

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

№1 (05) 2025

Almaty, 2025

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., қау.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., қау.проф. Мухаммад Уардани (Мысыр);
Док., қау.проф. Уалид Шаер (Мысыр);

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ:

Айнұр Қанатқызы (Қазақстан)

Корректоры:

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

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

Таралу аймағы:

Қазақстан Республикасы

Меншік иесі:

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті

ИБ №05

Басуға 27.03.2025 жылы қол қойылды.
Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 14,25 б.т.
Офсеттік қағаз, сандық басылым.
Тапсырыс № 0005. 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 Ershahin 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:

Ainur Qanatizi (Kazakhstan)

REVISOR:

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

The scientific journal

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

Area of distribution:

Republic of Kazakhstan

Publisher:

Egyptian University of Islamic culture
Nur-Mubarak

ИБ №05

The publication was signed on 27.03.2025.
Format 60x84 1/8. The size is 14.25 pcs.
Offset paper, digital edition.
Order No. 0005. 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

ممسجلة 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./ رسي بنت حسان (ماليزيا)
أ.د./ عطا السنباطي (مصر)
أ.د./ محمدين (روسيا)
أ.د./ سيف الدين إرشحين (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 سيقيميديفا (كازاخستان)
د./ داريجا كاباسوفا (كازاخستان)
د./ محمد رزق شعير (تركيا)

هيئة التحرير:

د./ إختيار پالتوري (كازاخستان)
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:

أينور قانات قيزي (كازاخستان)

المحقق اللغوي:

جولميرا أبرايقيزي (كازاخستان)
التصميم:
كوجيكوف 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

№05

تم التوقيع على المنشور بتاريخ 27-03-2025
تنسيق 60x84 1/8. الحجم 14.25 قطعة. ورق
الأوفست. طبعة رقمية
طلب رقم التوزيع 0005. 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/GPHTI 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0001-8734-5519>

amankulov_2007temur@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0008-3216-6044>

Ramzan.2001.kz@mail.ru

ИСЛАМ ШАРИҒАТЫ БОЙЫНША АҒЗА ДОНОРЫ: ФИҚҲТЫҚ ТАЛДАУ ЖӘНЕ ЭТИКАЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Аманкүл Темур Оралбайұлы

PhD доктор, Дінтану және мәдениеттану
кафедрасының аға оқытушысы
әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университеті, Алматы қ., Қазақстан

Ерімбет Рамзан Еділбекұлы

PhD докторант
әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университеті
Алматы қ., Қазақстан

التبرع بالأعضاء في الشريعة الإسلامية: تحليل فقهي والقضايا الأخلاقية

أمانقول تيمور أورالبايولي

دكتورة
أستاذ مساعد في قسم الدراسات الدينية والثقافية
جامعة الفارابي الكازاخية الوطنية
ألماتي، كازاخستان

يريمبت رمضان إديلبكوفيتش

طالب دكتوراة
جامعة الفارابي الكازاخية الوطنية
ألماتي، كازاخستان

ORGAN DONATION IN ISLAMIC SHARIA: A JURISPRUDEN- TIAL ANALYSIS AND ETHICAL ISSUES

Amankul Temur Oralbayuly

PhD,
Senior Lecturer at the Department of Reli-
gious and Cultural Studies
Al-Farabi Kazakh National University
Almaty, Kazakhstan

Erimbet Ramzan Edilbekuly

PhD candidate
Al-Farabi Kazakh National University
Almaty, Kazakhstan

ДОНОРСТВО ОРГАНОВ В ИСЛАМСКОМ ШАРИАТЕ: ФИКХИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ЭТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

Аманкул Темур Оралбайұлы

Доктор PhD, Старший преподаватель
кафедры религиоведения и
культурологии, Казахский
национальный университет имени
аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан

Ерімбет Рамзан Еділбекулы

PhD докторант
Казахский национальный университет
имени аль-Фараби
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Зерттеу жұмысында ағза доноры ислам шариғаты тұрғысынан талданады. Заманауи медицинаның жетістігі арқылы адам өмірін сақтап қалу үшін ағза алмастыруды қажет етеді. Алайда бұл мәселеде шариғат қорытындысы маңызды. Шариғат бойынша адамның денесі – Алланың мүлкі, сондықтан оның бөліктерін қолдану діни тұрғыдан өте нәзік мәселе болғандықтан шариғи тұрғыдан сараптама жасауды қажет етеді.

Зерттеуде ағза донорының исламдық қағидалары мен этикалық нормалары қарастырылады. Ислам дінінде адамның өмірі мен денсаулығына ерекше мән беріледі, ал ағзаны донорға беру мақсаты – басқа адамның өмірін сақтау. Сонымен қатар осы тақырыпқа қатысты ислам ғалымдарының түрлі пікірі, фикһ мәселесінде ағзаны донорға беруге рұқсат етілетін шарттар талданады.

Түйін сөздер: биоэтика, донор, шариғат, ислам, шариғи талдау.

المخلص: تتناول هذه المقالة تحليل موضوع التبرع بالأعضاء من منظور الشريعة الإسلامية. وبفضل إنجازات الطب الحديث، أصبح زراعة الأعضاء ضرورة لإنقاذ حياة الإنسان. ومع ذلك فإن للشريعة الإسلامية دوراً مهماً في هذا الشأن، إذ يُعتبر جسد الإنسان ملكاً لله، مما يجعل مسألة استخدام أجزائه قضية دينية دقيقة تتطلب دراسة مستندة إلى أحكام الشريعة. تتناول الدراسة المبادئ الإسلامية والمعايير الأخلاقية للتبرع بالأعضاء. حيث يولي الإسلام أهمية خاصة لحياة الإنسان وصحته، ويُعتبر الهدف من التبرع إنقاذ حياة شخص آخر. كما تم تحليل آراء مختلف العلماء المسلمين حول هذا الموضوع، ومناقشة القضايا الفقهية والشروط التي يكون فيها التبرع بالأعضاء جائزاً وفقاً للشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الأخلاقيات الحيوية، التبرع، الشريعة، الإسلام، التحليل الشرعي.

Abstract. The article examines the analysis of organ donation from the perspective of Islamic Sharia. Thanks to the achievements of modern medicine, organ transplantation has become necessary to save human life. However, Sharia law plays an important role in this matter. According to Sharia, the human body is considered the property of God, so the issue of using its parts is a very delicate religious issue and requires study based on Sharia.

The study examines the Islamic principles and ethical standards of organ donation. Islam attaches particular importance to human life and health, and the purpose of donation is to save the life of another person. In addition, the opinions of various Islamic scholars on this topic, issues of jurisprudence and the conditions under which organ donation is permissible are analyzed.

Keywords: bioethics, donation, Sharia, Islam, Shariah analysis.

Аннотация. В статье рассматривается анализ донорства органов с точки зрения исламского шариата. Благодаря достижениям современной медицины трансплантация органов стала необходимой для спасения жизни человека. Однако в этом вопросе важную роль играет шариатское право. Согласно шариату, человеческое тело считается собственностью Бога, поэтому вопрос использования его частей является весьма деликатным религиозным вопросом и требует изучения на основе шариата.

В исследовании рассматриваются исламские принципы и этические нормы донорства органов. Ислам придает особое значение жизни и здоровью человека, и целью донорства является спасение жизни другого человека. Кроме того, анализируются мнения различных исламских ученых по данной теме, вопросы юриспруденции и условия, при которых допустимо донорство органов.

Ключевые слова: биоэтика, донорство, шариат, ислам, шариатский анализ.

Зерттеу міндеттері. Зерттеу мақсатына жету жолында келесі міндеттер қойылады:

- ағзаны көшіру мәселесін түсіндіру;
- ислам дінінің негізгі биоэтикалық бөлімдерін қарастыру;
- жаңа заманда туындаған биоэтикалық мәселелердегі исламның позициясы.

Зерттеу әдістемесі. Зерттеу жұмысын жүргізуде талдау, зерттеу, пәнаралық салыстыру, дінтанулық әдіснама, салыстырмалы-тарихи әдістер қолданылды. Көрсетілген әдіс аясында қорытындылар жасалды.

КІРІСПЕ

Қазіргі таңда медицинаның дамуы адам өмірін сақтау және оның сапасын арттыру үшін жаңа мүмкіндікке жол ашып отыр. Әсіресе ағза алмастыру саласы бұл тұрғыда маңызды. Жыл сайын әлемде мыңдаған адам өмірін сақтап қалу үшін ағза трансплантациясына мұқтаж. Алайда бұл медициналық процедура – ағзаны донорға беру, яғни дененің бір бөлігін басқа адамға ауыстыру, беру мәселесі этикалық және діни аспектілер аясында сарапқа салуды қажет етеді.

Ислам дінінде дене Алланың мүлкі деп қабылданады, сондықтан оның бөліктерін қолдануға тек өте шектеулі жағдайда және мақсаты дұрыс болғанда ғана рұқсат беріледі. Шариғат тұрғысынан ағза доноры мен трансплантацияға қатысты әртүрлі пікір мен қағидалар бар. Кейбір ғалымдар оны тек өмір мен өлім арасында жатқан адамға, сонымен қатар адам өмірін құтқару мақсатында ғана дұрыс деп есептейді. Ал басқа бірқатар ғалымдар оған белгілі бір шектеу қойып, адамның жеке шешімі мен қоғамға келтіретін пайдасын ескеруді маңызды санайды.

Зерттеу жұмысының мақсаты – ағзаны донорға беру мәселесін шариғат жолымен қарастыру. Ислам дінінде ағзаны донорға беруге рұқсат ету һәм тыйым салу жөніндегі ұстанымдарды, оның негізіндегі фикһтық мәселелерді талдай отырып, осы тақырыптың қоғамдағы өзектілігін көрсету. Әртүрлі фикһ мектептерінің (мәзһәбтардың) бұл мәселеге қатысты көзқарасы салыстырыла отырып, шариғат тұрғысынан ағзаны донорға берудің заңды және этикалық аспектілері қарастырылады. Сонымен қатар қазіргі таңда медициналық ғылым мен ислам

арасындағы үйлесімділікті табу жолы ұсынылады.

НЕГІЗГІ БӨЛІМ

Ислам құқығы адам денесін Алланың мүлкі деп қабылдағандықтан, адамның өз денесін емделуден басқа өз қалауынша басқаруға құқығы жоқ. Фикһ ғалымдары ислам дінінде адам денесіне қол сұқпауды негізге алады. Адам ағзасының иммунитеті мен мүшелері маңызды болғандықтан, медициналық технологияның дамуы нәтижесінде мүшелер мен эмбриондар сияқты адам мүшелерін басқа біреуге беруді заңды ететін себеп қалыптасты. Осы себепті адам ағзасына билік ету құқығы көрнекті биоэтикалық дилеммалар тұрғысынан талқыланып, мәселелер жеке-дара қарастырылады. Ағза трансплантациясы кезінде донор жасау немесе сату арқылы басқа біреуге ағзасын беру; экстра корпоралды ұрықтандыру (эко) үшін басқа біреудің ұрығын, жұмыртқасын немесе эмбрионын пайдалану; балалы болу үшін құрсағын басқа ерлі-зайыптыларға жалға беру туралы дилемма мәселесі талқыланады.

Ағза доноры

Ислам құқығында адам ағзасының иммунитеті маңызды болғандықтан, адамның өз денесіне билік етуге рұқсат беруінің заңдылығы – адамның өзіне тиесілі емес мүлікке берген келісімінің негізі тұрғысында талқыланатын мәселе. Биоэтикалық дилеммадағы негізгі мәселе – адам денесі меншік емес болғандықтан, өмірден өткеннен кейін дененің бір бөлігін донор үшін беру заңды түрде жарамды ма деген сұрақ туындайды. Ислам құқығында бұл мәселеге қатысты екі түрлі көзқарас алға тартылған. Бірін-

шісі, адам денесі адамға тиесілі болмағандықтан, оның денесінің кез келген бөлігін басқа біреуге берудің заңды күші жоқ деген көзқарас. Бұл ең алдымен, адамның өлгеннен кейін өз мүшелерін беруге келісімін жарамсыз етеді. Адамның өз денесіне билік етуге құқығы болмағандықтан, фақиһтар өлгеннен кейін ағзаларын беру өсиеті дұрыс емес деген пікірде. Үндістанның Фикһ академиясы адам денесінің Аллаға тән екенін ескере отырып, адамның өз денесіне берген еркін жарамсыз деп таныған.

Мұндай көзқарастағы ғалымдардың құқықтық процеске ықпалы Мысырда көрінді. Өйткені «Адам денесі Аллаға тән, демек, адам денесіне билік ету құқығы да оған тән» деген көзқарасты негізге ала отырып, Мысыр ми өлімін заңды өліммен теңестірмеді және ұзақ уақыт бойы ағзаларды трансплантациялауға рұқсат бермеді. Мысырда 2010 жылы ғана мидың өлімі және мидың өліміне негізделген мүшелерді донорға беру заңды болды. Өйткені адам денесінің қасиеті мен адам өмірін құтқару құндылығы арасындағы пікірталас Мысырда ұзақ уақыт бойы ағзаға донор жасауға және ми өлімін қабылдауға рұқсат ететін құқықтың заңға айналуына жол бермеді. Мысырда Медициналық этика қауымдастығы тіріден тіріге немесе өліден тіріге ағза трансплантациясының кез келген түріне қарсы. Бұл қарсылықтың негізі – адам денесі Аллаға тән мүлік және басқа біреудің меншігінде кез келген сый немесе садақаға жарамайды деген көзқарас. Мысырдың көрнекті діни зерттеушілерінің бірі Мұхаммед Мутауәлли Сәрауи (қ.б.ж.1998) адам ағзасы Аллаға тән болғандықтан, адам өзіне тиесілі емес нәрсені бере алмайтынын ескеріп,

ағзаны ауыстыруға рұқсат бермеген. Бұл мәселе Мысырда елеулі қоғамдық пікір тудырды және «дене Аллаға тән» деген негізгі ұранға айналды. Ал әл-Әзһәр ғалымдары егер өмірді сақтайтын болса, донорға зиян тигізбесе және коммерциялық мақсатта болмаса, тіріден тіріге ағза трансплантациясы мен миды трансплантациялауды қолдайды. Ол қайтыс болғаннан кейін де келісім негізінде өліден тіріге ағза трансплантациясына рұқсат берді. Әл-Әзһәр ғалымдарының бірі әл-Тантауи ағза трансплантациясының қажетті медициналық араласу екенін баса айтып, қоғамдық пікірде ағза трансплантациясына қатысты теріс пікірді жоюға тырысты. Ал ағзаны донорға беру Египетте 2010 жылы қабылданған (Джех, 2024).

Екіншісі – адам ағзасы Алланың меншігі екенін ескере отырып, адамның келісімі негізінде донор болуға рұқсат беретін көзқарас. Бұл көзқарасқа сәйкес адам денесін өзге адамға сеніп тапсыру «Уәдиға» деп аталады. Аманатты жалға беру аманат иесінің рұқсатымен жүзеге асады (Зухайли, 1985: 33). Шарифат адам өмірін қорғау ең жоғары мүдде деп белгілегендіктен, біреудің өмірін қорғау үшін адам ағзаларын донор үшін беруге рұқсат деген қорытынды шығады. Өйткені Алланың хақысын түсіндіргенде айтылғандай, құдайдың құқығының бір ерекшелігі – пендесінің игілігі үшін оның құқығынан бас тартуы. Осыған сүйене отырып, Алла тағала өзінің ең жоғарғы мүддесі деп белгілеген адам өмірін қорғау үшін адам өз денесіне деген құқығынан бас тартады деп болжанады. 1959 жылы Мысыр мүфтиі Хасан Мәмун алғаш рет тірі адамға берілетін пайда көбірек болған жағдайда қажеттілікке байланысты өлі адамнан тірі адамға көз трансплантациясын жа-

сауға рұқсат берген. Осы пәтуадан кейін ағза трансплантациясына рұқсат беретін пәтуаларда тірі адамға берілетін пайда өлі денесін қорғау жауапкершілігімен салыстырылып, тірі адамның пайдасы қорғалуы тиіс ең жоғары мүдде деп қабылданды. Атап айтқанда, емдеу өмірді салауатты түрде жалғастыру үшін қажетті болып саналады.

Пайғамбарымыз Арфәсә есімді сахабаға мұрны соғыста сынғаннан кейін күміс мұрын жасатуға рұқсат етті, бірақ иіс шығарғаны үшін оған алтын мұрын жасатуға рұқсат етті. Өмірдің салауатты жалғасуын қамтамасыз ету қажеттілігін ашты. Осы себепті фақиһтар ағза трансплантациясына рұқсат беру кезінде екі мүддеге қол сұғылған кезде «тірілерді қорғау өлі денесін қорғаудан басымырақ» деп қабылдады (Томас, 1997). «Әд-дарурату тубиху әл махзурат», «Қажеттіліктер тыйымдарды рұқсат етеді» деген жалпыға бірдей қағиданы негізге ала отырып (Абдулкарим, 2001: 134), олар ем алу міндеті өлгендердің денесін пайдалануға тыйым салуды жояды деген қорытынды шығарды. Мәселен, Түркияда Дін істері жөніндегі Жоғарғы кеңесінің 06.03.1980 жылғы өкімімен, егер емдеу үшін ағзаны трансплантациялау қажет болса және донорға келісім негізінде ағзаны алуға рұқсат берді. Тірі кезінде ағза трансплантациясына қатысты қарсы мәлімдемесі жоқ.

Жүрек, бауыр және өкпе сияқты трансплантациялар адамның өмірін сақтап қалу үшін өте маңызды, өйткені олар қысқа мерзімде жасалмаса, науқас өлім құшады.

Дегенмен қоғамда талқыланып жатқан қол, аяқ, бет, жатыр трансплантациялары жасалмаса, адам өміріне әсер етпейді. Алайда ғалымдар трансплан-

тацияны емдеу қажеттілігі тұрғысынан қарастырғандықтан, адам игілігі үшін трансплантацияның рұқсат етілгендігін де ашып көрсетеді. Емдеу процесінде трансплантациядан басқа балама болмаса, адам емдеуді жүргізу үшін өлі денені пайдалана алады. Мысалы, Түркияның Дін істері министрлігі бет трансплантациясын емдік мақсатта косметикалық операция ретінде қабылдағанымен, ағза трансплантациясы үшін жарамды жағдайлар бет трансплантациясы үшін де жарамды деп есептейді, өйткені бет – бастың бір бөлігі және қажетті ағза. Тиісінше, егер науқастың емделуіне бет трансплантациясынан басқа балама болмаса және беті ауыстырылатын адамның қайтыс болғанға дейін өз мәлімдемесі болмаса, оның беті туыстарының келісімімен алынуы мүмкін.

Жатыр трансплантациясы көбею құралы болғандықтан, ол қалыпты трансплантация ретінде қабылданбайды. Осы себепті фикһ ғалымдары әйелдің жатырын трансплантациялауды емдеу қажеттілігі тұрғысынан қарастырмайды. Өйткені ұрпақ жалғастыру үшін мүшелерін трансплантациялау ағзаны трансплантациялау ретінде қарастырылмайды, себебі ол ұрпақты сақтауға да қатысты. Алайда егер жатыр тек бала тұратын жатыр ретінде қарастырылса, жатырды трансплантациялауға рұқсат етілуі мүмкін деген де пікір бар. Ол жағдайда жұмыртқа және сперматозоид сияқты генетикалық ақпаратты тасымалдамайды деп түсіндіреді. Бірақ бұл пікір негізге алынбайды (Вакф, 2024).

Бұл тұрғыда Халықаралық Ислам Фикһ академиясының адам туралы анықтамасында, жыныс мүшелерін тасымалдауда рұқсат ету критерийі жыныс

мүшелерімен бірге, генетикалық ақпараттың тасымалдануы ретінде қарастырылады. Тиісінше, жұмыртқа мен сперматозоидтарды тасымалдауға тыйым салынады, себебі олар генетикалық ақпаратты береді. Жыныс мүшелері генетикалық ақпаратты бермесе ғана рұқсат етіледі (6).

Айта кететін маңызды мәселе, жатыр трансплантациясы басқа трансплантациялар сияқты қарастырылмауы керек. Өйткені жатырдың басқа мүшелерден айырмашылығы – ұрпақ өрбіту үшін пайдаланылады. Осы орайда, ғалымдардың айтуы бойынша, жатырды ерлерге трансплантациялауға болатыны, олардың бала тууына жол ашады. Әсіресе бір жыныстылар некесі жиі кездесетін Батыс елдерінде мұндай неке түрін таңдағандар жатыр трансплантациясы арқылы балалы бола алады. Осы себепті жатыр трансплантациясы болашақ ұрпаққа қатысты болғандықтан этика, заң және дін тұрғысынан көп талқыланатын тақырып деуге болады.

Соның нәтижесінде ағзаны донорға беруге рұқсат ететін көзқарас адам өмірін қорғауға міндетті ең жоғары құқықтық құндылық деп анықтаған жарғы мақсатына сәйкес келеді. Өйткені адам ағзасын қорғау міндеті бірінші орында болғанымен, ең басты міндет – тірі өмірді қорғау. Фикһ ғалымдары: «Дененің иелігі Аллаға тән», – дейді. Олар негізгі құқықтық нормаға қарамастан, дене иесі ағзаға меншік құқығынан қашан бас тарта алады деген сұрақ қойды. Сұрақтың жауабы – Алла тағала адам өмірін қорғау жауапкершілігін ең жоғарғы құқықтық құндылық ретінде белгілегендіктен, өмірді қорғау үшін ғана мал-мүлкінен бас тарта алады.

Осы тұрғыда талқыланатын тағы бір

мәселе – тірі донордан ағза трансплантациясы. Тірі адам өзінің тірі кезінде бір бүйрегін немесе бауырының бір бөлігін донор үшін бере алады. Тірі донордан ағзаны трансплантациялау ағза трансплантациясының басында жарамсыз деп саналды. Өйткені жұмыс істеп тұрған мүшені алып тастау донорға ешқандай пайда әкелмейді. Бұл ағза трансплантациясы жасалған адамға ғана пайда әкеледі. Осы себепті тіріден тіріге ағза трансплантациясында адамның денесінің бір бөлігі болса донор болуды заңды ететін себеп маңызды екені анықталды (Қалымбет, 2022).

Ислам шариғатында келісім негізінде өз денесінің бір бөлігін беру – екінші тараптың қылмыстық жауапкершілігін кешіру деген сөз. Ислам құқығында рақымшылық адамның жеке дене бітіміне келтірген зиян үшін жарамды. Бұл кешірім келісімді ауыстырады. Өйткені өз денесінің кез келген бөлігін алуға рұқсат бере отырып, жәбірленуші ең басынан бастап бұл құқығынан бас тартады. Демек, адамның өз қалауы бойынша өтемақы талап етуге құқығы жоқ. Оның үстіне қорғауды қажет ететін мүдде адам өмірі болғанда, діни жауапкершілік жойылады. Алайда рұқсаттың заңдылығы үшін «Ешқандай зиян да, зиянға апарар жолға да орын жоқ». Қағидаға сүйенсе отырып, донор арқылы да адам ағзасына зиян келтірмеу керек екені қабылданды (Қалымбет, 2022).

Адам денесінің бір бөлігін алып тастауға берген келісімнің негізді екенін мәзһабтар тұрғысынан бағаласақ, Мәлики мәзһабы адам ағзасына зиян келтіретін келісімнің заңсыз екенін айтады. Бірақ мүшені кесіп алған соң келісімін берсе, тек тағзир (мүфти немесе қазі пәтуасы) қолданылады. Шафиғи мәзһабының

кейбір фақиһтары бұл әрекетті қасақана өлім деп қабылдайды. Ханбалилер жарау және кесу сияқты бұл әрекетке рұқсат етпейді. Алайда ханбалилер дененің кез келген бөлігін, мысалы, шашты басқа біреуге беруге немесе сатуға рұқсат етеді. Жоғарыда айтылғандай, бұл көзқарас ханбалилердің ана сүтін сатуға қатысты негізгі көзқарасынан туындайды. Ал Ха-нафи мәзһабының бұл мәселеге көзқарасы басқаша болған. Адам ағзасы жеке меншігі болып есептелетіндіктен, адамның өз мүшесін кесуге келісімі жарамды. Адамның өз мүлкін қалауынша пайдалануға құқылы. Сондықтан ол өз мүшесін біреудің пайдасына бере алады, бірақ оны сата алмайды. Адам денесінің бір бөлігін басқа біреуге донорға берсе де, оны сатуына болмайды (Буһути, 1997: 247).

Нәтижесінде, егер адамның мақсаты басқа адамның өмірін сақтап қалуға көмектесу, көмегі өз өміріне қауіп төндірмейтін болса, келісімге негізделген мүшелерді беру туралы ғалымдар арасында рұқсат берген басым пікір қалыптасты. Екінші жағынан, ағзаны сату туралы пікірлер әртүрлі болғандықтан, бұл мәселе адам ағзасына жойылу шегін анықтау тұрғысынан қарастырылады.

Ағзаны сату

Ислам құқығының адам мүшелерін сатуға қатысты көзқарастарын түсіндірмес бұрын, ағзаны сатуға заң тұрғысынан баға берілсе:

Ең алдымен, адамның өмірі мен тәні ешкім қол сұқпайтын құқық екендігі белгілі. Адамның өз денесіне араласуға келісімінің жарамдылығы оның мораль мен заңға қайшы келмеу шартына негізделеді. Ағзаларды трансплантациялауға негізделген келісім басқа біреудің өмірін

сақтап қалу сияқты жоғары мақсатқа негізделгендіктен, адамгершілік пен адамның қадір-қасиетіне қайшы деп саналмады (Sarial, 1986). Екінші жағынан, ағзаларды сату заңсыз деп танылды, өйткені оны адамдық қадір-қасиетімен үйлестіруге болмайды. Жалпы алғанда, адам ағзасы саудасына қарсылық басым, өйткені бұл әрекет адами ар-намысқа қайшы деп ойлайтын адамдар көп, өйткені дәулетті адам ғана бұл мәселеден пайда көре алатындай *әділеттілік* қағидасын бұзады және қаржылай мұқтаж адамдардың ағзасын коммерциялық затқа айналдырады.

2008 жылы 30 сәуір мен 3 мамыр аралығында Стамбұлда «Трансплант қоғамы мен Халықаралық нефрология қоғамы» ұйымдастырған «Ағза саудасы» бойынша халықаралық конференцияның қорытынды декларациясында ағза саудасына қарсы тұрудың себептері әділдік, теңдік және әділеттің бұзылуы болды, онда адамның қадір-қасиетін құрметтеу қағидаттары көрсетілді (Editorial, 2008: 8). Дүниежүзілік денсаулық сақтау ұйымы дайындаған ағзаларды трансплантациялау туралы жетекші принциптердің арасында адам тірі кезінде ғана ағзасын бере алатыны, оның орнына ақша сұрауға болмайтыны көрсетілген. Еуропа кеңесі биомедицина конвенциясының 21-бабында: Адамның қадір-қасиетін қорғауға негізделген адам ағзасын және оның мүшелерін саудалауға тыйым салынды. Өлемнің 55 мемлекеті ағзаға айырбастау үшін өтемақы сияқты кез келген ақшаны алуға тыйым салады (4). Осы елдердің 52-сі өздерінің Қылмыстық кодексінде ағзаларды сатуды қылмыс деп белгіледі. Біздің елімізде «Халық денсаулығы және денсаулық сақтау жүйесі туралы» ко-

декстің 169-бабы, 3-тармағы Қазақстанда адам ағзасын сатып алу, сатуға тыйым салады (ҚР заңы, 2003).

Ислам шариғаты бойынша адам денесі мүлік болмағандықтан, ол сатып алу, сату келісімшартының бірі емес. Шариғат ағзаға деген құқықты, ағзаға меншік ету құқығын басқа біреуге беруді және оны ақшаға сату құқығын бермейді. Ислам ғалымдары тірі немесе өлі адамның денесін сатуға рұқсат етпейді, өйткені тұлғаның мүшесі тауар субъектісі саналмайды. Оны саудалауға болмайды. Сатып алу, сату шартына жатқызу адамның ар-намысына қайшы. Адам ағзасына берілген «Мукәррәм» қағидасы оны қол тигізбейтін етеді.

Бұхариден келген хадисте, адамның қадір-қасиетін сақтауына пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.у.) адам денесі сатып алу, сату шартына болмайтынын айтқан: «Мен Қиямет күні үш адамның жауымын. Қиямет күні мен дұшпан болған адамға толық дұшпан боламын. (Иә, мен) маған берген уәдесін бұзғанның, тегін сатып, құнын жегеннің, жалдаған жұмысшысының ақысын толық бермегеннің жауымын». Бұл хадисте адам денесінің келісімшартқа жатпайтынының басты себебі: «Адамның денесі тауарға жатпайтыны, өйткені ол оның «мукәррәм» құқығын бұзады.

Бұл хадиске сүйене отырып, фикһ ғалымдары адамның денесі мүлік болмағандықтан, саудаға салынбайды деген пікірде. Ханафилердің көзқарасы бойынша, тірі және өлі адамның қаны, ағзасы мал-мүлік емес, сатылмайды. Ханафи мәзһабында адамның өзін құрметтеуге лайық деп санағандықтан, олар ешқашан адам шашы, сүйектерін сауда, келісімшарт нысанына қоспаған, оның

ағза-мүшелерінің сатып алу-сату шартында болуы заңға қайшы. Ханафилер сияқты Мәликилер де адам денесінің бір мүшесін сатып ала алмайды деген пікірде. Шафиғи мәзһабынан Имам Науауи (қ.б. 676/1277) адам денесіне қатысты келісімшарттың ижмағ арқылы жарамсыз екенін айтқан (ибнул-Һумәм, 1994: 245). Алайда ханбалилер бұл мәселеге мүлде басқаша қарады. Себебі олар сүт ана келісімшартқа жатады деп қабылдайды. Шындығында, сүт ана үшін төленетін төлемнің заңдық негізделуі ханбали ғалымдарының адам мүшелерін сату көзқарасының негізін құрайтыны байқалды. Осы себепті сүт ананың сүт бергені үшін алатын ақысының заңдылығын анықтап алу маңызды.

Бақара сүресінің 233-ші аятында сүт анаға емізгеніне ақы беруге болады делінген. Адам денесінің бірде-бір мүшесі сатып алу-сату шарты емес деген көзқарастағы фикһ заңгерлері сүт анаға төленетін ақыны ол баланы тамақтандырған кезеңдегі оның сүтіне ақы ретінде қабылдайды. Осы ақы арқылы сүт ана тамақ пен киім қажеттілігін өтейді. Бұл көзқарасты ханафилер мен мәликилер де ұстанады. Ханафилер адам ағзаларына деген негізгі көзқарастарға сүйене отырып, ана сүтін сатып алу-сату шартына жатпайды деген пікірде. Мәликилер сүт ананың алатын жалақысын ақы ретінде қабылдайды. Өйткені әдет-ғұрып бойынша емізетін әйелдің ішіп-жеу қажеттілігі өтелуі керек. Осы көзқарасқа қарамай, ханбалилер сүт емізушіге берілетін ақыны ақы ретінде көргендіктен, шарттың нысанасы ретінде адам сүтінің болуына рұқсат етті. Оның негізі – баланы сүтпен тамақтандырудың қажеттілігі және оны басқа ешнәрсемен алмастыра алмау.

Осы көзқарасқа сүйене отырып, ханбалилер адам мүшелерінен пайда алу мақсаты болса, оларды сатып алуға рұқсат береді. Осыған сәйкес денедегі тері бөлігін қажет болған жағдайда сатуға рұқсат етілген. Шафиғи мәзһабында тек ана сүті ғана келісімшарттың нысанасы бола алады. Бұдан басқа олар ешқандай ағза бөлігін келісімшартқа қоспайды (әс-Сарахси, 1989: 119-120).

Жоғарыда айтылғандай, бұл адам сүтін сату-сатып алу келісімшартына қол жеткізуге бола ма, жоқ па және адам ағзаларын сатуға бола ма деген мәселелерде негізгі көзқарасты құрайтыны байқалды. Ислам құқығында адам ағзасын коммерцияландыру мүмкін емес деген пікір негізгі дәлел болғанымен, қажет жағдайда адам ағзаларын басқа біреуге пайдалануға беруге және оның орнына белгілі бір мөлшерде ақша алуға болады деп есептейтін фақиһтар сүт ана контексті негізіне сүйене отырып әрекет етеді (Хайламаз, 1993: 157-158). Шариғат сүт ананың сүті үшін ақы алуға рұқсат етеді. Бұл кейбір топтардың адам ағзасын сатуына рұқсат беруіне негіз болды. Әсіресе осы көзқарасты ұстанатын шииттер Иранның осы бағыттағы құқықтық процесіне ықпал ету тұрғысынан назар аударады. Шиит фиқһи зерттеушісінің бірі Әли Хаменеи (1989 қ.б.ж.): «Ағзасын сатуға болады, әсіресе өмірді сақтап қалу осыған байланысты болса, өз мүшелерін мұқтаждарға сатудың зияны жоқ», – деген пікірде. Хаменеидің айтуынша, ақшаны трансплантацияға берілетін мүшелерді жалға алу арқылы алуға болады (Хаменеи, 2003). Адам ағзасын жалға беру арқылы оның жарамдылығы рұқсат етілгендігінің негізі сүт ананың сүтін сата алуына негізделген. Осы себепті Иранның шиит фақиһтары

берген пәтуаға негізделген төлемге бүйрек донорын қабылдады. Иранда 1998 жылы тірі және туысқан емес адамдардан бүйрек донорын қабылдау туралы ереже қабылданды (Акрами, 2004: 138). Бұл донор ағзаның орнына мемлекет тарапынан берілетін сыйлық ретінде қабылданды. Сонымен қатар ағзасы жоқ адамдар рұқсатымен және ешқандай процедураны сақтамай, адам өмірін сақтап қалу мақсатында дәрігерлерге жауапкершіліктен босату енгізілді. Бұл жазадан босату дәрігерлердің өмірін сақтап қалу үшін басқа біреудің мүшелерін алуды жеңілдетеді деп айтуға болады. Бұл ережемен, кейінірек атап өтілетіндей, Иран қажеттілік аясында болжамды келісімді қабылдаған сияқты (Larijani, 2007: 65).

Иранда төлемге негізделген ағза доноры этикалық тұрғыдан бағаланғанда «Диализ және трансплантацияланған науқастар қауымдастығы» ағза трансплантациясы орталығы ұйымдастырған ағза доноры реципиент пен донордың бір-бірін көруіне жол бермейді. Бұл орталық ағза донорына сыйлық деген нұсқаумен ақша береді, сөйтіп, кедейлердің ағза сатып алудан пайда алуына мүмкіндік беру арқылы ағзалардың сатылуына байланысты орын алуы мүмкін әділетсіздікті жоюды мақсат етеді. Бұған қоса, ағзаларды жинаудан тек Иран азаматтарына ғана пайда алуына рұқсат беру ағза саудасының алдын алады деп топшылайды (Larijani, 2007: 65).

Ираннан тыс жерлерде ағзалардың орнына қандай да бір алым төлеуге байланысты назар аударған ел – Сауд Арабиясы, ол ағзалардың заңсыз айналымының алдын алу мақсатында ағзалардың орнына өтемақы төлеуді заңмен бекітті. 2007 жылы жасалған ереженің арқасында

Сауд Арабиясы туыс емес адамдардан бауыр мен бүйректің бір бөлігін қайырымдылыққа қабылдауды реттеді. Осы ережеге донорға қажетті қорғаныс қамтамасыз етілетіні туралы тармақты қосу арқылы ол мемлекеттің қайырымдылыққа жауап ретінде белгілі бір төлем жасауына жол ашты. Осы бап донордың медициналық қажеттіліктерін қанағаттандыруға да, осы уақыт ішінде табысының жоғалуына байланысты келтірілген залалдың орнын толтыруға да арналған. Сауд Арабиясының сарапшылары бұл төлемді Ирандағы бүйрек үшін төленген бағамен шатастыруға болмайды деп санайды. Төленген ақша жауапкершілік туралы заң тұрғысынан бағаланса, бұл ағза доноры жұмыс күшінің жоғалуына байланысты болуы мүмкін зиянды өтеуге арналғандықтан, ақыны бүйректі сату деп қарастыруға болмайды деп түсіндіреді.

Соның салдарынан кейбір фақиһтардың қажеттілікке байланысты адам мүшелерін ақыға беруіне рұқсат беруі ислам дінінде адамды қасиетті деп қабылдауына қайшы деп бағаланады. Ағзаның орнына құнды ақы алуды осы тұрғыдан қарастыратын фақиһтар ағзаның орнына берілген ақы ағзаны сату болып саналуы мүмкін деп алаңдайды. Ең бастысы – адамның қадір-қасиеті. Осы себепті адам ағзасын сату оны тауарға айналдыруы мүмкін болғандықтан, фикһ ғалымдарының арасында адам денесін сатуға рұқсат бермеу туралы пікір басым. Дегенмен Ирандағы бұл тәжірибені ағзаларды сатудан гөрі, ағза донорын арттыру үшін мемлекет беретін сыйлық ретінде қарастыру керек. Өйткені тексерілгендей, реципиент пен донордың бірін-бірі көрмейтіні және бұл қызметтен тек ақшасы барлар ғана пайда көруі, ағзаның орнына төленген ақы

ретінде есептелмейтінін білдіреді. Алайда Иранның бұл тәжірибесі әлемде жақсы таныс болмағандықтан, бұл тәжірибе ағзаларды сату ретінде қарастырылады. Ағза трансплантациясының осы екі түрлі тәсілі бағаланса; Адамның қадір-қасиеті маңызды болғандықтан, шииттер қоғамның жалпы игілігі үшін қабылдадық десе, төрт мәзһаб өз шешімін адамның қадір-қасиетін қорғауға негіздейді.

Қорытынды

Ислам құқығы адам денесін Алланың мүлкі деп қабылдағандықтан, оны емделуден басқа өз қалауынша басқаруға құқығы жоқ. Сондықтан Фикһ ғалымдары адам денесіне қол сұқпауды негізге алады. Адам ағзасының иммунитеті мен мүшелері маңызды саналғандықтан, медициналық технологияның дамуы нәтижесінде ағзалар мен эмбриондар сияқты адам мүшелерін басқа біреуге беруді заңды ететін жағдайлар зерттеу жүргізуге себеп болды. Осы себепті адам ағзасына билік ету құқығы көрнекті биоэтикалық дилеммалар тұрғысынан талқыланып, мәселелер жеке-дара қарастырылу керек. Ағза трансплантациясы кезінде пайда болатын өз ағзасын донорға немесе сату арқылы өзге біреуге беру; экстра корпоралды ұрықтандыру (эко) үшін басқа біреудің ұрығын, жұмыртқасын немесе эмбрионын пайдалану; балалы болу үшін өз құрсағын басқа ерлі-зайыптыларға жалға беруі бұл тұрғыда талқыланып дилемма болғандықтан, мәселелер осы тұрғыдан талқыланып, қарастырылады.

Ал ағзаны көшіруге біржақты пікірмен рұқсат беру адам ағзасының саудаға түсіп кетуіне жол ашып, хаосқа әкеледі. Сол себепті мәселені терең әрі ұжымдық зерттеу арқылы шешу жемісті болмақ.

Әдебиеттер

- 1 Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesi. – (Электрондық ресурс). – URL: [www.biyotetik.org.tr/mevzuat / Uluslararası/Biyotip.htm](http://www.biyotetik.org.tr/mevzuat/Uluslararası/Biyotip.htm) (жүгінген күні: 10.12.2024)
- 2 Editorial. (2008). The Declaration of Istanbul on Organ Trafficking and Transplant Tourism. – Nephrol Dial Transplant, – P. 14.
- 3 Larijani, B. (2007). Financial Incentives in Organ Transplantation: Ethical Views. – Iran Allergy Asthma Immunol, – 65 p.
- 4 Sarial, E. (1986). Sağlararası Organ Nakillerinden Doğan Hukuksal İlişkiler. – İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınları, – 400 p.
- 5 Абдулкарим, З. (2001), Әл-Уажиз фи шархи қауағиди фикһия. – Бейрут, – 232 б.
- 6 Акрами, С. (2004). Брэйн Дэйс: Recent Ethical and Religious Considerations in Iran // Transplantation Proceedings. – V. 36. – P. 290.
- 7 Аятолла Узма Хаменей. (2003). Әһлу бәйт фикһына гөри соролар ве фетвалар. – Стамбұл: Кәусар, – P. 75.
- 8 Гениталь органы накли секизинчи карар. (2024). – (Электрондық ресурс). – URL: <http://www.fiqhacademy.org.sa/qarat/6-8.htm> (жүгінген күні: 23.03.2024)
- 9 Джех, Д. (2024). Исламик рифт ин Египет он орган. – (Электрондық ресурс). – URL: <http://www.nytimes.com> (жүгінген күні: 16.05.2024)
- 10 Зухайли, У. (1985). Әл фикһу әл ислами уә әдилләтуһу. – Бейрут қаласы: Даруль Фикр, – 274 p.
- 11 Камаладдин Мухаммад ибн Абдуль уахид ибн Абдулхамид ибнул-һумәм, (1994). Дурруль Мухтар шарһу тәнуируль әбсар. – Бейрут: Даруль-кутубу ғилмия, – 245 p.
- 12 Қазақстан Республикасында азаматтардың денсаулығын сақтау туралы. Қазақстан Республикасы Заңы. – 2003. – 265 б.
- 13 Қалымбет, Қ. (2022). Трансплантация: (түрлері және шариғи үкімдері). – Алматы: Нұр- Мұбарак, – 120 б.
- 14 Сулеймания Вакфы. (2024) – (Электрондық ресурс). – URL: <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/kadavradan-rahim-nakli-yapilmasicaiz-midir.html> (жүгінген күні: 22.04.2024)
- 15 Томас, А. (1997), Шаннон, интрадакшэн ту Биоэтикс. – Нью Йорк: Полист Пресс, –250 p.
- 16 Хайламаз, Р. (1993). Орган ве Доку накли: Ислам хукукуна гөре. – Ишик Йай, – 158 p.
- 17 Шәмсуддин әс-Сарахси. (1989). Китабу әл-Мабсут. – Бейрут: Дару әл Мағрифа, –120 p.
- 18 Шейх Мансур ибн Юнус ибн Салахаддин Әл-Ханбали Буһути. (1997). Кәшшфуль кинә ән мәтнуль икна. – Бейрут: Ғаламуль Кутуб, – 518 p.

References

- 1 Abdulkarim, Z. (2001). Al Uajiz fi sharhi qauagidi fiqhia. – Beyrut, – 232 p.
- 2 Akrami, S. (2004). Brain Death: Recent Ethical and Religious Considerations in Iran // Transplantation Proceedings. – V. 36. – P. 290.

- 3 Ayetullah Uzma Hamanei. (2003). Ehl-i Beyt Fıkhına Göre Sorular ve Fetvalar. – İstanbul: Kevser, – P. 75.
- 4 Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesi. – (Electronic resource). – URL: [www.biyotetik.org.tr/mevzuat / Uluslararası/Biyotip.htm](http://www.biyotetik.org.tr/mevzuat/Uluslararası/Biyotip.htm) (on the date of application: 10.12.2024)
- 5 Editorial. (2008), The Declaration of Istanbul on Organ Trafficking and Transplant Tourism. – Nephrol Dial Transplant. – P. 14.
- 6 Genital Organlarının Nakli Sekizinci Karar. – URL: <http://www.fiqhacademy.org.sa/qarat/6-8.htm> (on the date of application: 23.03.2024)
- 7 Haylamaz, R. (1993) Organ ve Doku Nakli: İslam Hukukuna Göre. – Işık Yay, – 158 p.
- 8 Jehl, D. (2024). Islamic Rift in Egypt on Organ Transplants. – (Электрондық ресурсы). – URL: <http://www.nytimes.com> (жүгінген күні: 16.05.2024)
- 9 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümmam, (1994). Dürrü'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar. – Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, – 245 p.
- 10 Larijani, B. (2007). Financial Incentives in Organ Transplantation: Ethical Views. – Iran J Allergy Asthma Immunol, – 65 p.
- 11 On protecting the health of citizens in the Republic of Kazakhstan. Law of the Republic of Kazakhstan . – 2003. – 265 6.
- 12 Qalymbet, Q. (2022). Transplantatcia: (types and sharia rulings). – Almaty: Nur Mubarak, – 120 p.
- 13 Semseddin es-Serahsi. (1989). Kitabu'l Mebsut. – Beyrut: Daru'l Marife, – 120 p.
- 14 Sharial, E. (1986). Sağlararası Organ Nakillerinden Doğan Hukuksal İlişkiler. – İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınları, – 400 p.
- 15 Şeyh Mansur ibn Yunus ibn Salahiddin al-Hanbali Buhuti. (1997). Keşşafü'l-Kina'an Metni'l-Ikna'. – Beyrut: Alemü'l-Kütüb, – 518 p.
- 16 Süleymaniye Vakfy. (2024) – URL: <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/kadavradan-rahim-nakli-yapilmasicaiz-midir.html> (on the date of application : 22.04.2024)
- 17 Thomas, A. (1997). Shanon, an Introduction to Bioethics. – New York: Paulist Press, – 250 p.
- 18 Zuhaili, V. (1985). Al-Fikhü'l-İslami ve Edilletuhu. – Beirut: Darul Fikr,. – 274 p.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-3601-7109>, islamtanu2019gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-9200-4318>, Ibrahim.amir_93@mail.ru

ӘДІЛДІК ПРИНЦИПІ ЖӘНЕ ОНЫҢ МҮЛІКТІК ҚАТЫНАСТАР САЛАСЫНДА ХАНАФИ МАЗХАБЫ ПРИЗМАСЫ АРҚЫЛЫ ІСКЕ АСЫРЫЛУЫ

Анарбаев Нұрлан
PhD,

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

Лиров Ибрашим Исхарович
Магистрант

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

مبدأ العدالة وتطبيقه العملي في مجال العلاقات المالية من منظور المذهب الحنفي

Анарбайев Нұрлан
PhD

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

Лиров Ибрашим Исхарович
طالب ماجستير

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

THE PRINCIPLE OF JUSTICE AND ITS PRACTICAL IMPLEMENTATION IN THE SPHERE OF PROPERTY RELATIONS THROUGH THE PRISM OF THE HANAFI MADHAB

Anarbayev Nurlan
PhD,

Egyptian University of Islamic Culture Nur-
Mubarak, Almaty, Kazakhstan

Lirov Ibrashime Iskharovich
Master's Student,

Egyptian University of Islamic Culture Nur-
Mubarak, Almaty, Kazakhstan

ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТИ И ЕГО ПРАКТИЧЕСКАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ В СФЕРЕ ИМУЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ХАНАФИТСКОГО МАЗХАБА

Анарбаев Нұрлан
PhD,

Египетского университета исламской
культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Лиров Ибрашим Исхарович
Магистрант второго курса

Египетского университета исламской
культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа: Бұл мақалада әділдік принципі және оның мүліктік қатынаста жүзеге асырылуы қарастырылады. Зерттеу ислам құқығының маңызды бағыттарының бірі – ханафи мазхабының призмасы арқылы жүргізілген.

Зерттеудің негізгі мақсаты – ханафи мазхабы аясында әділдік концепциясын талдау және оны мүліктік қатынастарды реттеуде қолдану.

Жұмыс барысында ислам құқығында бекітілген әділдік қағидаттарының теориялық аспектілері қарастырылып, олардың қазіргі заман жағдайына бейімделуіне ерекше назар аударылды. Салыстырмалы талдау әдістері мен діни мәтіндерді интерпретациялау тәсілдері қолданылды, бұл аталған принциптердің әмбебаптығы мен өзектілігін айқындауға мүмкіндік берді.

Зерттеудің негізгі нәтижелеріне келісімшарт міндеттемелері, мұрагерлік құқық және мүліктік дауларды реттеуге қатысты нормалар талданды.

Ханафи мазхабының қағидаттары тараптар мүдделерінің теңгерімін сақтауға, әлсіз топтарды қорғауға және әділетсіз баюдың алдын алуға қалай ықпал ететіні көрсетілді.

Бұл зерттеу ислам құқықтық теориясын дамытуға және оны қазіргі заманғы әлемде қолдануға үлес қосады. Оның практикалық маңызы көпұлтты және көпконфессиялы қоғамдағы мүліктік қатынастарды үйлестіруге көмектесетін қорытындылар ұсынуында.

Ислам құқығы, әсіресе ханафи мазхабы, өзінің нормаларының әмбебаптығы мен икемділігі арқасында қазіргі әлемде өзекті болып қала береді. Оның негізінде жатқан әділеттілік қағидасы – мүліктік, экономикалық және әлеуметтік қатынастарды реттеудің маңызды құралы.

Тақырыптың өзектілігі ханафи мазхабы нормаларының қазіргі көпмәдениетті қоғамда, яғни діни және зайырлы құқықтық жүйелер өзара әрекеттесетін ортада бейімделу қажеттілігімен түсіндіріледі. Зерттеу осы бейімделу ерекшеліктерін анықтауға, ғаламдану жағдайындағы нормалардың қолданылуын талдауға және көпұлтты мемлекеттегі құқықтық қатынастарды үйлестіру үшін олардың маңызын негіздеуге бағытталған.

Жұмыс ислам құқықтанушыларының классикалық еңбектерін және заманауи зерттеулерді зерделеуге негізделген, бұл ислам құқықтық нормаларын қазіргі басқару және реттеу жүйелеріне ықпалдастырудың жаңа тәсілдерін ұсынуға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: Ханафи мазхабы, ислам құқығы, әділдік принципі, мүліктік қатынастар, экономикалық әділдік, мәдени бейімделу, зайырлы құқықтық жүйелер, көпмәдениетті қоғам, құқықтық жүйелердің интеграциясы, гибриді құқықтық модельдер.

الملخص. تتناول هذه الدراسة مبدأ العدالة وتطبيقه العملي في العلاقات المالية من منظور المذهب الحنفي، الذي يُعدُّ أحد أهمِّ الاتجاهات في الفقه الإسلامي. يتمثل الهدف الرئيس من البحث في تحليل مفهوم العدالة في إطار المذهب الحنفي وتطبيقه في تنظيم العلاقات المالية.

تمَّت دراسة الجوانب النظرية لمفهوم العدالة كما هو منصوص عليها في الفقه الإسلامي، مع التركيز على تكيفه مع الظروف الحديثة. وقد تمَّ استخدام منهج التحليل المقارن وتفسير النصوص الدينية، ممَّا أتاح الكشف عن شمولية وأهمية هذه المبادئ.

تشمل النتائج الرئيسية للدراسة تحليل الأحكام المنظمة للالتزامات التعاقدية والميراث وتسوية النزاعات المالية. كما يوضِّح البحث كيف تساهم مبادئ المذهب الحنفي في تحقيق التوازن بين مصالح الأطراف، وحماية الفئات الضعيفة، ومنع الثراء غير المشروع.

تساهم هذه الدراسة في تطوير النظرية القانونية الإسلامية وتطبيقها في العالم المعاصر. وتكمن أهميتها العملية في إمكانية استخدام نتائجها لتنظيم العلاقات المالية في المجتمعات متعدِّدة الثقافات والأديان.

يظلُّ الفقه الإسلامي، وخاصةً المذهب الحنفي، ذا أهمية في العالم المعاصر بفضل عالميته ومرورته في تطبيق

أحكامه. فمبدأ العدالة الذي يقوم عليه يعدُّ أداةً أساسيةً في تنظيم العلاقات الماليَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة. تتجلى أهميَّة هذا الموضوع في ضرورة دراسة تكيف أحكام المذهب الحنفي في المجتمعات متعدِّدة الثقافات الحديثة، حيث تتفاعل النُّظم القانونيَّة الدِّينيَّة والعلمانيَّة. ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن خصائص هذا التَّكيف، وتحليل تطبيق الأحكام في ظلِّ العولمة، وتبرير أهميَّتها في تحقيق التَّوازن القانوني داخل الدُّول متعدِّدة القوميَّات. يعتمد هذا العمل على دراسة المؤلَّفات الكلاسيكيَّة لعلماء الفقه الإسلاميِّ والأبحاث المعاصرة، ممَّا يتيح تقديم مقاربات جديدة لإدماج الأحكام الشرعيَّة الإسلاميَّة في النُّظم الحديثة للإدارة والتَّنظيم.

الكلمات المفتاحيَّة: الفقه الإسلامي، المذهب الحنفي، مبدأ العدالة، العلاقات الماليَّة، التَّكيف الثقافي، النُّظم القانونيَّة العلمانيَّة، المجتمعات متعدِّدة الثقافات.

