

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ  
Ғылыми журнал

بحوث في الدراسات الإسلامية  
مجلة علمية

Research in Islamic Studies  
Scientific journal

ISSN 3005-9089



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

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ  
Ғылыми журнал

بحوث في الدراسات الإسلامية  
مجلة علمية

**Research in Islamic Studies**  
Scientific journal

№4 (04) 2024

Almaty, 2024

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ  
Ғылыми журналы

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

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

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Док. Н.Тағанұлы (Қазақстан);  
Док., проф. 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., проф. Ато Ас-Сынбаты (Мысыр);  
Док., проф. Р.Мухаметшин (Ресей);  
Док., проф. Сейфеттин Ершахин (Түркия);  
Док., проф. У.Гафуров (Өзбекстан);  
Док., проф. Айтмамат Кариев (Қырғызстан)  
Док., проф. К.Затов (Қазақстан);  
Док., асс. проф. А.Әділбаев (Қазақстан);  
Док., асс. проф. Р.Мухитдинов (Қазақстан)  
Док. Д.Сикымбаева (Қазақстан);  
Док. Д.Капасова (Қазақстан);  
Док., кау.проф. М. Ризк Шайр (Түркия)

ЖАУАПТЫ РЕДАКТОРЛАР:

Док. Ы.Палторе (Қазақстан);  
Док. Ахмад Камал (Мысыр);  
Док. Махмуд Абу Лайел (Мысыр);

ҒЫЛЫМИ РЕДАКТОРЛАР:

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

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ:

Үміт Бекжанқызы (Қазақстан)  
Айнұр Қанатқызы

Корректоры:

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

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

Таралу аймағы:  
Қазақстан Республикасы

Меншік иесі:

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті

ИБ №04

Басуға 22.12.2024 жылы қол қойылды.  
Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 14,25 б.т.  
Оффсеттік қағаз, сандық басылм.  
Тапсырыс № 0004. Таралымы 300 дана.  
Бағасы келісімді.  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті универси-  
тетінің «Нұр-Мұбарак» баспасы.  
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы,  
73 «Нұр-Мұбарак» баспасында басылды.

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES  
Scientific journal

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

Certificate №KZ45VPY00077789  
The journal is published 4 times a year in Kazakh,  
Arabic, English and Russian languages.

EDITORIAL BOARDS:

N.Taganuly PhD (Kazakhstan); Supreme Mufti  
Ahmed Hussein Mohamed Ibrahim Doctor,  
professor (Egypt); Rector  
Ershat Onggar PhD. (Kazakhstan);  
Monzer Kahf. Dr., professor. (USA);  
Hairunas Rajab. Dr., professor. (Indonesia);  
Rusni Bt Hassan Dr., professor. (Malaysia);  
Ata Elsonbaty. Dr., (Egypt);  
Mukhamedshin R. Dr., professor.(Russia);  
Seyfettin Ersahin Dr., professor.(Turkey);  
Uygun Gafurov Dr., professor. (Uzbekistan);  
Aytmammat Kariev Dr., professor. (Kyrgyzstan);  
Zatov K. PhD (Kazakhstan)  
Adilbayev A. PhD (Kazakhstan)  
Mukhitdinov R. PhD (Kazakhstan)  
Sikimbaeva D. PhD (Kazakhstan);  
Kapasova D.A. PhD (Kazakhstan)  
Muhammad Rizk Shoer. PhD (Turkey)

EXECUTIVE SECRETARIES:

Yktyiar Paltore. PhD (Kazakhstan);  
Ahmad Kamal. PhD (Egypt);  
Mahmud Abu al-Lail. PhD (Egypt);

EDITORS:

Kerim Shamshedin. Doctor, professor  
(Kazakhstan);  
Mohamed Wardani. PhD, ass. professor (Egypt );  
Waleed Shaer. PhD (Egypt )

TECHNICAL SECRETARY:

Umit Bekjankizi (Kazakhstan)  
Ainur Qanatki (Kazakhstan)

REVISOR:

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

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

Area of distribution:  
Republic of Kazakhstan

Publisher:

Egyptian University of Islamic culture  
Nur-Mubarak

ИБ №04

The publication was signed on 22.12.2024.  
Format 60x84 1/8. The size is 14.25 pcs.  
Offset paper.. digital edition.  
Order No. 0004. Distribution is 300 pieces.  
«Nur-Mubarak» publishing house of the Egyptian  
University of Islamic Culture Nur-Mubarak.  
73, Al-Farabi Ave., Almaty, 050016  
Published in «Nur-Mubarak» publishing house.

بحوث في الدراسات الإسلامية  
مجلة علمية محكمة

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

رقم الشهادة KZ45VPY00077789

مجلة ربع سنوية  
تصدر باللغات القازاقية والعربية والإنجليزية والروسية.

مجلس التحرير:

أ.د./ نوروزباي جاجي تغان أولي (كازاخستان)  
أ.د./ أحمد حسين محمد إبراهيم (مصر)  
أ.د./ إرشات أونغار (كازاخستان)  
أ.د./ منذر كحف (الولايات المتحدة الأمريكية)  
أ.د./ خير الناس رجب (إثيوبيا)  
أ.د./ رسني بنت حسان (ماليزيا)  
أ.د./ عطا السنباي (مصر)  
أ.د./ محمدشدين (روسيا)  
أ.د./ سيف الدين إرشدين (تركيا)  
أ.د./ أويجون جافوروف (أوزبكستان)  
أ.د./ استمات كاريف (توركي)  
أ.د./ خيرات زاتوف (كازاخستان)  
أ.م.د./ علاء أنيليليف (كازاخستان)  
أ.م.د./ محي الدينوف (كازاخستان)  
د./ داريجا سيقيمييفا (كازاخستان)  
د./ داريجا كابسوفا (كازاخستان)  
د./ محمد رزق شعير (تركيا)

هيئة التحرير:

د./ إختيار پالتوري (كازاخستان)  
أ.م.د./ أحمد كمال (مصر)  
د./ محمود أبو الليل (مصر)

المحررون:

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

السكرتير الفني:

أوميت بيجكانكيزي (كازاخستان)  
أينور قانات قيزي

المدقق اللغوي:

جولميرا أبرايقيزي (كازاخستان)  
التصميم:  
كوزيكوف أليمجان (كازاخستان)

المجلة العلمية «بحوث في الدراسات الإسلامية»  
مخصصة لنشر القضايا المتعلقة بالثقافة والدين والمجتمع  
والحضارة

منطقة التوزيع:

جمهورية كازاخستان

الناشر:

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك

№04

تم التوقيع على المنشور بتاريخ 22-12-2024  
تنسيق 60x84 1/8. الحجم 14.25 قطعة. ورق  
الأوفست.. طبعة رقمية  
طلب رقم 0004. 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»

## ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

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

## بحوث في الدراسات الإسلامية

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

## RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

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

## ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

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



FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

e-mail: Kairat\_1966@list.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3705-7097>

e-mail: elubaeva.ainur890@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0007-4701-6594>

## ҚАЗАҚ ҰЛТЫНЫҢ БІРЕГЕЙЛІГІН САҚТАУДАҒЫ ИСЛАМ ДІНІНІҢ РӨЛІ

**Затов Қайрат Айтбекович**

Филос.ғ.д., профессор

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті

университеті,

Алматы қ, Қазақстан

**Адайхан Айнұр Қанатқызы**

Нұр-Мұбарак Египет ислам

мәдениеті университеті,

Алматы қ, Қазақстан

### دور الدين الإسلامي في الحفاظ على هوية الأمة الكازاخية

زاتوف قايرات آيتبيكوفيتش

دكتور في العلوم الفلسفية، أستاذ

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية

نور مبارك، ألماني، كازاخستان

Адайхан Айнұр Канатовна

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية

نور مبارك، ألماني، كازاخستان

## РОЛЬ ИСЛАМА В СОХРАНЕНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ КАЗАХСКОЙ НАЦИИ

**Затов Кайрат Айтбекович**

Доктор философии, профессор

Египетский университет исламской

культуры Нур-Мубарака

Алматы, Казахстан

**Адайхан Айнұр Канатовна**

Египетский университет исламской

культуры Нур-Мубарака

Алматы, Казахстан

## THE ROLE OF ISLAM IN PRESERVING THE UNIQUENESS OF THE KAZAKH NATION

**Zatov Kairat Aitbekovich**

Doctor of philosophy, professor

Egyptian University of Islamic

culture Nur-Mubarak

Almaty, Kazakhstan

**Adaikhan Ainur Kanatovna**

Egyptian University of Islamic

culture Nur – Mubarak

Almaty, Kazakhstan

**Аңдатпа:** Бүгінде «бірегейлік» кең қолданыстағы ұғымдардың бірі. Соның ішінде діни бірегейлік ұлттық құндылықтарды қалыптастыруда маңызды феномен болып саналады. Мақалада қазақ халқының этникалық бірегейлігін сақтаудағы ислам дінінің рөлі көрсетіледі.

Шығу тегі бір, тарихы мен тілі ұқсас, сондай-ақ бір-біріне географиялық жақын орналасқан мемлекеттердің діни сенімі ортақ немесе ұқсас болып келеді. Орта Азияны мекендеген түркі тілдес халықтар арасында ислам дінінің кең таралуы осыны айғақтайды. Қазақ ұлтының әдет-ғұрыптар жүйесі де діни құндылықтармен ұштасқан. Қатаң климаттық аймақты мекендейтін ұлт үшін бірігіп өмір сүрудің маңызы зор. Ислам діні де ынтымақ пен ауызбіршілікке үндейді.

Өткен ғасырдағы отарлау саясаты қазақ халқын көпұлтты және көпконфессиялы елге айналдырды. Сондай-ақ тарихи, саяси үрдістер ұлттық және діни құндылықтар жүйесіне өзгерістер енгізді.

Қазақ халқының этникалық болмысын қалпына келтіру мақсатында «Рухани жаңғыру» бағдарламасы іске қосылды. Бұл жоба зайырлы мемлекетте толеранттылық бағытты негізге ала отырып, ұлттық сана мен діни феноменнің қайта өрлеуін көздейді.

**Түйін сөздер:** діни бірегейлік, ислам, қазақ, ұлттық феномен.

**الملخص.** تُعدُّ «الهوية» اليوم أحد المفاهيم الرئيسة المستخدمة على نطاق واسع. ومن بينها، تُعدُّ الهوية الدينية ظاهرة مهمة في تكوين القيم الوطنية. يتناول المقال دور الإسلام في الحفاظ على الهوية العرقية للشعب الكازاخستاني.

البلدان التي تتشابه في الأصل والتاريخ واللغة، وكذلك البلدان الواقعة بالقرب من بعضها البعض جغرافياً، لديها معتقدات دينية مشتركة أو متشابهة. ويتجلى ذلك في انتشار الإسلام على نطاق واسع بين الشعوب الناطقة بالتركية التي تعيش في آسيا الوسطى. يتم أيضاً الجمع بين نظام عادات الشعب الكازاخستاني والقيم الدينية. العيش معاً مهم جداً للأشخاص الذين يعيشون في منطقة مناخية قاسية. كما يدعو الإسلام إلى التضامن والوئام. لقد حوّلت السياسة الاستعمارية في القرن الماضي الشعب الكازاخستاني إلى دولة متعددة القوميات والأديان. كما أحدثت العمليات التاريخية والسياسية تغييرات في نظام القيم الوطنية والدينية. تم إطلاق برنامج التجديد الروحي بهدف استعادة الهوية العرقية للشعب الكازاخستاني. وينصُّ هذا المشروع على إحياء الهوية الوطنية والظاهرة الدينية انطلاقاً من اتجاه التسامح في الدولة العلمانية. الكلمات المفتاحية: الهوية الدينية، الإسلام، الكازاخ، الظاهرة القومية، العرقية.

**Abstract:** Today, “identity” is one of the main concepts that is widely used. Among them, religious identity is considered an important phenomenon in the formation of national values. The article examines the role of Islam in preserving the ethnic identity of the Kazakh people.

Countries with the same origin, similar history and language, as well as countries located geographically close to each other, have common or similar religious beliefs. This is evidenced by the widespread spread of Islam among the Turkic-speaking peoples living in Central Asia. The system of customs of the Kazakh people is also combined with religious values. Living together is very important for people living in a harsh climate zone. Islam also calls for solidarity and harmony.

The colonial policy of the last century turned the Kazakh people into a multinational and multi-religious country. Also, historical and political processes have made changes to the system of national and religious values.

The «Spiritual Renewal» program was launched with the goal of restoring the ethnic identity of the Kazakh people. This project provides for the revival of national identity and religious phenomenon based on the direction of tolerance in a secular state.

**Key words:** religious identity, Islam, Kazakh, national phenomenon.

**Аннотация:** Сегодня «идентичность» - одно из основных понятий, которое широко используется. Среди них религиозная идентичность считается важным явлением в формировании национальных ценностей. В статье рассматривается роль ислама в сохранении этнической самобытности казахского народа.

Страны с одинаковым происхождением, схожей историей и языком, а также страны, расположенные географически близко друг к другу, имеют общие или схожие религиозные убеждения. Об этом свидетельствует широкое распространение ислама среди тюркоязычных народов, проживающих в Средней Азии. Система обычаев казахского народа также сочетается с религиозными ценностями. Совместная жизнь очень важна для народа, живущего в суровой климатической зоне. Ислам также призывает к солидарности и гармонии.

Колониальная политика прошлого века превратила казахский народ в многонациональную и многоконфессиональную страну. Также исторические и политические процессы внесли изменения в систему национальных и религиозных ценностей.

Программа «Рухани жаңғыру» была запущена с целью восстановления этнической идентичности казахского народа. Этот проект предусматривает возрождение национального самосознания и религиозного феномена на основе направления толерантности в светском государстве.

**Ключевые слова:** религиозная идентичность, ислам, казах, национальный феномен.

## Kіріспе

XXI ғасырда жаһандық тенденциялар өзгеріп, қоғам модернизацияға басымдық беруде. Мұндай өзгерістер дін мен мемлекет аясында ғана емес, мемлекетаралық, тіпті континентаралық деңгейде өрбиде. Соның ішінде посткеңестік елдерде жаһандық бағытты ұстана отырып, мемлекет пен дін арақатынасын реттеуді көздейді. Орта Азия елдері мұсылмандық жолды ұстанатынын ескерсек, ислами құндылықтардың доминантты екенін байқаймыз. Алайда ТМД елдерінде дін мен дәстүрдің сабақтастығы біркелкі емес. Мұны сол мемлекеттерге тарихи факторлардың әсер етуі және қазіргі батыс елдерінің әлемдік экономикалық ықпалының артып отырғандығымен түсіндіруге болады. Әлеуметтік, эконо-

микалық, діни, мәдени т.б себептер Орта Азия елдерінің тарихы мен бүгінгі күніне әртүрлі қырынан ықпал етіп отыр.

Осы орайда, мақалада қазақ ұлтының бірегейлігін сақтаудағы ислам дінінің әсері талқыланады. Себебі XXI ғасырда жылдам қарқын алып келе жатқан өзгерістер қазақ еліне де әсерін тигізбей қоймады. Дәстүрлі мұсылмандық жолды ұстануымен қатар, толеранттылықтың үлгісін көрсетіп отырған ел ретінде ұлттық және діни бірегейлік институттары маңызды болып отыр. Ислам дінінің қазақ даласында таралуында ұлттық феноменнің рөлі жоғары болды. Көшпелі өмір салтын ұстанған қазақ халқы үшін ислам дінінің заңдары мен қағидалары ыңғайлы әрі тиімділігімен ерекшеленеді. Қатаң климаттық ортада өмір сүретін қазақ ұлты

үшін ауызбіршілік пен татулық маңызды формаға ие. Ислам діні де бірлікте болуды, бөлінбеуді өсиет етеді (Өділбеков, 2018).

Адам баласы дініне, ұлтына, жынысы мен шыққан тегіне қарамастан бірігіп өмір сүруге бейім етіп жаратылған. Әлеуметтік ортада оның саяси, мәдени, психологиялық, қоғамдық және діни қажеттіліктері өтеледі. Адамзаттың алғашқы қауымдық құрылыстан бастап осы күнге дейін жойылып кетпеуі, бірігіп жаудан қорғануы мен эволюциялық дамуының нәтижесі екені белгілі.

Мақалада қазақ ұлтының тұтастығына діннің ықпалы көрсетіледі. КСРО мемлекеті, оның ішінде Қазақстан да атеистік идеологияның ықпалында өмір сүрген. Өткен ғасырдың 90-жылдары басқа мемлекеттер секілді Қазақстан да өзін «тәуелсіз мемлекет» деп жариялады. Нәтижесінде діни еркіндікке қол жеткізілді. Саяси, экономикалық прогрестен бөлек, қазақ халқы үшін рухани құндылықтарды насихаттайтын ортақ идеология да қажет болды. Бұл қажеттілік рухани вакуумды толтыруда ерекше сезілген болатын.

Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында мәдени, діни, экономикалық, әлеуметтік тұрғыда әлсіз мемлекет үшін ислам діні үлкен үміт сыйлаған негізгі күштердің біріне айналды. Себебі ислам ғасырлар бойы қазақ халқының ұлттық болмысы мен салт - дәстүрінің қалыптасуына әсер етті. Тарихи факторлардың әсерінен кейде басымдыққа ие болса, кейбір кезеңдерде діннің ықпалы төмен болды. Десе де ислам рухани құндылықтардың өзегі саналып, осы күнге дейін өзектілігін жоймады. Мақаланың мақсаты қазақ халқының ұлт болып қалыптасуында діни бірегейліктің орны мен маңызды қырын ескере отырып, талдау жасау.

### Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Ислам діні қазақ ұлтының діни санасының қалыптасуына елеулі үлес қосты. Аңыз-әңгімелер, жыр-дастандар мен нақыл сөздерде, сондай-ақ халық арасында таралған мақал-мәтелдерде де діннің ықпалы байқалады. Ұлттық болмыс пен діни құндылықтар өзара байланысып, қазақ ұлтының бірегейлігін қалыптастырды. Отаршылдыққа дейін ислам діні қазақи менталитетпен синкреттелген болса, кеңестік жүйеде діннің ықпалы әлсіреді. Алайда діни құндылықтар баяулағанымен, халықтың санасынан өшкен жоқ. Керісінше, осы уақытқа дейін ғасырлар бойы жинақталған діни тәжірибе мен ұлттың дәстүрлі рухани құндылықтары идеологиялық тұтастық қызметін атқарып келеді.

Қазақ халқы көпұлтты және көп-конфессиялы мемлекет ретінде өзінің ұлттық және діни бірегейлігін айқындауы маңызды құбылыс болып саналады. Себебі Кеңестік кезеңде мәжбүрлі түрде қоныс аударған өзге ұлт өкілдерімен араласып, діни және ұлттық болмысы өзгеріске ұшырады. Десе де, Қазақстан толеранттылықтың жарқын үлгісін көрсете отырып, бейбітшілік пен келісімге негізделген бағытты таңдады. Осы орайда, ұлттық болмысты сақтауда діннің орны ерекше. Дін мемлекеттен бөлек болғанымен, халықтың болмысынан бөлінбейді. Дәстүрлі ислам түсінігінің астарында рухани мәдениет феномені, халықтың тарихы мен дүниетанымы жатыр.

ҚР-дың алғашқы Президенті Н.Ә.Назарбаев «Қазақстан - 2050» стратегиялық жолдауында «қазақстандықтардың діни санасын елдің салт-дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес қалыптастыру» қажет екендігін атап өткен болатын. Дін мен дәстүр бірлігіне негізделген діни

сана қалыптастыру «Жаңа Қазақстан» құру идеясының бір бөлігі болып отыр (Әбдірәсілқызы, 2014: 12-13).

### Ғылыми - зерттеу әдіснамасы

Мақалада дін мен ұлттың рухани сабақтастығына талдау жасай отырып, оның бүгінгі ұлттық бірегейлікке ықпалы көрсетіледі. Зерттеу жұмысының әдіснамалық негізіне жүйелі-құрылымдық, тарихи-салыстырмалы талдау, индукция-дедукция, герменевтикалық және феноменологиялық тәсілдер қолданылады.

### Негізгі бөлім

Ислам дінінің Орта Азияға таралуы тұрмыстық өзгерістермен бірге рухани серпіннің пайда болуына әсер етті. Себебі ислам дінінің географиялық аумағы кеңейген сайын, өзге әлеуметтік-мәдени түсініктермен бетпе-бет келді. Қазақ ұлты өзінің тұрмыс-тіршілігінде, әдет-ғұрпында ата-баба жолымен жүріп, ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан өзіндік ерекшелігі бар ұлт болып саналады. Ислам дінінің таралуымен дәстүрлі құндылықтар жойылмай, керісінше діннің аясында жаңаша реңге ие болды. Дәстүрлі құндылықтар тіліне, ұлтына, шыққан тегі мен дініне қарамастан адамзат үшін ортақ құбылыс.

Алтайдан Каспийге дейінгі аралықта көшпелі өмір салтын ұстанған қазақ ұлты үшін негізгі алғышарт-бірігіп өмір сүру болатын. Соның нәтижесінде ұлттық бірегейлігін қалыптастыра отырып, оны атадан балаға мирас етіп қалдырды. Ұлттық болмысын сақтауда ислам дінінің рөлі ерекше болды. Себебі қазақ халқының рухани-материалдық қажеттіліктері шариғатпен үйлесім тапты.

Бірегейлік ұғымы дәстүрлі исламды ұстанушы қазақ қоғамы үшін жат түсінік емес. Қазақ ұлтының діни бірегейлігінің

дамуына мынадай факторлар әсер етті. Эмблемалар, белгілер мен таңбалар, шығу тегі туралы аңыздар мен мифтердің ұқсас болуы, тарихи-діни сана, ұжымдық сана, діни элементтерді ортақ құндылық санау, діни тұлғаларды құрметтеу, ортақ территорияның болуы, діни-туыстық қатынасты сақтауға тырысу, салт-дәстүр, мәдени-діни элементтер, географиялық территория мен тарихтың ортақ болуы діни бірегейліктің қалыптасуында үлкен рөл атқарды. Ғасырлар бойы қалыптасқан діни атрибуттар уақыт өте түрлі формаға енуі немесе алғашқы формасын сақтап қалуы ықтимал. Бұл діннің өміршеңдігі мен оның ізбасарлары үшін тұрақтылық пен сенімділіктің кепілі саналады (Бектенова, 2017: 65).

Қазақ халқы рулық таңбалануымен ерекшеленеді. Сол таңба арқылы өзінің қазақ ұлтынан екендігін білдірді. Осындай руаралық ерекшеліктер арқылы кімнің қай жүзге, қай руға жататыны анықталған. Елдің тұтастығына қауіп төнгенде рубасылары жиналып, кеңес өткізіп, жоспарлы түрде әрекет еткені тарихтан белгілі. Ислам дінінің қазақ ұлты тарапынан қолдауға ие болуы нәтижесінде дәстүрлі құндылықтар шариғат нормаларымен бекітілді. Сондай ақ хадисте *«Жамағатпен бірге болыңдар, бөлінуден аулақ болыңдар, шын мәнінде шайтан жалғызбен бірге, екі адамнан алыс, кімде-кім жәннәттың рахатын қаласа, жамағатпен бірге болсын»* (Тирмизи, 465) деген.

Жер үшін соғысудың астарында дін, тіл, ұлтын сақтау мәселелері тұрғаны анық. Алтайдан Каспийге дейін созылған қазақ ұлтының территориясында діни білім әртүрлі тарады. Діни сауаты бар молдалар ел ішінде шариғат нормаларын халыққа түсіндіре отырып, елдің рухани азығын арттыруға үлес қосты. Соның

нәтижесінде халықтың тұрмыс тіршілігі діни нормалар негізінде қалыптасты.

Орта ғасырларда бірыңғай мәдени рухани кеңістікте өмір сүрген Орта Азия елдерінің ішінде Бұқара, Самарқан жерінен бастау алған діни оқу ордалары, Сайрам, Түркістан, Сауран, Сығанақ секілді Ұлы Жібек Жолы бойында жалғасын тапты (Әбдірәсілқызы, 2014: 18).

Еуразияның орталық бөлігінде орналасуы, сондай ақ территорияның басым бөлігі құрғақ және қоңыржай суық, ал оңтүстік өңірдің керісінше ыстық болуы қазақ халқының климаттық ерекшелігін көрсетеді. Ауа райының жыл мезгіліне сай өзгеріп отыруы қоғамды табиғатпен үндесуге итермелейді. Көшпелі өмір салтын ұстанатын ел үшін жаз жайлау мен қыс қыстауда мал – жанын аман сақтау мақсатында бірігу өте маңызды саналды. Мемлекеттің тұтастығын жүйелеген «Жеті жарғы», «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі жолы» атты заңдар жинағы елдің әлеуметтік экономикалық өмірінде маңызды орын алды. Бұл заңдар ислам дінінің нормалары мен қазаки әдет-ғұрып негізіне сүйенді.

Соның ішінде этикалық нормалардың бұзылуымен байланысты елден қуу жазасы ауыр жазалардың бірі саналды. Бұл көбінесе халық арасында бүлік туғызушылар, сондай ақ хан мен билеушілерге қарсы адамдар үшін қолданылды. Елінен, руынан қуылудың ауыр жаза саналу себебі сол кезең үшін өмір сүру мүмкіндігінің аздығымен түсіндіріледі. «Бірлігі бар ел озады, Бірлігі жоқ ел тозады» деп ел билеушілері халыққа ұдайы қоғамның тұтастығын үндеп отырды. Соның нәтижесінде ұлан ғасыр байтақ жер тарихы, салт-дәстүрі, рухани құндылықтармен бірге осы ғасырға жеткеніне куәміз.

Бірегейлік ұғымы дәстүрлі исламды ұстанушы қазақ қоғамы үшін жат түсінік

емес. Тұрмыс тіршілігінен хабар беретін ұлттық киімдері ыңғайлылығы мен қоса діни атрибуттармен де ерекшеленеді. Бұл ұлттық болмыстың діни феноменмен астасып жатқандығын көрсетсе керек.

*Ф.Фукуяма өзіңді үлкен нәрсеге тиесілі сезіну адамның табиғи қажеттілігі. Сол арқылы тұлға өзін қауіпсіздік сезінеді. Ұлттық және діни ерекшеліктер тұлғаны жалғыздық сезімінен арылтады. Сондай-ақ діни топ ішінде «өзгелерді» емес тек өз құндылықтарын маңызды санауға итермелейді (Фукуяма, 2019: 75).*

Кез келген қоғам үшін базалық қажеттіліктерді өтеу арқылы қолайлы жағдай жасау, ұрпағын сақтау, сондай-ақ өмірге қатер төндіретін жағдайларда бірлесіп әрекет ету арқылы тірі қалу үшін күресу адамзаттың бірлесіп өмір сүруге деген әлеуметтік қажеттілігі. Уақыт өте адам баласының қажеттілігі өзгеріп, жаңа формаға ие болғаны белгілі. Экономикалық, саяси ахуалдың тұрақсыздығы, халықтың тұрмыс – тіршілігін өзгеріске ұшыратты.

Бұдан басқа урбанизация процесі ұлттар мен ұлыстарды біріктіруді жеделдетті. Бірлесіп өмір сүруге мүдделі болудың нәтижесінде адамзат тарихында елеулі өзгерістер орын алды.

Өткен ғасырдың 90-жылдары Қазақстан Тәуелсіздікке қол жеткізгенімен, әлеуметтік, экономикалық, діни, саяси қиындықтар ұлттық болмысты қайта жаңғыртуға мүмкіндіктер бермеді. Осы сәтті тиімді пайдаланғысы келген өзге дін өкілдері алыс – жақын шет елдерден ағылған миссионерлер, уағызшылар елдің тұтастығына селкеу түсірмей қоймады. Ел азаматтарының нақты діни білімі болмаған соң өзге елде оқыған «ұстаздардың» біліміне назар салып, кей тұста ел тұтастығына қауіп төнген жағдайлар да

кездесті. Қазақ ұлты үшін мұсылмандық сауаттың болуы мен салт-дәстүрді өзара сабақтастыру осы күнге дейін маңызды саналады. Мұның астарында діни психологиялық фактор да бар. Бір дінге тиісті болу мен оның канондарын ұстану, сол ортаның талаптарына сай болуға тырысу бірегейліктің бір көрінісі. «Identity» сөзінің нақты қазақша аудармасы болмаса да, бірегейлік, барабарлық, сәйкестік деген жанама мағыналары ұлттың ынтымақ пен ауызбіршілігін сипаттайды.

Хадис шәрифте де «Мен сіздерге көпшілікпен бірге болуды өсиет етемін. Бөлінуден аулақ болыңыздар» десе, қазақ халқы «Бөлінгенді бөрі жейді» деп хадисті қуаттайды. Ұлттық кодты сақтай отырып, келешек ұрпаққа материалдық және рухани құндылықтарды жеткізуді мақсат еткен тарихи жол болашақтан үміт үзбей, қараңғылықтан жарыққа ұмтылды.

Осы тұста бірегейлік ұлттың өмір сүруі мен дамуының қозғаушы күші, рухани жағдайын қамтамасыз ететін мемлекеттік құрал болып та саналады. Алайда қазіргі таңда діни құндылықтар модернизацияның ықпалындағы қоғам үшін қаншалықты маңызды екенін нақты айту қиын. Себебі қоғамда ұлттық және діни мүддені жоғары қоятындар мен төмен санайтындар, мемлекеттік тілді құрметтейтіндер мен құрметтемейтіндер, дәстүр мен моральды сақтайтындар мен сақтамайтындардың бар екенін ескеру маңызды. Яғни бірегейлік сезімі халық арасында бірдей деңгейде дамымағанын ескеру қажет.

Дін мен салт дәстүрдің қоғамда көрініс табуы отбасылық құндылықтар арқылы жүзеге асады. Ата - ананың ұлттық және діни феноменге көзқарасы баланың рухани болмысына әсер етеді. Жоғарыда айтқанымыздай, ислам дінін қазақ халқы өзінің салт-дәстүрімен са-

бақтастыра білді. Қоғамдық қатынастар мен отбасы институты діннің бірегейлігін сақтауда маңызды орын алатынын көрестеуде. Дін мен дәстүрдің халық арасында таралуы нәтижесінде кей дәстүрлер қолданыстан шығып қалса, кейбірі жаңа форматқа ие болды. Бұл қазақ ұлты үшін діни бірегейлікті сақтаудағы маңызды факторлардың бірі болып саналады.

XX ғасырда географиялық, саяси ахуалдың әсерінен қазақ жерінде ұлттық және діни әралуандық тенденциясы пайда болды. Соғыс, ашаршылық, репрессия, жер аудару, орыстандыру (русификация) саясаты, тың игеру, геноцид, т.б. себептер қазақ ұлтының негізгі болмысына әсер етті. Тарихи, мәдени, діни құндылықтардың халық санасынан әлсіреуі ұлттық трагедияға айналды. Патшалық ресей қазақ жерінде ислам дінінің таралуына барынша кедергілер жасады. Діни қысымның ерекше түрі шоқындыру саясаты болатын. Алайда қазақ халқы мұсылмандық болмысынан ажырамай келер ұрпаққа дінді аман сау жеткізе білді.

Өткен ғасырда Орта Азия және Қазақстан мұсылмандарының діни басқармасының құрылуы халыққа серпін әкелген негізгі күштердің бірі саналды. Алайда орталығы Ташкентте болғандықтан қазақ халқының рухани өміріне ықпалы төмен болды. Сондай-ақ діни басқарма Кеңестік жүйенің қатаң бақылауында болып, негізгі мақсатына жетуде үлкен кедергілерге тап болды. Нәтижесінде өз межесіне жетпей, діннің әлсіреуіне әкеліп соқты (Байтенова, 2011: 29-30).

Өткен ғасырдың 90-жылдары қазақ халқының тәуелсіздігімен бірге, діни көзқарасы да жаңа форматқа ие болды. 1990 жылғы 12-қаңтарда өткен Қазақстан мұсылмандарының тұңғыш құрылтайында дербес Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы құрылды. Басқарманың мақ-

саты ислам дінін халық арасында дұрыс насихаттау мен діни ритуалдарды ханафи мазһабы негізінде жүзеге асыру арқылы Қазақстан мұсылмандарының бірлігін сақтауға үлес қосу болып табылады. Себебі дін мен дәстүрдің сабақтастығы мемлекет тұтастығының кепілі (М.Исхан, 2020).

Жаһандық тенденциялар мен қоғамдық құндылықтардың өзгеруі жаңа ғасырда бірегейліктің маңыздылығын көрсетуде. Әлемдік деңгейде маңызды зерттеушілердің бірі Тэджфел мына мәселеге назар аударады. Тұлға бала күнінде ересектермен бірге өз дініне сай ритуалдарды орындауы мүмкін. Мешіт, шіркеу немесе синагога секілді қасиетті орындарға бару баланың бойында алғашқы діни түсініктерді қалыптастырады. Алайда тұрақты діни көзқарас ержеткен соң ғана жүзеге асады. Отбасының діндар не діндар болмауы тұлғаның діни бірегейлігін анықтауда басты рөлді атқарады. Дегенмен мәдениетаралық қатынастар мен әлеуметтік факторлардың есебінен индивидте діни конверсия да орын алуы ықтимал. Осы орайда Тэджфел бала күнгі діни көзқарас пен ержеткен кездегі діни бірегейліктің айырмашылықтары болатынын алға тартады. Оған себеп діни еркіндік. Мысалы, баланы мешітке, шіркеуге немесе тағы да сондай діни ортаға апару көп жағдайда баланың еркінен тыс жүзеге асады. Өсе келе тұлға ата-анасының көрсеткен бағытын ұстануы мүмкін, сондай-ақ өз бетінше бағдарын ауыстыруы да ықтимал (Ставропольский, 2011: 4-5).

Мемлекеттік деңгейде маңызды акцентке ие болған дінді ұстанушылар халық санының басым бөлігін құрайды. Себебі тарихи тұрақтылыққа негізделген дін қоғам үшін қауіпсіздік сезімін сыйлайды. Қазақ ұлты үшін де ислам діні осындай критерийге ие. Діни атрибуттар

мен символдар, ритуалдар мен сакралды деп саналған элементтер бірегейліктің негізгі ерекшелігі болып саналады. Діни бірегейліктің қалыптасуы мен дамуына ұзақ тарихи процесстер де әсер етпей қоймайды. Ислам діні ғасырлар бойы қазақ менталитетімен етене араласып, ұлттық болмыстың қалыптасуына үлесін қосты. Бір біріне географиялық жақын мемлекеттер де дін, тіл, салт-дәстүрлік қырынан ұқсас болып, ортақ діни сенімге ие болу үрдісі жиі кездеседі. Орта Азия елдерінде ислам дінінің басымдыққа ие болуы соны айғақтайды. Осылайша бір ұлттың діни бірегейлігінің қалыптасуы сол елдің тарихынан бастау алады. Ұжымдық сана мен діни мүдделердің тоғысуы бір орында тұралап қалмаған жағдайда діни бірегейліктің белгілері айқын көріне бастайды.

Бірегейлікке қатысты гуманитарлық ғылым салалары әртүрлі анықтама береді. Әлеуметтану ғылымында бірегейлік өзгенің тұлғалық қасиетін өз бойына сіңіру десе, психология бірегейлену қоғамдағы белгілі топқа не жеке адамға психикалық реакция арқылы ұқсауға тырысу дейді. Яғни тұлға ортаға бейімделу мен өз орнын айқындау мақсатында қоғамдық нормаларға сай болуға әрекет жасайды. Сондай-ақ әдеби шығармалар мен тарихи кинолардағы кейіпкерлер бірегейліктің дамуына үлес қосады. Себебі мәдениет және ұлт қайраткерлері халықтың өткені мен бүгінгі күнінен хабар береді. Соның нәтижесінде тұлғаны қоғамның тұрақты параметрлеріне қарай бейімдеп, ұлттық болмыстың феноменін қалыптастыруға үлесін қосады (Ғабитов, 2024: 9-10).

Посткеңестік елдерде тәуелсіздіктің алғашқы жылдарынан бастап КСРО символдарының орнына ұлттық, діни рәміздерді енгізу тенденциясы басталды. Ұлттық, діни, мәдени құндылықтарды

қайта жаңғырту мемлекет деңгейінде жүзеге асты. Осы мақсатта ҚР-дың алғашқы президенті Н.Ә.Назарбаев халыққа «Рухани жаңғыру» бағдарламасын ұсынды. Бағдарламаның мақсаты тарихи, этномәдени туындыларды қалпына келтіру, қоғамды шоғырландыру мен ұлттың рухани құндылығын жаңғыртуға негізделген. Бағдарлама аясында «Қазақстанның киелі географиясы» жобасы іске қосылды. Бұл жоба мемлекеттің тарихы мен мәдениетін, сондай-ақ символикалық киелі жерлерін дәріптеу мен сақтауды көздейді (akorda.kz, 2017).

Зайырлылық концепциясы негізінде құрылған Қазақстан мемлекеті ұлттық құндылықтарды жаңғыртумен қатар, жаһандану аясында дамыған 30 елдің қатарына енуді мақсат етіп отыр. Діни плюрализмді шектеуде ұлттық және діни құндылықтарды насихаттау мемлекеттің негізгі басым бағыттарының бірі саналады. Қазақстан көпұлтты және көпконфессиялы мемлекет екенін ескерсек, мұсылман бірегейлігін сақтауда біршама қиындықтардың бар.

Қазіргі дінтану ғылымында діни бірегейліктің қалыптасуына әлеуметтік-мәдени және саяси факторлардың да ықпалы зор. Қоғамның рухани негізін нығайту және дәстүрлі отбасылық құндылықтарды насихаттау ұлттық және діни алауыздықтың алдын алары сөзсіз. Сондай – ақ ғасырларға созылған тарихи, қым-қуыт кезеңдердің нәтижесінде пайда болған көптілді және көпэтносты мемлекеттің діни бірегейлігінің берік болуын қамтамасыз ету әрбір азаматтың мемлекеттік борышы (Маймақов, 2012: 198 б).

### Қорытынды

Әр ұлт өзінің негізгі идентификациясын сақтап қалуға тырысуы табиғи құбылыс екені ақиқат. Төлтума тарихы, діні,

тілі мен әдет-ғұрып жүйесі, сондай-ақ географиялық аумағы ұлттық болмысты айқындайды. Орта Азия территориясын мекендейтін түркі тілдес халықтар үшін ислам дінінің орны ерекше. Көпғасырлық тарихы бар қазақ ұлты да салт-дәстүрлер жүйесін мұсылмандық негізде қалыптастырды. Мақалада қазақ ұлтының рухани және материалдық құндылықтары шариғи түсініктермен үйлесім тапқандығы көрсетілді.

Алтайдан Каспийге дейінгі территорияда көшпелі өмір салтын ұстанған ұлт үшін ауызбіршілік тұрмыстық қажеттілік саналды. Себебі қатаң климат пен ауа-райының тұрақсыздығы халықты бірігуге итермеледі. Сондай-ақ діни құндылықтар дәстүрлі әдет-ғұрып жүйесімен үйлесім тапты. Бұқара мен Самарқаннан бастау алған діни білім беру үрдісі Ұлы Жібек Жолы бойындағы Сайрам, Сауран, Тараз, Сығанақ секілді қалаларға тарады. Осылайша көпғасырлық тарихи үдерістің нәтижесінде ұлттық болмыс пен діни сана қалыптасты.

XX ғасырдағы Патша үкіметі жүргізген тоталитарлық жүйе қазақ халқының діни және ұлттық құндылықтарын әлсіретті. Соғыс, ашаршылық, тың игеру, орыстандыру саясаты мен өзге де тарихи факторлар қазақ жерін көпұлтты және көпконфессиялы мемлекетке айналдырды. Бұл пүдерістердің қазақ ұлтының діни бірегейлігіне кері әсері еткендігі туралы тұжырым жасалды.

Бүгінде Қазақстан Республикасы зайырлы мемлекет ретінде танылып, толеранттылық бағытқа басымдық беруде. Осы орайда ұлттық болмыс пен діни құндылықтарды қайта қарау жаһандану кезеңіндегі мемлекет үшін маңызды қадам. Дәстүрлі ислами құндылықтар мен заманауи модернизациялық тенденциялар арасындағы балансты сақтау мемлекет тұрақтылығының кепілі.

### Әдебиеттер

1. Әділбеков, X. (2018). <https://www.muftyat.kz/kk/nasihat/zhuma-minberi/2018-01-10/21881-islamdayi-bauyirmashyildyi-negzder/>
2. Әбдірәсілқызы, А. (2014). Дін. Дәуір. Дәстүр: зерттеулер, мақалалар, сұхбаттар. – Алматы: Баспалар үйі. – 296 б
3. Байтенова, Н.Ж., Рысбекова, Ш.С., Құрманалиева, А.Д. және т.б құраст (2011). Қазақстандағы діндер. Оқу құралы. Алматы: Қазақ университеті. – 244 б
4. Бектенова, М.К. (2017). Феномен исламской идентичности в постсекулярном обществе: казахстанские реалии. Алматы, – 135 с
5. Ғабитов, Т.Х. (2024). Қазақ елі: ұлттану тәжірибесі. монография. Алматы. – 275 б.
6. Исахан, М. (2020). «САДУМ қалай құрылды?» «Мұнара» газеті, №2
7. Маймақов, Ғ. (2012). Қазіргі заманғы дінтану негіздері. Алматы. – 235 б.
8. Ставропольский, Ю.В. (2011). «Минимальная групповая парадигма» в теории социальной идентичности Тэджфела Г.
9. Тирмизи. Хадистер жинағы. 4-т. 465 .
10. Фукуяма, Ф. (2019). Идентичность. Стремление к признанию и политика неприятия. Москва. Альпина. – 198.
11. [www.akorda.kz](http://www.akorda.kz)

### References

1. Adilbekov, X. (2018). <https://www.muftyat.kz/kk/nasihat/zhuma-minberi/2018-01-10/21881-islamdayi-bauyirmashyildyi-negzder/>
2. Abdrasilovna, A. (2014). Din. Dáýir. Dástúr: zertteýler, maqalalar, suhbattar. [Religion. The era. Tradition: research, articles, interviews]. - Almaty: House of publishing houses. – 296 P
3. Baitenova, N. zh., Rysbekova sh.s., Kurmanalieva, A.D., etc.kurast (2011). Qazaqstandaǵy dinder. [Religions in Kazakhstan]. Training manual. Almaty: Kazakh university, 2011-244 P
4. Bektenova, M. K. (2017). Fenomen islamskoı identichnosti v postsekýliarnom obshestve: kazahstanskıe realıı. [The phenomenon of Islamic identity in the postsecondary community: Kazakhstan's reality]. Almaty, - 135 C
5. Fukuyama, F. (2019). Identichnost. Stremlenie k priznaniyú ı politika nepriyatııa. [Identity. Stress for the creation and policy of non-proliferation]. Moscow. Alpina. – 198 P.
6. Gabitov, T. H. (2024). Qazaq eli: ulttaný tájirbesi. monografiıa. [Kazakh Eli: experience of national studies. Monograph]. Almaty. – 275 P.
7. Isahan, M. (2020). SADÝM qalaı quryldy?» [«How was SADUM formed?»] Newspaper «Tower», №
8. Maimakov, G. (2012). Qazirgi zamanǵy dintaný negizderi. [Fundamentals of modern religious studies]. – Almaty.
9. Stavropolsky, Yu.V. (2011). «Mınimalnaıa grýppovaıa paradıgma» v teorıı sotsialnoı identichnosti G.Tedjfela [«Minimum group Paradigm» in the theory of social identity G. Tejfela.]
10. Tirmizi. Hadıster jınaǵy. [Collection of hadıths]. Volume 4. 465 P.
11. [www.akorda.kz](http://www.akorda.kz)

## ИСЛАМ МЕН БАТЫС ОЙ-ПІКІРЛЕРІНІҢ АРАСЫНДАҒЫ АДАМИ МІНЕЗ-ҚҰЛЫҚ

Реда Мұхаммад Абдул-хамид Бадран  
PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,  
Дағуат пәнінің оқытушысы,  
Алматы қ., Қазақстан

### السلوك الإنساني بين الإسلام والفكر الغربي

الدكتور رضا محمد عبد الحميد بدران  
مدرس الدَّعوة والثقافة الإسلاميَّة بجامعة نور مبارك  
الماطي، كازاخستان

## HUMAN BEHAVIOR BETWEEN ISLAM AND WESTERN THOUGHT

Dr. Reda Muhammad Abdel-Hamid Badran  
Lecturer of Da'wah Studies  
Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

## ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ МЕЖДУ ИСЛАМОМ И ЗАПАДНОЙ МЫСЛЮ

Доктор Реда Мухаммад Абдуль-хамид Бадран  
Преподаватель дисциплины «Даъват»  
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак  
Алматы, Казахстан

**Аңдатпа:** Адам мінез-құлқы – ежелден бері қоғам мен өркениетті қызықтырған және әлі де зерттеліп келе жатқан маңызды тақырыптардың бірі. Бұл мінез-құлықты талдап, түзетіп, адамзат қауымының мүддесіне сай бағыттау үшін мол күш жұмсалған. Алайда бұл зерттеулердің көпшілігі сәтсіздікке ұшырады немесе нақты нәтижеге жете алмады. Мұның себебі – адам мен оның мінез-құлқы туралы қате көзқарасқа негізделген бастапқы алғышартта жатыр.

Адамның мінез-құлқы қарапайым әрі санасыз түрде көрініс таппайды, жануарлардағы сияқты инстинктке негізделмеген. Сондықтан адам мінез-құлқын зерттеуді жануарлар мінез-құлқын талдаудан бастау дұрыс емес, бірақ көптеген Батыс зерттеуінде дәл осындай қате әдіс қолданылады.

**Түйін сөздер:** мінез-құлық, адам, Ислам, батыстық ой-пікірлер.

**الملخص:** موضوع السلوك الإنساني من الموضوعات التي شغلت الأمم والحضارات قديمًا وحديثًا وما زال، وقد بذلت جهود كبيرة في دراسة هذا السلوك وتحليله لمحاولة تهذيبه وتوجيهه لصالح الجماعة الإنسانية، وقد باءت معظم هذه الدراسات بالفشل أو قل لم تحقق النجاح المطلوب في أرض الواقع، والسبب في ذلك يرجع إلى خطأ المقدمات التي بنيت عليها هذه الدراسات، تلك المقدمات التي تتعلق بتصورها للإنسان والسلوك الصادر عنه. إن السلوك الإنساني ليس سلوكًا ساذجًا يصدر هكذا بدون وعي أو تقدير كما هو الحال في الحيوان الأعجم، لذلك لا يصح أبدًا أن تكون بدايتنا لدراسة سلوك الإنسان وتفسيره وتوجيهه هي دراستنا لسلوك الحيوان كما هو الحال في معظم الدراسات الغربية المتعلقة بالسلوك الإنساني. **الكلمات المفتاحية:** السلوك، الإنسان، الإسلام، الفكر الغربي.

**Abstract:** Human behavior has been a topic of great interest for civilizations and nations throughout history and continues to be so. Significant efforts have been made to study, analyze, and guide this behavior for the benefit of human society. However, most of these studies have either failed or fallen short of achieving the desired success in practice. The reason for this lies in the flawed premises upon which these studies were based, particularly their understanding of human nature and the behavior that stems from it.

Human behavior is not a simple, unconscious act that occurs randomly, like that of mute animals. Therefore, it is incorrect to begin the study, interpretation, and guidance of human behavior by examining animal behavior, as is the case with many Western studies on human behavior.

**Keywords:** behavior, human, Islam, western thought.

**Аннотация:** Человеческое поведение на протяжении всей истории было и остается предметом интереса для цивилизаций и народов. Было приложено много усилий для его изучения, анализа и направления на благо общества. Однако большинство этих исследований либо потерпели неудачу, либо не достигли желаемого успеха на практике. Причина этого заключается в ошибочных предпосылках, на которых основывались данные исследования, особенно в их представлении о природе человека и его поведении.

Человеческое поведение не является простым и бессознательным действием, которое происходит случайно, как у животных. Поэтому неправильно начинать изучение, интерпретацию и направление человеческого поведения с анализа поведения животных, как это часто встречается в западных исследованиях.

**Ключевые слова:** поведение, человек, Ислам, западный мысль.

**المقدمة:** صحيحًا؛ لأنَّ الإنسان أي إنسان عالم وحده، ويستحيل - فيما أعلم - أن يتفق اثنان من الناس في السلوك والدوافع والأفكار والصفات والخصائص، وهذا يفسر لنا الإخفاق الكبير في معظم الدراسات التي قام بها البشر - رغم التقدم العلمي والإمكانات العلمية الهائلة - لتفسير السلوك الإنساني وتوجيهه.

السلوك الإنساني سلوك متميز، ينطلق من عقل الإنسان وقلبه، وتؤثر فيه غرائزه وشهواته، وهو سلوك معقد يصعب على أي باحث - مهما بلغ علمه - أن يدرك أسبابه أو أن يفسره تفسيرًا

## 2 - اتجاه المنكرين للآديان

وقبل أن نبين موقف كلا الاتجاهين من السلوك الإنساني لا بد أن نبين مفهوم الإنسان في كل منهما أولاً: الإنسان في مفهوم أتباع الأديان يعتقد أتباع الشرائع الإلهية - ومعهم المؤمنون بالله من سائر الملل والنحل - أن الكون بما فيه من إنسان وحيوان وجماد وعوالم كثيرة لا يمكن حصرها مخلوق بقدرة الله عز وجل، على خلاف بينهم في تصور طبيعة هذه القدرة الخالقة وتصويرها (الله)، كما يعتقد أتباع الوحي الإلهي أن الإنسان خلق خلقاً مستقلاً متميزاً عن غيره من الكائنات التي خلقها الله عز وجل<sup>2</sup> قال الله عز وجل: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِذْ 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 وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ

وحتى يتحقق للدراسات السلوكية شيء من النجاح ، فلا بد من الإيمان بأن الإنسان خلق خلقاً مستقلاً، وأنه مبتوت الصلة بغيره من الحيوانات التي تشاركه الحياة في هذا العالم، إلا من حيث صدورها جميعاً عن خالق واحد هو الله عز وجل، وأن هذا الخلق المتميز دليل الحكمة والإبداع، ودليل القدرة الخالقة والعناية المحيطة، دليل وجود الله عز وجل الذي خلق الإنسان وخلق له من الملكات والمواهب ما يجعله قادراً على تلقي الهداية التي هي الطريق الوحيد لاستقامته وسعادته، فالسلوك القويم لا بد أن يستمد من هذا المنهج الإلهي المحيط بكل شيء علماً. قال الله عز وجل: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (المك/14)، وقال سبحانه وتعالى: «قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/49، 50).

وأي محاولة لفهم السلوك الإنساني وتفسيره وتهذيبه تبتعد عن هذا المنهج، وعن هداية رب الناس سبحانه وتعالى، فلن تزيد الإنسان إلا جهلاً وضلالاً وشفاء، كما هو الحال في المدنية الغربية التي اهتمت بكل شيء إلا بجوهر الإنسان، ورفعت الإنسان إلى أعلى الدرجات فجعلته إلهاً مشرعاً حاكماً على نفسه وعلى الكون، وانحطت به إلى أقبح الدرجات فدرست ما يصدر عنه من سلوك دراسة حيوانية، وسيظل هذا التخبط والتناقض ما بقي الإنسان بعيداً عن هداية الله عز وجل.

المبحث الأول: الإنسان في المفهوم الإسلامي والفكر الغربي

يمكننا القول بأن هناك اتجاهات مختلفة لدراسة السلوك الإنساني وتفسيره، أهم هذه الاتجاهات ما يلي:

### 1 - اتجاه أتباع الأديان<sup>1</sup>

1 (الدين عند الله واحد وهو: الإسلام. قال الله تعالى: «إن الدين عند الله الإسلام» (آل عمران: 19)، وقال سبحانه وتعالى: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (الشورى/13). هذا بالنظر إلى حقيقة الدين ومصدره، أما بالنظر إلى المعنى اللغوي وما عليه الناس: فهي أديان يقال دان بالشيء أي اتخذه ديناً) ينظر: الدين د/ محمد عبد الله دراز ص31 - ط: دار القلم - الكويت - الرابعة - 1419هـ / 1999م.

2 اعتمدت في بيان موقف أتباع الوحي الإلهي على القرآن الكريم؛ لأنه كما يقول الدكتور عمارة نجيب: آخر الكتب الموحى بها؛ ولأنه ثبت عدم تعرضه للتحريف؛ ولأنه دُونَ في عصر الرسالة بعكس الكتب الأخرى. ينظر: الإنسان في ظل الأديان. د/ عمارة نجيب ص47 ط: المكتبة التوفيقية - القاهرة. 1977م.

علم أو حقيقة لا تتركها حواسهم! و«الطبيعة في الفلسفة المادية الملحدة وجدت هكذا بنفسها، وكذلك سننها أو قوانينها فهي مقدرة بنفسها من غير مقدر لها، والعقل وحده طريق معرفة الحقائق وليس ثمة طريق آخر، وليست المثل الأخلاقية والقيم والمفاهيم الحقيقية إلا وقائع أو حوادث كالحوادث الطبيعية نشأت وتطورت، فهي ليست ثابتة، والإنسان نفسه إنما هو حيوان اجتماعي مفكر وليست النفس الإنسانية إلا مجموعة من الغرائز»<sup>4</sup>.

وحتى من يؤمن منهم بقوة غيبية خالقة لهذا الكون، يرون أن علاقة هذه القوة الخالقة بهذا الكون هي مجرد الخلق والإيجاد فقط.

طبيعة السلوك الإنساني في مفهوم أتباع الأديان

الإنسان في مفهوم أتباع الأديان خلق خلقاً متميزاً، والسلوك الذي يصدر عن هذا الإنسان هو سلوك متميز يختلف عن سلوك غيره من الكائنات بأشياء كثيرة منها:

الاختيار ومعناه: القدرة على فعل الشيء أو تركه، والإرادة الضابطة بمعنى أنه يستطيع أن يتحكم في سلوكه فيمتنع عن أفعال معينة مع القدرة عليها، ومنها العقل والتفكير وهو من أهم ما يميز الإنسان؛ ولأجله كرم الإنسان على سائر الكائنات، قال الله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء/70). قال الإمام الرازي (رحمه الله):<sup>5</sup> «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» وهنا بحثان: البحث الأول - أنه قال في أول الآية: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، وقال في آخرها: «وفضلناهم» ولا بد من الفرق بين التكريم والتفضيل وإلا لزم التكرار، والأقرب أن يقال: إنه تعالى فضل الإنسان على سائر الحيوانات

فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقرة/29-39).

يقول الدكتور عمارة نجيب: «لم يكتف القرآن ببيان أصل الإنسان، وأنه نشأ من طين، بل ذهب ليبين كيف تهيأ هذا المخلوق لعمارة الأرض، وكيف تكيف مع ما حوله - وهو الضعيف العاجز - فبين أن الخالق (سبحانه وتعالى) جهزه لهذه المهمة في تكوينه، وخلق له وحده دون بقية الكائنات على نحو خاص، ولم يتركه للصدف ولا للطبيعة والتطور الطبيعي، فأعطاه القلب الذي يعقل به، ويدرك ويفهم، ويتطور، ويطور، عن طريق العلم والتعلم منذ الوهلة الأولى لنشأته، كما أمده بالعلم حيث لا معلم غير الخالق في ذلك الوقت، فعلمه بالنظرية وبالتجربة، علمه بالنظرية عن نفسه أن طبيعته تحمل الاتجاهين اتجاه الخير واتجاه الشر «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (البلد/10)، وأن اتباع دعوة الخير توصله إلى الراحة والسعادة، واتباع دعوة الشر توصله إلى الجوع والعري والخوف والشقاء «فَمَنْ أَتَّبِعْ هَٰذَا؟ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه/123-124) وعلمه بالنظرية أيضاً الكثير عن ما حوله، وبين له أن مصدر دعوة الخير هو الوحي واتباع ما يأمر به الخالق والانتفاء عن ما ينهى عنه، وأن مصدر دعوة الشر هو إبليس الذي يأمر بعصيان الخالق سبحانه وتعالى»<sup>3</sup>.

ثانياً: الإنسان في مفهوم المنكرين للأديان وهوؤلاء لا يؤمنون بأن لهذا الكون إلهاً خالقاً مدبراً، فالكون أو الطبيعة هي التي أوجدت نفسها! فلا يؤمنون إلا بالمحسوس المشاهد، وينكرون أي

3 الإنسان في ظل الأديان ص 51.

4 مناهج البحث في العلوم الإسلامية. د/ مصطفى حلمي. ص 201. ط: مكتبة الزهراء. القاهرة. الأولى 1404 هـ - 1984 م.

5 أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي: ولد سنة 544 هـ وقيل 543 هـ بالري. وتبحر في العلوم العربية والفقه والمنطق وغير ذلك - وله مؤلفات عديدة في التفسير والعقيدة وأصول الفقه - وتوفي سنة 606 هـ - ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أخبار الزمان لابن خلكان ( ج 4 ص 296 ) - دار الكتب العلمية - بيروت - الأولى - 1419 هـ/ 1998 م.

الدلائل، وخلق العقل الهادي، وبعثة الأنبياء، وإنزال الكتب، كانه تعالى قال: خلقتك للابتلاء ثم أعطيتك كل ما تحتاج إليه ليهلك من هلك عن بينة (...)<sup>7</sup>.

طبيعة السلوك الإنساني في مفهوم المنكرين  
للأديان

الإنسان في نظر الماديين لا يختلف كثيرا عن الحيوان، خاصة في غرائزه ودوافعه، فهو في نظرهم لم يخلق خلقا مستقلا، ولم يلق أي عناية أو رعاية تميزه عن غيره من الكائنات، فهو حيوان في مأكله ومشربه وتلبسته لرغباته وشهواته.

أثر نظرية دارون على الفكر الغربي عامة وعلى الدراسات السلوكية خاصة:  
أحدثت نظرية «التطور» التي قال بها العالم الإنجليزي تشارلز دارون (1809-1882 م) تحولاً كبيراً في الدراسات الإنسانية وفي الفكر الغربي عامة، وقد ذهب دارون من خلال رحلاته وتجاربه إلى أن الكائنات الحية في تطور دائم على أساس الانتخاب الطبيعي، وبقاء الأصلح، فتنشأ الأنواع بعضها من بعض، ولا سيما النوع الإنساني الذي انحدر عن أنواع حيوانية.<sup>8</sup>

ولست بصدد ذكر كلام العلماء في إبطال هذه النظرية المادية<sup>9</sup> ولكن يريد الباحث أن يبينه على أن هذه النظرية (الحيوانية) كانت هي الأساس الذي قامت عليه الدراسات الغربية للسلوك الإنساني، (يقول التاريخ الأوربي: إن نظرية دارون كانت نقطة تحول في تاريخ العلوم، وأنها أثرت في اتجاه التفكير البشري بحيث يمكن تتبع آثارها في كل ما أنتجه العلماء في العهود الأخيرة وهذا صحيح، وقد تأثر بها فرويد وأول ما يبدو من هذا التأثير هو

بأمور خلقية طبيعية ذاتية مثل العقل والنطق والخط والصورة الحسنة والقامة المديدة، ثم إنه تعالى عرضه بواسطة ذلك العقل والفهم لاكتساب العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة، فالأول هو: التكريم، والثاني هو: التفضيل).<sup>6</sup>

والنفس الإنسانية التي تصدر عنها أفعال الإنسان مركب فيها الخير والشر والاستقامة والفجور، قال الله عز وجل: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (الشمس/7، 8)، والطريق الوحيد لضبط سلوك الإنسان واستقامته هو اتباع الوحي الإلهي المنزل لهداية الناس، قال الله عز وجل: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الإنسان/3)، قال الفخر الرازي (رحمه الله): «السبيل» هو الذي يسلك من الطريق، فيجوز أن يكون المراد بالسبيل ههنا سبيل الخير والشر والنجاة والهلاك، ويكون معنى هديناه، أي عرفناه وبيننا كيفية كل واحد منهما له، كقوله تعالى: «وَهَدَيْنَاهُ التَّجْدِينَ» (البلد/10)، ويكون السبيل اسماً للجنس، فلهذا أفرد لفظه كقوله تعالى: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (العصر/2).

ويجوز أن يكون المراد بالسبيل هو سبيل الهدى لأنها هي الطريقة المعروفة المستحقة لهذا الاسم على الإطلاق. أما سبيل الضلالة فإنما هي سبيل بالإضافة، ألا ترى إلى قوله تعالى: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (الأحزاب/67)، وإنما أضلوهم سبيل الهدى، ومن ذهب إلى هذا جعل معنى قوله «هديناه»: أي أرشدناه وإذا أرشد لسبيل الحق، فقد نبه على تجنب ما سواها، فكان اللفظ دليلاً على الطريقين من هذا الوجه ... (و) المراد من هداية السبيل: خلق

6 مفاتيح الغيب للفخر الرازي ج 11 جزء 21 ص 13 - دار الكتب العلمية - بيروت - الأولى - 1411هـ/ 1990م.

7 ينظر: مفاتيح الغيب ج 15 جزء 30 ص 211/210.

8 العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية. د/ فرج الله عبد الباري - ص 78 - ط: مكتبة الأزهر الحديثة بطنطا - الثانية - 1420هـ/ 2000م.

9 أُلِف في نقد نظرية التطور كتب كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين وغير مسلمين، ومن أهم الكتب التي وقف عليها الباحث «الإنسان في ظل الأديان»، د/ عمارة نجيب، «العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية»، د/ فرج الله عبد الباري.

تميزه عن غيره من الكائنات. يقول الدكتور توفيق الطويل في مقال له تحت عنوان «مشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوماً»: (كان الطبيعيون من العلماء يقولون: إن أي دراسة في مجال العلوم الاجتماعية لا تكون علمية ما لم تستخدم فيها المناهج التجريبية وحدها، وبمقدار نجاح البحث السيكولوجي أو السوسولوجي في اصطناع هذه المناهج يكون حظه من خصائص البحث العلمي، وكل بحث يصدر عن الذات وأهوائها ولا يتصف بالموضوعية يستبعد من نطاق البحث العلمي الذي يحرص على أن يستبدل بالكيفيات (أي الصفات التي لا تقاس) كميات عددية، وليس للعلم لغة إلا الرياضيات، أي الأرقام، ومن هنا وجدت الأجهزة والآلات التي تحول الصفات إلى أعداد أو أرقام، ولهذا ألح العلماء الطبيعيون في أن تقتصر العلوم الاجتماعية على الدراسات التجريبية التي تهتم بالعلاقات الرياضية للظاهرة التي تدرسها.

لكن خصوم النزعة الطبيعية قد ناهضوا هذه النزعة في العلوم الاجتماعية، قائلين: إن طبيعة الموضوعات التي تعالجها العلوم الاجتماعية لا تتيسر معالجتها بالمناهج التجريبية، ومن هنا اختلفت القوانين التي تنتهي إليها الطائفتان، فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة، وعامة، وتتخطى الزمان والمكان ... وإن اعتبرت في القرن العشرين احتمالية ترجيحية وليست يقينية؛ لأن الحتمية قد اهتزت في قرننا هذا، لكنها ترجيحية تقارب اليقين وتظل صادقة حتى يثبت بطلانها، بينما نلاحظ أن قوانين العلوم الاجتماعية تعوزها الدقة والضبط إلى جانب أنها مقيدة إلى حد كبير بظروفها وأحوالها، وتكثر فيها الحالات الاستثنائية، هذا إلى جانب أسباب أخرى يرى اللاطبيعيون أنها تعوق استخدام المناهج التجريبية في العلوم الاجتماعية نجمها فيما يلي:

أولها: حرية الإرادة البشرية لأنها تتدخل في سير الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً يتعذر معه إخضاعها لقانون علمي ثابت،

نظرته للإنسان على أنه مخلوق أرضي عالمه كله محصور في هذا النطاق الضيق القريب.

ولكن هذا ليس كل شيء، فقد تأثر به من زاوية أخرى حيث أزال عن الإنسان ما كان يحوطه من «كرامة إنسانية»، ومن رفعة وشفافية وروحانية، وذلك على اعتبار أن رعاية الله لهذا المخلوق وتكريمه له، خرافة كبيرة نتجت من الخرافة الكبرى المتصلة بخلق آدم.

وتأثر من زاوية ثالثة حين تابعه في قوله: إن غرائز الإنسان هي الامتداد الطبيعي لغرائز الحيوانات السابقة له في سلم الصعود، مضافاً إليها قدر من التطور، هو القدر الذي نتج من الظروف التي صادفت الجد الأعلى للإنسان فأثرت فيه، وأنتجت فيه الكائن البشري على مر الأيام.

ومن هذا نجد أن نظريات فرويد هي الامتداد الطبيعي لنظرية دارون، أو هي تخصيص لها في ميدان الإنسان ..<sup>10</sup>

وقد ساعدت هذه النظرية - نظرية التطور - في سيطرة الروح المادية، وتم رفض كل ما ينتسب إلى الدين من العلوم والمعارف بدعوى مخالفتها للعلم ومنهاجه، وقد واكب انتشار الفكر المادي في المجتمع الغربي تقدم كبير في مجال العلوم الطبيعية، مما أدى إلى تيسير حياة الناس المادية بصورة كبيرة، وأمام هذا التقدم الكبير في علوم المادة سيطر الغرور على نفوس الغربيين، وظنوا أن مشكلات الإنسان وقضاياها يمكن أن تحل باستخدام المنهج العلمي التجريبي وأن هذا هو السبيل الوحيد لسعادة الإنسان.

المبحث الثاني: أسباب إخفاق الدراسات النفسية والسلوكية في المجتمع الغربي  
بعد أن سيطر الفكر المادي على المجتمع الغربي تحولت النظرة إلى الإنسان فأصبح جزءاً من العالم تسري عليه قوانين المادة فقط، مع إهمال كامل لكيان الإنسان الحقيقي وخصائصه التي

ولهذا قال بعض أهل العلوم الاجتماعية: إن علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تخلو من الاستثناءات التي لا تدخل في صيغتها.<sup>11</sup>

فمشكلة العلوم السلوكية - كما نبه كثير من المحققين - أنها تتأثر تأثراً كبيراً بذاتية الباحثين وثقافتهم وأهوائهم وتطلعاتهم، لذلك لا يمكن أن يتفقوا على منهج واحد، ولا الوصول إلى نتيجة واحدة، وهذا هو السبب الذي دعى روبرت مرتون.<sup>12</sup> لأن يعترف بأن في الولايات المتحدة خمسة آلاف عالم، لكل واحد منهم علم الاجتماع الذي يخصه وحده، وذلك نتيجة تعدد العقائد الخاصة بكل عالم، رغم انتماء غالبيتهم إلى عقيدة المجتمع الرأسمالي.<sup>13</sup>

أسباب تخلف العلوم الإنسانية من وجهة نظر عالم غربي كبير  
لقد استوقف التقدم الكبير والمدesh في علوم المادة مع التأخر الملحوظ في مجال العلوم الإنسانية جماعة من العلماء الغربيين من أمثال العالم الكبير الدكتور ألكس كاريل<sup>14</sup> الذي حاول البحث عن أسباب علمية لهذا التأخر الكبير في مجال الدراسات الإنسانية رغم الإمكانيات الكبيرة والجهود الكثيرة في هذا الميدان.

يرى هذا العالم الكبير «أن هناك فارقاً أساسياً بين علوم المادة وعلوم الحياة، وأن هناك بالذات فارقاً أساسياً بين طبيعة علوم المادة وطبيعة علم الإنسان، وبين طبيعة موقف العقل من هذه وتلك، وأن هذا الفارق كامن في أمرين لا يتعلقان ببيئة ولا زمان، ولا بظروف وقتية مرهونة بالزمان والمكان .. هما:

ولهذا تيسر التنبؤ العلمي في مجال العلوم الطبيعية واستعصى على وجه الدقة في مجال العلوم الاجتماعية، وأحكام الناس كثيراً ما تتأثر بعوامل لا تتمشى مع منطق العقل، فتفسد على العقل ما كان يتوقعه.

ثانيها: أن التجربة تؤدي دوراً رئيساً في كشف القوانين الطبيعية، بينما يتعذر إجراء التجارب في مجال العلوم الاجتماعية إلا في نطاق ضيق محدود، بحيث لا يكون من المعقول إقامة منهج البحث على أساسها.

ثالثها: أن القوانين الطبيعية تصدق عادة في كل زمان ومكان، أما مقررات العلوم الاجتماعية فتشير - على عكس هذا - إلى ظروف شخصية تاريخية.

رابعها: أن قوانين العلوم الاجتماعية المزعومة ليست موضوعية خالصة، بمعنى أنها لا تكون صادقة بما هي كذلك؛ لأن الباحث الاجتماعي لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه، بل هو ينظر إلى موضوعه الذي يتصل حتماً بالإنسان من خلال عقيدته، وثقافته، وتقاليد وطنه، ونحو ذلك من عوامل تتلف نزاهته، وتحمله على أن يتأثر في بحثه بعوامل ذاتية، أما في العلوم الطبيعية فإن تجرد الباحث عن ميوله، وأهوائه ميسور عند علاج موضوعاتها، ومن هنا أمكن أن يكون البحث العلمي موضوعياً وليس ذاتياً.

خامسها: أن الدقة في العلوم الطبيعية مرجعها إلى صورتها الرياضية؛ لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها الكمية، أما في العلوم الاجتماعية، فليس من الميسور إخضاع موضوعاتها للضبط الكمي ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة؛

11 قضايا في رحاب الفلسفة والعلم د/ توفيق الطويل ص 110/112. ط : دار النهضة العربية - القاهرة - 1986م.

12 روبرت مرتون: أحد علماء الاجتماع الأمريكيين المعاصرين. ينظر: الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان أ. منصور زويد المطبوعي. ص: 71. سلسلة: كتاب الأمة. قطر. يناير 1993م.

13 ينظر: الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع ص 71.

14 عالم وطبيب فرنسي كبير درس في جامعة ليون عدة أعوام ورحل إلى الولايات المتحدة واشتغل في معهد روكفلر للأبحاث العلمية بمدينة نيويورك. ومنح جائزة نوبل عام 1912 م لأبحاثه الطبية الفذة. الإسلام ومشكلات الحضارة أ. سيد قطب. ص: 9. ط: دار الشروق. الثانية عشرة. 1422 هـ/ 2001م.

يد الإنسان في عمارة الأرض، واستخدام طاقاتها وخاماتها .. بينما هو يضع لهذا الإنسان منهج حياته، الذي يحكم هذه الحياة ولا يكل إليه هو وضع هذا المنهج، لأنه مزود بطاقات معينة ليتحكم في المادة عن علم - نسبي طبعاً - بينما هو غير مزود بمثل هذه الطاقات لمعرفة نفسه حتى يتحكم في أمرها عن علم كما يتحكم في المادة<sup>18</sup>.

1- تعقد الموضوع<sup>15</sup>  
 2- طبيعة تركيب عقولنا<sup>16</sup>  
 ثم يعلق الأستاذ سيد قطب<sup>17</sup> فيقول: هذا الواقع العلمي عن الجهل المطبق بالإنسان مع العلم النسبي بالمادة نتيجة متوقعة، وثمره طبيعية لحقيقة دور الإنسان في الأرض وغاية وجوده الإنساني في الكون كما تبدو من خلال التصور الإسلامي، والإسلام يرتب على هذه الحقيقة نتائجها، فيطلق

15 يرى الدكتور كاريل أن الدراسات السلوكية ما تزال في بدايتها . رغم التقدم العلمي الهائل . فهي ما تزال في المرحلة الوصفية، والسبب في ذلك أن «الإنسان كل لا يتجزأ وفي غاية التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له - وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه - أو في أجزائه في وقت واحد . ولكي نحلل أنفسنا فإننا مضطرون للاستعانة بفنون مختلفة - وإلى استخدام علوم عديدة. ومن الطبيعي أن تصل كل هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة، فإنها تستخلص من الإنسان ما تمكنها وسائلها الخاصة من بلوغه فقط - وبعد أن تضاف هذه المستخلصات بعضها إلى بعض - فإنها تبقى أقل غناءً من الحقيقة الصلبة .. إنها تخلف وراءها بقية عظيمة الأهمية بحيث لا يمكن إهمالها. ينظر: الإسلام ومشكلات الحضارة ص14 نقلاً عن الإنسان ذلك المجهول ل «كاريل».

16 يرى الدكتور كاريل: أن طبيعة الإنسان هي التي تحدد نظرتة إلى الأشياء وهذه الطبيعة تختلف عند كل الناس تقريباً يقول: وكل آرائنا عنه (الإنسان) مشربة بالفلسفة العقلية .. وهذه الآراء جميعاً تنهض على فيض من المعلومات غير الدقيقة - بحيث يراودنا إغراء عظيم لاختار من بينها ما يرضينا ويسرنا فقط - ومن ثم فإن فكرتنا عن الإنسان تختلف تبعاً لإحساساتنا ومعتقداتنا (10، ص 15-16).

17 السيد قطب: أديب ومفسر من أهل مصر تخرج في كلية دار العلوم بالقاهرة وعين مدرساً للغة العربية وأوفد في بعثة لدراسة برامج التعليم في أمريكا، ولما عاد انتقد البرامج المصرية، وطالب ببرامج تتماشى والفكرة الإسلامية - وبنى على هذا استقالته 1934م - وانضم إلى الإخوان المسلمين (جماعة دعوية اتخذت منهج العنف والتطرف في الوصول إلى السلطة) فترأس قسم نشر الدعوة بها، وسجن معهم إلى أن صدر الحكم بإعدامه فأعدم 1387هـ - 1967م. ينظر: معجم مصنفى الكتب العربية : أ/ عمر رضا كحالة (ص 216) - ط: الرسالة - الأولى - 1406هـ/ 1986م.

18 الإسلام ومشكلات الحضارة أ. سيد قطب ص 25/24 بتصرف.

#### مصادر البحث

1. الدين د/ محمد عبد الله دراز - ط: دار القلم - الكويت - الرابعة - 1419هـ/ 1999م.
2. الإنسان في ظل الأديان. د/ عمارة نجيب ط: المكتبة التوفيقية - القاهرة - 1977م.
3. مناهج البحث في العلوم الإسلامية. د/ مصطفى حلمي - ط: مكتبة الزهراء - القاهرة - الأولى 1404 هـ/ 1984م.
4. وفيات الأعيان وأنباء أخبار الزمان لابن خلكان - دار الكتب العلمية - بيروت - الأولى - 1419هـ/ 1998م.
5. مفاتيح الغيب للفخر الرازي ج 11 جزء 21. دار الكتب العلمية - بيروت - الأولى. 1411هـ/ 1990م.
6. العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية. د/ فرج الله عبد الباري - ط: مكتبة الأزهر الحديثة بطنطا - الثانية. 1420هـ/ 2000م.
7. الإنسان بين المادية والإسلام. أ. محمد قطب - ط: دار الشروق - القاهرة. 1409هـ/ 1989م.
8. قضايا في رحاب الفلسفة والعلم. د/ توفيق الطويل - ط: دار النهضة العربية - القاهرة. 1986م.
9. الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان. أ. منصور زويد المطيري - سلسلة: كتاب الأمة - قطر. يناير 1993م.
10. الإسلام ومشكلات الحضارة أ. سيد قطب. ط: دار الشروق - الثانية عشرة - 1422 هـ/ 2001م.
11. معجم مصنفى الكتب العربية: أ. عمر رضا كحالة. ط: الرسالة - الأولى. 1406هـ/ 1986م.

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0003-3910-8222>  
e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0006-4109-3401>  
e-mail: adiljanqulahmetov@gmail.com

## «САХАБА» СӨЗІ ШАРҒИ МАСДАР РЕТІНДЕ

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

**Құлахметов Әділжан Жайляуғазыұлы**  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
университеті,  
Алматы қ., Қазақстан

### قول الصَّحَابِيّ كالمصدر الشرعيّ

**رشيد محي الدينوف**  
دكتورة في علوم الفيلولوجيا والعلوم الإسلامية  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية  
نور مبارك، ألماتي، كازاخستان

**عادل جان قول أحمدوف**  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية  
نور مبارك، ألماتي، كازاخستان

## THE WORDS OF THE SAHABA AS SHARI'AH MASDAR

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

**Kulakhmetov Adilzhan Zhaylaugazyuly**  
Egyptian University of Islamic culture  
Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

## СЛОВА «САХАБЫ» КАК ШАРИАТСКИЙ МАСДАР

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

**Кулахметов Адильжан Жайляуғазиевич**  
Египетский университет исламской  
культуры Нур-Мубарак

**Аңдатпа:** Мақалада шарият масдарлары және оның түрлері жайында қысқаша мағлұматтар берілді. Масдарлар шығу тегіне, қуаттылығына, олардың үкім шығару кезінде қолданылу тәртібіне қарай түр-түрге бөліп қарастырылды. Солардың ішінде сахабаның сөзі (шарғи үкім шығаруға екінші дәрежелі дәлелдің бірі) тақырыбына кеңінен тоқталып, оның шарияттағы орны айтылды. Бұл сөзді үкім шығару кезінде дәлел көзі болатынын алға тартқан ғалымдар мен оларға қарсы жауап айтқандардың сүйенген айғақтарына ретроспективті талдау жүргізілді. Әйгілі төрт мәзһабтың бұл тақырып аясындағы әрқайсының өзіндік алған орны жайында айтылып, олардың ұстанымдары анықталды. Атап айтқанда, мәлики мен ханбали фикһ мектептерінде бұл масдардың маңыздылығы мен үкім шығару кезінде жүгіну тәртібі қарастырылды. Танымал ғалымдардың сахаба сөзіне қатысты ойлары мен берген анықтамалары қамтылып, аражігі талданды. Ижмағ сукутидің мағынасы ашылып, тақырыппен байланысы және ғалымдардың бұл тұрғысынан әртүрлі пікірде болғандығы баяндалды. Сонымен қатар сахабаларға қатысты келген белгілі бір хадиске қатысты ғылыми ортадағы көзқарастарға талдау жасалды.

**Түйін сөздер:** Құран, сүннет, ижмағ, сахабаның сөзі, шарият масдары, үкім, дәлел.

**المخلص:** تقدم المقالة معلومات موجزة عن مصادر الشريعة وأنواعها المختلفة. تم تصنيف المصادر بناءً على أصولها ومدى قوتها وترتيب استخدامها عند إصدار الأحكام الشرعية. تم التركيز بشكل خاص على موضوع «قول الصحابي» (أحد الأدلة الثانوية للتشريع الشرعي) ومكانته في الشريعة. تم إجراء تحليلات رجعية للحجج التي قدمها العلماء الذين يعتبرون قول الصحابي دليلاً شرعياً وأولئك الذين عارضوا هذا الرأي. تناولت الدراسة أدوار المذاهب الأربعة الكبرى (المالكي والحنبلي بشكل خاص) في هذا السياق، مع إبراز مواقفهم من الموضوع. كما تم التطرق إلى آراء العلماء البارزين حول أقوال الصحابة وتعريفاتهم، مع تحليل الفروقات بينها. تم توضيح مفهوم «الإجماع السكوتي» وعلاقته بالموضوع، مع شرح اختلاف آراء العلماء فيه. بالإضافة إلى ذلك، تمت دراسة وجهات نظر العلماء حول حديث معين متعلق بالصحابة.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن، السنة، الإجماع، قول الصحابي، مصادر الشريعة، الأحكام، الأدلة.

**Abstract:** The article provides brief information about the sources of Sharia law and their various types. The sources are categorized based on their origins, their authority, and their applicability in issuing legal rulings. Particular emphasis is placed on the concept of «the sayings of the Companions» (one of the secondary sources of Islamic legal evidence) and its position within Sharia. The analysis includes retrospective evaluations of the arguments of scholars who considered these sayings as legal evidence and those who opposed this view. The roles of the four major madhabs (Islamic legal schools) in this context are explored, highlighting their respective stances on the topic. In particular, the importance and application of these sources within the Maliki and Hanbali schools of jurisprudence are examined. Opinions and definitions by notable scholars regarding the sayings of the Companions are discussed, along with their distinct perspectives. The concept of «ijma' sukuuti» (silent consensus) is elucidated, its connection to the topic is explored, and the diverse scholarly interpretations are analyzed. Additionally, scholarly opinions on a specific hadith related to the Companions are examined.

**Keywords:** Quran, Sunnah, Ijma', Sayings of the Companions, Sharia sources, legal rulings, evidence.

**Аннотация:** В статье кратко рассматриваются источники шариата и их различные виды. Источники классифицируются по происхождению, авторитету и порядку применения при вынесении решений. Особое внимание уделяется теме «слов сподвижников» (один из

вторичных источников исламского права) и их роли в шариате. Проведен ретроспективный анализ аргументов ученых, которые считали слова сподвижников доказательством, и тех, кто выступал против. Рассмотрены позиции четырех известных мазхабов, особое внимание уделено школам маликитского и ханбалитского фикха в отношении значимости и применения данных источников. Проанализированы мнения выдающихся ученых о словах сподвижников и их определения. Раскрыто значение термина «ижма сукути» (молчаливый консенсус), описана его связь с темой и разногласия между учеными. Также проведен анализ мнений научного сообщества о конкретном хадисе, связанном с деятельностью сподвижников.

