚЫҒЫНА САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

**Альмухаметов Алий Рауфович**  
Философия ғылымдарының кандидаты,  
доцент, Нұр-Мұбарак Египет ислам  
ислам мәдениеті университеті  
Алматы қ., Қазақстан

**Мелисова Балжан Мелисқызы**  
Ph.D докторант,  
Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университеті  
Алматы қ., Қазақстан

## حقوق الملكية في المسيحية (الكاثوليكية) والإسلام (السنة) دراسة مقارنة

**مليسوفا بالجان ميليس قيزي**  
طالبة دكتوراة،  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

**المخاميتوف علي روفويش**  
الدكتور في العلوم الإسلامية  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

## A COMPARATIVE ANALYSIS OF PROPERTY RIGHTS IN CHRISTIANITY (CATHOLICISM) AND ISLAM (SUNNISM)

**Almukhametov Aliy Raufovich**  
Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor, Egyptian University  
of Islamic Culture Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

**Melissova Balzhan Melisqyzy**  
PhD student, Egyptian University of Is-  
lamic Culture Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

## СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПРАВА СОБСТВЕННОСТИ В ХРИСТИАНСТВЕ (КАТОЛИЦИЗМЕ) И ИСЛАМЕ (СУННИЗМЕ)

**Альмухаметов Алий Рауфович**  
Кандидат философских наук, доцент,  
Египетский университет исламской  
исламской культуры Нур-Мубарак  
г. Алматы, Казахстан

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

**Аңдатпа.** Бұл мақалада әлемдік діндер ретінде христиан және исламдағы меншік түсінігінің салыстырмалы теологиялық талдауы ұсынылып, қарастырылған. Бұл тақырып қазіргі таңда өте өзекті, өйткені осы діндер арасындағы келіспеушіліктер артып келеді. Осыған байланысты, өзара түсіністікке ықпал ететін ғылыми зерттеулерге сұраныс жоғары. Меншік қатынастары социоэкономикалық және құқықтық табиғатқа ие. Меншік иелері өндіріс, тарату, айырбас және шектеулі ресурстар мен материалдық активтерді пайдалану кезінде туындайтын қатынастар социоэкономикалық және меншік қатынастары ретінде ұқсас түрде көрінеді. Сондықтан меншік қатынастарының қалыптасуы мен дамуы, сондай-ақ заманауи қоғамдағы оның институционалдық реттеу механизмдерінің тиімділігі маңызды. Мақалада осы мәселе бойынша әртүрлі теориялық және әдістемелік тәсілдер сипатталып, бағаланды. Бұл зерттеудің жаңалығы жүйелі салыстырмалы талдауға негізделген маңызды теологиялық еңбектердің тапшылығында жатыр. Мақала негізінен Інжіл мен Құран мәтіндеріне сүйенді, католицизмді халықаралық қатынастардағы ең белсенді христиандық бағыт ретінде, ал ханафи мазхабын сунниттік бағытты мұсылмандарының басым мектебі ретінде қарастырады. Мақала меншік мәселесінің қалыптасуы мен дамуын талдау христиандық және исламдық сананың меншік пен байлыққа қатысты құндық мазмұнының себептерін, көздерін және ерекшеліктерін түсінуге мүмкіндік береді.

**Түйін сөздер:** Інжіл, Құран, меншік, әділеттілік, меншік институты, христиан, ислам.

**الملخص:** تقدم هذه المقالة تحليلاً لاهوتياً مقارناً لمفهوم الملكية في المسيحية والإسلام، وهما يعدان من الأديان العالمية. هذه الموضوعات ذات أهمية خاصة اليوم، حيث تزداد النزاعات والخلافات بين هذه الأديان. نتيجة لذلك، هناك طلب كبير على الدراسات العلمية التي تعزز الفهم المتبادل. تتسم علاقات الملكية بطبيعة اجتماعية واقتصادية وقانونية. العلاقات التي تظهر عندما يبدأ المالكون في الإنتاج والتوزيع والتبادل واستهلاك الموارد المحدودة والأصول المادية تتجلى بشكل مماثل كعلاقات اجتماعية واقتصادية وعلاقات ملكية، لذلك فإن تشكيل وتطوير علاقات الملكية وآليات تنظيمها المؤسسية الفعالة في المجتمع الحديث لهما أهمية كبيرة، لذلك تصف هذه المقالة وتقيم مجموعة متنوعة من النهج النظرية والمنهجية المتعلقة بهذه المشكلة.

تتمثل حادثة هذا البحث في نقص الأعمال اللاهوتية المهمة التي تستند إلى تحليل مقارن منهجي. تستخدم المقالة بشكل أساسي نصوصاً من الكتاب المقدس والقرآن، وتدرس الكاثوليكية كأكثر اتجاه نشط في المسيحية في العلاقات الدولية، والمذهب الحنفي كمدرسة الغالبية من المسلمين السنة. سيسمح النظر في تشكيل وتطوير مسألة تبرير الملكية بفهم الأسباب والمصادر والخصائص المحددة للمحتوى القيمي في الوعي المسيحي والإسلامي في يتعلق بالملكية والثروة.

**الكلمات المفتاحية:** الكتاب المقدس، القرآن، الملكية، العدالة، مؤسسة الملكية، المسيحية، الإسلام.

**Abstract.** This article provides a comparative theological analysis of the concept of property in Christianity and Islam, which are considered world religions. This topic is highly relevant today, as conflicts and disagreements between world religions are increasing. Consequently, scientific studies that help foster mutual understanding are in great demand. Property relations are both socioeconomically and legal. The same type of relationships that appear when property owners begin production, distribution,

exchange and consumption of limited resources and material assets manifests the same as socioeconomic relations and property relations. For these reasons, the formation and development of property relations and effective mechanisms of its institutional regulation in modern society are important. This article describes and evaluates various theoretical and methodological approaches to this problem. The novelty of this research lies in the lack of significant theological works based on systematic comparative analysis. This article will mainly use the text of the Bible and Koran and examines Catholicism as the most active direction of Christianity in international relations participation, and the madhhab of the Hanafi direction of Islam as the school of the majority of Sunni Muslims. Consideration of the formation and development of the problem of property justification will allow us to understand the reasons, sources of formation and reproduction of the specifics of the value content of Christian and Islamic consciousness concerning property and wealth.

**Keywords:** Bible, Koran, property, justice, ownership institute, Christianity, Islam.

**Аннотация.** В данной статье представлен сравнительный теологический анализ понятия собственности в христианстве и исламе, которые считаются мировыми религиями. Эта тема особенно актуальна сегодня, так как конфликты и разногласия между этими религиями возрастают. В связи с этим научные исследования, способствующие взаимопониманию, пользуются большим спросом. Отношения собственности имеют как социоэкономическую, так и правовую природу. Отношения, возникающие, когда владельцы собственности занимаются производством, распределением, обменом и потреблением ограниченных ресурсов и материальных активов, проявляются аналогично как социоэкономические, так и собственнические отношения. Поэтому формирование и развитие отношений собственности, а также эффективные механизмы их институционального регулирования в современном обществе имеют решающее значение. В статье описаны и оценены различные теоретические и методологические подходы к этой проблеме. Новизна данного исследования заключается в недостатке значительных теологических работ, основанных на систематическом сравнительном анализе. В статье в основном используются тексты Библии и Корана, рассматривается католицизм как наиболее активное направление христианства в международных отношениях и ханафитский мазхаб как преобладающая школа суннитского ислама. Анализ формирования и развития обоснования собственности поможет понять причины, источники и специфику ценностного содержания христианского и исламского сознания в отношении собственности и богатства.

**Ключевые слова:** Библия, Коран, собственность, справедливость, институт собственности, христианство, ислам.

## Introduction

The institution of property law stands as one of the central and most intricate components within legal systems. Since its inception, human agency has played a pivotal role in shaping this institution. This is inherently tied to the notion that property, as a legal category, serves as the foundation upon which other legal relationships are built. It directly enables individuals to exercise their rights to freedom, happiness, development, and the expression of their capabilities.

Even in ancient times, sacred scriptures underscored the profound importance of property relations in the formation of society, the state, and the individual. Throughout the annals of human thought, eminent figures in culture, philosophy, and religion have endeavored to examine property from the standpoint of its interconnection with human beings, understanding of the world, reason, free will, moral issues, and ethics. Property has been viewed both as a pinnacle achievement of humanity and as a great tragedy of human existence. It has been associated alternately with prosperity and freedom, as well as with moral decay, social injustice, and war. The recurrent discourse throughout cultural history on the issue of property is indicative of profound contradictions inherent in human existence, the focal point of which is property.

As noted by Yusim, Mark Arkadyevich, a prudent and well-informed approach by the state to property law, corresponding to the realities of the era, allows for the establishment of a balance between the individual, society, and the state (Yusim, 2017). Therefore, the issue of property remains relevant even today. Property, as a relationship of ownership or possession, is correlated with the idea of freedom and its limitations. The institution of property law has throughout all epochs regulated conflicts of interest and

determined a just equilibrium between various individuals and social groups through relations concerning material goods. With the evolution of societal relations, the economic and legal category of property law gradually underwent modifications in terms of its content and societal role. Nevertheless, the aspect of its connection to the individual has always remained an integral part of this institution.

Notably, the issue of property is not merely economic but also religious and philosophical. What is property? What nature – material or spiritual – does it possess? Is the basis of property the exploitation of one human being by another? What is the purpose of property, and how can the act of acquiring a certain property by an individual be justified? Is possessing wealth morally acceptable? Is it possible to justify property, i.e., to acknowledge that its appropriation is in accordance with the religious tradition and morality existing within a particular society? (Shestovskikh, 2022, p.3). Numerous studies confirm that society does not develop solely on the basis of its highest economic indicators; the spiritual aspect also plays a significant role. As statistics show, the majority of the world's population identifies with a religion rather than being atheists and adheres to one form of religion or another. Christianity is the world's largest religion in terms of the number of followers. Islam is considered the second-largest religion in the world, comprising 23% of the world's population (Melton J.G., Baumann M., 2010).

In this article, Catholicism is examined as the most active branch of Christianity in participating in international relations, whereas the Hanafi school of Islamic jurisprudence is considered the predominant school among Sunni Muslims, with its founder, Abu Hanifa, being a prominent Muslim jurist of his time. Exploring the for-

mation and development of the justification of property issues will allow us to understand the reasons, sources, and reproduction of the specific value content of Christian and Islamic consciousness regarding property and wealth.

### **Methodology**

The scientific methods serve as the methodological basis of this article. Through comparative analysis and historical analysis methods, the concepts and definitions associated with the institution of property in the laws of Christianity, specifically Catholicism (canon law/ecclesiastical law) and Islam (Islamic law) through the Hanafi legal school, were described and compared.

### **The main part**

Given the conditions of the contemporary global economic crisis, it has become particularly evident that wealth is not only an economic but also a moral category. Increasingly, one can hear statements from religious leaders that many problems stem from distorted economic activities that do not serve the genuine needs of humanity but rather from a relentless pursuit of profit, often becoming obsessive. Thus, a society will thrive when it combines efficiency with justice and social solidarity.

Property has always existed and will continue to exist; it is among those concepts around which constant debates are held and upon which the greatest minds of humanity work. Attempts to alter established property relations in society and establish a new order of these relations have been the cause of most social transformations throughout world history. The issue of property, both directly and indirectly, is extensively addressed in studies of social philosophy (Plato, Aristotle, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx, and others). Even ancient Greek, Roman, Eastern, and medieval thinkers dedicated their work to

the regulation and development of property relations. Among the religious canons of almost all people, property relations occupy a central place. For example, in the teachings of medieval European canonists (legal scholars), significant attention is devoted to property relations; in the sacred book of all Muslims – the Quran – property relations are determined with a very profound, clear, and scientifically logical sequence concerning the principles related to appropriation, use, and disposal.

In every historical epoch in the development of political and legal thought, the idea of personal freedom has invariably been coupled with the idea of the individual's right to property. Personal freedom has never been conceived in isolation from one's right to ownership or joint ownership of property. Thus, for Aristotle, the polis itself as a union of free citizens arises from the community of householders – the owners of family property – which constitute the starting point of the national economy (Polivko, Salnikov, Shafiev, 2018).

The concept of “property,” its forms, rights, and place in the system of social relations, has long been a subject of concern not only in ancient times but also in contemporary times. When attempting to define property, there is often a mixture of two concepts: rights and relations. Property relations regulate human interactions on the surface of socioeconomic phenomena and provide answers to questions such as who owns what and how much and who possesses and disposes of what (Gareeva, 2014).

In archaic societies, encroachment upon the property of the tribe was punished by death, and the supreme owners and rulers were gods and spirits. The denial of property in Christianity expressed its transient nature, and it also underlines the contradiction between individual or familial private property

and the collective property of the people, society, or state. Property, even in its nonmaterial forms (such as “intellectual” property), is linked to the material side of life, hence elements of its negation in various religious and communist doctrines. However, mechanisms for redistributing property are necessary in any society (Yusim, 2017).

In the 19th century, the issue of private property became a focal point in society. Supporters of Marxist theory emphasized the idea of the primacy of the means of production in the understanding of property. They relied on the concept that social conditions influence individual consciousness and worldview. Although this view is quite foreign to Christian doctrine, Christian currents of social thought emerged, striving to reconcile Christian teachings with Marxist ideas. Modern Catholic and some Orthodox social doctrines have arisen in response to Marxism and other communist movements over the last two centuries. Consequently, there are significant differences in the official doctrines of various Christian denominations and interpretations by individual Christian authors regarding the institution of private property and its role in contemporary society. Thus, there is a need to continue the development of both Christian and, broadly, sociological thought in this direction, both normatively and positively (Lukin, 2014).

Private property is the foundation of society and the economy. At the same time, it is one of the inalienable, fundamental rights of human beings and emerged even before our era. The right to private property arises from the nature of humans and is connected with their pursuit of material goods and the instinct for self-preservation.

Many researchers consider property to be one of the most important socioeconomic relationships throughout human history. Property lies at the core of the structural

organization of the economy and society, differentiates economic interests, and determines forms of income. During socioeconomic transformations, socioeconomic interests concentrate and intensify around property. Under the conditions of a contemporary high-industrial, informational society, there is a need for the development of property methodology and theory (Tim Ross, 2017, pp.96-105). « Property, as a historical category, is directly related to the processes occurring in society » (Tim Ross, 2017, pp.96--105).

The material component of property is assets. Modern interpretations of the concept of “assets” include not only material value but also intangible goods, such as things, money, securities, all types of property, property rights, and the right to the results of intellectual activity, work, services, information, etc. “Property”, as a legal category, reflects the right to ownership of assets. It is defined as social norms regulating access to limited resources. However, even the legal interpretation of the concept of “property” cannot ignore the socioinstitutional context of its functioning, as real, reliable protection of property rights cannot be achieved beyond the scope of social relations.

### **Institution of Property Rights in Christianity**

*Early Christianity.* Christianity emerged within a Jewish context where norms regulating consumption and many aspects of economic activity had been in place for centuries. The Ten Commandments sanctified and placed under God’s protection the personal property of the Jews. This included not only the commandment “thou shalt not steal” but also the prohibition against coveting another’s property. Additionally, Jews were obligated to observe a complex system of dietary restrictions, leave gleanings in the field for strangers, forgive debts every ju-

bible (the 50th year), and more. One of the commandments strictly prohibited any labor on Sabbath day.

Jesus, acting as God, abolished this commandment, stating, “It is lawful to do good on the Sabbath days” (Matthew 12:12), and declared many ritual prohibitions, especially dietary ones, as nonmandatory. However, the Ten Commandments retained their obligatory force, and the New Testament, compared with the Old Testament, does not indicate a different attitude toward the arrangement of earthly life (Isaev, 2008, pp. 118 – 120).

The concept of property has ancient roots in human history and is one of the primary institutions regulating relationships among people. Both the Old and New Testaments, as well as later Christian authors, assert that this understanding was established by God Himself. At the same time, they are practically unanimous in their opinion that a system based on private property is not the Christian ideal. The property arrangement of the early Christian community in Jerusalem is considered to be closest to this ideal (Lukin, 2014).

All Christian denominations and sects acknowledge that everything in the world, including the world itself, belongs and belongs to the one who created it, namely, God. However, the True Owner can grant temporary ownership of part of His possession to people. Therefore, the transgression of the commandment “thou shalt not steal” is committed not only against one’s neighbor but also against God (Koval, 1993, p. 9).

The institution of communal land ownership preceded the institution of private property. This is because, in ancient times, humans could not live outside the clan, the tribal community. This is especially evident in the case of Palestine, where land allotments owned by members of the clan com-

munity were transferred exclusively within the clan. However, by the 8th century BCE, land increasingly became the property of individual heads of household as communal kinship ties disintegrated. For example, Abraham purchased “a field with a cave in it and all the trees in the field” for 400 shekels of silver (Genesis 23:16). Gradually, private property became firmly established in Ancient Israel to the extent that the Bible speaks of God’s wrath toward those who encroach upon private property (Oganesyanyan, 2019, p. 11).

Mark transmits Christ’s words as follows: “Children, how hard is it for them that trust in riches to enter into the Kingdom of God! » (Mark 10 :24). Christ urged his disciples not to worry about tomorrow, not to gather treasures on earth, “where moth and rust destroy, and where thieves break in and steal” (Matthew 6:19). However, a Christian is not obligated to live in hunger and rags. “Your heavenly father knows that you need all these things. Christ gently rebukes the industrious and caring Martha and praises Mary precisely for following this “order,” whereas Martha does not (Luke 10:41–42). Even pagans Christ condemns not for striving for material prosperity but for not thinking first about the Kingdom of God and righteousness (Matthew 6:31). Sending the apostles « on a mission, » Christ commanded them not to take anything with them – but only because the listeners are obligated to provide them with everything necessary: « The laborer is worthy of his food » (Matthew 10 :10).

Thus, Christians are promised material well-being – but on the “condition” that they will not strive for material prosperity. This is the greatest paradox of Christian economic ethics. We put the word “condition” in the quotes. It is achievable – in the sense that in the past and today, there have been individ-

ual Christians and entire Christian communities whose activities strive not for material well-being but, for example, for fulfilling their duty or vocation as they understand it. However, it is unattainable in the sense that it cannot be achieved by any external action or by any act of free will. No one can “set themselves” such a pious aspiration: it is as impossible as forgetting anything through a deliberate effort of will (Isaev, 2008, pp. 118 – 120).

Christianity obliges every Christian to respect the property of others. However, Christianity also imposes obligations on every property owner related to ownership. For example, paying taxes (« Render to Caesar the things that are Caesar’s »), even if the state is not Christian (Matthew 22:17 – 21). In addition, most importantly – sharing with the less fortunate. However, Christ considered such charity that led the giver to acute shortages meaningless. Such acts of charity Christ call soul-saving in every sense of the word: those who did not engage in any charity will go to hell (Matthew 25:40 – 45). To prevent almsgiving, done openly and publicly, from becoming a source of pride and tempting the giver with pride, Christ strongly advises giving alms in secret (Matthew 6:3 – 4).

Noticeable in the New Testament are episodes where the discourse on property is presented from an eschatological perspective. Before the end of the world, Christians should not take anything from their property (Mark 13:14–16). « The time is short, so... those who buy, [should be] as though they did not possess » wrote the Apostle Paul (1 Corinthians 7:29 – 30).

As soon as it became clear that Christians faced a sufficiently long earthly life during which they must spread their faith, wealthy Christian communities (such as those in Antioch and Ephesus) began mate-

rially aiding newly established ones. Then, until the Edict of Milan in 313 AD, Christianity existed in the Roman Empire semilegally and was periodically subjected to fierce persecution. Christian property was theoretically under the same protection of Roman law as any Roman citizen property. During times of moral decline, reliable protection was not guaranteed, and belonging to Christianity created additional risk. However, in the mid-3rd century, when a new Christian institution emerged in Egypt – monasticism – the founder of monasticism, Anthony the Great (approximately 250–355 AD), retreated into the desert to save his soul from the temptations of wealth, realizing that the words Christ addressed to the rich youth also applied to him. However, Egyptian monks understood well that not only wealth but also any other earthly good could be a temptation. They believed that everyone should determine what is the most dangerous temptation for them personally. In addition, if it was water (scarce in Egypt !), consumed internally, the monk took a vow of abstinence; if water was used for ablutions, the monk became dirty, and so on. Anthony was a hermit monk, but Pachomius the Great (d. 348), his disciple, laid the foundation for communal (cenobitic) monasticism. Monasteries were founded to escape the temptations of wealth; however, for monasteries to exist and multiply, their inhabitants again had to create and multiply wealth through their labor. This paradoxical situation was repeated later in the establishment of the Franciscan order in the early 13th century, with Sergius of Radonezh in the foundation of the Trinity Lavra of St. Sergius, several more times (Isaev, 2008, pp. 118–120).

*The Book of Genesis on the Emergence of the Institution of Private Property.* The right of ownership of land, including its plant and animal world, is mentioned in

the first chapter of Genesis (Genesis 1:28). « Be fruitful, multiply, replenish the earth, and subdue it. » The word “subdue” encompasses various forms. This includes the general, one might say family, ownership of the first family, and the aggregate of private and communal ownerships in the period after the fall of the first parents. However, in both periods, these rights were not absolute and unlimited. Granting humans this right, the Supreme Owner, according to the Book of Genesis, simultaneously introduces some limitations on the right of use. He commanded not to eat the fruit of the tree of the knowledge of good and evil (Genesis 2:16–17). Allowing people the freedom to choose: to obey or to violate the commandment, God warns of the most serious consequences of disobedience (Genesis 2:17).

According to the Book of Genesis, one of the consequences of the fall was the displacement of the first family into a world of limited goods, where the necessary goods for life had to be obtained through hard work (Genesis 3:17–19). Under such conditions, peaceful coexistence of people and trade could exist only with the institution of private property. This institution allowed society, to some extent, to avoid degradation and sliding into a wild state. Already in the second generation of humans, according to the Book of Genesis, there are signs of property separation. The farmer Cain brings a portion of his crops as an offering to the Lord (Genesis 4:4).

He makes the decision himself about what to sacrifice. Cain, apparently, sacrifices something not the best. Regarding Abel’s sacrifice, the author of Genesis says that “Abel also brought of the firstborn of his flock and of their fat” (Genesis 4:4). The word “of theirs” means that Abel considered himself entitled to dispose of the lambs of the flock he was raising. In Abra-

ham’s life, which begins with Chapter 11 of Genesis, there are mentions of his property and transactions, which are possible only in a developed institution of private property. When moving from Haran to the land of Canaan, Abraham’s family took with them “the possessions that they had acquired” and the slaves in their possession (Genesis 11:5). In the next chapter, it is reported that the basis of Abraham’s property was livestock, draft animals, and slaves. Taking Sarah into Pharaoh’s house, Abraham’s property was preserved, “male and female slaves, and camels” (Genesis 12:16). In subsequent chapters, it is noted that the righteous Abraham owned quite a large estate in various forms. He was “very rich in livestock, silver, and gold” and “had many farming fields” (Genesis 13:2; 26:14). In the 23rd chapter of Genesis, there is a fairly detailed description of a deal concluded by Abraham with the Hittites. Importantly, Abraham prefers to purchase land for the establishment of a family burial site over a gift. He prefers private property and does not want to create a sense of community with Hittites through a gift. Here, another relevant function of private property is examined.

In the narrative about Abraham’s life, there is also mention of the existence of the institution of inheritance of property. The progenitor of the Jewish people left all his property to Isaac, the only son of his legitimate wife, distributing gifts to the children of concubines (Genesis 25:5–6).

### **Property in Islam**

*The Sacred Quran on Property.* In Islam, a person can possess anything within the bounds permitted by the Sacred Quran. No one has the right to exceed what is permitted by the Almighty. The measure used when assessing property rights is only the concept of halal (permissible) and haram (forbidden). No one has precedence in ac-

quiring property. Therefore, Islam acknowledges the natural inclination toward accumulation.

« ... and provide for them out of the wealth which Allah has given you. » (Quran 24 :33).

« **Do not give the foolish [your] property which Allah has made a means of support for you, but feed and clothe them from it, and speak to them words of appropriate kindness**” (Quran 4:5).

«The Jews claimed, «Uzair is the son of Allah.» Christians claimed, “The Messiah is the son of Allah,” but these are just words spoken by [their] mouths, reminiscent of the words of those who disbelieved [in Allah] long before them. May Allah strike them down! How far are they [from the truth]!” (Quran 9:30).

Numerous verses of the Quran make it clear that the Owner (Proprietor) of all things in the Universe is their Creator – the Most High Allah. In an absolute sense, everything in the world belongs to Him: “**To Allah belongs the dominion of the heavens and the earth and whatever is between them. He creates what He wills, and Allah is over all things competent!**” (Quran 5:120). According to the Quran, Allah is the “**Owner of sovereignty!**” (Quran 3:26).

However, this does not mean the absence of authority for humans. Our ownership of any given object takes on a special character in this light. Humans can be considered, to some extent, “trustees” of God on Earth.

Thus, the Quran does not negate the right to private property. For example, the following verse can be cited: “**...only Allah accepts repentance from His servants and receives [their] charities, and that Allah is the Accepting of Repentance, the Merciful?** » (Quran, 9 :104). Since God « accepts charities, » it means that His servants have property they can donate.

Islam provides different categories of property for various authorities. There are things that belong to God and are inaccessible to humans, such as planets. There are also things that belong to humanity as a whole, such as oceans – they cannot be privately owned. In every country and society, there are things that belong to every citizen, such as public lands. There are also items that can be owned by a specific individual or group of individuals.

All property owned by people is associated with certain rights and responsibilities. Islamic law has several limitations in this regard. The main thing to remember is that, ultimately, everything belongs to the Most High, and we must manage our property in accordance with His commands.

One of the restrictions imposed by Islam is that property must be acquired through lawful means. In turn, the right of a person to defend their property is sacred. Prophet Muhammad (peace be upon him) said: “A man should not harm himself or others” (Muslim). This must be considered when using property. For example, Islam condemns the monopolization of resources essential to society. Additionally, Sharia noted that causing minor harm is permissible if necessary to prevent greater harm to a significant number of people or society as a whole.

A third restriction is that the owner must be of sound mind. If they are insane, a guardian must be appointed, whose task is to oversee the use of the property in the ward’s best interests, as the latter, acting independently, could harm themselves or others.

According to Sharia, the right to property is associated with fulfilling certain obligations. One of them is using property to support the family (sometimes the extended family). Another obligation related to property is paying Zakat (alms), which is

obligatory for every Muslim. Zakat is one of the pillars of Islam, a form of worship of the Most High Allah. Zakat can be paid, including in monetary form. It is not a type of income tax. The Zakat amount is 2.5% of the value of the person's specific property, and property used for their primary needs (for example, a home they reside in) is not counted. Zakat is paid once a year.

In addition, there are other types of taxes in Muslim society. The Prophet's words are known: "Other obligations lie on property, besides Zakat" (Tirmidhi). However, a just ruler imposes additional taxes only if the Zakat amount is insufficient to meet the needs of society, such as in times of war, famine, illness, or other unforeseen circumstances.

Property is considered lawful if it has been acquired by permissible means. One of them is a person's personal labor, which may involve employment, business, trade, hunting, or fishing. However, Islam also acknowledges other ways of acquiring property. For example, a woman receives a dowry from her husband when she marries (mahr) and is entitled to maintenance. Islam also provides for property inheritance. The needy can receive Zakat or Sadaqah (voluntary charity). Additionally, Islam allows for gifting and bartering goods. Among the unlawful ways of acquiring property are theft, extortion, misappropriation of public funds, and other actions recognized as crimes in any modern society (e.g., acquiring property through deception—fraud, as well as taking bribes). However, Islam also considers unlawful the means of acquiring money and other valuables that are unacceptable for a Muslim (Muslima), such as engaging in prostitution, fortune-telling, selling alcohol, drugs, pork, etc.

Legal and ethical norms in Islam are closely intertwined. Take, for example, sav-

ings. Anyone can set aside a sum of money for unforeseen circumstances. However, accumulating wealth as an end in itself is not encouraged. The Quran states, "And those who hoard up gold and silver and spend it not in the Way of Allah, give them tidings of a painful torment" (Quran 9:34). This ethical requirement has a clear economic rationale: money is withdrawn from circulation, resulting in a slowdown in the process of natural resource development, a reduction in the number of jobs, etc.

Another requirement mentioned in the Quran is moderation in spending money. Islam prohibits both stinginess and extravagance: "**And let not your hand be tied (like a miser) to your neck, nor stretch it forth to its utmost reach (like a spendthrift), so that you become blameworthy and in severe poverty**" (Quran 17:29). In another verse, it is said: "**Eat and drink, but waste not by extravagance; certainly, He (Allah) likes not Al-Musrifun (those who waste by extravagance)**" (Quran 7:31).

In Sharia, property is considered one of the fundamental values, along with religion, life, reason, and progeny. Only religion is related to the divine aspect of Sharia, whereas the others emphasize its secular orientation. According to Islam, Allah endows His obedient servants with material blessings. This is expressed in understanding property rights as a special relationship established by Sharia between a person and the mentioned blessings. Therefore, a person endowed from above with certain property, i.e., having lawfully acquired it, thereby becomes its owner and, in particular, has the right to prevent others from claiming it.

In Islam, the inviolability of property is a fundamental principle, and its beneficial use is ensured. Even if the realization of personal interests is initially assumed, their orientation toward compliance with public

interests is noted as the most important feature (Tim Ross, 2017, p.96-105).

Property rights in Islam are regulated by Muslim law, which is an independent legal system. Therefore, studying it presents not only historical but also general theoretical interest. Its analysis in a comparative context shows that some concepts and conclusions of the general theory of law, claiming to be universally significant, need further development and clarification, taking into account the peculiarities of the main legal systems of modernity, one of which is Islamic law.

In particular, a characteristic feature of Islamic law is that the state did not directly participate in the formation of most of its norms. It played its legislative role indirectly – by sanctioning the conclusions of Muslim legal interpretations (madhabs). The main source of Islamic law in a legal sense belongs to doctrine, and the state officially sanctioned its conclusions by appointing judges and obliging them to decide cases on the basis of the doctrine of a certain madhab. Under these conditions, the Quran can be considered the general ideological basis of Islamic law, since only a small number of its norms come from “divine revelation” and traditions about the life of the Prophet (Sunna) (Krushinskaya, 2011).

The Hanafi legal school undoubtedly occupies a central place in Islamic legal doctrine. This is primarily explained by the fact that the number of followers of Hanafism exceeded the number of supporters of other legal schools several times during the Middle Ages and the modern era. This school is considered more liberal, and by some researchers, it is positioned as oppositional to the strict dogmas that dominated the Arabian Peninsula in the 7th century. Therefore, it is not by chance that the appearance of the first supporters of Hanafism coincided with the liberal Baghdad, which at that time became

a kind of headache for the conservative political elite of Medina. Notably, the founders of Hanafism were truly foresighted. Having significantly softened the positions of the then dominant approach to many legislative issues, they prepared a new dogma that was relatively easily accepted by conquered peoples and countries (Minniakhmetov, 2014).

As Russian researchers of Islamic jurisprudence rightly note, “Hanafi law is the most flexible and convenient for secular authority. “This circumstance allowed Hanafism to consolidate its position further during the era of sultanates. Notably, the vast majority of Turkic-speaking nomadic peoples embraced Islam precisely in its Hanafi interpretation because the new norms of human behavior and social organization were largely understandable and familiar to them (Minniakhmetov, 2014).

With respect to property rights, in Islam, the power of Allah is reduced to the fact that He acts simultaneously as the supreme dispenser of property granted to people, the legislator establishing the boundaries and conditions for acquiring and exercising property rights, and the supreme judge ensuring compliance with these rules (Gareeva, 2014).

Overall, Islam regards property with respect and does not consider the acquisition of wealth as something shameful or distracting from serving Allah. Individual types of property cannot be in private ownership. Objects serving public interests (such as major roads or cemeteries) are under public ownership among many people. Islamic forms of collective ownership fall into this category as well. According to the words of the Prophet Muhammad, “people are partners in three things: pasture, water, and fire. » These three “things” should be in collective or state ownership since they are intended to meet the basic needs of all people.

In a social sense, burdens on property provided by Muslim law have special significance. According to Sharia, it is not wealth itself that is condemned, but rather empty accumulation, the concentration of property in few hands that is not used, is not in circulation, does not generate income, and is not spent for beneficial purposes. It is from these provisions that such a specific institution of Islamic tax law as Zakat arises – an obligatory donation that wealthy Muslims must provide to the needy – impoverished, the destitute, travelers. Thus, the principle of limiting private rights comes into play here, giving the role of the state in the economy a religious-ethical dimension (Gareeva, 2014).

Property issues did not occupy a separate place in traditional treatises but were considered in connection with the development of issues such as ghanima (war booty), zakat (mandatory donation), inheritance division, and certain types of contracts. Zakat was used as a tax for the benefit of the poor and needy, as well as for the development of projects; it also contributed to the spread of Islam and true knowledge, being one of the five pillars of Islam. Unlike sadaqah, zakat is a compulsory charity that Muslims pay once a year under certain conditions. Sadaqah, on the other hand, is a voluntary charity that a person pays at their discretion and desire.

Property in Islam was viewed as an object of property rights, meaning that property was divided into state, private, public, impure (wine, pork, books contradicting Islamic teachings), waqf (sacred things), and abandoned (ownerless) property. Waqf may be of particular interest.

Waqf, or endowment, is a property that is taken out of circulation and designated for charitable purposes. Waqf belongs to mosques and other religious institutions. The person transferring their property to

waqf forfeit their ownership rights over it but could still use the property and reserve a portion of the income for personal use or pass it on as inheritance. This institution was previously widely used to support education and science, and currently, it is also used in the Islamic world for financing social programs (Gareeva, 2014).

An important feature of the Muslim legal system is its diversity, stemming from differences in the interpretation of property rights by various madhabs (schools of thought). According to some Islamic scholars, the legal norms contained in the Quran can be divided into two groups: those regulating relations between Allah and humans (religious rituals) and those between people. The ways of interpreting these norms have evolved over a long period, often differing in various national state formations, resulting in the emergence of four schools of Islamic legal thought (four madhabs).

The proclaimed connection between Allah's will and property rights in Muslim law leaves its mark on the interpretation of the content of public and state property. At the same time, poor people have an established right to the property of the rich, regulated by zakat, "those who allocate a portion of their property for the asking and the deprived" (Quran, 70:24, 25). As noted in Islamic literature, "this right cannot be violated or prohibited" (Goncharov, 2000).

Thus, Islam recognizes the right to private property while simultaneously protecting the interests of society, imposing certain moral and ethical obligations on the property owner.

## Conclusion

Above, we present quotes from the Bible related to the early period of Christianity. The second period was associated with Christianity becoming the official religion of the Byz-

antine Empire. Among the believers, there were many wealthy individuals, and overall, the number of Christians increased. The life of church parishes began to differ increasingly from the life of early Christian communities. The communal sharing of property was mostly absent. At this time, new believers no longer clearly understood that Christ's love requires the renunciation of property in favor of the less fortunate. Property rights were protected by law, and Christians were not in a hurry to part with their possessions. « The Church Fathers zealously fought against this pagan understanding of this right (property rights). This is why Holy Fathers were forced to explain in more detail than they did in the early centuries the need for almsgiving and the correct view of one's property as a tool for carrying out the will of God.

Christian views on property and wealth, on earthly goods and the earthly life of man developed along complex trajectories in subsequent centuries. The Orthodox, Catholic, and Protestant traditions have diverged significantly on many important issues, including socioeconomic ones. This is the subject of special study. Notably, the main difference between Orthodox and Catholic approaches to the issue of private property is that Catholicism, which relies on St. Thomas Aquinas, indirectly links private property with the provisions of natural law. Orthodoxy tends to consider property as nothing more than a historical institution, “which constantly changes in its outlines, as well as in its social significance, and none of its forms of existence has self-sufficient, eternally enduring significance” (Bulgakov, 1991).

While rejecting self-sufficient ownership and its ethical unaccountability, Christianity does not deny that wealth could be a means of serving God. The owner was required to behave in a certain way. How could

one feed the hungry, give drink to the thirsty, clothe the naked, and shelter the homeless if each person first suffers from these needs? Wealth is a tool. If you use it correctly, it serves you for justification, but if you misuse it, you may end up serving injustice. For its nature is to serve, not to dominate.

Although many Church Fathers sharply condemned private property and considered communal ownership the only acceptable form, Christianity as a whole proceeded because the form of ownership does not determine one's internal attitude toward it. One could be equally enslaved by both private and communal property. The only thing that Christianity calls for in this regard is not to immerse oneself completely in economic affairs, not to let oneself be dominated by the instinct of arranging oneself in this world, but to subjugate property and wealth to religious-ethical norms, to serve God and to loved ones (Koval, 1993).

In light of this, it also becomes clear why it is impossible to enrich oneself forever and elevate oneself through this imaginary property. However, temporary possessions can be disposed of in different ways. Christianity considers property and wealth neutral in moral terms; they can be a blessing, or they can turn into a curse. Everything depends, as Christianity teaches, on internal intentions, which are motivations that guide the manager of property and wealth. The main goal is to achieve internal freedom from the goods of the world, from attachment to wealth. There is nothing new in renouncing wealth and sharing it with the poor, which many did even before the advent of the Savior, some for leisure and learning, others for worldly honor and glory – said Clement of Alexandria, noting that external renunciation of property and wealth is meaningless without internal freedom of spirit from attachment to the goods of the world (Koval, 1993).

For the sake of comparison, we briefly outline the Catholic view of property here as well. The theological position of the Roman Catholic Church on property relations fundamentally differs from the position of the Orthodox Church and is expressed in two papal encyclicals – “Rerum Novarum” (New Things) and “Centissimus Annus” (The Hundredth Year) – as well as in the decisions of the Second Vatican Council. In the encyclical “Rerum Novarum,” Pope Leo XIII (1891), the Catholic Church, for the first time, consistently and thoroughly expresses its views on the just economic organization of human society. The main idea of this document on the issue of interest to us is expressed in the recognition of the unconditional right of man to private property (Bobrova, 2018).

The teachings of Western churches, particularly Catholics starting from Thomas Aquinas, have deviated from the patristic doctrine. Catholicism has long held a compromising position, attempting to reconcile the demands of the time with the Gospel. The final recognition of the unquestionably positive value of private property among Catholics occurred only after the collapse of socialist regimes in Eastern Europe.

The Catholic position regarding property can be summarized as follows: “Thus, the ideal of social structure in papal encyclicals is seen as follows: capitalism based on private property, but a ‘soft’ capitalism, where everyone understands that it is better to respect each other and therefore cooperate rather than exploit or conflict. This harmony can be achieved through preaching love, reminding of responsibility, etc. This is the social doctrine of the Catholic Church, which it actively preaches. » It is also important to note the difference in emphasis regarding the value of labor in the life of a believer: “Catholicism demands working and pray-

ing”; Orthodoxy calls for praying and working” (Bobrova, 2018).

In Islam, labor takes a secondary place after the main rituals: prayers, fasting, and zakat. Thus, it is forbidden when a person refrains from work to perform these forms of worship. Everyone should rely on their own efforts, striving, and earning a living without burdening others.

The concept of labor occupies an important and relevant place in both Islamic and Christian teachings. Islam is a religion that calls for labor and striving. The Bible is a book based on the principle of labor both in paradise and on earth after expulsion from paradise. Both Islam and Christianity affirm that labor is a means of sustenance, earning a livelihood. In many verses of the Holy Quran and in many places in the Holy Scriptures, labor is presented as a vital necessity. In them, there is a call to labor. In addition, the performance of labor reaches the level of worship and devotion. In Christianity, it is said that the purpose of human life from the first moment of creation is labor (cultivation of the land), whereas in Islam, the purpose of human life and all creations of Allah is worshipping the Most High Allah. However, this difference cannot be considered significant. Thus, in Christianity, labor is valued as prayer, and in Islam, it is seen as a means of closeness to Allah, which is considered prayer (Iman, 2013, p.811-818).

In summary, we can come to the following conclusion: the acquisition of wealth by a believer should be with the right intentions and through permissible means. Both Christianity and Islam are allowed and encouraged to set important goals in life and pursue them through righteous means. Anyone who has achieved success in this life and acquired wealth and property and further helped people, performed good deeds, cared for and spent on the needy – such a person

can attain peace and the grace of the Most High Allah.

For both religions, the main idea is closeness to the Most High. In Islam, the idea of true reliance on Allah is developed, according to which a person should do everything within his power and leave everything else to Allah. A person should do everything he can and expect rewards from Allah, believing that Allah does not lose the rewards of those who do good. In Christianity, we encounter a similar position, according to which, in Christianity, a person's labor is not valued by people; the true value of labor in Christianity is known only to *God*.

The ethical basis of property relations in the Republic of Kazakhstan is the Islamic tradition. The religious mentality that has been formed over thousands of years on Kazakh land has the necessary characteristics of stability and sustainability, meaning that its values have become internally linked with the values of the state and society. Consequently, within the framework of this mentality and the activation of its attitudes, responsible property management is possible in the conditions of Kazakhstan.

Kazakhstan is a country where the Muslim factor has significant importance. Although Kazakhstan lacks Islamic fundamentalism, Islam is not the only religion in the republic, and Kazakhstan itself is a secular state; nevertheless, the Islamic factor is taken into account due to its role and influence in modern international relations. Here, Islam is the most widespread religion, and it affects the interests of a significant part of the population. When they cooperate with countries in the Muslim world, Muslims have opportunities for spiritual communication. Kazakhstan has set a strategic task of entering the top 50 most competitive countries in the world within the next ten years, and intensive processes of forming a new identity for people, challenging traditional values, are taking place in the country. Under these conditions, it is important to realize the rootedness of economic phenomena in the mentalities of people and to identify the religious and social foundations for decision-making at the level of the country's residents, organizations, and states and their associations.