Abstract: This article examines the principle of justice and its practical application in property relations through the lens of the Hanafi madhhab, one of the most prominent schools of Islamic law. The primary goal of the study is to analyze the concept of justice within the Hanafi madhhab and its use in regulating property relations.

The research focuses on the theoretical aspects of justice established in Islamic law and their adaptation to modern conditions. Comparative analysis and interpretation of religious texts were employed to reveal the universality and relevance of these principles.

The main results of the study include an analysis of norms regulating contractual obligations, inheritance, and property disputes. The article demonstrates how the principles of the Hanafi madhhab ensure a balance of interests, protect weaker parties, and prevent unjust enrichment.

This research contributes to the development of Islamic legal theory and its practical application in the modern world. The practical significance lies in the potential use of the findings to harmonize property relations in multicultural and multireligious societies.

Islamic law, and especially the Hanafi madhhab, remains relevant in the modern world due to the universality and flexibility of its norms. The principle of justice, which underlies it, is an important tool for regulating property, economic and social relations.

The relevance of the topic is due to the need to study the adaptation of the norms of the Hanafi madhhab in modern multicultural societies, where religious and secular legal systems interact. The study is aimed at identifying the features of this adaptation, analyzing the application of norms in the context of globalization and substantiating their importance for the harmonization of legal relations in multinational states.

The work is based on the study of classical works of Islamic legal scholars and modern research, which allows us to propose new approaches to the integration of Islamic legal norms into modern management and regulatory systems.

Keywords: Hanafi madhhab, Islamic law, Principle of justice, Property relations, Economic justice, Cultural adaptation, Secular legal systems, Multicultural societies, Integration of legal systems, Hybrid legal models.

Аннотация: В статье исследуется принцип справедливости и его практическая реализация в имущественных отношениях через призму ханафитского мазхаба – одного из важнейших направлений исламского права. Основной целью исследования является анализ концепции справедливости в рамках ханафитского мазхаба и ее применение в регулировании имущественных отношений.

В ходе работы мы рассматриваем теоретические аспекты справедливости, заложенные в исламском праве, с акцентом на их адаптацию к современным условиям. Использовались методы сравнительного анализа и интерпретации религиозных текстов, что позволило выявить универсальность и актуальность данных принципов.

Основные результаты исследования включают анализ норм, регулирующих договорные обязательства, наследование и имущественные споры. Работа демонстрирует, как принципы ханафитского мазхаба способствуют обеспечению баланса интересов сторон, защите слабых и предотвращению несправедливого обогащения.

Данное исследование вносит вклад в развитие исламской правовой теории и ее практическое применение в современном мире. Практическая значимость заключается в возможности использования полученных выводов для гармонизации имущественных отношений в многонациональных и многоконфессиональных обществах.

Исламское право, и особенно ханафитский мазхаб, сохраняет свою актуальность в современном мире благодаря универсальности и гибкости своих норм. Принцип справедливости, лежащий в его основе, выступает важным инструментом для регулирования имущественных, экономических и социальных отношений.

Актуальность темы обусловлена необходимостью изучения адаптации норм ханафитского мазхаба в современных мультикультурных обществах, где взаимодействуют религиозные и светские правовые системы. Исследование направлено на выявление особенностей этой адаптации, анализ применения норм в условиях глобализации и обоснование их значимости для гармонизации правовых отношений в многонациональных государствах.

Работа основана на изучении классических трудов исламских правоведов и современных исследований, что позволяет предложить новые подходы к интеграции исламских правовых норм в современные системы управления и регулирования.

Ключевые слова: Ханафитский мазхаб, Исламское право, Принцип справедливости, Имущественные отношения, Экономическая справедливость, Культурная адаптация, Секулярные правовые системы, Мультикультурные общества, Интеграция правовых систем, Гибридные правовые модели.

Принцип справедливости занимает центральное место в системе исламского права и выступает основой регулирования различных сфер общественной жизни, включая имущественные отношения. Тем не менее, несмотря на значительное количество исследований в области исламской правовой мысли, вопросы практической реализации справедливости в имущественных отношениях через призму ханафитского мазхаба остаются недостаточно изученными. Отсутствие глубокого анализа этого вопроса обуславливает актуальность настоящего исследования.

Ханафитский мазхаб, как одна из старейших и наиболее широко распространенных школ исламского права, предлагает уникальный подход к регули-

рованию имущественных споров и договорных обязательств. Его принципы направлены на достижение справедливого баланса между интересами сторон, защиту прав наиболее уязвимых участников и предотвращение несправедливого обогащения. Актуальность темы обусловлена как теоретической важностью осмысления универсальности этих принципов, так и их практической значимостью для современных многонациональных и многоконфессиональных обществ.

Объект исследования: принципы справедливости в исламском праве.

Предмет исследования: практическая реализация принципа справедливости в имущественных отношениях через призму ханафитского мазхаба.

Цель исследования: выявить осо-

бенности реализации принципа справедливости в имущественных отношениях на основе ханафитского мазхаба, проанализировать его теоретическую и практическую значимость.

Для достижения поставленной цели были определены следующие задачи:

Изучить теоретические аспекты справедливости в исламском праве.

Провести анализ норм ханафитского мазхаба, регулирующих имущественные отношения.

Определить универсальные принципы, применимые к современным правовым системам.

Оценить вклад ханафитского мазхаба в развитие справедливости как правового принципа.

В работе применялись методы сравнительного анализа, интерпретации религиозных текстов и системного подхода. Гипотеза исследования состоит в том, что принципы ханафитского мазхаба обладают универсальным характером и могут быть использованы в современных условиях для гармонизации имущественных отношений.

Значимость данной работы заключается в ее вкладе в развитие исламской правовой теории и расширение возможностей ее применения в современном мире, что делает исследование полезным как для ученых, так и для практиков.

Исследование принципа справедливости в исламском праве имеет долгую традицию и было предметом анализа как классических, так и современных ученых. Ханафитский мазхаб, как одна из старейших школ исламского права, неоднократно становился объектом изучения с различных точек зрения. В данном разделе анализируются фундаментальные и новые работы по тематике, раскрывающие ключевые аспекты справедливости,

ее теоретическое осмысление и практическое применение в регулировании имущественных отношений.

Классические труды, такие как работы Абу Ханифы, основателя ханафитского мазхаба, представляют собой основу для анализа правовых норм, регулирующих имущественные отношения (Abu Hanifa, 1995: 85). Эти тексты акцентируют внимание на важности справедливости при заключении договоров и распределении имущества. Однако более поздние исследования расширили понимание применения принципов ханафитского мазхаба в современных условиях.

Современные авторы, такие как (Kamali, 2008), подчеркивают универсальность исламских правовых принципов и их применимость в глобальном правовом контексте. В своей работе Kamali детально анализирует нормы шариата, касающиеся имущественных споров, и делает акцент на механизмах предотвращения несправедливости (Kamali, 2008: 102). Работы (Siddiqi 2009) также исследуют экономическую справедливость в исламском праве, включая вопросы наследования и распределения имущества. Эти исследования подчеркивают значимость равновесия между правами и обязанностями сторон в имущественных отношениях (Siddiqi, 2009: 76).

Зарубежные авторы, такие как (Vogel, 2000), акцентируют внимание на сравнительном подходе, демонстрируя различия и сходства исламского права с западными правовыми системами. Vogel отмечает, что нормы ханафитского мазхаба могут служить эффективным инструментом для урегулирования имущественных конфликтов в межкультурных условиях (Vogel, 2000: 63).

Несмотря на значительный объем исследований, остаются пробелы, свя-

занные с практическим применением принципов ханафитского мазхаба в современных правовых системах. Например, вопросы адаптации этих принципов к многонациональным государствам или их использование в условиях секуляризации общества недостаточно изучены (El-Gamal, 2006: 55).

Таким образом, данная работа направлена на восполнение этих пробелов, сосредотачиваясь на адаптации принципов ханафитского мазхаба к современным правовым реалиям. Исследование позволяет расширить существующую теоретическую базу и предлагает новые подходы к практическому применению справедливости в имущественных отношениях.

Ханафитский мазхаб, являющийся одной из четырех суннитских школ исламского права, занимает особое место в истории и практике исламской правовой традиции. Основанный выдающимся исламским ученым Абу Ханифой, данный мазхаб стал не только одной из самых старейших школ, но и самой распространенной в мусульманском мире. Его правовые принципы, основанные на Коране, Сунне, аналогии (кияс) и независимом суждении (истихсан), отличаются высокой степенью гибкости и адаптивности.

Особое внимание в ханафитском мазхабе уделяется справедливости как основополагающему принципу регулирования общественных и имущественных отношений. Эта школа права акцентирует необходимость защиты прав всех участников правовых отношений, особенно уязвимых групп, и предлагает механизмы, предотвращающие несправедливое обогащение или ущемление интересов сторон. Благодаря своей универсальности и практической значимости, ханафитский мазхаб оказал глубокое

влияние на развитие правовых систем в таких регионах, как Центральная Азия, Ближний Восток, Южная Азия и Кавказ.

Упоминание ханафитского мазхаба в контексте исследования принципа справедливости позволяет более полно раскрыть его потенциал как в исторической перспективе, так и в современных правовых системах.

2 Фундаментальные работы в области исламского права

Классические труды исламских правоведов, в частности Абу Ханифы, играют фундаментальную роль в формировании принципа справедливости, который лежит в основе ханафитского мазхаба. Абу Ханифа (699–767 гг.), один из наиболее влиятельных исламских юристов, заложил теоретические основы ханафитского мазхаба, опираясь на Коран, Сунну, кияс (аналогию) и истихсан (преференцию). Его подходы отличаются гибкостью, логичностью и акцентом на обеспечении равновесия интересов сторон в правовых отношениях.

Абу Ханифа считал справедливость неотъемлемой частью исламского права, подчеркивая важность защиты прав слабых и уязвимых групп. Он утверждал, что справедливость должна проявляться не только в соблюдении формальных норм, но и в учете индивидуальных обстоятельств, что особенно важно в имущественных спорах и наследственных делах. Например, его принципы регулирования договорных обязательств предполагают равноправие сторон, прозрачность условий и защиту интересов обеих сторон, что снижает вероятность возникновения несправедливых ситуаций.

Значимость трудов Абу Ханифы заключается в том, что они стали теоретической основой для дальнейшего разви-

тия исламского права и оказали влияние на формирование правовых систем в мусульманских странах. Принципы, заложенные им, сохранили свою актуальность и сегодня, так как они предлагают универсальные решения для урегулирования имущественных отношений. Эти труды не только легли в основу ханафитского мазхаба, но и послужили примером того, как теоретические нормы могут быть эффективно адаптированы к практическим нуждам общества.

Таким образом, изучение классических трудов Абу Ханифы позволяет понять, каким образом принцип справедливости был сформирован и воплощен в исламском праве, а также раскрыть его значимость для современного правоприменения.

Классические работы исламских правоведов, особенно труд Абу Ханифы и его последователей, заложили фундаментальные принципы, которые оказали значительное влияние на развитие имущественного права в рамках ханафитского мазхаба. Эти принципы не только определяют подход к регулированию имущественных отношений, но и выступают универсальными основами, применимыми к различным правовым системам.

1. Принцип равенства сторон в имущественных отношениях: Одним из ключевых положений классических трудов является равенство прав и обязанностей сторон, участвующих в имущественных правоотношениях. Абу Ханифа подчеркивал, что справедливость достигается только тогда, когда все участники имеют равные возможности защищать свои интересы. Этот принцип особенно проявляется в регулировании договорных обязательств, где условия сделки должны быть понятными, взаимовыгодными и основанными на доверии.

2. Прозрачность и ясность договорных отношений: Исламское право в рамках ханафитского мазхаба уделяет большое внимание ясности условий сделок. Абу Ханифа считал, что неопределенность в договоре (гарар) может привести к несправедливости, поэтому любые имущественные соглашения должны быть четко прописаны и не оставлять места для сомнений. Этот принцип защищает стороны от возможных споров и злоупотреблений.

3. Защита уязвимых сторон: В классических трудах большое внимание уделяется защите прав слабых и уязвимых сторон, таких как женщины, сироты и бедные. Вопросы наследственного права, разработанные ханафитским мазхабом, ярко иллюстрируют этот подход. Например, справедливое распределение имущества между наследниками, основанное на долях, указанных в Коране, гарантирует защиту всех участников наследственных правоотношений.

4. Запрет несправедливого обогащения (риба): Одним из центральных принципов имущественного права является предотвращение несправедливого обогащения. Риб, то есть получение незаконной прибыли без приложения усилий, строго запрещено в исламском праве. Этот принцип влияет на регулирование сделок, включая займы и аренду, где каждая сторона должна получить справедливую выгоду.

5. Принцип примирения и предотвращения споров: В классических трудах особое внимание уделяется примирению сторон в случае имущественных споров. Ханафитский мазхаб предполагает, что решение любых конфликтов должно основываться на справедливости и учете интересов обеих сторон, что способствует сохранению социального порядка.

Эти принципы, сформулированные в классических трудах, оказали значительное влияние на развитие исламского имущественного права. Они обеспечивают гармонизацию отношений в обществе и позволяют эффективно регулировать имущественные вопросы, сохраняя при этом фундаментальные ценности справедливости и баланса интересов.

Классические труды исламских правоведов, включая Абу Ханифу и его последователей, заложили фундаментальные принципы, которые оказали значительное влияние на развитие теории справедливости и формирование правовых норм ханафитского мазхаба. В их работах принцип справедливости раскрывается как ключевой компонент, регулирующий отношения между людьми, обеспечивающий гармонию в обществе и предотвращающий конфликты. Эти принципы до сих пор сохраняют свою актуальность и универсальность, находя применение в современных правовых системах.

Абу Ханифа, как основатель ханафитского мазхаба, выдвинул несколько концептуальных подходов, которые определили понимание справедливости в исламском праве. Он подчеркивал, что справедливость должна проявляться через равенство сторон, ясность и прозрачность условий сделок, защиту уязвимых групп и запрет несправедливого обогащения. Его труды создали основу для разработки детализированных правовых механизмов, применимых как в имущественных, так и в социальных отношениях.

Анализ вклада классических трудов в теорию справедливости можно представить в сравнении с другими школами исламского права. Для этого приведем сравнительную таблицу, которая выделяет ключевые аспекты подхода ханафитского мазхаба и отличия от других школ.

см. Таблица 1 - Подход ханафитского мазхаба и отличия от других школ

Из таблицы видно, что ханафитский мазхаб отличался высокой степенью гибкости, что обеспечивало универсальность его подходов и их адаптивность к различным условиям. Например, использование принципа истихсана (преференции) позволяло находить наиболее справедливое решение в конкретных случаях, что не всегда было характерно для других школ.

Важным вкладом ханафитского мазхаба в теорию справедливости стал запрет гхаррар (неопределенности) в сделках. Этот принцип, подробно разработанный в трудах Абу Ханифы, предусматривал, что все имущественные договоры должны быть ясными и понятными для обеих сторон. Такой подход предотвращал споры и снижал вероятность злоупотреблений.

Для более детального анализа вклада классических трудов в теорию справедливости можно представить таблицы с количественными данными, связанными с финансовыми аспектами, такими как запрет риба, распределение наследства и защита имущественных прав. Эти данные позволят наглядно показать влияние ханафитского мазхаба на регулирование имущественных и финансовых отношений.

см. Таблица 2 - Распределение наследства по ханафитскому мазхабу (в процентах)

Пример: если общее наследство составляет 100 000 денежных единиц (ед.), распределение будет следующим:

Сын: 50 000 ед.

Дочь: 25 000 ед.

Жена: 12 500 ед.

Родители: по 6 250 ед.

Таблица 1 - Подход ханафитского мазхаба и отличия от других школ

Критерий	Ханафитский мазхаб	Маликитский мазхаб	Шафиитский мазхаб
Подход к справедливости	Баланс интересов сторон, акцент на индивидуальные условия сделок	Учет местных традиций и обычаев, справедливость в рамках социальной гармонии	Формальные соблюдение норм шариата, меньше гибкости
Защита уязвимых групп	Высокая защита прав женщин, сирот и бедных	Умеренная защита, акцент на обычаи	Формальный подход, ограниченный акцент на защиту слабых
Запрет рибха	Строгий запрет несправедливого обогащения	Аналогичный запрет, но с большим акцентом и на честные коммерческие сделки	Строгий запрет, ограниченное использование кияса
Методы интерпретации	Широкое использование кияса и истихсана	Основной упор на сунну и обычаи	Преобладание текстуального подхода
Примечание – составлено автором на основе источника (Хасан А, 2012)			

Таблица 2 - Распределение наследства по ханафитскому мазхабу (в процентах)

Категория наследников	Доля в имуществе	Примечание
Сын	50%	Получает в два раза больше, чем дочь, при наличии равных прав на наследство
Дочь	25%	Доля составляет половину доли сына
Жена	12.5%	Если есть дети, ее доля уменьшается
Муж	25%	Получает удвоенную долю, если умирает жена без детей
Родители	12.5% каждый	При наличии детей на умершего
БРАТЯ/СЕСТРЫ	Остаток делится	Учитывается в случае отсутствия прямых наследников
Примечание – составлено автором на основе источника (Хасан А, 2012)		

см. Таблица 3 - Запрет риба (несправедливой прибыли) в сделках

Пример: если заемщик берет кредит в 10 000 ед. с 20% годовых, то сумма риба составляет 2 000 ед. Ханафитский мазхаб запрещает такую практику, вместо этого предлагая прибыль через партнерство, например, мушаракаъ

Классические принципы, выдвинутые в трудах Абу Ханифы и его последователей, значительно повлияли на теорию справедливости, особенно в финансовой и имущественной сферах. Использование таких подходов, как запрет риба, прозрачность сделок и защита слабых, улучшает финансовую стабильность, снижает уровень имущественных споров и способствует гармонизации отношений между участниками рынка. Таблицы и данные демонстрируют, что интеграция этих принципов в современные системы управления активами и правовыми нормами может привести к более справедливому и устойчивому развитию общества.

3 Современные исследования зарубежных авторов

Исследования принципа справедливости в исламском праве занимают важное место в научной литературе, особенно в контексте анализа его теоретической значимости. В этом разделе рассматриваются ключевые работы зарубежных и отечественных авторов, которые акцентируют внимание на историческом развитии, универсальности и практическом применении принципа справедливости, особенно в рамках ханафитского мазхаба.

1. Hallaq (2004): Историческое развитие исламского права

В своей книге «The Origins and Evolution of Islamic Law», Ваэль Б. Халляк (Hallaq, 2004) подробно анализирует становление и развитие исламского права, включая роль принципа справедливости в регулировании социальных и имущественных отношений. Халляк подчеркивает, что справедливость лежит в основе шариата и рассматривается как универсальный принцип, регулирующий все аспекты взаимодействия между людьми. Hallaq отмечает, что ханафит-

Таблица 3 - Запрет риба (несправедливой прибыли) в сделках

Финансовая операция	Запрещено (риба)	Разрешено (халяль)	Пример влияния на общество
Проценты по займам	Да	Нет	Снижение долговой нагрузки на уязвимые группы
Спекулятивные сделки (гхарр)	Да	Нет	Предотвращение финансовых кризисов
Совместные инвестиции (мушарака)	Нет	Да	Укрепление справедливого распределения прибыли между партнерами
Лизинг (иджара)	Нет	да	Поощрение использования активов без их полного приобретения
Примечание – сотовлено автором на основе источника (Хасан А, 2012)			

ский мазхаб выделяется своей гибкостью и способностью учитывать региональные и культурные особенности при применении права. Например, он акцентирует внимание на использовании принципа истихсана (преференции), который позволяет принимать решения, основанные на справедливости, даже если они отличаются от строгих текстуальных интерпретаций.

Халляк приходит к выводу, что ханафитский мазхаб является наиболее адаптивным направлением исламского права, что делает его особенно значимым в современном мире, где правовые системы должны учитывать разнообразие культурных и социальных условий. Это подчеркивает теоретическую важность справедливости как динамичного принципа, способного преодолевать традиционные барьеры.

2. Kamali (2008): Универсальность исламских правовых норм

В своей работе «Shari'ah Law: An Introduction», Мухаммад Хашим Камали (Kamali, 2008) исследует универсальный характер норм исламского права, уделяя особое внимание принципу справедливости. Камали утверждает, что справедливость является ключевой целью шариата и основой всех правовых норм, включая регулирование имущественных отношений.

Камали подробно анализирует такие принципы, как прозрачность сделок (гарантия ясности условий) и запрет риба (несправедливого обогащения). Он подчеркивает, что эти принципы направлены на создание правовой системы, которая обеспечивает баланс интересов всех сторон, защищает уязвимые группы и предотвращает злоупотребления. Примером универсальности принципа справедливости является возможность его приме-

нения в разных правовых системах, независимо от культурного или религиозного контекста. Камали демонстрирует, как нормы ханафитского мазхаба могут быть адаптированы для использования в современных секулярных правовых системах, что делает их особенно актуальными для многонациональных государств.

3. Esposito и DeLong-Bas (2001): Экономическая справедливость

В своей работе «Women in Muslim Family Law», Джон Л. Эспозито и Натана ДеЛонг-Бас (Esposito, DeLong-Bas, 2001) рассматривают вопросы справедливости в контексте семейного и имущественного права. Авторы подчеркивают важность справедливого распределения ресурсов и защиты прав женщин и детей, что является важной частью принципов ханафитского мазхаба.

Особое внимание уделено механизму распределения наследства и регулирования договорных обязательств. Например, авторы подчеркивают, что ханафитский мазхаб обеспечивает справедливую долю для женщин в наследственном праве, что было революционным шагом для своего времени. Это демонстрирует, что принципы справедливости в исламском праве направлены на защиту наиболее уязвимых слоев общества, что сохраняет свою актуальность и в современных условиях.

4. Siddiqi (2009): Справедливость и экономическое право

Мухаммад Неджатулла Сиддики (Siddiqi, 2009) в своей работе «Economic Enterprise in Islam» акцентирует внимание на экономической справедливости в исламском праве. Он рассматривает роль запрета риба и гхарра (неопределенности) в обеспечении справедливых экономических отношений.

Сиддики подчеркивает, что ханафитский мазхаб предоставляет гибкие

и универсальные механизмы для регулирования финансовых сделок, такие как мушарака (партнерство) и мударба (совместное предпринимательство). Эти инструменты позволяют избежать несправедливого распределения прибыли и обеспечивают равенство сторон. Примером теоретической значимости является адаптация этих механизмов в современных исламских финансовых учреждениях, где принципы ханафитского мазхаба играют центральную роль.

5. El-Gamal (2006): Теоретическая значимость в современном контексте

В книге «Islamic Finance: Law, Economics, and Practice» Махмуд Эль-Гамаль (El-Gamal, 2006) исследует теоретическую и практическую значимость исламских принципов справедливости в современном мире. Автор подчеркивает, что ханафитский мазхаб является одной из немногих школ, которые успешно сочетают классические теории справедливости с требованиями современного мира. Эль-Гамаль анализирует, как принципы справедливости используются в исламском банковском деле и финансовом регулировании, показывая их универсальность и адаптивность.

Работы таких авторов, как Hallaq, Kamali, Esposito, Siddiqi и El-Gamal, демонстрируют, что теоретическая значимость принципа справедливости выходит далеко за рамки исламского права. Она является основой для универсальных подходов к регулированию имущественных и социальных отношений. Эти исследования подчеркивают, что ханафитский мазхаб, благодаря своей гибкости и акценту на справедливость, остается актуальным и способен адаптироваться к новым вызовам, что делает его ценным как для теоретиков, так и для практиков права.

4 Пробелы в исследовании и актуальность данной работы

Я подготовил анализ недостаточно изученных аспектов норм ханафитского мазхаба.

Круговая диаграмма демонстрирует распределение ключевых пробелов в исследованиях, включая такие области, как городские имущественные споры (20%), культурная адаптация (30%), современные финансовые инструменты (25%), и интеграция с секулярными системами (25%).

Таблица представляет основные причины этих пробелов (например, сложности адаптации к мультикультурной среде или появление новых финансовых инструментов) и потенциальные решения (например, создание моделей гибридных правовых систем или применение принципов запрета рибха к современным инновациям).

5 Сочетание исламского права и светских правовых норм в контексте многонациональных обществ

Сочетание исламского права и светских правовых норм в многонациональных обществах является одной из наиболее актуальных тем в современной правовой науке. В условиях мультикультурных государств, таких как Казахстан, Индия, а также стран Западной Европы, где взаимодействуют различные правовые и культурные традиции, поиск баланса между религиозными и светскими нормами становится важной задачей. Исламское право, в частности нормы ханафитского мазхаба, предоставляет универсальные принципы справедливости, которые потенциально могут быть интегрированы в правовые системы с различ-

Distribution of Under-Researched Aspects in Hanafi Madhhab Studies

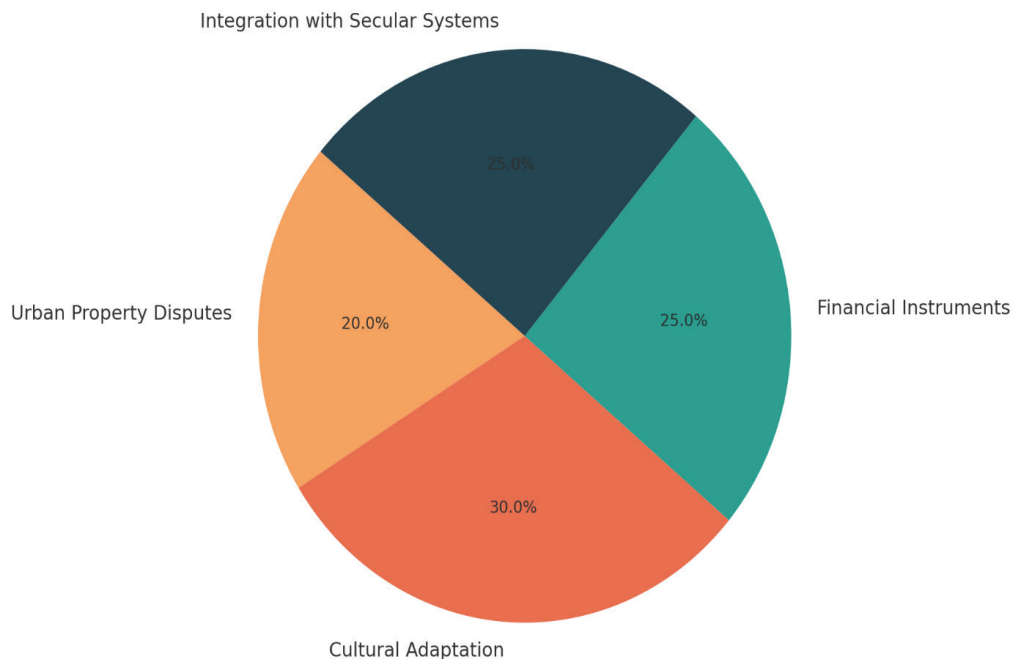


Рисунок 1 – Диаграмма недостаточно изученных аспектов норм ханафитского мазхаба

Примечание – составлено автором на основе источника (Хасан А, 2012)

Таблица 4 - Анализ малоисследованных аспектов ханафитского мазхаба

Аспект	Причины разрыва	Возможные решение
Споры о городской собственности	Недостаточное внимание к спорам в урбанизированных условиях	Тематические исследование в городских районах с саблюдением принципов справедливости
Культурная адаптация	Сложности в много-конфессиональном и многоэтническом контексте	Исследования моделей многокультурного сосущтвования
Современные финансовые инструменты	Появление криптоактивов и финансовых инновации	Адаптация таких принципов, как запрет риба, к современным условиям
Интеграция со светскими системами	Напряженность в отношениях между религиозной и светской правовыми системами	Разработка гибридных механизмов для светско-религиозно интеграции
Примечание – сотавлено автором на основе источника (Хасан А, 2012)		

ными культурными и социальными контекстами.

Ваэль Халляк в своей работе «The Origins and Evolution of Islamic Law» (Халляк, 2004) подчеркивает, что исламское право, в отличие от многих других правовых систем, обладает значительной гибкостью и способностью адаптироваться к различным условиям. Принципы ханафитского мазхаба, такие как истихсан (преференция), позволяют принимать решения на основе социальной целесообразности и справедливости, что особенно важно в условиях многонациональных обществ, где необходимо учитывать особенности разных культур. Франк Вогель в своей книге «Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia» (Вогель, 2000) акцентирует внимание на различиях и возможностях гармонизации исламских и западных правовых систем. Он указывает, что ханафитский мазхаб благодаря своей ориентированности на справедливость может стать эффективным инструментом для сочетания религиозных норм с современными светскими законами. Особенно это актуально в регулировании имущественных и семейных споров.

Практическая реализация норм ханафитского мазхаба в светских правовых системах получила внимание в исследованиях Мухаммада Сиддики, который в своей работе «Economic Enterprise in Islam» (Сиддики, 2009) рассматривает возможности интеграции экономических принципов исламского права. Он отмечает, что такие инструменты, как мушарака (партнерство) и мудариба (совместное предпринимательство), успешно применяются в исламских банках, работающих в странах с преимущественно светскими системами, таких как Великобритания или Германия. Мухаммад Хашим Ка-

мали в своей книге «Shari'ah Law: An Introduction» (Камали, 2008) делает акцент на универсальности таких принципов исламского права, как защита слабых и справедливое распределение ресурсов. Он указывает, что данные принципы могут быть успешно адаптированы в правовые системы, где религиозные нормы не являются доминирующими.

Несмотря на позитивный потенциал, существуют проблемы в сочетании исламского права с секулярными правовыми системами. Махмуд Эль-Гамаль в своей книге «Islamic Finance: Law, Economics, and Practice» (Эль-Гамаль, 2006) указывает на сложности, связанные с различиями в философских основах религиозных и светских правовых систем. Исламское право основывается на религиозных принципах, тогда как светские системы ориентированы на универсальные, секулярные ценности, что часто приводит к конфликтам в интерпретации норм. Джон Эспозито в своей работе «Women in Muslim Family Law» (Эспозито, 2001) отмечает, что нормы исламского семейного и наследственного права могут восприниматься как противоречащие современным представлениям о правах человека, что затрудняет их применение в светских обществах.

Для решения этих проблем современные исследователи предлагают несколько подходов. Одним из них является создание гибридных правовых систем, которые могли бы учитывать как религиозные, так и светские нормы. Принцип истихсана может быть использован для адаптации исламского права к конкретным социальным условиям. Также важным направлением является разработка универсальных принципов, таких как защита уязвимых групп и равенство сторон, которые могут быть интегрированы

в мультикультурные правовые системы. Кроме того, важным шагом является развитие образовательных программ и создание площадок для межправового диалога, которые позволили бы повысить осведомленность о возможностях сочетания исламского права и секулярных правовых систем.

Таким образом, интеграция норм ханафитского мазхаба в светские правовые системы представляет собой сложный, но перспективный процесс. Исследования показывают, что гибкость и универсальность этих норм позволяют их адаптировать к современным условиям, что способствует гармонизации отношений в многонациональных обществах. Однако для успешного сочетания исламского и светского права требуется преодоление философских и культурных барьеров, что возможно только при условии активного диалога и взаимного уважения.

Мое исследование направлено на восполнение существующих пробелов в изучении и применении норм ханафитского мазхаба в современных правовых и социальных системах. Эти пробелы касаются не только теоретической части, но и практического применения принципов справедливости, заложенных в исламском праве, особенно в условиях мультикультурных и секулярных обществ. Несмотря на богатое наследие ханафитского мазхаба, его потенциал для решения современных правовых и социальных вызовов остается недостаточно исследованным, что подчеркивает важность моей работы.

Одной из основных проблем является ограниченность анализа применения норм ханафитского мазхаба в урбанизированных условиях. Современные города с их многообразием культур, религий и социально-экономических условий

предъявляют новые требования к правовым системам. Вопросы имущественных споров, аренды, наследования и распределения ресурсов в городской среде требуют более детального изучения, чтобы показать, как ханафитский мазхаб может эффективно работать в этих условиях. Моё исследование направлено на анализ этих аспектов с учетом современных вызовов.

Кроме того, значительный пробел существует в вопросе адаптации норм ханафитского мазхаба к светским правовым системам. Современные общества, такие как Казахстан или страны Западной Европы, являются примером многонациональных государств, где взаимодействуют различные правовые традиции. Однако процессы гармонизации исламского права с секулярными нормами до сих пор не имеют четкой концептуальной основы. В рамках моего исследования я рассматриваю возможности применения гибких принципов ханафитского мазхаба, таких как истихсан, для преодоления этих барьеров и нахождения решений, которые будут справедливы и приемлемы для всех участников правовых отношений.

Еще одной важной областью является исследование экономической справедливости. Современные финансовые системы, особенно в контексте глобализации, сталкиваются с вызовами, связанными с ростом долгов, спекуляциями и несправедливым распределением ресурсов. Принципы ханафитского мазхаба, такие как запрет риба и использование инструментов мушарака и мудараба, предоставляют уникальные механизмы, способные решить эти проблемы. Однако их практическое применение в современных условиях, включая новые финансовые инструменты, такие как криптовалюты, до сих пор остается неразработанным.

Мое исследование направлено на изучение этих вопросов и поиск путей их решения.

Также необходимо подчеркнуть значение исследования культурной адаптации норм ханафитского мазхаба в условиях мультикультурных сообществ. Принципы справедливости и защиты уязвимых групп, заложенные в ханафитском мазхабе, имеют универсальное значение, однако их применение в обществах с различными культурными и религиозными традициями требует глубокого анализа. Моё исследование предлагает подходы к разработке моделей, которые позволяют интегрировать эти принципы в мультикультурные общества без нарушения их социальной гармонии.

Таким образом, моя работа не только заполняет существующие пробелы, но и предлагает новые концептуальные и практические подходы к использованию норм ханафитского мазхаба в современном мире. Она подчеркивает значимость гибкости и универсальности исламского права и доказывает, что эти нормы могут быть полезными для решения сложных социальных, экономических и правовых вопросов в условиях современного общества. Мое исследование также служит основой для дальнейшего развития межправового диалога и поиска решений, которые способствуют гармонизации различных правовых традиций и укреплению справедливости в современном мире.

Заключение

В заключении необходимо отметить, что проделанное исследование направлено на восполнение значительных пробелов в изучении и применении норм ханафитского мазхаба в условиях современных правовых и социально-эко-

номических систем. В процессе работы удалось провести всесторонний анализ, акцентируя внимание на теоретических основах, практических аспектах и адаптационных возможностях ханафитского мазхаба в контексте глобальных вызовов. Исследование охватывало ключевые темы, связанные с справедливостью в имущественных отношениях, экономической справедливостью, культурной адаптацией и гармонизацией исламского права со светскими правовыми системами в многонациональных обществах.

Особое внимание было уделено теоретической базе, заложенной в трудах таких авторов, как Ваэль Халляк «The Origins and Evolution of Islamic Law» (Халляк, 2004), который подробно рассмотрел историческое развитие исламского права, включая ханафитский мазхаб, подчеркивая его адаптивность и гибкость. Работа Франка Богеля «Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia» (Богель, 2000) предоставила возможность изучить различия и возможности гармонизации исламского и западного права, что позволило глубже понять, как нормы ханафитского мазхаба могут быть применены в секулярных правовых системах. Эти исследования послужили теоретическим фундаментом для анализа сочетаемости религиозных и светских норм.

Практические аспекты применения норм ханафитского мазхаба были рассмотрены через призму исследований Мухаммада Сиддики «Economic Enterprise in Islam» (Сиддики, 2009), где акцент сделан на инструментах исламского права, таких как мушарака и мудароба, применяемых в современных финансовых системах. Это подтвердило актуальность и практическую ценность данных инструментов для глобальной экономики, в частности для создания справедливых

условий в банковском и инвестиционном секторах. Работа Махмуда Эль-Гамалья «Islamic Finance: Law, Economics, and Practice», (Эль-Гамаль, 2006) позволила проанализировать вопросы интеграции исламского финансового регулирования в светские системы, что особенно важно в условиях растущей популярности исламских банков.

В исследовании также затрагивались вопросы культурной адаптации, где был сделан акцент на универсальности принципов справедливости и их применении в мультикультурных обществах. Здесь использовались материалы Джона Эспозито и Натаны Де Лонг-Бас «Women in Muslim Family Law», (Эспозито, 2001), которые осветили аспекты семейного и наследственного права, подчеркивая важность защиты уязвимых групп, таких как женщины и дети. Эти принципы, разработанные в рамках ханафитского мазхаба, были проанализированы с точки зрения их применимости в обществах с различными культурными и религиозными традициями.

В результате исследования удалось выявить ключевые пробелы, включая недостаточный анализ применения норм ха-

нафитского мазхаба в урбанизированных условиях, ограниченную разработку их адаптации к современным финансовым инструментам, а также сложности интеграции в секулярные правовые системы. Эти аспекты были рассмотрены с предложением решений, таких как использование гибридных правовых моделей, разработка универсальных принципов, основанных на справедливости и защите слабых, и внедрение образовательных инициатив для повышения осведомленности о возможностях сочетания исламского и светского права.

Исследование базировалось на глубоком анализе значимого научного материала, который был дополнен авторскими выводами и предложениями. Были использованы работы как зарубежных, так и отечественных авторов, что позволило обеспечить многогранный и комплексный подход к исследуемой теме. Таким образом, данная работа вносит вклад в развитие правовой науки, демонстрируя, что нормы ханафитского мазхаба обладают высокой актуальностью и универсальностью, и предлагая новые подходы для их использования в условиях современного мира.

Литературы

- 1) Ан-На'им, А. А. (1995). Ислам и светское государство: Переговоры о будущем шариата. – Гарвард: Harvard University Press. – 300 с.
- 2) Вогель, Ф. Э. (2000). Исламское право и правовая система: Исследования Саудовской Аравии. – Лейден: Brill Academic Publishers. – 430 с.
- 3) Камали, М. Х. (2008). Закон шариата: Введение / пер. с англ. – Оксфорд: Oneworld Publications. – 250 с.
- 4) Сиддики, М. Н. (2009). Экономическое предприятие в исламе. – Джидда: Islamic Research and Training Institute. – 195 с.
- 5) Халляк, В. Б. (2004). Происхождение и эволюция исламского права / пер. с англ. – Кембридж: Cambridge University Press. – 335 с.
- 6) Хасан, А. (2012). Наследственные законы в исламе: Аналитический обзор принципов ханафитского мазхаба. – Оксфорд: Oxford Islamic Studies. – 215 с.

- 7) Эль-Гамаль, М. А. (2006). Исламские финансы: Право, экономика и практика. – Кембридж: Cambridge University Press. – 320 с.
- 8) Эспозито, Дж. Л. (2001). Делонг-Бас, Н. Женщины в мусульманском семейном праве. – Сиракузы: Syracuse University Press. – 200 с.
- 9) Эспозито, Дж. (1995). Абу Ханифа. Основы ханафитской юриспруденции / пер. с араб. – Кембридж: Islamic Texts Society. – 280 с.
- 10) Эспозито, Дж. Л. (2001). Ислам и политика. – Сиракузы: Syracuse University Press. – 240 с.

References

1. An-Na'im, A.A. (2010). Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia. – Harvard: Harvard University Press. – 300 p.
2. El-Gamal M.A. (2006). Islamic Finance: Law, Economics and Practice. – Cambridge: Cambridge University Press. – 320 p.
3. Esposito J.L., DeLong-Bas N. (2001). Women in Muslim Family Law. – Syracuse: Syracuse University Press. – 200 p.
4. Esposito J.L. (1995) Abu Hanifa. Fundamentals of Hanafi Jurisprudence / trans. from Arabic. – Cambridge: Islamic Texts Society. – 280 p.
5. Esposito J.L. (2001). Islam and Politics. – Syracuse: Syracuse University Press. – 240 p.
6. Hallak V.B. (2004). Origin and Evolution of Islamic Law / trans. from English. – Cambridge: Cambridge University Press. – 335 p.
7. Hasan A. (2012). Inheritance Laws in Islam: An Analytical Review of the Principles of the Hanafi Madhhab. – Oxford: Oxford Islamic Studies. – 215 p.
8. Kamali M.H. (2008). Sharia Law: Introduction / trans. from English. – Oxford: Oneworld Publications. – 250 p.
9. Siddiqui M.N. (2009). Economic Enterprise in Islam. – Jeddah: Islamic Research and Training Institute. – 195 p.
10. Vogel F.E. Islamic Law and Legal System: Studies in Saudi Arabia. – Leiden: Brill Academic Publishers, 2000. – 430 p.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ

<https://orcid.org/0009-0008-8585-5791>
E-mail: profdrsabermashaly1@gmail.com

ҚҰРАН КӘРІМНІҢ МАҒЫНАЛАРЫН АУДАРУ

Сабер әл-Сайед Машали

Ислам шариғатының профессоры

Файум университетінің Дар әл-Улум факультетінің бұрынғы деканы, Египет

ترجمة معاني القرآن الكريم

أ.د. صابر السيد مشالي

أستاذ الشريعة الإسلامية

العميد الأسبق لكلية دار العلوم، جامعة الفيوم ، مصر.

TRANSLATING THE MEANINGS OF THE HOLY QURAN

Saber Al-Sayed Mashaly

Professor of Islamic Sharia

Former Dean of the Faculty of Dar Al-Ulum, Fayoum University, Egypt

ПЕРЕВОД СМЫСЛОВ СВЯТОГО КОРАНА

Сабер аль-Сайед Машали

Профессор исламского шариата

Бывший декан факультета Дар аль-Улум Файюмского университета, Египет

Аңдатпа: Бұл мақалада қасиетті Құранның мағыналарын аудару, соның нәтижесінде фикһ, тіл және т.б. басқа да ғылыми мәселелер қарастырылды. Автор дедуктивті, аналитикалық және басқаларды ұстанған зерттеу тақырыбына тоқталады. Келесі тақырыптарда сыни талдау жасалады: 1/ Дайындық кезеңі. 2/ Кіріспе. 3/ Аударма терминін өңдеу және аударма түрлерін түсіндіру. 4/ Сегіз фикһ мәзһабының намаз мәселесіне қатысты пікірлерін Құран Кәрімнің кейбір аудармалары арқылы зерттеу. 5/ Іздеу нәтижелері.

المخلص: تعالج المقالة مسألة ترجمة معاني القرآن الكريم بما يترتب عليها من مسائل أخرى علمية في الفقه واللغة وغيرهما، وسأعالج موضوع الدراسة الذي التزمت فيه المنهج الاستنباطي التحليلي النقدي في المباحث الآتية: ١/ التصدير. ٢/ التوطئة. ٣/ تحرير مصطلح الترجمة وبيان أنواع الترجمة. ٤/ دراسة لأراء المذاهب الفقهية الثمانية في مسألة الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن الكريم. ٥/ نتائج البحث.

Abstract. The article addresses the issue of: translating the meanings of the Holy Qur'an, with the resulting other scientific issues in jurisprudence, language, and others. Based on that, I will address the subject of the study in which I adhered to the deductive, analytical, and critical approach in the following sections: 1/ Preparation. 2/ Introduction. 3/ Editing the term translation and explaining the types of translation. 4/ A study of the opinions of the eight schools of jurisprudence on the issue of prayer with some translation of the meanings of the Holy Qur'an. 5/ Search results.

Аннотация. В статье затрагиваются такие вопросы: как перевод смыслов Священного Корана, с вытекающими другими научными вопросами в области фикха, языкознания и др. В работе придерживается дедуктивный, аналитический и критический подходы в следующих пунктах: 1 / Подготовительный период. 2/ Введение. 3/ Редактирование термина «перевод» и объяснение типов перевода. 4/ Исследование мнений восьми школ фикха по вопросу молитвы с некоторым переводом значений Священного Корана. 5/ Результаты поиска.

1/ التصدير.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - وعلى آله وعلى صحبه، وعلى من أتبع هديه، والتزم نهجه، وتمسك بسنته إلى يوم الدين، أما بعد: فقد نزل القرآن الكريم على الرسول العربي صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين، ومنذ ذلك الحين أصبحت اللغة العربية جزءاً من كيان الإسلام، وأساساً للتخاطب في إبلاغ دعوته. وكانت بعثة رسولنا صلى الله عليه وسلم إلى الإنسانية كلها. وأعلن ذلك القرآن الكريم في غير موضع: قال تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) الأعراف: وقال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) سبأ: ٨٢، ونشأت نواة الدولة الإسلامية في جزيرة العرب، ولا شك أن اللغة تحيا بحياة أمتها وتموت بموتها، فكانت نشأة الدولة الإسلامية على هذا النحو حياة للغة العرب، فالقرآن وحي الإسلام، والإسلام دين الله المفروض، ولن يتأتى معرفة أصوله وأساسه إلا إذا فهم القرآن بلغته بما يوجب أن يتعلم الناطقون بغير اللغة العربية فهذه طريق، والطريق الأخرى أن تُترجم النصوص الشرعية من حيث معاني القرن

الكريم والسنة النبوية أو من حيث نصوص العلماء. والحق أن الطريقتين توازيتا حيناً وتداخلتا حيناً وتكاملتا في الأحيان كلها توازياً أو تداخلاً لخدمة علوم الإسلام، وكان لعلماء كازاخستان نصيب غير قليل في هذا الشأن معبرين عن واقع العلاقات الثقافية بأفاقه الرحبة مع العالم الإسلامي الذي ينطق غالب أفراده بغير العربية؛ مما عظم دور علماء كازاخستان وغيرهم من الناطقين بغير العربية أو الذين لغتهم الأولى لغة غير العربية أو - على الأقل - الذين يجيدون إلى جانب لغتهم العربية لغة أخرى غيرهما، وهذه الأسباب كلها تجسد أهمية موضوع عن واقع العلاقات الثقافية وأفاقها بين كازاخستان والعالم الإسلامي. والحق كذلك أن ذلك كله كان سبباً في غاية الأهمية لدراسة واقعة ترجمة معاني القرآن الكريم دراسة مؤصلة مقارنة على أكثر من جبهة للمقارنات الفقهية واللغوية والثقافية والاجتماعية بما يضيئ أبعاداً هائلة في الواقع المعاصر ويضيف إلى المكتبة العلمية مقالة أرجو أن تسد فراغاً وتشفي غليلاً وتجيب عن أسئلة عديدة مهمة.

وتأسيساً على ذلك سأعالج موضوع الدراسة الذي التزمت فيه المنهج الاستنباطي التحليلي النقدي في المباحث الآتية:

1/ التصدير.

2/ التوطئة.

النصف الأول من القرن العشرين فريقيين؛ عارض أحدهما ما فعلته الحكومة التركية، وقال بعدم جواز هذه الترجمة، فكتب فضيلة الشيخ محمد الخضر حسين مقالة بعنوان «نقل معاني القرآن إلى اللغة الأجنبية»، ونشرها بمجلة الأزهر (حسين، 1931) وكتب فضيلة الشيخ إبراهيم الجبالي مقالة بعنوان: «الكلام في ترجمة القرآن»، ونشرها بمجلة الأزهر. وكتب كذلك فضيلة الشيخ مصطفى صبري – آخر شيوخ الدولة العثمانية – كتابًا بعنوان: «مسألة ترجمة القرآن» (سحنون) قال فيه بعدم جواز هذه الترجمة ورد فيه على ما كتبه – من فقهاء مصر – فضيلة الشيخ محمد مصطفى المراغي (كلمة الأستاذ محمد فريد وجدى له بمناسبة وفاته، (شلتوت، 7 رجب 1945م) و كلمة الأستاذ محمد كردى على (شلتوت، 17/ 1029ص 423).- الذي قال بجواز ترجمة القرآن الكريم ونشرها في الأسبوع والأهرام. وعلى ما كتبه – كذلك – فضيلة الأستاذ محمد فريد وجدى – الذى قال بجواز ترجمة القرآن الكريم – كذلك –. أما المرة الثالثة التي أثّرت فيها مسألة ترجمة القرآن، فكانت في سنة 1936م، - بعد أن تولى فضيلة الشيخ محمد مصطفى المراغي مشيخة الأزهر للمرة الثانية -، إذ رأى أن يقوم الأزهر بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية. وعارضه – في هذا – فقهاء كثيرون منهم فضيلة الشيخ محمد سليمان في كتابه «حدث الأحداث في الإسلام، الإقدام على ترجمة القرآن الكريم» وفضيلة الشيخ محمد مصطفى الشاطر القاضي بمحكمة شبين الكوم في كتابه «القول السديد في حكم ترجمة القرآن المجيد» (الشاطر، 1936: 160). وقد حاول الفقهاء المؤيدون لما تفعله مشيخة الأزهر تأييد ذلك، فأعاد فضيلة الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر نشر (المراغي، 1932) ما كان قد كتبه -في عام 1932م – وجمع فضيلة الأستاذ محمد فريد وجدى مقالاته التي كتبها – في عام 1932م – في كتاب بعنوان «الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية» (وجدى، 1936). ولا نقصد بذكر هذه الفترات الثلاث وضع بدايات دقيقة للحديث عن

3/ تحرير مصطلح الترجمة وبيان أنواع الترجمة.

4/ دراسة لأراء المذاهب الفقهية الثمانية في مسألة الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن الكريم.

5/ نتائج البحث.

2 / التوطئة:

1/2 إثارة الواقعة في مصر في النصف

الأول من القرن العشرين: أثّرت واقعة ترجمة معاني القرآن الكريم في النصف الأول من القرن العشرين مرات كثيرة كان أولها سنة 1925 (19)، 22 رمضان 1343هـ 16 أبريل 1925م). ومنذ هذا التاريخ والحديث الفقهي – وغير الفقهي – في الصحف والمجلات والمؤلفات يكثر حيًا ويقل حيًا آخر طوال أحد عشر عامًا، حيث حاولت مشيخة الأزهر الشريف برئاسة الشيخ محمد مصطفى المراغي سنة 1936م أن تحسم المسألة كلها، بأن تقوم المشيخة بهذه الترجمة وأظهر هذه المرات التي أثّرت الواقعة فيها ثلاث مرات، كانت المرة الأولى في نهاية الربع الأول من القرن العشرين حين منعت مشيخة الأزهر إدخال نسخة للقرآن الكريم باللغة الإنجليزية إلى مصر، وطلبت من مصلحة الجمارك إحراقها، ورد بعض الفقهاء في النصف الأول من القرن العشرين على ذلك، فكتب الشيخ أحمد محمد شاكر (شاكر، 1983: 265) أربع مقالات ونشرها في جريدة المقطم (20، 19، 10 أبريل، 6، 22 مايو سنة 1925م)، ثم نشرها مجموعة في كتاب بعنوان «القول الفصل في ترجمة القرآن الكريم (شاكر، 1939). وكتب فضيلة الشيخ محمد حسنين مخلوف (مخلوف، 2002: 96/ 6، عمود رقم 2، 3 رسالة في حكم ترجمة القرآن الكريم وقراءته وكتابته بغير اللغة العربية»، وكتب – كذلك – فضيلة الشيخ محمود شلتوت مقالة بعنوان «ترجمة القرآن ونصوص العلماء فيها» ونشرها في مجلة الأزهر (شلتوت، 1936). وكانت المرة الثانية التي أثّرت فيها الواقعة سنة 1930م إثر قرار حكومة تركيا برئاسة مصطفى كمال أتاتورك ترجمة معاني القرآن إلى اللغة التركية. وانقسم فقهاء مصر في

تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) (الآية رقم 64 سورة آل عمران، لكنها تقول: «قل يا أهل الكتاب..» «وقد علق ابن حجر على ورود (و يا أهل الكتاب..) فقال: هكذا وقع - أي الخطاب - بإثبات الواو في أوله، ونقل عن القاضي عياض أن الواو ساقطة من بعض الروايات - مثل رواية أبي ذر -، ثم قال: وعلى ثبوتها فهي داخلة على مقدر معطوف على قوله أدعوك، فالتقدير أدعوك بدعاية الإسلام، وأقول لك ولأتباعك امتثالا لقول الله تعالى «يا أهل الكتاب» ويحتمل كما يقول ابن حجر: أن تكون من كلام أبي سفيان لأنه لم يحفظ جميع ألفظ الكتاب، فاستحضر منها أول الكتاب فذكره، وكذا الآية. وكأنه قال فيه: كان كذا وكان فيه يا أهل الكتاب، قالوا من كلامه لا من نفس الكتاب، وقيل إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كتب ذلك قبل نزول الآية فوافق لفظه لفظها لما نزلت، والسبب في هذا أن هذه الآية نزلت في قصة وفد نجران كان ذلك سنة ست من الهجرة. وقيل بل في أوائل الهجرة، وقيل نزلت في اليهود». انظر: فتح الباري، ابن حجر، كتاب بدء الوحي، باب (7) حديث أبي سفيان عند هرقل، ج1، ص52). ووجه الدلالة منه - كما يقول الشيخ الحجوي - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كتب إلى هرقل باللسان العربي، ولسان هرقل رومي، ففيه إشعار بأنه اعتمد في إبلاغه ما في الكتاب على من يترجم عنه بلسان المبعوث إليه ليفهمه، والمترجم المذكور هو الترجمان (ابن حجر، 2001: 13/525). ومما جاء فيه كذلك:

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عثمان بن عمر أخبرنا علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية لأهل الإسلام، فقال - صلى الله عليه وسلم - لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: «أما بالله وما أنزل إلينا...» البقرة 136، حديث رقم 7542، ص525

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ وَأَمْرَأَةٍ مِنَ الْيَهُودِ قَدْ زَنَيَا، فَقَالَ لِلْيَهُودِ: «مَا تَصْنَعُونَ بِهِمَا؟»، قَالُوا:

هذه المسألة كل مرة لسبب مختلف، فقد ظل الحديث عن المسألة من سنة 1925م إلى سنة 1936م متصلا لدى الفقهاء في النصف الأول من القرن العشرين، كما أسهمت الدراسات بعد فترة النصف الأول من القرن العشرين (مهنأ، 1978: 28). في المسألة، وإنما نقصد من ذكر هذه الفترات - بيان أهمية المشكلة، التي اشتغل كثير من الفقهاء بها وفي هذه الفترة، إذ تجدر - مع هذه الأهمية - دراسة هذه المسألة - فقهياً.