**Ключевые слова:** Коран, сунна, ижма, слова сподвижников, источники шариата, решения, доказательства.

### Кіріспе

Ислам дінінің үкімі барлық заманға сай келуі негізгі сүйенетін дәйектердің сенімді әрі жүйелі болуында. Солардың ең негізгілері Құран мен сүннет екені мәлім. Дегенмен де олар әр кезде өзгеріске ұшырап отыратын барлық заманауи жағдайды қамтымағандықтан басқа да жүйеленген дерек көзіне сүйенеді. Өз алдына дәлел болмаса да сүннетті қуаттап, оған қайшы келмеген жағдайда орындау міндет болатын дәлел көзі саналатын масалих мурсала, истихсан, әдет-ғұрып, сахабаның сөзі, истисхаб секілді бірнеше масдар бар. Үкім шығарушы ғалымдар оларды пайдалану тәртібіне сай ретімен қолданады. Құранда ашық дәлелі келіп тұрған мәселенің үкімін сүннетке сүйеніп бере алмаған секілді, негізгі емес дәлел масдарларын барлық мұсылман ғалымдары келіскен дәлел көзінің алдына шығара алмайды. Бұл мақалада қозғалатын тақырыбымыз да дәл солай, дәлел тұрғысынан дәрежесі жоғары масдардан бұрын қолданылмайды. Бірақ ханафи фикһ мектебінде сахаба сөзі қиястан басым түсетін тұсын айтатын боламыз. Үкім шығатын қайнар көздің аз емес екендігін, олардың бірі басқасынан басым екенін, қай дәлел не үшін негізге алынғандығын білу мұсылман баласының көкжиегін кеңейтіп, мәзһабтар арасындағы ерекшеліктерді

жақсырақ түсінуге жол ашады. Сонымен қатар кейбір діни топтар секілді тек қана бір масдарды негізге алып, дінді әртүрлі өмірлік жағдайға сай емес етіп көрсетіп, оны қиындатып алуға, басқа дін ұстанушыларды исламнан алыстатуына себеп болудан сақтайды.

### Тақырыпты талдауды дәйектеу

Құран мен сүннеттің ислам дініндегі орны өте ерекше, құдды бір адамзат тіршілігіндегі ауа мен судың рөліндей. Ол екеуінсіз діннің тірі қалуы мүмкін емес. Ал басқа шарғи дәлел негіздері өмірді одан әрі көркем ететін заттар іспетті, исламның қандай кең, терең ой мен көркем ақылға толы екендігін көрсетуге үлкен жол ашады. Екінші сатыға жататын (ғалымдардың барлығы бірдей дәлел ретінде қабылдай бермейтін) «сахаба сөзі» тақырыбын зерттей отырып, оған исламтанулық талдау жасау – бұл мақаланың басты **мақсаты**. Онымен қоса ғалымдардың көзқарасын саралап, арасындағы ерекшеліктерді анықтау арқылы ғылыми әдіс ретінде бекіту. Қойылған мақсатқа жету үшін келесідей **міндеттерді** іске асыруға бел будық: сахаба сөзінің этимологиясын анықтау, семантикалық құрылымын зерттеу, сахаба сөзі негізге алынып бекітілген бірнеше үкімді мысалға келтіру арқылы ғылыми әдіс екенін дәйектеу.

### Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақала барысында шарғи масдарлардың түрлерін қарастыру арқылы олардың құрылымын түсінуге бағытталған талдау жасалды. Ғұламалар арасында келісілген масдарлар мен хилафи (пікір қайшылығы) масдарларды салыстыру арқылы компаративистік талдау жасалды. «Сахаба» сөзін талдауда этимологиялық, семантикалық, салыстырмалы, концептуалдық талдау әдістері қолданылды.

### Негізгі бөлім

Усул әл-фиqh ғылымындағы шариғат масдары. Негізінде масдар сөзі араб тілінде дереккөз, шығу тегі деген мағынаны білдіреді (1, 398). Ал «шариғи масдар» сөзінің терминдік мағынасына келетін болсақ, шариғат іліміндегі үкім шығаруда сүйенетін негізгі дәлел көзі. «Шариғат масдары» сөзінің усул ілімінде басқа да атаулары бар. Мысалы, үкім негіздері, үкім дәлелдері дегендей бірнеше атауы болса да мағынасы біреу. Алланың үкімін білу үшін ғалымдардың сүйенетін заң шығару көзі шамамен жиырмадан асады. Ең маңыздылары: Құран, сүннет, ижмағ, қияс, истихсан, истисхаб, маслахат мурсала, сахабаның сөзі, шарғ мән қабләһә (бізден бұрынғылардың шариғаты), әдет-ғұрып және сәд зәраиғ.

Негізгі шариғат масдары – мұсылмандардың бірауыз келісімі бойынша, одан басқа заң шығарушы жоқ Алла тағаланың сөзі. Бұл тәңірлік негіз Құранда және Құранның нұсқауларында келетіні белгілі, ал қалғаны Құранды қуаттайды, алайда Алла тағаланың үкімін түсіндіргенімен үкімнің негізгі құраушысы бола алмайды.

Үкім негіздері бола алатын бұл дәйек көзін усул фиqh ғалымдары әртүрлі бағыт бойынша бірнеше топқа бөліп қарастырады. Соның алғашқы жіктелуі

дәлел көзінің жеке өзі үкім бекітуде негіз болу және болмау тұрғысынан екіге бөлінеді. Бірінші, жеке өзі үкім бекітуде негіз бола алатын топқа: Құран, сүннет, ижмағ, ғұрып, сахабаның сөзі. Екінші, негіз бола алмайтын, керісінше, негіз болатын масдарды қажетсінетін топ: қияс, истихсан, сәд әд-зараиғ. Ислам діні – ақыл мен нақылдың басын қосқан көркем дін. Усул ғалымдары үкім негіздерінің шығу негізіне қарай тағы бір маңызды тарапты бөліп қарастырады. Үкім негізі шарғи мәтіндерге сүйенсе нақли болып есептеледі және бұл масдарларға мұжтаһид ғалымның ойы әсер етпейді. Яғни бұл бөлімге өздігінен дәлел көзі болатын Құранды, оны кеңірек шархтап (түсіндіріп), баяндап беретін сүннетті және ол екеуіне негізделіп үкім шығаратын мұжтаһид ғалымдардың ижмағын кіргізген. Екінші түрі ол өздігінен дәлел бола алмайды, керісінше басқа бір дәлелге мұқтаж болады. Яғни ғалым үкім шығарар кезінде міндетті түрде Құран мен сүннетте келген үкім мақсаттары мен себептеріне жүгіну арқылы үкім шығарады. Имам әш-Шатиби бұл жайында былай дейді: ақыл-ой дәлелдері тәуелсіз дәлел ретінде қолданылмайды, олар самғи дәлелдерге негізделіп, олардың қолданылу жолын анықтау немесе мәнін айқындау арқылы пайдаланылуы мүмкін. Бірақ өздігінен дәлел ретінде қарастырылмайды. Себебі оның (дәлел) зерттелуі – шарғи мәселе, ал ақыл-ой шариғаттың негізін құрушы емес (Абу Исхақ, 1998: 13).

Масдардың дәлел көзі болатынына ғалымдардың келісуі тұрғысынан келесідей бөліп қарастырамыз. Бірінші түрі негізгі дәлел көзі бола алатынына келісілген масдарлар: Құран, сүннет, ижмағ және қияс. Екінші түрі ғұламалар арасында түрлі көзқарас тудырған) ғұрып, истисхаб, истихсан, масалих мурсала,

шарғ мән қабләнә және қаул сахаба( үкім негіздері болып саналады.

Шариғат масдары екеніне келісілгендердің алғашқысы Құран, одан кейін сүннет, ижмағ және қияс болуының өзіндік себебі бар. Оған бірнеше дәлел бар. Құранда: «Уа, иман келтіргендер! Аллаға қалтқысыз бағыныңдар, сондай-ақ өз араларыңнан болған басшыларыңа бағыныңдар!» аяттың бастапқы бөлігі Құран, сүннет және ижмағ дәлелдерін меңзесе, келесі бөлігінде: «Егер Аллаға және ақирет күніне иман келтірген болсаңдар, қандай да бір мәселе төңірегінде өзара келісе алмай таласып қалғандарыңда, Аллаға және Алла елшісіне жүгініңдер. Солай істегендерің (өздерің үшін) әлдеқайда қайырлы һәм ақыры да анағұрлым жақсы болады» (Ниса, 59), – деп қандай да бір мәселенің үкімі Құран мен сүннеттен табылмаған жағдайда сол екеуіне қияс қылу керек екенін көрсетеді. Пайғамбарымыздан (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) риуаят етілген келесі хадисте тағы бір дәлел саналады. Ол хадисті Мұғаз ибн Жәбәл былай деп жеткізеді: Алланың елшісі оны Йәмән жеріне елші қылып жіберген кезінде: «Егер сен бір үкім беру керек жағдайға тап болсаң қалай үкім жасайсың?» – деп сұрайды. Сонда сахаба: «Алланың кітабымен (Құран)», – деп жауап береді. Ол (с.ғ.с.): «Егер одан таппасаң?» – деді. Мұғаз: «Онда Алла елшісінің сүннетімен», – деді. Пайғамбар: «Егер одан таппасаң ше?» – деді. Ол: «Өз ойыма жүгінемін және кем қылмаймын», – дегенінде Пайғамбар (с.ғ.с.): «Алланың елшісінің елшісін Алла пен пайғамбары разы болатын іске тауфик (бағыт) берген Аллаға шүкірлер болсын!» – деді. Бұл хадисте біз Құран мен сүннеттің негіз болатынын «Алланың кітабымен» және «Елшісінің сүннетімен» деген сөзінен түсінеміз. «Өз ойыма жүгінемін және кем

қылмаймын» деген сөзі қиястың үкім негіздерінің бірі екеніне дәлел болады. Ал ижмағқа келетін болсақ ол Әбу Бәкір, Омар (Алла ол екеуіне разы болсын) секілді ислам халифалары кезеңінде жасалған жиындары дәлел. Ол жиындарда мұжтаһид сахабалардың басы қосылып, бір мәселені талқылап, ортақ ойларын мәселенің шешімі ретінде ұсынған және оны барлығы қабыл еткен.

Шариғат масдары болатын дәйектердің оқылуы ғибадатта (намазда) жарамды уахи және жарамсыз уахи тұрғысынан екіге жіктеледі. Оны оқу арқылы ғибадаттың бір рүкіні орындалған болса ол Құран, ал керсіншесі сүннет болып есептеледі. Сонымен қатар сүйенетін дәлел уахи болмау тұрғысынан екіге бөліп қарастырылады. Егер бір ғасырдағы мұжтаһид ғалымдардың ойлары (Пайғамбар дүниеден өткеннен кейінгі кезең) қандай да бір мәселеде бір үкімге түйіссе ижмағ болып саналады да, ал егер бір мәселенің үкімін екінші мәселенің үкіміне ортақ бір ғиллеті (түрткі) болған себепті үкім шығаруды қияс деп атаймыз. Ижмағтың шарғи дәлел болуына төрт мәзһабтағы ғалымдардың көпшілігі бір ауыздан келіскен. Әбу Бәкір әр-Рази әл-Жассас өзінің «әл-Фусул фил-усул» кітабында: «Фикһ ғалымдары алғашқы кезеңдегілердің ижмағы дұрыс және оның Алла тарапынан құжат екеніне келіскен (иттифақ). Олардан кейін келген буынның наразылығын қабыл етпейді әрі көпшілік кәләм (ақида) ғалымдарының ұстанымы саналады», – деген (3, 257 б.). Наззам (муғтазила ғалымы) және имамиялық бір топ ижмағтың дәлел болмайтынын айтқан. Төрт мәзһаб ғалымдары сарих ижмағты шарғи дәлел ретінде бекіткенімен, ижмағ сукутидің дәлелдігі жайында екі түрлі пікір ұстанған. Ижмағ сукути дегеніміз – көпшілік мұжтаһид-

тердің бір үкімге келісуі кезінде мәселенің үкімі айтылып, кейбіреуінің ойы ашық айтылмаған келісім. Алайда әл-Жуәйни Наззам жайында былай дейді: «Ол ижмағқа қарсы екенін білдіргендердің алғашқысы болды, сосын оның артынан рауафидтердің бір тобы ілесті. Ал Ибн әс-Субки оны зындандық деп сипаттап, оның ижмағты жоққа шығаруын шариятқа күйе жағу мақсатында жасады» (Әл-Жуәйни, 1997: 434).

Ислам діні – ақыл мен нақылдың басын қосқан көркем дін. Усул ғалымдары үкім негіздерінің шығу негізіне қарай тағы бір маңызды тараптан бөліп қарастырады. Үкім негізі шарғи мәтіндерге негізделсе, нақли болып есептеледі. Яғни бұл бөлімге өздігінен дәлел көзі болатын Құранды, оны кеңірек шархтап (түсіндіріп), баяндап беретін сүннетті және ол екеуіне негізделіп үкім шығаратын мұжтаһид ғалымдардың ижмағын кіргізген. Екінші түрі ол өздігінен дәлел бола алмайды, керсінше басқа бір дәлелге мұқтаж болады. Яғни ғалым үкім шығарар кезінде міндетті түрде Құран мен сүннетте келген үкім мақсаттары мен себептеріне жүгінуі керек.

Енді ғалымдардың арасында құжаттылығы тұрғысынан түрлі көзқарас тудырған масдарлардың бірі сахабаның сөзіне кеңірек тоқталамыз. Сахаба анықтамасын усул ғалымдары – мүмін күйінде Пайғамбарды (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) жолықтырған, ғұрып бойынша оған серік болған, сипатын нақтылайтындай онымен (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) бір мерзім бірге болған адам деп бекітсе, мухаддистер (хадис ғалымдары) – пайғамбарды (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) мұсылман күйінде көріп, иман жолында қайтыс болған адам деп сипаттаған. Екі ілім ғалымдарының зерттеу

бағыттары әртүрлі болғандықтан, аталмыш әртүрлі анықтама орын алған. Бұл мақалада сахаба терминіне усул ғалымдарының берген анықтамасы негізге алынады.

Сахабалардың көпшілігі ижтиһад деңгейіне жеткен. Олардан пәтуалар, қазылық шешімдер, үкімдер риуаят етілген. Осылардың негізі ижтиһад пен ой-пікір болған. Біз олардың истинбат жасау тәсілдері мен ижтиһад әдістеріндегі айырмашылығына қарай осы үкімдерде, пәтуаларда ортақ пікірде болмағандығын көреміз.

Усулилер бір сахабаның сөзі не пәтуасы екінші бір мұжтаһид сахаба үшін ұстануы міндетті дәлел саналмайтындығына бірауыздан келіскен. Біз сахабаларды ижтиһад жасап, ижтиһад жасауларының нәтижесінде ихтилафқа түскендігін, бірі екіншісін айыптамағандығын және ешқайсысының ақиқат менің сөзімде ғана демегендерін немесе басқа сахабаларға өзінің сөзі мен пәтуасын міндеттегендігін білеміз.

Кейбір усулилер сахабалардың пәтуасын ижтиһад пен ой арқылы белгілі болмайтын үкімдерде онымен амал етуді міндеттейтін шарғи дәлел деп шешкен. Өйткені ол Алла елшісіне (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) телінген марфуғ хадистің үкімін алады. Оған Ибн Масғұдтың (Алла оған разы болсын) «хайыздың ең аз мерзімі – үш күн» деген пәтуасын мысалға келтіреді. Осы секілді мысалдарда өз ойымен пәтуа беріле салмайды. Сахабалар бұл пәтуаларды Алла елшісінен (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) естіген болуы мүмкін.

Сахабалардың Алла елшісінен (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) нақыл етілгенге сүйенбей ижтиһад пен ой жүгірту арқылы берген пәтуалары мен сөздеріне қатысты усул ғалымдарының

арасында пікір алшақтығы орын алған. Сахабалардың танымал болған және басқа сахабалар қарсы болмаған сөздері ижмағ сукутидің (үнсіз ижмақтың) қатарына кіреді. Ижмағ сукутиге қатысты ғалымдар арасындағы пікір қайшылығын жоғарыда білдініз. Кейбір ғалымдар оны қаули (сөзбен) немесе сарих (анық) ижмағ секілді кесімділікті білдіреді десе, кейбір ғалымдар оны мұтлақ (шексіз) дәлел санамайды. Өйткені ол ижмағ емес. Себебі олардың пікірінше, ижмағ кейбіреулердің айтып, басқалардың үнсіз қалуы арқылы емес, барлығының сөзбен келісуі арқылы орын алады. Сондай-ақ ол сүннет те емес. Себебі сахаба оны риуаят еткендігін ашық айтпаған. Үшінші бір ғалымдар тобы оны занни (болжамды) дәлел санайды және оны «қарсысы анықталмаған сөз» деп атайды. Біз ижмақты зерттеу барысында осы көзқарасқа басымдық бердік.

Ал сахабалардың арасында пікір қайшылығы орын алған сөздерге қатысты усулилер екі түрлі топқа бөлінген. Мәликилер, ханбалилер бастаған топ өкілдері бұл сөздерді шарғи дәлел санайды. Басқалар олармен келіспейді.

Сахабалардың сөзін дәлел санағандар көптеген айғақ келтірген. Мысалы:

Бірінші, Алла тағала «Ал (Алла жолында қоныс аударған) муһажирлер мен (мәдиналық) ансарлардың (иманға) басқалардан озып барған алғашқылары мен олардың іздеріне ізгілікпен (*шын ықыласпен*) ілескендерге Алла разы болды һәм олар да Оған дән риза. (Алла) оларға астарынан өзендер ағатын, олар мәңгі бақи қалатын (*бейіштік*) бақтарды дайындап қойған. Бұл – зор табыс!» (Тәубе, 100) деген аятта муһажирлік және ансарлық сахабаларға ілесу Оның разылығының себебі екендігін баяндаған. Олардың сөздерін дәлелге келтіру оларға ілесу екен-

дігі күмән тудырмайды. Сондықтан ол разылық пен сауапқа себепкер болуда.

Екінші, Пайғамбардың (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын): «Менің сахабаларым жұлдыздар секілді. Олардың қайсысына ерсендер һидаят (тура жол) табасыңдар» деген сөзі. Бұл хадис – сахабалардың сөзіне еру, олардың сөздерін алу һидаятқа түсудің себебі. Сондықтан осы сөздермен дәлел келтіру уәжіп саналады (Ал-Қасси, 1988: 250).

Үшінші, сахабалар шарифат мақсатын ең жақсы білетін, Алла елшісінің (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) қасында көп жүргеннен хадистерді, сүннеттерді жетік меңгерген адамдар. Сондықтан олардың айтқан пәтуалары мен сөздері – Алла елшісінен (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) естігендері болмаса да, өздерінің ижтиһадтарынан туындағандар. Ал олардың бізге қарағанда ижтиһад жасауға құдіретті екендігі, дұрыс жолға ең жақын екендігі күмән тудырмайды. Өйткені олар араб тілінің нәзік сырын, Құранның түсу себебі мен діттегенін кеңінен қамтыған.

Сахабалардың сөзін дәлел санамағандар үш айғақ келтірген. Олар:

Біріншіден, сахабалар қатеден мағсум емес, қатеден мағсум болу Алла елшісінен (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) басқаға берілмеген. Сондықтан сахабалардың сөзі дұрыс та, қате де болуы мүмкін. Ал сөзі дұрыс немесе қате болуы ықтималдығы бар адамның сөзі дәлел бола алмайды. Сахабалардың өздері де ижтиһадтарының қате болуы мүмкін екендігін ашық айтқан. Әбу Бәкір кәлалаға («Кәлала» сөзі араб тілінде «шаршау», «әлдің кетуі», «қалжырау» деген мағынаны береді. Бұл – «иклил» деген сөзден шыққан туынды сөз. Ол «қамту», «қоршау» деген мағынаны береді. Термин ретінде «кәлала» сөзі

артында әкесі не ұлы қалмаған қайтыс болған адамға қолданылады) қатысты: «Оған қатысты өз ойымнан айтамын. Егер дұрыс болса, Алладан. Ал егер қате болса, менен және шайтаннан. Кәлала – әке мен ұлдан басқалар», – деген (Әл-Куфи, 1989: 298).

Алдыңғы тарауларда сахабалардың бір оқиғаға қатысты өз ойларымен пәтуа бергендері, содан кейін қателігін көрсететін сүннет табылып, өздерінің ижтиһадтарын тастап, сол сүннеті ұстанғандығы айтылды.

Екіншіден, сахабалар өздерінің сөздеріне қарсы шығуға болатындығын ашық айтатын. Себебі олар ақиқатты өздері жеткен үкімдермен шектеп қоймады. Керісінше, әрбір мұжтаһидке өз ижтиһады негізінде амал етуді міндеттейтін.

Үшіншіден, кейбір тәбиғиндер сахабалардың кейбір пәтуаларына қарсы шыққан. Егер олардың сөзі айғақ болғанда олардан кейін келген тәбиғин фақиһтарға оларға қарсы шығуға рұқсат етілмес еді. Әли ибн Әбу Талиб бір яһудимен қазы Шурайхтың алдына жүгініп, яһудидегі сауытты менікі деп даулап барған. Ал ол тәбиғиндерден. Шурайх Әлиден айғақ сұрағанда, ол өзінің қызметкері мен ұлы Хасанды куәгерлікке алып келген. Өйткені Әлидің пікірінше, ұлдың әкесі үшін куә болуына рұқсат саналатын. Ал Шурайхтың пікірінше, ұлы әкесіне қолдау мақсатында куә болуға жарамайды. Сондықтан ол Әлидің бұл куәлігін қабылдамайды (Ал-Асфхани, 1974: 140), (Ибн Асакир, 1998: 487).

Сахабаның сөзін дәлел ретінде қабылдамайтындар қарсы тараптағылардың дәлелін теріске шығарып былай деген: «Менің сахабаларым жұлдыз секілді» деген хадис сахабалардың артықшылығын, олардың қадірі жоғары екенін білдірмейді және оның (Алланың

оған сәлемі мен салауаты болсын) сөзінде мұжтаһидтерге олардың сөзін ұстануды міндеттейтін мағына жоқ. Ондағы бар нәрсе оларға ергісі келетіндер һидаят табушылар ғана болады. Бұл әдетте мұсылмандардың арасындағы ижтиһад деңгейіне жетпегендеріне қатысты болады.

Ал аятқа келер болсақ, ол алдыңғы муһажирлер мен ансарларға ілесу Алланың разылығына лайықты етеді. Сахабаларға ілесу олардың сөзін міндетті түрде ұстану керек, қарсы шығуға болмайтын дәлел дегенді емес, шарғи дәлелдерді іздеуде, ижтиһад жасауда, ижтиһадтары алып келгенмен амал етуде ілесуді білдіреді. Тіпті ижтиһад деңгейіне жеткен сахаба үкімдерді өзі истинбат жасай алатын нәрселерде басқаларға ермеген.

Сахабаның сөзін дәлел санайтын фикһ ғалымдарының арасында сахабаның сөзі мен қияс қатар келген жағдайда қайсысы алынатыны жайында да түрлі көзқарас орын алған. Әбу Бәкір әр-Рази Әбу әл-Хасән әл-Кәрхидің былай дегенін жеткізеді: Әбу Юсуфтің (Алла оны рахымына бөлесін) кейбір мәселеде қияс бойынша былай, бірақ мен оны сахабаның сөзінде басқаша келгені себепті тәрк етемін деген сөзі оның қай ұстанымда екенін анық көрсетеді (сахабаның сөзін қиястан жоғары қояды). Ал мен бұл ұстанымды құп көрмеймін деген. Мысалы: мадмада мен истиншақ (ауыз бен мұрын шаю) мәселесінде екеуі де қияс бойынша дәретте де, ғұсылда да сүннет болғанымен Ибн Аббас (Алла оған разы болсын) тек ғұсылда сүннет болады деп айтқаны себепті қиясты тәрк етіп, сахабаның сөзін алған (Әл-Сарахси, 2022: 523). Шәфиғи мәзһабының негізін салушы Мұхаммад ибн Идрис әш-Шәфиғидің алғашқы кезеңдерде имам Мәликтің көзқарасындай сахабаның сөзін қиястан басым көрсе кейінгі кезеңдерде жоғары-

да айтқан Имам әл-Кәрхилер секілді қияс амал ету жағынан сахабаның сөзінен жоғары тұрады деген (Әл-Мәлики, 2000: 445), (Әл-Мәлики, 2003: 341).

**Қорытынды.** Сахабалардың сөзін дәлелге келтірушілер бұл сөздер мен пәтуалардың көп жағдайда Алла елшісінен (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) естіген сүннеттер мен хадистер екендігін және хадистің сөздерінде қателікке бой алдырып қоямыз деген қауіптен және риуаятқа қатты талап қойғандықтан, оларды Алла елшісіне (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) телімегендігін алға тартады.

Ал оларға қарсы пікір айтушылар сахабалардың сөзін олардың ижтиһадтарының нәтижесі деп қарайды. Өйткені сүннетке сахабаның Алла елшісінен (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) естуі ықтимал дегендері және ойларымен ижтиһад жасағандары емес, Алла елшісіне (Алланың оған сәлемі мен салауаты болсын) ашық телгені жатады. Егер бұлар ижтиһади сөздер болса, шарифат заңын бекітуші масдар (дереккөз) саналмайды. Себебі масдарға, жоғарыда айтылып кеткендей, уахидің екі түрі (Құран мен сүннет) жатады.

### Әдебиеттер

1. Арабша-қазақша сөздік. – Алматы: «Нұр-Мүбәрак» баспасы, 2016. – 918 б.
2. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي. الموافقات. القاهرة: دار ابن عفان. 1418 هـ - 1998 م. ج. 1. ص: 590.
3. أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي. الفصول في الأصول. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية. 1414 هـ - 1994 م. ج. 4. ص: 384.
4. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني. البرهان في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية. 1418 هـ - 1997 م. ج. 2. ص: 257.
5. أبو محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر الكشي. المنتخب من مسند عبد بن حميد. القاهرة: مكتبة السنة. سنة 1988. ص: 1594.
6. أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي. المصنف في الأحاديث والآثار. الرياض: مكتبة الرشد. 1409 هـ - 1989 م. ج. 7. ص: 563.
7. أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. مطاى: مطبعة السعادة. 1394 هـ - 1974 م. ج. 01. ص: 576.
8. أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر. تاريخ مدينة دمشق. دمشق: دار الفكر. 1415 هـ - 1995 م. ج. 42. ص: 589.
9. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. أصول السرخسي. الكويت: أسفار 1443 هـ - 2022 م. ج. 3. ص: 250.
10. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. تنقيح الفصول في علم الأصول. مكة: جامعة أم القرى. سنة 2000 م / 1421 هـ. ج. 1. ص: 285.
11. أبو القاسم محمد بن أحمد بن جُزَي الكلبى المالكي. تقريب الوصول إلي علم الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1434 هـ - 2003 م. ص: 203.

## References

1. Arabsha-qazaqsha sozdik (2016). (Arabic-Kazakh dictionary). – Almaty: «Nur-Mubarak» baspasi, – 918 b.
2. Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Shatibi. (1998). Al-Muwafaqat (The Agreement). – Cairo: Dar Ibn Affan, 1418 h. – Vol. 1. – P. 590.
3. Ahmad bin Ali Abu Bakr al-Razi al-Jassas al-Hanafi. (1994). Al-Fusul fi al-Ussul (The Chapters on the Principles of Jurisprudence). – Kuwait: Ministry of Awqaf of Kuwait. – 1414 h. – Vol. 4. – P. 384.
4. Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad al-Juwaini. (1997). Al-Burhan fi Usul al-Fiqh. (The Proof in the Principles of Jurisprudence). – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. – 1418 h. – Vol. 2. – P. 257.
5. Abu Muhammad Abdul Hamid bin Hamid bin Nasr al-Kassi. (1988). Al-Muntakhab min Musnad Abd bin Hamid (The Selected (Hadiths) from the Musnad of Abd bin Hamid). Al-Qahira: Maktabat al-Sunna. Sanat. – P. 1594.
6. Abu Bakr Abdullah bin Muhammad bin Abi Shayba al-Kufi. (1989). Al-Musannaf fi al-Ahadith wa al-Athar (The Classified (Collection) of Hadiths and Narrations). – Riyadh: Maktabat al-Rushd. 1409 h. – Vol. 7. – P. 563.
7. Abu Nu`aym Ahmad bin Abdullah al-Asbahani. (1974). Hilyat al-Awliya' wa Tabaqat al-Asfiyya (The Ornament of the Saints and the Classes of the Pure). – Mataa: Matba'at al-Saada, 1394 AH. 1394 h. – Vol. 10. – P. 576.
8. Abu al-Qasim Ali bin al-Hassan ibn Hibat Allah bin Abdullah al-Shafii al-Maruf bi Ibn Asakir. (1995). Tarikh Madinat Dimashq (The History of the City of Damascus). – Damascus: Dar al-Fikr. 1415 h. – Vol. 42. – P. 563.
9. Abu Bakr Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl al-Sarkhasi. (2022) Usul al-Sarkhasi (The Principles of al-Sarakhasi). – Kuwait: Asfar. 1443 h. – Vol. 3. – P. 250.
10. Abu al-Abbas Shihab al-Din Ahmad bin Idris bin Abdul Rahman al-Maliki. (2000). Tanqih al-Fusul fi Ilm al-Usul (Refining the Chapters in the Science of Usul). – Makka: Jami'at Umm al-Qura. Sanat 1421 h. – Vol. 1. – P. 285.
11. Abu al-Qasim Muhammad bin Ahmad bin Juzay al-Kalbi al-Maliki. (2003). Taqrib al-Wusul ila Ilm al-Usul (Approaching the Attainment of the Science of Usul). – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. 1434 h. – P. 203.

FTAMP/SRSTI/ГРПТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0009-0001-1949-2709>  
e-mail: ibrahimhoca55@hotmail.com

## ИБН ЖИННИДІҢ ҚҰРАНДАҒЫ ШАЗ ОҚЫЛЫМДАРЫ: «ӘЛ-МУХТАСИБ» КІТАБЫН ЗЕРТТЕУ

Ибраһим Каплан

Хитит университеті, Теология факультеті  
Түркия

الْقِرَاءَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ الشَّاذَّةُ عِنْدَ ابْنِ جَنِّي: دراسة في كتابه (المحتسب)

إبراهيم كابلان  
جامعة حِثِّيْت، كلية الإلهيات  
تركيا

## THE STRANGE QURANIC READINGS OF IBN JINNI, A STUDY IN HIS BOOK AL-MUHTASIB

İbrahim Kaplan

Hitit University, Faculty of Theology  
Turkey

## НЕОБЫЧНЫЕ КОРАНИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ У ИБН ДЖИННИ: ИССЛЕДОВАНИЕ ЕГО КНИГИ «АЛЬ- МУХТАСИБ»

Ибраһим Каплан

Университет Хитит, факультет Теологии  
Турция

**Аңдатпа.** Ибн Жинни фонологиялық зерттеуді тәуелсіз ғылым ретінде қарастырған әрі осы ғылымды ажырату мақсатында біз осы уақытқа дейін қолданып келе жатқан лексикалық термин – фонология терминін пайдаланған алғаш ғалым ретінде белгілі. Ибн Жинни, сондай-ақ бүгінде бізге таныс «сөздегі дыбысты» зерттеген. Бұл дыбыстардың сөздердегі немесе байланысты сөйлемдерде тәуелсіз дыбыстар ретінде белгілі қасиетін сақтамай,

жаңа қасиетке ие болатынымен байланысты. Ибн Жинни дыбыстарды екі аспектіде – жалпы және функциялық тұрғыда зерттеу үшін көлемді кітап жазып, бұл тақырыпты жеке кітап ретінде зерттеп шығарған алғашқы ғалым болды. Ол: «Өз әріптестерімнің бұл ғылымды осындай мұқият зерттегенін көрмеймін», – деп дұрыс айтқан. Бұл оның кітабы тек бұрынғы пікірлер мен ойлардың жинағы емес, оның дұрыс ғылыми көзқарасын және дәлдігін көрсететін маңызды толықтырулармен ерекшеленетіндігін білдіреді. «Бұл – лексикалық зерттеу лексикографтың назарға алуы қажет маңызды жұмыс».

**Түйін сөздер:** Құран оқу әдістері, фонетика, қасиет, классификация, дыбыстар.

**الملخص:** يعدُّ ابن جَنِّي أوَّل من نظر إلى المبحث الصَّوْتِيَّ على أنَّه علم قائم بذاته، وربط ذلك بالقراءات القرآنيَّة الَّتِي أساسها التَّغْيِير الصَّوْتِيَّ من خلال كتابه: (المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها)، وهو أوَّل من استعمل مصطلحًا لغويًّا للدلالة على هذا العلم ما زلنا نستعمله إلى الآن وهو علم الصَّوْت، ويتعرَّض ابن جَنِّي لما يعرف الآن بـ «الصَّوْت في الكلام»؛ ذلك أنَّ الأصوات في الكلمات أو في الكلام المتَّصل لا تحتفظ بخصائصها الَّتِي تعرف بها حين تكون أصواتًا مستقلَّة، بل تكتسب خصائص جديدة. وقد خصَّص كتابًا كبيرًا للحديث عن الأصوات بفرعيها: العامِّ والوظيفيِّ - ويعدُّ أوَّل من انفرد بالبحث في كتاب مستقلٍّ، فقد كان على حقٍّ حين قال: «وما علمت أنَّ أحدًا من أصحابنا خاض في هذا الفنِّ هذا الخوض ولا أشبعه هذا الإنشباع»؛ بمعنى أنَّ كتابه لم يكن جمعًا لأراء السَّابِقين وأفكارهم، وإنَّما تميَّز بالإضافات الجادَّة الَّتِي تعبَّر عن نظرته العلميَّة الصَّانبة ودقَّتتها الفائقة، «وتبيَّن أنَّها دراسة لغويَّة مهمَّة يجب على عالم اللُّغة أن يضعها في الاعتبار» **الكلمات المفتاحيَّة:** القراءات القرآنيَّة، الصَّوْت، المخارج، التَّصنيف، النُّطق.

**Abstract:** Ibn Jinni was considered the first to view the phonological study as an independent science, and that he was the first to use a linguistic term to denote this science, which we still use until now, which is phonology, and Ibn Jinni is exposed to what is now known as “the voice in speech”.

This is because sounds in words or in related speech do not retain the properties that are known to them when they are independent sounds, but rather acquire new properties.

But he wrote a large book to talk about voices in its two branches - the general and the functional - and he was the first to research an independent book. He was right when he said: “I did not know that one of our companions fought in this art this delicacy, nor was he satisfied with this satisfaction.

“Meaning that his book was not a collection of previous opinions and ideas, but was distinguished by serious additions, expressing his correct scientific view and its superior accuracy, “and it turns out that it is an important linguistic study that a linguist must take into account”.

**Key words:** Quranic readings, phonetic, qualities, classification, sounds.

**Аннотация:** Ибн Джинни считается первым, кто рассматривал фонологическое изучение как независимую науку и использовал лексический термин для обозначения этой науки, который мы используем до сих пор – фонологию. Ибн Джинни также рассматривал то, что сегодня известно как «звук в речи». Это связано с тем, что звуки в словах или в связанном высказывании не сохраняют те свойства, которые присущи им, когда они являются независимыми звуками, а приобретают новые свойства. Он написал объемную книгу, чтобы говорить о звуках в двух их аспектах – общем и функциональном, и был первым, кто исследовал эту тему в отдельной книге. Он был прав, когда сказал: «Я не знал, чтобы кто-то из наших соратников исследовал эту науку с таким старанием и удовлетворением». Это означает, что его книга не была простым сборником прежних мнений и идей, а

отличалась серьезными дополнениями, отражающими его правильное научное мнение и его превосходную точность. «И оказывается, что это важное лексическое исследование, которое должен учитывать лексикограф».

**Ключевые слова:** Коранические чтения, фонетика, качества, классификация, звуки.

جَنِّيَ قرأ الأدب في صباه على يد أبي عليّ الفارسي حيث توثقت الصلّات بينهما، حتّى نبغ ابن جَنِّي بسبب صحبته، حتّى أن أستاذه أبا عليّ كان يسأله في بعض المسائل، ويرجع إلى رأيه فيها. على الرّغم من أن ابن جَنِّي كان يتبع المذهب البصريّ في اللّغة فإنّه كان كثير النّقْل عن أناس ليسوا بصريّين في النّحو واللّغة، وقد يرى في النّحو ما هو بغداديّ أو كوفيّ، فيثبتنه.

#### التّصنيف الصّوتيّ عند ابن جَنِّي:

توصل ابن جَنِّي إلى مبدأ اللّغة الصّوتيّ واعتماد التّرتيب المستمدّ من المخارج من تلقاء نفسه استناداً إلى التّجربة الخاصّة التي دعاها بـ «ذوق الحروف»؛ فقد عرض أولاً التّرتيب الأبجائيّ وأعرض عنه، ثمّ نظر في الحروف على أساس صوتيّ منطوق فكان ذواقه إيّاها، ثمّ وضعه لتسلسلها بدءاً من الحلق وانتهاءً بالشّفتين (1، 1: 15).

ولكي يتمّ هذا الذّواق الذي هو وسيلة للتّوصّل إلى تسلسل الأصوات المخرجي كان يأتي بالحرف خالصاً من أيّ حركة بعد أن يفتح فاه بالألف أي همزة الوصل؛ لأنّ الصّوت لا يفهم إلّا بسكون الحرف، «وإنما كان ذواقه إيّاها أنّه كان يفتح فاه بالألف ثمّ يظهر الحرف؛ نحو: اب، ات، اغ، اغ»؛ وهذه نفس الطّريقة التي اتّبعها الخليل بن أحمد في معجمه «العين» (2، 47). وقد نقل ابن جَنِّي هذه الطّريقة حين عرض لنزق الحروف في كتابه «سرّ صناعة الإعراب» من غير أن يشير إلى مصدره (3، 1: 6-7 - 65).

وقد أكّد ابن جَنِّي «أنّ أصول حروف المعجم عند الكافّة تسعة وعشرون حرفاً»، لكنّه ذكر أنّ المبرّد (ت: 285هـ) يعدّها ثمانية وعشرين ويدع

**منهج البحث:** هنا منهجان رئيسان؛ هما الوصفيّ والتّحليليّ؛ وقد اقتضت طبيعة البحث هذين المنهجين المرتبطين؛ حيث إنّ المنهج التّحليليّ هنا قائم على وصف الظّاهرة اللّغويّة الناشئة عن تعدد القراءات لكلمة واحدة داخل الآية وما يتبع ذلك التّعّدّد من اختلاف في المعنى، فلكلّ وجه دلالة مغايرة، لكنّها تخدم النّصّ القرآنيّ، ولا يحدث تضارب في المعنى، وهذا من وجوه الإعجاز القرآنيّ، أولاً، ثمّ تحليل آراء ابن جَنِّي وفقاً لما قاله عن القراءات القرآنيّة المختلفة.

**خطّة البحث:** يتكوّن البحث من ملخّص يتضمن تعريفاً بالموضوع وبيان أهمّيّته في الدّراسات القرآنيّة، ثمّ منهج البحث. ويتكوّن البحث من ثلاثة مباحث؛ بعضها يتضمّن عدّة مسائل تحوم حول الفكرة الرّئيسة للمبحث؛ وهي: المبحث الأوّل عن (مخارج الأصوات وصفاتها عند ابن جَنِّي)؛ وفيه حديث عن التّعريف بابن جَنِّي، والتّصنيف الصّوتيّ عنده. والمبحث الثّاني عن (المحاكاة الصّوتيّة عند ابن جَنِّي). والمبحث الثّالث عن (التّنغيم وعلاقته بالممدّ والإشباع والنّدبة) وفيه أيضاً حديث عن التّنغيم والفصل بين طرفي الوصف وطرفي الإضافة. أمّا المبحث الرّابع فعن (القراءات القرآنيّة في كتاب «المحتسب»). ثمّ تأتي خاتمة البحث؛ ونبيّن فيها أهمّ ما توصّل إليه البحث من نتائج، تليها قائمة بالمصادر والمراجع التي استقى منها البحث مادّته

#### **المبحث الأوّل: مخارج الأصوات وصفاتها**

**عند ابن جَنِّي**

##### التّعريف بابن جَنِّي:

أبو الفتح عثمان بن جَنِّي المشهور بـ «ابن جَنِّي» عالم نحويّ كبير، ولد بالموصل عام 223 هـ، ونشأ وتعلّم النّحو فيها على يد أحمد بن محمّد الموصليّ الأخفش. ويذكر ابن خلكان أنّ ابن

وقد صف ابن جني حروف الدلالة، وبيّن أثر حروفها في بناء الرباعي والخماسي، وذكر حرفي الطلاقة وهما العين والقاف، وحرفي الاعتدال والتوسط وهما الدال والسين، كما ذكر الحروف المصمتة وهي سائر الحروف (1، 45/1 - 64 - 65)، ووضح من كلام ابن جني وأمثلة أنه يستقي من الخليل من معجمه العين أساساً (2، 55).

### المبحث الثاني: المحاكاة الصوتية عند ابن جني

الحكاية هي بيان المحكي صوتاً مناظراً لأصوات الطبيعة، وهذا ممّا ابتدعه الخليل وسار عليه سيبويه ووسّعه ابن جني؛ فالخليل تنبّه إلى هذا النوع من الرباعي الذي يقصد به محاكاة صوت أو حركة نحو: صلصل وصرصر ودهداق وزهزاق وغير ذلك. أمّا سيبويه فقد ذكر أمثلة من هذا النوع عندما تحدّث عن دلالة المصادر؛ كالغليان والغثيان والخطران واللمعان؛ ففي هذه المصادر زعزعة وتحرك واضطراب، وكذلك ما جاء من مصادر مثل: الهدير والضجيج والصهيل والنهيق، ومثله مصادر أخرى كالصرّاخ والنباح، وسيبويه في هذا يحذو حذو الخليل، فقد ذكر أنّ ما أورده هو مأخذ الخليل (4، 4: 14 - 15).

أمّا ابن جني فقد عقد باباً في «الخصائص» دعاها بامساس الألفاظ أشباه المعاني، وقد ذكر بداية أنّ الخليل وسيبويه نبّها على هذا الموضع الشريف اللطيف، وأنّ الجماعة تلقفته بالقبول له والاعتراف بصحته، ونقل ابن جني عن الخليل مثلاً وهو «صر» و«صرصر»، كما نقل من سيبويه بعض ما ذكره من حكاية المصادر، ووجد ابن جني من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ما حداه ومنهاج ما مثلاه (6، 2: 152 - 153).

وينبغي التنبيه إلى أنّ هذه المسألة اتخذت شكلاً جديداً لدى ابن جني الذي كان معنياً بإثبات صلة التناسب بين اللفظ والمعنى ممّا يستند إلى الحكاية ولا يقف عندها، أمّا صنيع الخليل فهو مختصّ بالرباعي المبني على الحكاية من حيث

الألف التي هي في أول الحرف أ، ب، ت، ث...؛ لأنها همزة لا تثبت على صورة، ويجعل الباء أول الحروف، ويردّ ابن جني على المبرّد مبيّناً أنّها موجودة في اللفظ الذي هو قبل الخط، فسيبيلها أنّ تعتدّ حرفاً كغيرها (3، 1: 41 - 43)، وهكذا يتبيّن أنّ هذا الاختلاف مبعثه سبب كتابي وصرفي يتصل بالألف اللينة تارة وبالهزمة الألف اليابسة تارة أخرى، وهذا الاختلاف عند الخليل نفسه (2، 27).

ويلاحظ أنّ الترتيب - عند الخليل - مخالف لما اعتمده سيبويه وابن جني وغيرهما من علماء من علماء اللغة والتجويد؛ فسيبويه عرض حين تحدّث عن المخارج هذه الصورة للترتيب (ء ه ا، ع ح، غ خ، ق، ك، ج ش ي، ض، ل، ن، ر، ط د ت، ز س ص، ظ ذ ث، ف، ب م و) (4، 4: 433 - 434)، وذكر ابن جني أنّ «هذا هو ترتيب الحروف على مذاقها وتصعدها، وهو الصحيح، فأمر ترتيبها في معجمه (العين) ففيه خلل واضطراب ومخالفة لما قدّمناه آنفاً ممّا ربّته سيبويه وتلاه أصحابه عليه، وهو الصواب الذي يشهده التأمّل له بصحّته» (1، 1: 54 - 46). كما أنّ الخليل لم يعين عدداً للمخارج على نحو ما نجده عند ابن جني؛ الذي عدّ ستة عشر مخرجاً وأسقط مخرج الجوف، فقد جعل مخارج اللام والراء والنون مخرجاً واحداً (1، 1: 46 - 48).

الحديث عن الوترين الصوتيين لبيان صفتي الجهر والهمس ناقض بسبب عدم معرفة القدامى عاثةً للوترين الصوتيين ممّا سبّب غموضاً في تعريفهم للمجهور والمهموس من الأصوات؛ إذ لم يكن متيسراً بحال من الأحوال وقوف أولئك اللغويين على دقائق التّشريح وتعمقهم في فهم آليات النطق، لكنّ هؤلاء الذين جهلوا الوترين الصوتيين ودورهما في النّصوبت عاثةً والجهر خاصّة تحسّسوا شيئاً من التّرديد أو الصّوت أو الصّدى المنبعث من الصّدر أو الحنجرة، وهو إدراك أولي للأثر الذي تولّده حركة الوترين الصوتيين (5).

الشَّدِيد مثلاً قالوا: طويـد يـل، ويكادون يمدّون الطَّاء أيضاً، ويقولون: عالال مبالغة في الوصف بالعلو (6).

وطول الأصوات وقصرها من الوظائف الدِّلالية المهمّة للتّغيم حيث يتمّ تحويل المعنى وقلبه تمامًا، وهذا ما نفق عليه في قول ابن جني (6، 2: 210)، وعلى ذكر طول الأصوات وقصرها لقوة المعاني المعبّر بها؛ يحكى أنّ رجلاً ضرب ابنًا له، فقالت أمّه له: لا تضربه ليس هو ابنك: فرافعها إلى القاضي، فقال هذا ابني عندي.. وهذه أمّه تذكر أنّه ليس مني، فقالت المرأة: ليس الأمر على ما ذكره، وإنّما أخذ يضرب ابنه، فقلت له لا تضربه ليس هو ابنك، ومدّت الفتحة، فتحة النُّون جدًّا، فقال الرَّجُل: والله ما كان منها هذا الطَّويل الطَّويل، فما فهمه الأبُ بتّغيم معين رفضته زوجته أمام القاضي مدّعية تنغيماً آخر، فأقسم أنّه لم يكن في كلامها هذا التّغيم الطَّويل الطَّويل، وهنا نلمس الخطورة الدِّلالية التي يمكن أن يقوم بها الإشباع، فهو يوازي عبارات بأكمالها.

ويذهب ابن جني إلى أنّ الأصوات مرهونة بما تحمله من دلالات، وأنّ المعاني تتلعّب بالألفاظ، وأنّ الأصوات تابعة للمعاني، فمتى قويت قويت، ومتى ضعفت ضعفت، وأنّ قراءة من قرأ قوله تعالى: (سورة يس: الآية 30)، (يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ) بالهاء الساكنة، إنّما هو لتقوية المعنى في النَّفس؛ وذلك أنّه في موضع وعظ وتنبيه وإيقاظ وتحذير، فطال الوقوف على الهاء كما يفعله المستعظم للأمر المتعجّب منه، الدّال على أنّه قد بهره وملك عليه لفظه وخاطره، فهذه الدّلالات جميعها من وعظ وتنبيه، وإيقاظ وتحذير (6، 2: 210) تستلزم التّغيم تمامًا، مثل لزومه في الاستعظام والتّعجّب والانبهار.

أمّا عن الإشباع فمن الأوزان المخروقة فَعِلَ التي تصبح فعيل، (6، 3: 121-124) قال ابن جني: وروينا عن قطرب (ت: 206هـ) نعيم

تأليف الحروف من الدَّلَق والَطَّق والصنم؛ ولأنّ في الحكاية تكرارًا مستحسنًا جاز فيها كلّ تأليف لا يجوز في غيرها (7، 58).

أمّا من حيث دوران هذه الأصوات في الكلام فقد توصّل العلماء إلى تحديد مراتب «دوران الحرف» من حيث الكثرة والقلة في اللسان العربي، وأجمع هؤلاء على أنّ الحروف المصوّتة هي أكثر الحروف في كلّ لسان، أمّا الألف فهي أكثرها في العربيّة (7، 62).

### المبحث الثالث: التّغيم وعلاقته بالمدي والإشباع والتّنبية

يقوم التّغيم بوظيفة تمييزيّة واضحة بين الجمل الإنشائيّة الاستفهاميّة والجمل الخبريّة، وذلك عن طريق رفع الصّوت، يقول ابن مهران النّيسابوري: «مذات القرآن على عشرة أوجه، ومدّ الفرق نحو: «الآن» لأنّه يفرّق بين الاستفهام والخبر، وقدره ألف تامّة بالإجماع، فإن كان بين ألف المدّ حرف مشدّد زيد ألف ليمكّن به من تحقيق الهمزة؛ نحو قوله تعالى: (سورة الأحزاب: الآية 35)، (وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ) فالمدّ هو (8، 1: 98) الذي يفرّق بين الخبر والاستخبار، فإذا مدّدت دلّلت على الاستفهام، أمّا إذا حذف المدّ فعلى الخبر، ومنه قرأ الحسن: (سورة عبس: الآية 2)، (أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى) بالمدّ، قال أبو الفتح: (أن) معلقة بفعل محذوف دلّ عليه قوله تعالى: (سورة عبس: الآية 1)، (عَبَسَ وَتَوَلَّى)؛ تقديره: أنّ جاءه الأعمى أعرض عنه، وتولّى بوجهه..؟ فالوقوف إذاً على قوله: وتولّى، ثمّ استأنف لفظ الاستفهام منكرًا للحال، فكأنّه قال: لأنّ جاءه الأعمى، كان ذلك منه (9، 1: 352).

وفي قوله تعالى: (سورة النمل: الآية 37)، (ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأَيِّبَهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلُ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَدْلَلَةً وَهُمْ صَاغِرُونَ)؛ فهذا مذهب معروف عند العرب؛ لأنّهم يمدّون ما لا أصل له في المدّ عند الدّعاء أو الاستغاثة مثلاً، أو عند المبالغة في غيرهما، فإذا أرادوا أن يعبّروا عن الطول

غير معتمدته أو معتمدة عليه أسرت فيه، ولم تتأَنَّ على اللَّفْظِ المعبَّر به عنه، وكذلك الاعتراض بين المضاف والمضاف إليه.

روى الفراء (ت: 207هـ) عن بعضهم أنَّه سمعه يقول: «أكلت لحماً شاه»، وهو يريد «لحم شاه»، فأشبع الفتحة، فأنشأ عنها ألفاً. وهو اعتراض بين المضاف والمضاف إليه على ضيق الوقت وقصره بينهما (6، 2: 208). ومن ذلك قراءة الأعرج (ت: 117هـ) عن أبي الزناد بثلاثة آلاف، أو خمسه آلاف بسكون الهاء، وقد ذكر فيما قيل، فهذا تقوية وعذر لقراءة أبي سعيد (6، 2: 208)، لقد أبرز ابن جني في هذين النَّصين كيف يتمُّ الفصل بين المضاف والمضاف إليه بعناصر تنغيمية، تمثلت في المطل والوقف بينهما على الرَّغم من أنَّ الإضافة تقتضي وصل المضاف والمضاف إليه لأنَّ الثاني تمام الأول.

#### المبحث الرَّابع: القراءات القرآنيَّة في كتاب (المحتسب)

كتاب (المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها) يبحث في علم القراءات، وقد عرض فيه مصنّفه اللُّغوي الكبير ابن جني للقراءات الشاذة، وبيَّن الأصل اللُّغوي لهذه القراءات، وكشف عنها وجاء على ذلك بالشواهد اللُّغويَّة من الأشعار وأقوال العرب وجاء بالقواعد الصَّرفيَّة والنَّحويَّة أيضًا، واعتبر فيه ابن جني أنَّ هذه القراءات- وإن كان لا يتعبد بتلاوتها- فإنَّ ذلك لا يعني عدم الاستفادة منها لغة وفقها إن صحَّ سندها ولم يبلغ حدَّ التواتر.

أبرز ما تناوله ابن جني في (المحتسب):

- تعريف القرآنيَّة
- أنواع القراءات وشروطها.
- الصِّراع حول قضية القراءات قديماً وحديثاً
- باب الرَّدِّ عليهم في وجوه القراءات.
- وقد تدبَّرت وجوه الخلاف في القراءات

الرَّجلُ زَيْدٌ بإشباع كسرة العين وإنشاء ياء بعدها كالمطافيل، والمساجيد والجلاليد، والصَّياريف، إنَّ هذه الخلقة للصَّيغ الصَّرفيَّة وقيودها نتيجة الإشباع أثارت نقاشات حادَّة بين القدماء (6، 3: 121-125)، ومن ذلك ما أورده الرَّجَّاج (ت: 310هـ) عند حديثه عن (أمين): وفي (أمين) لغتان قصر ومدّ، فالمقصود عربيٌّ لكثرة فعيل في العربيَّة، والممدود مختلف فيه، وروي عن الأخفش أنَّه أعجميٌّ وكما لا يجوز لأحد أن يقول إنَّ هذه الكلمات أعجميَّات لخروجها عن كلامهم، فالألفاظ المشبعة ليست أعجميَّة، ولكنَّها أيضًا ليست مقابيس علماء الصَّرف، وأوزانهم، وإنَّما هي ألفاظ فصيحة لحقها التَّنغيم. وعلى كلِّ حال الخرق جارٌّ على كلِّ المستويات في سبيل الحفاظ على التَّنغيم ومقتضياته (10، 58).

أما النُّدبة فهي موطن آخر لرفع الصَّوت، فيها دلالة على الحزن والصَّجَر؛ لذلك وجدنا ابن جني يؤوِّل قراءة ابن أبي ليلى: قال تعالى: (سورة هود: الآية 27)، (قَالَتْ يَا وَيْلَتَا أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا)؛ وأصلها: يا ويلتي، فأبدلت الياء ألفاً، لأنَّه نداء فهو في موضع تخفيف (6، 2: 213). وقال أيضًا في قوله تعالى: (سورة هود: الآية 27)، (وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ)، وقرأ السَّديُّ: ابنه ممدودة الألف على النِّداء، وقيل على التَّرتيبي، وهو على الحكاية، أو النُّدبة؛ أي قال له: يا ابنه.. على النُّدبة، ولو أراد حقيقة النُّدبة، لم يكن بدّ من أحد الحرفين: يا ابنه أو وا ابنه، كقولك: وا زياده، ويا زياده (6، 1: 322-323).

#### التَّنغيم والفصل بين طرفي الوصف وطرفي الإضافة:

الفصل بين طرفي الوصف، أو التَّعليق، يقول أبو الفتح محتجاً بقراءة: (سورة يس: الآية 30)، (يا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ) (6، 2: 208)، أمَّا (يا حَسْرُهُ) بالهاء ففيه النَّظر، وذلك أنَّ قوله عَلَى الْعِبَادِ متعلّق بها، أو صفة لها، وكلاهما لا يحسن الوقوف عليها دونه، ووجه ذلك أنَّ العرب إذا أخبرت عن الشَّيء

فاعتزضت خوالج هذا الدَّهر دونه، وحالت كَبَوَاتِه فوجدتها سبعة أوجه.  
- فإن قال قائل: فهل يجوز لنا أن نقرأ بجميع بينه وبينه؟

من أجل هذا تجرَّد ابن جَنِّي للقراءات الشَّاذَّة ينوب عن شيخه في الاحتجاج لها، ويؤدِّي حقَّها عليه، كما أدَّى شيخه حقَّ القراءات غير الشَّاذَّة عليه؛ إذ كانت داعية الاحتجاج للنوعين ثابتة، والاستجابة لها لازمة؛ بل لعلَّ داعية الاحتجاج للشَّاذ أثبت، والاستجابة لها ألزم. قال في المقمَّة يشرح غرضه من الاحتجاج للشَّاذ: «غرضنا منه أن نرى وجه قوَّة ما يسمَّى الآن شاذًّا، وأنَّ ضارب في صحَّة الرواية بجرانه، أخذ من سَمَت العربية مهلة ميدانه؛ لئلاَّ يُرى مَرى أنَّ العدول عنه إنَّما هو غضُّ منه أو تهمة له». ويقول في موضع آخر منها يبيِّن رأيه في الشَّاذ ومكانه عند الله: «إلاَّ أنَّا وإن لم نقرأ في اللَّلاوة به مخافة الانتشار فيه، ونتابع مَنْ يتبع في القراءة كلَّ جائز رواية ودراية، فإنَّا نعتقد قوة هذا المسمَّى شاذًّا، وأنَّه ممَّا أمر الله تعالى بتقبُّله، وأراد منا العمل بموجبه، وأنَّه حبيب إليه، ومرضى من القول لديه».

الحقَّ أنَّ القراءات القرآنيَّة الصحيحة والمشهورة والشَّاذَّة أيضًا قد فتحت آفاقًا رحبة واسعة للدرس اللُّغويِّ، لما فيها من محاسن علوم اللغة العربيَّة وآدابها نحوًا وصرفًا ونثرًا وشعرًا، وتجلية غوامضها بصورة لا تكاد تجتمع في كتاب إلاَّ في كتب الاحتجاج لتلك القراءات، ويأتي كتاب المُحتسَب لابن جَنِّي في طليعتها، فقد صنَّفه ابن جَنِّي في أواخر حياته، وغرضه منه الاحتجاج للقراءات الشَّاذَّة، ويقصد بالشَّاذَّ ما سوى القراءات السبع وإن كان صحيحًا أو مشهورًا، ونهج فيه على غرار احتجاج شيخه أبي عليٍّ الفارسي (ت: 377هـ) للقراءات السَّبع في كتابه (الحجَّة في علل القراءات السَّبع)، وكان ابن جَنِّي في المُحتسَب كما يصفه تلميذه الشَّريف الرُّضي (ت: 406هـ) في حقائق التأويل بأنَّه: «يعلو بالتغلغل في استنباط المعاني، والتولُّج في غامضاتها، والغوص في قراراتها»، وهو كما يقول الرُّضي أيضًا: «وهو في هذا العلم- يعني علم القراءات- السَّابق المسوم، والأوَّل المقوم، والبحر الجموم، والدَّليل المأموم»، والحقَّ مع الشَّريف الرُّضيِّ كما يبدو جليًّا من كتاب المُحتسَب الَّذي هو كنزٌ في النُّحو والصَّرف والبلاغة والأدب والشَّواهد الشَّيعريَّة (11، 7).

وزاده رغبة في الإقبال على الشَّاذ والاحتجاج له أنَّ أحدًا من أصحابه لم يقدِّم للاحتجاج له على النُّحو الَّذي يريد، قال: «فإذا كانت هذه حاله عند الله، وكان مَنْ مضى من أصحابنا لم يضعوا للحجاج كتابًا فيه، ولا أولَّوه طرفان من القول عليه؛ وإنَّما ذكروه مرويًّا مسلمًا (9، 1: 11)، مجموعًا أو متفرَّقًا، وربما اعتزموا الحرف منه فقالوا القول المقنع فيه، حسنٌ بل وجب التَّوجُّه إليه، والنَّشأغل بعمله، وبسط القول على غامضه ومشكله».

فبذلك كان المحتسب في الاحتجاج لشواذ القراءات، ألَّفه أبو الفتح وقد علَّت به السنَّ، وأشرف على نهاية العمر، قال الشَّريف الرُّضيُّ: كان شيخنا أبو الفتح النُّحويُّ عمل في آخر عمره كتابًا يشتمل على الاحتجاج بقراءة الشَّواذ (13، 5: 331). وقال أبو الفتح في مقدِّمة المحتسب: «وإن قصرت أفعالنا عن مفروضاتك وصلتها برأفتك بنا، وتلافتنا من

ألَّف ابن مجاهد على رأس المائة الثَّالثة من الهجرة كتاب القراءات السَّبعة (21، 1/ 36)؛ فانقسمت القراءات إلى شاذة وغير شاذة، وغلب وصف الشَّاذ على ما عدا القراءات السَّبع. وبدا لأبي عليٍّ الفارسي أنَّ يحتجَّ للقراءات السَّبع؛ فألَّف كتابه الحجَّة، وفكَّر بعض الوقت أن يؤلِّف كتابًا مثله يحتجُّ فيه للقراءات الشَّاذَّة؛ بل إنَّه فيما يقول ابن جَنِّي في مقدِّمة المحتسب: «قد همَّ أن يضع يده فيه ويبدأ به؛

في الاحتجاج لقراءة أبي جعفر يزيد: (سورة البقرة: الآية 34)، (لَمَلَأْنِيكَ اسْجُدُوا) بضمّ الثاء: «هذا ضعيف عندنا جداً».

وليس عجيباً ولا منكوراً أن يتشابه الكتابان في المنهج على هذا النحو؛ فموضوعهما واحد، وصاحب الحجّة أستاذ لصاحب المحتسب، ووَحدة الموضوع تستدعي تشابهاً في علاج مسائله، وللاستاذ في تلميذه تأثير، وللتلميذ في أستاذه قدوة. ولهذا كان المحتسب- كما كانت الحجّة- معرضاً حافلاً، يزخر بكثير من الشواهد والتوجيهات، وألوان من الآراء والبحوث اللغوية والصوتية، التي تدلّ على الغزارة والثمّن، وعلى شمول الإحاطة، ودقّة الملاحظة، وبراعة القياس، وصحة الاستنباط. وليس هذا بكثير على أبي الفتح، ولا هو ممّا يتعاضده، فذلك دأبه في كل ما عرفنا له من كتب، ثمّ هو بعد هذا قد ألف المحتسب في آخر حياته- كما سبق- أي حين استفاضت تجاربه، واستحصدت ملكاته، وبلغت معارفه غاية ما قدر لها من نضج واكتمال.

على أنّ ابن جنّي كان يأخذ على الحجّة أنّ الشّيخ أبا علي قد أغمضه، وأطال الاحتجاج فيه؛ حتّى عيّ به القراء، وجفا عنه كثير من العلماء. قال في مقدّمة المحتسب: «فتجاوز فيه قدر حاجة القراء إلى ما يجفو عنه كثير من العلماء، وقال في الاحتجاج لقراءة: (سورة الأنعام: الآية 154)، (تماماً على الذي أحسن)، وقد كان شيخنا أبو علي عمل كتاب الحجّة في قراءة السبعة، فأغمضه وأطاله حتّى منع كثيراً ممّن يدّعي العربية فضلاً عن القراءة وأجفاهم عنه».

فلم يشأ أن يكون في المحتسب كما كان شيخه من قبله في الحجّة؛ لهذا لا تراه يُكثر مثله من الشواهد، ولا يمعن إمعانه في الاستطراد، ولا يغمض إغماضه في الاحتجاج، وهو يذكر هذا وينبّه عليه في مواطن شتى من الكتاب. فيقول في الاحتجاج لقراءة: (سورة الأنعام: الآية 158)، (لا

سيئات أنفسنا، ما امتدّت أسباب الحياة لنا، فإذا انقضت علائق مُدَدنا، واستوفي ما في الصُحف المحفوظة لديك من عدد أنفسنا، واستؤنفت أحوال الدّار الآخرة بنا؛ فاقبلنا إلى كنز جنّتك التي لم تُخلق إلّا لمن وسع ظلّ رحمتك».

وهذا كلام قلّمَا يقوله إلّا امرؤ غلب عليه التفكير في الآخرة، واستبد به حبّ التزوّد لها؛ لأنّه يشعر أنّ منيته قد دنت، وأنّ حياته قد أذنت بزوال، فهو يتخشّع لله، ويبتغي إليه الوسيلة؛ عسى أن يثيبه الله مغفرة منه ورضواناً، ولعلّه لذلك سمّاه المحتسب، واختار أن يدلّ باسمه على الغرض الذي يريده به، لا على الموضوع الذي يديره عليه.

ومنهج المحتسب كمنهج الحجّة، لا يكاد يخالفه إلّا بمقدار ما تقتضيه طبيعة الاحتجاج لقراءة الجماعة والقراءة الشاذة، فأبو الفتح يعرض القراء، ويذكر من قرأ بها، ثمّ يرجع في أمرها إلى اللّغة، يلتمس لها شاهداً فيرويه، أو نظيراً فيقيسها عليه، أو لهجة فيردّها إليها ويؤنسها بها، أو تأويلاً أو توجيهاً فيعرضه في قصد وإجمال، أو تفصيل واقتنان، على حسب ما يقتضيه المقام، ويتطلبه الكشف عن وجه الرأى في القراءة. وهو في الجملة أخذ بها واطمئنان إليها، وربّما وقع في نفسك من كثرة ما عدّد من خصائصها، واستخرج من لطفائها أنّه يؤثّر لها ويحكم لها على قراءة الجماعة، كما في الاحتجاج لقراءة الحسن: (سورة الفاتحة: الآية 6)، (اهدنا صراطاً مستقيماً).

وإن هو لم يجد للقراءة وجهاً يسكن إليه؛ إمّا لشذوذه في اللّغة، وإمّا لحاجته في الاحتجاج إلى ضرب من التّكلف والاعتساف، لم يتحرّج أن يردّها أو يضعف القراءة بها، لا يكاد يأخذها هي نفسها بهذا أو ذاك؛ ولكن يأخذ به الوجه الذي يتّجه بها إليه، فهو أخذ غير مباشر ولا صريح (9، 1: 12). فقال مثلاً في الاحتجاج لقراءة ابن محبّين: (سورة البقرة: الآية 126)، (ثُمَّ أَطْرَهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ) بإدغام الضّاد في الطّاء: «هذه لغة مردولة». وقال

ولا ينسب بعضها الآخر، ويرويه في أكثر الأمز أبيتاً كاملة، وفي أقله أجزاء من الأبيت، يبلغ أحدها شطر البيت، وقد يقل عنه أو يزيد عليه، وربما روى الشاهد مع بعض صلته، فإذا هو معها بضعة أبيات

وأكثر شواهد مما يتردد في كتب اللغة وعلومها، وبينها طائفة من أشعار المولدين، يأتي بها للاستئناس والتّمثيل، أو لإيضاح المعنى وتأييده، قال وقد روى بيتاً للمتنبّي في أثناء الاحتجاج لقراءة: (سورة الأنعام: الآية 137)، (وَلْيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ) بفتح الباء: «ولا تقلّ ما يقوله من ضعفت نحيزته، وركت طريقتة: هذا شاعر محدث، وبالأمس كان معنا، فكيف يجوز أن يُحتج به (9، 1: 14). في كتاب الله- جلّ وعزّ- فإنّ المعاني لا يرفعها تقدّم، ولا يُزري بها تأخّر. أمّا الألفاظ، فلعمري إنّ الموضوع معتبر فيها» (9، 1: 15).

#### خاتمة البحث:

الحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على سيدنا محمّد، بعد البحث في موضوع: (القراءات القرآنيّة عند ابن جنيّ في كتابه «المحتسب»)، وقف البحث على عدّة نتائج؛ منها:

- نظر ابن جنيّ في الصّوائت الحركات، ووجد أنّها تؤدي هي الأخرى الدور نفسه الذي تؤديه الصّوائت، وأنّ إبدال الصّوائت Apophony يؤدي هو الآخر دوراً مهماً في أداء دلالات مختلفة، وبهذا يكون قد حاز شرف السّبق إلى مثل هذا التّحليل، متقدّماً بذلك جميع علماء اللغة المحدثين.

- ابن جنيّ كان ممّن يؤمنون إيماناً قوياً بوجود الرّابطة العقليّة المنطقيّة بين الأصوات والدلّولات أو ما يسمّيه بعض المحدثين بالرّمزية الصّوتيّة؛ فابن جنيّ يتحدّث عن مراحل معيّنة في نظرية الفونيم، إنّّه يركّز على الثّنائيات الصّوتيّة التي تختلف من ناحية المخرج أو الصّفات، ويرى أنّ تقارب معنى الكلمتين يكون نتيجة تقارب الصّوتين، ولكن هذا لا يعني أنّ الكلمتين تحمّلان معنى واحداً، بل إنّ لكلّ كلمة معنى مخالفاً.

تَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا)، «والشّواهد على ذلك كثيرة؛ لكن الطّريق التي نحن عليها مختصرة قليلة قصيرة» (9، 1: 13). ويقول في الاحتجاج لقراءة: (سورة هود: الآية 32)، (فَأَكْثَرْتَ جِدَلْنَا) ، ولولا أنّ القراء لا ينسبون في هذه الطّريق لنبهت على كثير منه؛ بل إذا كان منتحلو هذا العلم والمترسّمون به قلّما تطوّع طباعهم لهذا الصّرب منه، فما ظنّك بالقراء لو جُسموا النّظر فيه والتّقرّي لغزوره ومطاوويه؟

ولعزوف ابن جنيّ عن الإسهاب والإمعان في الاستطراد نراه في مقدّمة المحتسب يفضل كتاب أبي حاتم السّجستانيّ في الشّواذ على كتاب قطرب «من حيث كان كتاب أبي حاتم مقصوراً على ذكر القراءات، عارياً من الإسهاب في التّعليل والاستشهادات التي انحطّ قطرب فيها، وتناهى إلى متباعد غاياتها». على أنّ أبا الفتح- أحسن الله إليه- لم يلتزم الاقتصاد في الاستشهاد في كلّ مقام، ولا سيّما حين تكون القراءة غريبة، يدعو ظاهرها إلى التّنكير لها والتّعجب منها. فقد استشهد في قراءة: (اهدنا صراطاً مستقيماً) بعشرة شواهد، بعضها من شعر المولدين، واحتجّ لقراءة: (وَلَا أَدْرَأُكُمْ بِهِ) فأطال الاحتجاج ما شاء الله أن يطيل، ثمّ ختمه بقوله: وهذا وإن طالّت الصّنعة فيه أمثل من أن تُعطى اليد بفساده.

وعبارة المحتسب مرسلة متدقّقة، فيها طلاوة بادية، وعليها مسحة ملازمة من عذوبة الفنّ وأناقته، مبسوطة في غير حشو ولا فضول، يشبع فيها الازدواج، ويطول الفصل، جزلة الألفاظ، لا تخلو أحياناً من بعض الغريب الذي يحتاج في الكشف عن معناه الذي يقتضيه المقام إلى فضل تأوّل وإمعان، وفي مقدّمة الكتاب أمثلة له متفرّقة.

أمّا شواهد المحتسب فكثيرة؛ لكن يشبع فيها التّكرار؛ لتكرر مقتضيات الاستشهاد بها، وجملتها من الثّبعر، وفيها قليل من حديث الرّسول وكلام البلغاء والأمثال السّائرة، وطريقته في إبرادها لا تخالف طريقة العلماء الآخرين؛ فهو ينسب بعضها

على نهاية العمر، قال الشريف الرضي: كان شيخنا أبو الفتح النحوي عمل في آخر عمره كتاباً يشتمل على الاحتجاج بقراءة الشواذ. وأكثر شواهد مما يتردد في كتب اللغة وعلومها، وبينها طائفة من أشعار المؤدبين، يأتي بها للاستئناس والنمثيل، أو لإيضاح المعنى وتأييده.

- القراءات القرآنية الصحيحة والمشهورة والشاذة أيضاً قد فتحت أفقاً رحبة واسعة للدرس اللغوي، لما فيها من محاسن علوم اللغة العربية وآدابها نحواً وصرفاً ونثراً وشعراً، وتجليه غوامضها بصورة لا تكاد تجتمع في كتاب إلا في كتب الاحتجاج لتلك القراءات، ويأتي كتاب المختسب لابن جني في طليعتها، فقد صنّفه ابن جني في أواخر حياته، وعرضه منه الاحتجاج للقراءات الشاذة، ويقصد بالشاذ ما سوى القراءات السبع وإن كان صحيحاً أو مشهوراً، ونهج فيه على غرار احتجاج شيخه أبي علي الفارسي (ت: 377هـ) للقراءات السبع في كتابه (الحجة في علل القراءات السبع).

- تجرّد ابن جني للقراءات الشاذة ينوب عن شيخه- أبي علي الفارسي- في الاحتجاج لها، ويؤدّي حقّها عليه، كما أدّى شيخه حقّ القراءات غير الشاذة عليه؛ إذ كانت داعية الاحتجاج للنوعين ثابتة، والاستجابة لها لازمة؛ بل لعلّ داعية الاحتجاج للشاذ أثبتت، والاستجابة لها ألزم.

- شواهد المحتسب كثيرة؛ لكن يشيع فيها التكرار؛ لتكرّر مقتضيات الاستشهاد بها، وجملتها من الشعر، وفيها قليل من حديث الرسول وكلام البلغاء والأمثال السائرة، وطريقته في إيرادها لا تخالف طريقة العلماء الآخرين؛ فهو ينسب بعضها ولا ينسب بعضها الآخر، ويرويها في أكثر الأمر أبياتاً كاملة، وفي أقلّه أجزاء من الأبيات، يبلغ أحدها شطر البيت، وقد يقلّ عنه أو يزيد عليه، وربما روى الشاهد مع بعض صلتها، فإذا هو معها بضعة أبيات

- شدّد ابن جني على قيمة التلويّنات الصوتية وجعلها في مستوى دلالات المقام، فأما إن عريت من الدلالة عليها من اللفظ أو من الحال فإنّ حذفها لا يجوز. وذلك ما يفهم من تخريجات ابن جني لكثير من قضايا القراءات في كتابه «المحتسب في تبين وجوه القراءات والإيضاح عنها».

- وقف ابن جني على طول الأصوات وقصرها، وبيّن أنّها من الوظائف الدلالية المهمة؛ حيث يتمّ تحويل المعنى وقلبه تماماً، فقد اهتمّ بذكر طول الأصوات وقصرها لقوّة المعاني المعبر بها، كما ذهب ابن جني إلى أنّ الأصوات مرهونة بما تحمله من دلالات، وأنّ المعاني تتلعب بالألفاظ، وأنّ الأصوات تابعة للمعاني، فمتى قويت قويت، ومتى ضعفت ضعفت.

- يقوم التنعيم بوظيفة تمييزيّة واضحة بين الجمل الإنشائيّة الاستفهاميّة والجمل الخبريّة، وذلك عن طريق رفع الصوت، يقول ابن مهران النيسابوري: «مدّات القرآن على عشرة أوجه، ومدّ الفرق نحو: «الآن» لأنّه يفرّق بين الاستفهام والخبر، وقدره ألف تامّة بالإجماع، فإن كان بين ألف المدّ حرف مشدّد زيد ألف ليتمكّن به من تحقيق الهزمة.

- وطول الأصوات وقصرها من الوظائف الدلالية المهمة للتنعيم حيث يتمّ تحويل المعنى وقلبه تماماً، وهذا ما نفق عليه في قول ابن جني، وعلى ذكر طول الأصوات وقصرها لقوّة المعاني المعبر بها.

- الحكاية هي بيان المحكي صوتاً مناظراً لأصوات الطبيعة، وهذا ممّا ابتدعه الخليل وسار عليه سيبويه ووسّعه ابن جني.

- الإشباع من الأوزان المخروقة فعلّ التي تصبح فعيل. أما الندبة فهي موطن آخر لرفع الصوت، ففيها دلالة على الحزن والضجر.

- كان المحتسب في الاحتجاج لشواذ القراءات، ألفه أبو الفتح وقد علّت به السنّ، وأشرف

### المصادر والمراجع:

- 1 - ابن جني، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
- 2 - الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/ 2003م.
- 3 - ابن جني، سر صناعة الإعراب.
- 4 - سيبويه، الكتاب.
- 5 - سيبويه، الكتاب، 3: 548. ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1: 8. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2020م، 94. الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي، شرح شافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1395هـ / 1975م، 3: 258 - 259. هنري فليش، التفكير الصوتي عند العرب في ضوء سر صناعة الإعراب، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، بحث في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد (23)، 1968م، 58. غانم قدوري الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، دار عمار، عمان، الطبعة الثانية، 1428هـ/ 2007م، 77- 78.
- 6 - ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية، دار الهدى للطباعة والنشر، القاهرة.
- 7 - أحمد محمد قدور، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة العين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية.
- 8 - السبوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية.
- 9 - ابن جني، المحتسب في تبين وجوه القراءات والإيضاح عنها.
- 10 - سامي عوض - عادل علي نعامه، «دور التنعيم في تحديد معنى الجملة العربية».
- 11 - الجبلي، حازم، أثر المحتسب في الدراسات النحوية، مطبعة الوفاء، دمشق.
- 12 - ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضبّاع، المطبعة التجارية الكبرى (تصوير دار الكتاب العلمية) عدد الأجزاء (2).
- 13 - الرضي، الشريف، حقائق التأويل، تحقيق وشرح: محمد رضا آل كاشف الغطاء، دار المهاجر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

## МЫСЫРДАҒЫ МӘМЛҮК ҚЫПШАҚ БИЛІГІНІҢ ИСЛАМИ ЗАҢДАСТЫРЫЛУЫ

Сәки Қайрат Ұзақұлы

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

Байбарыстану орталығының директоры

Алматы қ., Қазақстан

إضفاء الشرعية الإسلامية على سلطة ممالك القبحاق في مصر

خيرات سكي

مدیر مرکز بیبرس للدراسات

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك

الماتي، كازاخستان

## ISLAMIC LEGITIMIZATION OF THE REIGN OF THE MAMLUKS KIPCHAKS IN EGYPT

Kairat Saki

Director of the Center for Baybars Studies

Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak

Almaty, Kazakhstan

## ИСЛАМСКАЯ ЛЕГИТИМИЗАЦИЯ ВЛАСТИ МАМЛЮКОВ КИПЧАКОВ В ЕГИПТЕ

Саки Қайрат Узақұлы

Директор Центра Байбарсоведения

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак

г. Алматы, Казахстан

**Аңдатпа:** Байбарыс сұлтан бастаған мәмлүктер өздерінің билігін заңдастыру үшін дінді саяси мақсатқа пайдаланды. Олар әскери емес саланы жергілікті дін адамдарының басқаруына бере отырып, беделді шейхтерді бақылауда ұстауға ұмтылды. Байбарыс

сұлтан 1261 жылы Каирде халифаны қайта таққа отырғызып, мәмлүк қыпшақ билігін Египетте ғана емес, бүкіл мұсылман әлемінде заңдылық тұрғысынан бекітті. Оның үстіне крестшілер мен елхан империясына қарсы жан аямай күресуі олардың мұсылмандар алдындағы беделін көтерді.

Қыпшақ мемлекетіне барынша түркілік сипат беруге тырысты. Дешті-Қыпшақпен байланысты жандандырып, жауынгерлік дала дәстүріне, ана тіліне адалдығынан танбады. Қырымнан жылына екі кеме қыпшақ бозбала мен бойжеткендерді алып өтумен бірге түркі жылқысы, бүркіт, байтөбет, тазы, қос өркешті түйе әкелетін.

Қыпшақ мәмлүктер кезінде Египет түркі мемлекеті империяға айналып, оның ислам дінінің төрт мәзһабын теңестіруі әр мәзһабтың білгірлеріне, ғұламаларға деген сұраныс тудырды. Каирге Түркістаннан шыққан ғұламалар, шейхтер келе бастады.

**Түйін сөздер:** мәмлүк, халифа, Байбарыс, заңдылық, мәзһабтар.

**الملخص:** استطاع المماليك بقيادة السلطان بيبرس إضفاء الشرعية على سلطتهم، لقد سعى إلى إبقاء الشيوخ المؤثرين تحت السيطرة، ووضع المجال غير العسكري تحت سيطرة المتدينين المحليين، فقد أعاد السلطان بيبرس عرش الخلافة الإسلامية في القاهرة عام ١٢٦١ هـ، وأظهر قوة القبجاق ليس فقط في مصر لكن في جميع أنحاء العالم الإسلامي. علاوة على ذلك، فإن نضال المماليك ضد الصليبيين وإمبراطورية إلخان رفع هيبته أمام المسلمين. سعى القبجاق إلى إعطاء الدولة طابعاً تركيا أكثر، لقد أعادوا إحياء العلاقات مع ديشت القبجاق، وظلوا أتباعاً مخلصين للتقاليد العسكرية للسهوب العظيمة، لغتهم الأم جلبت سفينتين سنوياً من شبه جزيرة القرم فتيان وفتيات القبجاق إلى مصر. تم إحضار الخيول التركية والنسور الذهبية والكلاب السلوقية والجمال ذات الحذب المزدوج. خلال فترة المماليك في القبجاق، أصبحت القاهرة عاصمة الإمبراطورية، وتسببت معادلة المذاهب الأربعة الإسلامية في طلب الخبراء والعلماء في كل مجال، وبدأ العلماء والشيوخ من تركستان يتدفقون إلى القاهرة. **الكلمات المفتاحية:** المماليك، الخليفة، بيبرس، الشرعية، المذاهب.

**Abstract:** The Mamluks, under the leadership of Sultan Baybars, were able to legitimize their authority. They sought to keep influential sheikhs under control, placing the non-military sphere under the control of local religious figures. Sultan Baybars restored the Islamic caliphate in Cairo in 1261, demonstrating the power of the Kipchak not only in Egypt but throughout the Islamic world. Moreover, the Mamluks' struggle against the Crusaders and the Ilkhanate Empire elevated their prestige among Muslims. The Kipchak sought to give the state a more Turkish character. They revived relations with the Desht-i Kipchak and remained loyal followers of the military traditions of the Great Steppe, their native language. Two ships annually brought Kipchak boys and girls from the Crimean Peninsula to Egypt. Turkish horses, golden eagles, saluki dogs, and double-humped camels were also brought.

During the Mamluk period in Kipchak, Cairo became the capital of the empire, and the equal status of the four Islamic madhhabs (schools of thought) led to a demand for experts and scholars in every field. Scholars and sheikhs from Turkestan began to flock to Cairo.