## References

1. The Vulgate in Russian language. Retrieved from: <https://azbyka.ru/otechnik/search?b=22520&q=%D0%9C%D0%B0%D1%82%D1%84.+6%3A+32%E2%80%9333>
2. Koran: Translation of meanings by Osmanov M.N.O. Retrieved from: <https://quran.com.ua/meal/osmanov>
3. Encyclopedia of Hadith. Retrieved from: <https://hadis.uk/01-ot-perevodchika/1751/>
4. Yusim M.A. (2017), Property: time, space, values. Volume 8 Issue 8 (62). Institute of Russian History RAS. Moscow.
5. Shestovskikh N.A. (2022), the problem of justification of property in Russian religious philosophy (late XIX - early XX centuries) // Dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences. Ekaterinburg, 175 pages.
6. Melton J. G., Baumann M. (2010), Religious Adherents of the World by Continent and Region // Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. — Second Edition. — Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford, England:

ABC-CLIO, P. lix. — 3200 p. — ISBN 978-1-59884-203-6.

7. Polivko E.A. Salmikov S.P. Shafiev A.Yu. (2018), Institute of property rights in the teachings of German classics at the turn of the 18th–19th centuries, 254 pp.

8. Gareeva L.F. (2014), Social and philosophical problems of property in Islam. Vestnik VEGU No. 2 (70).

9. Lukin S.V. (2014), Private Property in Christian doctrine. Economics and religion. PSE2014. Page 367.

10. Tim Ross. (2017), Theoretical approaches to the problems of development of property relations and the institution of property. İpək yolu, No.3, pp.96-105. Azerbaijan University, Baku.

11. Isaev S.A. (2008), Christianity and material well-being. Page 31.

12. Koval T.B. Spiritual Christians: Religious Identity and the Work Ethic. 1993. pp. 86.

13. Oganessian A.K. (2019), The institution of private property in theocratic legal understanding. Page 11.

14. Zelenkov M.Yu. (2003), Appendix No. 1. Classification of world religions (according to P. I. Puchkov) // World religions: history and modernity. - M.: MIIT Law Institute, p.252.

15. Malherbe M. (1997), Religions of Humanity, trans. from French, M.: “Rudomino” St. Petersburg: “University Book”.

16. Barsov N.I. (1890-1907), Catholic Church // Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron: in 86 volumes (82 volumes and 4 additional). - St. Petersburg.

17. Branitsky A.G. Kornilov A.A. (2013), Religions of the region. - N. Novgorod: Nizhny Novgorod State University named after N. I. Lobachevsky, 305 p. Archived July 28, 2014 on the Wayback Machine.

18. Global Christianity A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population. The Pew Forum on Religion & Public Life (December 19, 2011). Retrieved April 27, 2013. Archived from the original on April 19, 2013.

19. Vishnevsky A.A. (2000), Legal regime of church property according to the canon law of the Roman Catholic Church. Private right. Page 92.

20. Sokolov R.E. (2014), Modern canonical economic philosophy of Catholicism: on the role of private property and the state in the economy. Moscow State University named after M.V. Lomonosov Philosophy of Economics. Almanac of the Center for Social Sciences and Faculty of Economics of Moscow State University named after M.V. Lomonosov. No. 5. - 304 p.

21. Sokolov R.E. (2016), Socio-economic teaching of the Vatican as an alternative to capitalism and socialism. Vestnik KSU, No. 1. Page 90.

22. Gareeva L.F. (2014), Social and philosophical problems of property in Islam. Vestnik VEGU No. 2 (70).

23. Krushinskaya E.V. (2011), Muslim law in the system of legal disciplines. No. 2 (22) Bulletin of the Institute of Legislation of the Republic of Kazakhstan. 109 pp.

24. Minniakhmetov R.A. (2014), Hanafi School in Islamic law / Rule of law: theory and practice. No. 2 (36) 75 pages.

25. Goncharov I.A. (2000), The Institute of Property on the Example of the Muslim System of Law. Legal sciences. Education and Law No. 12, 350 pp.

26. Bulgakov S.N. (1991), Orthodoxy: Essays on the teaching of the Orthodox Church. Kyiv: Lybid.

27. Bobrova O.S. (2018), Orthodox and Catholic attitudes to property in the context of the formation of Russian and European identity. Concept: philosophy, religion, culture, No. 3 (7).110 pp.

Ibrahim, Iman Salama. (2013), The concept of “work” in Christian and Islamic cultures / Iman Salama Ibrahim. — Text: immediate // Young scientist. - No. 11 (58). - pp. 811-818. Retrieved from: <https://moluch.ru/archive/58/8214/> (access date: 01/19/2024).

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 10.09.09

<https://orcid.org/0000-0003-4238-288X>  
e-mail: alash-ordabasi@mail.ru

## ТҮРКІЛЕРДІҢ КӨНЕ ҚҰҚЫҚТЫҚ ЖҮЙЕСІ МЕН ӘДЕП НЕГІЗДЕРІ

**Мұхан Исахан**

Философия ғылымдарының PhD  
докторы, қауымдастырылған  
профессор,  
Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университеті  
Қазақстан, Алматы қ.

**Ақмарал Сатыбалдиева**

Докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университеті  
Қазақстан, Алматы қ.

## النظام القانوني القديم والأسس الأخلاقية لدى الأتراك

**ساتيبالديفا أقمرال**

طالبة دكتوراة في الدراسات الدينية  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

**موخان إساهان**

دكتوراة في الفلسفة، أستاذ مشارك  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

## THE ANCIENT LEGAL SYSTEM AND ETHICAL FOUNDATIONS OF THE TURKS

**Mukhan Isakhan**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Nur-Mubarak Egyptian University  
of Islamic Culture  
Almaty, Kazakhstan

**Akmaryl Satybaldieva**

PhD Studies, Nur-Mubarak Egyptian Uni-  
versity of Islamic Culture  
Almaty, Kazakhstan

## ДРЕВНЯЯ ПРАВОВАЯ СИСТЕМА И ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ТЮРКОВ

**Мухан Исахан**

Доктор PhD по философии, доцент,  
Египетский университет исламской  
культуры Нур-Мубарак  
Алматы, Казахстан

**Ақмарал Сатыбалдыева**

Докторант PhD по религиоведению,  
Египетский университет исламской  
культуры Нур-Мубарак  
Алматы, Казахстан

**Аңдатпа.** Мақалада түркілердің көне құқықтық жүйесі мен этикалық нормалары зерттеу нысаны ретінде қарастырылады. Тарихтан мәлім – көне түркілер Еуразия құрлығында Ғұн қағанаты және Көк Түрік қағанаты, Қыпшақ бірлестіктері секілді алып империяларды құрған. Олар көшпелі ғұмырға тән қоғамдық қатынастарды реттеген өзіндік құқықтық жүйесі мен әдеп нормаларын қалыптастырды. Одан берінде ХІІІ ғасырда Шыңғысхан құрған Моңғол империясының құқықтық жүйесі мен моральдық құндылықтары көне түркілер негізін салған құқықтық жол-жораның заңды жалғасы еді. Тіпті, ХV ғасырда Жошы ұлысының қара шаңырағында құрылған Қазақ хандығының да құқықтық жүйесінің тұма-бастауында осы көне түркілердің құқықтық жүйесі мен этикалық нормалары тұрған болатын. Ғасырлар бойы өзінің мәнін жоғалтпаған осы көне түркі заңдары мен әдеп нормалары несімен ерекшеленеді? Осы зерттеуімізде бұл тақырыпты жан-жақты ашып көрсету үшін көне түркілердің «Төре» заңы, «Бітік» заңы, «Ясама» заңы, «Ұлы Яса» заңы секілді құқықтық актілеріне талдау жасалынады. Атап айтар болсақ, Ғұн қағанаты дәуірінде дүниеге келді деп есептелінетін «Төре» заңы туралы зерттеушілер келтірген мәліметтерді ғылыми сараптаудан өтеді. Сонымен қатар, Көк Түрік қағанаты дәуірінде ортаға шыққан «Бітік» заңы туралы да там-тұм деректер талқыланады. Түркілердің Ислам дінін қабылдаған Қарақан дәуірінде дүниеге келген «Ясама» құқығының да ерекшеліктері сөз болады. Тәңір сенімі мен Ислам мәдениетінің тоғысуымен ортаға шыққан аталған заңнаманың кейбір нормалары жеке-жеке талқыланады. Түркілердің тарихта із қалдырған ұлы заңнамаларының бірі Шыңғысханның «Ұлы Ясасы» екені белгілі. Осы заңнаманың тарихшы Березин келтірген нұсқасын мақаламызда бере отырып, оның негізгі ерекшеліктерін жан-жақты талдап көрсетеміз. Сондай-ақ, түркі даласына саяхат жасаған араб және парсы жиһангездерінің көшпелілер туралы пайымдауларын, әсіресе олардың мінез-құлқына қатысты берген бағаларын да зерттеуімізге арқау еттік. Осы арқылы көне түркілердің әдеп негіздері, этикалық нормаларын ашып көрсеттік. Ерекше тоқталатын жайт, көне түркілердің этикалық құндылықтарын жаза нормалары арқылы анықтауға болады. Себебі, көне түркілер қылмыс пен аморальдік жайттерді бір-бірінен ажыратып жатпаған. Әдепсіз істерді де қылмыс санаған. Зерттеу қорығысында бүгінгі Қазақ халқының әдет-ғұрып нормаларының негіздері көне түркілердің «Төре», «Бітік», «Ясама», «Ұлы Яса» заңдарынан бастау алатындығына көз жеткізіледі. Сайып келгенде, түркілік құқықтық мәдениет пен мұсылмандық құндылықтардың синкретті көрінісі ретінде қазақ халқының болмыс-бітімі негізге алынады. Яғни, Қазақ хандығы дәуірінде дүниеге келген «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі жолы», Әз-Тәукенің «Жеті жарғысы» секілді заңнамалар көшпелі ғұмыр кешкен ұлтымыздың тарихи тәжірибесінің негізінде бүр жарып шыққан хартиялар болатын. Әлбетте, Қазақ халқының бірнеше ғасыр бойы басынан кешірген аталған тарихи процессте көне түркілік және мұсылмандық құндылықтардың интеграциясы орын алған деп тұжырымдаймыз. Бұл ұлттық бітім-болмысымыздың түп-негізін (генизисін) анықтауда аса маңызды индикатор, сондай-ақ, тарихи процесстердің нәтижесі нені тудырғанын білдіретін дербес ғылыми байлам.

**Кілт сөздер:** Жарғы, әдеп, Тәңір, Оғыз қаған, Төре, Бітік, Ясама, Ұлы Яса.

**الملخص:** تتناول هذه المقالة النظام القانوني القديم والمعايير الأخلاقية لدى الأتراك كموضوع للدراسة. من المعروف تاريخياً أنّ الأتراك القدماء أسسوا إمبراطوريات ضخمة في قارة أوراسيا مثل إمبراطورية الغون وإمبراطورية كوك ترك والاتحادات القبقاقية. وقد طوّروا نظاماً قانونياً فريداً ومعايير أخلاقية لتنظيم العلاقات الاجتماعية التي تميّزت بنمط الحياة البدوي. لاحقاً، في القرن الثالث عشر، كانت المنظومة القانونية والقيم الأخلاقية لإمبراطورية المغول التي أسسها جنكيز خان استمراراً طبيعياً للتقاليد القانونية التي أسسها الأتراك القدماء. بل إنّ النظام القانوني لخانبة قازاق، التي تأسست في القرن الخامس عشر في مهد سلالة جوتشي، كان مستمداً من هذه الأنظمة القانونية والمعايير الأخلاقية للأتراك القدماء. ما أدي جعل هذه القوانين والمعايير الأخلاقية القديمة فريدة

من نوعها لدرجة أنها احتفظت بأهميتها على مرّ العصور؟ في هذا البحث، نحليل بعض التشريعات القانونية مثل قانون «توره»، قانون «بيتيك»، قانون «ياساما»، وقانون «ياسا الكبرى» لدى الأتراك القدماء من أجل توضيح هذا الموضوع بشكل شامل. سنقوم بمراجعة علمية للمعلومات التي قدمها الباحثون حول قانون «توره»، الذي يعتقد أنه نشأ في عهد إمبراطورية الغون. بالإضافة إلى ذلك، سنناقش البيانات المتوفرة حول قانون «بيتيك» الذي ظهر في عهد إمبراطورية كوك ترك. كما سينتج تناول خصائص قانون «ياساما» الذي ظهر في عهد السلالة القرآخانية بعد أن اعتنق الأتراك الإسلام. كما سينتج تحليل بعض أحكام هذا القانون التي نشأت من تلاقح الإيمان بـ«تانغري» والثقافة الإسلامية بشكل فردي. يُعدّ قانون «ياسا الكبرى» الذي وضعه جنكيز خان واحداً من التشريعات القانونية البارزة التي تركها الأتراك في التاريخ. سنقدم في مقالتنا نسخة هذا القانون التي أوردها المؤرخ «بيريزين» مع تحليل شامل لخصائصه الرئيسية. بالإضافة إلى ذلك، اعتمدنا في بحثنا على آراء الرّحالة العرب والفرس الذين زاروا سهوب الأتراك، وخاصةً تقييماتهم لسلوك البدو، وذلك من أجل توضيح الأسس والمعايير الأخلاقية لدى الأتراك القدماء. من الجدير بالذكر أنّ القيم الأخلاقية لدى الأتراك القدماء يمكن فهمها من خلال معايير العقوبات، حيث إنّ الأتراك القدماء لم يفسلوا بين الجريمة والأفعال اللا أخلاقية، بل اعتبروا الأفعال غير الأخلاقية جرائم. في نهاية البحث، يتضح أنّ أسس المعايير العرفية للشعب القازاقي الحديث تعود إلى قوانين الأتراك القدماء مثل «توره»، «بيتيك»، «ياساما»، و«ياسا الكبرى». وفي النهاية، يتمّ النّظر إلى هوية الشعب القازاقي لتبيين التداخل بين الثقافة القانونية التركية والقيم الإسلامية. أي أنّ التشريعات التي ظهرت في عصر خانية قازاق مثل «طريق قاسم خان المضي»، «طريق إيسيم خان القديم»، و«الشرايع السبعة» لعهد تاوكة، نشأت من التجربة التاريخية لأمّتنا البدوية. نخلص من ذلك إلى أنّ اندماج القيم التركية القديمة والإسلامية قد حدث عبر هذه العملية التاريخية التي مرّ بها الشعب القازاقي على مدى عدّة قرون. يعدّ هذا مؤشراً مهماً في تحديد جذر هويتنا الوطنية، كما يعدّ استنتاجاً علمياً مستقلاً يعكس نتائج العمليات التاريخية.

**الكلمات المفتاحية:** الشريعة، الأخلاق، تانغري، أوجوز خان، توره، بيتيك، ياساما، ياسا الكبرى.

**Abstract.** This article examines the ancient legal system and ethical norms of the Turkic peoples as the object of study. Historically, it is known that the ancient Turks established vast empires on the Eurasian continent, such as the Hun Empire, the Gokturk Khaganate, and the Kipchak confederations. They developed a unique legal system and ethical norms that regulated public relations characteristic of a nomadic lifestyle. Later, in the 13th century, the legal system and moral values of the Mongol Empire, founded by Genghis Khan, were a legitimate continuation of the legal traditions laid down by the ancient Turks. Even the legal system of the Kazakh Khanate, established in the 15th century in the heart of the Jochi dynasty, was rooted in these ancient Turkic legal systems and ethical norms. What made these ancient Turkic laws and moral norms, which retained their significance for centuries, so distinctive? In this study, we will analyze legal acts such as the “Tore” law, the “Bitik” law, the “Yasama” law, and the “Great Yasa” law of the ancient Turks to explore this topic in detail. Specifically, we will conduct a scholarly review of the “Tore” law, believed to have originated during the era of the Hun Empire, based on the information provided by researchers. Furthermore, we will discuss the scarce data regarding the “Bitik” law that emerged during the period of the Gokturk Khaganate. The study will also address the characteristics of the “Yasama” law, which was created during the era of the Karakhanids, after the Turks embraced Islam. Some of the norms of this legal system, which arose at the intersection of the belief in Tengri and Islamic culture, will be discussed individually. One of the greatest legal systems left by the Turks in history is known to be the “Great Yasa” of Genghis Khan. By presenting the version of this law provided by historian Berezin in our article, we will thoroughly analyze its main features. Additionally, we incorporated into our research the accounts of Arab and Persian travelers who visited the Turkic steppes, especially their evaluations of the character of the nomads. Through this, we have revealed the ethical foundations and

moral norms of the ancient Turks. Notably, the ethical values of the ancient Turks can be identified through their punishment norms, as they did not differentiate between crimes and immoral acts, considering unethical deeds as crimes as well. In conclusion, it is demonstrated that the customary norms of the modern Kazakh people originate from the ancient Turkic laws of “Tore”, “Bitik”, “Yasama”, and “Great Yasa”. Ultimately, the Kazakh people’s identity is considered as a syncretic expression of Turkic legal culture and Islamic values. That is, legal codes such as the “Bright Road of Kasym Khan”, the “Old Path of Esim Khan”, and Tauke Khan’s “Seven Charters”, which were established during the era of the Kazakh Khanate, blossomed from the historical experience of our nomadic nation. Indeed, we conclude that the integration of ancient Turkic and Islamic values occurred during this centuries-long historical process experienced by the Kazakh people. This is a crucial indicator in determining the genesis of our national identity, as well as an independent scientific conclusion reflecting the outcome of historical processes.

**Keywords:** Charter, morality, Tengri, Oghuz Khan, Tore, Bitik, Yasama, Great Yasa.

**Аннотация.** В этой статье древнетюркское правовое устройство и этические нормы рассматриваются в качестве предмета исследования. Из истории известно, что древние тюрки на континенте Евразия создали великие империи, такие как Гуннское каганат, Коктюркское каганат и Кыпчакские объединения. Они разработали собственную правовую систему и нормы поведения, регулирующие общественные отношения, характерные для кочевой жизни. Впоследствии, в XIII веке, созданная Чингисханом Монгольская империя продолжила правовую традицию древних тюрков с собственной системой права и моральных ценностей. Даже в XV веке в Казахском ханстве, основанном в династий Жошского улуса, исходные принципы его правовой системы происходили от древнетюркского правового устройства и этических норм. Эти древние тюркские законы и нормы поведения, не потерявшие своего значения на протяжении веков, чем они особенны? В нашем исследовании мы подробно рассмотрим такие правовые акты древних тюрков, как «Торе» закон, «Битик» закон, «Ясама» закон, «Улы Яса» закон. В частности, будут рассмотрены данные исследователей о «Торе» законе, который, по мнению ученых, возник во времена Гуннского каганата. Также будут обсуждаться сведения о «Битик» законе, появившемся во времена Коктюркского каганата. Особенности права «Ясама», возникшего в период Каракханидской эпохи, когда тюрки приняли ислам, также будут рассмотрены, в частности, некоторые нормы законодательства, возникшие на стыке тюркского и исламской культуры. Одним из великих исторических законодательств тюрков известно «Улы Яса» Чингисхана. В нашей статье мы подробно рассмотрим этот закон по версии историка Березина и выделим его основные особенности. Кроме того, в нашем исследовании мы также опираемся на оценки кочевников, данных арабскими и персидскими путешественниками, особенно в отношении их характера и поведения. Таким образом, мы показываем основы древнетюркской этики, этические нормы. Особое внимание следует уделить тому, что этические ценности древних тюрков можно определить через нормы наказаний. Потому что древние тюрки не разделяли преступления и аморальные поступки. В результате исследования мы приходим к выводу, что основы норм и обычаев современного казахского народа происходят из таких законов древних тюрков, как «Торе», «Битик», «Ясама», «Улы Яса». В конечном итоге, правовая культура тюрков и мусульманские ценности синкретически отражены в сущности казахского народа. Например, законодательства Казахского ханства, такие как «Светлый путь Касым хана», «Исконный путь Есим хана», и «Семь уставов» Аз-Тауке, являются

хартиями, возникшими на основе исторического опыта кочевого народа. Конечно, в процессе этой истории интеграция древнетюркских и мусульманских ценностей имела место. Это важный индикатор для определения генезиса нашей национальной сущности и результат исторических процессов.

**Ключевые слова:** устав, этикет, Тенгри, Огуз каган, Торе, Битик, Ясама, Улы Яса.

### Кіріспе

Ашығын айту керекпіз, көне түркілердің құқықтық және этикалық қайнар-көздері туралы мәліметтер жоқтың қасы. Орхон-Енисей тас жазулары, «Оғызнама», «Қорқыт ата», «Алтын яруг», «Ырық-бітік», «Икки йылтыз ном», т.б. дереккөздер негізгі қайнар-көздер ретінде қарастырылғанмен, аталған дереккөздер тікелей құқықтық және этикалық мәселелерді қарастырмаған. Көбінесе түркілердің белгілі бір кезеңдерде бастан өткерген тарихи жағдайлары хикаят жанрында баяндалған. Оның ішінде дін, мәдениет, шаруашылық, шежіре т.б. тақырыптар қамтылған. Осындай тарихи хикаяттарда арақидік құқықтық және әдеп нормалары да кезігеді. Аталған дереккөздерден құқық пен этиканы майдан қыл суырғандай теріп алу зерттеушіге артылар ауыр жүк десек қателеспейміз. Осы тұрғыдан алғанда көне түркілердің құқықтық ұстанымы мен этикалық дүниетанымын ашып көрсету әжептәуір қиындық тудыратын зерттеу деуге болады. Сонымен қатар, түркілер ислам дінін қабылдаған кезеңде дүниеге келген Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» және Махмұт Қашқаридың «Диуани лұғат ат-түрік» шығармасында да құқықтық және этикалық нормалардың ұшқындары кездеседі. Яғни, аталған бұл екі тарихи шығарманы да түркілердің құқықтық және этикалық нормаларының қайнар-көздеріне жатқызуға болады деп есептейміз.

«Төре» және «Бітік» заңдарының кейбір элементтері ғана сақталса, «Ясама» құқығы және «Ұлы Яса» заңдары

туралы ғылыми айналымда толымды мәліметтер ұшырасады. Бұл жөнінде және әдет-ғұрып заңдарының генезисі туралы Т.Мақризиді, Ибн Тағрибердиді, Ибн Кәсир, И.Березин, В.В.Бартольд, З.Гөкалп, Д-р Эренжен Хара-Даван Р.Ю.Почекаев, И.Кафесоглу, С.Қожа, Ю.Апайдын, С.Зиманов, Н.Өсеров, С.Өзбекұлы т.б. зерттеушілер еңбектеніп, ғылыми тұжырымдар жасады. Зерттеуде аталған ғалымдардың кейбір ғылыми ой-пікірлерін негізге ала отырып, өзіндік дербес талдаулар жасауға тырыстық.

Алтын орда империясы ыдырап, Қазақ хандығы өз алдына дербес шаңырақ көтерген тұста, көшпелі қоғамдық қатынастарды замана алғышарттарына сай реттеу үшін «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі жолы», Әз-Тәукенің «Жеті жарғысы» секілді заңдар жинағы дүниеге келді. Бұл заңнамалардың уақыттық ара салмағын ажыратар болсақ, шамамен әрбір жүз жылда жаңа құқықтық реформалар жасалғанын байқаймыз. Себебі, әрбір дәуірдің өзіндік талаптарын қанағаттандыру үшін жаңа заңдар шығарудың қажеттілігі туындап отырды. Дегенмен, Қазақ хандығы дәуірінде қабылданған заңнамалардың түп-негізі (генезисі) көне түркі заңдарына барып тіреледі.

### Тақырыптың негіздемесі.

Шынтуайтында, түркілер Еуразия кеңістігінде ашық қатынасқа түскендіктен, сыртқы интеграцияның әсерін көбірек сезінген. Осы себептен, түркілердің құқықтық жүйесі мен әдеп не-

гіздері ұдайы түрленіп отырған. Яғни, түркілердің құқықтық ұстанымы мен әдеп негіздерінің жазбаша түпнұсқасы сақталмаған. Әлемдік өркениеттен қалыс қалған базбір Сібірді мекендеген түркі және тұңғыс текті этностардың дүниетанымында кейбір сарқыншақтары сақталғанын жасыра алмаймыз. Бірақ, аталған этнос өкілдерінде де көне түпнұсқа бар деп кесіп айту қиын. Олар ламаизм, манихеизм, көпқұдайшылықтың (язычество) ықпалына ұшыраған. Ал, Анатолия, Кавказ, Орталы Азия, Дешті-Қыпшақтағы түркілер мұсылмандықтың ықпалында қалып, әу бастағы түркілік құқықтық ұстаным мен әдеп негіздері трансформацияға ұшырап, мұсылмандық құндылықтармен синкреттелген.

Тарихи негізге сүйенер болсақ, Сібірден тыс аумақтарда мекендейтін түркі халықтарының басым бөлігі сонау орта ғасырларда ислам дініне таңдау жасады. Мәуереннаһр мен Түркістанды мекендеген түркілер VIII ғасырдың орта шенінен бері Хақ дін – исламмен таныса бастады. Олар тарихтың әртүрлі кезеңінде ислам дінін қабылдады. Түркілердің құқықтық және моральдық дүниетанымы тарихи процесстердің негізінде мұсылмандық құндылықтармен жымдасып үлгерді. Жалпы, екі мәдениеттегі ортақ ұқсастықтар және өзге де әлеуметтік шарттар түркілердің Хақ дінді жатсынбай қабылдауына игі ықпал етті. Яғни, ислам дінін қабылдағаннан кейін түркілердің ескі құқықтық ұстанымы мен әдеп негіздері мұсылмандық реңк ала бастады. Көптеген зерттеушілердің де тәңіршілік туралы сараптамалық ой-тұжырымдары осыған саяды.

**Мақсаты мен міндеті.** Тақырыпқа қатысты тарихи деректерді негізге ала отырып, сондай-ақ түркілердің құқықтық

жүйесі мен әдеп негіздерін ескере келіп, ғылыми мақалада көздегенімізге қол жеткізу үшін мынадай мақсат-міндеттерді негізге алдық:

– Түркілердің құқықтық жүйесі мен әдеп негіздеріне шолу жасап, ол жөніндегі ғылыми пайымдауларды талдау;

– Түркілердің құқықтық жүйесі мен әдеп негіздерінен хабар беретін Орхон-Енисей тас жазулары, «Оғызнама», «Қорқыт ата», «Алтын яруг», «Ырық-бітік», «Икки йылтыз ном», т.б. дереккөзді саралау;

– Түркілердің ерте дәуірде дүниеге келген «Ойрат хан», «Маадай Қара», «Манас», «Урал батыр», т.б. түркі жыр-дастандарындағы Тәңір сенімі туралы деректерді бағамдау;

– Ортағасырлық шығарма «Шар-ар-ислам», Ж. Баласағұнның «Құтадғу білік», М. Қашқаридың «Диуани лұғат ат-түрік» еңбектеріндегі құқықтық үкімдер мен мұсылмандық діни ұғымдардың синтезін зерделеу;

– Түркілердің құқықтық үкімдері және әдеп нормаларын мұсылмандық құндылықтармен салыстыра зерттеу;

– Түркілердегі өлім жазасының қандай жағдайда тағайындалатындығы, ұрлық, тонау, қарақшылық, зина т.б. қылмыстар үшін берілетін жаза түрлерін саралау;

– «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі жолы», Әз-Тәукенің «Жеті жарғысы» секілді заңнамалардың генезисін анықтау;

– Түркілердің құқықтық жүйесі мен әдеп нормалары туралы жаңа байлам жасау.

**Ғылыми зерттеудің әдіснамасы** Түркілердің құқықтық жүйесі мен әдеп негіздерін зерттеу барысында қисынды

әдістер мен танымдық әдістер, объективті, жүйелі принциптерге негізделген анализ, синтез, мазмұндық талдау, жүйелеу әдісі, сонымен қатар жалпы ғылыми зерттеу әдістері, оның ішінде дінтанулық, саяси ілім мен құқық тарихын зерттеу әдістері, тарихи әдіс, салыстырмалы әдіс, каузальды талдау әдісі, ивент талдау әдісі, тәжірибелік талдау, кросс-мәдени талдау әдісі, диалектикалық-прагматикалық ғылыми ойлау әдістеріне жүгініп, объективті шындыққа қол жеткізу, мемлекет пен қоғам және адам құқықтарын құрметтеу көзқарасы негізге алынды.

### Негізгі бөлім

Тарихта Тәңір сенімін ұстанған бірнеше қағанаттар өмір сүрді. Олар Ғұн қағанаты, Түрік қағанаты және Шыңғысхан құрған түркі-моңғол қағанаты еді. Аталған түркі қағанаттарының тарихи дәуір тудырған алғышарттардың негізінде өзіндік құқықтық жүйесі қалыптасты. Тәңір сенімінде қасиетті саналған кейбір заңдылықтар Ғұн, Түрік, Түркі-моңғол қағанаттарының құқықтық жүйесінде көрініс тапты. Оның белгілерін Оғыз қаған жарлықтары, Төре құқығы, Ясама және Ұлы Яса заңдарынан көруге болады.

Түркілердің ең ескі құқықтық ережесі саналатын Оғыз қаған жарлықтарының (Төре) жазбаша нұсқасы сақталмаған. Бүгінгі күнге жеткен «Оғызнама» дастанында Оғыз қағанның алып қағанат құрғандығы айтылады. Бұл қағанаттың қоғамдық қатынастарды реттеу үшін ережелер бекіткені анық. Бірақ, ол жөнінде нақты жазбаша дерек жоқ. Түрік зерттеушісі Ю.Қаража өз зерттеуінде Оғыз қағанның 33 жарлығын тізбектеп көрсетеді. Бұл жарлықта діни сенім, мемлекет құру, елдікті сақтау, анархияға жол бермеу, қағанның құзіреті, мемлекет басшысына бағыну, үлкендерге құрмет көрсету,

ұрлық-қарлыққа жаза, кісі өмірін қорғау, ел қорғау, бас сауға сұрағанға пана болу, бүлікшінің жазасы, теңдік принципі, кеңесу, отбасы институты, мінез-құлық т.б. құқықтық нормалар қамтылған (1).

Негізінде көне түрік құқығы – «Төре» деп аталды. Бұл жөнінде З.Гөкалп арнайы зерттеу еңбегін жазды (Gökalp, 2014). Төре заңы мынадай үш қайнар-көзден нәрленген: Біріншіден, төре – саяси басшы қағандардың жарлықтарынан тұратын. Екіншіден, төрені – құрылтайларда қабылданған шешімдер құрады. Үшіншіден, төре – қоғам ішінде табиғи түрде ізгі деп есептелініп, әдет-ғұрыпқа (жосын) айналған ережелерден тұрды. Алайда, қағандардың жарлықтары әділетсіз болса, ол төреге айнала алмайтын. Құрылтай шешімдері де әр дәуірдің шарттарына сай өзгеріске ұшырайтын. Сол секілді «жосын» ғұрыптары да замана талаптарына сай жетіліп отырды (Pamir, 2009: 360-361).

Р.Ю. Почекаевтың пікірінше төре туралы зерттеушілердің ортақ тұжырымы жоқ. Жалпы, төреге «тәртіп, заң, әдет, дәстүр» ретінде баға береді. Оның ойынша төре заңының қалыптасуы туралы екі болжамға тоқтауға болады. Біріншіден, төре билік иелері (қағандар мен бектер) қабылдаған саяси-құқықтық шешімдер болуы мүмкін. Екіншіден, төре – көпшілік оң деп бағалап (йосун), әдет-ғұрыпқа айналдырған консенсустар болуы ықтимал (Почекаев, 2005: 151).

Түркілердің ежелгі заңнамаларында билікті қалыптастыру мен сақтау жөнінде, сондай-ақ, билік тарапынан қылмыстарға қатысты қатаң жазалардың бекітілгеніне қарап, «Төре» заңын көпшілік әдетке айналдырған консенустық мәндегі ережелерден қалыптасты деп айта алмаймыз. Қаған тек саяси басшы емес, ол Тәңірдің жер бетіндегі өкілі.

Төре заңында саяси-құқықтық нормалардың басым екенін ескерсек, оның қағандар қабылдаған шешімдерден тұратынын аңғару қиын емес. Десе де, көпшілік әдетке айналдырған ережелер екінші инстанциялық институт ретінде төренің бір бөлігін құраған болуы мүмкін.

Төре заңы – қай дәуірде қолданыста болды? – деген мәселеге келетін болсақ, ол Ғұн және Түрік қағанаты дәуірінде тәжірибелік мәнге ие болған деп ойлаймыз. Ғұн және Түрік қағанаттары негізінен милитаристік сипаттағы мемлекеттер еді. Халқының басым бөлігі әскери олжа түсірумен күнелтетін. Әскериленген қоғам құрғандықтан, қылмыстық жазалары да өте қатал болды. Мысалы, Ғұн қоғамында мынадай құқықтық нормалар қолданылды: «Ұрлық жасап кінәлі болғанның жері алынады; шайқаста жаудың басын шауып алған немесе оны тұтқынға алған адамға бір кеспек шарап сыйға беріледі; қолға түскен олжа соған беріледі; ал тұтқынға алынғандар (соның) құлдары мен күндері етіледі; ұрыс алаңынан қаза тапқан адамның сүйегін кім әкелсе, оның отбасының бүкіл мүлкін сол алады» (Ақышев, 1998: 245-246).

Сонымен қатар, ежелгі қытай жылнамаларында ғұндардың мынадай ережелерге мойынсұнғандығы көрсетіледі: «Күзге салым жылқы қонданған кезде шоктеректе бас қосады да мал мен жанның санағы алынып, соған қарай алынатын салық мөлшері есептеледі. Олардың әдет-заңында: біреуге семсер (не қылыш) жұмсап зақымдаған жері екі қарыстай болса, оған өлім жазасы бұйырылады; ұрлық қылғандардың мал-жаны мүсәдірланады; жеңіл қылмысқа толарсағын шағу; ауыр қылмыстар үшін өлім жазасы қолданылады. Абақтыға қамау мерзімі 10 күннен аспайды. Бүкіл елде бірді-екілі адам ғана абақтыға түседі» (Мырзаханұлы, 2006: 111-112).

Көне түркілердің дүниетанымында билік қасиетті ұғым болып саналды. Ел билеу құқығы Тәңірден беріледі деп түсінді. Билеушілер де өздерін Тәңірдің құты дарыған ерекше адамдармыз деп ойлады. Тәңірдің билеушілерге берген тартуы мен күш-қабілеті түркі тас жазуларында «құт» (саяси билік) (Kafesoğlu, 1977: 220-223), «ұлұш» (несібе), «күш» (әскер) деген ұғымдармен берілген. Тәңір құт берумен қағанды саяси билік иесі етеді. Ал, қаған Тәңір берген саяси биліктің арқасында күллі әлемге өзінің үстемдігін жүргізеді (Коса, 2002).

Қағандардың харизмасында саяси билік (құт), экономика (ұлұш), әскери (күш) қуаттылық бар деп түсінген халық оларға еру арқылы баянды ғұмыр сүре алатынына иланатын. Ғасырлар бойы түркі халқын саясатта, дінде, әлеуметтік мәселелерде харизматикалық мемлекет түсінігі ұйыстырып, қуатты күшке айналдырып отырды. Селжұк билеушісінің уәзірі Низамул Мүлк өзінің «Саясатнамасында»: «Ұлы Тәңір барлық уақытта халықтың арасынан бір адамды таңдайды. Оны патшаларға лайық және мақтауға тұрарлық өнермен безендіреді. Халық оның әділдігімен өмір сүрсін, қауіпсіз болсын, мемлекеттіліктің сақталуы үшін, сондай-ақ, дүние істерінде Тәңірдің құлдары тыныштықта өмір сүруі үшін билік етуді оған тапсырады» (Исахан, 2018), деп дәстүрлі түркілік түсініктегі ел билеуді құптаған еді.

Дегенмен, қағандар абсолютті билік иесі емес еді. Олар өздерін Тәңірдің алдында жауапты санайтын. Халық та қажет кезде шектен шыққан билеушілерден теріс айнала алатын. Егер, қаған елдің «құты» бола алмаса, онда биліктен тайдырылатын (Коса, 2002).

Түркілердің ел билеу салтында билік монархиялық жолмен ауысып отырды.

Билеуші әулеттің әрбір өкілі харизматикалық тұлға болып есептелгенмен, оның бірі ғана таққа отыратын. Таққа таласта мирасқорлардың ең мықтысы ғана оза шығып, билікті қолға алатын. Осыған байланысты түркілердегі мұрагерлердің таққа таласында нақты белгіленген құқықтық қағидалар болған жоқ. Мұрагерлердің ішінде кім күшті, кім асқан айлакер, сол билікке қол жеткізетін.

Мұрагерлер арасында таққа таласудың нақты бекітілген құқықтық негіздері болмағандықтан, олардың бір-бірімен таққа таласуы халық үшін үйреншікті жәйт саналатын. Тіпті, тақ мұрагері алдын ала белгіленсе де, билеушінің өзге ұрпақтары билік үшін жан беріп, жан алысуға дайын тұратын. Кейде таққа таластың ақыр-аяғы саяси дағдарыстарға, елдің тұтастығын бұзуға әкеліп соғатын. Көбінесе таққа таластың соңы ең мықты мұрагердің билік тізгінін қолға алумен аяқталатын.

Түркілердің харизматикалық мемлекет түсінігі исламды қабылдаған кезде де жалғасын тапты. Мысалы, Қарақан дәуірінде өмір сүрген Махмұт Қашқари: *«Тәңірдің мемлекеттің (құт) күнін түрік шоқжұлдыздарынан тудырғанын және олардың иеліктерінің үстінде көктердің барлық шеңберлерін айналдырғанын көрдім. Тәңір оларға түрік деген ат берді және оларды жер бетіне билеуші етті. Заманымыздың қағандарын солардан шығарды, барлық халықтардың билік тізгінін солардың қолына берді, оларды ақиқатпен қуаттандырды»* (Исахан, 2018: 126), деп мемлекеттік билік туралы ескі түркілік сарында ой қорытады.

Махмұт Қашқаридің түсінігінше қағандар тек түркілерге емес, мұқым ғаламға билік жүргізу үшін жаратылды. Оның билік туралы ой-тұжырымы өзі өмір сүрген уақыт пен ортаның жемісі

еді. Түркілер негізін салған Қарақан мемлекетінде өмір сүргендіктен, осылай ой қорытуы заңды болатын. Яғни, өз дәуіріндегі мемлекет пен қоғам туралы озық ойлардың иесі саналған Махмұт Қашқаридің ой-тұжырымына қарап, түркілердің исламды қабылдағанымен, олардың билік туралы түсінігінде көп өзгерістің болмағандығын байқаймыз.

Түркілердің билікті кие тұтуы және түркілер әлемді билеуші деген түсінігі кейін мұсылман қоғамына да сіңісті бола бастады. Селжұқ билеушісі Тұғрыл 1055 жылы Бағдатты бағындырған кезде, аббаси халифасының уәзірі ибн Мұслим: *«Тәңір саған бүкіл әлемді берді»* (Коса, 2008) деп түркі билеушісін ерекше әспеттеген еді. Бұл түркілердің билік туралы түсінігінің арабтарға да әсер еткенін көрсетеді.

Махмұт Қашқари мен Низамул Мүлктің харизматикалық мемлекет туралы түсініктері түркі билеушілерінің тәжірибесіне тікелей әсер етіп отырды. Бірақ, Махмұт Қашқари мен Низамул Мүлк харизматикалық тұрғыда ел билеу түсінігін мемлекеттік басқарудың жаңа теориясы ретінде ұсынған емес. Олар өз ойларын ескіден қалыптасқан түркілік мемлекеттік басқару үлгісін негізге ала отырып айтқан болатын. Махмұт Қашқари мен Низамул Мүлктің көзқарастарына арқа сүйеген Селжұқ билеушісі Алп Арслан: *«Сендерді қорғауға міндеттімін. Сендер де мені қолдауларың керек. Себебі Ұлы Тәңір сендерді маған емес, мені сендерге қолбасшы етті»* (Исахан, 2018: 126) деп, өзін Тәңірдің құтына балап, түркілік дәстүрге сай мемлекет басқарды. Санжар сұлтан да халифаға 1133 жылғы жазған хатында Ұлы Тәңірдің мейіріммен жаһанның билеушісіне айналғанын атап өтіп (8), өзін дәстүрлі түркілік пайымдағы ел билеуші екенін танытты.

Кейін исламды қабылдаған түркі билеушілері ескі мен жаңа сенімді сабақтастыра отырып, мұсылман қоғамына билік жүргізді. Олар өздерін Тәңірдің құты санап, құрған биліктерінің легитимді екенін ұдайы дәріштеп, халықтың есіне салып отырды. Осылай ету арқылы биліктің киелілігін ұқтыратын. Селжүк билеушісі Алп Арсланның пайымынша түркілер таза мұсылман болып, тәкаппарлық пен құмарлыққа салынбағаны үшін Тәңір олардың мәртебесін көтерді (Исахан, 2018: 126). Бұл түркілердің ескі билік туралы түсінігінің тәжірибеде исламмен ұштастырылуы болатын.

Қарақандықтардың «Ясама» құқығы қағанның белгілі бір ережелер шеңберінде жариялаған және берген «пәрмендері», «жарлықтары», «мисалдары» (жазбаша және ауызша бұйрықтар) еді. Қағанның аузынан шыққан барлық сөздердің құқықтық күші бар деп есептелінді. Барлық мемлекеттік қызметкерлер мен қалың бұқара осы бұйрықтарға бағынуға міндетті болды.

Қағанаттағы іс-жүргізу құқығына келер болсақ, таққа отырған әрбір билеуші өз ісін мемлекетті жаңа тәртіпке келтірумен бастайтын. Мемлекеттік билікке өз адамдарын тартатын. Жоғары лауазым иесі ретінде мемлекеттің ішкі және сыртқы саясатын жүйеге келтіріп, экономика мен қоғамдық қауіпсіздікті қамтамасыз етуге шешімдер шығаратын. Соғыс жағдайында жоғары қолбасшы саналатын. Шет мемлекеттерге елшілер жіберіп, елшілер қабылдайтын. Өзге елдермен дипломатиялық келісімдер жасайтын. Халыққа салық салатын, иқталар үлестіретін, мәліктерді, уәзірлерді, әскери және қазына қызметкерлерін тағайындап, қызметтен босататын.