2/2 هل حدثت ترجمة معاني القرآن قبل

ذلك ؟ : ثمة من فقهاء مصر في النصف الأول من القرن العشرين من يرى - بصرف النظر عن تقسيم هؤلاء الفقهاء إلى فريقين، قائل بجواز ترجمة معاني القرآن، ومنع لهذا الجواز - أن ترجمة معاني القرآن حدثت قبل ذلك، ويختلف هؤلاء الفقهاء في تحديد العصر الذي أثّرت فيه هذه المسألة. فضيلة الشيخ محمود شلتوت - مثلاً - يرى وقوع الأمر «في جميع الأجيال والعصور» (شلتوت، 1936: 123-134) بغير تحديد لعصر معين ويرى فضيلة الشيخ محمد حسنين مخلوف (مخلوف، 1936: 11-43) أن «للغرب محاولات في ترجمة معاني القرآن منذ القرن الحادي عشر - الهجري - ولهم في القرآن تراجم مختلفة»، ثم يرجع الشيخ مخلوف إلى زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - ويرى في بعثه - عليه السلام - كتباً إلى البلاد غير الإسلامية المختلفة دليلاً على وجود الترجمة - وإن كان ليس دليلاً على جواز الترجمة الحرفية - في ذلك الوقت. ويستدل فضيلة الشيخ محمد بن الحسن الحجوي (الحجوي، 1963: 125) - الوزير المغربي - بما أشار إليه الشيخ مخلوف من بعث الرسول - صلى الله عليه وسلم - كتاباً إلى البلاد المختلفة، كما يستدل بأحاديث مختلفة رويت في هذا الخصوص، منها - مثلاً - ما جاء في صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما يجوز من تفسير التوراة، وكتب الله بالعربية: «قال ابن عباس: أخبرني أبو سفيان بن حرب أن هرقل دعا ترجمانه ثم دعا بكتاب النبي - صلى الله عليه وسلم - فقرأه: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، من محمد بن عبد الله ورسوله إلى هرقل: (ويا أهل الكتاب

المذاهب الأخرى جملة، بسبب ما روى عن أبي حنيفة - رحمه الله - من جواز الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن للقادر على العربية والعاجز عنها- وسنعرض له بعد ذلك - وكان هذا الخلاف في مسألة جواز- أو عدم جواز- الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن. وقد صرح فقهاء بعض المذاهب (هم فقهاء الشافعية والحنابلة، وسنعرض لأرائهم خلال الحديث عن آراء المذاهب الإسلامية في المسألة)- أثناء الحديث عن هذه المسألة- بعدم جواز ترجمة معاني القرآن خارج الصلاة كذلك. ولم يحدث قبل الخلاف في هذه المسألة إلا ما كان من بعث النبي- صلى الله عليه وسلم - بعض الكتب إلى البلاد المختلفة، وقد كانت كتب الرسول- صلى الله عليه وسلم- باللسان العربي، وتشتمل بعض القرآن الكريم، مما أوج من بُعث إليهم الكتب- مثل النجاشي وهرقل وكسرى- أن يستعينوا بمترجمين يترجمون لهم هذا الخطاب العربي وبه ما اشتمله من بعض القرآن، وكذلك ما روى من أن سلمان الفارسي رضي الله عنه ترجم معاني الفاتحة لبعض أهل الفرس حين أرسل إليهم بذلك ...- إذ لا يوجد ما يهدي- إلى هذه الترجمة التي قام بها مترجمو الملوك وهل كانت حرفية أم تفسيرية؟ ونحن لم نهتد - كذلك- إلى كيفية الترجمة التي قام بترجمتها سلمان الفارسي رضي الله عنه إن كانت الرواية قد حدثت بالفعل. وبهذا لا يثبت لدينا - بعد البحث - إلا هذه المحاولات الغربية في ترجمة معاني القرآن، والتي انتقلت المسألة بعدها إلى بلاد الشرق في النصف الأول من القرن العشرين بفعل ما حدث في تركيا بأيدي غربية، وليس من قصدنا الحديث بالتفصيل عن البعد السياسي للبحث للمسألة، وسنعرض - بالتفصيل- للخلاف الحادث بين المذاهب الفقهية الإسلامية في هذه المسألة.

3/ تحرير مصطلح الترجمة وبيان أنواع الترجمة:

3/1 الترجمة في اللغة والاصطلاح: الترجمة

في اللغة: تفسير الكلام بلغة أخرى، يقال: ترجمه، وترجم عنه: إذا فسر كلامه بلسان آخر (يطلق بعض اللغويين لفظة الترجمة على تفسير الكلام بكلام آخر

نُسَخِمُ وَجُوهَهُمَا وَنُخْرِيهما، قَالَ: { قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ } (آل عمران: 93)، فَجَاءُوا، فَقَالُوا لِرَجُلٍ مِمَّنْ يَرِضُونَ: يَا أَعْرُ، أَفْرَأَ فَقَرَأَ حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَوْضِعٍ مِنْهَا فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ، قَالَ: «ارْفَعْ يَدَكَ»، فَزَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهِ آيَةُ الرَّجْمِ تَلَوَّحُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ عَلَيْهِمَا الرَّجْمَ، وَلَكِنَّا نُكَاتِمُهُ بَيْنَنَا، فَأَمَرَ بِهِمَا فَرَجَمَا، فَزَأَيْتُهُ يُجَانِي عَلَىهَا الْحَجَارَةَ. حديث رقم 7534 ص 525. وذكر هذه الأحاديث يفيدنا في دراسة الموضوع هنا، وبعد ذلك، إذ ثمة من يقيس جواز ترجمة معاني القرآن على جواز ترجمة التوراة). ويرى الدكتور أحمد مهنا (مهنا، 1978: 72-73) بعد فترة النصف الأول من القرن العشرين أن الخلاف الذي دار بين فقهاء المسلمين، وحفظه لنا التاريخ بتفاصيله فيما يتعلق بجواز ترجمة معاني القرآن أو عدم جوازها ما يدل على أن ذلك كان جزءاً من القضية «وكذلك يرى في شرط الأحناف بأن تكون الترجمة التي تصح الصلاة بها ترجمة حرفية شرطاً يلقي ضوءاً من جوانب الموضوع»، «وأن الترجمة- لبعض الآيات على الأقل- كانت موجودة حينئذ، وأن هذه الترجمة شملت الترجمة الحرفية والترجمة التفسيرية». لكن ثمة فقهاء آخرين- وهم معظم فقهاء النصف الأول من القرن العشرين- يرون أن بداية المسألة بهذا الشكل كان في هذه الفترة- فترة النصف الأول من القرن العشرين ولم يسبقها إلا محاولات الغرب القريبة من ترجمة معاني القرآن، والتي أدت إلى نقل المسألة إلى بلاد الشرق عن طريق ما فعلته تركيا، وبهذا الرأي الأخير قال- مثلاً- فضيلة الشيخ محمد رشيد (مخلف، 2002: 6/126 ع 1 - 2) رضا (رضا، 1926: 17)، وقد حاول فضيلة الأستاذ محمد فريد وجدى (وجدى، 1936: 51-54)- وهو من القائلين بجواز الترجمة- بيان السبب الذي لم يجعل الصحابة يترجمون معاني القرآن، وشرح كذلك لماذا لم تترجم معاني القرآن أيام العباسيين - عصر الترجمة- وبعد أيامهم. والذي نراه - في خصوص هذه المسألة - أن خلافاً في الرأي قد حدث بين فقهاء المذهب الحنفي- أي داخل المذهب نفسه- وكذلك بين الفقهاء الأحناف وفقهاء

3 / 3 الفرق بين الترجمة الحرفية والترجمة

التفسيرية: (الزركشي، 1994: 1 / 447. مخلوف، 1936: 9. الجبالي، 1932: 58-59) صناعة الترجمة الحرفية تكون باستحضار معنى لفظ الأصل المترجم وإبداله بما يدل عليه من اللغة الأخرى حسبما تقتضيه أوضاعها وقواعدها. أما صناعة الترجمة التفسيرية فتكون بفهم معنى الأصل، والتعبير عنه باللغة الأخرى بما يشرح غامضة، ويفصل مجمله ويوضح خافيه. ففي قوله تعالى- مثلاً: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا) سورة الإسراء من الآية: 29: تكون الترجمة الحرفية للآية بأن يؤتى بكلام يدل على النهي عن ربط اليد في العنق أو مدها غاية المد، مع مراعاة ترتيب الأصل، فتأتى أداة النهي أولاً يليها الفعل المتصل بمفعولها وهكذا. وقد يخرج هذا التعبير في أسلوب غير مألوف في تفهيم المترجم لها ما يرمى إليه الأصل من النهي عن التقدير والتبذير. أما في الترجمة التفسيرية للآية، فيعد أن فهم المعنى نأتى « بعبارة تدل على النهي المراد » مع عدم رعاية الأصل في نظمه وترتيبه اللفظي (إسماعيل، 1980: 340-341).

4/ 3 الفرق بين الترجمة التفسيرية والتفسير

بلغة أخرى: ثمة توهم قد يقع- لدى البعض- بأن الترجمة التفسيرية مثل التفسير بلغة أخرى، حيث يقترب هذا التشابه- كما يقول الدكتور شعبان إسماعيل- « إذا كان هذا التفسير إجمالياً قائماً على اختيار معنى واحد من المعاني المحتملة » (إسماعيل، 1980: 343) وقد وضع الدكتور شعبان إسماعيل فروقاً ثلاثة بين الترجمة التفسيرية، والتفسير بلغة أخرى هي:- 1 صيغة الترجمة صيغة استقلالية يراعى فيها الاستغناء عن أصلها وحلولها محله، ولا كذلك التفسير فإنه قائم أبداً على الارتباط بأصله.- 2 الترجمة لا يجوز فيها الاستطراد، أما التفسير فيجوز فيه ذلك.- 3 الترجمة تتضمن- عُرفاً- دعوى الاطمئنان إلى أن جميع المعاني والمقاصد التي نقلها المترجم هي مدلول كلام الأصل، ولا كذلك التفسير، بل المفسر تارة يدعى الاطمئنان،

من اللغة نفسها. (الطيايسي، 1999: 105-106. جبل، 1997: 52-53) وهذا النوع من الترجمة لا نقصده) أو نقله من لغة إلى أخرى (لم تذكر المعاجم صلة بين معنى المادة (ر ج م) أو (ت ر ج م) ومعنى لفظة الترجمة المراد به التفسير.)، وترجم الكلام: بينه ووضحه (الإفرقي) مادة (ر ج م). (البادي، 1977) مادة (ت ر ج م) باب الميم، فصل التاء مع الراء والجيم. وقد ذكر صاحب القاموس أن التاء في الفعل أصلية. والترجمان (فيه ثلاث لغات: تُرْجِمَان -بضم الأول والثالث وسكون الثاني - مثل عُقْفَان، و: تُرْجِمَان - بفتح الأول والثالث وسكون الثاني - مثل رَعْفَان، وتُرْجِمَان - بفتح الأول وسكون الثاني وضم الثالث - وهذه هي المشهورة مثل دِيَهْقَان.) أو المترجم: المفسر للسان، وهو الذى ينقل الكلام من لغة أخرى. **والترجمة في الاصطلاح:** هي نقل المعنى من لغته الأصلية إلى اللغة المترجم إليها (الزركشي، 1994: 1/447. شاكر، 1939: 726. رضا، 1926: 35. غنایم، 2004: 76).

3 / 2 أنواع الترجمة : الترجمة نوعان

(سنقتصر على ما يفيد مناقشة المسألة فقها، وثمة أنواع أخرى تقسم حسب اعتبارات أخرى للترجمة مثل الترجمة العلمية والترجمة الإجمالية والترجمة الشفوية وغيرها. انظر في ذلك: (غنایم، 2004: 77 - 84) **النوع الأول: الترجمة الحرفية:** هي «التي يوضع فيها بدل كل لفظ آخر مرادف له في اللغة الأخرى بقدر الاستطاعة (المراغي، 1932: 103)» بحيث يراعى فيها محاكاة الأصل في نظمه وترتيبه (الجبالي، 1932: 63. إسماعيل، 1980: 340) ويسميتها بعض الفقهاء: الترجمة اللفظية أو المساوية أو المثلية (مخلوف، 1936: 10). **النوع الثاني: الترجمة التفسيرية:** وهى وضع تركيب لغوى جديد للمعنى الذى يفهم من اللغة الأصلية بلغة جديدة، وهذه الترجمة لا يراعى فيها محاكاة الأصل في ترتيبه ونظمه، إذا المهم التعبير عن المعنى في لغته الأصلية (الذهبي، 2009: 127. شاكر، 1939: 9. مخلوف، 1936: 4. الجبالي، 1932: 63).

المصري، 1/ 324-325، 32، قمحاوي، 1984: 523). وسناقش رواية رجوع أبي حنيفة عن رأيه فيما بعد). وبهذا يكون المذهب الحنفي على القول بجواز الصلاة بشيء من الترجمة حال العجز عن العربية، وعدم جواز ذلك حال القدرة. وقد استدلل فقهاء الحنفية- القائلون بجواز الصلاة بالفارسية مطلقاً عند أبي حنيفة، وجواز الصلاة بها حال العجز عند أبي يوسف ومحمد- بأدلة منها: قول الله تعالى: **﴿ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴾** سورة الشعراء الآية 196. وكذلك قوله تعالى: **(إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى. صُحُفٍ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى)** سورة الأعلى: 19. وقد كان بلسانهم، ولم يكن فيها بهذه اللغة (السرخسي، 1993: 1/ 37. الرملي، 1984: 1/ 47). وما روى من أن الفرس كتبوا إلى سلمان الفارسي- رضى الله عنه- أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرؤون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم بالعربية (الرملي، 1984: 1/ 47). وكذلك بأن الإعجاز في المعنى لا في اللفظ (السرخسي، 1993: 1/ 37. الرملي، 1984: 1/ 47)، والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات (الرملي، 1984: 1/ 47)، والقرآن حجة على الناس كافة، وعجز الفرس عن الإتيان بمثله إنما يظهر بلسانهم، والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا محدث، واللغات كلها محدثة (السرخسي، 1993: 1/ 37)، وقد اختلف الكاساني في هذا فقرر أن «الإعجاز من حيث اللفظ لا يحصل بالفارسية، لكن قراءة ما هو معجز ليس بشرط؛ لأن التكليف وارد بمطلق القراءة لا بقراءة ما هو معجز، ولهذا جَوَزَ قراءة آية قصيرة، وإن لم تكن هي معجزة ما لم تبلغ ثلاث آيات»، كما أن المقصود من القرآن في الصلاة المناجاة لا الإعجاز، فالصلاة حالة مناجاة، والنظم مقصود للإعجاز، وبهذا يكون النظم غير لازم في الصلاة (قمحاوي، 1984: 11/ 113). وفي رد الكاساني في بدائع الصنائع (قمحاوي، 1984: 11/ 112، 113) على أن القول بأن القرآن هو المنزل بلغة العرب فقال: إن الإجابة من وجهين: **أحدهما:** أن كون العربية قرآناً لا ينفي أن يكون غيرها قرآناً وليس في الآية نفيه (لأن العربية

وتارة لا يدعيه.
4/ دراسة لأراء المذهب الفقهية في مسألة الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن الكريم.
1/4 أراء المذاهب الفقهية في مسألة الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن الكريم.
1/2/4 **المذهب الحنفي:** نقل السرخسي في كتابه المبسوط جواز القراءة في الصلاة بالفارسية عند أبي حنيفة سواء أحسن المصلي العربية أم لم يحسنها، كما نقل عدم جواز ذلك إن كان المصلي يحسن العربية عند أبي يوسف ومحمد (قمحاوي، 1984: 54-37). وقال بعض فقهاء الحنفية بهذا القول، وقد ذكر صاحب الهداية أنه «إن افتتح الصلاة بالفارسية أو قرأ فيها بالفارسية.. وهو يحسن العربية أجزأه (السرخسي، 1993: 1/ 47)». كما نقل أبو جعفر الطحاوي (ت: 321هـ) هذا القول على أنه رأى المذهب الحنفي (قمحاوي، 1984: 260/58). وأكد الكاساني في بدائع الصنائع على أن: «الجواز كما يثبت بالقراءة بالعربية يثبت بالقراءة بالفارسية عند أبي حنيفة سواء كان يحسن العربية أم لا يحسن. وقال أبو يوسف ومحمد: إن كان يحسن لا يجوز، وإن كان لا يحسن يجوز (قمحاوي، 1984: 11/ 112). وسبب اختلاف قول الإمام عن قول صاحبيه- كما حاول المرغيناني بيانه في الهداية- أن عندهما- أي عند أبي يوسف ومحمد- «أن القرآن اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص، إلا أن العاجز يكتفي بالمعنى كالإيماء. ولأبي حنيفة قوله تعالى: **(وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ)** الشعراء: الآية: ٦٩١» ولم يكن فيها بهذه اللغة، ولهذا يجوز عند العجز (قمحاوي، 1984: 76-48). ونقل الكاساني كذلك أنه «لو قرأ شيئاً من التوراة أو الإنجيل أو الزبور في الصلاة إن يتيقن أنه غير محرف يجوز عند أبي حنيفة، وإن لم يتيقن لا يجوز؛ لأن الله تعالى أخبر عن تحريفهم (الحنفي، 1986: 1/ 113). وسناقش هذا القول بعد ذلك. وثمة فقهاء أحناف آخرون ذكروا أن أبا حنيفة رجع عن رأيه إلى رأى صاحبيه (مثل ابن الهمام، وابن نجيم، وابن عابدين وغيرهم، وقد نقلوا رواية رجوع أبي حنيفة عن رأيه. (عبد الواحد، 1/ 248.

(أعرابي، 1994: 2/ 187). وقد رد القرافي أدلة فقهاء المذهب الحنفي القائلين بجواز الصلاة بشيء من الترجمة، وهو ما سنعرض له بعد ذلك).

4/ 3/2 المذهب الشافعي: مذهب الشافعية

أنه «لا يجوز قراءة القرآن بغير لسان العرب، سواء أمكنه العربية أم عجز عنها، وسواء كان في الصلاة أو غيرها، فإن أتى بترجمته بدلا عن القراءة لم تصح صلاته، سواء أحسن القراءة أم لا (المرغيناني، 2015: 43. 57، وجدي، 1936: 341. الزركشي، 1994: 1/ 447). وقد صرح الزركشي بأنه «لا يجوز ترجمة القرآن بالفارسية وغيرها، بل يجب قراءته على هيئته التي يتعلق بها الإعجاز لتقصير الترجمة عنه» (ابن حجر، 2001: 9/ 8)، باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب، في شرحه لحديث يعلى بن أمية). واستدل فقهاء الشافعية بالأدلة الآتية: بقوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) سورة يوسف، الآية: 2، فدل على أن العجمي ليس بقرآن (نهاية المحتاج، 1/ 485. مغني المحتاج، (1/ 159)). وبقوله تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) الشعراء: ١٩٥، إذ يقصر غيره من اللسان عن البيان الذي خص به سائر اللسان (الزركشي، 1994: 1/ 447). وبحديث عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ هِشَامَ ابْنَ حَكِيمٍ بْنِ جَرَّامٍ، يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأُهَا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأْنِيهَا، وَكَذَلِكَ أَنَّ أَعْجَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمْلَأْتُهُ حَتَّى انْصَرَفَ، ثُمَّ لَبَّيْتُهُ بِرَدَائِهِ، فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنِيهَا، فَقَالَ لِي: «أَرِسْلُهُ»، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «أَقْرَأْ»، فَقَرَأَ، قَالَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ»، ثُمَّ قَالَ لِي: «أَقْرَأْ»، فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَأُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ» (ابن حجر، كتاب: الخصومات، باب: بَابُ كَلَامِ الْخُصُومِ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ، (2/ 122)، رقم: (2419)، 36، كتاب: صلاة المسافرين، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، (1/ 560)، رقم: (818)، واستدل به الشافعية). فلو جازت الترجمة لأنكر عليه صلى الله عليه وسلم اعتراضه في شيء جائز (حسين،

كما يقول الكاساني - سميت قرآنا لكونها دليلا على ما هو القرآن، وهي الصفة التي هي حقيقة الكلام، ولهذا قلنا - أي الكاساني - إن القرآن غير مخلوق على إرادة تلك الصفة دون العبارات العربية، ومعنى الدلالة يوجد في الفارسية، فجاز تسميتها قرآنا. دل عليه قوله تعالى: « (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ) سورة فصلت: من الآية ٤٤ .. » أخبر أنه لو عبر عنه بلسان العجم كان قرآنا).

الثاني: إن كان لا يسمى غير العربية قرآنا، لكن قراءة العربية ما وجبت لأنها تسمى قرآنا؛ بل لكونها دليلا على ما هو القرآن الذي هو صفة قائمة بالله (ودليل الكاساني على هذا أنه «لو قرأ عربية لا يتأذى بها كلام الله تفسد صلاته، فضلا من أن تكون قرآنا واجبا، ومعنى الدلالة لا يختلف، فلا يختلف الحكم المتعلق به، والدليل على أن عندهما - أي عند: أبي يوسف ومحمد - تقتضى القراءة بالفارسية على غير القادر على العربية، وعذرهما غير مستقيم؛ لأن الوجوب متعلق بالقرآن، وأنه قرآن عندهما باعتبار اللفظ دون المعنى فإذا زال اللفظ لم يكن المعنى قرآنا، فلا معنى للإيجاب، ومع ذلك وجب (الحنفي، 1986: 1/ 113).

4/ 2/2 المذهب المالكي: يقول فقهاء المالكية

«بوجوب قراءة الفاتحة بالعربية في الصلاة» (ابن عرفة، 236/1 - 238)، ويرون أنه يجب على العجمي أن يتعلم من لسان العرب ما يحتاجه لصلاته وغيرها (أعرابي، 1994: 2/ 168، 186، 187. العدوي، 1889: 1/ 199). فإذا عجز عن الإتيان بالفاتحة - بالنظم العربي - في الصلاة لا يأتي ببدلها بأية لغة أخرى، ولكن «يجب قيامه بقدر ما تيسر من الذكر» (العدوي، 1889: 1/ 270) واستدلوا بقوله تعالى: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ) سورة فصلت، من الآية 44. ووجه الدلالة: هذا ينفي أن يكون للعجمية إليه طريق (البجاي، 4/ 1665). واستدلوا كذلك بقوله تعالى: (فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ... فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ...) سورة المزمل، من الآية 20؛ إذ القرآن في عرف الشرع: العربي

اللهم اغفر لي وارحمني وارزقني واهدني وعافني (الألباني، 521/1)، كتاب الصلاة، باب ما يجزي الأمي والأعجمي من القراءة. رقم 832. البنداري، 1991: 143/2. كتاب الافتتاح، باب ما يجزي من القراءة لمن لا يحسن القرآن. واستدلوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر الذي لا يحسن القرآن أن يقول: الحمد لله: شيئا (67، 427/1، 428). واستدلوا – كذلك – بأن ترجمة القرآن ليست قرآناً: «لأن القرآن هو اللفظ العربي المنزل علي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (50، 340/1)، ولأن القرآن معجزة لفظة ومعناه، فإذا غير خرج عن نظمه، فلم يكن قرآناً ولا مثله (67، 427/1).

3/4 ملحوظات علي آراء المذاهب الفقهية

في مسألة الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن الكريم.

1/3/4 يقول جمهور فقهاء المذاهب الإسلامية – عدا الحنفية – بفرض قراءة النص العربي المعجز للقرآن في الصلاة، وبعدم جواز الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن، ولا ترجمة معانيه، ولا تفسيره بالعربية.

2/3/4 يستدل هذا الجمهور – المانع للصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن – بآيات كثيرة منها: قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (سورة يوسف، الآية: 2). وقوله تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (سورة الشعراء: الآية ٥٩١). وقوله تعالى: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) (سورة النحل: من الآية ٣٠١). وقوله تعالى: (كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (سورة فصلت: الآية ٣). وقوله تعالى: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) (سورة فصلت، الآية 44). وقوله تعالى: (إِنْ رِئَاكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ

1931: 3 / 341). وبأن ترجمة معاني القرآن ليست قرآناً؛ لأن القرآن هو هذا النظم المعجز، وبالترجمة يزول الإعجاز (قمحاي، 1984: 23/ 285. الزركشي، 1994: 1 / 447. وجدى، 1936: 57 / 340، 341). وبأنه إذا لم تجز قراءته بالتفسير العربي فأحري ألا تجوز الترجمة بلسان غيره (الزركشي، 1994: 1 / 447). وبأن اختلاف طبيعة اللغات، فمن الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها ومنها ما يكون مشتركا في العربية، ولا يكون في العجمية كذلك (1 / 447).

4/2/ 4 المذهب الحنبلي: يري الحنابلة أن

المصلي «لا تجزئه القراءة بغير العربية، ولا إبدال لفظها بلفظ عربي سواء أحسن قراءتها بالعربية أم لم يحسن (قمحاي، 1984: 67/ 426) – أي إن لم يحسن شيئا من القرآن ويحرم أن يترجم عنه، أي أن يقوله بلغة أخرى غير العربية (البهوتي، 2000: 340/1) وإن لم يحسن القراءة بالعربية لزمة التعلم (كحالة، 427/1). ونقل صاحب كشاف القناع (البهوتي، 2000: 340/1) عن أحمد أنه قال: «القرآن معجز بنفسه»، أي بخلاف ترجمته بلغة أخرى، فإنه لا إعجاز فيها، فدل علي أن الإعجاز في اللفظ والمعني. واستدل الحنابلة بقوله الله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (سورة يوسف، الآية: 2، وقوله تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) سورة الشعراء: الآية ١٩٥، واستدلوا من السنة بما روي عن رفاعه بن رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَتَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ، ثُمَّ كَبِّرْ فَإِنْ كَانَ مَعَكَ قُرْآنٌ فَأَقْرَأْهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَكَ قُرْآنٌ فَاحْمَدِ اللَّهَ وَهَلِّلهُ وَكَبِّرْهُ (البجاوي، 714/63، رقم: 1469)، وبما رواه أبو داود – كذلك – قال: «جاء رجل الي النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إني لا أستطيع أن أخذ شيئا من القرآن، فعلمني ما يجزيني منه، فقال: قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله قال: هذا لله، فما لي؟ قال: تقول:

منه، قال: « قُلْ: سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ... » الحديث.

4/3/4 واستدلوا كذلك بأدلة أخرى كثيرة (قمحاوي، 1984: 220/33، رقم: (832) منها: إن ترجمة معاني القرآن ليست قرآناً؛ فالقرآن هو ما ثبت بالنقل المتواتر المستفيض، وليست الترجمة هذا وطبيعة اللغات تختلف، من أتي - مثلاً - بترجمة شعر امرئ القيس لا يكون - قد أتي بشعر امرئ القيس (استدل به الشافعية والحنابلة). وإن قراءة النص المعجز شرط في الصلاة (استدل به المالكية والحنابلة). وإن قياس عدم جواز الصلاة بالترجمة علي عدم جواز الصلاة بالتفسير (استدل به الشافعية). وإن الصلاة في الذمة بيقين، ولا تبرأ الذمة إلا بالقرآن. ويعتمد القائلون بجواز الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن علي قول أبي حنيفة - الذي روي أنه رجع عنه - بجواز الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن، للقادر علي العربية والعاجز عنها - وهو ما سنفصل القول فيه في الجزء الثاني من البحث - وكذلك علي قول صاحبيه - وهو ما قال به كثير من الفقهاء الأحناف - من جواز الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن للعاجز - فقط - عن العربية، وثمة تفصيلات - داخل المذهب الحنفي - فيم إذا كان المقروء ذكراً أو تنزيهاً. وقد حاول فقهاء الحنفية - قديماً - وهم وحدهم القائلون بجواز الصلاة بشيء من الترجمة - أن يجدوا أدلة تسند قول مذهبه في هذا بقوله تعالى: (وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ) ١٩٦. وكذلك بقوله تعالى: (إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى. صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى) سورة الأعلى: الآيتان 18، 19. وبالخبر المروي عن سلمان الفارسي - رضي الله عنه - وترجمته الفاتحة لبعض أهل الفرس. وبأن كون العربية لا قرآناً ينفي أن غيرها يكون قرآناً، وأن قراءة العربية ما وجبت لأنها تسمى قرآناً، بل لكونها دليلاً علي ما هو القرآن.

5/3/4 صرح فقهاء الشافعية والحنابلة - وهم ضمن جمهور المذاهب القائل بعدم جواز الصلاة

فَأَقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَنْتَقُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (سورة المزمل، الآية 20).

3/3/4 كما استدلوا بأحاديث كثيرة منها: حديث عُمر بن الخطاب رضي الله عنه، يَقُولُ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ جَزَامٍ، يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأُهَا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأَئِهَا، وَكَذْتُ أَنْ أَعْجَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمَهَلْتُهُ حَتَّى انْصَرَفَ، ثُمَّ لَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ، فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنِيهَا، فَقَالَ لِي: «أَرْسِلْهُ»، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «أَقْرَأْ»، فَقَرَأَ، قَالَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ»، ثُمَّ قَالَ لِي: «أَقْرَأْ»، فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَءُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ» (متفق عليه، ابن حجر، 2001: كتاب: الخصومات، باب: بَابُ كَلَامِ الْخُصُومِ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ، رقم: (2419)، النووي، 1929: كتاب: صلاة المسافرين، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، رقم: (818)، واستدل به الشافعية). وما رواه أبو داود عن رفاعة بن رافع أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَنَوِّضْ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ، ثُمَّ كَبِّرْ فَإِنْ كَانَ مَعَكَ قُرْآنٌ فَأَقْرَأْهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَكَ قُرْآنٌ فَاحْمَدِ اللَّهَ وَهَلِّلهُ وَكَبِّرْهُ (الخطيب، 1932: 714/2)، رقم: (1469)). وما رواه أبو داود قال: «جاء رجل إلي النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: إني لا أستطيع أن أخذ شيئاً من القرآن، فعلمني ما يجزيني منه، فقال: قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله.. الحديث (استدل به الحنابلة). وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تُجْزئُ صَلَاةٌ لَا يَقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» (قمحاوي، 1984: 248/38) رقم (480)). وما روي عن عبدالله بن أبي أوفى أن رجلاً سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال إني لا أستطيع أن أخذ من القرآن شيئاً فعلمني ما يجزئني

في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، نشر المراغي على صفحات السياسة الأسبوعية والأهرام في أبريل، وأعاد نشره - بعد توليه مشيخة الأزهر للمرة الثانية سنة 1936م، في المجلد السابع، الجزء الثاني، صفر 1355هـ 1936م.

(9) ابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: (وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - (د.ت).
(10) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، (1994). البحر المحيط في أصول الفقه: (الزركشي)، (دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ (11) الكاساني الحنفي، (1986). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ.

(12) بيان للناس من الأزهر الشريف، الناشر: دار الفاروق للاستثمارات الثقافية ش.م.م.
(13) بشار عواد معروف، (2002). تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي ت د، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1، 1422هـ .

(14) محمد بن عبد الوهاب أبيات، (1991). تحريم كتابة القرآن بحروف غير العربية أعجمية أو لاتينية، ط دار الكتاب، المغرب، ط2، 1411هـ .

(15) محمد الهياوي، (1936). ترجمة القرآن غرض للسياسة وفتنة في الدين، طبعة سنة 1355هـ

(16) محمد بن الحسن الحجوي، (1963). ترجمة القرآن الكريم، مجلة الأزهر، المجلد 7، ج3، ربيع الأول 1355هـ.

(17) محمد رشيد رضا، (1926). ترجمة القرآن وما فيها من المفايد ومنافاة الإسلام، تفسير المنار، ط المنار - مصر - ط 1 سنة 1344هـ.

(18) ابن حجر العسقلاني، (1984). تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (1404هـ).

(19) محمود شلتوت، (1936). ترجمة القرآن ونصوص العلماء فيها، مجلة الأزهر، ص-123، 134، صفر 1355هـ.

بشيء من ترجمة معاني القرآن - بأنه لا تجوز ترجمة معاني القرآن - كذلك - في غير الصلاة، وتلك نقطة تفيدها في المسألة.

5/ الخاتمة:

5/ 1 نتائج البحث:

نرى عدم جواز الصلاة بشيء من ترجمة معاني القرآن الكريم، وعلي العاجز عن العربية أن يلجأ إلى التيسيح والتهيل والتحميد والتكبير حتى يقدر علي العربية، وما قيل من ترجمة سلمان الفارسي رضي الله عنه لمعاني الفاتحة قول بغير دليل وقد ثبت رجوع الإمام أبي حنيفة عن رأيه - في حياته - بجواز الصلاة بترجمة معاني القرآن الكريم إلى الفارسية للقادر علي العربية والعاجز عنها بشهادة ثقات.

5/ 2 المصادر والمراجع:

(1) محمد الصادق قمحاوي، (1984). أحكام القرآن، (الجصاص)، تحقيق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، سنة 1405هـ.

(2) علي محمد البجاوي، تحقيق، أحكام القرآن (ابن العربي)، طبعة دار الفكر العربي. د.ت.

(3) محمد فريد وجدى، (1936). الأدلة العملية على جواز ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، (ملحق الجزء الثاني من مجلة الأزهر سنة 1355هـ، عدد صفر)، طبعة المعاهد الدينية 1355هـ (79صفحة).

(4) أحمد محمد شاكر (1983). الأزهر في عيده الألفي طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1403هـ .

(5) الدكتور عبداللطيف عامر مكتبة النصر بالزقازيق، (1996). أصول الفقه الإسلامي مصر.

(6) الشيخ محمد حسنين مخلوف، (2002). الأعلام، (الزركلي)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر

(7) إجماع العوام علي الكلام للغزالي، (1993). طبعة دار الفكر اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى.

(8) محمد مصطفى المراغي (1932). بحث

- (20) جريدة الأخبار المصرية.
 (21) جريدة المقطم.
 (22) ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د:ط، د:ن.
 (23) حاشية الشبراملسي، مع نهاية المحتاج للرملي.
 (24) حاشية الكفاية لجلال الدين الكرلاني مع شرح فتح القدير.
 (25) محمد بخيت المطيعي، (1932). حجة الله على خلقته في بيان حقيقة القرآن وحكم كتابته وترجمته. (طبعة المطبعة اليوسفية - مصر - الطبعة الأولى، سنة 1350 هـ. 64 صفحة)،
 (26) محمد سليمان، (1936). حدث الأحداث في الاسلام الإقدام على ترجمة القرآن، القاهرة، جريدة مصر الحرة 1355 هـ.
 (27) د. أحمد إبراهيم مهنا، (1978). دراسة حول ترجمة القرآن الكريم، طبعة مطبوعات الشعب (200 صفحة).
 (28) د. شعبان إسماعيل، (1980). دراسة القرآن الكريم والسنة والعلوم الإسلامية (مدخل) طبعة دار الأنصار، القاهرة، د:ت.
 (29) سعيد أعرابي، (1994). الذخيرة (القرافي)، طبعة دار الغرب الإسلامي - بيروت. أربعة عشر مجلدا.
 (30) إحسان عباس، (1979). الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (ابن بسام)، الناشر: الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس
 (31) محمد حسنين مخلوف، (1936). رسالة في حكم ترجمة القرآن الكريم وقراءاته وكتابته بغير اللغة العربية، ص10، وهي أربع مقالات، الأولى: في بيان ما يطلق عليه اسم القرآن، وكلام الله القديم، والثانية: في حكم تجويد القرآن وأركان قراءته، والثالثة: في جمع القرآن وكتابته بالخط العثماني، والرابعة: في حكم ترجمة القرآن وكتابته وقراءته بغير العربية. وقد بدأ كتابتها في شهر رجب 1340 هـ - 1922 م. ونشرت هذه المقالة في 5 شوال 1343 هـ - 28 إبريل 1925 م. حيث أثّرت الواقعة. ومطبوعة: مطبعة مطر بمصر، د:ن، د:ط، د:ت.
 (32) المعروفة بحاشية ابن عابدين، (1992). رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، (المتوفى: 1352 هـ)، دار الفكر-بيروت، ط2، 1412 هـ.
 (33) حكم على أحاديثه الشيخ الألباني، (1863). سنن أبي داود: (أبو داود)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
 (34) د/ عبدالغفار سليمان البنداري، (1991). سنن النسائي الكبرى: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1 (1411 هـ)، (143/2).
 (35) وبهامشه حاشية علي العدوي، (1889). شرح الخرشي علي مختصر خليل: (حاشية الخرشي): شرح أبي عبد الله محمد الخرشي على المختصر الجليل للإمام أبي الضياء سيدي خليل، ط الجمالية، الطبعة الأولى، 1307 هـ.
 (36) المنهاج بشرح صحيح مسلم النووي، (1929). شرح صحيح مسلم: المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1347 هـ.
 (37) كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير: بن الهمام: دار الفكر، بيروت.
 (38) صحيح ابن خزيمة ت د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، لبنان (1390 هـ- 1970 م).
 (39) العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبي عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابر تي (المتوفى سنة 786 هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت (د:ت).
 (40) فتاوي قاضيخان، طبعة المطبعة الأميرية ببولاق، سنة 1131 هـ - هامش الفتاوي الهندية.
 (41) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط1، 1421 هـ/2001 م.
 (42) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبه الزحيلي، ط دار الفكر، د:ت .
 (43) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، د. محمد عبد الخالق عزيمة، طبعة دار الحديث القاهرة د:ت
 (44) مباحث في علوم القرآن، د. مناع القطان، المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1413 هـ.

- 1992 م .
- (45) في علم الدلالة: دراسة تطبيقية في شرح الأنباري، د. عبد الكريم جبل، دار المعرفة الجامعية - طنطا 1997م.
- (46) القاموس المحيط الفيروز ابادي، ط 3 للمطبعة الأميرية الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1397هـ = 1977م.
- (47) القول السديد في حكم ترجمة القرآن المجيد: محمد مصطفى الشاطر (وقدمه كذلك بعنوان: رسالة الرد على مشروع ترجمة القرآن الكريم حوالى 160 صفحة)، ط حجازي بالقاهرة 1355هـ - 1936م، 170 صفحة، طبع سنة 1936م.
- (48) القول الفصل في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأعجمية. محمد شاکر ت 1939م (4) مقالات بجريدة المقطم 10، 19 ابريل، 6، 22 مايو سنة 1925م. وفي كتاب. 39 صفحة، ط مطبعة النهضة، مصر، سنة 1343هـ - 1925م.
- (49) الكشف في (بعض حقائق التنزيل وعيون الأقبول في وجوه التأويل) الزمخشري مطبعة دار المعرفة بيروت.
- (50) كشف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، ت: لجنة من وزارة العدل- السعودية، ط 1: 1421هـ، 2000م.
- (51) الكلام في ترجمة القرآن، إبراهيم الجبالي، نور الإسلام - الأزهر فيما بعد، مج 3، ج 1، محرم 1351هـ - 1932م.
- (52) كلمة في ترجمة القرآن الكريم، محمود أبو دقيقة، نور الإسلام، الأزهر فيما بعد، محرم 1351هـ - 1932م.
- (53) لسان العرب: ابن منظور محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط 1، د: ت.
- (54) المبسوط: السرخسي، دار المعرفة - بيروت، د: ط، 1414هـ - 1993م.
- (55) مباحث في علوم القرآن، د. مناع القطان، المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1413، 1992م
- (56) فضيلة الشيخ محمود شلتوت. مجلة الأزهر، المجلد السابع، الجزء الثاني، صفر 1355هـ
- 1936م (وهي هي مجلة نور الإسلام في بداية إصدارها)
- (57) محمد الخضر حسين. مجلة الأزهر. المجلد الثاني، العدد الثاني صفر 1931م 1350هـ
- (58) المجموع شرح المذهب للشيرازي: النووي، (المتوفى سنة 676هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة 1997م.
- (59) مختصر اختلاف العلماء: الطحاوي، اختصار الجصاص، ت: د/ عبدالله نذير: دار البشائر لبنان، ط 2 (1417هـ - 1996م).
- (60) مختصر مدخل إلى القرآن د. محمد عبدالله دراز، ترجمة وتلخيص محمد عبدالعظيم علي ط دار الدعوة الإسكندرية مصر، ط 1 1417هـ - 1996م
- (61) المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الإسلامية: شعبان إسماعيل، دار الأنصار، 1400 - 1980، (354/1).
- (62) المدونة الإمام مالك رواية سحنون، طبعة: دار الفكر، (ستة أجزاء في ستة مجلدات).
- (63) مسألة ترجمة القرآن. فضيلة الشيخ مصطفى صبري، ط المطبعة السلفية، محب الدين الخطيب 1351هـ.
- (64) مسند أبي داود الطيالسي: ت: د: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر - مصر، ط 1، 1419هـ - 1999م.
- (65) المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، د. محمد أحمد أبو الفرج، ط دار النهضة العربية - بيروت - ط 1 سنة 1966م.
- (66) المعجزة الكبرى القرآن، محمد أبو زهرة طبعة دار الفكر العربي، د. ت.
- (67) معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي بيروت، (258/12).
- (68) المغني: (ابن قدامة)، مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م.
- (69) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: الخطيب الشربيني دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ - 1994م.
- (70) مقالات وفتاوي الشيخ يوسف الدجوي،

- تاريخ نشر في 24 يوليو، 2019 م.
- 71) من أساليب الغزو الفكري الطعن في القرآن الكريم الدكتور محمد نبيل غنايم (مجمع الفقه الإسلامي) د.ت
- 72) من والد إلى ولده، أحمد حافظ، مجموعة ط. مطبعة الشعب، ط1، 1923 م.
- 73) الموافقات: الشاطبي، ط دار ابن عفان، ط1: 1417هـ - 1997م.
- 74) شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (ت 748هـ) مؤسسة الرسالة - دمشق، ط1، 1430هـ - 2009م.
- 75) نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية، محمد الخضر حسين، محاضرة بدار الهداية الإسلامية، مجلة نور الإسلام - الأزهر فيما بعد - المجلد الثاني، الجزء الثاني ص122 - 123، صفر 1350هـ - 1931م.
- 76) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: الرملي، دار الفكر، لبنان (1404هـ - 1984م).
- 77) الهداية في شرح بداية المبتدي، المرعيني، (المتوفى: 593هـ)، دار إحياء التراث العربي - لبنان. 2015
- 78) الوجيز في فقه الإمام الشافعي الغزالي، دار الأرقم بن أبي الأرقم: 1418 - 1997.

FTAMP/SRSTI/GPHTI 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-3878-3122>
e-mail: nmu.zhalgas@gmail.com

ӘБУ ХАМИД ӘЛ-ҒАЗАЛИ ІЛІМІНДЕГІ «АҚЫЛ» МЕН «КӘШФ» МӘСЕЛЕСІ

Сандыбаев Жалгас Садуахасович
Философия ғылымдарының кандидаты,
Maksut Narikbayev University Ислам және қазақ құқығы орталығы
Астана қ., Қазақстан

مسألة «العقل» و «الكشف» في تعاليم أبو حامد الغزالي

сандыбаев жалгас садухасович
مرشح العلوم الفلسفية
جامعة ماكسوت ناريكباييف – مركز الدراسات الإسلامية والقانون الكازاخي
أستانا، كازاخستان

THE PROBLEM OF THE «MIND « AND « KASHF « IN THE TEACHINGS OF ABU HAMIDA AL-GHAZALI

Sandybaev Zhalgas Saduakhasovich
Candidate of Philosophical Sciences,
Maksut Narikbayev University Center of Islamic and Kazakh Law
Astana, Kazakhstan

ПРОБЛЕМА «РАЗУМА» И «КАШФА» В УЧЕНИИ АБУ ХАМИДА АЛЬ-ГАЗАЛИ

Сандыбаев Жалгас Садуахасович
Кандидат философских наук,
Maksut Narikbayev University Центр исламского и казахского права
г. Астана, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада ортағасырлық мұсылман ойшылы Әбу Хамид әл-Ғазалидің ғылым мен танымның қайнар көзі туралы көзқарасы талданады. Ғазали ислам әлеміне, әсіресе сопылық дәстүрге үлкен ықпал еткен тұлға ретінде қарастырылады. Ол сопылықты ақиқатқа жету жолы ретінде бақылап, оны шынайы ықылас және тақуалықпен байланыстырды.

Ғазали білімнің қайнар көзі ретінде алдымен Құран мен хадисті мойындады. Сонымен қатар ол ақыл мен түйсіктің шектеулі екенін атап өтіп, шынайы білімге жету үшін «кәшф» (аян, жүрекке салынатын нұр) әдісін ерекше бағалады. Ғазали философияның тек ақылға сүйенетін бағытын сынға алып, мутакаллимдер мен кейбір сопылардың да шектен шығуын атап көрсетті. Ол білімді тек ақылмен ғана өлшеуге болмайтынын, керісінше, ақыл мен уахидің (Құдайдан түскен аян) үйлесуі маңызды екенін дәлелдеді.

Ойшылдың бұл көзқарасы оның замандастары арасында түрлі пікірталас тудырды. Кейбіреулер оны адасты деп айыптаса, көпшілігі оны ислам ғылымының беделді өкілі ретінде танып, «Хужжатул-Ислам» (Исламның дәлелі) атағын берді. Мақалада осы мәселелер жан-жақты қарастырылып, Ғазалидің танымдық әдіснамасының ерекшелігі көрсетіледі.

Түйін сөздер: мұсылман ойшылы, Әбу Хамид әл-Ғазали, ғылым, таным, Құран, сопылық, ислам, мутакаллим, кәшф, ақыл, Алла.

الملخص: تتناول هذه المقالة آراء المفكر المسلم في العصور الوسطى، هو أبو حامد الغزالي، حول مصادر العلم والمعرفة. يُنظر إلى الغزالي كشخصية كان لها تأثير كبير على العالم الإسلامي، وخاصة على التقليد الصوفي. وقد اعتبر النُصُوف طريقاً للوصول إلى الحقيقة، وربطه بالإخلاص الصادق والتقوى.

اعترف الغزالي بالقرآن والحديث كمصدر أساسي للمعرفة. كما أشار إلى محدودية العقل والإدراك الحسي، مما دفعه إلى إبراز أهمية منهج «الكشف» (الإلهام والنور الذي يُلقى في القلب) كوسيلة للوصول إلى المعرفة الحقيقية. وقد انتقد الاتجاه الفلسفي الذي يعتمد فقط على العقل، كما سلط الضوء على بعض التجاوزات التي وقع فيها المتكلمون وبعض الصُوفية. وأكد أن المعرفة لا يمكن أن تُقاس بالعقل وحده، بل أن التَّكامل بين العقل والوحي (الإلهام الإلهي) هو الأساس للوصول إلى الحقيقة.

أثارت آراء الغزالي هذه جدلاً واسعاً بين معاصريه، فبينما اتَّهمه بعضهم بالضلال، اعتبره الكثيرون من أبرز علماء الإسلام وأطلقوا عليه لقب «حجة الإسلام». تستعرض في هذه المقالة القضايا بشكل معمق، وتوضِّح ملامح المنهج المعرفي للغزالي.

كلمات المفتاحية: مفكر مسلم، أبو حامد الغزالي، العلم، المعرفة، القرآن، النُصُوف، الإسلام، المتكلمون، الكشف، العقل، الله.

Abstract. The medieval thinker Abu Hamid al-Ghazali had a profound influence on the Islamic world, particularly on the Sufi tradition. Sufism was one of his main subjects of study, and it is through it that Ghazali became known as a prominent Muslim theologian. However, views on Sufism remain divided: some consider it an essential part of Islam, while others see it as an alien element. Ghazali emphasized that true Sufism consists of sincerity, piety, and purity of heart, while hypocrisy and ostentatious religiosity are alien to Islam.

One of the main questions of philosophy is the definition of sources of knowledge and methods of its verification. Ghazali criticized blind imitation, doubted the abilities of the mind alone or sensory perception, which led to the truth. According to this tradition, true knowledge is based on Divine revelation (wahi), as well as on «kashf» – the achievements of comprehension of truth, accessible to spiritually purified people. In his teachings, he spoke out against the extremes of philosophers, mutakallims and some Sufis who denied the importance of reason or, on the contrary, condemned only it. Ghazali became an authority in Islamic science and received the honorary title of «Proof of Islam» (Hujjat al-Islam).

Key words: muslim thinker, Abu Hamid al-Ghazali, science, knowledge, Koran, Sufism, Islam, mutakallim, kashf, mind, Allah.

Аннотация. Средневековый мыслитель Абу Хамид аль-Газали оказал огромное влияние на исламский мир, особенно на суфийскую традицию. Суфизм был одним из главных тем его исследований, и благодаря ему Газали получил такие тенденции, как выдающийся мусульманский теолог. Однако взгляды на суфизм разделились: одни считают его поворотной частью ислама, другие – чуждым элементом. Газали подчеркивал, что истинный суфизм – это искренность, богобоязненность и чистосердечие, тогда как лицемерие и показная набожность чужды исламу.

Одним из главных вопросов философии является определение источников знаний и методов их проверки. Газали критиковал слепое подражание, сомневался в способностях лишь одного разума или чувственного восприятия, которые привели к истине. Согласно этой традиции, истинное знание основано на Божественном откровении (вахи), а также на «кашфе» – достижениях постижения истины, доступном духовно очищенным людям. В своих учениях он выступал против крайностей философов, мутакаллимов и некоторых суфиев, которые отрицали значение разума или, напротив, осуждали только его. Газали стал авторитетом в исламской науке и получил почетное звание «Доказательство ислама» (Худжжат аль-Ислам).

Ключевые слова: мусульманский мыслитель, Абу Хамид аль-Газали, наука, знание, Коран, суфизм, ислам, мутакаллим, кашф, разум, Аллах.

Кіріспе

Орта ғасыр ойшылы Әбу Хамид Ғазалидің ислам әлеміне, соның ішінде сопылық мектебіне де тигізген әсері орасан зор. Сондай-ақ сопылық Ғазали зерттеулерінің негізгі нысаны болды. Мұсылман теолог ойшылы сопылықтың арқасында танылып, тиесілі мәртебеден орын алды десек артық айтқан болмаймыз. Себебі араб-мұсылман философиясына, ахлақ ілімі мен әдебиет өнеріне де айтарлықтай ықпал жасап, өз үлесін қосқан да – осы сопылық.