**Keywords:** Mamluks, caliph, Baybars, legitimacy, madhhabs.

**Аннотация:** Мамлюки во главе с султаном Байбарсом использовали религию в политических целях, чтобы узаконить свою власть. Они стремились держать под контролем влиятельных шейхов, отдавая невоенную сферу под управление местных религиозных людей. Возвращение султаном Байбарсом на престол Халифа в Каире в 1261 году утвердил кипчакскую власть с точки зрения легитимности не только в Египте, но и во всем мусульманском мире. Более того, самоотверженная борьба мамлюков с

крестоносцами и империей ильханов подняла их авторитет перед мусульманами. Кипчаки стремились придать государству более тюркский характер. Оживили связи с Дешт-и-Кыпчаком, оставались верными приверженцами боевой традиции Великой степи, родному языку. Два судна в год из Крыма, доставляли в Египет кипчакских юношей и девушек. Привозили тюркских лошадей, беркутов, байтобетов, борзых, двугорбых верблюдов.

Во время мамлюков кипчаков Каир стал столицей империи, а приравнивание четырех мазхабов ислама вызвало спрос на знатоков, ученых каждого направления. В Каир стали стекаться ученые, шейхи из Туркестана.

**Ключевые слова:** мамлюк, халиф, Байбарс, легитимность, мазхабы.

**Кіріспе.** Түркі мәмлүктер бөтен этникалық, лингвистикалық ортада еріксіз бола жүріп, мемлекеттік басқару тетігіне қалай қол жеткізе алғандығының алғышарттарын тарихшы Ибн Хасул (1058 жылы қ.б.) өзінің «Китаб тафдил әл-атрак ала саир әл-аджнад» (Түркілердің басқа ұлт жауынгерлерінен артықшылығы туралы кітап) атты шығармасында жан-жақты негіздеп береді. Осы тарихшының сөзіне қарағанда, ислам әлеміне соғыс тұтқындары ретінде сатылып әкелінген түркілер: *«Ішер аста, киер киімде, мінер атында иесімен тең жүрмесе, ырза болмайтын. Басқа сатылып алынған құлдар мен тұтқынға түскендер секілді жер сытыру, жылқы күту және т.б. сол секілді өздері істеуге ұят санаған жұмыстарды мүлде істемейтін. Ал бас бостандығын алған түркілер әскери қызметке алынған соң әскербасы, топ басы, басқа да бұйрық беретін, басқаратын жұмыстарға ұмтылатын, басқа істерді қабыл алмайтын»*. (Ибн Хасул, 2019: 41)

Түркілер мұсылман қоғамында ешқашан дәрежесі төмен жұмысқа не іске бармағандықтан, олардың тектілігі, мықтылығы туралы аңыз-әңгімелер кеңінен тарап, Ұлы Дала ұландарының айрықша болмысы төңірегінде ерекше түсінік қалыптасады. Аббасид халифалары кезінде түркілер өздерінің санының аздығына, көбінесе еріксіз әкелінгендігіне қарамастан, мұсылман қоғамындағы

маңызды ұлттардың қатарына кіреді. Сондықтан түркілерден құралған әскер мен түркілерден тұратын әскербасылар Халифаттың иерархиясында өздеріне лайық орын алады. Халифа оларды әртүрлі ұлттан құралған Халифаттың түрлі түкпірлеріндегі тәуелсіздік жолындағы қозғалыстарды басу үшін де қолданады. Осыған байланысты олардың мемлекетті басқару ісіндегі рөлі артып, олардың қатарынан уәзірлер, уәлилер және тағы басқа да жоғары лауазым иелері шыға бастайды. Сол себепті кез келген империялар секілді Халифат та ыдырағанда одан бөлініп шыққан әмірліктердің басында, негізінен, түркілер тұрады.

### Материал мен әдістер

Осы мақаланың дереккөз негіздері ретінде ортағасырлық тарихшылардың шығармалары алынды. Мақаланы жазуға объективтік, тарихилық, жүйелілік, салыстырмалық және талдау мен жинақтау, даму сияқты ғылыми таным принциптері басшылыққа алынды. Осы методологиялық негіздерді қолдану барысында мәмлүктер сақтаған ұлттық ерекшеліктер басты назарда болды.

### Нәтижелер мен талқылау

Мәмлүк қыпшақ мемлекеті деген атпен белгілі болған мемлекеттік құрылым 1250-1382 жылдар аралығында 132 жыл өмір сүрді. Бұл мемлекетті бір топ дарынды сұлтан басқарды. Құтыз сұлтан 1260

жылы Айн Джалут шайқасында Хулагу хан әскерін талқандап, мұсылман туын жықпай ұстап қалса, Байбарыс (Сәки, 2022: 34-39) сол дәстүрді жалғастырып, 1292 жылға қарай крестшілер қамалдарының жойылуын, өздерінің теңіз асып қашуын қамтамасыз етіп кетті. Египет мәмлүк империясының тоғыз жолдың торабында жатқан басты аумағына, ал Каир соның басты қаласына айналады.

Тарихи тұрғыдан алғанда Египет халқы мемлекет пен дінді бөліп қараған. Оның себебі билік пен дінге ондай көзқарас олардың өткен заман барысында жинаған тәжірибесінің қорытындысы деп бағаласа болады. Мысалы, Египеттегі фатимидтер билігі тұрғындардың көпшілігі сүннит екендігіне қарамастан шиға билігі болған. Сүнниттердің шиғаға қатысты көзқарасы белгілі. Ал Тулун, Ихшид, аюбидтер билігі жат жұрттық түркі билігі болды. Осындай тәжірибеден тұрғындар мемлекет пен дін ұғымын бір-бірінен бөлек алып қарайтын.

Тарих сахнасына қыпшақ-бахри деген атпен шыққан түркі жауынгерлері құрған мемлекет бұрынғы қабылданған түсінікке сай келмеді. Қыпшақ мәмлүктерінің билігі олардың шымбайына батты. Олардың жауынгерлік қабілеті басшыларының лидерлік қасиетіне қарамастан жергілікті кейбір дін адамдары бұрын «құлдық қамытын кигендіктен» мұсылман халқын басқаруға заңды құқықтары жоқ деп санады. Олар жатжұрттықтарды күштері жетсе төңкеріп-ақ тастағылары келді.

Құлдық мәселесі 1230 жылдары мәмлүктер билікке келмей тұрып ауық-ауық көтерілетін сұрақ болатын. Тұрғындар араб емес билікке қарсылық көрсетті: *«Мәмлүктер мемлекеттегі тұрғындар арасын бөліп тұрған кедергіні сезетін. Жергілікті халық*

*оларға бұрынғы құлдар деп бас кезінде оларды қабыл алмады»* (Саид, 2018: 45). Ибн Шаһин: *«Мәмлүк бектері мен сұлтандары өздерін дінді қорғаушылар ретінде көрсетуге тырысты; олар үлкен мешіттер, жұма мешіттерін, медреселер салды, қайырымдылық, діни және мәдени қайырымдылықты көбейтті, дін адамдарын қазы, сол жерлерде дәріс оқытқызды»*, (Саид, 2018: 199) – деп мәмлүктер құлдық таңбасын жоюға тырысты деп көрсетеді.

Құлдық мәселесі 1230 жылдары мәмлүктер билікке келмей тұрып, үлкен саяси дағдарысқа әкелген күрделі сұрақ болатын. Билік басындағы мұсылман, бірақ басқа этникалық қауымдастықтың өкілдерімен, оның үстіне құлдық таңбасы тиген қарулы қатал адамдармен ынтымақтастық орнатқан дін адамдарының жергілікті қоғам алдындағы жауапкершіліктері зор еді.

Атақты қазы, факих, тәпсірші, лингвист–имам әл-Изз бен Абдусаламның (1181-1262) «ғұламалардың сұлтаны», «бектерді сатушы» және «шайхы ислам» деген лақап аттары болған. (Аз-Зухейли, 1992: 41-42). Ол құқықтық сұрақтар бойынша билеушілерге кеңес беруімен және егер олар ислам заңдарына қайшы келсе, оларға қарсы тұруымен танымал еді.

«Бектерді сатушы» деген лақап атына байланысты аңыз бойынша ол Дамаск билеушісімен араздасып, Египетке көшіп кетеді. Каирге келген имам әл-Иззге аюбид сұлтаны Нәжмүддин құрмет көрсетсе де, ғұлама бұл елдегі жүйенің дұрыс емес екеніне байланысты мәшһүр пәтуасын шығарады.

Ол пәтуа күшейіп келе жатқан мәмлүк бектеріне қатысты еді. Мәмлүктер аюбид мемлекетінде сол кезеңде ірі

мансаптарға тағайындала бастаған еді. Шейх мәмлүктер бас бостандықтарын алмаған, сондықтан басқару мансаптарын иеленуге құқықтары жоқ деген пәтуа шығарады. Сонымен не керек, бектер өре түрегеледі, тіпті шейхты өлтірмек те болады. Соңында сұлтан бектердің наразылықтарына қарамай бектердің бас бостандықтарын беру процедурасын жасауға мәжбүр болады (Аз-Зухейли, 1992: 182).

Іс жүзінде, шейх әл-Изз бин Абдусалам Египетке 1236 жылы келеді, түркі бектеріне қатысты пәтуасы шамамен сол жылдары шығады. Ал мәмлүктер билікке 1250 жылы, Байбарыс сұлтандыққа 1260 жылы көтеріледі. Бұл кезге қарай мәмлүктерге қарсы дауыстар барынша бәсеңдеген еді. 1262 жылы дүниеден озған шейх әл-Изз бин Абдусалам 1260 жылы Байбарысқа адалдық туралы ант береді. Бір атап өтерлік тұсы, Байбарыс шейхтің жаназасына қатысқан.

Сондықтан қыпшақ сұлтандары, біріншіден, тұрғындардың діни сезімдеріне әсер ету арқылы биліктерін заңдастыра алатындығын тез түсінді. Ғұламалар, шейхтер, сопылар, жалпы дін өкілдеріне байсалды көзқараспен қарау билікті заңдастыруға септігін тигізеді деп есептеді.

Екіншіден, қыпшақ мәмлүктер заманы көшпелі түркі атының дүркіреп тұрған кезі болатын. Жеме-жемге келгенде көшпелілер 1258 жылы Халифат астанасы Бағдат қаласын күшпен алып, халифаны кілемге орап, тепкілеп өлтіріп, ешқандай заңдастырусыз өз билігін орнатқан еді.

Оның үстіне Алдыңғы Азия мен Шам, Месопотамияға түркі тайпаларының толқын-толқын көші, түркілерге қарсы крест жорықтарының басталуы,

көшпелілердің соққысынан көпұлтты Халифаттың ыдырауы бұл аймақта бұрын болып көрмеген саяси, діни, әлеуметтік, демографиялық сілкіністер мен өзгерістерге әкелді. Ф. Кардини бұл жөнінде: *«Ислам әлеміндегі үстемдік арабтардан түркілерге көшкен еді. Араб тілі ислам дінінің қасиетті тілі ретінде қала берді, бірақ кейбір функцияларын парсы тіліне беруге мәжбүр болды. Құнарлы жерлердегі қалаларда тұратын саны шектеулі арабтар мен көшпелі тайпалар есепке алынбайтын. «Араб» сөзі «бәдеуи» сөзінің синониміне айналған еді»,* (Кардини, 1981: 147) – деп көрсетеді.

Мәмлүк қыпшақ сұлтандары заманында Египет пен Шам халқының түрлі әлеуметтік тобы мен табы саяси жағынан сұлтанға, діни жағынан халифаның сөзіне қарап тұрды. Сол кездегі түсінік бойынша сұлтан мен халифа жоғары тапты, мәмлүк бектері мен әскері екінші тапты, урбан (көшпелі араб) атауымен бәдеуи тайпалары үшінші тапты білдірген. Тіпті кейбір мұсылман ойшылдары мұсылман қоғамы ғұламалар мен әмірлерден тұрады және сол қоғам осы екеуінің күшімен орныққан деп санады. Әмірлер – мемлекет адамдары, ғұламалар – дін адамдары. Осы екі топтың қарым-қатынасы – қоғам мен адамдар арасындағы қалыпты байланыстың кепілі.

Мәмлүк сұлтаны – мемлекет басшысы, саяси тұлға, ал дін адамдары, қазылар – қасиетті Құраннан, пайғамбар (Алланың оған салауаты мен сәлемі болсын) сүннетінен бастау алатын шарифат өкілдері. Сұлтан бастаған, негізінен, әскери іспен айналысатын әлеуметтік топты қылыш иелері, ал діни, әкімшілік істермен шұғылданатындарды қалам иелері немесе сәлде кигендер деп атайтын.

Қылыш иелері жергілікті халықтың оқыған бөлігін мемлекеттік басқаруға

тартып, оларға діни, әкімшілік жұмыстарын бергенімен жалпы халықпен араласып кетуге, қыз алуға бармайтын. Бастапқыда қара халық «құлдық қамыты тиген» деп қыпшақ билеуші тобын мойындамайтын, менсінбейтін. Осындай тығырықтан шығуда дін адамдары, қазылар, имамдар, шейхтер өздерінің пәтуалары, шариғат үкімдері, уағыздары, құтпалары арқылы екі тараптың ортақ консенсуске келуіне септігін тигізді.

Хатшылық диуанында (кеңсесінде) маңызды мансаптардың қатарына құпия хатшы жұмысы жататын. Тарихшы Ибн Халдун: «Құпия хатшы мансабын түркі мемлекетінде дін адамдары иеленетін. Түркі дауадар (сұлтан кеңсесінің меңгерушісі) арабшаға жетік, есепке жүйрік дін өкіліне мұқтаж еді», (Ибн Халдун, 1981: 247) – деп көрсетеді.

Уақыт өте келе қыпшақ мәмлүк сұлтандары өзінің әскери күші, бектері мен жауынгерлеріне және дін өкілдерінің мызғымас беделі мен шариғатқа арқа сүйеді. Халифат туын қайта көтеру олардың осы екінші факторға үлкен мән бергендігін көрсетеді. Байбарыстың 1260 жылғы Халифатты қалпына келтіруі дін ғұламалары мен шариғат заңгерлері тарапынан қызу қолдауға ие болған еді. Оның үстіне қыпшақ сұлтандары кезіндегі діни құрылыс саласындағы бұрын-соңды болмаған дүмпудің жергілікті мұсылман қауымында рухани әсері өте күшті болды.

Дін өкілдерінің қыпшақ сұлтандары кезіндегі орны мен ықпалы туралы айтқанда олар мұсылман қоғамының мінез-құлқы, жан дүниесіне қатысты рухани, діни, моральдық жағын тәрбиелеу, түзу жолға салу, әділет орнату, зұлымдыққа жол бермеуге қатысты сұрақтарға сөзбен де, іспен де жауап беруі тиіс болатын. Сол заманда айбатты қыпшақ сұлтандары алдында ақиқатты қайықпай

айта алатын санаулы дін өкілдерінің болуы дін мен билік арасындағы үйлесімді халық пайдасына қарай шешті.

Ғұламалар мемлекеттік құрылымда жоғары діни мансапқа көтеріліп, жергілікті қоғамда ерекше орын алған. Сұлтандар саяси шешімнің шариғатпен үйлесуін қамтамасыз ету үшін дін адамдарына жүгінетін. Сәлделілер деп аталған дін адамдары шариғат талаптарының мүлтіксіз орындалуын қадағалайтын. Оқығандар, жазу, есеп, шариғатты білетіндер қалам иелері қатарына өте алатын.

Мысырлық христиандар копттар хатшылық, есеп істерінде мұсылмандарға бәсекелес бола алды. Олардың көпшілігі сұлтан диуандарында ұзақ жыл қызмет істеп, өз діндерінен бас тартқан жоқ. Ал қазылық, шариғатқа сәйкес хисба (дау-тартысты шешу), уақыпты, қаржы басқару, пәтуа шығару, медреседе оқытушылық, құтпа айту, мешіттерде имамдық, сопы үйлерінде машайық секілді діни істерге қатысты мансаптарға тек ғұламалар тағайындалатын.

Дін адамдары үшін ол кезде ең құрметті мансап қазылық жасау, әділ төрелік ету болатын. Бас қазыны сұлтан тағайындайтын. Ол шариғат негіздерін терең білетін, асқан әділет сезімі бар, сұрақты жан-жақты қарастыра алатын, шындыққа жеткенше сабыр сақтайтын, шешімдерінде ақиқатты басшылыққа алатын, сенімді, жеке пайдаға ұмтылмайтын, Алладан қорқатын адам болуы керек.

Байбарысқа дейін бұл мансапқа шафиғи қазылары ғана тағайындалатын. Енді мәмлүк империясының түкпір-түкпіріндегі елді мекендерде әр мұсылманға өзінің мәзһабының қазысына жүгіне алатын мүмкіндік туды.

Сот-қазылық ісінің маңыздылығына қарай қазылар мемлекеттен ай сайын 50

алтын динар көлемінде жақсы жалақы алатын болған. Қазылардың ішінде міндеттерін Алланың жүзі үшін атқарған аскеттер де кездеседі. Мысалы, бас қазы ханбалит Шамсуддин әл-Мақдиси (1283 жылы қ.б.) дегенге білім, жұмыс жағынан теңдес қазы болмаған. 12 жыл қазы қызметін атқарып көк тиын алмаған. Байбарыс оны қатты сыйлаған.

Ғұламалар билеуші топ өкілдерімен кездесуге аса құлықты болмаған, алайда халық мүддесін қорғайтын мәселелердің шешімін табуда жиынға қатысуға ерекше мән берген. Имам ас-Субки: *«Дін мен ақиқат үшін сұлтан алдына бара берсе болады»*, (Ас-Субки, 1986, 68) – деп көрсетеді.

Билік басындағы мұсылман болса да басқа этникалық топтың өкілдерімен, оның үстіне құлдық табы тиген қарулы катал адамдармен ынтымақтастық орнатқан дін адамдарының жергілікті қоғам алдындағы жауапкершігі зор еді. Құран аяттары мен хадистерді түсіндіретін факиһтар, пәтуа шығарып, құтпа-уағыз айтатындар, оқытушылар мен мұғалімдер қоғамның жай-күйін сергек қадағалап, туындаған сұрақтарға жауап беруі тиіс болатын.

Ғұламалардың ақсүйегі, бас қазы, шафиғи шейхы, ғұлама Ибн Бинт әл-Ағазз (Аз Зухейли, 1992: 154) деген атпен белгілі болған Таджуддин Ибн Бадр 1207 жылы туған. Әкесі ерте қайтыс болып, аюбид мемлекетінің министрі болған нағашы атасы әл-Ағазздың қолында өседі. Ибн Бинт әл-Ағазз деген лақап аты әл-Ағазздың қызының баласы дегенді білдіреді. Ақылды болып өскен балаға сол уақыттың белгілі ғалымдары дін ілімдерін оқытады. Пәтуа шығару мен дәріс беруге ерте араласады, жазу мен есепке де жүйрік болады. Қаржы үйінде тәжірибе жинап, Египет сұлтаны Наджмуддин

Аюптың (1239-1249) диуан (кеңсе) істеріне жауапты адам болып істейді.

1256 жылы Таджуддин Ибн Бадр алғаш рет қазы болып тағайындалады. Бұл қазы бір іс бойынша қандай адам сұраса да шарифатқа қайшы келсе, көмектесуден бас тартатын. Сол мінезі үшін халық оны ұлықтайтын, Байбарыс та оны сыйлайтын. Байбарыс оған қыпшақ мемлекетіндегі шарифатқа қатысты барлық істі тапсырып, мен өлгенше не өзің өлгенше жұмыстан кетпейсің деп айтады екен. Өмірінің соңына дейін 1266 жылы қайтыс болғанша Байбарыспен тығыз қатынаста болып, көп жағдайда оған еріп жүретін болған. Шейх бас әмірлер көрсін деп Байбарысқа әдейі еріп жүреді екен. Себебі ол үнемі сұлтан қасында жүргендіктен бас бектер өктемдік жасауға бармайтын.

Біз осы шейхтің өмірінен қыпшақ мәмлүк билігі кезінде жоғары діни мансапқа қол жеткізген, жергілікті қоғамға әсері орасан зор, кіршіксіз беделі мен шексіз абыройы бар дін өкілдері, іс-әрекеттері жергілікті діни білім алғандардың қаймағы саналған ғұламалар таразы басын теңестіретін ықпалды билеушілер мен халық арасын байланыстыратын тұлғаға айналғанын, олар қылыш иелеріне сұлтан арқылы ислам айбынын көрсетуге тырысқанын көреміз.

Сопылық тариқаттардың шейхтері, кезбе шейхтер, зиратта тұратын шейхтер өздерін дәріптейтіндер мен сондарынан еретіндерге орасан зор әсер ете алатын еді. Сондықтан Байбарыс сұлтан олардың халықты билікке қарсы көтеріп жібере алатын әлеуеттерінен қауіптенетін. Сондай тұлғалардың қатарына әл-Бәдеуи, әл-Қаббари, ан-Науауи секілді тәуелсіз шейхтер жатты. Мысалы, елхан Абақа ханға қарсы аттанып бара жатқан Байбарыс Дамаск қаласына әскерімен келіп тоқтайды. Әділет үйінде Дамаскінің игі

жақсыларымен сұхбаттасып отырғанда үстеріне шейх имам ан-Науауи (1233-1278) деген атпен белгілі ғұлама, хадистанушы кіреді.

Шейхке құрмет көрсетіп, барлығы тұрып қарсы алады. Сұлтан одан не шауасы бар екенін сұрағанда, шейх: *«Сен халықтан көмек сұрап, олар көтере алмайтын салмақ салыңсың. Сол туралы ақылдасқалы келдім. Сен әр мәмлүкті жиырма мың дирһемге сатып алып, олардың белін асыл тас қондырылған кемермен белбеулейсің, алтынмен апталған ер-тоқымға отырғызасың. Егер бір қазы сенің халыққа салған салығыңды мақұл деп тауып, пәтуасын берсе, онда оның Алла мен пайғамбарға қарсы келгені»,* – дейді. Сонда Байбарыс: *«Шейх, алақаныңды жай, сенің отбасыңды салықтан босатамын»,* – дегенде, шейх: *«Мен өзім үшін емес, Алланың жолы мен мұсылмандардың ақысы үшін келдім»,* – деп, кездесу орнынан шығып кетеді.

Кейбір нұсқаларда: *«Мен сенің Бундуқтар бектің құлы болғаныңды, тақыр кедей болғаныңды білемін, кейін Алланың таңдауы саған түсіп, патша болдың. Барлығы алтын белбеу таққан мың мәмлүгің, өзінде 200 кәнизак бар деп естідім. Әр кәнизактың алтын әшекейлерге ақысы бар. Осылардың барлығын жаратып, мәмлүктерің алтын белбеусіз, жүннен жасалған белдікпен қалса, кәнизактарың алтын әшекейсіз қалса, мемлекеттің қазына үйінде қаржы қалмаса, айтқаныңа келісер едім. Елден жиһад жолына қаржы жина деп пәтуа берер едім»,* (Ад Дикр, 1984: 108) – деп айтқанымен белгілі.

Көріп отырғанымыздай, түрлі сопылық тариқаттар болған, оның басшылары айтарлықтай дербестікке, ой-пікір бостандығына ие болған. Тәуелсіз шейхтер әл-Бәдеуи, әл-Қаббари және сопы шейхтер мәмлүк мемлекетінің басшыла-

рына қарсы батыл сөйлей алатын болған.

Соған қарамастан, қыпшақ сұлтан-дары мемлекеттеріне түркі сипатын беруге тырысқан. Байбарыс құл базарларынан қыпшақ, түркі жастарын тұрақты түрде сатып алған, көшпелі түркілерге Палестинаның шұрайлы жерлерін кесіп берген. Қыпшақ мәмлүктер құрған мемлекет іс жүзінде Түркі мемлекеті еді. Ортағасырлық тарихшылардың барлығы даулат ат-түрік – түркі мемлекеті деп атаған. Аталған кезең туралы жазған Мысыр тарихшылары еңбектерінде «түркі мемлекеті, түркі әскері» секілді сөз тіркестерін қолданған. Мысалы, тарихшы ан-Нуайри: *«Түркі мемлекеті Мысыр жерінде құрылып, кейін Шам, Алеппо мен Евфрат өзеніне дейінгі жерлерге қанат жайды. Жерорта теңізі жағалауындағы қамалдар, исмаилиттер бекіністері қарады. Рұм мемлекетіне дейін жетті. Оған Йемен және Хиджаз қарады»,* (Ан-Нуайри, 2004: 3) – дейді.

Байбарыс және қыпшақ мәмлүктер өздерін құл санамаған. Нағыз құл алдымен жалшы болған, ал мәмлүк азат отбасында өмірге келіп, кейін тағдыр тәлкегіне ұшырап, тұтқынға түскен немесе жастай құл базарында сатылған, бірақ біреудің жалшысы болмаған еріксіз. Еріксіз аталғанымен құлдық психологияны бойына сіңірмеген, дарытпаған еріксіз.

Олар өздері туралы не дейді? Мәмлүктер арасынан шыққан тарихшы мәмлүк Байбарыс ад-Дауадар (1325 жылы қ.б.): *«Түркілер – Алланың ілімінде айтылғандай, дүниедегі ең ақылды, ең батыр халық. Алланың құдіретімен олардың бір тайпа елі жұрттарынан емес, адасып жүрген жерлерінен тура діннің негіздерін орнатуға осы жаққа көшірілген»,* (Дауадар, 1983: 45) – деп, түркілердің Египетте пайда болуын негіздеп берген.

Дей тұрғанмен түркі мемлекеті мәмлүк билігін құқықтық жағынан негіздеуге бағытталған саяси идеологиялық жұмыстар жүргізіп отырған. Оны біз Байбарыстың Халифатты Каир қаласында орнатуынан, төрт мәзһабты теңестіруінен, ислам жауларына қарсы күрестің авангардында болғанынан көреміз.

Осы орайда, тарихшы Ибн Тәңірберді: *«Байбарыс мемлекет басқару ісінде Шыңғыс ханның «Ясасын» және түркінің «Турасын» басшылыққа алатын. Тура түрікіше жол, бағыт дегенді білдіреді»*, (Ибн Тағриберды, 1992: 162) – деп көрсетуі көп нәрсені аңғартатынын атап өтуіміз керек.

Сұлтан мен бектер мысырлық қоғамдағы жергілікті халықтың түрлі әлеуметтік тобынан оқшауланған жоғары

тап еді. Олар өздерінің құқықтық статусын заңдастырғанмен, тұрып жатқан жерге бөтендігін сезгендіктен дін арқылы жергілікті халықтың көңілінен шыққысы келді. Дегенмен мәмлүктер әскери мектепте жан-жақты діни білім алып, Құранды, хадистерді және діни әдебиеттерді оқығандар еді. Олар сырт көзге өздерін тақуа, діншіл етіп көрсетіп, діни құрылысқа және уақып жасауға қаржы аямады (Ибрахим, 2014: 134). Билік басындағы сұлтан мен бектер дін қорғаушылары ретінде жаратушының ризашылығы мен халықтың қолдауына қол жеткізу үшін мешіт, жұма мешіт, үлкен медреселер, ханқа, рибат, зауия салумен қатар кедейлерге қайырымдылық көрсетуді қоса жүргізді.

### Әдебиеттер

1. Аз-Зухейли. (1992). Әл-Изз бин Абдусалам. Димашк, Дару-л-қалам, – С. 360.
2. Аз-Зухейли. (1992). Әл-Изз бин Абдусалам. Димашк, Дару-л-қалам, – С. 360.
3. Аз-Зухейли. (1992). Әл-Изз бин Абдусалам. – Димашк, Дару-л-қалам, 1992. – С. 360.
4. Ад-Дикр А. (1984). Әл-Имам ан-Науауи. – Димашк. – С. 215.
5. Ас-Субки. (1986). Муиду-н-наам уа мубиду-н-накам. – Бейрут, – С. 80.
6. Ан-Нуайри. (2004). Ниһая әл-араб фи фунун әл-адаб. Т 30. – Бейрут, – С. 360.
7. Байбарс Дауадар. (1987). Ат-тухфату ал-мулукия фи ахбар ад-даула ат-туркия. – Әл-Қаһира, – С. 291.
8. Ибн Хасул. (2019). Китаб тафдил әл-атрак ала саир әл-аджнад // Қолжазба. – 54 б. [https://archive.org/details/20190828\\_20190828\\_0825/page/n27/mode/1up?view=theater](https://archive.org/details/20190828_20190828_0825/page/n27/mode/1up?view=theater)
9. Ибн Халдун. (1981). Әл-Муқаддима. – Бейрут, – С. 450.
10. Ибн Тағриберды. (1992). Ан-Нуджум аз-захира мин мулуки миср. Т 7. – Бейрут, – С. 469.
11. Ибрахим, Л. (2014). Әл-Хайату ас-сақафия фи миср фи-л-асри-л-мамлуки. – Либа, – С. 350.
12. Кардини, Ф. (2007). Европа и Ислам. История непонимания. – СПб., – С. 332.
13. Сәки, Қ. (2022). Сұлтан Байбарыс. - Астана, Фолиант, – 352 б.
14. Саид, Н. (2018). Ад-дин уа-д-даула. – Әл-Қаһира, әл-һайа, – 560 б.
15. Саид, Н. (2018) Ад-дин уа-д-даула. – Әл-Қаһира, әл-һайа, – 560 б.

### References

1. AZ-Zuhaili. (1992). Al-Isz bin Abdusalam. Dimashk, Daru-L-pen, - P. 360.
2. AZ-Zuhaili. (1992). Al-Isz bin Abdusalam. Dimashk, Daru-L-pen, - P. 360.
3. AZ-Zuhaili. (1992). Al-Isz bin Abdusalam. - Dimashk, Daru-L-pen, 1992. - p. 360.

4. Ad-Dikr A. (1984). Al-Imam al-Nawawi. - Dimashk. - P. 215.
5. An-Nuairi. (2004). Nihaya Al-Arab Phi Funun Al-Adab. T. 30. - Beirut, - S. 360.
6. Baibars Dauadar. Let Me Know. (1987). At-tuhfatu Al-mulukiya fi akhbar al-dawla al-Turki. – Al-Kahira, p. 291.
7. Cardini, F. (2007). Europe and Islam. History of neponymy. - SPB.,- P. 332.
8. Ibn Hasul. (2019). Kitab tafdil Al-atrak Ala Sair Al-Ajnad // manuscript. – 54 p.  
[https://archive.org/details/20190828\\_20190828\\_0825/page/n27/mode/1up?view=theater](https://archive.org/details/20190828_20190828_0825/page/n27/mode/1up?view=theater)
9. Ibn Khaldun. (1981). Al-Muqaddimah. - Beirut, - P.450.
10. Ibn Taghriberda. (1992). Al-Nujum-the reserve of a thousand Egyptian possessions. Volume 7. - Beirut, - p. 469.
11. Ibrahim, L. (2014). There are verses in the Quran indicating that the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) was the Imam and Caliph after the Prophet Muhammad (peace and blessings of Allaah be upon him). - Libya, - P. 350.
12. Kitchen-Subki. (1986). Muidu-n-Naam WA mubidu-n-Naam. - Beirut, - P. 80.
13. Saki, K. (2022). Sultan Baibars. - Astana, Folio – - 352 P.
14. Said, N. (2018). “I don’t know,” he said. - Al-Qahira, al-Haya, - 560 P.
15. Said, N. (2018) Al-Din WA-d-Daula. - Al-Qahira, al-Haya, - 560 P.

## ИСЛАМ ОЙШЫЛ ЖӘНЕ ҒАЛЫМ МҰХАММАД ӘЛ-ҒАЗАЛИДЫҢ ҚҰРАН ТҰЖЫРЫМДАМАСЫ

**Адилбаев Алау Шайкимович**  
 Философия ғылымдарының PhD докторы,  
 қауымдастырылған  
 профессор (доцент),  
 Нұр-Мұбарак Египет ислам  
 мәдениеті университеті  
 Қазақстан, Алматы қ.

**Абдыкаимов Эркин Медербекович**  
 Исламтану мамандығының магистры  
 Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті  
 университеті,  
 Қазақстан, Алматы қ.

## المفهوم القرآني للمفكر الإسلامي محمد الغزالي

**عبد القيوم وف إركين ميدريبيكوفيتش**  
 ماجستير في قسم الدراسات الإسلامية  
 الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
 ألماتي، كازاخستان

**أديلبايف علاء شايكيموفيتش**  
 الدكتور في العلوم الفلسفية، أستاذ مشارك  
 الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
 ألماتي، كازاخستان

## THE QURANIC CONCEPT OF THE ISLAMIC THINKER AND SCIENTIST MUHAMMAD AL-GHAZALI

**Adilbayev Alau Shaykimovich**  
 PhD Doctor of Philosophical Sciences, Asso-  
 ciate Professor,  
 Egyptian University of Islamic  
 Culture Nur-Mubarak  
 Almaty, Kazakhstan

**Abdykaimov Erkin Mederbekovich**  
 Master's at the Department of Islamic Stud-  
 ies, Egyptian University of Islamic Culture  
 Nur-Mubarak  
 Almaty, Kazakhstan

## КОРАНИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСЛАМСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ И УЧЕНОГО МУХАММАДА АЛЬ-ГАЗАЛИ

**Адилбаев Алау Шайкимович**  
 PhD доктор философских наук, доцент,  
 Египетский университет исламской  
 культуры  
 Нур-Мубарак  
 г.Алматы, Казахстан

**Абдыкаимов Эркин Медербекович**  
 Магистрант кафедры исламоведения,  
 Египетский университет исламской куль-  
 туры  
 Нур-Мубарак  
 Алматы, Казахстан

**Андатпа:** Пайғамбарымызға (с.а.с) ислам дінінің келуімен 14 ғасыр бойы Құран адамзат өміріндегі негізгі ізденіс пен зерттеу нысанына айналды. Құран төңірегіндегі ізденістер мен зертеулермен құран үкімдерін шынайы өмірде қолдануға деген қызығушылықтарын арттырды. Бұл мақалада Құран төңірегіндегі мәселелерге спектрлік көзқарастар мен «Құран ұстанудағы дұрыс методология» қарастырылады. XX ғасырда өмір сүрген ислам ойшылдарының бірі Мұхаммад әл-Ғазалидің (1917-1996 жж) Құранды дұрыс түсінудегі заманауи көзқарастары мен ойлары қарастырылады.

**Түйін сөздер:** Құран, Сүннет, Мұхаммед, Ислам, әл-Ғазали, сүре, аят, үмбет.

**المخلص:** على مدار أربعة عشر قرنًا، بدءًا من أولى خطب النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، ظل القرآن موضع تركيز واهتمام العديد من الباحثين في العلم من بين البشر. الأسئلة المتعلقة بالنص القرآني كانت دومًا تحتل مكانة بارزة في حياة المؤمنين. الأمة الإسلامية، بتعمقها وسعيها نحو تطبيق تعاليم القرآن الكريم، أظهرت التزامًا لا مثيل له. ومع ذلك، تشير السجلات التاريخية إلى أن تحقيق ذلك لم يكن دائمًا ممكنًا. يناقش هذا المقال تنوع الآراء حول إشكالية التفاعل مع القرآن من خلال «منهجية التفاعل الصحيح مع القرآن»، كما طرحها واحد من كبار المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين، محمد الغزالي (1917-1996). يستعرض المقال الجوانب الرئيسية لمفهومه فيما يخص تكامل المبادئ القرآنية مع الحياة اليومية التي فقدت، حسب الغزالي، جزئيًا في المجتمع الإسلامي المعاصر، وليس مجتمعنا استثناءً من ذلك.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن، السنة، محمد، الإسلام، الغزالي، السورة، الآية، الأمة.

**Abstract.** For over 1,400 years, from Prophet Muhammad's initial sermon in Mecca, the Quran has captivated the interest of countless scholars worldwide. It's been central in the lives of its followers, with its Divine Teachings prompting deep reflection and earnest efforts to live by its guidance. Yet, historical accounts reveal that aligning fully with the Quran's directives has been challenging. This piece delves into diverse perspectives on engaging with the Quran, focusing on the "correct interaction with the Quran" framework, introduced by the eminent 20th-century Islamic scholar, Muhammad al-Ghazali (1917-1996). It outlines the core elements of al-Ghazali's approach, emphasizing the connection between Quranic teachings and daily life. Al-Ghazali argued that modern Muslim societies, including ours, have somewhat drifted from these foundational principles.

**Keywords:** Quran, Sunnah, Muhammad, Islam, al-Ghazali, sura, ayat, ummah.

**Аннотация.** На протяжении 14 веков, начиная с первой религиозной проповеди пророка Мухаммада в Мекке, Коран оставался и продолжает быть в центре внимания многих «искателей знаний». Вопросы, касающиеся Божественного Писания ислама, всегда занимали значительное место в жизни его верующих. Умма (мусульманская община) глубоко осмысливала и стремилась воплотить в жизнь все должное перед Священной Книгой. Однако история показывает, что не всегда это удавалось сделать в полной мере. В данной статье автор рассматривает разнообразные взгляды на проблему отношения со Священной Книгой через призму «методологии правильного взаимодействия с Кораном», предложенной одним из выдающихся исламских мыслителей XX века – Мухаммадом аль-Газали (1917-1996). Статья раскрывает ключевые аспекты его концепции в контексте взаимосвязи коранических принципов с повседневной действительностью, что, по мнению аль-Газали, было частично утеряно в современном мусульманском обществе, и наше сообщество не является исключением.

**Ключевые слова:** Коран, Сунна, Мухаммад, ислам, аль-Газали, сура, аят, умма.

## ВВЕДЕНИЕ

В русскоязычном сегменте в весьма скудном объеме встречается информация о человеке, о котором пойдет речь. В одном известном интернет-ресурсе [1] представляется попытка выдвинуть его ярким критиком сторонников *ахль-аль хадис* [2]. Он, якобы, обвиняет их в буквализме и в без интерпретативном подходе к толкованию исламских текстов (пророческих преданий), что, конечно, вызывает неправильное представление у людей, которые с ним мало знакомы либо незнакомы вообще. Однако суть не в этом, мало кто знает, что именно он является одним из тех немногих исламских ученых, кто дал адекватную оценку тому положению, в котором оказалась умма по отношению к Корану.

Основная его заслуга заключается в том, что он подчеркнул назначение Корана как священного руководства, направленного на ведение человечества по пути истинного блага и благополучия. «Поистине, этот Коран ведет к тому, что прямее, и возвещает весть верующим, которые творят благие дела, что для них – великая награда» (Коран 17:9).

Его идее принадлежит четкое построение коранической методологии утилитарного подхода во взаимодействии с реальным миром, через призму Священного Писания, отражающегося в поведенческом образе мусульманина-практика, как индивида, и общества, где он существует в различных ее аспектах.

«Шейх Мухаммад аль-Газали – Человек Корана» [3, стр. 27], именно так высказывались о нем его современники и мыслители. Они выдвигают его наследником исламского реформизма XX столетия, который пытался свести к одной точке такие понятия, как «традиционный вековой консерватизм» и «модернизм современного устоя» [4], выдвигая при

этом в своих многочисленных трудах глубоко осмысленные интерпретации основам ислама – Корану и *Сунне* [5].

Без всякого сомнения, можно заверить, что аль-Газали оставил после себя великое интеллектуальное исламское наследие. За всю свою творческую жизнь он написал немало количество книг (более 70) и статей по различным исламским направлениям. Практически во всех своих трудах он отталкивался от коранического взгляда на окружающую действительность, что еще раз доказывает, что мыслитель – несомненно, был человеком Корана. Он выучил Коран наизусть в десять лет. В детстве он многое не понимал, но позже это дало ему уникальную способность точно цитировать аяты в своих работах, разговорах и выступлениях. «Словно каждый аят, произнесенный им, был лучом света» [3, стр. 27].

Именно Газалийское осмысление проблем вокруг Корана и его бытийной среды – оказало активное влияние на умы молодых поколений египтян и не только, по праву давших ему звание «одного из наиболее уважаемых шейхов в мусульманском мире» [6].

Цель этого исследования - предоставить ответы мусульманам, которые имеют ограниченное понимание того, как корректно понимать Коран и формировать свое практическое отношение к нему. Выявить и показать некоторые методы, через которые аль-Газали имел представление об окружающей действительности, сквозь призму Корана. Также цель исследования включает знакомство будущих исследователей с взглядами мыслителя на проблему взаимоотношения с Кораном, и предоставление краткого обзора этих идей. Толчком же к данному исследованию послужило отсутствие в нашем обществе обширных работ по этой теме.

### Основная часть

Мусульманское кредо гласит, что Коран, будучи Божественной речью – является извечным чудом, данный Богом пророку Мухаммаду [7, стр. 49]. Кораном Бог выводит из мрака неверия к свету истины тех, кто стремился к его довольствию, и ведет их по путям, приводящим к его раю. «Им (т.е. Кораном) Аллах ведет тех, кто последовал за Его благоволением, по путям мира и выводит их из мрака к свету со Своего дозволения и ведет их к прямому пути» (Коран 5:17).

Подходя аналитически, аль-Газали дает определение Корану в рамках следующих тематик, таких как: Божественный первоисточник Корана; связь Корана с Сунной; роль Корана в управлении уммой и решении ее проблем; роль Корана в поддержке человеческой трансцендентности и установлении человеческого инстинкта; падение цивилизаций, в случае их отхода от сути Корана и других немаловажных тематик.

Под первоисточником Корана аль-Газали подразумевает его Божественное происхождение, «предназначением которого-го является наставлять путем вывода из мрака неверия к свету истины. Функция Корана заключается именно в этом и другого доверительного руководства практически не существует. Коран не имеет в себе сомнений, не замешан людской речью, он один содержит в себе весть обо всех ниспосланных ранее пророческих миссиях, в краткой и лаконичной форме» [8, стр. 5]. В попытке доказать истинность своих слов, аль-Газали делит свои доводы на *исторические*, говоря о массовости передачи Корана от поколения к поклонению. При этом исключает возможности его фальсификации. А также, на *тематические*, призывая вдуматься в значения и смыслы Корана, в его чудесное и совершенное речевое сложение,

со всей его семантикой, синтаксисом и прочими науками языка.

В области связи Корана с Сунной Аль-Газали выдвигает несколько общеизвестных истин, первое из которых гласит: Коран – есть первая основа ислама. Однако сегодняшние мусульмане имели место отойти от глубокого его осмысления. «Нет пользы от печатного издания Корана в твоём кармане, либо Корана повешенного на стену, если нет понимания, размышления и практики», – говорил аль-Газали [9, стр. 55].

Важно осознавать, что главной целью для мусульман в отношении Корана не является просто чтение вслух. Гораздо важнее достичь глубокого понимания смысла прочитанного. Как и в случае с любым текстом, требующим усвоения, Коран призывает к размышлению и осмыслению его аятов. «Между чтением и пониманием не вижу никакого различия», – говорил аль-Газали [10, стр. 25]. Нынешнее отношение мусульман к Корану зачастую продолжает оставаться таким, каким описывал мыслитель, что подтверждает актуальность поднятой им проблемы. Многие чтецы Корана, декламируя коранические аяты на распев, не имеют представления о смыслах и значениях прочитанного.

Аль-Газали отнес формальную декламацию коранического текста, без глубокого понимания сути сказанного в нем, к второстепенной задаче и подчеркнул, что отсутствие осмысления сути – есть один из пунктов проблематики отношения к Корану. Идеальное соотношение должно складываться в осмысленном чтении Корана, «разве они не подумают о Коране? Или на сердцах бывают их затворы?» (Коран 47:24).

В своих трудах Аль-Газали многократно призывает мусульман подойти к решению вопроса – отрешенности му-

сульман от глубокого осмысления Корана – со всей серьёзностью. Необходимо воссоздавать комплексное изучение Корана состоящий из таких мер как: чтение (декламация); понимание; постижение через размышления над Божественными закономерностями, касающихся индивида и среды его обитания; осмысление повелений, побуждений к совершению благих дел и воздержаний от всего дурного; а также понятие о воздаянии за благо и наказании за совершенное зло. Одним словом, для того чтобы мусульмане вернули себе потерянное мировое влияние после отхода от Корана и стали обладать всеми необходимыми средствами на пути созидания, им необходимо вернуться к осмыслению Корана и начать изучать его снова [10, стр. 26].

Далее он говорит, что «Сунна – есть правильное интеллектуальное производное вследствие глубокого понимания Книги Аллаха. Мы имеем беспробудное убеждение в том, что нормы, приведенные в пророческих хадисах – полностью извлечены из Священного Корана самим пророком при Божьей поддержке, и если подтверждается достоверность цепочки передачи хадиса, то мы обязаны принять его и действовать» [11, стр. 208].

Давая справедливую и приоритетную оценку развитию мусульманской мысли в историческом ракурсе, аль-Газали подчеркивает: «что мусульмане стали больше уделять внимание хадисам, нежели самому Корану. Затем они стали отказываться и от хадисов в пользу высказываний авторитетных улемов. Затем и улемы были брошены в сторону в пользу тех, кто слепо подражал и следовал им. Но и после этого они бросили подражателей и их пуританство в угоду невежества и заблуждений. Развитие исламской мысли, таким образом, нанесло ущерб самому исламу и его приверженцам, нежели при-

дала пользу. Дахак бин Музахим (ум. 105 г.х.) (авторитетный ученый тафсирист и передатчик не одного десятка пророческих преданий), сказал, что «настанут времена, когда люди станут вешать Коран на стену и забудут его, пока паук не станет гнездиться в нем, и они не станут извлекать из Корана какой либо пользы. В своих поступках люди будут опираться только на повествования и хадисы» [12, стр. 1024].

По мнению аль-Газали, самым рациональным решением после всего этого – это возвращение к Корану. Нам следует сделать Коран опорой в нашей умственной и духовной жизни. И если нам удастся насытиться учением Корана – мы с легкостью будем понимать мудрость пророка (мир ему и благословение), глядя на его жизнь, поклонение и нравоучение. И не подобает говорить человеку о Сунне пророка, не имея при этом достаточного знания о Коране и природе передач пророческих хадисов» [13, стр. 37]. Последним аль-Газали пытался подчеркнуть последовательную степень, где Сунна должна восприниматься и использоваться как источник тех или иных норм только лишь после комплексного изучения самого Корана. Данное осмысление аль-Газали также является ответом тем критикам, которые пытались навязать ему ошибочность представлений и взглядов к *ахль аль-хадис*.

Исламский шариат состоит из нескольких основополагающих компонентов, где Коран и Сунна в представленном строгом порядке имеют свою очередность. Фундаментальность шариата – в Коране и Сунне, где Коран дает основные принципы, в то время как Сунна раскрывает их детали. Например, в Коране говорится о важности молитвы, чтобы понять, как ее совершать, мы должны обратиться к Сунне [14]. Ставить Сунну на

первое место перед Кораном – является неприемлемым действием.

«Коран занимает первостепенное место в основе исламского законодательства, Сунна же идет за ним следом, она черпает свое право – будучи источником для правовых и других норм – из велений и указаний Корана. Проследить порядок первостепенности можно в следующем аяте «повинуйтесь же Аллаху и повинуйтесь посланнику...» (Коран 5:92). «Коран является неоспоримым абсолютом, ведь он *мутавафир*, то есть передавался по массовой цепочке передач без возможности его фальсифицировать, тогда как пророческие предания могли быть переданы как массово, так и одним передатчиком *ахад*. Передачи от одного человека могут отразить личное переживание и предположения самого передатчика, отчасти даже сомнения, но исключение составляет бесспорный абсолют. Коранические нормы должны основываться именно на абсолютных твердых, а не на предположениях», – писал аль-Газали [15, стр. 142].

Исходя из изложенного, можно утверждать, что аль-Газали точно определил ситуацию мусульман в их отношении к Корану. Он выделил такие аспекты, как уход от глубокого понимания текстов Корана и неправильное распределение приоритетов между Кораном и Сунной, основывая свои выводы историческими и содержательными аргументами.

Еще в 1958 году аль-Газали начинает серьезно говорить о своих Коранических взглядах. На вопрос о сотворении человека и его смысла жизни аль-Газали затрагивает основные аспекты человеческого космогенеза через призму Корана в своей книге. Аль-Газали говорит, что сотворение человека имеет определенный замысел. Разумный находит смысл своего бытия и покидает мир с поднятой головой, без позора и сожаления. Но большинство

даже не задумывалось об этом, покидая мир, как и придя в него. Некоторые же проявили стремление найти истину, но, так и не поняв, где его искать, сдались. Но Создатель не оставил их в беде. Он упростил путь к Себе, послав к ним пророков с вестью о праведном пути и напоминанием для верующих о райских наградах. [15, стр. 8], «ты - только увещатель. Мы послали тебя с истиной вестником и увещателем. Нет никакого народа, в котором не прошел бы увещатель!» (Коран 35:23-24).

На вопрос кто такой Бог, аль-Газали отвечает, что Аллах представился в Коране людям на понятном им языке, на уровне их сознания, без всяких путаниц и неясностей. Аллах описывает себя со всеми именами и атрибутами, присущими Ему одному, «Аллах - творец всякой вещи» (Коран 39:63); «Аллах над каждой вещью мощен» (Коран 2:284); «Аллах - слышащий, видящий» (Коран 4:58); «Аллах сведущ в том, что вы делаете» (Коран 4:94); и так далее. В процессе самоопределения, Аллах отвергает неверные представления о Божественности, такие как идеи о божественном отцовстве и порождении потомства. Коран категорически опровергает возможность у Аллаха детей, настаивая на единобожии и монотеизме. [15, стр. 63]. «Скажи: «Он - Аллах - един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден...» (Коран 112:1-3).

Далее аль-Газали затрагивает такие темы как: «Пророчество в Коране»; «Материальное благополучие в Коране»; «Упадок наций в Коране» - и другие, замыкая тремя точками зрения на неподражаемость и чудесность Корана, с точки зрения человеческой сути, с точки зрения науки и с точки зрения прелестей словесного коранического изложения.

Аль-Газали четко описывает позицию Корана к одной из основных идеологий своей эпохи – коммунистическому социа-

лизму, которая яро пропагандировала идеи атеизма и распада сложившегося религиозного устоя в арабском обществе и не только, путем различных призывов и лозунгов пролетариата. Аль-Газали успешно давал отпор этому явлению. Он говорил, что «Коран научил меня и научил человечество двум основным понятиям, без которых нет того, от чего можно было отталкиваться, в решениях выбора за какой идеологией следовать людям. *Первое понятие* – человек, покорившийся воле Создателя, является наместником на земле, которого избрал сам Аллах. И он вправе покорять для своих нужд все, что считает нужным на этой земле. Однако все это следует делать в рамках всеобщего блага; религии и нравственного устоя. *Второе понятие* – это знание людей о том, что после земной жизни следует жизнь в трансцендентном мире, следовательно, созидать и строить жизнь нужно в угоду Аллаха и любви к нему. Коран является путеводителем к этим двум понятиям, в нем все, что нужно человечеству, как пути к достижению силы, разума и мудрости. Именно придерживаясь этой книги, мусульмане процветали на земле на протяжении многих столетий, имели возвышенные цели и высокие стремления» [16, стр. 28].

Аль-Газали описывает пять составных компонентов Корана:

1) *Единобожие*, где он дает полное разъяснение коранической методике в определении единственности Аллаха, полностью отрицая греческую мифологию с ее образными пантеонами мнимых божеств. Лишь только кораническая методология имеет свойство доходчиво довести до сознания людей величие Творца и Его могущество. Далее, аль-Газали дает объективную оценку различным конфессиям, в частности христианству, призывая исследователей заново подойти в ней к теме монотеизма. «Иисус – сын Марии

– человек, посланный Богом направить свой народ к одному Творцу. Гавриил – это передовой ангел, функция которого передавать весть избранным рабам рода людского, как Иисусу», – так верили последователи христианства на протяжении определенного периода времени, пока римское влияние не внесло в их умы остатки прежних верований. В итоге тесное переплетение римского сознания и христианства породило троицу в виде отца, сына и святого духа [8, стр. 25].

2) *Мироздание – ведет к Богу творцу*. Аль-Газали говорит, что кораническое описание мироздания непременно приводит мыслящего человека к ощущению величия Аллаха Творца. В ней строения близкие к безупречности, совершенно утонченная система, а главное, порядок без хаоса, не нарушаемый никем ни на сотую долю секунды. Признаки Аллаха, наличествующие во вселенной – самые убедительные и судьбоносные, когда речь идет о мощи и могуществе Единого Бога как творца всего и вся [8, стр. 50].

3) *Коранические сказания*. Аль-Газали утверждает, что исторические повествования в Коране имеют предопределение исправлять ошибочные мировоззрения людей, не являясь при этом книгой по истории, что указывает на его чудесную неподражаемость. Исторические повествования направляют людей к более глубокому и правильному восприятию многих Божественных закономерностей мироздания и социокультуры и обучают людей как правильно с ними взаимодействовать [8, стр. 82].

4) *Воскрешение и всеобщее воздаяние*. Коранический текст содержит множество повествующих сведений о воскрешении человечества после их смерти и их воздаянию в День Суда. Временные рамки как прошлое, настоящее и будущее предназначены для человеческого изме-

рения и имеют три разных восприятия, тогда как для Аллаха все это одно единое целое в Его всеобъемлющем знании. Обязанность человечества всячески подтверждать истинность того, что говорится Аллахом. Ему не свойственна ложь, незнание и неведение, как это свойственно людям [8, стр. 124].

5) *Божественное воспитание и право издавать законы.* Вера в наступление загробного мира, в котором окажутся люди после смерти, является главенствующим фактором в осуществлении Божьего воспитания и его распределении первопричин и их последствий. По мнению аль-Газали, Божье воспитание, позволяющее человеку прийти к предстоящему миру победителем, осуществляется на основе взаимодействия мусульманина с теми многочисленными кораническими призывами, в которых присутствует выражение «Аллах любит» либо «Аллах не любит». И если мусульманин верит в Аллаха и стремится созидать в угоду Ему, то ему следует начинать с тех действий, которые «Аллах не любит» и сторониться тех, которые «Аллах не любит». Таково Его законодательство. [8, стр. 160].

Помимо многочисленных онтологических концепций о коранических фундаментальных принципах бытия, изложенных в различных трудах, аль-Газали имел возможность дать интерпретацию самому Корану. Он считал, что структура Корана такова, что все суры в нем связаны между собой одной общей темой, и при толковании божественных закономерностей необходимо производить попытки связывать аяты из других сур, раскрывая скрытые смыслы и значения, заложенные в них [3, стр. 31].

Аль-Газали имел чрезмерно пылкий интерес к Корану и его концепциям. Он всячески искал пути взаимодействия с его учением и призывал всех произво-

дить попытки охвата того, зачем Коран появился на земле. Он говорил, что глубокое осмысление принципов Корана и его смыслов дает нам общую интерпретацию исламской миссии и его учениям. Мы начинаем понимать Божественные законы, как и с чем их связывать. Человек, планомерно размышляющий над кораническим текстом, обязательно задумается над мирозданием. Он станет понимать предпосылки рассвета и падения былых цивилизаций [3, стр. 46].

В одной из последних прямых и основных исследовательских работ в области проблематики отношения к Корану, аль-Газали пытается дать ответы на самые важные вопросы современной Коранистики и общественного самосознания мусульман. Он активно рассматривает такие понятия как:

- техника запоминания Корана;
- продолжительный процесс устной передачи текстов;
- традиционная методология в осмыслении Корана и взаимодействие с ним;
- понимание законов мироздания через призму Корана;
- кораническая закономерность и современное осмысление;
- размышление над Кораном как основа предотвращения упадка цивилизации;
- политический деспотизм и методы его искоренения; основные правила рационального тафсира;
- Коран и время и др.

Коран дает человеку благоприятную среду для нравственных, гуманитарных и научных изысканий, подготавливая его к активному взаимоотношению с реалиями бытия. Он обращается к человеку как к индивиду во всех его положениях, поэтапно разъясняя все факторы его отклонений. Он разъясняет манеры построения успешного общества и губительные предпосылки его разложения.

Все эти понятия, о которых говорит аль-Газали, знакомят нас с всеобъемлющим величием Корана, в котором Аллах указывает на его предопределение «вести ко всему тому, что является наиболее истинным» [3, стр. 33] (Коран 17:9).

В средние века мусульмане достигли пика своего развития. Религия была открыта для всех, желающих принять её. Те, кто оставался верен своим убеждениям, могли мирно сосуществовать с мусульманами под защитой Корана и его учений. Если бы не было коранической методологии, которая побуждает к науке, рассматривая её как способ почитания Аллаха; вдохновляющая человека на покорение мироздания, а не на его поклонение, как это делают различные верования; мотивирующая к созиданию и строительству мира, в отличие от затворничества и аскетизма, к которым прибегали монахи, – современная наука и технологии, которыми мы сегодня пользуемся, возможно, не до-

стигли бы такого уровня развития, и не возникли бы реформаторские настроения в человечестве в целом [3, стр. 35]. Коран не просто книга, ниспосланная Аллахом людям; он является заключительным звеном универсализма, после которого не будет ничего подобного.

### Заключение

В ходе изучения взглядов аль-Газали о Коране был дан ответ на вопрос некоторых мусульман о том, как понимать Коран. Была раскрыта тема взаимосвязи Корана и Сунны, Божественного первоначала Корана и сути сотворения человека. Также, была достигнута цель показать взгляды аль-Газали на окружающую действительность мусульманской уммы по отношению к Корану, где неосмысленное чтение является проблемой, решение которой нужно искать мусульманам в системном изучении Корана.

### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мухаммад аль-Газали // [https://ru.wikipedia.org/wiki/Мухаммад\\_аль-Газали](https://ru.wikipedia.org/wiki/Мухаммад_аль-Газали) (Электронный ресурс, просмотрено 31.12.2022).
2. Ахль аль-хадис // [https://ru.wikipedia.org/wiki/Ахль\\_аль\\_хадис](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ахль_аль_хадис) (Электронный ресурс, просмотрено 31.12.2022).
3. Абд аль-Халим Увайс, *аш-шайх мухаммад аль-газали, тариху, ва джухуду, ва ара`уху*. Издательство «Дар аль-калам», Дамаск – Сирия, 2000. – 147 стр. (араб.)
4. Лейла Меликова. Шейх Мухаммад аль-Газали Ахмад ас-Сакка (1917-1996) – новаторство в контексте современности. // «Восточные общества: традиции и современность». Материалы II Съезда молодых востоковедов стран СНГ Баку, 2013. Москва-Баку: 2014. С. 549-556.
5. Сунна // <https://ru.wikipedia.org/wiki/Сунна> (Электронный ресурс, просмотрено 07.01.2023).
6. Gilles, Keppel. Jihad: 2002. — P. 454. (англ.)
7. Йунус Миял. *Манхадж шейх мухаммад аль-газали фи таъамулихи маъа аль-курран* // Докторская диссертация, Алжирский университет, 2010. – 416 стр. (араб.)
8. Мухаммад аль-Газали. *Аль-махавир аль-хамса ли аль-курани аль-карим*. Издательство Дар аш-шурук, Каир – Египет, 2006. – 212 стр. (араб.)
9. Мухаммад аль-Газали. *Аль-ислам ват-такат аль-муатталя*. Издательство «Нахдат аль-мыср», Каир – Египет, 2005. – 176 стр. (араб.)
10. Мухаммад аль-Газали. *Кайфа натаъамаль маъа аль-курран*. Издательство «Нахдат аль-мыср», Каир – Египет, 2005. – 230 стр. (араб.)

11. Мухаммад аль-Газали. *Хаза динуна*. Издательство «Дар аш-шурук», Каир – Египет, 2001. – 268 стр. (араб.)
12. Ибн Абд аль-Бирр. *Джамиъ баян аль-ильм ва фадлихи*. Издательство Дар Ибн Аль-Джаузия, Дамам - Сирия, 1994. – 1496 стр. (араб.)
13. Мухаммад аль-Газали. *Фикх ас-сира*. Издательство «Дар аш-шурук», Каир - Египет, 2000. – 368 стр. (араб.)
14. Что такое шариат? // [https://islam-today.ru/blogi/asya\\_gagieva/cto-takoe-sariat/](https://islam-today.ru/blogi/asya_gagieva/cto-takoe-sariat/) (Электронный ресурс, просмотрено 05.01.2023).
15. Мухаммад аль-Газали. *Ан-Назарат филь- куран*. Издательство «Нахдат аль-мыср», Каир – Египет, 2005. – 232 стр. (араб.)
16. Мухаммад аль-Газали. *Аль-маъракат аль-мусаф филь алям аль-ислами*. Издательство «Нахдат аль-мыср», Каир – Египет, 1996. – 268 стр. (араб.)

## REFERENCES

1. Muhammad al'-Gazali // [https://ru.wikipedia.org/wiki/Muhammad\\_al'-Gazali](https://ru.wikipedia.org/wiki/Muhammad_al'-Gazali) (Elektronnyi resurs, prosmotreno 31.12.2022).
2. Ahl' al'-hadis // [https://ru.wikipedia.org/wiki/Ahl'\\_al'\\_hadis](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ahl'_al'_hadis) (Elektronnyi re-surs, prosmotreno 31.12.2022).
3. Abd al'-Halim Uvais, ash-shaih muhammad al'-gazali, tarihu, va djuhudu, va ara`uhu. Izdatel'stvo «Dar al'-kalam», Damask – Siriya, 2000. – 147 str. (arab.)
4. Leila Melikova. SHEih Muhammad al'-Gazali Ahmad as-Sakka (1917-1996) – novatorstvo v kontekste sovremennosti. // “Vostochnye obschestva: tradicii i so-vremennost’”. Materialy II S'ezda molodyh vostokovedov stran SNG Baku, 2013. Moskva-Baku: 2014. S. 549-556.
5. Sunna // <https://ru.wikipedia.org/wiki/Sunna> (Elektronnyi resurs, prosmotreno 07.01.2023).
6. Gilles, Keppel. Jihad: 2002. — P. 454. (angl.)
7. Iunus Milyal, manhadj sheih muhammad al'-gazali fi ta'amulihi ma'a al'-kuran // Doktorskaya dissertaciya, Aljirskii universitet, 2010. – 416 str. (arab.)
8. Muhammad al'-Gazali, al'-mahavir al'-hamsa li al'-kurani al'-karim. Izda-tel'stvo Dar ash-shuruk, Kair – Egipet, 2006. – 212 str. (arab.)
9. Muhammad al'-Gazali, al'-islam vat-takat al'-muattalya. Izdatel'stvo «Nahdat al'-mysr», Kair – Egipet, 2005. – 176 str. (arab.)
10. Muhammad al'-Gazali, kaifa nata'amal' ma'a al'-kuran. Izdatel'stvo «Nahdat al'-mysr», Kair – Egipet, 2005. – 230 str. (arab.)
11. Muhammad al'-Gazali, haza dinuna. Izdatel'stvo «Dar ash-shuruk», Kair – Egi-pet, 2001. – 268
12. Ibn Abd al'-Birr, djami' bayan al'-il'm va fadlihi. Izdatel'stvo Dar Ibn Al'-Djauziya, Damam - Siriya, 1994. – 1496 str. (arab.)
13. Muhammad al'-Gazali, fikh as-sira. Izdatel'stvo «Dar ash-shuruk», Kair - Egi-pet, 2000. – 368 str. (arab.)
14. CHto takoe shariat?//[https://islam-today.ru/blogi/asya\\_gagieva/cto-takoe-sariat/](https://islam-today.ru/blogi/asya_gagieva/cto-takoe-sariat/) (Elektronnyi resurs, prosmotreno 05.01.2023).
15. Muhammad al'-Gazali, an-nazarat fil' - kuran. Izdatel'stvo «Nahdat al'-mysr», Kair - Egipet, 2005. – 232 str. (arab.)
16. Muhammad al'-Gazali, al'-ma'rakat al'-mushaf fil' alyam al'-islami. Izda-tel'stvo «Nahdat al'-mysr», Kair – Egipet, 1996. – 268 str. (arab.)

## ҚҰРАН ОҚУ ЖӘНЕ ОНЫҢ МАҒЫНАНЫ ӨЗГЕРТУГЕ ӘСЕРІ: ҚҰРАН АЯТТАРЫНЫҢ КЕЙБІР ҚОЛДАНБАЛЫ ҮЛГІЛЕРІ

Афаф әл-Фудли

Хитит университеті теология факультетінің PhD зерттеушісі,  
Түркия

القراءات القرآنيّة وأثرها في تغيير المعنى  
نماذج تطبيقيّة لبعض الآيات القرآنيّة

عفاف الفضلي

باحثة دكتوراة في كَلِمَةِ الإلهيّات، جامعة هيتيت،  
تركيا

## QUR'ANIC READINGS AND THEIR IMPACT ON CHANGING THE MEANING: PRACTICAL EXAMPLES FROM SOME QUR'ANIC VERSES

Afaf Al-Fudhli

PhD Researcher at the Faculty of Theology,  
Hitit University,  
Turkey

## КОРАНИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ИЗМЕНЕНИЕ СМЫСЛА ПРИМЕРЫ ПРИМЕНЕНИЯ НА ОСНОВЕ НЕКОТОРЫХ АЯТОВ КОРАНА

Афаф аль-Фудли

Аспирант факультета теологии,  
Университет Хитит,  
Турция

**Аңдатпа:** Құран Кәрім тиісті деңгейде назарға алынған және араб кітапханасы осы назардың әртүрлі суреттемесімен байытылған. Құран тәпсіріне арналған кітаптармен қатар біз оның сирек кездесетін сөздерін, синтаксисін, шешендігін, мағыналарын, формасын, мұғжизалығын, үкімдерін және оның әртүрлі оқылуын зерттейтін басқа да еңбектерді көреміз. Осы әртүрлі зерттеулердің көп екеніне қарамастан, олардың біреуі екіншісін алмастыра алмайды. Құран зерттеулеріне қызығушылық танытқан адам осы Қасиетті кітапқа қатысты кез келген еңбекті мұқият зерттеуге мұқтаж. Сондықтан грамматика, морфология және тіл саласында еңбек еткен ғалымдар өз мамандығы арқылы Алланың қасиетті кітабына қызмет еткісі келеді.

Құран оқуларындағы айырмашылық қарама-қайшылыққа емес, алуан түрлілікке жатады және бұл айырмашылық үш жағдайдан аспайды: сөз өзгереді, мағынасы бірдей болады не сөз бен мағына екеуі де өзгереді, алайда екеуінің бір нәрсеге қатысты болуы мүмкін, өйткені олардың бірлестігі қарама-қайшы емес немесе сөз де, мағына да өзгереді және олардың бір нәрсеге қатысты болуы мүмкін емес, бірақ қарама-қайшылықсыз басқа тұрғыдан сәйкес келуі мүмкін.

**Түйін сөздер:** Құран зерттеулері, оқу ғылымы, тілдік керемет, сөздің алуан түрлілігі, өзгеріс.

**الملخص:** حظي القرآن الكريم بما يستحقه من اهتمام، وأصبحت المكتبة العربية غنيّة بالصُّور المختلفة لذلك الاهتمام، فإلى جانب الكتب التي تناولت تفسيره، نجد أخرى تدرس غريبه، وإعرابه، وبلاغته، ومعانيه، وشكله، وإعجازه، وأحكامه، ووجوه القراءات فيه. وهذه الدِّراسات - على اختلاف مصادرها وتنوعها - لا تغني واحدة منها عن الأخرى، ويجد المهتمُّ بالدِّراسات القرآنيّة الحاجة إلى الوقوف على كلّ عمل له صلة بهذا الكتاب الكريم. ولهذا نجد نفوس المشتغلين بالنُّحو والصِّرف واللُّغة تتوق كثيرًا لخدمة كتاب الله الكريم من خلال ما يحسنون من تخصصهم.

إنَّ الاختلاف بين القراءات القرآنيّة هو من قبيل اختلاف النَّوع لا اختلاف النَّضاد والتناقض، وهذا الاختلاف لا يخرج عن حال من ثلاث، إمّا أن يختلف اللفظ ويتحد المعنى أو يختلف اللفظ ويختلف المعنى، مع جواز اجتماعهما في شيء واحد لعدم تضاد اجتماعهما، أو يختلف اللفظ ويختلف المعنى، مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، ولكن قد يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التَّضاد.

**الكلمات الافتتاحية:** الدِّراسات القرآنيّة، علم القراءات، الإعجاز اللُّغوي، اختلاف اللفظ، تغيير المعنى.

**Abstract:** The Holy Qur'an has received the attention it deserves, and the Arabic library has been enriched with various forms of this attention. In addition to books that interpret the Qur'an, we find others that study its rare words, syntax, eloquence, meanings, form, miracles, rulings, and the various readings of it. These studies, despite their diverse sources and topics, do not replace one another. Those interested in Qur'anic studies need to examine every work related to this Holy Book. Therefore, those specializing in grammar, morphology, and language are often eager to serve the Book of Allah through their expertise.

The differences between Qur'anic readings are of a nature of diversity rather than contradiction. These differences fall into one of three categories: either the words differ while the meaning remains the same, or both the words and the meanings differ, with the possibility of their convergence in one aspect due to the absence of contradiction, or both the words and the meanings differ, making their convergence in one aspect impossible, yet they may agree from another perspective without any opposition.

**Keywords:** Qur'anic studies, science of readings, linguistic miracles, differences in words, change.

**Аннотация:** Священный Коран получил заслуженное внимание, и арабская библиотека была обогащена различными проявлениями этого внимания. Помимо книг, посвящённых толкованию Корана, мы находим другие, изучающие его редкие слова, синтаксис, риторiku, значения, форму, чудеса, постановления и различные чтения. Эти исследования, несмотря на их разнообразие и различие источников, не заменяют друг друга. Люди, интересующиеся кораническими исследованиями, нуждаются в изучении каждого труда, связанного с этой Священной Книгой. Поэтому специалисты в области грамматики, морфологии и языка стремятся служить книге Аллаха через свои знания.

Различия между чтениями Корана относятся к разнообразию, а не к противоречиям. Эти различия делятся на три категории: либо отличаются слова, но смысл остаётся тем же, либо различаются и слова, и смысл, при этом их можно объединить в одном аспекте, поскольку они не противоречат друг другу; либо и слова, и смысл различаются, что делает невозможным их объединение в одном аспекте, но они могут совпадать с другой точки зрения, не создавая противоречия.

**Ключевые слова:** исследования Корана, наука о чтениях, языковые чудеса, различие слов, изменение.

### الآيات التَّطْبِيقِيَّة:

#### الآية الأولى:

قال تعالى: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ) (الشورى: 30).  
 قوله: «فَبِمَا كَسَبَتْ» أي كسبتم من المعاصي بحذف الفاء لنافع وابن عامر وأبي جعفر استغناء بما في الباء من معنى السببية، وبها للباقيين؛ لأن ما شرطية أو متضمنة معنى الشرط وحكمة المصيبة تكفير الخطايا للعصاة ورفع الدرجات لغيرهم أو لأبائهم بالصبر في الأطفال. وأفادت قراءة (بما كسبت) بحذف الفاء: الإخبار من الله تعالى عن سبب المصائب التي تقع على الناس على سبيل الجواز والعموم بدون تعيين السبب، و(ما) في ما أصابكم بمعنى الذي، وهي مبتدأ وخبره بما كسبت أيديكم ولا تتضمن معنى الشرط، فالمعنى: والذي أصابكم وقع بما كسبت أيديكم؛ لأن ما شرطية تدل على التسبب، أما الموصولة فتدل على الإيحاء إلى جملة الخبر على الجواز، فقد يراد به واحد بعينه أو غيره بالقرينة. وأما قراءة (فبما كسبت) بإثبات الفاء: فقد أخبرت عن سبب المصائب التي أصابتهم على وجه التعيين، فتكون ما شرطية أو متضمنة معنى الشرط، والفاء رابطة لجواب الشرط بما كسبت أيديكم ويكون وقوع فعل الشرط ماضياً للدلالة على التحقق، والمعنى: ما تصبكم من مصيبة فيما كسبت

### أَيْدِيكُمْ (1).

#### الآية الثانية:

قوله تعالى: (كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ) قرأ ابن عامر وحده ستعلمون ثم كلا ستعلمون بالتاء، وقرأ الباقون بالياء. أثره في المعنى: من قرأها بالياء لأن قبلها (يَتَسَاءَلُونَ) وهو بالياء وأما من قرأها بالتاء ومعناها ستعرفون ذلك مشاهدة وعياناً. قال الرازي في تفسيره: جمهور القراء قرأوا بالياء المنقطة من تحت في (سَيَعْلَمُونَ) وروي بالتاء المنقطة من فوق عن ابن عامر. قال الواحدي: الأول أولى، لأن ما تقدم من قوله (الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ) على لفظ الغيبة، والتاء على قل لهم ستعلمون، وأقول يمكن أن يكون ذلك على سبيل الالتفات، وها هنا متمكن حسن. كمن يقول: إن عبيدي يقول كذا وكذا، ثم يقول لعبده إنك ستعرف وبال هذا الكلام (2، 1/47).

#### الآية الثالثة:

قوله تعالى: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ). فقد أشار الأزهري إلى ما رواه الأعشى عن أبي بكر ورياء الناس غير مهموز، وأن سائر القراء قد همزوا، ومدوا، ثم قال أبو منصور: القراءة بالهمزة؛ لأنه مصدر (راءى) بوزن زاعى يُرَائِي بوزن يُرَاعِي، رياء

بوزن رعاء، ومن لم يهزم قلب الهمة ياء. ويشير إلى علاقة اختلاف البنية الصرفية في ضوء هذه القراءة بالمعنى، ذلك المعنى الكامن في قولهم: (وفعل ذلك رءاء الناس، وهو أن يفعل شيئاً ليراه الناس)، وأن معنى الآية بهذا الاختيار هو إظهار الجميل ليرى مع إبطان القبيح، راءى يراني رياء ومرءاة، والفرق بينه وبين النفاق: أن النفاق إظهار الإيمان مع إبطان الكفر، والرياء عصيان، والنفاق كفر (3، 4/21).

#### الآية الرابعة:

قال تعالى: (وَمِنَ الْأَنْعَامِ حُمُولَةٌ وَفَرَسًا كَلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ) (سورة الأنعام/ ٢٤١). هكذا قرئت (خطوات) بضم الخاء دون همز واختلفوا في الطاء، فأسكن الطاء نافع وأبو عمرو وحزمة وخلف وأبو بكر واختلف عنهم البزي فروى عنه أبو ربيعة الإسكان وروى عن ابن الحباب الضم، وبضمها قرأ باقي العشرة ووافقهم الحسن. وقرأ علي بن أبي طالب رضي الله عنه والأعرج وعمرو بن عبيد (خطوات) بالهمز مثقلاً. وقرأ أبو السمال: (خطوات) بفتح الخاء المعجمة والطاء دون همز والقراءة بـ (خطوات) بفتح الخاء والطاء دون همز فمعناها كما سبق أي: لا تتبعوا خطوات الشيطان أي آثاره ولا تقتدوا به، وتقديره على هذا بحذف المضاعف أي لا تتبعوا مواضع أو طرق خطوات الشيطان. (4)

#### الآية الخامسة:

قوله تعالى: (إِنَّمَا التَّوْبَةُ): مبتدأ، وفي الخبر وجهان: أحدهما: هو: (على الله): أي ثابتة على الله، فعلى هذا يكون «لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّوءَ» حالاً من الضمير في الظرف وهو قوله «على الله»، والعامل فيها الظرف أو الاستقرار أي كائنة للذين ولا يجوز أن يكون العامل في الحال التوبة، لأنه قد فصل بينهما بالجار. والوجه الثاني: أن يكون الخبر «لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ»، وأما على الله فيكون حالاً من شيء محذوف تقديره: إنما التوبة إذ كانت على الله، أو إذا كانت على الله، فإذا أو إذا ظرفان العامل فيهما الذين يعملون السوء، لأن الظرف يعمل فيه المعنى،

وإن تقدم عليه، وكان التامة، وصاحب الحال ضمير الفاعل في كان، ولا يجوز أن يكون على الله حالاً يعمل فيها الذين لأنه عامل معنوي، والحال لا يتقدم على المعنوي، ونظير هذه المسألة قولهم هذا بسرا أطيب منه رطباً (5).  
الآية السادسة:

قوله تعالى: (بِاسْقَاتٍ) (ق: ١٠)، قرأ الجمهور بالسین، وروى قطبة بن مالك - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قرأها بالصاد وهي لغة لبني العنبر، قال ابن فارس: «الباء والسين والقاف أصل واحد، وهو ارتفاع الشيء وغلوه»، وقال: «الباء والصاد والقاف أصل واحد، يشارك الباء والسين والقاف، والأمر بينهما قريب، يقال: بَصَقَ بمعنى بَرَقَ وَبَسَقَ، قال الخليل: وهو بالصاد أحسن»، ويقول ابن جني: «الأصل السين، وإنما الصاد بدل منها لاستعلاء القاف، فأبدلت السين صاداً لتقرب من القاف؛ لما في الصاد من الاستعلاء»، وقيل: الصاد أفصح، والسين والزاي لغتان ضعيفتان أو قليلتان (6، 31/16، 454).

#### الآية السابعة:

قوله تعالى: (ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) (الأنعام / ١٥٤). وَانْتَصَبَ تَمَامًا عَلَى الْمَفْعُولِ لَهُ أَوْ عَلَى الْمَصْدَرِ، أْتَمَمْنَاهُ تَمَامًا، مَصْدَرٌ عَلَى حَذْفِ الزَّوَائِدِ أَوْ عَلَى الْحَالِ، إِمَّا مِنَ الْفَاعِلِ وَإِمَّا مِنَ الْمَفْعُولِ وَكُلُّ قَدْ قِيلَ. يقال: تَمَّ الشَّيْءُ يَتِمُّ تَمًّا وَتَمًّا وَتَمَامَةً وَتَمَامًا وَتَمَامَةً وَتَمَامًا وَتَمَامًا وَتَمَّةً وَأَتَمَّهُ غَيْرُهُ وَتَمَّمَهُ وَاسْتَتَمَّهُ بِمَعْنَى، وَتَمَّمَهُ اللَّهُ تَتِمِيمًا وَتَتِمَّةً، وَتَمَامُ الشَّيْءِ وَتَمَامَتُهُ وَتَجَمُّتُهُ مَا تَمَّ بِهِ. ويرى الجدع التام التَّمُّ، فالتام الذي استوفى الوقت الذي يسمى فيه جَدْعًا، وبلغ أن يسمي ثَبَاتًا، والتَّمُّ التام الخلق، ومثله خلق عَمَّمٌ (7، 10، 139).

#### الآية الثامنة:

قوله تعالى: (وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ). قرأ أبو جعفر (لِيُحْكَمَ) بضم الباء وفتح الكاف، وقرأ الباقر بفتح الياء وضم الكاف. فمن قرأ بفتح الباء وضم الكاف (لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ)، على البناء للمعلوم؛ أي:

ليحكم الله ورسوله بينهم، فالتركيز هنا على الحاكم. ومن قرأ بضم الباء وفتح الكاف (لِيُحْكَمْ بَيْنَهُمْ)، على البناء للمجهول أي ليحكم بينهم بحكم الله ورسوله فالتركيز هنا على الحكم. وحاصل القراءتين: تدل على أن المنافقين لا يرغبون بأن يكون الله ورسوله حكما بينهم، ولا يرغبون في الأحكام التي أنزلت فهم معترضون على الحكم والحاكم، بخلاف المؤمنين الذين يسمعون ويطيعون، وهم راغبون بالحكم والحكم، ولا يقدمون بين يدي الله ورسوله (8، 13، 208).

#### الآية التاسعة:

قوله تعالى: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). تعددت القراءات في قوله تعالى: (تشهد)، قرأ حمزة والكسائي وخلف بياء التذكير (تَشْهَدُ)، بينما قرأ الباقر بناء التأنيث. فمن قرأها على الوجه الأول: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ) بالياء، للتأنيث، فالتركيز هنا على الأشياء التي تشهد (أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ) وهي مؤنثة لفظيا، وتكون الجملة متصلة، يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم. ومن قرأها على الوجه الثاني: (يَوْمَ يَشْهَدُ عَلَيْهِمْ) بالياء، للتذكير، لوجود الفاصل (عَلَيْهِمْ) ولأن التأنيث غير حقيقي فالتركيز هنا على الشهادة نفسها، وكأن سائلا يسأل بعد أن يسمع يوم يشهد عليهم ماذا يشهد عليهم؟ فتكون الإجابة أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ، وفي هذا الوجه تشويق للقارئ. وبالتالي فإن تعدد القراءات هنا «ينذر الإنسان بأن سيكون عليه شهود يوم القيامة، وهؤلاء الشهود سيكونون من أقرب الأشياء إليه» (9، 209).

#### الآية العاشرة:

قوله تعالى: (الَّذِينَ يَخْلُونُ) فيه وجهان: أحدهما: هو منصوب بدل من «من» في قوله: مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا وجمع على معنى من. ويجوز أن يكون محمولا على قوله: مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا، وهو خبر كان، وجمع على المعنى أيضا، أو على إضمار أذم. والثاني: أن يكون مبتدأ والخبر محذوف تقديره: مبغضون، ودل عليه ما تقدم من قوله: لا يحب. ويجوز أن يكون الخبر معذبون لقوله: (وَأَعْتَدْنَا

لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا). ويجوز أن يكون التقدير: هم الذين ويجوز أن يكون مبتدأ، والذين ينفقون معطوف عليه، والخبر «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ»، أي: لا يظلمهم. والبخل والبخل لغتان، وقد قرئ بهما، وفيه لغتان أخريان: البخل بضم الخاء والباء، والبخل بفتح الباء وسكون الخاء. ومن فَضِّلِه: حال من «ما» أو من العائد المحذوف (9، 16).

#### الآية الحادية عشر:

قوله تعالى: (إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى) (طه/ ١٢). قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وخلف العاشر: (طوى) بضم الطاء. وقرأ الباقر: (طوى) بضم الطاء من غير تنوين.. و(طوى): - بضم أوله وكسره - اسم وإ في أصل الطور بالشام، وهو المذكور في القرآن الكريم. وقراءة: (طوى) على تأويل المكان، أي: جعلوه اسما للوادي المذكور (10، 3، 4).