Қытай жылнамаларында ғұн билеушілерінің мемлекеттің қазынасы үшін

халықтан алым-салық жинағандығы айтылады. Мысалы, жылнамалардың бірінде: «Күзге салым жылқы қонданған кезде шоктеректе бас қосады да мал мен жанның санағы алынып, соған қарай алынатын салық мөлшері есептеледі» (Мырзаханұлы, 2006: 111-112) – дейді. Қағандардың зекет пен ұшырға ұқсас алым-салықты «қапшуыр» және «қалан» деп атаған. «Қапшуыр» бойынша жүз бас малдан бір бас мал, «қалан» бойынша диқаншының өнімінің оннан бірі берілген (10).

Жарғы құқығына келер болсақ, қаған сот жүйесіне де жетекшілік жасайтын. Ол бас қазы ретінде аптаның белгілі күндерінде әділетсіздікке ұшыраған адамдардың мұң-мұқтажын тыңдап, сот отырысын өткізетін. Сотта халықтың шағымын қарап, қоғамда әділдіктің орнауына бар күш-жігерін салатын (Коса, 2008). Сот саласындағы абсолютті құқығын иелене отырып қаған мемлекетке қарсы қылмыс жасағандарды тұтқындауға шешім шығара алатын. Қажет болса, тергеу ісіне өзі қатысып, жаза тағайындай алатын. Және амнистия жариялауға да ерікті еді (Исахан, 2018: 128).

Түркі-моңғол халықтарының қоғамдық қатынасын реттейтін, сондай-ақ, көшпелілерге бағынышты елдерді тиімді басқаруға бағытталған «Ұлы Яса» заңының түп нұсқасы сақталмаған. Әйткенмен, Шыңғысхан құрған қағанаттың, оның ішінде Алтын Орда мемлекетінің ішкі қуатын арттырған осы «Ұлы Яса» заңы екенін тарихшылар жиі-жиі ауызға алады. Ендеше, мұқым ғаламды тігіреткен ұлы империяның құқықтық негізі болған «Ұлы Яса» заңы қандай ерекшелікке ие? Оның шарифатпен үйлесетін тұстары бар ма?

Бұл тақырыпқа қалам тартқан зерттеушілердің көпшілігі «Ұлы Ясаны» Шыңғысханның шығарған жарлықтары

деп біледі (Березин, 1863: 25-31). Бірақ, біздің пайымдауымызша, Шыңғысхан жарлықтарының қалыптасу негіздері бағзыдан келе жатқан көшпелілердің әскери және азаматтық ережелерінде жатқан тәрізді. Шыңғысхан өз заманының алғышарттарына сәйкес түркілердің құқықтық дүниетанымына жаңа жөн-жосық қағидаларын енгізген. Шыңғысханның жарлықтарына өзіне дейінгі бабалар негізін қалаған салт-сана мен әдет-ғұрып әсер еткен. Яғни, көне түркілік әдет-ғұрып нормалары «Жасақтың» өзегі болған десек қателеспейміз. Мұны кезінде Бартольд те өз зерттеулерінде мойындаған болатын (Бартольд, 1963: 89). Айталық, Шыңғысханның өз жарлықтарында игілік атаулының Ұлы Жаратушыдан болатынын ескертуі, дін адамдарын салықтан босатуы, үлкенге құрмет көрсетуді міндеттеуі, ішімдіктің ақыл мен өнер үшін пайдасыз, өнегесіз екенін өсиеттеуі, ішкі тазалығы бар адамның қоғамды ұры-қарыдан да тазарта алатынын ауызға алуы, отбасындағы еркек пен әйелдің өзара қарым-қатынас критерийлерін бекітуі (әйелдің еркекке бағынуы), жылқының күтімін жасау керектігі туралы, сондай-ақ, әскери тәртіпке қатаң мойынсұнуды дәріптеуі (Хара-Даван, 1992: 177-178), «Ұлы Яса» заңының көшпелі түркі мәдениетіне сай құқықтық нормалар жинағы екенін көрсетеді.

Шыңғысханнан кейін оның ұрпақтары алғашқыда Ұлы Ясаны берік ұстанды. Мысалы, Шыңғысханның немересі Күйік хан Папаға жазған хатында өзін Тәңірге мойынсұнып, Ясаны негізге алып, әлемге билік жүргізетінін, басқаларды жаулап алуға үкім шығаратынын айтады (14). Бірақ, Шыңғысханның ел билеуші ұрпақтары соңыра ислам дінін қабылған соң Ұлы Ясаға жүгіну әлсірей бастады. Дегенмен, «Ұлы Ясадан» басы бүтін бас

тартқан да жоқ. Шарифат пен «Ұлы Ясаны» жымдастырып, қатар ұстанды. Оған сол дәуірдің шарифат білгірлері рұқсат берді. Мысалы, атақты ислам тарихшысы Тақиуддин Мақризидің жеткізуіне қарағанда мұсылман құқығындағы «сыйаси шария» термині Шыңғысханның «Ұлы Ясасынан» алынған көрінеді. Оның айтуына қарағанда, «сыйасаны» (саясат) ізгілікке һәм зұлымдыққа негізделген деп екіге бөліп қарастыруға болады. Яғни, ізгілікке негізделген «си-йасаны» қолдану шарифатқа қайшы емес. Бибарыс Мысырда Мамлук мемлекетін құрғанда және оның одақтасы Алтын Орда билеушісі Берке хан да Шыңғысханның «Ұлы Ясасын» шарифатпен сабақтастырып, қатар ұстанған. Соның негізінде мұсылман фикһында «Си-йаси шария» (си – үш, иаси – Ұлы Ясақ, яғни, жосық) деген әдет-ғұрыппен үкім беру тарауы пайда болды (Мақризи, 1974: 220-221).

Әдет-ғұрыпты шарифатпен қатар ұстауға Ханафия мәзһабындағы «ғурф» қайнар-көзінде де рұқсат берілген (16, 37 бб). Әйтсе де, шарифатқа «Си-йаси шария» термині кіріккеннен кейін көбінесе «ғурфтің» орнына осы термин кеңінен қолданылатын болды. Демек, Шыңғысхан жарлықтарының шарифат нормаларымен қабысуы, «Ұлы Яса» заңының прогрессивті сипаты болғандығын әйгілейді.

#### Ұлы Яса (үзінді):

1. Нәпсіқұмар, оның әйелі бар-жоқтығына қарамастан, ешбір ерекшеліксіз өлім жазасына кесіледі.
2. Кімде-кім қасақана өтірік айтса, біреудің ізіне түсіп аңдыса немесе келіспей тұрған екеуінің біреуіне барып жақтасса, ол өлім жазасына кесіледі.
3. Кім суға немесе күлге дәрет алса, ол да өлім жазасына кесіледі.
4. Кім тауар алып, ақысын қайтара

алмаса, тағы да тауар алып, ақысын қайтара алмаса, ол үш мәртеден соң өлім жазасына кесіледі.

5. Кім тұтқынға рұқсатсыз тамақ пен киім берсе, ол өлім жазасына кесіледі.

6. Кім қашқан құлды немесе тұтқынды тауып алып тұрып, иесіне қайтармаса, өлімге бұйырылады.

7. Кімде-кім ас ішіп жатқан адамдардың қасынан өтсе, аттан түсіп, олармен бірге ауқаттануы тиіс, ал аналар бұған қарсылық көрсетпеуге міндетті.

8. Әбу Әлидің ұрпақтары мен үрім-бұтағы, сол сияқты Құран оқушы факирлер және заңгерлер, емшілер, ғұлама ғалымдар, дәруіш-кезбелер, азаншылар алым-салықтардан азат етіледі.

9. Әскерлер соғысқа кеткенде, әйелдер ерлердің жұмысын істеуі міндетті.

10. Егер әмірлердің бірі кінәлі болып, қаған жаза қолдану үшін оған шені ең төменгі қызметкерді жіберген күннің өзінде ол қарсыласпай, хан бұйырған жазаны құлдық ұра қабыл алуы тиіс.

11. Әрбір адам діндердің кез-келгенін құрметтей білуге тиісті.

12. Мемлекет ішіндегі жай-жағдаяттардан дер кезінде хабардар болып отыру үшін нояндар мен сұлтандар байланыс жүйесін жолға қоюға міндетті.

13. Кісі өлтірген қылмысы үшін мұсылманға қырық алтын теңге (балаш), қытайлыққа бір есек түрінен құн төлеп құтылуға рұқсат етіледі.

14. Кімнен ұрланған жылқы табылар болса, ол атты иесіне тоғыз жылқы қосып қайтаруға міндетті.

15. Кәнизактан туған балалар заңды болып есептелінеді һәм әкесінің бұйрығы болған жағдайда дүние-мүліктен енші алуға құқылы. Дүние, мүлікті бөлу былайша жүзеге асырылады: жасы үлкеннің үлесі де үлкен, кішісі әке шаруашылығын иемденіп қалады. Балалардың

үлкенді-кішілі жолдары олардың шешелерінің жол-жоралғысына қарай анықталады. Әйелдердің жол реті некеге тұру уақытына орай белгіленеді.

16. Әкесі өлген жағдайда оның мұрасына баласынан басқа адамның қақысы жоқ.

17. Ешкімнің де нояндар мен сұлтандар және басқа да шонжарлардың Жалпы кеңесте алдын-ала сайлауынсыз қаған жариялануға құқы жоқ. Мұндайда өлім жазасына бұйырылады.

18. Хан тұқымы бөтен былайғы жұрттан құрметті (Березин, 1863: 25-31).

Шыңғысхан қабылдаған Ұлы Яса заңының кейбір нормалары түркі халықтары ислам дінін қабылдағаннан кейін «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі жолы», Әз-Тәукенің «Жеті-жарғысы» заңнамаларында да көрініс тапты. Қатаң шарифаттық көзқарасты ұстанған билеушілер (Бабырнама, 1990: 206) мен дін ғұламалары (Said Navva, 1416-1417) Ұлы Яса нормаларын мүлде теріске шығарғысы келді. Десе де, Ұлы Яса нормалары ХХ ғасыр басына дейін әдет-ғұрып ережелері ретінде қолданыста болды. Тіпті, қазіргі күнге дейін ұлттық этнографиямыздың басым бөлігі ескі әдет-ғұрып нормаларына негізделген.

Жалпы, түркілердің Төре, Білік, Ясама, Ұлы Яса заңдарында табиғат пен қоғам мүддесіне қайшы әрбір әрекет қатаң жазалануымен ерекшеленеді. Түркі қоғамындағы табиғатты аялау тұрғысындағы түрлі ырым-тыйымдар – көк майса шөпті жұлмау, суға дәрет сындырмау, ағарған сусынды төкпеу т.б. нормалар Тәңір сеніміндегі Жер-су культінің басымдығын көрсетеді. Біреудің мал-мүлкін бүлдіру, ұрлық, қарақшылық, әдепсіздік т.б. жосықсыз іс-әрекеттер «айбана» (айыппұл), құн төлеу, өлімші етіп сабау секілді жазалар кесілді. Оғлан-

шылдық (педофиль), көзге шөп салу, қыз баланың зорлық көрсетумен абыройын төгу т.б. қылмыстардың жазасы өте ауыр болған. Ибн Фадланның жеткізуіне қарағанда мұндай жойдасыз қылмыс иелерін екі дарактың басын иіп, соған матап байлап, қолын қол, бұтын бұт етіп, жұлып алатын (*Ibn Fadlan*, 1975: 31). П. Карпини мен Г. Рубрук түркілерде кісі өлтіруге қатаң жа за (өлім) берілетінін, зинакордың еркектік мүшесін кесіп тастап, денесін қақ бөліп өлтірген (Шастиной, 1957: 88). Зәкәрийа ибн Казунидің (1203-1283) «*Әсар әл-билад уа ахбар әл-ибад*» (Елдер ескерткіштері және Алланың құлдары жайлы хабарлар) атты еңбегінде «Олардан (Хутлақ түркілері) кімде-кім зина қылса, зинақор ер мен әйелді бірдей өртеп жібереді» (Ильясова, Ораз, 2016: 138), – дейді. Түркі қоғамында қалыптасқан осындай құқықтық жазалар олардың арсыздықтан аулақ тұрып, ізгілікке жақын болуын қамтамасыз етті.

Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың түркілер туралы айтқан бірнеше хадисі бар екені көпшілікке аян. Жалпы, аталған хадистердің мазмұнында түркілердің жауынгер халық екенін сипатталады. Алла Елшісі (с.ғ.с) хадис-шарифтерінің бірінде түркілердің адалдығы мен жауынгерлігі туралы былай деген болатын:

*«Өлкені (дұшпандарға қарсы) қорғудың күші онға бөлінеді: Оның тоғызы түркілерге, қалғаны өзге ұлттарға берілді. Сараңдық та онға бөлінеді: оның тоғызы парсыларға, қалғаны өзге ұлттарға берілді, жомарттық та онға бөлінеді, оның тоғызы судандықтарға, қалғаны өзге адамдарға беріледі, ар-ұят та онға бөлінеді, оның тоғызы әйелдерге, қалғаны өзге адамдарға беріледі, көре алмаушылық та онға бөлінеді, оның тоғызы арабтарға, қалғаны өзге ұлттарға берілді, тәкәппарлықта онға бөлінеді, оның тоғызы римдіктерге, қалғаны өзге ұлттарға берілді» (ат-Табари) (Исахан, 2017).*

Ибн Халдун өзінің «Мукаддима» атты шығармасында түріктер туралы: «Олар отырықшы-қалалық мәдениет өкілдеріне қарағанда ізгілік пен қайырымдылық жасауға құмбыл тұрады. Астатөк дүниеге көп қызықпайды. Байлықты шақтап ғана жинайды. Өткінші ләззаттарға бейім емес. Олардың мінез-құлық әдеттері табиғат заңдылықтарымен үндес. Отырықшыларға қарағанда соғыста өте жауынгер болып келеді. Отбасы мен мал-жанын сақтауда өз күштеріне нық сенеді. Күнделікті өмірде де қару-сайманын алып жүреді. Сақтыққа мейлінше көбірек мән береді. Аз ұйықтайды. Ат үстінде кетіп бара жатып та мызғып алады. Жаужүрек, күшті, жомарт, батыр мінезді келеді» (Ibn Haldun, 1988: 245), – дейді. Ибн Хассул өзінің шығармасында түркілер туралы: «Мұны жазудағы мақсатым – түріктер ирандықтардан әлдеқайды текті болып келеді. Олардың Ұлы билеушіден тарайтынын айтпақ болдым» (Zakeriya, 1989: 143), – деген болатын.

### Қорытынды

Тарихи деректерді саралайтын болсақ, түркі қоғамының жарлықтары мен жөн-жоралғылары туыстықты арттыруға, елдікті қорғауға, ар-ұятты ұлықтауға, ер мінезді болуды һәм мәрттікті заңдылыққа айналдыруға бағытталған. Түркі құқығының мұраттарында керісінше қиянат пен жауыздық, сатқындық пен опасыздық, сараңдық пен мейірімсіздік қатаң айыпталып отырды. Мұндай қылмыстардың жазасы тым ауыр еді. Осындай құқықтық мәдениеттің қалыптасуына орай түркілердің әдебі жауынгерлік рухта – мығым, екі сөйлемейтін – жаны таза, ішіне ештеңені бүкпейтін – ашық-жарқын, пендеуи қылықтардан аулақ – ары таза, күнділікті өмірде қулық-сұмдықтан ұзақ – аңғал, кәтібас емес мейлінше халықшыл

үлгіде қалыптасты. Әлбетте, оған ұлттық құрылтайларда көне түркілер қабылдаған «Төре», «Бітік», «Ясама», Ұлы Яса» заңдарының әсері болды.

Орта ғасырларда Еуразия құрлығында Ғұн қағанаты және Көк Түрік қағанаты, Қыпшақ бірлестіктері секілді алып империялар өмір сүрді. Аталған империялар көшпелі ғұмырға тән қоғамдық қатынастарды реттеген өзіндік құқықтық жүйесі мен әдеп нормаларын қалыптастырды. XIII ғасырда Шыңғысхан құрған Моңғол империясының құқықтық

жүйесі мен моральдық құндылықтары көне түркілер негізін салған құқықтық жол-жораның заңды жалғасы бола білді. Кейін құрылған Қазақ хандығының да құқықтық жүйесінің тұма-бастауында осы көне түркілердің құқықтық жүйесі мен этикалық нормалары тұрды. Қазақ хандығы дәуірінде дүниеге келген «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі жолы», Өз-Тәукенің «Жеті жарғысы» секілді заңнамалар сол кезеңмен өткенді сабақтастырды.

1. Aybars Pamir. Orta-Asya *Türk* Hukukunda “Töre” Kavramı. Ankara universiteti hukuk fakultesi dergisi. № 2. 2009.

2. İbn Fadlan, Seyahatname. Tercüme: Ramazan Şeşen, Bedir yayinlari. İstanbul-1975.

3. İbn Haldun, Mukaddime. Sark Islam klasikleri, I cilt. (cev: Z.K.Ugan). İstanbul, 1988

4. Kafesoğlu, İbrahim, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977.

5. Oğuz Kaan'ın 33 Buyrukluk Türk'ün Töresi Listesi İddiası. <https://www.malumatfurus.org/oguz-kaan-33-buyrukluk-turkun-toresi/>

6. Said Havva, El Esas Fi't Tefsir, Maide 50, C. 3.

7. Salim Koca. İlk Müslüman Türk Devletlerinde Teşkilât. /www.tarihtarih.com.

8. Zekeriya Kitapçı. Peygamberin hadislerinde Türk Varlığı Selcuklar, Mogollar, Osmanlilar. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfi, Aksaray, İstanbul, 1989

9. Ziya Gökalp. Turk toresi. Ötüken Neşriyat. İstanbul-2014

10. Ақышев Қ. Қазақстан тарихы. I том. Алматы 1998.

11. Апайдын Юнус. Усуле дайыр йазылар. Кайсери, 2013.

12. Бабырнама. «Жалын» баспасы. Алматы, 1990.

13. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху Монгольского нашествия. – Т. I. М., 1963

14. Березин И. Очерк внутреннего устройства Улуса Джучиева. – СПб., 1. 1863.

15. Гуюк письмо к Папе Римскому. <https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Gujuk/Gujuk.phtml?id=4417>

16. Д-р Эренжен Хара-Даван. Чингис-хан как полководец и его наследие. Алма-Ата. Издательство «Крамдс-Ахмед Яссауи», 1992.

17. Ильясова З.С., Ораз Е. Қазақстанның ортағасырлық тарихына қатысты араб дереккөздері. «Қаламгер» баспасы. Алматы 2016.

18. Макризи Т. Ас-сулук ли-марифати дубалил мулук. 2. Бейрут, 1974.

19. Мұхан Исахан. Ислам дінінің Орталық Азияға таралуы және алғашқы түркі-ислам мемлекеттерінің сипаттамалары. (монография). Астана, 2018.

20. Мұхан Исахан. Тарихтан тағылым, өткеннен өнеге. <https://www.muftyat.kz/ru/nasihath/zhuma-minberi/2017-05-29/21940-tarihtan-tayilyim-tkennen-nege-2/>.

21. Мұхан Исахан: «Әдет-ғұрып заңындағы салық түрлері шариғатпен сабақтас». <https://kazislam.kz/m-khan-isakhan-adet-ryp-za-ynda-y-salyk-t-rleri-shari-atpen-sabaktas/>

22. Мырзаханұлы Ж. Қытай жылнамаларындағы қазақ тарихының деректері. Алматы: «Өнер», 2006. 1-кітап.

23. Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. Редакция, вступительная статья и примечания Н.П. Шастиной. // М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры. 1957

24. Р.Ю. Почекаев. Статус ханов золотой орды: правовое регулирование. Монгольская империя и кочевой мир. Книга 2. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2005.

## References

1. Aybars Pamir. Orta-Asya Türk Hukukunda “Töre” Kavramı. Ankara universiteti hukuk fakultesi dergisi. № 2. 2009.

2. İbn Fadlan, Seyahatname. Tercüme: Ramazan Şeşen, Bedir yayinlari. İstanbul-1975.

3. Ibn Haldun, Mukaddime. Sark Islam klasikleri, I cilt. (cev: Z.K.Ugan). Istanbul, 1988

4. Kafesoğlu, İbrahim, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977.

5. Oğuz Kaan’ın 33 Buyruklu Türk’ün Töresi Listesi İddiası. <https://www.malumatfurus.org/oguz-kaan-33-buyruklu-turkun-tore-si/>

6. Said Havva, El Esas Fi’t Tefsir, Maide 50, C. 3.

7. Salim Koca. İlk Müslüman Türk Devletlerinde Teşkilât. /www.tarihtarih.com.

8. Zekeriyâ Kitapçı. Peygamberin hadislerinde Türk Varlığı Selçuklar, Mogollar, Osmanlılar. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Aksaray, İstanbul, 1989

9. Ziya Gökalp. Türk toresi. Ötüken Neşriyat. İstanbul-2014

10. Ақышев Қ. Қазақстан тарихы. I том. Алматы 1998.

11. Апајдын Junus. Usule dajyr jazylar. Kajseri, 2013.

12. Babynama. «Zhalyn» baspasy. Алматы, 1990.

13. Bartol’d V.V. Turkestan v jepohu Mongol’skogo nashestvija. – T. I. M., 1963

14. Berezin I. Oчерk vnutrennego ustrojstva Ulusa Dzhuchieva. – SPb., 1. 1863.

15. Gujuk pis’mo k Pape Rimskomu. <https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Gujuk/Gujuk.phtml?id=4417>

16. D-r Jerenzhen Hara-Davan. Chingis-han kak polkovodec i ego nasledie. Alma-Ata. Izdatel’stvo «Kramds-Ahmed Jassauı», 1992.

17. Il’jasova Z.S., Oraz E. Қазақстанның ортағасырлық тарихына қатысты араб дереккөздері. «Қаламгер» баспасы. Алматы 2016.

18. Мақризи Т. As-suluk li-marifati dubalil muluk. 2. Bejrut, 1974.

19. Мұхан Исahan. Islam дінінің Орталық Азияға таралуы және алғашқы түркі-ислам мемлекеттерінің сипаттамалары. (монография). Astana, 2018.

20. Мұхан Исahan. Tarihtan taғылым, өткеннен өнеге. <https://www.muftyat.kz/ru/nasihath/zhuma-minberi/2017-05-29/21940-tarihtan-tayilyim-tkennennenege-2/>.

21. Мұхан Исahan: «Әдет-ғұрып заңындағы салық түрлері шариғатпен сабақтас». <https://kazislam.kz/m-khan-isakhan-adet-ryp-za-ynda-y-salyk-t-rleri-shari-atpen-sabaktas/>

22. Мырзаханұлы Ж. Қытай жылнамаларындағы қазақ тарихының деректері. Алматы: «Өнер», 2006. 1-кітап.

23. Puteshestvija v vostochnye strany Platona Karpini i Rubruka. Redakcija, vstupitel’naja stat’ja i primechanija N.P. Shastinnoj. // М.: Gos. izd-vo geogr. lit-ry. 1957

24. R.Ju. Pochekaev. Status hanov zolotoj ordy: pravovoe regulirivonie. Mongol’skaja imperija i kochevoj mir. Kniga 2. Ulan-Udje: BNC SO RAN, 2005.

## ҚҰРАН КӘРІМДЕГІ АДАМ (АЛЕЙҺИС САЛАМ) ҚИССАСЫНДАҒЫ ИЛАҺИ ЗАҢДАР

Док. Ноха Камал Селим

Ислам істері жөніндегі жоғарғы кеңес мүшесі, Египет

السُّنَنُ الإِلَهِيَّةُ فِي قِصَّةِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

د. نهى كمال سليم  
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر

## DIVINE LAWS IN THE STORY OF ADAM (PEACE BE UPON HIM) IN THE HOLY QUR'AN

Dr. Noha Kamal Selim

Supreme Council for Islamic Affairs, Egypt

## БОЖЕСТВЕННЫЕ ЗАКОНЫ В ИСТОРИИ АДАМА (МИР ЕМУ), В СВЯЩЕННОМ КОРАНЕ

Док. Ноха Камаль Селим

Член Верховного совета по делам ислама, Египет

**Аңдатпа:** Қасиетті Құрандағы тарих кездейсоқ пайда болмайды және оның даму қозғалысы кездейсоқ қозғалыс емес, керісінше жаратылғаннан бастап қиямет күніне дейін заңдар мен қағидаларға бағынады.

Құран Кәрімдегі тарихи илаһи заңдар өзінің тұрақтылығымен және өзгермейтіндігімен сипатталады, олар ғарыштық құрылымның негізінде және адам мен әлем арасындағы қарым-қатынастың негізінде жатыр. Алайда бұл заңдылықтар мен дәстүрлер адамды тарихи рөлінен айырмайды, қайта оны тарихи іс-әрекеттің нәтижесіне жауапты етеді, өйткені Алла оны парасаттылық пен еркіндікпен ерекшелеген. Қасиетті Құрандағы тарих – өткен, бүгін және болашақ байланысқан біртұтас уақыт бірлігі.

Осы тарихта ұлттар мен ұлыстар көтеріліп, құлдырайды, Құран Кәрім бұл көтерілу мен құлдыраудың негізін түсіндірді. Тәңірдің қолы үнемі алға-артқа қозғалып, жаңа халықтарды жарыққа шығарып, басқаларды қараңғылықта жойып жіберетін заңы бар... Прогресс пен өркендеудің шыңына көтерілген ұлттар өз бойында ерекше қасиеттерді

дамытқаннан кейін ғана көтерілсе, ықпалды өмір сүру шеңберінен шығып кеткен басқа ұлттар осы жолды ұстанды; Өйткені оның қоғамының құрылымын, өміршеңдігін жойған осал тұстары бар.

Адам (алейһиссаламның) хикаясы арқылы Құран Кәрімнің тарихына қатысты сүнниттік түсінікке жарық түсіретін бұл зерттеудің маңыздылығы да осыдан.

**Түйін сөздер:** илаһи заңдар - тарих - пайғамбарлар қиссалары - тарих қозғалысы - Адам

(оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын).

**الملخص:** التاريخ في القرآن الكريم لا يجري اعتباطاً، كما أن حركة تطوره ليست حركة عشوائية، وإنما هي محكومة بسنن وقوانين منذ بداية الخلق وحتى يوم القيامة. فالسنن الإلهية التاريخية في القرآن الكريم تتسم بثباتها وعدم تبدلها، إنها موجودة في صميم التركيب الكوني وفي قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم؛ ومع هذا فإن هذه السنن والقوانين لا تمنع الإنسان من دوره التاريخي، وإنما تجعله مسئولاً عن نتائج الفعل التاريخي لأن الله ميزه بالعقل والحرية. والتاريخ في القرآن الكريم وحدة زمنية واحدة يرتبط فيها الماضي والحاضر والمستقبل. وعبر ذلك التاريخ تصعد الأمم والشعوب وتنهار، وقد بين القرآن الكريم أسس ذلك الصعود والهبوط. فإن هناك قانوناً تتحرك بمقتضاه يد الله حركة دائمة إلى الأمام وإلى الخلف فتخرج إلى النور الأمم الجديدة وتطمس الأخرى في الظلمات... فإن الأمم التي ترتفع فتبلغ أوج التقدم والرفاهية إنما ترتفع بعد أن تنمي في أنفسها صفات خاصة بينما الأمم الأخرى، زحزحت عن مجال الوجود المؤثر، إنما أصابت هذا الخط؛ لأن فيها مواضع ضعف نخرت بنيان مجتمعاتها وقوى الحياة فيها. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في إلقاء الضوء على الفهم السُنِّي للتاريخ في القرآن الكريم من خلال قصة آدم عليه السلام.

**الكلمات المفتاحية:** السنن الإلهية، التاريخ، قصص الأنبياء، حركة التاريخ، آدم عليه السلام.

**Abstract.** History in the Holy Qur'an does not occur by chance, and the movement of its development is not a random movement, but rather is subject to laws and laws from the beginning of creation to the Day of Resurrection.

Historical divine laws in the Holy Quran are characterized by their stability and immutability; they are present at the basis of the cosmic structure and at the basis of the relationship between man and the world. However, these laws and traditions do not deprive man of his historical role, but make him responsible for the results of historical action, since God has distinguished him with reason and freedom. History in the Holy Qur'an is a single unit of time in which the past, present and future are connected.

Throughout this history, nations and peoples have risen and fallen, and the Holy Quran has explained the basis of this rise and fall. There is a law by which the hand of God moves in constant motion back and forth, bringing new nations into the light and destroying others in darkness... Nations that rise to the pinnacle of progress and prosperity rise only after developing in themselves special qualities, while other nations, withdrawn from the sphere of influential existence, have followed this line; Because they have weaknesses that have destroyed the structure of his society and his vitality.

Hence the importance of this study as it sheds light on the Sunni understanding of the history of the Holy Qur'an through the story of Adam, peace be upon him.

**Key words:** Divine laws - history - stories of the prophets - movement of history - Adam, peace be upon him.

**Аннотация.** История в Священном Коране происходит не случайно, и движение ее

развития не является случайным процессом, а скорее подчиняется законам и законам от начала творения до Дня Воскресения. Исторические божественные законы в Священном Коране характеризуются своей устойчивостью и неизменностью, они присутствуют в основе космического устройства и в основе взаимоотношений человека и мира. Однако эти законы и традиции не лишают человека его исторической роли, а возлагают на него ответственность за результаты исторического действия, поскольку Бог отличил его разумом и свободой. История в Священном Коране – это единая единица времени, в которой связаны прошлое, настоящее и будущее. На протяжении всей этой истории нации и народы поднимались и падали, и Священный Коран объяснил основы этого взлета и падения. Существует закон, по которому «рука Божья» движется в постоянном движении вперед и назад, выводя новые народы на свет и уничтожая другие во тьме. Нации, поднимающиеся к вершине прогресса и процветания, поднимаются только после развития в себе особых качеств, в то время как другие нации, отошедшие от сферы влиятельного существования, следовали этой линии; Потому что у них есть слабости, которые разрушили структуру его общества и его жизненные силы.

Отсюда важность этого исследования, поскольку оно проливает свет на суннитское понимание истории Священного Корана через историю Адама, мир ему.

**Ключевые слова:** Божественные законы, история, рассказы пророков, движение истории, Адам, мир ему.

## المَقَدِّمَة

ويهدف القرآن من وراء الإشارات المتعددة للأمم الخالية وتجاربهم التركيز للحراك والتغيير نحو الأفضل، يقول جودت سعيد: إن «أهم شيء يبحث عليه القرآن ومن أجله أنزل الله الكتب وأرسل الرسل هو تغيير المجتمعات فلماذا كان الإلحاح في القرآن لينظر الناس إلى سنن الذين خلوا من قبل، والسنن هي التي على أساسها ترتفع وتنخفض المجتمعات وعلى أساسها يكافئ الله ويعاقب». (3) فإن أهمية فكرة التاريخ في القرآن الكريم، على نحو ما توضحه آيات القرآن الكريم ذات المضمون التاريخي، تنبع من تجسيدها للتصور الإسلامي لرسالة الإنسان في الحياة؛ فالإنسان حسب المفهوم الإسلامي، خليفة الله في الأرض، وقد تحمل أمانة إعمار هذه الأرض وبناء الحضارة ونشر الحق والعدل في ربوعها وفق سنة الله؛ ولكي يستطيع الإنسان أن يقوم بدوره هذا ينبغي أن يتعرف على سنن الله في التاريخ كما وصفها القرآن الكريم مع أحوال الأمم السابقة. (4)

يعد البحث في حركة التاريخ وعوامل نهضة الأمم والحضارات وعوامل نكوصها وانهارها من أهم المباحث الفلسفية وأكثرها إلحاحًا خاصة في وضع تدهور الأمة الحالي وتأزم واقعها؛ فهو ضرورة حضارية ودينية في الوقت ذاته، ولهذا فقد لفت القرآن الكريم نظر المسلمين إلى ضرورة دراسة التاريخ أو بتعبير القرآن (أيام الله) (1) يقول تعالى: «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (إبراهيم: 5) فالتاريخ هو أحد أهم مصادر المعرفة الإنسانية وفق القرآن الكريم «فمن أهم أصول التعاليم التي جاء بها القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها، وأن العذاب يعجل لها في الحياة الدنيا بما اكتسبت من سيئات، ولكي يؤكد القرآن هذا المعنى فإنه دائب الإشارة إلى الأمم الخالية، داعيًا إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وفي حاضرهم». (2)

1 ( محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ت: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر - القاهرة، 1421 هـ - 2000م، ص 165 .

2 ( محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 165 .

3 ( جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بأنفسهم ، تقديم : مالك بن نبي ، دار الفكر - دمشق ، 1989 ، ص 42 .

4 ( انظر: د. قاسم عبده قاسم، تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية

البشرية -عبر قرون طويلة -لأحداث التاريخ بحسب تطور البشرية واختلاف حضاراتهم وقيمهم؛ فجاءت بعض التفسيرات أسطورية كالتفسيرات البابلية والمصرية القديمة، وجاءت بعضها دينية كالتفسيرات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وجاءت بعضها مادية تركز على دور الطبيعة والإنسان وتستبعد أي دور إلهي.

ولهذا فإن من الضروري أن نعرض بإيجاز إلى مناهج تفسير التاريخ اللا دينية، وهي:

### التفسير الدوري للتاريخ:

سادت فكرة «التعاقب الدوري» للأحداث وللحضارة لدى معظم الشعوب القديمة؛ المصرية والبابلية والآشورية واليونانية، وذلك لأنهم اعتبروا الإنسان خاضعا للطبيعة، والطبيعة ينطبق عليها التعاقب الدوري، مثل: تعاقب الليل والنهار، وتعاقب الفصول الأربعة؛ ولذا فإن التاريخ الإنساني كذلك يدور مع الدورات الطبيعية ميلاداً وفناءً، ازدهاراً وضمحلالاً، حيث نظروا إلى «التاريخ على أنه يتمتع بزمان مؤلف من دورات ذات مدد متزايدة تتطابق مع تناوب الكون والفساد ومع عودة الظواهر الطقسية و الفلكية». (6)

«واقتراض كون الزمان دورياً يجعل المستقبل تكراراً للماضي بهذا القدر أو ذاك، أما بالنسبة للحاضر فلكي يحدد موضعه فإنه لا بد من معرفة أي طور من الدورة نحن بصدها، فالزمان في طور صاعد تقديمي، وفي طور آخر هابط تراجعى» (7).

فوجد في الفكر الهندي مثلاً أن سفر «المهابهاراتا» (8) يحوي إشارة إلى فكرة دورانية عامة في التاريخ، وفي كل دورة أربع «يوجات»،

وقد وضع القرآن الكريم قاعدتين أساسيتين لتناول التاريخ:

1 – وحدة الأصل الإنساني؛ قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ) (الأنعام: 98).

2 – إدراك حقيقة الزمان إدراكاً دقيقاً، وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان (5).

ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في إلقاء الضوء على الفهم السنني للتاريخ في القرآن الكريم من خلال قصة آدم عليه السلام.

وتأتي أهمية هذه القصة تحديداً نظراً لارتباطها بمهمة الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض، وكذا تعلقها بقضية الخير والشر ووجودهما في العالم وغيرها من الأفكار العقدية الهامة. وقد قسمت البحث إلى ثلاث مباحث رئيسية ومقدمة وخاتمة:

المبحث الأول: مناهج التفسير اللا دينية للتاريخ.

المبحث الثاني: مناهج التفسير الدينية للتاريخ  
المبحث الثالث: السنن الإلهية في قصة آدم عليه السلام.

المبحث الأول: مناهج التفسير اللا دينية للتاريخ.

يعد الوعي بالتاريخ وبأهميته قديماً قدم الحضارات؛ حيث بدأ الإنسان يعي أهمية تسجيل الأحداث التاريخية الكبرى منذ فجر الحضارات القديمة كالحضارة الفرعونية والحضارة البابلية والآشورية والحضارة اليونانية والرومانية؛ فقد تجاوزوا التسجيل إلى محاولة الإجابة عن التساؤلات حول مغزى الأحداث، والعلل القريبة والبعيدة التي حكمت سير التاريخ.

وقد تنوعت التفسيرات التي قدمتها عقول

والاجتماعية، ط 1، 2000م، ص 122.

5 ( محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 168.

6 ( كريستوف بوميان، نظام الزمان، ت: دبدر الدين عردوكي، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، 2009، ص 76

7 ( المرجع نفسه، ص 77.

8 ( المهابهاراتا: ملحمة الهند الكبرى، تشبه الإلياذة والأوديسة عند اليونان وهي من الكتب الهندية القليلة التي يُعرف مؤلفها أن اسمه (وياس) وهو ابن العارف الكبير (برسرا). وقد وقعت هذه الملحمة الكبرى حوالي سنة 950 ق. م. وهي تصف حرباً بين أمراء أسرة ملكية واحدة، ولكن جميع ملوك الهند اشتركوا فيها مع هذا الجانب أو ذاك بل

وقد ظهرت النظرية الدورية للتاريخ بشكل واضح لدى أفلاطون «ففي محاوره السياسي يتحدث أفلاطون عن الدورات المتعاقبة للكون، والتي كانت تخضع في البداية للإشراف الإلهي وتم برعاية الإله ثم أصبحت تتم برتبة معنادة يمارسها الكون بنفسه دون سلطة أخرى تشرف عليه مما تطلب في نهاية الأمر أن يعود التدخل الإلهي مرة أخرى لينظم الوجود ويصحح الأخطاء ويهب العالم الحياة الدائمة» (13)

وقد أوضح أفلاطون ذلك في كتابه «الجمهورية» والذي رسم فيه ملامح مدينته المثالية، وأشار إلى أنها رغم النظام الدقيق الذي تسير عليه إلا أنها حتمًا ستخضع للدورات التاريخية والكون والفساد؛ حيث ستتحول الحكومة المثالية إلى صور متتالية لحكومات فاسدة هي على التوالي؛ الأرستقراطية الحربية، الأوليجاركية، الديموقراطية، وحكومة الطغيان (14)

وقد ربط أفلاطون بين الرؤية الدورية للتاريخ وبين العناية الإلهية (15)، كما سار الرواقيون في المسار نفسه؛ حيث اعتبروا أن التاريخ الإنساني جزء لا يتجزأ من مجمل النظام الطبيعي وكلاهما يسير على نحو دوري متكرر في دورات متعاقبة من الولادة والنمو والفساد، كما اتفقوا مع أفلاطون في أن هذا التاريخ الإنساني بدوراته المتعاقبة إنما يجري وفق قانون إلهي يضمن تحقيق العدالة النهائية في التاريخ (16).

وهكذا فقد «شاعت نظرية دورات العالم على

أي: عصور؛ فالعصر الأول عصر «الكريتيا» أو العصر الذهبي، كل شيء فيه بالغ حد الكمال. أما الثاني فهو عصر «التريتيا» فتصاب فيه الفضيلة بالانحطاط. على حين تنتشر في الثالث وهو «الديفابارا» الأمراض والخطايا، وتزداد المراسم الظاهرية، وتصاغ القوانين. وفي الرابع وهو «الكالي» أي أسفل درك في الدورة، فتتسلط فيه الآلام ويهمل الدين؛ وعند نهايته يجرى امتصاص كل شيء في البرهمي، وتبدأ الدورة سيرتها الأولى مرة ثانية، وهكذا دواليك إلى الأبد» (9).

وكان هيراقليطس وبارميندس وأنبادوقليس والرواقيون من أبرز من أشار إلى الرؤية الدورية للكون والتاريخ من فلاسفة اليونان (10).

ف نجد أنبادوقليس يصور العالم وجوداً وفناءً من خلال مبدأي المحبة والكرهية في تأثيرهما على الوجود، فإنهما كما كانا موجودين من قبل فإنهما سوف يوجدان ولن يخلو منهما الزمان الأزلي، فالعالم والأشياء والكائنات بما فيها البشر تتكون عنده من العناصر الأربعة إذا ما تألفت وساد بينها المحبة، كما أنها تفتنى إذا تنافرت العناصر وساد بينها الكراهية... إنها تظل دائماً دائرة مع دوران الوجود. (11)

وكان أنصار هذه النظرية يرون بشكل عام أن كل دور يعيد مجرى أحداث الدور السابق بأدق التفاصيل؛ فالأدوار تتكرر إلى ما لا نهاية له ومجرى التاريخ العالمي سيحتوي بلا شك على ما لانهاية له من الأدوار المتكررة. (12)

اتخذ الآلهة دورًا في المعركة. (انظر: د. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، 1983م، ص 75 .

9) ألبان ج. ويدجيري، التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة العامة للكتاب، ط2، 1996م، ص 70 .

10) انظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م، ص 160 .

11) انظر: ألبان، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 103 .

12) انظر: مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 1998م، ص 85- 86 .

13) مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، ص 90 .

14) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

15) المصدر السابق، ص 91.

16) السابق، ص 93. وانظر أيضًا: التاريخ وكيف يفسرونه، ص 120 .

2 – عصر الأبطال: وكانوا يحكمون فيه بكل مكان في حكومات أرستقراطية، بناء على ضرب من التفوق والامتياز في طبيعتهم، كانوا يعتقدون أنها تميزهم على العامة.

3 – عصر الإنسان: وهو الذي عرف فيه الناس أنهم جميعًا متساوون في الطبيعة البشرية، وبناء على هذا تأسست أولا الجمهوريات الشعبية ثم الملكيات. وقد مرت جميع الشعوب بهذه المراحل ثم انزلقوا إلى حال من البربرية. وعندئذ تتكرر العملية بأكملها، وقد اعتبر فيكو أن الطبيعة البشرية المشتركة هي المسؤولة عن تكرر وتعاقب تلك الدورات.<sup>(21)</sup>

«والحركة الدائرية بين هذه الأدوار لا تعني أن مسار التاريخ كعجلة تدور حول ذاتها ولكنها حركة حلزونية؛ لأن التاريخ لا يُعاد على النمط نفسه، ولكنه يأتي بصور جديدة في شكل مخالف لما مضى، فبربرية العصور الوسطى تخالف بربرية اليونان القديم»<sup>(22)</sup>. والنظرية الدورية للتاريخ لدى فيكو تدور في فلك العناية الإلهية تماما كما هي لدى أفلاطون والأبيقوريين.