Солай болғанымен бірқатар ғалымдар сопылықты ислам іргесінен алып қашты, яғни сопылық дегеніміз ислам дініне жат дүние деген пікірді ұстанғаны мәлім. Екінші топтағы ғалымдар керісінше сопылықтың исламмен тікелей қатынасының бар екенін дәлелдеумен әлек. Расында да, «сопылық» сөзі арнайы Құранда не сүннетте кездеспейді. Ешбір Құран аятында немесе сахабалардың риуаятында «сопылық – қатты құпталған ізгілік», яки «сопылық тыйым – салынған

мәкруһ» деген нақты дерек жоқ (Мағния, 1993:499). Алайда Алла және оның елшісі адамдарды тақуалыққа, шын сөйлеуге, ықыласты болуға шақырған. Ислам діні екіжүзділіктен, көзбояушылық пен қиянат жасаудан сақтандырады. Сол себепті шындық пен ықыластың өлшеміне сай келген нәрселер ислам дінінде құпталады да, ал көзбояушылық пен екіжүзділікке лайық жайттар қатты сөгіске ұшырайды. Бәлкім, сопылықты құптаушы ғалымдар осы өлшемді негізге ала отырып оны дәлелдеген болар.

Имам Ғазалидің адамдарға көрсеткен сопылығы – дұрыс және ақиқат тақуалық, махаббат пен ықылас. Екіжүзділер мен көзбояушылардың жасаған сопылығы болса ойдан құрастырылған және басқаларды адастыру ғана (Есім, 1994:93). Осылайша ислам дінінде сопылықты бар деген пікірді ұстанушылар мен оны жоққа шығарған кісілердің арасындағы жанжалдың келісімін табуға болатын сияқты. Себебі кімде-кім сопылық исламның бір бөлігі деген пікірді ұстанған бол-

са, онда ол адам сопылықты ықыласпен ұстанғандарды көрген. Ал енді сопылық ислам дүниесіне жат деген ойды құптаушы адам болса, ол адам залымдар мен көзбояушылардың куәгері болған. Бір сопылық жайында екі жақтың адамдары екі түрлі пікірді ұстануы да осыдан болуы мүмкін.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері: «ақыл» мен «кәшф» – бүгінге дейін өзектілігін жоғалтпаған мәселелердің бірі. Әсіресе ғылым мен нанотехнология қарқынды дамыған жаһандану кезеңінде күнделікті әлеуметтік, діни-саяси өмірде ақыл мен дін немесе «кәшф» мәселелерінің маңызы артып отыр. Осы орайда Ғазалидің таным философиясындағы ақыл мен «кәшфтің» арақатынасын зерделеу – заман талабы. Ғылыми мақаланың мақсатына сәйкес мынадай міндеттер алға қойылды:

– «Худжату әл-Ислам» атанған ғалымның пікіріне сәйкес білімнің ақиқатына жету үшін ақыл мен түйсіктің шамасы мен күдіретін анықтау.

– Ғалым алға тартатын ақыл мен «кәшф» айырмасы концепциясына компаративистикалық талдау жасау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы: Мақалада Ғазалидің білімнің қайнар көзі ретінде алдымен Құран мен хадисті мойындағаны кейін ақыл мен түйсіктің шектеулі екенін атап өтіп, шынайы білімге жету үшін «кәшф» (аян, жүрекке салынатын нұр) әдісінің ерекшелігі айтылады. Сондықтан да зерттеуде теологиялық және герменевтикалық, компаративистикалық және сипаттау, саралау секілді ғылыми әдіс-тәсілдер қолданылады.

Негізгі бөлім

Бұрынғы және кейінгі ойшылдардың арасында адамзат білімінің қайнар көзі мен оның себептері турасында та-

усылмас дау жалғасып келген. Бұл даудың мақсаты – адам пікірінің дұрыс немесе қате екенін айқындайтын таразы өлшемін белгілеу, яғни кез келген ғалымның айтқан пікірінің, ашқан жаңалығының осы өлшемге салу арқылы оның дұрыс-бұрыстығын білу. Айтылған пікірдің қаншалықты шындықпен жанасатынын айқындайтын ортақ таразыны белгілеу. Қандай да болмасын ойды осы ортақ білімнің бастауымен салыстырып зерттеудің арқасында ғалымдардың арасындағы дау-жанжалды болдырмау, оның алдын алу мүмкіндігі туады. Себебі егер күллі ғалым кез келген нәрседі сүйенетін білімнің ортақ қайнар көзінің не екенін өзара келісіп, белгілеген болса онда біраз мәселенің түйіні шешілер еді. Ғалымдар күллі пікірді осы ортақ білім өлшемінің таразысына салып, кейін жаңа пікір білім таразысына теріс келсе, онда пікірді қате деп терістеп, ал енді айтылған ой ортақ білімнің (қайнар көздің) өлшеміне сәйкес келсе, онда бұл жаңалық немесе пікір күллі ғалымдардың алдында дұрыс деп құпталады.

Имам Ғазали үшін осындай пікірлердің қате-дұрыстығын айқындайтын өлшем не нәрсе болды, яғни ғұлама үшін күллі нәрсені өлшеп көретін білімнің қайнар көзі не? Бұл мәселеге қатысты оның ой-пікірі басқа ойшылдар мен мутакаллимдерден ерекшеленді ме? Әрине, Ғазали үшін ғылымның әуелгі қайнар көзі Құран мен хадис болғанына дау жоқ (әл-Ғазали, 1996:147). Бірақ біздің зерттеп отырған қайнар көзіміз – жалпы ғылым мен ғалым атауына ортақ болған білімнің қайнар көзі.

Имам Ғазали көп нәрсеге шек келтірген, әсіресе соқыр еліктеуге қарсы болған. Әбу Хамид Ғазали философтардың пікіріне, мутакаллимдер мен кейбір сопылардың ұстанған жолына

және батыния ағымының сенімдеріне келіспеді. Ойшылдың пікірінше, бұлардың барлығы түйсік пен ақылға сүйенеді (Мужәһид, 1995:71). Олардың нанымы бойынша адам үшін ең әділ және дұрыс білім алудың құралы – ақыл мен түйсік (сезім мүшелері). Имамның пайымынша, бұл екеуі (ақыл мен түйсік) бірінің айтқанын екіншісі теріске шығарады. Мысалы, көз ақиқатында көлемі үлкен жұлдызды шағын динардың көлеміндей етіп қана көреді. Ал ақыл болса оны жерден үлкен етіп елестетеді. Демек, бұл екі білім құралының бірі өтірік айтып отыр. Ендеше, бұл екеуінің біріне сенуге болмайды деді ойшыл.

Кейін, жаратушы Алла шын ықыласты болған Ғазалидің жүрегіне нұр салды, көз жанарына ақиқат берді. Ол кісінің ақылы да, зейіні де ақиқаттан нәр алды. Нәтижеде, Ғазали ақыл теріске шығармаған нәрселерді көз және сыртқы түйсіктер дұрыс көреді, мысалы, көздің тау-тасты немесе ағашты көргені сияқты. Ал көз көріп, бірақ ақыл растамаған нәрселерді көз өтірік көреді, мысалы, жұлдызды бір динардың көлеміндей етіп көру деген тоқтамға келеді (Мотахарри, 2004:101).

Сондай-ақ ғалым-теолог ақыл (Алладан келген) уахидың айтқан нәрсесін растайды деп сенуі арқылы өзі үшін білімнің себептерін айқындады. Түйсік –білімнің қайнар бастауы, бірақ барлық кезде емес. Егер барлық кезде ақылға емес тек түйсікке сүйенетін болсақ, онда бұл дегеніміз ғылымның түбіне балта шапқанмен тең. Сол сияқты ақыл да – белгілі орындарда білімнің бастауы. Егер барлық кезде басшылыққа тек ақыл алынып отырса, онда уахидің және діннің де көптеген ақиқаты аяқ асты болады деп өз ойын қорытты. Сондықтан да Ғазали күллі уақытта тек ақылға сенетін фило-

софтарды айыптады. Олардың кемшілігін табуға тырысып бакты: «Әрине, діни философияға қарағанда философия құрылымы бір текті емес. Философия тек Аристотельдің ілімінен ғана емес Платон, одан кейінгі Плотин және т.б. сол сияқты көптеген ойшылдың пікірінен құралады. Имам Ғазали философияның осындай қайшылығын айта келіп, грек ойшылы Аристотельдің де кемшілігін көрсетеді» (Сагадеев, 1973:203).

Ғалым философтарға сын айтумен қатар бұл ғылымның түріне де өзінің үлесін қосқаны мәлім. Мысалы, мантик (логика) алаңында қалдырған еңбегінің бірі – «Мақасуд әл-фәлсәфа». Мұның бірінші бөлімінде Аристотельдің логикасына талдау жасайды. Сол салаға қатысты жазған «Михаққ ән-назар фи әл-мантик» еңбегінде классик, логикадағы силлогизм мен танымның ерекшеліктерін баяндайды. Мұнда ол мантик ілімін басқа білім үшін таным құралы ретінде қызмет атқаратынын түсіндіреді және логиканың фикһ үшін де белгілі дәрежеде өлшем болатынын алға тартады. Сөйтіп, ол Ибн Синадан кейін логикаға басқа пішін беріп, оны діни білім үшін құрал ретінде көрсете білген классик атанды. Әл-Ғазалидің бұл бастамасын Фахреддин әр-Рази жалғастырады (әл-Ғазали, 1996:78).

Әл-Ғазалидің «Мизан әл-‘амәл» (Амалдар өлшемі) атты еңбегіне кіріспе жазған Сүлеймен Дүния өз сөзінде: «Әл-Ғазали өз еңбектерінде философтардың кейбір пікірін жатсынбаған», – деген. Расында да, әл-Ғазали философияға сын көзбен қарағанымен дін өкілдерінің философияға ынталы түрде қызығуларына түрткі болғанына дау жоқ. Әсіресе сүнниттік ғалымдар тарапынан өте қарқынды түрде зерттеу қолға алынған. Әл-Ғазали философияны сынап, оған қарсы бола отырып, философияға зор қы-

змет көрсеткен деп жазады Машани (Машани, 1994:89).

Сол сияқты ғалым-теолог мутакаллимдерді де сынға алып, сопылардың да бір тобына шағым айтты.

Мутакаллимдер – исламдағы «Кәлам» ағымының өкілдері. Мутакаллимдер де перипатетик ойшылдары сияқты рационалды дәлелдерге сүйенуді дұрыс көреді, бірақ философтар мутакаллимдердің философиясын «дәлелдеу даналығы» емес, «диалектикалық даналық» деп таниды (Сагадеев, 1973:91). Сондай-ақ мутакаллим философқа қарағанда өзін исламды қорғау үшін «міндеттелген философ» деп есептейді. Философ алдын ала қандай пікірді дәлелдеу керектігін білмей алдындағы мақсаты әуелі белгісіз болып, кейін анықталуы керек болған мәселеге байланысты көздеулі мақсаты белгілі болса, мутакаллимнің мақсаты әуел бастан анық, ол – дінді қорғау (Сандыбаев, 2021:23).

Ғазалидің сопыларға сын айту себептерінің бірі, сопылар ақыл мен түйсікті пайдаланбай өздерін белгілі жағдайда ақыл мен түйсікке теріс келетін жайттардың куәгері боламыз деп сенді. Сөйтіп, ол ақиқатты тану үшін ақылдың маңызын жоққа шығармады және уахиге де өз үлесін беріп, оған сенімін білдірді. Уахи саналы ақылдың арқасында адамды дұрыс және тура жолға алып барады. Ақыл – уахидің тәлімі мен үкімдерін зерттеп үйрететін құрал деді Ғазали (Сандыбаев, 2025:82).

Орта ғасыр ойшылы ақылды күллі ақиқаттың шешуші кілті, тіпті уахидың да шындығымен сырын ашатын аспап деп сенетін адамдардың пікіріне қосылмады. Кейбір кісілер Ғазали жайында: «Ғазали өз ақылын өзі теріске шығарады. Ол батинилер мен философтарды сынға алған кезде үнемі ақыл логикасына сүй-

ене отырып дәлел келтіретінін байқамайды. Сөйтіп отырып ақылды теріске шығарады», – деп қате пікір айтады. Бұл пікірді қате деуімізге негіз, Ғазали жалпы ақыл атауына қарсы емес, бәлкім, білім алып ақиқатты танудың жалғыз құралы – ақыл деген пікірді ұстанған адамдарды ғана құптамайды. Ол кісі философияға қарсы болған кезінде тек «барлық нәрсені ақылмен шешеді, ақылға сүйенеді» деген ғылымға ғана қарсы шыққан болатын (Сандыбаев, 2021:102).

Әбу Хамид әл-Ғазали үшін уахиден соң білімнің келесі әрі маңызды құралы – «кәшф». Араб тілінде «кәшф» сөзі (ашу, аян беру, тап болу) деген ұғымдарды білдіреді. Бұл қасиетке ие болу үшін адамға түйсік пен ақыл жеткіліксіз. Бұл екеуі бар болғаны «кәшф» үшін кіріспе және әзірлік ғана саналады. Имамның айтып отырған «кәшфі» – көптеген білімнің кілті, бірақ бұл сөздің ұғымы күнделікті арабтардың «кәшф» сөзін естіген уақытта түсінетін ұғымынан да ауқымдырақ. Бұлай дейтініміз адамдар әуелі кез келген нәрсені естіген кезде тек өздері көрген-білген нәрселерді ғана ойлаумен шектеледі. Одан әрісін елестетуге шамалары жетпейді. Өзгеден көргенге және өзі сезгенді біліп қана қойып бұдан әріге аса алмайды. Адам көрмеген, басынан кешірмеген нәрселерге үнемі күмәнмен қарайды.

Соның салдары болар Ғазалидің айтқан «кәшф» ұғымына қатысты көптеген сын да айтылды, айып та тағылды. Бұлардың бірі оны адасушы, ойдан құрастырушы деп айыптаса, өзінің замандастары Ғазали діннен шықты деп қол қойды. Алайда ғалымдардың басым бөлігі Ғазалиді ғылымды нақтылайтын, дәйектейтін нағыз имам (көшбасшы), ахлақ пен дін мәселелерінде мұсылмандар үшін исламның дәлелі деп таныды. Нәтижеде имам

Ғазали «Худжату ислам» (Исламның дәлелі) деген есіммен аталды. Ғалымды қорғаштап, көп күшін жұмсаған ойшылдардың бірі – «Кітаптар» еңбегінің авторы, танымал иран философы, Мұхамед ибн Ибраһим әш-Ширази. Ғазалидің тұлғасы өскен сайын оның төңірегіндегі тартыстар да, оның жазған еңбектері де ғалымдар мен шәкірттердің арасында кеңінен етек алды (әл-Бухари, 1998:57).

Сонымен, ислам ғұламасы білімнің маңызды көзі «кәшф» деп нені айтты? Не үшін Ғазали осы ұғымның арқасында сопылардың санатынан саналды? Әлде «кәшф» дегеніміз «пәленше ұлы түгенше былай деп айтты» деген сияқты Алла мен адамның арасындағы болған байланыс, Алланың айтуымен келген хабар ма, бәлкім, Ғазалидің «кәшф» дегені Әбу Язид әл-Бастамиге қатысты айтылған «адамның Алламен бірігу» құбылысы ма, яки болмаса Хәлләждің айтқан «Алланың адаммен және күллі мақұлқатпен біріккен сәті» ме?

Ислам ғалымының айтуынша, «кәшф» дегені – адам жүрегіне Алла тарапынан салынған нұр, бірақ бұл нұрды өзіміз білетін нұрға ұқсатпауымыз қажет. Әйтпесе «кәшфтің» нұрын күнделікті нұрмен шатастырып алуымыз мүмкін. Мысалы, суды су арқылы айтып түсіндірген сияқты «кәшфті» нұр арқылы түсіндіру дегеніміз нұрды «кәшф» арқылы түсіндіргенмен тең.

Жоғарыда «кәшф» сөзінің араб тіліндегі мағыналарын айтып кеткен едік, енді «кәшф» сөзінің келесі бір мағынасы – (жасырын тұрған нәрсенің бетіндегі жабуын алу, ашу) деген сөз.

Сопылардың айтуынша, сопылықтағы «кәшфті» тек оны басынан кешірген адам ғана түсінеді, басқа адам білмейді. Ғазалидің айтқан «кәшфті» мен «нұр» деген сөздері – адамның өзі көрген

және сезіп тұрған нәрсесін ізгі жүректің оны құптауы, оған куәгер болуы. Ол нәрсені көріп және сезіп тұрған зат – айқын көз немесе анық көз «а`йнуль иақин». Ал енді жаман жүректің берген куәлігі мен растауы арсыз, пасық адамның берген куәлігімен тең. Мұндай адамның берген куәлік сөзін, пікірін негізге алмайды, теріске шығарады (Үлкен, 1967:117).

Бұл жерде мынадай заңды сұрақ туындайды: күмән мен күнәға душар болған күнәһар жүрек осы сияқты ақиқатты көруі мүмкін бе? Ол үшін жүрек жамандықтың алдан да, арттан да жолын жауып тастайтын ғылымға ие болуы қажет пе? Мұндай сұрақтарға кесіп жауап беру өте қиын, бірақ біздің анық білетініміз жүрек «кәшф» қалпына әзір болған кезде бұл құбылыстың орындалуы, заттарды тануы қиынға соқпайды. Ал ақыл болса, «кәшфтен» ешқандай қиындық көрмейді, себебі жүрек өзі көрген, білген нәрсесін анықтап (растап) немесе терістеп отырады. Ізгі жүрек дыбысты дұрыс жеткізетін радио сияқты. Радио тыңдаушының құлағына айтылған сөздер мен сөйлемдерді, дыбыстарды жеткізуші ғана. Радио – дыбысты өзгертпей сол қалпында беріп отыратын құрал немесе суретке түсіргіш құралын алайық. Бұл құрал атыраптағы табиғат көрінісін көріп тұрған бейнесінде түсіреді. Демек, радионың суретке түсіргіш құралының бізге жеткізген мәліметтері мен бейнелері сол қалпында дұрыс жетеді. Яки болмаса бұл құрал-аспаптардың ақауы болса, онда бізге жеткен мәліметтерде де кемшілік бар. Дәл сол сияқты таза, пәк адам да белгілі оқиғаны, құбылысты, хабарды көріп, біліп тұрған қалпында жеткізуі әбден мүмкін (Мағния, 1993:325).

Расында да, әл-Ғазали «Китаб әл-махабба уаш-ауқ уар-риза» (Махаббат, құштарлық және ризашылық) атты трактат

тында егер махаббат танымы тек бес сезім мүшесімен ғана шектелер болса, Алла тағала бес сезім мүшесімен танылмайтын заттарды көрсетуі лазым болар еді деген пікірін паш етеді (Сандыбаев, 2021:78).

Жүрек көзі сыртқы көзден артық. Сол сияқты ақыл арқылы танылған көркем мағыналар көзбен көретін сыртқы бейнелердің сұлулығынан жоғары. Таныммен келген жүректегі ләззат, көзбен көріп, туған ләззаттан толық әрі кемел екеніне күмән жоқ, адамдарға дұрыс ақыл мен болмыста бұған деген тартылыс басым келеді. Бұл кезде адамның негізгі болмысы мен оған тән ақыл, нұр, жүрек, рух сияқты қасиеттермен берілетін алтыншы сезім мүшесі жоқ саналарды деген пікірді алға тартқан.

Қорытынды

Енді қорыта келе Ғазалидің ғылым алатын негізгі аспабының бірі болған «кәшфті» қазақшалап айтар болсақ, «жүреппен көру, жүрек пердесінің ашылуы» десек болады. Имам Әли ибн Әбу Толиб айтқандай: Егер менің көз пердем көтерілсе де иманым бұдан әрі аспайды... яғни бұл кісінің Аллаға деген иманының кәмілдігі сонша оның бұдан артық толуы мүмкін емес.

Имам Ғазали – тәлім алып, тәлім беруді қатты құптаған әрі ғалымдарға құрмет қылған кісі. Кейбір сопылық ағымдарындағы сияқты «Алладан сұрасаң Алла саған береді» деп еңбек қылмай қол қусырып отырмады. Бұған мысал ретінде ғалымның араб тіліндегі «Діни ілімдердің қайта тірілуі» атты еңбегінің «Білім үйретудің артықшылығы» атты бабынан үзінділерді тікелей қазақ тіліне аударып, мысал үшін келтіруді жөн көрдік. Себебі имамның ғылымға деген жігерін, ізденімпаздығын осы мысалдар арқылы айқын көруге болады:

Алланың елшісі (с.ғ.с.) білім иесі, ғалым жайында: «Алла тағала нәбилерден шындықты адамдарға жасырмай жеткізулері үшін уәде алғаны сияқты ғалым адамнан да (білген ғылымын басқаларға үйрету) уәдесін алмайынша білім бермейді», – деген /13, 43/. Басқаша айтқанда, үйренуші ғалым білім алып, ижтһад қылып жатқан кезде алған білімін басқаларға үйретемін деп Аллаға уәде берген болып саналады. Егер ғалым өзінің бойындағы ғылымды сақтаймын дейтін болса, онда ол басқаларды үйретуі қажет. Пайғамбар (с.ғ.с.): «Рас, Ұлы мәртебелі Алла адамдарға білім берген соң оны сол қалпында тартып алмайды, бәлкім, ғұламаның бакилық болуы арқылы ғылымды да кері алып отырады. Әрбір ғалым дүниеден озған сайын онымен бірге ғылымның да бір бөлігі кете барады. Осылайша, тек надан адамдар қалмақ. Олардан бір нәрсе туралы сұрайтын болса, олар білмей жауап береді. Нәтижеде, өзі де ада-сады, өзгені де адастырады», – деп хабар берген. Келесі хадисте: «Кімде-кім бір ғылымды біліп, кейін оны басқалардан жасырса, Алла ақырет күні оның ауызына оттан жасалған ауыздық кигізеді», – деген (Сандыбаев, 2025:235).

Сондай-ақ Ғазалидің ғылымды үйреніп, оны басқаларға тарату міндеті қаншалықты маңызды болғанын өзінің белгілі шығармасында келтірген. Оны Мұғаз ибн Жәбәл есімді сахабаның тағылым беру мен үйрену турасында айтқан мынадай пікірімен жеткізеді. Бұл жерде Мұғаз ғылымға нақты анықтама берген. «Ғылым үйреніңіздер! Рас, Алла үшін ғылым үйрену – тақуалық. Оны талап ету – құлшылық. Ғылымды оқу – тәсбих айту (Алланы зікір ету), ғылымды іздеу – жиһад (күрес), ғылымды білмейтін адамға үйрету – садақа беру, ғылымды оған лайық адамға беру – Аллаға жақындау» (әл-Ғазали, 1996:201).

Расында да, Ғазалиге сәйкес ғылым – жалғыздық кезде жаныңдағы серігің, достықта берік жолдасың, қуаныш пен қайғыда ортағың (куәгерің), қиын қыстауда демеушің, жат жерде жүрген уақытта қасыңдағы бауырың, жәннат жолына жетелейтін шамшырақ. Алла оның арқасында қауымдарды биікке көтеріп, игі іс жолында басқаларды соңынан ертетін басшы, дұрыс жолды көрсетуші мырза етеді (әл-Ғазали, 1987:184).

Сөйтіп, Ғазали бес түйсіктен бөлек жүрек арқылы келген ғылым – ізгілік

үшін дәлел, олардың тарихынан сыр шертеді, қимыл әрекетін көрсетеді; періштелер оның досы болуға ынтызар. Сондықтан олар оны өз қанатымен сипайды. Оған әрбір ылғал мен құрғақ заты тіпті өзендегі жайында, жердегі жыртқыш пен басқа да нығметтер және аспан мен аспан жұлдыздары ол үшін жарылқау тілейді деген ойды алға тартады.

Әдебиеттер

1. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мухаммед әл-Ғазали. (1996). Ихия'у 'улум әд-дин. – Мысыр: Дар әл-Иман, – Т. 3. – 584 б.
2. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. (1976). Эт-Тибри әл-Масбук фи насихат әл-мулук. – Каһира: Мактабату әл-ильм, – 352 б.
3. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. (1987). Мизан әл-Ағмәл. – Дамаск: Әл-Иақин, – 250 б.
4. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. (1996). Ихия'у 'улум әд-дин. – Мысыр: Дар әл-Иман, – Т. 3. – 525 б.
5. Есім, Ғ. (1994). Фәлсафа тарихы: оқулық-хрестоматия. – Алматы, – 278 б.
6. Имам Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. (1996). Ихия'у 'улум әд-дин. – Кайр: Мактабату әл-иман. – 1-том. – 325 б.
7. Мағния, М. Ж. (1993). Фәлсафат исламия. – Бейрут – Любнан; Дар әл-Жауад, – 402 б.
8. Машани, А. (1994). Фараби және Абай. – Алматы: Қазақстан, – 188 б.
9. Мотахарри, М. (2004). Философия и Калам. – Алматы: Ғылым, – 378 б.
10. Мужәһид, Х. Т. (1995). Мин Фараби илә Абдулла. – Стамбул, – 355 б.
11. Мұхаммад әл-Бухари Сахих әл-Бухари. (1998). – Кайр: Ан-Нур, – Т. III. – 465 б.
12. Сағадеев, А.В. (1973). Ибн Рушд. – М.: Мысль, – 275 б.
13. Сандыбаев, Ж.С. (2021). Орта ғасыр шығыс философиясындағы басқару мәдениетінің адамгершілік негіздері: монография. – Алматы: Қазақ университеті, – 134 б.
14. Сандыбаев, Ж.С. (2025). Әбу Хамид әл-Ғазалидің «ахлақ» ілімі. – Алматы: «Асыл ЖК» баспасы, – 240 б.
15. Үлкен, З. (1967). Ислам философиясы. – Анкара: Хикмет, – Т. II. – 322 б.

References

1. Esim, G. (1994). Falsafa tarihi: okulik hristomatya. – Almaty, – 278 b.
2. Magnya, M. J. (1993). Falsafat Islamya. – Bayrut-Lubnan: Dar al-jauad, – 402 b.
3. Mashani, A. (1994). Farabi zhane Abay. – Almaty: Kazakhstan, – 188 b.
4. Motaharri, M. (2004). Filosofya i Kalam (Philosophy and Kalam). – Almaty: Gylym, – 378 b.

5. Muhammad al-Buhari Sahih al-Buhari (Sahih al-Bukhari). (1998). – Kairo: An-Nur, – T. III. – 465 b.
6. Muhammad al-Gazali. (1976). At-Tibry al-Masbuq fi nasyhat al-Muluk. – Kairo: Maktubat al-Ilm, – 352 b.
7. Muhammad al-Gazali. (1987). Mizan al-Agmal. – Damask: Al-Yaqin, – 250 b.
8. Muhammad al-Gazali. (1996). Ihya-u Ulum ad-din. – Kahiro: Al-Iman, – T. 1. – 325 b.
9. Muhammad al-Gazali. (1996). Ihya-u Ulum ad-din. – Kahiro: Al-Iman, – T. 3. – 584 b.
10. Muhammad al-Gazali. (1996). Ihya-u Ulum ad-din. – Kahiro: Al-Iman, – T. 2. – 452 b.
11. Mujahid H. T. (1995). Min Farabi ila Abdulla. – Istambul, – 355 b.
12. Sagadeev, A.V. (1973). Ibn Rushd (Ibn Rushd). – M.: Mysl', – 275 b.
13. Sandybayev, Zh. (2021). Ortagasyr shygys filosofiyasindagi basqaru madeniyetinin adamgershilik negizderi: monografiya. – Almaty: Kazak universitety, – 134 b.
14. Sandybayev, Zh. (2025). Abu Hamid al-Gazalidin «ahalaq» ilimi. – Almaty: Asil ZhK, – 240 b.
15. Ulken, Z. (1967). Islam Felsefesi. (The Philosophy of Islam) – Ankara: Hikmet, – T. II. – 322 b.

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0009-0009-0014-6337>
e-mail: ismail-seitbekov@mail.ru

МУХАММЕД ПАЙҒАМБАРДЫҢ ДҮНИЕ САЛУЫНА ҚАТЫСТЫ ДЕРЕКТЕРГЕ ҒЫЛЫМИ ТАЛДАУ

Сейтбеков Смайыл

ҚМДБ-ның Стратегиялық даму және талдау бөлімінің меңгерушісі

تحليل علمي للروايات المتعلقة بوفاة النبي محمد (ﷺ)

إسماعيل سيبكوف

رئيس قسم التنمية الاستراتيجية والتحليل في الإدارة الدينية لمسلمي كازاخستان QMDB

SCIENTIFIC ANALYSIS OF DATA RELATED TO THE BIRTH OF THE PROPHET MUHAMMAD

Seitbekov Smail

Head of the Department of Strategic Development and Analysis of the QMDB

НАУЧНЫЙ АНАЛИЗ ДАННЫХ, СВЯЗАННЫХ С РОЖДЕНИЕМ ПРОРОКА МУХАММАДА

Сейтбеков Смаил

Начальник управления стратегического развития и анализа ДУМК

Аңдатпа: Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) дүниеден өтуін мұсылман қоғамы ауыр қабылдады. Оның соңғы сәті жайында тарихи кітаптарда арнайы тақырыптармен баяндалған. Бұл мақалада Мұхаммед пайғамбардың қазасы жайында мәлімет бере отырып, жуындыру, кебіндеу, қабірін қазу мен жаназасын оқуға қатысты тың деректер ұсынылады. Сондай-ақ Әбу Бәкірдің стратегиялық ойлау қабілетіне де талдау жасалады. Мұхаммед пайғамбардың дүниеге келуіне қатысты мәліметтер бар болғанымен оның қайтыс болуына қатысты ақпараттар аз. Бұл еңбек осы олқылықтың орнын толтыруға арналған. Мақалада Мұхаммед пайғамбардың соңғы күндері сарапталады. Сондай-ақ ғылыми талданып, негізгі ой тұжырымдалады.

Түйін сөздер: Мұхаммед пайғамбар, соңғы өсиет, жаназа, кебіндеу.

الملخص: لقد أخذت وفاة النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ (ص) على محمل الجدّ من قبل المجتمع الإسلامي. لحظاته الأخيرة موصوفة في الكتب التاريخية بموضوعات خاصّة. وفي هذا المقال الذي يقدّم معلومات عن وفاة النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ، نقدّم

معطيات جديدة عن غسله وتكفينه وحفر قبره و جنازته. كما يتم تحليل قدرة أبي بكر على التفكير الاستراتيجي. على الرغم من وجود معلومات عن ولادة النبي محمد، إلا أن المعلومات حول وفاته قليلة. ويهدف هذا العمل إلى سد هذه الفجوة، كما يحلل المقال الأيام الأخيرة للنبي محمد. تحليلًا علميًا. الكلمات المفتاحية: النبي محمد، المرض، الوصية، الجنازة، الدفن.

Abstract: The Muslim community took the death of the Prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him) seriously. His last moments are described in historical books on special topics. In this article, while providing information about the death of the Prophet Muhammad, we provide new information about ablution, shrouding, digging his grave and reading his funeral. Abu Bakr's ability to think strategically is also analyzed. Although there is information about the birth of the Prophet Muhammad, there is little information about his death. This work aims to fill this gap. The article analyzes the last days of the Prophet Muhammad. It is also scientifically analyzed and the main idea is formulated.

Key words: Prophet Muhammad, funeral, burial.

Аннотация: Мусульманская община серьезно восприняла смерть Пророка Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха). Его последние минуты описаны в исторических книгах на специальные темы. В этой статье, предоставляя информацию о смерти Пророка Мухаммеда, мы приводим новые данные о омовении, облачении в саван, рытье его могилы и чтении его похорон. Также анализируется способность Абу Бакра мыслить стратегически. Хотя есть сведения о рождении Пророка Мухаммеда, сведений о его смерти мало. Данная работа призвана восполнить этот пробел. В статье анализируются последние дни Пророка Мухаммеда. Также он научно проанализирован и сформулирована основная идея.

Ключевые слова: Пророк Мухаммад, завещание, похороны, погребение.

Кіріспе

Адамзаттың өмірі шектеулі екендігі Құранда былай баяндалады: «Әрбір жан иесі өлімді татушы. Сосын Бізге қайтасыңдар» («Анкабут» сүресі, 57-аят).

Пайғамбарлықтың соңғы уақытында қажылық парыз болады. Мұхаммед (с.а.у.) өмірінде бір рет қажылық парызын өтеп, 4 рет умра жасаған (Şentürk, 2001: 178). Қажылық сапар кезінде мына аят түсіп, пайғамбарлық мерзімінің таяғанын білдірді: «Бүгін діндеріңді кемелдендірдім. Сендерге арнаған нығметімді тамамдадым. Сендердің діндеріңнің ислам болуын қоштадым» («Маида» сүресі, 3-аят). Ол сондай-ақ сахабаларына: «Қажылықтың ережелерін менен үйреніп алыңдар. Бәлкім осы қажылықтан кейін қажылық жасай алмауым мүмкін»,

– дейді (Муслим, Хаж 51). Осы қажылық сапары барысында барша мұсылманға өсиет айтты. Бұл оқиға тарихта «қоштасу қажылығы» немесе «қоштасу құтпасы» деп те аталады (Şentürk, 2001: 178).

«Наср» сүресінің түсуі – хижраның 10-жылы рамазан айында Жәбірейіл періштемен Құранды екі рет қайталауы. Сондай-ақ соңғы жылында иғтикафта 20 күн болуы, қайтыс болған сахабаларының қабірлеріне зиярат етіп, дұға жасауы Мұхаммед пайғамбардың соңғы күндерінің белгісі болатын (Арак, 2016).

Тарихи тұлғалар өзінен кейін мол мұра мен тың деректер қалдырып кетсе, Мұхаммед пайғамбар діндарлықтан бөлек, мұсылман қоғамы үшін харизматикалық тұлға болуымен ерекшеленеді. Себебі мұсылман қоғамының қалыпта-

суы мен дамуы, сондай-ақ жаңа ережелер жүйесін іске асыруы Мұхаммед пайғамбардың өзінен басталады. Араб түбегіндегі сенім жүйесіне қатысты пайда болған діни жаңашылдық қоғамдық резонансты тудырды. Бұл үдеріс дұрыс қатынас құру мен стратегиялық әрекет етуді талап етті. Құранда баяндалған «ұлы мінезге ие болу» сипаты өзіне жүктелген миссияны толық атқаруға көмектесті. Діни – тарихи маңызды, қоғамға реформа енгізген, әлемдік діннің көшбасшысы саналатын тұлғаның қазасы да ғылыми талдауды қажет етеді.

Тақырыпты тандауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Адамзаттың өлшеулі өмірінде өліммен бетпе-бет келуін ешкім жоққа шығара алмайды. Тегіне, ұлты мен жынысына, сондай-ақ сенім жүйесіне қарамастан адамзаттың ақырғы нүктесі Жаратушыға есеп беруі болмақ. Ислам құндылықтар жүйесінде Мұхаммед пайғамбардың өмір жолы барша мұсылманға үлгі. Соның негізінде құлшылықтар реттеліп, дін тек ғибадат қана емес өмір сүрудің формасына айналды. Алайда пайғамбардың соңғы сәттері туралы кітаптарда жазылғанмен, ғылыми талдау жасап, тұжырымдама ұсыну жоқтың қасы. Мақалада аят-хадистерді баяндаумен қатар, объективті қорытынды жасалады.

Ғылыми-зерттеу әдіснамасы

Мақалада пайғамбардың қайтыс болар алдындағы күйі мен қазасына талдау жасалады. Зерттеу жұмысының әдіснамалық негізіне жүйелі-құрылымдық, тарихи-салыстырмалы талдау, анализ, герменевтикалық және феноменологиялық тәсілдер қолданылады.

Негізгі бөлім

Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) дүние салардан бұрын қабірлерді зиярат етіп,

дұға жасайды. Сахаба Әбу Мууайһиба өз естелігінде: «Мен Бақи қауымы үшін кешірім тілеуге бұйырылдым. Менімен бірге жүр», – деді. Онда: «Уа, қабір иелері, сендерге сәлем болсын. Адамдардың ішінде болған жағдайға қарағанда осы жер сендер үшін мұбарак болмақ», – деді. «Ей, Мууайһиба! Маған дүние қазыналарының кілттерін алу немесе Раббыма қауышып, жәннатқа бару арасында таңдау берілді», – деді. Мен: «Әке шешем сен үшін пида болсын. Дүние қазыналарының кілттерін алыңыз және осында мәңгі қалуды таңдаңыз. Сосын жәннатты аласыз», – дедім.

Пайғамбар (с.а.у.): «Жоқ, ант етемін. Мен Раббыма қауышу мен жәннатты таңдадым», – деді (Keskin, 2017: 389-390).

Діни құндылықтар мен эсхотологияның негізгі тұсы жоғарыдағы риуаятта келтірілген. Діндар тұлғаның негізгі портреті арқылы сенімді практикада ұштастырудың маңыздылығын байқауға болады.

Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) мешітке келген жамағат үшін намазда имамдыққа өзі шығатын. Алайда соңғы күндерінде сырқатының күшеюіне байланысты Әбу Бәкірге (р.а.) имам болуды бұйырған (Canan, 1994: 179-180).

Жағдайы тәуір болған бір күні «Уа, адамдар! Араларыңнан кететін уақыт таяды. Мен өз міндетімді толық орындадым. Егер сіздерге мал-мүлікпен немесе дене жарақатымен зиян тигізсем қазір менен ақысын алсын. Ешкім пайғамбар ренжіп қалады, сол үшін ақымды ала алмадым деп ойламасын. Біліңдер! Ренжу мен айыптау жаратылысымда жоқ. Мен біреудің ақысын арқалаған күйі Алланың құзырына барғым келмейді», – дейді (Kesîr, 1994: 398-399).

Сондай-ақ осы насихаты барысында мәдиналық ансар қауымына демеу беру және көмектесу керектігі жайында: «Уа,

мұхажирлер! Ансарлармен жақсы мәміледе болуларыңды өсиет етемін. Өйткені мұсылмандардың саны көбейгенімен, ансарлардың саны артқан жоқ. Олар – менің сырласым. Сендерге жақсылық жасаса, сендер де жақсылық жасаңдар. Жамандық жасағандарын кешіріңдер», – деді. Екінші бір риуаятта: «Сендерге ансарлардың қадірін білуді өсиет етемін. Өйткені олар көзімнің нұры. Ансарлар өз міндетін толық атқарды. Әлбетте, жақсылықтың қайырымын алады. Қазір мұсылмандардың саны көбейді. Сондықтан ансарлар тамақтағы тұз секілді еленбей қалды. Сендерден кім оларды басқарса, жақсылық я жамандық көргенде, жақсылығын қабыл алып, жамандығын кешірсін» (Хайламаз, Тобашев, 2020: 859).

Әлеуметтік-саяси, діни ахуалдың күрделі кезеңінде материалдық және психологиялық көмек көрсеткен мединалық тұрғындар мұхажирлер үшін маңызды болды. Өйткені олар қоныс аудару мен жаңа климаттық ортаға бейімделуде біршама физиологиялық қиындықтарға ұшырады. Алайда рухани үндестік пен мүдделердің тоғысуы мәселелерді еңсеруге алып келді. Сондықтан Мұхаммед пайғамбар ансарлар көрсеткен жақсылықты ұмытпауды насихаттады.

Бұдан бөлек Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.) 3 нәрсені өсиет етеді. Абдулла ибн Аббастан (р.а.) риуаят бойынша бұл өсиет мыналар: «Менен кейін мүшриктерді араб түбегінен шығарыңдар. Келетін елшілерге мен жасағандай құрмет көрсетіңдер. Ал үшінші өсиетті Абдулла ибн Аббас ұмытып қалғанын айтады» (Sofuoğlu, 1987: 423-424).

Пайғамбар (с.а.у.) сахабаларына өсиет айтқандай отбасы мүшелеріне де былай дейді:

«Уа, Алла Елшісінің қызы Фатима! Уа, Алла Елшісінің апасы Сафия! Алла

құзырында өздеріңді құтқара алатын ізгі амалдар жасаңдар. Өйткені мен сендерді Алланың азабынан құтқара алмаймын.

Уа, Абдулмутталибұлы Аббас! Уа, Мұхаммедқызы Фатима! Сендерді Алла құзырында есепке тартылудан құтқара алмаймын. Өздеріңді соған қарап дайындаңдар» (Algül, 1991:77).

Әлемдік діндердің басым бөлігінде кездесетін жаннат пен тозақ, ақырзаман түсініктері ислам дінінде маңызды формаға ие. Мұхаммед пайғамбардың отбасына айтылған ескертуі – барлық мұсылманға арналған үндеу.

Осы оқиғадан соң пайғамбардың қызуы жиі көтеріліп, уақыт өткен сайын сырқаты асқынады. Сахабалары Али (р.а.) мен Аббас (р.а.) екеуі қолтығынан көтеріп, жұбайы Айшаның (р.а.) үйіне әкеледі. Ол қайтыс болғанға дейін сонда қалады. Мұхаммед пайғамбар 63 жасында қайтыс болды.

Оның қазасын сахабалар ауыр қабылдағаны туралы деректер сира кітаптарында айтылған. Ислам тарихында Мұхаммед пайғамбардан кейінгі үлгілі тұлға – Әбу Бәкір. Оның харизматикалық қасиеті мен стратегиялық ойлау жүйесі осы ситуациядан алып шыққан болатын:

«Уа, халайық, сендерден кім Мұхаммедке (с.а.у.) табынған болса, біліп қойсын, ол қайтыс болды. Кім Аллаға құлшылық еткен болса, Алла еш өлмейді, мәңгі тірі», – деп мына аятты оқиды:

«Мұхаммед тек бір елші ғана. Одан бұрын да талай пайғамбар өтті. Егер ол өлсе, не өлтірілсе, артқа шегінесіңдер ме? Кімде-кім артқа шегінсе, Аллаға зәредей де зиян бере алмайды. Алла шүкіршілік етушілерді сый-сияпатқа бөлейді» (3. «Али Имран» сүресі, 144-аят).

Сахабалар осы аятты естіген кезде таңырқап, бұл аятты бұрын естімеген жандай күй кешеді. Әбу Бәкірдің дәл осы

аятта оқуы оның тапқырлығы мен қиын жағдайдан шығу жолы болатын. Омар (р.а): «Аллаға ант етемін, осы аятты естігенде аяғым дірілдеп, отыра қалдым. Әбу Бәкір (р.а.) сол аятты оқығанда ғана, Алла Елшісінің қайтыс болғанына көзім жетті», – дейді.

Хазірет Әбу Бәкір (р.а.) сөзін ары қарай жалғастырып: «Алла тағала пайғамбарымызға былай деген деп мына аяттарды оқыды:

«(Уа, пайғамбар) Шын мәнінде сен де өлесің һәм олар да өледі» («Зумәр» сүресі, 30-аят).

«Оның дидарынан басқа әрбір нәрсе жойылады. Үкім ету Оған тән әрі Оған қайтасыңдар» («Қасас» сүресі, 88 аят).

«Оның (жердің) үстіндегінің бәрі жойылады. Тек ұлылық пен жомарттықтың Иесі Раббыңның дидары ғана мәңгі бақи қалады» («Рахман» сүресі, 26-27 аят).

«Әрбір жан өлімнің дәмін татады. Қиямет күні сыйларыңды молынан аласыңдар» («Али Имран» сүресі, 185-аят).

Ол осы аяттарды оқыған соң былай деді: «Шындығында Алла иләһи дінді жербетіне жайып, Алланың әмірін орнатқанға дейін және иләһи хабарды жеткізіп, Алла жолында соғысқанға дейін Мұхаммедке өмір берді. Содан кейін жанын алды. Сендерді жарты жолда қалдырды. Алла әркімнің Раббысы, Алла тірі, өлмейді. Кім Мұхаммедке табынған болса, оны құдай дәрежесіне көтерген болса, ол адамның құдайы жоқ енді.

Уа, адамдар. Аллаға қарсы келуден сақтаныңдар. Оның дініне жабысыңдар. Раббыларыңа тәуекел етіндер. Себебі Алланың діні құлаған жоқ, аяқта тұр. Алланың сөзі толық. Алла өз дініне жәрдем еткенге жәрдемші болады және дінін қуатты ететін болады. Алланың кітабы арамызда, ол кітап – нұр әрі шипа. Сол кітап

тың себебімен Алла тағала Мұхаммедті тура жолға салды. Ол кітапта Алланың халал еткені мен харам еткені жазылған.

Ант етемін, Алланың жаратқандарынан кімде-кім бізге шабуыл жасайтын болса, берілмейміз. Алланың қылыштары қынынан шығарылды. Бұдан кейін бұл қылыштарды қолымыздан түсірмейміз. Бізге қарсы келгендерге дәл Алланың Елшісі жасағандай жиһадқа шығамыз. Ешкім шектен шығып, зұлымдыққа бармасын. Әйтпесе өз-өзіне қарсы келген болады».

Хазірет Әбу Бәкірдің (р.а.) осы сөзінен кейін мұһажирлер мен ансарлар бірігіп, Алла Елшісінің жанына барады (İbnü'l-Esîr, 2019: 417-419).

Жоғарыда айтылғандай, Әбу Бәкір – стратег, сондай-ақ ситуацияға бейімделе отырып, орынды сөйлейтін тұлға. Оның ораторлық қабілеті пайғамбардың қазасын қабылдауға итермеледі.

Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) денесін Али (р.а.) жуындырған. Себебі «Мен қайтыс болғанда мені сен жуындыр», – деп өсиет еткен болатын. Ол үшін Құбадағы «Ғарс» құдығының суы қолданылды. Пайғамбар (с.а.у.) құдықтың суынан үнемі ішіп тұратын және құдық жайында: «Ғарс құдығы – қандай әдемі құдық. Ол – жәннат бұлақтарының бірі. Суы да – сулардың ең әдемісі», – деген. Али (р.а.) жуындыру барысында қолына мата орап, көйлегінің сыртынан тек өзі ғана жуды (İbn-i Hişam, 2006: 420-42).

Пайғамбардың жұбайы Айша (р.а.) оның кебіні жайында: «Алла Елшісі Йеменнің Сахулия кентінде жасалған үш ақ түсті матамен кебінделді» (Ахмад ибн Ханбал риуаяты). Ал Абдулла ибн Аббастың (р.а.) айтуы бойынша: «Алла Елшісі үш матаға оралып кебінделді. Қайтыс болған кезде үстіндегі киімі шешілмегендіктен сол күйі қалды. Сонымен қатар

Нажранда тігілген киімі де үстінде еді» (Türkiye Diyanet Vakfı, 2020: 443-444).

Сахабалар арасында жерлеу мәселесіне қатысты пікір алуандығы да кездесті. Бірі Бақи зиратына, екіншісі мешітке жерлеу керектігін айтса, үшінші топ мінбердің қасына жерлеу туралы ұсыныс тастаған болатын.

Сонда Әбу Бәкір (р.а.) пайғамбардан естіген сөзін айтып, «Алла тағала әрбір пайғамбарды жерленетін жерінде рухын алады», мәселеге нүкте қойды. Оның қайтыс болған жері, яғни төсегінің орнына жерлейміз деді. Барша сахабалар хадиске қарсы келмей, қайтыс болған Айша (р.а.) бөлмесіне, өзінің төсегінің орнына жерлеуді қолдады.

Осы тұста да сахаба Әбу Бәкір (р.а.) жерлеу рәсімін дауға ұластырмай, бейбіт шешкен болатын.

Барлық тарихи деректе пайғамбардың (с.а.у.) жаназа намазын имамсыз жеке-жеке оқылғаны айтылады. Бұл жайында ғалымдар арасында ижмағ (бір ауыздан келісім) бар. Ал жаназа намазын әуелі кімдер оқығаны жайында бірнеше риуаят бар. Бір риуаят бойынша жаназа намазын әуелі періштелер оқыған соң кезегімен Хашимұлдарының ер кісілері, олардан кейін әулеттің әйел кісілері, сосын әулеттің ер балалары жаназа намазын оқыған. Келушілер Айша (р.а.) бөлмесіне бір есіктен сыйғанынша ішке кіріп, имамсыз әркім жеке жаназа намазын оқып, екінші есіктен шығып отырады. Содан кейін хазірет Әбу Бәкір (р.а.) мен Омар (р.а.) қастарында мухажир мен ансарлық сахабалар болып бөлмеге сыйғанынша кіріп, сапқа тұрып жаназа намазын оқыды.

Имамсыз және жамағатсыз жаназа намазын оқу тарихта тек Мұхаммед пайғамбарға (с.а.у.) ғана тән амал болып қалды.

Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) қазасы меккеліктерді де шарасыздық пен уайымға душар етті. Себебі пайғамбардың өлімі кей жандардың ислам дінінен бас тарту қаупін туғызды. Сухайл ибн Амр (р.а.) Қағбаның қасына барып, меккеліктерге: «Уа, Мекке халқы! Ең соңғы мұсылман болып, ең бірінші діннен шыққан адам болып қалмаңдар. Алла бұл істі пайғамбардың (с.а.у.) үйреткеніндей тамамдайтын болады. Мен оның осы жерде жалғыз өзі тұрып былай дегенін естідім: «Менімен бірге ләиләһә иллаллаһ деп айтыңдар. Барлық араб сендерге бас игеніндей араб еместер де сендерге салық төлейтін болады. Кисра (Парсы) мен Қайсардың (Византия) қазыналары Алла жолында жұмсалатын болады». Аллаға ант етемін, бұдан кейін де айтылған қалған істер міндетті түрде жүзеге асады».

Мекке халқының ислам дінін кешірек қабылдағанын ескерсек, діннен шығу қаупінің жоғары болғанын байқаймыз. Материалдық немесе әлеуметтік себептермен жаңа сенімді, таухид ілімін қабылдағандар үшін пайғамбардың қазасы діннен бас тартуға түрткі болды. Сондай-ақ ислам дінінің географиялық таралу жылдамдығына байланысты өзге ұлттардың әдет-ғұрыптарымен синкреттелуі де дінге жаңа форма берді. Мұның барлығы пайғамбардың қазасынан соң орын алған табиғи процестер.

Қорытынды

Әлемдік діндердің бірі ислам діні екені белгілі. Мұсылман қоғамы үшін Мұхаммед пайғамбардың орны ерекше. Оның өмірбаны көпке үлгі. Пайғамбарға қатысты еңбектер жазылғанымен ғылыми талдаулар аз. Пайғамбарлық тек Алланың қалауы. Бұл тұрғыда адам баласына таңдау берілмеген. Ислами сенім жүйесі

бойынша Мұхаммедтің (с.а.у) келуімен пайғамбарлық тоқтады. Себебі Құранда: «Ол Алланың елшісі және соңғы пайғамбар», – делінген (Ахзаб, 40-аят).

Қазақ соңғы түйенің жүгі ауыр дейді. Пайғамбарлық та дәл осылай ауыр міндет болуымен қатар, жауапкершілігі мол, еркінен тыс таңдау.

Барлық дінге тән жаннат пен тозақ, ақырзаманның келуі, есеп беру секілді діни сенімдер – исламға да тән құбылыс. Пайғамбардың қазасы мен оның дайындалуы, ондағы маңызды ритуалдар мен діни элементтерге ғылыми талдау – қазіргі кездегі өзекті мәселе. Себебі Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у) өмірі мен өлімі халықтың көз алдында болған. Соңғы елші ретінде әрбір іс-әрекеті маңызды саналады. Соның негізінде сүннет пайда болды. Жаңа ғасырға қадам бассак та жан тапсыру, кебіндеу, жаназа мен жерлеу рәсімдері адамзатқа ортақ. Мақалада пайғамбардың соңғы кезеңдерін баяндаумен қатар, рационалды қырынан көрсетуге тырыстық. Оның соңғы сәтіне қатысты

мәліметтер сенімді дереккөздерден ғана алынды.

Қажылықтың парыз болуы мен Рамазан айында Құранды екі рет хатым етуі, Бақи зиратына жиі баруы секілді әрекеттер соңғы сағаттарынан хабар берді. Өзінен кейін дінді берік ұстану керектігін ескертті. Пайғамбар «қоштасу қажылығында» аманатқа қиянат жасамау, мал-дүниені адал табу, әйелдер мен балаларды қорғау, өсімнен сақтану, бауыр-малдық секілді маңызды пунктер айтылды. Бұл тақырып осы күнге дейін өзінің өзектілігін жоймады.

Сондай-ақ Әбу Бәкірдің өміріне де қысқаша талдау жасалды. Себебі пайғамбар қайтыс болғанда мына мәселелер туындады. Пайғамбардың қазасының ақиқаттығы, оны жуындыру мен жерлеу мәселесі туралы сахабалар арасында туындағанда стратегиялық тұрғыда нақты жауап берген жалғыз сахаба болатын. Оның тапқырлығы мен терең білімінің нәтижесінде сахабалар арасында пікір қайшылығы болмады.