#### الآية الثانية عشر:

قوله تعالى: (وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى) (طه/ ١٣). قرأ حمزة: (وأنا اخترناك) بفتح الهمزة بضمير المتكلم المعظم نفسه. وقرأ الباقر: (وأنا اخترْتُكَ) بضمير المتكلم وحده. معنى القراءة: (وأنا اخترناك على لفظ الجمع في الكلمتين للتعظيم لله، والمبالغة في الإجلال له، ناداه الله بأنا اخترناك. ومعنى قراءة: (وأنا اخترْتُكَ على لفظ الواحد، رده على ما قبله من لفظ التوحيد في قوله: (إني أنا ربك). والمعنى: الاختيار الله وحده، لم يشرك في اختياره أحدا (10، 5).

#### الآية الثالثة عشر:

قوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ) (البقرة: ١٦٥) القراءة على الخطاب أي أن الله - تعالى - يخاطب نبيه، والخطاب له خطاب للخلق كافة، ويحتمل هذا الخطاب تقديرات الأول: لو ترى يا محمد الذين ظلموا في حال رؤيتهم العذاب وفزعهم منه واستعظامهم له لأقروا أن القوة الله جميعا. الثاني: ولو ترى يا محمد الذين ظلموا في حال رؤيتهم

العذاب وفزعهم منه لعلمت أن القوة الله جميعاً، وقد كان الرسول يعلم ذلك، ولكن خوطب باعتبار عين اليقين، أي العلم الحاصل عن الرؤية المباشرة وهو أوقع من العلم النظري، وأتمه - عليه السلام - مرادة بهذا. الثالث: قل يا محمد للظالم هذا. الرابع: ولو ترى يا محمد الذين ظلموا في حال رؤيتهم للعذاب لأن القوة لله، لعلمت مبلغهم من النكال وما حل بهم (98/1، 11).

#### الآية الرابعة عشر:

قوله تعالى: (لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا أَوْاهُمُ النَّارُ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ) تعددت قراءة (تَحْسِبَنَّ) إلى ثلاث قراءات، قرأ ابن عامر وحزمة (يَحْسِبَنَّ) بياء الغيب، وقرأ عاصم وأبو جعفر (تَحْسِبَنَّ) بياء التأنيث، وقرأ الباقر (تَحْسِبَنَّ) بكسر السين. فمن قرأها بالتاء وفتح السين بصيغة المخاطب: (لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ)، من حسب يحسب، بمعنى الظن، أي: لا تظنن يا أيها النبي ويا أيها المؤمن الذين كفروا معجزين فانتين عنا. يقول أبو زهرة: «والنهي عن الحسبان والظن، وهو في معنى النفي، أي: لا يصح لمثلك يا رسول الحق والتوحيد أن تظن أن الذين كفروا معجزين في الأرض، بل جاهدكم وأنت الغالب، والله ناصرك، والعاقبة للمتقين الأبرار، لا للكفار الفجار، ومن قرأها بالتاء وكسر السين بصيغة المخاطب: (لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ)، من حسب يحسب، بمعنى: العد والتقدير والاعتبار. أي: لا تعدن أيها النبي ويا أيها المؤمن الذين كفروا معجزين في الأرض (9، 209).

#### الآية الخامسة عشر:

قوله تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينَ) (الطور: ٢١). قرأ أبو عمرو «واتبعناهم» أي بقطع الهمزة وفتحها وإسكان التاء والعين ونون وألف بعدها، ووافقه اليزيدي، وقرأ الباقر واتبعتهم. قراءة الجمهور إخبار من الله عن ذرية المؤمنين أنها تتبع آباءها في الإيمان، ولكن هل يشمل هذا كل ذرية الذين آمنوا؟ تبينه القراءة الأخرى التي معناها

إخبار من الله عن نفسه أنه يوفق من يشاء من ذرية المؤمنين إلى الإيمان بمثل إيمانهم، ويخذل من يشاء فلا يوفقه إلى الإيمان، فبينت القراءة المجل في قراءة الجمهور (12، 99/1).

#### الآية السادسة عشر:

قوله تعالى: (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ) (التوبة: ١٧). قرأ أبو عمرو ويعقوب وابن كثير (مسجد الله على الأفراد، ووافقه ابن محيصن واليزيدي. قرأ باقي العشرة مساجد الله) على الجمع ووافقه الحسن والأعمش. القراءة بالأفراد «مسجد الله» المراد المسجد الحرام بمكة بدليل قوله بعدها «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ»، ويحتمل أن المراد بالأفراد الجنس فيدخل المسجد الحرام في مقدمته. والقراءة بالجمع مساجد الله فيها أوجه: الأول: أن المراد جميع المساجد، فيدخل المسجد الحرام دخولاً أولياً وأولوا على طريق الكناية كما لو قلت: فلان لا يقرأ كتب الله، فإنك أكدت نفي قراءته للقرآن من تصريحك بذلك، أو من باب وضع المفرد مكان الجمع والعكس كقولك: «فلان كثير الدراهم». الثاني: أن المراد المسجد الحرام، وأطلق عليه الجمع إما باعتبار أن كل مكان منه مسجد، وإما لأنه قبله المساجد كلها وإمامها (12، 101/1).

#### الآية السابعة عشر:

قال تعالى: (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) (التوبة: ١٠١). قرأ ابن كثير تجري من تحتها بزيادة «من» وهي في مصاحف أهل مكة. وقرأ الباقر تجري تحتها الأنهار بحذف (من) وكذلك هي في سائر المصاحف. قراءة (من تحتها) من البيان لقراءة الحذف، وهو ما يمكن نظمه في سلك بيان المجل، وذلك أن قراءة الحذف لا نص فيها على مبتدأ جريان الأنهار، بل كل ما فيها أن الأنهار تجري تحت الجنة، وهو أعم كما ترى من

أن يكون تحت الجنة هو منبع تلك الأنهار، ومبتدأ جريانها تحت الجنة، فأثت قراءة الإثبات مبينة لها ونصا في أن منبع تلك الأنهار ومبتدأ جريانها هو كذلك تحت الجنة (13، 102/1).

#### الآية الثامنة عشر:

قوله تعالى: (دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ) (الصافات/ ٩). وقرئ (دحورا) بفتح الدال، وهو اسم مصدر، غير أن لازم معناه لا يخلو من تكلف، ويجوز أن يكون مصدرا كالقبول، وتأويله أحسن. قال الفراء: فمن ضمها أي الدال في دحورا جعلها مصدرا، كقولك: دحرت دحورا، ومن فتحها جعلها اسما، كأنه قال: يقدفون بداحر وبما دحرج، قال (أي الفراء) ولست أستهيها؛ لأنها لو وجهت على ذلك على صحة لكانت فيها الباء، كما تقول: يقدفون بالحجارة، ولا تقول: يقدفون الحجارة، وهو جائز والسياق يرجح كون (دحورا) بضم الدال أو بفتحها مصدرين، ونصيبهما على أنهما مفعولان مطلقان، وهما في الأصل صفته أي قذفًا دحورا؛ فهو مبين لنوعه، تنكيلا لهم وإهانة وتوبيخا (7، 143).

#### الآية التاسعة عشر:

قوله تعالى: (فَقَاتِلُوا أَمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ). هذه الآية رسمت منهاج التعامل مع المشركين، فمن حافظ على عهده آمن، ومن نقض عهده، وعاب الدين قوتل قتالا شديدا؛ لكونه من رؤساء الكفر، وصناديدهم. وقوله تعالى: «أَيْمَانٌ» قرأها الجمهور بهمزة مفتوحة، تليها ياء ساكنة، وقرأها ابن عامر «إيمان» بهمزة مكسورة، وبعدها ياء مدية. فقراءة الجمهور «أَيْمَانٌ» جمع يمين: أي لا إيمان يوفون بها، ولا عهود يراعونها فلا يرون نقضها نقصا؛ وإن نطق بها ألسنتهم، والقراءة الأخرى: «إيمان» أي: لا دين لهم، وقيل:

إنها مصدر آمنه إيماناً أي منحه الأمان والمعنى حينئذ لا تؤمنوهم واستأصلوا شأقتهم. فالآية واحدة لكنها انطوت على خبر وإنشاء، وتلك المعاني سبكت في قالب القراءات، فالقراءة الأولى أخبرت بأن المشركين يستمرئون الخيانة؛ فلا ذمة لهم، والقراءة الأخرى أشارت إلى أنهم لا يدينون بدين يلزمهم بحفظ موثيقهم؛ لذا فلا أمان منهم، ولا أمان لهم، فاقطعوا دابرهم (13، 523، 87).

#### الآية العشرون:

قوله تعالى: (لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ) (الفتح: ٩). قرأ السبعة بالزاي في (تُعَزِّرُوهُ)، إلا أن ابن كثير وأبا عمرو قرأها بالياء على الغيبة رضي الله عنهما وكذا الأفعال في باقي الآية، وقرأ علي بن أبي طالب وابن عباس واليماني وغيرهم بإبدال الراء زيا {تُعَزِّرُوهُ} (٣)، وكذا قرأ الجماعة بالزاي المشددة بعدها راء في قوله تعالى: (فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ، وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ). (الأعراف: ٨٥١)، وقرأ جعفر بن محمد بزءاين، قال ابن فارس: «العين والزاي أصلٌ صحيح واحد يدل على شِدَّةٍ وَقُوَّةٍ وما ضاهاهما من غَلَبَةٍ وَقَهْرٍ ... ويُقال: عَزَّ الرجل بعد ضَعْفٍ، وأَعَزَّزْتُهُ أنا: جَعَلْتُهُ عَزِيْزًا ... وأَعَزَّزْتُهُ: قَوَّيْتُهُ، وَعَزَّزْتُهُ أَيْضًا، قال الله تعالى: (فَعَزَّزْنَا بِنَايِلِثٍ)، ويقول: العين والزاي والراء كلمتان: إحداهما التعظيم والنصر .... والتوقير، كقوله تعالى: (وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ)، قال الشهاب: وقوله: (وَتُعَزِّرُوهُ) من العَزَّرَ، وهو أحد معاني التعزيز، وفي نسخة (وَتَقْوُوهُ)، فعَزَّرَهُ بمعنى: أَيْدَهُ وَقَوَّاهُ، فإذا المعنى في القراءتين يكاد يكون واحداً، فكل معظم منصور معزز قوي، وحيثما وجدت العزة والقوة صاحبهما النَّصْرُ والتعظيم (6، 461).

#### نتائج البحث:

1. علم القراءات القرآنية من العلوم المهمة التي لا بد لمن يشتغل في علم التفسير أن يتعلمها وأن يكون على دراية بها، لما لها من أثر بالغ في بيان مراد الله تعالى.
2. القراءات القرآنية العشر جميعها وحى من الله تعالى، وهي من الأحرف السبعة التي نزل القرآن بها، ولا مجال للاجتهاد فيها، ولا يجوز لأحد أن يرد قراءة ثبت تواترها واشتملت على شروط الصحة، وقد جانب الصواب من رد قراءة متواترة أو فاضل بينها.

3. لا يعتد بإنكار أهل النحو واللغة لبعض القراءات المتواترة لمخالفتها بعض أصول النحو وأقيسة اللغة عندهم، فالقراءات أصل للنحو واللغة وليس العكس.
4. القراءات القرآنية لون من ألوان الإعجاز القرآني، فكل قراءة سدت مسدً آية، وتعدد القراءات يقوم مقام تعدد الآيات، وذلك ضرب من ضروب البلاغة والإعجاز.
5. الاختلاف الحاصل بين القراءات القرآنية هو اختلاف تنوع وتغاير في المعنى وليس اختلاف تضاد وتناقض، فبتعدد القراءات تتسع المعاني وتتنوع.
6. تتعدد آثار القراءات على التفسير من ناحية البلاغة والبيان والفقه والنحو وغير ذلك.
7. ليس كل قراءة لها أثر واضح في التفسير، فإن من القراءات ما كان للتيسير على الأمة ورفع للحرَج عنها، ومنها ما كان يتعلق في التفسير وبيان مقاصد الله تعالى.
8. كثير من القراءات التي عدها علماء التفسير أنها من قبيل اللغات، لها أثر كبير على التفسير وأضافت معاني جديدة ما كانت لتتضح إلا بها.

### المصادر والمراجع

1. Mohammed Alazami, «İbn Fûdî'ye Göre Kur'an Kıraatları ve Tefsiri Mâna Üzerindeki Etkisi "Uygulamalı Bir Çalışma"», Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 31 De-cember, 2022.
2. د. زينب محمد عباس، «القراءات القرآنية وأثرها في الإعجاز البياني في سورة (المعصرات)، جريدة الجامعة العراقية، (٢٠٢٢).
3. فايز صبحي عبدالسلام تركي، «اختلاف البنية الصرفية في ضوء القراءات القرآنية وأثره في التوجيه والمعنى: دراسة في معاني القراءات للأزهرى»، مجلة الدراسات اللغوية (2019).
4. حسام أحمد هاشم، «التغييرات الحركية في القراءات القرآنية وأثرها في تعدد المعنى»، الخليج العربي 1,002/40 (2102).
5. عبدالباقي محمد البربر يوسف، «اختلاف الأوجه الإعرابية وأثرها في تنوع المعنى في ظل توجيه القراءات القرآنية: دراسة تطبيقية في سورة النساء»، الثقافة والتنمية (2015).
6. أيمن بن مرعي بن غرمان العمري، «إبدال أحرف الصفير في القراءات القرآنية وأثره في المعنى»، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية (2021).
7. نصر سعيد عبدالمقصود حسن علي، «تنوع مصادر الفعل الواحد في القراءات القرآنية وأثره في المعنى»، حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا (2018).
8. أسامة بلال عبدالكريم مهنا، «أثر القراءات القرآنية في توجيه المعنى التفسيري: سورة النور: دراسة تطبيقية»، باحثون : المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية والانسانية (2021).
9. مهنا، «أثر القراءات القرآنية في توجيه المعنى التفسيري».
10. عبدالله عثمان علي المنصوري، «أثر القراءات المتواترة على المعنى في سورة طه»، مجلة القلم (2015).
11. المنصوري، «أثر القراءات المتواترة على المعنى في سورة طه».
12. خالد حسن أبو الجود، «أثر القراءات القرآنية في بيان معنى النص الشرعي»، سجل بحوث مؤتمر النص الشرعي: القضايا والمنهج (القصيم: جامعة القصيم - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 2016).

## ЮСУФ РУХ АД-ДИН МА ФУ ЧЖУ (1794-1874) ЖӘНЕ ОНЫҢ ҒЫЛЫМИ ЕҢБЕКТЕРІ

**Шинчир Абу-Ханифе Арлиевич**  
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,  
Қазақстан, Алматы қ.

## YUSUF RUKH AD-DIN MA FU ZHU (1794-1874) AND HIS SCIENTIFIC WORKS

**Shinchir Abu-Hanife**  
Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak,  
Almaty, Kazakhstan

## يوسف روح الدين ما فو تشو (1794-1874) وأعماله العلمية

شنجشر أبو حنيفة  
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

## ЮСУФ РУХ-АД-ДИН МА ФУ ЧЖУ (1794-1874) И ЕГО НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

**Шинчир Абу-Ханифе Арлиевич**  
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак  
Казахстан, г.Алматы

**Андатпа:** Мақалада дүнген ислам ғұламасы және дін қайраткері Шейх Юсуф Ма Десин (1794–1874) – араб және парсы тілдерін жетік меңгергендігімен және ислам дінін білуімен танымал Юньнандық қытайлық Ханафи матуриди ғұламасына қатысты сұрақтар қарастырылады. Ол арабша Абд әл-Қайюм Рух ад-Дин Юсуф есімін қолданған. Немесе «Мәулана әл-қажы Юсуф Рух ад-Дин Ма Фуджух» Мәселені қарастырғанда автор (Абдул

Рахман Шен Хуа Чан, сонымен қатар кеңестік В.П. Васильев, В.Ф. Поярков) сияқты қытайлық ислам зерттеушілерінің еңбектеріне сүйенген.

Тарихи талдау, жіктеу, салыстыру әдісі сияқты ғылыми әдістер қолданылды. Зерттеудің мақсаты – көрнекті ғалым Шейх Юсуфтың жеке басының тақырыбын ашып, оның барлық еңбектерін тізіп көрсету. Халықтың барлық ислам қайраткерлерін білуі, сондай-ақ дүнген халқының арасында және одан тыс жерлерде ислам мұрасын жаңғырту қажет деген қорытындылар жасалды. Дүнгендер арасында дәстүрлі исламды сақтау, исламдық білім беру орталығын ұйымдастыруда мемлекеттік органдар тарапынан қолдау көрсету, дәстүрлі исламды сақтаудың арнайы стратегиялары сияқты кезек күттірмейтін өзекті мәселелер белгіленді.

**Түйін сөздер:** Ислам, дүнгендер, қытай, ғалымдар, еңбектер.

**الخلاصة:** يتناول هذا البحث أسئلة تتعلق بالعالم الإسلامي والشخصية الدينية الدونغانية، الشيخ يوسف ما ديسين (1794–1874) وهو عالم حنفي ماتوريدي صيني من يونان، معروف بطلاقة ومعرفة باللغتين العربية والفارسية، فضلاً عن معرفته بالإسلام. استخدم الاسم العربي عبد القيوم روح الدين يوسف. أو باسم «مولانا الحاج يوسف روح الدين ما فجوه» واعتمد المؤلف عند نظره في الموضوع على أعمال الباحثين الإسلاميين الصينيين مثل (عبد الرحمن شن هوا تشانغ، وكذلك نائب الرئيس السوفييتي فاسيليف، في إف بوياركوف). واستخدمت الأساليب العلمية مثل التحليل التاريخي والتصنيف وطريقة المقارنة. الغرض من الدراسة هو الكشف عن موضوع شخصية العالم المتميز الشيخ يوسف وكذلك سرد جميع أعماله. وخلصت إلى أن الناس بحاجة إلى معرفة جميع الشخصيات الإسلامية وكذلك إحياء التراث الإسلامي بين شعب دونجان وخارجه. تم تحديد القضايا الملحة بشكل عاجل، مثل: الحفاظ على الإسلام التقليدي بين الدونغان، ودعم الوكالات الحكومية في تنظيم مركز تعليمي إسلامي، مع استراتيجيات خاصة للحفاظ على الإسلام التقليدي.

**الكلمات المفتاحية:** الإسلام، الدونغان، الصين، العلماء، الأعمال.

**Abstract.** The article examines questions regarding the Dungan Islamic scholar and religious figure Sheikh Yusuf Ma Desin (1794–1874) was a Chinese Hanafi Maturidi scholar from Yunnan, known for his fluency and knowledge of both Arabic and Persian, as well as his knowledge of Islam. He used the Arabic name Abd al-Qayyum Rukh al-Din Yusuf. Or as “Mawlana al-Hajj Yusuf Ruh al-Din Ma Fujuh” When considering the issue, the author relied on the works of Chinese Islamic researchers such as (Abdul Rahman Shen Hua Chang, as well as Soviet V.P. Vasilyev, V.F. Poyarkov).

Such scientific methods as historical analysis, classification, and the method of comparison were used. The purpose of the study is to reveal the topic of the personality of the outstanding scientist Sheikh Yusuf and also list all his works. Conclusions are drawn that the people need to know all Islamic figures and also revive the Islamic heritage among the Dungan people and beyond. Urgently pressing issues are identified, such as: the preservation of traditional Islam among the Dungsans, in support from government agencies in the organization of an Islamic educational center, with special strategies for the preservation of traditional Islam.

**Key words:** Islam, Dungsans, China, scientists, works.

**Аннотация.** В этой статье рассматривается вопрос об одном дунганском исламском ученом, религиозном деятеле – шейхе Юсуф Ма Денксин (1794–1874). Который был китайским ученым ханафитского мазхаба матрудийского калама, родом из провинции Юньнан. Известен тем, что свободно владел арабским и персидским языками, имеет

глубокое понимание основ шариата. Он использовал арабское имя Абд аль-Кайюм Рух аль-Дин Юсуф. Или же как «Mawlana al-Hajj Yusuf Ruh al-Din Ma Fujuh». При рассмотрении вопроса автор опирался на труды китайских и советских исламских исследователей как (Абдул Рахман Шэн Хуа Чанг, а так же советских В.П. Васильев, В.Ф. Поярков).

Были использованы такие научные методы, как исторический анализ, классификация, метод сопоставления. Цель исследования – раскрыть тему о личности выдающегося ученого шейха Юсуфа, а так же перечислить все его труды. Делаются выводы о том, что народу необходимо знать всех исламских деятелей, таким образом возрождать исламское наследие среди дунганского народа и за его пределами. Обозначаются остро актуальные вопросы, такие как: сохранение традиционного ислама среди дунган, в поддержке со стороны государственных структур в организации исламского образовательного центра, со специальными стратегиями по сохранению традиционного ислама.

**Ключевые слова:** ислам, дунгане, китай, ученые, труды.

## ВВЕДЕНИЕ

Известно, что китайские мусульманские ученые начали писать исламские книги на арабском, персидском и китайском языках во времена поздней династии Мин (1368-1644 гг. н.э.) и ранней династии Цин (1636-1912 гг. н.э.). Среди самых выдающихся исламских личностей, шейх Юсуф Рух ад-Дин Ма Фу Чжу, его научные труды, помимо раскрытия нам аспекта его научного и интеллектуального становления, даёт общую картину особенностей общенаучного и интеллектуального состояния мусульман, и исследования также помогают в укреплении научных и интеллектуальных связей между мусульманами Китая и арабских стран.

Знаменитый исламский ученый Китая Шейх мученик Абу аль-Фадл Юсуф Абдул Кайюм Рух ад-Дин Ма Дэнксин, по прозвищу Ма Фу Чжу — один из самых известных и наиболее знающих китайских мусульманских учёных в области исламских наук. Он родился в 1794 году нашей эры в знатной учёной семье, в деревне Дали в западной провинции Юньнань на юго-западе Китая. Исламские знания он начал получать с юных

лет от своего отца, почтенного шейха Ма Цзун-шанг (马尊尚), по прозвищу Чжэнь Сию (真修), затем учился у шейха Ма Баошаня (马保善). Шейх Юсуф был очень умен и амбициозен, славился он своими знаниями еще до совершеннолетия. После достижения зрелости он направился в провинцию Шэньси на северо-западе Китая, где находилось центр исламского образования того времени, а также учился у шейха Чжоу Лян Цзю (周良俊) (1750-1850г. н. э.), который является одним из четырех поколений учеников шейха шейхов Китая Ху Дэн Чжоу (胡登洲) (1522-1597 гг. н.э.). После возвращения в Юньнань он посвятил себя преподаванию и в 1841 г. н.э. он отправился в хадж, выполнив обязанность паломничества, он оставался в исламских странах, посещая археологические места, и обучаясь у знатных ученых, пока не вернулся в Китай в 1841 году нашей эры. Вернувшись в Китай, он преподавал в Линь Ане, Юньнань, к нему приезжали ученики со всех концов Юньнана, и из других провинции, и многие из его учеников окончив обучение стали ахунами.

В 1856 году нашей эры мусульманские революционеры на юге Юньнань

выбрали его своим лидером революции, в ответ на мусульманскую революцию в западной Юньнань. В 1862 году он был вынужден примириться с правительством династии Цин, во избежание кровопролития мусульман. Он сдался Династии Цин военачальнику Ма Цзулуну. После этого шейх вернулся в медресе, которая находится в деревне Да Ин в городе Юй Ши, и был убит местным правительством династия Цин, как мученик в 1874 году. И сегодня его могила находится за древней Тао-юань на склоне горы Юй Ши.

### Основная часть

Шейх Юсуф Рух ад-Дин оставил после себя огромное наследие, несмотря на свою озабоченность руководством революцией и суровые социальным условиям. Количество его трудов насчитывается более 40 работ, среди них есть и арабские и китайские труды, которых будут приведены ниже. Произведения написаны на арабском языке.

1- متسق (算来夫) متسق – это название серии кратких академических книг, написанных шейхом Юсуфом Рух ад-Дином для студентов, используя легко понимающие слова. Книга включает в себя متسق الصرف которая является первой частью, и متسق النحو являющаяся вторым ее разделом и متسق المنطق, является третьим его разделом и четвертым серией является متسق البيان, но он был убит мучеником до того, как начал его, поэтому его ученик Шейх Мухаммад Нур аль-Хакк Ма Лиан Юань (1841–1903 гг. н.э.) завершил его. Шейх Нур аль-Хакк сказал: «Когда некоторые из ученых вкусили сладость «Аль-Мутасика» шейха Юсуф Рух ад-Дина – да благословит его Аллах в обоих мирах – также захотели книгу с познаниями риторики, но однако им мне удалось получить это, потому что шейх Юсуф

Дух ад-Дин покинул этот мир не начав последнюю серию своих произведений. И поэтому по просьбе людей занимающимися грамматикой арабского языка его ученик Шейх Мухаммад Нур аль-Хакк Ма Лиан Юань написал этот экземпляр в 1999 и добавил в серии аль-Муттасик.

2. «متسق النحو» (纳哈五) – один из самых распространенных и полезных учебников по арабской грамматике в Китае, из-за простоты выражения и ясности смысла, особенно в государстве Юньнань. Об этом сообщил его издатель Шейх Нур Мухаммад бин Ибрагим (1879–1956 гг. н.э.): «Это новая книга, подобной которой еще никогда не видели, в этом отношении никто из имеющих понимание не сделали подобного раньше», это книга легко понимаемая студентам, полна полезных правил, эта книга принимается уважаемыми учеными в первую очередь, и они включили его в преподавание, и многие люди от этого извлекли пользу».

3. «متسق المنطق» (门特细格满退古) – краткий трактат по логике арабского языка. Его копия находится в библиотеке Аль-Азхар аш-Шариф под Логическая классификация, общий номер: (40117).

4- العامل (觅勒) – представляет собой краткое изложение книги Имама Абд аль-Кахира аль-Джурджани (ум. 471 г. хиджры) «Сто частиц».

5- «تحقيق الصلاة» (礼拜真切) – трактат о важности молитвы, а так же ее правилах, мудрости и секретах. Этой книга была напечатана в ксилографическое издание в Китае в 1280 году хиджры, что соответствует 1863 году нашей эры. Его копия так же находится в библиотеке Аль-Азхар аш-Шариф под грифом юриспруденции и публичным номером: (40112).

6- المشتاق (母使他格 / 礼法启爱) – Это

трактат о правилах омовений, молитвы, поста, закята, хаджа, брака и развода, обобщенный шейхом Юсуфом на основе ханафитского мазхаба в простых для начинающих терминах. Трактат имеет перевод на китайский язык, выполненный профессором Ма Ан Ли, учеником шейха Юсуфа, и еще один перевод на китайский язык, выполненный профессором Цзинь Дянь Гуем (金殿贵), напечатанный в 1931 году нашей эры. Одно из отличий между двумя переводами заключается в том, что первое написано на традиционном китайском языке, а второе – на упрощенном китайском языке.

7- (滚拉雨) (القراء) – Это трактат по науке декламации (кираат) и таджвиду. Шейх Юсуф написал эту книгу в 1844 году, но оно было утеряно. Затем он переписал его снова в 1865 году, в Фустат Юньнань.

8- (买裸必特 / 信德之维持) (مرايط الايمان) – Это книга о принципах вероубеждений (акиде). Основанным шейхом Юсуфом, для своих начинающих студентов, которым было трудно понять предмет вероубеждений, и таким образом, написав краткое изложение этой книги он дополнил ее шархом (объяснение).

9- (爱私乐路 / 归真秘言) (أسرار المعاد) – Согласно мнению многих богословов, эта книга является дополнением к (شرح) (مرايط الايمان). Эта копия имеется так же в библиотеке университета Аль-Азхар по классификации Монотеизм (таухид), общественный номер: (40110).

10- «История Адама» قصة آدم – книга, в которой рассказывается о происхождении человека с суфийской точки зрения, основанная на истории Адама в Священном Коране.

11- (乃梭义哈 / 幽冥密语) (النصائح)

– Это книга названа «советы» то есть в этих книгах даются множество советов, касательно вероубеждений а так же как укрепить свою веру. Основные источники этой книги была взята из суфийских книг, и одним из наиболее важных источников для этой книги является (Ихья Улум ад-Дин) автором которого является Имама Мухаммад аль-Газали.

12- «Разоблачение лжи христиан» (فتح أكاذيب النصارى) – это послание, которое служит арабской версией другого его послания: الرد على النصرانية بالبيانات (据理质证). Причина по которой была написана эта книга, заключалась в том, что христианские проповедники, прибывшие из Европы в Китай, начали распространять свои учение противоречащее исламскому учению и среди мусульман появились вероотступники, и исходя из положения, Юсуф Рух ад-Дин написал опровержение учению христиан.

13- (本经 五章译解) (ترجمة الفصول الخمسة وشرحها) – Это является переводом книги (الفصول الخمسة) шейха Салиха Лю Ци (1669-1764 гг. н. э.), которая является самой известной книгой по Суфизскому философии, написанной на китайском языке.

14- Арабский перевод (للمقصد الأقصى) (道行究竟 / 买格遂德) – Это перевод на арабский язык в виде краткого изложения книги (Аль-Максад Аль-Акса) о суфизме Азиза ан-Насафи, написанной им на персидском языке. Ее перевод был напечатан в Китае, Копия находится в библиотеке Аль-Азхар аш-Шариф, классификация суфизма, публичный номер: (40115).

15- (母哈克默) (فلسفة الرسالة المحكمة) / 《理学折衷》 – Это ценный трактат о суфизме, в котором шейх пытался решить некоторые суфийские проблемы, такие как وحدة الوجود другие. Он упоминал позицию некоторых правоведов относи-

тельно Ибн Араби. А так же опровержение неправильных сказаний касательно суфизма.

16. التيسير (太乙西) / 《寰宇述要》 представляет собой ценный трактат по астрономии, на последних страницах которого прилагаются диаграммы.

Другими словами, она состоит из двух разделов, письма и рисунков. Шейх Юсуф написал ее на основе некоторых исламских и китайских книг по астрономии, выбрав наиболее правильные и ясные, на его взгляд, изречения и назвал ее «Тайсир». Шейх Юсуф не только приводил изречение других ученых, он так же проверил некоторые из переданных астрономических мнений. Трактат был напечатан на деревянной доске в 1868 году.

17. «مبادئ في التقويم الهجري» (天方历源) представляет собой краткий трактат о временах месяца Рамадан. Он был составлен в 1851 году нашей эры и затем переведен Шейхом Юсуфа на китайский язык. Это книга была перепечатана в 1876 и 1919 годах Шейх Аль-Хасан Дияу ад-Дин Ма Анья, сын шейха Мухаммада Нура Аль-Хака.

18. مذكرات في رحلة الحج (朝覲途记) – это воспоминания о поездке в хадж шейха Юсуфа, которая длилась с 1841 года до 1849 году он записал выдающиеся исламские деяния, а также события, произошедшие в то время в исламских странах. Имеется перевод на китайский язык ученика шейха Юсуфа, профессора «Ма Ань Ли» (1820–1899 г.).

19. Весна и осень арабов-ربيع العرب- (الربيع والخرى) (勒壁春秋) или Весна и осень ислама (天方春秋) – Это книга о биографии Пророка с.а.с. Среди его источников – книга «سيرة خاتم النبيين» шейха Салих Лю Ци. Он был напечатан в 1861 г. путем редактирования Ма Ань Ли.

20- Исход надежд مال الأمل (欲望归宿) – Это книга о том, как правильно нужно просить прощение у Аллаха, Юсуф Дух ад-Дин написал это послание, чтобы научить других правило каяться. Таким образом шейх Юсуф Рух ад-Дин оставил после себя 20 произведений на арабском языке, которые включают в себя грамматические, шариатские и суфийские.

Произведений на китайском языке .

1. Календарь Хиджры с рисунками 1. التقويم الهجري بالرسومات- (天方历法图真本) Он посвящен теме «Принципов календаря хиджры» и был напечатан в 1851 году.

2.Краткое содержание четырех глав - خلاصة الفصول الأربعة (四典要会). Это одна из самых важных и известных работ шейха Юсуфа, состоящая из четырех глав: Первая – о шести столпах веры, вторая глава – о постановлении молитвы и ее тайнах, третья глава — о познаний Аллаха и его могущества, а четвертая глава — об исполнении Сунны. Книга была напечатана в 1859 году и была перепечатана в 1988 г.

3.Оповещения التنبيهات (醒世箴) Это краткое послание, объясняющее познание Аллаха, послушание Ему, и степени людей согласно принципам шариата, тариката и хакиката, он призывает к соблюдению Сунны, а также осуждает и предостерегает от нововведений. Она была опубликована в 1862 году вместе со статьей шейха Юсуфа (في القضاء والقدر) и напечатана в 1929 году вместе с двумя другими книгами шейха Юсуфа, а именно: (المبدأ والمعاد) (خلاصة الفصول الأربعة) (大化总归).

4. القضاء والقدر (天命命运说) – Это статья, объемом около 1500 слов. В которой шейх объяснил теорию о предопределении القضاء что является предопределением Аллаха в «азали» до бытия предопределенного. والقدر является созданием того ,что предопределил Аллах в «азали».

5. خلاصة الكلام في المبدأ والمعاد. (会归要语)  
 Это сообщение примерно в восьми тысячах слов, и оно является кратким изложением книги (المبدأ و المعاد).

6. أركان الإيمان الستة (信源六箴) – это трактат о шести столпах веры, и ее также называют (системой исламской веры для начинающих 天方信源蒙引歌).

7. Ответ христианам с доводами الرد على النصرانية بالبينات (据理质证) ее так же считают китайской версией книги فتح أكاذيب النصاري.

8. مختصر الأحكام والآداب أو مختصر الفقه (礼法捷徑).

9. مختصر البيان الوافي في الدين الحق (真詮要录).

10. Краткое изложение «مختصر هداية» (清真指南要言) Книга шейха Юсуфа Ма Джу (1640-1711 г.) и шейх Юсуф Рух ад-Дин дал краткое изложение этой книге.

11. جواهر السيرة النبوية (天方至圣实录宝训) / 《实录宝训》 Это книга состоит из двух частей, ее содержание была собрана из разных исламских книг как: (سيرة خاتم النبيين), (السل في الاسلام), (احكام الاسلام و ادايه) (البيان الوافي في الدين), не только цитируя мнение других ученых, а так же в этой книге шейх выдвинул свои личное а так же актуальные на то время мысли.

12. ترجمة معاني القرآن الكريم (宝命真经直接) (Это перевод на китайский язык первых пяти джузов Священного Корана. Как известно, самый первый коран написанный на китайском языке является Шейх Юсуф, он перевел Коран в середине девятнадцатого века с помощью своего ученика Ма Ань Ли на китайский язык и завершил двадцать джузов, но до нас дошла только пять джузов.

13. قصيدة في ثناء الله - касыда восхваления Аллаха (祝天大赞真经). Это перевод одного из стихотворений, напечатанного в 1863 год.

14. علم العروض أو علم الشعر العربي (字法全诗) или (天方诗法)

Книга состоит из двух разделов, первый раздел состоит из шести стихов (Поэма Бурда) Имама Шарафа ад-Дина Мухаммада аль-Бусири (696 г.х./1295 г.) с переводом и объяснение на китайский язык. Второе – это объяснение просодии на китайском языке с использованием китайских просодических терминов. Касыда Бурда было привезено шейхом Юсуфом с некоторыми пояснениями в Китай, намереваясь перевести его на китайский язык, поэтому он делал краткое изложение из книг просодии, и приказал своему ученику изучить его и перевести на китайский язык. Соответственно, шейх Юсуф составил «Науку просодии» и руководил ее переводом.

Многие из его книг были утеряны по неизвестным причинам, а оставшиеся книги все еще практикуются в исламских учреждениях Китая. Наиболее распространенная книга является «аль-муттасик», которая состоит из 4-х серии, а так же книга «сто частиц», которым пользуются и на сегодняшний день как среди дунган Китая так и Казахстана. Иными словами некоторые его книги все еще остаются популярными и актуальными.

### Закключение

Шейх Юсуф Рух ад-Дин является выпускником университета аль-Азхара, и был одним из самых известных ученых дунганов в провинции Юньнань. и так же посетил много стран включая и османскую империю, в поисках знаний. После возвращение в китаи он хотел лучшего для исламского мира и действовал по сложившим ситуациям в стране, интерпретируя ислам на языке конфуцианство. С ухудшением ситуации он начать писать труды как на арабском так

и на китайском. И таким образом, исследование пришло к выводу, что работы приписываемые шейху Юсуф Рух ад-Дин насчитывается около 34 работ, как на китайский так и на арабский языках. среди них на арабском насчитывается 20 трудов. На китайский насчитывается 14 трудов.

Темы произведений шейха разно-образны, и включают в себя важнейшие виды наук, преподаваемых в исламском мире Китая, такие как морфология, грамматика, литература, логика, юриспруденция, акида, история, биография Пророка, суфизм, ответы христианству, астрономия и география. Его произведения отличаются от других ученых именно своей легкостью выражения и ясностью смысла, в них преобладают суфийское направление и характер аскетизма, стараясь формулировать идеи в китайской литературе на языке преобладающего китайского народа, а также поддерживать их мнения и выводить их на основе конфуцианских принципов.

Рекомендация: Дунганским исследователям а так же ахунами рекомендуется обратить внимание на труды шейха Юсуфа Рух ад-Дина и других работ китайских мусульманских ученых, как Ху Дэн Чжоу (Худэс Баба) и более поздних ученых как Сиао Мер Ахун и его брата по вере Гу Ахун, и так же необходима преподавать их труды и историю в мечетях и в медресе и самое главное чтобы они тоже участвовали в изучении, исследовании их, и так же в тщательном анализе всех трудов китайского исламского мира, и необходимо вывести их в новой научной форме, чтобы проект возрождения исламского наследия у дунган не останавливалось. На сегодня Дунгане не имеют своих современных исламских работ и мало кто из дунган средней Азии знает о таких знаменитых ученых ислама, которые пожертвовали своими жизнями на пути ислама. Дунганам следует знать что, есть ученые труды которых имеются в всемирном исламском университете города Каира аль-Азхар и так же доступны для чтения.

### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Превиато Томмазо, Любовь, смерть и одобрение в житиях святых Аль-Джахрии и перевод стихотворения Аль-Бурда.- 1-е издание. - Эр-Рияд, 2022 г.-50 стр.
2. Абдул Рахман Шэн Хуа Чанг: выдающийся ученый Ма Фу Чу и его труды./ журнал: дом науки 141.-2022- 26 стр.
3. <http://surl.li/mbgiv> // Электронный ресурс. Просмотрено 09.10.23.
4. <http://surl.li/mbgir>. // Электронный ресурс. Просмотрено 12.10.23.
5. [https://mkda.journals.ekb.eg/article\\_270253.html](https://mkda.journals.ekb.eg/article_270253.html) // Электронный ресурс. Просмотрено 12.10.23.



## **ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР**

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

## **بحوث في علوم الأديان**

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

## **RESEARCH IN RELIGIOUS SCIENCES**

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

## **ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ НАУК**

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ, РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО, РЕЛИГИОЗНОЕ  
СОЗНАНИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИОЗНАЯ  
ПСИХОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ И НАУКА, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА, РЕЛИГИЯ И  
ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ, РЕЛИГИЯ И  
СВЯТЫЕ МЕСТА, ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДЕЯТЕЛИ,  
РЕЛИГИОЗНЫЕ ПАМЯТНИКИ, РЕЛИГИЯ И ПОКЛОНЕНИЕ,  
РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ, МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ  
ДИАЛОГ, РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОЖЕРТВОВАНИЯ  
И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

FTAMP/SRSTI/ГРПТИ 21.15.61

<https://orcid.org/0000-0001-6591-6528>, e-mail: dmamyrbaj@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0003-1951-5867>, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8757-6998>, e-mail: bakit.murzaraimov@manas.edu.kg

## БАПТИСТІК ШІРКЕУДІҢ ҚАЛЫПТАСУ АЛҒЫШАРТТАРЫ

**Қалмахан Ержан Сейтұлы**  
PhD, Қауымдастырылған  
профессор  
Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университеті,  
Алматы қ., Қазақстан

**Бакыт Мурзараимов**  
PhD, доцент  
Қырғыз-Түрік Манас  
университеті,  
Бішкек қ., Қырғызстан

**Дидар Мамырбаев**  
**Жетпісұлы**  
Магистр  
Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университеті,  
Алматы қ., Қазақстан

## EVANGELICAL CHRISTIAN BAPTISTS: MISSIONARY ACTIVITIES IN KAZAKHSTAN

**Kalmakhan Yerzhan**  
**Seytuli**  
PhD, Associate professor  
Nur-Mubarak Egyptian Uni-  
versity of Islamic  
Culture,  
Almaty, Kazakhstan

**Bakyt Murzaraimov**  
PhD, Associate professor  
Kyrgyz-Turkish Manas  
University,  
Bishkek, Kyrgyzstan

**Didar Mamyrbayev**  
**Zhetpisovich**  
Master  
Nur-Mubarak Egyptian Uni-  
versity of Islamic  
Culture,  
Almaty, Kazakhstan

## المسيحيون الإنجيليون الممعدانيون: الأنشطة التبشيرية في كازاخستان

**Қалмахан Еіржан**  
PhD, Астана Мсаяа  
الجامعة المصرية للثقافة  
الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

**Бахит Мурзараимов**  
PhD, Астана Мсаяа  
جامعة قيرغيز-ترك ماناس،  
بشكيك، قيرغيزستان

**Дидар Мамырбаев**  
Магистр  
الجامعة المصرية للثقافة  
الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

## ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ-БАПТИСТЫ: МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В КАЗАХСТАНЕ

**Қалмахан Ержан**  
**Сейтұлы**  
Ассоциированный  
профессор  
Египетский университет  
исламской культуры Нур-  
Мубарак  
г. Алматы, Казахстан

**Б. Мурзараимов**  
PhD, Associate professor  
Кыргызско-Турецкий уни-  
верситет Манас  
г. Бишкек, Кыргызстан

**Дидар Мамырбаев**  
**Жетписович**  
Магистр  
Египетский университет  
исламской культуры Нур-  
Мубарак  
г. Алматы, Казахстан

**Аңдатпа:** Мақалада протестант бағытындағы евангелші христиан-баптистері, олардың пайда болуының тарихы мен саяси теология тұрғыда қалыптасқан алғышарттары зерттеледі. Жұмыстың негізгі бағыты – евангелші христиан-баптистері. Сонымен қатар бағыттың тарихы мен теологиясына мән бере отырып, Қазақстандағы миссионерлік жоспарын зерттеудің алғышарттарын бағалау. Сондай-ақ баптизмнің негізін салушы Джон Смиттің діни көзқарасының қалыптасуына себеп болған реформаторлар, анабаптистер, пуритандар, меннониттер сияқты топтың философиялық, діни, әлеуметтік көзқарасына талдау жасалады. Оның діни ұстанымына, сананың және шіркеудің саяси биліктен тәуелсіздік алу идеяларына, сондай-ақ Джон Смиттің діндар адамдардың этикасы мен тұңғалық қасиетіне байланысты ұстанымдарына тоқталамыз. Миссионерлік әрекеттері сакралды жазбалар мен тарихи деректер арқылы талданады. Реформациядан кейін Қайта өрлеу дәуіріндегі Еуропадағы протестанттық діни мектептің қалыптасуы, теологиялық ерекшеліктері мен гуманизм нормалары қарастырылады. Баптизмнің Англияда тараған бағытының ерекшелігі мен сол елде жазылған «Сенім декларациясы» сараланады. АҚШ-тағы табысты да нәтижелі миссионерлік әрі гуманистік әрекеттеріне талдау жасалып, «Филадельфия ассоциациясы» заңдары талқыланады. АҚШ-тағы баптистер санының қарыштап өсу себептері анықталады. Қазақстандағы евангелші христиан-баптистерінің миссионерлік қызметіне дейінгі бірігуі, деноминациялары, бағыттарға бөлінуі қарастырылады. Миссионерлік жалпылама діни мәтіндермен салыстырылып зерттеледі.

**Түйін сөздер:** христиандар, протестанттар, евангелшілер, баптистер, миссионерлер.

**المُلخَص:** يتناول المقال الاتجاه البروتستانتي الذي يتعلّق بالمسيحيين الإنجلييين المعمدانين، والشروط السياسية واللاهوتية التي ساهمت في نشوء هذا الاتجاه؛ حيث إنّ الهدف الرئيس من البحث هو «المسيحيون الإنجلييون المعمدانون». وقد تمّ التركيز على تاريخ هذا الاتجاه ولاهوتيته، وكذلك تقييم الشروط الميدانية لدراسة خطط التبشير في كازاخستان. كما تمّ تحليل آراء الفلاسفة والروحانيين مثل المصلحين، والأنابابتيين، والبيوريتانيين، والمينونيتيين الذين ساهموا في تشكيل النظرة الدينية لجون سميث، مؤسس المعمدانية. كما تمّ تناول موقفه الديني، وأفكار استقلالية الوعي والكنيسة عن السلطة السياسية كذلك، كما تمّ مناقشة مواقف جون سميث المتعلقة بأخلاقيات المؤمنين وخصائص شخصياتهم. كما تمّ تحليل أعماله التبشيرية من خلال النصوص المقدسة والوثائق التاريخية. كما تمّ دراسة نشوء المدارس الدينية البروتستانتيّة في أوروبا بعد حركة الإصلاح، وخصائصها اللاهوتية، ومعاييرها الإنسانية. كما تمّ تحليل خصوصيات انتشار المعمدانية في إنجلترا، وكذلك دراسة «إعلان الإيمان» الذي كتب في هذا البلد. بالإضافة إلى ذلك، تمّ تحليل الأنشطة التبشيرية والإنسانية الناجحة في الولايات المتحدة الأمريكية، ومناقشة قوانين «جمعية فيلادلفيا». كما تمّ دراسة الأسباب التي أدت إلى النمو السريع للمعمدانين في الولايات المتحدة الأمريكية. كما تمّ بحث اندماج المعمدانين الإنجلييين في كازاخستان قبل أعمالهم التبشيرية وأديانهم وانقساماتهم إلى اتجاهات مختلفة. كما تمّت مقارنة الأنشطة التبشيرية بالنصوص الدينية العامة.

**الكلمات المفتاحية:** المسيحيون، الإنجيل، البروتستانت، المعمدانون، التبشير.

**Abstract:** The article scrutinizes evangelical Christian Baptists of the Protestant, theological and political preconditions for their evolution. The focus of research work is “Evangelical Christian Baptists”. Assess the preconditions of the missionary plan in Kazakhstan with an emphasis on the history and theology of this denomination. In addition, an analysis was made of the philosophical, religious, social views of such groups as reformers, Anabaptists, Puritans, Mennonites, which led to the formation of the religious views of John Smith, the founder of Baptism. His religious stance, ideas of independence of consciousness and the church on political power were discussed. We will also cover the positions of John Smith related to the ethics and personality of religious people. The missionary activities are analyzed through sacral records and

historical data. The theological features and norms of humanism after the Reformation and the formation of the Protestant religious school in Renaissance Europe are considered. The originality of the baptism in England and the “Declaration of Faith” written in this country is analyzed. In addition, the successful and effective missionary and humanitarian activities of Baptists in the USA were analyzed and the laws of the “Philadelphia Association” were discussed. The reasons for the rapid growth in the number of Baptists in the USA are considered. After the Reformation, the formation of the Protestant religious school in Renaissance Europe, theological features and norms of humanism are considered. The specifics of the spread of baptism in England and the “declaration of faith” written in this country were analyzed. In addition, the analysis of successful and efficient missionary and humanistic activities of Baptism in the United States was made, and the laws of the Philadelphia Association were discussed. The reasons for the rapid growth in the number of Baptists in the United States are studied.

**Keywords:** Christians, protestants, evangelicals, Baptists, missionaries.

**Аннотация:** В статье рассматривались евангельские христиане-баптисты протестантского направления, теологические политически обусловленные предпосылки их возникновения. Основное направление исследовательской работы – евангельские христиане-баптисты. Оценка предпосылок исследования миссионерского плана в Казахстане с акцентом на историю и теологию этого направления. Кроме того, были проанализированы философские, религиозные и социальные взгляды таких групп, как реформаторы, анабаптисты, пуритане и меннониты, которые обусловили формирование религиозных взглядов Джона Смита, основателя баптизма. Также анализируется его религиозная позиция, идеи независимости разума и церкви от политической власти. Также мы остановимся на позициях Джона Смита, касающихся этики и личных качеств религиозных людей. Миссионерская деятельность анализируется через священные писания и исторические данные. Рассмотрены богословские особенности и нормы гуманизма после реформации, становления протестантской религиозной школы в Европе эпохи Возрождения. Проанализировано своеобразие направления крещения в Англии и написанной в этой стране «Декларации веры». Кроме того, была проанализирована успешная и эффективная миссионерская и гуманитарная деятельность баптистов в США и обсуждены законы «Филадельфийской ассоциации». Рассмотрены причины быстрого роста числа баптистов в США. Рассмотрены объединения, конфессии и разделения евангельских христиан-баптистов Казахстана до начала их миссионерской деятельности. Миссионерство изучается в сравнении с обще религиозными текстами.

**Ключевые слова:** христиане, протестанты, евангелисты, баптисты, миссионеры.

### Introduction

Evangelization derives from the Greek term «euangelion,» which translates to «Good News.» This concept signifies a calling of the world’s peoples to embrace the divine path, urging them to undergo baptism according to certain Gospel commandments to attain joy and love in both earthly and spiritual realms. Historical instances have shown that the political appropriation of

Christianity’s Good News at various times has been utilized to further the goals of spiritual and material colonization, thus introducing a third dimension to evangelization. Currently, evangelization efforts are active in 122 nations worldwide. While scholars have explored the history of new religious movements (NRMs), including their areas of influence and their sacred texts, the fluid nature of this phenomenon and its effects on

individual psychology and societal life haven't been thoroughly conceptualized. Can we address the complexities of this issue without making it more complicated? What insights do researchers provide regarding evangelical Christians, particularly Baptists? Furthermore, what do scholars aligned with this perspective reveal about the historical and religious foundations of the IDA? We believe it is crucial to clarify the topic's essence through comparative analysis.

Christian missionary efforts have led to numerous historical transformations worldwide. These endeavors have profoundly influenced the relationships and cultures among nations. This analysis examines how evangelical Christian-Baptist movements have collaborated during challenging times and how they have diverged in their interpretations of sacred scriptures. In the period following Kazakhstan's independence, Protestant groups have fragmented into various factions. However, it is evident that their current focus is increasingly on achieving unity. This unity is rooted in the prayer of Jesus Christ. Within the Scriptures, concepts of unity and love serve as indicators of one's fidelity to Jesus, setting believers apart from non-believers. Jesus prayed for himself, his disciples, and all followers (John 17:1-23). Thus, it can be inferred that the trend towards division into various factions is misguided and requires correction (Dwiraharjo, 2023: 20).

The emergence and actions of the Evangelical Baptist Church in the United States during the period of English rule are currently under analysis, either being synthesized or deconstructed. When Soviet authorities denied the Evangelical Baptist Church official registration as a religious organization and targeted its clergy with persecution, the group voiced its internal dissent regarding the lack of freedom of conscience and the

oppression of its followers. This was done through publications like "Vestnik istiny" and "Bulletin of the Council of Relatives of Prisoners of the Evangelical Baptist Church in the USSR", released by the "Christian" publishing house. It is essential to highlight the key elements of the Evangelical Baptists' missionary efforts in Kazakhstan and to examine them through a contemporary lens.

### **Justification for the choice of topic and goals and objectives**

Since gaining independence, the Republic of Kazakhstan has seen the rise of various religious organizations, leading to the formation of specific policies concerning religion. This development has resulted in the establishment of constitutional and legal frameworks, as well as regulations that connect to other areas of public life.

At present, Kazakhstan boasts a multifaceted society characterized by a variety of religious practices. Among these is Baptistism, which made its debut in Kazakhstan during the late 19th and early 20th centuries, represented by Evangelical Christians - Baptists. Today, these Evangelical Christians - Baptists have established the Council of Churches within the Republic of Kazakhstan.

As of now, there are 186 registered associations of Evangelical Christian Baptists in our nation, and this group also produces literature that connects its missionary efforts with historical contexts. The distinctive features of the Evangelical Christian Baptist faith and its practices, along with the development of its social structures, necessitate thorough academic examination and theological inquiry.

In order to enhance the efficacy of the scientific article, the following objectives are proposed:

- To explore the spiritual and cultural

foundations that led to the emergence, development, and dissemination of the Evangelical Christian Baptist Church;

- To examine the religious beliefs that played a role in the rise of the «baptism» movement;

- To investigate the activities of the Evangelical Christian Baptist Church in Kazakhstan, including its interactions and integration with various religions and cultures;

- To assess the impact of the Evangelical Christian Baptist Church on the religious and spiritual landscape of the Republic of Kazakhstan, as well as its standing within the confessional framework and its relationships with other faiths.

### Scientific research methodology

The study delves into the Evangelical Christian Baptists (ECB) through both historical and systematic approaches. Furthermore, it employs comparative analysis to evaluate existing literature related to this subject. A blend of descriptive, review, and systematic analytical methods was employed for the research. The study aimed to understand the foundational factors that led to the rise of the ECB, the revivalist efforts of John Smith in the Reformation, and various inquiries surrounding faith matters. This research was carried out by integrating interdisciplinary strategies, thus not confining the examination of the soteriological and ecclesiological aspects of this movement solely within the realm of religious studies.

In the process of composing this article, the works of various scholars were referenced, including L.M. Mitrokhin's «Baptism: History and Modernity» and «Baptism and Scientific Knowledge,» L.N. Tolstoy's «Christianity in the First Centuries: Thoughts on Faith,» and V. Stein's «Baptism and Modernity.» Additionally, the research of international authors such as C. Henry and A. Webber in «A Short History of

Baptists,» G. Robert and A. Torbet's «History of the Baptists,» J. H. Shakespeare's «Baptist and Congregational Pioneers,» and S. Dwiraharjo's piece on «Efforts to Unite Diversity in Indonesian Baptist Churches: An Ecumenical Perspective Based on John 17:20-21,» along with Munqiz ibn Muhmud Al-Saqqar's essay titled «God is One or Trinity» for the World Islamic League, contributed to the foundation of this study. The article synthesizes and critiques the perspectives of these scholars. Employing comparative-historical methods alongside grouping and analytical approaches, this work highlights the significance of baptism's historical and theological aspects, underscoring its relevance in both practical and theoretical contexts within religious studies.

### Main section

The Protestant Reformation, spearheaded by Martin Luther, effectively came to an end as a movement in the 1620s. During this period, two distinct currents surfaced within Protestantism.

First: magisterial reformers, who aligned themselves with the state's political stance and pledged allegiance through oaths. This group includes denominations like Anglican, Pentecostal, and Adventist churches.

Second: groups of independent reformers, such as the Puritans, who advocated for the severance of connections with overarching authority and refrained from making oaths.

The number of Protestant groups that have emerged from these two primary positions exceeds one thousand. This proliferation is attributable to the interplay of irrational and rational beliefs within Christian theology, alongside familial, global, and even economic divisions based on diverse social influences and perspectives. L.M. Mitrokhin, a prominent Russian sociologist of

Baptism (1930-2005), discussed this topic in his publication “Baptism and Scientific Knowledge”: “Religious faith does not originate exclusively within the framework of the ‘man-religion’ dynamic. Instead, an individual’s worldview, including their religious views, is shaped by a variety of social factors, personal experiences, and numerous other influences” (Mitrokhin, 1969: 11). While we categorize Mitrokhin’s viewpoint as one of the narrower positive perspectives, it remains historically accurate that religious belief can also emerge from the relationship between humans and religion or theology. The fundamental theological catalyst for the emergence of Protestant or broader Christian movements is rooted in the dichotomy present in early Christianity: between the teachings of Jesus and the twelve apostles and the innovative evangelization strategies employed by the Apostle Paul. This subject represents a significant area that necessitates distinct academic inquiry. In this context, Antonov N. B. discusses in his piece “Judaism from A to Z” the schism within Christianity, noting that “the Judeo-Christians, encompassing the twelve apostles and Jesus’ adherents, were guided by the direct disciples of Jesus, namely apostles Peter and James. They were fundamentally opposed to Paul” (Antonov, 2007: 211). Additionally, notable Russian scholar L. N. Tolstoy, in his book “Christianity of the First Centuries, Thoughts on Faith,” asserts that “following the Apostolic Council’s resolution in Antioch, the Judeo-Christians permanently distanced themselves from the broader Christian community. The term ‘Christians’ was first applied to Paul’s followers in 52 AD,” indicating that the initial sect became irrelevant and that Paul’s interpretation triumphed as the predominant form of Christianity that reached non-Jewish audiences (Tolstoy, 1919: 5). For these views, L. N.

Tolstoy faced excommunication from the Russian Orthodox Church. While the Judeo-Christian faction diminished and remained among the Jewish population, Paul realized early missionary success among non-Jews, prompting further exploration of the underlying reasons. The baptism of Jesus within Christianity also raises contentious points. “If baptism serves as a means for sinners, then Jesus’ baptism in the Jordan River sparked the rise of sects and caused disarray among his followers...” (Kowalski, 2021: 459).

As Europe fell under the influences of the Inquisition and the indulgences offered by the Catholic Church, it gradually moved away from its long-standing Western values and overarching humanism, yielding to the dominance of the papacy. However, during the Reformation, Europeans began to liberate themselves from papal control, and in the Renaissance, a revitalized populace embraced their cultural heritage, advocating for the autonomy of thought, spirituality, artistic expression, and scientific inquiry. They insisted on assessing all matters through the lenses of justice and humanistic principles. Consequently, the period leading up to the rise of baptism was characterized by a significant struggle, marking a pivotal chapter in human history where individuals sought profound liberty. In the initial phases of the Reformation, it was the individuals with deeply intricate minds and ethical dilemmas who played a pivotal role. As stated, “Erasmus’s insights, Luther’s theological beliefs, the fervor of Zwingli and Calvin, and the unwavering valor of Thomas Münzer were all rooted in courage” (Zwingli, 2016: 5). Consequently, baptism is recognized as having a deeply religious and charismatic aspect within Protestantism. This sacrament, having developed from earlier traditions and incorporating numerous features, will con-

tinue to be a significant subject across different times and cultures. The fundamental prerequisite for the establishment of baptism is the autonomy of both the church and the individual intellect, necessitating total devotion and submission to God.

Baptism, which emerged from the second faction previously mentioned, rests on the belief that the church should function autonomously from the governmental authority it was initially tied to. The reformist movement from which Baptism derived is rooted in the Anabaptists, who appeared in the 16th century. According to Munkyz (2009: 23), “Ulrich Zwingli, regarded as the third key figure after M. Luther and J. Calvin in the establishment of Protestantism, is credited with coining the term Anabaptists, meaning ‘rebaptized’.” A notable feature of Anabaptists is their commitment to genuine piety. Their actions are strictly based on biblical references. This group’s foundational belief is that the church should not yield to the authority of the state or align itself with a politicized church; moreover, rather than baptizing infants, they believe baptism should occur when an individual reaches an age of understanding. Due to these convictions, Anabaptists faced persecution throughout various European nations. While Anabaptists and Baptists share similar names and traits, they are distinct movements. A unifying idea for both groups is the belief that Jesus was baptized as an adult, as the Gospels affirm. The movements that significantly influenced the formation of the Baptists include the Puritans and Mennonites, both of which opposed the Anglican Church. Therefore, Baptists can be viewed as a continuation of the legacy established by these earlier movements.

The Baptist movement arose in the 17th century, initiated by John Smith (1554-1612), an Anglican clergyman and preacher.

Smith, a separatist who earned a master’s degree from Cambridge University in 1593, became a pivotal figure in this development. Following the Reformation, though the authority of the papacy waned in England, the monarchy asserted control over both secular and ecclesiastical matters, effectively politicizing the Anglican Church. This church, established as the royal church, represented a middle ground within Protestantism. At this juncture, the Puritans, who later evolved into the Baptists, emerged to promote justice and wholly eliminate «papism» from the church (Mitrokhin, 1969: 5). K. Henry, a professor at Cornell University, in his publication “A Brief History of Baptism,” asserts that “the Reformation had a profound effect on the populace of England, leading to the emergence of Baptism in the early 17th century as a reaction from the Puritans against Catholic authority” (Henry, 1967: 43). In this context, many scholars express the view that the ultimate goal was to eradicate any lingering vestiges of papism. The roots of Baptism can be traced back to the Puritans, who adhered to a distinctive Christian perspective.

In one of his addresses, John Smith expressed his disapproval of the Baptists’ stance by stating, “The heirs of the Apostles tread the path of righteousness. The Catholic and Anglican churches severed that line of succession long ago. Those priests and congregations aligned with secular authorities are labeled as heretics. Hence, we must revive the genuine faith and reorganize the church,” he asserted, aligning himself with Paul’s interpretation rather than traditional Judeo-Christian theology, which he found unappealing in the context of Catholic governance. He argued that adults who have veered away from the truth and fallen into heresy should undergo conscious baptism, as infant baptism contradicts the Gospel. He

further contended that Christians are sinners for their unfaithfulness to God and their capitulation to papal authority. Consequently, he advocated for a call to righteousness for the wayward congregation. “Besides persecuting these extreme heretics in the eyes of the English crown, they enforced two conditions: to either repent or leave the nation” (Mitrokhin, 1997: 153). John Smith criticized the connection between religious institutions and political authority, yet he embraced the doctrine of the Trinity. His idea of the autonomy of religious thought and the church served as a challenge to the insincerities found in religious teachings, as he endeavored to elucidate the principles of justice and holiness in faith. It is noteworthy that the intention behind Smith’s notion of «Apostolic Succession» should capture the interest of scholars. The revival of apostolic tradition stands as a core belief for Baptists. Albert Wardin, the former president of the Southern Baptists of the United States, shared his distinctive perspective in the article titled “How Original Was the Baptist Movement in the Russian Empire?” He pointed out, “Baptists are not a cult with some special revelation.” This movement aims to align itself closely with the beliefs and practices of the Apostolic Church while spreading the Gospel of Jesus Christ to everyone, regardless of their nation (Vardin, 2009:160). This concept raises compelling and scholarly questions that warrant exploration from a theological standpoint. For instance, various topics such as the commonalities and distinctions between the Apostolic Church and Baptist traditions, as well as aspects of faith and outreach efforts, present rich avenues for investigation.

In 1606, John Smith and his companions distanced themselves from the predominant church, seeking refuge in Holland where they could practice their faith freely.

During this period, Smith encountered the beliefs of the Armenian and Mennonite congregations. He wholeheartedly embraced and articulated the concept that individuals should receive baptism in adulthood. Furthermore, influenced by the humanist movements that followed the Reformation, he envisioned the possibility of uniting his fellow evangelical Christians into a single congregation, with Jesus as its leader. As Shakespeare noted in 1907, “John Smith’s belief was that Christianity was for all mankind, and that whoever would be saved would be saved,” which stood in contrast to the traditional Judeo-Christian perspective that considered Jesus solely as a savior for the Jewish people, (Shakespeare, 1907:147), opposing the Judeo-Christian belief that Jesus was only for the Jews.

A faction of Baptists, led by Thomas Helvis and John Merton, returned to England and established a congregation known as the «General Baptists.» This movement held beliefs that emphasized Jesus’ sacrifice on the cross as the means by which he bore the sins of humanity. Salvation, they argued, requires an individual to willingly accept Jesus as divine; only then can they attain salvation. It is believed that individuals have the power to determine their own destiny, enabling them to either secure or forfeit their salvation. In 1612, Helvis and Merton’s followers went back to London, where they introduced their tenets, referred to as the «Declaration of Faith.» According to this declaration, Christians who worship outside the church are seen as individuals seeking repentance, trusting that Christ can transform their lives and yield positive outcomes. The declaration further posits that the true spiritual church exists invisibly, comprised solely of the spirits of virtuous and perfect individuals. G. Robert Torbet notes in «History of Baptism» that during the period from

1612 to 1626, the growth of Baptists in England was limited, with only five churches and around 150 followers reported (Robert, Torbet, 1993: 40). In his book «Religion in Secular Society: A Sociological Analysis,» American scholar R. Wilson highlighted the urgency of the situation, noting that «the number of Baptists in England in 1965 barely reached 267 thousand» (Wilson, 1966: 235). Many express their weariness with the hypocrisy and materialism exhibited within the church. In retaliation, they present a manifesto that aligns with justice and truth. Their aim is to free individuals from the misconception that religion and the church serve as avenues for personal gain, as well as the limited view that pleasing God and serving the church should result in tangible benefits to one's life. L.M. Mitrokhin, in his publication «Baptism and Scientific Knowledge,» mentions that «the Baptists' declaration asserts their commitment to two specific principles”:

1) A person should be baptized and accepted into the church when they reach a mature age, not in infancy;

2) Baptists called for their independence and autonomy from the politicized ecclesiastical authority, which emerged when the Anglican Church supplanted the papacy and endeavored to dominate both secular and religious power. They sought freedom of conscience and self-governance from the ruling authorities (Mitrokhin, 1969: 5). In England, Baptists faced persecution until 1689; however, the enactment of the “Act of Toleration” in that year allowed them to practice their faith openly. Overall, the growth of the Baptist movement in England was gradual. By 1965, the number of registered Baptists had reached 267 thousand (R. Wilson. 1966. 35).

The second faction of Baptistism took shape in North America around 1633. By

1639, Roger Williams established the first congregation. Initially, membership growth was gradual, but in 1707, the Philadelphia Association was formed, which spurred rapid missionary work both domestically and internationally. For instance, the number of adult Baptists rose from 35,000 in 1784 to 700,000 by 1850, reaching 4 million by 1900. «In 1944, the number of African American Baptists also rose, amounting to 6 million 433 thousand,» notes Lohuston (1956: 4). Furthermore, «official global statistics in 1962 indicated that the total number of Baptists was 24.3 million, with 21 million residing in America,» according to Mitrokhin (1969: 6). By 2010, the percentage of Baptists in the U.S. population was 51.5%, approximately equating to 159.85 million individuals. As of 2023, the United States had a population of approximately 331,449,281 individuals. Among them, around 170 million people, or 55%, identified as Baptists. According to Blatlock (2005: 50), there are 38 distinct Baptist denominations across the country. It is important to note that Baptists typically do not include minors in their demographic counts. This religious movement has roots in a faction known as the «Particularists,» who adhere to Calvinist teachings. The Particularists believe that salvation is reserved for those whom God has chosen. Consequently, the atonement offered by Jesus is not intended for everyone but specifically for the elect—those who have faith in Him. The Holy Spirit is believed to guide and set apart these individuals. Particularists tend to be meticulous in their religious observances. Baptism is a common practice in America, with several U.S. presidents historically being affiliated with this movement.

Contemporary scholars assert that there was a period free of conflict during the tenure of the four Baptist presidents, attributing

their lack of involvement in warfare to their religious beliefs. W. Stein concisely encapsulates this notion in his book “Baptism and Modernity,” stating, “Among the ‘brethren in Christ’ are notable figures such as millionaire Rockefeller and Harry Truman, the ‘father of the atomic bomb,’ among others” (Stein, 1969: 4). However, we contend that Truman’s decision to authorize the bombing of Hiroshima and Nagasaki in 1945 stemmed not from religious convictions, but from a strategic objective to quell Japan’s imperial ambitions and expedite the conclusion of the war. It was widely held that failure to cease hostilities would result in further loss of life. In contrast, Southern Baptists were instrumental in perpetuating slavery and systemic racial inequality. This subject warrants further investigation to comprehend the evolution of Protestant attitudes in America, their perspectives on slavery, and the intertwining religious and political contexts of that era.

Once it gained traction within the Russian Empire, a branch of Evangelical Christianity closely related to Baptist traditions emerged in St. Petersburg, with its influence still evident in Kazakh regions today. The study of Baptism holds significance in our country for several reasons: John Smith’s theological perspectives offer intriguing and innovative concepts for both religious studies and the broader faith community. Smith emphasized the importance of restoring both the essence of truth and Christian morals to religious discourse. I believe his assertions highlight key ideas such as humanism and philanthropy. Therefore, we find it valuable to further explore John Smith’s thoughts on philosophy, politics, and religion in greater depth.

Baptists have several differences from Catholics, for example:

- The church is founded on the Bible, and the Pope is not a saint in any sense. The Pope doesn’t accept that he is sinless;

- A baptized person has the right to understand the Bible in his own way, without the intervention of the Pope. He has the right to communicate with God in his language;

- Rejection of the seven apocryphal writings;

- It rejects the Pope’s authority, sin forgiveness, and Catholic sacraments such as iconography, Mary’s deification, purgatory, and the secret church. It also opposes Catholic indulgences and anyone who desire to submit the human mind to anything else than the Gospel;

- Good works are the result of faith, but salvation comes via faith, not good acts;

- All Protestant churches are independent;

- It is prohibited to pray in an incomprehensible language. The worshiper must pray in their own language;

- Monasticism is not allowed: a priest must be married;

- The Holy Spirit proceeds from the Father and the Son. Jesus has two natures and two wills (This creed agrees with the Catholic faith).

An essential principle of baptism is its missionary aspect, which involves the task of baptizing all people. This notion is derived from the Gospel of Matthew, specifically where it states: “Baptize all nations in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit,” along with the directive to “Teach them to observe all that I have commanded you” (Matt. 28: 19-20). Additionally, the Gospel of Mark emphasizes: “Go into all the world and proclaim the Gospel to every creature” (Mark 16: 15-16). Missionary endeavors are vigorously pursued by both Protestant and Catholic churches. In this context, the messages of the Gospel provide differing views regarding Jesus as a prophet sent to Israel, continuing the legacy of prophets like Moses and Jacob. Fur-

thermore, the Quran and the Gospel convey negative portrayals of Christianity within the scope of world religions, suggesting that it is inappropriate to link missionary efforts directly to Jesus. Essentially, Christ's mission was to redeem the children of Israel, while Christianity, as later articulated by the Apostle Paul, evolved into the concept of the Trinity and extended to other nations. Paul's unique theological development can be traced back to his journey to Damascus and his distinctive interpretation of the Gospel (Paul, 2018:417).

In one of his addresses, he remarked, "Jesus never claimed any of the things that Paul articulated, including declaring himself as God." Supporting this is Arthur Vandalay's assertion in "The Open Universe," where he notes, "Paul established what has come to be known as Christianity." This faith evolved into a global religion, and an early form of missionary activity commenced. The concept of baptism remains somewhat controversial in scholarly discussions. This is largely because Jesus' apostles focused their efforts solely on the Jewish populace, adhering to Jesus' words in the Gospel of Matthew: "But Jesus said: I was sent only to the lost sheep of the house of Israel" (15/25). They perceived Jesus' mission and sacrifice as being solely for the Israelites, and the first Jewish converts did not engage in outreach to other communities. Similarly, the Quran, in verse 49 of Surah Ali-Imran, states, "Allah sent him (Jesus) as a messenger to the Children of Israel," indicating a path for liberation that invites further theological exploration (Mamyrbayev, 2021: 25).

In 1965, the Second Vatican Council promulgated a decree concerning evangelization, focusing on the missionary activities of various churches. Historically, during the Middle Ages, the term evangelization was closely tied to spiritual matters. Nowadays,

it is primarily associated with the missionary endeavors of Christians, collectively known as the «people of God,» who make up the Catholic Church (Borbasova, 2009: 29).

The Evangelical Christian Baptist Church has been established in Kazakhstan since the migration of German Mennonites from the Samaria region of Russia through Saratov towards the end of the 19th century, continuing to the present. As of now, there are 186 recognized Evangelical Christian Baptist congregations actively functioning throughout Kazakhstan.

### Results and discussion

John Smith articulated that the church needs to restore its apostolic legacy and evolve a religious framework that remains apolitical, while still upholding the foundational tenets of the Reformation. He believed that European Christians acknowledged the esteemed teachings of the Apostle Paul, who reached out to Gentiles, viewing this as essential for preserving spiritual integrity, safety, and stability. In his view, the decline of the Christian faith stemmed from a deviation during the Reformation, which, in his opinion, became overly accommodating. Consequently, he asserted that believers had strayed from their authentic spiritual roots. This disconnection led to a fragmented Christian community, plagued by «misunderstandings,» which subsequently had to bear significant consequences for the pursuit of tranquility. John Smith was in full agreement with the perspective that individuals ought to undergo baptism in adulthood. Moreover, propelled by the currents of post-Reformation humanism, there emerged a vision to bring together their evangelical Christian companions into a single church, with Jesus as its leader. "John Smith believed in Christianity as a faith meant for all humanity, asserting that anyone who

desires to be saved shall indeed find salvation” (Shakespeare, 1907: 147), which laid the groundwork for expanded missionary efforts. This article explores the dichotomous split within the apostolic church, examining its teachings and the extent of Jesus’ prophetic mission, alongside the apostle Paul’s interpretation of universal salvation.

Following the rise of the Baptists, the main divisions emerged within the English and American communities. A faction led by Thomas Helves and John Merton established the «General Baptist» church in England, adhering to the «Declaration of Faith.» This belief system asserts that through his crucifixion, Jesus bore the sins of humanity, and individuals must willingly acknowledge Jesus as God to attain salvation. This group emphasizes that God has bestowed the responsibility of one’s fate upon each person. The other branch of Baptists, known as the «Individual Baptists,» originated in North America in 1633 under the guidance of Roger Williams, aligning with the doctrines of the «Philadelphia Association.» Initially, growth was gradual, but by 1707, a significant push for missionary efforts began both in the United States and internationally. The variances and foundational principles of these two Baptist orientations are often examined and compared..

Consequently, we explored the underlying factors that led to the formation of the Baptist Church, which has its roots in ancient Christianity, its resurgence during the Reformation, and the diverse methods of missionary activities in both England and the United States. In this context, an evaluation was conducted regarding the Baptists who arrived in Kazakhstan via Russian lands.

## Conclusion

In summary, the principles and objectives—religious, political, and social—of

Evangelical Christians-Baptists within the Protestant movement originated in the 17th century amid the ongoing Reformation. This movement arose as a reaction to the conformity imposed by the Catholic papacy and the Anglican Church. It has been observed that the «faith of individuals» was shaped by various factors, including political, religious, social, economic, and theological perspectives, which ultimately resulted in the emergence and fragmentation of over 1,000 distinct Protestant groups. Furthermore, the advent of the Baptist movement as a notable religious community was significantly influenced by the contemporary religious and political climate, as well as by tensions between the monarchy and the populace during that era.

The primary factors contributing to the emergence of John Smith, the founder of Baptistism, as well as the challenges he aimed to address, were examined. Various strategies for establishing divine justice and promoting humanism were outlined, alongside efforts to rejuvenate the church and advocate for the restoration of the “Apostolic Legacy” that had been severed by the Catholic and Anglican Churches. The dynamics of the relationship between church and state were scrutinized, with particular attention paid to how the politicization of religion has led to the erosion of its core principles.

The comparative analysis was conducted on the «Declaration of Faith» created by the Baptist movement in England in 1612 and the «Philadelphia Association» established by the Baptist community in the United States in 1707. This examination highlighted both the shared principles found in these documents and their unique features. One area that merits further exploration within these texts is the inclination toward financial gain associated with an individual’s faith in God and religious beliefs. The

declaration illustrates how a person's pursuit of profit can lead to a diminishment of their moral integrity concerning religion, consequently steering them away from genuine, selfless connections and towards more mercenary interactions.

This analysis delves into the distinctive characteristics of Baptist religious beliefs in the United States and conveys them to the audience. It presents statistical insights indicating a remarkable growth in the number of followers, escalating from 35,000 in 1784 to 170 million by 2023. Additionally, it highlights the agreement of U.S. President Truman, a Baptist himself, regarding the decision to utilize atomic bombs in Hiroshima and Nagasaki in 1945. The discussion also touches upon the religious stances related to racial discrimination and the institution of slavery.

The findings of the anti-synthesis approach were revealed, drawing comparisons

between the Baptist denomination and the Catholic Church. The exploration of the baptismal significance within the Christian community was conducted by examining the teachings found in the Holy Bible and the Quran, with relevant findings presented. The SWOT analysis highlighted the strengths, historical context, and foundational ideas related to the early Baptist movements, alongside John Smith's perspectives, which are both innovative and beneficial for national scholarship and faith communities. A noted concern is the influence of Baptist Church activities on the conventional religious perceptions in our nation. Additionally, a notable deficiency exists in domestic religious studies, representing a weakness in the field. We propose that a broader exploration of this topic will facilitate a clearer identification of both primary and secondary objectives of Evangelical Christian Baptists recognized in our country, grounded in scientific inquiry.

### References

1. Antonov, N. V. (2007). Judaism ot A do Ia, Vostok - Zapod, - 276 (in Russian).
2. Borbasova, Q. M. (2009). Missionary work among Evangelical Christians in Kazakhstan. QazUU Habarshysy. #2(33) 20-24. - Almaty (in Kazakh).
3. Blatlock, J. C. (2005). Baptist Groups in America. Jacksonville, Texas: Baptist Missionary.
4. Dwiraharjo, S., Putrawan, BK, Angel, JD, Noviana, R., Bulan, SE, & Carey, STTMW (2023). Efforts to Unite Diversity in an Indonesian Baptist Church Context: An Ecumenical Perspective based on John 17: 20-21. Pharos Journal of Theology No. 1 ( 104 ) . - 20-21.
5. Henry, C. V. (1967). A Short History of Baptists. - The Hudson Press. - 488.
6. Kowalski, M. (2021). Baptism – the Revelation of the Filial Identity of Jesus and the Christian. – The Biblical Annals, #11(3) – Poland.
7. Lohuston, RF. (1956). The Religion of Negro Protestants. - New York. - 278.
8. Mitrohin, L.M. (1997). Baptizm story I sovremennost' (philosophical-sociological essays) SPB.: RHGI, – 480 (in Russian).
9. Mitrohin. L.M. (1969). Baptizm I nauchnaya znanya. - Moscow. "Znanie", - 60 (in Russian).
10. Munkyz ibn Muhmud As-Sakkar. (2009). Bog edinyi ili Troica. Pervoe russkoe izdanie, – 302 (in Russian).
11. Mamyrbayev, D.Zh. (2021). Kazaktar hristi y an bolgan ba? Boyauli dinder. Almaty, Daiyr baspasy, – 170 (in Kazakh)

12. Payne, E. A. (1944). The Free Church tradition in the life of England. London: SCM Press, – 158 (in English).
13. Paul, N. A. (2018). Encounter, Dissonance, and Reflection in the Dialectical Development of Paul's Theology. Faculty Publications - College of Christian Studies. No. 3 (24) - Newberg.
14. Robert, G. Torbet, A. (1993). History of the Baptists . - Judson press. - 575.
15. Shakespeare. J. H. (1907). Baptist and Congregational Pioneers. - London. - 220.
16. Shtein, B. (1969). Baptizm I sovremennost' (Material v pomosh' lektoram, vystupaiushim na atheisticheskie temy). - Alma-ata. Obshestva «Znanie» KazSSR , - 35 (in Russian).
17. Tolstoi, L. N. (1919). Hristyanstvo pervih vekov, Mysli o veri. Moscow, Izd. O bshestva Istennoy Svabody, – 31 (in Russian).
18. Vardin, A. (2009). Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology. #10 – 184 (in Russian).
19. Wilson, R. (1966). Religion in Secular Society, a Sociological Comment. – London , – 235 (in English)
20. Wilson, R. (1966). Religion in Secular Society, a Sociological Comment. - London. - 235.
21. Zwingli, U. (2016). Ulrich Zwingli (1484-1531): selected works. University of Pennsylvania Press. – 123.

<https://orcid.org/0000-0003-3705-7097>, e-mail: Kairat\_1966@list.ru  
<https://orcid.org/0009-0003-8510-8642>, e-mail: zhandos0190@mail.ru

## ҚАЗІРГІ ДІНТАНУДАҒЫ КОГНИТИВТІ БАҒЫТТЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ ЖӘНЕ ДАМУ ПЕРСПЕКТИВАЛАРЫ

**Затов Қайрат Айтбекұлы**  
 PhD доктор, профессор  
 Нұр-Мұбарак Египет ислам  
 мәдениеті университеті,  
 Алматы қ., Қазақстан

**Тологон Жанболат**  
 Магистр  
 Нұр-Мұбарак Египет  
 ислам мәдениеті  
 университеті,  
 Алматы қ., Қазақстан

**Ишмаханов Жандос  
Жетесович**  
 Магистр  
 Нұр-Мұбарак Египет ислам  
 мәдениеті университеті,  
 Алматы қ., Қазақстан

## تشكّل وتطوّر التّوجّه المعرفيّ في علم الأديان الحديث وآفاقه المستقبلية

**Затов Қайрат Айтбекұлы**  
 доктор, профессор  
 الجامعة المصرية للثقافة  
 الإسلامية نور مبارك  
 ألماتي، كازاخستان

**Тологон Жанболат**  
 ماجستير  
 الجامعة المصرية للثقافة  
 الإسلامية نور مبارك  
 ألماتي، كازاخستان

**Ишмаханов Жандос  
Жетесович**  
 ماجستير  
 الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية  
 نور مبارك ألماتي، كازاخستان

## THE FORMATION AND DEVELOPMENT PROSPECTS OF THE COGNITIVE APPROACH IN CONTEMPORARY RELIGIOUS STUDIES

**Zatov Kairat Aitbekovich**  
 PhD Doctor, Professor  
 Egyptian University of  
 Islamic Culture Nur-Mubarak  
 Almaty, Kazakhstan

**Tologon Zhanbolat**  
 Master  
 Egyptian University of  
 Islamic Culture  
 Nur-Mubarak  
 Almaty, Kazakhstan

**Ishmakhonov Zhandos  
Zhetesovich**  
 Master  
 Egyptian University of Islamic  
 Culture Nur-Mubarak  
 Almaty, Kazakhstan

## ФОРМИРОВАНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ КОГНИТИВНОГО ПОДХОДА В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

**Затов Қайрат Айтбекович**  
 PhD доктор, профессор,  
 Египетский университет  
 исламской культуры  
 Нур-Мубарак,  
 г. Алматы, Казахстан

**Тологон Жанболат**  
 Магистр,  
 Египетский университет  
 исламской культуры  
 Нур-Мубарак,  
 г. Алматы, Казахстан

**Ишмаханов Жандос  
Жетесович**  
 Магистр,  
 Египетский университет  
 исламской культуры  
 Нур-Мубарак,  
 г. Алматы, Казахстан

**Аңдатпа:** Мақалада қазіргі дінтанудағы тың бағыттардың бірі – дінді когнитивті ғылымдардың соңғы жетістігі тұрғысынан зерттеудің маңызды мәселелері қарастырылады. Эволюциялық психология мен нейробиологиядағы ашылған жаңалықтар мен зерттеу тәсілдерінің дінтанудың зерттеу объектісі мен пәнін жаңаша пайымдауға, дінтанудағы парадигмалы өзгерістерге ықпалы ашылады. Мақалада когнитивті дінтануда ерекше танылған П. Буайенің минимальді контринтуитивті ұғымдар теориясы, Э.Т. Лоусон мен Р. Макколидің ритуалдық формалар теориясы, Х. Уайтхаустың діндарлық модустар теориясы және агенттілікті анықтаудың гиперсенситивті механизмі туралы гипотезалар (Дж. Барретт) қарастырылады.