### التفسير الفلسفي للتاريخ:

رغم أن مصطلح فلسفة التاريخ مصطلح حديث نسبياً؛ حيث ظهر لأول مرة مع فولتير (ت: 1778م) في القرن الثامن عشر، «في بداية كتابه «مقال في أخلاق وروح الأمم»<sup>(23)</sup>؛ و« استخدم فولتير مصطلح فلسفة التاريخ بمعنيين؛ الأول:

نطاق واسع، بحيث يكاد يستطاع وصفها بالنظرية التقليدية للزمان الكوني عند اليونانيين»<sup>(17)</sup>.

وقد تطورت نظرية التعاقب الدوري – فيما بعد – مع ابن خلدون؛ حيث أشار ابن خلدون إلى أن الأمم تتعاقب عليها أطوار ثلاثة:

1 – طور البداوة: كمعيشة البدو في الصحاري، والبربر في الجبال، والتتار في السهول، وهؤلاء جميعا لا يخضعون لقوانين مدنية، ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم.

2 – طور التحضر: حيث تأسس الدولة عقب الغزو والفتح، ثم الاستقرار في المدن.

3 – طور التدهور: نتيجة الانغماس في الترف والنعيم.

وتنتقل الدول والحضارات عبر تلك الأطوار من خلال ديناميكية معينة<sup>(18)</sup>، ويجعل ابن خلدون للدول أعمارًا طبيعية كالإنسان، فتمر الدول ثلاثة أجيال؛ جيلٌ أولٌ مازال في خلق البداوة وخشونتها، مرهوب الجانب، والناس له مغلوبون، وجيلٌ ثانٍ قد انتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشطف إلى الترف، وجيلٌ أخير لم يذق إلا حياة الترف<sup>(19)</sup>.

كما ظهرت الفكرة الدورية لتعاقب التاريخ في القرن السابع عشر مع فيكو<sup>(20)</sup>، حيث أشار فيكو إلى أن التاريخ الإنساني مر بثلاثة عصور:

1 – عصر الآلهة: اعتقدت فيه الأمم أنهم يعيشون في ظل حكومة إلهية، وكان كل شيء فيه تصدر عنه أوامر بطريق الوحي والفال، وهما أقدم شيء في التاريخ الدنيوي.

17 ( ج.ب.بيوري، فكرة التقدم، ت: د. أحمد حمدي محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1982م، ص36.

18 ( انظر: د.أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 143 .

19 ( المرجع نفسه، ص 149.

20 ( جامباتيستا فيكو: مؤرخ وفيلسوف إيطالي ولد عام 1668م، التحق في سن مبكرة بمدرسة الآباء اليسوعيين وفيها درس اللغات القديمة، وخاصة اللاتينية واليونانية، كما درس الآداب والبلاغة والفلسفة والمنطق واللاهوت، وتولى منصب كرسي البلاغة بجامعة نابولي من عام 1696 – 1741 م، ومن أهم مؤلفاته: القانون العالمي، والعلم الجديد. وتوفي فيكو 1744م. انظر: د. عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1997 م، ص 25- 30.

21 ( انظر: ألبان، التاريخ وكيف يفسرونه، 27/ 2 .

22 ( انظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 160.

23 ( Jermo Rosenthal , Voltair's philosophy of history , Journal of the history of ideas ( 23 ,vol.16, p151

رابط بينها، ومن ثم يطلب الوحدة العضوية بين هذه الأجزاء؛ لأن فلسفة التاريخ لا تتف عند عصر معين، ولا تكتفي بمجتمع خاص، وإنما تضم العالم كله في إطار واحد من الماضي السحيق حتى اللحظة التي يدون فيها الفيلسوف نظريته.

**ثانيًا: مقولة العلية؛** حيث يلجأ الفيلسوف إلى اختصار العلة (الأسباب) الجزئية للأحداث التاريخية إلى علة واحدة أو علتين على أكثر تقدير يفسر في ضوءها التاريخ العالمي». (26)

وتقترب رؤية هيجل (ت: 1831 م) لفلسفة التاريخ من هذا المعنى؛ فهو يفسر عمل فيلسوف التاريخ عبر مرحلتين: مرحلة التحليل ثم مرحلة التركيب «فهو يجعل من فلسفة التاريخ دراسة لمناهج البحث، أعني للطرق التي يمكن أن يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية، والكشف عن مدى صدق الوقائع ومناقشة فكرة الموضوعية في التاريخ وهذا ما يسمى بالنشاط التحليلي للفلسفة. والمنظور الآخر: النشاط التركيبي؛ وفيه لا تكون دراسة مناهج البحث في التاريخ من اهتمامات الفيلسوف؛ وإنما يُقدم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل». (27)

ولقد لعبت فلسفة هيجل التاريخية دورًا جوهريًا في القرن التاسع عشر، وأثرت تأثيرًا كبيرًا في فلاسفة التاريخ الذين أتوا بعده، وتتلخص فلسفة التاريخ الهيجلية في أن «التاريخ هو تطور الروح المطلق؛ فالروح منذ البداية تحمل إمكانات كثيرة

فحص حقيقة الأحداث التاريخية الموثقة والرؤى الموجودة في المؤلفات التاريخية التراثية (التقليدية) عن تاريخ الحياة الإنسانية في الماضي، والثاني: إعادة قراءة القيم الأخلاقية والجمالية والرؤى الدينية، والعادات والممارسات التي كانت سائدة في الحضارات القديمة». (24)

إلا أن تمييز فكرة فلسفة التاريخ وظهور معناها كان مع العلامة ابن خلدون (ت: 1406 م)، والذي وصف فلسفة التاريخ من خلال التمييز بينها وبين «التاريخ» بقوله: «إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحن منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق» (25).

حيث تظهر المقولتان الرئيستان لفلسفة التاريخ في كلام ابن خلدون السابق، وهما: الكلية والعية. **أولاً: مقولة الكلية؛** يقول أحمد محمود صبحي: «إن نقطة البداية في فلسفة التاريخ هي التكامل بين الأجزاء والترابط بين الوقائع؛ إذ تبدو الأحداث التاريخية أمام نظر الفيلسوف أجزاء لا

24) انظر: Voltair, Essai sur les Moeurs Et L'Esprit Des Nations , édition électronique: 2002, p8-9 :www.bibliotheque.quebec.ca.htm

25) ابن خلدون (ت: 808هـ)، المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، 6/1.

26) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص220.

وتشير د. زينب الخضيري إلى أن ابن خلدون أشار إلى تأسيسه لهذا العلم «فلسفة التاريخ» -الذي لم يظهر في أوروبا إلا بعد ذلك بعدة قرون، بقوله: «أنشأت في التاريخ كتابًا. أُبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابًا.. واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة.. ولا هو من علم السياسة المدنية. فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه، وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في مناهج لأحد من الخليفة». (انظر: د. زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مكتبة الأنجلو المصرية 1995م - ص 53. وانظر: ابن خلدون، التاريخ، 49/1.

27) هيجل، العقل في التاريخ، ت: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، ط3، 2007م، ص 31

فقد اعتبر ماركس «أن التاريخ تتحكم فيه دائماً قوانين داخلية مستترة، هذه القوانين اقتصادية في النهاية»<sup>(33)</sup>، وقد استبعدت الماركسية أي فاعلية إلهية في التاريخ، ورفضت مفهوم العناية الإلهية في التاريخ، واعتبرت تلك المفاهيم وسائل تبنيتها الأقلية لتستغل الأغلبية بتحويل التفات الغالبية إلى ما في الحياة الآخرة من سعادة وحسن الجزاء، لتستولي على مقاليد السلطة الأرضية».<sup>(34)</sup>

ومن أبرز التفسيرات الفلسفية للتاريخ في العصر الحديث «نظرية التحدي والاستجابة» لتوينبي (ت: 1975 م)، والتي حاول توينبي من خلالها أن يقف موقفاً معتدلاً من كل التراث الفلسفي التاريخي السابق؛ حيث رفض فكرة المصادفة وعبثية التاريخ، واعتبر أن عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبثلي الناس بعذاب سرمدى، ولكن هناك إيقاع أساسي يتمثل في التحدي والاستجابة، كما رفض مثالية هيغل التي جعلت الروح المطلق يتمثل في مجرى التاريخ الأمر الذي أدى إلى تقديس المجتمع ممثلاً في الدولة، كما رفض النظرة اللاهوتية التي تختزل العالم في مقابل الآخرة.<sup>(35)</sup>

واعتبر «التقدم المادي مسلك خداع لاستجابة ناجحة، وأكد على أنه من الضروري أن يصاحبه الإبداع الروحي والفكري؛ فالارتقاء الحقيقي للحضارة إنما يتمثل في الارتقاء الروحي».<sup>(36)</sup> حاول توينبي النفاذ عبر دراسته لجوهر كل حضارة من الحضارات، ووجد أن كل الحضارات مرت بأطوار متشابهة في النمو واستمرار التقدم وزيادة القوة، ثم تعقب ذلك مرحلة من المصاعب الداخلية والخارجية، يليها تصدع العناصر التي قامت عليها

تفضها في مراحل التاريخ المختلفة مكتسبة معرفة ووعياً بما هي عليه في ذاتها»<sup>(28)</sup>.

ومن هنا اقتضى التحقق الكامل للروح أن تنمو المجتمعات لكي تعبر تعبيراً كاملاً عن العقل وتجسد مادامت الروح تحقق نفسها في الزمان... والروح في كل مرحلة من مراحل التاريخ تتجسد فيما يسميه هيغل بروح الشعب الذي يمثل الثقافة والحضارة التاريخية منظوراً إليها على أنها تجسيد للروح في مرحلة معينة من تحققها الفعلي ومن معرفتها بذاتها».<sup>(29)</sup>

والروح تسعى عبر هذا التطور في التاريخ نحو غاية، وهي: «تجسيد الخطة الإلهية للعالم غير أن هذه الغاية لا تكون واضحة في البداية بل هي ضمنية، أشبه بالبذرة التي تحمل في جوفها طبيعة الشجرة».<sup>(30)</sup>

ونظراً لهذه الطبيعة الغائية لفلسفة هيغل التاريخية فقد اعتبرها الكثيرون أقرب إلى التفسير اللاهوتي للتاريخ، يقول شوتويل ((لا يمكننا أن نتخيل فلسفة تاريخ أكثر لا تاريخية من فلسفة هيغل للتاريخ. لقد كانت فلسفة هيغل من نوعية فلسفة أوغسطين للتاريخ، تتبع فيها تطور مملكة الروح عبر التاريخ حيث ما زالت مدينة الله في مركز تفسيره للتاريخ)).<sup>(31)</sup>

وفي مقابل فلسفة هيغل المثالية قدم ماركس (ت: 1883 م) أحد تلامذة هيغل تفسيراً مادياً للتاريخ «حيث تحول الكشف الفعلي عن مسار الروح في التاريخ كما قال به هيغل سعياً إلى فك إفسار الإنسان من غربته عن ذاته الناتجة عن تحكم الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»<sup>(32)</sup>،

(28) ألبان، التاريخ وكيف يفسرونه، 2 / 72.

(29) هيغل، العالم الشرقي، ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير - بيروت، ط3، 2007 م، ص 7 - 8.

(30) هيغل، العالم الشرقي، ص 10.

J. T. Shotwell, The Interpretation of History, The American Historical Review, (31 Vol. 18, No. 4 (Jul., 1913), Published by: Oxford University Press. P207.

(32) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 223.

(33) ألبان، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 105.

(34) انظر، المرجع السابق، ص 106.

(35) انظر: صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 264.

(36) المرجع السابق، ص 872.

وقد قام الأبيقوريون بإعادة بعث الاتجاه الذري في تفسير العالم، وطوروه فيما يتعلق بتفسير التاريخ؛ فلقد «تطورت الحياة البشرية في نظر الأبيقوريين من الحالة الأقدم التي كانت تشبه حالة الحيوانات وكانت حالة بدائية بانسة إلى حياة حضارية بلغوها بجهدهم وعلومهم وليس بإرشاد من الخارج أو كنتيجة لخطئة أولية. إن حياة الإنسان قد تطورت عن طريق ممارسة الذكاء الإنساني عبر فترة طويلة من الزمن.

وقد تم هذا التحسن التدريجي في الحياة البشرية منذ اكتشاف النار واستعمال المعادن واختراع اللغة والحياكة ونمو الفنون والصناعات والملاحة وتطور الحياة الأسرية وإقامة النظام الاجتماعي بواسطة الملوك والقضاة والقوانين وتأسيس المدن». (42) ولقد تطورت الرؤية التقدمية للتاريخ مع جان بودان ثم مع فولتير وكوندرسية في عصر التنوير. وقد قسم بودان التاريخ إلى ثلاثة عصور كبرى؛ الأول: يناهز الألفي عام، وفيه سادت شعوب الجنوب الشرقي. أما الثاني: فقد دام نفس المدة، فاتخذت فيه الصدارة الشعوب التي سماها شعوب الوسط (البحر المتوسط). وفي الأخير: تزعمت الحضارة شعوب الشمال بعد تغلبها على روما.

وقد اتسم كل عصر بالطابع السيكولوجي الذي تتميز به الأجناس الثلاثة: فالطابع الديني يغلب على العصر الأول، والحكمة العملية تغلب على العصر الثاني، والميل للحرب والاختراع على الثالث الأخير» (43).

### المبحث الثاني: مناهج التفسير الدينية للتاريخ

قوة هذه الحضارة، وربما انتهى الأمر بتفككها أو تصدعها، ويعقب ذلك تحولها إلى دولة عالمية؛ أي أن عناصر قوتها تتفرق في الشعوب التي كانت تتكون منها.

إن توينبي لا يرى ضيقاً أو شراً في اضمحلال الحضارات، لأن تجاربه لا تذهب سدى، بل تنتقل عناصرها إلى أمم أخرى. (37)

### التفسير التقدمي للتاريخ:

هو ذلك التفسير الذي ينظر إلى الزمان على أنه خطي تقدمي، يتقدم نحو كمال مستقبلي (38) «فهي نظرية تتضمن تركيباً للماضي ونبوءة عن المستقبل وتقوم على تفسير للتاريخ يعتبر البشر يتقدمون ببطء في اتجاه محدد ومرغوب فيه، وأن هذا التقدم سيتم إلى أمد غير محدد وأن وضعاً من السعادة العامة سيتم التمتع به في نهاية الأمر». (39) لقد ظهر هذا التفسير للتاريخ في الفكر اليوناني منذ القدم على نحو موازٍ للتفسير الدوري، وقد جاء امتداداً طبيعياً للفكر الذري المادي لدى الذريين اليونان. (40)

ونجد هذا الاتجاه في تفسير أحداث العالم لدى بورتاجوراس وأبيقور وسينكا؛ فنجد بورتاجوراس الذي جعل الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً يشير إلى أن الإنسان قد صنع تقدمه بنفسه وانتقل من البدائية إلى مرحلة تكوين مجتمع إنساني في إطار من القيم والقوانين التي وضعها بنفسه دون أي تدخل من أي قوى خارجة عن الإطار الإنساني؛ فقد استبعد بورتاجوراس «الفعل الإلهي أو العناية الإلهية من حياة الإنسان وتاريخه، واعتبر أن تطور الحياة البشرية إنما يقوم على نوع من الالتحام بين العلم والعمل» (41).

- (37) انظر: د.حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف- القاهرة، 1981 م، ص 179 - 180.  
 (38) كريستوف بوميان، نظام الزمان، ت.د.بدر الدين عردوكي، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، 9002م، ص 76.  
 (39) د.مصطفى النشار، من التاريخ...، ص 71.  
 (40) المرجع السابق، ص 76.  
 (41) د.مصطفى النشار، من التاريخ...، ص 75.  
 (42) د.مصطفى النشار، من التاريخ، ص 77.  
 (43) بيوري، فكرة التقدم، ص 56.

إلى الإتيان بشيء جديد هو العمل الدائب على حفظ الماضي وإضافة شيء إليه»<sup>(47)</sup>.

والتفسير الديني للتاريخ نجده في الديانات الوضعية القديمة، بالإضافة إلى ديانات الوحي؛ فعلى سبيل المثال نجد لدى **الفكر الهندي القديم** أن الإيمان بالسيطرة الإلهية في التاريخ أحد الركائز الأساسية في «بهاجافادجيتا»<sup>(48)</sup>.

ونجد في **الكتابات المصرية القديمة** ما يشير إلى إيمان المصري القديم بالعناية الإلهية في التاريخ؛ حيث يظهر أنه قد اعتبر التاريخ تجلياً لفعاليات الإله في الزمن، وأن الإنسان محكوم بصراع كوني بين قوة الخير وقوة الشر، وعلى الفرد أن يختار الوقوف إلى جانب إحدى هاتين القوتين، ويعبر من خلال سلوكه في الحياة عن خياره وموقفه. يقول فراس السواح: «وبما أن الإله الذي استهل تاريخ الإنسان ووضع الملامح العامة لأصول الحضرة البشرية، هو نفسه الإله الذي تحول إلى حاكم في العالم الأسفل وقاض يحاسب الموتى على ما قدموه في الحياة الدنيا، ويقرر مصيرهم بين النعيم والجحيم، فإن التاريخ بأكمله يغدو مجالاً لامتحان البشر في عالم الصراع الكوني هذا. ويغدو الخلق والتكوين وصيرورة الزمن مجرد مقدمة للوقفة الأخيرة التي يقفها الميت أمام الميزان المنصوب في قاعة أوزوريس المدعوة بقاعة العدالة»<sup>(49)</sup>.

وعند اليونان يرى أفلاطون أن العناية الإلهية هي مبدأ يتحكم في دورات التاريخ «فإن الأحداث التاريخية لا تجري إلا في إطار قانون سماوي إلهي يوفر الشروط اللازمة للتكوين كما يهيئ الشروط المحققة للفناء»<sup>(50)</sup>.

وكان أفلاطون يميل إلى اعتبار أن خيرية

التفسير الديني للتاريخ؛ هو تفسير التاريخ من منطلق الإيمان بوجود عناية إلهية تشمل الكون والتاريخ وتُسِير الأحداث وفق غايات نهائية كبرى و(44)، وتتعلق من منطلق الإيمان بخالق الكون وعلاقته بالحياة الإنسانية<sup>(45)</sup>، وتعتبر أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية التي شكلتها على نحو ماهي عليه، وأنه لولا هذا التدخل الإلهي لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة في عبث»<sup>(46)</sup>.

فالتاريخ وفق الرؤية الدينية يجري نحو غاية نهائية، وأحداث العالم ليست عبثية بل تتطوي على غايات جزئية تسعى نحو غاية كلية.

ويأتي مصطلح التفسير الديني للتاريخ في مقابل التفسير المادي للتاريخ الذي يقتصر على عوامل الطبيعة والعوامل الاجتماعية والمادية المؤثرة في التاريخ؛ والذي يستبعد تماماً المفاهيم الدينية الرئيسية مثل: العناية الإلهية والغائية، ويرى أن: ((سلسلة أحداث العالم

أو حركة الكون في الزمن مجردة من الغاية حتماً إذا عنيينا بالغاية هدفاً معروفاً من قبل. إن اعتبار أحداث العالم ذات غاية بهذا المعنى معناه أننا نسلبها أصلاتها أو صفتها الخلاقة؛ إذ ليس في التاريخ ما يسوغ الزعم بأن عقلاً ذكياً سامياً خارقاً يستخدم الإنسانية الساذجة ليحقق ما يريد؛ فهذا الكون كيان لم ينته صنعه، فهو دائماً في توسع وامتداد. وبذلك يكون مجالاً محفزاً لنشاط الإنسان نشاطاً حراً خلاقاً يستطيع به أن يسيطر على العالم المادي من جهة ويبلغ بقواه الفردية درجة الكمال، إن الكون ذو غاية بمعنى واحد فقط هو المعنى الذي يدل على أنه انتخابي بطبيعته، وأن طريقه

44 ( انظر: آلبان، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 78 .

45 (انظر: د.زينب الخضير، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م، ص 81.

46 ( د.أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 166.

47 ( عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ترجمة: د.كاظم الجوادي، دار القلم – الكويت 1979م، ص 15.

48 ( انظر: آلبان، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 78 .

49 ( فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسة في الميثولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين، ط2، 2001 م، ص 100.

50 ( مصطفى النشار، من التأريخ إلى فلسفة التاريخ، ص 90.

الإلهية بعداً عنصرياً، بتأثير من المعتقدات الدينية الخاصة لبني إسرائيل، يقول كوهلر: ((إن تاريخ بني إسرائيل كاملاً، الذي يبدأ بالخروج من مصر، وفقاً لتصور الكتاب المقدس العبري، هي عناية إلهية مستمرة وممتدة لبني إسرائيل كاملاً، تماماً كما لو كانت عناية خاصة بأفراد رُسم الطريق من أجلهم. حتى معاناة الشعب وآلامه كانت تسير وفق عناية إلهية غامضة كما يتضح من الفقرات (القضاة 2: 11-23)).<sup>(55)</sup>

«فالتاريخ هو تاريخ العهد والاختيار الإلهي لبني إسرائيل، لذلك فقد قام مؤلفو العهد القديم بالتركيز على الأحداث التاريخية التي يتدخل فيها الرب إله إسرائيل لنجدتهم أو حتى لمعاقتهم أحياناً مع الإبقاء بشكل مستمر على موقعهم المميز لدى الإله»<sup>(56)</sup>.

أي أن مؤرخي العهد القديم «لم يكن هدفهم الكتابة التاريخية الموضوعية، ولكن استخدام المادة التاريخية لتحقيق غرض ديني معين... هو تبيان عمل يهوه في الطبيعة والتاريخ»<sup>(57)</sup>.

وتشير الموسوعة اليهودية إلى أن «العناية الإلهية تظهر واضحة في حياة أبطال الكتاب المقدس (سفر التكوين 14: 7) وإسرائيل هي المتمتعة بشكل واضح بالعناية الإلهية ويتضح ذلك من الشواهد الكتابية كما في (التثنية 32) فالعناية الإلهية تتحكم وتسيطر على علاقات الشعوب وصراعاتها مع بني إسرائيل. وقد كانت النزعة التفاؤلية لدى مؤلفي الكتاب المقدس نتيجة لازمة عن الإيمان بالعناية الإلهية. فالشر إما أنه بسبب الإنسان، الذي لديه

الإله هي علة التكوين وسبب النظام، وأن الفوضى وارتباك الشؤون البشرية إنما يُرد إلى خضوع البشر لنوازع نفوسهم وتحقيق رغباتهم الشهوانية»<sup>(51)</sup>.

ومن أبرز من أشار إلى دور العناية الإلهية في التاريخ أيضاً أحد الرواقين الكبار؛ هو ماركوس أورليوس (121 - 180 م)؛ حيث اعتبر أن «كل شيء باستثناء ما يعود إلى حرية الإنسان يرتكن إلى عناية شغوفة رحيمة حسنة»<sup>(52)</sup>.

وإذا انتقلنا إلى ديانات الوحي، فإننا نجد أن ديانات الوحي الثلاث يشغل تفسير التاريخ جانباً مهماً من مكوناتها العقدية، يقول محمد خليفة حسن: «إن الصفة التاريخية صفة ملازمة لكل الديانات التي تعتمد على الوحي؛ فعلماء الأديان يصنفون اليهودية والمسيحية والإسلام على أنها ديانات تاريخية»<sup>(53)</sup>؛ فاليهودية من خلال كتابها المقدس «العهد القديم» قد كرس لتفسير تاريخ العالم من خلال مفهوم العناية الإلهية، يقول أحمد محمود صبحي: إن «مؤلفي العهد القديم قد اعتبروا الطبيعة مظهاراً لقدرة الله، بينما عالم الإنسان مظهاراً لعنايته الإلهية، ولكن تلك العناية مقصورة على شعب الله المختار»<sup>(54)</sup>، وهو ما يظهر في الفقرات من 21 - 22 من الإصحاح الثاني من سفر دانيال: «لِيَكُنْ اسْمُ اللَّهِ مُبَارَكًا مِنَ الْأَزَلِ وَإِلَى الْأَبَدِ، لِأَنَّ لَهُ الْحِكْمَةَ وَالْجَبْرُوتَ. وَهُوَ يُغَيِّرُ الْأَوْقَاتِ وَالْأَزْمِنَةَ. يَعْزِلُ مَلُوكًا وَيُنْصِبُ مَلُوكًا. يُعْطِي الْحُكْمَاءَ حِكْمَةً، وَيُعَلِّمُ الْعَارِفِينَ فَهْمًا. هُوَ يَكْشِفُ الْعَمَائِقَ وَالْأَسْرَارَ. يَعْلَمُ مَا هُوَ فِي الظُّلْمَةِ، وَعِنْدَهُ يَسْكُنُ النُّورُ».

وقد اكتسب تفسير التاريخ من منظور العناية

(51) المرجع السابق، ص 95.

(52) آلبان، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 129.

(53) محمد خليفة حسن، التفكير التاريخي والحضاري عند الشعوب العربية السامية القديمة، دار الثقافة العربية - القاهرة 2000 م، ص 213.

(54) انظر: د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 167.

(55) انظر: p . 1918, The Macmillan Company, New York, Jewish Theology, Kohler, 161 - 160.

(56) انظر: د. أحمد محمود هويدي، سفر أخبار الأيام الأول والثاني، دراسة في مضامين وأسلوب الكتابة التاريخية الإسرائيلية، إشراف: د. زكية محمد رشدي، كلية الآداب - قسم اللغات الشرقية، جامعة القاهرة، 1984 م. ص 126.

(57) أ. د. محمد خليفة حسن، التفكير التاريخي والحضاري عند الشعوب العربية السامية القديمة، دار الثقافة العربية - القاهرة 2000 م، ص 213.

بلورة عدد من المبادئ الأساسية في حركة التاريخ البشري التي تبدو في نظام الكون المحكم وفي الأمم والمجتمعات البشرية والتي تسري على حركة التاريخ أيضاً»<sup>(63)</sup>.

والتاريخ في القرآن الكريم وحدة زمنية واحدة يرتبط فيها الماضي والحاضر والمستقبل.. فتعدو حركة التاريخ حركة واحدة تبدأ يوم خلق الله السماء والأرض وتتجه نحو يوم الحساب<sup>(64)</sup>.

وعبر ذلك التاريخ تصعد الأمم والشعوب وتنهار، وقد بين القرآن الكريم أسس ذلك الصعود والهبوط «فإن هناك قانوناً تتحرك بمقتضاه يد الله حركة دائمة إلى الأمام وإلى الخلف فتخرج إلى النور الأمم الجديدة وتطمس الأخرى في الظلمات... فإن الأمم التي ترتفع فتبلغ أوج التقدم والرفاهية إنما ترتفع بعد أن تنمى في أنفسها صفات خاصة بينما الأمم الأخرى التي زحزحت عن مجال الوجود المؤثر، إنما أصابت هذا الخط؛ لأن فيها مواضع ضعف نخرت بنيان مجتمعتها وقوى الحياة فيها»<sup>(65)</sup>.

وقد امتازت الرؤية القرآنية للتاريخ بسمه الواقعية دون تبرير أو تحوير؛ فهو ينطلق في حديثه عن الأحداث التاريخية من أرض الواقع إلى أهدافه ومثالياته وأفاقه، ويشير إلى السنن الحاكمة لتلك الأحداث<sup>(66)</sup>.

ولم تتوقف التفسيرات الدينية للتاريخ عند آديان الوحي، بل امتد تأثيرها على المفكرين وفلاسفة التاريخ حتى العصر الحديث.

ففي عصر النهضة نجد فيكو (ت: 1744م) يشير إلى أن العناية الإلهية تسيطر على حياة الناس بواسطة ما لهم من غايات خاصة؛ فإن الغايات

حرة الاختيار وإما أنه تأديبي أو عقابي، وفي أحيان أخرى فإنه يخدم الغاية النهائية من العناية»<sup>(58)</sup>.

أما في النصرانية فإن تفسير التاريخ وفق مفهوم العناية الإلهية يملأ العهد الجديد، كما في رسالة رومية : « 13 : 1 - 2 » «لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله»<sup>(59)</sup>. «حيث تهتم العناية الإلهية في العهد الجديد بأعمال وأحداث الحياة والطريقة التي تتحقق بها الغاية الإلهية النهائية عن طريق البشر»<sup>(60)</sup>.

وقد قام القديس أوغسطين (ت: 430 م) بتأسيس التفسير الديني للتاريخ في النصرانية حيث يقول فيما يشبه القانون: «إن الله في حقيقة الأمر هو الذي يوجه ويتحكم في كل شيء؛ وإن الخطة الإلهية لكل ما يحدث في الكون -ومنه التاريخ الإنساني- خطة أزلية وإن تجلت للبشر في الزمان والمكان.. خطة الله خطة أزلية بما تتضمنه من تصنيف للبشر إلى المصطفين الذين سيحفظون بالطف الإلهي وإلى الهالكين المغضوب عليهم. كل شيء في التاريخ قد حدده الله سلفاً حتى هدفه قد تحدد أيضاً؛ وهو اكتمال مدينة الله»<sup>(61)</sup>.

أما التفسير الديني للتاريخ في الإسلام، فقد اكتسب بعداً واقعياً أخلاقياً مع القرآن الكريم، وركز على مفاهيم السنن الإلهية الحاكمة للتاريخ»<sup>(62)</sup>.

حيث قدم نماذج عديدة للمعطيات التاريخية وحدثنا عن الماضي في جل مساحاته وسعى لإظهار الحكمة من وراء هذه العروض، وإلى

(58) انظر: Jewish Encyclopedia, 10 / 232 – 234.

(59) Hastings, Encyclopedia of Religion & Ethics , 10/ 417 (

OP.CIT (60

(61) د. زينب الخضيرى، لاهوت التاريخ، ص 98 .

(62) انظر: د. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامى للتاريخ، دار العلم للملايين، 1975 م، ص 8.

(63) د. زينب عطية، أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم، دار الوفاء، 2000 م، ص 23.

(64) انظر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامى للتاريخ، ص 14.

(65) عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ص 140.

(66) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامى، ص 12.

يحقق من خلالها التخطيط الإلهي أهدافه في التاريخ «(70)»؛ «فالإنسان اجتماعي بطبعه يتميز برغبة جامحة في مقاومة الآخرين ليحقق لنفسه نوعًا من التسلط والتملك ومع ذلك فيفضل هذه الروح العدائية من الإنسان لأخيه الإنسان انتقلت الإنسانية من طور البداوة إلى طور الحضارة» (71)؛ كما أن التذافع بين البشر يسعى نحو غاية أسمى وهي تقدم البشرية ككل وهي الغاية التي تسعى إليها العناية الإلهية (72).

**المبحث الثالث: السنن الإلهية في قصة آدم عليه السلام.**

التاريخ في القرآن الكريم لا يجري اعتبارًا، كما أن حركة تطوره ليست حركة عشوائية، وإنما هي محكمة بسنن وقوانين منذ بداية الخلق وحتى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿سِنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: 23)، وقال سبحانه: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا . أُولَئِكَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكُنُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (فاطر: 43 – 44).

«فالسنة الإلهية التاريخية في القرآن الكريم تتسم بثباتها وعدم تبدلها، إنها موجودة في صميم التركيب الكوني وفي قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم» (73)؛ ومع هذا فإن هذه السنن والقوانين «لا تمنع الإنسان من دوره التاريخي، وإنما تجعله مسئولاً عن نتائج الفعل التاريخي لأن الله ميزه بالعقل والحرية» (74).

فكرة مسؤولية الإنسان تظهر واضحة تمامًا

الخاصة التي قدرها الناس لأنفسهم، وهي غايات ضيقة، استخدمتها العناية على الدوام لحفظ الجنس البشري على الأرض (67)

وجاء التفسير الديني للتاريخ لدى فيكو متأثرًا بشكل واضح بالعهد القديم، حيث اتسم بالعنصرية الشديدة للجنس اليهودي؛ فجد فيكو مثلًا يقسم الجنس البشري إلى نوعين: أميين وعبرانيين ويرجع الاختلاف بينهما إلى «أن تربية الأولين حيوانية والآخرين – أي: العبرانيين – إنسانية ومن ثم فإن أصل العبرانيين يختلف عن أصل غيرهم من الأمميين» (68).

ولذا فقد كان عرضه للتاريخ بعيدا تماما عن الموضوعية فقد ظلت مركزية التاريخ اليهودي مسيطرة على فيكو ولذا حاول بكل وسيلة أن يبخرس من شأن الحضارات القديمة المصرية والبابلية والصينية وليس ذلك من الناحية الدينية وحسب بل وحتى المظاهر الحضارية الأخرى كالفنون والآداب، فإن أقدم الأمم لديه هم العبرانيون حتى لو ذكرت كتب التاريخ غير ذلك، وتصطبغ رؤيته للعناية الإلهية في التاريخ بهذه الصبغة أيضًا حيث يشير إلى أن العناية الإلهية قد تكفلت بمنع الدنس عن الشعب المختار باختلاطه بالأمميين (69).

ورغم القطيعة مع الدين التي شهدتها نهايات عصر النهضة وبدايات العصر الحديث مع سطوة الرؤى النقدية للكتب المقدسة والأديان؛ إلا أن التفسير الديني للتاريخ ظل مسيطرًا وبشكل مضمحل لدى فلاسفة كبار مثل كانط (ت: 1804 م)؛ فجدده يحاول الجمع بين حرية الفعل الإنساني والعناية الإلهية؛ «حيث جعل كانط أفعال الإنسان وسيلة

(67) آلبان، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 28.

(68) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 163.

(69) المرجع نفسه، ص 161. وقد تعرض فيكو لانتقادات المؤرخين المنصفين فيما بعد، خاصة مع ممثلي التيار التقدمي أمثال: فولتير وغيره. انظر: د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 162.

(70) المرجع السابق، ص 202.

(71) المرجع نفسه، ص 201.

(72) انظر: لانجلو واسينوبوس، النقد التاريخي، ت: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، 1981م، ص 297.

(73) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 109.

(74) قاسم عبده قاسم، تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية، ص 124.

الله تعالى الأسماء كلها، وأعلم آدم الملائكة بأسمائهم فأدرك الملائكة الحكمة الإلهية في اختيار الانسان لهذه المهمة، وقد اشتمل الأمر الإلهي بالسجود لآدم- الذي هو تعبير عن التكريم والإجلال وليس العبادة بطبيعة الحال (78). - صنفاً آخر من الملائكة الأعلى وهو إبليس الذي لم يكن من جنس الملائكة، وإنما من جنس الجان (79) **(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ)** (80) (الكهف: 50)، والذي عصى الأمر الإلهي ورفض السجود، وحينما سأله الله تعالى عن سبب عصيانه، قال بأنه لأفضلية خلقته على خلقه آدم: **( قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ . قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ )** (سورة ص: 75 - 76)، وتعرض إبليس (الشیطان) لعنة الإلهية عقاباً له على تحديه وعصيانه، وطلب الشيطان من الخالق أن يمهله حتى يوم البعث؛ ليغوي آدم وذريته الذي كان السبب في فتنته وطرده الرحمن له من رحمته: **( قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ . قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِيْنَ . قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لِأَفْعَدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيْمَ . ثُمَّ لَا تَجِدُنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِيْنَ . قَالَ أَخْرَجْ مِنْهَا مَذْعُومًا مَذْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِيْنَ )** (الأعراف: 14 - 18).

وأمر الله تعالى آدم وزوجه بأن يمكثا في الجنة ويأكلا منها حيث شاءا وحذرهما من الأكل من شجرة بعينها، كما حذرهما من الشيطان؛ لأنه عدو لهما، فقال تعالى: **( وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِيْنَ )** (البقرة: 53)، **(فَقُلْنَا**

مع الحادثة الأولى التي أستهل بها التاريخ البشري وهي حادثة خلق أول البشر آدم عليه السلام «، حيث تعتبر حادثة خلق آدم حجر الزاوية في الوجود البشري، وبالتالي حجر الزاوية في التاريخ البشري» (75).

### 1 - خلق آدم عليه السلام (أول البشر):

وتتلخص قصة خلق آدم في القرآن الكريم والتي وردت في مواضع متفرقة من القرآن الكريم (76) أن الله تعالى أعلم مخلوقات الملائكة التي سبقت آدم إلى الوجود<sup>77</sup> بأمرين متلازمين، وهما:

1 - أنه سيخلق بشراً من صلصالٍ من حمإٍ مسنونٍ وينفخ فيه من روحه، وأن عليهم السجود له، قال تعالى: **(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ\* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِيْنَ)**. (سورة الحجر: 28 - 29)

2 - أنه سبحانه وتعالى سيجعل في الأرض خليفة، وأن هذا الخليفة هو آدم عليه السلام، وحينما جادل الملائكة حول أنه من المحتمل أن يفسد هذا المخلوق البشري في الأرض، فأخبرهم سبحانه أنه يعلم ما لا يعلمون: **(إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)** (البقرة: 30). وعلى هذا فإن خلق الإنسان الأول (آدم عليه السلام) وجعله خليفة في الأرض هما أمران متلازمان، ولا يوجد أسبقية لأي من الأمرين على الآخر.

وقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم بعد خلقه وتقدير جعله خليفة على الأرض، وبعد أن علمه

(75) انظر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 180.

(76) (سورة البقرة: 30 - 37، سورة الأعراف: 11 - 26، سورة طه: 115 - 123، سورة الحجر: 28 - 42، سورة ص: 71 - 85، سورة الإسراء: 61 - 65).

(77) وهم الملائكة - بالإضافة إلى أسبقية خلق الجان أيضاً على الإنسان وذلك وفق قول الله تعالى: **(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ\* وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السُّمُومِ)** (سورة الحجر: 26 - 27).

(78) انظر: الزمخشري، الكشاف، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3، 1407 هـ، 1 / 126 - 127.

(79) انظر: ابن كثير، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420 هـ - 1999 م، 81/7.

(80) ويُفهم من الآيات أن طبيعة خلقه إبليس النارية كانت لها دخل في تمرده على الأمر الإلهي.

للإنسان على الأرض من جهة أخرى. وقد ارتبط اسم آدم عليه السلام بالمادة التي خُلق منها، حيث يشير اللغويون أن اسم آدم مستقى من أديم الأرض «وأديم كل شيء: ظاهر جلده، وأدمة الأرض: وجهها، وقيل: سُمي آدم- عليه السلام- لأنه خُلق من أدمة الأرض»<sup>(83)</sup> ويؤكد القرآن الكريم أن خلق الإنسان كان من العدم، قال تعالى: «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا» (مریم: 67).

وأنه تم على مراحل فالمبدأ من التراب والماء فأصبح طيناً، ثم حمأ مسنون، أي: التراب المرطوب القديم (المتنن)، ثم مرحلة الصلصلة، حيث تحول الطين المرطوب إلى طين يابس مع وجود رطوبة، وهذه مراحل النسوية (الهيئة المادية للجسم)، والتي أعقبتها نفخ الروح الإلهي فيه، والتي اكتمل بها الخلق الإلهي للإنسان، فليس هناك أدنى تعارض بين الآيات حول خلق الانسان من تراب أو من طين أو من ماء، بل هي مراحل خلقه تدريجياً<sup>(84)</sup>، يقول الزمخشري: «فإن قلت: قد اختلف التنزيل في هذا، وذلك قوله عز وجل مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، مِنْ طِينٍ لَازِبٍ، «من تراب». قلت: هو متفق في

بِأَدَمِ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِرَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى. وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى (119)» (طه: 117 – 119)، والنهي عن شجرة بعينها من شجر الجنة، هو «نهي ابتلاء»، جعل الله شجرةً مُسْتَنْثَاءً مِنْ شَجَرِ الْجَنَّةِ مِنَ الْإِدْنِ بِالْأَكْلِ مِنْهَا تَهْبِئَةً لِلتَّكْلِيفِ بِمَقَاوِمَةِ الشَّهْوَةِ لِامْتِنَالِ النَّهْيِ»<sup>(81)</sup>

ونسى آدم التحذير الإلهي واستمع إلى غواية الشيطان وأكل من الشجرة المحرمة وشاركته زوجه في ذلك «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى» (طه: 120)، «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (20 – 21)، فوقع المحذور وبدت لهما سوءاتهما وأخذَا يغطيان أنفسهما من ورق الجنة<sup>(82)</sup>، واستغفر آدم وزوجه من ذنبيهما، وتاب الله على آدم واجتنباه، وهبط آدم والشيطان إلى الأرض وفق الأمر الإلهي لهما ليبدأ مسيرة تاريخية طويلة يحكمها الصراع بين الخير والشر من جهة، كما يحكمها إعمار الإنسان للأرض وتحقيق أمر الخلافة الإلهية

81) انظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، م، 8 ب / 55. 82) واختلف المفسرون حول المقصود بالسوءة فمنهم من فسرها تفسيراً حسياً، واعتبر المقصود بها العورة، ومنهم من اعتبرها ما يسوء من النقائص، والواضح من الآيات أن الأكل من الشجرة لم يبرز شيئاً لم يكن موجوداً، وإنما هو أظهر ما كان مستترا ومتوارياً عن آدم وزوجه، فعلى وجه الإجمال يكون المقصود هنا أن اللباس الذي نزع الشيطان ليس لباساً مادياً إنما هو شعور سائر، قد يكون هو شعور البراءة والطهارة والصلة بالله، فقد سبق وحذر الله تعالى آدم من أن يخرج الشيطان من الجنة التي لا يظماً فيها ولا يشعر بالحر ولا يعرى ليستدفي فما حدث عقب عصيان آدم وأكله من الشجرة أن إبليس نزع بغوايته لهما عنهما لباسهما الروحي فهبطا من خصائص الروح المتعالية إلى خصائص الجسد المتدنية. (انظر: الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1 / 430 – 431، وانظر: السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق: الشيخ علي معوض، الشيخ عادل عبد الموجود، زكريا النوتي، دار الكتب العلمية – بيروت، دت، 1 / 508. وانظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق – بيروت-القاهرة، ط 17، 1412 هـ. 4 / 2354، وانظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004 م. 83).

83) انظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الهلال – القاهرة، دت، 8 / 88. وانظر: الرازي، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر-دمشق، 1979 م، 1 / 71. ويشير عبد الصبور شاهين إلى أن تراب الأرض هو من اكتسب تسميته من آدم (انظر: عبد الصبور شاهين، أبي آدم، دار أخبار اليوم، قطاع الثقافة، دت. ص 174.

84) انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 1 / 259، 488.

وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (9) ﴿ (السجدة : 8 – 9) .

فالسَّمْعُ والبَصَرُ والفؤاد» هي من ثمار هذه النفخة الروحية... وبهذه المواهب ينقل الإنسان من نشأة إلى نشأة ومن المستوى المادي إلى مستوى آخر أكثر سموًا وارتقاءً، فالروح لا يجوز عليها ما يجوز على النفس الإنسانية من الفناء والموت والتدني فهي مبدأ شريف متعال منسوب دومًا لله تعالى بخلاف النفس التي وصفت في القرآن الكريم بأنها قابلة للتزقي والتدني». (88) قال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾ (الشمس: 7 – 10) وقد ساوى بعض القدماء بين الروح والنفس، وخطوا بينهما وجعلوا الروح مجالًا لحدوث مختلف الأحوال كالموت والفناء؛ فهي التي تخرج من البدن عند الموت، وجعلوها في مقابل البدن أو الجسد (89)، وجعلوا الفرق بين الروح والنفس «فرق بالصفات لا فرق بالذات» (90)، فهما شيء واحد في نظرهم والخلاف بينهما لفظي لا أكثر، وإنما أطلق على النفس روح في رأيهم-

«لحصول الحياة بها، وسميت نفسًا إما من الشيء النفيس لنفاستها وشرفها، وإما من تنفس الشيء إذا خرج فلكثرة خروجها ودخولها في البدن سميت نفسًا» (91).

وفي مقابل ذلك فإن هناك فريقًا آخر فرق بين الروح والنفس، وذهبوا إلى أن «النفس صورة العبد والهوى والشهوة والبلاء... فالنفس لا تريد إلا

المعنى، ومفيد أنه خلقه من تراب: جعله طينًا، ثم حمًا مسنونًا، ثم صلصالًا». (85)

وهكذا أصبح خلق الإنسان الأول (آدم عليه السلام) قائمًا على أصلين: أصل مادي ينتمي إلى الأرض أي إلى العالم المحسوس عالم الشهادة، وأصل روحي نابع من النفخة الإلهية تنتمي إلى عالم الغيب. (86)

وقد حاول المفكرون الاقتراب من فكرة نفخة الرُّوح التي ارتبطت منذ الخلق الأول للإنسان بتهيئته لمسؤوليته الأولى الأصيلة كخليفة لله على الأرض، فالرُّوح في القرآن الكريم «تذكر دائمًا بدرجة عالية من التقديس والتتزيه والتشريف، ولا يذكر لها أحوال من عذاب أو هوى أو شهوة أو شوق أو تطهر أو تدنس أو رفعة أو هبوط أو ضجر أو ملل ولا يذكر أنها تخرج من الجسد أو أنها تذوق الموت ولا تنسب إلى الإنسان وإنما تأتي دائمًا منسوبة إلى الله». (87) ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر : 29) ، ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾ (الأنبياء : 91) .

فالرُّوح كما أشار القرآن الكريم تنتمي لعالم الأمر الإلهي الغيبي، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء : 85) ، والنفخة الإلهية بالروح مستمرة في نسل آدم كما أشار الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز في قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ السَّمْعَ

(85) انظر: الزمخشري، الكشاف، 4 / 544.

(86) انظر: محمد رشاد خليل، المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، دار التوزيع والنشر الإسلامية- القاهرة، 1991م، ص 104، وانظر: أمنة نصير، إنسانية الإنسان في الإسلام، دار الشروق - القاهرة، ط1، 1989م، ص 21.

(87) مصطفى محمود، القرآن كائن حي، دار العودة- بيروت، 1999م، ص 40. وانظر: عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1981م، ص 46.

(88) انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، التحقيق في كلمات القرآن، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ط1، طهران، 1385 هـ، 4 / 273 – 277، 12 / 218 – 220، وانظر: أمنة نصير، إنسانية الإنسان في القرآن، ص 24، د. مصطفى محمود، القرآن كائن حي، ص 42.

(89) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 34/1.

(90) انظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، الروح، دار الكتب العلمية-بيروت، ص 218.

(91) ابن القيم، الروح، 219.

ثَلَاثَةٌ انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ ﴿  
 (النساء: 171) .

وبناء على ما سبق فإن النفس لفظ جامع  
 لجانبين الترابي المادي والروحي المتعالي، فحينما  
 تترقى فإنها تقترب من الروح وحينما تتدنى فإنها  
 تقترب من الجانب المادي ((والنفس طوال الحياة  
 في حركة وتدبذب واستقطاب بين القطب الروحي  
 وبين القطب الجسدي... مرة تطغى عليها ناريتها  
 وطينتها ومرة تغلبها شفافيتها وطهارتها. والجسد  
 والروح هما مجال الامتحان والابتلاء، فتبتلى النفس  
 وتمتحن بهاتين القوتين الجاذبتين إلى أسفل وإلى  
 أعلى لتخرج سرها وتفسح عن حقيقتها ورتبتها  
 وليظهر خيرها وشرها)). (95)

ومن النفس الأولى خلقت زوجها في القرآن  
 الكريم ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ  
 مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ (النساء: 1  
 )، ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا  
 زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ (الأعراف: 189 )، ﴿ وَاللَّهُ  
 جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾، وتحددت مسؤوليتهما  
 المشتركة بالتحذير الإلهي لهما من أن يغويهما  
 ويغريهما بعضيان الأمر الإلهي ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ  
 أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا  
 وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (35)  
فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ  
 (البقرة: 35 - 37) . وهو ما يُعد تقنيًا للرؤية  
 اليهودية السلبية للمرأة باعتبارها شريكة في غواية  
 آدم .

بل إن آيات القرآن الكريم تشير في أكثر من  
 موضع إلى مسؤولية آدم عن هذه المعصية: ﴿ وَقَدْ  
 عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَنِسِيَ ﴿ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾  
 (طه: 115)، وأشار القرآن الكريم أن توبة آدم  
 من الذنب شاركتها فيها امرأته أيضًا: ﴿ قَالَا رَبَّنَا  
 ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ  
 الْخَاسِرِينَ ﴾ (23) ﴿ (الأعراف: 23) .

وقد أشرنا سابقًا أن الخلق الأول لآدم مرتبط

الدنيا، ولا تحب إلا إياها، والروح تدعو إلى الآخرة  
 وتؤثرها» (92).

والموقف الأخير هو الأقرب من الرؤية  
 القرآنية، فالقرآن الكريم فرق بينهما (93) فإن ما  
 يخرج عند الموت هو النفس وليست الروح (94)  
 ؛ ﴿ كَلَّ نَفْسٍ دَانِقَةً الْمَوْتِ ﴾ (الأنبياء: 35 )، ﴿ اللَّهُ  
 يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا  
 فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ  
 أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ (الزمر: 42) . والنفس هي التي تفتى  
 وتتدنى وتأمُر بالسوء، وليست الروح ﴿ إِنَّ النَّفْسَ  
 لِأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ﴾ (يوسف: 53 )،  
 وهي اللوامة ﴿ وَلَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ الْوَالِمَةِ ﴾ (القيامة: 2)  
 وهي المطمئنة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي  
 إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾ (الفجر: 27 - 28 )،  
 أي أن النفس تتعرض للتغييرات والتقلبات خلافا  
 للروح.

أما الروح فهي بعيدة عن ذلك كل البعد فهي  
 قريبة من المطلق الإلهي؛ وهي ذلك الجانب الذي  
 يعود إليه الاتصال بالعالم الإلهي الغيبي من جهة،  
 والعالم الإنساني من جهة أخرى، ولذا فقد أطلقت  
 لفظة الروح في القرآن الكريم على جبريل عليه  
 السلام واسطة الوحي ﴿ وَإِنَّا لَنَنْزِلُكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ  
 نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ  
 الْمُنذِرِينَ ﴾ (الشعراء: 192-194)، ﴿ قُلْ نَزَلَهُ رُوحُ  
 الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ (النحل:  
 102) كما أطلقت على الوحي الإلهي ﴿ يَنْزِلُ  
 الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾  
 (النحل: 2)، وعلى القرآن الكريم ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا  
 إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا  
 الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ  
 عِبَادِنَا ﴾ (الشورى: 52)، وعلى عيسى عليه السلام  
 الذي اختلفت طبيعته عن سائر الرسل والأنبياء  
 في أنه حضر إلى الوجود عبر نفحة الروح إنما  
 الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا  
 إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا

(92) المرجع نفسه، ص 219.

(93) المرجع نفسه، ص 219.

(94) انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، 4 / 274.

(95) انظر: مصطفى محمود، القرآن كائن حي، ص 45.

الإلهي للإنسان في الأرض تبتعد تمامًا عن علاقات التملك والتسلط، وإنما هي مسؤولية واستئمان، فهي علاقة أمانة استؤمن عليها الإنسان<sup>(98)</sup> (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ) (الأحزاب: 72).

فلم يجعل الله الإنسان متسلطًا على سائر الكائنات كما في الرؤية اليهودية للتاريخ، بل إن الله تعالى استخلفه، وسخر له الكون لينتفع به، قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبًّا وَتَبْنُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (النحل: 14)، وقال سبحانه: (اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ . وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ) (الجمانية: 12 – 13).

فالتسخير في القرآن الكريم يجعل من الطبيعة والكون مجالًا للانتفاع الإنسان لا مجال فيه للصراع « فالاستخلاف على الأرض يعني نفي علاقة الصراع بين الإنسان والطبيعة، وكما يطلب الإسلام من الإنسان الحركة العقائدية على الكون كله فكذلك يطلب أن تكون حركته العقلية في نطاق الكون كله، فالأرض جزء من الكون، والناموس الذي يحكم الأرض هو نفسه الذي يحكم الكون.»<sup>(99)</sup>، كما أن الاستخلاف يجعل طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان علاقة تراحم وتفاعل إيجابي، وليست علاقة سيادة أو ألوهية أو ملكية.<sup>(100)</sup>

وعلاقة الصراع والعداوة الحقيقية التي

ومتلازم بوظيفته المناط بها التي ارتبطت به منذ اللحظات الأولى لوجوده وهي الاستخلاف في الأرض؛ فإن إشارة القرآن الكريم إلى استخلاف الإنسان في الأرض تجعل منه العنصر الأساسي في صناعة التاريخ فهو عاقل حر مريد يساعده الوحي السماوي على اجتياز الاختيار عبر التاريخ، وقد تبدي ذلك في التحذير الإلهي الأول للإنسان من الاستماع للغواية؛ فالهداية الإلهية موجودة منذ اللحظة الأولى، ولكنها لا تأتي في سياق الإكراه والاضطرار بل إنها تأتي في سياق الحرية والاختيار.<sup>(96)</sup>

ويعتبر العلم الذي ميز الله به آدم عليه السلام دليلاً على استحقاقه لتلك المهمة الاستخلافية في الأرض، يقول ابن عاشور: « فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمَ آدَمَ بِالْأَسْمَاءِ وَعَجَزَ الْمَلَائِكَةَ عَنْ ذَلِكَ عَلَامَةً عَلَى أَهْلِيَّةِ النَّوْعِ الْبَشَرِيِّ لِخِلَافَتِهِ فِي الْأَرْضِ دُونَ الْمَلَائِكَةِ لِأَنَّ الْخِلَافَةَ فِي الْأَرْضِ هِيَ خِلَافَةُ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْقِيَامِ بِمَا أَرَادَهُ مِنَ الْعُمْرَانِ بِجَمِيعِ أَحْوَالِهِ وَشُعْبِهِ بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَاطِقٌ بِالنَّوْعِ الْبَشَرِيِّ إِتِمَامَ مُرَادِهِ مِنَ الْعَالَمِ؛ وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذِهِ الْخِلَافَةَ لَا تَقْوَمُ إِلَّا بِالْعِلْمِ أَعْنَى اِكْتِسَابِ الْمَجْهُولِ مِنَ الْمَعْلُومِ وَتَحْقِيقِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَمَوَاقِعِهَا وَمَقَارِنَاتِهَا وَهُوَ الْعِلْمُ الْاِكْتِسَابِيُّ الَّذِي يُدْرِكُ بِهِ الْإِنْسَانُ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ وَيَسْتَطِيعُ بِهِ فِعْلَ الْخَيْرِ وَفِعْلَ الشَّرِّ كُلِّ فِي مَوْضِعِهِ.»<sup>(97)</sup>

ومفهوم الاستخلاف كمستهل للتاريخ الإنساني على الأرض يفترض علاقة ذات أربعة أطراف: المُستخَلَف وهو الله سبحانه وتعالى، والمُستخَلَف وهو الإنسان وأخيه الإنسان، والمُستخلف عليه هو الأرض وما عليها ومن عليها، وفكرة الاستخلاف

(96) انظر: عبد الحليم عويس، فلسفة التاريخ، ص 191 – 192.

(97) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 1 / 418 – 419. ولا تقتضي هذه الأهمية لأدم بالخلافة تفضيل الإنسان على الملائكة، وهو الرأي الأغلب للمفسرين. انظر بهذا الصدد: الرازي، مفاتيح الغيب، 2 / 434. الزمخشري، الكشاف، 2 / 94. وانظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 1 / 419. وانظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي – القاهرة، دبت، 5 / 15 – 17.

(98) انظر: محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، دار التعارف للمطبوعات- دمشق، 9891 م، ص 99-100.

(99) عبد الحليم عويس، فلسفة التاريخ، ص 197.

(100) انظر: محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، ص 100.

«فالشیطان ليس مبدأ كونياً للشر – كما في الثنوية – وليس حاكماً على مملكة للشر، وليس متصرفاً بشؤون العالم؛ فالخير والشر احتمالان مجردان وخياران أخلاقيان سيرهما الله لبني البشر ليكونا موضوعاً للحرية التي وهبها الله لهم تكريماً لهم على سائر المخلوقات»<sup>(103)</sup> ﴿وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: 35)

فالخير والشر الأخلاقي في القرآن نازعان موجودان في النفس الإنسانية، ولا يأتيها من خارجها<sup>(104)</sup> ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: 7 – 10).

ولذا فإن الشيطان في غوايته لأدم لم يكن عليه سلطان سوى أن اغواه وزين له عصيان الأمر الإلهي وأغراه بأن الله لم ينهه عن هذه الشجرة إلا ليمنعه من الخلود أو يكون من الملائكة: ﴿وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (الأعراف: 20)، أو أن ينال ملكاً لا يبلى: ﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ (طه: 120).

ظهرت في قصة الخلق الأولى هي علاقة الصراع مع الشيطان الذي بدأ منذ لحظة خلق آدم، وكُتِبَ لها الاستمرار طوال مسيرة التاريخ البشري.

والشيطان في قصة الخلق الأولى في القرآن هو إبليس<sup>(101)</sup> الذي رفض إطاعة الأمر الإلهي بالسجود لأدم، وقد أثار قصة غواية إبليس لأدم بالأكل من الشجرة المحرمة فكرة وجود الشر في العالم، ودور الشيطان في ذلك.

والشيطان في القرآن شخصية مخلوقة من قبل الله تعالى وخاضع لسلطانه، وذلك في مقابل الروية الثنوية<sup>(102)</sup> التي تجعل من الشيطان نداً للإله؛ فإنه لا يتمتع بالسلطة للتدخل في مظاهر خلق الله ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ (إبراهيم: 22)؛ ولا يملك سوى الغواية للإنسان ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الحجر: 24)، ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ﴾ (النحل: 99 – 100).

101 ( إبليس: على وزن فعيل مشتق من أبلس الرجل إذا انقطع ولم تكن له حجة، ويُقال هو من يبلس. فالمبلس اليائس من النجاة والقائظ، وهو أيضاً المنقطع الحجة. ويُقال المبلس: الحزين النادم، وقد أبلس الرجل إبلاسا، أي: حزن، وفي قوله تعالى: (يبلس المجرمون)؛ أي: يتندمون، ويكابون ويبيأسون. والإبلاسا: الحزن المعترض من شدة البأس، يقال: أبلس، ومنه اشتق إبليس وكل هذه المعاني قد جاءت في الإبلاسا، وهي قريبة بعضها من بعض فكان إبليس هو مأخوذ من ذلك؛ لأنه افتضح بعصيانه، فيئس من رحمة الله وحزن وندم؛ فصار مخذولاً متروكاً، ذليلاً منقطع الحجة. وقد ورد هذا المسمى للشيطان في القرآن أكثر من 11 مرة، وقد ذكر القرآن الكريم أن إبليس ذرية: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (الكهف: 50). وينتمي إبليس إلى خليفة الجان وهي طبيعة نارية: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ (الرحمن: 15)، ويرى عبد الصبور شاهين أن هذه المعاني التي أوردها اللغويون لمسمى إبليس ما هي إلا اشتقاق من الاسم الأول إبليس، وليس العكس.

(انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة الأولى - 1412 هـ. ص 143. وانظر: الخليل بن أحمد، العين، 7 / 262 – 263، وانظر: عبد الصبور شاهين، أبي آدم، ص 177.

102 ( الثنوية: المذهب الذي يفسر الكون بوجود إلهين اثنين: إله الخير، وإله الشر، قالوا إنا نجد في العالم خيراً وشرّاً، والواحد لا يكون خيراً وشرّاً بالضرورة، وفاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة. (انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني- بيروت، 1982 م، 1 / 379.

103 ( فراس السواح، الرحمن والشيطان الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات الشرقية، دار علاء الدين -دمشق، 2000 م، ص 278.

104 ( انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط10، 1998 م، ص 202.

نحو المعاصي والشروع، وإنما يتحدث عن خلافة آدم على الأرض، التي هي مهمته المناط بها منذ البداية: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ (طه : 123)، فالشقاء ليس محتوماً، والعناية الإلهية مستمرة في التاريخ عبر الهداية الإلهية التي تأتي استجابة لميل الإنسان نحو الخير. والحقيقة أن علاقة العدا والصرع بين الإنسان والشيطان «تمثل تحدياً واستفزازاً لا بد منهما لتحريك الإنسان فرداً وجماعة صوب الأحسن والأمثل، وصقل طاقاتها لكي يكونا أكثر مقدرة على المقاومة والصرع، وبالتالي أقدر على مواصلة الصعود في الطريق الموصول بالسماء بدءاً ومنتهاً؛ إن الصراع بين الشيطان والإنسان شامل واسع معقد متشابك، إنه تقابل بين الخير والشر، تقابل لا بد منه إذا ما أريد للحياة البشرية أن تتجاوز الكسل إلى النشاط، والفتور إلى التمخض والسكون إلى الحركة. إنه ابتلاء فعال لن يأخذ تاريخ البشرية بدونه شكله الإيجابي ولا يمضي إلى غاياته المرسومة منذ هبوط آدم».<sup>(105)</sup>

## 2 - اصطفاء آدم عليه السلام:

بعد انتهاء المرحلة الغيبية في قصة آدم عليه السلام والتي شملت خلقه واختباره الأول، بدأت مرحلة وجوده في عالم الشهادة، واستخلافه في الأرض كنبى مصطفى من الله تعالى، ومكلف بأداء رسالته الوجودية كأول خليفة لله في الأرض. فهناك اعتباران للنظر إلى آدم عليه السلام في القرآن الكريم؛ فآدم أول البشر، وبه استهل التاريخ الوجودي للإنسان في ظرفه الدنيوي، ثم كان الهبوط وملابساته أول درس سنني يتلقاه البشر، وكان من بعده؛ آدم النبي حينما اصطفاه ربه واجتباؤه، وبه استهل التاريخ الحضاري للإنسان؛ إذ تلقى آدم من ربه كلمات كانت أبجدية الدين الذي به يتواصل عالما الغيب والشهادة في مستوى التكليف»<sup>(106)</sup>.

وعلى هذا فإن الشر والخير الأخلاقيين كما وضحت قصة آدم في القرآن الكريم هو مسؤولية إنسانية، فالإنسان لم يجبر على الطاعة أو العصيان؛ وإنما توفرت له الهداية عبر الأمر الإلهي بالطاعة والتحذير من غواية الشيطان، وتوضيحاً إلهياً لسبب التحذير من الشيطان، وهو أنه قد اتخذ مبدأ عادياً من الإنسان الذي كان سبباً في غوايته، ومستوجباً للطرده من الرحمة الإلهية، قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى. وَأَنْتَ لَا تَطْمَأَنِّنُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ (طه: 117 – 119).

والحقيقة أن عصيان آدم كما وضح القرآن الكريم لم يكن من جنس الاستكبار الشيطاني والمعارضة الصارخة للأمر الإلهي كما في حالة إبليس بل كانت كما وصفها القرآن الكريم نوعاً من النسيان للأمر الإلهي ونقصاً في العزم قال تعالى: ﴿وَأَقَدَّ عَهْدَنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾، فإن آدم بعد إدراكه للمعصية سارع إلى الاستغفار والتوبة، وليس الاستكبار والمكابرة كالشيطان، قال تعالى في وصف حال آدم وزوجته عقب إدراكهما لارتكابهما المعصية: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (سورة الأعراف : 23)؛ واستغفار آدم عليه السلام تلاه تلقي كلمات من الله تعالى تاب بها عليه ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (سورة البقرة : 37 )، وعقب ذلك اجتباء من الله تعالى لآدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى . ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه: 121 – 122).

ولهذا، يمكننا أن نقول: إن القرآن الكريم بهذا التوضيح يُمكننا من تصحيح الرؤية اليهودية لتلك الأحداث وفق المعيار القرآني؛ فمعصية آدم لم تكن خطيئة استوجبت لعنة الأرض، وعقاب آدم وزوجه بسقوطهما إلى الأرض والحياة في شقاء دائم و فقط؛ فالقرآن لا يتحدث عن سقوط يوحى بالانحدار

105 ( عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 235 – 236.

106 ( انظر: على عكام، السنن الإلهية وأثرها في حركة التاريخ من منظور إسلامي، رسالة دكتوراه بإشراف: محمد السيد الجليند، مصطفى حلمي، كلية دار العلوم -جامعة القاهرة، 2008 م، ص 112.

والاصطفاء هي المرحلة التي أعقبت الاجتناب، فالاصطفاء يشمل معنى الاختيار والاجتناب معاً، فالاجتناب لغَةً يعني جمع ما كان متفرقاً واستكمال ما كان ناقصاً، واستخراج أفضل ما في ذات المُجتبى<sup>(107)</sup>، ولذا فقد أتى في القرآن الكريم دوماً معطوفاً على كيفية توضيح استكمال الهداية، قال تعالى: **(وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى. ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى) (طه: 121 - 122)**، وقال: **(وَوَكَّلْنَاكَ بِيَجْتَنِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُمَتِّعُنَا بِعَلِيكَ) (يوسف: 6)**، وقال أيضاً: **(فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ. لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ. فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ) (القم: 48 - 50)**.

#### الخاتمة

تبين لنا عبر البحث السابق كيف أن التسلسل التاريخي لقصة آدم عليه السلام في القرآن الكريم قد حكمته فكرة السنن الإلهية في التاريخ، خاصة سنتي الاستخلاف والاصطفاء.

فالتسخير في القرآن الكريم يجعل من الطبيعة والكون مجالاً لانقناع الإنسان لا مجال فيه للصراع فالاستخلاف على الأرض يعني نفي علاقة الصراع بين الإنسان والطبيعة.

فان غاية عملية الخلق، كما يشير القرآن الكريم في قصة خلق آدم عليه السلام لا مجال فيها للعبثية، قال تعالى: **(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ) (المؤمنون: 115)**، وهناك غايتان لخلق الإنسان؛ غاية قصدية، وأخرى مقصودة لذاتها، فالغاية الأولى موصلة إلى الغاية النهائية.

1 - **الغاية الأولى:** هي إعمار الأرض وهي الوسيلة القصدية للغاية المقصودة لذاتها، قال تعالى:

ثم يأتي الاصطفاء الرباني الذي «يدل على خلوص من كل شوب، فهو نقاء وصفاء من حيث الذات»<sup>(108)</sup> ولذا فقد جاء مطلقاً دون تعقيب فهو المرحلة الأخيرة من التهيئة الربانية للنبي المُصطفى من قبله تعالى لأداء رسالته على الأرض، قال تعالى: **(إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ) (آل عمران: 33)**، **(وَوَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ) (البقرة: 130)** يقول الرازي في معنى الاصطفاء الإلهي لأنبيائه «أي صفاهم من الصفات الذميمة، وزينهم بالخصال الحميدة»<sup>(109)</sup>.

إذن، فالاصطفاء هو ما يعقب الاجتناب لاستكمال تمام صفات النبوة، والاصطفاء يعني وصول النبي إلى مرحلة تكون فيها «النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس، ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء، والفظنة، والحرية،

107 ( انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 186، وانظر: أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة: الخامسة، 1420 هـ / 1999 م، ص 99.

108 ( انظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش- محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، د.ت، ص 130، والمصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، 3/ 174 - 177.

109 ( الرازي، مفاتيح الغيب، 8 / 198 - 199.

110 ( انظر: أبو عبد الله الخليلي، المنهاج في شعب الإيمان، ت: حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط 1، 1399 هـ - 1979 م، 1 / 245.

111 ( أبو القاسم حاج حمد، جدلية الانسان والغيب والشهادة، ص 88.

بالله، إنه تجربة حياة كاملة يتوازن فيها الأخذ والعطاء، وتغدو أشبه بالبرنامج الشامل الذي ينظم فاعليات الجماعة البشرية في الأرض، ويمنحها معنى، ويسير بها إلى هدف واضح.. والتي هي في جوهرها تذكّر للوجود الإلهي في الكون، وإدراك لأبعاده الشاملة، واتصال دائم بالله سبحانه في كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال ظاهرة مرئية، أو إرادات لم تتشكل بعد.

وتُعد سنة الاصطفاء الإلهي لأدم عليه السلام كأول البشر وأول الأنبياء مكملة لمهمة الاستخلاف الإلهي له بأداء الدورين البشري بإعمار الأرض والنبوي بهداية البشر.

﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61) فدور الإنسان كخليفة الله في الأرض إنما جاء لإعمار الأرض التي أنزل إليها وهو يحمل العدة لهذا العمل، ويمتلك الشروط الأساسية لمجابهة العالم وتحويله وتغييره وتطويره، سواء بما ركّب الله في ذاته من عقل وروح وإرادة وتكييف جسدي فذ، وبما هياه الله في الأرض وما حولها من إمكانيات التعامل الحيوي معها، والاستمرار في أطرافها.

2 – الغاية النهائية القصوى مصداق قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56) «وليس مفهوم العبادة هنا مساحة ضيقة لا تتجاوز دائرة الشعائرية والاتصال الروحي



# 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/ГРПТИ 17.09.91

## ЖАНУАРЛАР ТУРАЛЫ ӘНГІМЕ ЖӘНЕ ОЛАРДЫҢ ДӘСТҮРЛЕРІН БЕЙІМДЕУ: ӘЛ-ЖАҒИЗДЕН МИШЕЛЬ МОНТЕНЬГЕ ДЕЙІН

Надия Ханнауи  
Профессор  
Мустансирия университеті  
Ирак

سرد الحيوان وأقلمة تقاليدہ من الجاحظ إلى ميشيل مونتيني

أ.د. نادية هناوي  
الجامعة المستنصرية  
العراق

## ANIMAL NARRATIVE AND ADAPTING IT'S TRADITIONS FROM AL-JAHIZ TO MICHEL MONTAIGNE

Nadia Hannawi  
Professor  
Mustansiriyah University  
Iraq

## ПОВЕСТВОВАНИЕ О ЖИВОТНЫХ И АДАПТАЦИЯ ЕГО ТРАДИЦИЙ ОТ АЛЬ-ДЖАХИЗА ДО МИШЕЛЯ МОНТЕНЯ

Надия Ханнауи  
профессор  
Университет Мустансирия  
Ирак

**Аңдатпа.** Бұл зерттеу қазіргі еуропалық әңгімелерді ежелгі әңгімелеу дәстүрлеріне, атап айтқанда, жануарлар нарративіне бейімдеу аясында қарастырылады. Біріншіден, зерттеу әл-Жәхиздің «Жануарлар» атты кітабында қолданған ежелгі араб әңгімелеу дәстүрін, олардың кең таралғанын және белгілі бір мұраға алынған принциптер мен ережелерден тұратын жүйесін қарастырады. Екіншіден, әл-Жәхиздің жануарларды әңгімелеу саласында ойлап тапқан ерекше әдістері мен олардың адаммен байланысы, Орта ғасырдан біздің заманымызға дейінгі араб және шетел жазушыларына әсер еткен әдістер зерттеледі. Үшіншіден, еуропалық жазушының Ренессанс дәуірінде осы дәстүрлер мен жаңалықтарды қалай қолданғандығы анықталады, мысал ретінде француз жазушысы Мишель Монтеньнің «Эссе» кітабы қарастырылады. Бұл зерттеуде Монтеньнің ежелгі әңгімелеу дәстүрлерінен және әл-Жәхиздің жануарларды әңгімелеу әдістерінен алғаны, өзгерткені және ойлап тапқаны алға тартылады.

**Түйін сөздер:** дәстүр, әл-Жәхиз, Монтень, жануарлар, әңгіме.

**الملخص:** تندرج هذه الدراسة في إطار ألفية السرد الأوروبي الحديث لتقاليد السرد القديم عامة وسرد الحيوان خاصة. فتبحث أولاً في ما وظّفه الجاحظ في كتابه (الحيوان) من تقاليد السرد العربي القديم وكانت شائعة في زمانه، ولها نظامها المشكل كأصول وقواعد موروثه، وتتبع ثانياً ما ابتدعه الجاحظ في مجال سرد الحيوان وعلاقته بالإنسان من أساليب خاصة، تركت أثراً في الأدباء العرب والأجانب إبان العصور الوسطى وما بعدها. وتحدّد ثالثاً طرائق توظيف الأديب الأوروبي في حدود عصر النهضة لتلك التقاليد والابتداعات، ونمثّل على ذلك بكتاب (المقالات) للأديب الفرنسي ميشيل مونتيني، من ناحية ما حكاها من تقاليد السرد القديم، وما تتبعه من أساليب الجاحظ في سرد الحيوان من جانب أو ما حوره وابتكره فيه من جانب آخر.

**الكلمات المفتاحية:** تقاليد، الجاحظ، مونتيني، حيوان، سرد.

**Abstract.** This study is placed within the framework of the adaptation of the modern European narrative to the ancient narrative traditions in general and in particular the animal narrative. It first deals with what Al-Jahiz employed in his book (The Animal) from the traditions of ancient Arabic narration that were common and had its own system consisting of a set of inherited principles and rules. Secondly, it follows the special methods that Al-Jahiz invented in the field of animal narration and its relationship with humans, which left an impact on Arab and foreign writers forever. The Middle Ages and beyond. Thirdly, it specifies the ways in which the European writer, within the limits of the Renaissance era, employed these traditions and innovations, and we will exemplify this with the book (Essays) by the French writer Michel Montaigne, in terms of what he imitated from the ancient narrative traditions and what followed from Al-Jahiz's methods in narrating animals on the one hand, or what he modified and invented on the other hand.

**Keywords:** Traditions, al-Jahiz, Montaigne, animal, narrative.

**Аннотация.** Настоящее исследование посвящено адаптации современного европейского повествования к древним традициям повествования в целом и, в частности, касаемо животного нарратива. Во-первых, оно рассматривает то, как Аль-Джахиз использовал в своей книге («Животные») традиции древнеарабского повествования, которые были распространены и имели свою систему, состоящую из набора унаследованных принципов и правил. Во-вторых, исследуются особые методы, которые Аль-Джахиз изобрел в области животного повествования и его связи с человеком, оставившие неизгладимый след на арабских и зарубежных писателях, начиная со Средневековья и до наших дней. В-третьих, уточняются способы, которыми европейский

писатель в пределах эпохи Ренессанса использовал эти традиции и новшества, и в качестве примера приводится книга («Эссе») французского писателя Мишеля Монтеня, в части того, что он имитировал из древних повествовательных традиций и что заимствовал из методов аль-Джахиза в повествовании о животных с одной стороны, или что он изменил и избрал с другой стороны.

**Ключевые слова:** Традиции, аль-Джахиз, животные, Монтень, повествование.

nonfictional narrative، فإن كشفاته أسفرت عن علم سردي جديد هو علم سرد الحيوان، سيكون له دوره في تطوير النظرية الأدبية في القرن الحالي.

ويقف ديفيد هيرمان في مقدمة المنظرين الانجلوامريكيين المعنيين بدراسة هذا العلم. ومن كشفاته اجترح مجموعة مفاهيم خاصة بسرد الحيوان تنضوي في إطار دراسة «سرد ما وراء الإنسان». ومن تلك المفاهيم السرد الأوتوبوغرافي أو السرد الذاتي، وفيه تنتمي الشخصية إلى عالم بيئي تتعدد أنواعه الاحيائية، فيتولد صراع انطولوجي فيما بينها يؤدي الى خلطة هرمية النوع داخل المجتمع فيكون لزاما على الإنسان من ثم الاعتراف بعضوية تلك الأنواع ودعمها والشعور بالمسؤولية في المحافظة عليها. ومن المفاهيم المجترحة ايضا مفهوم سرد النفس وعلم بيئة النفوس ecology of selves والسرد الذاتي المتقادم obsolescent narrative والسرد الذاتي الأولي incipient self-narrative والذات الإنسانية Human Self والذوات الأخرى غير الإنسانية Others self [12، 131-141 ص.].

وليس جديدا القول إن للحيوان في التراث السردى حضورا مؤكدا، فلقد وظفه الأدباء والكتّاب القدماء في أعمالهم الإبداعية، وهي تنقسم إلى صنفين: صنف تمثله الحكايات التي فيها الحيوان يتكلم ويشعر ويفكر وله تجاربه في الحياة، ومنها يكتسب الإنسان الخبرة والحكمة. وصنف ثان تمثله الكتب التي فيها يُدرس الحيوان بكل متعلقاته من حياة ومرض وتكاثر وأسماء وصفات فضلا عما قيل فيه من أمثال وأشعار. وعلى الرغم من تفاوت هذين الصنفين؛ فالأول أدبي يقوم على التخيل السردى، والثاني ثقافي أدبي يجمع فعل

سرد الحيوان عند الجاحظ/ تتنوع النظريات وتفاوت الاتجاهات في تفسير علاقة الإنسان بالحيوان؛ فالنظرية الدارونية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر علنت تلك العلاقة بقانون التطور البيولوجي، وذهب بعض الواقعيين إلى أن ما يدفع الإنسان إلى الاستعانة بالحيوان هو حاجته إليه، وتحدد هذه الحاجة بحسب جورج لوكاش بالعرق، (فر العروق البيضاء قاتلت من اليوم الأول أعداءها راكبة عربات حربية.. روضوا الخيول كانت ثرواتهم مكونة من قطعان عديدة من الخيول والعجول)، [7، 71 ص.]. وللانثروبولوجيا دورها في الكشف عن طبيعة علاقة الإنسان بالحيوان من ناحية الفوارق الاجتماعية فيما بين البشر أنفسهم وبين الكائنات الأخرى.

وهذا كله أوجب على منظري علم السرد ما بعد الكلاسيكي المقاربة بين تلك النظريات بما يؤدي إلى امتلاك منظور عابر للتخصصات، يعزز طرائق البحث الانجلوامريكية التي ما عادت محددة بالنص أو السياق، ولا قارة عند حدود ما هو آدمي، بل تجاوزته إلى كل ما يمت للإنسان بصلة أو يحاذيه أو يدور في فلك فاعليته الحياتية والتعبيرية، ومن ذلك تحديدا توظيف الحيوان في السرد كشخصية لها ما للإنسان من صفات وقدرات أو كفاعل سردي في الحكايات، منها يستقي الإنسان الدروس ويأخذ العظات والعبر.

وعلى الرغم من قصر الشوط البحثي الذي قطعه علم السرد ما بعد الكلاسيكي في مجال دراسة علاقة الإنسان بالحيوان، أولا بوصفها علاقة بيئية بين عنصرين من عناصر المحيط الحيوي وأخرا بوصفها علاقة إبداعية بين السرد الخيالي fictional narrative والسرد غير الخيالي

وضعه بحسب ما للقائل من تجارب وما يملكه من قدرة على التخيل السردى. وإذا كان كم كبير من الحكايات الخرافية والأسطورية قد ضاعت ولم يبق منها سوى ما رسخ في الذاكرة الجمعية، فإن ما وصل إلينا من الشعر وخاصة المعلمات يدل على ما للحيوان في حياة العربي من فاعلية فلا نكاد نجد معلقة واحدة تخلو من ذكر الخيل والطيور والبقر والظباء. وفي القرآن من قصص الحيوان ما يدل دلالة قاطعة على ما تقدم؛ إذ يرتبط سرد الحيوان في كثير من الآيات أما بالأنبياء كقناة صالح وأفعى موسى وبقرته وحمامة نوح وذئب يوسف وهدد سليمان ونملته وكلب أصحاب الكهف وحوت يونس وحمار عزيز وكبش إبراهيم وجياد داود، وأما يرتبط سرد الحيوان بالطغاة والمتجبرين والكار كقيل أبرهة الحبشي وثور السامري، وأما يكون في سرد الحيوان تدليل على قدرة الخالق ومقايضة تمثيلية لمسائل الحياة وتجاربها، بقصد أخذ العظة والتجربة مما نجده مثلا في ذكر العنكبوت والأنعام والحشرات والغراب والخنزير والحمار والكلب والقردة.

والى جانب ما جاء في القرآن والسنة من آداب تُستخلص من سرد الحيوان، فإن لهذا السرد في مآثور الأقوال وما ضربه العرب من أمثال الكثير الذي به تُقَوِّم النفوس وتُسمى الأذواق. ولقد كانت للعرب خبراتهم في تربية الحيوان وصيده وأكله وتكثيره وعلاج أمراضه أو التداوي به، وكانوا يتبعون طقوسا خاصة ولهم في ذلك مرويات، تناقلها الرواة جيلا بعد جيل.

وتم تدوين بعض منها حين نشطت حركة التأليف والتدوين في حدود القرن الثاني والثالث للهجرة أي نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر الميلاديين. وكان دور الجاحظ في هذا المجال مشهودا بمصنفه الضخم (الحيوان) وفيه استجلى ما للعرب من دراية بعالم الحيوان وما لهم من عادات وطباع في التعامل معه وأخذ الخبرات منه وضرب الأمثال به. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هل كان الجاحظ في ما عرضه في هذا الكتاب من أمثال ومقاييسات وخبرات ومعلومات يتعمد معارضة

الذاكرة بالخبرة العملية، فإن المحصلة واحدة وهي تمركز الحيوان بوصفه الفاعل الذي إليه تشد خيوط الكلام وفيه تتعدد الحبكة. وهذا ليس بالغريب إذا ما علمنا أن للحيوان مرتبة في الفكر القديم ابتدأت طوطمية ثم تحولت إلهية ثم صارت أخلاقية. وما بين الروية الميتافيزيقية والوازع الأخلاقي تغدو الخيالية في سرد الحيوان مولدا إبداعيا منه تمتع الذاكرة بعض أعرافها فتجتمع في فاعلية الحيوان السردية المنطوقة شفاهايا أو المدونة كتابيا صنوف من المعرفة الإنسانية دينا وأدبا وأخلاقا وسياسة واجتماعا.

وأقدم الشعوب تاريخا وأكثرها تأثيرا في غيرها وأسبقها حضارة كانت قد أعطت للحيوان منزلة وأولته عناية خاصة، إما بوصفه كائنا مقدسا أو بوصفه مساندا ونافعا مما نجده في أدبيات الحضارات القديمة السومرية والفرعونية والإغريقية والصينية وغيرها. وبسبب المتاخمة الجغرافية بين الأقوام في بلاد الرافدين وبلاد الشام من جهة، وأقوام الجزيرة من جهة أخرى، غدت فاعلية النظرة إلى الحيوان متقاربة نوعا ما، فحفلت الذاكرة العربية الجمعية بكثير من المتخيلات الخرافية والأسطورية حول حيوانات بعينها، هي امتداد لذلك التراكم الثقافي الذي خلفته الأمم السالفة. ونظرة متفحصة في مرويات ما قبل الإسلام شعرا وقصصا سنكتشف أن العرب استحضروا الحيوان في أشعارهم وحكاياتهم بناء على ما لهذا الكائن من أهمية في حياتهم.

ويمكن تحديد أدوار الحيوان في حياة العرب ومعتقداتهم قبل الإسلام—بالإضافة إلى دور الحيوان العملي في تيسير أمورهم الحياتية والمعيشية - بشكلين شفاهيين: 1/ شكل ميتافيزيقي طقسي فيه الحيوان مثل النسر والأسد معبود مقدس يتقرب إليه الإنسان لدرء الشر، و2/ شكل أدبي رمزي، فيه يحضر الحيوان داخل الأشعار والحكايات وبه تضرب الأمثال لمقاصد أخلاقية وتعليمية. وعادة ما يعتمد القائل في هذين الشكلين -كاهنا كان أو شاعرا أو حكا- إلى استظهار أحاسيس الحيوان واستشعار مواطن قوته أو مكامن جماله أو معاناته

العقل مكانة خاصة، اهتم بالقياس والمقايسة، مما كان قد اهتم به أيضا المتكلمون والفلاسفة المسلمون تأثرا بفلسفتي أفلاطون وأرسطو. ولقد ذهب الفارابي إلى أن أرسطو أكد أن الفطرة تنمي قدرة العقل على القياس، ذلك أن (قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت.)، [6، 8-9 ص.].