Әдебиеттер

1. Algül, H. (1991). İslam tarihi. Gonca баспасы. – İstanbul. 2 т.
2. Apak, A. (2016). İslam Tarihi. 1 том. Hz. Muhammed dönemi. – İstanbul.
3. Apak, A. (2016). Anahtarlarıyla İslam Tarihi (Hz. Muhammed (s.a.v.) dönemi). Ensar баспасы. – İstanbul.
4. Canan, İ. (1994). Hadis Ansiklopedisi. Akçağ yayınevi, – İstanbul. 12 т. Lütü Şentürk. Örnek vaazlar-1.
5. İbn Kesîr. (1994). El-Bidaye Ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi. 5 т.
6. İbn Kesîr. (2017). El-Bidaye Ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi. Түрік тіліне аударған: Mehmet Keskin. Çağrı Yayınları. – İstanbul. 5 т.
7. İbn-i Hişam. (2006). İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam tercemesi. 4 т.
8. İbnü'l-Esîr. (2019). İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih. Ravza yayınları. – İstanbul. 2т
9. Sofuoğlu, M. (1987). Sahih Buhari ve Tercemesi. 64-Kitabu'l-Mağazi.
10. Şentürk, L. (2001). Örnek vaazlar-1. Diyanet işler başkanlığı yayınlar. Ankara.
11. Türkiye Diyanet Vakfı. (2020). İslam Ansiklopedisi. – Ankara. 30 т.
12. Хайламаз, Р. Тобашев, Ф. (2020). Жүрек төрінен орын алған теңдессіз тұлға Мұхаммед. 859 б.

References

1. Algül, H. (1991). Islamic History. Gonca Publishing. – Istanbul. Vol. 2.
2. Apak, A. (2016). Islamic History. Vol. 1: The Era of Prophet Muhammad. – Istanbul.
3. Apak, A. (2016). Islamic History with Its Keys (The Era of Prophet Muhammad [peace be upon him]). Ensar Publishing. – Istanbul.
4. Canan, I. (1994). Hadith Encyclopedia. Akçağ Publishing House. – Istanbul. Vol. 12.
5. Lütfi Şentürk. Sample Sermons – 1.
6. Ibn Kathir. (1994). Al-Bidaya wa'n-Nihaya: The Great Islamic History. Vol. 5.
7. Ibn Kathir. (2017). Al-Bidaya wa'n-Nihaya: The Great Islamic History. Translated into Turkish by Mehmet Keskin. Çağrı Publishing. – Istanbul. Vol. 5.
8. Ibn Hisham. (2006). Islamic History: Biography of Ibn Hisham (Sīrah Translation). Vol. 4.
9. Ibn al-Athir. (2019). Al-Kamil fi't-Tarikh: Complete Islamic History. Ravza Publishing. – Istanbul. Vol. 2.
10. Sofuoğlu, M. (1987). Sahih al-Bukhari and Its Translation. 64 – Book of Military Expeditions (Kitabu'l-Maghazi).
11. Şentürk, L. (2001). Sample Sermons – 1. Presidency of Religious Affairs Publications. Ankara.
12. Turkish Religious Foundation (Türkiye Diyanet Vakfı). (2020). Islamic Encyclopedia. – Ankara. Vol. 30.
13. Khaylamaz, R., & Tobashev, G. (2020). Muhammad – The Unique Figure Who Holds a Place in the Heart. 859 pages

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

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

e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-4721-2993>

e-mail: saparbek.zh14@mail.ru

ИСТИХСАН – ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУ ӘДІСІ

Жұмағали Сапарбек Қайратұлы
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті,
Алматы қ, Қазақстан

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

الاستحسان باعتباره مصدر من مصادر الدراسات الإسلامية

جمعة علي ساباريك
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

رشيد محي الدينوف
دكتور في علوم الفيلولوجية والعلوم الإسلامية
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

ISTIHSAN – METHOD OF PRINCIPES ISLAMIC STUDIES

Zhumagali Saparbek Kairatuly
Egyptian University of Islamic culture
Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

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

ИСТИХСАН – МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ

Жұмағали Сапарбек Қайратұлы
Магистрант,
Египетский университет исламской
культуры
Нур-Мубарака,
Алматы, Казахстан

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

Аңдатпа. Истихсан – ислам құқығындағы ғибадат, муғамалат (сауда-саттық), отбасы және қоғамдық мәселелер сияқты фикһтың басқа да тақырыптарында кең қолданылатын шариғи дәлел. Қоғамның алға жылжуы және ғылым мен техниканың

дамуына байланысты туындаған жаңа мәселелердің түйінін шешу құралы, әдісі. Ол усул әл-фиqh ғылымының зерттеу нысанына, қатыстыратын тақырыбына жатады. Сонымен қатар шариғат мақсаттарын іске асыруда Құран мен сүннетке негізделе отырып истихсан әдісінің атқаратын рөлі өте жоғары. Истикһанның тәжірибелік қолданысы түсінікті болуы үшін күніміздегі жаңа мәселелерден мысалдар келтірілді.

Мақалада истихсанды діни үкім шығаруда басшылыққа алу мәселесіне қатысты ғалымдардың, мәзһаб имамдарының пікірлеріне талдау жасалды. Олардың арасында пікір алшақтығы орын алған тұстары анықталып, дәлелдері мен ғылыми уәждері сараланды. Көптеген ғұламаның истихсан дәлеліне берген анықтамаларын салыстыру, олардың берген анықтамаларындағы ортақ ойды тауып, истихсанның усул әл-фиqh іліміндегі дәлелдік қуатын анықтау мақаланың бір мақсаты болды. Мақалада әртүрлі мәзһаб ғұламаларының истихсанға қатысты терминдік анықтамалары жинақталған. Сонымен қатар белгілі бір терминдік анықтама имам Әбу Ханифаға тиесілі емес екендігін зерттеу барысында анықталды. Зерттеу нәтижесінде мәзһабтардың истихсан дәлеліне берілген анықтамалар мен түсініктемелерді талдау арқылы, мәзһаб арасындағы келіспеушіліктердің тілдік тұрғыда ғана орын алғандығы тұжырымдалды. Нәтижесінде ғалымдардың истихсан дәлелі шеңберінде болған келіспеушілік жоқ екендігі және истихсан әдісімен барлық мәзһаб ғалымдарының фикһи практикалық мәселелерді шешуде қолданғандығы анықталды.

Түйін сөздер: Құран, сүннет, мәзһаб, истихсан, шариғи, дәлел, мужтаһид, үкім.

المخلص: الاستحسان هو دليل شرعي يستخدم أداة وطريقة على نطاق واسع في الشريعة الإسلامية في العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية وغيرها من الأبواب الفقهية ولحل المشكلات الجديدة الناشئة فيما يتعلق بتنمية المجتمع وتطور العلوم والتكنولوجيا. ويدخل موضوع الاستحسان في علم أصول الفقه. وفي الوقت نفسه فإن دور الاستحسان المبني على الكتاب والسنة مهم جداً في تحقيق مقاصد الشريعة. يتم تقديم أمثلة من المشاكل الحديثة لفهم المعنى العملي للاستحسان.

وندرس في المقالة آراء الأئمة والعلماء في مسألة الاستحسان باعتباره مرشداً في إصدار الأحكام الدينية. ويتم تحديد الخلافات بينهم، والتمييز بين حججهم ومبرراتهم العلمية. وكان من أهداف المقالة مقارنة التعريفات العديدة للاستحسان، وإيجاد نقاط الاتصال بين تعريفاتهم، وكذلك تحديد قيمة الاستحسان في أصول الفقه. وتلخص المقالة تعريفات المصطلحات المتعلقة بالاستحسان عند العلماء من مختلف المذاهب. وفي نتيجة الدراسة، وبعد تحليل التعريفات والشروحات المقدمة لإثبات الاستحسان توصلت إلى أن الخلاف بين الطوائف لم يقع إلا على المستوى اللغوي أو اللفظي. وبناء على ذلك ثبت أنه لا يوجد خلاف بين العلماء في إطار جدلية الاستحسان، وأن طريقة الاستحسان يستخدمها العلماء من جميع المذاهب في حل المسائل الفقهية والعملية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، السنة، المذهب، الاستحسان، الشريعة، الأدلة، المجتهد، الحكم.

Abstract. Istihsan is a proof of Shariah widely used in Islamic law in matters of worship, muhamalat (trade), family and other matters of fiqh. A tool, a method for solving new problems arising in connection with the development of society and the development of science and technology. It refers to the object of study, the complex subject of the science of usul al-fiqh. At the same time, the role of istihsan, based on the Koran and Sunnah, is very important in realizing the goals of Sharia. To understand the practical meaning of istihsan, examples from modern problems are given.

The article analyzes the opinions of scholars and religious imams on the issue of istihsan as a guide in making religious judgments. The disagreements between them are identified, their arguments and scientific justifications are differentiated. One of the goals of the article was to compare the definitions given by many scholars with the evidence of istikhshan, to find points

of contact between their definitions, and also to determine the evidentiary value of istikhshan in usul al-fiqh. The article summarizes the definitions of terms related to istikhshan by scholars of different sects. In addition, the study found that the definition of a certain term does not belong to Imam Abu Hanifa. As a result of the study, having analyzed the definitions and explanations given to prove the istikhshan of the sects, it was concluded that disagreements between the sects took place only at the linguistic level. As a result, it was established that there was no disagreement among scholars within the framework of the argumentation of istihsan, and that the method of istihsan was used by scholars of all sects in solving fiqh and practical problems.

Keywords: Koran, Sunnah, madhhab, istikhshan, Sharia, evidence, mujtahid, verdict.

Аннотация. Истихсан – это доказательство шариата, широко используемое в исламском праве в вопросах богослужения, мухамалата (торговли), семьи и других вопросах фикха. Он - инструмент, метод решения новых задач, возникающих в связи с развитием общества и развитием науки и техники, который относится к объекту исследования, сложному предмету науки усуль аль-фикх. При этом роль истихсана, основанного на Коране и Сунне, важна в реализации целей шариата. Чтобы понять практический смысл истихсана, приводятся примеры из современных вопросов.

В статье анализируются мнения ученых и религиозных имамов по вопросу истихсана как руководства при вынесении религиозных суждений. Определены разногласия между ними, дифференцированы их аргументы и научные обоснования. Одной из целей статьи было сравнить определения, данные многими учёными, с доказательствами истихсана, найти точки соприкосновения их определений, а также определить доказательную силу истихсана в усул аль-фикхе. В статье обобщены определения терминов, связанных с истихсаном, учеными разных сект. Кроме того, в ходе исследования было установлено, что определение определенного термина не принадлежит Иمامу Абу Ханифе. В результате исследования, проанализировав определения и пояснения, данные в доказательство истихсана сект, был сделан вывод, что разногласия между сектами имели место только на языковом уровне. В результате было установлено, что среди ученых не было разногласий в рамках аргументации истихсана, и что метод истихсана использовался учеными всех сект при решении фикха и практических проблем.

Ключевые слова: Коран, Сунна, мазхаб, истихсан, шариат, доказательства, муджтахид, приговор.

КІРІСПЕ

Исламтану ғылымының өзге ғылымдар секілді өзіне тән зерттеу әдіс-тәсілдері бар. Исламтанулық зерттеулердің басты тірегі Құран кәрім мен Мұхаммед пайғамбардың хадистері болғандықтан, ғалымдар бұл екеуіне мәтін ретінде қараған және діни үкімдерді шығаруда осы екеуіне негізделген өзге де діни үкімдердің дәлелдерін шығарған. Сондай дәлелдердің бірі – истихсан.

Тақырыпты талдауды дәйектеу

Діни үкімдерді Құран мен сүннеттен және осы екеуінен бастау алатын басқа да дәлелдерді зерттейтін исламтану ғылымының бір саласы – усул әл-фикһ. Діни үкімдерге негіз болатын шарғи дәлелдерге қатысты ғалымдардың ұстанымдары екі түрлі. Бір топ дәлелді ғалымдардың барлығы бір ауыздан дәлел ретінде қабылдап, оларды діни үкім шығаруда басшылыққа алатын болса, екінші бір

дәлелдерді ғалымдардың барлығы бірдей дәлел ретінде қабылдай бермейді. Алғашқы топқа Құран, сүннет, ижмағ және қияс жататын болса, истихсан, масалих мурсала, әдет-ғұрып, сахабаның сөзі, истисхаб, сәдду әз-зариға, шарғ мән қабләнә (бізге дейінгілердің шариғаты) секілді дәлел көздерін ғалымдардың барлығы бірдей діни үкім шығаруда басшылыққа ала бермейді. Бұл мақалада осы ғалымдардың барлығы бірдей негізге ала бермейтін дәлелдердің бірі – истихсан туралы зерттеу жүргізіледі.

Ұсынылып отырған мақаланың **мақсаты** усул әл-фиqh ғылымындағы шарғи дәлел истихсанды исламтанулық талдау, ғалымдардың көзқарастарын салыстыру арқылы ғылыми зерттеу әдістерінің бірі ретінде таныстыру.

Осы мақсатқа жету жолында келесі **міндеттерді** шешуді жөн көрдік: истихсан сөзінің этимологиясын ашу, истихсан ұғымының діни анықтамасын талдау, ғалымдардың дәлелдерін келтіру, истихсан арқылы бекітілген үкімдерді мысалға келтіру арқылы оның зерттеу әдіс екендігін дәлелдеу.

Зерттеу нысаны: усул әл-фиqh ғылымындағы истихсан дәлелі.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Бұл мақалада истихсан сөзінің мәнін ашу мақсатында этимологиялық зерттеу жүргізілді. Ол үшін араб тіліндегі тарихи және түсіндірме сөздіктерге жүгініп, диахронды және синхронды әдістерді қолдану арқылы истихсан сөзінің мәні ашылды. Анықтамалардың айырмашылығын көрсету үшін салыстырмалы әдіс қолданылды. Ғалымдардың пікірлерін талдауда сипаттау, жинақтау әдістері қолданылды.

Зерттеу нәтижелері және талқылама
 «Истихсан» (استحسان) сөзі – араб тілінде حسن «хасан» деген түбірден استعمل уазнында жасалған туынды сөз. Ол жақсы деп санау, жақсы деп табу, мақұлдау; орынды деп санау, лайықты деп табу деген мағыналарды береді (Палтөре, Ы., Жүсіпбеков, Ж. 2016: 163). Истихсанның лексикалық мағынасы мен терминдік мағынасының арасында ұқсастық, жақындық бар.

Истихсанды алғашқылардың бірі болып имам Әбу Ханифа ғылыми айналымға енгізген. Сонымен қатар басқа мәзһабтың кейбір ғалымдары да истихсанды дәлел ретінде қабылдаған. Алайда ханафи мәзһабында fiqh мәселелерді шешеуде истихсан кең қолданыста болған. Ханафи ғалымдары истихсанды ғибадат, муғамалат (сауда-саттық қатынастары) сияқты салаларда жиі қолданғанын көре аламыз.

Мұсылмандардың пікірінше, ислам шариғаты ақыр заманға дейін жалғасатын, күллі адамзатты және туындайтын мәселелерді қамтиды. Сондықтан бұл шариғаттың зерттеу әдіс-тәсілдері заманмен бірге пайда болып отыратын мәселелерді зерттейтін ғылыми әдістермен қамтамасыз етілуі тиіс. Солардың ішінде заман ағысымен пайда болған жаңа технологиялар, сауда-саттық түрлері, жаңа ахуалдар тағы басқа алуан түрлі туындаған мәселелер бар. Мысалы, картамен төлем жасау, аударымдар, биткойн, криптовалюта, құнды қағаз сияқты сауданың жаңа түрлері. Алайда орта ғасырларда болмаған бұл мәселелердің үкімі классикалық исламның құқықтық нормативтерінде тура жауабы жоқ. Осы орайда олардың үкімін тауып, дұрыс-бұрыстығын анықтау негізгі (Құран мен сүннет) және тармақты (Құран мен сүннеттен бастау алатын) дәлелдерге жүгіну арқылы іске

асады. Истихсан – осы туындаған жаңа мәселелердің түйінін шешетін таптырмас әдістердің, дәлелдердің бірі. Фикһ ғалымдары діни тақырыпты зерттеуде, қарастырылып отырған мәселені шешуде Құран, сүннет, ижмағта табыл-маған жағдайда қияспен үкім жасау әдісін қолданады. Бірақ қиястан қуаттырақ дәлел табылған жағдайда және қияс бойынша үкім ету қиындық тудырғанда қиясты тәрк етіп истихсанмен үкім етіледі. Өйткені ислам шариғатының басты ұстанымының бірі – адамға жеңілдік жасау. Сол себепті шариғи мақсаттарды іске асыру абзал.

Негізгі бөлім

Қазақстан мұсылмандарының шариғат нормаларында ұстанатын мектеп – ханафи мәзһабы. Ханафи мәзһабының мол мұрасын зерттеудің арқасында біз шариғаттың негізгі мақсаттарын дұрыс түсінуге және оны дұрыс атқаруға мүмкіндік алып отырмыз. Бұл мақсаттарға жетуде әрбір ғалым қандай да бір дәлелдерге сүйену арқылы іске асырған. Осы тұста мужтаһид мустақил (дәлелге негізделіп үкім мен қағида орнатудағы дербес ғалым) дәрежесіне жеткен Әбу Ханифа және ханафи ғалымдары құқықтық мәселерді қарастыру барысында истихсан әдістемесін қолданған. Истихсанға Құраннан және сүннеттен, сахабалардың ісі мен сөзінен жалпы негіз табуға болады. Мысалы:

Алла Тағала: «Олар – сөзге құлақ асатын һәм (өздеріне айтылған) сөздің ең жақсысын ғана жадына түйіп, соны ғана басшылыққа алатындар» (Зумәр, 18). Тағы басқа бір аятында: «Раббыларыңнан өздеріңе түскеннің ең жақсысын басшылыққа (яғни Құран Кәрім) алындар» (Зумәр, 55), – деп айтқан. Яғни бұл аяттарда ой жүгірту арқылы жақсы деп түй-

генді негізге алу туралы айтылуда.

Абдулла ибн Масғудтан жеткен хадисте Пайғамбарымыз (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын): «Мұсылмандар жақсы деп есептеген нәрсе Алланың алдында жақсы, мұсылмандар жаман деп көрген нәрсе Алланың алдында жаман», – деген (ibn Hanbal, 1993: 84).

Усул әл-фикһ ғалымдары истихсанға: «Жасырын қияс (қияс хафи) дәлеліне сүйенуімен анық қиястан (қияс жали) басым болуы» немесе «Жалпы негізден яки жалпы қағидадан белгілі бір мәселенің дәлелі болуымен ерекшеленуі», – деп бірнеше анықтама берген (al-Zuhaili, 1982: 21). Яғни жасырын қияс деген – истихсан, ал анық қияс – қияс тәсілі. Сағдуддин әт-Тафтазани: «Ол қияс жәлимен (анық қияс) салғастыра қолданылады және қиястан күшті болған кезде истихсанмен амал етіледі. Ол әсармен не ижмағпен яки зәрулікпен немесе қияс хафимен (жасырын қияс) іске асады», – деп анықтап берген (at-Taftazani, 2009: 172).

Егер белгілі бір мәселеде қияспен алынатын үкімінің белгілі бір жағдайда қуаты әлсіз болса онда жасырын қиястың үкімі қиястан басым түсіп үкім сонымен бекітіледі. Мұнда оның негізі истихсан (жасырын қияс) дәлелі шариғат мақсаттарына (мақасид аш-шариға) сай болғандықтан да басымдық соған беріледі.

Ибн әл-Араби әл-Мәлики истихсанға: «Дәлелдің талап етіп тұрғанын кейбір талаптарындағы оған қарсы келетін нәрсе болғандықтан, ерекшелік және рұқсат жолымен тастау», – деген анықтама берген. Одан кейін оны: ғұрып үшін дәлелді тастау; маслаха үшін дәлелді тастау; ижмағ үшін дәлелді тастау, жаратылысқа кеңдік, жеңілдік үшін мардымсыз жағдайда дәлелді тастау секілді түрлерге бөлген (al-Shatibi, 2002: 207-208).

Жоғарыда айтылған анықтамадан истихсанның оймен шарифат бекіту емес екені, әуейлікпен айтылған сөз де емес екені көрінеді. Өйткені истихсан – дәлелдің талап етіп тұрғанын истисна (ерекшелік) және жеңілдік үшін кейбір талаптарындағы оған қарсы келетін нәрсе болғандықтан тастау. Олай болса, белгілі бір дәлелді тәрк ету әуейлік үшін емес, кейде оған қарсы келетін одан күштірек дәлел үшін болады. Бұл дәлел ижмағ яки ғұрып не маслаха мурсала немесе шарифат настары (Құран мен сүннет) оның кесімділігіне куә болған ауыртпалықты кетіру қағидасы болуы мүмкін.

Егер ғамды (жалпылықты) білдіретін настан (Құран мен сүннеттен) не қиястан алынған дәлелге жоғарыдағы аталған дәлелдердің бірі қайшы келетін болса, ол ғам келген дәлелді тахсис (жалқы) етеді де, онымен қияс жасау тасталады. Бұл бір-біріне қарама-қайшы дәлелдердің арасында таржих жасау әдісі, яғни тандау жасау қағидасын іс жүзінде қолдану болып саналады.

Осы екі анықтамадан истихсанның настардан (Құран мен сүннет) артық не олардан тыс нәрсе емес екенін көреміз. Керісінше, ол настардың қияс, маслаха, ауыртпалық пен машақатты жеңілдету қағидасы, белгілі бір маслаханы көздеген ғұрып, осылардың біріне сүйенген ижмақтың негізіндегі түсінігімен дәлел келтіру болып саналады.

Осыдан мужтаһид имамдардың ешқайсысы ижтиһадтың бұл түрін, оған бұл атауды бермесе де, оны теріске шығармайтыны анықталады.

Алғаш рет истихсан сөзін имам Әбу Ханифа тілге тиек еткендігіне қатысты деректер келген. Көп жерде Әбу Ханифа истихсанды қияс сөзімен бірге қолданды. Мысалы: «Қияс осыны білдіреді, бірақ истихсанмен осылай» немесе басқа

сөзінде: «Бұл мәселені біз қияс үкіміне қайшы болған истихсанмен үкім етеміз» (al-Sulaihim, 2004: 9), – деп айтқан.

Әбу Ханифа мен оның шәкірттері қияс пен истихсанның нақты қағидаларын айқындап қоймаған. Алайда кейбір еңбектерінің тақырыбында истихсанның жалпы болмысының ишараттарын тілге тиек еткенін аңғарамыз. Бұған негізделе отыра имам Шафиғи мен Ибн Хазм Әбу Ханифаның истихсанды ашық баян етпегеніне байланысты оны теріске шығарған (ash-Shafi, 2006: 503).

Имам Шафиғиден кейін усул ілімінің негізі салынған уақытта, сол дәуірде ханафи ғалымдары мен басқа да ғалымдардың басым бөлігі истихсан дәлелінің анықтамасы мен шарттарына сай амал еткеніне қарамастан, ханафи ғалымдары шафиғилердің истихсан дәлеліне бағытталған сынды байқады. Осы жерде Имам Әбу Ханифа айтқан истихсан сөзінің бірнеше мағынасы бар.

Біріншісі: «Мужтаһидтің ақылында пайда болған (инқадаһа), алайда тілмен айтып жеткізу немесе түсіндіріп жеткізу қиын болған дәлел».

Бұл анықтаманы қабыл ету мен тәрк етуге қатысты ғалымдардың арасында өзара келіспеушілік орын алған. Оның себебі «пайда болған», яғни (инқадаһа) сөзінің төңірегінде. Әл-Ғазали, Ибн Қудам және әл-Байдауи секілді ғалымдар жоғарыда берілген анықтамадағы инқидаһ сөзін «күмән, жалған ой» деп түсіндірілуі себепті оны тәрк етсе, әл-Әмиди (al-Amidi, 1984: 211) мен Ибн Хажб (abi Bakr al-Asfahani, 1986: 220) инқидаһ сөзін «анық болды, айқындалды» деп түсіндіре келе, оны дәлел тұрғысынан қабыл еткен.

Олай болса, жоғарыда келтірілген әл-Әмиди мен Ибн Хажбтың сөздеріне сүйене келе истихсан «Мужтаһид ғалымның ойланып толғанудан кейін ғалымның

оны түсіндіріп жеткізе алмауына қарамастан, ақылында мағынасы анықталып оған қоса нақты дұрыстығы бекітілген шариғи үкімге дәлел». Бұл анықтамаға сай истихсанның мағынасы қабылданып, дәлел деп табылады.

Екіншісі Әбу Ханифаның истихсанға берген анықтамасы – ол «мужтаһид ғалым ақылында дұрыс деп шешкен дәлел» (al-Gazali, 1994: 274). Алайда бұл анықтама қайтарылған және Әбу Ханифаға телінуі дұрыс емес деп айтқан. Әл-Ғазали: «Ислам үмбеті шариғи дәлелдерге сүйенбей, тек құғақ ақылға сүйенген ақылды теріс екендігіне бірауыздан келіскен», – деп айтқан (al-Gazali, 1994: 275).

Әбу әл-Хасан әл-Кархидің пікірінше, истихсан дегеніміз – бір үкімді одан басым болған үкімге сүйене отырып біріншісін тастау. Егер екінші үкім назарды талап ететіндей дәлел-дәйектілігі болмаса онда әуелгі үкім бекітілген болар еді.

Әбу Бәкір ал-Жассас: «Қиясты тастау арқылы одан әуелгі болған дәлелге сүйену», – деген (al-Jassas, 1999).

Әбу Зайд әд-Дабуси: «Қиясты тастап, адамдардың жағдайына сай келген дәлелге сүйену», – деген (al-Basri, 1983: 145).

Ислам шариғаты үкім шығару кезінде белгілі шариғи дәлелдерге негізделген. Ғалымдардың үкім шығару барысында дәлел болуы тарапынан бірауыздан келісім бар дәлелдер; Құран, сүннет, ижмағ, қияс болса, бірауыздан келіспеген, яғни өзара дәлелділігіне қатысты таласы бар дәлелдер; истихсан, истисхаб, маслаха мурсала, садду аз-зарайғ, ғұрып секілді т.б. дәлелдерге сүйенген. Дінде Құран және сүннет мәтіндік дәлелге жатса, ал ижмағ, қияс, истихсан және т.б. қисынды ақылға сүйене отырып, өздерінің дәлелдік күшін көрсетеді. Яғни ижмағ Құран және сүннетте үкімі табылмаған бір

мәселенің үкіміне сол ғасырдағы ғұлама-лардың бір ауыздан келісуі, қияс – үкімі жоқ мәселені үкімі бар мәсемен салыстыра отырып үкім шығару әдісі, истихсан қажеттілік немесе зәрулік жағдайда шариғаттағы жалпы қағидадан шеттеп, жасырын дәлел негізінде үкім шығару. Бұлардың барлығы наста дәлелі болмаған мәселеде ақылды қолдану яки настың мәніне үңілу арқылы жүзеге асады (Кеңшілік, Кайрбеков, Окан, 2020).

Жумһур (көпшілік) ғалымдар арасында истихсан – шариғи күші бар дәлел. Кейде истихсанды қияс хафи деп те атайды. Алайда истихсанның мағынасы қияс хафиден кеңірек. «Барлық қияс хафи – истихсан, бірақ истихсан қияс хафи емес. Өйткені истихсанды қияс хафиден де басқа жерлерде қолданылады» (at-Taftazani, 2009: 182-183).

Истихсан қияс не настың (аят не хадис) жалпы мағынасы саналатын шариғи дәлелдің қарсы тарапындағы шариғи дәлелмен амал етуге қайтатын болса, онда ол фақиһта дауласуға болмайтын шариғи дәлел саналады. Себебі дәлелдер өзара қарама-қайшы болып қалған жағдайда, осы қарама-қайшылықты кетіріп, оларды келістіру міндеттілігі, имамдар арасында пікір қайшылығын тудырмайды. Ол тахсис (жекелеу) және такид (шектеу) арқылы іске асады. Өйткені шариғат дәлелдері бір-бірін такид жасайды (шектейді) және бірін-бірі тахсис етеді (жалқылайды).

Егер истихсанның дәлелі ижмағ болса, ол (яғни ижмағ) ғамның (жалпының) мухассисі (жалқылаушысы) немесе қиястан ерекшелеп алушысы болады. Ал егер истихсанның дәлелі маслаха мурсала болса (оған рафғ әл-хараж бен ғұрып та жатады), ғамның (жалпының) мухассисі (жалқылау-шысы) немесе қиястан ерекшелеп алушысы осы маслаханың бас-

шылыққа алатын дәлелдері болады. Яғни өзі секілдіге куә болуында саналатын настар (аяттар мен хадистер). Жоғарыда маслаханьң бірнеше нас (аяттар мен хадистердің) пен дәлелдер жиынтығының мағынасын дәлелге келтіру екендігі айтылған.

Имам Шафиғи «әр-Рисала» атты еңбе-гінде истихсанды теріске шығарған және оны оймен шариғат бекіту және әуейілікпен сөз айту деп есептеген. Алайда «әл-Умм» мен «әр-Рисала» кітаптарында жазғанда-рының жиынтығында және одан кейінгі шафиғи усулилерінің шархтарында оның (Шафиғидің) истихсанды «дәлелсіз айтыл-ған сөз» деген мағынада қолданғанын түсінеміз.

Кімде-кім ойдан қандай-да бір үкімді дұрыс деп пайымдау арқылы және оны қуаттайтын ешбір дәлелсіз заңдастыруды қаласа, ондай дәлел шариғат тарапынан тасталады. Осы тұста истихсан, ғұламалар арасында талас-тартыс алаңы емес. Бірақ дәлелге негізделген истихсанмен үкім бекіту шариғи тараптан дұрыс. Мысалы, ғалымдарымыз бір адам моншаға кіріп қалағанынша су, жарық, құрал-жабдық-тарды қолдануы қияс бойынша болмайды. Өйткені бірінші тараптан берілген сомасы белгілі болса, екінші тараптан қолданылып жатқан заттары белгісіз, олай болса бір тараптан алатын немесе беретін заты белгісіздік болса онда ол қарым-қатынас түрі рұқсат емес. Алайда ғалымдар мұндай келісім түрін истихсан әдісі бойынша рұқсат берген. Осы тұста Шафиғидің өзінің кейбір фикһи мәселелерінде истихсанға жүгінгенін мына сөздерінен аңғарамыз: «Ажырасу кезінде ажырасушы әйелге отыз дирһам берілу керектігін истихсан (дұрыс деп) көрдім», – деген сөзі, Аллаһ тағаланың: «Күйеу-ле-рімен ажырасқан әйелдерге де тиісті (яғни үш етеккір, иддат мерзімінде не-

гізгі қажеттіліктерін өтеуге жететіндей) мөлшерде берілетін нәпақа бар» сөзінде әйелдің тиісті мөлшері қанша екені Құранда, сүннетте, ижмағта және қияста да жоқ (at-Taftazani, 2009: 183). Осылайша, имам Шафиғи истихсан дәлелімен үкім шығарғанын аңғарамыз.

Жоғарыда ханафилер мен мәликилерден келтіргеніміздей, истихсанның шариғи дәлелдермен амал ету екендігі анық көрініп тұр, ондаймен Шафиғи де амал етеді, Құран мен сүннеттің ғам (жалпы) келгенін тахсис жасайды (жалқылайды). Имам Шафиғиге имам Әбу Ханифа мен Мәликтегі истихсан түсінігі дұрыс нақыл етілмеуі мүмкін.

Жоғарыда келтірілген ғұламалардың берген анықтамалары мен түсіндірме-лерінен истихсан дәлелінің шариғи дәлел-дік күші бар дәлел екенін аңғара аламыз. Имам Шафиғи меңзеген истихсан – әуейілікпен, ойдан шығарылған және ешбір дәлелге негізделмеген сөз деп түсіндірсе, Әбу Ханифаның истихсан тәсіліне берген түсініктемесінде оның дәлелге сүйенген, қуаттылығы бар дәлел деп айқындаған. Сонымен қатар имам Әбу Ханифаның үкім шығаруда фикһи практикада ешқашан ойдан тоқып, еш дәлелге сүйенбей үкім шығармағаны, ал әрбір берген үкімі – дәлелге сүйенген, ақылға үйлесімді үкім. Бұдан Шафиғи мен Әбу Ханифа истихсан тәсілін, белгілі бір дәлелге сүйенсе қуатты дәлел деп қабылдаған.

Истихсанның түрлері:

1. Наспен (Құран, сүннет) истихсан жасау

Белігілі бір насқа негізделе отырып жалпы қағидағы үкімнен тыс үкімге жүгіну. Мысалы, ораза кезінде бір нәрсені ұмытып кетіп, ішіп не жеп қойған адамның оразасының дұрыс саналуы. Оған Алла елшісінің (Алланың игілігі мен

сәлемі болсын): «Кімде-кім ораза кезінде ұмытып жеп не ішіп қойса, расында, оны Алла тамақтандырды және сусындандырды», – деген хадисі дәлел (al-Buhari, 2020: 579). Қағида мағынасындағы қияс ішке барған әр нәрсемен оразаның бұзылуын міндеттейді. Бірақ Әбу Ханифа ұмытып кетіп, дәм татып қойған адам туралы: «Адамдардың сөзі болмағанда ол қазасын өтейді дер едім», – деген (al-Sarahsi, 1989: 65). Ол бұл сөзі арқылы «Оразанды толықтыр. Расында, сені Аллаһ тамақтандырды және сусындандырды» деген хадисті меңзеп отыр. Екінші бір риуаятта: «Риуаят болмағанда қияспен айтар едім», – деп келген (ibn Mansur, 2005: 339-440).

Бұл – шариғат настарынан истинбат арқылы алынған ғам (жалпы) қағидалары немесе усулдарға қайшы келген настарға (аяттар мен хадистер) қатысты нәрсе. Егер нас (аят не хадис) оларға (ғам (жалпы) қағидалары немесе усулдарға) қайшы келетін болса, ханафилер қосымша насты (жузи нас) алуды «истихсан» деп атайды.

Іс жүзінде барлық имам усул мен қағидаларға қайшы келген қосымша наспен (жекелеген аят не хадис) амал етеді. Алайда олар оны «истихсан» деп атамайды (ash-Shafi, 2006: 549). Тек «бұл нас қағидаға қайшы» немесе «онда ұстанатын қиясқа қайшы, бірақ оған қияс жасалмайды» деген сөзбен шектеледі.

2. Ижмағпен истихсан жасау

Ижмағпен истихсан – мужтаһидтің белгілі бір мәселеде негізгі қағидаға қарсы үкім беру немесе бір халықтың арасында кең қолданысқа енген және адамдардың оған деген қажеттілігіне қарай ғалымдардың сол әдеттенген істі теріске шығармай, үндемеуі негізінде рұқсат беруі. Мысалы: ғұламалардың истиснағ сауда-саттық түріне рұқсат берулері. Истиснағ – адам (тапсырыс беруші)

мен зауыт немесе фабрика арасындағы бір тауарды өндіруге, алдын ала төлем жасау арқылы жүзеге асатын келісім-шарт. Қияс дәлелі бойынша жоқ затқа келісім шарт жасалмайды. Яғни тапсырыс беруші төлем жасалғаннан кейін затты қолға алуы қажет. Бірақ зауыт тауарды әлі жасап шыққан жоқ. Осы жағдайда тауарды өндіруші (зауыт) тапсырыс берушінің нақты тауарды алатындығына сенімді болуы үшін одан алдын ала төлем алады. Бұл жағдайда шариғатағы негізгі қағидаға сүйене отырып истиснағ саудасына тыйым салынса, шариғат мақсаттарына сай, яғни адамдардың күн көрісі қиындап кетуіне алдын алып және көпшіліктің осы сауда түріне әдеттенгені себепті ижмағпен истихсан жасау арқылы рұқсат етілген. Міне, бұл жерде қияс дәлелімен амал етілмей, ижмағпен, истихсанымен амал жасалып жатыр.

Әбу Ханифа бұл жайында: «Истиснағ саудасы қиясқа қайшы болса да, истихсан жасау арқылы рұқсат берілді», – деген. Яғни қиясқа қайшы дегенде саудадағы сұраныс пен ұсыныстың бір мезгілде сәйкес келмейтінін меңзеген еді. Ал истихсан бойынша рұқсат етілді дегенде жалпы қағидадан бас тартып, ғұламалардың ижмағына сүйенгені (Әділбаев, Әділбаева, 2014: 200-201).

3. Ғұрыппен истихсан жасау

Ғұрыппен истихсан – негізгі қиясқа жүгінбей, одан қуатты болған жергілікті орныққан дағдыларының себеп болуы немесе қиясқа не жалпы ережеге қайшы болған, жергілікті адамдардың бір іске дағдылануы. Мысалы, күніміздегі баршаға ортақ болған моншаларды пайдалану қияс дәлелі бойынша тыйым салынған. Өйткені төленетін ақша белгілі бола тұра, моншаға төлеп кірген адамның қолданатын су, жарық және болу уақыты белгісіз. Қияс бойынша екі жақ тараптың

алуы мен беруі белгілі болуы шарт. Алайда адамдардың бұл қарым-қатынас түріне әдеттенгені, моншаға адамның қажеттілігі және мұндай қарым-қатынас түрі дауға ұласпайтыны нақты болған себепті рұқсат етілген.

4. Зәрулікпен истихсан жасау

Зәрулікпен истихсан жасау – жалпы қағиданы немесе қиясты тәрк ету арқылы, зәру қажеттіліктің болуына байланысты истихсанмен амал ету немесе жалпы қағидадан тыс болған зәру қажеттілік негізінде жүзеге асыру. Мысалы: жалпы ереже бойынша көлемі жағынан үлкен құдық немесе хауызға түскен нәжіс (ластық) қияс бойынша толық немесе көп бөлігі шығарылса да, нәжіс су болып қала береді. Бірақ машақатты кетіру, жараты-лысқа кеңшілік жасау мақсатында және адамдарға зәру түрде оған деген қажет-тілігінің болуы себепті белгілі бір мөлшерде шығарылғаннан кейін су тазарады деген үкім беріліп, суды қолдануға рафғ әл-хараж (ауыртпалықты кетіру) қағидасы бойынша рұқсат етіледі.

Ал құдықтың тазаланбауы адамдарды қатты машақатқа қалдырады, құлшылық-тары мен тіршіліктерінде осы суды қолданудағы аса зәрулікке кедергісін келтіреді. Сондықтан ханафилер құдық белгілі мөлшердегі шелекті құюмен тазаланады деп шешкен. Олар: «Бұл пәтуаның сәнады қияс емес, истихсан», – деген (al-Sarahsi, 1989: 90).

5. Хафи (жасырын) қияспен истихсан жасау

Ол екі қиястың қарама-қайшы келіп қалғанында кездеседі. Бұл жағдайда таңдау қиясқа негіз болған илланың әсер ету күштілігіне қарай жасалады. Егер фақиһтардың алдында екі асылдың (негіздің) біріне қайтаруға болатын бір мәселе тұрса, әсер етуші илласымен ол мәселеде сай келетін асылға негізделген қиясты таңдайды.

Ғалымдар оған жыртқыш құстардың қалдық суын (су'р) мысал ретінде келтірген. Ол жыртқыш құстарды еті жеуге жарамсыз болғандығы үшін жыртқыш аңдар қияс жасау арқылы болады. Мұндағы қияс айқын. Бірақ фақиһ мәселеге терең қарайтын болса, еттің нәжіс болуы, желінбейтіндігі нәжістің өзіне ғана әсер етуші сипат емес, оған қосылатын басқа да нәрсе үшін екенін байқайды. Ол – нәжіс етпен байланысты сілекейдің суға түсуі. Міне, әсер етуші сипат – осы. Жыртқыш аңдардың еті ғана емес, нәжіс етпен байланысты сілекейдің сумен араласуы да – нәжіс. Бұл илла жыртқыш құстарда болмайды. Олар нәжіс болғанымен, олардың нәжістігі сумен араласпайды. Себебі олар ауыздарымен емес, сілекейі жоқ тұмсықтарымен су ішеді. Оған қияс жасауға келмейтіндіктен, біз оны халал асылына (негізіне) қайтарамыз.

6. Маслахамен истихсан жасау.

Маслахамен истихсан – жалпы қағидадан ерекшеленіп шыққан шариғи мүдде сүйене отыра амал ету. Мысалы: Бану Һашим (Һашим әулеті) зекет беру қияс дәлелі бойынша тыйылған. Оған Мұхаммед пайғамбарымыздың (Алланың игілігі мен сәлемі болсын) өзі тыйым салғаны хадистермен жеткен. Алайда оларға деген қамқорлық негізінде және олардың азайып, жоғалып кетуінен сақтану мақсатында Әбу Ханифа Һашим әулетіне зекет беруді рұқсат ектен. Бұл жерде жалпы қағидадан бас тартып, маслахамен истихсан іске асады.

Негізгі қағида бойынша, ұста немесе шеберге жасауға әкелінген заттардың дайындау барысында құнды заттарға зияны келген жағдайда ұста немесе шебер оған жауапты болмауы қажет. Бірақ ол заттың шеберханада болған уақытта келушілердің мүлкіне белгілі бір себеп-

термен залал келуі, адамдардың оларға деген сенімділігінің төмендеуіне алып келеді. Осыған байланысты ұста немесе шеберге әкелінген затты дайындаған уақытта, дәл сол уақытта ұста немесе шебердің жауапкершілігінде деген үкім берілді. Себебі ұста немесе шебер жауапты болмаған жағдайда зардап шегушілер саны артып, адамның мүлкін қорғау мақсаты жүзеге аспайды. Бұл жағдайда да маслахамен истихсанға негізделіп жалпы қағидадан бас тартылды.

Қорыта келе, истихсан – жеке-дара дәлел емес, ол нас (Құран, сүннет), ижмағ, қияс, әдет-ғұрып және маслаха сынды жалпы қағиданы ерекшелеп, айрықша берілген үкімінің дәлелдік атауы. Жалпы қағидадан ерекшеленіп шыққан

дәлел, жоғарыда аталған дәлелдерге негізделген жағдайда қуатты болатындығы тұжырымдалды. Сонымен қатар жоғарыда аталған қуатты дәлелдердің біріне негізделген истихсанмен амал ету, шариғат шеңберіне шықпай және адамға қиындық тудырмай өзара қарым-қатынас түрлерін іске асатыны сөзсіз.

Мақалада жүргізілген салыстырмалы талдаудың нәтижесінде ғұламалардың истихсан дәлеліне қатысты келіспеушілік, олардың истихсан терминін әркелкі түсінулерімен байланысты. Истихсанды ойдан тоқылған жалған ой деп түсінген ғалымдар, нәтижесінде истихсан деген терминді қолданбағандарына қарамастан негізгі истихсан тәсілін фикһи тәжірибеде жүзеге асырғандығын аңғарамыз.

Әдебиеттер

Әділбаев, А. Әділбаева, Ш. (2014). Әбу Ханифа және Ханафи мазһабы. Алматы: Көкжиек. – 400 б.

Кеңшілік, Т. Кайрбеков, Н. Оқан, С. (2020). Истихсан методологиясының үкім шығарудағы рөлі. Нұр–Сұлтан қ.: Тарих ғылымдары. Философия. Дінтану сериясы. № 3 – 132 б.

Палтөре, Ы., Жүсіпбеков, Ж. (2016). Арабша-қазақша сөздік. – Алматы: Нұр-Мүбәрәк баспасы. – 918 б.

4. أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي. (2002). الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار المعرفة. ج. 4. أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص. (1999). اصول في الفصوص. بيروت: دار الكتب العلمية. ص: 1056.
- أبو حامد محمد ابن محمد الغزالي. المستصفى. (1994). دار الاحياء التراث العربي. ج. 1. ص: 858.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. (1993). مسند الإمام احمد ابن حنبل. بيروت: مؤسسة الرسالة. ج. 6. ص: 433.
2. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. (2020). صحيح البخاري. بيروت: مؤسسة الرسالة الناشر. ص: 1904.
- حديث: 1933.
- أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور. (2005). حجة الله البالغة. بيروت: دار الجيل. ج. 1. ص: 359.
1. سعد الدين بن عمر التفتازاني. (2009). شرح التلويح على التوضيح. بيروت: المكتبة العصرية. ج. 2. ص: 493.
- علي بن محمد الأمدي. (1984). الإحكام في أصول الاحكام. بيروت: دار الكتاب العربي. ج. 6.
- محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. (1989). المبسوط. بيروت: دار المعرفة. ج. 3. ص: 220.
- محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. (1989). المبسوط. بيروت: دار المعرفة. ج. 1. ص: 256.
- محمد بن إدريس الشافعي. (2006). الرسالة. بيروت: دار الكتب العلمية. ص: 788.

محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري. (1983). المعتمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ج. 10.
 محمد علي محمد الصليهم. (2004). الاستدلال بالاستحسان في مسائل العبادات عند الحنفية. الرياض : جامعة الملك سعود. ص: 172.
 محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر الأصفهاني. (1986). بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. مكة المكرمة: جامعة أم القرى.
 وهبة الزهيلي. (1982). أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الفكر. ج. 2. ص: 496.

References

1. Abu Abdulla Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal. (1993). Musnad imam Ahmad ibn Hanbal (The support of Imam Ahmad ibn Hanbal). – Beirut: Al-muassasatu al-risala, – Vol.6 –P. 433.
2. Abu Abdulla Muhammad ibn Ismail al-Buhari. (2020). Sahih al-Buhari (authentic Bukhari). Beirut: Muassasa al-risala nashirun. – P. 1904. Hadis : 1933.
3. Abu Bakr Ahmad ibn Ali al-razi al-Jassas. (1999). Al-fusul fi al-usul (The solution in the fundamentals). – Bairut: Dar al-kutub al-ilmiat.
4. Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Gazali. (1994). Al-Mustasfa (Choice). Egypt: Dar ihya al-turas al-arabi. Vol.1 – P. 858.
5. Abu Ishak Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Shatibi. (2002). Al-Muafakaat fi usul alsh-Shariati (Compliance in the fundamentals of Sharia Al-Shatibi). – Beirut: Dar al-Marifat, Vol.4
6. Adilbaev, A. Adilbaeva, Sh. (2014). Abu Hanifa zhane Hanafi mazhab (Abu Hanifa and the Hanafi Madhhab). Almaty: Kokzhiek. – P. 400.
7. Ahmad ibn Abd ar-Rahim ibn al-shahid Uajih al-din ibn Muzam ibn Mansur, (2005). Hujjat Allahi al-baligat (A huge proof of Allah). – Beirut: Dar al-jil. Vol.1. – P. 359.
8. Ali ibn Muhammad al-Amidi. (1984). Al-Ihkam fi usul al-Ahkam (Strengthening the foundations of the decree). Beirut: Dar al-Kitab al-arabi. Vol. 4.
9. Kenshilik, T. Kairbekov, N. Okan, S. (2020). Istihsan methodology synyn ukim shygaru roly (The role of the istihsan methodology in the decree). Master of Arts thesis. Nur-Sultan: Historical sciences. Philosophy. Religion Series. № 3 – P.132.
10. Muhammad Ali Muhammad al-Sulaimi. (2004). Al-istidlal bil-istihsan fi masail al-ibadat inda al-hanafia. (Risala Magistir). Ar-Riyad: Gamiat al-malak sugud. – P. 172.
11. Muhammad ibn Abdurrahman ibn Ahmad ibn Muhammad ibn abi Bakr al-Asfahani. (1986). Bayan al-muhtasar sharh Muhtasar ibn Hajib (Abbreviated of ibn Hajib). Makkah: Jamie um al-Kura.
12. Muhammad ibn Ahmad ibn abi Sahl al-Sarahsi. (1989). Al-mabsut (Expanded). – Beirut: Dar al-Maarifat. – Vol.1 – P.256.
13. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarahsi. (1989). Al-mabsut (Expanded). – Beirut: Dar al-Marifat. – Vol. 3 – P. 220.
14. Muhammad ibn Ali ibn al-Taiib Abu al-Husain al-Basri. (1983). Al-Mutamad (Support). – Bairut: Dar al-kutub al-ilmiat. Vol.10
15. Muhammad ibn Idris ash-Shafi. (2006). Ar-Risala (Letter). – Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiya. – P. 788..
16. Paltore, Y., Zhusupbekov, Zh. (2016). Arabsha-qazaqsha sozdik (Arabic-Kazakh dictionary). – Almaty: Nur-Mubarak baspasi. – 918 b.
17. Sa'du ad-din Masgud ibn Umar at-Taftazani. (2009). Sharh at-taluih ala at-taudih (Explanation the concept of explanation). – Beirut: Maktaba al-'asriat. Vol.2 – P. 423.
18. Uahbatu al-Zuhaili. (1982). Usul al-fiqh al-islami (Fundamentals of Islamic jurisprudence). – Damask: Dar al-fikr. – Vol.2 – P. 496.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-5330-9437>
e-mail: azamat.jamashev@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0000-08751-4503>
e-mail: Kalibekbirzhan1990@gmail.com

МЕШІТ ИМАМЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚОҒАМНЫҢ ТҰРАҚТЫЛЫҒЫ МЕН ДАМУЫНДАҒЫ ЫҚПАЛЫ

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

Қалибек Біржан
Исламтану мамандығының
магистранты,
Нұр-мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті,
Алматы қ., Қазақстан

إمام المسجد وتأثيره على استقرار المجتمع وتنميته

أزمات شوتبايفيتش جاماشيف
أستاذ مشارك في علوم الفلسفة
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

بيرجان كاليبيك
طالب ماجستير في تخصص الدراسات الإسلامية
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

THE MOSQUE IMAM AND HIS INFLUENCE ON THE STABILITY AND DEVELOPMENT OF SOCIETY

Azzamat Shutbaevich Zhamashev
PhD in Philosophy, Associate Professor
Egyptian University of Islamic Culture
Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

Birzhan Kalibek
Master's Student in Islamic Studies
Egyptian University of Islamic Culture
Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

ИМАМ МЕЧЕТИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА СТАБИЛЬНОСТЬ И РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВА

Жамашев Азамат Шутбаевич
Кандидат философских наук, доцент
Египетский университет исламской
культуры «Нур-Мубарак»
г. Алматы, Казахстан

Қалибек Біржан
Магистрант по специальности «Исла-
моведение» Египетский университет
исламской культуры «Нур-Мубарак»
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Тілдік тұрғыдан алып қарағанда имам «өзіне ерілетін тұлға» деген мағынаны білдіреді (Әл-Жәуһәри, 1987: 5-1865). Ислам тарихында халыққа бағыт-бағдар беріп, оларды басқарып отыратын адамдар имам деп аталған. Алла елшісі (с.а.с.) соңынан ерген мұсылмандардың имамы болды. Діни және дүниелік тіршілікке қатысты барлық жұмыстардың жауаптысы Алла елшісі (с.а.с.) өзі болды. Алла елшісі (с.а.с.) дүниеден өткеннен кейін келген халифалар да үммет үшін имам болып есептелді (Sabri, 2002: 178). Яғни ол замандарда имам мемлекеттің барлық тыныс-тіршілігіне, тіпті діни амалдары үшін де жауапты басшы болатын. Ал күнімізде имам сөзі дін саласындағы қызмет атқаратын кадрларға қолданылатын бір термин халіне келгендігін көреміз. Демек имам дегеніміз біздің елімізде мешітте жұмыс атқаратын дін қызметкер болып табылады. Олай болса осы мақаламызда имамның қызметіне және оның қызметі арқылы қоғамның тұрақтылығы мен дамуындағы орны мен маңызын кішігірім тақырыптарға бөліп айқындайтын боламыз.

Түйін сөздер: Имам, халифа, басшы, үммет, мешіт.

الملخص: الإمام لغةً هو «الشَّخص الَّذي يُقتدى به». وفي تاريخ الإسلام يُطلق على الأشخاص الَّذِينَ يَقُومُونَ النَّاسَ وَيَهْدُونَهُمْ اسمَ الأئمة. وأصبح رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إمامًا لمن تبعه من المسلمين. وكان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مسؤولًا عن جميع الأعمال المتعلقة بالحياة الدِّينية والدُّنيوية. والخلفاء الَّذِينَ جَاءُوا بَعْدَ وَفَاةِ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كانوا يَعْنُونَ أيضًا أئمةَ الأُمَّة؛ أي أَنَّ الإمامَ في تلك الأوقات كان هو القائدَ المسؤولَ عن حياة الدَّولة كُلِّهَا، حتَّى الممارسات الدِّينية. واليوم نرى أَنَّ كلمةَ الإمام أصبحت مصطلحًا يطلق على العاملين في المجال الدِّيني. فالإمام هو رجل دين يعمل في مسجد في بلادنا. ولذلك سنحدِّد في هذه المقالة مكانة وأهميَّة عمل الإمام واستقرار المجتمع وتطوُّره من خلال عمله، وسنُبيِّن في هذا المقال.