**Түйін сөздер:** эволюциялық психология, нейробиология, когнитивті дінтану, когнитивті зерттеулер, эволюционизм.

**المُلخَص:** تتناول المقالة أحد الاتجاهات الحديثة في علم الأديان المعاصر، ألا وهو دراسة الدين من منظور الإنجازات الأخيرة للعلوم المعرفية. وتناقش القضايا المهمة المتعلقة بكيفية مساهمة الاكتشافات والأساليب البحثية في علم النفس التطوري وعلم الأعصاب في إعادة النظر في موضوع ومادة علم الأديان بشكل جديد، وكذلك تأثيرها على التغيرات البارادايمية في هذا المجال.

كما تتناول المقالة نظريات أصبحت شائعة في علم الأديان المعرفي، مثل نظرية المفاهيم المضادة للبيدهة التي طورها باسكال بواين، ونظرية الأشكال الطقوسية لإدوارد ت. لوسون وروبرت مكولي، ونظرية أنماط التدين لهارفي وايتيوس، بالإضافة إلى فرضية آلية الحساسية الفائقة للوكالة لجستن باريت.

**الكلمات المفتاحية:** علم النفس التطوري، علم الأعصاب، علم الأديان المعرفي، الدراسات المعرفية، التطورية.

**Abstract:** The article examines one of the emerging directions in contemporary religious studies — the study of religion through the lens of the latest advancements in cognitive sciences. It highlights the significance of recent discoveries in evolutionary psychology and neurobiology and their impact on redefining the subject and object of religious studies, contributing to paradigm shifts within the field. The article explores key theories in cognitive religious studies, including P. Boyer's theory of minimally counterintuitive concepts, E.T. Lawson and R. McCauley's ritual form theory, H. Whitehouse's modes of religiosity theory, and J. Barrett's hypothesis of the hypersensitive agency detection device (HADD).

**Keywords:** evolutionary psychology, neurobiology, cognitive religious studies, cognitive research, evolutionism.

**Аннотация:** В статье анализируется теоретические и методологические проблемы религиоведения в свете новейших достижений когнитивных наук, освещается влияние открытия в области эволюционной психологии и нейробиологии на осмысление объекта и предмета религиоведческих исследований. Рассматриваются получившие широкое признание в научной среде теория контринтуитивных понятий П. Буайе, теория ритуальных форм Э. Т. Лоусона и Р. Макколи, а также теория модусов религиозности Х. Уайтхауса и гипотеза определение гиперсенсативных механизмов агентности (Дж. Барретт).

**Ключевые слова:** эволюционная психология, нейробиология, когнитивное религиоведение, когнитивные исследования, эволюционизм.

### Кіріспе

XX ғасырдың екінші жартысында дінтанулық зерттеулерде, әсіресе дінтану метатеориясы болуға үміттенген дін феноменологиясында орын алған методологиялық қиыншылықтар діни құбылыстарды талдауда жаңа зерттеу парадигмалары мен принциптерді қажет етті және сонымен қатар дінтануды теологиялық нарративтерден тазартып, ғылыми негізде құрылымдауға деген ұмтылысты қанағаттандыру қажеттілігі туындады. Өткен ғасырдың екінші жартысынан бастап классикалық дінтанулық концепциялардың субъективтілігі мен верификациялану мүмкіндігінің шектеулігі туралы пікірлер жиі айтылды. Бұл дінтанулық білімнің объективтілігі мен әмбебаптылығы мәселесін қайта қарау және эксперименталды негіздемелерін бекіте отырып, репрезентативтілігін қамтамасыз ету мәселелерін күн тәртібіне қойды. Когнитивті дінтану қазіргі эволюциялық психология мен нейробиологияның, лингвистика мен кроссмәдени және антропологиялық зерттеу нәтижелері мен тәсілдерін діни құбылыстар мен үдерістер логикасын ашуға бағыттап отырып, дінтанулық білімді концептуализациялауда жаңа көкжиектер ашады.

Тақырыптың негіздемесі және мақсаты мен міндеттері. Қазіргі когнитивті дінтануды түрлі зерттемелік гипотезалар мен концептуалдық көзқарастарды қамтитын «мегажоба» ретінде сипаттауға болады. Бұл «мегажоба» дүниетанымдық ұстанымдары мен дінге деген көзқарастарында түбегейлі айырмашылықтары бар зерттеушілерді ми құрылымының ақпараттарды қабылдау, өңдеу және тасымалдау қызметін пайымдау арқылы оның діни түсініктердің қалыптасуы, діни идеялар мен практикалардың таралуындағы рөлін ашуға бағыттады. Бірқатар

ғалымдар когнитивті дінтану саласындағы жаңалықтар ерте христиандық, ерте иудаизм сияқты діндерді зерттеуде қолданыс таба алады деп санайды (1). Когнитивті дінтанудың көрнекті өкілдерінің бірі – Дж. Барретт қазіргі теологтар үшін бұл саланың зор перспективаларды ашатынына күмән келтірмейді. Дж. Барреттің осы көзқарасы оны нейротеология бағыты өкілдерінің ұстанымына жақындата түседі. Ал Юджин Д'Аквили ми эволюциясы мен діннің дамуын өзара шартталған үдеріс деп қарастырады.

Ғалымдардың басқа бір тобы (Д. Спербер, С. Гатри, П. Буайе) ми қызметінен діни түсініктердің қалай туындайтынын түсінуге талпынады. Аталған зерттеушілер дінді ми эволюциясының қосалқы туындысы ретінде сипаттайды, олар діни идеялар мен сезімдердің жаратылыстан тыс агенттілігі бар деген тезисті қабылдамайды. Олар діни идеялар мен түсініктердің, символдар мен образдардың туындауы мен тасымалдануының танымдық механизмдерін түсіндіруге талпынады.

Мақалада аталған авторлардың когнитивті дінтанудың теориялық-методологиялық құрылымының қалыптасуына ықпалы баяндалады және оқырман қауымды осы саладағы зерттеулермен таныстыра отырып, қызығушылықты ояту мақсат етіледі. Бұл мақсатқа когнитивті дінтанудың қалыптасу тарихын саралау, ғалымдардың көзқарастары мен идеяларын талдау, дінтану ғылымының дамуына қосатын үлесін пайымдау және міндеттерін жүзеге асыру арқылы қол жеткізіледі.

### Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақаланың ғылыми әдіснамалық негізін жүйелік-құрылымдық, салыстырмалы талдау, абстрактіліден нақтылыққа

өту, теориялық модельдеу, диахронды және синхронды талдау әдістері құрайды. Сонымен қатар зерттеу барысында шетелдік зерттеушілердің тақырыпқа қатысты пікірлері ғылыми негіз және мақала дереккөзі ретінде келтірілген. Сондай-ақ мәтіндер герменевтикалық және салыстырмалы, стилистикалық зерттеу әдістерімен талданады. Зерттеу барысында когнитивті ғылымдардың зерттеу нәтижелерін дінтанулық білімнің дамуына зерттеу үшін логикалық талдау мен интерпретациялау әдісі қолданылады.

### Негізгі бөлім

Когнитивті дінтану XX ғасырдың соңғы ширегінде дін туралы ғылымдардың өзіндік бір зерттеу саласы ретінде пайда болды. Бұл бағыт – дінді тәжірибелік ғылыми негізде дамытуға деген талпыныстың көрінісі. XIX ғасырдағы дінтанудың этнологиялық-эволюциялық идеяларының кейбір қырын қайта жаңғырта отырып, когнитивті дінтану аталған ғылымды қазіргі жаратылыстану мен психологиялық зерттеулердің тың жетістіктері тұрғысынан зерттеп-зерделеуді мақсат етеді. XX ғасырдың ортасында қазіргі дінтануда, әсіресе сол уақытта дін туралы ғылымдардың жалпы методологиясы мен парадигмалық ұстанымдарын қалыптастыруға талпынған дін феноменологиясы бірқатар қиындықтарға тап болды. Дін феноменологиясындағы қасиеттілік, дұға, діни тәжірибе сияқты құбылыстарды таза ғылыми негізде түсіндіру мүмкіндіктері сәтсіздікке ұшырады. Дін феноменологиясы теологиялық ұғымдардың сыртқы құбылыстарын сипаттағанымен, ішкі мәнін ашуда қауқарсыздық танытты. Дін психологиясының әртүрлі бағыттары діни толғаныстан туындаған сезімдер мен күйлерді, діни әрекет мотивацияларын сипаттаумен шектеліп, осы

сезімдердің туындау үдерістерін толық түсіндіре алмады.

XX ғасырдың соңындағы технологиялық жетістіктер – позитронды-эмиссиондық томография, функционалдық магнитті-резонанстық томография медитация мен дұға кезіндегі ми бөліктеріндегі белсенділіктерді тікелей бақылауға мүмкіндік берді. Нейробиологтар діни-мистикалық толғаныстардың нейрондық субстраттарын табуға талпынды. Сонымен қатар ғалымдар діни ойлау мен құлшылық-ғибадаттарға қатысы бар іргелі когнитивті үдерістерді де анықтауды мақсат етті.

Діннің алғашқы когнитивті теориясын 1980 жылы антрополог С.Э. Гатри ұсынды (2). Ол дінді жүйеленген антроморфизм, ал анимизм мен антроморфизмді іргелі биологиялық интуицияның көрінісі деп түсіндірді. Ол өзіне түсініксіз құбылыстар мен оқиғаларды түсінуге ұмтылу адамға туа біткен қасиет, ал өзін қоршаған ортаны жанды немесе өзі тәріздес (антропоморфизация) деп түсіну оны тануға талпынудың алғашқы және жалпылама ұстанымы деп қарастырады.

Джастин Барретт когнитивті дінтанудың зерттеу аймағын: «Белгілі бір ортада қызметін жүзеге асыратын менталдық құралдардың біз «діни» деп атай алатын идеялар мен практикалардың таралуына қарсыласуын немесе қолдау көрсетуін түсіндіру», – деп анықтайды (Самарина, 2023:). Дж. Барретт дінді адамның когнитивті үдерістерімен сабақтастықта қарастырады және осы үдерістің дінді құбылыс ретінде түсінудегі маңыздылығын айқындауға талпынады.

1970 жылдары Н. Хомскийдің лингвистикалық теориясының ықпалымен ритуалдық іс-әрекеттердің әмбебап грамматикасын ашуға деген талпыныс орын алады. Э. Лоусон мен Ф. Стальдің осы

бағыттағы ғылыми жобалары өз сипаты бойынша когнитивті деп танылған ритуалдық қабілетті (religious ritual competence), яғни адамдардың ритуал құрылымын интуитивті түсіну қабілетін зерттеуге арналады.

2000 жылдары «когнитивті дінтану» (cognitive science of religion) терминін алғашқы болып Э. Лоусон мен Дж. Барретт қолданды. Ал когнитивті дінтанудың жеке-дара ғылыми бағыт болып қалыптасуын Р. Макколи мен Э. Лоусонның 1990 жылы жарық көрген «Дінді қайта пайымдау: таным мен мәдениетті сабақтастыру» («Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture») атты монографиясымен байланыстырады (4). Осы жылдары когнитивті дінтанудың негізін қалаған басқа да ғалымдардың еңбектері жарық көреді (Антрополог П. Буайенің «Дәстүр ақиқат пен коммуникация ретінде» («Tradition as Truth and Communication», 1990) және «Діни идеялардың табиғилығы: діннің когнитивті теориясы» («The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion», 1994), С.Э. Гатридің «Бұлттағы бейнелер: діннің жаңа теориясы» («Faces in the Clouds: A New Theory of Religion», 1995) Х. Уайтхаустың «Культ ішінде: Папуа-Жаңа Гвинеядағы діни жаңашылдық пен сабақтастық» («Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea», 1995). Аталған ғалымдардың зерттеу объектілері мен тәсілдерінде, ұсынған теорияларында айырмашылықтар болды, бірақ олардың бәрінің сол кезде дінтануда кең таралған ұстанымдар мен көзқарастарға көңілі толмады. Сонымен қатар олар когнитивті ғылымдарда қалыптасқан теориялар мен тәсілдерді дінтану саласындағы зерттеулерге енгізу арқылы тың серпіліс әкелуді қалады. Когнитивті дінтану өкілдері мә-

дени релятивизм мен мәдени детерминизмді сынға алып, әртүрлі халықтардың діни түсініктері мен тәжірибелеріндегі қайталанатын тұсын кросс-мәдени талдауға назар аударды. Сондай-ақ олар мәдени және діни феномендерді сипаттауға қатысты түсіндірмелердің толықтырылуын талап етті. Когнитивистер адамдардың түсініктері мен жүріс-тұрысын тек мәдени-әлеуметтік факторлармен түсіндіретін көзқарастарды да сынады, өйткені олардың пайымдауынша, бұл ұстанымдар адам танымының маңыздылығын ескере бермейді. Адам танымының діни түсініктер мен адамның осы түсініктерге сай әрекет етуіндегі рөлін жеткілікті бағаламауды өздеріне дейінгі дінтанудың басты кемшін тұсы деп санаған когнитивті дінтанушылар таным үдерістерінің діни репрезентациялар мен тәжірибелердің қалыптасуына, игерілуіне және тасымалдануына (бір қауымдағы адамдар немесе ұрпақтар арасында) қалай әсер ететінін түсінуге талпынады. Дж. Барреттің пікірінше, дінді когнитивті зерттеумен шұғылданатын ғалымдардың қауымдастығы 1996 жылы ақпан айында Батыс Мичиган университетінің салыстырмалы дінтану кафедрасының ұйымдастыруымен өткен «Таным, мәдениет және дін» (Cognition, Culture, and Religion) атты конференцияда орын алды.

Когнитивті дінтанудың негізін қалаған ғалымдар діни құбылыстар мен тәжірибелерді түсіндіру спекулятивті ой-тұжырымдарға емес, эксперименталды ғылымның тәсілдері мен жетістіктеріне негізделуі тиіс деп санады. Олар діни деп аталатын ойлау мәнері мен іс-әрекеттердің каузальдық механизмдерін (себептерін) эмпирикалық-эксперименталдық негізде айқындауға талпынды.

Когнитивті дінтанудың институционалдық қалыптасуы екі мыңыншы жыл-

дары жүзеге асты. 2006-жылы Когнитивті дінтанудың Халықаралық ассоциациясы (The International Association for the Cognitive Science of Religion) құрылды. Көптеген елдердің ғалымдарының басын қосқан бұл ұйым 2020 жылы Когнитивті және эволюциялық дінтанудың халықаралық ассоциациясы деп өзгертілді. Осы жылдары Батыс Еуропа мен Солтүстік Америка елдерінде көптеген зерттеу орталықтары мен институттары ашылды. 2001 жылдан бастап «Таным және мәдениет журналы» (Journal of Cognition and Culture) шығарыла бастады, онда когнитивті дінтану саласындағы теориялық және эксперименталдық зерттеулер жарық көрді. 2013 жылы Когнитивті дінтанудың халықаралық ассоциациясы «Когнитивті дінтану журналын» (Journal for the Cognitive Science of Religion) шығара бастады. Аталған бағыт өкілдерінің еңбектері когнитивті ғылымдарға арналған басылымдарда және арнайы журналдарда басылады («Дін, ми және іс-әрекет» (Religion, Brain and Behavior), «Когнитивті тарихнама журналы» (Journal of Cognitive Historiography). 2000 жылдары «Дін туралы когнитивті ғылымдардың жетістіктері» (Advances in the Cognitive Science of Religion series), «Дін, таным және мәдениет» (Religion, Cognition and Culture) сияқты көлемді еңбектер және көптеген жинақтар жарық көрді.

Сонымен, когнитивті дінтану – діни түсініктер мен діни іс-әрекеттерді когнитивті және эволюциялық ғылымдар тұрғысынан қарастыратын дінтану бағыты. Когнитивті дінтану дінді танымдық әрекеттің формасы, адамның қоршаған ортаға бейімделуі немесе эволюцияның жанама өнімі ретінде қарастыра отырып, дін саласындағы бұрынғы антропологиялық және әлеуметтанулық зерттеулерді қайта пайымдайды.

Когнитивті дінтанулық зерттеулердің объектісі – әлеуметтік-психологиялық және танымдық құбылыс сипатындағы дін феномені. Зерттеу пәні – діни түсініктер мен идеялардың адам санасында репрезентациялануы (бейнеленуі), олардың іс-әрекетте (ритуалда) көрініс табуы, тасымалдануы және есте сақталуы, діни тәжірибе мен таным тетігі ретіндегі дін тілі.

Когнитивті дінтану зерттеудің көптеген әдіс-тәсілдерін, солардың ішінде теориялық және эксперименталдық тәсілдерді кеңінен қолданады. Теориялық тәсілдерге қосарланған диссоциация және сананың модульдік гипотезасын жатқызады (диссоциация – психологиялық қорғаныс тетігі, адамды ауыр эмоциялардан қорғайды, психологиялық патология да әкелуі мүмкін. Сананың модульдік гипотезасы – адам миы көптеген модульдерден тұрады және оның әрқайсысы арнайы ақпаратты өңдейді. Бұл теорияны америкалық философ, лингвист Дж. Фодор ұсынған).

Когнитивті дінтану дінді түсіндірудің жалпылама теориясын қалыптастыру қажеттілігіне назар аударады. Аталған бағыт өкілдерінің пайымдауынша, дін – мәдениеттің құрамдас бөлігі, сондықтан діни құбылыстардың алғышарттары танымдық тетіктермен айқындалады және кез келген зерттеудің мақсаты – діни құбылыстардың негізінде жатқан себептерді немесе үдерістерді анықтау. Танымдық үдерістерді зерттеу – дінді зерттеудің қажетті алғышарты болып табылады. Яғни когнитивті дінтанушылар дінді адамның танымдық әрекетімен, сана және ойлау ерекшеліктерімен байланыстырады. Олар кез келген теологиялық дискурстың ғылыми маңызын теріске шығарады. Теологиялық идеялар мен ұғымдар, догматтар – дінді ұстана-

тын адамның санасы мен ойлауындағы түсініктер. Сонымен, дінтанудағы когнитивті бағыт өкілдері тылсым әлемді, интеллигибельді мәндерді (құдай, әруак, періштелер мен жындар) мойындамайды және оларды адамның танымдық әрекетінің барысында туындаған түсініктер деп қарастырады. Сонымен қатар олар медитация, дұға мен құлшылық сияқты діни тәжірибе элементтерінің позитивті психологиялық-әлеуметтік маңызының бар екенін айтады.

Когнитивті дінтанудың дамуының бастапқы кезеңінде діни құбылыстарды түсіндірудің бірқатар гипотезалары қалыптасты. Олардың қатарына минимальді контринтуитивті ұғымдар теориясы, ритуалдық формалар теориясы, діндарлық модустары теориясы және агенттілікті анықтаудың гиперсенситивті механизмі туралы гипотеза кіреді. Осылардың ішінде, П. Буайенің діни түсініктер теориясы (кейін минимальді контринтуитивті ұғымдар теориясы деп аталды) кең танымалдыққа ие болды (5). П. Буайе когнитивті дінтану адамзат мәдениетінің басым бөлігінде көрініс беретін жиі қайталанатын діни түсініктерді түсіндіруі тиіс деп санады. Ол мәселе әмбебап діни идеялардың болуы жайында емес, қайталанатын тақырыптар мен тылсым туралы ұғымдардағы белгілер туралы болып отырғанына назар аударады. Мысалы, адамның өлімнен кейін тәнсіз өмір сүретіні туралы түсініктер көптеген халықтардың аңыз-әңгімелерінде кең таралған. П. Буайе діни дәстүрлердегі қайталанатын шектеулі тақырыптарды төмендегідей бірнеше: а) тылсым ұғымының мазмұны мен құрылымы; б) барлық адамдар үшін бірдей болып табылатын күнделікті шындықтың әртүрлі салаларына қатысты интуитивті күтілімдерді құрастыратын тар маманданған жүйелер негізінде

түсіндіреді. Интуитивті ой-тұжырымдар жүйесі объектілердің белгілі бір типтерін анықтап, оларды әртүрлі онтологиялық категориялар бойынша жіктеуге мүмкіндік береді. Орын алған жағдайлар, мысалы, коммуникация барысында берілген ақпарат немесе қоршаған ортамен өзара әрекетесу жүйелерді белсенді күйге көшіреді. Діни түсініктер, мифтердегі, ертегілердегі тылсым (сверхъестественное) туралы идеялар біріншіден, ұғыммен байланысқан онтологиялық категорияларға қатысты интуитивті күтілімдердің бұзылуын (мысалы, әртүрлі кедергілерден еш қиындықсыз өте алатын адам (рух, әруак), екіншіден, сәйкес онтологиялық категориямен байланысты фондық жорамалдарды жандандырады (рухтар адамдар сияқты көре алады, ниеттенеді, олардың да қалауы болады және т.б.). П. Буайе тылсым аз мөлшердегі контринтуитивті және интуитивті элементтердің балансына негізделген дейді. Контринтуитивті элементтер біздің табиғи күтілімдерімізді бұзып, өзіне назар аудартады, ал интуитивті элементтер олардың инференциальды (үрейлендіруші) мүмкіндігін күшейте түседі. Минимальды контринтуитивті ұғымдардағы әдеттегі мен әдеттен тыстың оптимальды ұштасуы олардың мәдениетте тасымалдануын қамтамасыз етеді. Олар адамның назарын өзіне аударады және есте жақсы сақталады.

П. Буайенің теориясы тылсым ұғымымен анықталатын құбылыстарды шектей отырып, әмбебапты когнитивтік үдерістердің мәдениетті белгілі бір сипатта бағыттайтынын ашады. Атап айтқанда, тылсым ұғымдарымен шектелген тақырыптардың көптеген мәдениеттерде кең таралғанын айқындайды. Яғни П. Буайенің пікірінше, когнитивті үдерістер негізінде адам ойлауында пайда болған тылсым (сверхъестественное) ұғы-

мымен анықталатын құбылыстар архаикалық мәдениеттердегі тылсым туралы (жан, рух, демон, құдай, әруақ және т.б.) түсініктердің қалыптасуы мен таралуына ықпал етеді.

Дін туралы когнитивті ғылымдарда кең таралған әрі ықпалды болған теориялардың бірі – Э.Т. Лоусон мен Р. Макколидің ритуалды форма теориясы. Н. Хомскийдің генеративті грамматикасына сүйене отырып, аталған ғалымдар ритуалдық қабілеттің, яғни адам санасында айқындалмаған ережелердің (неосознанный) табиғатын ашуға талпынады. Бұл ережелер діни ритуалдық іс-қимылдардың барысы туралы репрезентацияларды бағыттап, құрылымдап отырады.

Э. Т. Лоусон мен Р. Макколидің теориясында үш компоненттен тұратын: субъект (немесе агент), іс-әрекет және объект (немесе пациент) ритуалдар қарастырылады. Діни ритуалдарда агент объектіге әсер етеді және бұл әсерге күдіретті күш иелері – агенттердің қатысуы шарт. Ритуалдар басқа діни іс-әрекеттерден үш аспектіде ерекшеленеді: а) олар агенттердің көмегімен діни әлемде өзгерістерді жүзеге асырады; б) ритуалдар «өзіміз және бөтен» белгісімен байланысты болады, ритуалға бөтен адамдар қатыстырылмайды (мысалы, христиандықта бөтен адам уағыз тыңдай алғанымен, құпияларға мәселеге қатыстырылмайды); б) ритуалдар діни дәстүрдегі басқа ритуалдармен байланысты болады.

Э. Т. Лоусон мен Р. Макколи ритуалда күдіретті күш (сверхчеловеческий) агенттің рөліне ерекше мән береді. Ритуалдың негізгі себебі де – осы күдірет күш болып табылады. Адамның қатысуымен өтетін ритуалдарға қарағанда (неке қию, сүндеттеу, есім беру және т.б.), күдіретті күшпен байланысты қамтитын ритуалдар адамдарға зор эмоциялық ықпал етеді

(құрбандық шалу, қажылық және т.б.).

Аталған ғалымдар өз теориясының үш маңызды нәтижесіне тоқталады: а) олар ритуалға қатысушылардың ритуалға қатысты пікірінің маңыздылығын атап өткенімен, бұл пікірлер қол жеткізген білімге негізделмейді, интуитивті түрде пайда болады; б) бұл пікірлер ритуалдың мәні және маңызымен байланыспайды, мысалы, адам ритуалдың маңызын түсінбеуі мүмкін, бірақ белгілі бір шарттарды орындамайынша, ритуалдың өткізілмейтінін түсінеді. (Айталық, жас жұбайлар неке суын не үшін ішетіндерін білмеуі мүмкін, бірақ молданың қатысуынсыз неке қиылмайтынын біледі); в) теория ритуалға қатысушыларың компетенциялық моделі мен мәдени-рәміздік модельдер арасындағы алшақтықты қысқартуға мүмкіндік береді.

Р. Макколи діннің пайда болуының когнитивтік алғышарттары мәдени даму барысында қалыптасқан түсініктерден әлдеқайда ерте туындаған деп санайды. Сондықтан когнитивті қозғаушы күштер кейінгі мәдени қатпарларға қарағанда қуаттырақ. Сонымен, Э.Т. Лоусон мен Р. Макколи жалпы алғанда діннің, атап айтқанда, ритуалдың пайда болуында мәдени факторларға қарағанда когнитивті тетіктердің маңызды рөл атқаратынын дәлелдеуге талпынады. Осыған сай діни түсініктер адам санасы мен ойлануында алдын ала болады, яғни олар – апостериальды білімнің салдары емес, адамға априори тән түсініктер болып табылады.

Х. Уайтхаус діндарлық модустары туралы теориясында ритуалдық практикалар және онымен байланысты діни жүйелердің діндарлықтың екі түрлі полюстарына немесе модустарына қарай ығысатындығына назар аударады. «Доктриналдық діндарлық модусында» (doctrinal mode of religiosity) ритуалдар

жиі қайталанатын, бірақ ритуалдарға қатысушылардың эмоциясына түрткі боларлықтай әсер етпейді. Жиі қайталаулар барысында ритуал туралы білімдер процедуралық есте сақталады, ал осындай ритуалдармен байланысқан сенім қағидаттарын ұдайы қайталау семантикалық есті іске қосады. «Образды діндарлық модусында» (imagistic mode of religiosity) ритуалдар өте сирек өткізіледі (6). Сирек қайталанатын ритуалдарды игеру мен тасымалдау басқа факторларға, атап айтқанда, оған қатысушылардың қарқынды эмоционалдық қозуына байланысты болады. Мұндай ерекше оқиғалар ұсақ-түйегіне дейін есте сақталады. Адам үшін маңызды әрі эмоционалды оқиғалардың нақты дәл есте қалуын «еске түсіру жарқылы» (flashbulb memory) деп атайды. Сирек орындалатын және эмоционалды қаныққан (көңіл күйге қатты әсер ететін) ритуалдар оған қатысушылардың есінде нақты оқиғалар туралы естеліктерді сақтап қалады.

Х. Уайтхаустың сатылы теориясында ритуалдарды сирек және жиі орындау ақпаратты өңдеудегі тармақталып кететін іргелі когнитивтік үдерістерге (семантикалық және эпизодтық ес), кодтау стильдеріне (тілдік/риторикалық/логикалық және икондық) және бір-бірінен әлеуметтік-саяси сипаттарымен ерекшеленетін діни жүйелердің екі типіне алып келеді. Діндарлықтың доктриналдық модусында діни ілім тілде кодификацияланады және арнайы білім алған діни қайраткерлер мен мәтіндер арқылы тасымалданады, сондықтан мұндай ілімдер қалың бұқара арасында тез таралады. Діни қағидаттар мен концептілер жиі қайталанатындықтан ортодоксиядан ауытқу бірден көзге түседі. Діндарлықтың образды модусында керісінше, ритуалдар айқын (эксплицит-

ті) білімде көрініс тапқан діни ілімді жариялай бермейді. Мұнда ритуалдарға қатысушылардың сирек және экстатикалық рәсімдерді өзіндік пайымдаулары өзара байланысқан концептуалды түсінікті (ортақ мазмұнды) қалыптастыра алмайды. Бұл өз кезегінде ортақ доктринаның қалыптасуына кедергі келтіреді, сондықтан мұндай діни жүйелер баяу таралады.

Ритуалдың когнитивті теориялары таным үдерісімен қатар, ритуалдың эмоционалдық аспектілеріне, есте сақталуы мен көрнектілігіне, қайталанатындығы мен тартымдылығына да назар аударады.

Қазіргі когнитивті дінтану – көптеген мәселелерді қамтитын ғылыми білім саласы. Діни ұғымдар мен діндарлықтың қалыптасуы, діни түсініктер мен іс-әрекеттердің адаптативтік (адамды қоршаған және әлеуметтік ортаға бейімдеу) қызметі, «халықтық» дін мен институционалданған діндердің айырмашылығы, дін мен моральдың байланысы, әлеуметтік таным мен тылсымға деген сенім арақатынасы мәселелері – осылардың бәрі когнитивті дінтанушылар тарапынан қызу талқыланатын тақырыптар.

Когнитивті дінтануда когнитивті зерттеулер эволюциялық идеялармен де сабақтасады, осыған орай діннің эволюциялық рөлі туралы мәселе де маңызды болып табылады. Дін әлде бір адаптативтік қызмет атқара ма немесе эволюция үдерісі барысында дінмен байланыспаған міндеттерді шешу үшін қалыптасқан когнитивті жүйенің қосалқы өнімі ме деген сұрақтарда шешімін табуды талап етеді. Сонымен қатар дін экзопатия ретінде де қарастырылады, яғни когнитивті қосалқы өнім ретінде пайда болған діни наным-сенімдер кейін адаптативті сипат алады.

Соңғы жылдары когнитивті дінтану басқа да зерттеу салаларымен, атап

айтсақ, дін психологиясымен, діннің қалыптасуындағы мәдени және биологиялық факторларды қарастыратын, діни дәстүрлердегі және діндарлық деңгейіндегі тарихи және мәдени вариацияларды (көп түрлілікті) түсіндіретін концепциялармен тығыз байланыста дамып келеді. Когнитивті дінтану саласы үшін нейрофизиологиялық зерттеулердің де маңызы артып келеді (дінді нейрофизиологиялық тұрғыдан зерттеудің басым бөлігі діни-мистикалық толғаныстардың нейрондық субстратын анықтауға бағытталған болатын). Нейробиологтар діни ойлау мен іс-әрекетке қатысы бар іргелі когнитивті үдерістерді анықтауға талпынады. Нейрофизиологиялық тәсілдер когнитивті дінтану аясында қалыптасқан гипотезаларды тексерудің қосымша құралына айналды.

### Қорытынды

Когнитивті дінтану ғылыми қауымдастық тарапынан мойындалған ғылыми зерттеу саласы деп айтуға әлі ертерек. Оның ұстанымдары мен тұжырымдарына, идеялары мен көрнекті өкілдерінің көзқарастарына айтылған сын пікірлер де аз емес. Бірқатар авторлар бұл бағыттың іргетасын қалағандар өздерін дін антропологиясы мен психологиясы сияқты ғылым салаларында қалыптасқан дәстүрлерге қарсы қояды, ал бұл үдеріс когнитивті дінтанудың ұзақ уақыт оқшау дамуына алып келді деп санайды. Когнитивті дінтанудың іргелі теориялық принциптерінің бірі – психиканың әмбебап модульдылығы идеясы да пікірталас

тудырады. Когнитивті дінтанушыларды редуccionизм мен биологиялық детерминизмге бой алдырды деп айыптайтындар да кездеседі. Сол сияқты неге белгілі бір адамзат қауымдастықтары өз құдайына (құдайларына) иланып, басқалардікіне сенбейді деген сұрақтар туындайды. Көптеген зерттеулерге қарамастан когнитивті дінтану үшін іргелі болып табылатын гипотезалар әлі толық дәлелденген жоқ. Когнитивті дінтану теологтар тарапынан да сынға алынды. Протестанттық теолог Н. Мерфи когнитивті дінтану архаикалық мәдениеттегі діни тәжірибенің негіздерін дұрыс түсіндіргенімен, бұл нәтижелерді христиандыққа қатысты қолдануға болмайды деп санайды (7). Фин дінтанушысы И. Пюсияйнен: «Егер діннің мәні туралы ескі идеядан арылатын болсақ, бұл «діни» деп аталатын құбылыстарды адам психологиясы мен жүріс-тұрысының табиғи бір бөлігі ретінде түсінуге мүмкіндік береді», – дейді (Piusiainen.).

Когнитивті дінтану өкілдері дінді толық әрі жан-жақты түсіндіруді мақсат етпейді, діни дәстүрлердегі мәдени және тарихи вариациялардың қалыптасуын түсіндіруге талпынады. Сонымен қатар когнитивті дінтану ойлау мен танымдағы діни ұғымдар мен түсініктердің пайда болуы мен даму үдерісін ашуға ұмтылады, мәдени және экологиялық факторлардың іргелі когнитивті үдерістерге ықпалын да қарастырады.

Бұл зерттеу жұмысын Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитеті қаржыландырды (Грант № BR24993035).

### Әдебиеттер

1. Bolshaya rossiiskaya enciklopediya <https://bigenc.ru/c/kognitivnoe-religiovedenie-f6b8c3>
2. Buaye, P. Obiesnyaya religiyu. Priroda religioznogo myshleniya. [http://loveread.ec/read\\_book.php?id=58603&p=90](http://loveread.ec/read_book.php?id=58603&p=90)
3. [https://www.researchgate.net/publication/261825441\\_Rethinking\\_Religion\\_Connecting\\_Cognition\\_and\\_Culture\\_by\\_E\\_Thomas\\_Lawson\\_Robert\\_N\\_McCauley/link/566863b208ae193b5fa0cce4/download?\\_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19](https://www.researchgate.net/publication/261825441_Rethinking_Religion_Connecting_Cognition_and_Culture_by_E_Thomas_Lawson_Robert_N_McCauley/link/566863b208ae193b5fa0cce4/download?_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19)
4. <https://metal-archive.ru/stati/20057-kognitivnoe-religiovedenie.html>
5. Piusiainen, I. Po tu storonu religii: kognitivnaya nauka I izuchenie chelovecheskogo povedeniya. <https://cyberleninka.ru/article/n/>
6. Piusiainen, I. (2013). Kognitivnoe religiovedeniye kak issledovatel'skaya programma // Religiovedcheskiye issledovaniya. – №7-8. – С. 123-125. <https://cyberleninka.ru/article/n/>
7. Samarina, T. S. Estestvennonauchnyi povorot v naukah o religii: neyroteologiya i kognitivnoe religiovedenie // Philosophya religii: analiticheskiye issledovaniya. – 2023. – Т.7. – № 2. – 13 s.
8. Shahnovich, M. M. (2006). Chto takoe kognitivnoe religiovedeniye. (cognitive religious studies)? // Materialy II Mezhdunarodnoi konferencii po kognitivnoi nauke 9-13 – SPb.
9. Shahnovich, M. M. Sovremennyye problemy kognitivnogo religiovedeniya. Nauchnyi analiticheskii obzor. <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/science/reviews/religiovedeniya.pdf>
10. Sergienko, R. A. Kognitivnyi podhod k obyasneniyu prirody religii I religiznyih predstavlenii. <https://cyberleninka.ru/article/n/kognitivnyy-podhod-k-obyasneniyu-prirody-religii-i-religioznyh-predstavleniy>
11. Shushlukov, D. D. Kognitivnaya teoriya v sovremennoi teorii religii. <http://www.gramota.net/materials/9/2018/9/23.html>.
12. Uaithaus, H. Argumentyi, I. obzoryi: Divergentnye modusy religioznosti. [https://vk.com/wall-31607700\\_354044](https://vk.com/wall-31607700_354044)

## ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЕВРЕЙ ҚАУЫМЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУ ТАРИХЫ

Абуталипова Айша Нуржановна  
Магистр, Мармара Университеті  
Ыстамбұл қ, Түркия

### تاریخ تشكّل الجالیّة اليهودیّة في كازاخستان

عائشة أبو طالب  
جامعة مرمرّة، ماجستير الآداب  
إسطنبول، تركيا

## THE HISTORY OF THE FORMATION OF THE JEWISH COMMUNITY IN KAZAKHSTAN

Abutalipova Aisha Nurzhanovna  
Master, Marmara University  
Istanbul, Turkey

## ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ В КАЗАХСТАНЕ

Абуталипова Айша Нуржановна  
Магистр, Университет Мармара  
Стамбул, Турция

**Аңдатпа:** Иудаизмның Орта Азиядағы тарихы б.з.д. V ғасырдан бастау алады. Дегенмен Қазақстан аумағында еврей қауымдастығы XIX ғасырда қалыптаса бастаған. XIX ғасырдың бірінші ширегінде еврейлер Өзбекстаннан, Ресейден және Еуропадан саяси, әскери, эвакуация және коммерциялық себептермен Қазақстанға қоныс аударды. Қазақстанға қоныс аударған еврей қауымының ішінде Ашкеназ, Бұхара, Тау, Гүржі және Қырым еврейлері бар.

Бұл зерттеу мақалада Қазақстан аумағына қоныс аударған еврей қауымының қоныстану кезеңдері, мотивациялары мен себептері, діни ахуалы және көші-қоны талқыға түседі.

**Түйін сөздер:** иудаизм, Бұхара еврейлері, Ашкеназ еврейлері, көші-қон.

**الملخص:** تعود جذور تاريخ اليهودية في آسيا الوسطى إلى القرن الخامس قبل الميلاد. ومع ذلك، فإن المجتمعات اليهودية في الأراضي التي تشكل كازاخستان اليوم بدأت تظهر فقط في القرن التاسع عشر. في الربع الأول من القرن التاسع عشر، هاجرت المجتمعات اليهودية من أوزبكستان وروسيا وأوروبا إلى كازاخستان بسبب عوامل سياسية وعسكرية وإخلاقية وتجارية. من بين المجموعات اليهودية التي استقرت في كازاخستان يهود الإشكناز، البخاريون، يهود الجبال، اليهود الجورجيون ويهود القرم. يستعرض هذا المقال مراحل إعادة توطينهم، العوامل التحفيزية والسببية التي دفعت إلى هجرتهم، الديناميات الدينية، والخصائص المميزة لعمليات الهجرة لهذه المجتمعات داخل كازاخستان.

**الكلمات المفتاحية:** اليهودية، يهود كازاخستان، اليهود البخاريون، اليهود الإشكناز، إعادة التوطين و الهجرة.

**Abstract:** The history of Judaism in Central Asia can be traced back to the 5th century BCE. However, Jewish communities in the territory of present-day Kazakhstan only began to emerge in the 19th century. In the first quarter of the 19th century, Jewish communities migrated to Kazakhstan from Uzbekistan, Russia, and Europe due to political, military, evacuation, and commercial factors. Among the Jewish groups that settled in Kazakhstan were Ashkenazi, Bukharian, Mountain, Georgian, and Crimean Jews. This article explores the stages of their resettlement, the motivational and causal factors driving their migration, the religious dynamics, and the distinctive characteristics of the migration processes of these communities within Kazakhstan.

**Keywords:** judaism, jews of Kazakhstan, Bukharan jews, Ashkenazi jews, repatriation.

**Аннотация:** История иудаизма в Центральной Азии восходит к V веку до нашей эры. Однако еврейские общины на территории современного Казахстана начали формироваться лишь в XIX веке. В первой четверти XIX века еврейские общины начали переселяться в Казахстан по ряду факторов, включая политические, военные, эвакуационные и коммерческие причины. Эти миграционные потоки шли как из соседних регионов, таких как Узбекистан и Россия, так и из более отдалённых европейских территорий. Среди еврейских групп, мигрировавших в Казахстан, были ашкеназы, бухарские, горские, грузинские и крымские евреи. В данной статье рассматриваются этапы их переселения, мотивационные и причинные факторы миграции, религиозная ситуация, а также особенности миграционных процессов этих общин в Казахстане.

**Ключевые слова:** иудаизм, евреи Казахстана, Бухарские евреи, Ашкенази, репатриация.

## Кіріспе

Қазақстандағы еврей қауымы жас қауым болғанымен, Қазақстан аумағына қоныс аударған уақыттан бері бірнеше маңызды кезеңді басынан өткерді. Бірнеше қауымнан құралған Қазақстан еврейлері Кеңес өкіметінің қатаң діни саясаты кезінде діни шектеулерге тап болғанымен XIX ғасырдың соңынан бастап, яғни Кеңес Одағы құлағанға дейін өздерінің санын сақтап қалды. 1970 жылдардан бастап Қазақстандағы еврейлердің

көшіп-қонуына байланысты сандары азайса да елдегі өз қызметтерін жалғастырды. Қазақстандағы еврей қауымының қалыптасқан алғашқы кезеңдерде Ашкеназ және Бұхара еврейлері бөлек қауым ретінде өмір сүргенімен, уақыт өте келе бірлесіп әрекет ете бастады.

Қазіргі таңда Қазақстандағы еврей қауымының пайда болу тарихы, қазіргі ахуалы және мемлекеттегі қызметтері – әлеуметтік ғылымдар саласындағы зерттеушілердің кеңінен зерттеп жатқан

тақырыбы. Дегенмен жоғарыдағы тақырып орыс тілді ғылыми орталарда қолға алынғандықтан қазақ тіліндегі ақпараттардың жеткіліксіз екенін айта кеткен жөн.

Ғылыми деректерге сәйкес иудайзмның қазіргі Қазақстан аумағындағы тарихы жаңа болып саналғанымен, Қазақстандағы еврей диаспорасы өздігінен қалыптаспаған. Қазақстандағы еврей қауымдарының қалыптасуына КСРО кезеңінің саяси жағдайлары және Екінші дүниежүзілік соғыс едәуір әсер етті (Григоркевич, 2017: 43). Сондықтан бүгінгі Қазақстан аумағындағы еврей диаспорасы өз еркімен көшкен және көшуге мәжбүр болған еврейлерден құралған. Бірнеше қауымнан құралған Қазақстандағы еврейлердің көпшілігін Ашкеназ еврейлері құрайды. Сонымен қатар еврей қауымдарының ішінде XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап Түркістан генерал-губернаторлығынан және Бұхарадан сауда мақсатында көшкен Бұхара еврейлері бар. Бұл қауымдардан бөлек Ресей империясы мен КСРО кезеңі және КСРО-дан кейінгі Қазақстанда жүргізілген халық санағының статистикаларына сүйенсек Қазақстан аумағында Қырым, Гүржі және Тау еврейлері де өмір сүріп келген. Мақаламызда Қазақстандағы еврей қауымының қалыптасу тарихын, олардың қандай қауымдардан құралғанын, діни ахуалын және көші-қон мәселесін қарастырамыз.

### **Қазақстан аумағындағы еврей қауымының қалыптасу тарихы**

Қазақстан аумағына қарай еврей қауымы өзгеріп отырады. Ресей империясынан көшіп келген саяси қуғындар Қазақстанның солтүстік және шығыс бөлігінде шоғырланған. Яғни солтүстік және шығыс Қазақстанда көбінесе Ашке-

наз еврейлері қоныстанған. Ал Оңтүстік Қазақстанға (Түркістан, Шымкент, Қызылорда, Алматы, Тараз, Қазалы) Бұхара еврейлерімен қатар Ресей империясынан көшкен еврей сарбаздары да орналасқан.

### **1. Бұхара еврейлері**

«Бұхара еврейлері» атауы – Орта Азия еврейлері деп те бөлінетін қазіргі Өзбекстан және Тәжікстанның аумағында мекендеген көне еврей қауымына берілген атау. Бұл қауымның Бұхара еврейлері деп аталуы жайында бірнеше пікір бар. Кейбір зерттеушілердің пікірінше, «Бұхара еврейлері» атауын алғаш рет 1820 жылы Еуропадан келген саяхатшылар қолданған. Еврей-тәжік тілінде (Бұхара еврейлерінің ауызекі сөйлеу және әдеби тілі) сөйлейтін аталған еврей тобының көпшілігі Бұхарада шоғырланғандықтан Орта Азияға келген саяхатшылар осы атауды қолданған (Каганович, 2016: 19).

Бұхара еврейлері Қазақстан аумағына XIX ғасырдың бірінші жартысында орналаса бастаған. 1940 жылдардың басында Қоқан хандығының маңызды сауда орталығы қазіргі Түркістан қаласында Бұхара еврейлері тұрақты сауда-саттық қатынасын орнатқан. Бұхара еврейлерінің Түркістан аумағындағы әрі Ақ Мешіт қорғанындағы сауда қатынастары, Бұхара-Орынбор керуен жолы бойындағы Ресей империясы және Орта Азия арасындағы сауданың жаңғыруына себепші болды (Куповецкий, 2013: 208). 1851 жылы Бұхара еврейлері болып саналған Давуд Якубов және Якуб Калонтаров атты саудагерлер Райым бекінісінде сауда жасаған. 1853 жылы Қазалы қаласында да саудаларын жүргізген бұл екі саудагердің меншігінде 1862 жылы 13 дүкен болған. 1964 жылы қазіргі Шымкент және Түркістан қалаларының Ресей империясының қарамағына өтуімен ев-

рейлердің бұл өңірлерде сауда жасауына рұқсат етілді. Сол жылдары Түркістанда 3-4, Шымкентте 5-6 еврей отбасы тұрған (Куповецкий, 2013: 209). 1867 жылы Түркістан Генерал-губернаторлығының құралуымен Бұхара еврейлері уақытша Түркістан, Шымкент, Қызылорда және Қазалы қалаларына қоныс аударған. 1878 жылы Торғайда, 1880 жылы Таразда тұрақтаған. Бұхара еврейлері Сырдарияның көпұлтты қалаларында өздеріне арналған жеке аудандарда тұруды жөн көрген. Олар Түркістан, Шымкент, Қызылорда және Қазалы қалаларындағы еврей аудандарында өз ғибадатханаларын, ұл балаларға арналған хомулоларын (еврей балаларының діни білім алған білім мекемесі) және еврей зираттарын салған (Куповецкий, 2013: 209-210).

Қазақстан аумағындағы Бұхара еврейлерінің саны 1910 жылға дейін едәуір өссе де, бұл жылдардан кейін азайып кеткен. 1880 жылдардың ортасында Қазақстанда шамамен 700 Бұхара еврейі тұрған. 1889 жылдан бастап Түркістан генерал-губернаторлығында жылжымайтын мүлікке ие болу құқығы тек «жергілікті» (туземный) мәртебесіне ие Бұхара еврейлеріне ғана берілген. Бұл саясатқа қарамастан, 1890 жылдары Бұхара еврейлері Сырдария аймағына қоныс аударуды жалғастырған болатын. 1890 жылдардың ортасында Қазақстандағы Бұхара еврейлерінің саны шамамен 1300-ге ұласты. XX ғасырдың басында Ресей билігі Бұхара хандығы азаматтарын Ресейдің қарамағындағы аймақтардан шығару шешімін қабылдаған. 1910 жылдың басында Қазақстанда шамамен 2100 Бұхара еврейі өмір сүргенімен, аталмыш жылдың ақпан және сәуір айлары аралығында Бұхара еврейлерінен 160 отбасы Сырдария аймағынан көшуге мәжбүр болды. 1911-1912 жылдарда Бұхара еврейлерін

аймақтан шығару жалғасын тапқан. Нәтижесінде Түркістанда 145, Шымкентте 239, Қазалыда 247, Қызылордада 127 және Таразда 89 Бұхара еврейі қалған еді. Қысқаша айтқанда, Бірінші дүниежүзілік соғыстан бұрын Қазақстанда шамамен 800 Бұхара еврейі қалған болатын (Куповецкий, 2013: 210-212).

Жоғарыда Бұхара еврейлерінің Қазақстандағы негізгі кәсібі сауда-саттық екенін атап өткен болатынбыз. Олар Ресей аумақтарынан Орта Азия хандықтарына керуендермен металл, темір, болат, мыс бұйымдарын, мақта, тері, жүн және Ресейде өндірілген мата тасымалдаған. Орта Азиядан Ресейге киімдер, көрпелер, ас үй құралдарын, шай, кептірілген жемістер мен балғын жемістер тасымалдаған (Мачкевич, 2002: 140-142). Бұдан бөлек XX ғасырдың басында мақта саудасының таралуы нәтижесінде Бұхара еврейлері Қазақстанда фабрика ашқан болатын. Бұлардың ішінде Түркістанда мақта өңдеу фабрикасын ашқан Муллачаевті атап өтсек болады. Бұхара еврейлері XIX ғасырдың соңғы ширегінде саудада орыс, татар, өзбек сияқты этникалық топтармен бақталас болған. Мысалы, Түркістан қаласында Бұхара еврейлерінен Давыдов, Борухов, Машеев және Хантов әулеттері мата саудасында басқа этностардан асып түскенін байқауға болады (Мачкевич, 2002: 142).

1917 жылдың наурыз айында Уақытша үкімет қабылдаған шешімге сәйкес, Ресей азаматы немесе Бұхара әмірлігінің азаматы болған Бұхара еврейлеріне Ресей мен Түркістан генерал-губернаторлығының аумағында тұру және жылжымайтын мүлікке ие болу құқығы берілді. 1920 жылы жүргізілген КСРО-ның халық санағының мәліметтеріне сәйкес, «жергілікті» Бұхара еврейлерінің Қазақстандағы саны 850 адамды құраған (Куповецкий, 2013: 212-213).

Аталмыш еврей қауымының оқу орындары туралы мәліметтерге сүйенсек, Шымкент облысының мұрағат құжаттарының арасында Қазақстандағы Бұхара еврейлерінің жалғыз мектебі туралы мәліметтер бар. Бұл мектеп 1919 жылы Шымкентте ашылған болатын. Бұл мектепте арифметика, орыс тілі мен әдебиеті, иврит тілі, сауат ашу сияқты сабақтар берілген. Оқу бағдарламасы еврей-тәжік тілінде жүргізілген. Мұрағат деректеріне сүйенсек әрбір бұхаралық еврей отбасынан орта есеппен 5-6 бала мектепке барған. Бұл мәліметтерге қарай отырып Шымкент қаласында Бұхара еврейлерінің көп болғанын айта аламыз (Жилкина, 2005: 92-94).

1926 жылғы Кеңес Одағының халық санағы мәліметтерінен басқа, Бұхара еврейлерінің тұрғылықты мекені және саны туралы айтарлықтай мәлімет жоқ. Себебі Бұхара еврейлерінің көпшілігі халық санағы жүргізілген кезде Орта Азия немесе Бұхара еврейі деген атаумен емес, тек еврей деп жазылған болатын (Купевоцкий, 2013: 213). Мысалы, 2021 жылы өткен Қазақстан халық санағының мәліметтері бойынша еврей деп 4064 адам тіркелген болса, Орта Азия еврейі деп тек 7 адам тіркелген. Сол сияқты 2009 жылғы халық санағында 3485 адам еврей, 5 адам Орта Азия еврейі ретінде тіркелгені бұл дегенімізге дәлел болмақ (6).

#### **а. Бұхара еврейлерінің наным-сенімдері**

Бұхара және Ашкеназ еврейлерінің сенімдерінде айырмашылық болмағанымен, құлшылығын орындау жөнінен Бұхара еврейлері ерекшеленіп отырды. Бұхара еврейлері Тораның үкімдеріне бағынып, Парсы еврейлерінің дәстүріне қарай құлшылығын орындап отырған. Бірақ 1793 жылы Бұхараға қоныс аударған

Йосеф Маманның әсерімен Сефард еврейлерінің дәстүрін қолданысқа енгізген болатын (Loewenthal, 350). Деректерге сенсек, раввин Йосеф Маман (қ.ж. 1822) діннен алыстаған Бұхара еврейлерінің діни өмірін қайтадан жаңғыртқан болып саналады. Марокконың тумасы Маман, Бұхара еврейлері үшін Ыстанбұл, Бағдат және Ресейден діни кітаптар алдырған және Бұхарада иешивалар (Тора және Талмуд сияқты еврей діни мәтіндері оқытылатын мекеме) ашқан болатын (Fischel, 2007: 431). Осы кезеңнен бастап Италияда басып шығарылған Сефард діни кітаптары Бұхара еврейлерінің арасында тарала бастады. Йосеф Маманның әсерімен Бұхара еврейлері XIX ғасырдан бастап Сефард қауымының бір бөлігі ретінде таныла бастады (Arik, 2005: 230).

Бұхара еврейлері құлшылықтарын дәстүрлі иудаизмның ережелеріне бағына отырып орындайды. Алайда кейбір діни мерекелер мен рәсімдері басқа еврей қауымдарынан өзгеше өткізілді. Бұхара еврейлерінің діни рәсім мен мерекелерінің ерекшеленуіне себебі – олардың Өзбекстан және Тәжікстанның ықпалында болуы. Мысалы, олардың неке қию, жерлеу және сүндет рәсімдерінде көрші халықтар дәстүрлерінің ықпалы айқын байқалады. Бұл ықпалдарды қысқаша атап өтетін болсақ, Бұхара еврейлерінің үйлену тойы қарапайым өткізуді жөн көретін басқа еврей қауымдарына қарағанда салтанатты өткен. Бұдан бөлек, кидушинден (еврейлердің неке қию рәсімінің алғашқы кезеңі) бұрын қалыңдық пен күйеу жігіт үйлерінің ауласында жағылған отты айналған. Үйлену рәсіміне дейін отты айналудың дәстүрі Бұхара еврейлерінің көршілері тәжік халқының салттары арасында кездесетіні белгілі.

Бұхара еврейлерінің жаназа рәсіміне келер болсақ, марқұмның отбасы, жеті

күндік (шива) және отыз күндік (шилошим) аза тұту кезеңдеріне сәйкес әрекет еткен. Бұхара еврейлерінің жерлеу рәсімінде ерекше көрініс тапқан дәстүр юшва рәсімі. Бұл рәсім шива кезеңінде күн сайын, шилошим кезеңінде апта сайын, бірінші жылы ай сайын және одан кейін жыл сайын өткізіліп отырған (Соопер, 2011: 293). Ауқымдылығы жағынан Орта Азия халықтарының жаназа рәсімдеріне ұқсас Бұхара еврейлерінің жаназасы дәстүрлі еврей қауымдарының қарапайым рәсімінен ерекшеленеді.

## 2. Ашкеназ еврейлері

Қазақстанға қоныстанған Ашкеназ еврейлерінің көпшілігі жер аударылған саяси куғын-сүргінге ұшырағандардан құралған және олар көбінесе Қазақстанның шығыс және солтүстік өңірлеріне орналасқан. Қазақстандағы Ашкеназ еврей қауымдары жайлы жазылған алғашқы және құнды мәліметтер – XIX ғасырдың бірінші ширегінде жазылған құжаттар. Бұл мәліметтерде 1825 жылғы ақпаратқа сүйенсек Қазақстанның Семей өңірінде 12 еврейдің шоғырланғаны жайлы хабарлайды (Григоркевич, 2017: 43). Бұдан бөлек, 1825 жылғы деректерге сәйкес, Семейде ішімдік саудасымен айналысатын 17 еврей тұрғаны белгілі болған. Тарихшы Николай Абрамовтың «Усть-Каменогорск в 1861 году» атты еңбегінде қазіргі Өскемен қаласының аумағында 8 еврей ер адамның өмір сүретіні туралы мәліметтер бар. 1870 жылы Шығыс Қазақстандағы еврейлердің саны артып, 77 адамды құраған болатын (Свахина, 2005). Тарихшы Жанұзақ Қасымбаевтың Шығыс Қазақстан еврейлерінің саны жайында жазған мәліметтері болса жоғарыдағы ақпараттардан өзгешелік көрсетеді. Оның мәліметтері бойынша, 1885 жылы Өскеменде 21, Семейде 17, Аягөз-

де 2, Қапалда 27 еврей тұрған. Ал 1887 жылы Семейде 281, Өскеменде 133, Павлодарда 10 еврей тұрған болып саналады (Қасымбаев, 1990: 87-89). 1897 жылы жүргізілген Ресей империясының жалпы халық санағы бойынша Семей облысының қалалары мен ауылдарында 308 еврей, Степной облысында 2073 еврей өмір сүрген (Григоркевич, 2013).

Ресей империясы дәуірінде Шығыс Қазақстандағы еврейлер санының бір-бірінен өзгешеленуінің бірнеше себебі бар. Біріншіден, империя дәуірінде халық санағы жүйелі түрде жүргізілмегендіктен, деректерде қателіктер болуы әбден мүмкін. Екіншіден, ол кезеңде халық санағында адамның ұлты емес, діні ескерілген болатын. Осы себептен христиандықты қабылдаған еврейлер христиан ретінде тіркелуі ықтимал. Сондай-ақ ата-анасының бірі еврей болған аралас некелерде дүниеге келген балалар еврей ретінде тіркелмегенін еске салайық. Бұдан бөлек, кейбір еврейлер өз қауіпсіздігі үшін діндерін жасырған болатын (Григоркевич, 2013). Жоғарыда айтылған себептерге сәйкес бұл өңірдегі еврейлердің саны әр деректе әртүрлі болуы қалыпты жағдай екенін айта кеткен жөн.

Қазақстан аумағына куғын-сүргінге ұшыраған еврейлерден бөлек, Ресей империясында 25 жыл қызмет еткен еврей сарбаздары да орналасқан болатын. Бұл еврей сарбаздарының басқа куғын-сүргінге ұшыраған еврейлерден айырмашылығы, билік оларға және олардың отбасыларына қоныстанатын жерін таңдау құқығын берген (Свахина, 2013). Еврей сарбаздар 1867 жылы Алматы қаласына аорналас бастаған. Осыдан кейін 1897 жылы Алматыдағы еврейлердің саны 177 кісіге жеткен (Григоркевич, 2017: 43).

Кеңес өкіметі орнағаннан кейін 1920-1930 жылдары жүргізілген репрессия са-

ясатының салдарынан көптеген еврейлер Қазақстанға жер аударылды. Мұның нәтижесінде, Қазақстандағы еврей халқының саны күрт өсті. 1939 жылы жүргізілген халық санағының мәліметтері бойынша, Қазақстандағы еврейлердің саны 12 600 адамды құраған (Каганович, 2011: 14). Алайда қуғын-сүргінге ұшыраған еврейлермен қатар, сол кезеңде Қазақстанда тұрып, тұтқындалып, атылған көптеген еврейлер де болған. 1999 жылы жарық көрген және 1930-1943 жылдары Сталин репрессиясына ұшыраған адамдардың есімдері жазылған «Книга Скорби. Расстрельные Списки» атты кітапта Павлодар қаласы еврейлерінің де есімдері кездеседі (Свахина, 2013).

Қазақстандағы еврейлер санының өсуіне Екінші дүниежүзілік соғыс та әсер етті. Өйткені 1941-1945 жылдары мыңдаған адам Кеңес Одағы қарамағындағы аймақтардан Қазақстанға эвакуацияланды. 1941 жылы Қазақ КСР-на эвакуацияланған 24.254 адамның 49%-ын орыстар, 40%-ын еврейлер, 8%-ын украиндар, 2%-ын литвалықтар және басқа ұлт өкілдері құраған (история память, 2019: 10). Соғыс жылдарында Қазақстанға эвакуацияланған еврейлердің арасында өнер әлемінің таңдаулы өкілдері және еврей зиялылары болды (Григоркевич, 2017: 43-44). 1940 және 1950 жылдар арасында Қазақстанға қоныстанған еврейлердің мемлекеттің мәдени және ғылыми саласында үлесі мол болған.

Қазақстанның еврей қауымы халық тарапынан үнемі жылы қабылданбаған. Екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі кезеңде Қазақстандағы еврей қауымы антисемитизмге ұшыраған. Мәселен, Кеңес Одағы Коммунистік Партиясының Орталық Комитетінің 1942 жылғы есебінде Шымкенттегі химия және дәрі-дәрмек фабрикасының қызметкері Старчеваның

еврейлерге қарсы дискриминациялық әрекеттер жасағаны туралы мәлімет бар. Бұдан бөлек, сол жылдың маусым айында Шымкенттің базарында еврей жұмысшысы соққыға жығылған болатын. 1942 жылғы республика бас прокурорының құпия есебінде қорлау, Гитлердің еврейлерге қарсы әрекеттерін қолдау, еврейлердің мүлкіне зиян келтіру, еврейлерге азық-түлік сатпауға шақыратын буклеттер тарату, еврейлердің балаларды өлтіргендігі туралы қауесеттер тарату, жұмыс бермеу сияқты антисемиттік әрекеттердің болғаны деректерде кездеседі (Каганович, 2011: 26).

1970 жылдан бастап Қазақстандағы еврей халқының саны азая бастады. Бұл жағдайға еврейлердің Израиль, АҚШ, Еуропа мемлекеттері және т.б. мемлекеттерге қоныс аударуы ықпал етті. Халықтың азаюына қарамастан, 1980 жылдардың соңында және 1990 жылдардың басында Қазақстандағы еврей қауымының мәдени өмірі қайтадан жандана бастады (Григоркевич, 2017, 41).

### 3. Қазақстандағы еврей қауымының қоныс аударуы

1970 жылдарға дейін Қазақстандағы еврейлердің саны өскен болса, аталған жылдан бастап еврейлердің саны азайды. 1970 жылы Қазақстанда 27.013 еврей болды, ал 1979 жылы бұл сан 22.762-ге, 1989 жылы 17.526-ға, ал 1999 жылы 6.743-ке дейін түсті (15, 15-18 б.). 2021 жылы жүргізілген соңғы халық санағына сәйкес, Қазақстанда барлығы 4.171 еврей қалған (6). Кейбір еврейлер Израильге емес, Ресейге қоныс аударған (Валиева, 2015: 44).

1990 жылдардан бастап Израильге қоныс аударғандардың 21%-ын 18-24 жас аралығындағы жастар, 16-19%-ын 35-49

жас аралығындағы кісілер құраған болатын. Қазақстандағы орта және үлкен жастағы еврейлер бұл санның 4-5%-ын ғана құрайды. Олардың Қазақстандағы орныққан өмір салтынан бас тартуы қиынға соққанымен, 2000-2005 жылдар аралығында Қазақстандағы еврей қарияларының көпшілігі Израильге қоныс аударды. Қоныс аударған еврейлердің көшу мотивациясының да әртүрлі болғандығын айта кету керек. Мысалы, қарт адамдар көбінесе Израильдің денсаулық сақтау жүйесінің Қазақстанмен салыстырғанда жақсырақ болу себебінен көшуге шешім қабылдаған. Жалпы 1980жылдары Қазақстан экономикасындағы тұрақсыздық көптеген еврейдің көшуіне себеп болды.

Еврейлердің Қазақстаннан қоныс аударуы уақыт өте келе азайды. Бүгін Қазақстанда тұрақтап қалған еврейлер Израильге тек сапар мақсатында барады. 2020 жылы Қазақстанда BISAM Central Asia социология және маркетинг зерттеулері орталығының жүргізген зерттеуіне сәйкес, сауалнамаға қатысқан 250 адамның 35%-ы Израильге көшуді мүлде жоспарламайтынын мәлімдеген. Сауалнамаға қатысқандардың 6%-ы ғана Израильге көшуді жоспарлайтыны белгілі болды (Гуревич, 2020: 633-645).

### Әдебиеттер

Валиева Б.Х. (2011). Некоторые аспекты демографического развития еврейской диаспоры Казахстана в современный период // Вестник Карагандинского университета. Серия История. Философия. – 2011. – № 1. – С. 14-20.

Григоркевич, П.А. (2017). Из истории формирования еврейской диаспоры Казахстана // Научное наследие Ф.А. Щербины: Казачество и история Кавказа (Краснодар, 10-11 февраля). – Краснодар: ИМСИТ, 2017. – 150 с.

Гуревич Л.Я., Карташов К.Н. (2020). Ключевые факторы и особенности идентичности евреев в Казахстане // История. Память. Люди: материалы X международной научно-практической конференции (Алматы, 23 сентября 2020 г.) – Алматы: Евро-Азиатский Еврейский Конгресс О.Ю.Л. Ассоциация «Мицва», – 680 с.

Жилкина, Т. (2005). Еврейская школа в Чимкенте // Евреи в Казахстане: История, религия, культура: материалы II международной научно-исторической конференции:

### Қорытынды

Қорыта айтқанда, Қазақстандағы иузаизм бір топты емес, Бұхара, Ашкеназ, Гүржі және Тау еврейлерін қамтиды. Бұл қауымдардың Қазақстанға қоныстануына көптеген фактор әсер еткен. Алайда Қазақстанның еврей қауымының басым көпшілігі Ресей империясы және Кеңес Одағының қысымы нәтижесінде Қазақстан аумағына көшіп келген. Сондықтан XIX ғасырда қалыптаса бастаған Қазақстанның еврей қауымы тарихы терең және бірегей қауым болып есептелмейді. Өйткені Қазақстандағы еврей қауымдары елге қоныс аударғанға дейінгі өмір салтын ұстанған.

Соңғы екі ғасырдағы саяси жағдайларға байланысты Қазақстанның әрбір аймағында еврей халқының өмірі әртүрлі өрбіген. Дегенмен бастапқыда әртүрлі топ болып әрекет еткен Қазақстан еврей қауымдастығы уақыт өте келе біртұтас қауымға айналды деп тұжырымдай аламыз. Бұны Қазақстандағы халық санағының деректерінен байқауға болады, өйткені қазіргі уақытта республикада тұратын еврейлер өздерін жеке топтарға бөлмей, бірегей еврей ұлты ретінде тіркелуді жөн көреді.

(Алматы: 27-28 мая 2004 г.) – Алматы: Ассоциация Еврейских национальных организаций РК «Мицва». – 233 с.

История. Память. Люди: материалы IX международной научно-практической конференции (Алматы: 27 сентября 2018 г.). – Алматы: Евро-Азиатский Еврейский Конгресс О.Ю.Л. Ассоциация «Мицва», 2019. – 594 с.

Каганович, А. (2016). Друзья поневоле: Россия и бухарские евреи, 1800-1917. – Москва: Новое литературное обозрение, – 526 с.

Каганович, А. (2011) Еврейские беженцы в Казахстане во время второй мировой войны // История, память, люди: материалы V международной научно-практической конференции (Алматы: 28 октября 2010 г.). – Алматы: Ассоциация еврейских национальных организаций «Мицва».

Касымбаев, Ж. (1990). Города Восточного Казахстана в 1861-1917 г. – Алма-Ата: Ғылым. – 184 с.

Куповецкий, М. (2013). Бухарские евреи на территории Казахстана в XIX – начале XX вв.: Расселение и численность // История, память, люди: материалы VI международной научно-практической конференции (Алматы: 18 октября 2012). – Алматы: Ассоциация еврейских национальных организаций «Мицва», – 446 с.

Мачкевич, А. Евреи и Казахстан. (2002) – Алматы: Дом Печати Эдельвейс.

Свахина, Т. (2013). Формирование еврейской диаспоры в Восточном Казахстане в конце XIX – начале XX веков // Этнодемографические процессы в Казахстане и сопредельных территориях: Сборник научных трудов XIII Международной научно-практической конференции (Семей: 26-27 сентября 2013 г.). – Семей, ИП «Сальменова Д.М». – 406 с.

Ұлттық статистика бюросының ресми сайты: <https://stat.gov.kz/>

Fischel, W.J. (2007). «Joseph Maman al-Magribi», Encyclopaedia Judaica, eds. Skolnik, Fred, Michael Berenbaum, Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House. – 11/431.

Loewenthal, R. «The Jews of Bukhara» Revue des études juives, tome 3.

Durmuş, A. (2005) Buhara Yahudileri. – Ankara: Aziz Andaç Yayınları,

Cooper, A (2011). «Rituals of Mourning Among Central Asia's Bukharan Jews: Remembering the Past and Addressing the Present», Revisioning Ritual: Jewish Traditions in Transition, ed. Simon J. Bronner (Oxford / Portland: The Littman Library of Jewish Civilization,). – P. 293.

## References

1. Grigorkevich P.A. (2017). İz istorii formirovania evreiskoi diasporы Kazahstana [From the history of the formation of the Jewish diaspora of Kazakhstan] // Scientific heritage of F.A. Shcherbina: Cossacks and the history of the Caucasus (Krasnodar, February 10-11, 2017). Krasnodar: IMSIT,– 150 p.

2. Kaganovich A. (2016). Drüzä ponevole: Rosia i buharskie evrei [Involuntary friends: Russia and the Bukharian Jews, 1800-1917]. Moscow: New Literary Review. 526 p.

3. Kupovetsky M. (2013). Buharskie evrei na teritorii Kazahstana v XIX – nachale XX

vv.: Rasselenie i chislenöst // İstoria, pämät, lüdi: materialy VI mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferensii [Bukharian Jews in Kazakhstan in the XIX – early XX centuries: Settlement and number // History, memory, people: proceedings of the VI International scientific and practical conference] (Almaty: October 18, 2012). – Almaty: Association of Jewish National Organizations «Mitzvah», – 446 p.

4. Machkevich A. (2002). Evrei i Kazahstan [Jews and Kazakhstan]. – Almaty: Press House Edelweiss.

5. Zhilkina T. (2005). Evreiskaia škola v Chimkente // Evrei v Kazahstane: İstoria, religia, kùltura: materialy II mejdunarodnoi nauchno-istoricheskoi konferen [The Jewish School in Shymkent // Jews in Kazakhstan: History, religion, culture: proceedings of the II International Scientific and Historical Conference]. (Almaty: May 27-28, 2004) – Almaty: Association of Jewish National Organizations of the Republic of Kazakhstan «Mitzvah». – 233 p.

6. Ulttyk statistics byrosyn resmi sites: <https://stat.gov.kz/>

7. Svakhina T. (2013). Formirovanie evreiskoi diaspory v Vostochnom Kazahstane v konse HİH – nachale HH vekov // Etnodemograficheskie prosesy v Kazahstane i sopredelnyh teritoriah: Sbornik nauchnyh trudov XIII Mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferensii [The formation of the Jewish diaspora in East Kazakhstan in the late nineteenth and early twentieth centuries // Ethnodemographic processes in Kazakhstan and adjacent territories: Proceedings of the XIII International Scientific and Practical Conference]. (Semey: September 26-27, 2013). – Semey, IP «Salmenova D.M.». – 406 p.

8. Kasymbaev J. (1990). Goroda Vostochnogo Kazahstana v 1861-1917 g [Cities of East Kazakhstan in 1861-1917]. – Alma Ata: Gylım.184 p.

9. Kaganovich A. (2011). Evreiskie bejensy v Kazahstane vo vremä vtoroi mirovoi voyny // İstoria, pämät, lüdi: materialy V mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferensii (Almaty: 28 oktäbrä 2010 g.). [Jewish refugees in Kazakhstan during the Second World War // History, memory, people: proceedings of the V International Scientific and Practical Conference]. (Almaty: October 28, 2010). Almaty: Association of Jewish National Organizations «Mitzvah».

10. History. Memory. People: proceedings of the IX International Scientific and practical conference (Almaty: September 27, 2018). – Almaty: Euro-Asian Jewish Congress O.Y.L. Mitzvah Association, 2019. – 594 p.

11. Fishel W.J. (2007). Joseph Maman al-Maghribi, Encyclopedia of Judaica, ed. Skolnik, Fred, Michael Berenbaum, Detroit: Macmillan Reference, USA, in collaboration with the Keter Pub. House Publishing House». – № 11/431.

12. Leventhal. R. «Jews of Bukhara», Collection of scientific papers, volume 3.

13. Arik, D. (2005). Bukhara Yahudileri. Ankara: Aziz Andach Yayınları.

14. Cooper, A. (2011). «Rituals of Mourning among the Bukharian Jews of Central Asia: Remembering the Past and Addressing the Present,» Ritual of Revision: Jewish Traditions in Transition, ed. Simon J. Bronner (Oxford/Portland: Littman Library of Jewish Civilization,) p. 293.

15. Valieva B.H. (2011). Nekotorye aspekty demograficheskogo razvitia evreiskoi diaspory Kazahstana v sovremennyi period. [Some aspects of the demographic development

of the Jewish diaspora of Kazakhstan in the modern period // Bulletin of Karaganda University. A series of Stories. Philosophy]. – No. 1. – pp. 14-20.

16. Gurevich L.Ya., (2020). Klüchevye faktory i osobenosti identichnosti evreev v Kazahstane // İstoria. Pämät. Lüdi: materialy H mejdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferensii [Kartashov K.N. Key factors and features of Jewish identity in Kazakhstan // History. Memory. People: proceedings of the X International Scientific and Practical Conference]. (Almaty, September 23, 2020) – Almaty: Euro-Asian Jewish Congress O.Y.L. Mitzvah Association. – 680 p.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-8077-0704>, e-mail: b.melissova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6799-5626>, e-mail: alirauf59@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3705-7097>, e-mail: kairat\_1966@list.ru

## МҮЛІК ҚҰҚЫҒЫ ИНСТИТУТЫН ХРИСТИАН ЖӘНЕ ИСЛАМ ДІНІНДЕ САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

**Альмухаметов Алий  
Рауфович**

Философия  
ғылымдарының  
кандидаты, дінтану  
кафедрасының доценті,  
Нұр-Мұбарак Египет  
ислам ислам мәдениеті  
университеті,  
Алматы қ., Қазақстан

**Затов Қайрат  
Айтбекович**

Философия  
ғылымдарының докторы,  
профессор,  
Нұр-Мұбарак Египет  
ислам мәдениеті  
университеті,  
Алматы қ., Қазақстан

**Мелисова Балжан  
Мелисқызы**

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

## تحليل مقارنة لمؤسسة حقوق الملكية في المسيحية والإسلام

**المخاميتوف علي رووفويش**  
دكتورة في العلوم الإسلامية،  
الجامعة المصرية للثقافة  
الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

**زاتوف قايرات أيتبيكوفيتش**  
دكتورة في العلوم الفلسفية،  
أستاذ بالجامعة المصرية للثقافة  
الإسلامية نور مبارك  
ألماتي، كازاخستان

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

## COMPARATIVE ANALYSIS OF THE INSTITUTE OF PROPERTY RIGHTS IN CHRISTIANITY AND ISLAM

**Almukhametov Aliy  
Raufovich**

Candidate of Philosophical  
Sciences, Associate Profes-  
sor of the Department of  
Religious Studies, Egypt-  
ian University of Islamic  
Culture Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

**Zatov Kairat Aitbekovich**

Doctor of philosophy,  
professor,  
Egyptian University of  
Islamic culture Nur-  
Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

**Melissova Balzhan**

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

## СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИНСТИТУТА ПРАВА СОБСТВЕННОСТИ В ХРИСТИАНСТВЕ И ИСЛАМЕ

Альмухаметов Алий  
Рауфович

Кандидат философских  
наук, доцент кафедры  
религиоведения,  
Египетский университет  
исламской  
культуры Нур-Мубарак,  
г. Алматы, Казахстан

Затов Кайрат  
Айтбекович

Доктор философских  
наук, профессор,  
Египетский университет  
исламской культуры Нур-  
Мубарака,  
г. Алматы, Казахстан

Мелисова Балжан  
Мелискызы

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

**Аңдатпа:** Мақалада екі әлемдік діннің меншік доктринасына салыстырмалы теологиялық талдау жасалған. Тақырыптың өзектілігі айқын, өйткені әлемдік діндер арасында қарсыласу күшейіп, аз болса да диалог пен өзара түсіністік орнатуға үлес қоса алатын ғылыми жұмыстардың қажеттілігі артып келеді. Меншік қатынасы әлеуметтік-экономикалық және құқықтық сипатта болады. Меншік иелері шектеулі ресурстар мен материалдық игіліктерді өндіруге, бөлуге, айырбастауға және тұтынуға қатысқан кезде әлеуметтік-экономикалық және меншік қатынасы пайда болады. Осы себепті меншік қатынасын қалыптастыру мен дамытудың және заманауи қоғамдағы институциялық реттеу механизмдерін құрудың маңызы зор. Мақалада осы мәселені зерттеуге арналған түрлі теориялық және әдіснамалық көзқарастар қарастырылады. Меншік доктриналары жүйелі, салыстырмалы талданады. Меншік мәселесінің қалыптасуы мен дамуын зерделеу христиандық және исламдық санада меншік пен байлыққа қатысты құндылықтардың себебін, көзін және ерекшелігін түсінуге мүмкіндік береді.

**Түйін сөздер:** меншік, әділеттілік, меншік институты, христиандық, ислам.

**المخلص:** تحاول هذه المقالة إجراء تحليل لاهوتي مقارنة لعقيدة الملكية في ديانتين عالميتين. لا شك في أهمية الموضوع المختار، حيث تتزايد المواجهات بين الأديان العالمية، وهناك طلب كبير على الأعمال العلمية التي يمكن أن تسهم، ولو بقدر ضئيل، في إقامة الحوار والتفاهم المتبادل. تمثل العلاقات المتعلقة بالملكية جوانب اجتماعية واقتصادية وقانونية. النوع نفسه من العلاقات التي تنشأ عندما يشارك مالكو الممتلكات في إنتاج وتوزيع وتبادل واستهلاك الموارد المحدودة والممتلكات المادية يظهر كعلاقات اجتماعية اقتصادية وعلاقات ملكية. لهذه الأسباب، فإن تشكيل وتطوير علاقات الملكية وخلق آليات فعالة للتنظيم المؤسسي في المجتمع الحديث أمر ذو أهمية كبيرة. تصف هذه المقالة وتقيم مختلف النهج النظرية والمنهجية لهذه المشكلة. تكمن حادثة هذا العمل في حقيقة أن القليل من الدراسات اللاهوتية الجادة تقدم تحليلاً مقارنةً منهجياً. سيسمح فحص تكوين وتطوير مبررات الملكية بفهم الأسباب والصادر والخصوصيات للمحتوى القيمي للوعي المسيحي والإسلامي فيما يتعلق بالملكية والثروة.

**الكلمات المفتاحية:** الملكية، العدالة، معهد الملكية، المسيحية، الإسلام.

**Abstract:** The article attempts to make a comparative theological analysis of the ownership doctrine in two world religions. The relevance of the chosen topic is undeniable, as the confrontation between world religions is growing, and scientific works that can contribute, even to a small extent, to establishing dialogue and mutual understanding are in great demand. Property

relations are both socio-economic and legal. The same type of relationships that arise when property owners engage in the production, distribution, exchange, and consumption of limited resources and material assets manifests itself as socio-economic relations and property relations. For these reasons, the formation and development of property relations and the creation of effective mechanisms for institutional regulation in modern society are of great importance. This article describes and evaluates various theoretical and methodological approaches to this problem. The novelty of this work lies in the fact that very few serious theological studies offer a systematic comparative analysis. An examination of the formation and development of the justification of property will allow us to understand the reasons, sources, and specifics of the value content of Christian and Islamic consciousness concerning property and wealth.

**Keywords:** property, justice, institute of ownership, Christianity, Islam.

**Аннотация:** В статье представлен сравнительный теологический анализ доктрины собственности в двух мировых религиях. Актуальность выбранной темы очевидна, поскольку напряженность между мировыми религиями растет, и научные работы, которые могут хоть немного способствовать установлению диалога и взаимопонимания, становятся востребованными. Собственнические отношения являются как социально-экономическими, так и юридическими. Тот же тип отношений, который возникает, когда собственники имущества участвуют в производстве, распределении, обмене и потреблении ограниченных ресурсов и материальных благ, проявляется как социально-экономические и собственнические отношения. Поэтому формирование и развитие собственнических отношений, а также создание эффективных механизмов институционального регулирования в современном обществе имеют большое значение. В статье рассматриваются и оцениваются различные теоретические и методологические подходы к данной проблеме. Изучение формирования и развития оправдания собственности позволит понять причины, источники и особенности ценностного содержания христианского и исламского сознания относительно собственности и богатства.

**Ключевые слова:** собственность, справедливость, институт собственности, христианство, ислам.

## Introduction

The institution of property law stands as one of the central and most intricate components of 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 significance 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, their 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 interests 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.

It is worth emphasizing that the issue of property is not merely an economic one, but primarily a religious and philosophical one. 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 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 following the religious tradition and morality existing within a particular society? (Shestovskikh, 2022, p.3). Numerous studies confirm that any society does not develop solely based on 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 by 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, while 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 formation 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

This article is rooted in rigorous scientific methodologies, utilizing comparative and historical analysis as its core approaches. The primary aim is to elucidate and juxtapose the concepts and definitions related to the institution of property within two distinct legal traditions: Christianity, with a specific focus on Catholic canon law, and Islam, particularly through the lens of the Hanafi legal school.