ولقد جسّد الجاحظ هذه النظرة في علاقة العقل بالفطرة، فكان هو المفكر الذي يرى في الحيوان من الأفعال والصفات ما يساعد الإنسان في بلوغ المعرفة والحكمة التي لا تتجلى سوى في الصمت، والصامت مثل الذهب والفضة، والحيوان هو «الصأى» أي الذي نطق فسكت، والعالم متشكل من ضربين من الحكمة: (شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة. و شيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فاستوى بذلك العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة. واختلفا من جهة أن أحدها دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل، فكل مستدل دليل وليس كل دليل مستدلا، فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال واجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلا ثم جعل للمستدل سبب ما، يدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال وسموا ذلك بيانا)، [3، 33 ص.].

واعتمادا على هذا التفسير، عدّد الجاحظ ما للحيوان من صفات وأجناس، وما للعرب فيه من حكايات وأشعار وأمثال وما تناقلوه من خبرات ومعارف تتعلق بالحيوان وأنماط عيشه وقدراته في التكيف البيئي مع الطبيعة. وأول ما ابتدأ الجاحظ به مصنفه هو أن الإنسان يعجز عن أداء أفعال يقدر عليها الحيوان، وأن في الحيوان ما يجعل الإنسان يتفكر فيكون صاحب بيان. ووقف عند صنوف البيان وأنواع الخطوط والحساب وفضل الكتابة ودور القلم وفضل اليد والكتاب، وأن العرب خلدوا في جاهليتهم ما لديهم من منجزات، معتمدين على الحافظة فكان الشعر هو ديوانهم، في حين خلدت

كتاب (كليلة ودمنة) الذي كان ابن المقفع قد عربّه قبل مئة عام تقريبا من زمان الجاحظ ؟

لا شك في أن لتعريب هذا الكتاب في القرن الثامن الميلادي أثرا كبيرا في العرب، فقد ذاع صيته وانبرى بعض الأدباء لمعارضته، ولعل أكثرهم قصديا في ذلك هو أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عمير اليماني (ت400 هـ - 1009 م) الذي وضّح في مقدمة كتابه (مضاهاة أمثال كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب) أن قصده من وراء جمع الحكايات والأمثال والأشعار العربية لم يكن الطعن بما تضمنه كتاب كليلة ودمنة من أمثال وحكم (وإنما أريد تبيين فضله في ذلك لمن ظن أن كتاب كليلة ودمنة يجري مجرى كتاب الله جل وتقدس أو ظن أن العجم انفردت بذلك دون غيرها وأنه لا حكمة لها قبل ظهور نبيها ولو كان ذلك لما كانت المعجزة بتحديثها بسورة فلا تقدر على مثلها معجزة)، [11، 3 ص.].

أما الجاحظ فلم تكن غايته خالصة لوجه المضاهاة كاليماني، وإنما كانت موجهة نحو تأكيد ما للإنسان - عربيا كان أو أعجميا- من فصاحة بها يستطيع أن يعبر عن حاجاته وخبراته من خلال التمثل بالحيوان فكرا وشعرا وسردا، فالفصاحة عامة في كل الألسن ومرهونة بالعقل و (الإنسان فصيح وإن عير عن نفسه بالفارسية أو بالهندية أو بالرومية. وليس العربي أسوأ فهما لطمطة الرومي لبيان لسان العربي؛ فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح)، [3، 32 ص.]. وانطلاقا من هذا الهدف، دوّن الجاحظ إرثا أدبيا فيه (تستوي رغبة الأمم .. فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع بين معرفة السباع وعلم التجربة وأشرك بين علم الكتاب والسنة وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة)، [3، 11 ص.]. وتأكيدا للبعد العقلي في مناقشة موضوعه الحيوان، استعمل الجاحظ أسلوب المحاوراة الفكرية ما بين صاحب الديك وصاحب الكلب، وفيها استعرض قدراته الفلسفية في المجادلة حول فضل كل من هذين الحيوانين ومساوئهما، وانتهى إلى أن في الكلب العجب العجيب.

ولأن الجاحظ من فرقة المعتزلة التي تولى

العرب من أشعار في الكلب وجنبه ولومه وهجاء أكل البشر للحمه، وفسر رؤيا الكلب في النوم وأمثال العرب في الكلب كقولهم: (اصنع المعروف ولو في كلب) وحكاياتهم ومنها (قتيل الكلاب) وهو مسموع بن شيبان الذي لجأ في حرب الردة الى قوم من عبد القيس فكان كلبهم ينبج عليه فخاف أن يدل على مكانه فقتله وقتل به [3، 271 ص.]، وحكاية ابن سيار النظام مع الكلب (فأنا خرجنا ليلة في بعض طرقات الابله وتقدمته شيئا وألح عليه كلب من شكل كلاب الرعاة وكره أن يغدو فيغريه ويضربه. وأنف أيضا من ذلك وكره أن يجلس مخافة أن يشعر به أو لعله بعضه فيهرب بثوبه)، [3، 281 ص.] ثم انتقل إلى الإبل والخيول والحمر الوحشية والزرافة والطيور والقطط والضفادع والشببيط والذئب والضبع والديكة والضربان والحمام وغيره. وأورد الجاحظ ما للحيوان في بعض القصص القرآني من دلالات مثل الغار في سفينة نوح. ورفض التسليم ببعض المرويات وعدّها خرافات من قبيل ما قيل من تأويلات في خلق الهدد والجعل والظربان وسمك الجري والزواحف كالحية والكمأة. ومن الحكايات التي ساقها في هذا المجال وفيها كثير من التخييل أن الاربيانة كانت خياطة تسرق السلوك فمسخت وما عليها من بعض خيوطها هي علامة لها ودليل على جنس سرقتها، وإن الكلاب أمة من الجن فمسخت، والأبل خلقت من أعنان الشياطين، والفأرة كانت طحانة والحية كانت في صورة جمل. وأن الله تعالى عاقبها حتى لاطها بالأرض وقسم أعقابها على عشرة أقسام حين احتملت دخول إبليس في جوفها حتى وسوست إلى آدم من فيها. ولم يقبل الجاحظ بهذه المتخيلات وعقب بالقول: (وتأولتم في ذلك أقبح التأويل)، [3، 30 ص.] لكنه استثنى من ذلك ما جاء من حكايات في الانبياء ونزول الوحي فجبريل عليه السلام (كان يمشي في الأرض على صورة دحية الكلبي، وكان إبليس يترأى في السكك في صورة سراق المدلجي ويظهر في صورة الشيخ

(النجدي)، [3، 299 ص.]

ولقد كان تأثير الجاحظ في من لحقه كتأثير ابن المقفع فكلاهما يمثلان الثقافة العربية الإسلامية

العجم نفسها وقيدت مآثرها بالبيان (فبنوا مثل كرد بيداد وبنى اردشير بيضاء اصطخر وبيضاء المدائن والحضر والمدن والحصون والقناطر والجسور)، [3، 72 ص.]. والبلاغة والأدب - بحسب الجاحظ - أبقى ذكرا وأرفع قدرا، وأن الحكمة تورث ولولا جياذ الكتب وحسنها ومبينها ومختصرها لما تحركت همم طلاب العلم ونزعت إلى حب الأدب، وأنفت من حال الجهل [3، 87 ص.].

وقد يبدو الجاحظ مستطردا وهو يفصل القول في البيان وأقسامه والكتابة وفضل الكتب وفعل الترجمة، بيد أن ذلك طبيعي أولا لطول العهد في تأليف كل جزء من أجزاء الكتاب على حدة وثانيا أن رغبته في التأكيد على أن التأليف والتدوين ليس مختصا بأمة دون أخرى، بل إن للعرب في هذا المجال باعا جليا (من العجب العاجب ومن البرهان الناصع ما يوسع فكر العاقل ويملا صدر المفكر.. وقد رأينا أقواما يدعون في كتبهم الغرائب الكثيرة والأمور البديعة ويخاطرون من اجل ذلك بمروءاتهم.. ويجترون سوء الظن إلى أخبارهم.. ويمكنون لهم من مقالتهم)، [13، 10-13 ص.].

ويأتي تركيز الجاحظ على دوافع تأليف الكتب من باب التدليل على أهمية ما عزم التأليف فيه.

وبعد أن انتهى من استعراض ما للعرب من اهتمام بالكتابة والكتب وما للفلاسفة اليونان ومنهم ديمقراط من حض على تأليف الكتب، راح يقدم صورة مفصلة لما للعرب من معارف في الحيوانات فذكر ما لها من أسماء وصفات وطبيعة أعمار وكيفيات تلاقح، وعزز ذلك بمسائل ميتولوجية من قبيل تسمية العرب أولادهم بأسماء الحيوان (كلب وحمار وحجر وجعل وحظلة وقرد على التفاؤل بذلك. وكان الرجل إذا ولد له ذكر خرج يتعرض لزجر الطير والفأل، فإن سمع إنسانا يقول حجرا أو رأى حجرا سمى ابنه به وتفاعل في الشدة والصلابة والبقاء والصبر وأنه يحطم ما لقي)، [3، 324 ص.].

وأول حيوان بدأ به الجاحظ هو الكلب تحت عنوان (مقولة في شأن الكلب) فذكر أصناف الكلاب وما اشتق من اسم الكلب، وما ورد لدى

فانتشرت الثقافة العربية الإسلامية في أصقاع الأرض على مدى العصور الوسطى في حين كان التوسع الاستعماري قائما على نزوع عرقي أساسه استعباد الشعوب واضطهادها. وكان هذا هو السبيل الذي من خلاله اتسع نطاق الثقافة الغربية وانتشر بشكل هائل في أصقاع الأرض.

ولا شك في أن ما لبلاد الإسلام من موروث أدبي وفكري هو الذي حمل الجاحظ على استغوار الذاكرة الجمعية ومقايسة الإنسان بالكائنات الأخرى ومنها الحيوان، فاتبع منهج العلم حيناً، ووظف الأدب حيناً آخر، وكان كثير الحرص على أن يُضَمِّن شروحاته بالطريف والعجيب وأن تكون مقتنعة لأهل العلم، كقوله: (وفيما ذكرنا مقنع عند علمائنا إلا أن يكون شيء يثبت بالقياس فواضع الكتاب ضامن لتخليصه وتلخيصه ولتثبيته وإظهار حجته. فصلت بين الجزء والجزء بنوادير الكلام وطرف أخبار وغرر أشعار مع طرف مضاحك)، [13، 14-15 ص.]. وكان في ذلك كله عالماً بالطبيعة البشرية ومدافعا بيبيا وساردا بارعا.

ولقد ابتدأ الجاحظ كتابه (الحيوان) بدراسة علاقة الإنسان بالحيوان فكشف عما لديه من معرفة بالمنطق عامة والطبيعة الحيوانية خاصة، وقسم (الناس على قسمين حيوان ونبات. والحيوان على أربعة أقسام: شيء يمشي، وشيء يطير، وشيء يسبح، وشيء ينساح، إلا إن كل طائر يمشي وليس الذي يمشي ولا يطير يسمى طائرا والنوع الذي يمشي على أربعة أنواع: ناس وبهائم وسباع وحشرات)، [3، 27 ص.]. ثم صنّف بمنظور إيكولوجي طبيعة كل حيوان؛ تكاثره، سلاحه، ما يشترك فيه وما يقتات عليه وما يتألف منه جسمه فيتكيف مع محيطه، (إن كل رقة عرضت للحيوان فعلى قدر جنسه وعلى وزن مقداره وتمكنه)، [3، 104 ص.]. ومن إشارات المعرفية أن بلاد الترك صورت الإبل والخيل وجميع ما يعيش عليه على صورة الترك، وأن الكلب أكثر الحيوانات التي قاسمت الإنسان محيطه، وأن لكل صنف من أصناف الحيوانات صوتا، وأن كل صوت لا يفهم لإرادته إلا ما كان من جنسه وأن أصوات الحيوانات معدلة

خاصة وثقافة الشرق عامة أبان العصور الوسطى. وسيطول بنا الحديث ونحن نعدد ما في هذه الثقافة من مصنفات أدبية وفكرية تُرجم أغلبها إلى اللغات الأوروبية- و (الحيوان) و (كليفة ودمنة) في مقدمتها - بدءا من القرن الثالث عشر الميلادي ووصولاً إلى عصر النهضة الأدبية (ترجمت مخطوطات الجاحظ إلى اللغات الأوروبية مع الحملة الترجمية منقطة النظير التي قادها الفونسو الحكيم أو العاشر ملك قشتالة)، غير أنه مع انتهاء هذا العصر ومجيء عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تحققت لأوروبا هيمنة استعمارية، جعلتها تبحث لها عن موطئ قدم ثقافي، به تؤكد أن لديها مثل ما لأمم الشرق من موروث أدبي وفكري. ولأن أوروبا تتاخم بلاد المسلمين ولأن الأدب الذي وصل إليها كان مترجما عن لغة واحدة هي اللغة العربية، لذا كان تأثيرها بالإرث العربي الإسلامي كبيرا كما تعرفت من خلاله إلى كثير من الإرث الأفلاطوني والأرسطي، لكن ذلك كله لم يكن لأجل التأثير حسب، بل لأجل أن تكون ذات تأثير في المؤثر نفسه أيضا وهو الشرق عامة والعرب خاصة. فالتأثير سمة الغالب والقوي، أما التأثير فسمة الأضعف وبه تتمكن من أن تقطع أشواطاً في النهوض. ولأن أوروبا كانت هي الغالبة علمياً واقتصادياً وعسكرياً، أظهرت نفسها هي المؤثرة في الشرق بما لديها من قوة استعمارية وما وصلت إليه من تقدم علمي، كان سببا في نهوض الشرق من سباته. وهذا ما عليه قامت العقدة الاستشراقية فكان المفكرون الأوروبيون ينظرون إلى الشرق تابعا يتلقى العلم والتحضّر والتمدن من لدن الغرب. أما ما للشرق من حضارة وإرث ثقافي فهو مندثر وغابر ولا أثر له سوى ما اكتشفه وأحياه علماء الغرب ومفكروه!!.

واستنادا إلى تلك العقدة وما بين الأمم من تنافس ثقافي فيه ترجح كفة القوي والغالب، غدا ضروريا تباري الأوروبيين مع من سبقوهم فكرا وأدبا وثقافة تماما كما تبارى العرب مع من سبقوهم من فرس أو هنود أو يونان مع فارق جوهري هو أن العرب اختلطوا بالأعاجم من دون تفرقة عرقية،

ما يتمتع على الإنسان وإن تعلم فصار لا يحاوله إذ كان لا يطعم فيه، ولا يحسدها إذ لا يؤمل اللحاق بها ثم جعل تعالى وعز هاتين الحكمتين بإزاء عيون الناظرين وتجاه أسماع المعبرين ثم حث على التفكير والاعتبار وعلى الاتعاظ والازدجار وعلى التعرف والتبين وعلى التوقف والتذكر، [3، 36-37 ص.].

ويستمر الجاحظ على هذه الشاكلة من الشرح والتفصيل، جامعا معرفته بالكون بكل ما فيه من كائنات وموجودات وظواهر بما يعرفه عن الحيوان، مدلا على غزارة مخزونات ذاكرته ومقدار ما له من حافظة موسوعية، كشفت عنه عالما خبيراً وأديبا أريبا ومفكرا منظرًا ومؤرخا ناقداً هو محافظ محدث وساخر جاد. وقد جعل هذا كله من مصنفه الأدبي الضخم (الحيوان) غنيا ونموذجيا في ما سار عليه من تقاليد السرد العربي وما أضافه من أساليب جديدة هي بمثابة أنماط خاصة في التأليف العلمي الأدبي، بها تأثر الأبناء العرب لاسيما الذين عُرفوا بالتأليف الموسوعي [1]، ومنهم انتقلت إلى أوروبا وأثرت في أديانها، ومنهم الفرنسي ميشيل دي مونتيني (1544-1592) الذي استغور في كتابه (المقالات) ذي الأجزاء الثلاثة الذاكرة الجمعية للأمم الأوروبية استغورا معرفيا، جمع فيه بين العلوم الإنسانية وسرد الحيوان، ولأن للحيوان مكانة مركزية، ساق كثيرا من الحكايات والأشعار والأخبار وقدم تصورات ثقافية وتأويلات فكرية، تكشف عن أقلمة تقاليد السرد القديم سواء بما سار فيه مونتيني على المنوال أو بما حوره وطوره من تلك التقاليد فنيا وموضوعيا، فابتكر مسارات جديدة وخاصة.

### أقلمة سرد الحيوان في كتاب (المقالات):

تقتضي المقاربة البحثية في أقلمة مواضع سرد الحيوان، معاينة نصين: الأول هو أصل أو مصدر رسخ تقاليد سردية كانت قد ابتكرت في زمان مضى وعليها سار اللاحقون. ومنهم الجاحظ في كتابه (الحيوان) والآخر نص معدل أو مؤقلم ينتمي إلى أمة حديثة، انتقلت إليها تقاليد النص الأصل وسادت حتى غدت جزءا من صيرورة

وموزونة وموقعة. وعلل السبب بما سهله الله لها من الرفق العجيب في الصنعة لمناقيرها وأكفها، وفصل في معرفة العرب بأصوات الحيوانات وأنهم أخذوا من الحيوانات معرفة، بها تمكنوا من مواجهة البيئة لعلمهم أن الله (فتح لها من باب المعرفة على قدر ما هيا لها من الآلة وأعطى كثيرا منها الحس اللطيف والصنعة البديعة من غير تأديب وتنقيف ومن غير تقويم وتلقين ومن غير تدريب وتمرين، فبلغت بعفوها وبمقدار قوى فطرتها من البديهة والارتجال ومن الابتداء والاقتضاب ما لا يقدر عليه حذاق رجال الرأي وفلاسفة علماء البشر بيد ولا آله)، [3، 35-36 ص.].

ووظف الجاحظ الجغرافيا والفسولوجيا وشرح مواطن تكاثر سمك الشبوط وذكر مسائل ميثولوجية حول عادات العرب وطقوسهم مع الحيوان ومن ذلك مثلا الإبل ف (كانوا إذا وردوا البقر فلم تشرب أما لكدر الماء أو لقلة العطش ضربوا الثور ليقتمح الماء لأن البقر تتبعه كما تتبع الشول الفحل وكما تتبع أتن الوحش الحمار)، [3، 18 ص.]. وذكر عادات بعض الحيوانات مع غير جنسها كراعية الذئبة لولد الضبع كما ذكر عادات البشر في أكل الحيوان مثل رغبة الملوك في الدجاج والضبوط، واستطابة الاكاسرة والقياصرة أكل لحوم الخنازير، فكانوا يقدمونها ويفضلونها. ولأن للمعجم اللغوي أهمية عند الجاحظ ولأن له فيه معرفة كبيرة، استحضر مفردات وردت في أشعار العرب تتعلق بالحيوان وعالمه الطبيعي، وكانت له آراء في ما ينبغي أن يُسمى به، فمثلا أن كل بيضة في الأرض (اسم الذي فيها والذي يخرج منها فرخ، إلا بيض الدجاج فإنه يسمى فروجا ولا يسمى فرخا)، [3، 199 ص.].

وانطلاقا من المنطق والرؤية الانثروبولوجية، فضّل الجاحظ الحيوان على الإنسان، لأن الحيوان عرف من دون تعلم في حين أن الانسان عرف بالتعلم، فكان عليه أن يحض عقله على التفكير والاتعاظ (وجعل سائر الحيوان ما لا يحسنه أحذق الناس.. فلا الانسان جعل نفسه كذلك ولا شيء من الحيوان اختار ذلك فأحسنت هذه الأجناس بلا تعلم

إنسانية التعامل مع الحيوان وسائر الكائنات (وإذا ما نحن أبحنا لأنفسنا مناقشة هذا الأمر فنحن مع ذلك ندين باحترام معين وبواجب إنساني عام لا فقط للحيوانات التي تمتع بالحياة والإحساس ولكن أيضا للأشجار وحتى للنباتات نحن ندين للناس بالعدل وبالغناية والطف للكائنات الأخرى التي يمكننا أن نحس بها. فثمة علاقات بيننا وواجبات متبادلة، وأنا لا أخشى البوح بالحنان لأنه لصيق بطبيعتي الصبيانية إلى الحد الذي لا أرفض لكلي الاحتفاء الذي يقوم به معي أو أنه يطلبني حتى لو لم يكن الوقت مؤاتيا)، [9، 161 ص.] ثم انتقل من هذا الحديث إلى عرض ما لدى الشعوب من عادات في التعامل مع الحيوان ف (الأتراك لديهم مارستانات وصدقات خاصة بالحيوانات والدواب وكان للرومان مصلحة عمومية مكلفة بإطعام الإوز التي بفضل يقطتها تم انقاذ الكابيتولوس وقد أمر الاثنيون أن يتم تحرير البغال والبعالين الذين خدموا في تشييد المعبد المسمى هيكتوبيدون)، [9، 161 ص.] ثم عاد لوصل الفكرة الأولى التي قطعها بسبب المقطوعتين أنفتي الذكر متحدثا عن المصريين وأنهم كانوا يدفنون الذئاب والكلاب والقطط في الأماكن المقدسة [9، 162 ص.].

وإذ كشف هذا التقليد عما للجاحظ من ثقافة موسوعية، فإنه في الوقت نفسه أدى به إلى الاستطراد، وكذلك كان مونتيني يظهر ما لديه من موسوعية في التأليف مسترسلا على سجيته، فيستطرد من ثم في ما يطرحه من أفكار ارتهانا بهذا التقليد وبحسب ما يقتضيه مقام الكلام.

ولقد أجرى مونتيني بعض التحوير على تقليد القطع والوصل؛ فكان يسلسل مجموعة مقطوعات منفصلة في أفكارها حيناً ومتصلة حيناً آخر تحت باب واحد يعطيه عنواناً معيناً مثل ( فوائده قوم عند قوم مصائب / غرور الكلمات/ تنوع العادات والتقاليد). وعادة ما يصل تعداد المقطوعات ضمن السلسلة الواحدة إلى خمس عشرة مقطوعة وأحياناً يتجاوز ذلك إلى المئة والمئتين والثلاث. ومما حوّر مونتيني أيضاً تنظيمه السلاسل وتبويبها عبر تسمية كل سلسلة باسم *essaie* أي مقالة بالفرنسية

مواضعات أديها وهو ما يمثل الأدب الأوروبي، ومنه كتاب (المقالات) وألفه مونتيني في عصر كانت فيه تقاليد السرد القديم سائدة بصيرورة كبيرة يؤكدها الفعل الترجمي الذي كان له وتقدك فاعلية ثقافية كبيرة. فكانت المؤلفات العربية موضع اهتمام أولاً بالسيرة على منوال تقاليد السرد العربي القديم ثم بأقلمة بعض من هذه التقاليد. ولقد سائر مونتيني في أقلمته سرد الحيوان أساليب الجاحظ حيناً وأجرى عليها بعض التحويرات حيناً آخر، وهو ما سنتناوله بشكل مفصل في النقاط الآتية، مستعرضين أولاً تقاليد السرد القديم وأساليب الجاحظ في توظيفها ثم نعرض ثانياً إلى طرائق مونتيني في المحاكاة أو التطوير:

أولاً- **القطع والوصل**: تقليد من تقاليد السرد القديم، هو حصيلة ما كان الحكاء على طول التاريخ قد اعتاده أي أن يقطع ما يحكيه من أحداث، تاركا المتلقين متلهفين للقاء به في الليلة التالية كي يوصل لهم ما كان قد قطعه في الليلة الماضية. ولقد سار الجاحظ على هذا التقليد فكان كتابه (الحيوان) عبارة عن مقطوعات وكل واحدة تتضمن أخباراً وشروحا وحكايات وأشعاراً وتأويلات تخص عالم الحيوان، ولكل مقطوعة موضوعها الخاص الذي يلتقي أو لا يلتقي مع ما قبلها وما بعدها. وما بين قطع الفكرة بأخرى ثم وصلها مسافة لا تتجاوز أحياناً بضعة سطور وأحياناً تتجاوز الصفحة أو الصفحتين. وهدفه ألا يفوته ذكر فكرة ما ترد على خاطره في أثناء تدوين الفكرة الأساس من جانب، وكى يبعد الممل عن قارئه من جانب آخر.

وهذا ما اتبعه مونتيني في كتابه (المقالات) فكانت كل مقالة عبارة عن مجموعة مرويات مكونة من أخبار وحكايات وأشعار وأمثال، فمثلاً يذكر عادات المصريين في التعامل مع الحيوان (كان المصريون المعروفون مع ذلك بورعهم يعتقدون أنهم يرضون العدالة الإلهية بالتضحية بصور الخنازير يشكونها في تماثيل صغيرة وذلكم ابتكار جريء جرأة ذلك الذي يتمثل في التقرب من الرب باعتباره مادة جوهرية بالرسوم والصور)، [9، 158 ص.] ثم يقطع هذا الحديث بالحض على

أو دفاعا عن فكرة ما. وهذا ما نجده في مقدمة كتابه (الحيوان) وفيها اعترض الجاحظ على من عاب عليه كتبه. فراح يقف عند كتاب ألفه مدافعا عنه، الأمر الذي جعل المقدمة طويلة (وكرر الجاحظ التقديم في بعض الأجزاء، موضحا مزيدا من اسباب التأليف أما بسبب التباعد في الكتابة ما بين جزء وجزء أو لدفع الملل، فمثلا افتتح الجزء الخامس بالقول: (ونتكل بعد صنع الله تعالى على ان ذلك الباب اذ كان ابوابا كثيرة واسماء مختلفة ان القارئ لها لا يمل بابا حتى يخرج الثاني الى خلافه وكذلك يكون مقام الثالث من الرابع والرابع من الخامس والخامس من السادس.. ومن البرهان الناصع ما يوسع فكر العاقل ويملا صدر المفكر)).

ولقد اتبع مونتيني تقليد الأحادية على الشاكلة التي سار عليها الجاحظ، فنبتت في المقدمة دفاعه عن كتابه (المقالات)، مؤكدا أن القارئ هو من حفزه على التأليف. وأعلى صوت الأنا من خلال توظيف السرد الاتوبوغرافي في الحديث عن الحيوان وتعامل الإنسان معه (وأنا أسمع مرارا الناس.. يتشكون من كوننا الحيوان الوحيد المتروك عاريا على الأرض لا حول له ولا قوة ولا يمكنه أن يتسلح أو يتدنثر إلا بجثث المخلوقات الأخرى.. الإنسان لا يعرف لا المشي ولا الكلام ولا الأكل بل فقط البكاء من غير تعلم)، [9، 186 ص.]. ورأى مونتيني أن أعرق الشعوب تاريخا، هي أكثرها خبرات، وافترض أنه لو عاش زمان تلك الشعوب لكان مثلها، فقال: (ولو إني عشت بين شعب من تلك الشعوب التي يقولون عنها انها ما زالت تعيش بحسب قواعد الحرية الفائقة بحسب نواميس الطبيعة لكننت قد كشفت دون تردد عن نفسي كاملا عاريا اني انا نفسي مادة كتابي. ايها القارئ فليس من المعقول ان تشغل وقت فراغك بموضوع تافه فارغ كهذا الموضوع)، [8، 63 ص.].

وبسبب مركزية الأنا لم يلتمز مونتيني بأسلوب أو طريقة في ما يحكيه من مرويات سرد الحيوان وما يستلله من فطرة الحيوان من دروس وحكم. ولقد تأسف أن فلاسفة العقل لا يولون هذه الفطرة اهتماما

essay بالإنجليزية. وبها عنون كتابه، وعنه قال الناشر: (هذا الكتاب من أمهات الكتب لدى أمم الغرب ألفه حكيم من أعظم حكماء الأمة الفرنسية من العصر الذهبي للنهضة الأوروبية وبفضله ترك تأثيرا لا يحدد في طائفة من أبنه عقول أوروبا وفي صدارتهم فلاسفة عصر التنوير.. هو من ابتكر مصطلح المقالة- يعني حرفيا «محاولة» - في الفرنسية وسرعان ما اقترضته الإنجليزية وهو من هذا الوجه يجوز ان يكون فيلسوفا في رداء اديب بقدر ما يكون اديبا في رداء فيلسوف)، [8، 9-11 ص.]. من هنا عدّ مونتيني مبتدع فن المقالة، وصارت لكتابه (المقالات) مكانة مهمة بين الآداب الأوروبية الكلاسيكية ولكن ذلك ما كان ليكون لولا إن مونتيني:

- سار على نظام سردي كانت تقاليده مترسخة آنذاك في الأدبين العربي والأوروبي.

- أنه قارئ موسوعي يسترسل كما كان الجاحظ يسترسل في سرد المعارف وتبيان أهميتها [8، 24-25 ص.].

- أن الجاحظ استعمل لفظي (مقولة) في شأن الكلب و (مقالة) في شأن الأمم، ودلل على أن مقطوعاته هي مقاولات في الحيوان ومقالات في البشر ومنقولات من مآثورات لها قائل محدد أو مجهول. وهذا ما اتسمت به ايضا مقطوعات مونتيني فكانت كل مقطوعة مقولة في الحيوان يقطعها بمقالة في الإنسان وقد تكون لها صلة أو بعض الصلة بما قبلها وقد لا تكون لها أية صلة.

ثانيا- الأحادية: تقليد سردي يتمثل في إثبات المؤلف اسمه على كتابه، توكيدا لملكيته وكجزء من مواضع الثقافة العربية التي فيها (الأنا) مركزية. ولا يقتصر الأمر على الشاعر والسارد حسب، بل يشمل كل مجالات الإبداع ومنها التأليف الأدبي والنقدي، وأغلب المصنفات التراثية تشتمل على مقدمات فيها يوضح المؤلف الأسباب التي دعت للكتابة والأغراض التي يروم بلوغها. وكثيرا ما يحرص على ذكر اسم من حفزه على التأليف. ولا يتعدى الاسم أن يكون لشخص له مكانته في المجتمع وقد يكون خصما فيأتي التأليف ردا عليه

في غطرسة الإنسان وتعالیه علی الطبیعة: ( إن أكثر المخلوقات بؤسا وهشاشة هو الإنسان وأكثرها كبرياء في الآن نفسه فهو يحس نفسه موجودا في الدنيا وسط الوحل وأزبال العالم.. ومع ذلك فهو مخلوق يضع نفسه بالفكر فوق دائرة القمر ويجعل السماء تحت قدمیه فالإنسان بغيرور فكره ذاك ينتقع لمضاهاة الله فتراه يمنح نفسه صفات الهیة وبعتر نفسه ممیزا عن جمهرة المخلوقات الأخرى)، [9، 182 ص.] ثم أشار إلى رأي أفلاطون في الطبیعة البشریة، به دعم مونتنینی تأویله الانثروبولوجی أنف الذکر، فقال: (حين یصف أفلاطون العصر الذهبی تحت امره ساتورنوس، یضع التواصل الذی یقوم به مع حیوانات فی مستوى أهم المحاسن الذی یملکها الإنسان فی زمنه یعرف مزایاها الحقیقة والاختلافات الذی تمیزها بحیث کان یستخلص من ذلك عقلا كاملا وحکمة باهرة. وهو ما کان یمكنه من تدبیر حیاته بشكل أسعد مما یمكن أن نقوم به نحن.. فهذا المؤلف العظیم (أفلاطون) اعتبر أن الطبیعة فی أغلب حالاتها منحتها صورة جسمانیة تقوم بالأساس علی الاستعمال الذی یمكن الإنسان فیما بعد أن یتفیده منها فی الكهانات تبعا لعوائد ذلك الوقت)، [9، 182 ص.] وانتقل بعد ذلك الی تأویل علاقة الإنسان بالحووان تأویلا اجتماعیا، مركزا علی دور الفطرة فی التفاعل والمشاركة بین البشر والحووانات و (هی تتودد إلینا وتهددنا وتتوسل إلینا ونحن أيضا نقوم بذلك إزاءها. علاوة علی ذلك نحن نرى جيدا أن ثمة تواصلا تاما بیننا وبینها وأنها تتفاهم فیما بینها لا فقط الحیوانات من الصنف نفسه وإنما المختلفة الصنف.. یعرف الحصان أن الكلب غاضب حین یعمد الی النباح بطریقة معینة.. حتی الحیوانات المحرومة من الصوت تملك فی داخلها أنظمة أخرى لتبادل الخدمات تجعلنا نفکر أن ثمة بیننا سبیلا للتواصل فحركاتها تعبر عن استدلالات وتعرض أفكارا معینة)، [9، 183 ص.]

ومن تأویلات مونتنینی المیتولوجیة ما ساقه من معتقدات فیها للحووان منزلة مقدسة، إیماننا من البشر بفطرتة، فحکی مونتنینی عن أهل مدینة تراقیا مثلا أنهم حین كانوا یریدون عبور نهر جامد،

ولا یأخذون منها الحکمة ونقل عن الفیلسوف خریسیتس أنه کان (أكثر ازدرآ من أي فیلسوف آخر لوضعیة الحیوان لکنه فی مقترق الطرق ثلاثة، أبصر بکلب یبحث عن صاحبه الضال أو المطارد لطریدة فسیقه وبما أنه راه یحاول طریقا بعد الآخر. وبعد أن تأكد أن الطریقین الاولین لا أثر فیهما لصاحبه، انطلق فی الطریق الثالث من غیر تردد فاضطر لأن یعترف أن فی ذلك الكلب استدلال عقلي)، [9، 195 ص.]

ولم یجر مونتنینی تحویرا علی تقلید الأحادیة، بل اتبعه اتباعا، فلا یکاد یذکر خیرا أو حکایة أو شعرا حول الحیوان إلا وتكون أنه حاضرة بالتعقیب والاستدراک؛ فمثلا نقل عن المصریین القدماء أنهم (لم یكونوا یعبدون القط أو الثور وانما یعبدون فی تلك الحیوانات صور الصفات الالهیة..) وعقب بالقول: (لکنی حین أصادف من بین الآراء الأكثر اعتدالا حجاجا یسعی الی البرهنة علی المقدار الکبیر لشبهنا بالحووان وکیف انها تندرج فی ما نعتبره امتیازاتنا الکبری ومقدار الاحتمال الذی به یمکننا مقارنتها بنا، فإننی أخفف كثيرا من اعتدانا واستقیل توا من هذه الملكة الخیالیة الذی تنسب للمخلوقات الأخرى)، [9، 161 ص.]

إن هذا الاعلاء لصوت الأنا سار علیه الأدباء الاوروبیون منذ عصر النهضة الی عصر التنویر الذی فیها حققت أوروبا لنفسها تفردا علی مختلف مناحی الحیاة باستثناء الناحیة الثقافیة الذی ظل التفرد فیها للشرق فسعی مفکرو أوروبا وفلاسفتها الی البحث عن تفرد ثقافی ووجدوه فی العلم فأخذوا عنه الموضوعیة وعکسوها علی الأدب، معلین من شأن الواقع. وهو ما جعل الواقعیة مدرسة فلسفیة ومذهبا أدبیا یصادی کل اتجاه فیة أنویة وذاتیة ووجدانیة وخیالیة عالیة.

ثالثا- التاویل: سار الجاحظ علی هذا التقليد فكان فی تأویلاته عالما موسوعیا، تحیط ذاكرته بالعلوم والمرویات الأدبیه الذی موضوعها الحیوان، مهدا لكل مرویة بشكل علمي ثم یدعم ذلك بحکایة أو قول مأثور أو نص شعری. وسار مونتنینی علی هذا التقليد. ومن تأویلاته مثلا ما قاله

العنكبوت شبكتها أكثر انشدادا وامتدادا في الآخر وتستعمل هنا عقدة وفي مكان آخر عقدة أخرى إذا هي لم تكن قادرة على التفكير والتعلقل والاستنتاج؟ (، [9، 185 ص.]

ولمونتيني تأويلات انثروبولوجية واجتماعية ولغوية فيها يجمع - على شاكلة الجاحظ - بين ما هو نخوي فصيح وشعبي دارج، فكان تارة جادا وموضوعيا وتارة أخرى نجده ساخرا ومتهمكا، فمثلا قال وهو بصدد الإخبار عن حياء الأمير ماكسيميليانوس: (وصل به هوسه بالحياء إلى أن أمر في وصيته بأن يلبسوه عند الوفاة تباناً قبل دفنه ولعله كان يجدر به أن يضيف بندا في الوصية يأمر فيه ان يكون من يقوم باللباسه التبان معصوب العينين)، [8، 86 ص.] وما يتحصل من عموم تأويلات موننتيني أن للحيوان خصوصية على الإنسان، وهو ما كان الجاحظ قد رسخه - كما مر معنا - مفضلا الحيوان على الإنسان.

رابعا - الخيالية: تقليد ترسخ من تأصيل العرب للحكاية الخرافية فكانت مخيلاتهم حرة، لا تتقيد بالمحتمل بل تسوح في غير المحتمل أيضا لأجل أن تفسر خلق الحيوان؛ فالحمار صار وحشيا وأطول الحمير أعمارا لأنه نتاج اردشير بن بابك والزرافة صارت بهذا الشكل لأنها خلق مركب من الناقة الوحشية والبقرة الوحشية وذكر الضياع [3]، 140-143 ص.] والحيات والكلاب أمتان مسختا.. ومن الحكايات ما قاله صاحب الديك: (روى اسماعيل بن أبي عطاء العطاردي قال: سمعت ابن عباس يقول السود من الكلاب الجن والبقع منها الحن. ويقال إن الجن ضعفة الجن كما ان الجني إذا كفر وظلم وتعدى وأفسد قيل شيطان وأن قوى على البنيان والحمل الثقيل وعلى استراق السمع قيل مار د فان زاد فهو عفريت فان زاد فهو عبقرى كما أن الرجل إذا قاتل في الحرب وأقدم ولم يحجم فهو الشجاع .. وبعض الناس يزعم أن الجن والحن صنفان مختلفان)، [3، 291 ص.]

وبسبب رسوخ هذا التقليد سار موننتيني عليه فكان يذكر حكايات فيها يتعدى التخيل حدود العجيب والغرائبي إلى ما هو غير معقول ولا

يطلقون أمامهم ثعلبا فيضع أذنه قرب سطح الجليد ويعلم إن كان تحته ماء قريب أو بعيد فيعرف أن سمك الجليد يمكّن من التقدم.. فالفكرة التي تمر بذهن الثعلب هي تلك التي تمر بذهننا في الوضع نفسه والأمر يتعلق باستدلال عقلي أت من حس مشترك فطري .. والأمر يسري على العديد من الحيل والتدخلات التي بها تحمي الحيوانات نفسها من أفعالنا)، [9، 191 ص.] أما أهل اغريجيتو بصقلية فكانوا يدفنون حيواناتهم ويعدون لها قبورا ، بقيت شاهدة على صنيعهم قرونا.

وكثيرة هي تأويلات موننتي التي تقوم على المقايسة -على طريقة الجاحظ في المجادلة - ما بين الحمار والكلب وانتهت لصالح الكلب الذي أعطاه مساحة كبيرة من كتابه (طريق الحقيقة واحد وبسيط هو طريق الفائدة الشخصية والنجاح في الشؤون التي تتحمل مسؤولياتها المزدوجة والسديمية الخطيرة. ولقد رأيت مرارا هذه الحريات عليلة ومصطنعة وغالبا من غير نجاح وهي تجعلني أفكر في شيء ما في حمار ايسوس الذي حين أراد أن يضاهاى الكلب ارتمى بقائمتيه بفرح على كتف صاحبه غير أن الكلب بقدر ما كان يتلقى المداعبات لهذه الطريقة في الاحتراف به بقدر ما كان الحمار المسكين يتلقى الضربات بالعصا بل مرتين أكثر من ذي قبل. إن ما يلائمنا، أكثر ما يكون فطرة فينا .. ثمة ردائل مشروعة كما ثمة الكثير من الأعمال الخيرة أو المغدورة التي تكون غير مشروعة)، [10، 19 ص.]

وتساءل موننتيني: هل يوجد ثمة نوع من المعارف البشرية لا تعثر عليها في أفعال الحيوانات؟ وأجاب: إن مجتمع الحيوان منظم بالكثير من الصرامة والمهمات والمراسم والمحافظة والثبات؛ فمجتمع النحل أكثر المجتمعات الحيوانية استقرارا وهو منظم تنظيما باهرا في وظائفه وأفعاله من غير عقل وحكمة. ومثل ذلك مجتمع طيور السنونو (التي نراها عائدة من الربيع كانت تعيش في كافة أرجاء بيوتنا فهل هي تسعى في الأرض من غير حكم؟ وهل هي تختار من غير تبصر بين المئات من الامكنة الأكثر ملاءمة لعشها؟.. لماذا تتسج

أوضاعه. ولقد اتبع الجاحظ هذا التقليد في سرد الحيوان وكانت له فيه أساليب بلاغية، أهمها توظيف المفارقة بالتهكم والسخرية ترميزاً إلى ما يريد من معان جادة بها تتصلح النفوس ويستقيم حال المجتمع. وإذا كان الجاحظ يتابع تقليد الخيالية قد تقصى ما حكته الشعوب من قصص الحيوان، فإن اتباعه تقليد الواقعية توضح في المواضع التي سرد فيها خبرات وتجارب كان العرب قد مارسوها في التعامل مع الحيوان فعلى سبيل المثال أنهم كانوا يكونون السليم من الأبل ليدفعوا عن السليم المرض، وإذا كثرت الأبل

وبلغت ألفاً فقتلوا عين الفحل ومسائل أخرى، فيها يصبح (الكون بكل ما فيه من كائنات وموجودات وظواهر يولف وحدة متكاملة.. تتشكل الكائنات بأشكال مختلفة تحت ظروف مختلفة فالإنسان قد يتحول إلى حيوان أو نبات والعكس بالعكس، بل إن الكائن الواحد قد يجمع بين خصائص كائنات عدة مختلفة في الوقت الواحد فقد تكون له رأس آدمي يقوم على جسم حيوان له أطراف نباتية)، [2]، 32 ص. ولقد جمع الجاحظ ذلك كله فقدم ذخيرة أدبية فيها كثير من المعارف نظراً لواقعيته. واتبع مونتيني تقليد الواقعية فأظهر معرفة كبيرة بعالم الحيوان كقوله: إن الفيلة تمتلك بعض الحس الديني بشكل فطري ترفع خرطومها كما لو كان يديها وترفع عينيها نحو الشمس وتبقى متأملّة طويلاً [3]، 200-201 ص.]. وساق وقائع فيها الحيوان كائن يجرب ومن ثم يصل إلى بغيته كما في الكلب الذي رمى أحجاراً في القلعة ليشرب الماء وبسبب ذلك استعمل الأسبان الكلاب في الاستعمار الحديث.