الكلمات المفتاحية: الإمام، الخليفة، القائد، المجتمع، المسجد.

Abstract. From a linguistic perspective, the term imam means «a person who is followed». Historically in Islam, individuals who guided and led the community were referred to as imams. The Messenger of Allah (peace be upon him) served as the imam for the Muslims who followed him, overseeing both their religious and worldly affairs. Following his passing, the caliphs who succeeded him were also regarded as imams of the ummah, embodying leadership that extended to all aspects of state governance and religious life. In contemporary times, however, the term imam has evolved to denote religious personnel, primarily clerics who serve in mosques. In our society, an imam is typically viewed as a religious leader responsible for mosque-related duties. This article aims to analyze the multifaceted role of the imam by breaking it down into key aspects, highlighting its significance in fostering social stability and contributing to the development of society.

Keywords: Imam, caliph, leader, ummah, mosque.

Аннотация. С лингвистической точки зрения слова имам означает «человек, за которым следуют». В истории ислама имамами называли людей, которые направляли общину и вели её за собой. Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) был имамом для мусульман, последовавших за ним, и отвечал за все вопросы, связанные как с религиозной, так и с мирской жизнью. Халифы, которые пришли после смерти Посланника Аллаха (мир ему и благословение Аллаха), также считались имамами уммы. То есть в то время имам был руководителем, ответственным за все аспекты жизни государства, включая религиозные обряды. Сегодня мы наблюдаем, что слово имам стало термином, обозначающим религиозных служителей, работающих в области религии. Таким образом,

имам – это священнослужитель, выполняющий свои обязанности в мечети в нашей стране. В данной статье мы определим место и значение деятельности имама, а также её роль в укреплении стабильности и развитии общества, разбив её на отдельные аспекты.

Ключевые слова. Имам, халиф, лидер, община, мечеть.

КІРІСПЕ

Еш күмәнсіз әр салада өзінің жұмыстарын жақсы көріп істейтін, өмірін сол салаға арнаған майталман мамандар бар. Дегенмен сол мамандардың арасында дін саласына жауапты имамдардың жөні бір бөлек. Өйткені халықпен етене жақын араласып, адамдардың дүниелік және ақыреттік мәселелерін реттейтін, әрі қоғамды жақсы жаққа қарай өзгертуде айтарлықтай ықпалы бар топтың мешіт имамдары екені сөзсіз. Араб тілінде «алдында тұру, басшылық ету, намазда жамағатқа имам болу» деген мағынаны білдіретін (إمام) етістігінен туындайтын имам сөзі термин ретінде «жамағатпен оқылатын намазды өткізетін кісіге» айтылады. Сондай-ақ «мемлекет басшысы, халифа» деген мағынаны да білдіреді. IX ғасырдың орталарында Андалусия елінде мемлекет басшысы мен намазды өткізетін имамның ара-жігін ажырату үшін екіншісіне (صاحب الصلاة) «намаз өткізетін имам» деп айтыла бастаған (Sabri, 2000: 178).

Кез-келген мұсылман адам ислам дінін тереңінен түсіне алмайтындығы мәлім. Осы себепті қоғамда белгілі адамдардың дін саласындағы арнайы маман ретінде жетілуі тиіс. Алла Тағала осы ақиқатты нұсқап, құран аятында былайша баяндайды: «(Уа, мүміндер!) Араларында (ел-жұртты) ізгілікке шақырып, жақсылықты бұйыратын һәм жамандықтан тыятын бір қауым болсын. Міне, солар – (екі дүниеде де) азаптан құтылып, мақсат-мұратына жеткендер» (Әкімханов, 2015: 104-5). Демек Алла Тағала мұсылмандардың

ішінде оларға көшбасшы болатын, бірлік пен татулықты қамтамасыз ететін, жақсылыққа шақырып, жамандақтан қайтаратын, адамдарды исламға шақыратын бір әлеуметтік бақылаушы механизмнің болуын талап етеді. Бұл талап орындалмаған жағдайда сол қоғамдағы барлық мұсылмандар жауапқа тартылатындығы ортаға шығады (Hayreddin, 2006: 1-646). Тақырыптың өзектілігін осы тұрғыдан алып қарап, сол механизмнің қызметін атқарып жүрген күніміздегі мешіт имамдарының қоғамның тұрақтылығы мен дамуындағы ықпалын анықтайтын боламыз.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Халықты жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтаратын, сондай-ақ Алланың хақ дінін халыққа насихаттап жүрген мешіт имамдары туралы зерттеу жұмыстары ақырындап жарыққа шыға бастады. Мысалы «Қазақстандағы имам имиджі» (Наурузалиев, 2022), «Нажмуддин ән-Нәсәфи және оның имамдық мәселесіндегі концепциясы» (Жамашев, 2022), «Заманауи имамдардың қоғамдағы орны» (Жамашев, 2024) секілді мақалалар мен диссертациялық жұмыстарды атап айтуға болады. Сонымен қатар шетелдік зерттеушілердің күніміздегі мешіт имамдары туралы жан-жақты зерттеп жазған: «Türk toplumunda imam imajı: İstanbul örneği» (Ahmet, 2008), «İmamın gözünden imamlık mesleğinin toplumsal statüsü» (Habip, 2018), «إمامة المسجد فضلها وأثرها في الدعوة» (Әл-Фабләни, 1993), «إمام المسجد ومقاماته العلمية» (Muhammad Bashar) т.б. көптеген еңбектерді кездестіре аламыз. Қазіргі

қоғамымыздағы діни ахуал жағдайында ішкі тұрақтылықты және рухани тұтастықты сақтауда имамның ролі зор. Сондықтан да осы мақаламыз арқылы мешіт имамдарының қызметі мен маңызы туралы зерттеу жүргізіп, имам имиджінің қалыптасуына үлес қосуды мақсат еттік.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақалада Алланың дінін насихаттаушы мешіт имамдарының өткені мен бүгініне, тарихи кезеңдердегі атқарған қызметтеріне тоқталдық. Сонымен қатар дін насихатшысының шарият мақсаттарын баяндап, ағартушылықпен айналысатын, халыққа тура жолды көрсететін тұлға екендігін негіздеуге тырыстық. Зерттеу жұмысының әдіснамалық негізіне тарихи және объективті, анализ-синтез, тарихи салыстырмалы талдау және феноменологиялық тәсілдер қатар қолданылады.

Негізгі бөлім

Мешіт имамының құлшылық мақсаттары мен маңыздылығын танытуы

Мешіт имамының ең маңызды міндеттерінің бірі ол мешітте жамағатқа бес уақыт намаз бен жұма намаздары, айт намаздарын өткізіп, сонымен қатар басқа да діни жоралғыларды жүзеге асырып отыру. Осы қызметі арқылы ол мешітті көркейтушілердің қатарынан болып есептеледі.

Алла тағала құранда былай дейді: **«Алланың мешіттерін тек Аллаға және ақиретке иман келтірген, намазды кемеліне жеткізіп үзбей әрі уақытылы оқитын, зекетті толық беретін, сондай-ақ Алладан өзге ешкімнен именбейтін шынайы мүміндер ғана лайықты деңгейде көркейте алады. Міне, солар тура жолдан таймай, мақсат-мұраттарына жетуге үміт ете алады»** (Әкімханов, 2015: 9-108).

Мешітті көркейту дегеніміз мешіт ғи-

маратын салумен шектелмейді. Мешітті көркейту мешіттің жамағатқа толуымен, қасиетті құранның оқылуымен, Алланың еске алынуымен, ғылыми сабақтардың оқылуы секілді амалдармен көркейе түспек. Мешітті көркейту деп осыны айтуға болады. Ал бұл айтылған амалдардың ешқайсысы орындалмаса, әрі онда мұсылмандардың мәселелері мен қиыншылықтарына шарият талаптарына сай түрде бағыт-бағдар беріп отыратын білікті имам отырмаса, бұл зәулім сарайдың қандай пайдасы болмақ?! Бәлкім мешіт имамы өзінің міндеттерін толық қанды өтей алуы үшін басқа салалармен айналыспай, сауда-саттық сынды кәсіп түрлеріне кетіп қалмастан, өзін толығымен Алланы зікір етуге, намаздарды өткізуге, ғылым мен білімнің, сондай-ақ ізгіліктің адамдар арасында таралуына арнағаны жөн. Бұл ұстаным құранда былайша зікір етілген: **«Сонымен қатар, мүміндердің (бір мезетте) жаппай жорыққа аттанғаны да орынсыз. Ендеше, әр елден (әр қоғамнан, әр рудан) бір топ адам қалып діни ілімдерді бүге-шігесіне дейін терең меңгеріп, жорыққа аттанғандар қайтып оралғанда, жат қылықтардан, күнә атаулыдан аулақ жүруі үшін оларды ескертуі (яғни, оларға жөн сілтеп, уағыз-насихат айтуы һәм шарият талаптарын үйретуі) керек емес пе?!»** (Әкімханов, 2015: 9-122).

Мұсылман адам мешітке күніне ең кемі бес мәрте барады. Ал бұл мешіт имамы үшін оларға діни тәрбиені, діни сенім негіздерін және шарият мақсаттарын тереңінен ұғындыра алуы үшін үлкен мүмкіндік. Осы орайды пайдалана отырып, мешітке келген жамағаттың жан тазалығы мен тән тазалығын қалыптастыруға әрекет жасай алады. Сондай-ақ, адамдар арасындағы бауырмалдық пен сыйластықтың артуына тікелей әсер ете алмақ.

Кез-келген іс-әрекеттің мақсаты айқындалған кезде жетуі мен жемісі де қол жетімді бола түспек. Сондықтан имамның жамағатына жеткізуі тиіс исламдағы құлшылық-ғибадаттың анықтамасына және мақсаттарына тоқталайық.

Ғибадат деп мүкәлләфтің Аллаға жақындау әрі мойынсұну мақсатында орындайтын белгілі қалыптағы сөздер мен амалдардың жиынтығына айтылады. Мақасид кітаптарында: «(الأصل في) (العبادات التوقيف) Ғибадаттардағы негізгі мән берілетін нәрсе оның Алла Тағала тарапынан бекітілгендігі» деген қағиданы көреміз. Яғни ғибадаттар егжей-тегжейлі айқын әрі белгілі. Оның бекітілуі мен баяндалуын құран аяттары мен Алла Елшісінің (с.а.с.) сүннеттерінен көре аламыз. Ғибадаттар ақырет күніне дейін орындалуы тұрақты әрі жалғасымды түрде бекітілген. Оның мазмұны мен құрылымына өзгерістер жасауға болмайды. Яғни исламдағы бекітілген құлшылық-ғибадаттарға өзгерістер енгізіп, кемітуге немесе арттыруға рұхсат жоқ. Мысалы бес уақыт намазды алты уақыт етіп арттыруға, екі уақытқа қысқартуға немесе оның шарттары мен руқундарын өзгертуге немесе ауыстыруға болмайды. Мүкәлләфқа текқана шарифи бұйрыққа талап етілгендей амал ету керек. Демек құлшылық-ғибадаттағы Алла Тағаланың мақсаты құлдарының нәпсі қалауларына ерместен, еш өзгерту жасамастан Жаратушының бұйырғанындай және талап еткеніндей Оған итағат етіп, құлшылық жасаулары. Шарифат мақсаттарына қатысты танымал қағиданың осы себепті бекітілгендігін түсінеміз: «(لا يُعبد الشارِع إلا بما شرع)» Шарифат иесіне (Алла Тағалаға) тек Өзі бұйырғанындай құлшылық етіледі. (Әл-Хадими, 2001: 166).

Мақасит ілімінің негізін қалаушыларының бірі даңқты ғалым әш-Шатиби

өзінің әл-муафақат атты кітабында былай деп айтады: «Ғибадаттардың негізгі мақсаты Алла Тағалаға бағыну, Оған қарай бет бұру, Оның алдында иілу, Оның үкімдеріне бойсұну. Сонымен қатар құлдың Алласын еске алып, жүрегімен және бүкіл дене мүшелерімен Онымен бірге болуы және ғапылдыққа түспестен Алланың назарында екендігін сезініп, әрдайым Раббысының разылығына бөленуге, Оған жақындататын амалдарды жасауға бар күш-жігерін салуы». (Әш-Шатиби, 1997: 2-383).

Жоғарыда айтып өткеніміздей исламдағы құлшылық-ғибадаттардың негізгі мақсаты Алла Тағалаға бойсынуды және Оған құлдық етуді жүзеге асыру. Алайда бұл дегеніміз құлшылық-ғибадаттың игіліктер мен хикметтерді және басқа да пайдаларды қамтитын қосымша мақсаттардан бос екенін білдірмейді. Жоғарыда көзделген нәрсе құлшылық-ғибадаттың бекітілуінің және тұрақтылығының Алла тарапынан екендігі. Яғни оның уақыт пен мекеннің өзгеруіне байланысты өзгеріп кетпейтіндігі. Өйткені адам баласы қожайынының тапсырмасын талап еткендей түрде орындағанда ғана өзінің міндетін орындаған болады. Қожайын құлынан су сұрағанда, құлы оған бал беретін болса, ол қожайынына бойсұнған болып есептелмейді. Өмір бойы үзіліссіз ораза ұстаған адам да Аллаға ең жақын немесе құлшылық жасаушы болып саналмайды. Себебі оның әрекетінің Алланың бұйрығына сәйкес келмеуінде жатыр. Ал ораза ғибадаты болса адамның бүкіл өмірі бойынша ұстауға емес, белгілі уақыттарда ғана ұсталуға бұйырылған. Алла Тағаланың бұйырған уақытында және талап еткен түрінде оразасын ұстаған құл әуелі Алла Тағаланың әміріне бойсұнушы болуымен қатар ораза арқылы тақуалыққа қол жет-

кізе алады. Жағдайы жақсы мұсылман ораза ұстау арқылы тұрмысы төмен, қарны аш адамдардың жай-күйін жақсы сезініп, оларға деген мәмілесінде жақсы жаққа қарай өзгертуі сынды көптеген қосымша игіліктерге жетуі мүмкін. Шарифаттың осындай нәзік тұстарын мешітке келіп-кететін жамағатқа және жалпы халыққа айтып, жеткізу мешіт имамының дәріптейтін маңызды жұмысының бірі екені анық. Нәтижесінде халықтың діни сауаттылығын арттырып, құлшылықтарына бекем болуына әсер етеді (Әл-Хадими, 2001: 167)

Мешіт имамының шарифат ілімдерін толық меңгеруі

Исламда оқыту мен білім берудің мешіттермен өте тығыз байланысы бар. Алла Елшісі (с.а.с.) мешітте сахабаларына әрі намаздарын оқытты, әрі исламның қағидаларын оларға түсіндіре отырып таблиғ жасады. Яғни Алла Елшісі (с.а.с.) сахабаларының мұғалімі болды. Сахабалар мешіттің ішінде ілім мәжілістерін жасап, Алла Елшісінің (с.а.с.) тәлімі мен тәрбиесін бойларына сіңірген. Сондай-ақ қамқоршылары жоқ, кедей сахабалардың тұратын, Пайғамбар мешітінің жанындағы «суффа» деп аталатын оқу орнының салынуы мешіттің білім беру тұрғысынан өте жоғары деңгейге көтерілгендігінің көрсеткіші. Пайғамбарымыздың (с.а.с.) заманынан бері мешіттердің медресе секілді білім беру жұмыстарымен айналысуы, сол «суффа» медресесіндегі үрдістің жалғасы екендігі сөзсіз (Ahmet, 2016: 202).

Мешіт имамының бойында табылуы тиіс маңызды сипаттардың бірі – білімділік. Білім мен таным қабілеті дінді жеткізудің негізгі шарттарынан саналады. Діни білім, Алла Тағаланың кітабы мен Пайғамбарымыздың (с.а.с.) сүннеті-

не сүйенеді. Сондықтан, ең әуелі Алланың сөзі – қасиетті Құранды жетік білуі тиіс. Құранның сөзімен қоса, мәні мен мағынасын да дұрыс ұғуға тырысуы, бұл тұрғыда мағынасы мен тәпсірлері туралы еңбектерді қарауы қажет. Бұдан бөлек сүйікті Мұхаммед Пайғамбарымыздың (с.а.с.) өмірі, хадис-шәріптері, ислам ақидасы мен ислам ғылымхалы (фикһ), араб тілі әрі жалпылама ислам тарихынан хабардар болуы қажет (Тағанұлы, 2023: 160).

Мешіт имамы дін негіздерімен қатар өз ғасырындағы ғылыми жаңалықтардан хабарсыз қалмауы қажет. Ғылым қарыштап дамыған қазіргі таңда, адамдар айтылған кез-келген жайтты ақыл-ой елегінен өткізіп, қисынмен құпталуына көбірек мән береді. Сондықтан дін насихатшылары танымдық деңгейде болса да, қазіргі заманғы ғылым мен техника саласындағы жаңалықтардан хабардар болуы қажет. Сонымен қатар кез-келген қоғам үшін қажетті саналатын философия, психология, әлеуметтану, саясаттану, секілді ғылымдардың негіздерін игеріп, өзі бірге өмір сүріп отырған халықтың мәдениеті мен дәстүрін, өткені мен кеткенін, бүгіні мен болашағын, даму үрдістерін бағамдап отыруы шарт. Жұртты исламға шақыру мәселесінде қазіргі дамыған технология мүмкіндіктерін де тиімді пайдалана білген жөн. Бүгінгі күні спутник жүйесі, телекоммуникация, теледидар, телефон, әлеуметтік желі, факс пен электронды почта секілді жүйелер арқылы бір хабар қысқа уақытта әлемнің түкпір-түкпіріне тарауда. Кітап, журнал, мерзімді БАҚ басылымдары да дінді насихаттауда айтарлықтай мәнге ие. Қазіргі мешіт имамдары осы дамыған технология мүмкіндіктерін тиімді пайдалана білуі тиіс. Барлық талаптарын сақтай отырып жасалған дін қызметкерінің жұмысы, міндетті түрде

нәтижелі болмақ. Осылайша мешіт имамы өзі қызмет ететін мешітін жамағаттың білім алатын білім ордасына айналдыра білуі тиіс (Тағанұлы, 2023: 164-165).

Мешіт имамының қоғамдық тәрбиеге қосатын үлесі

Қоғамдық тәрбиемен айналысу мешіт имамына ең лайықты міндет. Өйткені қоғамдық тәрбие сол қоғамдағы өмір сүріп жатқан барлық адамдар үшін тура жолға түсудің және бақыт пен берекенің негізгі факторларының бірі. Ал мешіт имамы осы мақсатқа пайдасын тигізуі үшін мешітті қоғамдық қызметтердің яғни қайырымдылық шараларының, пақырлар мен міскіндерге жәрдем берілетін, ғибадаттардың өтелетін және білім берілетін, халықтың руханиятын оятып, имандылықты насихаттайтын кеңсеге айналдыра алуы керек.

Ислам мәдениетінің қалыптасуындағы ең маңызды фактордың мешіттер екені еш күмәнсіз. Мұхаммед пайғамбарымыздың (с.а.с.) 622 жылы Мәдинаға hijret жасауымен басталған кезеңнің ең көп назар аудартар тұсы, қалаға бармастан Құбада, одан кейін Мәдинада алғашқы істеген ісінің мешіт тұрғызуы болды. Әсіресе Мәсжиду ән-Нәбәуи деп аталатын Мәдинадағы мешіттің айналдырған он жылдың ішінде тарихи оқиғаларға куә болғандығын көреміз. Пайғамбар мешіті Алла Елшісінің (с.а.с.) басшылығымен текқана діни мақсатта пайдаланылатын бір ғимарат емес, әлеуметтік, мәдени іс-шаралар мен сот істерінің қаралатын, сондай-ақ халықтың бүкіл мәселелерінің талқыланатын, қажеттіліктерінің өтелетін орталығына айналғандығын көреміз. Күнімізде «дін қызметкері» деп аталатын мешіт имамдары сол заманнан бері әр кезеңде көптеген жауапты қызметтерді атқарып отырған (Mefail, 2014: 41). Мешіт имамдарының қоғамдық тәрбие-

ге қосқан үлесінің ең жарқын мысалын Осман империясындағы елді мекендер мен қалалардың қалыптасу барысынан көруге болады. «Осман империясы кезеңінде мешіттер ауылдар мен кенттердің орталығына салынатын. Бір жерде бір ауыл немесе қалашық салынатын болса, әуелі ол жерге мешіт салынып, айналасына үйлер мен ғимараттар қатар тізіліп салына бастайтын. Көп жағдайда мешіттер ең биік жерге салынып, оның айналасына медреселер мен білім ошақтары, емханалар, ұстаханалар, монша, базар секілді құрылыс нысандары салынатын. Оның айналасына жоспарлы түрде адамдардың тұрғылықты үйлері салына бастайды. Мешітке құрмет ретінде ол ғимараттар мен үйлердің биіктігі мешіттің биіктігінен асырылмайтын (Nurullah, 2020: 7). Мешіттер негізге алына отырып салынған бұл елді-мекендер мен қалашықтардағы ең негізгі адам мешіт имамы саналатын. Ол сол аймақтарға жауапты қазының өкілі саналатын. Имамдар өзіне қарасты елді-мекендегі барлық адамдарды танып, олардың әлеуметтік жағдайларынан толықтай хабардар болулары тиіс. Байлар мен кедейлер, үйленгендер мен бойдақтар, сырттан келіп кететін жолаушылар мен қонақтар барлығының мәліметі имамның хабардар болуы тиіс міндеті болды. Халықты сауаттандырып, мешіт пен халық жиналатын орындарды үгіт-насихат жасау және балаларды оқыту олардың жұмысы болды. Сонымен қатар елді-мекендердегі жаңарту жұмыстары жасалатын нысандар имамдардың бастамасымен жүзеге асатын. Мешіт, медресе, ауыз су құдықтарының жөндеуден өтулері, ауылға кіретін арық сулары, көшелердің тазалығы сынды жұмыстардың барлығы имамның жауапкершілігінде болатын. Сондай-ақ, елді-мекендердегі өтетін жиналыстар-

дың барлығында мешіт имамның қатысуымен жүзеге асатын» (Nurullah, 2020: 9-10). Тарихи деректер ислам әлемінің қай түкпірінде болсын, мешіт имамдары халықтың ең сенімді, жанашыр жақынына айналып, ауыз толтырып айтарлықтай қызметтер етіп келгендігімен толы. Жеке адамдардың өмірі, отбасылық мәселелер, елдің ынтымағы мен бірлігінде, Пайғамбар мирасы болған имамдық қызметті арқалаған тұлғалардың еңбегі ұшан теңіз.

Тәуелсіздіктен кейінгі жылдары Қазақстандық мұсылман жамағатының бірлігін сақтау, рухани иммунитетті күшейтіп, халықтың діни сауатын арттыруда ең үлкен жауапкершілік Қазақстан мұсылмандары діни басқармасына түскені, ҚМДБ құрамындағы мешіттердегі үгіт жұмыстары арқылы белгілі бір деңгейде халықтың сенімін дұрыстауға зор еңбек сіңіргені белгілі. Azattyq Ruhy ақпараттық сайтында Бас мүфти Наурызбай қажы Тағанұлы ҚМДБ-ға филиал болып тіркелген 2752 мешіт бар екенін айтты (Темірхан, 2024). Сол мешіттердегі қызмет қылып жатқан имамдар мен ұстаздар ҚМДБ-ның жыл сайынғы жоспары бойынша қоғамдық тәрбиеге қатысты көптеген игі шараларды атқаруда. Атап айтсақ: «Дін мен дәстүр», «Ізгі қоғам», «Ихсан және насихат», «Діни оқу ағарту» және «Жат діни ағымдардан сақтандыру» бағытында халықпенен етене араласып, қыруар жұмыстарды жасап келеді.

Ислам қоғамының бір болуы, өзара ынтымақтастықта болу және қуатты болуы үшін әртүрлі факторлардың әсері болатыны сөзсіз. Бәлкім сол факторлардың ішіндегі ең маңыздысы бір қоғамда өмір сүріп жатқан адамдардың ұлттарына, әлеуметтік статустарына және өмір сүру дағдыларына қарай бөлінбеулері. Алла тағала осы бір ақиқатты былай баяндайды: **«Уа, адамдар! Шүбәсіз, сендерді бір ер**

мен бір әйелден жараттық. Сондай-ақ сендерді бір-біріңмен танысып, табысуларың (һәм біріңе-бірің қамқоршы дос болып, өзара жәрдемдесіп, тату-тәтті өмір сүрулерің әрі жер бетін көркейтулерің) үшін сан алуан ұлыстар мен руларға бөлдік. Біле білсендер, Алланың алдындағы ең ардақтыларың – ең тақуаларың (яғни, Аллаға тағзым етуде, иман келтіруде әрі мойынсұнуда ең алда болғандарың)! Шүбәсіз, Алла – Алим (барлық нәрсені, соның ішінде, сендердің жай-күйлерінді һәм не істеп, не қойып жүргендерінді толық білуші), Хабир (бәрінен толық хабардар болушы)» (Әкімханов, 2015: 49-13).

Осылайша бұл қоғам бір бүтін дене іспеттес болмақ. Ол дененің бір ағзасы сырқаттанса, басқа ағзаларының да ұйқысы қашып, басы ауырып, онымен бірге болмақ. Имам Муслим өзінің сахих жинағында Нұғман ибн Бәширден риуят қылып, Алла елшісінің былай деп айтқанын жеткізеді: *«Мұсылмандар бір-біріне бауырмалдықта, мейірімділікте, қарым-қатынаста бір бүтін дене іспеттес. Егер оның бір ағзасы ауырса, қалғаны ұйқысыз және ыстығы көтерілуінде онымен бірге болады»*, – деген (Муслим, 1955: 2586). Демек мешіт имамының бүкіл амалдары осы мақсатқа негізделуі тиіс. Нәтижесінде ислам қоғамы басқа дін өкілдерінің қоғамымен байланыс барысында үнемі қуатты және берік болып қалмақ. Мешіт имамы ел ішінде болып тұратын қиыншылықтар мен бүліктер орын алатын өтпелі кезеңдерде адамдардың сөзіне құлақ асатын, келіп жөн сұрайтын, бейбітшілік пен тұрақтылықтың жаршысына айналары ақиқат.

Ақпараттық кеңістіктегі имамның орны

Мешіт имамы көптеген ақиқаттар мен хабарларды мұсылман жұртшылығына жеткізе алады. Оның бұл ақпараттары өте

сенімді хабар болмақ. Өйткені ол ақпараттар мешіт имамы тарапынан жарияланып отыр. Мешіт имамынан да сенімді, әрі өтімді болатын басқа бір ақпарат құралы жоқ деуге болады. Осман халифатының заманында орталықтан келген ресми қарарлар мен жолдаулар мешіт имамы арқылы халыққа хабарланатын (Mefail, 2014: 48). Себебі мұсылмандар күніне мешітке ең кемі бес мәрте барады. Өздері ұйып намаз оқитын, сөзіне құлақ асатын, сабақтарына қатынасып, әр түрлі әлеуметтік іс-шараларына бірге ортақтасып жүретін имамдарынан ақпараттарды жеңіл түрде қабылдайтын мүмкіндіктері бар. Осылайша имам мен жамағаттың арасында, басқа қоғамда табылмайтын ерекше берік байланыстың орнайтыны сөзсіз.

2000-жылғы мәліметтерге қарағанда АҚШ-тағы жеке басқа қатысты қиындығы бар адамдардың 39% -ы дін адамдарының жәрдеміне жүгінгендігі тіркелген. Бұл көрсеткіш психиатрлар, психологтар, дәрігерлер, отбасы мамандары және әлеуметтік білім беру мамандарынан алынған жәрдемнің барлығының жиынтығынан асып түскен. Тағы бір зерттеулерде христиан дін адамдарының уақытының 10% -дан астамы діни үгіт-насихат пен кеңес беруге жұмсалатындығы тіркелген (Köylü, 2017: 78). Бұл көрсеткіштер Батыс әлемінде діни мамандардың кеңесіне жүгіну кең етек алғандығын білдіреді. Бұл үрдісті мұсылман қоғамынан да көре аламыз. Адамдардың бастарына келген түйткілді мәселелерді мешіт имамдарының кеңесіне жүгіну арқылы шешуге тырысатынын айтуға болады.

Қандай да бір оқиға орын алып, мұсылман жұртшылығы хабардар болуы

қажеттілігі туындағанда, жамағат мешітке жиналады. Мешіт имамы оларға мәселенің мән-жайын баяндап, олар үшін шарият талаптарына сай дұрыс бағыт-бағдар бере алады. Осы тұрғыдан мешіт имамының ақпараттық кеңістіктегі орны мен салмағын айқын көре аламыз. Имамның бұл қызметінің қоғамның тұрақтылығы мен бейбітшілігіне, түйткілді мәселелердің уақытында шешіліп отыруына айтарлықтай салмағы мен орны бар екендігі айқындалады.

Қорытынды

Қорытындылай келе айтарымыз мешіт имамының қоғамдағы алатын орны орасан зор. Ол өзінің қызметін исламның негізгі шарттары мен қағидаларына сай жүргізетін болса, оның қоғамның жақсы жаққа қарай өзгеруіне, дамып жетілуіне тигізер үлесі ұшан-теңіз болмақ. Оның негізгі қызметі тек қана мешітте атқарылатын діни рәсімдер мен жоралғылар деп айтуға келмейді. Бұл міндеттері оның атқаратын қызметінің бір тармағы ғана. Ал оның қоғам үшін тигізер пайдалары мен қызметтері әртүрлі болмақ. Имам мұсылман қоғамы үшін шуақ шашатын шырақ, қоғамның дамуы мен алға қарай жылжуы үшін жол нұсқайтын дана, бойынан ғылым мен білім тарайтын, тыныштық пен берекенің, бейбітшіліктің мәйегі болып табылады. Осы зерттеуімізде имамның сол қырларына кеңінен тоқталып, ертеде әлемді басқарған мұсылман жұртының өркениеті мен мәдениетіне қауышуы үшін имамның орнының қаншалықты маңызды екендігін көрсетуге тырыстық.

Әдебиеттер

1. Ahmet, A. (2016/1). Tarihi süreç içinde cami ve fonksiyonları üzerine bir deneme // Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – C. 15. – Sayı 29. – S. 179-211.
2. Ahmet, H. K. (2008). «Türk toplumunda imam imajı: İstanbul örneği» Yüksek lisans tezi. – İstanbul.
3. Habip M. (2018). «İmamın gözünden imamlık mesleğinin toplumsal statüsü» Yüksek lisans tezi. Mersin Haziran.
4. Hayreddin, K. Sadrettin, G. Mustafa, Ç. İbrahim, K. D. (2006). Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri. – Ankara: DİB Yay., – C.1. – S. 646.
5. Köylü M. (2017). Ruh sağlığı ve din: Batı toplumu açısından bir değerlendirme. – İstanbul: Dem Yayınları. – S. 78.
6. Mefail, H. (2014). Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair // Tesam Akademi Dergisi. 41 б.
7. Nurullah, A. (2020). Dini danışman ve manevi rehber olarak imamların mahalle yaşamına sağlayabileceği katkı üzerine // Adiyaman üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi. Sayı 35. – Ağustos.
8. Sabri, M. K. (2000). «İmam», DİA. – İstanbul: T.D.V. Yay. – C.22.
9. Әкімханов, А.Б., Анарбаев Н.С. (2015). Құран кәрім түсіндірмелі аударма – Алматы: «Көкжиек» баспасы. – 624 б.
10. Жамашев А., Құрманалиева А.Д., Наурзалиев И. (2022). «Нажмуддин ән-Нәсәфи және оның имамдық мәселесіндегі концепциясы» Хабаршы. Дінтану сериясы. №1 (29) Өл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті. – Алматы. – беті 15-20 бб.
11. Жамашев, А. Қалибек, Б. (2024). «Заманауи имамдардың қоғамдағы орны» «Жарқын болашақ» Республикалық ғылыми-әдістемелік журнал. – Ақпан №2(2). – 15-20 б.
12. Наурзалиев. И.Н. (2022). «Қазақстандағы имам имиджі» Магистрлік диссертация. – Алматы.
13. Тағанұлы, Н. (2023). Ислам дағуатының негіздері мен әдістері. – Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы.
14. Темірхан А. (2024). <https://azattyq-ruhy.kz/news/67247-kazakstanda-kansha-meshit-bar/amp>
15. إمام المسجد مقوماته العلمية والخلقية لدكتور سعود بن محمد البشر، الناشر: الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية، المكتبة الشاملة الشاطبي، الموفقات ٣٨٣/٢ الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الأولى، ٧١٤١ هـ - ٧٩٩١ م
16. الصحاح للجوهري الناشر: دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة ٧٠٤١ هـ - ٧٨٩١ م ٥٦٨١/٥
17. (3991 م.) (٤١٤١ هجري) عبد العزيز بن محمد العبدلاني
18. صحيح مسلم. الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة. عام النشر: ٤٧٣١ هـ - ٥٥٩١ م.
19. (٦٨٥٢)-٦٦
20. نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية ص ٦٦١، مكتبة العبيكان، ١٠٠٢/٥١٢٤١ م.

References

1. Ahmet, A. (2016/1). An Essay on the Mosque and Its Functions Throughout History. Hitit University Faculty of Theology Journal, Vol. 15, No. 29, pp. 179–211.
2. Ahmet, H. K. (2008). The Image of the Imam in Turkish Society: The Case of Istanbul. Master's Thesis, Istanbul.

3. Habip, M. (2018). The Social Status of the Profession of Imam from the Perspective of Imams. Master's Thesis, Mersin, June.
4. Hayreddin, K., Sadrettin, G., Mustafa, Ç., & Ibrahim, K. D. (2006). The Path of the Qur'an: Translation and Commentary. Diyanet Publishing, Ankara. Vol. 1, p. 646.
5. Köylü, M. (2017). Mental Health and Religion: An Evaluation from the Perspective of Western Societies. Dem Publishing, Istanbul, p. 78.
6. Mefail, H. (2014). On the Performance of Ottoman Neighborhood Imams. Tesam Academic Journal, p. 41.
7. Nurullah, A. (2020). On the Contribution of Imams to Neighborhood Life as Religious Counselors and Spiritual Guides. Adiyaman University Journal of Social Sciences Institute, No. 35, August.
8. Sabri, M. K. (2000). "Imam", in Diyanet Islamic Encyclopedia (DİA), Vol. 22. Turkish Religious Foundation Publishing, Istanbul.
9. Akimkhanov, A.B., & Anarbayev, N.S. (2015). The Holy Qur'an with Explanatory Translation. Kokzhiak Publishing, Almaty. 624 pages.
10. Zhamashev, A., Kurmanalieva, A.D., & Naurzaliev, I. (2022). Najmuddin al-Nasafi and His Concept on Imamate. Bulletin. Religious Studies Series, No. 1 (29), Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, pp. 15–20.
11. Zhamashev, A., & Kalibek, B. (2024). The Role of Modern Imams in Society. "Bright Future" National Scientific-Methodological Journal, February, No. 2(2), pp. 15–20.
12. Naurzaliev, I.N. (2022). The Image of the Imam in Kazakhstan. Master's Thesis, Almaty.
13. Taganuly, N. (2023). Foundations and Methods of Islamic Da'wah. Nur-Mubarak Publishing, Almaty.
14. Temirkhan, A. (2024). How Many Mosques Are There in Kazakhstan? Retrieved from: <https://azattyq-ruhy.kz/news/67247-kazakstanda-kansha-meshit-bar/amp>
15. Saud bin Muhammad al-Bishr. The Scientific and Moral Qualities of the Mosque Imam. Published on the website of the Saudi Ministry of Endowments, Al-Maktaba al-Shamila.
16. Al-Shatibi. Al-Muwafaqat, Vol. 2, p. 383. Publisher: Dar Ibn Affan, 1st Edition, 1417 AH / 1997 CE.
17. Al-Jawhari. Al-Sihah. Publisher: Dar al-Ilm lil-Malayin – Beirut, 4th Edition, 1407 AH / 1987 CE, Vol. 5, p. 1865.
18. Abdul Aziz bin Muhammad al-'Abilani. (1414 AH / 1993 CE).
19. Sahih Muslim. Publisher: Isa al-Babi al-Halabi Press and Co., Cairo, Published in 1374 AH / 1955 CE, No. 2586 (66).
20. Nour al-Din al-Khadimi. The Science of Maqasid al-Shariah, p. 166. Obekan Library, 1421 AH / 2001 CE.

ИСЛАМИ ГАРМОНИЯ НЕГІЗІНДЕ ЭТНОСТЫ САҚТАП КЕШЕНДІ ДАМЫТУДЫҢ ҒЫЛЫМИ ЗАҢЫН АШУ

Ораз Баймұратов

Экономика ғылымдарының докторы, профессор,
Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым академиясының академигі,
Алматы қ., Қазақстан

اكتشاف قانون علمي شامل للحفاظ على الهوية العرقية وتمييزها بناءً على التناغم الإسلامي

الأستاذ الدكتور: أوزار بايموراتوف

أكاديمي في مجمع العلوم الوطني لجمهورية كازاخستان،
مدير معهد الاقتصاد الاجتماعي والتّمول

DISCOVERING A COMPREHENSIVE SCIENTIFIC LAW FOR PRESERVING ETHNIC IDENTITY AND ACHIEVING DEVELOPMENT BASED ON ISLAMIC HARMONY

Uraz Baimuratov

Doctor of Economic Sciences, Professor,
Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan,
Almaty, Kazakhstan

ОТКРЫТИЕ КОМПЛЕКСНОГО НАУЧНОГО ЗАКОНА СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И РАЗВИТИЯ НА ОСНОВЕ ИСЛАМСКОЙ ГАРМОНИИ

Ураз Баймуратов

Доктор экономических наук, профессор,
Академик Национальной академии наук Республики Казахстан,
г. Алматы, Казахстан

Андатпа: Мақалада автордың ғылыми жаңалығы атап өтілген. Сонымен бірге дүниедегі «үйлесім мен дисгармонияның» екі жақтылығы, бір мезгілдегі рухани және материалдық категориясы қарастырылады. Рухани дүниетанымға ерекше көңіл бөлінеді. Адам өмірінің мақсаты – Жаратушымыз белгілеген өмірді тану және сынақтарынан сәтті өту. Бұл адамға мәңгілік өмір мәніне үміттенуге мүмкіндік береді.

Гармония ұғымының гуманитарлық ғылымдар үшін үлкен әдістемелік мәні бар. Жеке адам мен қоғам өмірінің екі формасына салыстырмалы талдау берілген. Гармонияны сақтаудың рөлі, оның заңдары, соның ішінде осы жаңадан ашылған заң туралы айтылады. Үйлесімділік – қоғамның әртүрлі саласындағы шынайы руханилық пен адамгершілікке негізделген іргелі байланыс, бірлік.

Гармония моделі – (D+D3) формуласы бойынша негізгі саланың қоғамның басқа үш саласымен (демография, демократия және демо-экономика) жүйелі үйлесімі. Осы салалардың біреуінің болмауы немесе артта қалуы дисгармония мен руханилықтың жоқтығын білдіреді. Үйлесімділікте жеке адамның ақылға қонымды материалдық және материалдық емес қажеттіліктері мен тілектерінен шынайы рухани қажеттіліктердің басым болуының экономикалық заңы бар.

Түйін сөздер: рухани, материалдық, даму, этникалық топ, гармония, дисгармония, үлгі, құқық, дүниетаным, демоэтика, демография, демократия және экономика.

المُلخَص: المقال يسلط الضوء على الاكتشاف العلمي للمؤلف. في الوقت نفسه، يتم استخدام فئة ثنائية العالم «الانسجام و التناظر»، والتي هي روحية و مادية في نفس الوقت. يتم التركيز على نظرة روحانية للعالم. إن الغرض من حياة الإنسان في حياتنا الأرضية يحده خالقنا ويتمثل في اجتياز اختبارات الاعتراف بنجاح في الحياة الأرضية. هذا يسمح للشخص أن يتأمل في الحياة الأبدية. الانسجام له أهمية منهجية كبيرة في العلوم الإنسانية. يتم تقديم تحليل مقارنة لشكلين من أشكال حياة الأفراد والمجتمعات. دور إنقاذ الانسجام، قوانينه، بما في ذلك هذا القانون المكتشف حديثاً. الانسجام يعني الاتصال الأساسي، والأبعاد، والتوافق، والوحدة بين مختلف مجالات المجتمع، دون أن تفشل على أساس الروحية والأخلاق الحقيقية. نموذج الانسجام هو مزيج منهجي باعتباره المجال الرئيس مع ثلاثة مجالات أخرى من المجتمع (الديموغرافيا والديمقراطية، والديمويكونومي) وفقاً لصيغة (D+D3). إن غياب أو تأخر أحد هذه المجالات يعني عدم الانسجام، والافتقار إلى الروحية والفجور، وهي أمور ضارة بشكل خاص. في الانسجام هناك قانون اقتصادي للارتقاء المهيم للاحتياجات الروحية الحقيقية على الاحتياجات المادية وغير المادية المعقولة ورغبات الأفراد.

الكلمات المفتاحية: الروحية، المادية، الحفظ، التنمية، الجماعات العرقية، الانسجام الخلاصي، التناظر، النموذج، القانون، النظرة العالمية، الديمو-إتيك، الديموغرافيا، الديمقراطية، الديمويكونومي.

Annotation: The article highlights the author's scientific discovery. At the same time, the category of duality of the world “harmony and disharmony”, spiritual and material at the same time, is introduced. Particular attention is paid to the spiritual worldview. The purpose of human life in our earthly life is determined by our Creator and is to successfully pass the tests for recognition in earthly life. This allows a person to hope for a happy eternal life.

The concept of Harmony has great methodological significance for the human sciences. A comparative analysis of two forms of life of the individual and society is presented. The role of saving Harmony, its laws, including this newly discovered law, are mentioned. Harmony means a fundamental connection, unity between various spheres of society, certainly based on true spirituality and morality.

The Harmony Model is a systematic combination of the main sphere with three other spheres of

society (demography, democracy and demo-economics) according to the formula (D+D3). The absence or lag of one of these spheres means disharmony and lack of spirituality. In harmony there is an economic law of the dominant elevation of true spiritual needs over the reasonable material and non-material needs and desires of the individual.

Keywords: spiritual, material, preservation, development, ethnic groups, saving Harmony, disharmony, model, law, worldview, demoethics, demography, democracy and demoeconomics.

Аннотация: В статье освещено научное открытие автора. При этом вводится категория дуальности мира «гармония и дисгармония», духовная и материальная одновременно. Особое внимание уделяется духовному мировоззрению. Цель жизни человека в нашей земной жизни определена нашим Создателем и состоит в том, чтобы успешно пройти испытания на признание в земной жизни. Это позволяет человеку надеяться на счастливую вечную жизнь.

Понятие Гармонии имеет большое методологическое значение для наук о человеке. Представлен сравнительный анализ двух форм жизни личности и общества. Упоминается роль спасительной Гармонии, ее законы, в том числе и этот вновь открытый закон. Гармония означает фундаментальную связь, единство между различными сферами общества, непременно основанные на истинной духовности и нравственности.

Модель Гармонии представляет собой систематическое сочетание основной сферы с тремя другими сферами общества (демографией, демократией и демоэкономикой) по формуле (Д+Д3). Отсутствие или отставание одной из этих сфер означает дисгармонию, бездуховность. В гармонии существует экономический закон доминантного возвышения истинных духовных потребностей над разумными материальными и нематериальными потребностями и желаниями личности.

Ключевые слова: духовное, материальное, развитие, этносы, спасительная гармония, дисгармония, модель, право, мировоззрение, демоэтика, демография, демократия и демоэкономика.

الحياة البشرية. الأهم بالنسبة للإنسانيات هو معرفة نقطة البداية وهي أن الغرض من الحياة البشرية، التي من أجلها خلق الناس وبأي معنى للحياة أتوا إلى هذا العالم، حدده الخالق في كتاب القرآن الكريم. تعطي الحياة الأرضية لاختبار كل شخص. والعلم يجب أن يسترشد بهذا الموقف.

إن المغزى المنهجي للبداية هو استخدام فئة ازدواجية العالم. هناك العديد من الثنائيات في المجتمع. انهم في كل مكان. أحدها هو ما يفهم من العصور القديمة حتى يومنا هذا على أنه وجود مادي وروحي.

روحانية الشخص أو عدم وجودها له أهمية أساسية. الروحانية، بالطبع، دين. لذلك ينقسم الناس في المجتمع إلى مؤمنين أو غير مؤمنين أو متشككين أو مترددين. الإيمان بالله الواحد، خدمة

هذا المقال هو استمرار لأبحاث سابقة للمؤلف من أجل الوصول إلى نتيجة منطقية في شكل اكتشاف قانون جديد للحفاظ على الجماعات العرقية وتمييزها من خلال حفظ الانسجام على أساس روحي حقيقي. لهذا السبب، يتم استخدام منشوراتنا السابقة على نطاق واسع (انظر قائمة المراجع 0102، Baimuratov. 4102، Baimuratov) ، 1102، Nizhegorodtsev ، 4102، Baimuratov. 0002، Baimuratov. 5102).

تم اكتشاف القانون الجديد لأول مرة في العلم عند دراسة الوصايا الإلهية. لقد أدرك العلم منذ زمن طويل أن الكون قد خلقه الخالق الواحد. يفتح هذا الاستنتاج طريقاً واسعاً للعلماء لاكتساب فهم أعمق للعالم والمجتمع المحيطين، لتطوير جميع مجالات

الروحي. في سيرورة الحياة. يتم الحفاظ عليها عند البعض نتيجة التنشئة، المحققة، التي تشكل أساس الانسجام؛ بالنسبة للآخرين، على العكس من ذلك، يظل غير محقق و «منسي» و يتحول دور تحديد الهدف إلى استهلاك السلع المادية – إلى ظروف الوجود البشري. مثل هذا الاستبدال للهدف الحياة عن طريق تحقيقه، لأولئك الذين دعوا بالضياح، كما يظهر من تاريخ البشرية، يؤدي إلى عواقب وخيمة (Baimuratov، 0202). لتتذكر الشعوب التي اختفت بسبب الكفر بالخالق الواحد. للأسف، هذه العلمية تجري في عصرنا!

و نتيجة لذلك، فإن القيمة الصغيرة – الحياة القصيرة القريبة، تبين أنها أكثر للضياح منها إلى اللانهاية (الحياة الأبدية البعيدة). هذا هو الثمن الفلكي للجهل و الكفر بالخالق، سعياً وراء حياة قصيرة سعيدة على الأرض، و هو ما يهني بالأساس تراكم الثورة المادية و المال وفق مبدأ «هنا و الآن». في نفس الوقت، كما يمكن فهمه من العقيدة الإسلامية، فإن الضائع يجهز نفسه طواعية للعذاب الأبدي، مما يحرمه من السعادة الأبدية في الحياة الثانية. يشكل مجموع هؤلاء المضللين و غير المؤمنين، في الأساس، عالمنا المتنافر.

لذلك، من الازدواجية الأولية «روحية-مادية» تتكل ثنائية مشتقة «انسجام-تنافر». كلمة «انسجام» لتمييزها عن تفسيراتها الأخرى، نكتب الكلمة بين قوسين.

يتم التعرف على الحقيقة بشكل كامل بالمقارنة مع الظواهر. لذلك، فيما يلي تحليل مقارنة لشكلي حياة الأفراد و المجتمعات بشكل عام (Baimuratov، 0202).

له تشكل معنى حياة المؤمنين الذين يشكلون عالم الانسجام، حيث يرتفع الروحاني بشكل كبير فوق المادة. هذا هو قانون حياتهم. للأسف، لم ينتبه العديد من علماء العلم، الذين كانوا ماديين، إلى هذا الأم، و اكتفوا بالمزاي المادية للناس.

في بحثنا، أخذنا في الاعتبار أحادية الجانب للنهج المادي تجاه المجتمع، مكملاً بدراسة روحانية الناس. وهكذا ننطلق من ازدواجية العالم. إنه روحي و مادي في نفس الوقت، ازدواجية العالم هي «الانسجام – التنافر». إذا اختار الإنسان الكمال الروحي كهدف له في الحياة، أي. الاعتراف بالله الواحد والحياة طبقاً لوصاياه، فإنه يدخل عال الانسجام باختياريه، وإذا أعطى الأولوية للخيرات المادية، ورفع فوق الروحانيات، فإنه يجد نفسه في عالم التنافر.

في الظروف الحديثة، أصبحت المهمة الملحة للعلماء هي دراسة ملامح و مراحل تطور الازدواجية المدروسة، تتطلب دراستها توليفاً من الروحانية، على وجه الخصوص، العقيدة الإسلامية، كأساس لحياة الإنسان مع المعرفة العلمية الحديثة. على سبيل المثال، نظرية تحليل النظام الفوقية. من المعروف أن الإسلام لطالما اعتبر الدين و العلم أختين توأمين (8). إن موقف الأفراد و المجتمعات ككل من الروحانية و المادية له أهمية منهجية كبيرة، و تحديد أي منهم هو الهدف الرئيسي و الأكثر أهمية، أي هدف حياة الشخص. كلا الطرفين لا يمكن أن يكون هدفاً في نفس الوقت، فالخيار لا مفر منه هنا.