The comparative analysis method involves a detailed examination of how property is conceptualized and regulated in these religious legal systems. It systematically contrasts the definitions, principles, and applications of property laws within Catholic canon law and Islamic law. By doing so, it seeks to uncover the underlying similarities and differences between these two frameworks, providing a nuanced understanding of their respective approaches to property rights and ownership.

Additionally, the historical analysis method delves into the evolution of property concepts over time within these traditions. This approach traces the development of property laws and their interpretations, revealing how historical, cultural, and theological factors have influenced their current formulations. Through this lens, the article aims to offer a comprehensive view of how property has been historically and contextually understood and regulated in both Christianity and Islam.

Overall, the article aims to contribute to the broader discourse on property rights by providing an in-depth comparative and historical perspective. It enhances our understanding of how different legal traditions address the fundamental issue of property, reflecting on both their shared elements and unique characteristics.

## Results

In the current global economic crisis, it's clear that wealth is both an economic and a moral issue. Religious leaders increasingly highlight that many problems arise from distorted economic activities driven by an obsessive pursuit of profit rather than meeting genuine human needs. This underscores the idea that a thriving society requires a balance of efficiency, justice, and social solidarity. Property has always been a central topic of debate and intellectual exploration. Historical attempts to reform property relations have often led to significant social changes. The subject of property has been examined by major thinkers throughout history, including Plato, Aristotle, John Locke, and Karl Marx, as well as in religious texts like the Quran, which provides detailed principles on property use and management.

Personal freedom has historically been linked to property rights. For Aristotle,

the concept of the polis emerged from a community of property owners, forming the basis of the economy (Polivko, Salnikov, Shafiev, 2018). The concept of property, including its forms and rights, remains relevant today, with property relations addressing questions of ownership, possession, and control (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 underlies the contradiction between individual or familial private property and collective property of the people, society, or state. Property, even in its non-material 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, private property became a key topic in sociopolitical debates. Marxists advocated for public ownership of production means, emphasizing the impact of social conditions on individual consciousness. This idea, largely foreign to Christianity, prompted the emergence of Christian socialist movements aimed at reconciling Christian teachings with Marxist ideas. Catholic and some Orthodox economic teachings evolved in response to Marxism and other communist thoughts over the last two centuries. However, significant differences remain in how various Christian denominations and authors view private property and its role in modern society, indicating a need for continued development in Christian and sociological thought (Lukin, 2014).

Private property is a fundamental right and a cornerstone of society and the economy,

rooted in human nature and the pursuit of material goods. Throughout history, property has been central to socioeconomic relations, shaping economic interests and income distribution. As societies evolve, particularly in high-industrial and informational contexts, there is a growing need to refine property theory and methodology (Tim Ross, 2017, pp.96-105).

Modern interpretations of «assets» now encompass both tangible and intangible goods, including money, securities, property rights, and intellectual property. The legal concept of property reflects the right to ownership of these assets and is regulated by social norms. Effective protection of property rights relies on the socio-institutional context in which they operate.

### Discussion

The Establishment of Property Rights in Christianity

Christianity emerged within a Jewish context with established norms regulating consumption and economic activity. The Ten Commandments protected personal property, prohibiting theft and coveting. Jewish laws included dietary restrictions, leaving gleanings for the poor, and forgiving debts every 50 years. The Sabbath law prohibited labor.

Jesus, however, modified some of these laws, stating it was lawful to do good on the Sabbath (Matthew 12:12) and deeming many ritual and dietary laws non-essential. Despite these changes, the Ten Commandments and their principles regarding property remained significant, and the New Testament did not alter the fundamental approach to earthly life (Isaev, 2008, pp. 118-120).

Private property is a fundamental economic institution recognized as divinely established but not viewed as the Christian ideal. The early Christian community in

Jerusalem is often seen as embodying the Christian ideal of communal property (Lukin, 2014).

All Christian denominations agree that everything ultimately belongs to God, the True Owner. Therefore, violating property rights is seen not only as an offense against neighbors but also against God (Koval, 1993, p. 9). Historically, communal land ownership preceded private property, with private ownership becoming more common as communal bonds weakened, as seen in the example of Abraham purchasing land (Genesis 23:16). By the 8th century BCE, private property was firmly established in Ancient Israel, and the Bible records divine disapproval of encroachments on it (Oganesyan, 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, it turns out that a Christian is not obligated to live in hunger and rags. « Your Heavenly Father knows that you need all these things. But seek first the kingdom of God and His righteousness, and all these things will be added unto you » (Matthew 6:32-33). Christ gently rebukes the industrious and caring Martha and praises Mary precisely for following this « order, » while 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).

Christian economic ethics presents a paradox: Christians are promised material well-being but are advised not to pursue material prosperity. This ideal is achievable in the sense that some Christians and communities have historically sought fulfillment through their vocation rather than material gain. However, it cannot be achieved through deliberate effort alone; it is as unattainable as trying to forget something by force of will (Isaev, 2008, pp. 118-120).

Christianity mandates respect for others' property and imposes responsibilities on property owners, such as paying taxes, even to non-Christian governments (Matthew 22:17-21). It also emphasizes sharing with the less fortunate, warning that charity should not lead to personal deprivation but should be done discreetly to avoid pride (Matthew 6:3-4; Matthew 25:40-45).

The New Testament presents an eschatological view of property, advising Christians not to cling to possessions as the end times approach. Paul emphasizes that «the time is short,» urging believers to live as though they do not own anything (Mark 13:14-16; 1 Corinthians 7:29-30). As it became clear that Christians would have a long earthly mission to spread their faith, wealthy communities like those in Antioch and Ephesus began supporting newly established ones.

During the Roman Empire, Christians lived semi-legally and were periodically persecuted, making property ownership risky. By the mid-3rd century, monasticism emerged in Egypt, with Anthony the Great retreating into the desert to escape the temptations of wealth. Egyptian monks believed that any earthly good could be a temptation and encouraged individuals to identify and avoid their personal temptations. Anthony practiced hermit monasticism, while his disciple, Pachomius the Great,

founded communal monasticism, where monks lived and worked together. Despite their attempts to avoid wealth, monasteries needed to create and sustain wealth for survival. This paradox was repeated in later monastic movements, including the Franciscan order in the 13th century and the establishment of the Trinity Lavra of St. Sergius by Sergius of Radonezh (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 already in the first chapter of Genesis (Genesis 1:28). «Be fruitful, and multiply, and 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 ownership 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). In such conditions, peaceful coexistence of people and trade could only exist 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).

Cain decides what to sacrifice, offering something less than the best. In contrast, Abel offers the firstborn of his flock, implying his right to manage the flock he raised (Genesis 4:4). In Abraham's story, which starts in Genesis 11, references to his property suggest an established institution of private property. When moving from Haran to Canaan, Abraham's family took their possessions and slaves (Genesis 11:5). His wealth included livestock, slaves, and camels, which was preserved even when Sarah was taken by Pharaoh (Genesis 12:16). Abraham's significant wealth is noted in livestock, silver, and gold (Genesis 13:2; 26:14). In Genesis 23, Abraham insists on buying land for a family burial site rather than accepting it as a gift, highlighting the importance of private property and avoiding a sense of community with the Hittites. 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).

The Old Testament law was designed to prevent society from regressing into a more primitive state, which is why its commandments are largely prohibitive. The institution of private property was crucial in this regard, as evidenced by two of the Ten Commandments: the eighth, «Thou shalt not steal» (Exodus 20:15), and the tenth, which prohibits coveting a neighbor's wife and property (Exodus 20:17). The tenth commandment extends the protection of

property from just actions to desires and intentions. Mosaic Law includes numerous detailed rules to safeguard private property, such as requiring compensation well beyond the value of stolen goods (Exodus 22:1, 4), and mandates for returning lost property (Deuteronomy 22:1–3). Even the property of enemies had to be preserved (Exodus 23:4–5).

Old Testament authors also acknowledged the relative nature of private property rights. The law prohibited the perpetual sale of land, emphasizing that God is the ultimate owner, and humans are merely temporary tenants (Leviticus 25:23–28). The Psalms repeatedly affirm that the Lord is the supreme owner of all creation (Psalms 24:1), reminding believers that earthly possessions and glory are transient and limited to one's earthly life (Psalms 49:7–12, 17–19).

In the New Testament, the idea of the relativity of earthly possessions is greatly emphasized. The Apostle Paul notes that the time of owning, using, and disposing of earthly goods does not exceed a person's earthly life, «for we brought nothing into the world, and we cannot take anything out of the world» (1 Timothy 6:7). He also expresses the idea that by renouncing the acquisition of earthly goods and dedicating oneself to God, a Christian, considering nothing as his own, possesses everything through God: «We are treated as impostors, and yet are true; as unknown, and yet are well known; as dying, and see - we are alive; as punished, and yet not killed; as sorrowful, yet always rejoicing; as poor, yet making many rich; as having nothing, and yet possessing everything» (2 Corinthians 6:8–10).

The early Christians exemplified voluntary renunciation of personal property within their community to foster unity in

Christ. Christ's teachings introduced higher standards for spiritual perfection, but this renunciation did not equate to rejecting the institution of private property. The existence of private property was necessary for individuals to freely choose to relinquish their possessions. In the early Christian community of Jerusalem, as described in Acts, «no one claimed that any of their possessions was their own, but they shared everything they had» (Acts 4:32). However, this communal approach did not involve claiming ownership of others' property.

Members of the community contributed a portion of their property to support the church, leading to the formation of church-owned assets. This economic structure persists in Christian communities across denominations. The system where «no one claimed that any of their possessions was their own» (Acts 4:32) became stable primarily within devout families and monastic communities. Private property, therefore, offers the freedom to choose how one regards and uses it. The New Testament does not advocate for the abolition of private property; rather, it defends it and condemns coveting others' possessions. The Apostle Paul links the commandment «thou shalt not steal» to the broader commandment to «love your neighbor as yourself» (Romans 13:9).

Paul repeatedly emphasized the incompatibility of stealing with the Christian calling, stressing that one's words should align with their actions. Christianity teaches that God is the ultimate owner of all creation, with humans acting as stewards of the property entrusted to them. According to the teachings of the holy fathers, managing this property should align with God's will, distinguishing between the ideal socio-economic organization based on brotherly love and the reality of human society.

### Property in Catholic Social Doctrine

Aquinas believed that before the fall, property was communally shared, but the fall led to its division among individuals. While communal ownership persisted in spiritually focused communities like monasteries, broader society saw full ownership—where individuals have complete control over their property—as a positive right established by human agreement and enforced by the state, rather than a natural right.

Aquinas's influence on Catholic thought is profound, shaping teachings on property and economic ethics. He advocated a balanced approach, recognizing individual rights while emphasizing communal responsibility and moral considerations.

Early Christian views on property were complex and often contradictory. Early Church Fathers and theologians, guided by Scripture and early Christian practices, viewed private property as a deviation from the original state of equality, believing personal ownership arose from human nature's corruption post-fall. Communal living, with shared possessions, was seen as aligning with humanity's original, sinless state. Most early Christian thinkers, except Clement of Alexandria, who defended private property, viewed individual ownership as inconsistent with natural law and tainted by injustice.

Aquinas's work sought to reconcile early Christian communal ideals with the reality of prevalent private property. He distinguished between «use (usus),» «possession (possessio),» and «dominion (dominium).» While use could occur communally, possession and dominion required individual ownership. Aquinas emphasized that dominion entails responsibility, aligning with his ethical framework stressing moral duties related to ownership.

Aquinas argued that private property, though a post-fall institution, is rooted in natural law and necessary for societal function. His views provided a religious and philosophical justification for private property, which became central to Catholic social teaching. He distinguished between «consumption property» (goods for personal use) and «investment property» (goods used to foster economic growth). Excessive accumulation of consumption property was seen as unvirtuous, while investment property, serving the common good, was viewed favorably.

This nuanced perspective reflects Aquinas's effort to balance Christian ethical teachings with practical needs, laying the groundwork for a comprehensive approach to economic ethics that has influenced Catholic thought for centuries. Positively characterizing the system based on private property, Catholic authors note that even in countries where a market economy predominates, negative phenomena have begun to emerge, which they refer to as a crisis in the economic organizing function of private property (Lukin, 2014).

The Vatican proclaims the transcendence of all material goods, considering them only as instruments for spiritual and creative development. In this context, the ultimate priority of the individual over society finds reflection, expressing that society should exist for the benefit of individuals (Sokolov, 2014, p. 59).

The canonical platform, alongside the Holy Scriptures in the form of the Bible, is constituted by the decrees of Church Councils and encyclicals, or papal letters from the Vatican—Roman Popes. First and foremost, these include «Rerum novarum» by Leo XIII from 1891, which addresses labor, capital, and state relations; «Quadrogesimo anno» by Pius XI from

1931; «Mater et magistra» by John XXIII from 1961; «Laborem exercense» by John Paul II from 1981, along with his «Centesimus annus» from 1991, and some others. As a commentary on the official teaching of the Church, the author cites the works of theologians, which, from his point of view, help to more fully reveal the thoughts of the encyclicals and conciliar decrees (Sokolov, 2016).

### **Private property in contemporary Catholic social doctrine**

Modern Catholic socio-economic doctrine is grounded in the teachings of the early Church Fathers, the works of Thomas Aquinas, papal encyclicals (beginning with \*Rerum Novarum\* in 1891), and contemporary Catholic theologians. A central focus is the issue of property. While private property is considered a vital postlapsarian institution ordained by God and grounded in natural law, it is viewed as a rational human right rather than a Christian ideal. The Catholic perspective acknowledges that, although communal property was practiced by early Christians and monastic communities, a private property system is currently the most effective economic model, even within a Christian framework.

Thomas Aquinas's distinction between consumption and investment property is crucial. He taught that consumable goods should be regarded as common resources, intended to be shared with those in need. In contrast, investment goods—used to foster economic growth and social well-being—are owned and managed by individuals. Aquinas argued that while the accumulation of consumable goods does not represent virtue, the productive use of investment goods contributes positively to society. Thus, although private property is recognized as necessary to prevent economic disorder and

promote growth, it is seen as less ideal than the communal practices of the early Church.

Catholic authors advocate for reinforcing a system based on private property, particularly in investment goods, while recognizing that this system is distinct from and less ideal than the communal property of the early Christian community, monastic communities, and pious families. (Lukin, 2014).

### Property in Islam

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 when assessing property rights is only the concept of halal (permissible) and haram (forbidden). No one has precedence in acquiring property. Therefore, Islam acknowledges the natural inclination towards 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 they are (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 any 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 for various authorities regarding different categories of property. Some things belong to God and are inaccessible to humans, such as planets. Some things belong to humanity as a whole, such as oceans – they cannot be privately owned. In every country and society, some things 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 establishes some limitations in this regard. The main thing to remember is that ultimately everything belongs to the Most High, and we must manage our property by His commandments.

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 the property. For example, Islam condemns the monopolization of resources essential to society. Additionally, Sharia notes 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 property right 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 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 getting married (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, savings. 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 regarded as one of the core values, alongside religion, life, reason, and progeny. Among these, only religion is tied to the divine aspect of Sharia, while the others highlight its secular focus. Islam teaches that Allah grants material blessings to His faithful servants, establishing property rights as a special relationship between a person and these blessings, as defined by Sharia. Thus, a person who lawfully acquires property becomes its rightful owner, with the authority to protect it from others' claims.

The inviolability of property is a fundamental principle in Islam, ensuring its beneficial use. While personal interests are acknowledged, aligning them with public interests is considered essential (Tim Ross, 2017, pp. 96-105). Islamic property rights are governed by Muslim law, an independent legal system, offering both historical and theoretical insights. Comparative analysis suggests that some concepts of general legal theory, often seen as universally applicable, require refinement to reflect the unique aspects of Islamic law.

A notable feature of Islamic law is the state's indirect role in shaping its norms. Rather than directly legislating, the state endorsed the interpretations of Muslim legal schools (madhabs), appointing judges to rule based on these doctrines. Consequently, the Quran serves as the ideological foundation of Islamic law, with only a few of its norms derived directly from divine revelation or the Prophet's traditions (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. It should be noted that 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. It's worth adding that 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).

Regarding 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. As for individual types of property, they cannot be in private ownership. Objects serving public interests (such as major roads or cemeteries) are in 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 for by Muslim law have special significance. According to Sharia, it is not wealth itself that is condemned. Still, empty accumulation, the concentration of property in a few hands that is not used, is not in circulation, does not generate income, and is not spent for beneficial purposes. From these provisions, such a specific institution of Islamic tax law as Zakat arises an obligatory donation that wealthy Muslims must provide to the needy impoverished, destitute, and travelers. Thus, the principle of limiting private rights comes into play here, given the role of the state in the traditional Islamic legal texts, property issues are not isolated but addressed within broader contexts like ghanima (war booty), zakat (obligatory almsgiving), inheritance, and contracts. Zakat, one of Islam's five pillars, serves as a mandatory tax to support the poor, fund community projects, and promote Islam. Unlike voluntary sadaqah, zakat must be paid annually under defined conditions.

Islamic property law divides property into categories such as state property, private property, public property, impure property (e.g., alcohol and pork), waqf (sacred endowments), and abandoned property. Waqf, a significant category, involves property designated for charitable purposes, often managed by religious institutions. While ownership rights are relinquished, the property can still be used and its income partially retained for personal use or inheritance. Historically, waqf supported education and science, and now it also funds social programs (Gareeva, 2014).

The diversity in Islamic property law stems from differing interpretations among various madhabs (legal schools). Scholars generally classify Quranic legal norms into those concerning divine-human relations and those regulating social interactions. These interpretations have evolved, leading to the four major madhabs.

The connection between Allah's will and property rights influences the interpretation of public and state property. Islam recognizes private property rights but also enforces moral and ethical duties on owners to ensure societal interests, including the obligation to support the poor through zakat (Quran, 70:24-25). This right is considered inviolable in Islamic literature (Goncharov, 2000).

### Conclusion

In summary, wealth acquisition in both Christianity and Islam should be pursued with righteous intentions and through lawful means. Both religions encourage setting important life goals and achieving them through ethical practices. Success in life, when coupled with helping others, can bring peace and divine grace. The ultimate aim of both faiths is closeness to God. Islam emphasizes reliance on Allah, where one must do their best and trust in Allah for the rest, believing that good deeds are always rewarded. Christianity shares a similar belief, valuing labor as known only to God. In Kazakhstan, the ethical foundation of property relations is strongly influenced by Islamic traditions. The religious mentality, shaped over millennia, has become deeply embedded in the state's values. Responsible property management is possible within this framework, as Islam remains the most widespread religion in Kazakhstan, affecting a significant portion of the population. Despite being a secular state with diverse

religions, Kazakhstan acknowledges the importance of its Muslim heritage, especially in international relations. As the country strives to become one of the top 50 most competitive nations globally, it is crucial to consider the deep-rooted economic and religious values that influence decision-making at all levels of society.

## References

1. The Vulgate in Russian language.  
<https://azbyka.ru/otechnik/search?b=22520&q=%D0%9C%D0%B0%D1%82%D1%84.+6%3A+32%E2%80%939333>
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. Property: time, space, values. – M., 2017. – Volume 8. – Issue 8 (62). – Institute of Russian History RAS.
5. Shestovskikh N.A. 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, 2020. – 175 s.
6. Melton J.G., Baumann M. Religious Adherents of the World by Continent and Region // Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. – Oxford, ABC-CLIO, 2010. – P. lix. – 3200.
7. Polivko E.A., Salnikov S.P., Shafiev A.Yu. Institute of Property Rights in the teachings of German classics at the turn of the 18th–19th centuries. – 2018. – 254 s.
8. Gareeva L.F. Social and philosophical problems of property in Islam // Vestnik VEGU. – 2014. – No.2 (70).
9. Lukin S.V. Private Property in Christian doctrine // Economics and religion. – 2014. – 367 s.
10. Tim, Ross. Theoretical approaches to the problems of development of property relations and the institution of property. – Baku: İpək yolu, 2017. – No.3. – 96-105 s.
11. Isaev S.A. Christianity and material well-being. (2008). 31.
12. Koval T.B. Spiritual Christians: Religious Identity and the Work Ethic. – 1993. – 86 s.
13. Oganessian A.K. The institution of private property in theocratic legal understanding. – 2019. – 11 s.
14. Zelenkov M.Yu. Appendix No. 1. Classification of world religions (according to P. I. Puchkov) // World religions: history and modernity. – M.: MIIT Law Institute, 2003. – 252 s.
15. Malherbe M. Religions of Humanity, trans. from French. – M.: Rudomino St. Petersburg: University Book, 1997.
16. Barsov N.I. Catholic Church // Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron: in 86 volumes (82 volumes and 4 additional). – St. Petersburg. – 1890-1907.
17. Branitsky A.G., Kornilov A.A. Religions of the region. – N. Novgorod: Nizhny Novgorod State University named after N. I. Lobachevsky, 2013. – P. 305. Archived July 28, 2014, on the Wayback Machine.
18. Global Christianity. 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. Legal regime of church property according to the canon law of the Roman Catholic Church. Private right. – 2000. – 92 s.

- 20.Sokolov R.E. The 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. – 2014. No. 5. – 304 s.
- 21.Sokolov R.E. Socio-economic teaching of the Vatican as an alternative to capitalism and socialism // Vestnik KSU. – 2016. – No. 1. – 90 s.
- 22.Gareeva L.F. Social and philosophical problems of property in Islam // Vestnik VEGU. – 2014. – No.2 (70).
- 23.Krushinskaya E.V. Muslim law in the system of legal disciplines // Bulletin of the Institute of Legislation of the Republic of Kazakhstan. – 2011. – No.2 (22). – 109 s.
- 24.Minniakhmetov R.A. Hanafi School in Islamic law / Rule of law: theory and practice. – 2014. – No. 2 (36). – 75 s.
- 25.Goncharov I.A. The Institute of Property on the Example of the Muslim System of Law. Legal sciences. Education and Law. – 2000. – No. 12. – 350 s.
- 26.Bulgakov S.N. Orthodoxy: Essays on the teaching of the Orthodox Church. – Kyiv: Lybid, 1991.
- 27.Bobrova O.S. Orthodox and Catholic attitudes to property in the context of the formation of Russian and European identity. Concept: philosophy, religion, culture. – 2018. – No. 3 (7). – 110 s.
- 28.Ibrahim, Iman Salama. The concept of “work” in Christian and Islamic cultures / Iman Salama Ibrahim. Text: immediate // Young scientist. – 2013. – No. 11 (58). – P. 811-818. Retrieved from: <https://moluch.ru/archive/58/8214/> (access date: 01/19/2024).



# 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

**ӘЛ-КАЗЕРОНИДІҢ ӘЛ-БАЙДАУИ  
ТҮСІНДІРМЕСІНДЕГІ СЕМАНТИКАНЫҢ МАҢЫЗЫ  
«ӘЛ-БАҚАРА» СҮРЕСІНДЕГІ ШЕКТЕУ СТИЛІНЕ  
АНАЛИТИКАЛЫҚ ЗЕРТТЕУ**

Махмуд әл-Һажри

أهمية علم المعاني في حاشية الكازروني على تفسير البضاوي  
دراسة تحليلية لأسلوب القصر في سورة البقرة

محمود الهاجري

**THE IMPORTANCE OF SEMANTICS IN AL-KAZIROUNI'S  
COMMENTARY ON AL-BAYDAWI'S INTERPRETATION.  
AN ANALYTICAL STUDY OF THE STYLE OF RESTRIC-  
TION IN SURAT AL-BAQARAH**

Mahmoud al-Hajri

**ВАЖНОСТЬ СЕМАНТИКИ В КОММЕНТАРИИ АЛЬ-  
КАЗЕРУНИ К ТОЛКОВАНИЮ АЛЬ-БАЙДАУИ.  
АНАЛИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СТИЛЯ  
ОГРАНИЧЕНИЯ В СУРЕ «АЛЬ-БАКАРА»**

Махмуд аль-Хаджри

**Аңдатпа:** Бұл зерттеуде әл-Казеронидің әл-Байдауи талдаған «әл-Бақара» және «әл-Имран» сүрелерінің түсіндірмесіне сілтемелеріндегі семантика мәселелері қарастырылады. Зерттеуде әл-Байдауи мен әл-Казеронидің көзқарасы ұсынылған, екі сүреде де қамтылған семантика мәселелерін экстраполяциялау арқылы сипаттауға негізделген аналитикалық және индуктивті әдістер қолданылды. Автор әрбір мәселе бойынша дәлелденген дұрыс пікірлерге жетуде түсіндірмелер, тіл және риторика бойынша көптеген кітапқа сүйенді. Автордың нәтижелері мен пікірлері әл-Казерони сілтемелерінде мәтіндерімен салыстыруды қажет етуі мүмкін. Зерттеуде дұрыс мәліметтерді таңдау үшін қажетті дәлелдерге негізделген көптеген деректі талдап, нақтылау қажет болғандықтан,

бұл зерттеуде аналитикалық әдіс қолданылды. Сипаттамалық әдіске келетін болсақ, бұл әдіс әртүрлі қорытындыларды жинауға, оларды зерттеуге, сынға алуға немесе мақұлдауға негізделген. Бұл мақалада зерттеу пәні көрсетілген кіріспе, зерттеудің шектеулері, маңыздылығы, зерттеудің негіздемесі, мақсаттары, қолданылған әдіснамалық тәсіл, бұрынғы зерттеулер, сондай-ақ семантикаға бағытталған әл-Байдауи мен әл-Казерони аудармаларының мәні туралы түсініктеме және төрт тарау қамтылған. Бірінші тарауда екі бөлімнен тұратын сілтемелердегі қысқартулардың стилі қарастырылды. Екінші тарауда төрт бөлімге бөлінген болжау және сілтеме жасау стилі енгізілді. Үшінші тарауда қысқа және кеңейтілген стильдер қамтылған және ол екі бөлімнен тұрады. Төртінші тарауда сілтемелердегі қосу және ажырату мәселелері талданған және ол үш бөлімнен тұрады. Соңында зерттеуде қолданылған негізгі қорытындылар, пайдаланған әдебиеттер, журналдар, сілтемелер және ғылыми зерттеулер көрсетілген.

**Түйін сөздер:** әл-Казерони, әл-Байдауи, жүйелер теориясы, семантика мәселелері.

المُلخَص: يتناول هذا البحث (أهمية علم المعاني في حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي: دراسة تحليلية لأسلوب القصر في سورة البقرة). إنَّ المنهج المتَّبَع في هذا البحث قائم على المنهج الوصفي التحليلي الاستقرائي؛ حيث إنَّ التحليل قائم على الوصف، ثمَّ بيان ما جاء في هذا الوصف من خلال طرحه لرأيي البيضاوي والكازروني، واستقراء مسائل علم المعاني الواردة في سورة البقرة. وقد اعتمد الباحث على العديد من كتب التفسير واللغة والبلاغة، ثمَّ قام باستقراء المسائل فيها وذلك بجمع الاستنتاجات واستنباط الآراء المختلفة في المسألة البلاغية الواحدة إلى أن توصَّل إلى اعتماد الرَّاجح فيها مدعَّمًا بالدلائل والبراهين اللازمة. وقد تقتضي نتائج الباحث وآراءه مخالفة ما نصَّ عليه الكازروني في حاشيته، وأمَّا اعتماد المنهج التحليلي فلأنَّ البحث يتطلَّب تحليلًا وتفصيلًا للعديد من البيانات لأجل الوصول إلى الأسلم منها وفق الدلائل المستلزمة. وأمَّا المنهج الوصفي فلأنَّه يعتمد على تجميع الاستنتاجات المختلفة ثمَّ دراستها ونقدها أو الموافقة عليها. اشتمل البحث على: مقدِّمة؛ ذكر فيها موضوع البحث وحدوده وأهميته وأسباب اختياره وأهدافه والمنهج المتَّبَع، والدراسات السابقة وخطة البحث، وعلى تمهيد تناول (ماهية علم المعاني، وترجمة للبيضاوي والكازروني)، وأربعة فصول أيضًا، ففي الفصل الأوَّل: (أسلوب القصر في الحاشية)؛ وفيه مبحثان. وختم البحث بأهم ما توصَّل إليه من نتائج، ثمَّ قائمة بالمصادر والمراجع والمجلَّات والأبحاث العلميَّة التي اعتمد عليها.

**الكلمات المفتاحية:** الكازروني – البيضاوي – نظرية النظم – مسائل علم المعاني – أسلوب القصر.

**Abstract:** This study addresses the issues of semantics in al-Kazeroni's footnote on the interpretation of al-Baydawi in the two surahs, namely al-Baqarah and al-Imran. The descriptive, analytical, and inductive method was followed in this study, whereby the analysis is based on the description by presenting the views of al-Baydawi and al-Kazeroni, and extrapolating the issues of semantics included in the two surahs: al-Baqarah and al-Imran. The researcher depended on many books of interpretations, language, and rhetoric, and then extrapolated the issues by collecting conclusions and eliciting different opinions on one rhetorical issue until obtaining the most correct one supported by the necessary evidence. The results and opinions of the researcher may require contrast with what was stipulated by al-Kazeroni in his footnote. The analytical method was adopted because the study requires the analysis and detail of many data to reach the most correct one based on the required evidence. As for the descriptive approach, it depends on collecting different conclusions and then studying and criticizing them or approving them. This study involved an introduction, which presented the subject of the research, its limitations, significance, the rationality of the study, research objectives, the research approach followed, previous related studies, and an introductory explanation that focused on the essence of semantics, a translation of al-Baydawi and al-Kazeroni, and four chapters. The first chapter included the

style of shortening in the footnote, and it has two sections, and the second chapter included the predicting and construction style in the footnote, and it has four sections. The third chapter involved concise and elaboration styles and it has two sections. Finally, the fourth chapter included connecting and disconnecting in the footnote and it included three sections. Consequently, the study concluded with the most important findings, a list of sources, references, journals, and scientific studies used in the current study.

**Keywords:** al-Kazeroni, al-Baydawi, systems theory, semantics issues.

**Аннотация:** В данном исследовании рассматриваются вопросы семантики в сносках аль-Казерони о толковании аль-Байдауи двух сур аль-Бакара и аль-Имран. Были использованы описательный, аналитический и индуктивный методы, при котором анализ основывается на описании, представляя взгляды аль-Байдауи и аль-Казерони и экстраполируя вопросы семантики, включенные в обе суры: аль-Бакара и аль-Имран. Исследователь опирался на множество книг по толкованиям, языку и риторике, далее экстраполировал вопросы, собирая выводы и выявляя различные мнения по одному риторическому вопросу, пока не получил наиболее правильное из них, подкрепленное необходимыми доказательствами. Результаты и мнения исследователя могут потребовать сопоставления с тем, что было изложено аль-Казерони в его сносках. Поскольку исследование требует анализа и детализации большого количества данных для выбора наиболее правильного варианта на основе требуемых доказательств, в данном исследовании был использован аналитический метод. Что касается описательного подхода, он основывается на сборе различных выводов, их изучении, критике или утверждении. Данное исследование включает в себя введение, в котором были представлены предмет исследования, его пределы, значимость, обоснованность исследования, цели исследования, используемый исследовательский подход, предыдущие исследования, а также вводное объяснение, сосредоточенное на сущности семантики, переводе аль-Байдауи и аль-Казерони и четырех главах. В первой главе был рассмотрен стиль сокращений в сносках, состоящий из двух разделов. Во второй главе был представлен стиль предсказания и построения в сносках, который состоит из четырёх разделов. Третья глава включала краткий и развернутый стили и состояла из двух разделов. Наконец, четвертая глава включала в себя присоединение и разъединение в сноске и включала три раздела. В заключение исследования представлены основные выводы, список использованных источников, ссылок, журналов и научных исследований, примененных в данном исследовании.

**Ключевые слова:** аль-Казерони, аль-Байдауи, теория систем, вопросы семантики.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين على أن منّ علينا بالعلم، وأكرمنا بالعقل، وهادانا إلى الطريق القويم، والصلاة والسلام على نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

### التعريف بموضوع البحث

يشتمل البحث على موضوع دراسة علم المعاني في حاشية الكازروني، والموسوم بـ (أهمية علم المعاني في حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي: دراسة تحليلية لأسلوب القصر في سورة البقرة)، وهو من موضوعات علوم البلاغة الثلاثة (البيان، والبدیع، والمعاني).

قام الباحث بتناول أسلوب القصر؛ وهو أحد مباحث علم المعاني بحسب ما تطرّق إليه العلامة الفاضل أبو الفضل القرشي الصديقي الخطيب الكازروني، من خلال حاشيته - في الهامش - على تفسير القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله البيضاوي، المسمّى (أنوار التنزيل وأسرار التّأويل).

ومن الجدير بالذكر تقرير أنّ البحث لم يتطرّق لكلّ ما يتعلّق بأسلوب القصر بشكل كامل كما تناولتها كتب البلاغة في مباحث علم المعاني، إنّما تناول منها ما ذكره الكازروني في حاشيته بناءً على ما ذكره البيضاوي في تفسيره، كما أنّ الكازروني لم يعلّق على كلّ المسائل التي ذكرها البيضاوي لكنّه علّق على بعضها، وقد التزم الباحث بهذا التّهج؛ حيث إنّ موضوع البحث.

### حدود البحث

حدود البحث تنحصر في دراسة أسلوب القصر - أحد مسائل علم المعاني - الذي تطرّق إليه الكازروني في حاشيته على تفسير البيضاوي في سورتي البقرة وآل عمران.

### أهمية البحث وأسباب اختياره

تكمن أهمية البحث في إبراز مسائل علم المعاني البلاغية التي ظهرت في حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، وهما عالمان جليلان لهما باع طويل في التفسير والعلوم البلاغية، وقد ارتبطا معاً من خلال تفسير (أنوار التنزيل وأسرار

التّأويل)، للبيضاوي مع حاشية قيّمة للكازروني.

وتفسير البيضاوي مع حاشية الكازروني يعتبر من الكتب القيّمة لباحثي العلوم القرآنية - بصورة خاصّة - وغيرهم من المتخصّصين في العلوم الإسلامية بشكل عامّ. وهو يقع في نطاق دراسات علوم القرآن الكريم وما يتصل بها من تخصّصات تتعلّق بتفسير القرآن العظيم وفهم معانيه وإدراك تأويلاته التي تعتبر هدفاً رئيساً عند البيضاوي تابعه فيها الكازروني.

### أهداف البحث:

- بيان أهمية حاشية الكازروني على تفسير (أنوار التنزيل وأسرار التّأويل) للبيضاوي في تحليله لآيات القرآن الكريم من خلال علم المعاني بمباحثه المختلفة.

- تحليل الآيات الواردة في سورة البقرة التي ورد فيها أسلوب القصر بطرقه المختلفة، وربطها بالسّياق، وبيان أثرها في الدلالة.

- الوقوف على المباحث الواردة عند الكازروني المتعلّقة بأحد مباحث علم المعاني، وهو أسلوب القصر، وذلك طبقاً لما ورد في تفسير البيضاوي.

### منهج البحث:

إنّ المنهج المتّبع في هذا البحث قائم على المنهج الوصفيّ والمنهج التحليليّ والمنهج الاستقرائي؛ حيث إنّ التحليل - هنا - قائم على الوصف أولاً، ثمّ بيان ما جاء في هذا الوصف من خلال طرحه لرأي البيضاوي - صاحب التفسير - والكازروني - صاحب الحاشية، واستقراء أسلوب القصر من خلال سورة البقرة.

يبدأ الباحث بعرض مفهوم علم المعاني وتوضيح ماهيّة أحد مباحثه، وهو أسلوب القصر، ويصفه كما ورد في كتب البلاغيين لغةً واصطلاحاً، ثمّ يتناول المباحث المتعلّقة بأسلوب القصر في سورة البقرة، ويقوم بتحليلها كما وردت عند الكازروني بناءً على ما ذكره البيضاوي، وبيان أوجه الاتفاق أو الاختلاف من خلال إبداء رأي الباحث الذي توصّل إليه من خلال تحليل الآيات محلّ الاستشهاد؛ فيذكر تعليقه في النّهاية ما أمكن.

## الدِّراسات السَّابِقَة:

لم يسبق أن كتب في مسائل علم المعاني-  
 عامّة- ولا أسلوب القصر- خاصّة- الواردة في  
 حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، لكن  
 هناك دراسات سابقة لعلم المعاني في حواشٍ أخرى  
 على تفسير البيضاوي أذكر منها على سبيل المثال  
 لا الحصر:

- محمّد أبو العلا أبو العلا، الحمزاوي،  
 مسائل علم المعاني في حاشية القنوي على تفسير  
 البيضاوي، (رسالة دكتوراة)، (القاهرة: جامعة  
 الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية،  
 1426هـ - 2005 م).

- فريد محمد بدوي النكلاوي، مسائل علم  
 المعاني في كتاب حاشية ابن التّمجيد (ت: 880هـ)  
 على تفسير البيضاوي: دراسة بلاغيّة تحليليّة،  
 رسالة دكتوراة، جامعة الأزهر.

- أبو الوفا شرقاوي حسن، مسائل علم المعاني  
 عند أحمد بن المنير السّكندري في كتاب الانتصاف،  
 رسالة ماجستير، (القاهرة: كليّة اللغة العربيّة،  
 1989 م).

## خطة البحث:

يتكوّن البحث من: مقدّمة، وثلاثة مباحث (كلّ  
 مبحث يتضمّن عدّة مطالب)، وخاتمة (فيها أهمّ ما  
 توصّل اليه من نتائج)، وقائمة بالمصادر  
 والمراجع.

## هيكل البحث:

- المبحث الأوّل: (علم المعاني وتحليل الآيات)  
 المطلب الأوّل: مفهوم علم المعاني ومباحثه  
 المطلب الثّاني: أصول علم المعاني  
 المطلب الثّالث: علم المعاني وقضيّة النّظم عند

البيضاويّ

المطلب الرّابع: علم المعاني وقضيّة النّظم عند  
 الكازرونيّ  
 المطلب الخامس: بناء الجملة وتغيير النّظم  
 عند الكازرونيّ

- المبحث الثّاني: ترجمة البيضاويّ والتّعريف  
 بتفسيره وبحاشية الكازرونيّ  
 المطلب الأوّل: البيضاوي (اسمه ونسبه،

## مولده ونشأته)

المطلب الثّاني: تفسير البيضاوي «أنوار  
 التّنزيل وأسرار التّأويل»، ومنهجه فيه.  
 المطلب الثّالث: الكازرونيّ (اسمه ونسبه،  
 مولده ونشأته)

المطلب الرّابع: آراء الإمام الكازرونيّ  
 ومميّزات حاشيته

المطلب الخامس: طريقة حاشية الكازرونيّ  
 على تفسير البيضاويّ  
 - المبحث الثّالث: أسلوب القصر في حاشية  
 الكازرونيّ

المطلب الأوّل: مفهوم القصر  
 المطلب الثّاني: القصر عن طريق التّرتيب  
 الإسناديّ في حاشية الكازرونيّ  
 المطلب الثّالث: القصر باستخدام «إنّما» في  
 حاشية الكازرونيّ

المطلب الرّابع: القصر عن طريق التّعريف  
 (بضمير الفصل) في حاشية الكازرونيّ

- المبحث الأوّل: علّم المعاني وتحليل الآيات

المطلب الأوّل: مفهوم علم المعاني  
 المعاني لغة: معنى الشّيء مقصده وما يصير  
 إليه حاله، وهو إظهار لما يتضمّنه اللفظ (1، ص.  
 591).

المعاني اصطلاحاً: علم المعاني أطلقه  
 البلاغيون على المباحث التي تتّصل بالجملة  
 كالنّقد والتّأخير، والذّكر والحذف، والتّعريف  
 والتّكثير، والفصل والوصل ... إلخ (2، 3/276).  
 وعلم يعرف به كيفيّة مطابقة الكلام لمقتضى الحال  
 (3، 1/ 55، 47).

وقد عقد ابن فارس، باباً في كتابه (الصّاحبي)،  
 سمّاه (معاني الكلام)، قال: «هي عند أهل العلم  
 عشرة: خبر، واستخبار، وأمر، ونهي، ودعاء،  
 وطلب، وعرض، وتحضيض، وتمنّ، وتعجّب»  
 (4، 133).

المطلب الثّاني: أصول علم المعاني  
 بيّن الإمام عبد القاهر الجرجانيّ، أصول علم  
 المعاني في نظريّة (النّظم)، التي ظهرت على يده

رغبتهم (الآيات: يونس 4- الرعد 35- الكهف 79) هذا وقد ذكر أيضًا أَنَّ النَّظْمَ لَا يَتَعَلَّقُ فَقَطْ بِالْجَانِبِ النَّحْوِيِّ وَإِنَّمَا يُرَاعَى فِيهِ تَرْتِيبُ الْحَدِثِ وَالتَّدْرُجُ الدَّقِيقُ فِي سَرْدِ الْقِصَصِ الْقُرْآنِيَّةِ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (السجدة: 2- 3). بدأ النَّظْمَ فِي الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ بِالْإِشَارَةِ إِلَى إِعْجَازِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَأَنَّهُ مَنْزَّلٌ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ، وَمِنْ ثَمَّ أَثْبَتَهُ بِإِزَالَةِ الشَّكِّ عَنْهُ، فَالْنَفْيُ هُنَا يَفِيدُ التَّقْرِيرَ، وَمِنْ ثَمَّ أَعْرَضَ عَنْهُ إِلَى مَا يَدْعُونَ ضَدَّهُ بِالِاسْتِفْهَامِ مَعَ التَّعَجُّبِ وَالْإِنْكَارِ، وَمِنْ ثَمَّ أَخْبَرَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ هُوَ الْحَقُّ، وَفَائِدَةُ الْخَبَرِ هِيَ تَقْرِيرُ أَنَّ الْقُرْآنَ الْمَنْزَلَ مِنْ عِنْدِهِ سُبْحَانَهُ، وَمِنْ ثَمَّ أَتَى بِمَا يُوَضِّحُ الْمُرَادَ مِنْ إِنْزَالِهِ وَهُوَ إِذْ بَارَأَ أَهْلَ تِلْكَ الْفَتْرَةِ لِيَهْتَدُوا بِهِ. (3، 364)

يَنْضَحُ مِنْ تَطَرُّقِ الْبَيضَاوِيِّ إِلَى النَّظْمِ فِي تَفْسِيرِهِ أَنَّ مَفْهُومَهُ عَنْهُ لَا يَخْرُجُ عَنْ مَفْهُومِ النَّظْمِ عِنْدَ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ (الآيات: البقرة 23- 138- 229، آل عمران 181، النساء 82- 166، الأنعام 24، الرعد 43، الحجر 9، النحل 8، الكهف 74، طه 39- 48، الحج 44، الفرقان 17- 45، الشعراء 78- 102، النمل 3، القصص 14، الروم 39، لقمان 33، سبأ 10، 21، الصافات 130، ص 59، 63، غافر 3، 76، 80، فصلت 3، الحجرات 14، الرحمن 6، الحشر 2، الجن 1، البروج 21، الشمس 7، الناس 3). وَهُوَ وَإِنْ لَمْ يُعْرِفْ مُصْطَلَحَ (النَّظْمِ)، وَلَمْ يَذْكُرْ مُصْطَلَحَ (عِلْمُ الْمَعَانِيِّ)، إِلَّا أَنَّهُ بَحَثُ مَوْضُوعَاتِ هَذَا الْفَنِّ الْبَلَاغِيِّ وَالتَّمَسُّقِ فَقَانَهُ فَتَحَدَّثَ عَنْ: الْخَبَرِ وَالْإِنْشَاءِ، وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ، وَالتَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ، وَالْقَصْرِ، وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ، وَالْإِيجَازَ وَالْإِطْنَابَ. وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْبَيضَاوِيَّ اسْتَوْعَبَ هَذَا الْفَنَّ وَتَدَوَّقَهُ بِلَاغِيًّا وَوَقَفَ عَلَى أَثَرِهِ فِي دَلَالَةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَإِعْجَازِهِ.

المطلب الرابع: علم المعاني وقضية النَّظْمِ عِنْدَ الْكَازِرُونِيِّ

بَذَلَ الْإِمَامُ الْكَازِرُونِيُّ فِي حَاشِيَتِهِ عَنَایَةً وَجْهًا وَاضِحِينَ، وَسَعَى إِلَى إِبرَازِ جُلٍّ مَا يَنْصَلُّ بِالنَّظْمِ وَالْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ، وَقَصَّدَ الْكَشْفَ عَنْ أَسْرَارِ الْبَيَانِ فِي مَعْظَمِ أَيِّ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ قَصْدًا،

وَسَمَّاهُ (النَّظْمَ)، أَوْ (مَعَانِي النَّحْوِ)، (5، 91)، قَالَ: «وَأَعْلَمُ أَنَّ لَيْسَ النَّظْمُ إِلَّا أَنْ تَضَعُ كَلَامَكَ الْوَضْعَ الَّذِي يَقْتَضِيهِ عِلْمُ النَّحْوِ، وَتَعْمَلُ عَلَى قَوَائِينِهِ وَأَصُولِهِ، وَتَعْرِفُ مَنَاجِيزَهُ الَّتِي نَهَجْتَ فَلَا تَزِيغُ عَنْهَا، وَذَلِكَ أَنَّا لَا نَعْلَمُ شَيْئًا يَبْتَغِيهِ النَّظْمُ بِنَظْمِهِ غَيْرَ أَنْ يَنْظُرَ فِي وَجْهِهِ كُلِّ بَابٍ وَفَرْوَقِهِ» (6، 81)، ثُمَّ ذَكَرَ وَجْهَهُ كُلِّ بَابٍ كَالْخَبَرِ، وَمَوَاضِعَ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ، وَالتَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ، وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ، وَالْحَذْفِ وَالتَّكْرَارِ، وَالْإِظْهَارِ وَالِإِضْمَارِ. وَرَأَى أَنَّ الصَّوَابَ وَالْخَطَأَ الَّذِي يَرْجِعُ إِلَى النَّظْمِ هُوَ مَعْنَى مِنْ مَعَانِي النَّحْوِ وَأَصْلٌ مِنْ أَصُولِهِ وَبَابٌ مِنْ أَبْوَابِهِ (64- 65)، وَمَا كَتَبَهُ فِي كِتَابِهِ (دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ)، يَعْتَبَرُ اللَّبَنَةُ الْأُولَى لِـ (عِلْمِ الْمَعَانِيِّ)، لِأَنَّهُ دَرَسَ الْمَوْضُوعَاتِ النَّحْوِيَّةَ مِنَ الْوَجْهِةِ الْبَلَاغِيَّةِ (8، 60- 63).

وَمُصْطَلَحُ عِلْمِ الْمَعَانِيِّ عِنْدَ السَّكَاكِيِّ، وَبَدَرَ الدِّينُ بْنُ مَالِكٍ، لَمْ يَخْرُجْ عَنْ مَفْهُومِ نَظَرِيَّةِ النَّظْمِ عِنْدَ الْجُرْجَانِيِّ (9، 341، 4).

المطلب الثالث: علم المعاني وقضية النَّظْمِ عِنْدَ الْبَيضَاوِيِّ

لَمْ يَرِدْ مُصْطَلَحُ (عِلْمِ الْمَعَانِيِّ)، عِنْدَ الْبَيضَاوِيِّ فِي تَفْسِيرِهِ وَلَكِنْ وَرَدَ مُصْطَلَحُ (النَّظْمِ)، وَيُظْهِرُ أَنَّ مَفْهُومَهُ عَنْهُ هُوَ ذَاتُهُ عِنْدَ الْجُرْجَانِيِّ إِذْ يَتَعَلَّقُ بِالْمَعْنَى وَمِرَاعَاةِ قَوَائِنِ النَّحْوِ وَمَنَاجِيزِهِ وَأَصُولِهِ. وَلَقَدْ ذَكَرَ الْبَيضَاوِيُّ أَنَّ إِعْجَازَ الْقُرْآنِ فِي حَسَنِ نَظْمِهِ الَّذِي يَعْجِزُ عَنْهُ كُلُّ بَلِغٍ، كَمَا فِي تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَنْشَهُدُ﴾ (النساء: 166)؛ فَقَوْلُهُ (أَنْزَلَهُ بَعْلَمَهُ)؛ أَيِ: «بِنَالِيهِ عَلَى نَظْمٍ يَعْجِزُ عَنْهُ كُلُّ بَلِغٍ» (10، 2/ 110).

وَذَكَرَ الْبَيضَاوِيُّ أَنَّ تَغْيِيرَ النَّظْمِ بِتَقْدِيمِ مَا حَقُّهُ التَّأْخِيرُ وَتَأْخِيرِ مَا حَقُّهُ التَّقْدِيمُ هُوَ الْأَبْلَغُ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، كَمَا فِي تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالُوا يُمَوِّسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقَىٰ﴾ (الأعراف: 115). وَفَائِدَةُ هَذَا التَّقْدِيمِ عَنْهُ إِظْهَارُ الْأَدَبِ، وَبَيَانُ الْجَلَادَةِ وَقُوَّةَ مَوْقِفِهِمْ، مَعَ بَيَانِ رَغْبَتِهِمْ بِأَنْ يَكُونُوا هُمُ الْبَادِنِينَ (2/ 102) وَيَنْظُرُ تَفْسِيرَهُ لِأَيَّتِي: طه - 66 السَّجْدَةِ (3). فَالتَّقْدِيمُ وَتَعْرِيفُ الْخَبَرِ وَتَأْكِيدُ الضَّمِيرِ الْمُتَّصِلِ بِالْمَنْفَصِلِ كُلُّهَا جَعَلَتْ الْقَوْلَ بَلِغًا، وَفِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى التَّنْبِيهِ عَلَى

الرّمخشريّ- دليلٌ على أنّه مصدرٌ إلهيٌّ محضٌ. ويعلّق الكازرونيُّ على كلام البيضاويّ في تفسيره قوله تعالى: (ذلك الكتاب لا ريب فيه)، قائلاً: «والجواب أنّ المراد بذلك هو المؤلّف البالغ أقصى درجات البلاغة الخارجة من القوّة إلى الفعل، ولا يخفى أنّ هذا لا يتمُّ إلّا إذا أُريد به بذلك الكتاب مجموع القرآن لا السّورة فتأمّل» (15، 1/ 49).

ولعلّ مقصده من قوله «من القوّة إلى الفعل» ما كُنْ- بإرادة الله المطلقة له- في علمه الأزليّ، وما قضى له من البقاء كذلك، إلى أن صار وحيّاً يوحى إلى النّبِيّ- صَلَّى الله عليه وسلّم- وإلى أن اكتمل قرآنًا يُتلى أثناء الليل وأطراف النّهار.

مما تقدّم نرى أنّ الكازرونيّ يتفق مع جمهور العلماء، وعلى رأسهم الجرجاني في أنّ إعجاز القرآن الكريم بنظمه وبلاغته، كما أنّه معجزٌ في اللفظ والمعنى (15، 4/ 68). وأنّ الطّريق إلى معرفة هذا الإعجاز تصير بالدّوق السّليقيّ أو المكتسب أو بالاستدلال (وهي قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ﴾ (الحجر: 39-40))، (15، 1/ 3)، وعلة ذلك أنّ للقرآن الكريم نوعاً من الهداية لا يكون في غيره من الكتب، وهو بسبب الإعجاز. ويذهب إلى أمر بعيدٍ في فهم مدلول الإعجاز من أنّه قد يكون سبباً لهداية الفطن اللّبيب إذا ما أمعن النّظر فيه (15، 1/ 51). حاول الكازروني أن يفنّد الحجّة بالحجّة،

والرّأي بالرّأي، وهو يميل إلى رأي الأكثرية من علماء البلاغة. والذي يظهر للباحث أنّ إعجاز القرآن الكريم يكون في النّظم من جهة، وهو العمدّة في اعتبار النّصّ القرآنيّ نصّاً معجزاً، ولا يكون الإعجاز في النّظم وحده، بل في وجوه متعدّدة، منها المفردة أيضاً. ولكن ليست المفردة- في ذاتها- معجزة، بل في الموضع الذي جاءت فيه، وفي التّرتيب الذي أخذت مكانها منه.

المطلب الخامس: بناء الجملة وتغيير النّظم عند الكازرونيّ يرى الكازروني أنّ المراد بتغيير النّظم

معتمداً بذلك على مصادر متعدّدة، كالرّمخشريّ في الكشّاف، والثّقزانيّ في كتابه المطوّل شرح تلخيص المفتاح، وشرف الدّين الطّيبيّ في حاشيته على الكشّاف، وغيرهم (10).

استعمل الإمام الكازرونيّ في حاشيته أوصافاً ومصطلحات محدّدة من مثل تغيير النّظم، والإخلال بالنّظم، والنّظم غير الملائم، واختلاف النّظم، وتفكيك النّظم، وأطراف النّظم، ومراعاة النّظم، (10) وهو يخالف الرّمخشريّ والرّمانيّ والباقلانيّ الذين يرون أنّ النّظم وجه من وجوه الإعجاز. بخلاف ما ذهب إليه الإمام عبد القاهر الجرجانيّ وغيره من العلماء من أنّ إعجاز القرآن الكريم يكمن في نظمهم، وصحّة معانيه، وتوالي فصاحة ألفاظه (11، 192).

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ بعض العلماء لم يقصر الإعجاز على النّظم، بل تجاوزّه إلى إعجاز الكلمة الواحدة، أو المفردة، تبعاً لجرس الكلمة، وتناغم حروفها، ومخارج أصواتها (12، 145). ويذهب ابن عطية إلى قول مفاده بأنك لو رفعت لفظة من القرآن الكريم وبحثت في لسان العرب عن لفظة تحل محلها وتكون فاضلة عليها، فإنك لن تجد أفضل منها (13، 1/ 52). وهذا يدلّ على مدى بلاغة المفردة القرآنية في إظهار الوجه الإعجازي للنّصّ القرآنيّ، وبيان قوّتها في التّعبير عن المراد؛ فاستبدال كلمة (الحمد)، في مطلع سورة الفاتحة، بكلمة «الشّكر» أو «المدح»، لا يؤدّي المعنى، ولا يوصل إلى المقصود.

يذكر الرّمخشريّ في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْدَبُورُونَ الْقُرْآنَ﴾ (النّساء: 82). والاختلاف يعني التناقض والتفاوت، فيختلف النّظم والبلاغة في الكلام، أو يختلف ويتناقض في الإخبار عن الغيب، فيكون بعضه موافقاً وبعضه مخالفاً، أو يكون بعضه دالّاً على معنى سليم لدى البلاغيين وبعضه يكون فاسداً، فلما لم يكن فيه ذلك الاختلاف دلّ على أنّه ليس إلا من الله تعالى (14، 1/ 540).

فالرّمخشريّ هنا يبيّن أنّ القرآن الكريم يتّسم بالكليّة، معجز في كامل تفاصيله، بدءاً من الحرف، فالمفردة، فالتركيب، وهذا الإعجاز- كما يرى

عظيم قدرة الله تعالى. كذلك تظهر الآية مدى جحود المشركين وإنكارهم؛ فبعد أن عرفوا أن الله خالقُ الظُّلُمَاتِ والنُّورِ، وخالقُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ «يُسْوَونَ غيره في العبادة» (19، 488). واللَّافِت للنظر أن تفسير البيضاوي يلتقي مع ما ذكره الكشاف من جهة عطف (ثم)، على (الحمد لله)، أو على (خلق). يقول: ولك أن تقول: على أي شيء عطفت جملة: (ثم الذين...)? والجواب أننا نعطفها على قوله: (الحمد...)، أو على قوله: (خلق...). لكن الكازروني أشار إلى ما ذكره الزمخشري، ولم يُشير إلى ما ذكره ابن المنير الإسكندري (ت: ٦٨٣هـ)، في حاشيته على الكشاف؛ فالرأي واحدٌ عندهما.

وفسر الكازروني عبارة البيضاوي «وتغيير الوضع» (20، 3/212) عند قوله تعالى: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (الحجر: 42). بأنها «تغيير وضع النظم» على اعتبار أن «العباد» هي المستثنى منه، و«الغاون» هي المستثنى، كما كان المستثنى منه النَّاسُ والمستثنى (المخلصين)، في آية سابقة (15، 3/170).

ويرى الكازروني أن الغرض من تغيير النظم هو الاهتمام، وقد استخلص هذا المعنى من عبارة البيضاوي: «ولعلَّ تغيير النظم والتَّصريح بالوعيد والتَّوكيد فيه لأنَّ التَّهديد في أوَّل الأمر أهمُّ وأنجع وبالواقع أليق» (34، 4/20)، حين فسر قوله تعالى: «إِنَّا قَدْ أُوجِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ» (طه: 48). وهذا نصُّه: «ويُفهم من عبارته أن لكل من الأمور المذكورة دخلاً في التَّهديد، أمَّا الأخيران فظاهر، وأمَّا الأوَّل فلأنَّ تغيير النظم يدلُّ على الاهتمام بشأنه حتَّى يستحقَّ أن يلتفت إليه التفاتاً خاصاً ويغيَّر النظم السَّابق له» (15، 4/23).

وهذه معانٍ مخبوءة في النصِّ لا تتأتَّى إلَّا لذوي العقل والبصيرة والنَّفَاز. وتحتاج إلى مزيد من البحث والتأمُّل من أجل الكشف عنها، والذي يتبيَّن أن الكازروني لم يخرج كثيراً عمَّا جاء به البيضاوي حول تغيير النظم، إلَّا فيما جاء في مسألة العطف السَّابقة، وهو في أغلب ما يذكر يورد ما ذكره الزمخشري، والتَّفَتَازاني حولها.

هو الاختلاف في اسميَّة الجملة وفعليتها (15)، (32/5)، أو «تغيير ترتيب نظم القرآن الكريم» (15، 5/71). ولا يكون في الكلام اعتباطياً، بل لضرورة، وعلى هذا اعترض على البيضاوي في تفسيره قوله تعالى: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (الأنعام: 1)، حيث رأى البيضاوي أن العطف بعد (ثم)، يعود إمَّا على (الحمد لله) - والمسوَّغ هنا هو التَّنبية على أهميَّة حمد الله الَّذِي خَلَقَ الإنسان والابتعاد عن كفره- وإمَّا على قوله (خلق)، على معنى أنه- عز وجل- خلق ما لا يقدر عليه أحد سواه، ثم هم (يعدلون)، به ما لا يقدر على شيء منه (16، 2/153). ويؤيد ما ذهب إليه البيضاوي ما جاء في تفسير الجلالين: أن (ثم)، عاطفة للترتيب والتراخي، والمقصود أن ما فعلوه غير حاصل (17، 448). وهذا ما جاء في تفسير ابن عاشور من أن العطف بعد (ثم)، يكون على الجملة الاسميَّة (الحمد لله)؛ وسبب ذلك أن ما بعدها متضمِّن معنًى من نوع ما قبله؛ أي: إنَّ ما بعد حرف العطف (ثم)، يحتوي على معنًى يتناسب مع المعطوف عليه. وفي هذا معنًى بلاغيُّ هو أن انصراف الكافرين عن عبادة الله مع علمهم أنه خالقهم ورازقهم لأمر يدعو إلى العجب أكثر (18، 7/128).

والإمام الكازروني يرى أن في عطف كلمة (الَّذِينَ)، في الآية السَّابقة على المصدر (الحمد)، أو على الفعل (خلق)، أدعى إلى التَّكَلُّفِ البعيد، وسبب في تغيير النظم من غير ضرورة (15، 2/179). ورأيه هنا فيه نظر؛ إذ لا يوجد تكلُّف في عطف الجملة المكوَّنة من اسم الموصول على جملة (الحمد لله)، والارتباط بين الجملتين من جهة اللَّغَةِ لا من جهة المعنى، فما بعد (ثم)، على التَّقْيِضِ تماماً من مطلع الآية التي تنصُّ على حمد الله المتفَضِّل علينا بخلق السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ، وبيان ذلك أن إعراض المشركين أو غيرهم ممَّن ينكر وجود الله، أو يعتبر غيره إلهاً لا يتناسب مع (الحمد لله).

ولعلَّ في هذا التَّنَاقُض لفت السَّامعين إلى وجوب التَّفَكُّر في طريقة تفكير أولئك الَّذِينَ أعرضوا عن ذكر الله، وكفروا به بعد ما تبين لهم

التَّنْزِيل (أسرار التَّأْوِيل)، من أَجْلِ كُتُب التَّفْسِير وأكثَرها قِيَمَةٌ ومكانَةٌ، تتناولُه العلماء على مَرِّ العصور بالشرح والتَّحْشِيَة والتَّعْلِيْق والتَّوْضِيْح، وهو كِتَابٌ مُتَوَسِّطُ الحِجْم، جَمع بين التَّأْوِيل والتَّفْسِير وفق أصول اللُّغَة العربيَّة، ووضع الأدلَّة على أصول أهل السُّنَّة، وقد التزم أن يَخْتَم كلَّ سورة بما يروى في فضلها من الأحاديث، غير أنَّه لم يَتَحَرَّ فيها الصَّحِيْح (28، 1/ 186). وتأتي أهمِّيَّتُه من أنَّه تلخيص لما جاء في الكشَّاف، والتَّفْسِير الكبير، وتفسير الرَّاعِب، وشرحُ لَعْدٍ من المسائل اللُّغويَّة والبلاغِيَّة (28، 1/ 186). وزاد من أهمِّيَّتِه كثرة الحواشي والشرُوح (29، 2/ 76، 1/ 186).

ثانيًا: منهجه في تفسيره

إنَّ منهجه قائم على الجمع بين أصناف العلوم والتَّرْقِي بها مع تحرير القوالب التَّعبيريَّة بأسلوبٍ واحدٍ (30، 90-91). وحرص على إظهار الأسرار البلاغيَّة والبيانيَّة في القرآن الكريم، والكشف عن دقائِقها وإعجازها، وأن يكون مختصرًا غير مخلٍّ بتوضيح دلالة الآيات (31، 22).

كما التزم المصطلح العلميَّ، وأشار إلى ما يَتَفَرَّع عن التَّعبير بعدها وقد كان أحيانًا يورد القراءات من غير أن يلتزم فيها بالمتواتر، لكنَّه مُقَلٌّ من الإسرائيليات، وإن ذكرها فيصدرها بما يدلُّ على ضعفها كقولِه روي أو قيل (32، 55). فأسلوب البيضاويِّ في تفسيره محكَّم تمام الإحكام، وعبارته شديدة الدِّقَّة تحتاج إلى ذوي الاختصاص والبصيرة حتَّى لا يشكِّل عليه الفهم.

المطلب الثالث: التَّعْريف بالكازرونيِّ

أولًا: اسمه ونسبه

هو الخطيب أبو الفضل ابن نور الهدى الكازرونيُّ القرشيُّ الصَّدِيقِي (33، 1: 154، 374). والكازرونيُّ: نسبةٌ إلى كازرون وهي مدينة بفارس بين البحر وشيراز في كورة نيسابور، ويقال: هي دمايط الأعاجم (34، 3/ 143). والصَّدِيقِي: نسبةٌ إلى الصَّدِيق أبي بكر (35، 1/ 154)، وله ألقاب عديدة، كـ«شيخ الإسلام» (35، 1/ 154)، و«المولى» (36، 5/ 235)، و«الفاضل» (26، 1/ 190)، و«الشَّيْخ العالم الكبير العلَّامة» (38، 4/ 301).

- المبحث الثاني: ترجمة البيضاويِّ والتَّعْريف بتفسيره وبحاشية الكازرونيِّ

المطلب الأول: التَّعْريف بالإمام البيضاويِّ

أولًا: اسمه ونسبه

هو الإمام عبد الله بن عمر بن محمَّد بن علي، أبو الخير، وقيل أبو سعيد البيضاويِّ، الشَّيرازيِّ، الفارسيِّ، القاضي، المفتي. والشَّيرازيُّ: نسبةٌ إلى شيراز (21، 4/ 217، 427)، وهي بلدة عظيمة مشهورة في وسط بلاد فارس، ونُسِبَ البيضاويُّ إليها لأنَّ البيضاء تابعة لها، ولأنَّه تولى قضاء شيراز مدَّة من الزَّمن.

ثانيًا: مولده ونشأته

ولد في بلدة البيضاء من أعمال شيراز، ولم يُشَرَّ أحدٌ من المترجمين إلى تاريخ ولادته، ولكن يغلب عليه أنَّه من أعيان القرن السَّابع أو أواخر القرن السَّادس (22، 10).

نشأ البيضاويُّ في بيت علم وبركة، وأخذ العلم عن والده، وكبار العلماء في عصره. أبرزهم العلَّامة مجير الدِّين أبي سعيد منصور بن عمر البغداديِّ (23، 4/ 165)، والشَّيْخ محمَّد الكتَّحَنانيِّ (24، 1/ 187)، حتَّى بلغ في العلم درجةً ساميةً جمع فيها القرآن وعلومه، والفقه وأصوله، واللُّغة وعلومها، كما برع في علم الكلام والجدل والمنطق، والتَّاريخ والفلسفة، والغالب أن يكون الوالد قد صحب ابنه معه إلى شيراز، وتتلذذ على يديه الكثير من طُلَّاب العلم، من أمثال أحمد بن الحسن بن يوسف الجاربرديِّ (25، 1/ 123)، وزين الدِّين الهنكيِّ (25، 2/ 322)، وعمر بن إلياس بن يوسف المراغيِّ (25، 3/ 156). وترك نحوًا من واحدٍ وعشرين مصنَّفًا في علوم التَّفْسِير والفقه وأصوله، وفي علوم العربيَّة أيضًا، فضلًا عن كثير من الشُّروحات والحواشي (26، 1/ 186). واستقرَّ بعد ذلك في تَبْرِيْز ومات فيها بعد أن ترك القضاء، وتخلَّص للعلم، وانزوى في تَبْرِيْز، ولازم الشَّيْخ محمد الكتَّحَنانيِّ (27، 4/ 220).

المطلب الثاني: تفسير البيضاويِّ ومنهجه فيه

أولًا: تفسيره (أنوار التَّنْزِيل وأسرار التَّأْوِيل)

تفسير القاضي البيضاويِّ المسمَّى: (أنوار

والجماعة في سائر الحاشية، وقد ردّ بذلك على كثير من آراء المعتزلة الفكرية والبلاغية والدينية، ومسائل القضاء والقدر، فضلاً عن المسائل البلاغية عامة، والمسائل المتعلقة بعلم المعاني على وجه الخصوص.

ومن ذلك نقاشه حول مسألة مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد الحسن منها والقيح، وموقف المعتزلة من ذلك، فضلاً عن موقف أهل السنة والجماعة الذي عبّر عنه بـ «موقف أهل الحق» (45، 2/ 204-212-213).

حاول الإمام الكازروني في هذه الحاشية أن يشرح ما كان يظن أن فيه غموضاً في الدلالة، أو ما رأى أنه مخالف لما يذهب إليه، أو ما هو محل خلاف لدى العلماء من قبل، أو ما اعتقد أن شرحه يمكن أن يضيف من معلومات جديدة للمتن الأصلي، وأعني به متن تفسير الإمام البيضاوي رحمه الله. جاءت آراؤه متناثرة في جميع الحاشية، وفق ما تقتضيه عبارات المصنف. وقد أظهر رأيه بكل وضوح وصراحة، وكان حيادياً موضوعياً في ذلك؛ فهو ينتقد حيث ينبغي أن ينتقد، ويوافق حيث يرى ضرورة ذلك، ويثني على آراء البيضاوي ما رأى ذلك مناسباً. وما قيده الباحث من ذلك:

1- تعريف المسند إليه بالموصولية في مواضع عديدة من حاشيته، وقد كان رأيه موافقاً لرأي البلاغيين في بعضها، ومختلفاً في بعضها. ومن ذلك رأيه في «ما» التي تتصل بفعلي الذم والمدح (نعم- بئس) الجامدين، فقد انتهى به الرأي إلى أن «ما» في الأول لا تكون اسماً موصولاً لتعذر وقوع جملة الصلة، وأمّا في الآخر فيمكن أن تكون اسماً موصولاً لوجود جملة الصلة. وهذا الرأي حاول أن ينفرد به عن غيره، كالرّضي، والفراء وغيرهم من العلماء. كما أنه خالف البلاغيين في بحثه لتعريف المسند إليه بالاسم الموصول «ما»، وذهب إلى أنها فاعل على المخصوص المذكور من خلال الاتحاد مع جزء من الصلة (45، 1/ 83-84).

2- ناقش كثيراً مسألة حروف الصلة، وبين أن «إن» و«الأم» يمكن عدّها من حروف الصلة، وأن يتمّ إتباعهما بالحروف الأخرى؛ بل إنه اعترض

ثانياً: مولده ونشأته

ولد الكازروني ونشأ بمدينة شيراز، ثم قدم الهند ودخل كجرات في أيام السلطان محمود بن محمد الكجراتي (هو الفتح سيف الدين محمود بن محمد ابن المظفر الكجراتي المشهور بمحمود بيكره، كان من خيار السلاطين في عصره) فسكن بها، ودرس وأفاد (37، 4/ 301) وقد تلقى العلم على يد جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني، والجلال الدواني (38، 10/ 221).

ومن تلامذته الشيخ المحقق شهاب الدين الهندي (39، 1/ 154)، وعيسى بن محمد بن عبيد الله بن محمد (39، 1/ 1047، 5/ 235)، والشيخ مبارك بن الخضر الناكوري (39، 5/ 608)، وأبو الفيض بن المبارك الناكوري (26، 3/ 427).

وخلف وراءه عدداً من المصنفات العلمية، منها: محشي «تفسير البيضاوي» (40، 1/ 154)، وشرح كتاب «الإرشاد في النحو» للقاضي شهاب الدين أحمد الهندي (40، 1/ 154، 1/ 68)، والرسالة القلمية (26، 2/ 201). وله تفسير للقرآن الكريم المسمّى: تفسير الكازروني (الصراط المستقيم في تبيان القرآن الكريم) (41). وقد كان «من كبار فضلاء علماء العلوم العقلية المعروفين من أبناء شيراز» (42، 5/ 608). كما كان من أهل الحديث، وقد جاء في قول القشاشي: «روينا هذه المسانيد عن مولانا غضنفر رضي الله عنه، وهو عن الخطيب الكازروني» (43، 164).

وقد اختلف أصحاب التراجم في تحديد تاريخ وفاته بين من يقول: إنها كانت سنة 940 هـ، ومن يقول إنها كانت سنة 954 هـ، والمتفق عليه أنه كان مُعَمِّراً، وربما توفي وعمره يزيد عن خمس وثمانين سنة (44، 337).

المطلب الرابع: آراء الإمام الكازروني ومميّزات حاشيته

تمتاز حاشية الكازروني عن غيرها من الحواشي المشهورة بالاختصار، إذ جاءت الحاشية في أربعة مجلدات. أخرج لنا الكازروني في هذه الحاشية عن مكنونات عقله، وأبان عن منهجه الفكري المعتدل، وعن التزامه مذهب أهل السنة

في قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (البقرة: 15). في الدلالة على تخصيص المسند إليه، والسبب في ذلك هو عدم وجود رابط بين أن يفيد التّقديم الاختصاص وبين أن يكون الكلام استثنافاً. ولم ينفرد بهذا الرأي وحده؛ بل تبع بذلك الإمام عبد القاهر الجرجاني والزّمخشرّي في أنّ تقديم المسند إليه على الخبر الفعليّ في سياق الإيجاب مع كونه معرفة غير نكرة يفيد التّخصيص (45، 89/1).

8- ركّز كثيراً على مسألة العلاقات القائمة بين النّص، ودلالات السّياق بين الجمل وعلاقة السّابق باللاحق، وطبيعة تلاحم الأجزاء بين الجمل، والتراكيب اللّغويّة.

9- وجود بعض عبارات التّناء في الحاشية، من مثل «وكلام المصنّف أحسن. هذا حظ المصنّف رَوْح الله روحه، وهذا أحسن من عبارة الكشف» (45، 1/ 232)، وهذا التّناء يمثّل دفاعاً عن المصنّف.

10- كثرة عبارات النقد والاعتراض على المصنّف صاحب التفسير، من مثل قوله: «فيه نظر، وفيه إشكال، والأولى حذف هذا...»، ولا يخفى ما في كلامه من التكلف والاضطراب، وليس كذلك بل الحق أن يقال...، في الكل نظر، عدل عن عبارة الكشف وهو غير محسن في ذلك العدول، هذا رد على المصنّف ومن يحذو حذوه، لا يصلح حمله على الوجوب، هذه العبارة ليست على ما ينبغي والأولى ما ذكره صاحب الكشف، وقد غير المصنّف عبارة الكشف وشوشها كما ترى، وكلام المصنّف خال من هذه الفائدة، وما ذكره العلامة النيسابوري هو الذي ذكره صاحب الكشف وقد غيره المصنّف فلزم عليه ما لزم، والأولى للمصنّف أن يقول، قلّد في هذا التفسير صاحب الكشف ولا باعث على تغيير الحديث، هذا لا يخلو عن بعد، المصنّف ذهل عما أشار إليه صاحب الكشف، كان على المصنّف بيان القراءة المذكورة» (45).

11- وجود بعض عبارات التّناء على صاحب الكشف، من مثل قوله: «لكن كلام الكشف شامل للتوجيهين، وقوله والظاهر ما وجهه الكشف، وأيضاً قوله: لم يفسر معنى البصير أي -المصنّف-

على من يرى خلاف ذلك، كالتّفنازاني الذي اكتفى بدلالتهما على التّأكيد، ولم يَرِ ضرورة في تسميتهما بحروف الصّلة. وهذا لا يعني أنّ الكازروني لا يرى أنّهما يدلّان على التّأكيد.

3 - شاع لدى البلاغيّين مصطلح النّظم، ولا سيّما عند الشّيخ عبد القاهر الجرجاني، لكن الكازروني حاول أن يُطلّعنا على مصطلحات أخرى تتفرّع عن مصطلح النّظم مثل تغيير ترتيب النّظم والإخلال بالنّظم، والنّظم غير الملائم، واختلاف النّظم، وتفكيك النّظم، وأطراف النّظم، ومراعاة النّظم (45).

4 - خالف الكازروني بعض العلماء في مسألة دلالة مجيء حرفي التّوكيد في آية واحدة لما يمكن أن يُنكر، أو فيما أن يكون من المسائل البديهيّة، كمسألة الموت الّتي هي حقيقة واضحة للعيان. وبرّر الكازروني أنّ دلالة وجود حرفي تأكيد في إثبات حقيقة الموت للتعبير عن مدى ما وصل إليه الخلق من غفلة عن الله تعالى، وأنّ هؤلاء المنكرين لا يعترفون بوجود يوم الجزاء، وليس لبيان حقيقة الإنسان العجيبة. هذا ما تناوله في حديثه عن مسألة خروج الكلام على مقتضى الظّاهر، ودلالة تنزيل غير المنكر منزلة المنكر (45، 4/ 63).

كذلك حاول أن يبيّن للقارئ أنّ بعض عبارات المصنّف ممّا ينبغي أن يتمّ الاستغناء عنها، كقول المصنّف في بيان مجيء «ما» زائدة للتّوكيد: «بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه». فهذه العبارة- في نظر الكازروني- قاصرة، والأصل فيها الحذف والاكتفاء بما بعدها (45، 1/ 125).

5- اهتمّ الكازروني كثيراً بالخبر على اختلاف صورته التّأكيديّة، وعلى اختلاف الأدوات الّتي جاء فيها مؤكّداً، وتوصّل إلى أنّ اتّباع الهوى بعد العلم بالشّيء أفحش من اتّباع الهوى قبله، وهو واحد من وجوه التّأكيد، وهذا معنى جديد لم يسبق إليه (45، 198/1).

6- ذهب الكازروني إلى مخالفة البلاغيين والنّحاة في إتباعه لحرفي التّأكيد إنّ واللام بحروف الصّلة.

7- لم يقبل الكازروني بوجود أثر للاستثنا

المطلب الثَّاني: أسلوب القصر عن طريق التَّرتيب الإسنادي في حاشية الكازرونيّ تناول الكازرونيّ آيات قرآنيّة عدّة ورد فيها أسلوب القصر بأساليبه المختلفة، من أبرزها ما يتعلّق بالمسند والمسند إليه، والتَّقديم والتَّأخير، والتَّنكير والتَّعريف- وهي أبواب رئيسة في علم المعاني- لكن الأبواب مترابطة والمباحث متداخلة من باب الإعجاز اللُّغويّ القرآنيّ؛ حيث إنَّنا نجد أنفسنا بصدد الحديث عن أكثر من باب واحد من دواع التَّرباط النَّصّيّ والنَّماسك اللُّغويّ. ويورد الباحث الآيات القرآنيّة الّتي تناولها الكازرونيّ في سورتي البقرة وآل عمران على النّحو التَّالي:

1- موضع الاستشهاد: قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الَّذِي لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (البقرة: 2).

المسألة البلاغيّة: الحصر والقصر بالنّفي. لم نجد في تفسير البيضاويّ ما يبين الحصر في هذه الآية، فلا حصر فيها عنده: «وجملة (لا رَيْبَ فِيهِ)، تشهد على كماله بأنّه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، إذ لا كمال أعلى ممّا للحقّ واليقين» (16، 37/1).

وذهب الكازرونيّ إلى أن فيها دلالة على الحصر: «والتَّعريف المستفاد من الكتاب لحصر الكمال فيه. وقوله: (لا ريب فيه)، تفيد حصر نفي الرّيب في الكتاب المذكور ولزم أن يكون الرّيب في سائر الكتب» (15، 50/1 - 51).

فإن قيل: لو قد لزم نفي حصر الرّيب فيه فلزم أن يكون في هذا الكتاب ريب وفي غيره من الكتب؛ لأنّ التَّقديم يوجب الحصر، فإذا أورد النّفي عليه لزم نفي حصر الرّيب، فلزم اشتراك الرّيب بين الكتب، وهو مخالف. قلنا قد صرح أهل العربيّة بأنّ معنى (لا فيها غول)، حصر نفي الغول فيها، لا نفي حصر الغول فيها (15، 50/1 - 51).

تعقيب وتعليق:

الحصر في مثل هذا التَّركيب يتأتّى من التَّقديم والتَّأخير بين المسند والمسند إليه، ولكنّه في الآية لم يقدّم الجارّ والمجرور؛ فلذا لا حصر في الآية، قال الزّمخشريّ: «فإن قلت: فهذا قدّم الظرف على

وقد فسّره صاحب الكشّاف، وأيضاً قوله: وهذا مطابق لعبارة الكشّاف (45، 180/1).

12- وجود عبارات النقد للزمخشري من مثل قوله: فيه رد على الكشّاف، هذا إشارة إلى ضعف ما قاله صاحب الكشّاف، لا يظهر من كلام الكشّاف أن ما مصدرية وإلا لكان المعنى...، كلام صاحب الكشّاف فيه نظر، رد لما قاله الكشّاف (45).

13- نقله عن كثير من العلماء في كافة العلوم مثل سيبويه والأخفش والجرجاني والعبدي وأبو البقاء وابن يعيش والزمخشري وابن الدهان والزجاج والرضي والراغب والقاضي عياض والنيسابوري وابن قدامة وابن هشام والسكاكي والكسائي وابن جنيّ والنّووي والغزالي وابن الأثير والعز وابن الحاجب وابن قتيبة والسبكي.

14- التزامه بمن ينقل عنهم في الفقه بالإمامين الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما.

المطلب الخامس: طريقة حاشية الكازرونيّ على تفسير البيضاويّ

كان الكازرونيّ يميل إلى الاختصار، فقد كان يوضّح بعض المسائل أو يناقشها أو يعلّق عليها فيما يراه محتاجاً إلى هذا، ويترك ما سواه. ولا يخرج عمّا ذكره البلاغيون، بل ينقل عنهم إذا رأى أنّ ما ذكره يناسب الآية من ناحية السرّ البلاغيّ، ويضيف إليهم ما يفتح الله له من فهم لأسرار كتابه؛ فطريقة تفكيره تقوم على دراسة كلّ كلمة في النّظم القرآنيّ مبنيّاً صلتها بما قبلها وما بعدها ومدى مناسبتها للسياق والمقام، وفائها بالعرض المنشود - المبحث الثالث: أسلوب القصر في حاشية الكازرونيّ

المطلب الأوّل: مفهوم القصر القصر لغة:

الحبس (46، 8/ 279)، وكف النّفس عن أمر، وكفّها من أن تطمح به (47، 5/ 97). القصر اصطلاحاً:

تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص، كتخصيص المبتدأ بالخبر، وتخصيص الخبر بالمبتدأ، والفاعل بالفعل، وتخصيص الفعل بالفاعل (48، 507).

بلا مؤكّدات- لأنّ جحودهم لا يعتد به. والقرآن الكريم سار على هذا المنوال حيث خلت الآية من المؤكّدات رغم كثرة المعاندين إذ لم يأبه لإنكارهم (53، 88).

وأحمد مطلوب يجعل هذه الآية بمنزلة التأكيد المعنويّ دون تكلف في حملها على الاختصاص. يقول: هذه الجملة تكون توكيداً للأولى (ذلك الكتاب)، والمقتضى للتأكيد دفع توهم التجوّر والغلط. وقد نُزِلت هذه الآية منزلة التأكيد المعنويّ من متبوعه في إفادة التّقرير مع الاختلاف في المعنى (54، 188). كقوله سبحانه: (ذلك الكتاب لا ريب فيه).

وهكذا نتبيّن أنّ الآية لا توجّه في باب الاختصاص، بل الأسلم أن تكون في سياق الأسلوب الخبريّ الابتدائيّ الخالي من علامات التأكيد؛ وذلك لأنّ منكر خلو الرّيب عن هذا القرآن الكريم عومل معاملة من لا يشكّ في ثبوت الرّيب في كتاب الله تعالى- وهو الأصل - فالقرآن الكريم لم ينظر إلى أولئك ولم يعتد بإنكارهم. «وبيانه أنّ معنى (لا ريب فيه)، ليس القرآن بمظنّة للريب ولا ينبغي أن يرتاب فيه. لما معه من الدلائل الدالة على أنّه ليس ممّا ينبغي أن يرتاب فيه، من ظهور إعجازه وكون من أتى به صادقاً مصدوقاً بالمعجزات» (50، 1/ 75)، «ولم يقدّم الظرف في قوله: (لا ريب)، لأنّ يفيد ثبوت الرّيب في سائر كتب الله تعالى» (55، 1/ 151).