وأغلب المواضع التي فيها يتبع مونتيني تقليد الواقعية تتعلق بالدفاع عن الحيوان والرفق به، فالشعوب القديمة والنبيلة قبلت بالحيوان في مجتمعاتها ومنحته درجة أسمى منها. وافترض مونتيني أن السبب هو أما لأنها تعد الحيوان كائناً أليفاً أو لأنه مفضل لدى الآلهة أو لأن الحيوان نفسه إله لوحده أو مع مجموعة آلهة أخرى [9]، 160 ص.]. ووجد مونتيني في الحيوان من النبيل أكثر مما في الإنسان (فحن لم نر ليثاً في خدمة ليث آخر ولا

منطقي، كمثل حديثه عن أنواع وصفات غير واقعية للحيوان (لقد رأيت بأمر عيني أناساً جنوا خوفاً وحتى لدى أكثرهم ثباتاً ورباطة جأش، فإن الخوف يولد أوهاماً مرعبة. وأنا هنا لا أتكلم عن عامة الناس الذين يجعلهم الخوف تارة يرون أجدادهم بارزين من الأجداد متلفعين بأكفانهم وتارة يرون مسوخاً ووحوشاً وعفرانين وحتى لدى الجنود المفروض أن يكون تأثير الخوف فيهم أدنى. أ لم تر مراراً عديدة كيف أن الخوف صنع من قطيع من النعاج فيلقا من المقاتلين الأشداء، ومن القصب والخيزران جنوداً ورماحين ومن أصدقائنا أعداء ومن الصليب الأبيض صليباً أحمر)، [3]، 165 ص.].

وعلى الرغم من أن مونتيني سار على تقليد الخيالية، فإنه قلل من أهمية ما للإنسان من مخيلة بالقياس إلى ما للحيوان من فطرة (التفوق الذي يخاله لنفسه في مخيلته وفكره ليس له من طابع ملموس أو متماسك. وإذا كان صحيحاً أنه الوحيد من بين الحيوانات الذي يتوفر على حرية الخيال وانعدام الحدود في التفكير.. فإنه أمر يؤدي عنه ثمناً غالياً بحيث لا يمكن أن يفخر به كثيراً لأنه قد يوجد الأصل الأساس للشعور المحيقة كالخطيئة والمرض والحيرة والقلق واليأس)، [9]، 190 ص.].

ورأى مونتيني أن ترك الحيوان لفطرته ومحاكاة الإنسان في مخيلته، يؤدي بالحيوان حتماً إلى التهلكة كما في حكاية القردة (بقامتها وقوتها التي لقيها الملك الإسكندر الأكبر في بعض مناطق الهند فقد كان من الصعب عليها بطريقة أخرى لولا إنها منحتة الفرصة لذلك بنزوعها إلى محاكاة كل ما تراه.. ففضت تلك الحيوانات المسكينة على نفسها بفعل ميلها الطبيعي إلى المحاكاة فقد ملأت عيونها بالغراء وعقلتاً وعصبت أفواهها)، [10]، 130 ص.]. فالفطرة خير منجاة للحيوان، ومن دونها يفقد حريته، فيقبل الحبس في قفص أو يفقد وحشيته ونظرته المهتدة بما يعلمه الإنسان من سلوك.

- الواقعية: تقليد سردي فيه يعمد القاص إلى تناول الواقع الحيواني وما فيه من صور وتجارب، بها يؤشر على عيوب الواقع وضرورة إصلاح

على هذا المنوال على المستوى الشفاهي أما على المستوى التدويني، فإنه قدّم نفسه مؤلفاً مفصلاً عن حكاة، وظيفته التوسط بين المؤلف والسارد فينقل عنه أحداث القصة بكل ما فيها من وقائع ومخيلات حتى لا تترتب على المؤلف/ القاص أية مؤاخذات، وفي الآن نفسه يكون قد أوصل للقارئ ما أراه من أفكار أو دروس.

ولقد بدأ الجاحظ مؤلفاً عالمياً أكثر منه حكاة سارداً، سائراً على طريق الحكاء القديم معلماً يقدم للمتلقي دروساً في الحياة وحكماً يستقيها من عالم الحيوان. واتبع مونتيني هذا التقليد فوضع مقدمة لكتابه (المقالات) وضح فيها أسباب تأليفه مخاطباً القارئ: (هذا كتاب خط بحسن نية أيها القارئ فهو من البداية يندرك بأنّي لا أتوخى من كتابته هدفاً معيناً، عدا هدف شخصي خاص فلم اهتم فيه بأن أقدم لك خدمة ولا بأن ابني لنفسي مجداً لأن قواي لا تسعني في ذلك .. ولو كان الهدف الحصول على رضا الناس لرأيتني استعير لنفسي من الزينة أصنافاً وأنواعاً)، [8، 63 ص.]. وكرر التقديم في الجزء الثاني والثالث من كتابه.

وفرض هذا التقليد على المؤلف أن يكون موضوعياً يجادل ويناقش ويحلل ويقارن مستنداً إلى المقايسة العقلية كي يقع القارئ بما يعرضه عليه من أفكار فيترود بالتقافة والمعرفة.

ولا تناقض بين اعلاء مونتيني لشأن المقايسة العقلية وبين تفضيله فطرة الحيوان على عقل الانسان لأنه في الاثنين ينطلق من غاية واحدة وهي التنقيف بما يقدمه للقارئ من دروس وحكم توجب عليه التدبر وإعمال الفكر في كينونته كإنسان هو في الأصل حيوان لكنه (حيوان عجيب .. يمارس الرعب على نفسه وينكر شهواته ويعتبر نفسه تعيساً)، [10، 135 ص.]. ومن الدروس التي قدمها مونتيني أن على الإنسان أن يرأف بنفسه وبغيره من الكائنات وأن يكون رحيماً مع الحيوان، ونقل عن نفسه أنه ما (أمسك أبداً بحيوان حي، لا أمدح له الانطلاق مجدداً في البطحاء ولقد كان فيثاغورس يشتريها من الصيادين وصادي الطيور ليقوم بالشيء نفسه)، [9، 159 ص.].

جواداً في خدمة الآخر، نظراً لضعف شجاعته وكما أننا نروح لصيد الحيوانات تروح اللبوث لصيد الناس وهم يقومون بالشيء نفسه فيما بينهم)، [9، 193 ص.].

وتتأكد واقعية مونتيني أكثر وهو يحض على اتباع الطبيعة بوصفها الأم والمعلمة، أما العقل فله أشكال لا نعرف على أيها نعتمد (من الأوثق لنا أن نترك الطبيعة توجه تصرفاتنا على أن نقوم بذلك بأنفسنا.. نحن نمنح الحيوانات خيارات طبيعية ونتركها لها كي نغتر بالخيرات التي كسبنا. إنه سلوك بالغ السذاجة فأننا سأمح قيمة لمزايا أملكها تكون فطرية على أن أمدحها مزايا سوف أتسولها وأحصل عليها بالتعلم)، [9، 191 ص.].

ولأن الواقعية تؤدي الى الموضوعية، ركّز مونتيني على العقل لكن ذلك أفضى به إلى مفارقة وهي أن الحيوان متفوق على الإنسان فمن جانب الصنائع، يخفق في محاكاة الحيوان ومضاهاته (تلاحظ في صنائعنا حتى الأكثر فظاظة منها الملكات التي نوظفها فيها وكيف أن أنفسنا وبكامل قواها تمارسها بإتقان فلماذا سيكون الأمر مختلفاً لدى الحيوان؟)، [9، 185 ص.]. ومن جانب الوفاء (يمكننا القول إن لا وجود لحيوان في الكون أكثر خيانة من الإنسان، فكتب التاريخ تحكي كيف أن بعض الكلاب سعت إلى الثأر لمقتل سيدها)، [9، 210 ص.]. ومن جانب الأعمال والوظائف لا يحتاج البشر لقواعد وقوانين تفوق ما للطيور أو النحل ومع ذلك تراها تتصرف بها بشكل عادي [9، 224 ص.]. ومن جانب العلم والحكمة؛ فإن الانسان كلما كان أكثر علماً وأكثر حكمة، فإنه يقترب من انهيار جنسه البشري [9، 237 ص.].

والخلاصة أن واقعية مونتيني أعلنت من شأن الحيوان وجعلته في مصاف الإنسان لأن قوانين الطبيعة واحدة وتعرفها المخلوقات كافة سواء كانت عاقلة أو غير عاقلة لكن الإنسان افتقد المعرفة بها بسبب عقله الذي يريد ضبط كل شيء والتحكم فيه. خامساً- الغاية التثقيفية: تقليد رسخه السرد العربي على خلفية ما عرفه القص الشفاهي قديماً من دور للحكاة بوصفه معلماً وحكيماً. ولقد سار القاص

مونتينني تقاليد السرد العربي القديم في تأليف كتابه الموسوعي (المقالات) وكان يسير على طريقة الجاحظ في الجمع لكل شاردة وواردة أدبية وعلمية وميثولوجية لها صلة بسرد الحيوان أو تصب في باب علاقة الإنسان بالحيوان.

4 ( أن تقليد القطع والوصل ساعد مونتينني في كتابة المقالة، وأن تقليد الأحادية جعله يعطي للحيوان مركزية، وأن تقليد التأويل مكّنه من استقراء كثير من الطقوس والمعتقدات، وأن تقليد الخيالية جعله يحلّق بمخيلته في سرد الحكايات والقصص، وأن تقليد الواقعية منحه قدرة على تقديم تصورات منطقية ثقافية وفكرية تخدم المجتمع، وأن الغاية التثقيفية جعلته يولي القارئ اهتماماً خاصاً، على المستويين: الفني في ما اعتمده من أصول وما جربه من تحويرات والموضوعي في ما قدمه من مواظ تربية وخبرات حياتية.

**الخاتمة:** من توصلات البحث في ما يتعلق بأقلمة مونتينني لتقاليد السرد القديم عامة، وأساليب الجاحظ في تطبيقها على التأليف الموسوعي خاصة، ما يأتي:

1 ( أن علم سرد الحيوان فرع من فروع علوم السرد ما بعد الكلاسيكية، وهو يهتم بدراسة علاقة الانسان بالحيوان. واهتمت المدرسة الانجلوامريكية خلال العقدين المنصرمين بالبحث في هذا العلم، وما تزال مخابرها تقدم كشوفات خاصة في هذا المجال.

2 ( للحيوان في التراث السرد العربي أهمية، جسدها الجاحظ في كتابه (الحيوان) فكان له أثر لا يقل عن أثر ابن المقفع في تعريب حكايات (كليلة ودمنة).

3 ( اتبع الأديب الفرنسي ميشيل دي

#### المصادر والمراجع

1. ابن الجوزي، صيد الخاطر، تحقيق ناجي الطنطاوي (دمشق: دار العسكر، ط1، 1960)
2. أبو زيد، أحمد، الطريق إلى المعرفة (الكويت: كتاب مجلة العربي، 2001)
3. الجاحظ، عمرو بن بحر، الجزء الأول، الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط2، 1965)
4. الجاحظ، عمرو بن بحر، الجزء الثاني، الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط2، 1965)
5. الجاحظ، عمرو بن بحر، الجزء الثالث، الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط2، 1965)
6. -الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، رسالة في العقل، تحرير الأب موريس بويج (بيروت، المطبعة الكاثولوكية، 1938)
7. لوكاش، جورج، تحطيم العقل، الجزء الرابع، تر: الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة للنشر، ط1، 1982)
8. مونتينني، ميشيل دي، المقالات، الكتاب الأول، تر: فريد الزاهي (الرياض: دار معنى للنشر والتوزيع، ط1، 2021)
9. الكتاب الثاني، تر: فريد الزاهي (الرياض: دار معنى للنشر والتوزيع، ط1، 2021)
10. المقالات، الكتاب الثالث، تر: فريد الزاهي (الرياض: دار معنى للنشر والتوزيع، ط1، 2021)
11. اليميني، أبو عبد الله محمد بن حسين، مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم (مصر: دار الثقافة، 1961)
12. Narratology beyond the Human: Storytelling and Animal Life, David Herman // Oxford University Press. – 2019. – P. 131-141
13. الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، الجزء السادس، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط2، 1967)

<http://orcid.org/0000-0002-9958-520X>  
e-mail: kaldibay75@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0009-8462-6759>  
e-mail: umitabdrey@gmail.com

## «ЗАҢИР БАЙБАРЫС СИРАСЫ» ХАЛЫҚ РОМАНЫ ЖӘНЕ ОНДАҒЫ ТҮРКИЗМДЕР

**Қыдырбай Қалдыбай Арыстанбекұлы**  
PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университеті  
Алматы қ., Қазақстан

**Бекжанқызы Үміт**  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті  
Алматы қ., Қазақстан

## الرّواية الشعبيّة «سيرة الظّاهر بيبرس» والكلمات التركيّة الدخيلة فيها

قيديرباي قالديباي اريستانبكي اولي  
دكتوراة  
الجامعة المصريّة للثقافة الإسلاميّة نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

بيكجان قيزي اوميت  
الجامعة المصريّة للثقافة الإسلاميّة نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

## THE FOLK NOVEL SIRAH OF ZAHIR BAYBARS AND THE TURKISMS WITHIN IT

**Qydyrbay Qaldybay Arystanbekuly**  
PhD, Nur-Mubarak Egyptian University  
of Islamic Culture  
Almaty, Kazakhstan

**Bekzhankyzy Umit**  
Nur-Mubarak Egyptian University  
of Islamic Culture  
Almaty, Kazakhstan

## НАРОДНЫЙ РОМАН «СИРА ЗАХИРА БЕЙБАРСА» И ТЮРКИЗМЫ В НЁМ

**Қыдырбай Қалдыбай Арыстанбекұлы**  
PhD, Египетский университет  
исламской культуры Нур-Мубарак,  
г. Алматы, Казахстан

**Бекжанқызы Умит**  
Египетский университет исламской  
культуры Нур-Мубарак,  
г. Алматы, Казахстан

**Аңдатпа.** Қазақ тіліндегі кірме сөздер, соның ішінде араб, парсы тілдерінен енген сөздер отандық ғылымда кеңінен зерттелді деуге болады. Ал араб тіліндегі түркізмдер, яғни түркі тілдерінен енген кірме сөздер – отандық ғалымдар тарапынан зерттелмеген салалардың бірі. Біз бұл мақалада Мысыр мен Шамға, Хижазға 1260-1277 жылдары аралығында 17 жыл билік жүргізген, қыпшақ даласынан шыққан Байбарыс сұлтанның өмір жолын баян ететін, араб ауыз әдебиетіндегі көрнекті шығармалардың бірі «Заһир Байбарыстың өмірбаяны» атты халық романындағы түркі кірме сөздерін қарастыратын боламыз.

Бұл романның таңдалу себебі шығармада мысыр диалектісі көбірек қолданылған. Ал кірме сөздер араб әдеби тіліндегі шығармалардан гөрі, араб диалектілерінде, халықтың ауыз-екі тілдерінде жазылған шығармаларда көбірек қолданылады. Сонымен қатар бұл шығарма – бірнеше тілге аударылғанымен, аз зерттелген еңбектердің бірі. Шығармадағы түркі кірме сөздерін қарастыру арқылы көрші халықтардың араб елдеріне, араб тіліне әсері қаншалықты дәрежеде болғанын анықтауға болады. Бұл зерттеу жұмысының маңыздылығын көрсетеді.

**Түйін сөздер:** Заһир Байбарыс, роман, кірме сөздер, мәмлүк, түркізмдер.

**المُلخَص:** يمكن اعتبار الكلمات الدخيلة في اللغة الكازاخية، بما في ذلك الكلمات المقترضة من العربية والفارسية، بأنها درست بشكل واسع في العلوم المحلية. ومع ذلك، فإن التركيبة في اللغة العربية، أي الكلمات المقترضة من اللغات التركية، تبقى واحدة من المجالات التي لم تحظ بالبحث الكافي من قبل العلماء المحليين. في هذه المقالة، سنستعرض الكلمات الدخيلة التركية في الرواية الشعبية «سيرة الظاهر بيبرس»، وهي واحدة من الأعمال البارزة في الأدب الشعبي العربي التي تسرد حياة السلطان بيبرس، الذي حكم مصر والشام والحجاز لمدة 17 عامًا بين 1260 و1277 والذي يعود أصله إلى سهوب القبجاق.

تم اختيار هذه الرواية لأن اللهجة المصرية تُستخدم بشكل أكثر في العمل. الكلمات الدخيلة تُستخدم بشكل أكبر في الأعمال المكتوبة باللهجات العربية وفي اللغة المحكية، أكثر من الأعمال المكتوبة باللغة العربية الفصحى. رغم أن هذه الرواية تُرجمت إلى عدة لغات، إلا أنها لا تزال من الأعمال التي لم يتم دراستها بشكل كافٍ. من خلال استعراض الكلمات الدخيلة التركية في هذه الرواية، يمكننا تحديد مدى تأثير الشعوب المجاورة على البلدان العربية وعلى اللغة العربية، مما يبرز أهمية هذا البحث.

**الكلمات المفتاحية:** الظاهر بيبرس، رواية، كلمات دخيلة، مماليك، تركية.

**Abstract.** Borrowed words in the Kazakh language, including those from Arabic and Persian, can be considered widely studied in domestic science. However, Turkisms in the Arabic language, i.e., borrowed words from Turkic languages, remain one of the under-researched areas by domestic scholars. In this article, we will examine Turkic loanwords in the folk novel «Biography of Zaher Baybars», one of the prominent works of Arabic oral literature, which narrates the life of Sultan Baybars, a Kipchak steppe native who ruled Egypt, Sham, and Hijaz for 17 years between 1260 and 1277.

The reason for choosing this novel is that the Egyptian dialect is used more frequently in the work. Loanwords are more commonly found in works written in Arabic dialects and in the spoken language of the people, rather than in works in the Arabic literary language. Additionally, although this work has been translated into several languages, it remains one of the less-studied works. By examining the Turkic loanwords in this novel, we can determine the extent of influence neighboring peoples had on Arab countries and the Arabic language, highlighting the significance of this research work.

**Keywords:** Zaher Baybars, novel, loanwords, Mamluk, Turkisms.

**Аннотация.** Заимствованные слова в казахском языке, в том числе из арабского и персидского языков, можно считать широко исследованными в отечественной науке. Однако тюркизмы в арабском языке, то есть заимствованные из тюркских языков слова, остаются одной из малоизученных областей отечественными учеными. В данной статье мы рассмотрим тюркские заимствования в народном романе «Биография Захира Байбарса», одном из значительных произведений арабского устного творчества, которое повествует о жизненном пути султана Байбарса, выходца из степей Кипчака, правившего Египтом, Шамом и Хиджазом в течение 17 лет с 1260 по 1277 годы.

Выбор этого романа обусловлен тем, что в нем чаще используется египетский диалект. А заимствованные слова встречаются больше в произведениях, написанных на арабских диалектах, в народной устной речи, нежели в произведениях на литературном арабском языке. Кроме того, хотя это произведение переведено на несколько языков, оно остается слабо изученным. Рассмотрение тюркских заимствований в этом произведении позволяет определить степень влияния соседних народов на арабские страны и арабский язык. Это подчеркивает важность данного исследования.

**Ключевые слова:** Захир Байбарс, роман, заимствованные слова, мамлюк, тюркизмы.

**Кіріспе.** Жалпы түркілер мен араб әлемі арасында орта ғасырлардан бері мәдени, саяси, экономикалық байланыс орнаған. Байланыс болған жерде араб әлемінің түркілерге, керісінше түркілердің араб әлеміне әртүрлі деңгейде әсері болатыны белгілі. Сондай әсердің бірі тілдік әсер деуге болады. VIII-IX ғасырларда түркі даласына ислам дінінің келуімен түркі тілдеріне араб сөздері енді. Түркілердің араб әлеміне Мәмлүк-қыпшақ сұлтандығы (1250-1517 ж.) кезінде 267 жыл, Осман сұлтандығы (1517-1924 ж.) кезінде 407 жыл, барлығы 674 жыл билік жүргізгені тарихтан мәлім.

Тегі қыпшақ Сұлтан Захир Байбарыс араб жұртын, жалпы ислам әлемін моңғол шапқыншылығы мен крест жорықтарынан аман алып қалғаны белгілі. Бұл тұлға араб әлемінде жоғары құрметке ие. Сұлтанның ерлігін дәріптейтін көптеген аңыз, көркем шығарма, фильм, т.б. туындады. Солардың бірі – бес томдық «Захир Байбарыстың өмірбаяны» (سيرة الظاهر بيبرس) халық романы. Роман желісі мәмлүктер кезеңінің белгілі тарихшысы

Ибн Ийастың тарихи еңбектері негізінде жасалған. Роман бірнеше тілге аударылғанымен, ғылыми тұрғыда толыққанды зерттелмеген. Біз бұл жұмысымызда романның бірінші томындағы кірме сөздерді қарастыратын боламыз.

Біз мақаламызда сұлтанның есімін Байбарыс деп береміз. Өйткені Бейбарыс, Бибарыс нұсқалары қате нұсқалар екенін, ал Байбарыс нұсқасы дұрыс екенін отандық ғалымдар Сұлтанның көзі тірісінде өзі салдырған Каир қаласындағы мешіттің қақпасында және күмбезінің ішіндегі екі тақтайшадағы жазулар (Сәки, 2010: 224) және орта ғасырларда мәмлүк қыпшақтары тарапынан жарық көрген Қыпшақ-араб сөздігінің қолжазбасы (2) негізінде ғылыми тұрғыдан толық дәлелденген болатын.

### Зерттеу тақырыбының өзектілігі

Аббасилердің екінші кезеңінде (IX ғ.) әскер күші ретінде Мәуереннаһр аумағынан алынған түркі әскерлері (мәмлүктер), Мәмлүк-қыпшақ сұлтандығы (1250-1517 ж.) мен Осман сұлтандығы

(1517-1924 ж.) кезеңінде түркілер, географиялық тұрғыда көрші орналасқан парсылар және тарихтың әртүрлі кезеңінде еуропалықтар арқылы араб тіліне көптеген кірме сөз енді. Осы уақытқа дейін араб тіліндегі парсы және еуропа тілдерінен енген кірме сөздерге қатысты біршама зерттеулер жасалғанымен, араб тіліндегі түркізмдерге кеңінен зерттеу жасалмай келеді. Араб тіліндегі кірме сөздерді зерттеу арқылы олардың өзге халықтармен қаншалықты дәрежеде байланысы болғанын, кірме сөздердің қай салаға жататынына қарап, өзге халықтардың араб әлеміне қай салада әсері көбірек болғанын бағамдауға болады.

Біз бұл мақалада араб әлеміне танымал «Заһир Байбарыстың өмірбаяны» (سيرة الظاهر بيبرس) атты халық романындағы кірме сөздерге тоқталатын боламыз. Бұл халық романын таңдаған себебіміз, шығарма – біріншіден, Мысыр мен Шамға, Хижазға 1260-1277 жылдар аралығында 17 жыл билік жүргізген, қыпшақ даласынан шыққан Сұлтан Байбарыстың өмір жолын баян ететін көркем туынды. Екіншіден, бұл романда Мысыр диалектісі көбірек қолданылған. Өйткені кірме сөздер әдеби тілге қарағанда халықтың ауыз-екі тілінде көбірек сақталған. Үшіншіден, бұл роман – бірнеше тілге аударылғаны болмаса, аз зерттелген шығармалардың бірі. Араб елдеріне, араб тіліне көрші халықтардың әсерін анықтау үшін бұл еңбектегі кірме сөздерді зерттеу өзекті жұмыстардың бірі саналады.

### Тақырыптың зерттелу деңгейі және дереккөзі

«Заһир Байбарыстың өмірбаяны» романы араб тілінен бірнеше тілге аударылған. Солардың негізгісі – И. Фильштинскийдің «Жизнеописание Султана Аз-Захира Бейбарса» (3) көркем аударма-

сы. Отандық ғалымдар Ы. Палтөре мен Қ. Садыбаевтың «Сұлтан Заһир Байбарыстың өмірбаяны» (Палтөре, Садыбаев, 2016) атты романның бірінші томына жасған аудармалары. Байбарыс өміріне қатысты библиографиялық қиссаларға ең алғаш зерттеу жасаған Абдулхамид Юнус болды. 1958 жылы «Халық ауыз қиссаларындағы Заһир Байбарыс» (الظاهر بيبرس في القصص الشعبية) (Абдул Хамид, 1958) атты еңбегі жарық көрді. Еңбекте «Сұлтан Заһир Байбарыстың өмірбаяны» халық романына кеңінен тоқталып, оның құрылымы туралы: «Роман біріне-бірі кірігіп, бірігіп кеткен бес элементтен тұрады. Олар күрд әюбилері, әз-Захир Байбарыс, әл-фидәуилер, теңіз әмірлері және мифтер» (Абдул Хамид, 1958: 13), – деген. Ал 1995 жылы Жәмал әл-Ғитанидың басшылығымен «Заһир Байбарыс өмірбаяны» (سيرة الظاهر بيبرس) (Бейбарыс, 1995) халық романы толық үлгіде 5 томдық кітап болып баспадан шықты. Ал аталған бес томдық романдағы кірме сөздер – осы уақытқа дейін зерттелмеген тың тақырып.

### Негізгі бөлім

Роман желісі мәмлүк тарихшысы ибн Ийастың (1448-1524) еңбегіне негізделген (Ибн Иас, 1311). Мысырда бірнеше жыл тұрып, Мысыр халқының дәстүрі мен өмір салтын зерттеген ағылшын шығыстанушысы Эдвард Лейн (1801-1876) «Заһир Байбарыстың өмір жолы» романының XIX ғасырдың бірінші ширегінде халық ауыз әдебиетіндегі әйгілі шығарма болғанын айтады (Lane, 1836). Басқа еуропалық француз ғалымы Клот-бей 1840 жылы Мысыр еліне қатысты екі томдық «Description de l'Égypte, Imprimerie Impériale» атты сипаттамалы еңбек жазады. Соның бір бөлімінде халық ауыз әдебиетіндегі Байбарыс рома-

нының танымалдығын ерекше атап өтеді (Clot, 1829). Балалық шағын ауылда өткізген, XX ғасырда өмір сүрген Мысыр жазушысы Таһа Хусейн өзінің «Күндер» естелігінде Байбарыс сирасы халық романы жергілікті қиссашылар тарапынан ауыл тұрғындарына жиі оқылатын сүйікті шығармалардың бірі болғанын атап өтеді (9291 ,нйесуX аһаТ).

Роман кейіпкерлерінің көпшілігі – шынайы тарихи тұлғалар. Оқиғалар желісі қамтылған дәуірдегі тарихи жағдайларға көбірек сәйкес келеді. Өйткені зерттеушілер романға жазба деректер, тарихи шығармалар, шежірелер қолданылғанын айтады. Роман Байбарыс сұлтанның хатшысы Мухиддин ибн Абдуззаһир (1223-1292) (Мухиддин, 1291), әл-Мақризи (1364-1442) (әл-Марқизи, 1441) және ибн Тағри-Берди (1409-1470) (ибн Тағри-Берди, 1479 ) секілді Мысыр тарихшыларының еңбектеріне негізделген, тіпті қазіргі күнімізге дейін сақталмаған басқа да ұқсас шығармалардан алынуы ықтимал.

Библиографиялық шығарманың бас жағында «мұны әл-Динари, әл-Дуәйдариелер жазған» (Бейбарыс, 1995: 11) деген жолдар бар. Алайда Абуд Атия бұл аталған кісілер шығарманың алғашқы бастамашылары болғанына, шығарма Байбарыстың өз заманында немесе өмірден өткеннен кейін аз уақытта, яғни XIII ғасырдың екінші жартысында пайда бола бастағанына ондаған дәлел келтіреді. Солардың бірі – Мысыр мен Шам жерінде қолданылған ақша атаулары. Мысалы, Байбарыс заманында динар мен дирхам, накра мен фулус атаулары қолданылған. Ал шығармада осы атаулармен қатар шәриффи (الشريفي) атауы кездеседі. Ал ақшаның бұл атауы Байбарыстан бірнеше жыл кейін билікке келген әл-Әшраф Халил мен әл-Әшраф Шағбан соқтырған ақ-

шаларға қолданылған. Шығарманың кей жерлерінде венециялық алтын монеталарға айтылатын дәуақит (دواقيت), диқақа (دقاقة)) атаулары да кездеседі. Ал ақшаның бұл атауы Мысырға Байбарыс сұлтаннан соң бір жарым ғасырдан кейін билікке келген бүржилердің, яғни шеркес мәмлүктердің тұсында енген. Сонымен қатар шығармада «بيبرس دفع مئة وخمسين عثمانيا» (ауд. Байбарыс жүз елу османи төледі) деген жолдар бар. Ал ақшаның османи атауы Мысырға мәмлүк сұлтандығы құлағаннан кейін османлылар билікке келген кезеңде енген. Шығарманың әдеби стилі мен тілі, кісі есімдері, ақша атаулары, т.б. факторлар қазіргі қолда бар нұсқаға жету үшін үш ғасырдан аса, тіпті одан көп жыл өткенін байқауға болады. Бұл шығарма авторы жекелеген адамдар емес, халық болғанына дәлел. Ал романдағы мысыр диалектісі, мысыр халқы тіліндегі сөз тіркестері мен мақал-мәтелдер, шығарманың Мысыр жерінде туындағанын, мысыр халық ауыз әдебиетінің жауһары екенін байқатады (15).

Енді романның бірінші томындағы кірме сөздерге тоқталайық:

فلما سمع الاغا شاهين «الأغا»: Романда бұл сөз «ذلك الأمر المفيد فرح الفرح الشديد الشديد» (Бейбарыс, 1995: 48) деген жолдарда келген. Аудармасы: «аға Шәһин сол пайдалы іс туралы естігенде қатты қуанды».

Түрік ғалымдарының зерттеуінше бұл сөздің мағынасы орта ғасырлардағы ескі қыпшақ сөздіктері Кодек Куманикус (Codex Cumanicus) пен әл-Қауанин әл-Күллия ли-Забт әл-Лұғат әт-Түркия еңбектерінде көрсетілген. Мағынасын ağabeu, büyük erkek kardeş (Toparlı, 2007: 3) (ауд. аға, жасы үлкен ер бауыр) деп берген. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде мағыналарын «1. Ағайынды адамдардың жас жағынан үлкені. 2. Жасы үлкен ер адам. 3. Жетекші, ақылшы, басшы. 4. Қы-



барыс, 1995: 278) (ауд. Иықтарында жаратушының есімі жазылған ислам байрақтары бар).

Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде мағынасын «жалау, ту» (Жанұзақов, 2008: 99) деген.

قران: бұл сөз халық романында «وضع» (Бейбарыс, 1995) (ауд. қағаздың бәрін қазанға салып, оларға қақпақтарын жауып қойды) деп қолданылған.

Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде «тамақ пісіруге арналған үлкен шойын ыдыс» (Жанұзақов, 2008: 450) деп түсіндірген. Орыс тіліндегі сөздікте «Большой котел для приготовления пиши. Тюрк казан» (Евгеньева, 1986: 13) деп, орыс тіліне түркі тілдерінен енген сөз екенін көрсеткен.

### Қорытынды

Араб халқы ғасырлар бойы көптеген халықпен әртүрлі салада байланыста болғандықтан, араб тілі лексикасына әртүрлі тілден көптеген кірме сөз еніп, араб тілінің лексикасын байытты.

Аббасилердің екінші кезеңінде Мұғтасым Билләһи халифа (IX ғ.) тұсынан бастап Мәуереннаһр өңірінен алдырған түркі әскерлері (мәмлүктер), XIII-XVI мәмлүк-қыпшақ сұлтандығы мен XVI-XX ғасырлардағы Осман сұлтандығы кезеңінде араб тіліне түркі тілдерінен көптеген сөз енді.

Түркі тілдерінен енген сөздер көбінесе араб тілінің морфологиялық және фонологиялық ерекшеліктеріне сәйкес бейімделді.

Араб тіліне енген сөздер көбінесе енуші сөз тілі халқының мәдениеті мен тарихынан хабар береді. Мысалы, түркі тілдерінен енген сөздер күнделікті тұрмысқа қоса, көбінесе әскери лауазымдар мен қару-жарақтарға қатысы болды. Мысалы, романда кездескен الأغا аға, شلويش (шәуиш) сөздері әскери және әкімшілік атақты білдірсе, романның бірінші томында кездеспесе де, жалпы араб тіліне енген تومان (тұман) – түмен, أونباشي (онбашы) – онбасы, يوزباشي (йүзбашы) – жүзбасы, т.б. сөздер әскери салаға қатысты сөздер.

«Заһир Байбарыстың өмірбаяны» шығармасы – Байбарыс сұлтан тұсынан XX ғасырға дейін халық аузында айтылған туынды. Жоғарыда көрсеткеніміздей, оған араб ғалымдарының дәлелі де жеткілікті. Сондықтан шығармадағы (роман) түркизмдерді зерттеу XIII ғасырдың орта кезінен бастап XX ғасырға дейінгі араб және түрік халықтарының мәдени және тілдік байланыстарын ашуға мүмкіндік береді.

Бұл мақаламызда бес томдық «Заһир Байбарыстың өмірбаяны» шығармасының (романы) 1-томы негізінде түркі тілдерінен араб тіліне енген кірме сөздердің мағынасын ашып және олардың араб тілінде қалай қолданылып жүргенін анықтадық. Мұндай тілдік алмасуларды зерттеу араб тілінің даму тарихын, өзге халықтар мен олардың мәдениетінен қаншалықты әсер алғанын анықтауға септігін тигізетін болады.

## Әдебиеттер

1. Сәки Қ. Бейбарыс па, Байбарыс па, Бибарыс па? // Сұлтан Бейбарыс. Жинақ / Құраст.: Ғ. Әнес, С. Бекбосынов / Толықтырылған, екінші басылым. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2010. – 344.
2. طه حسين. الأيام. - دار المعارف، 1929. - 355 ص.
3. محي الدين بن عبد الظاهر. الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر. - دار الصفاء، 1291. - 576 ص.
4. تقي الدين أحمد بن علي المقرئ. كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك. - دار الكتب العلمية، 1441. - 400 ص.
5. أبو المحاسن ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. - دار الكتب العلمية، 1479. - 300 ص.
6. سيرة الظاهر بيبرس. المجلد الأول. القاهرة، 1995 م. - 776 ص.
7. عيود عطية. السيرة الشعبية للظاهر بيبرس. مختارات من مجلة العربي / <http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=4040>
8. Recep Toparlı, Hanifi Vural, Recep Karaatlı. Kıpçak Türkçesi sözlüğü. – 2.bsk. – Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007. – 338.
9. Т. Жанұзақов Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі / Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 968.
10. عباس صباغ، حسان حلاق. المعجم الجامع المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية. والفارسية والتركية (المصطلحات الإدارية والعسكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعائلية). - الطبعة الأولى. - دار العلم للملايين، 1999. - 244 ص.
11. Книга мажмуғ тәржұман түрки уә ажами уә фәриси. – Мысыр, XIII ғ. Қыпшақ-араб сөздігінің қолжазбасы. – Лейден кітапханасы қоры.
12. Қыдырбаев Қ.А. Бейбарыс, Байбарыс, Бибарыс нұсқаларының дұрысы қайсы және этимологиясы қандай? (1245 жылы жарық көрген қыпшақ-араб сөздігінің қолжазбасы негізінде) // Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ хабаршысы. – Астана, 2016. – №1 (110).
13. Евгеньева А. П. Словарь русского языка. – Москва: Русский язык, 1986. – II том. – 736.
14. Фильштинский И. Жизнеописание Султана Аз-Захира Бейбарса (Текст): роман / предисл. и коммент. – М.: (б. и.), 1975. – 316. – 73 к.
15. Палтөре Ы., Садыбаев Қ. Сұлтан Заһир Бейбарыстың өмірбаяны. – Астана: «Ақ Жайық» баспасы, 2016. – 374.
16. عبد الحميد يونس. الظاهر بيبرس في القصص الشعبية. القاهرة: المكتبة الثقافية، 1958. - 119 ص.
17. سيرة الظاهر بيبرس. 5 مجلدات. القاهرة، 1995 م.
18. ابن إياس. تاريخ مصر او بدائع الزهور في وقائع الدهور. الطبعة الاولى. – بولاق، 1311 هـ.
19. Edward William Lane. An account of the manners and customs of the modern Egyptians. John Murray. – London, 1836. – 618.
20. Antoine Clot. Description de l'Égypte, Imprimerie Impériale. – Paris, 1829. Volume I. – 758.

## References

1. Sәki Қ. Bejbarys pa, Bajbarys pa, Bibarys pa? // Sұлтан Bejbarys. Zhinak / Құраст.: Ғ. Әнес, S. Bekbosynov / Tolyktyrylған, ekinshi basylym. – Almaty: «Arys» baspasy, 2010. – 344.
2. طه حسين. الأيام. - دار المعارف، 1929. - 355 ص.
3. محي الدين بن عبد الظاهر. الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر. - دار الصفاء، 1291. - 576 ص.

4. تقي الدين أحمد بن علي المقرئ. كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك. - دار الكتب العلمية، 1441. - 400 ص.
5. أبو المحاسن ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. - دار الكتب العلمية، 1479. - 300 ص.
6. سيرة الظاهر بيبرس. المجلد الأول. القاهرة، 1995 م. - 776 ص.
7. عبود عطية. السيرة الشعبية للظاهر بيبرس. مختارات من مجلة العربي. <http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=4040>
8. . Recep Toparlı, Hanifi Vural, Recep Karaatlı. Kırçak Türkçesi sözlüğü. - 2.bsk. - Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007. - 338.
9. . T. Zhanұzakov Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі / Almaty: Dajk-Press, 2008. - 968.
10. عباس صباغ، حسان حلاق. المعجم الجامع المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية. - دار الفارسية والتركية (المصطلحات الإدارية والعسكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعائلية). - الطبعة الأولى. - دار العلم للملايين، 1999. - 244 ص.
11. Kitab mazhmuf tərzhıman tırki uə azhami uə fərisi. - Mysyr, HIII ғ. Қыршақ-arab sözdiginiң kolzhazbasy. - Lejden kitaphanasy kory.
12. Қыдырбаев Қ.А. Bejbarys, Bajbarys, Bibarys нұсқаларының дұрысы қайсы және jetimologijasy қандай? (1245 zhyly zharyқ көрген қыршақ-arab sözdiginiң kolzhazbasy negizinde) // L.N. Gumilev atyndary EYU habarshysy. - Astana, 2016. - №1 (110).
13. Evgen'eva A. P. Slovar' russkogo jazyka. - Moskva: Russkij jazyk, 1986. - II tom. - 736.
14. Fil'shtinskij I. Zhizneopisanie Sultana Az-Zahira Bejbarsa (Tekst): roman / predisl. i komment. - M.: (b. i.), 1975. - 316. - 73 k.
15. Paltöre Y., Sadybaev Қ. Sұltan Zahir Bejbarystың өmirbajany. - Astana: «Ақ Zhajyқ» baspasy, 2016. - 374.
16. عبد الحميد يونس. الظاهر بيبرس في القصص الشعبية. القاهرة: المكتبة الثقافية، 1958. - 119 ص.
17. سيرة الظاهر بيبرس. 5 مجلدات. القاهرة، 1995 م.
18. ابن إياس. تاريخ مصر او بدائع الزهور في وقائع الدهور. الطبعة الأولى. - بولاق، 1311 هـ.
19. Edward William Lane. An account of the manners and customs of the modern Egyptians. John Murray. - London, 1836. - 618.
20. Antoine Clot. Description de l'Égypte, Imprimerie Impériale. - Paris, 1829. Volume I. - 758.