على النحو التالي من المعرفة الروحية، على وجه الخصوص، العقيدة الإسلامية، فإن هدف الحياة لكل شخص في البداية هو نفسه – التطور

مقارنة ميزات الازدواجية

«الانسجام و التنافر»

الازدواجية الاجتماعية و الاقتصادية		أسئلة المقارنة
التنافر	الانسجام	
مادي.	روحي.	1- الرؤية الكونية
يتم تحديد الغرض من الحياة من قبل الشخص نفسه و يتكون من الإثراء المادي و المتعة من وسائل الترفيه المختلفة.	الغرض من حياة الإنسان يحدده خالق واحد و يتمثل في اجتياز اختبارات الدين بنجاح في الحياة الأرضية.	
	هذا يسمح للإنسان أن يأمل في الحياة الأبدية في الجنة.	
يعني انتهاكاً للارتباط الأساسي، و الأبعاد، و التوافق، و وحدة مختلف مجالات المجتمع، و غياب او عدم وجود أساسه الروحي و الأخلاقي.	إنه يعني الاتصال الأساسي، و الأبعاد، و المراسلات، و وحدة مختلف مجالات المجتمع، دون أن تفشل على أساس الروحانية و الأخلاق الحقيقيين.	2- تعريفات الفئات
الانسجام هو مزيج منهجي من الديمو-إتيك باعتباره المجال الرئيسي مع ثلاثة مجالات أخرى من المجتمع (الديمو غرافيا، الديمقراطية، الديمويكونومي) وفقاً لصيغة (د+د+3)		3- نموذج
إن غياب أو تأخر أحد هذه المجالات يعنى عدم الانسجام، و الافتقار إلى الروحانية و الفجور.		
قانون الارتتفاع المدمر للاحتياجات و الرغبات المادية و غير المادية على الاحتياجات الروحية الحقيقية للأفراد.	قانون السمو المهيمن للاحتياجات الروحية الحقيقية على الاحتياجات المادية و غير المادية المعقولة و رغبات الأفراد.	4 - قوانين الازدواجية في المجتمع
قانون اللتقييد المتبادل للانسجام و اللتنافر		

يعتبر غياب أو نقصان كبير في دور الدين، تعتبر الأوبئة المادية هدفاً لحياة الشخص، مما أدى إلى ظهور أيديولوجية الاستهلاك اللامتناهي. الشعار: «المال هو كل شيء» إن تطوير التعليم والعلوم واللغة والثقافة والأدب والفن ضروري من نواح كثيرة لتحقيق الإثراء المادي و تلقي الميزات اللحظية. هناك مخاطر كبيرة من التدهور الأخلاقي والأخلاقي للفرد والعرق ككل، مما أدى إلى ظهور خطر زوال الحضارات والشعوب، والذي كان مراراً وتكراراً في تاريخ البشرية. للأسف، هذا يحدث أيضاً في الظروف الحديثة. ما هو مسموح و ممنوع في حياة المجتمع لا يتوافق مع إيمان الخالق.	الدين الحق و الأخلاق المرتبطة به تشكل الأساس لتكوين و تطوير الانسجام، و التحسين الروحي هو هدف حياة الأفراد، و الشرط الرئيسي للحفاظ على الحضارات و تنميتها المستدامة. في نفس الوقت يشعر الشخص بالسعادة و شعاعه: «السعادة ليست بالمال، بل بالروحانية». الموقف المادي للناس على مستوى الاستهلاك المعتدل. تطور التعليم العلوم و اللغة و الثقافة و الأدب و الفن، يتم توليفها مع الدين الحقيقي السائد و الأخلاق الرفيعة. ما هو مباح و ممنوع في حياة المجتمع متوافقان تماماً مع عقيدة الخالق.	5 – ملامح مجال الديمو- إتيك
أزمات عميقة بسبب انخفاض معدل المواليد و الشيخوخة و انكماش الجماعات العرقية، و خطر زوال الحضارة، و التي بدأ اتجاهها بالفعل يتزايد، و هجرة جماعية للسكان من مناطق عسكرية – سياسية، الصراعات العرقية و الطائفية، و الأزمات الاقتصادية، و الكوارث.	لا توجد ظواهر أزمة، و التكاثر الموسع للسكان بسبب الخصوبة الكافية، و انخفاض معدلات الاعتلال و الوفيات بين السكان، و لا يحدث الانقطاع الاصطناعي للولادة، و عمليات الهجرة ممكنة لأسباب طبيعية – مناخية، مرتبطة بالأسرة	6 – ملامح مجال الديموغرافيا
لا شك أن الديمقراطية هي القيمة الأساسية للعديد من الدول، لكنها تأخذ أحياناً شكل التساهل. ز في حالة عدم وجود أساس روحي و أخلاقي عالٍ، فإن التحرر المفرط لطريقة الحياة و حقوق و حريات الناس	العمليات السياسية في ظروف تنمية الروحانية الحقيقية، مزيج منسجم من الحريات و المسؤوليات للمواطنين، المسموح و الممنوع، التوافق بين الأعراق و الطوائف، التحديث	7 – ملامح مجال الديمقراطية

ينطوي على مخاطر كبيرة تتعلق بتدهور الشخصية (إدمان الكحول، تدخين التبغ، إدمان المخدرات، قمار، فسق، إجهاض، زواج المثليين، فقدان دور الزواج والأسرة و غيرها) مهددة بانقراض الجماعات العرقية و حضاراتهم. التحديث السياسي ليس له أساس روحي و أخلاقي حقيقي، و أجهزة السلطة و الحكومة عرضة للفساد. لقد تجاوزت سياسات الهيمنة والاستيلاء على الأراضي الأجنبية و الصراعات العسكرية السياسية و الرغبة في نشر الديمقراطية عبر دول العالم حدودها، مما أدى إلى ظهور نظرية و ممارسة الفوضى المحكومة المشحونة بالصراعات. تشكيل دائرة مغلقة متكررة من «العدوان – انعكاسه» مع عولمة الإرهاب، و مواجهة الأنظمة السياسية للدول، و تقوية التهديد الحقيقي للحرب العالمية الثالثة.	السياسي، المؤسسات القوية للمجتمع المدني. تطوير التواصل بين الثقافات، و التفاهم المتبادل و السلام، و توحيد جهود القوى التقدمية في مختلف دول العالم لتجنب تهديد الحرب العالمية الثالثة، باستخدام الأسلحة النووية يتم استبعاد النزاعات العسكرية العدوانية بسبب انتصار الأساس الروحي و الأخلاقي العالي للدولة و المجتمع. بناء الجسور بين الشرق و الغرب و بين جميع القارات. الحوار و التعاون بين الدول.	
الأنانية المفرطة («هذا لي») تهيمن على سلوك الأفراد. فمن ناحية، تطورت روح المبادرة و المبادرة و حرية النشاط لدى «الرجل الاقتصادي»، و الميل إلى المخاطرة، و التركيز على الابتكار و الأرباح العالية. من ناحية أخرى، هناك عقلانية من جانب واحد في اتخاذ القرارات الاقتصادية. في الوقت نفسه، يسود النشاط الاقتصادي النشاط على أهم القيم الروحية، مثل الدين و الأسرة و التكاثر و التربية الأخلاقية للشخص، و حماية الطبيعة، و الروابط الاجتماعية، مما يؤدي إلى شيخوخة السكان و الاغتراب الاجتماعي، الكوارث التكنولوجية.	مزيج من الجماعي («هذا لنا») و الفردي («هذا لي») بداية، والإنسانية في سلوك الأفراد تشكل ميزة الاقتصاد المنسجم. يقترن النشاط الاقتصادي النشاط بانسجام مع القيم الروحية، بما في ذلك أهم القيم – الدين و الأسرة و التكاثر البشري و التنشئة و حماية الطبيعة و الروابط الاجتماعية. يتم اتخاذ القرارات الاقتصادية من قبل الفرد على أساس عقلانية اقتصادية محدودة، مع مراعاة تأثير العوامل غير الاقتصادية (الدين و الأيديولوجيا و السياسة و عقلية الناس و الأخلاق و الثقافة و غيرها)، أي في ثقافي و روحي واسع الشكل.	8 – ملامح مجال

إن إنهاء النشاط الاقتصادي بحياة روحية محدودة للغاية، بشكل أساسي في إطار العالم المصغر للفرد، محفوف بالوحدة، و هي أزمة نفسية أخلاقية عميقة (اكتئاب) للفرد.

تتميز النماذج الاقتصادية الحالية بدرجة عالية من عدم الاستقرار و التقلب و عدم المساواة. استخدام الابتكارات و رأس المال البشري و الموارد الطبيعية و غيرها من الظروف و العوامل و المواتية لتطوير المنافسة و الاحتكار غير الصحية في بعض الأحيان.

تحديد الهدف أحادي الجانب – الإثراء المادي، وبناء مجتمع استهلاكي، دور المال المتضخم حتى تحوله إلى سلعة و معيار للسعادة البشرية، و الاستقطاب المفرط للمجموعات الاجتماعية و المناطق من حيث الدخل بدون أساس روحي و أخلاقي، و هو أمر محفوف في النهاية بزوال الخماعات العرقية و حضاراتهم، و ارتفاع مستويات البطالة و الفقر. الأزمات المالية و الاقتصادية الدائمة و التضخم المرتفع، و الصراعات الاجتماعية، و المضاربة و أعمال الموازي، و اخفاء الدخل، و التهرب الضريبي، و الرشوة، و إنتاج السلع و الخدمات الضارة بالناس، و تلوث البيئة و زيادة الكوارث البيئية، و الرغبة في الحصول على أرباح مفرطة، احتكار الشركات متعددة الجنسيات، و الاحتيال و الأهرامات المالية، و الفوائد كمرض اجتماعي، و الاعتماد العالي على الائتمان، و القروض بفائدة، و استئجار الأراضي و الممتلكات براتب ثابت بغض النظر عن النتائج الفعلية للأعمال، «فقاعات الصابون»، فجوة كبيرة بين القطاعين الحقيقي و المالي و نمو الديون السيادية و خطر التخلف عن السداد من قبل الحكومات و الشركات. الزيادة في تكلفة المعيشة الزائدة عن استهلاك السلع و الخدمات الضارة بصحة الإنسان بالدرجة الأولى.

إن خطر تدمير مجموعة جينات الأمم و البيئة الطبيعية، «الاقتصاد الأخضر» ممكن فقط عن طريق الإكراه بسبب التهديدات القصوى للكوارث الطبيعية، و هو ما لا يكفي للحفاظ على الحضارة.

تضمن التنمية المستقرة، و إعادة الإنتاج الموسع للنتائج المحلي الإجمالي بمعدلات كافية، و تكوين و تنمية اقتصاد وطني منسجم وفق النموذج الاقتصادي الإسلامي، و التمويل، بما في ذلك مزيج مم الاستثمارات مع قروض بدون فوائد، و توزيع معتدل و متفاوت للدخل القومي، التحفيز الحكومي لتنمية الأعمال التجارية الصغيرة و المتوسطة الحجم، و نقص البطالة، و الفقر و التشرد، و الأمن الغذائي، و تطوير الابتكار العالي بدرجة كافية، و توليد الدخل حصرياً من خلال مدفوعات العمل و المدفوعات الاجتماعية باستثناء أعمال موازي، الرشوة، قروض بفوائد و عمليات المضاربة بالعملة الأجنبية، تأخير الأرض مع توزيع المحصول الفعلي أو غيره من المنتجات (المشاركة في المحصول) بين الكيانات الاقتصادية – الشركاء، و تنمية الرفاهية في الأعمال التجارية، ريادة الأعمال بين القطاعين العام و الخاص، و علاقات الشركات، و تطوير صناعة الحلال، و استبعاد السلع و الخدمات الضارة بصحة الإنسان.

إنتطوير الاقتصاد الأخضر ليس قسرياً، بل مدفوعاً، مما يضمن حماية موثوقة للبيئة.

إن معقولة الاحتياجات المادية تستبعد الهدر في استخدام جميع أنواع الموارد، و تزيد من شيطانية حياة الناس.

استنتاجات عامة	
التنافر يدمر العالم.	الانسجام سينقذ العالم، إنه يكتسب القوة.
هذه العملية حدثت في التاريخ و هي تحدث في عصرنا.	القانون العلمي المكتشف حديثاً للحفاظ على الجماعات العرقية و تطورها المعقد من خلال حفظ الانسجام على أساس روحي حقيقي يعمل فيه.
● منظم من قبل المؤلف بناءً على نتائج بحثه المنشور مطبوعة (مع الإضافات).	

تواجه الإنسانية معضلة – في السعي وراء الثروة المادية بأي ثمن (الحروب، و الإرهاب، و الفساد، و الأهرامات المالية و المجالات، و المضاربة، و تهريب المخدرات، و ما إلى ذلك)، تواصل المضي قدماً في طريق العقلانية المجردة، و ليس على أساس روحانية و أخلاق صلبة، إذن هناك، في الجوهر، سقوط في الهاوية. أو سيتجه العالم نحو التحرك نحو إنقاذ الانسجام، الذي بدأ يؤثر على حياة مليارات البشر على أرضنا.

الدرس واضح – من الضروري الانتقال إلى طريق التطور الحديث للمجتمع إلى الانسجام في كل شيء من الفرد إلى المجتمع على أساس الروحانية و الأخلاق الحقيقية. من الواضح أنه لا يوجد بديل معقول آخر.

تلخيصاً لما سبق، أود أن أؤكد: الانسجام يجسد، مثل جوانب الماس و النور و الجمال، و اللطف و السلام، و الحب و الصداقة، أسرة سعيدة و أطفال، و الثروة الروحية و الحالة المادية، أي السعادة الأبدية للشخص في كلتا الحيتين. أملاً علمي: «الانسجام سينقذ العالم»

قائمة المراجع

Baimuratov U. (2020). Dual realities of the modern world: movement into the abyss and spear Harmony. Student scientific-practical conference «Global instability and digital technologies: realities of the 21st century». – Moscow. (In print).

Baimuratov U. (2014-2015). Manifesto of Harmonious Consciousness. Crises, Cataclysms and Conflicts: how to Overcome the Destructive Synergy of Three «C» (New redaction) // Socrates Almanac, OXFORD. – C. 304-306.

Baimuratov U. (2000). National economic system. – Almaty: Gylm. – 536 p.

Baimuratov U. (2014). On the discovery of the economic law of the dominant elevation of spiritual needs (the role of the Islamic doctrine) / Zh-1 KazEU khabarshysy. – Bulletin of KazEU. –No.2(98). – P. 11-23 (1.0 pp.)

Baimuratov, U. (2010). Harmony of Society and Economy: the world paradigm. – Almaty: Economics, – 360 p.

Baimuratov, U. (2014). Harmony of Economy and Society The Paradigm of “D3+D”, Laws and Problems. – USA: Published by Xlibris, – P. 350.

Baimuratov, U. (2014). The discovery of the laws of social harmony is the result of the synthesis of spiritual and scientific knowledge // Reports of NAS RK. – No. 1. – P. 123-128.

Koran and modern science/ Science, religion and human rights. – Almaty, 2007. – 240 p.

Materials of the International Round Table «Social and Economic Harmony: Paradigm, Laws and Problems». – Almaty: Publishing house «Economics». – 2016. – 180 p.

Nizhegorodtsev R.M. (2011). Towards a Harmonious Economy: Global Challenges and Transformation of the World Paradigm (Reflections on U.B.Baimuratov's new book Harmony of Society and Economy: World Paradigm) // Bulletin of economic integration. RAS. – Moscow. – No. 11. – P.163-166.

ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

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

بحوث في علوم الأديان

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

RESEARCH IN RELIGIOUS SCIENCES

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

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ

РЕЛИГИОЗНЫХ НАУК

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

FTAMP/SRSTI/ГРПТИ 21.15.61

<https://orcid.org/0009-0002-5181-8163>
e-mail: aigul.bolatovna@mail.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ КЕҢЕС ДӘУІРІНДЕГІ ДІНИ, ТАРИХИ ЕСКЕРТКІШТЕРДІҢ ТАҒДЫРЫ

Мусағұлова Айгүл Болатқызы

Тарих ғылымдарының кандидаты, доцент
Сәтбаев атындағы Қазақ ұлттық техникалық
зерттеу университеті,
Алматы қ., Қазақстан

مصير المعالم الدِّينية والتَّاريخية في كازاخستان خلال الحقبة السُّوفيتية

мусажулова айгул болатовна

مرشَّح العلوم التَّاريخية، أستاذ مشارك
جامعة كازاخ الوطنية التَّقنية للبحوث باسم ساتبايف
ألماتي، كازاخستان

THE FATE OF RELIGIOUS AND HISTORICAL MONUMENTS IN KAZAKHSTAN DURING THE SOVIET ERA

Musagulova Aigul Bolatovna

Candidate of historical sciences, associate professor
Satbayev Kazakh national research technical university
Almaty, Kazakhstan

СУДЬБА РЕЛИГИОЗНЫХ И ИСТОРИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД В КАЗАХСТАНЕ

Мусагулова Айгуль Болатовна

Кандидат исторических наук, доцент,
Казахский национальный исследовательский
технический университет имени Сатпаева
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа: VII-VIII ғасырларда ислам дінінің Орталық Азия мен Қазақстан аумағына келуі халықтың рухани дамуы мен өркендеуіне тікелей байланысты болды. Исламды түркі мемлекеттері алғашқылардың бірі болып қабылдау, Құранды зерттеу және Қасиетті кітаптың құндылықтарын ұстану мемлекеттің берік іргетасын қалыптастырудың кепіліне айналды.

Алайда, өкінішке қарай, XIX ғасырдағы патшалық Ресейдің отарлық саясаты және кейінгі 70 жыл бойы біздің жерімізде үстемдік еткен коммунистік кезең ислам дінінің негіздерін айтарлықтай әлсіретті. Бұл кезеңде дін кеңестік биліктің қатаң әкімшілік-командалық жүйесі тарапынан қудалауға ұшырап, нәтижесінде ислам діні өзінің ықпалын жоғалтып, оның тарихы халық жадынан өше жаздады.

Бүгінгі таңда бұл мәселеге шынайы көзқараспен қарап, оның қудалануының механизмін ашық әрі әділ зерттеу уақыты келді. Кеңес дәуіріндегі тарихи және рухани ескерткіштерді жою саясаты қоғамның рухани және интеллектуалдық деңгейінің күрт төмендеуіне алып келді. Большевиктік партия ислам дінін қазақ ауылдарына өз идеологиясын енгізуге басты кедергі ретінде қарастырып, оны «ескі дәстүр» деген желеумен қысқа мерзімде жоюға кірісті.

Бұл мақсатта олар тек зорлық-зомбылық әдістерін қолданды, өйткені олардың идеяларының жүзеге асуы мүмкін емес қиял еді. Ал исламтанушылар терең білімді, әділет пен адалдықты жақтаушылар ретінде әділетті қоғам үшін күресіп, большевиктер үшін тек бәсекелес қана емес, сонымен қатар қоғамды ұйыстырып, тәрбиелеуші күшке айналды.

Кеңестік тоталитарлық жүйе дінге қатысты ерекше қатыгездік танытып, жеке адамның рухани әлеміне араласып, барлық адамгершілік қағиданы елемеді. Мешіттердің жабылуы, тарихи ескерткіштердің жойылуы, молдалар мен имамдардың қудаланып, физикалық жойылуы Қазақстандағы исламның ұйымдастырушылық және мобилизациялық негізін әлсіретті. Қазақтардың өмір салтының өзгеруі діни дәстүрлердің жойылып, қазақ халқының атеистік дүниетанымының қалыптасуына ықпал етті.

Түйін сөздер: **мешіт, медресе, тыйым салу, ескішіл деп талқандау, жауынгерлік саясат, рухани ескерткіштер, ерекше жауыздық.**

الملخص: كان دخول الإسلام إلى منطقة آسيا الوسطى وكازاخستان في القرنين السابع والثامن الميلاديين مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالتطور الروحي والازدهار الثقافي للسكان. لقد أصبح قبول الإسلام من بين أوائل الدول التركية، ودراسة القرآن، والنمساك بقيم الكتاب المقدس، ضماناً لتأسيس دولة ذات أسس راسخة. ومع ذلك، للأسف، فإن السياسة الاستعمارية للإمبراطورية الروسية في القرن التاسع عشر، وكذلك الحكم الشيوعي الذي استمر 70 سنة في أراضيها، أضعفت بشكل كبير أسس الإسلام. خلال هذه الفترة، تعرض الدين للاضطهاد من قبل النظام الإداري القمعي للسلطة السوفيتية، مما أدى إلى فقدان الإسلام لنفوذه، وكاد تاريخه أن يمحى من ذاكرة الناس.

اليوم، حان الوقت للنظر بصدق في هذه القضية، ودراستها بشفافية وإنصاف، وفهم آلية اضطهادها. أدت السياسة السوفيتية في تدمير المعالم التاريخية والروحية إلى انخفاض حاد في المستوى الروحي والفكري للمجتمع. وقد رأت الحزب البلشفي أن الإسلام هو العقبة الرئيسية أمام نشر أيديولوجيته في القرى الكازاخية، وشرع في القضاء عليه بسرعة بحجة كونه «تقاليد قديمة».

ولهذا الغرض، لم يكن لديهم سوى أساليب العنف، حيث كانت أفكارهم مجرد أوهام غير قابلة للتنفيذ. أما علماء الإسلام، فقد كانوا مناصرين للعدالة والاستقامة، وقاموا بدورهم كمقاتلين من أجل مجتمع عادل، مما جعلهم ليس فقط منافسين للبلشفيين، بل أيضاً قوة موحدة ومربية للمجتمع.

أظهر النظام السوفيتي الشمولي وحشية خاصة تجاه الدين، حيث تدخل في العالم الروحي للأفراد، وتجاهل

جميع المبادئ الأخلاقية. حيث أدى إغلاق المساجد، وتدمير المعالم التاريخية، واعتقال الأئمة والعلماء وإعدامهم إلى إضعاف البنية التنظيمية للإسلام في كازاخستان. كما أن التغيير في نمط الحياة الكازاخي ساهم في تآكل التقاليد الدينية وتشكيل نظرة إلحادية لدى السكان الكازاخ.

الكلمات المفتاحية: المسجد، المدرسة الدينية، الحظر، الإزالة، التدمير، السياسة القمعية، المعالم الروحية.

Abstract: The arrival of Islam in Central Asia and Kazakhstan in VII-VIII centuries. directly related to spiritual development. Receiving Islam among the first of the Turkic states, the study of the Koran and the use of the values of the Holy Book are guaranteed to create a solid foundation of the state. Unfortunately colonial rule in the nineteenth century Tsarist Russia in Kazakhstan, as well as the Communist era, which has existed on this earth 70 years, significantly undermined the foundations of Islam. The first years of Soviet power to exercise caution with respect to the religious feelings of the population. On the one hand, the Bolsheviks promised «Working Muslims' protection of their rights, on the other hand, they sought to stifle the first stirrings of a democratic state. Soviet overtures to the Muslim East was in stark contrast to its militant anti-religious policy, which took place in the following years. In the second half of the 1920s in the Soviet Union began a massive attack on religion. Approval by the end of the totalitarian system of the 1920s gave rise to an unprecedented campaign against religious organizations and clergy, which were seen as political objects. OGPU authorities conducted various activities to prevent tacit association of Muslims, on the one hand, through religious organizations, and on the other, the clergy and the political consolidation of national intelligence. The Bolsheviks took the decision on the registration and de-registration of religious associations, the opening and closing of mosques, supervising the observance of the legislation on cults. This procedure resulted in the limitation and denial of their civil rights, started rough administrative control over all religious activities of the country. Islam has suffered more than other religions because the government conducted a grand experiment to replace the Arabic alphabet from the beginning of the Latin alphabet, and then to Cyrillic. The reform of the alphabet caused tremendous damage to the authority of Islam, has undermined the foundations of the spiritual and moral values of Muslim society. Suppressed any form resistance. Ban Muslim religious organizations, harassment and physical destruction of the mullahs and imams, closing mosques undermined organiztsionno-mobilization base of Islam in Kazakhstan. The changed life of Kazakhs helped erosion of religious traditions and the formation of an atheistic worldview Kazakh population.

Keywords: mosque, madrasa, prohibition, destruction under the pretext of being outdated, repressive policy, spiritual monuments, exceptional cruelty.

Аннотация: Приход Ислама на территорию Средней Азии и Казахстана в VII-VIII вв. непосредственно связан с духовным развитием. Принятие Ислама одним из первых среди тюркских государств, изучение Корана и использование ценностей Священной книги стали гарантией создания прочного фундамента государства. К сожалению колониальное правление в XIX в. царской России в Казахстане, а также коммунистическая эпоха, существовавшая на нашей земле 70 лет значительно подорвала устои ислама. В течение семидесяти лет религия была преследуема командно-административной системой Советской власти, впоследствии притеснения она чуть не утратила почву, а ее история чуть не стерлась в людской памяти. Настало время взглянуть правде в глаза, подойти к данному вопросу открыто и честно, то есть изучить механизм ее преследования. Истребительская политика исторических и духовных памятников в советский период привел к резкому уменьшению духовного и интеллектуального уровня общества. Признавая ис-

ламскую религию главным препятствием на пути внедрения своей идеологии в казахские аулы, большевистская партия под предлогом старых традиций приступила к ее ликвидации в короткие сроки. При этом у них не было других методов борьбы, кроме метода насилия, потому что все их идеи были лишь неосуществимой фантазией. А исламоведы как глубоко образованные сторонники справедливости и верности, борцы за справедливое общество являлись для большевиков не только конкурентами, но и сыграли спланированную и воспитывающую роль в жизни общества. Советская тоталитарная система в отношении религии проявляла свою особую дерзость, вмешательство в духовный мир личности, игнорирование всех нравственных принципов. Закрытие мусульманских мечетей и уничтожение исторических памятников, преследование и физическое уничтожение мулл и имамов, подрывали организационно-мобилизационную базу ислама в Казахстане. Изменившийся образ жизни казахов способствовал размыванию религиозных традиций и формированию атеистического мировоззрения казахского населения.

Ключевые слова: Мечеть, медресе, запрет, разрушение под предлогом устаревших традиций, воинственная политика, духовные памятники, особая жестокость.

Қазақстан тарихының «ақтаңдақ» беттерінің бірі Кеңес өкіметінің тарихына, дініне, діліне, тіліне қарсы жүргізген саясаты болды.

Жалған интернационалдық қағидалармен қаруланған әміршіл жүйе өз саясатын жүргізуге лайықты, оны қолдап-қолпаштайтын жасанды идеологияның қызметіне сүйенді. Әсіресе ұлттың табиғи болмысын еріксіз өзгертетін, оны біртіндеп білдірмей аздырып-тоздыратын саяси идеологияның күшімен халық санасына улы сына қағылды. Осы саяси жүйе кеңес дәуірінде қазақтарға ұлттық салт-дәстүр жолымен өмір сүруге тыйым салып, кедергі жасады. Ғасырлар бойы өміріне рухани азық етіп келген мұсылмандарды дінінен аластау мақсатында Қазақстанның тарихи-мәдени мұрасына, ұлттық бірлік нышаны ретінде қоғамдық өмірде ерекше маңызға ие киелі орындарына, халық арасында ерекше құрметке ие мәдени мұра ескерткіштеріне қиянат жасала бастады. Қазақ КСР-кезінде тарихи және мәдени ескерткіштерді қорғау жайында жүргізген шаралар тек Ресейге қатысты болғандықтан автономиялық

немесе одақтық республикаларға қатысы болмады.

Мәдени мұра ескерткіштері – мәдени жерлеу және ғұрыптық-мемориалдық құрылымдар мегалиттік ғимараттар (менгірлер – «алыптас», «дәутас», «бағаната», «сымтас», «қорғантас», «қанаттас», «қотантас», «бесіктас», т.б.), тас қорымдар, тас қорғандар, тас ғибадатханалар (мұнара және киіз үй тәрізді) «дын», «үйтас», т.б. болса, исламның діни сәулеті – мешіттер, медреселер, мұнаралар, әулиелер мазары, кесене, сағатам, қоршаулар еді. Азаматтық сәулет өнері – ортағасырлық моншалар, тұрғын үйлер, тұрғын үй-коммуналдық кешендер, әртүрлі гидротехникалық құрылыстармен (кәріз, сардоба, түрлі арық арналары және т.б.) бар еді, әртүрлі діни нанымдардың діни ғимараттары, тарихи оқиғалардың есте қалатын орындары, сондай-ақ табиғаттың көрікті жерлері де болды. Қазақ жерінде сәулет өнері VII –VIII ғасырлардың өзінде-ақ керемет дамып, көптеген шаһармен отырқышы елді мекеннің болғанына тарих куә. Оңтүстік өңірлерде қалалар моңғол шапқыншылығына дейін де, онан кейін

де қарыштап өскен. Тараз, Отырар, Түркістан, Сауран, Сұнақ, Құмкент секілді белгілі қалалардан басқа «Алтын төбе», «Құйрықты төбе», «Қара төбе», «Ақ төбе», «Қауған төбе», Абыз төбе» деген ескі шаһарлардың орнындағы төбелердің құпиясы әлі ашылмастан, «Әулие орындар», «Сансыз бап», «Отыз баб», «Түмен баб» деген ұғымдарымен белгілі. Ертедегі қазақ жеріндегі ірі қалалар Тараз, Түркістан, Отырар, Сайрам (бұрынғы Испиджаб) X – XV ғ. салынған әулие күмбездер ондап саналады. Исламның мемлекеттік дін ретінде орныға бастаған кезінен бастап мешіттер мемлекеттің басты ғимараттары ретінде сәнді кескіндемемен, мозаикалық керамикамен, бедер суреттермен, ағаш және ғаныш ойма суреттермен безендірілген еді.

Осы тарихи және діни сәулет өнер нысандары, маңызды тарихи оқиғалармен тығыз байланысқан тарихи құндылыққа толы нысандар кеңестік дәуірде қарқындалп жойыла бастады. Мысалы, 1917 жылы дінмен күрес саясатына дейін дейін Қазақстанда 26 000 мешіт болса, 1943 жылғы құжатта солардан 19 мешіт қалған (1711-қ., 2-т., 13-іс: 99 п.). Кеңес өкіметінің «аса маңызды шарасы» бос қалған мешіттер мен шіркеулерді бұзып, оларды қамбаға, ауылшаруашылығы техникасын сақтайтын гаражға, атқораға, дүкенге, шеберханаға айналуына әкеліп соқтырды.

Кеңестік идеологияның коммунист көсемдері Қазақстанда кең көлемде, айналадағыларға жария түрде көрініп жүрген діни қалдықтардың бірі «Әулие жерлерге» табыну салты болып тұр. «Әулие» деп аталатын жерлер мен мекендер тарихи көнелігімен, жай қарағанда алғашқыда түсініксіз сырларымен адамға сұс келтіреді деген идеологияны қаруланып, коммунистік-атеистік саяси ұстанымды негізге алды.

Дүниеден хандар да, батырлар да, көрегендер де, киелі адамдар да өткен. Халық әулие тұтқандарын олардың көзі тірісінде-ақ мойындап, дүние салғаннан кейін қастерлеген. Әулие адам деп барлық жиған-тергенін кембағалдар мен жетім-жесірлерге үлестіріп, халық үшін жанын пидә ететін адамдарды атаған. Былайша айтқанда, жүрегі пәк, ойы мен пиғылы таза, ниеті ақ адамдар болған. Олардың атын қастерлеп, басына қайғы-қасірет түскенде, ауруынан жазыла алмағанда, перзентке зар болғанда сыйынған, рухымен желеп-жебеуін тілеген. Соғылған зәулім күмбездер, түрлі құрылыстар, минерал сулы бұлақтар, газ шығып жатқандықтан дыбысы естілетін жерлер, тағы басқа табиғат құбылыстарына баға бере келе коммунистік идеологияның негізін қалаушылар: –«Діндарлардың өтірік аңызына ілесіп, толып жатқан «аталардың» басына барып түнеушілерді біз діннен, «әулие мәрхәмәтінен» аршып, арашалап алуымыз керек, осы мағынада дінге қарсы күрес, «әулие аталарды», түрлі надандықты мақтауға қарсы күрес ең игілікті, ең құрметті жұмыс болуы керек», – деді (Дастанов, 1967). **Алғашқылардың бірі болып 1917 жылы Тараздағы Хамрақұл ата мешіті (1883 жылы салынған), Әбдіқадыр мешіті қиратылды. Мұсылмандар құдайға құлшылық ететін қасиетті орын – мешіттерді жою осылай басталды.** 1936 жылы Қожа Ахмет Яссауи кесенесіндегі қазан Ленинградтағы эрмитажға жөнелтілген. Қазанның диаметрі 12,5 метр, биіктігі 1,7 метр, салмағы 2 тонна болған. Қазанның сыртқы жақтауын айналдыра Құранның тоғызыншы сүресінің 19-аяты жазылған. Төменгі жағында қазанды жасаған табриздік ұста Абдел Азиз ибн Сарвареддин делінген. Құлпытас яшмадан жасалған, Ақсақ Темір сыйлаған шамдардың бірін

Ленинградқа, екіншісін кесенені басқарушылардың бірі Париждің музейіне ұрлап сатқан. Ал 1956 жылы Қожа Ахмет Яссауидың тасбиығы деген тауықтың жұмыртқасындай тас зат та жоғалып кетеді. Қожа Ахмет Яссауи кесенесіндегі кітапхананың екі қабаты да түрлі діни кітапқа иін тіресіп тұрған, біразы 1950 жылдарға дейін сақталып келген, бірақ бақылаудың жоқтығынан кім көрінгеннің қолында кеткен. Іске асқандарын сатып пайдаланған. Түрлі түсті майда керамикадан құрастырылған, алтын жалатқан михрабы көзге бірден түсіп тұрған, бетінде Алланың сипатын баяндайтын Құранның Бақара сүресіндегі Аятүл Күрсі кілемге салған өрнегі болған. Бұл мешітте бейсенбі күндері түнімен отырып, ғұламалар мен дәруіштер «Жәһр» оқуға, яғни дауыстап зікір салып мінәжат етуге 1962 жылға дейін рұқсат етілген. Құдықханадағы 10 метрден шығып тұрған су 1952 жылы кесенені қалпына келтіру жұмысы жүргізілгенде пайдаланылған, бірақ шығыр арқылы тартылғандықтан, құдықтың керенелері опырылып құлап, құдықтың түбі көміліп, 1961 жылдан бастап суы тартылып қалған.

Қазақстанда тарихи және мәдени ескерткіштері жайында жүргізген шаралар тұңғыш рет 1947 жылдың 23 қыркүйектегі №833 үкімет қаулысы бойынша «Ескерткіштерді қорғау» Қазақ КСР Министрлер Кеңесінің қаулысымен Қазақ КСР Министрлер Кеңесі жанындағы сәулет істері басқармасының қарамағына берілді. Бір жылдан кейін 1948 жылы 14 қазанда Қазақ КСР-і Министрлер Кеңесінің «Ескерткіштерді қорғау және сақтау шаралары туралы» қаулысы шығып, Қазақ КСР-і «Сәулет және археология ескерткіштерін сақтау» туралы заңы күшіне еніп, Арыстан баб, Абдул Азиз баб, Ысқақ баб, Ибраһим ата, Қожа Ахмет Яссауи, Айша бибі, Ба-

баджа хатун материалдық ескерткіштер деп танылады (1711 қ., 1-т., 2-іс: 4 п.). Дәл осы жылы 1947 жылғы 30 қараша, № 482 «секретно» (құпия) қаулысы бойынша, дінге сенушілердің «қасиетті орындарға» (бұлақтар, үңгірлер, мазарлар) барып түнеуіне тыйым салынып, ол жерлерді жаппай жабу орын ала бастайды. Гурьев облысындағы Қызыл-Қоға ауданындағы – әулиеелі жерлер «Матен-қожа», «Шұбар атты Малаым қожа», Жилокин ауданындағы «Бац» қорымдарының жанынан шығып жатқан «емдік қасиеті бар суларға» бару тоқтатылған. Ескі уақытта ол жерлерге психикалық ауруы барлар, ревматик аурулар, сал аурулар барып тұрғанына қарамастан, кеңес өкіметі бұл жерлерді жаба бастайды. Осы қаулы бойынша Көкшетауда Жаман теңіз – тау, Келеров ауданында «Құлсары әулие» қорымы қазір көрінбей тұр десе, келесі сенушілердің мінәжат ететін мазары «Тұнғазы – әулие» қорымы Чаглинка арығының бойында жермен-жексен болып тұр, Павлодар облысындағы «Исахан хазірет» қорғаны қорғалмай, қирап жоқ болып кету алдында тұр, ол жерлерге ешкім бара алмайды деп көрсетеді Қазақ КСР Министрлер Кеңесі жанындағы Діни істер жөніндегі Кеңестің өкілетті қызметкері Н. Сабитов (1711-қ., 1-т., 23 іс: 116 п.).

Дегенмен Сайрамда 1948 жылы Гар (жер асты пещерасында) Хасту-Хизыр мінбері мен мазары, араб жаулаушысы Падша Малик ата, оның баласы Мура-Али баб, Абдулғазиз баб мазары, Қарашаш ана, Ибраһим ата, Қаз Хусаин мазары, Калям баб мазары, Ходжан Тали мазары, Манкентте Джалал баб, Шымкентте «Қошқар ата», т.б. сақталған (1711-қ., 1-т., 23 іс: 116 п.).

1948 жылдың 6 ақпанындағы №27 (2315) Павлодар қаласы «Қызыл Ту» газетінде Павлодар облысы бойынша Баянауыл ауданы Жамбыл атындағы колхозда

«Қызыл тау», екіншісі Баян тауындағы «Жаман аула», Куйбышев ауданы «Аққөл» совхозындағы «Исахан хазрет» жерлерінің де сенушілерден тазарғаны жазылған. 1949 жылғы дерек бойынша Жамбыл облысындағы «Мерке әулие» мазары жойылса, «Қара төбе», «Шашты әулие» әлі де болса сенушілердің зиярат орны болып тұр деп көрсетілген (1711 қ., 1-т., 2-іс: 155 п.).

Алматы облысындағы «қасиетті орын» Жамбыл ауданындағы Жангелді елді мекеніне жақын жердегі «Арасан-Қорасан», Шелек ауданындағы «Аяқ-Қалқан», Қаскелең ауданындағы Пригородный көкөніс-сүт кеңшарының территориясындағы бұлақ болған. «Арасан-Қорасан» Жангелді ауылынан 5-6 шақырым жерде кішкене арығы бар сайда орналасқан, бұл жерден 2 бұлақ көзі ашылған). *Арасан-Қорасанға бару 1930 жылы тоқтаған, бірақ 1947 жылы Уәкіл Н. Сабитов бұл жерге бару қайта жандана бастағанын, 2 құдықтың біреуінен суық су, біреуінен +27° жылы су ағып тұрған.* 1944-1945 жылдары бұлақ басына «кезбе молда» Адходжаев Сақтаған (1711 қ., 1 т., 26-іс: 49 п.) орналасып, осы жерге қоныстанғанын мәлімдейді. 1951 жылы бұл жердің суы зерттеліп, ешқандай да емдік қасиеті болмаған деген тұжырым жасайды. Сөйтіп, Жамбыл аудандық партия комитеті мен Жангелді ауылдық кеңесінің шешімімен «Арасан-Қорасан» жабылып келушілерге тыйым салынған. Қаскелең ауданындағы Пригородный көкөніс сүт кеңшарының территориясындағы бұлақ суы 1957 жылы зерттеліп, оның емдік қасиеті дәлелденбегендіктен ұжымшарлар жерді айдап, дақылдар сеуіп тастаған.

1949 жылы Қазақ КСР Министрлер Кеңесі жанындағы Дін істері жөніндегі уәкілдіктің аға инспекторы Шәкен Гали-

хайдаровтың мәліметі бойынша Жамбыл облысындағы мына кесенелер: 1. «Әулие ата» – Қарахан баба мазары (1949 жылы тіркелген), 2. «Тектұрмас мазары» (1949 жылы тіркелген), 3. Сыпатай батыр мазары (1949 жылы тіркелген), 4. «Шашты әулие». 5. «Мерке әулие», (30 май 1949 жылы тіркелген) деп көрсетілгенмен, «Тектұрмас әулие», «Әулие ата» (ол жерде облыстық музей орналасқан) басында құран оқуға тыйым салынып, **«Мерке әулие» мазары жойылған** (1711 қ., 2-т., 81 іс: 14 бет.). Ал Ақтөбеден **30 шақырым жерде «Бекқұл аулы» мазары тұрған, оны Есет батырдың сауытшысы деп санаған, 1949 жылы ол жер жойылған.** Міне, осылайша, тек қасиетті орын ғана емес, тарихи ескерткіш саналатын көптеген мазарлар әпербақан коммунистердің талқандауына ұшырап, елдің рухы мазаққа айналды.

1958 жылғы 28 қарашадағы КОКП Орталық комитеті Президиумының жаңа тағы бір қаулысында «Әулие жерлер деп аталатын орындарға баруды тоқтату шаралары туралы» шешім қабылданып, бұл шараның астарында қалған мешіттерді жою жатты. Қазақстанда тіркелген 26 «қасиетті орынның» 1959 жылы 13-і жабылған, оның ішінде 1958 жылы Қызылорда облысындағы қасиетті орындар – «Арыстанбай әулие», «Қожан қожа», «Адам ата», «Қуандық әулие», «Сараман қожа», «Базар қожа» мазарларына бару тоқтатылды. Ал «Сығанақ», «Қорқыт», «Ақтас», «Оқшы ата», «Қора Сайын», «Бегім ана» мазарлары облыстық еңбекшілер депутаттарының шешімімен республикалық дәрежедегі мәдениет және тарихи орындар қатарына енгізіліп, оған діни рәсімдер орны ретінде пайдалануға тыйым салынды (708 қ., 34-т., 1651-іс: 194 п.). Одан басқа «Есабыз ата», «Асан ата», «Ғайып ата», «Қыш ата», «Босбол

би» сияқты ұлылар халық зердесінен жойыла бастады. Бір ғана Шиелі жерінің өзінде бұдан бөлек тағы да қаншама қасиетті орын болғаны белгілі. Айталық, «Бестам», «Жүніс әулие», «Бақты ата», «Қабыл ата» кесенелері, бергін келе бой көтерген «Қызыл там», «Жөлек», «Бәйгеқұм» тағы басқа орындар ата-бабамыздың қолымен тұрғызылған, ұрпақтан ұрпаққа сақталып келе жатқан қасиетті жерлері болғаны белгілі. Осының бәрінде қазақ тарихы бар, ата-бабамыздың тарихы бар жерлер қараусыз қалды.

Ал Оңтүстік Қазақстан облысындағы 1958 жылғы тізім бойынша 16 «қасиетті мазардың» 1960 жылы 14-і жабылған. Олар: Қожа Ахмет Яссауи (1397 ж.), Арыстан баб, Исмаил ата, Ибраһим ата (XII ғасырда салынған), Қарашаш ана екеуінен Қожа Ахмет Яссауи туған), Құсайын қазы, Мұралы баб (XII ғ.), Хазір, Хожжали талі, Ұзын ата, Асық ата, Баба дербіш, Қошқар ата, Үкаша ата қорымы жабылып, 1964 жылы бір де-біреуі қалмаған.

Ал 1960 жылғы дерек бойынша 23 мазар «киелі жер» деп анықталған. Оның он төрті Оңтүстік Қазақстан облысында, алтауы Жамбыл облысында болған. «Әулие жерлер» тіркелген және тіркелмеген болып бөлінген. 1962 жылы тізім бойынша Жамбыл облысындағы тіркелген кесенелер: Әулие ата – Қарахан баба мазары, Шамансұр кесенесі, Айша бибі мазары, Бабаджа хатун мазары, Тектұрмас мазары, Сыпатай батыр мазарлары ғана қалған. Ежелгі Сайрамда 400-ге жуық «әулиелердің» кесенелері, күмбездері, мазарлары болған. Олардың кейбіреулерін трактормен талқандап, кірпіштерін шошқа қора салуға таратып әкеткен. Павлодар облысы бойынша қасиетті деп саналатын «суы шипалы» бұлақтар Баянауылдағы «Қызылтау» және «Жаманаула»

деген жерлерге бару тоқтатылған. 1960 жылы Гурьевтегі «әулиелі жер» болып саналған «Сары Өзек» өзенінің бойындағы аты жоқ мола, Доссор мұнай кентінен 12 шақырым жердегі «Байбақты» қорғаны, Индер өзенінің бойындағы «Қыз әулие» қорғандарына түнеу тоқтамай тұрғандығы туралы тізім Орталық комитетке хабарланып отырса, Шевченко ауданындағы «Саназар» мазарына 4 машинамен барып бір күнде 6 қой сойып, 150 сенуші үй тұрғызған әрекетін Құлан ауылдық кеңесінің шешімімен қатаң жазалаған (1711 қ., 1-т., 110- іс: 9 п.). Батыс Қазақстан өлкелік Дін істері жөніндегі Уәкіл Ж. Иргалиев Ақтөбе облысы бойынша 1941 жылға дейінгі «әулие жерлерге» түнеу 1962 жылы біржолата жойылды деп есеп берген. 1960 жылдың 25 желтоқсанындағы дерек бойынша **Гурьев облысындағы «Әулие жерлер»** – 1. «Сар-Өзек» 1947 жылдары 500-600 адам барып тұрған, 2. «Байбақты» мазары 1950 жылдары 100-150 адам барып тұрған, 3. «Қызыл әулие» мазарына 1917 жылға дейін 1000-ға жуық адам барып тұрған.

1952 жылы Қожа Ахмет Яссауи кесенесі Қазақ КСР Мәдениет министрлігінің қарамағына өтіп, қайта қалпына келтіру жұмыстары толық аяқталған соң тарихи атеизм музейі, дін тарихының мұражайы, әдебиеттер мен экспонаттар жинау орнына айналдырылып, ал жергілікті басшылар маңына баруға жүрегі дауаламайтындай дәрежеге жетті. Қараусыз қалғандықтан кесененің ішіндегі көп бұйым «қолды» болып, кейбір жәдігерлер талан-таражға түсті (1711 қ., 1-т., 111- іс: 75 п.).

Бір замандары қазақ халқының Шортанбай, Мәшһүр Жүсіп, Шәді, Молда Мұса тәрізді көрнекті ақын, ғұламалары оқыған Қарнақ мешіті мен медресесінің жұрнағы да қалмады. Шәуілдір ауда-

нындағы ірі тарихи орын «Арыстан баб» мазары (1860 жылы салынған) атеист үйіне айналып, жанынан «қызыл отау» тігіліп, онда атеистік кітапхана жұмыс істеген. «Арыстан баб» мешітінің сол кездердегі имамы Айтмұханбет Белгібайұлының кеңестік кезеңнің қатыгез қарекеттерінің құқайын көре жүріп қиратылуынан сақтап қалғандардың бірі болды, Сайрамдағы «Ибраһим ата», «Абдул Азиз баба» мазарларына бару жасырын түрде жүргізіліп, осы мазарлардың кілтін ұстап, келушілерге жағдай жасап отырған шырақшылар Асанхан (Хасанхан) Мансұров пен Төрехан Үсенходжаевтың (Төре Хұсанқожаев – көрсоқыр қари) арқасында сақталып қалған (1711 қ.,1-т., 116-іс: 32 п.). Жамбыл облысы бойынша «Әулие Қарахан баба», «Шамансұр», «Бабаджа хатун», «Тектұрмас» және «Сыпатай батыр» мазарларына баруға тыйым салынған. Қаратаудың теріскейіндегі «Баба ата» мешітін коммунистер әуелі астық қоймасы, кейіннен мал қорасы, ақырында шөп қорасы болсын деп ұйғарған. Ал Теріскей медресесінің құжыралары қиратылып, оның қышын әркімдер талап кеткен.

Халықтың рухани санасының тірегі, көненің көзі, өркениеттің ізі, тарихи ескерткіштерді жою, әсіресе Алматы, Жезқазған, Қызылорда, Маңғышлақ, Талдықорған облыстарында жүргізілген. Бір ғана Алматы облысында мемлекет қарамағына алынбаған 635 ескерткіш болды. Жетісу өңіріндегі ортағасырлық Талғар қаласының орнына су тазартатын станция салынып ірі қоқыс төгетін орынға айналған. Шамалған ауылынан 3 шақырым жерде орналасқан 10 сақ қорғанын бұзып егістікке айналдырған. Қопа Балхаш жолын салу барысында Алматы облысындағы жалғыз қола дәуірінің қорғаны жойылды. Кеген ауданындағы Төрткөл,

Қызылқайрат, Шелек ауданындағы Шелек қалашықтарының орны жойылды. Ал Талдықорған облысындағы ежелгі петроглифтері бар бірнеше ескерткішті сындырып, Еңбекші селосындағы бөгетті салған. Сарқанд жолының бойындағы Қызыл ағаш ауылының жанындағы б.з.д. VII-V ғасырларға жататын сақ дәуірінің қорғаны бульдозермен тапталған. Қойлық қаласының қалдықтары бұзылып, Маңғышлақта бұрынғы қабір-мазарлардың орны бұзылып, жаңа қорғандар салынды. Ақтөбе облысы Мартөк ауданында Сармат дәуіріне жататын Ногорненск қорғаны тоналған. Жезқазған облысы Шет ауданындағы екі сақ қорғанын су қоймасына айналдырған. Қожа Ахмет Яссауи мазары төңірегіндегі мәдени қабат дүңгіршектер салу үшін тазартылған. Шолақ қорған, Рабия Сұлтан бегім мазары, Әулие Құмшық ата, Әлқожа ата сарайлары, Сайрам мешіті, Сордоба Мирзо-Рабат мешіттері жойылған. Қызылорда облыстары бойынша Көккесене қалашығы, Жүніс әулие, Бегім ана мұнарасы, Қарағанды облысы бойынша Қызыл кент сарайы жойылды (Әбдіраман, 2005). Жамбыл қалалық еңбекшілер депутаттары кеңесінің шешімімен «Тектұрмас» мазары бұзылып жермен-жексен етілген (1711 қ.,1-т.,128-іс: 288 б.). Ал Жамбыл облыстық комитетінің шешімімен «Айшабибі», «Бабаджахатун» мазарлары Ақкөл колхозына шаруашылыққа пайдалануға берілсе, Мерке ауданындағы «Сыпатай батыр» мазарына келушілерді тоқтату үшін «комсомол жастар» күзеті қойылған (708 қ., 73-т., 108-іс: 3 п.).

Діни орындарды жабу, қирату салдарынан көптеген тарихи-мәдени ескерткіштер жойылып, осы жағдайға байланысты академик тарихшы М.Қ. Қозыбаев: «Кеңес өкіметі өз азаматтарына дін мен ождан бостандығын жариялай

отырып, атеистік саясатты өршіте түсті. Бұл жолда барлық моральдық нормамен адамдардың құқығы аяусыз тапталғаны мәлім. Оған барлық ауылдық жерде мешіттердің жаппай тартып алынып, қиратылуы, кей жерлерде мәдени-ағарту орындарына беріледі-міс деп жабылған мешіттердің астық қоймаларына немесе мал қамайтын қораларға айналуы толық дәлел бола алады» (Қозыбаев, 1998).

Осы жылдары Қожа Ахмет Яссауи кесенесінен басқа да ескерткіштер қираудың аз алдында тұрды. «Арыстан баб» мазарының бір жағы шөге бастаған. Сайрамдағы ескі ескерткіштер жойыла бастаған, Сыр бойындағы кішігірім ескерткіштердің көбі мемлекет қарауына алынбаған. «Киелі жер» 1963 жылғы дерек бойынша Гурьев облысында қаладан 14 км жердегі «Сары Өзек» Доссордан 12 км жердегі «Байбақты» қорымы, «Матен қожа», «Сұлтан Уаис», «Басшы» қорымдары болып, оған Б. Масқарбаев, К. Бисембаев шырақшы қызметін атқарған. 1963 жылы Ақтөбе, Орал облысындағы киелі жерлер түгел жабылды деген есеп берілген (708 қ., 73-т., 108-іс: 5 п.). 1963 жылы Жамбыл облысында «киелі орындар» Әулие ата – Қарахан, Шамансұр, Айша бибі, Бабаджа хатун, Тектұрмас, Сыпатай батыр басына түнде түнеушілер көбейсе (708 қ., 73-т., 108-іс: 3 п.), Гурьев облыстық еңбекшілер кеңесінің Атқару комитеті атына Гурьев облысы бойынша 1965 жылы «Байбақты», «Мажен қожа», «Сұлтан Уайс» сияқты киелі жерлерге бару тоқтатылды деп дін істері жөніндегі облыстық уәкіл Ш. Тоғаниязов есеп берген (708 қ., 34-т., 1651-іс: 18 п.).

1965 жылы тамыз айында Алматы облысы Жаманты ущельесіндегі «Арасан» суына 1962 жылы 12. 04. № 257 Қазақ КСР Дін істері жөніндегі уәкілі болып сайланған Құлымбетов Камал, Алма-

ты облыстық дін істері жөніндегі уәкіл Р. Шаймарданов келіп, ондағы судың түбінде сынап жатқанына қарамастан, бірнеше минералды қоспалардан тұратынын көре тұра «ешқандай қасиеті жоқ» деген үкім шығарып, емге келушілерге тыйым салады (708 қ., 34-т., 1651-іс: 20 п.).

1975 жылы Шымкент облысы Түркістан ауданында «Үкәша ата» бейітіне әйелдер ұзақ уақыт бала сұрап түнеп жүргені, Торғайда XIX ғасырдың аяғында ұста Айтмағамбет тұрғызған «Сарыбас қажы» мешіті, ұлтазаттық қозғалыстық басқару орталығы болған және оның тұсында қару-жарақ сокқан ұстахана болғанын, жанында «Ыссық ата» орнын әулие деп сыйынып келгені, Гурьев облысында Индер көлінің балшығы мен тұзының шипалық қасиеті бар деушілік те діни нанымға сенуден туған делінеді. 1975 жылы Маңғыстау облысындағы «Шопан ата» дейтін жерге малдың індеті болмайтын орын ретінде табынып, сыйынатын орындар болған.

Қабірлердің сыртын жаңартуға, ал мазарлардың кейбіреуінің құрылысы жоғары сәулеттік стильде салынғаны олардың тарихи ескерткіш екені, оны сақтау мәселесі қаралмады. КОКП Орталық комитеті үгіт-насихат бөліміне Жезқазған қаласының бас сәулетшісі К.О. Тұрлыбаев ресми құжат жолдап, онда Жезқазғандағы мазарлардың кейбіреуінің құрылысы архитектуралық мазмұны жағынан сапасы жоғары өнер туындысы түрінде қаланғаны, оларды сақтау керектігін жазады. 1973 жылдан бастап мешіттерді жөндеу жұмысы мен қайтадан ашу мәселесі де көтеріле бастады. Мешіттердің есеп шотындағы игерілмей қалған қаражатты (ол 1972 жылмен салыстырғанда 90.223-ке өскен) жаңа мешіттерді салуға жұмсау керектігі мәселе болып қойылғанмен оған рұқсат берілмеген не-

месе мешіттерді жөндеп мұражайлар етіп қайтадан реттеу қарастырылған. Мысалы: «Әулие Қарахан ата» мазарының орнында Жамбыл облыстық тарихи-өлкелік мұражай орналастырылды, Қожа Ахмет Иассауи кесенесі тарихи мұражай болып құрылды. Дегенмен кейбір жерлердегі мешіт пен медреселерді қалпына келтіру жұмысы аяқталған жоқ.