ولعلّ الكازرونيّ قد تكلف في هذا التّوجيه الذي ساقه من خلال الدلائل السابقة في الآية كاسم الإشارة الذي سيق مسبوقاً بـ (ذلك)، إشارة إلى علو منزلة الكتاب ورفعته، ومن التّعريف الظاهر في (الكتاب)، وهذان التّعريفان يلزمان في معنى ما بعدهما تأكيداً وتخصيصاً بنفي جنس الرّيب عن هذا الكتاب المقدّس مخالفاً في رفعته وحفاظته سائر الكتب.

2- موضع الاستشهاد: قوله تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: 4).

المسألة البلاغية: القصر بالتقديم والتأخير  
يذكر البيضاوي: أنّ أصل الكلام- وهم يوقنون

الرّيب، كما قدّم على الغول في قوله تعالى: (لا فيها غول)؟ قلت: لأنّ القصد في إيلاء الرّيب حرف النفي، نفى الرّيب عنه، وإثبات أنه حق وصدق لا باطل وكذب، كما كان المشركون يدّعون. ولو أولى الظرف لقصد إلى ما يبعد عن المراد، وهو أنّ كتاباً آخر فيه الرّيب لا فيه». فالحصر هنا ليس مراداً» (49، 1/ 34-35).

وللعامة القزويني في تأويله معنى هذه الآية وجهان:

الأوّل: نفي جنس الرّيب عن الكتاب.  
والثاني: نفي كون الكتاب بمكان للريب.  
وما يرّجّحه هو نفي كون الكتاب بمظنّة ريب. وهو الأحسن لعدم التّأويل في هذا التّوجيه. وعدم التّأويل أولى من التّأويل. ويورد قائلاً: ولأنّ كلمة الريب جاءت في سياق النكرة فهي تفيد العموم، وحاصل النفي واقع على جنس الريب مطلقاً، والمعنى الآخر المستحسن هو نفي كون القرآن الكريم بمحل للريب أصلاً (50، 1/ 75).

ويرى المؤيد بالله، أنّ الآية تحتمل إفادة النفي المطلق، والمعنى يستند إلى الظرفيّة المكانية (في)، تقدّمًا وتأخراً فإنّ تقدّم فهو للاختصاص، ويفيد أنّ هذا الكتاب مخالف لغيره من الكتب فإنّه ليس فيه ريب، بل في غيره. يقول: وقوله: (لا ريب فيه)، يردّ على إفادة النفي المطلق، فإنّه أراد أنّه لا يلصق به الرّيب ولا يخالطه، كما في قولك: لا عيب في هذا السيف. وأما إذا قدّم الظرف على الريب كما في قولنا: هذا السيف لا فيه عيب، فالمعنى نفي كون السيف مكاناً للعيب أصلاً (51، 2/ 40).

وذكر عبد المتعال الصّعيديّ «أنّ من دواعي تقديم المسند إليه على المسند الاختصاص. كقوله تعالى: (لكم دينكم)، «وأمّا في الآية ههنا فسبب عدم تقديم الظرف لأنّ يفيد ثبوت الرّيب في سائر كتب الله تعالى» (52، 1/ 192).

ولمحمّد أبي موسى تأويل آخر، وهو أنّ المُكرّ لهذا القرآن لا يعتد بإنكاره أصلاً. ولا شكّ أنّ المعنى سيتغيّر فيما لو عكس في التّقديم والتأخير بين المسند والمسند إليه. يقول: والبلاغيون يوردون من أمثلة هذا النوع قولك: الإسلام حقّ، لكل جاحد-

وبما كانوا عليه من إثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته، وأن قولهم ليس بصادر عن إيقان، وأنّ اليقين ما عليه من آمن بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك» (58، 42/1).

والباحث يرجّح الرأي الذي ذهب إليه ابن عاشور، فالقصر هنا لا يصح؛ لأن:

- القصر يكون على المقدم وهو هنا قوله (بالآخرة)، فالمعنى أن يقينهم مقتصر على الآخرة. وليس المعنى أن اليقين بالآخرة مقتصر عليهم.

- القصر ليس مراداً، بل المراد هو توحيد الفاصلة، إذ إن القصر هنا لا يصح، فيقينهم ليس مقتصرًا على الآخرة، وكذلك ليس هم وحدهم من يوقن بالآخرة، فلا قصر هنا.

3- موضع الاستشهاد: قوله تعالى: ﴿... أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 21).

المسألة البلاغية: قصر المسند على المسند إليه في قوله تعالى: (اعبدوا ربكم)؛ ذكر البيضاوي في تعليقه على هذه الآية أن تقييد العبودية بقوله تعالى: (ربكم)؛ من باب التخصيص وقصر الشيء على الشيء، وهو من طريق قصر المسند على المسند إليه فقد قصرنا العبادة للرب سبحانه وتعالى. إذ يقول: «وإنما قال: (ربكم)، تنبيهًا على أن الموجب للعبادة هي الربوبية. (الذي خلقكم)، صفة جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل، ويحتمل التقييد والتوضيح إن خص الخطاب بالمشركين. وأريد بالرب أعظم من الرب الحقيقي» (61، 1/45).

وأما الكازروني فيرى أن الجملة تحتوي على القصر وعند ذلك سيكون المعنى: «الربوبية لا تكون صفة لغير الموجب للعبادة أي: ما الموجب للعبادة إلا الربوبية» (15، 1/106).

وهو يخالف رأي البيضاوي في أن القصر الوارد في الآية يلزمه ضمير الفصل الذي يفيد قصر المسند على المسند إليه كما في قولنا: «الكرم هو التقوى، والحسب هو المال. إذ تعني: لا كرم إلا التقوى، ولا حسب إلا المال. ويرى أن الموجب للعبادة ليس الربوبية فحسب، بل الخلق والإيجاد

بالآخرة. ولكنه قدم الجار والمجرور، تعريضاً بمن عداهم من أهل الكتاب وبأن إيمانهم بالآخرة كان عن يقين (16، 39/1).

وأورد الكازروني في حاشيته: «والمراد بقوله: (يوقنون)؛ أي: يوقنون إيقاناً غرضه أن حصر الإيقان عليهم أي على أهل الكتاب. «وقوله: (وبالآخرة هم يوقنون)، فإن قيل تقديم بالآخرة يفهم أنهم يوقنون بالآخرة لا غيرها فلا يكون فيه تعريض لغيرهم، قلت: مراده أن مجموع الأمرين المذكورين يدل على أن الحصر إضافي، أي هم لا غيرهم من اليهود يوقنون بالآخرة. وقوله: (هم يوقنون)؛ يدل على أن الحصر ليس بالنسبة إلى غيرهم مطلقاً، بل بالنسبة إلى من عداهم من أهل الكتاب. ولا يخفى أن التعريض بمن سواهم من أهل الكتاب إنما يتجه إذا كان المراد من الذين يؤمنون بما أنزل إليك مؤمني أهل الكتاب، وأما إذا كان المراد مطلق المؤمنين كان تعريضاً بمن سواهم مطلقاً (15، 61/1). وهنا قصر حقيقي إضافي.

#### تعقيب وتعليق:

الأصل في الجملة التي مسندها فعل أن يتقدم الفعل، فإن تقدم الاسم فإن ذلك يكون لسبب وغرض، ومن هذه الأغراض: تعجيل المسرة نحو: الحبيب حضر، أو لتعجيل المساءة نحو: السفاك حضر، أو للتعظيم نحو: الملك أعطاني الجائزة، أو التحقير نحو: الكئاس أهان سعيًا (56، 158/1). ويورد القزويني: «إن تقديم ما حقه التأخير يفيد التخصيص في غالب الأمر. وقوله تعالى: (وبالآخرة هم يوقنون)، فيه تعريض بأن الآخرة التي عليها أهل الكتاب ليست بالآخرة الحقيقية، وأما هؤلاء فإنهم يعتقدون بالآخرة التي هي من عند الله في شيء، أي بالآخرة الحقيقية يؤمنون لا غيرها كما اعتقد أهل الكتاب (50، 2/165).

أورد ابن عاشور في تفسيره عند قوله تعالى: (وبالآخرة هم يوقنون)، إن تقديم الجار والمجرور هو تقديم من باب الاهتمام، والتأكيد، وليس من باب الحصر (57، 1/240). وكلام الرمخسري الذي أشار إليه ابن عاشور: كالتالي: «وفي تقديم الآخرة وبناء (يوقنون)، على (هم)، تعريض بأهل الكتاب

مثل: (إياك نعبد وإياك نستعين)، بأنه تقديم للمعمول على عامله الذي يفيد الاختصاص والقصر. ذكر الرّمخسريّ قوله: (وإيائي فارهبون)، وهو مثل قولنا: زيداً رهبت، وهو أكثر تأكيداً في الاختصاص من قوله: (إياك نعبد) (61، 1/ 130).

وهذا التّقديم والتّأخير عند الطّبيّي كذلك يفيد الحصر مع التّوكيد، يقول الطّبيّي: هنا الآية تحتوي اختصاصاً مع توكيد (62، 5/ 352).

وهذا التّقديم فيه تخصيص وحصر، ودلالة هذا التخصيص التحذير كما في قولك: إياك إياك، وأنت تقصد التحذير والتخويف. ومعنى الآية ههنا احذروني وحدي (63، 1/ 208).

ويخلص الباحث إلى أنّ المشهور عند علماء البلاغة وأهل اللّغة أنّ تقدّم المعمول على عامله يفيد الاختصاص والقصر. «والشّاهد الوارد ههنا في جُمْلَتَي (وإيائي فارهبون)، و(إيائي فاتقون)، فيهما تقدّم المفعول به على فعله، وقد أفادَ هذا التّقديم التّخصيص والحصر، والمعنى: لا ترهبوا غيري من الشّركاء، ولا تتّقوا غيري من الشّركاء. ونظير هذا كثير في كتاب الله: كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: 129)؛ إذ المعنى: عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ: أي: أخصّه وحده بتوكلي، وقد فهم هذا من تقديم المعمول على عامله (64، 1/ 382).

وترى طائفة من أهل اللغة إلى أنّ تقدّم المعمول يُشعر بالاهتمام بشأن المقدّم دون التخصيص، وذكر سيبويه في كتابه: «وهم- يعني أهل اللّغة- يقدّمون ما هم به أُنْعى» (65، 1/ 384). ومثال ذلك كان توصي من طلب منك أن تنصحه فقول له: «بوالديك كن براً، ثم كن براً بالأقربين والأرحام» (66، 1/ 385).

ثم إنَّ ما ذهب إليه كلُّ من البيضاويّ والكازرونيّ- رحمهما الله- وغيرهما في تحديدهم لمعنى الاختصاص والقصر الكامن في الآية لا يمنع المعنى الذي ذهبت إليه الطائفة الأخرى التي استدلت بتقدّم المعمول لمزيد الاعتناء والاهتمام به فحسب. وبناءً على هذا يرى الباحث: أنّ التّقديم والتّأخير الحاصل في الجملة يدلُّ على القصر

أيضاً» (15، 1/ 106).

تعقيب وتعليق:

قد نجد في قوله تعالى: (اعبدوا ربكم)، أسلوب قصر على افتراض وجود ضمير فصل حتّى يفهم المعنى بشكل سليم داخلاً في أسلوب القصر. وذلك كقولنا في غير القرآن الكريم: الرّبُّ الخالق هو المعبود، وعند ذلك سيكون المعنى: لا معبود إلّا الرّبُّ الخالق سبحانه. أو إنّما المعبود الرّبُّ الخالق. وما ذكره البيضاويّ حقيقة هو ضرب من أضرب التّقييد في العبوديّة، بمعنى أن تكون العبادة متوجّهة للرّبِّ الخالق فحسب دون غيره كما صرّح بذلك جملة من العلماء أي: الزموا عبادة ربكم خالفكم وحده ولا تشركوا معه أحداً في عبوديته، إذ التوحيد أساس الدّين (59، 2/ 21).

أو هي من باب النعت للرّب سبحانه. يقول الكرجي في النكت أو هي من باب النعت للرّب سبحانه «وقوله: (...اعبدوا ربكم الذي خلقكم)، دليل على أنّ الذي في قوله: (اقرأ باسم ربك الذي خلق) من نعت الرّبِّ سبحانه» (60، 1/ 102).

ولا يرى الباحث أنّ في قوله تعالى: (اعبدوا ربكم الذي خلقكم)، ما يدلّ على القصر حسبما أشار الكازرونيّ.

4- موضع الاستشهاد: قوله تعالى: (وإيائي فأرهبون) (البقرة: 40).

المسألة البلاغيّة: الأمر من باب قصر الرّهبة على الله تعالى.

يقول البيضاويّ: «وإيائي فارهبون فيما تأتون وتذرون وخصوصاً في نقض العهد، وهو أكد في إفادة التّخصيص من (إياك نعبد)، لما فيه مع التّقديم من تكرير المفعول» (16، 1/ 75).

وذكر الكازرونيّ في حاشيته: في هذا التّقديم والتّأخير قصر يُشعر بأنّ المستحقّ للرّهبة هو الله تعالى لا غيره، ثمّ أرفد قائلاً: هذا ما ذهب إليه صاحب الكشف فاختراره أولى من حيث المعنى، لأنّه دالٌّ على دوام الرّهبة من الله تعالى. (15، 1/ 148)

تعقيب وتعليق:

ذهب الرّمخسريّ في هذه الآية وما شابهها

كُلُّ مِنْهُمَا مِمِّيزًا لَهُمْ عَمَّا عَدَاهُمْ (61، 1/ 202).  
والحال مشترك في كلتا الآيتين (أولئك على  
هدى)، و(أولئك عليهم صلوات)، من حيث قصرهم  
على هذه الأوصاف الواردة. وأمّا عن ضمير  
الفصل فيستدلّ به على التوكيد والحصر. وقد أشار  
إلى فائدته السمين الحلبيّ عند إعرابه لهذه الآية.  
فالضمير (هم)، عنده ضمير فصل، ويفيد التوكيد  
والحصر (67، 1/ 103).

وبعد هذا العرض يرى الباحث أنّ الرأى  
السديد الغالب ما سار عليه جمهور اللّغويين  
والبلاغيين من اعتماد القصر والاختصاص في هذه  
الآية، فلقد كثرت المؤكّدات من تكرار اسم الإشارة،  
وتقديم ضمير الفصل، وكون المقصور عليه معرّفًا  
ب (ال)، وقد جاءت كلّها للاستدلال بها على كمال  
المبالغة في القصر والتّخصيص (68، 1/ 175).

المطلب الثالث: أسلوب القصر باستخدام  
(إنّما) في حاشية الكازرونيّ  
1. موضع الاستشهاد: قوله تعالى: (قَالُوا إِنَّمَا  
نَحْنُ مُصَلِّحُونَ) (البقرة: 11).  
المسألة البلاغيّة: أسلوب القصر والقصر بـ  
(إنّما):

يرى البيضاوي أنّ ردهم على الناصح فيه  
مبالغة، بمعنى أنّه لا يصح أن تخاطبنا بذلك، فإننا  
متمحضون للإصلاح، خالون من الفساد، لأن  
(إنّما)، تفيد أنّ ما بعدها مقتصر على ما بعده (16)،  
46/1. فالغرض من القصر في الآية تخصيص  
المبتدأ بالخبر أي حصر عملهم بالإصلاح لا غيره،  
ومثّل له البيضاويّ بجملة: إنّما زيد منطلق، ومثّل  
لقصر الفعل على الفاعل بجملة: إنّما ينطلق زيد،  
وذكر فائدة القصر وهي المبالغة.

وذكر الكازرونيّ في حاشيته: في قوله جل  
شأنه: (قالوا إنّما نحن مصلحون)، وهنا غرضان:  
أحدهما: المبالغة في وصفهم بالإفساد، وهذا  
ناظر إلى ما فهم من كلامهم من قصرهم أنفسهم  
على الإصلاح.

والآخر: المبالغة في دفع تعريضهم على  
المؤمنين، وهذا أيضًا مفهوم من كلامهم.  
لكنّ هذا الغرض مستفاد من تعريف الخبر

والتّخصيص، مع ما فيه من التّعظيم والاهتمام  
والعناية.

5- موضع الاستشهاد: قوله تعالى: (أُولَئِكَ  
عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ  
الْمُهْتَدُونَ) (البقرة: 157).

المسألة البلاغيّة: القصر بضمير الفصل  
لم يذكر البيضاويّ ما يتعلّق بالحصر في هذه  
الآية.

أمّا الكازرونيّ فتناول الحصر فيها بقوله:  
«وإيراد ضمير الفصل المفيد للحصر، إذ لو لم يكرر  
(أولئك)، لم يلزم أن يكون الضمير ضمير فصل.  
فإن قلت كيف حصر الاهتداء في المسترجعين؟  
قلت: المراد حصر الاهتداء بما وجب عند المصائب  
لا مطلق الاهتداء» (15، 1/ 202).

تعقيب وتعليق:

يشير الكازرونيّ ههنا إلى فكرة بديعة في  
النّظم القرآنيّ، وهي مجيء ضمير الفصل بعد اسم  
الإشارة، ويرى أنّ السّبب هو تكرار اسم الإشارة،  
أمّا سبب التّكرار فهو الاعتناء البالغ بالمسند إليه،  
وأنّ هذا التّكرار استدعى وجود ضمير فصل بين  
المسند إليه (أولئك)، وبين المسند (المهتدون)، ثمّ إنّ  
مجيء ضمير الفصل جاء لغاية بلاغيّة هي التّأكيد  
على أنّ من كانت هذه صفته فهو في زمرة المهتدين  
حقًا وصدقًا، والأذين يعدّون إلى ربّهم إذا ما ألّمت  
بهم المصائب.

وشبيه بذلك ما جاء في قوله تعالى: (أولئك  
على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون)؛ حيث  
ورد اسم الإشارة (أولئك)، مكرّرًا للتنبيه على  
اتّصافهم بالإيمان بالغيب وسائر ما ذكر كما نبّه  
كلّ من الرّمخسريّ والطّبيّ والكازرونيّ إلى ذلك،  
فقد أشاروا إلى فائدة أخرى جاءت من تكرار اسم  
الإشارة، ممّا يضيف عليهم تخصّصًا بتلك المأثرتين  
(الهدى والفلاح)، وتحقق ما سبق من أوصاف  
فيهم (الإيمان بالغيب وإقام الصّلاة)، فقد ورد اسم  
الإشارة (أولئك)، للتنبيه على اتّصافهم بالنّقوى  
والإيمان بالغيب وسائر ما ذكر، كما أنّه يقتضي  
الأثر بالهدى ويقتضي الأثر بالفلاح، وهذا التّكرار  
يفيد اختصاصهم بكلّ واحد منهما على حدّة فيكون

بزعمهم -أي الكفار- فصلاحهم ظاهر للعيان لا ينكره أحد كما ادعوا، وجاءت الآيات بعدها للرد عليهم بنفس الأسلوب (ألا إنهم هم المفسدون) (71، 411/1).

والطريقة المستخدمة في القصر هنا هي (إنّما)، وهي واحدة من طرق القصر المشهورة. ويضيف عليها الميداني معنى آخر يستفاد في باب القصر بالإضافة إلى الأداة (إنّما)، ومن ذلك إضافة ضمير الفصل إلى الجملة ممّا يفيدها قصرًا بالنظر إلى قرائن الأحوال، والمقصود عليه هو ما دلّ عليه ضمير الفصل (72، 1/ 245). فهم يدّعون أنهم مصلحون وأن ذلك أمر ظاهر، من شأنه ألا يجهله المخاطب ولا ينكره؛ ولذلك جاء (ألا إنهم هم المفسدون)؛ للردّ عليهم مؤكّدًا بـ: إيراد الجملة الاسميّة الدّالة على التّبات، وتعريف الخبر الدّال على الحصر، وتوسيط ضمير الفصل المؤكّد لذلك، وتصدير الكلام بحرف التّنبية الدّال على أنّ مضمون الكلام ممّا له خطر، وبه عناية، تعقّبه بما يدلّ على التّقريع والتّوبيخ؛ وهو قوله: (ولكن لا يشعرون) (73، 269). وهذا ما أكّده الكازروني بقوله: ههنا غرضان: أحدهما المبالغة في وصفهم بالافساد. والآخر: المبالغة في دفع تعريضهم على المؤمنين» (15، 1/ 83).

2. موضع الاستشهاد: قوله تعالى: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ) (البقرة: 173).

المسألة البلاغية: القصر — (إنّما)

يورد البيضاوي: فإن قيل: (إنّما)، تفيد قصر الحكم على ما ذكر وكف من حرام لم يذكر؟ والمراد قصر الحرمة على ما ذكر ممّا استحلّوه لا مطلقًا، أو قصر حرّمته على حال الاختيار كأنّه قيل: «إنّما حرم عليكم هذه الأشياء مالم تضطروا إليها» (16، 119/1).

وذكر الكازروني في حاشيته: أنّ معنى الآية ليس هو قصر الحرمة على ما ذكر، بل معناه ما حرّم عليكم هذه الأشياء أي الميتة في حال من الأحوال إلّا في حال الاختيار فيكون هناك مستثنى محذوفًا مقدّرًا بقرينة قوله تعالى: (فمن اضطر) (15، 1/ 211).

(المفسدون)، وتوسيط الفصل (إنهم هم المفسدون)» (15، 1/ 83).

نقل الإمام الكازروني كلام الشّريف العلّامة أنّه: في وجه المبالغة في (تعريف الخبر وتوسيط الفصل) أنّ:

الأوّل: يفيد حصر المسند إليه في المسند (المفسدون).

والآخر: ضمير الفصل أي توسّطه يفيد تأكيد هذا الحصر.

ففي قولهم: (إنّما نحن مصلحون)، قصروا أنفسهم على الاصطلاح قصر إفراد..... ناسب في ردهم: أن يقصروا على الإفساد قصر قلب، أي هم مقصودون على الإفساد. رد الكازروني فقال: يردّ عليه بأنّ تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ كما هو المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال، وأنّ ضمير الفصل يفيد هذا الحصر ويؤكّده (15، 1/ 83).

تعقيب وتعليق:

يرى الرّاعب الأصفهاني أنّ أسلوب القصر المستخدم ههنا للتعبير عن فسادهم وإفسادهم بصورة الصّلاح، والواقع خلاف ما ادّعوه، يقول: «وقولهم: (إنّما نحن مصلحون)، فيه تنبيه أنّهم يتصوّرون إفسادهم بصورة الإصلاح لما في قلوبهم من المرض، كما في قوله عز وجل: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ (فاطر: 8)، (69، 1/ 100).

ويرى السّكاكي أنّه من باب قصر المسند على المسند إليه ومفاد قوله كالتّالي: «قوله سبحانه: (إنّما نحن...)»، أي يقولون نحن مقصودون على الصّلاح لا يتأتّى ممّا أمر سواه» (70، 197).

وفائدة قصر أنفسهم على الصّلاح بأنّما فيها بليغ أثر معنويّ قد أشار إليها السّبكي؛ فالكفّار والمنافقون ألّبسوا أنفسهم لباس النّفوق، وادّعوا- باطلاً- أنّ صلاحهم أمر ظاهر لا يُنكر. يفهم هذا المعنى من خلال الوسيلة (إنّما)، دون غيرها في الحصر. يقول السّبكي: عدل سبحانه وتعالى عن القصر بالنفي والاستثناء إلى الأداة (إنّما)؛ لأنها تحمل معنى تأكيد صلاحهم الذي يجهله الصحابة

### تعقيب وتعليق:

قوله سبحانه: (إنما حرم عليكم الميتة...); أي: ما حَرَّمَ عليكم إِلَّا الميتة. وتأويل الكلام: إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ اللَّهُ عليكم من المطاعم الميتة والدَّم وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ، لا غير ذلك» (74، 54/3).

و(إنما)، عند الرَّجَّاج والقرطبي لا تحتل إلا وجهًا واحدًا وهو التَّخْصِيس والقصر لا غير، يقول الرَّجَّاج: «ويكون المعنى ما حَرَّمَ عليكم إِلَّا الميتة، والدَّم وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ؛ لأنَّ (إنما)، تأتي إثباتًا لما يذكر بعدها لما سواه. كما في قول الشاعر (75):

أَنَا الذَّائِدُ الْخَامِي الدِّمَارُ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

يقول إِنَّهُ حَامِي مجد وشرف ومآثر قومه، ولا يستطيع القيام بهذه المهمة إِلَّا هو ومثله (76)، (151).

والمعنى ما يدافع عن أحسابهم إِلَّا أنا أو مثلي ف (إنما)، كلمة موضوعة للحصر، تتضمن النَّفْيَ والإثبات، فتثبت ما تناوله الخطاب وتنفي ما عداه، وقد حصرت ههنا التَّحْريم، لا سِمْما وقد جاءت عقيب التَّحْلِيل في قوله تعالى: (...كلوا من طيبات...)، فأفادت الإباحة على الإطلاق، ثُمَّ عَقِبَهَا بِذِكْرِ الْمَحْرَمِ بكلمة (إنما)، الحاصرة (77، 2/216).

وأما النحاس: فـ(إنما)، فيها «وجهان: الأول: أداة واحدة.

والثاني: حرف توكيد وما موصولة.

وقوله تعالى: (إنما حرم عليكم الميتة...)، نصب بحرَّم، و«ما» كافة، ويجوز أن تجعلها بمعنى الذي وترفع الميتة والدَّم وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ» (78، 1/90).

وأما الطَّبِيُّ فيرى فيها أداة للقصر تنفي النَّفْيَ والإثبات، وهذا لا يمنع أن تكون «ما» في (إنَّمَا)، موصولةً نَقْلًا عن أبي البقاء العكبري. يورد الطَّبِيُّ: «والمختار أن «ما»: كافة لاتباع سَنَةِ الْكِتَابَةِ، المعنى: ما حَرَّمَ عليكم إِلَّا الميتة؛ لأنَّ (إنَّمَا)، تأتي إثباتًا لما يذكر بعدها ونَقْبًا لما سواه. وقال أبو البقاء: يجوز أن يكون (ما)، بمعنى: الَّذِي، والميتة: خبر إن، ويجوز أن تكون: كافة، والميتة:

أقيم مقام الفاعل» (97، 3/197).

وإذا ما عدنا إلى كتاب سيبويه وجدنا (إنما)، يصحُّ فيها الوجهان. أن تكون حرفية وهي مكفوفة كافة، والوجه الآخر أن تكون من حرفين «إن» التَّوكِيدِيَّة و«ما» الموصولة. ثُمَّ سرد أمثلة من القرآن الكريم لكلٍّ من الوجهين. فمن الأوَّل قوله تعالى: (إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحْدٌ) (النساء: 171)، (إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ) (هود: 12) ومن أمثلة الوجه الآخر، قوله تعالى: (إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَحَرٌ) (طه: 69)، (80، 2/138).

وبناءً على ما تقدم يرى الباحث ثبوت صحَّة الوجهين في (إنما)، ويميل إلى ما مال إليه أكثر المعربين للقرآن الكريم في هذه الآية على جعل (إنما)، حرفًا واحدًا يوتى به لغرض القصر والتَّخْصِيس، وذلك لأنَّه وجه بعيد التَّكَلُّف، متقبَّل المعنى. قال أبو إسحاق الرَّجَّاج: «وَالَّذِي اخْتَارَهُ أَنْ تَكُونَ «ما» هي الَّتِي تَمْنَعُ «إن» مِنَ الْعَمَلِ، وَيَكُونُ الْمَعْنَى: «ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا الميتة»، لأنَّ (إنما)، تأتي إثباتًا لما يُذَكَّرُ بعدها، ونَقْبًا لِمَا سِوَاهُ (81، 2/328).

المطلب الرَّابِع: أسلوب القصر عن طريق التَّعْرِيف (بضمير الفصل) في حاشية الكازروني 1. موضع الاستشهاد: قوله تعالى: (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (البقرة: 5).

المسألة البلاغية: قصر المسند إليه على المسند بضمير الفصل «هم».

يقول البيضاوي: «هم: فصل يفصل الخبر عن الصِّفَةِ ويؤكد النسبة، ويفيد اختصاص المسند إليه» (16، 1/40).

وقال الكازروني: من فوائد الضَّمِير (هم)، إفادة قصر المسند على المسند إليه، وجاء بمثاليين؛ الأوَّل: (إن الله هو الرزاق).

والآخر: (كنت أنت الرقيب عليهم). ثُمَّ ذكر أَنَّ تعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدأ، وإن لم يكن هناك ضمير فصل، وتعريف المبتدأ بلام الجنس يفيد قصره على الخبر. وضمير الفصل (هم)، السَّابِق على الخبر يثبت هذا الحصر» (15، 1/65).

### تعقيب وتعليق:

إنَّ القصر الوارد في هذه الآية الكريمة قصر المسند إليه على المسند، من نوع القصر بالتعريف، بالإضافة إلى توسُّط ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر، والذي يفيد مزيد مبالغة وكمال اعتناء جاء في صورة قصر جنس المعنى على المخبر عنه (82، 402).

وقد نبّه كلُّ من الرّمخسريّ والطّبيّ والكازرونيّ إلى فائدة أخرى جاءت من تكرار اسم الإشارة، ممّا يضيف عليهم تخصيصًا بتلك المأثرتين (الهدى والفلاح)، وتحقّق ما سبق من أوصاف فيهم (الإيمان بالغيب وإقام الصّلاة)، فقد ورد اسم الإشارة (أولئك)؛ للتنبيه على اتّصافهم بالتّقوى والإيمان بالغيب وسائر ما ذكر، كما أنّه يقتضي الأثر بالهدى ويقتضي الأثر بالفلاح، وهذا التّكرار يفيد اختصاصهم بكل واحد منهما على حدة فيكون كلّ منهما مميزًا لهم عما عداهم (83، 1/ 45، 113/2).

وأما عن ضمير الفصل فيستدلُّ به على التّوكيد والحصر. وقد أشار إلى فائدته السّمين الحلبيّ عند إعرابه لهذه الآيات. فالضمير (هم)، عنده ضمير فصل، ويفيد التّوكيد والحصر (84، 1/ 103).

فالآية بما احتوته من تعريف للمسند والمسند إليه، ومجيء ضمير الفصل بين المقصور والمقصود عليه، وتكرار اسم الإشارة (أولئك)؛ فإن ذلك كلّه يصب في باب التّخصيص وقصر المتّصّفين بالإيمان بالغيب، والحرص على الصّلاة والزّكاة أن تكون لهم وحدهم الهداية في دار الدّنيا، والفلاح في الدّار الآخرة دون غيرهم.

2. موضع الاستشهاد: قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: 12).

المسألة البلاغيّة: ضمير الفصل (هم)، للحصر والقصر.

يصرّح البيضاويّ وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم (إنّما نحن مصلحون)، من التعريض للمؤمنين، والاستدراك بـ (لا يشعرون)، (16، 1/ 46).

وذكر الكازرونيّ: (قوله- أي المصنف-

وتعريف الخبر وتوسيط الفعل... إلخ)، الظاهر إعرابهما بالجر للعطف على ما سبق ولمجيء ما بعده بالجر، وهو قوله والاستدراك بلا يشعرون والمعنى أنّه ردهم أبلغ رد للاستئناف وإيراد (ألا)، و (إن)، وتعريف الخبر وضمير الفصل الكائنين لرد تعريضهم وتوضيح الكلام أنّ ههنا غرضين: أحدهما المبالغة في وصفهم بالإفساد وهذا ناظر إلى ما فهم من كلامهم من قصرهم أنفسهم على الإصلاح. والآخر المبالغة في دفع تعريضهم على المؤمنين وهو أيضًا مفهوم من كلامهم لكنّ هذا الغرض مستفاد من تعريف الخبر وتوسيط الفصل. قال الشريف العلامة: قيل في وجه المبالغة في تعريف الخبر وتوسيط الفصل إن الأول يفيد حصر المسند إليه في المسند والثاني يفيد تأكيد هذا الحصر، وهذا وإن كان مناسبًا لردّ دعواهم الكاذبة فإنهم لما قصرُوا أنفسهم على الاصطلاح قصر أفراد ناسب في ردهم أن يقصروا على الإفساد قصر قلب أي هم مقصرون على الإفساد ولا حظّ لهم في الإصلاح، لكن يُردّ عليه إن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ، وإن ضمير الفصل يفيد هذا الحصر ويؤكد»، (15، 1/ 83).

### تعقيب وتعليق:

ولقد جاء الجواب على قولهم متصّفًا بالقوة؛ ففي هذه الآية تأكيدات كثيرة؛ لتناسب حال المنافقين في بطلان دعواهم وردّها عليهم. قال إبراهيم الحنفي (هو إبراهيم بن محمّد بن عرب شاه الأسفراييني عصام الدين: صاحب (الأطول - ط) في شرح تلخيص المفتاح للقزويني، في علوم البلاغة. ولد في أسفرايين (من قرى خراسان) وكان أبوه قاضيهما، فتعلم واشتهر وألف كتبه فيها. وزار في أواخر عمره سمرقند فتوفي بها. وله تصانيف غير (الأطول) منها (ميزان الأدب - ط) و (حاشية على تفسير البيضاوي) في الأزهر». الزركلي): «جاء قوله: (ألا إنّهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون)، للردّ عليهم متبنيًا لإفسادهم ونفي الصّلاح عنهم بما ترى من تصدير الكلام بحرف التّنبية الموجب لكمال العناية بتفهيمه، وبإبان، واسميّة الجملة، وبضمير الفصل الذي للتأكيد عندما يفيد

المخبر عنه لقصدك المبالغة وذلك قولك: زيد هو الجواد وعمرو هو الشجاع، تريد أنه الكامل إلا أنك تخرج الكلام في صورة تؤهم أن الجود أو الشجاعة لم توجد إلا فيه» (81، 179).

فالحصر قد يفيد المبالغة، وممن ذكر ذلك المؤيد بالله في الطراز، فإذا ورد في المقصور عليه التعريف باللام فأنت تقصد المبالغة في الخير، فتقصر جنس المعنى على المخبر عنه كقولك: زيد هو الجواد، وعمرو هو الشجاع، تريد أنه هو المختص بالمعنى دون غيره. وأنت إذا قصدت هذا المعنى فلا يجوز العطف عليه على جهة الاشتراك، فلا يجوز أن تقول: زيد هو الجواد وعمرو؛ لأنه يبطل المعنى، ومن هذا قوله تعالى: (والكافرون هم الظالمون)، وقوله: (أولئك هم المؤمنون حقًا)، أي أنهم المختصون بهاتين الصفتين دون غيرهم (85، 13/2).

وقد تكلم من المعاصرين فاضل السامرائي عن هذا النوع من أسلوب القصر، واشترط فيه أن يكون مسبوقاً بضمير الفصل وأن يكون المقصور عليه معرّفًا بـ «أل» حتى يستدل به على كمال المبالغة في القصر. ومنه قوله تعالى: (...وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (الرعد: 5)، هذا صنف من أصحاب النار، وهناك أصناف أخرى غيرهم، ولكن لكون إنكار اليوم الآخر كبيرة لا تغتفر جعل منكريه هم أصحاب النار وقصرها عليهم مبالغة» (86، 1/175).

وقد يرد في هذا المقام السؤال التالي: كيف حصر الله تعالى الظلم بالكفرة فحسب، بقوله: (والكافرون هم الظالمون)، والمعروف أن هناك كثيرًا من الظلمة؟ والجواب أن الكفرة هم الأشدّ ظلمًا من غيرهم، فجاء على هيئة تخصيصهم به. ويشبه هذا المعنى ما ورد في قوله تعالى: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) (فاطر: 28)؛ فالعلماء أشدّ الناس خشية لله تعالى رغم خشية غيرهم منه (87، 1/274).

ويرى فضل عباس أن الكافرين المعنيين بهذه الآية ليسوا بمطلق الكافرين، كما ورد عند أغلب المفسرين، بل هم الذين يجحدون نعم الله وآلاءه.

الحصر، وتبعرّف المسند المفيد لحصر الإفساد فيهم ادعاء، والحصر على تأكيد وإدعاء حصر الفساد فيهم تأكيد آخر، هذا وهنا تأكيد آخر لم يشر إليه المصنّف، وهو توبيخهم وتقريعهم بقوله: (ولكن لا يشعرون)، (84، 1/562). ويمكن القول: أن الكازروني قد جانب الصواب في توجيهه لـ «ألا» أن تكون للاستفهام والإنكار.

3. موضع الاستشهاد: قوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: 254).  
المسألة البلاغية: ضمير الفصل (هم)، للحصر والقصر.

يرى البيضاوي أن المراد بالكافرين هنا مانعو الزكاة، فهم ظالمون لأنهم صرفوا المال في غير وجهه، وترك الزكاة من صفات الكفار (16، 1/153، 25/3).

وذكر الكازروني في حاشيته: قوله تعالى: (والكافرون هم الظالمون)، فقد فصل القول فيها ثم رجّح أحدها. وتفصيله فيها كالتالي: إذا قيل ضمير الفصل هنا (هم)، للحصر فيجب أن يكون الظلم مقصوراً على الكفار لا يتعداهم إلى غيرهم. ثم ردّ هذا الوجه بحجة أن الفاسقين أيضاً هم ظالمون (15، 1/257).

ثم بين أن الضمير قد يأتي فقط لمجرّد التذكير أو لأجل قصر المسند إليه على المسند. ثم ذكر رأي التّفاضلي في شرح التّأخير بأن ضمير الفصل قد يكون لمجرّد التّوكيد وذلك إذا كان التّخصيص حاصلًا بدون ضمير الفصل. ويكون ذلك بأن يأتي في السياق ما يوحي بقصر المسند على المسند إليه مثاله: (إن الله هو الرزاق)، أو قصر المسند إليه على المسند مثاله: الكرم هو النّقى (15، 1/257).

#### تعقيب وتعليق:

إن القصر والتّخصيص الوارد في هذه الآية الكريمة من نوع قصر المسند إليه على المسند، أو هو من نوع القصر بالتّعريف، وفي هذا السياق مزيد مبالغة وكمال اعتناء جاء في صورة قصر جنس المعنى على المخبر عنه. فقد جاء عن الجرجاني: «القصر بالتّعريف: أن تقصر جنس المعنى على

وتابعه فيها الكازروني.

لم يرد مصطلح (علم المعاني)، عند تفسير البيضاوي، ولكن ورد مصطلح (النظم)، ويبدو أن مفهومه في تفسيره هو نفسه الذي عند عبد القاهر الجرجاني إذ يتعلق بالمعنى ومراعاة قوانين النحو ومناهجه وأصوله. لقد ذكر البيضاوي أن إعجاز القرآن في حسن نظمه الذي يعجز عنه كل بليغ، كما ذكر البيضاوي أن تغيير النظم بتقديم ما حقه التأخير وتأخير ما حقه التقديم هو الأبلغ في النص القرآني، وقد ذكر البيضاوي أن النظم لا يتعلق فقط بالجانب النحوي وإنما يراعى فيه ترتيب الحدث والتدرج الدقيق في سرد القصص القرآنية، ويبدو من تطرق البيضاوي إلى النظم في تفسيره أن مفهومه عنده لا يخرج عن مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني استعمل الإمام الكازروني في حاشيته أوصافاً ومصطلحات محدّدة من مثل تغيير النظم، والإخلال بالنظم، والنظم غير الملائم، واختلاف النظم، وتفكيك النظم، وأطراف النظم، ومراعاة النظم.

حاول الكازروني أن يفدّ الحجة بالحجة، والرأي بالرأي، وهو يميل إلى رأي الأكثرية من علماء البلاغة. والذي يظهر للباحث أن إعجاز القرآن الكريم يكون في النظم من جهة، وهو العمدّة في اعتبار النص القرآني نصّاً معجزاً، ولا يكون الإعجاز في النظم وحده، بل في وجوه متعدّدة، منها المفردة أيضاً. ولكن ليست المفردة - في ذاتها - معجزة، بل في الموضع الذي جاءت فيه، وفي الترتيب الذي أخذت مكانها منه.

تفسير القاضي البيضاوي المسمّى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، من أجل كتب التفسير وأكثرها قيمة ومكانة، تناوله العلماء على مرّ العصور بالشرح والتحشية والتعليق والتوضيح، وهو كتاب متوسّط الحجم، جمع بين التأويل والتفسير وفق أصول اللغة العربية، ووضع الأدلة على أصول أهل السنة، وقد التزم أن يختم كل سورة بما يروى في فضلها من الأحاديث، غير أنه لم يتحرّر فيها الصحیح. وتأتي أهميته من أنه تلخيص لما جاء في الكشف، والتفسير الكبير، وتفسير الرّاجب، وشرح لعددٍ من المسائل اللغوية والبلاغية. وزاد

يقول: إن الكافرين في هذه الآية هم جاحدو النعم بدلالة السياق، والظلم مقصور عليهم توبيخاً لهم وكان كل ظلم قياساً إلى ظلمهم لا يعتبر (88، 2/ 117).

وهنا يظهر أن ضمير الفصل (هم)، الوارد في الآية بالإضافة إلى تعريف المسند باللام قد أفاد معنيين اثنين:

الأول: المبالغة في الادعاء لمقصد الجملة. والثاني: فائدتهما للقصص أو الحصر بأنّ الظلم صفة ملازمة للكافرين الجاحدين لنعم الله وفضله. أيضاً يرد بالظلم وضع الأمر في غير موضعه كما قاله الزّجاج وهو أصل الظلم في اللغة (89، 336 / 1).

- الخاتمة:

وفي خاتمة البحث، وقف الباحث على جملة من النتائج، يمكن إيجازها بما يلي: وضّح البحث العلاقة بين مباحث (علم المعاني) - وهي أحد أقسام البلاغة الثلاثة (البيان، والبديع، والمعاني) - وبين تفسير القرآن الكريم؛ حيث إنّ المفسّرين الأجلاء يعتمدون في تفسيراتهم على التحليلات اللغوية بمستوياتها المختلفة وربطها بالمعنى من خلال (علم المعاني).

قام البحث بتناول أسلوب القصر - أحد مباحث علم المعاني - بحسب ما تطرّق إليه العلامة الفاضل أبو الفضل القرشي الصّديقي الخطيب الكازروني، من خلال حاشيته - في الهامش - على تفسير القاضي ناصر الدّين أبي سعيد عبد الله البيضاوي، المسمّى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل).

أبرز البحث بعض أعمال عالمين جليلين في مجال التفسير، وهما البيضاوي والكازروني؛ حيث إنّ تفسير البيضاوي مع حاشية الكازروني يعتبر من الكتب القيمة لباحثي العلوم القرآنية - بصورة خاصة - وغيرهم من المتخصّصين في العلوم الإسلامية - بشكل عامّ - وهو يقع في نطاق دراسات علوم القرآن الكريم وما يتّصل بها من تخصّصات تتعلّق بتفسير القرآن العظيم وفهم معانيه وإدراك تأويلاته التي تعتبر هدفاً رئيساً عند البيضاوي

من أهميته كثرة الحواشي والشروح. تناول الكازروني عدة آيات قرآنية ورد فيها أسلوب القصر بأساليبه المختلفة، من أبرزها ما يتعلق بالمسند والمسند إليه، والتقديم والتأخير، والتذكير والتعريف. وهي أبواب رئيسة في علم المعاني. لكن الأبواب مترابطة والمباحث متداخلة من باب الإعجاز اللغوي القرآني؛ حيث إننا نجدته يتحدث عن أكثر من مسألة متعلقة بعلم المعاني تحت آية واحدة من دواعي الترابط النصي والتماسك اللغوي.

#### المصادر والمراجع:

1. الزاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم) مادة (عنا)، ص 591. محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرؤفقي الإفريقي (ت: 711هـ)، جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، ط 3 عدد المجلدات 15 (بيروت: دار صادر 1414 هـ)، مادة (عنا)، 15: 106.
2. محمد مطلوب، مصطلحات بلاغية، (بيروت: الدار العربية للموسوعات 1427 هـ – 2006 م)، 276/3. عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن، 89.
3. محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (ت: 739 هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، (بيروت: دار الجيل)، 1/ 55. ومحمد بن إبراهيم الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، تدقيق: يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة العصرية)، 74.
4. ابن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 593هـ)، صاحب في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: مصطفى الشويهي، (بيروت: مؤسسة بدران 1383 هـ – 1964 م)، 133.
5. عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن، (مصر: دار المعارف)، 91.
6. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني (ت 174هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، (القاهرة: مطبعة المدني)، ط 3، 1413 هـ – 1992 م)، 81، 65-64.
7. محمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، و(الكويت: وكالة المطبوعات 1393 هـ – 1973 م)، 60-63.
8. يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت 626هـ)، مفتاح العلوم، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، (بغداد: مطبعة دار الرسالة، 1402 هـ – 1982 م)، 341. ابن النائم، المصباح في المعاني والبيان والبدیع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ – 2001 م)، 4.
9. القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله البضاوي، التفسير المسمى أنوار التنزيل وأسرار

- التأويل، وبهامشه: حاشية العلامة الفاضل الكازروني، أبي الفضل القرشي الصديقي الخطيب، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ط، د.ت)، 2/ 110.
10. أبو الفضل القرشي الصديقي الخطيب الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ط، د.ت)، 1/ 2- 3- 10- 22- 31- 40- 51- 68- 84- 92- 98- 112- 150- 151- 186- 190- 198- 206- 208- 223- 232- 238- 289- 180/ 2- 180/ 3- 105- 170- 23/ 4- 105- 50- 105/ 1- 3- 112- 150- 194- 180/ 2- 105/ 3- 23/ 4.
11. محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005 م)، 192 وما بعدها.
12. سهل ديرشوي، فصاحة المفردة القرآنية ومنهج اصطفاها: سورة إبراهيم نموذجًا، مجلة IHYA التولية للدراسات الإسلامية، المجلد الثالث، العدد الثاني، 2013، 145.
13. عبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ)، 1/ 52.
14. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، (ت 835 هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 3 1407 هـ)، 1/ 540.
15. حاشية الكازروني
16. تفسير البيضاوي، 2/ 153.
17. جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي، المفصل في تفسير القرآن الكريم «تفسير الجلالين»، تحقيق: وشرح وإعراب: فخر الدين قباوة، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008 م)، 448.
18. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984 هـ)، 7/ 128.
19. تفسير الجلالين، 488.
20. تفسير البيضاوي، 3/ 212.
21. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت 771 هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناجي وعبد الفتاح الحلو، (هجر للنشر والتوزيع، ط 2 1413 هـ)، 4/ 217. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، (ت 774 هـ)، طبقات الشافعيين، تحقيق: أحمد هاشم ومحمد عزب، (مكتبة الثقافة الدينية، 1413 هـ – 1993 م) 427.
22. يوسف أحمد علي، البيضاوي ومنهجه في التفسير، رسالة دكتوراة بإشراف: محمد شوقي خضر السيد، (السعودية: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، د.ت)، 10.
23. أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان الياضي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ - 1997 م)، 4/ 165.
24. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، 1/ 187.
25. شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن محمد ابن محمد بن علي بن أحمد، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (بيروت: دار الجيل، د.ط، 1993 م)، 1/ 123.
26. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1/ 186.
27. الياضي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، 4/ 220. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1/ 187. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت:

- دار إحياء التراث العربي، دت) 2/ 266.
28. محمّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 3، دت)، 2/ 67. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1/ 186.
29. الزرقاني، محمّد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، 2/ 67. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1/ 186. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، 1/ 462.
30. محمّد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، (القاهرة: مطبعة البحوث الإسلامية في الأزهر، د. ط، 1970 م)، 90-91.
31. علاء جميل أبو عزة، البيضاوي وجهوده البلاغية في ضوء تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (غزة: الجامعة الإسلامية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، 1436 هـ/ 2015 م)، 22.
32. سعد بن عبد العزيز الذريهم، قضية الإعجاز في تفسير البيضاوي: دراسة بلاغية، (ليبيا، مجلة جامعة سيها العلوم الإنسانية، المجلد الرابع عشر، العدد الأول، 2015 م)، 55.
33. رضي الدين محمّد بن إبراهيم بن يوسف ابن الحنبلي، ذرّ الحبيب في تاريخ أعيان حلب، تحقيق: محمود أمحمد الفاخوري، يحيى زكريا عبّارة، (دمشق: وزارة الثقافة، د. ط، 1972 م)، 1: 154. وأحمد بن محمّد الأدنه وي، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزّي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1997 م)، 374. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1/ 190.
34. صفي الدين عبد المؤمن البغدادي، مرآة الاطلاع على أسماء الأئمة والبقاع، (بيروت: دار الجيل، 1412 هـ)، 3/ 143. حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود الأروناؤوط، (إسطنبول، مكتبة إرسيا، د. ط، 2010 م)، 5/ 234.
35. ابن الحنبلي، ذرّ الحبيب في تاريخ أعيان حلب، 1/ 154.
36. حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، 5/ 235.
37. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1/ 190.
38. عبد الحيّ فخر الدين الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، (بيروت: دار ابن حزم، 1420 هـ/ 1999 م)، 4/ 301.
39. عبد الحيّ بن محمّد الحنبلي ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد الحميد الأروناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، 1406 هـ - 1986 م)، 10/ 221.
40. ابن الحنبلي، ذرّ الحبيب، 1/ 154. هو المواقف في علم الكلام للعلامة عضد الدين بن عبد الرحمن بن محمّد الإيجي القاضي المتوفى سنة 756 هـ.
41. نور الدين محمّد بن محمّد القرشي الشافعي الكازروني، (ت 923 هـ) تفسير الكازروني المسمى: الصراط المستقيم في تبيان القرآن الكريم، تحقيق: أبي الحسن عبد الله بن عبد العزيز الشبراوي، (القاهرة: دار الرسالة، 2017 م).
42. الحسني عبد الحيّ فخر الدين، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 5/ 608.
43. صفي الدين محمّد بن محمّد بن عبد النبي المقدسي القشاشي، السمت المجيد في سلاسل أهل التوحيد، ويليّه ضوء الهالة في ذكر هو والجلالة، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، الحسني الشاذلي الدرقاوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط و د. ت)، 164.
44. الأدنه وي، أحمد بن محمّد، طبقات المفسرين، 473. طاهر، محمّد، نيل السائرين في طبقات المفسرين، 337.
45. حاشية الكازروني، 2/ 213-212-204.

46. محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (ت: 370 هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، عدد المجلدات (8)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001 م)، مادة (قصر)، 8/ 279.
47. ابن منظور، لسان العرب، مادة (قصر)، 97/ 5.
48. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 252 وما بعدها. السكاكي، مفتاح العلوم، 507.
49. الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، 1/ 34-35.
50. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 1/ 75.
51. المؤيد بالله، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، 2/ 40.
52. عبد المتعال الصعيدي، (ت 1371 هـ)، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، (ط 17، 1426 هـ - 2005 م)، 1/ 192.
53. محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب: دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 7)، 88.
54. محمد مطلوب الناصري الصيادي الرفاعي، أساليب بلاغية، الفصاحة- البلاغة - المعاني، (الكويت: وكالة المطبوعات 1980 م) 188.
55. فاضل السامرائي، معاني النحو، (الأردن: دار الفكر، 1420 هـ - 2000 م)، 1/ 151.
56. فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، 1/ 158.
57. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 240.
58. الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، 1/ 42.
59. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، عناية القاضي وكفاية الرازي، 2/ 21.
60. محمد محمد بن علي بن محمد الكرّجي القصاب (ت ٦٣٠ هـ)، التلّك الدّالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، (دار القيم - دار ابن عفان 1424 هـ - 2003 م)، 1/ 102.
61. الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، 1/ 130.
62. شرف الدّين الحسين بن عبد الله الطيّبي (ت 743 هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب (حاشية الطيّبي على الكشاف)، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم 1434 هـ - 2013 م)، 5/ 352.
63. محمد بن محمد بن مصطفى بن محمد المعروف ب: أبو زهرة، (ت: ٤٩٣١ هـ)، زهرة التفاسير، (دار الفكر العربي)، 1/ 208.
64. عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني الدمشقي، (ت: ٥٢٤١ هـ)، البلاغة العربيّة، (دمشق: دار القلم، 1416 هـ - 1996 م)، 1/ 382.
65. محمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدّين السّبيكي، (ت ٣٧٧ هـ)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، (بيروت: المكتبة العصرية 1423 هـ - 2003 م) 1/ 384.
66. الميداني، البلاغة العربية، 1/ 385.
67. أبو العباس، شهاب الدّين، أمحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسّمين الحلبي، (ت ٦٥٧ هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، (دار القلم، دمشق)، 1/ 103.
68. فاضل السامرائي، معاني النحو، 1/ 175.
69. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502 هـ)، تفسير الرّاغب الأصفهاني، (جامعة طنطا: كلية الآداب، 1420 هـ - 1999 م) 1/ 100.
70. السكاكي، مفتاح العلوم.

71. السُّبْكِيُّ، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح.
72. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية.
73. ابن عبد الحق العمري الطرابلسي (ت 1024 هـ)، درر الفرائد المستحسنة في شرح منظومة ابن الشُّحْنَة في علوم (المعاني والبدیع والبيان)، تحقيق سليمان حسين العميرات، (بيروت: دار ابن حزم، 1439 هـ – 2018 م).
74. أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن تفسير الطَّبْرِيِّ، (مكة المكرمة: دار التريبة والتراث).
75. البيت للفرزدق في ديوانه 2/ 153. وتذكرة النُّحَاة، 85؛ والجنى الدَّانِي، 397. وخزانة الأدب، 4/ 465. والذَّرر، 1/ 196. وشرح شواهد المغني، 2/ 718. ولسان العرب، 15/ 200 «قلا»؛ والمحتسب، 2/ 195. ومعاهد التَّنصيص، 1/ 260. و عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام، (ت 761 هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، (دمشق: دار الفكر ط 6- 1985).
76. المراغي، علوم البلاغة البيان، المعاني، البديع، 151.
77. أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد بردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط 2 1384 هـ – 1964 م).
78. أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت 833 هـ)، إعراب القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية 1421 هـ).
79. الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشف).
80. عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه، (ت 180 هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408 هـ – 1988 م).
81. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز.
82. مناهج جامعة المدينة العالمية البلاغة 2 – المعاني، جامعة المدينة.
83. السَّمِين الحلبي، الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون.
84. إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الحنفي (ت 943 هـ)، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية).
85. وللقزويني في كتابه «الإيضاح في علوم البلاغة» كلاماً مطولاً في تعدد أوجه القراءات لكل لغة من اللغات سواء أكان في «إنما» أم ما بعدها، وتقدير المعنى سليماً لكل قراءة على حدة. الإيضاح في علوم البلاغة.
86. المؤيد بالله، (ت 745 هـ) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز.
87. فاضل السَّامرائي، معاني النَّحو.
88. - فضل حسن عباس، التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث، (الأردن: دار النفائس، 1437 هـ – 2016 م).
89. إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت 311 هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، 1408 هـ – 1988 م).

## СӨЗДІК ӘДІСТІҢ ҰҒЫМҒА ӘСЕРІ

Әл-Ахдар Әл-Ахдари  
Негіздер, мақсаттар және тіл білімі профессоры  
Шарджа Араб тілі академиясы

### أثر المنهج المعجمي في التصورات

أ.د. الأخضر الأخضر  
أستاذ الأصول والمقاصد واللسانيات  
مجمع اللغة العربية - الشارقة

## ВЛИЯНИЕ СЛОВАРНОГО МЕТОДА НА КОНЦЕПЦИИ

Аль-Ахдар Аль-Ахдари  
Профессор основ, целей и лингвистики  
Академия арабского языка Шарджа

## THE IMPACT OF THE DICTIONARICAL METHOD ON CONCEPTIONS

Al-Akhdar Al-Akhdari  
Professor of Fundamentals, Objectives, and Linguistics  
The Arabic Language Academy Sharjah

**Аңдатпа:** Зерттеулерді ақылға қонымдылыққа сәйкес егжей-тегжейлі баяндап, дәлелдерді сезімдік болжамдардан тыс жеткізу қажет. Бұл тәсіл арқылы зерттеуші дұрыс түсініктер мен нақты дәлелдерге жетіп, араб тіліндегі сөз тіркестерін, түсініктерін және олардың мән-мағынасын терең түсіне алады. Мұның негізгі мақсаты – түсінікті дұрыс анықтау, қолдану және жүктеуді зерттеу әдістері арқылы жақындату мен нақтылауды үйлестіру, ақиқатты екі қырынан қарау: мысал келтіру мен логикалық жүйелерді қолдану.

Түсіндіріп айтқанда, «түсінік» сөздің лексикалық мағынасына сілтеме жасайды, яғни әртүрлі мағыналарды бір арнаға біріктіретін ортақ қасиеттерді анықтайды. Ал қолданудың екі түрі – шариғаттық және терминологиялық – сөздің лексикалық мағынасын тілдік дәстүр тұрғысынан не кеңейтіп, не анықтап, не керекті мағынасын қолданып, негізгі лексикалық мәннен алшақтамай түсіндіреді.

Жүктеу – бұл қолданылған сөздің мағынасын ашу арқылы ойдың мәнін анықтаумен байланысты, мұнда тілдік міндеттемелер мен қолдану дәстүрлері негізге алынады.

Сондықтан, сөздіктегі қолөнердің мақсаты – шариғат пен терминологиялық тұрғыда сөйлеу мәндерін дұрыс жеткізуге ықпал ету болып табылады.

**Түйін сөздер:** Тілдік міндеттемелер, сөздік қолөнері, түсініктер, анықтау, қолдану, жүктеу.

**الملخص:** إن بسطَ المباحث على مقتضى المناسبات العقلية، وسوق الدليل مقيدٌ بهجر التوسُّمات الذوقية على وجهٍ يجمع فيه الناظرُ بين تحرير التصورات الصحيحة، والحجج الصريحة مُتَذَرِّعاً بمعهود العرب فهماً وصيغاً وتعليلاً. والجامع في ذلك حصراً، التردُّد على ثلاثية الوضع والاستعمال والحمل بمنهج نسج الحقائق على طرفي التقريب والتحديد؛ حيث النعويلُ على مناهج المناطق حدًّا ورسماً وترادفاً، أو مناهج التقريب ضرباً للمثال وذكرًا للأقسام؛ بحسب اعتبارات المعاني.

على معنى: أن الوضع يُحيلُ على الحقيقة اللغوية التي يحدُّها القدر المشترك بين المعاني المتنازعة وسطَ المداخل الكلية المخرجة على جنس أجناس الجذور العالية. أمَّا الاستعمال فيسُمِّيه الشرعي والاصطلاحي، فإنه يسوق الحقائق اللغوية وجهة ما يريدُ باعتبار عُرف الخطاب؛ فقد بُضِيقَ واسعاً أو يطابقُ معلوماً أو يُعملُ لازماً من غير خروج عن إمامة الوضع اللغوي. وأمَّا الحملُ، فمتعلِّقٌ بالكشف عن مراد الخطاب بما تقررهُ الإلزامات اللغوية والمعهودات الاستعمالية. وعليه: فإنَّ للصَّنعة المعجمية أثراً في تحرير المعاني التي يحتملها الخطابُ شرعاً أو اصطلاحاً على وجهٍ يستغرقُ أو غيره.

**الكلمات المفتاحية:** الإلزامات اللغوية، الصَّنعة المعجمية، التصورات، الوضع، الاستعمال، الحمل.

**Abstract:** Elaborating on topics according to intellectual relevance and presenting arguments free from sensory intuitions allows the researcher to combine clear conceptualizations with precise arguments, based on the known meanings and expressions in the Arabic language. The focus here is on exploring meaning through the three processes of designation, usage, and interpretation, applying methods that balance approximation with definition, relying on logical approaches such as demarcation, definitions, and analogies.

In other words, «designation» refers to the linguistic reality that identifies the shared aspects across different meanings under broad categories derived from the general characteristics of roots. As for usage, in both its legal and technical senses, it directs the linguistic meanings towards intended interpretations based on customary discourse; it may narrow down, match, or imply meanings without departing from the linguistic foundation.

Interpretation, on the other hand, is concerned with uncovering the intended meaning through linguistic obligations and familiar uses in context.

Thus, the art of lexicography plays a role in clarifying meanings in legal or technical discourse, whether exhaustively or partially.

**Key words:** linguistic obligations, lexicography, conceptualizations, designation, usage, interpretation.

**Аннотация:** Изложение тем в соответствии с интеллектуальной уместностью и представление аргументов, свободных от чувственных интуиций, позволяют исследователю объединить точные представления с ясными аргументами, основываясь на известных значениях и выражениях арабского языка. Основное внимание здесь уделяется исследованию смысла через три процесса: определение, употребление и интерпретация, применяя методы, которые балансируют между приближением и уточнением, опираясь на логические подходы, такие как демаркация, определения и аналогии.

Другими словами, «определение» ссылается на лексическое значение, которое определяет общие черты, объединяющие различные значения в широких категориях, выведенных из общих характеристик корней. Что касается употребления, в его юридическом и техническом смысле, оно направляет лексические значения к требуемым интерпретациям, основанным на привычной речи; оно может сужать, соответствовать или подразумевать значения, не отклоняясь от языкового фундамента.

Интерпретация, в свою очередь, связана с раскрытием предполагаемого смысла с помощью языковых обязательств и известных в контексте способов употребления.

Таким образом, искусство лексикографии играет роль в уточнении значений в юридической или технической речи, будь то в полном объеме или частично.

**Ключевые слова:** языковые обязательства, лексикография, представления, определение, употребление, интерпретация.

## مقدمة

الإلزامات اللُّغَوِيَّة والمعهودات الاستعماليَّة. وعليه: فَإِنَّ لِلصَّنْعَةِ المعجمية أثراً في تحرير المعاني التي يحتملها الخطابُ شرعاً أو اصطلاحاً على وجهٍ يستغرق أو غيره.

ولمَّا كان أثرُ الصَّنْعَةِ بيِّناً من حيث التَّنْظِير، والكيف مجهولاً من حيث التَّحْقِيقُ والتَّنْزِيلُ، حَرَضَ ذلك على ضَرُورَةٍ تَعْبِيدِ المسالك لنيل رَغْبَةِ تحقيقِ المَنَاطَاتِ بعد تحريرها وتَفْقِيحِهَا. هذا وقد سميت الورقة العلمية: «منهج المعجم التاريخي وأثره في صِنَاعَةِ الحَقَائِقِ الإصْطِلَاحِيَّةِ».

### يَتَوَرَّعُ التَّحْرِيرُ فِيهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْحَاءٍ:

**المبحث الأول:** منهج المعجم التاريخي في اقتناص المعاني.

المطلب الأول: المنهج الإجمالي.

المطلب الثاني: المنهج التفصيلي.

**المبحث الثاني:** صِنَاعَةُ الحَقَائِقِ وفق المناهج المنطقية والتقريبية.

المطلب الأول: المنهج المنطقي.

المطلب الثاني: المنهج الشرعي.

**المبحث الثالث:** صِنَاعَةُ المَسْمُومِ الاصْطِلَاحِي

على نهج المعجم التاريخي.

المطلب الأول: تعديل الحَقَائِقِ الاصْطِلَاحِيَّةِ

بميزان منهج المعجم.

المطلب الثاني: صِنَاعَةُ المواهي الاصْطِلَاحِيَّةِ

على وفق المنهج المعجمي.

**المبحث الأول:** منهج المُعْجَمِ التَّارِيخِيِّ فِي

الحمد لله الذي قَيَّدَ التَّعَمُّقَ بمقام الإقدار، والشُّكْرَ له وفق القصد ومراتب الاعتبار، وصلى الله وسلم على محمَّدٍ ما ترددت دررُ الحكيم على نوادي الأسفار ومجالس الأسرار، وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار.

**أما بعد،** فَإِنَّ بسطَ المباحث على مقتضى المناسبات العقلية، وسوقَ الدَّلِيلِ مقيِّدٌ بهجر التَّوَسُّمَاتِ الدَّوْقِيَّةِ على وجهٍ يجمع فيه الناظرُ بين تحرير التَّصَوُّراتِ الصَّحِيحَةِ، والحجج الصَّريحَةِ مُنْذَرِّعاً بمعهودِ العربَ قَهْماً وصَبْغاً وتعليلًا. والجامع في ذلك حصراً، التَّردُّدُ على ثَلَاثِيَّةِ

**الوضع والاستعمال والحمل** بمنهج نسج الحقائق على طرفي التَّقْرِيبِ والتَّحْدِيدِ؛ حيث التَّعْوِيلُ على مناهج المناطقِ حدًّا ورسمًا وترادفًا، أو مناهج التَّقْرِيبِ ضرباً للمثال وذكرًا للأقسام؛ بحسب اعتبارات المعاني.

على معنى: أَنَّ **الْوَضْعَ** يُجِيلُ على الحقيقة اللغوية التي يَحُدُّهَا القدرُ المشتركُ بين المعاني المتناثرة وسطَ المداخل الكَلِمَةِ المخرَّجَةِ على جنس أجناس الجذور العالية. **أما الاستعمال** بِقِسْمِيهِ الشَّرْعِيِّ والاصْطِلَاحِيِّ، فَإِنَّهُ يَسُوقُ الحَقَائِقَ اللُّغَوِيَّةَ وَجْهَةً ما يريدُ باعتبار عُرفِ الخطاب؛ فقد يُضَيَّقُ وأَسْعَا أو يطابقُ معلوماً أو يُعْمَلُ لازماً من غير خروج عن إمامَةِ **الْوَضْعِ** اللُّغَوِيِّ. **وأما الحملُ،** فمُتَعَلِّقٌ بالكشفِ عن مُرَادِ الخطابِ بما تُقرُّهُ

الرئيس الأعلى لمجمع اللغة العربية في الشارقة،  
والرئيس الأعلى لمشروع المعجم، فتحقق للسان  
العربي المقدس الأسنى الذي تشوقت إليه الأمة؛  
حيث ترددت أقلام الحذاق على عصور اللغة قبل  
الإسلام مُتْنِيَةً بالعصر الإسلامي والعباسي، وعصر  
الدول والإمارات، والعصر الحديث، وهذا الأخير  
يمتد من عام 1798 إلى عام 2020، مراوحة  
بين الكلمات حاملة للمعاني، والكلمات الوظيفية،  
والكلمات المنحوتة والمركبة، والعبارات السياقية  
والاصطلاحية، والأمثال والرموز والمختصرات  
اللغوية.

وأثر المنهج ترتيب المواد بحسب أصولها  
«الجنور»، وفق الحرف الأول فالثاني فالثالث  
من حروف الهجاء، على نهج سلكه أبو عمر  
السيباني في كتاب «الجبم»، وانتظمت خيوطه مع  
الزمخشري في «أساس البلاغة».

وارتقى التحرير إلى شمراخ التأليف بين  
النُفُوش العربية القديمة جنوبية كانت أو شمالية،  
مكتوبة بخط النُفُوش، ومفسرة بالكتابة العربية  
المعاصرة، وبين النظائر السامية التي كتبت  
بحروف لغتها، وينطق عربي تقريبي، ونُسجت  
مداخل المعجم بتقديم الأفعال على الأسماء وفق  
الميزان الصرفي.

واهتم المعجم كذلك بالمولد، والمغرب،  
والدخيل، والمحدث، واقتصر على العربية  
الفصحى المشتركة بين جميع الأقطار العربية  
تدويناً أو استعمالاً. ورُتِبَت المعاني بحسب الوضع  
الأول ثم الذي يليه من حيث الترتيب الزمني،  
وقدّمت الحقائق على المجازات، والمعاني الشائعة  
على أقلها شيوعاً، والحسيّة على العقليّة.

### المطلب الثاني: المنهج التفصيلي

إنَّ المنهج القصيّد في المعجم التاريخي لا  
يخرج عن مواقيت العلوم العقليّة والنقلية من حيث  
الاعتماد على القدر المشترك في جمع المعاني  
الكلية، وتقرير دُيُول المسميات تحت جنس المداخل،  
 وأنواع الشواهد على هامش جنس المعاني.

وجماع ما هيّة المنهج يحده ضرب الأمثال

التالية:

إقتناص المعاني.

يتوزع المنهج على نحوين:

### المطلب الأول: المنهج الإجمالي

إنّ المشاريع العلمية تتظاهر على صناعتها  
الجهود الأُمّية من مؤسسات علمية وأحكام سلطانية  
ومنظومات تشريعية وأخلاقية؛ والشاهد أنّ درك  
الأجدال دونه تراحم الأبدال.

وترجمة هذه المعاني في حديث استفتح به  
مالك موطأ مترجماً للمهمات التي يلخ تدوينها على  
أبواب العلماء والأمرء.

فَعَن مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، أَنَّ عُمَرَ  
بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخَرَ الصَّلَاةَ يَوْمًا، فَدَخَلَ عَلَيْهِ  
عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، فَأَخْبَرَهُ أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ أَخَرَ  
الصَّلَاةَ يَوْمًا. وَهُوَ بِالْكُوفَةِ. فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو مَسْعُودٍ  
الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ: مَا هَذَا يَا مُغِيرَةُ؟ أَلَيْسَ قَدْ عَلِمْتَ  
«أَنَّ جَبْرِيلَ نَزَلَ فَصَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» ثُمَّ قَالَ: بِهَذَا أُمِرْتُ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ  
الْعَزِيزِ: اعْلَمْ مَا تَحَدَّثَ بِهِ يَا عُرْوَةُ، أَوْ إِنَّ جَبْرِيلَ  
هُوَ الَّذِي أَقَامَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَفَتِ  
الصَّلَاةَ؟ قَالَ عُرْوَةُ: كَذَلِكَ كَانَ يُبَيِّرُ بْنُ أَبِي مَسْعُودٍ  
الْأَنْصَارِيُّ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ.

والجامع في هذا الحديث، أنّه حديثٌ أغر؛  
ففيه مراجعة فقيهين لأمرين، وفيه تلقى تابعي  
عن تابعي، وصحابي عن صحابي، ورسول عن  
رسول، وكان عمر بن عبد العزيز أمير المدينة،  
وكان المغيرة بن شعبة أمير الكوفة.

والحاصل: أنّه إذا كان تقريرُ التّكليف جامعاً  
لشَتَات الفقهاء والأمرء، وداعياً لتسلسل الصحابة  
والأتباع، والملائكة والأنبياء، فإنّ تنبُّع موارد اللسان  
العربيّ دونه خِط القِتَاد، وتَحْصِيل مداخله بالحمل  
على المراد تحيلاً أو ما اشتمل عليه المراد. فقد  
شاء المولى عزّ وجلّ أن يُبَيِّر دَقَّة المجامع اللغويّة  
صاحبُ السمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد  
القاسمي عضو المجلس الأعلى حاكم الشارقة،

ابن سينا، القانون في الطب. تج: محمد  
الضناوي، ج: 1، ص: 7.



1-2: \* تَسَقَّفَ فلانٌ: صارَ أَسْفَقًا (لَقَبٌ لِأَحْبَارِ  
النَّصَارَى).

(ع) (133هـ/750م) إلى (656هـ/1258م)  
قال الصغاني (650هـ=1252م) يُبَيِّنُ مَعْنَى  
تَسَقَّفَ:

«وَسَقَّفَ الرَّجُلُ تَسْقِيفًا فَتَسَقَّفَ: أَي صَيَّرَ أَسْفَقًا  
فَصَارَ». (وهذه الدلالة سَجَّلْنَاهَا الْمَعْجَمُ فِي بَيِّنَةِ  
الغُصُور).

الصغاني، التكملة والذيل والصلة. تج: عبد  
الحليم الطحاوي، ج: 4، ص: 493.



فجذر (س ق ف) جنس لأنواع من المداخل  
والمعاني.

### أولها: المعاني الكلية

تُحْصَلُ المعاني الكلية بمنهج القدر المشترك؛  
والإحالة في ذلك على أمثال ابن فارس في معجمه.  
قال رحمه الله تعالى: «إِنَّ لِلُّغَةِ الْعَرَبِ مَقَابِسَ  
صَحِيحَةً، وَأَصُولًا تَتَفَرَّغُ مِنْهَا فُرُوعٌ. وَقَدْ آلَفَ  
النَّاسُ فِي جَوَامِعِ اللُّغَةِ مَا أَلْفُوا، وَلَمْ يُعْرِبُوا فِي  
شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ عَنْ مَقَابِسَ مِنْ تِلْكَ الْمَقَابِسِ، وَلَا  
أَصْلَ مِنَ الْأَصُولِ. وَالَّذِي أَوْمَأْنَا إِلَيْهِ بَابٌ مِنَ الْعِلْمِ  
جَلِيلٌ، وَلَهُ خَطَرٌ عَظِيمٌ. وَقَدْ صَدَرْنَا كُلُّ فَصْلٍ  
بِأَصْلِهِ الَّذِي يَتَفَرَّغُ مِنْهُ مَسَائِلُهُ، حَتَّى تَكُونَ الْجُمْلَةُ  
الْمَوْجُزَةُ شَامِلَةً لِلتَّفْصِيلِ، وَيَكُونُ الْمُجِيبُ عَمَّا يُسْأَلُ  
عَنْهُ مُجِيبًا عَنِ الْبَابِ الْمُبْسُوطِ بِأَوْجَزِ لَفْظٍ وَأَقْرَبِهِ».

(3/1)

### ومن المعاني الكلية لجذر (س ق ف):

1. غطاء المنزل ونحوه.
2. الطول والضخامة.

قال ابن فارس في بيان القدر المشترك بين  
معاني الجذر (س ق ف): السَّيْنُ وَالْقَافُ وَالْقَاءُ  
أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى ارْتِفَاعٍ فِي إِطْلَالٍ وَانْحِنَاءٍ. مِنْ  
ذَلِكَ السَّقْفُ سَقْفٌ أُنْبِتَ، لِأَنَّهُ عَالٍ مُطَّلٌ. وَالسَّقِيفَةُ:  
الصُّفَّةُ. وَالسَّقِيفَةُ: كُلُّ لَوْحٍ عَرِيضٍ فِي بِنَاءٍ إِذَا ظَهَرَ  
مِنْ حَائِطٍ. وَالسَّمَاءُ سَقْفٌ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَجَعَلْنَا  
السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا} (الأنبياء: ٢٣). وَمِنْ الْبَابِ  
الْأَسْقَفُ مِنَ الرِّجَالِ، وَهُوَ الطَّوِيلُ الْمُنْحَنِي؛ يُقَالُ  
أَسْقَفَ بَيْنَ السَّقْفِ.

### ثانيها: عدد مداخل الجذر: 20

#### 1: تَسَقَّفَ

فعل

1-1: و — الشَّيْءُ: صارَ لَهُ سَقْفٌ.

(ع) (133هـ/750م) إلى (656هـ/1258م)  
قال ابن سينا (428هـ=1037م) يَصِفُ أَحَدَ

بُطُونِ الدِّمَاغِ:

«وَأَمَّا الْبُطْنُ الْوَسْطُ فَإِنَّهُ كَمَنْفَذٍ مِنَ الْجُزْءِ  
الْمُنْتَقِمِ إِلَى الْجُزْءِ الْمُؤَخَّرِ ... وَيَتَسَقَّفُ مَبْدَأُ هَذَا  
الْبُطْنِ الْأَوْسَطِ بِسَقْفٍ كُرْوِيٍّ الْبَاطِنِ».

والحاصل في المذكورات على اختلاف  
أنحائها: أَنَّ الجذورَ في المعجم أجناسٌ للمداخل،  
والمداخل أجناسٌ للمعاني التي تندرج تحتها،

فعل

فعل

فعل

فعل

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

اسم

2: أَسْقَفَ

3: سَقَفَ

4: سَقَّفَ

5: سَقَفَ

6: سَقَفَ

7: مُسَقَّفَ

8: أَسْقَفَ

9: سَقَفَ

10: مُسَقَّفَ

11: مُسَقَّفَ

12: أَسْقِفَةَ

13: مُسَقَّفَ

14: أَسْقَفَ

15: سَقِيفَةَ

16: سَقِيفَى

17: سَقِيفَةَ

18: أَسْقَفَ، أَسْقَفَ

19: سَقِيفَ

20: سَقَافَ

والمعاني أجانسٍ لشواهدِها المشتركة.

## المبحث الثاني: صناعةُ الحقائق وفق المناهج المنطقية والتقرّيبية

وعمدة هذا المنهج الجمع بين المختلفات أو المتشابهات **بالقدر المشترك**؛ جريا على منطق رعي المنفعة جمعا للمختلف أو المتشابه.

بيان ذلك: أنَّ العقلاء اعتكفوا على قسم التّصورات فأقاموا الحدود والرسوم، واستبدلوا ألفاظا بألفاظ، على وجه تحرزوا فيه من الدّور الضمنيّ الصّريح، وتجنبوا المُساوي والأخفى في الجهالة، وعابوا تحديده ما لا يُعرف إلا بعد معرفة المُعرّف. بينما سلك غيرهم منهج تقريب الحقائق؛ فضربوا الأمثال، وقسموا الأقسام، وبدلوا الغريب بالمشهور المشهود؛ حيث اعتبروا الحقائق ذرائع المحاكمات التي يكتفى فيها بأقلّ ما قيل.

غير أنّي أرى سؤق التّصورات وصناعتها على منهج ترديد مقولات المناطقة والمقربين للحقائق بطريق المراوحة، حتى يحيط النّظر بمعصم الماهيات، ويدفع كلّ خلل في المحاكمات؛ على أن يستفتح السالك بالبيان المجمل بأدوات الخيال، والسمع، والرسم، والتّحليل، ثم يثني بالبيان التفصيلي بمنهجي التقريب والتّحديد.

ومن المناهج الرائدة عند العقلاء في صناعة الاستدلال، **منهج القدر المشترك** المستوحى من المدونات التراثية الفقهية، والأصولية، والمقاصدية. وهو المسلك الذي يتربص بالمختلفات ليجمعها على قدر تتوافق عنده الجزئيات- عموما- وهذا الطريق تماثلت عليه الأسفار خلفية؛ حيث عول الفقه على هذا القانون في انتخاب القواعد الفقهية، وضرب علماء الأصول المثل في ترجمته لاقتناص القواعد الأصولية، واعتمد عليه أهل الحديث في تبويب الأحاديث على خلاف بينهم في الغاية المُتَشَوِّف إليها، وهو البيان الذي استفتح به المناطقة كلياتهم الخمس (الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام)، وحاول علماء المقاصد بأخيرة التأسيس لهذه المنظومة من خلال الإمام الشاطبي في الموافقات والإمام الطاهر ابن عاشور خاصة في باب الاستدلال؛ حيث تجلّت صناعةُ القدر المشترك في

المسالك التي ساقها في الكشف عن المقاصد. وتحرير القول تفصيلاً في منهج القدر المشترك:

### المطلب الأول: المنهج المنطقي

وُقّت الجنس للجمع بين الضرائر المختلفة من حيث حقائقها، بطريق النظر إلى النقطة الفاصلة والجامعة بين الأنواع المختلفة؛ حيث عرفوا الجنس: بالمفهوم الكلي الدال على متعدد مختلف من حيث حقائقه، المتفق من حيث قدره المشترك. فالجنس يُرسمُ بأنه كلي يُحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب ما هو. والفصل يُرسم بأنه كلي يحمل على شيء في جواب أي شيء هو في جوهره. والنوع بأحد المعنيين يُرسم بأنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب ما هو، وبالمعنى الثاني يُرسم بأنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا. والخاصة تُرسم بأنها كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملا غير ذاتي. والعرض العام يرسم بأنه كلي يطلق على حقائق مختلفة (11، 136 ص).

**المطلب الثاني: المنهج الشرعي، وهو يتوزع على أنحاء:**

### - المنهج الفقهي

لما أُعيتهم الفروع الفقهية، وقصدوا إلى حفظها وصيانتها من النسيان، تشوفوا إلى جلب كليات جامعة، سميت فيما بعد بالقواعد الفقهية. وقد عرّفها بعض العلماء اصطلاحاً بـ:

**الإمام أبو عبد الله المقرئ (758هـ):** «كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة» (12، 1/ 212 ص).

**الإمام تاج الدّين السبكي (771هـ):** «الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها» (8، 11/1).

**الإمام التفتازاني (793هـ):** «حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه» (31، 53/1 ص).

**العلامة الكفوي (1094هـ):** « قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات

### - المقاصد في الاستعمال الاصطلاحي

قال ابن عاشور في تعريفه لمصطلح المقاصد: «المقاصد العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أصول التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، وتدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، كما تدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها» (14، 121/2 ص)، وحمل غيره المقاصد على الغاية، والآخر على الأسرار الخفية.

**والحاصل في الاستدراك على هذه المعرفات،** أنها معيبة من حيث الدور والتعريف بما هو أخفى مما ورت خلا في درك المقاصد. والسبب الأصيل في مجانبة المعارف الحقيقة التامة من حيث: - هجر التبع المعجمي بشي مداخله من عزم وتذرع وتحصيل غاية.

- وعدم الاعتبار بأصول المعاني الكبرى لجذر قصد من إثبات شيء وأمه، واكتناز في الشيء، وتحصيل الفصيد المكنز الممتلي. قال الأعشى: قَطَعْتُ وَصَاحِبِي سُرْحَ كِنَارٍ ... كَرْكُنَ الرِّغْنِ ذِغْلِيَّةً قَصِيدُ (2، 96/5 ص). ولذلك سُمِّيَتِ الْقَصِيدَةُ مِنَ الشَّعْرِ قَصِيدَةً لِتَقْصِيدِ أُنْبِيَائِهَا، وَلَا تَكُونُ أُنْبِيَائُهَا إِلَّا تَامَةً الْأُنْبِيَّةُ.