# ҚОЛЖАЗБА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

ДІНИ (ИСЛАМИ) ЖАЗБА МҰРАЛАРДЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ,  
ӘДІСТЕРІ МЕН ТӘСІЛДЕРІ, БІРЕГЕЙ ҚОЛЖАЗБАЛАРДЫ ОҚУ ЖӘНЕ АУДА-  
РУ, ДІНИ (ИСЛАМИ) САРЫНДАҒЫ ЭПОСТАР МЕН ҚИССАЛАР, АРАБ ТІЛІН-  
ДЕГІ 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 21.15.47

<https://orcid.org/0009-0007-5947-5747>  
Zhuldyz.omarbekova@mail.ru

## ӘБСАТТАР ДЕРБІСӘЛІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ДІНИ ДЕРЕККӨЗДЕРДІ ЗЕРТТЕУ МЕТОДОЛОГИЯСЫ

Омарбекова Жұлдыз Тұрғанқызы

«Ғылым ордасы» РМК Орталық ғылыми кітапханасы, сирек кітаптар бөлімі

عبد الستار الدربيسالي: ومنهجيته في البحث في المصادر الدينية

عمر بكوفا جولدوز

قسم الكتب النادرة "Gylym Ordasy" المكتبة العلمية المركزية

## ABSATTAR DERBISALI: AND HIS METHODOLOGY OF RESEARCHING RELIGIOUS SOURCES

Omarbekova Zhuldyz

The Science Committee of the Ministry of Education and Science "Gylym Ordasy",  
rare books department

## АБСАТТАР ДЕРБИСАЛИ И ЕГО МЕТОДИКА ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Омарбекова Жулдыз Турғанқызы

Центральная научная библиотека РГП «Ғылым ордасы», отдел редких книг

**Аңдатпа:** Мақалада шейх Әбсаттар Дербісәлі ұстаздың әдіснамасы, дереккөздерді зерттеудегі өзіндік көзқарасы және еңбегінің шығыстану үшін маңызы талданады. Қазақтың көрнекті шығыстанушы ғалымы, дипломаты Әбсаттар Дербісәлі Қазақстан мен Орталық Азиядағы тарихи-мәдени зерттеулердің дамуына зор үлес қосты. Оның әдістемесі терең пәнаралық және әртүрлі дереккөз түрлерін жан-жақты пайдаланумен сипатталады. Саналы ғұмырын ғылым-білімге арнап, әр салада сүбелі мұра қалдырды. Зерттеу оның әртүрлі дереккөз түрлерін, соның ішінде жазбаша, археологиялық және этнографиялық мәліметтерді кешенді талдауын зерттеп, оның сыни және салыстырмалы көзқарасына аша түседі. Сонымен қатар, оның эмпирикалық зерттеулері мен оның Қазақстандағы исламдану үдерісін, ортағасырлық қалалардың археологиясын және түркі халықтарының

мәдениетін түсінудегі рөлін көрсетеді. Жалпы, шейх Әбсаттар Дербісәлінің әдістемесі шығыстану саласындағы ғылыми дискурсты байыта отырып, Орталық Азияның тарихы мен мәдениетін зерттеуге кешенді көзқарасты білдіреді.

**Түйін сөздер:** методология, ортағасырлық араб деректері, талдау, зерттеу тәсілдері, Ислам діні, дереккөздер.

**الملخص:** تُقدِّم هذه المقالة تحليلاً لمنهجية عبد السَّاتر ديربيسالي، ونهجه الفريد في دراسة المصادر، وأهميته عمله في دراسات الشرق. عبد السَّاتر ديربيسالي، أستاذ بارز في الدراسات الشرقيَّة والدبلوماسية في كازاخستان، لقد قدَّم إسهامًا كبيرًا في تطوير الدِّراسات التَّاريخية والتَّحليلية في كازاخستان وآسيا الوسطى. تتميَّز منهجيَّته بالتَّعددية العميقة بين التَّخصُّصات واستخدام شامل لمختلف أنواع المصادر. وقد كرَّس حياته للعلم والتَّعليم، ممَّا أسفر عن إرث ملحوظ في كلا المجالين. يتناول البحث تحليله الشَّامل لمختلف أنواع المصادر، بما في ذلك الكتابية والأثرية والإثنوغرافية، ملقياً الضَّوء على نهجه التَّقدي والمقارن. وبالإضافة إلى ذلك، يسلِّط البحث الضَّوء على أبحاثه التَّجريبية ودورها في فهم المنهج الإسلامي في كازاخستان، وعلم الآثار للمدن الوسطى القديمة، وثقافة الشُّعوب التُّركية. وبشكل عامٍّ، فإنَّ منهجية عبد السَّاتر ديربيسالي تمثِّل نهجًا شاملًا لدراسة تاريخ وثقافة آسيا الوسطى، لتثري الحوار العلمي في مجال الدِّراسات الشرقيَّة.

**الكلمات المفتاحية:** المنهجية، البيانات العربية في العصور الوسطى، التَّحليل، طرق البحث، الدِّين الإسلامي، المصادر.

**Abstract:** The article provides an analysis of Sheikh Abdussattar Derbissali's methodology and his unique approach to the study of sources, as well as the significance of his work in Oriental studies. Sheikh Abdussattar Derbissali, a distinguished professor of Oriental studies and diplomacy in Kazakhstan, made a significant contribution to the development of historical and cultural studies in Kazakhstan and Central Asia. His methodology is characterized by deep interdisciplinarity and a comprehensive use of various types of sources. He dedicated his life to science and education, leaving a notable legacy in both fields. The research examines his thorough analysis of various types of sources, including written, archaeological, and ethnographic materials, highlighting his critical and comparative approach. Additionally, the article focuses on his empirical research and its role in understanding the process of Islamization in Kazakhstan, the archaeology of ancient medieval cities, and the culture of Turkic peoples. Overall, Sheikh Abdussattar Derbissali's methodology represents a holistic approach to studying the history and culture of Central Asia, enriching the scholarly dialogue in Oriental studies.

**Keywords:** methodology, medieval Arabic sources, analysis, research methods, Islamic religion, sources.

**Аннотация:** В статье анализируется методология академика Абсаттар Дербисали, его уникальный подход к изучению источников и значение его работы для востоковедения. Шейх Абсаттар Дербисали как выдающийся казахстанский востоковед и дипломат, внес значительный вклад в развитие историко-культурных исследований в Казахстане и Центральной Азии. Его методологию характеризует глубокая междисциплинарность и всестороннее использование различных типов источников. Он посвятил свою жизнь науке и образованию, оставив заметное наследие в различных областях. Исследование углубляется в его комплексный анализ различных типов источников, включая письменные, археологические и этнографические, проливая свет на его критический и сравнительный подход. Кроме того, оно подчеркивает его эмпирические исследования и их роль в понимании процесса исламизации в Казахстане, археологии средневековых городов и

культуры тюркских народов. В целом методология академика Абсаттара Дербисали представляет собой всесторонний подход к изучению истории и культуры Центральной Азии, обогащая ученый дискурс в области востоковедения.

**Ключевые слова:** методология, средневековые арабские данные, анализ, методы исследования, исламская религия, источники.

## Introduction

Absattar Derbisali is a renowned Kazakhstani orientalist and diplomat whose scientific work has made a significant contribution to the development of historical and cultural studies in Kazakhstan and Central Asia as a whole. His methodological approach is characterized by deep interdisciplinarity and comprehensive use of various types of sources. This article is dedicated to the analysis of Derbisali's methodology, his unique approach to studying sources, and the significance of his work for oriental studies.

Sheikh Absattar Derbisali, following in the footsteps of the scholars of the Great Steppe of Kazakhstan, devoted his conscious life to science and education until the very end, firmly adhering to high moral principles and living an exemplary life. To this day, numerous articles and memoirs have been published about the life and work of teacher Absattar Derbisali.

There is no doubt that Absattar Derbisali is one of the noble citizens of our country. In his time, with his foresight, he actively participated in the founding of the Faculty of Oriental Studies at Al-Farabi Kazakh National University, which prepares specialists and researchers with deep knowledge of Eastern languages, literature, culture, and history. In 1989-1991, he served as the first dean of this faculty.

In 1991, when our country declared its independence from world and took the first steps in diplomatic, economic, political, historical, cultural, and friendly relations with

Eastern countries as an independent state, Absattar Derbisali's best students began to work in the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kazakhstan. Therefore, the outstanding contribution of the great teacher to Kazakhstani national diplomacy is a separate topic. At the same time, starting from 2000, there are all reasons to say that his service as the Chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan, the Chief Mufti, is a vivid evidence of the worthy work of a scientist who has contributed to the spirituality of the nation, the development in the field of religion, and the increase of religious literacy of the people.

Since the independence of our country, it has been very important for the Kazakh people to find information about the life and work of many historical figures born in the Kazakh steppe and to introduce them to the public. In this direction, the purposeful scientist Derbisali has done commendable work. He compiled a list of names of many great scholars originating from ancient cities such as Taraz, Syganak, Farab, Otrar, Sayram, Turkistan, and scientifically analyzed each of them based on written data in Arabic, identified their works, and introduced them into scientific circulation. Currently, the collection of unique and valuable works from the pen of Sheikh Absattar Derbisali occupies a worthy place in our national library fund, and each of them directs fundamental research in the recognition of our historical figures and the development of domestic science and education.

Summarizing, the personality of Sheikh Absattar Derbisali can be described as follows: a) a linguist; b) a translator; c) a literary critic; d) a diplomat; e) an orientalist; f) a specialist in sources; g) a religious scholar; and h) an Islamic scholar. His students, speaking about him, write: “integrity, nobility, openness, consistency, knowledge and wisdom, heroism, generosity, and sagacity”<sup>1</sup> are his qualities. Therefore, he is described as “an octal (noble) figure,” meaning he embodies qualities such as “nobility, honesty, breadth of view, dignity, scholarship and knowledge, heroism, wealth, and common sense.”

### Main part

One of the key features of Adsattar Derbisali’s methodology is the comprehensive analysis of various types of sources. He paid special attention to written sources. In his research, Arabic, Persian, and Turkic texts are actively used, including chronicles, geographical works, and religious writings. Absattar Derbisali analyzed not only the content of these sources but also the context of their creation: authorship, time, and place of writing, as well as the goals pursued by the authors.

Arabic chronicles and geographical works provide valuable information about events in Central Asia. For example, the works of authors such as Al-Idrisi and Ibn Khaldun contain descriptions of regions and peoples, their culture, and political situation. Absattar Derbisali studied these sources, identifying their significance for the reconstruction of historical processes.

Persian texts, such as Ferdowsi’s “Shahnameh,” are also an important source

of information about Turkic peoples and their interaction with the Persian world. Absattar Derbisali analyzed literary works and historical chronicles to identify the influence of Persian culture on Central Asia and vice versa.

### Archaeological data

Archaeological research occupies an important place in the methodology of the scientist Adsattar Derbisali. He actively participated in field expeditions and excavations, which allowed him to personally collect and analyze artifacts. Archaeological finds are used to test hypotheses and correlate with written sources, which increases the reliability of his conclusions. For example, excavations of medieval cities such as Otrar and Taraz provided valuable data on urban life, trade, and cultural exchanges. Absattar Derbisali used this data to analyze the economic and social structures of medieval Central Asia. He also paid attention to the architectural and artistic features of the artifacts found, allowing him to draw conclusions about cultural influences and connections in the region.

### Ethnographic data

Ethnographic research also plays an important role in Adsattar Derbisali’s methodology. He analyzed the traditions, customs, and oral traditions of contemporary Kazakhs and other peoples of Central Asia, considering them as a source of information about the past. Ethnographic data helps to understand how historical events and cultural influences are reflected in folk memory and everyday life.

Studying contemporary customs and

1 Ш.С. Қалиева «Қазақстандық шығыстану және академик Әбсаттар Дербісәлі». Мақала әл-Фараби атындағы ҚазҰУ хабаршысы, Шығыстану сериясы №4 (99), 134-бет, Алматы «Қазақ университеті» 2021ж.

traditions helps to identify the continuity of cultural practices and their changes under the influence of external factors. Absattar Derbisali studied how Islamic traditions were integrated into local customs and how they changed social structures and cultural norms. This allowed him to gain a deeper understanding of the processes of Islamization in the region and their influence on modern Kazakh society.

### **Interdisciplinary approach**

Absattar Derbisali's methodology is characterized by an interdisciplinary approach, which allowed him to achieve a deeper understanding of the objects under study. He integrated methods and knowledge from history, philology, archaeology, and religious studies, expanding the analytical capabilities of his research.

### **Historical-critical method**

The historical-critical method is an important element of Absattar Derbisali's methodology. He subjected sources to critical analysis, verifying their authenticity and comparing data from various sources. This approach helped avoid one-sided interpretations and ensured the objectivity of the results.

Absattar Derbisali carefully analyzed texts, identifying possible distortions and biases of the authors. He compared data from Arabic and Persian sources with archaeological findings and ethnographic information, which allowed him to accurately reconstruct historical events and processes. Critical analysis also helped identify the influence of political and ideological factors on the content of sources.

### **Comparative Analysis**

The scholar actively used the method

of comparative analysis, comparing data from different cultural and historical contexts. This allowed him to identify common patterns and unique features of the development of societies in Central Asia and their interaction with other cultures.

Comparative analysis included the study of interactions between Turkic, Arabic, and Persian cultures, their mutual influences, and exchanges. Absattar Derbisali explored how cultural and religious traditions adapted to new conditions and how they influenced the development of local societies. For example, he analyzed the spread of Islamic culture and its interaction with Turkic customs, which allowed him to identify processes of acculturation and syncretism.

### **Empirical Research**

Empirical research played an important role in the methodology of the scientist. By participating in field research and archaeological excavations, he collected primary data, which he used to test hypotheses and theoretical constructs. Personal experience in field conditions enriched his research and gave it additional scientific significance.

Absattar Derbisali conducted expeditions to various regions of Kazakhstan and neighboring countries, studying archaeological sites and cultural artifacts. These studies allowed him to gather unique data on material culture, trade routes, and economic ties in Central Asia. Empirical data also helped refine the chronology of historical events and identify regional peculiarities.

### **Study of Islamization in Kazakhstan**

One of the vivid examples of the application of Sheikh Absattar Derbisali's methodology is his research on the process of Islamization in Kazakhstan. He studied how

Islam penetrated the territory of Kazakhstan, what factors contributed to its spread, and how it integrated into local cultural and social structures.

Using a comprehensive analysis of written and archaeological sources, Absattar Derbisali identified stages of the spread of Islam and its influence on Kazakh society. He also explored how Islamic traditions adapted to local customs and how they changed social and cultural norms. These studies allowed him to draw conclusions about the specifics of Islamization in Kazakhstan and its differences from other regions of Central Asia.

### **Archaeological studies of medieval cities**

Another important direction of Sheikh Absattar Derbisali's research was archaeological studies of medieval cities in Kazakhstan. He participated in excavations of such cities as Otrar and Taraz, studying their architectural and cultural features.

Using data from archaeological excavations, Derbisali analyzed the economic and social structure of these cities, their role in regional trade, and cultural exchanges. He also studied how different ethnic and religious groups interacted in these cities and how it influenced their development. These studies helped to better understand the dynamics of urban life and its influence on the development of the region.

### **Study of turkic writing and culture**

Absattar Derbisali also studied Turkic writing and culture, especially their reflection in Arabic and Persian sources. He analyzed how Turkic culture was perceived and described by Arabic and Persian authors, and what aspects of Turkic culture they considered important and why.

Comparative analysis helped identify common features and differences in descriptions of Turkic culture in various sources. Derbisali also studied how Turkic writing developed under the influence of Arabic and Persian cultures, which elements were preserved, and which changed. These studies contributed to a deeper understanding of cultural interactions in the region and their influence on the development of writing and literature.

### **Brief analysis of the scientific activities of Adsattar Derbisali**

Sheikh Absattar Derbisali was an outstanding scholar and educator who, while fulfilling state duties, remained deeply engaged in scientific research, successfully balancing administrative and organizational tasks with academic work. His research primarily covered several areas, with a particular focus on Eastern literature and culture. Sheikh Absattar Derbisali actively conducted research in foreign libraries and archives, collecting scientific works and numerous written documents, subjecting them to scholarly scrutiny, and presenting them to the public. His work "Arabic Literature: The Classical Era" represents a significant contribution to the study of the classical period of Arabic literature. In this research, he meticulously analyzes the major works and authors of classical Arabic literature.

Absattar Derbisali conducted comprehensive research on Arabic-language literature in Morocco, the result of which was the publication of his work "Arabic-Language Literature in Morocco: Key Stages of Development." In this work, the scholar examines the stages of development of Moroccan literature and analyzes the known works and creative output of leading figures in the country's literature. He highlighted the

unique features of Moroccan literature and explained its development across different historical stages.

To be more precise, in the late 11th and early 12th centuries, Morocco began to develop its own literature, and in the 13th century, notable writers and famous poets emerged. By thoroughly studying Arabic-language literature in Morocco, Absattar Derbisali pays attention to the genres of literature in this country. Works dedicated to the history and theory of Arabic literature in Morocco, published in the 1980s, remain highly important to this day. It is worth noting that the scholar and translator Absattar Derbisali translated Arabic-language sources, used in his research, directly from the original into Kazakh. This is significant because at that time such texts usually translated into Kazakh via Russian. The works of the orientalist were published under the titles “Arab Adabiyeti” (“Arabic Literature”) in 1982 and “Shynyrvay bulaktar” (“Deep Springs”) in 1983.

A special place in the works of Sheikh Absattar Derbisali is occupied by his work “Stars of the Kazakh Steppe,” published in 1995. It can be said that this book contains unique information. The first part of the book called as “The River that Began with a Stream.” Uzbekali Zhanibekov writes about this in the preface to the book: “... In ‘Stars of the Kazakh Steppe,’ for the first time in the history of the culture, science, literature, and art of Kazakhstan, deep roots are discussed, which they possess. Like a river beginning with a stream, the essence of historical-philological research of new cultural paths lies precisely in this...”<sup>2</sup> he concludes.

The first section of the first chapter, “Zhylgadan aqqan dariya” (“The River that Began with a Stream”), is called “The Civ-

ilization of Otrar and Otrar Scholars” and contains information about such scholars as Al-Farabi and Al-Jawhari. In particular, data on Abu Nasr Al-Farabi, Abu Ibrahim Ishak Al-Farabi, Ismail Al-Jawhari Al-Farabi, Al-yam Ad-Din Al-Jawhari, Burhan Ad-Din Al-Jawhari, Burhan Ad-Din Ahmed Al-Farabi, Abu al-Qasim Al-Farabi, Mahmud Al-Farabi, Kaum Ad-Din Al-Farabi, Maula Muhammad Al-Farabi, Badr Ad-Din Al-Farabi, and Ismail Al-Husayni Al-Farabi are provided. The second section discusses the “Wisdom of Ancient Sayram and Turkestan,” while the third section is titled “Outstanding Figures of the Syr Darya.”

The second part of the book called “New Paths of Culture”: the first section is dedicated to “Talents from Taraz,” the second section to “Forgotten Treasures” and the third to “Monuments of Antiquity.” Thus, for the first time, the Kazakh-speaking audience became acquainted with the heritage of their ancestors. Despite its small volume, this work remains a valuable source, indicating the path to the study of ancestral heritage and providing an understanding of it.

Sheikh Absattar Derbisali has numerous other valuable works. For instance, he focused on the life and creativity of Muhammad Khaidar Dulati, researched him, and contributed to the translation of the work «Tarikh-i-Rashidi» into Kazakh. Additionally, he translated the legacy of Hibatullah al-Tarazi from Arabic manuscript sources and published a book titled «Hibatullah al-Tarazi and His Spiritual Legacy.» Distinguished orientalist and Sheikh Absattar Derbisali noted: «If we set aside the Turkic period and explore the spiritual written heritage starting at least from the 9th century, we will see its enormous significance. Our land had several cultural, scientific, literary, and spir-

2 Әбсаттар Дербісәліев. «Қазақ даласының жұлдыздары» – Алматы, Рауан 1995 (56)

itual centers, such as Otrar, Isfijab (Sairam), Turkestan, Sygnak, Zhent, Barsiankent, Taraz, Merki, Balasagun,»<sup>3</sup> emphasizing the importance of continuing research in this direction.

Based on the scientific research of Sheikh Absattar Derbisali, it was proven that in the 10th to 16th centuries, besides Abu Nasr al-Farabi, such globally renowned scholars as Abu al-Qasim al-Farabi, Ismail al-Jauhari al-Farabi, Abu Ibrahim Ishaq al-Farabi, Mahmud al-Farabi, Ismail al-Husayni al-Farabi, Kaum ad-Din al-Itkani, Badr ad-Din al-Farabi, and al-Farabi at-Turkistani originated from Otrar. These facts were confirmed based on written sources.

In 2008, Professor Absattar Derbisali presented a collection of historical-philological and theological studies, essays, sketches, and interviews titled «Islamnyñ zhaūharlary men zhadigerlikteri» («Pearls and Treasures of Islam»), consisting of five parts. The first part of this comprehensive work is titled «Islam: Religion and Civilization.» It provides information about the sacred book Quran, the last prophet Muhammad (peace be upon him), his birth (Mawlid), the night of Isra and Miraj, the night of Qadr, as well as about Imam al-Bukhari and the great Imam Abu Hanifa.

The second part, «Wise Children of Islam and Their Legacy,» includes several sections where scholars are presented according to their places of origin. The section on regional thinkers contains information about Abu Muhammad al-Muqaddasi al-Farabi, Yahya ibn Ahmad Abu Zakariya al-Farabi, Abu al-Fadl Siddiq al-Farabi, Sa'ad al-Mulik al-Wasidji (al-Farabi), Abd al-Samad al-Farabi, Abu Ali Hasan al-Farabi, Husam ad-Din Otrari, Kaum ad-Din al-Itkani al-Farabi al-Turkistani, and other

scholars. Also, scholars from Shaugar, Yasy, and Turkestan are discussed, such as Abu al-Hasan al-Shaugari, Abu Muhammad Abdallah ibn Muhammad al-Shaugari al-Mustamli, Ali ibn al-Hasan al-Shaugari, Hamdan ibn Ahmad al-Shaugari, Sheikh Abd Allah al-Kashmiri, Abu al-Abbas Ahmad ibn Muhammad al-Yassau, Hodja Ahmed Yassau, Sheikh Shams ad-Din at-Turkmani al-Banipati, Kamil ibn Mirza Ahmad al-Yassau ibn Malik Muhammad al-Tashkandi (al-Kashmiri), Sheikh Nur al-Hadi ibn Abd Allah ibn Muhammad Fadl al-Yassau, Abu at-Tayyib Ahmad ibn Mustafa ibn al-Mughayin ar-Rafiqi al-Kashmiri, Imam Zamin Turkestani, as well as representatives from Jenda, Isfijab-Sairam, and other places. The third part, «Hold onto Faith in Fortresses,» narrates about mosques and madrasas in Kazakhstan, as well as significant religious meetings in the country.

The fourth part, «Observations and Impressions,» consists of nine chapters: 1. Prayers in Mecca and Medina; 2. In Sham; 3. Light of Distant Stars; 4. Pearls of Maverannah; 5. Globalization and the Islamic Ummah; 6. Istanbul. Relics of the Prophet Muhammad (peace be upon him) in Topkapi; 7. Iran: Echo of the Ancient World; 8. Islamic Monuments of Spain; 9. Berlin Conference. The fifth part, «Religious Interests - People's Interests,» includes interviews. In these works, ancient monuments and the best examples of Islamic literature and culture were specifically studied for the first time in Kazakh science. It is also asserted in them that Islam is not only a religion but also a great civilization.

Indeed, with the advent of Islam, many great personalities have carved their place in the annals of history, among whom was

3 Абсаттар Дербисалиев. Востоковед – ученый – учитель. Алматы, 1997, стр. 65

the last prophet Muhammad (peace be upon him), portrayed vividly. Also, details about the life of Prophet Muhammad (peace be upon him) are compiled. Important information about Imam Abu Hanifa is provided based on Arabic sources. Examining this work, one can say it serves as an expanded version of the historical-philosophical study «Stars of the Kazakh Steppe.» The scholar himself notes: «Yes, all these chapters are new and unique. After reading them, you will feel like you are continuing the historical-philosophical research of ‘Stars of the Kazakh Steppe,’ published in 1995. ‘Stars of the Kazakh Steppe’ mentioned 11 thinkers from Otrar, while here, nine new scholars from Farab, nine sages from Shaugar-Yasy, 22 thinkers from Sairam, around 20 eminent figures from Jenda and Usbanikas, 10 scholars from Taraz, and five thinkers from Sheldi and Zhikeli are presented. All these figures were previously unknown in Kazakhstan»<sup>4</sup> which confirms our opinion.

Sheikh Absattar Derbisali created an extensive work titled «Rukhaniyat zheñe örkeniet» («Spirituality and Civilization») (research and articles) consisting of 712 pages, which comprises seven chapters. The first chapter, «Islam - A Great Religion,» is dedicated to Islam, which Kazakhs and Central Asian peoples have been professing for a thousand years. It illuminates the history of Islam, the Hanafi school of jurisprudence, the Maturidi creed, the peculiarities of our traditional religion, the connection of religion with the Homeland, as well as the role of Islam in the lives of youth. In the second chapter, «Islam - A Great Civilization,» the written monuments closely related to the Islamic culture of our people are discussed, along with outstanding representatives such

as scholars from Otrar, Sygnak, and other cities. The third chapter, «Experience of Congresses and Conferences,» contains the speeches of Absattar Hajji Derbisali at the First Congress of Leaders of World and Traditional Religions, held in Astana in 2003. The fourth chapter, «Interviews,» presents the full texts of interviews conducted by Absattar Hajji Derbisali for the newspaper «Zhaz Kazak» on the topic «Do Not Seek Sensations in Religion,» as well as for the newspapers «Dala men qala,» «Turkestan,» «Egemen Kazakhstan,» and for the Russian-language publication «Vechernaya Almaty.» The main focus in these interviews is on religion and the current issues related to it. The fifth chapter, «Biographical Sketches,» gathers Absattar Hajji Derbisali’s reminiscences of his life journey, encounters with scholars, statesmen, public figures, prominent cultural figures, and other outstanding personalities who influenced his life and scientific activities. The peculiarity of this chapter lies in the fact that the reminiscences are presented in two languages - Kazakh and Russian. The sixth chapter, «Travel Notes,» is dedicated to important meetings and research conducted by scholars during his numerous trips abroad, as well as the results achieved during these trips. For example, this chapter contains notes about a trip to India, where the tomb of the first Kazakh historian and poet Muhammad Khaidar Dulati (1499-1551) was found, as well as about meetings with scholars and sheikhs in Egypt. An important feature of the chapter is the presence of photographs taken during the meetings. The seventh chapter, «Thoughts about a Contemporary - Scholar, Mufti, Public Figure,» is devoted to the reminiscences of scholars, statesmen,

4 Шейх Әбсаттар қажы Дербісәлі «Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері», Алматы: Атамұра, 2008, 5-бет

colleagues, and contemporaries about Absattar Hajji Derbisali, who knew him from various angles. Some reminiscences are valuable because they are presented in two languages - Russian and Kazakh.

The extensive work of the scholar, written at the end of his life and published posthumously under the title «Forgotten Thinkers of the Great Steppe (9th-20th centuries),» consisting of 536 + 12 pages, is also dedicated to promoting knowledge about outstanding personalities emerging from the Kazakh steppe. This book gathers many new data and results of innovative research.

The scholar and educator, Sheikh Absattar Derbisali, also distinguished himself as an outstanding religious scholar, creating significant works such as «Islam and the Era,» «Islam and Modernity,» «Mosques and Madrasas of Kazakhstan. 9th-20th centuries,» «Religious Educational Institutions of Kazakhstan,» «Independent Kazakhstan's Mosques and Religious Educational Institutions,» «Juma Minberi» «Friday Pulpit,» «Spirituality and Civilization,» and others. Many of his works and articles on this subject were published in multiple languages, which is a noteworthy fact.

In his article «Religion, Love for the Homeland, and Harmony,» Sheikh Absattar Derbisali emphasizes: «Islam is a great religion that calls for truth and virtue, humanity and humility, while 'Homeland' is a great concept that embodies these virtues and leads people to civilization. Their interests are directed towards the good of the country, and therefore, they must always be together,

serving society collectively. For religion and believers, there is nothing more precious and important than the Homeland. Our ancestors dreamed of independence and sovereignty for many centuries, which today's generation has finally achieved. We must cherish this freedom as the apple of our eye... For a truly devout Muslim, one of the sacred values is love for their native land and Motherland. Therefore, respect for the Homeland is considered a sacred duty of a Muslim»<sup>5</sup>

Furthermore, while discussing concepts sacred to all Muslims, he states: «Islam calls for peaceful coexistence and order in society. This allows every person to fulfill their Muslim duties to Allah and others. Therefore, an exemplary Muslim respects the laws of their state, strives for socio-political stability and peace, and contributes to its economic prosperity»<sup>6</sup>. Concluding his reflections, he underscores the importance of preserving the sovereignty of our country. He also suggests incorporating «morality lessons» into school curricula to instill in children from an early age such high moral values as respect for elders, refraining from doing evil, and striving to do good to others. He emphasizes that «spiritual impoverishment is a great calamity that can bankrupt and destroy society. It is necessary to prevent this threat, as its consequences for national relations can be severe»<sup>7</sup>

Sheikh Absattar Derbisali's contribution is particularly important for understanding the religious and cultural heritage of Kazakhstan, as well as for strengthening spiritual and moral values in society.

5 Мечети и медресе в Казахстане. Духовные лучи. Религиозно-исторический альбом. «Аруна», А., 2009, стр. 29. 6-6

6 . Мечети и медресе в Казахстане. Духовные лучи. Религиозно-исторический альбом. «Аруна», А., 2009, стр. 29. 23-6.

7 Жемчужины и наследия Ислама. Историко-филологические исследования, эссе и очерки. А., 2008; 18-6.

## Conclusion

The scholarly research of the orientalist Sheikh Absattar Derbisali in the fields of literature, history, philology, philosophy, and religion represents a significant contribution to the development of our literature and culture. This contribution can be divided into several levels: 1) individual level; 2) interdisciplinary level; 3) national level; 4) international level. The multifaceted research of the scholar possesses high value in terms of its content, educational significance, and aesthetic quality. The scholar conducts his research first with the use of his heart, then substantiates it with facts and organizes it into a system. Significant in his works are the criteria of substantive indicators and connections identified through the analysis of key data and relationships. The aesthetic understanding demonstrated in the research expresses the author's vision of the methodology of research analysis.

Each of his works is characterized by careful preparation and deep analysis. The process of preparing research includes: a) comparative analysis of studies; b) verification of their reliability; c) search for unpublished medieval treatises; d) textual analysis; e) strict adherence to scientific methodolo-

gy. His works also address important topics of discursive analysis, manuscript preparation for publication, the history of the publication of works, and religious-philosophical treatises. The materials used in his research meet strict criteria for the reliability of historical and cultural data. His works also evaluate outstanding scholars and their contributions to the field of literature, art, and spiritual culture.

Thus, the research and works of the orientalist scholar Absattar Derbisali are an important achievement for Kazakh literature and culture, and they also contribute to the promotion of outstanding scholars on the world stage. His works are important for shaping national identity and valuing Kazakhstan's cultural heritage. The methodology of Absattar Derbisali is an example of a deep and multifaceted approach to studying historical and cultural processes. The comprehensive use of various types of sources, interdisciplinary approach, and empirical research have allowed him to achieve significant results in the field of oriental studies and historical science. His works continue to be an important source of knowledge and inspiration for contemporary researchers in Central Asia and the East.

## Used literature

1. Абсаттар Дербисали и вопросы востоковедения и духовности. Материалы международной научно-теоретической конференции. 2007.
2. Абсаттар Дербисалиев. Востоковед – ученый – учитель. 1997, 65.
3. Араб әдебиеті. Классикалық дәуір. Мектеп, 1982.
4. Арабоязычная литература Марокко. «Наука», 1983, 34.
5. Арабская литература. Классический этап. «Мектеп», 1982, 79;
6. Әбу Насыр әл-Фараби – ұлы даланың дара тұлғасы. Қазақ университеті, 2020.- 420.
7. Высшая школа Казахстана в лицах. 2000, 178;
8. Жемчужины и наследия Ислама. Историко-филологические исследования, эссе и очерки. 2008.
9. Ислам и современность (Беседы и статьи, комментарии и литературные исследования) 2003.

10. Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері. – Атамұра, 2008. – 488.
11. Казахская литература. Энциклопедия, 1991,150
12. Казахстан. Национальная энциклопедия, 2001. 3-том, 202;
13. Қазақ даласының жұлдыздары. Рауан баспасы, 1995.
14. Литература Марокко. «Наука», 1993 (соавторы С.В. Прожогина, О.А. Власова);
15. Мечети и медресе в Казахстане. Духовные лучи. Религиозно-исторический альбом. «Аруна», 2009
16. Мухаммед Хайдар Дулати. Библиографический справочник, 1999;
17. Мұхаммед Хайдар Дулати Қазақстан ғылымдарының зерттеулерінде. Сенім, 2020. - 369.
18. Руханият және өркениет (зерттеулер мен мақалалар) – Атамұра, 2016.- 712 бет.
19. Ф. Оразаев. Исследователи казахской литературы. «Рауан», 1991, стр. 67-68
20. Элита Казахстана, Алматы, 1997, 116;

### References

1. Absattar Derbisali i voprosy vostokovedeniya i duhovnosti. Materialy mezhdunarodnoj nauchno-teoreticheskoy konferencii. 2007.
2. Absattar Derbisaliev. Vostokoved – uchenyj – uchitel'. 1997, 65.
3. Arab әdebietі. Klassikalық дәuir. Mektep, 1982.
4. Arabojazychnaja literatura Marokko. «Nauka», 1983, 34.
5. Arabskaja literatura. Klassicheskij jetap. «Mektep», 1982, 79;
6. Әбу Nasyr әl-Farabi – ұлы dalanуң dara тұлғасы. Қазақ universiteti, 2020.- 420.
7. Vysshaja shkola Kazahstana v licah. 2000, 178;
8. Zhemchuzhiny i nasledija Islama. Istoriko-filologicheskie issledovanija, jesse i ocherki. 2008.
9. Islam i sovremennost' (Besedy i stat'i, kommentarii i literaturnye issledovanija) 2003.
10. Исламның zhauharlary men zhәdigerlikteri. – Атамұра, 2008. – 488.
11. Kazahskaja literatura. Jenciklopedija, 1991,150
12. Kazakhstan. Nacional'naja jenciklopedija, 2001. 3-том, 202;
13. Қазақ dalasynуң zhұлдыzдары. Rauan baspasы, 1995.
14. Литература Марокко. «Nauka», 1993 (soavtory S.V. Prozhogina, O.A. Vlasova);
15. Mecheti i medrese v Kazahstane. Duhovnye лучi. Religiozno-istoricheskij al'bom. «Aruna», 2009
16. Muhammed Hajdar Dulati. Bibliograficheskij spravochnik, 1999;
17. Мұхаммед Hajdar Dulati Қазақстан ғылымдарының zertteulerinde. Senim, 2020. - 369.
18. Ruhaniyat zhәne өrkeniet (zertteuler men мақалалар) – Атамұра, 2016.- 712 бет.
19. F. Orazhev. Issledovateli kazahskoj literatury. «Rauan», 1991, str. 67-68
20. Jelita Kazahstana, Almaty, 1997, 116;

MAZMҮНЫ / CONTENTS / المحتويات

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

بحوث في الدراسات الإسلامية

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

- A.Хусейн Ибраһим. Ректордың кіріспе сөзі ..... 3  
A.Hussein Ibrahim. Opening speech by the Rector  
أ.د. أحمد حسين محمد ابراهيم - الكلمة الافتتاحية لرئيس الجامعة
- E.Оңғар. Проректордың кіріспе сөзі ..... 7  
E.Onggar. Opening speech by the Vice Rector  
د. إرشاد أونغار - الكلمة الافتتاحية لنائب رئيس الجامعة
- K.Атаман. Мауараннаһрадағы ислам өркениетінің көрінісі ..... 13  
K.Ataman. Reflection of Islamic Civilization in Mawarannahr  
د. كمال يافوز أتامان - انعكاس الحضارة الإسلامية في بلاد ما وراء النهر
- P.Мухитдинов, Б.Бөкеш. Ибн Араби және «әл-Инсан әл-Кәмил» (кәмел адам) түсінігі ..... 25  
R.Mukhitdinov, B.Bokesh. Ibn Arabi and the concept of Al-Insān al-Kāmil (of the Perfect Man)  
د. رشيد محي الدينوف، بيك أريس بوكيش - ابن عربي ومفهوم «الإنسان الكامل»
- M.Карлыбаев, А.Ыдырысов. Хафуизуддин Кердеридің өмірі мен ҒЫЛЫМИ шығармалары ..... 34  
M.Karlybayev, A.Idrysov Life and scientific works of Khafizuddin Kerderiy  
أ.د. مقصد كارلبياييف، عبد الرحمن إدريسوف - الحياة والأعمال العلمية لحافظ الدين كيرديري
- A.Жамашев, А.Қасымханова. Игнац Гольдциердің «Muhammedanische studien» (Muslim studies) еңбегіндегі жаһилиет пен ислам арақатынасындағы мораль мәселелері ..... 43  
A.Zhamashev, A.Kassymkhanova. Moral issues between jahiliyyat and islam in the works of Ignaz Goldziher «Muhammedanische studien» (Muslim studies)  
د.جاماشيف عاز امت شوتبايفيش، فاسمخانوفا أيكيريم بولاتقانقيز ي-القضية الأخلاقية بين الجاهلية والإسلام في كتاب «Muhammedanische studien» (Muslim studies) لإجناتس جولدتسيهر
- Хойрул Умам, Мифтахул Худа, Нахилия Хунафа' әл-Құдси, Челси Хервана / Қаржылық сауаттылық деңгейін Ислам қаржысына қосу арқылы талдау ..... 55  
Khoirul Umam, Miftahul Huda, Naahilah Hunafaa' Al-Qudsy, Chelsy Hervana / Analysis of Financial Literacy Levels on Islamic Finance Inclusion  
أ.د. خير الأمم، أ.د. مفتاح الهدى، د. نائلة حنفاء القدسي، د. تشيلسي هيرفانا - تحليل مستويات المعرفة المالية حول شمول التمويل الإسلامي

- А. Әділбаев, Ш. Әділбаева. Ислам құқығы әдіснамасында Ижтихад тұжырымдамасы ..... 68  
 A. Adilbayev, Sh. Adilbayeva. The concept of Ijtihad in the Metodology of Islamic Law  
 أ. أدیلباييف ، ش. أدیلباييفا - مفهوم الاجتهاد في منهجية الفقه الإسلامي
- Д. Раев. Қазақ шешендік өнер мәдениетіндегі «адамгершілік» концепті ..... 84  
 D. Rayev. The concept of «Humanity» in the culture of kazakh oratory  
 رايف دولتيبيك - مفهوم «الأخلاق الإسلامية» في ثقافة فن الخطابة الكازاخي
- Р. Вирджиаван. Индонезиядағы микро, шағын және орта кәсіпкерліктің шариғи акционерлік краудфандингі енгізудегі мақсатына анықтайтын факторлар: жоспарлы мінез-құлық теориясын қолдану мысалында ..... 100  
 R. Virgiawan. Determinents of Micro, Small and Medium enterprises' (MSMES') Intention to Adopt Sharia Equity Crowdfunding in Indonesia: An Application of the theory of Planned Behavior  
 ريزا فيرجياوان - محدّدات نيّة المؤسّسات متناهية الصغر والصغيرة والمتوسطة في تبني التّمويل الجماعيّ بالأسهم المتوافقة مع الشريعة الإسلاميّة في إندونيسيا: تطبيق لنظرية السلوك المخطّط
- ДИНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР**  
**بحوث في علوم الأديان**  
**RESEARCH IN RELIGIOUS STUDIES**
- Т. Имамәди, Н. Рахымжанұлы. Деструктивті діни ағымдардың жастар психологиясын манипуляциялау әдіс-тәсілдері .....117  
 T. Imammadi, N. Rakhymzhanuly. Destructive religious currents methods of manipulating youth psychology  
 د. توسيخان إمام مادي، رحيمان أولي نوردوس - أساليب التّيارات الدّينيّة الهدامة في التّلاعب بنفسية الشّباب
- А.Альмухаметов, Б. Мелисова. Христиан (католицизмде) және исламдадағы (суннизмде) меншік құқығына салыстырмалы талдау ..... 125  
 A. Almukhametov, B. Melissova. A comparative analysis of property rights in christianity (catholicism) and islam (sunnism)  
 أ.د. المخاميتوف علي، ميليسوفا بالجان - حقوق الملكيّة في المسيحيّة (الكاثوليكية) والإسلام (السنة) دراسة مقارنة
- М.Исахан, А.Сатыбалдиева. Түркілердің көне құқықтық жүйесі мен әдеп негіздері ..... 143  
 M.Isakhan, A.Satybaldieva. The ancient legal system and ethical foundations of the turks  
 أ.د. موخان إسحاق، ساتيبالديفا أقمارال - النظام القانوني القديم والأسس الأخلاقية لدى الأتراك

- Н.Селим. Құран Кәрімдегі Адам (ғ.с.) қиссасындағы илаһи заңдар ..... 158  
N.Selim. Divine laws in the story of Adam, peace be upon him, in the Holy Qur'an  
د. نهى كمال سليم - السنن الإلهية في قصة آدم عليه السلام في القرآن الكريم

**ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ САЛАСЫНДАҒЫ ЗЕРТТЕУЛЕР**  
**بحوث في اللغة والأدب**  
**RESEARCH IN LANGUAGE AND LITERATURE**

- Н.Ханнауи. Жануарлар туралы әңгімелер және олардың дәстүрге бейімдеуі:  
Әл-Жаһизден Мишель Монтеньге дейін ..... 183  
N.Hannawi. Animal Narrative and Adapting its traditions from al-Jahiz to Michel  
Montaigne

أ.د. نادية هناوي - سرد الحيوان وأقلمة تقاليده من الجاحظ إلى ميشيل مونتيني

- Қ.Қыдырбай, Ү.Бекжанқызы «Заһир Байбарыс сирасы» халық романы және  
ондағы түркізмдер ..... 198  
Q.Qydyrbay, U.Bekzhankyzy. The Folk Novel Sirah of Zahir Baybars and the  
loanwords within it

د. قيدرباي قالديباي، بيكجان قيزي اوميت - الرواية الشعبيّة «سيرة الظاهر بيبرس» والكلمات التركية  
الدخيلة فيها

**ҚОЛЖАЗБА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР**  
**بحوث في علم المخطوطات والمصادر**  
**MANUSCRIPT AND ARCHITECTURAL STUDIES**

- Ж. Омарбекова. Әбсаттар Дербісәлі және оның діни дереккөздерді зерттеу  
методологиясы ..... 209  
Zh. Omarbekova. Absattar Derbisali: and his methodology of researching  
religious sources

عمر بكوفا جولدوز - الأستاذ عبد الستار الدربيسالي: ومنهجيته في البحث في المصادر الدينيّة





<https://journal.nmu.edu.kz/>