وعليه: فإن تتبع ذيول المقاصد في المعجم التاريخي تحيل على ضرورة اقتناص المعاني التالية في نسج الحقيقة الاصطلاحية:

- **العزائم المتمخضة الأصلية:** ومن أجل هذه الخاصية، سبق «إنما الأعمال بالنيات».

- **الذرائع الموثقة:** حيث الاعتماد على المستندات الشرعية المعتمدة إسناداً ومقتناً.

- **الغايات العظيمة:** حيث الإحالة على الأهداف الأصلية والتابعة لتحصيل مقام التمام.

وعليه: نعرف المقاصد استدراكاً بكونها «عبارة حاوية لرعي العزائم والذرائع والغايات». ومن خلال هذا الحد تنتشر شرائط المقاصد وضوابطها وأقسامها وحجبتها؛ فيكتمل التحقيق

موضوعها» (10، 728 ص).

**الإمام الحموي (1098هـ):** «القاعدة عند الفقهاء غيرها عند النحاة والأصوليين؛ إذ هي عند الفقهاء حكم أكثر لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه» (9، 51/1).

### - المنهج الأصولي

قصد الأصولي أن يورث الفقه منهجاً لمحاكمة النوازل والحوادث، فاعتكف على صناعة رائدة بمنهج موفق جمع به القوانين الكلية الكاشفة عن الفروع.

### - المنهج المقاصدي

اعتمد الفقه المقاصدي المنهج ذاته في تخريج القصد من العلل، وفي سوق طرائق الاستدلال وتخريج القواعد المقاصدية، فهذا الإمام الشاطبي قد طبق في مسالك الكشف عن مراد الباري عز وجل منهج القدر المشترك؛ من حيث الجمع بين الأوامر والنواهي، والاعتبار بالعلل والمناسبات، ومقتضيات المسكوتات.

### المبحث الثالث: صناعة المسمى الاصطلاحي

#### على منهج المعجم التاريخي

أسوق منهج الصناعة المعجمية على نحوين تحصيلاً لأقل الجمع؛ وذلك على النحو التالي:

#### المطلب الأول: تعديل الحقائق الاصطلاحية

##### بميزان منهج المعجم

ومن مثل هذا التعديل تعريف المقاصد وفق الوضع والاستعمال:

### - المقاصد في الوضع اللغوي المعجمي

تندرج المقاصد تحت جذر (ق ص د)، والقَاف والصَّادُ والدَّالُ أصولٌ ثلاثة، يُدَلُّ أَحَدُهَا عَلَى إِثْنَيْنِ شَيْءٍ وَأَمِّهِ، وَالْأُخَرُ عَلَى اكْتِنَازٍ فِي الشَّيْءِ (2، 95/5 ص). وفي سر الصناعة لابن جني: أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً (3، 36/9 ص).

العلمي على مقتضى التحرير المعجمي.

### حجية أجزاء الهيئة الاجتماعية للمقاصد

- بمقام اللسان العربي:

أولاً: ما تظاهرت عليه ظواهر التشريعات كقول الله عز وجل: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (البينة: 5).

ثانياً: دلالة تركيب الجملة بما يفيد الحصر اتفاقاً؛ أي: لا عمل إلا باستصحاب بالنية.

ثالثاً: إحالة (الأعمال): على جمع محكي باللام المفيد للاستعراق، وهو مستلزم للقصر؛ إذ معناه: كل عمل بالنية؛ فلا عمل إلا بالنية.

رابعاً: إيراد ما يفيد التأكيد «بإثما» العاملة بركنيتها إثباتاً للمنطوق ونفيًا للمفهوم.

خامساً: ودلالة الباء على استصحاب النيات قبل الشروع في الأعمال على وجه يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم.

- بمقام العوائد:

أولاً: دلالة أسباب الورود على إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من رعي داعية الأهواء المتمحضة.

ثانياً: ما دلّت عليه العوائد من أنّ صدق الابتداء طريقاً الاصطفاء والاجتباء، وصلاخ النيات يورث مقام النبوات والكرامات.

- بمقام التعليل:

أولاً: التعليل الجزئي حيث تعليق الأحكام بالأسباب والعلل على اعتبار بقاء النيات للسببية. وتحرير ذلك: أنّ الإخلاص علة لمشروعية الأعمال ويكأنّها سبب في إيجادها.

ثانياً: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء في قوله صلى الله عليه وسلم: «... فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهَاجَرْتُ إِلَيَّ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ».

ثالثاً: مناسبة الحديث للترجمة بصيغة بدء الوحي ودلائلها المرسلّة على أنّ النية الصالحة بريد المقامات العلية.

- بمقام المعاشرين:

أولاً: قول السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها: (يبعثون على نياتهم). فحتى البعث يكون مداره على

النية، لا سيما إن كتبت له حياة في زمن الفتن.

ثانياً: عن عبيد بن عمرو سأل عائشة رضي الله عنها عن الهجرة فقالت لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم يدينه إلى الله وإلى رسوله مخافة أن يفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام والمؤمن يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونية؛ فالهجرة هي أحد الأعمال المرتبطة بالنية، فعندما استقر المجتمع الإسلامي بقيت النية مع كل عمل، واعتبرت في كل جهاد.

- بمقام التعبد:

تجوز حفظ المكلفين لا يمنع من تمحض الإخلاص لله تعالى.

المطلب الثاني: صناعة المواهي الاصطلاحية

على وفق المنهج المعجمي

أثرت في هذا المطلب أن أسلك مسالك الاستقلال والسبق في ترجمة المنهج على واقع التأسيس للمعرفات الاصطلاحية من خلال معاجم اللسان العربي، فاخترت للإفادة:

أولاً- تعريف مقام عوائد العرب باعتبار

الوضع اللغوي المعجمي

الحقيقة اللغوية للمقام:

تنبّعت كلام العرب ومذاهبهم، فوجدت «للمقام» إطلاقات:

الإطلاق الأول: موضع القدمين (3)، 307/

309 ص).

قال: هَذَا مَقَامٌ قَدَمَيَّ رَبَاحٍ \*\*\* غُدْوَةٌ حَتَّى دَلَكْتُ بَرَاَحَ

الإطلاق الثاني: قومة، ما بين الركعتين من القيام. قال أبو الدقيش: «أصلي الغداة قومتين والمغرب ثلاث قومات» (3، 308 ص)، (6، 231 ص).

الإطلاق الثالث: يطلق على الثبوت والجمود، والتحير والتوقف، والتحبس والإنصاف، ومن المجاز: قام الماء أي ثبت متحيراً لا يجد منفذاً، وقبل جمد ومنه: قامت الذابة أي: وقفت عن السير، وكذلك الرجل إذا وقف وثبت يقال: أنه قام (3، 309/307 ص)، (1، 3781/3783 ص).

لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴿فَاطِرُ: 35﴾

وجه الاستدلال:  
المقامة: مصدر ميمي من أقام بالمكان إذا قطنه.  
والمراد دار الخلود (14، 22 ج. 316 ص).  
ومن السنة:

ما حدّث به أحمد بن حنبل ومحمد بن رافع قالوا: «حدّثنا عبد الرزاق: أخبرنا معمر، عن هشام بن منبه قال: «هذا ما حدّثنا أبو هريرة عن رسول الله»، فذكر أحاديث منها، وقال: «قال رسول الله: «أيما قرية أتيتموها، وأقمتم فيها، فسهمكم فيها، وأيما قرية عصت الله ورسوله، فإنّ خمسها لله ورسوله ثم هي لكم» (المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري) 206-261 هـ (وفي طليعته غاية الابتهاج لمقتفي أسانيد كتاب مسلم بن الحجاج، محمد مرتضى الزبيدي) 1205 هـ (الناشر: دار طيبة، ط1: 1427 هـ - 2006 م، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفبيء، ج 02، رقم 1756، ص: 839).

عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله: «ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، يشرف لها تستشرفه؛ فمن وجد ملجأ وجد ملجأ أو معاذا فليعذه» (الجامع الصحيح، البخاري، كتاب الفتن، باب فتنة القاعد فيها خير من القائم، ج 04، رقم 7081، ص: 316).

عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قال حين يصبح ويمسي سبحان الله مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل ممّا جاء به إلّا أحد قال مثل ما قال، أو زاد عليه» (المسند الصحيح، مسلم، كتاب الذكرو الدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، ج 02، رقم 2692، ص: 1240).

ومن الأثر:  
عن عبد الرحمن بن يزيد قال: «قال عبد الله ونحن بجمع: «سمعت الذي نزلت عليه سورة البقرة يقول في هذا المقام: «لبيك اللهم لبيك» (كتاب الحج،

ومنه قول أبو الطيّب المتنبي:  
وَكَذَا الْكَرِيمُ إِذَا أَقَامَ بِلَدَةٍ \*\*\* سَالَ النُّضَارُ  
بِهَا وَقَامَ الْمَاءُ.

الإطلاق الرابع: أقام الشيء إقامة أدامه (3، 33 ج. 310/318 ص).

الإطلاق الخامس: مقامات الناس مجالسهم (3، 33 ج. 310 ص)، (1، 3781 ص)، وأنشد برّي للعباس بن مرداس:

فأيما وأيك كان شرا \*\*\* ففقد إلى المقامة لا يراها.

الإطلاق السادس: الاتزان، استقام الشعر بمعنى اتزن (1، 3782 ص)، (3، 33 ج. 318 ص).

الإطلاق السابع: الملازمة (3، 33 ج. 314/315 ص).

الإطلاق الثامن: القيامة: يوم البعث يقوم الخلق بين يدي القيوم (3، 33 ج. 320 ص).

الإطلاق التاسع: الاستقامة والاعتدال والاستواء، ومنه دين قيم: مستقيم لا زيغ فيه، وتقوم الرمح (3، 33 ج. 308، 312، 319، 320 ص)، (6، 5 ج. 233 ص)، (1، 3785 ص).

#### الحقيقة الشرعية للمقام:

إنّ المنتبّع للحقائق الشرعية يلامس ما يدل على صيغة «مقام» في القرآن الكريم والسنة والأثر.

– فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾  
الدخان: 51.

وجه الاستدلال:

المقام: بضم الميم مكان الإقامة، والمقام بفتح الميم مكان القيام ويتناول المسكن وما يتبعه (14، 25 ج. 317 ص).

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِمٌّ﴾ المائدة: 37.  
وجه الاستدلال:

ولهم عذاب مقيم: أي دائم (14، 6 ج. 189 ص).

قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ

2- المنفعة؛ يقال: هذا الشيء أعود عليك من كذا، أي أنفع.

3- العطف واللفظ؛ يقال: فلان ذو صفح وعائدة، أي ذو عفو وتعطف (4، 2/ 514).

4- المعروف والصلة؛ يقال: ما أكثر عائدة فلان علينا.

5- الرفق؛ يقال: هذا الأمر أعود من هذا، أي أرفق (2، 4/ 183 ص).

6- الذرية والتمادي في شيء حتى يصير له سجيّة؛ يقال درب بالشيء، إذا لزمه، ولصق به.

7- الدين، الداب، التكرار والاستقرار؛ سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها، أي يرجع إليها، مرة بعد أخرى، بلا قرينة عقلية عند ذوي الطباع السليمة (1، 3/ 316 ص).

8- الرجوع؛ يقال: للشجاع معاود، لأنه لا يمل المراس (1، 3/ 317 ص).

9- الاستمرار؛ ومنه قولهم ما استمر عليه الناس على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى (4، 2 ج. 486-514 ص).

10- عَوْدٌ: يقصد به التردد، يقال هؤلاء عَوْدٌ فلان وعَوَاذُهُ وهم الذين يُعَوِّدُونَهُ إذا اغْتَلَّ.

11- المَعَادُ: كل شيء إليه المصير (1، 3/ 318-319 ص).

21- الاعتِيَادُ: يطلق ويقصد به الإيلاف، ومنه القول: اعتاده وأعاده واستعاده: جعله من عادته (7، 1/ 303 ص).

### ومدلول العرب:

حيث تتبعت كلمة عرب في مدونات أهل اللغة، فوجدتها على إطلاقات.

المعنى الأول: جيل معروف من الناس، وهو جنس لنوعين من العرب.

أ- العرب العاربة؛ وهم الخالص (3، 3/ 332 ص)، (4، 1/ 178 ص).

ب- العرب المستعربة؛ هم الدخلاء من العجم، تكلموا بلسان العرب، وحكوا هيئاتهم (1، 1/ 588 ص)، (4، 1/ 179 ص).

المعنى الثاني: الفصاحة: ومنه رجل عرباني اللسان؛ أي فصيح.

باب استحباب إقامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جمرة العقبة يوم النحر، ج 01، رقم 1682، (ص: 582).

عن عبد الله ابن أبي أوفى قال: «اعتمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فطاف بالبيت، وصلى خلف المقام ركعتين ومعه من يستره من الناس فقال له رجل: «أدخل الكعبة؟». قال: «لا» (البخاري، كتاب الحج، باب من لم يدخل الكعبة، ج 01، رقم 1600، ص: 493).

عن أنس قال: «آل رسول الله من نسائه - صلى الله عليه وسلم - وكانت انفكت رجله؛ فأقام في مشربة تسعاً وعشرين ليلة ثم نزل، فقالوا: «يا رسول الله آليت شهراً. فقال: «إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا وَعَشْرِينَ» (البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب من حلف أن لا يدخل على أهله شهراً وكان الشهر تسعاً وعشرين، ج 04، رقم 20، ص: 225).

### ثالثاً: الحقيقة الاصطلاحية للمقام

في اصطلاح أهل الحقيقة: عبارة عما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به ضرب تطلب ومقاساة تكلف. فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك (4، 183 ص).

المقام كما يقرره تمام حسّان هو: «الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء المقال» (2، 514 ص). بعد تتبّع الإطلاقات اللغوية والشرعية، تتبين لنا أَنَّ المقام هو: المجلس المترن المنتصب، وموضع تثبيت القدمين.

وأختم هذا المطلب بذكر العلاقة: حيث إنّ النسبة بين الحقائق؛ نسبة العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الحديث في الاصطلاح عن إقامة مخصوصة في أزمنة مخصوصة، وعلى هيئة مخصوصة.

ثمّ إنّ مدلول العوائد بعد استقرار موارد العرب وموروثاتهم التراثية، ينحصر في:

1- الصفح؛ ودليله في لسان العرب قول الشاعر:

وما يجنّبي من صفحٍ وعائدةٍ \*\*\* عند الأسيدةِ  
إنّ العي كالعضب.

بعد تتبع ما تناثر من معانٍ في المدونات التراثية، يظهر بأنَّ العادة هي الاستمرار على الأمر والتَّماذي فيه بمسلك التَّكرار، قصد استقرار المعاني في النفوس بعد دربة لينسجم ومقتضى ديدن العقل.

#### ولفظ العرب:

أوحى إلى أنه عبارة حاوية للعرب العاربة أصالة، والعرب المستعربة تبعاً، وما يلزم عنها من وصف الفصاحة والبيان. وعليه: فيمكن أن نعرف عوائد العرب كحقيقة اصطلاحية

#### تعريف عوائد العرب باعتبار الإضافة:

يطلق هذا المركب ويراد به «أعراف العرب العاربة أصالة والمستعربة تبعاً».

#### البيان التفصيلي:

بعد التأمل والإنعام في حقائق وذبول هيئة عوائد العرب، اهتدى النظر إلى لطائف ونكت مفادها أن أعراف العرب العاربة أصل يحتكم إليه لفهم التشريع ومقاصده، أما أعراف العرب المستعربة فهي مقصودة بالتتبع، ولا يحتكم إليها إلا بعد اخضاعها ومحاكمتها بأعراف العرب العاربة. - العلاقة بين الحقيقة اللغوية والاصطلاحية: إن النسبة بين الحقيقتين عموم وخصوص مطلق، إذ المعنى اللغوي أعم مطلقاً من المعنى الاصطلاحي، وفي ذلك بيان صريح لمنهج الاستقلال الشرعي استقلالاً عن الوضع اللغوي وتقييداً له، وتهذيباً.

#### ثانياً- تعريف مقام المعاشرين باعتبار الوضع

#### اللغوي المعجمي

إنَّ المتتبعَ لقيد المعاشرة في كلام العرب ليجد طائفة من المعاني الخادمة لحقيقة المقام، ويمكن حصر ما تكثر على إطلاقات منها:

#### • المخالطة والممازحة والمصاحبة:

تقول العرب عاشرته معاشرة واعتشروا وتعاشروا، تخالطوا وامتزجوا.

قال طرفة: ولئن شطت نواها مرة لعلّ عهد حبيب معشر

والشاهد أنَّه جعل الحبيب كالخيل والفريق على ما ذكره الإمام القرطبي تخريجاً وشرطاً.

المعنى الثالث: التودد وطيب النفس، ومنها العروب؛ المرأة الحسنة المتحبة إلى زوجها.

#### المعنى الرابع: الأثر.

المعنى الخامس: ثبوت النسب؛ يقال رجل عربي إذا كان نسبه في العرب ثابتاً وإن لم يكن فصيحاً.

المعنى السادس: الفحش؛ يقال أعرب الرجل، إذا تكلم بالفحش.

المعنى السابع: التهذيب والبيان؛ يقال: عربت له الكلام تعريياً، وأعربت له إعراباً إذا بينته وهذبت.

المعنى الثامن: الصفاء؛ يقال: أكثرت من شرب العربية (2، 4 / 301-299 ص)، (3، 341-333/3 ص)، (4، 1 / 179 ص).

المعنى التاسع: النشاط؛ تذييل ذلك ما ورد في كلام العرب

والخيل تنزع عرباً في أعنتها \*\*\* كالطير تنجو من الشؤبوب ذي البرد (6، 2 / 128 ص)، (3، 3 / 338 ص).

المعنى العاشر: المنع والإتكار؛ مأخوذة من التعريب، ومنه قول القائل لا تعرب أي لا تمنع (1، 2 / 591، 3 / 318-319 ص).

#### المعنى الحادي عشر: الصراحة.

المعنى الثاني عشر: باحة العرب أي موضع إقامتها والشاهد على هذا المعنى من ديوان العرب قول الشاعر:

ورجت باحة العربات رجا \*\*\* ترقرق في مناكبها الدماء (1، 1 / 578 ص).

المعنى الثالث عشر: تطلق على البدوي وغيره (1، 1 / 586 ص)، (6، 2 / 128 ص).

المعنى الرابع عشر: التمحض الخالص والسلامة من التهجين؛ ومنه القول: أعرب الفرس إذا خلصت عربيته (6، 2 / 128).

#### الحقائق الاصطلاحية

إن جلب الحدود باعتبار حقائقها عسير في العبارة، خفي المأخذ على العلماء مما يقتضي انتخاباً لجملة من المثل والأقسام للإحاطة بهيئتها.

#### فمصطلح العوائد:

معتبرة في هذا المقام حيث صحابة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فهم أعلم الناس بالمرادات، وأعرفهم بالمدونات.

- وقيد الحكمة “لتحقيق إلحاق التّابعين وتابعيهم بسلف الأمة.

- وسبق قيد الاجتماع “ لبيان وجوب اتفاق المعاشرين وإقرارهم للمعنى المقصود جلباً لمبدأ الطمأنينة احتياطاً.

العلاقة بين الحقائق :

إنّ ثمة عموماً وخصوصاً مطلقاً بين الحقائق المذكورة سابقاً؛ على معنى: أنّ الحقيقة الاصطلاحية أخصّ مطلقاً من الحقيقة اللغوية؛ لأنّ الحديث عن مقام المعاشرين ينحصر في زمن مخصوص ومن هيئة مخصوصة، ولتحصيل قصد مخصوص.

#### خاتمة

الحمد لله الذي أقدر على تحصيل النّعم، وأرشد السالك إلى مراتب القيم، نحمده تعالى على منح الاستفتاح والتّمام؛ فقد شاء سبحانه متفضلاً أن يكون وحيه هادياً إلى منظومة معصومة البنين، محكمة البيان، محرّضة على جمع عرائس التّحرير بما ينفع النّاس في العاجل والأجل معاً.

تلبس التحقيق المُعجمي بلبوس المناهج المقدسة، وشدّ حبل الامتثال بالعلل الخُداق المرصوصة، وطلب شواهد الاعتبار ممن لازموا البقاع المحروسة؛ فوافق القصدُ المراد، وبلغت النّية ريدَ الريادة. لقد ألقى السير إلى وادي السباع، وأبان عن طائفة من نُكت ولطائف الأتباع. و من تلكم المخبات المقصودة :

- أن للقراءة المُعجمية أبواباً ومفاتيح؛ فقد تُستفتح بها الفنون باستقلالية محمودة، فتحرر الحقائق وفقها، وتقتنص الشرائط والضوابط عندها، وتكتمل المباني من حيث مناهجها ومصطلحاتها، وتشدّ إليها المدارس والمسالك أعناقها.

وقد تستهل بدلالاتي الوضع والاستعمال على تحقيق مقام الحمل لبيان المرادات في محاكمة النوازل الاقتصادية والإعلامية، وفي الموازنة بين الأقوال والأدلة.

• القرابة والأهل: العشير القريب، والصديق، والزّوج، والجمع عشائر وعشراء.

قال ابن ساعدة بن جويه:

رأته على بأس وقد شاب رأسها وحين تصدّى للهوان عشيرها

• الاجتماع: فالعشير والمعشر: كلّ جماعة أمرهم واحد نحو: معشر المسلمين ومعشر المشركين.

قال ذو الأصبع العدوانى:

وأنتم معشرٌ زيدٌ على مائة فأجمعوا أمركم طراً فكيّدوني (1، 198/3 ص).

والحاصل في المعاشرة: أنّها مفاعلة من العشرة وهي المخالطة.

وقيل: اللفظة من أشتار الجزور، لأنّها مقاسمة ومخالطة ومخالفة جميلة، وقيل مشتقة من العشيرة أي الأهل، عاشروه: جعله من عشيرته كما يقال: أخاه إذا جعله أخاً.

أما العشيرة فلا يعرف أصل اشتقاقها، وقد قيل: إنّها من العشرة أي اسم العدد (1، 10 ص).

والمعاشرة: المصاحبة والمجالسة والمرافقة. الحقيقة الاصطلاحية لمقام المعاشرين:

يعرّف مقام المعاشرين باعتبار ما سيق من معان لغوية معجمية بما يلي:

“هو الإقامة عند المعاني التي أثمرتها الملازمة الحقيقية أو الحكمية للتشريع على وجه الاجتماع.”

والتّعريف بقيوده يدلّ على المحترزات والمعاني المقصودة: حيث يدلّ قيد الإقامة على ضرورة الاعتكاف عند النصّ وتتبع ما فهمه الأصحاب من التشريع.

- ويدلّ قيد عند المعاني “على أنّ الإقامة لا تتوّج النّظر بالفهم إلّا بتوفيق الشارع الحكيم، كما أنّ المعاني” قيّدت لإخراج الألفاظ أو المنقولات اللفظية.

- ويدلّ قيد الإثمار على أنّ المقام يؤهل من يغشاه ويلازم حياضه لتحصيل القصد وملازمة المراد.

- ويدلّ قيد الملازمة الحقيقية “على إحالة

- وأن سير المُعجمي الألمي على أنحاء؛  
 مثني، وثلاث، ورباع حتى يحوز مقام الأسباع.  
 o المبحث الثاني: صناعة الحقائق وفق المناهج المنطقية والتفريبية.  
 o المطلب الأول: المنهج المنطقي.  
 o المطلب الثاني: المنهج الشرعي.  
 o المبحث الثالث: صناعة المسمى الاصطلاحي على نهج المعجم التاريخي.  
 o المطلب الأول: تعديل الحقائق
- الفهرس  
 o المبحث الأول: منهج المعجم التاريخي الاصطلاحية بميزان منهج المعجم.  
 o المطلب الثاني: صناعة المواهي في اقتناص المعاني.  
 o المطلب الأول: المنهج الإجمالي.  
 o المطلب الثاني: المنهج التفصيلي.

### قائمة المصادر والمراجع

1. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، الجزء الأول والثالث.
2. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، الجزء الرابع والخامس.
3. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، الجزء الثالث، أعوام النشر: (١٣٨٥ - ١٤٢٢ هـ) = (١٩٦٥ - ٢٠٠١ م).
4. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت.
5. الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، الجزء الثاني.
6. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، الجزء الثاني.
7. كتاب القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، الجزء الأول، عدد الصفحات: ١٣٥٧.
8. كتاب الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، الجزء الأول.
9. كتاب غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (ت ١٠٩٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، الجزء الأول.
10. كتاب الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت ١٠٩٤هـ) تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، عدد الصفحات: ١٠٨٣.

11. كتاب معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، تاريخ الإصدار: 1 يناير 1997، عدد الصفحات: 376.
12. كتاب القواعد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد القرشي المقرئ التلمساني (758 هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، الجزء الأول، عدد الصفحات: 626، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.
13. كتاب التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792 هـ)، الناشر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر – مصر، الطبعة: 1377 هـ - 1957 م، الجزء الأول، (وصورتها: دار الكتب العلمية - بيروت).
14. كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393 هـ) تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م، الجزء الثاني.



# **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, СИРЕК 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

<http://orcid.org/0000-0002-9958-520X>  
<https://orcid.org/0009-0007-5947-5747>  
e-mail: kaldibay75@gmail.com  
e-mail: Zhuldyz.omarbekova@mail.ru

## БАЙБАРЫС СҰЛТАН ТУРАЛЫ АРАБ ДЕРЕККӨЗДЕРІ

**ҚЫДЫРБАЙ**

**Қалдыбай Арыстанбекұлы**  
PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам  
мәдениеті университеті  
Алматы қ., Қазақстан

**ОМАРБЕКОВА**

**Жұлдыз Тұрғанқызы**  
«Ғылым ордасы» РМК Орталық ғылыми  
кітапханасы,  
Сирек кітаптар бөлімі  
Алматы қ., Қазақстан

### المصادر العربية عن السلطان بيبرس

**قيديرباي قالديباي أريستانبكو**  
الدكتور، جامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور  
مبارك،  
الماطي، كازاخستان

**عمريكوفا جولدوز**  
المكتبة العلمية المركزية “Gylym Ordasy”  
قسم الكتب النادرة  
الماطي، كازاخستان

## ARAB SOURCES ABOUT SULTAN BAYBARS

**QYDYRBAI Qaldybai**

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

**OMARBEKOVA Zhuldyz**

The Science Committee of the Ministry of  
Education and Science  
“Gylym Ordasy”, rare books department  
Almaty, Kazakhstan

## АРАБСКИЕ ИСТОЧНИКИ О СУЛТАНЕ БАЙБАРСЕ

**ҚЫДЫРБАЙ**

**Қалдыбай Арыстанбекулы**  
PhD, Египетский университет ислам-  
ской культуры Нур-Мубарак,  
г. Алматы, Казахстан

**ОМАРБЕКОВА**

**Жұлдыз Тұрғанқызы**  
Центральная научная библиотека  
РГП «Ғылым ордасы»,  
отдел редких книг  
г. Алматы, Казахстан

**Аңдатпа.** Бұл мақалада Сұлтан Байбарыстың өмірбаяны мен тарихи болмысына қатысты араб тіліндегі негізгі жазба дереккөздерге ғылыми тұрғыдан шолу жасалады. Сонымен қатар оның өмірі мен қызметіне қатысты көзі тірісінде және һижра бойынша VIII–IX ғасырларда (б.з. XIV–XV ғғ.) жазылған тарихи еңбектер жүйелі түрде сараланып, олардың мазмұны, құрылымдық ерекшеліктері мен деректік құндылығы талданады.

Мақалада Әбу Шәма, Ибн Шәддад, Ибн Абдуззаһир, Ибн Уасил, Ибн Халликан, Ибн әл-Фути, Байбарыс әд-Дәуадар, Қутбуддин әл-Юнини, Шәфиг ибн Әли ибн Аббас, ән-Нуәйри, әз-Зәһаби, әл-Мұфаддал ибн Әбу әл-Фадаил, Ибн Кәсир, Ибн Шәкір әл-Кутуби, Афифуддин әл-Яфғи, әл-Қалқашанди, әл-Мақризидің еңбектері тарихи бейтараптықты ұстануымен және Байбарысқа қатысты мәліметтерінің молдығымен ерекшеленеді.

Зерттеу барысында мәтіндік-салыстырмалы талдау, аударма, интертекстуалдық сараптау, анализ-синтез және тарихи-салыстырмалы әдістер кеңінен қолданылды. Авторлар тобы Сұлтан Байбарыс тұлғасын мадақтау мен сын аясында әркілі бейнелей отырып, заманауи тарихнамада оның сан қырлы болмысын қалыптастырған. Әсіресе, Ибн әл-Фурат пен әл-Мақризидің еңбектері тарихи бейтараптықты ұстануымен және Байбарысқа қатысты мәліметтерінің молдығымен ерекшеленеді.

Зерттеу нәтижесінде араб жазба дереккөздері негізінде Сұлтан Байбарыс тұлғасын қазақтілді аудиторияға жаңаша қырынан таныту мен тарихи-филологиялық тұрғыда қайта пайымдау қажеттігі негізделді.

**Кілт сөздер:** Сұлтан Байбарыс, араб жазба дереккөздері, тарихи деректер, Мәмлүк сұлтандығы, Ибн Шәддад, Ибн әл-Фурат, әл-Мақризидің еңбектері, тарихи тұлға, ислам өркениеті.

**المخلص:** تقدم هذه المقالة مراجعة علمية للمصادر العربية الأساسية التي تناولت سيرة السلطان الظاهر بيبرس وحقيقته التاريخية. وتحلل الدراسة بشكل منهجي الأعمال التاريخية كُتبت في حياته وخلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين (القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين)، مع التركيز على محتواها وخصائصها البنوية وقيمتها كمصادر.

وقد تم في هذا البحث تحليل منهجي للأعمال التاريخية التي كُتبت في حياته وفي القرنين الثامن والتاسع الهجريين (القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين)، والتي تناولت حياته ونشاطاته. كما تناولت الدراسة محتوى هذه المصادر وخصائصها البنوية وقيمتها كالمصدرية.

ووظف المقالة منهجاً تاريخياً مقارناً لدراسة أعمال المؤرخين المسلمين في العصور الوسطى، مثل: أبو شامة، ابن شداد، ابن عبد الظاهر، ابن واصل، ابن خلكان، ابن الفوطي، بيبرس الدوادار، قطب الدين البونيني، شافع بن علي بن عباس، النويري، الذهبي، المفضل بن أبي الفضائل، ابن كثير، ابن شاکر الكتبي، عفيف الدين اليافعي، القلقشندي، المقرئزي، ابن الفرات، ابن تغري بردي، السخاوي، السيوطي، وابن إياس. كما تحلل المقالة أسلوب السرد والرؤى التاريخية للمؤلفين تحليلاً نقدياً.

وقد توسلت الدراسة بعدة مناهج، منها: التحليل النصي المقارن، والترجمة، والتحليل البيئي للنصوص، والتحليل والتركيب، والمنهج التاريخي المقارن. يصور مؤلفو هذه المصادر السلطان بيبرس بطرق متعددة، تتراوح بين الثناء والنقد، مما يسهم في تكوين صورة متعددة الأبعاد للحاكم في الكتابات التاريخية الحديثة. ومن تلك المصادر تبرز بشكل خاص أعمال ابن الفرات والمقرئزي لما تنسم به من حيادية تاريخية وغنى بالمعلومات حول شخصية السلطان الظاهر بيبرس.

وقد خلص البحث إلى ضرورة إعادة تقديم شخصية السلطان الظاهر بيبرس إلى الجمهور الناطق باللغة الكازاخية من منظور جديد يعتمد على المصادر العربية المكتوبة من خلال مقارنة تاريخية-فيلولوجية.

**الكلمات المفتاحية:** السلطان الظاهر بيبرس، المصادر العربية المكتوبة، البيانات التاريخية، عصر المماليك، ابن شداد، ابن الفرات، المقرئزي، الشخصية التاريخية، الحضارة الإسلامية.

**Abstract:** This article presents a scholarly review of key Arabic-language written sources concerning the biography and historical identity of Sultan Baybars. The study systematically analyzes historical works written during his lifetime and in the 8th–9th centuries AH (14th–15th centuries CE), focusing on their content, structural characteristics, and source value.

The article employs a comparative-historical approach to examine the works of medieval Muslim historians such as Abu Shama, Ibn Shaddad, Ibn Abd al-Zahir, Ibn Wasil, Ibn Khallikan, Ibn al-Futi, Baybars al-Dawadar, Qutb al-Din al-Yunini, Shafi ibn Ali ibn Abbas, al-Nuwayri, al-Dhahabi, al-Mufaddal ibn Abi al-Fada'il, Ibn Kathir, Ibn Shakir al-Kutubi, Afif al-Din al-Yafi'i, al-Qalqashandi, al-Maqrizi, Ibn al-Furat, Ibn Taghri Birdi, al-Sakhawi, al-Suyuti, and Ibn Iyas. The narrative style and historical perspectives of these authors are critically analyzed.

Throughout the study, various methods are used, including textual-comparative analysis, translation, intertextual examination, analysis-synthesis, and historical-comparative methodology. The authors of these sources depict Sultan Baybars in diverse ways—from praise to criticism – thus contributing to a multifaceted image of the ruler in modern historiography. Particularly noteworthy are the works of Ibn al-Furat and al-Maqrizi, which stand out for their historical impartiality and richness of detail on Baybars.

The research concludes that there is a need to reinterpret and present Sultan Baybars' character to Kazakh-speaking audiences from a new perspective, based on Arabic written sources and through a historical-philological lens.

**Keywords:** Sultan Baybars, Arabic written sources, historical data, Mamluk Sultanate, Ibn Shaddad, Ibn al-Furat, al-Maqrizi, historical figure, Islamic civilization.

**Аннотация:** В данной статье представлен научный обзор основных письменных источников на арабском языке, касающихся биографии и исторического облика султана Байбарса. В исследовании систематически проанализированы исторические труды, написанные при его жизни и в VIII–IX веках хиджры (XIV–XV вв. н.э.), в которых отражены сведения о его жизни и деятельности. Рассматриваются содержание, структурные особенности и источниковая ценность этих трудов.

В статье сравнительно-историческим методом анализируются труды средневековых мусульманских историков, таких как Абу Шама, Ибн Шаддад, Ибн Абдуззахир, Ибн Василь, Ибн Халликан, Ибн аль-Фути, Байбарс ад-Дауадар, Кутбуддин аль-Юнини, Шафи ибн Али ибн Аббас, ан-Нувайри, аз-Захаби, аль-Муфаддал ибн Абу аль-Фадаиль, Ибн Касир, Ибн Шакир аль-Кутуби, Афифуддин аль-Яфи'и, аль-Калкашанди, аль-Макризи, Ибн аль-Фурат, Ибн Тагри Берди, ас-Сахави, ас-Суюты и Ибн Ияс. Научному анализу подвергается стиль изложения и исторические концепции авторов этих источников.

В ходе исследования широко использовались методы текстуально-сравнительного анализа, перевода, интертекстуального анализа, анализа-синтеза и историко-сравнительного подхода. Авторы этих трудов по-разному представляют личность султана Байбарса – от восхваления до критики, тем самым формируя многогранный образ правителя в современной историографии. Особенно выделяются труды Ибн аль-Фурата и аль-Макризи, отличающиеся объективностью и обилием сведений о Байбарсе.

В результате исследования обоснована необходимость нового осмысления личности султана Байбарса и ее представления казахскоязычной аудитории с использованием арабских письменных источников с историко-филологической точки зрения.

**Ключевые слова:** Султан Байбарс, арабские письменные источники, исторические данные, султан мамлюков, Ибн Шаддад, Ибн аль-Фурат, аль-Макризи, историческая личность, исламская цивилизация.

### Кіріспе:

Алыс-жақын шетелдердегі архивтер мен кітапхана қорларынан «Тарих толқынындағы халық», «Мәдени мұра», «Рухани жаңғыру» және «Архив-2025» бағдарламалар аясында Еліміздің тарихы мен мәдениетіне, тарихи тұлғаларына қатысты көптеген жазба деректер мен бірегей қолжазбалардың көшірмелері әкелінуде. Ендігі кезекте оларды ғылыми тұрғыдан саралап, зерттеп зерделеу арқылы ұлтымыздың мүддесіне пайдалану міндеті тұр. Осындай құнды жазба мұралардың ішінде Байбарыс сұлтанның өмірі мен шынайы тарихи тұлғасына, оның Таяу Шығыс елдерінің тарихындағы өзіндік орнын, жалпы ислам өркениетінің дамуына қосқан үлесі жайында жазылған араб тіліндегі жазба деректерді зерттеу біз үшін маңызды. Біз бұл мақаламызда Сұлтан әз-Заһир Байбарыс туралы сұлтанның көзі тірісінде және жалпы мәмлүктер кезеңінде жазылған негізгі араб деректерімен таныстыратын боламыз.

### Ғылыми әдіснамалық негіздері:

Мақалада тарихи жазба деректерді, құжаттарды саралау, жүйелу, талдау және аударма жасау әдістері қолданылды. Зерттеу жұмысында анализ-синтез, тарихи-салыстырмалы талдау, сипаттау тәсілдері қолданылып, жалпы кешенді пәнаралық зерттеу, т.с.с қағидаттар басшылыққа алынады.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері:

Сұлтан Байбарыс жайлы жазылған тарихи жазба деректерді түпнұсқа қолжазба нұсқаларының көшірмелері бойынша олардың хатқа түсірілу ерекшеліктеріне, ұқсастықтары мен айырмашылықтарына, толықтыруларына барынша мән беру өте маңызды. Әсіресе зерттеу кезінде бұрын жарияланбаған жазба деректерді іздестіру, жаңа тың мәліметтерді ғылыми

айналымға түсіру, салыстырмалы-тарихи анықтамасын жасау бүгінгі күн тәртібінде.

Сұлтан Байбарыс туралы әртүрлі тілде, әртүрлі кезеңде, әртүрлі елде көптеген еңбектер жазылды. Әрине, ең негізгілері мәмлүк сұлтандығы кезінде, сұлтандықтың өзінде жазылған тарихи еңбектер. Біз бұл жұмысымызда Байбарыс сұлтан өмірін зерттеумен айналысатын ізденушілер үшін мәмлүк сұлтандығы кезінде, Байбарыс сұлтанға қатысты жазылған араб қолжазба деректерге тоқталып, олардың жалпы мазмұнын таныстыратын боламыз.

Жалпы араб зерттеушілері Байбарыс сұлтанға қатысты жазылған еңбектерді кезеңдер бойынша бөліп қарастырады. Біріншісі Байбарыстың көзі тірісінде жазылған еңбектері, екіншісі хижра бойынша сегізінші ғасырдың бірінші жартысында / григорян жыл санауы бойынша XIV ғ. бірінші жартысында жазылған еңбектер және хижра бойынша сегізінші ғасырдың екінші жартысында / григорян бойынша XIV ғ. екінші жартысында жазылған еңбектер [1, 1-22].

### Байбарыс сұлтан билік жүргізген кезеңдегі тарихшылар мен олардың еңбектері:

Әбу Шәманың (1202–1267 жж.) «Алтыншы және жетінші ғасырлардағы көрнекті тұлғалардың өмірбаяндары» (2) [تراجم رجال القرنين السادس والسابع] атты еңбегі, ол көбіне «әр-Раудатайға қосымша» (الذیل علی الروضتين) деген атаумен белгілі. Бұл еңбекте әз-Заһир Байбарыстың алғашқы жылдардағы өмірі қысқаша сипатталады. Автор өзі сипаттаған оқиғалардың тікелей куәгері болғанымен, толыққанды баяндамайды.



الروض الزاهر  
في سيرة الملك الظاهر

تأليف الكاتب  
عبد الرحمن بن عبد الظاهر  
١٢٠ - ١٢٩٢ / ١٢٢٣ - ١٢٩٤ م

تخفيف وفتح  
بسم الله الرحمن الرحيم

Байбарыс сұлтанның көзін көрген тарихшылардың бірі **Ибн Шәддад** (613–684 h. / 1216–1285 жж.). Біз үшін оның Байбарыс сұлтанның өміріне қатысты жазған «الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر» («Сұлтан әз-Заһирдің өмірбаянындағы гүлденген бақ») деген еңбегі ерекше маңызға ие. Алайда бұл еңбектің көп бөлігі жоғалып кеткен, бізге тек сұлтан өмірінің соңғы бес жылын қамтитын бөлімі ғана жеткен.

Бұл еңбектің ерекше маңызға ие болуының себебі оның авторы тарихи оқиғаларды өз көзімен көрген куәгер әрі кейбіріне тікелей қатысқан тұлға. Ол моңғол шапқыншылығынан қашып, Каирге қоныс аударған. Онда Байбарыс сұлтанның қолдауына ие болып, оның қамқорлығын көрген. Бұл жағдай оған сарай ішіндегі құпия жайттарға да терең бойлауға мүмкіндік берген.

Аталған өмірбаян бізге толық жетпеген, оның мазмұнының қысқаша нұсқасы Ибн Тағри Бердінің еңбектерінде бар. Сонымен қатар, Ибн Шәкір әл-Кутуби де бұл өмірбаянды өзінің «وفيات» (Өмірден озғандар баянына енбей қалғандар) атты еңбегінде қысқаша мазмұндағанын мойындайды.

**Ибн Абдуззаһирдың** (620-692 h. / 1223-1292 жж.) – «الروض الزاهر في سيرة الملك» («Сұлтан әз-Заһирдің өмірбаянындағы гүлденген бақ») [3] атты еңбегі. Байқап отырғанымыздай бұл еңбек жоғарыда айтылған Ибн Шәддадтың еңбегімен аттас. Бұл қолжазба автордың Байбарыс дәуірінен бастап әл-Әшраф Халилдің билік кезеңіне дейінгі аралықта «кәтиб әл-инша» (ресми хаттар мен құжаттарға жауапты мемлекеттік хатшы) қызметін атқара жүріп, ресми сипатта жүргізген жазбаларының бір бөлігі. Осы жазбалардан кәтиб әл-инша қызметінде болғандардың күнделікті оқиғаларды тіркеп отыруға тиіс болғанын байқаймыз [4, 34 б.].

Аталған өмірбаянның негізгі бөлігі бізге жетпеген. Қазіргі уақытта тек Байбарыс сұлтан билігінің алғашқы бес жылын қамтитын бөлігі ғана сақталған. Бұл бөлімді зерттеуші Фатима Садық «الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر» атауымен жариялаған. Алайда әл-Юнини бұл еңбекті басқа атаумен «الفضل الباهر من أخبار» («الملك الظاهر» (Әз-Заһир әл-Мәлік туралы жарқын қасиет жинағы) немесе «الفضل» «Сұлтан әл-Мәлік әз-Заһирдің өмірбаянындағы

жарқын қасиеттер туралы» деп атайды [5; 540, 556].

Бұған дейін айтылғандай, Ибн Абдуз-заһир кәтиб әл-инша (мемлекеттік кеңсе хатшысы) қызметін атқарғандықтан, ол өзі баяндаған оқиғалардың тікелей куәгері ғана емес, оларға тікелей қатысқан тұлға болды. Оның сұлтан өміріне қатысты жазбаларында өз көрген-білгеніне және нақты қатысқан оқиғалары туралы көптеген сілтемелер кездеседі.

Аталған өмірбаянның тарихи маңызы зор, себебі сұлтан туралы кейінірек жазылған барлық еңбектер осы дереккөзге сүйенген. Шәфиғ ибн Әли оны ықшамдаған, ал Ибн әл-Фурат бұл еңбектен кең көлемде үзінді келтірген. Әл-Юнинидің «الذيل على مرآة الزمان» (Хан, сұлтандар мемлекеттерін танытатын жол), Ибн Тағри Бердінің «النجوم الزاهرة» (Жарқыраған жұлдыздар) сынды еңбектерінде Ибн Абдуззаһирдің еңбегінен алынған сілтемелер көптеп кездеседі. Бұл тарихшылар, Ибн Шаддадтың жазған өмірбаянына қарағанда, Ибн Абдуззаһирдің еңбегіне көбірек сүйенген. Бұл – табиғи жағдай, өйткені Ибн Абдуззаһирдің ресми қызметі оны сұлтанның өмірі мен қызметінің нәзік тұстарын жақсырақ білетін, оған ең жақын тұлғалардың бірі еткен. Алайда мұндай дереккөздің жағымды жақтарымен қатар, теріс жақтары да бар. Ибн Абдуззаһирдің сұлтанның ешқандай да кемшілігін келтірмей оны тек асыра мадақтап, бейнесін көркем әрі мінсіз етіп сипаттауға тырысқан [3; 1, 2, 4, 20, 23].

**Ибн Уасилдің** (604–697 h. / 1207–1298 жж.). – «كتاب مفرج الكرب في أخبار بني» (Әюб әулетінің хикаялары туралы қайғыны жеңілдетуші кітап) атты еңбегі. Бұл еңбекте ол мәмлүктер дәуірінің алғашқы кезеңін де қамтиды.

Ибн Уасил де, Ибн Шәддад пен Ибн Абдуззаһир секілді, сұлтанның ерекше сеніміне ие болған тұлғалардың бірі болды. Сұлтан оны Сицилия королі Манфредке (Manfred) елші ретінде жіберу үшін арнайы тандаған.



Жоғарыда айтылған Ибн Шәддад, Ибн Абдуззаһирлердің сұлтанды ұлықтап, мадақтауға бейім болуы табиғи құбылыс. Өйткені олар сарай қызметінде болған, сұлтанның ілтипаты мен қолдауына ие болған тұлғалар еді. Олар жазбаларында Байбарысты крестшілерге түбегейлі соққы беріп, моңғолдармен шайқаста жеңіске жеткен қаһарман ретінде көрсетеді. Сұлтанның крестшілер мен моңғолдарға қарсы жеңістеріне қатысты көзқарасты Әбу Шәма да қолдайды. Алайда сұлтанның Димашыққа қатысты саясаты Әбу Шәманың оны толық дәріптеуіне кедергі болды. Оның үстіне, Әбу Шәманың Байбарыс дәуірінде өмір сүрген уақытының қысқалығы да оны сұлтанның тарихи рөлін өзгелер сияқты терең бағалауға мүмкіндік бермеген болуы мүмкін. Сондай-ақ, оның билік құрылымын сынауға бейімдігі мен жалпы қоғамдық жағдайға деген наразылығы оның сұлтан тарапынан қолдау табуына кедергі болған болуы мүмкін.

Ал сұлтанның қазасынан бірнеше жыл кейін ғана дүние салған Ибн Халликан (608–680 h. / 1211–1282 жж.) өзінің «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» (Көрнекті тұлғалардың өмірден өту баяндары мен замандастары туралы деректер) атты әйгілі еңбегінде Сұлтан Байбарыс туралы ештеңе жазбаған. Сонымен қатар Ибн Халликанның замандасы Ибн әл-Ибри (623–685 h. / 1226–1286 жж.) де «تاريخ مختصر الدول» (Мемлекеттердің қысқаша тарихы) атты еңбегінде мәмлүктер туралы өте қысқа шолу жасап, үстірт мәлімет келтірген [1, 7 б.].

**Нижра бойынша сегізінші ғасырдың бірінші жартысында / григорян жыл санауы бойынша XIV ғ. өмір сүрген тарихшылар:**

Ибн әл-Фути, Байбарыс әд-Дәуадар, Қутбуддин әл-Юнини, Шәфиғ ибн Әли ибн Аббас, ән-Нуэйри, Әбу әл-Фида, әз-Зәһаби және әл-Муфаддал ибн Әбу әл-Фадаил.



نسخة الأولى من المطبوعة

**Ибн әл-Фути** (642–723 h. / 1244–1323 жж.) – Бағдаттағы Мұстансырия медресесінің кітап сақтаушысы болған. Ол аса білімді, пайымдарында әділетті, байсалды тұлға ретінде белгілі. Алайда тарихи оқиғалар өрбіген орталықтардан алшақ орналасуына байланысты, өзі баяндаған жазбалардың бәрін мұқият тек-

серуге толық мүмкіндігі болмаған. Оның «الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة» «Жетінші ғасырдағы ортақ оқиғалар мен пайдалы тәжірибелер» атты еңбегінде Сұлтан әз-Заһир Байбарыстың өміріне қатысты қысқаша шолу келтірілген [6].

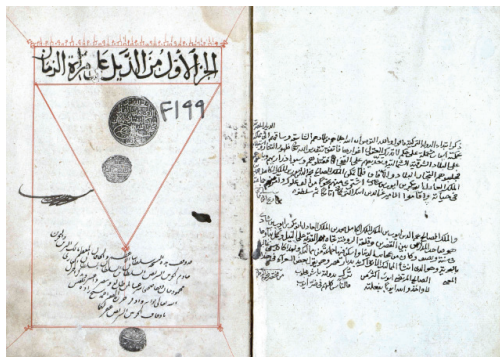


**Байбарыс әд-Дәуадар** (шамамен 720 h. / 1320 ж.) – «زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة» (Нижра тарихы туралы ой мәйегі) атты еңбектің авторы. Автор Сұлтан әз-Заһир Байбарыстың кресшілерге қарсы жүргізген бірнеше әскери жорықтарына қатысқан. Қалауын билігі тұсында әл-Карак қаласының әмірі болған, кейін Сұлтан Насыр Мұхаммедтің (Қалауынның ұлы) кезінде сұлтандықтың уәкілі (нәиб әс-салтана) қызметін атқарған. Жоғарыдағы тарихи еңбегін 724 h. (1324 ж.) жылына дейін жазған.

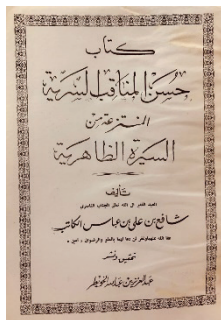
**Қутбуддин әл-Юнини** (726 h. / 1326 ж.) – «الذيل على مرآة الزمان» (Заман айнасына тіркелген қосымша) атты еңбектің авторы. Атауы көрсетіп тұрғандай, бұл еңбек Сибт ибн әл-Жәузидің (582–656 h. / 1186–1258 жж.) «مرآة الزمان» (Заман айнасы) атты еңбегіне «қосымша» (ذيل) ретінде жазылған.

Бұл туындының деректік құндылығы жоғары, себебі әл-Юнини өз еңбегінде басқа ешбір еңбектерде кездеспейтін мәліметтерді ұсынады [4, 79-80 б.], [7, 6 б.]. Еңбектің тағы бір маңызды ерекшелігі – ол өзі сипаттап отырған кезеңдегі көптеген тарихи тұлғалар мен

әскери қолбасшылардың өмірбаянын толыққанды баяндайды. Автор деректерді беру барысында аса мұқият болып, олардың иснадын (жету тізбегін) да келтіреді. Алайда, кей жағдайларда ол басқа дереккөздермен хронологиялық жағынан айырмашылықтарға жол береді [5].



Әл-Юнини өз еңбегінде Ибн Абдуз-заһир, Ибн Шәма және Ибн Уасил сияқты беделді авторлардың еңбектеріне сүйенген. Бұл жайт, бір жағынан, оның деректерінің сенімділігін арттырады.



**Шәфиғ ибн Әли ибн Аббас** (649–730 h. / 1251–1330 жж.) – Ибн Абдуз-заһирдің немересі. Ол өз атасының Сұлтан әз-Заһир Байбарысқа, Қалауынға және әл-Мансұр Халилге арнап жазған өмірбаяндарын ықшамдап қайта өңдеген. Ол «المنافق السرية المنتزعة من السيرة الظاهرية» «Әз-Заһирдің өмірбаянынан алынған

күпия артықшылықтар» атты еңбектің, «تاريخ الناصر محمد بن قلاوون» (Сұлтан Насыр Мұхаммед ибн Қалауынның тарихы), «كتاب نظم السلوك في تاريخ الخلفاء والملوك» (Халифтер мен патшалар тарихындағы мемлекеттік тәртіп үлгілері) атты еңбектің және өз дәуірінің ақындарына арналған жинақтың авторы болған [4, 78 б.].

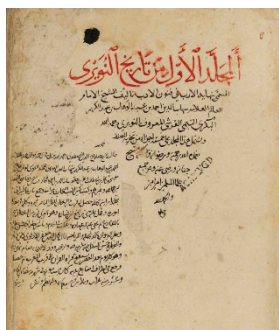


**Әбу әл-Фәда** (672–732 h. / 1273–1331 жж.) – «مختصر تاريخ البشر» (Адамзат тарихының қысқаша шежіресі) атты төрт томдық еңбектің авторы. Бұл еңбектің үшінші және төртінші томдарында Сұлтан әз-Заһир Байбарыстың өмірбаянын қысқаша баяндаған. Ол бұл деректерді негізінен Ибн Уасил мен Ибн Абдуз-заһирдің еңбектеріне сүйене отырып ұсынған. Осы себепті аталмыш деректің маңыздылығы артады.

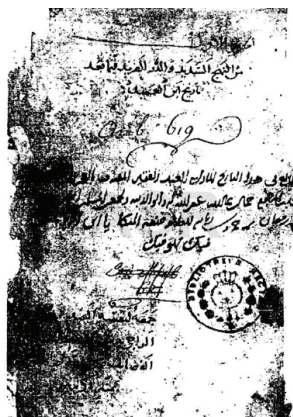
Кейінірек **Ибн әл-Уарди** (689–749 h. / 1290–1349 жж.) бұл еңбекке толықтырулар енгізген. Алайда ол жазған толықтыруларда Сұлтан Байбарысқа қатысты жаңа мәлімет кездеспейді [1, 10 б.].

**Ән-Нуэйри** (678–732 h. / 1279–1332 жж.) – Триполиде әскер басқармасының бақылаушысы (назир әл-жәйш), кейін Насыр Мұхаммед ибн Қалауынның билігі кезінде Дақһалия мен Муртаһия уәлаяттарында диуан (мемлекеттік кеңсе) басшысы қызметін атқарған. Ол әдебиет пен тарихты қатар қамтыған «نهاية الأرب في فنون العرب» (Араб өнерлеріндегі биік мақ-

сат) атты 32 томдық энциклопедиялық еңбекті жазған.



Ән-Нуэйри осы еңбектің тарихи бөлімінде Сұлтан Байбарыстың өмірбаянын кеңінен жазған. Бұл өмірбаян Әбу Шәма, Ибн Абдуззаһир, Ибн Шәддад, әл-Юнини сынды авторлардың еңбектеріне негізделген. Оның Байбарыс туралы өмірбаяны жоғалып кеткен көптеген дереккөздерден алынған мол үзінділерді сақтап жеткізуімен ерекше құндылыққа ие болмақ [4, 81-82 б.].



**Әз-Зәһаби** (673–748 h. / 1274–1348 жж.) – «تاريخ الإسلام» (Ислам тарихы) атты көлемді тарихи еңбектің авторы. Кейін ол бұл еңбегін ықшамдап, қайта құрастырған. Бізге белгілі нұсқасы – осы ықшамдалған түрі. Әз-Зәһаби өз жазбасында Ибн Абдуззаһир, Ибн Шәддад, Әбу Шәма және әл-Юнинидің еңбектеріне сүйеніп, солардан мәліметтер келтіреді. Оның қысқаша нұсқасы тарихи оқиғаларды түсіндіруде анық әрі нақтылығымен ерекшеленеді [8].

**Әл-Мұфаддал ибн Әбу әл-Фадаил** (759 h. / 1358 ж.) – христиан (копт) тарихшысы. Ол «كتاب النهج السديد والدر الفريد» (Дұрыс жол және бірегей інжу кітабы) атты еңбегін Ибн әл-Амидтің еңбегіне қосымша ретінде жазған. Ибн Әбу әл-Фадаилдің өзінен бұрынғы негізгі дереккөздерге сүйенгені табиғи жағдай, және ол бұны өз еңбегінде ашық көрсеткен. Алайда, таңқаларлығы – кейінгі мұсылман тарихшылары оның еңбегіне мүлде сілтеме жасамаған. Бұл жағдай, бір жағынан, оның діні басқа болуымен, екінші жағынан, ол да сол кезеңнің өзге тарихшыларымен бірдей бастапқы дереккөздерге сүйенгенімен түсіндірілуі мүмкін. Соған қарамастан, оның бұл еңбегі маңызды дереккөз болып табылады. Бір жағынан, ол копт (христиан) қауымының Сұлтан Байбарысқа деген көзқарасын танытса, екінші жағынан, ықшам жазылғанына қарамастан, кейбір тарихи жайттар-

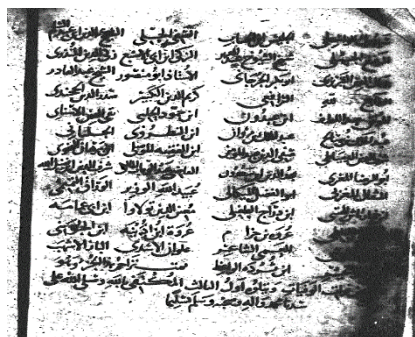
ды өзге дереккөздерден гөрі толыққанды баяндайды [9, 351-353 б.].



**Ибн Кәсир** (701–774 h. / 1301–1373 жж.) – «البدایة والنهائة في التاريخ» (Тарихтың бастауы мен соңы) атты он төрт томдық тарихи еңбектің авторы. Бұл еңбектің он үшінші томының едәуір бөлігі Сұлтан Байбарыстың өміріне арналған, онда сұлтанның өмірбаяны жылнамалық тәртіппен баяндалады. Бұл өмірбаян ықшам жазылғанымен, сұлтанның тұлғасын толыққанды әрі оң сипатта көрсетеді [10].

<https://colez.online/download/577652/>

Һижра бойынша сегізінші ғасырдың екінші жартысында / григорян бойынша XIV ғ. екінші жартысында Сұлтан Байбарыстың өміріне тоқталған тарихшылар:



**Ибн Шәкір әл-Кутуби** (764 h. / 1363 ж.) – «وفیات» (Өмірден озғандар баянына еңбей қалғандар) атты еңбектің авторы. Бұл еңбекті ол Ибн Халликанның «وفیات الأعیان» (Өмірден озғандар баяны) еңбегіне қосымша ретінде жазған. Яғни, бұл еңбекте Ибн Халликан қамтымаған немесе кейін өмірден өткен тұлғалар туралы беріледі. Онда Сұлтан Байбарыстың өміріне қатысты Ибн Шәддадтан алынған қысқаша үзінді келтірілген. Бұл мәліметтердің дереккөзге тікелей сүйенгендігі оның маңызын арттырады [11].



**Афифуддин әл-Яфғи** (768 h. / 1366 ж.) – «مرآة الجنان وعبرة یقظان» («Жаннат айнасы және естілердің ғибраты») атты төрт томдық еңбектің авторы. Алайда бұл еңбекте Байбарысқа қатысты берілген мәліметтер өте қысқа шолулардан тұрады [12].



**Ибн әл-Фурат** (734–808 h. / 1334–1409 жж.) – «تاریخ الدول والملوک» (Мемлекеттер мен патшалар тарихы) атты көлемді еңбектің авторы. Бұл 800 h. / 1396 ж. дейінгі

оқиғаларды қамтитын 9 томдық еңбек. Оның алтыншы томы мен жетінші томының бір бөлімі Сұлтан әз-Захир Байбарыстың өмірбаянына арналған [13].

Ибн әл-Фурат өз баяндауында Ибн Абдуззаһирден, оның немересі жазған «كتاب نظم السلوك في تاريخ الخلفاء والملوك» атты еңбегінен, Ибн Шәддад пен әл-Юниниден, сондай-ақ өзге де тарихшылардан кең көлемде мәлімет алған. Ол алғашқы екі дереккөзден көп үзінді келтіргені сонша, егер сол келтірген үзінділерді алып тастасак, еңбектің түпнұсқалық мәтінінде көп жазба қалмас еді. Дегенмен, Ибн әл-Фураттан кейінгі тарихшылардың ешқайсысы оған сілтеме жасамаған.

Ибн әл-Фураттың мақсаты Сұлтан Байбарыстың өмірін толыққанды анық баяндау болғаны байқалады. Осы мақсатта ол алдыңғы дереккөздерден мол мәліметтер жинап, олардың авторларын нақты атап көрсеткен, тіпті бір оқиғаға қатысты түрлі көзқарастар мен риуаяттарды салыстыра ұсынған. Ол көбіне біржақты үкім айтпай, шешімді оқырманның еншісіне қалдырады.

Жалпы алғанда, оның Байбарыс сұлтанға деген көзқарасы байыпты әрі бейтарап: ол сұлтанды мадақтап, батыр ретінде сипаттап қана қоймай, оның кемшіліктері мен замандастары тарапынан айтылған сын-ескертпелерді де назардан тыс қалдырмайды. Сондықтан да бұл еңбек Сұлтанға қатысты тарихшылардың пікірін салыстыра қарастыратын бірегей еңбек саналады.

Біз үшін Ибн әл-Фурат еңбегінің маңызы зор. Себебі ол Ибн Абдуззаһир мен Ибн Шәддадтың жоғалған өмірбаяндық еңбектерінен ұзақ үзінділер келтіріп, сол арқылы бізге аталған деректерді сақтап қалған. Оның жазбалары Ибн Абдуззаһирдің еңбегінің жоғалып кеткен соңғы бөлігін және Ибн Шәддад еңбе-

гінің алғашқы бөлігін ішінара алмастырады. Сонымен қатар, Ибн әл-Фураттың Ибн Абдуззаһирден келтірген үзінділерін осы автордың жарияланған еңбегімен салыстыра отырып, мәтінге жоғары дәлдікпен қарағанын көруге болады. Сол себепті оның қолжазбасына Ибн Абдуззаһирдің түпнұсқа мәтінін қалпына келтіру ісінде сенімді дереккөз ретінде жүгінуге болады [16, 1 б.].



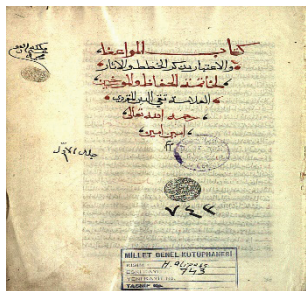
Әл-Қалқашанди (821 h. / 1418 ж.) – «صبح» (Инша өнері туралы таң шапағы) атты 14 томдық көлемді энциклопедиялық еңбектің авторы. Бұл еңбекте жалпы тарихи сипаттағы маңызды мәліметтер бар. Бұл еңбектің басты құндылығы – мәмлүк дәуіріндегі әкімшілік құрылым мен басқару жүйесін жан-жақты сипаттауы болып табылады [14].

**Һижра бойынша тоғызыншы ғасырда / григорян бойынша XV ғ. өмір сүрген тарихшылардың еңбектері.**

Олар әл-Мақризи, аз-Захири, Ибн Тағри Берди, әс-Суюты және Ибн Ияс секілді тарихшылар.

**Әл-Мақризи (766–845 h. / 1374–1442 м.)** – көлемді тарихи мұра қалдырған аса көрнекті мысырлық тарихшы. Оның еңбектерінің ішінен біз үшін маңызды саналатындары: 1) «السلوك لمعرفة دول» (Патшалардың елін тану жолы)

«المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» [15]; 2) (Жоспарлар мен мұралар туралы ғибраттар мен насихаттар) – кеңінен танымал атауы «الخطط المقرزية» (Мақризи жоспарлары) [16]; 3) «كتاب إغاثة الامة بكشف الغمة» (Тығырықтан шығу жолды ашу арқылы үмбетті құтқару) [17]; 4) «التبر المسبوك فيمن» (Қажылық жасаған патшалар жайлы құйма алтындай құнды еңбек) [18].



Соңғы аталған еңбекте әз-Заһир Байбарыс туралы әл-Мақризидің өзге еңбектерінде келтірілген мәліметтерден тыс жаңа ештеңе кездеспейді. Ал «كتاب إغاثة الامة بكشف الغمة» атты еңбектің құндылығы – ол мәмлүктер дәуіріндегі әлеуметтік-экономикалық жағдайды бейнелейтін бірегей еңбек болып табылады. Автор бұл еңбекте жалпы мәмлүк дәуіріндегі, соның ішінде Сұлтан әз-Заһир билігі тұсындағы ашаршылықты толыққанды сипаттайды. Бұл осы оқиғаға байланысты алғашқы әрі теңдесі жоқ еңбек. «الخطط المقرزية» (Мақризи жоспарлары) еңбегі Каир мен Мысырдың кейбір қалаларына арналған географиялық сипаттама болумен қатар, белгілі бір аймақтарда орын алған тарихи өзгерістер туралы да маңызды мәліметтер береді. Сондықтан бұл еңбек тек топографиялық әрі тарихи дереккөз ретінде де ерекше маңызға ие.

Ал «السلوك لمعرفة دول الملوك» (Патшалардың елін тану жолы) атты еңбекте

әл-Мақризи Ибн Абдуззаһир, Ибн Шәддад, әл-Юнини және әз-Зәһаби сынды тарихшылардың еңбектеріне сүйенгенін нақты атап өтеді. Сонымен қатар, бұл еңбек Сұлтан әз-Заһир Байбарыс туралы біржақты мадақтаудан ғана емес, сыни, тарихи пайымға негізделген, құжаттық және құрылымдық жағынан бай дереккөз болып табылады. Ол билеушінің тек ерліктерін емес, саяси, діни және әлеуметтік шешімдерінің даулы тұстарын да терең талдайды. Бұл еңбек постмәмлүк кезеңіндегі тарихнаманың сыни және әдіснамалық деңгейге көтерілгенін көрсетеді [1, 17-18 б.].

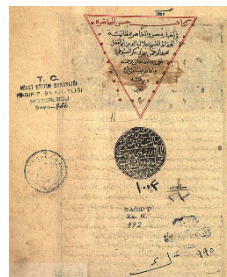
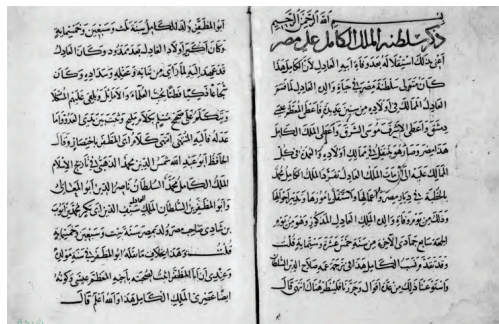
Ибн Тағри Берди (813–874 h. / 1411–1469 жж.) – «النجوم الزاهرة في ملوك مصر» («Мысыр мен Каир билеушілері туралы жарқыраған жұлдыздар») [19] атты көптомдық еңбектің авторы. Бұл еңбектің жетінші томының бір бөлігі Сұлтан Байбарыстың өмірбаянына арналған.



Ибн Тағри Берди өз еңбегінде Ибн Шаддад, Ибн әл-Жаузи, Абу Шама, Ибн Уасил, Шиһабуддин Махмұд және әл-Юнини сынды авторларға сүйенген. Әсіресе ол әл-Юниниден кең көлемде үзінділер келтірген. Дегенмен, зерттеуші Фатима Садықтың пікірінше, Ибн Тағри Бердинің жазғандары әл-Мақризидің жазған өмірбаянының ықшамдалған нұскасы ғана [7, 24 б.]. Күмән жоқ, ол әл-Мақризидің еңбегін пайдаланған, алайда таңға-

ларлығы ол Ибн Абдуззаһирдің еңбегіне мүлдем жүгінбеген.

еңбектің авторы. Алайда бұл еңбектерде Сұлтан Байбарыс туралы жаңа деректер кездеспейді [1, 21 б.].



Ибн Тағри Бердинің тағы бір «мورد» (Жұмсақтық бұлағы) деген еңбегі бар. Алайда бұл еңбек өте қысқа, әрі Сұлтан Байбарысқа қатысты қысқа шолу сипатындағы сілтемелермен шектеледі.

Ол Сұлтанға қатысты оқиғаларды хронологиялық ретпен, яғни жыл сайынғы тәртіппен баяндайды. Алдымен сұлтанға қатысты оқиғаларды келтіріп, сосын сол жылы орын алған басқа да жайттарға оралады. Бұл тәсіл қайталануларға алып келген. Мұндай құрылымның пайда болуы, оның әл-Юнинидің әдісіне еліктеуінен болса керек. Ибн Тағри Берди тарихи деректерге аса мұқият қараған, шындықты нақты, дәлелді түрде баяндауға ұмтылған. Бұл оның еңбектерін зерттеу үшін сенімді тарихи дереккөз ретінде бағалауға мүмкіндік береді [1, 20 б.].

Әс-Сахауи (902 h. / 1496 ж.) – «الضوء» (Тоғызыншы ғасыр адамдарына арналған жарқыраған жарық) [20] атты еңбектің авторы. Бұл еңбек әл-Макризи секілді кейбір тарихшылардың өмірбаянын келтіру арқылы құнды.

Әс-Суюты (911 h. / 1505 ж.) – «حسن» (Мысыр мен Каир хабарлары туралы ұтымды дәрістер) [21] атты екі томдық еңбектің және «تاريخ الخلفاء» (Халифтер тарихы) атты

Ибн Ияс (852–928 h. / 1448–1521 жж.) – «بدائع الزهور في وقائع الدهور» (Дәуірлер оқиғаларындағы ғажайып «гүлдер») [23] атты еңбегінде Сұлтан Байбарыс туралы бірнеше бетке қысқаша баяндайды. Ықшам болғанына қарамастан, автор оқиғаларды сыни тұрғыдан бағалауымен ерекшеленеді. Автор еңбегінде Байбарыс сұлтанға қатысты: «Әз-Заһирдің өмірбаянына қатысты деректерде әртүрлі жалған және бұрмаланған жазбалар кездеседі, сондықтан оның оқиғаларын тексеріп, саралау керек» [23], – деген тұжырымын айтуы оның тарихшы ретіндегі сыни көзқарасын білдіреді.



### Қорытынды және тұжырымдама:

Сұлтан Байбарыстың өмірбаянына қатысты араб тіліндегі дереккөздер оның сұлтан болғаннан кейінгі қоғамдық-са-

яси қызметін толыққанды баяндайды. Бұл еңбектерде сұлтанның сапарлары, әрекеттері мен істері күнбе-күн хронологиялық тәртіппен берілген. Алайда, бұл дереккөздерде сұлтан өмірінің сұлтандыққа дейінгі кезеңі мен жеке өмірі туралы мәліметтер кездесе бермейді [1, 21 б.].

Сонымен қатар, бұл тұлғаның өмірі уақыт өте келе әртүрлі ойдан шығарылған эпизодтарға толып, нәтижесінде бірнеше томға жүк боларлықтай ауқымға жеткен [23]. Бұл өз кезегінде қарама-қайшылықтар мен асыра сілтеулерге алып келді. Ақырында, Байбарысқа арналған төрт томдық эпикалық өмірбаяндық шығарма пайда болды.

Осылайша біз Сұлтан Байбарыс жайлы жазған тарихшылардың екі негізгі топқа бөлінетінін байқаймыз.

Біріншісі, онымен замандас әрі оның билігін көзімен көріп, қызметінде болғандар. Олар жазған еңбектерінде Байбарысты мадақтап, оны қателеспейтін, әділетсіздік пен қатыгездікке бармайтын кемел тұлға ретінде сипаттайды. Осылай бейнелеу арқылы олар халықтық өмірбаянның (әс-Сира әш-шағбия) қалыптасуына жол ашты.

Екіншісі, оның қайтыс болуынан кейін шамамен жарты ғасыр өткен соң жазған тарихшылар. Олар Байбарыстың барлық саяси-әкімшілік істеріне біртұтас тарихи баға беруге тырысып, кей істерінде сынға да алып отырды. Олар да Байбарысты жеке мінезіндегі кемшіліктері мен саяси қателіктеріне қарамастан, дарынды қолбасшы, табысты саясаткер әрі еңбекқор сұлтан ретінде бағалаған.

## Әдебиеттер тізімі

1. ميخائيل خوري. سيرة المالك السلطان الظاهر بيبرس. بيروت: 1961 م.
2. أبو شامة. تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين. صححه محمد زاهد بن الحسن الكوثري و غني بنشره عزت العطار الحسيني سلسلة « كتب نادرة » مصر 1948 م / 1366 هـ
3. ابن عبد الظاهر. الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر. قسم رابع. نشر وتحقيق سيدة فاطمة صادق في « Baybars I of Egypt. O.U.P. 1956. مؤلفها »
4. Cahen, C. La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté d'Antioche. Institut Français de Damas, Bibliothèque Orientale, Tome I. Paris, Geuthner, 1940
5. قطب الدين اليونيني. الذيل على مرآة الزمان - جزآن ، حيدر آرياد الدكن . مجلس دائرة المعارف العثمانية. 1955- 1954
6. ابن الفوطي. الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة. نشره الدكتور مصطفى جواد . المكتبة العربية: بغداد 1351 هـ
7. Sadeque S.F. Baybars I of Egypt. O.U.P. Pakistan, 1956.
8. الذهبي. تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والأعلام . خمسة أجزاء . القاهرة - مكتبة القدسي 1367 هـ.
9. المفضل بن ابي الفضائل . النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد نشر إيب. بلوشي. باريس. 1929-1919.
10. ابن كثير. البداية والنهاية في التاريخ ٤١ - جزءا - مطبعة السعادة . القاهرة: 1358-1348 هـ
11. ابن شاكر الكتبي . فوات الوفيات . جزآن . حققه وضبطه وعلق حواشيه محي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة المصرية - القاهرة: 1951 م.
12. عفيف الدين الياضي . مرآة الجنان وعبرة اليقظان . مطبعة دائرة المعارف النظامية . حيدر آباد اليكن 1339 هـ

- ابن الفورات . تاريخ ابن الفرات . الجزء السادس مخطوطة والجزء السابع حققه وضبط نصه الدكتور ف . 13
- .. زريق سلسلة العلوم الشرقية ، الحلقة ٧١ ، منشورات كلية العلوم والآداب ، المطبعة الأميركانية ، بيروت 1942
- القلقشندي. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. ٤١ جزءا . دار الكتب المصرية ، القاهرة 1913. 14
- المقريزي . السلوك لمعرفة دول الملوك. الجزء الأول - ثلاثة أقسام والجزء الثاني - قسمان ، تحقيق محمد 15
- مصطفى زيادة . لجة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة: 1942– 1934
- المقريزي . الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار - أربعة أجزاء - القاهرة 16
- 1324 هـ
- المقريزي . إغاثة الأمة بكشف الغمة . نشره محمد مصطفى زيادة وجمال الدين الشيال . لجنة التأليف 17
- والمترجمة والنشر. القاهرة 1940
- المقريزي . الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك نشر جمال الدين الشمال - مكتبه 18
- الخانجي. القاهرة 1955
- ابن تغرى بردى . النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. 11 جزءا، دار الكتب المصرية القاهرة 19
- 1950-1929
- السخاوى . الضوء اللامع لأهل القرن التاسع . سنة أجزاء، مكتبة القدسي . القاهرة 1355-1353 هـ. 20
- السيوطي . حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة – جزآن. القاهرة . 1321 هـ. 21
- السيوطي . تاريخ الخلفاء تحقيق محمد محي الدين عبد المجيد المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة 1959. 22
- ابن إياس . بدائع الزهور في وقائع الدهور ٣ أجزاء، بولاق ، القاهرة 1312-1311 هـ. 23

МАЗМҰНЫ / CONTENTS / المحتويات

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР  
بحوث في الدراسات الإسلامية  
RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

- Қ.Затов, А. Адайхан. Қазақ ұлтының бірегейлігін сақтаудағы ислам дінінің рөлі ..... 5  
K.Zatov, A. Adaikhan. The Role of Islam in Preserving the Uniqueness of the Kazakh Nation  
زاتوف قايرات، اديخان اينور - دور الدين الإسلامي في الحفاظ على هوية الأمة الكازاخية
- Р.Бадран. ИСЛАМ МЕН БАТЫС ОЙ-ПІКІРЛЕРІНІҢ АРАСЫНДАҒЫ АДАМИ МІНЕЗ-ҚҰЛЫҚ ..... 15  
R.Badran. HUMAN BEHAVIOR BETWEEN ISLAM AND WESTERN THOUGHT  
رضا محمد عبد الحميد بدران - السلوك الإنساني بين الإسلام والفكر الغربي
- Р.Мухитдинов, Ә.Құлахметов. «Сахаба» сөзі шариғи масдар ретінде ..... 23  
R.Mukhitdinov, A. Kulakhmetov. The Words of the Sahaba as Shari'an masdar  
رشيد محي الدينوف، عادل جان قول أحمدوف - قول الصَّحَابِيِّ كالمصدر الشرعيّ
- И.Каплан. Ибн Жиннидің Құрандағы шаз оқылымдары: «Әл-Мухтасиб» кітабын зерттеу ..... 33  
I.Kaplan. The strange Quranic Readings of Ibn Jinni, a Study in his book Al-Muhtaseb  
إبراهيم كابلان - القراءاتُ القرآنيَّةُ الشاذَّةُ عند ابن جنيّ: دراسة في كتابه (المحتسب)
- Қ.Сәки. Мысырдағы мәмлүк қыпшақ билігінің ислами заңдастырылуы ..... 44  
K.Saki. Islamic legitimization of the reign of the mamluks kipchaks in Egypt  
خيرات ساكي - إضفاء الشرعيَّة الإسلاميَّة على سلطة ممالك القبحاق في مصر
- А.Адилбаев, Э.Абдыкаимов. Ислам ойшылы әрі ғалым Мұхаммад әл-Ғазалидың Құран тұжырымдамасы ..... 54  
A.Adilbayev, E.Abdykaimov. The Quranic concept of the Islamic thinker and scholar Muhammad al-Ghazali  
د. أديلباييف علاء، عبد القيوم وف إركين - المفهوم القرآني للمفكر الإسلامي محمد الغزالي
- А.әл-Фудли. Құранды мәнерлеп оқу және оның мағынаны өзгертуге әсері (кейбір мысалдар аясында) ..... 64

### A.AI-Fudhli. Qur'anic readings and their impact on changing the meaning: practical examples from some qur'anic verses

عفاف الفضلي - القراءات القرآنيّة وأثرها في تغيير المعنى: نماذج تطبيقية لبعض الآيات القرآنيّة

Шинчир Абу-Ханифе. Юсуф Рух ад-дин Ма Фу Яжу (1794-1874) және оның ғылыми еңбектері ..... 72

## Shinchir Abu-Hanife. Yusuf Rukh ad-Din Ma Fu Zhu (1794-1874) and His Scientific Works

شنجشَر أبو حنيفة - يوسف روح الدين ما فو تشو (1794-1874) وأعماله العلمية

## ДИНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

## بحوث في علوم الأديان

## RESEARCH IN RELIGIOUS STUDIES

Қ.Ержан, Б.Мурзараимов, Д.Мамырбаев. Баптістік шіркеудің қалыптасу  
алғышарттары ..... 82

K.Yerzhan, B.Murzaraimov, D.Mamyrbayev. Evangelical Christian Baptists: Missionary Activities in Kazakhstan

قالمخان إيرجان، باخيت مورزارايموف، ديدار ماميرباييف - المسيحيون الإنجلييون المعمدانون:  
الأنشطة التبشيرية في كازاخستان

Қ.Затов, Т.Жанболат, Ж.Ишмаханов. Қазіргі дінтанудағы когнитивті  
бағыттың қалыптасуы және даму перспективалары..... 96

K.Zatov, T.Zhanbolat, Zh.Ishmakhanov. The Formation and Development Prospects of the Cognitive Approach in Contemporary Religious Studies

الأديان الحديث و آفاقه المستقبلية

А.Абуталипова. Қазақстандағы еврей қауымының қалыптасу тарихы ..... 107

A.Abotalipova. The History of the Formation of the Jewish Community in Kazakhstan

عائشة أبو طالب - تاريخ تشكّل الجاليّة اليهوديّة في كازاخستان

А.Альмухаметов, Қ.Затов, Б.Мелисова. Мүлік құқығы институтын Христиан және Ислам дінінде салыстырмалы талдау..... 118

A.Almukhametov, K.Zatov, B.Melissova. Comparative Analysis of the Institute of Property Rights in Christianity and Islam

المخاميتوف علي، زاتوف قايرات، ميليسوفا بالجان - تحليل مقارنة لحقوق الملكية في المسيحية والإسلام

## ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ САЛАСЫНДАҒЫ ЗЕРТТЕУЛЕР

### بحوث في اللغة والأدب

## RESEARCH IN LANGUAGE AND LITERATURE

- М.Әл-Һажри. Әл-Казаранидің әл-Байдауи түсіндірмесіндегі семантиканың маңызы: «Бақара» сүресіндегі шектеу стиліне аналитикалық талдау ..... 136  
Mahmoud al-Hajri. The Importance of Semantics in Al-Kazirouni's Commentary on al-Baydawi's Interpretation. an Analytical Study of the Style of Restriction in Surat al-Baqarah  
محمود الهاجري أهمية علم المعاني في حاشية الكازروني على تفسير البضاوي؛ دراسة تحليلية لأسلوب القصر في سورة البقرة
- А.әл-Ахдари. Сөздік әдістің концептіге әсері ..... 162  
A.Al-Akhdari. The Impact of the Dictionarical Method on Conceptions  
الأخضر الأخضر - أثر المنهج المعجمي في التصورات

## ҚОЛЖАЗБА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

### بحوث في علم المخطوطات والمصادر

## MANUSCRIPT AND ARCHITECTURAL STUDIES

- Қ.Қыдырбай, Ж.Омарбекова Байбарыс Сұлтан туралы араб дереккөздері ..... 178  
Q.Qydyrbai, Zh.Omarbekova Arab sources about Sultan Baybars  
К.Кыдырбай, Ж.Омарбекова Арабские источники о Султане Бейбарсе  
قيديرباي قالديباي أريصتانبكولي, عمر بيكوف جولدوز - المصادر العربية عن السلطان بيبرس





<https://journal.nmu.edu.kz/>