КСРО дін істері жөніндегі Кеңестің төрағасы В.А. Кураедов **сайланғалы Кеңестер одағында біршама оң өзгерістер болған сияқты**, КСРО-дағы көптеген ескерткіш тізімге алынып, жөнделе бастады. Қазақ КСР Мәдениет Министрлігі ескі ескерткіштердің бұзылу кесірінен болған шығындарды жариялай бастады, **мысалы**, 1980 жылғы есеп бойынша 724 тарихи, мәдени ескерткіштерді тізімдеп мемлекет қарамағына алған. Осы кезде 25000 тарихи, діни ескерткіштердің 2297-сі мемлекеттің қарамағына алынды. **Қазақстандағы діни ұйымдар осы жылы тарихи, мәдени ескерткіштерді қорғау қорына 1 миллионнан астам ақша аударған.**

Кеңес дәуірі осылай халықты 70 жыл бойы атеизмге тәрбиелеп, құдайға қарсы қоғамның идеологиясымен суарып, замандастарымыздың және олардан тараған ұрпақтарымызды өз дінінен бездіріп жіберсе де, халықтың жүрек түкпірінде жатқан рухани азығы – имандылықты өшіре алмады, еліміз тәуелсіздік алған соң, халықтың діни наным-сеніміне еркін жол ашылды. Бүгінгі

таңда халықтың тіршілігін қамтамасыз етудің жалпы мемлекеттік шаруашылық міндеттерінің тұжырымдамалық шешімдерімен қатар, қазақ елінің тарихи және мәдени ескерткіштерін сақтау (қорғау, сақтау), қалпына келтіру және пайдалану аса маңызды міндет. Бұл – ғылыми қолданбалы бағыттың түзде шоғырланған археология және мемориалдық (күмбезді кесене және т.б.) ескерткіштерінің тағдырын шешуі үшін аса маңызды ғылыми-тәжірибелік бағыт. Қазіргі уақытта ескерткіштерді қорғау және қалпына келтіру жөніндегі ғылыми үйлестіру орталығын құрудың өзектілігі туралы күн тәртібінен түспей келеді. Тәуелсіз мемлекетіміздің рухани мәдениетінің ұлттық құндылығы, ата-баба мұрасы болып саналатын көне ескерткіштерге қамқорлық жасаудың жаңа нақты ұстанымдарын қалыптастыру қажет. Қазақстан Республикасы Конституциясының 37-бабында «Қазақстан Республикасының азаматтары тарихи және мәдени мұралардың сақталуына қамқорлық жасауға, тарихи пен мәдениет ескерткіштерін қорғауға міндетті» деп айтылған. Халқымыздың көзге көрініп тұрған, тарихқа, ғылымға ұшан теңіз жаңалық қосатын мұндай қолда бар қазыналардың шын сырын ашып, жете зерттеу жұмысын кейінге ысыра бермей, жедел шешу керек. Бағалы мұраларымызды қалтқысыз сақтап, бағалай білуіміз керек.

Әдебиеттер

1. ҚРОМА 1711- қ., 2-т.,13-іс: 99 п.
2. Дастанов О. «Әулиелі» жерлер туралы шындық. – Алматы: «Қазақстан» баспасы, 1967. – 22 б.
3. ҚРОМА 1711 қ., 1- т., 2- іс: 4 п.
4. ҚРОМА 1711-қ., 1-т., 23 іс: 116 п.

5. ҚРОМА 1711-қ., 1-т., 23-іс: 116 п.
6. ҚРОМА 1711 қ., 1-т., 2-іс: 155 п.
7. ҚРОМА 1711 қ., 1-т., 26-іс: 49 п.
8. ҚРОМА 1711 қ., 2-т., 81-іс: 14 бет.
9. ҚРПМ 708 қ., 34-т., 1651-іс: 194 п.
10. ҚРОМА 1711 қ., 1-т., 110-іс: 9 п.
11. ҚРОМА 1711 қ., 1-т., 111-іс: 75 п.
12. ҚРОМА 1711 қ., 1-т., 116-іс: 32 п.
13. Әбдіраман Ө. Есабыз әулие. – Алматы, 2005. – 39-40 б.
14. ҚРОМА 1711 қ., 1-т., 128-іс: 288 б.
15. ҚРПМ 708 қ., 73-т., 108-іс: 3 п.
16. Қозыбаев М.Қ. Тарих зердесі (екінші кітап). – Алматы, 1998. – 225-226 б.
17. ҚРПМ 708 қ., 73-т., 108-іс: 5 п.
18. ҚРПМ 708 қ., 73-т., 108-іс: 3 п.
19. ҚРПМ 708 қ., 34-т., 1651-іс: 18 п.
20. ҚРПМ 708 қ., 34-т., 1651-іс: 20 п.

References

1. Abdiraman, O. (2005). Yesabyz Aulie. Almaty. – pp. 39–40.
2. Central State Archive of the Republic of Kazakhstan (CSARK), Fund 708, Inventory 34, File 1651, Page 194.
3. CSARK, Fund 708, Inventory 34, File 1651, Page 18.
4. CSARK, Fund 708, Inventory 34, File 1651, Page 20.
5. CSARK, Fund 708, Inventory 73, File 108, Page 3.
6. CSARK, Fund 708, Inventory 73, File 108, Page 3.
7. CSARK, Fund 708, Inventory 73, File 108, Page 5.
8. Dastanov, O. (1967). The Truth About “Sacred” Places. Almaty: Kazakhstan Publishing House. – 22 pages.
9. Kozybayev, M.Q. (1998). The Memory of History. Vol. 2. Almaty. – pp. 225–226.
10. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 110, Page 9.
11. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 111, Page 75.
12. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 116, Page 32.
13. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 128, Page 288.
14. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 2, Page 155.
15. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 2, Page 4.
16. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 23, Page 116.
17. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 23, Page 116.
18. NARK, Fund 1711, Inventory 1, File 26, Page 49.
19. NARK, Fund 1711, Inventory 2, File 81, Page 14.
20. National Archive of the Republic of Kazakhstan (NARK), Fund 1711, Inventory 2, File 13, Page 99.

FTAMP/SRSTI/GPHTI 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0002-7346-0126>, e-mail: murat919@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1951-5867>, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2551-9629>, e-mail: seyfettinersahin@gmail.com

АҚЫТ ҮЛІМЖІҰЛЫНЫҢ «АҚЫРЕТ» ҰҒЫМЫНА ҚАТЫСТЫ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСЫ

Мұратхан Махмет
Аға оқытушы, магистр,
Нұр-Мұбарак Египет
ислам мәдениеті
университеті,
Алматы қ., Қазақстан

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

Сейфеттин Ершахин
Доктор, профессор,
Анкара университеті,
Түркия

آراء أقيط أوليمجي أولي اللاهوتية حول مفهوم الحياة الآخرة

مرادخان محمود
ماجستير
الجامعة المصرية للثقافة
الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

قالماхан إيرجان
أستاذ مشارك
الجامعة المصرية للثقافة
الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

سيف الدين إيرشاхин
أستاذ دكتور
جامعة أنقرة، تركيا

THEOLOGICAL VIEWS OF AKYT ULIMZHIULY ON THE CONCEPT OF «THE AFTERLIFE»

Muratkhan Mahmet
Senior Lecturer, Master
Egyptian University of
Islamic Culture
Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

Kalmakhan Yerzhan
PhD, Associate Professor.
Egyptian University of
Islamic Culture
Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

Seyfettin Ershahin
Doctor, Professor
Ankara University,
Türkiye.

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АКЫТА УЛИМЖИУЛЫ НА «ПОНЯТИЕ ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ»

Мұратхан Махмет
Старший преподаватель,
магистр
Египетский университет
исламской культуры
Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Қалмахан Ержан
PhD, ассоциированный
профессор
Египетский университет
исламской культуры
Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Сейфеттин Ершахин
Доктор, профессор
Университет Анкара,
Турция

Аңдатпа: Мақалада қазақ руханиятының көрнекті өкілі – Ақыт Үлімжіұлының ақырет ұғымына қатысты теологиялық көзқарасы қарастырылады. Ақыт Үлімжіұлы – діни-ағарту бағытындағы шығармаларымен танымал болған ақын, ойшыл және діни ағартушы. Оның мұраларында исламдық дүниетаным мен ұлттық құндылықтар үндестігі көрініс тапқан. Ақын шығармаларындағы ақыретке байланысты ой-толғамдар ислам теологиясы қағидатына негізделіп, адамның өмірлік мақсаты мен рухани ізденісін терең түсіндіруге бағытталған.

Мақалада ақынның өлеңдеріндегі ақырет ұғымы мен оның діни-рухани құндылықтарға негізделген философиялық көзқарастары талданады. Сондай-ақ оның шығармашылығының исламдық ілім мен қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымымен байланысы көрсетіледі. Зерттеу барысында мәтіндік талдау және теологиялық салыстыру әдістері қолданылып, ақын мұрасының бүгінгі заман үшін өзектілігі мен маңыздылығы анықталады.

Түйін сөздер: ислам, ақырет, этика, жұмақ.

المُلخَص: يتناول البحث الآراء اللاهوتية حول مفهوم الحياة الآخرة، والتي تنعكس في أعمال ممثل بارز للروحانيّة الكازاخية، أقيط أوليمجان أولي. يُعرف أقيط أوليمجان أولي بأنه شاعر ومفكر ومرّبي عام، تميّزت أعماله بتوجّهها الدينيّ والتّعليمي. يجمع إرثه بشكل متناغم بين النّظرة الإسلاميّة للعالم والقيم الوطنيّة. تستند أفكار الشّاعر حول الحياة الآخرة إلى المبادئ الأساسيّة لعلم اللاهوت الإسلاميّ، وتهدف إلى فهم عميق لأهداف الحياة والمساعي الرّوحيّة للإنسان. يحلّل المقال الأفكار حول الحياة الآخرة في قصائد المؤلّف، فضلاً عن آرائه الفلسفيّة القائمة على القيم الدينيّة والرّوحيّة. يتمّ إيلاء اهتمام خاصّ لارتباط عمله بالتعاليم الإسلاميّة والنّظرة العالميّة التّقليديّة للشّعوب الكازاخستانيّة. تستخدم الدّراسة أساليب التّحليل النّصيّ والمقارنة اللاهوتية، ممّا يسمح لنا بتحديد مدى أهميّة إرث الشّاعر في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحيّة: الإسلام، الأخيرة، الأخلاق، الجنّة.

Abstract: The article examines theological views on the concept of the afterlife, reflected in the works of a prominent representative of Kazakh spirituality, Akita Ulimzhiuly. Akita Ulimzhiuly is known as a poet, thinker and public educator, whose works were distinguished by their religious and educational direction. His legacy harmoniously combines the Islamic worldview and national values. The poet's thoughts on the afterlife are based on the key principles of Islamic theology and are aimed at a deep understanding of the life goals and spiritual quests of man. The article analyzes the ideas about the afterlife in the author's poems, as well as his philosophical views based on religious and spiritual values. Particular attention is paid to the connection of his work with Islamic teachings and the traditional worldview of the Kazakh people. The study uses methods of textual analysis and theological comparison, which allows us to identify the relevance and significance of the poet's legacy for modern times.

Key words: islam, akhret, ethics, paradise.

Аннотация: В статье рассматриваются теологические взгляды на понятие загробной жизни, отражённые в творчестве видного представителя казахской духовности Акыта Улимжиулы. Акыта Улимжиулы известен как поэт, мыслитель и народный просветитель, чьи произведения отличались религиозно-просветительским направлением. В его наследии гармонично сочетаются исламское мировоззрение и национальные ценности. Мысли поэта о загробной жизни основаны на ключевых принципах исламской теологии и направлены на глубокое понимание жизненных целей и духовных поисков человека.

В статье проводится анализ представлений о загробной жизни в стихах автора, а также его философских взглядов, основанных на религиозно-духовных ценностях. Особое внимание уделено связи его творчества с исламским учением и традиционным мировоззрением казахского народа. В ходе исследования применяются методы текстового анализа и теологического сравнения, что позволяет выявить актуальность и значимость наследия поэта для современности.

Ключевые слова: ислам, ахирет, этика, рай.

КІРІСПЕ

Ақырет күніне иман ету – ислам дініндегі иманның бесінші шарты. Ақырет күніне сенбеген адам ислам дінінен шығады. Себебі бұл сенім Құран мен хадистерде нақты айтылады және мұсылман негізіне жататын маңызды тұжырымдардың бірі саналады. Алла та-рапынан «Ақырет» атты арнайы сүренің түсірілуі де бұл ұғымның дін үшін қанша-лықты маңызды екенін көрсетеді. Қасиетті Құранда: «Бірақ кім Аллаға, ақырет күніне, періштелерге, кітаптарға, пай-ғамбарларға иман келтірсе және жақын-дарына, жетімдерге, міскіндерге, жолда қалғандарға, қайыршыларға және құл азат етуге жақсы көре отырып, мал сарып қылса әрі намазды толық орындап зекет берсе, өзара байласқан уәдесін орында-ушы, таршылықта, қиыншылықта және соғыс кезінде сабыр етуші болса, міне, солар – шыншылдар әрі солар тақуалар» (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 2/177), – деп баяндалады. Қасиетті Құран Кәрімде 110 жерде баяндаған ақырет атауы сөздікте «діни наным бойынша адамның өлгеннен кейін қайта тірілетін, мәңгілік қалып, Ал-ланың алдында, ақырет, о дүниеде есеп беретін жері» деген мағынаны білдіреді. Демек, ақырет сөзі – дүниелік өмірден кейін басталып, мәңгі жалғасатын екінші өмір.

Ақырет – Исафил періштенің бірінші рет сұр үрлеуінен басталып, жұ-мақтықтардың жұмаққа, тозақтықтардың

тозаққа кіруіне дейінгі аралықты қамти-тын уақыт кезеңі.

Басқаша айтқанда, адамдар ақырет-те қайта тіріліп және мәңгі жалғасатын уақытты ақырет деген. Бұл уақытты Құран мүминдер Жаратушысына қа-уышатындықтан «қауышу күні», күллі мақлұқат бір жерге жиналатындықтан «жиналу күні» деген.

Тақырыпты талдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Құдайдың бар екенін мойындайтын діндер мен ойлау жүйелерінің барлығын-да дерлік, оның ішінде қарабайыр тай-паларда да ақырет өміріне сену болға-нымен, өлгеннен кейінгі бұл өмірдің табиғаты мен сипаттамасы туралы әртүр-лі көзқарас қабылданған.

Ақырет өміріне сену – барлық илаһи дінде бар және барлық пайғамбар растаған қағида. Бұл сенім Алланың бар болуы мен бірлігін толықтыру ретінде Құран Кәрімнің көптеген аятында баян-далған. Ақырет өміріне иман келтіру мен Аллаға иман келтіру арасында тікелей және берік байланыс бар. Сондықтан да ақыретті жоққа шығару – оны жаратқан және адамзатқа оның бар екендігін хабар-лаған Алланы жоққа шығару деген сөз.

Ақыретке иман келтірген адам дүние тіршілігінде өлшеулі және тұрақты әре-кет етеді. Ол өшпенділік, қызғаныш және жек көру сияқты эмоцияларды азайтып, кешірімділік және төзімділік сезімдерін

жақсартады. Сондай-ақ өзімен, отбасымен, қоршаған ортамен және қоғаммен тату өмір сүреді.

Ақыртке сенім мәселесі тассауф әдебиетінің негізгі бір саласы ретінде барлық мұсылман ақындары мен ойшылдарының еңбегінде көрініс тапқан. Қазақ әдебиетіндегі ақырет түсінігінде Алланың әділдігі мен пендесіне деген аса мейірімділігі кеңінен жырланған. Қазақ діни дастандары мен эпостарында ақырет – пәни өмірдің жалғасы және адам ғұмырындағы ақиқаттың соңғы кезеңі деп сипатталған. Бұл көрініс – ақын, ағартушы А. Үлімжіұлы шығармаларына да тән құбылыс. Сол себепті бұл мақаланың негізгі мақсаты Ақыт Үлімжіұлының ақырет ұғымына қатысты теологиялық көзқарасын саралау, міндеті ақырет ұғымының терминдік және шариғи мағынасын ашу және А. Үлімжіұлының ақыртке сенім туралы ұстанымын кешенді зерттеу болып саналады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақалада зерттеу жұмысы жүйелі түрде орындалып, мәтіндік талдау әдісі, салыстырмалы талдау әдісі, тарихи әдіс, философиялық талдау әдісі, мәнмәтіндік талдау әдісі қатарлы бірнеше ғылыми әдістер қолданылды.

Зерттеу әдістерінің кешенді қолданылуы Ақыт Үлімжіұлының теологиялық көзқарасының мәнін ашуға, оның шығармашылық мұрасын заманауи ғылыми тұрғыдан түсіндіруге мүмкіндік берді.

Негізгі бөлім

Ақырет сөзі араб тілінен аударғанда «ең соңғы» деген ұғымды білдіріп, адам баласының о дүниедегі ең соңғы тұрақтап қалатын мекені дегенді аңғартады. Ата-бабаларымыз бұл сөзді осы мағына-

сында түсініп, бұл дүниені «қамшының сабындай», «бес күндік», «жалған дүние» деп, бұл дүниенің өткінші, алдамшы дүние екендігін айтқан. Құран аяттарында ақырет сөзі әртүрлі атаулармен беріліп, маңыздылығы айшықтала түскен:

- Яумил бағс – қайта тірілу күні (Рум сүресі, 56-аят);
- Яумил хурус – пайда болған күн (Кahф сүресі, 41-аят);
- Яумил жем – жиналу күні (Шура сүресі, 7-аят);
- Яумил хулд – мәңгі болатын күн (Кahф сүресі, 34-аят);
- Яумил азифе – жақындап келе жатқан күн (Му’мин сүресі, 39-аят);
- Яумил хасре – өкініш күні (Мәриям сүресі, 39-аят);
- Әл-қария – ұлы оқиға (Хаққа сүресі, 4-аят).

Ислам ақидасындағы ақырет күніне иман мәселесі о дүниеге қатыстының барлығын, атап айтқанда, хашыр, есеп күні, сират, жәннат және тозақты қамтиды.

Қазақ әдебиетінің тарихында «кітаби ақындар» деген атпен танылған сөз зергерлерінің шығармаларында ақырет сеніміне қатысты тұжырымдар нақты Құран аяттары арқылы тәпсірленген. Солардың басты өкілі – біз сөз етіп отырған Ақыт Үлімжіұлы.

Ақыт араб, парсы тілін жетік білуі нәтижесінде сол кезде айтылған мәнді ойларды өзінше өрістегіп, қазақ әдебиетінде басқа ешкімге ұқсамайтын өзіндік арна қалыптастырды. Ол әдебиетке деген ислам әсерін кең түсініп, оны өз шығармаларында жан-жақты көрсете білді. Ол қажылыққа барған сапарында сол кездегі мұсылман әлемінің бай қазынасымен терең танысып, содан түйген ойларын қағаз бетіне түсірді.

Ақыт Үлімжіұлы ақырет жайын-

да 1908 жылы, яғни өзінің 40 жасында Құран аяттары мен хадистер негізінде «Қиямет ахуалы» өлеңін жазады. Өлең Қазанда, ағайынды Каримовтар баспасында басылған. Жалпы 20 беттен тұрады. Аталған өлеңде ақыреттегі мүміндер мен мүнәпиктардың жағдайы туралы баяндалады. Өлеңде эмоциялық көңіл күйден гөрі, қиямет күнінің қандай сипатта болатыны басымырақ сараланған.

Ақыт өлеңнің басында кіріспе ретінде бұл өмірдің мәні туралы:

Дүниеден өлшем дәмі түгесілсе,

Ілгері жан баспайды жалғыз қадам.

Айдаған түмен малды бай болсаң да,

Бойыңа жапсыраңыз жалғыз мата
(Қарымсақов, 2014: 2) , –

деп бұл өмірдің сынақ алаңы екендігі туралы философиялық тұжырым ұсынса, қасиетті Құран Кәрімде: «Біліңдер! Шын мәнінде дүние тіршілігі бір ойын, ермек, сән және өзара мақтанысу, сондай-ақ малдарды, балаларды көбейту ғана. Бұның мысалы, өсірген өсімдігі кәпірлерді таңырқатқан жаңбыр сияқты. Сосын қурап, сап-сары болғанын көресің. Содан кейін үгінді болады. Ақыретте қатты азап әрі Алладан жарылқау, ризалық бар. Негізінде дүние тіршілігі – бір алданыштың ғана нәрсесі» (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 57/20), – деп баяндалады.

Өтіпті Абыл, Қабыл, Хазырет Шис,

Тозақ бар жеті тамұқ қайнаған пеш, –

деп тозақтың жайынан хабар береді. Ақынның «жеті тамұқ» дегені – тозақтың жеті есімі. Бұл туралы Құранда келесідей баяндалады: «Тозақтың жеті қақпасы бар. Әр қақпаға олардан бір бөлегі айырылады» (1, 15:44). Құранда тозақ жайлы жеті есім қолданылған. Олар:

1. Жәһаннам – бұл сөз Құранның жетпіс жеті аятында баяндалған.

2. Саъир – шыжыған от әрі жалын (Мүлк сүресі 5-аят).

3. Лаза – тұмансыз, қызыл от (Мәариж сүресі 15-аят).

4. Сақар – от (Мүддәсир 27-аят).

5. Хауия – түскендердің көбі кері қайтпайтын құй (Қария сүресі 9-11 аят).

6. Хутама – қыздырылған от (Һумәза сүресі 4-аят).

7. Жахим – ерекше жалын, қабат-қабат жалындаған от деген мағыналарға келеді (Мәида сүресі 10-аят).

Адам баласына өлімнің ерте ме, кеш пе бір келері ақиқат. Құран Кәрімде: «Әркім өлімнің дәмін татады. Сендерді сынап, жаман-жақсы күйге саламыз. Сондай-ақ бізге қайтарыласыңдар», – деп анық баяндалған (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 21/35). Алайда адамның өліммен, өлімнің дәмін татуымен іс аяқталмайды. Өйткені өлімнің дәмін тату істің жаңа басталғанын, яғни Алланың алдына қайтарылуының басталғанын білдіреді. Алла тағала дүниеде әрбір адамды жақсылық-жамандық, молшылық-жоқшылық, қуаныш-жұбаныш және саулық-сырқат дегендей өмірдің әрқилы кезеңдерімен сынаққа тартады. Мұны Ақыт:

Бисмилла сөз бастайын жақсы гептен,
Атамыз Адам, Ыдырыс өтіп кеткен.

Болғанда тумақ-сүннат, өлмек-парыз,
Бұл өмір қағидасы бізге жеткен.

Анадан туған адам ақыр өлер,

Кетерін қай күн кешіп Алла білер.

Өлшеулі әр бәнденің бір күні бар,

Өлшеусіз жаратқан жоқ паруәдигәр,

– деп тұжырымдайды.

Жалпы, адамның иманына, құлшылығына кері әсерін тигізетін әуелі адамның өз нәпсісі, жалқаулық, төкап-

парлық, дүние-мүлік, қуаныш-жұбаныш, шайтан, жолдастары, өмір сүріп отырған қоғамындағы, қоршаған ортасындағы кейбір сорақы қылықтар сияқты әртүрлі іштен және сырттан келетін қауіп-қатер кездеседі. Сондықтан адам өзін рухани жағынан қорғайтын бір қорған табуы керек. Осылардан алыс болуға шақырған Ақыт:

Дүние, ақырет қамын бірдей же деп,
Нәсихат ұшбу сөзім көңіл ашқан,

– деп айта келіп, пайғамбарымыздың: «Бұл өмір ана әлемнің егіні, не ексең соны орасың», – деген хадисімен үндестік танытады.

Өтемей қияметте жүк көтерме,
Алланың әмір қылған парызы бес.
Сұм нәпсі ақыретте қатты дұшпан,
Жалғанда ерік бермей тамағын кес
(Қарымсақов, 2014: 2), –

деп Ақыт адам баласына берілген дүниелік сән-салтанаттардың, нығметтердің өткінші екенін, нағыз бақыттың, нағыз нығметтің ақыретте жәннатта болатынын пайымдайды. Құранда адам баласына былай ескертіледі: «Адам баласы үшін әйелдер, балалар, алтын, күмістен жиналған қазыналар, сәнделген аттар, малдар және егіндерді қызыға сүю әдемі көрсетілді. Бірақ олар – дүние тіршілігінің сәні. Негізінде орынның жақсысы Алланың қасында» (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 3/14).

Қасиетті Құран Кәрімде: «Әй мүміндер! Өздерінді әрі үй-іштерінді отыны адамдар мен тастардан болған оттан қорғандар», – деп баяндалса, (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 66/6) Алла Елшісі (с.а.с) бір хадисінде: «Баланы жеті жасқа келген

кезден бастап намаз оқуға үйретіндер. Он жасына келген кезде оқымаса жаза-ландар», – дегені айтылады (Сүлеймен, 1981: Салә 26). Ал Ақыт өзін және жақындарын тек Аллаға мойынсұнып, Алланың тыйымдарынан тиылып, парыздарын орындағанда ғана қияметтегі азаптан құтылуға болатынын ашық айтады:

Құдайға құлшылықтың жөні осылай,
Балаңды жеті жастан намазға жық.
Сапары ақыреттің ұзақ дейді,
Азықты күн бұрыннан даярлап шық.
(Қарымсақов, 2014: 2)

Ақыретке сенімдегі маңызды бір түйін – хашыр күніне сену. Хашыр сөзінің сөздік мағынасы «бір жерге жиналу» деген ұғымды білдіреді. Ал шарифатта Алла тағаланың адамдарды есепке тарту үшін Исафил періштенің екінші рет сұр үрлеуімен қайта тіріліп, бір жерге жиналуды білдіреді. Адамдар жиналатын сол жер махшар немесе ғарасат майданы делінеді.

Жиналар ғарасатқа жанның бәрі,
Пенделер неше түрлі жас пен кәрі.
Ғаламды он сегіз мың бір жияды,
Жаратқан құдіретімен пәруары (Қарымсақов, 2014: 9), –

деп Ақыт ғарасат майданын суреттей келіп, пайғамбарымыздың: «Ол күні құдіреті шексіз Алла тағала адамдарды бұл жерге жинап алып: «Мәлік (күллі ғаламның иесі) менмін! Дәйян (ғамалдардың қарымын, бағасын беруші де) менмін!» – деп бұйырады», – деген хадисті еске алады (Әл-Мунзири, 2013: Тәухид, 32, 562).

Адамдардың ақыретте мүмін атанып және мәңгілік бақытқа, уәде етілген тіршілікке (жәннатқа) жетуінің негізі бұл дүниеде иманы кәміл болуына байланы-

сты. Құран мен хадистен ерте сусындаған
Ақыт бұл туралы:

Жалғанда жан қуатын тұрған шақта,
Алланы ойдан шығармай, ойыңызға ал, –

деп ескертеді.

Амал дәптер таратылып, адамдар
дәптерін қолына алып дүниеде істеген
бүкіл жақсы-жаман іс-әрекетін көріп та-
нысқаннан кейін Алла тағала тарапынан
сұраққа тартылып есеп жасалады.

Сол күнде ерік берер заман қайда,
Періште не қылдың деп сұрап тұрар.

Қиямет күні адамдардың күнәсі мен
сауабы Мизанда өлшенеді. Мизан сөзі
«таرازы» деген мағынаны білдіреді. Ми-
зан – ақыретте есеп сұрақтан кейін әр-
кімнің амалы тартылып өлшенетін Алла
тағаланың әділет таразысы. Таразыда са-
уабы, жақсылығы ауыр тартқандар жән-
натқа кіреді, ал күнәсі, жамандығы ауыр
тартқандар жәһәннамға кетеді. Жәһән-
намға кеткендерден мүмін болғандар
істеген жамандығы мен күнәсінің жаза-
сын тартқаннан кейін жәннатқа кіретінді-
гі риуаяттарда білдірілген. Мизан жайлы
Құранда былай баяндалады:

«Біз қиямет күні әділет таразысын
құрамыз. Ешкімге ешбір әділетсіздік
жасалмайды. Кішкене бір сауабы, жақ-
сылығы болса да, соншалық кішкене бір
күнәсі, жамандығы болса да таразыға қо-
ямыз. Барлық адамнан есеп сұрауға күш
күдірегіміз жетеді» (Әкімханов, Анарба-
ев, 2018: 21/47).

Ұжымаққа байлық емес, момын барар,
Момын жай байлық емес, иман табар.
Кімде-кім құлшылығын үзбей қылса,
Сол кісі ақыретте жұмақ барар.

Адамзат ең жақсысы сабыр қылса,
Тәубә қылып, тіршілікте момындармен,
Сауапты жақсы істерді көбірек қылса
(Қарымсақов, 2014: 24).

Адам баласы ақыретте есеп-сұрақтан
кейін жәннатқа баруы үшін сират деп ата-
латын жол немесе көпірден өтеді. Сират
көпірінде қойылатын иман, намаз, ораза,
қажылық, зекет, құл ақысы және ғұсылға
қатысты сұрақтарға жауап бергендер
көпірден өтеді.

Филология ғылымдарының кандида-
ты Рашид Мұхитдинов сират көпірі тура-
лы төмендегідей ақпарат береді: «Қиямет
күні тозақтың үстінде құрылатын қылдан
жіңішке, қылыштан өткір, жабысқақ іл-
мек тікенектері бар, тайғанақ көпір. Ол
көпірден мүмін-мұсылмандар аман өтеді,
ал кәпірлер өте алмай тозаққа құлай-
ды. «Сират» сөзі араб тілінде «көпір»,
«өткел», «жол» деген мағынаны береді»
(Мухитдинов, 2018: 211).

Ал ақын Ақыт Үлімжіұлы өлеңінде
сират көпірін пайғамбар хадисімен рухани
үндестік танытып, былайша сипаттайды:

Сираттың көпірі ұзын үш мың жылдық.
Болмайды жуандығы жалғыз қылдық.
Қылдан тішке, қылыштан өткір болар,
Адамзат ақыл таппай болар мұңлық.
Күнә жүгі аз кісі тез өтеді.
Өтеді пайғамбарлар желдей есіп,
Кәпірге жалын шығар тозақ өсіп.
Әулие анық мүмін өтер кезде,
Болады бәсеңірек жалын өшік.
Өтеді кейбір адам аттай шауып,
Ақыры жетпіс мың жылда өтіп болар,
Күнәсі көп надан мен кәпір жаулар,
Жығылып ғазап отқа кетіп болар.

Ақырет күні мүмін мұсылмандарға
азаптан құтылуға шапағат жасалаты-
ны айтылады. Шапағат – күнәсі болған

мүміндердің күнәларының кешірілуі, күнәсі болмағандардың одан да жоғары дәрежеге жетуі үшін періштелер, пайғамбарлар және Алла тарапынан жоғары дәрежедегілердің Алла тағалаға жалбарынып дұға жасаулары дегенді білдіреді.

Ақыт Үлімжіұлы ақырет күнінде пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) Алланың қалауымен өз үмбетіне шапағатшы болатындығын, «өзге пайғамбарлардың өз басыма бір қиыншылық болмасын деп жылап тұрған кезінде, тек Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) ғана «үмбетім» деп жылайтынын» айта келіп:

Алланың әмірін бұзбай өтсек,
 Пайғамбар шапағатшы болар бізге, –
 – деп түйіндейді.

«Қиямет ахуалы» өлеңінде пайғамбарымыздың тек өзі ғана Алланың қалауымен шапағатшы болуымен қатар, төрт саңлақ сахабаны үмбетін азаптан құтқаруға жіберетіндігі баяндалған (Қарымсақов, 2014: 16-17).

Алла тағалаға шынайы иман еткен, игі іс жасаған мүміндердің дүниедегі амалдарының сыйы ретінде ақыретте мәңгілік қалатын, әртүрлі нығметке, ризыққа толы сәулетті ерекше ғажайып бір орын – жәннатқа кіреді. Бірақ жәннаттың ішінде дәрежелері, өзгеше есімдері бар. Бұл туралы Ақыт:

Жаралған дін күткенге сегіз ұжымақ,
 Болама біле тұра көңіл бұзбақ (Қарымсақов, 2014: 22), –

деп сипаттайды. Мұндағы сегіз ұжымақ (жұмақ) дегені – Құран Кәрімде баяндалған жәннаттың есімдері. Олар:

1. Жәннәтүл-Мә’уә – шәһид болғандар мен мүміндердің тұрағы (Нәжм сүресі, 15-аят);

2. Жәннәтүл-Ғадн – тұрақ және мәңгілік жәннаты (Рағд сүресі, 23-аят);

3. Мақадус-Сыдк – шындық мекені (Қамар сүресі, 55-аят);

4. Фирдаус – әр нәрсені қамтыған жәннат бақшасы (Кәһф сүресі, 107-аят);

5. Дарұс-Сәлем – сәлеметті мекен (Юнус сүресі, 25-аят);

6. Дарұл-Мұқамә – мәңгілік тұрақ, мәңгілік үй (Фатыр сүресі, 35-аят);

7. Жәннатүн-Нағим – нығметтерге толы жәннат (Тур сүресі, 17-аят);

8. Мақамұл-Әмин – сенімді мақам, сенімді орын (Духан сүресі, 51-аят).

Ақыт Үлімжіұлының «Қиямет ахуалы» өлеңінде тозақтағы кәпірлер мен надандардың аянышты халі мен жәннаттағы тақуа, мүмін мұсылмандардың бақытты өмірі Құран аяттары мен хадис-шарифтерде баяндаулар негізінде кеңінен көрініс тапқан.

«Қиямет ахуалы» өлеңінің соңындағы бір өзекті мәселе – Рұятуллаһ мәселесі. Бұл – Алла тағаланың ақыретте пенделерге көрінуі (Ән-Нәсәфи, Әбу Маймун, 2014: 125). Сонымен бірге бұл – әһли сунна уәл жамағат пен мұғтазилиттер арасындағы талас-тартыстың көзі болған мәселе. Әһли сунна уәл жамағат Алла тағаланың ақыретте пенделеріне қандай да бір пішінге немесе бағыт пен арақашықтыққа тиесілі болмаған күйде көрінетіндігіне сенеді. Ал мұғтазилиттер бұл мәселені үзілді-кесілді жоққа шығарады.

Ақырет күні Алла тағаланың көрінетіндігі туралы Құранда көптеген аят бар. Мысалы, «Қиямет күні кейбір жүздер қуаныштан бал-бұл жайнайды, Раббысынан көз алмайды» (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 75/22-23).

Әһли сунна уәл жамағаттың, атап айтқанда, имам Әбу Ханифа мен имам әл-Матуридидің жолын ұстанушы Ақыт Үлімжіұлы ақыретте Алла тағаланың пендесіне көрінетіндігін және адам бала-

сында болатын нағыз қуаныш пен бақыттың сол кезде көрініс табатындығына шексіз сенеді және оны былайша сипаттайды:

Жұмаққа кіріп дәрежаң толғаннан соң,
Хақ дидарын көрген соң шаттаныңдар.

Ақыретте ең қызық дидар көрмек,
Дидар көрсен балкиды бойың сергіп.
Қызықтың одан басқа бәрі бекер,
Білгенге басқа қызық бәрі де ермек
(Қарымсақов, 2014: 21).

Ақыт адам баласының ақыретте азап тартуына душар болатын себептерді қысқаша былай деп түйіндейді:

1. Сараңдық. Адам мінезінің нашар қасиетінің бірі. Әр кезде өмір сүрген ұлы ғұламалар мұндай жиренішті – қаттылық, қараулық, қарабайлық сияқты әдеттерден жұртшылықты, әсіресе жасөспірімді сақтандырып отырған. Әлішер Науаи: сараң – пайғамбардың жиені болса да, пейішке бармайды десе, Ақыт сараңдық туралы:

Аз мысал ақыреттен қылдым баян,
Бәндәнің қылған ісі Аллаға аян.
Зекет бермей өсірген төрт түлік мал,
Сол болар қияметте жылан-шаян, –

деп баяндайды. Ақыттың бұл көзқарасы қасиетті Құран Кәрімнің: «Бүкіл қорлаушы, өсекшіге нендей өкініш! Сондай мал жиып, оны санағандарға. Негізінен, малы өзін мәңгі жасатады деп ойлайды. Олай емес, әлбетте, ол «Хұтамаға» тасталады», – деген аятымен ұштасып жатқанын байқауға болады (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 104/1-4).

2. Қанағатсыздық. Қазақ халқы қанағат пен шүкірлікке аса мән берген. «Қанағат қарын тойғызар, қанағатсыз жалғыз

атын сойғызар» деуі – соның айғағы. Ақын, ойшыл Абай Құнанбайұлы:

3.

Талап еңбек, терең ой,
Қанағат, рахым ойлап қой,
Бес асыл іс көнсеңіз, –

деп қанағатты «бес асыл істің» біріне жатқызса, Ақыт Үлімжіұлы қанағатсыздыққа арыдан тоқтала келіп:

Қылыңдар кедей болсаң оған шүкір,
Түңіліп, шүкірсізден жерге түкір.
Ақыретте ғазапқа душар болар,
Құдайға разы болмай қылған күпір,

– деп философиялық ой түйіндейді.

Бұл мәселе Құран Кәрімде: «Егер шүкір етсеңдер, арттыра беремін. Ал егер қарсы келсеңдер, азабым тым қатты», – деп әмір етілген (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 14/7).

4. Дүниеқұмарлық. Алла тағаланың сүймейтін және мұсылмандардың бойында болуын да қаламайтын ұнамсыз қасиеттердің бірі – дүниеқұмарлық. Алланың разылығын табу және ақыретте амал дәптердің оңынан берілуін қалайтын әрбір мұсылманды осы жаман індеттен алыс болуға шақырған Ақыт «Жәннатқа байлық емес, момын, тақуа адамның баратынын» ескерте келіп, былай дейді:

Малы азырақ, көңіл орта болса,
Құдаймен алысады ендігі жан.
Бай болам деп тентіреп жүргенінде,
Іліп алып кетеді жетіп ажал.

5. Өктемдік. Абдуллаһ ибн Омар (р.а.) риуаят еткен хадисте пайғамбар (с.ғ.с.): «Кім нақақтан (біреудің) жерінің бір бөлігін алса, Қиямет күні жердің жетінші қабатына жұтылады», – деген. Ақыт ақырет күні азапқа ұшырайтын

адам баласының бірі осылар деп баяндайды:

Періште оны мағлұм қылған дейді,
 Мұның өзі би болып тұрған дейді.
 Момынға күші жетпес зорлық
 қылып,
 Өмірін түзу айтпай бұрған дейді.

6. Зинақорлық. Зинақорлық – мүміннің сипаты емес. Оны жасаған адам жазаға жолығады, қияметте де қатты азапталады. Бұл жайында Құдай тағала қасиетті Құранда:

«Олар (мүміндер) Алламен бірге басқа құдай шақырмайды, хұқтары болмаса Алла тыйымына қарсы кісі өлтірмейді әрі зинақорлыққа да бармайды. Ал кім соларды істесе, ол жазаға жолығады. Қиямет күні оған деген азап еселе не түседі де, ол сонда қор болған күйде мәңгілікке қалады» (Әкімханов, Анарбаев, 2018: 25/68-69). Қияметтегі зинақорлардың жазасы туралы Ақыт былай деп суреттейді:

Періште айғай салып баян қылар,
 Бұл нысапсыз бәндә деп зинақұмар.
 Зинасы көп тәубесіз болғаны үшін,
 Оны апарып тозаққа бірақ тығар.

7. Маскүнемдік. Ислам діні елге тарай бастағаннан-ақ, арақ-шарапқа бірте-бірте тыйым салынып, ең бірінші, ішімдіктің пайдасынан зиянының көптігі халыққа түсіндірілді. Шарап ішетіндердің намаз оқуына тыйым салынды. Арақтан тыйылу туралы Құранда көптеген аят бар. Халықты имандылыққа,

тазалыққа шақырушы тұлғалардың ізін жалғастырушы Ақыт Үлімжіұлы арақ ішушінің алдында үлкен азап күтіп тұрғанын:

8.
 Ішінде жеті тозақ азап көрер,
 Бұл өзі арақ ішкен надан дейді, –

деп баяндайды.

Ақыт қажы Үлімжіұлы мұсылман баласын ақыретте ауыр азапқа душар ететін жаман індеттерді ғана баяндап қоймайды. Сонымен бірге одан құтылудың шариғи жолын да көрсетеді. Бұған мысал ретінде Ақыт қажының «Мұса пайғамбардың мойындауы» атты өлеңін келтіре аламыз:

Құдайдың дұшпанымен жақын болма,
 Күпір болып иманды дінің жойма.
 Аллаға ғаси, қас болса пайғамбарға,
 Тозақтан құтылмайсың ақыр жолда.

Қорыта айтқанда, Ақыт Үлімжіұлы – Қытайдағы Алтай қазақтары арасынан шыққан халықты имандылыққа, тазалыққа, турашылдыққа шақырған ұлы тұлға. Қазақ тарихында алғаш болып, қияметтегі ахуалды өлең түрінде хатқа түсіріп, халық арасына таратқан кемеңгер ақын. Ақыреттегі жағдайлардың Құран аяттары мен хадис шарифтерге сәйкес жырлануы – Ақыттың дін ғұламасы екендігінің нақты айғағы.

**Бұл мақала ҚР ҒЖБМ Ғылым
 комитеті қаржыландыратын
 (Грант № BR24993035) ғылыми
 жоба аясында дайындалды.**

Әдебиеттер

1. Әбу Дәуіт Сүлеймен. (1981). Әс-Сүнән. – Стамбул.
2. Әкімханов, А., Анарбаев, Н. (2018). Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма / Ауд.:– Алматы, – 624 б.
3. Әл-Мунзири. (2013). Мұхтасар Сахих Муслим. 2 томдық / Ауд. Қ. Спатай. – Алматы. –2-том. – 780 б.
4. Ән-Нәсәфи, (2014). Әбу Маймун ибн Мұхаммед. Бахрул Кәлам. Дарул фатх. – 265 б.
5. Қарымсақов, А.Ұ. (2014). Ақыт Үлімжіұлы шығармалары. 4-том. Шыңжаң халық баспасы, – 610 б.
6. Мухитдинов, Р.С. (2018). Қазақ тіліндегі ислам діні сөздерінің қолданылу тарихы: монография. 7-том. – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры. –260 б.

References

1. Abu Dawud Sulaiman. (1981). *As-Sunan*. – Istanbul.
2. Akimkhanov, A., & Anarbayev, N. (2018). *The Noble Qur'an: Explanatory Translation into Kazakh*. – Almaty. – 624 pages.
3. Al-Mundhiri. (2013). *Mukhtasar Sahih Muslim* (Abridged Version of Sahih Muslim). Translated by K. Spatay. – Almaty. Vol. 2. – 780 pages.
4. An-Nasafi, Abu Maymun ibn Muhammad. (2014). *Bahr al-Kalam* (The Ocean of Theology). Dar al-Fath. – 265 pages.
5. Mukhitdinov, R.S. (2018). *The Historical Usage of Islamic Terms in the Kazakh Language: A Monograph*. Vol. 7. – Astana: Corporate Fund «Support for Spiritual Values». – 260 pages.
6. Qarymsaqov, A.Ü. (2014). *Collected Works of Akhyt Ülimzhiyuly*. Vol. 4. Xinjiang People's Publishing. – 610 pages.

<https://orcid.org/0000-0002-7764-6577>

Samet_05@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0009-7508-8549>

bah-89@mail.ru

ОСМАН ХАЛИФАТЫ ЖӘНЕ ДІНИ ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚ

Оқан Самет

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

Амиреев Бахтияр

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университетінің магистранты
Алматы қ., Қазақстан

الخلافة العثمانية والتسامح الديني

أوكان صامت

دكتور

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك،
ألماتي، كازاخستان

أميريف باختيار

ماجستير

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك،
ألماتي، كازاخستان

THE OTTOMAN CALIPHATE AND RELIGIOUS TOLERANCE

Okan Samet

PhD

Egyptian University of Islamic culture
Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

Amireev Bakhtiyar

Master's student

Egyptian University of Islamic culture
Nur-Mubarak
Almaty, Kazakhstan

ОСМАНСКИЙ ХАЛИФАТ И РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ

Оқан Самет

PhD

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

Амиреев Бахтияр

Магистрант Египетского университета
исламской культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа: Бұл мақалада Осман халифатының VI ғасырлық тарихи кезеңіндегі діни толеранттылық үлгісі көрсетіледі. Осман халифаты саясаты шариғат талабына

сай өзге дін өкілдеріне төзе отырып, бейбітшіліктің жарқын үлгісін көрсете білгендігі тарихи фактілерге негізделі салыстырмалы талданады. Өзге дін өкілдеріне көрсетілген толеранттылық халифаттың территориясы кеңеюі нәтижесінде «Дәрус-сұлух» (яғни қазіргі зайырлылық жүйені) жүйесін бірізге түсірді. Демек, әлемдік зайырлы жүйенің моделін көрсете білгендігі айқындалады.

Түйін сөздер: Османлы халифаты, ислам тарихы, толеранттылық, өзге дін өкілдері, зайырлылық.

المُلخَص: في هذا المقال يتم الكشف عن نموذج التسامح الديني في الفترة التاريخية للخلافة العثمانية في مدة القرون الستة؛ حقيقة أن الخلافة العثمانية استطاعت أن تظهر نموذجاً مشرقاً للسلام من خلال التسامح مع ممثلي الديانات الأخرى وفقاً لمقتضيات الشريعة في سياسة الخلافة العثمانية يتم تحليلها بناءً على الحقائق التاريخية. ونتيجة لتوسيع أراضي الخلافة، أدى التسامح الذي ظهر مع ممثلي الديانات الأخرى إلى توقف نظام دار الصلح أي (النظام العلماني الحديث)؛ ولذلك فمن الواضح أنه استطاع أن يبين نموذج النظام العلماني العالمي. **الكلمات المفتاحية:** الخلافة العثمانية، التاريخ الإسلامي، التسامح، ممثلي الديانات الأخرى، العلمانية.

Abstract: This article highlights the model of religious tolerance during the six-century historical period of the Ottoman Caliphate. The article comparatively analyzes historical facts, showcasing how the Ottoman Caliphate exemplified peace by adhering to Sharia principles and demonstrating tolerance toward followers of other religions in its policies. The tolerance extended to other religious communities contributed to systematizing the Dar al-Sulh (modern secular system) as the Caliphate's territory expanded. Thus, it is emphasized that the Ottoman Caliphate successfully provided a model for the global secular system.

Keywords: Ottoman Caliphate, Islamic history, tolerance, followers of other religions, secularism.

Аннотация: В данной статье раскрывается модель религиозной толерантности в исторический период Османского халифата VI века. На основе исторических фактов анализируется тот факт, что Османский халифат смог показать яркий пример миролюбия, проявив толерантность к представителям других религий в соответствии с требованиями шариата в политике Османского халифата. В результате расширения территории халифата толерантность, проявленная к представителям других религий, сделала систему Дарус-Сулх (современная светская система). Поэтому, он смог продемонстрировать модель мировой светской системы.

Ключевые слова: Османский халифат, исламская история, толерантность, представители других религий, секуляризм.

Кіріспе.

Ұлы Осман мемлекеті – 1299-1383 жылдары Османлы бейлігі, ал 1383-1922 жылдары Османлы сұлтандығы деп аталды. Мемлекет XV-XVII ғасырларда үш құрлыққа (Еуропа, Азия, Африка) жайылып, оңтүстік-шығыс Еуропа, Таяу

Шығыс және Солтүстік Африканың басым бөлігін биледі. Батыстағы Марокконың Атлант жағалауынан шығыстағы Парсы шығанағы жағалауына дейін, солтүстіктегі Украинадан оңтүстіктегі Сомариға дейінгі аймақты қамтыды (3). Мұсылман және түркі ислам мемлекеттік басқару-

ды бір арнаға түсіріп, білім-ғылымның, өнеркәсіптің, мәдениет пен өркениеттің шарықтап, дамуына үлкен үлес қосты. Әрі Осман халифаты алты ғасырлық тарихи билік сахнасында әртүрлі дін өкіліне мұсылмандармен тең бейбіт өмір сүріп, толерантты қоғам қалыптастырудың жарқын үлгісін көрсете білді.

Зерттеу нысаны. Османлы халифаты үлгісінде ислам дінінің өзге дін өкілдеріне қатысты ұстанымын ашып көрсету.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақаламызда исламдағы толеранттылық үлгісін тарихи талдау және сараптаумен қатар логикалық ой қорыту, жалпы діни салыстырмалы әдіс пайдаланылады. Негізгі принципі – тарихилық, объективтілік, ұлттық және жалпыадамзаттық құндылықтар мен тарихи-мәдени үдерістерді айқындау, діни әлеуметтанулық деректерге талдау жасап қорытындылау.

Зерттеу нәтижелері және талқылама

1453 жылы Шығыс Рим империясының бас қаласы – Константинополь шаһары османдық патша Фатих Сұлтан тарапынан басып алынғаннан кейін империялық келбетімен таныла бастады. Дәл осы жеңістен кейін патшалық «Девлет Аалий Усманииа», яғни «Ұлы Осман мемлекеті» деген атау алды. Былайша айтқанда, православ христиандарының рухани орталығы болып танылған Константинополь шаһарын мұсылмандардың иеленуі Осман империясын Еуропаға қуатты, бәсекелесуге тұрарлық күш ретінде мойындатқызды. Осман династиясы жерінің ең кеңейген кезеңінде шығысында Еуропадағы Вена қаласына, батысында Бағдадқа, солтүстігінде Каспий жағалауына, ал оңтүстігінде Африканың

солтүстігіндегі елдерге дейін созылған, 5 млн 200 мың шаршы шақырымды алып жатқан әлемнің ең үлкен мемлекеті саналды (4). Ал Өмер Лұтфу Баркан, Сұлтан Сүлейманның (1520-1566) кезеңінде халқының саны шамамен 12 миллион болып, оның ішінде мұсылмандар 58%-ды, христиандар 41%-ды, яһудилер 54%-ды құраған. Содан үш ғасырдан кейін де көп өзгерістің болмағанын айтады (Иазыжы, 2000: 526). Ғасырлар бойы бір тудың астында аралас-құралас өмір сүрген ұлттардың дініне, салт-дәстүріне әлімжеттік көрсетпей, заңдары зайырлылық форматта іске асқанын көруге болады.

Негізгі бөлім

Исламда «Сенімдегі еркіндік» мәселесі ислам құқығының іргетасы болып, өзге дін өкілдеріне қатысты құқықтық мәселелерге осы қағидаға сай шешім шығарылады. Осы негізде әрқандай бір жеке тұлғаның өмірі, отбасы, намысы және діні қорғалады.

Ислам мемлекеті сол елде өмір сүрген өзге дін өкілдерінің, дүние-мүліктерінің амандығына кепілдік беріп, соның қарымжысы ретінде экономикалық жағдайы барларға жизияны (салық төлеуді) міндеттесе, қараушысы жоқ егде тартқан қарт кісілерге, балаларға, кедейлерге, жұмыссыз, созылмалы ауру және соқыр жандардан жизия алынбаған (Хамидулла, 1963: 185). Сонымен қатар мұсылман еліне кірген адамдардың амандығы да қарастырылған. Бұл түрдегі жандар – мұстәмән (амандығына кепілдік берілген жандар). Тіпті, өзге дін өкілдері мал-жанының амандығы жайлы статуска келісімшартсыз мұсылман елдеріне кірген дін өкілдері де кірген. Мысалы, Мұхаммед пайғамбар (саллаллаһу әлейһи уә сәллам) және төрт халифа кезеңінде

Мәдина қаласына өзге дін өкілдерінің кіріп-шығуына шектеу қойылмаған.

Классик ислам фақиһтері әлемдік басқару жүйесін негізінен «Дәрул-ислам» және «Дәрул-харб» деп екіге бөліп қарастырған. «Дәрул-харб» дегеніміз – мұсылмандарға қарсы соғыс ашқан, исламға ашық қарсы саяси жүйені ұстанған елдерге берілген терминдік атау. Ислам территориясы кеңеюі нәтижесінде әлемде «Дәрус-сұлух» (қазіргі зайырлылық жүйе) жүйесі қалыптасты. Осман халифаты кезеңіндегі билік те осы «Дәрус-сұлух» жүйесін ұстанғанына әртүрлі дін өкілдерінің бір тудың астында өмір сүруі тарихи айғақ болмақ.

Осман халифаты «Шәрғи шәриф» және «Қануни мұниф» құқықтық заңдары Құран және сүннет аясында бекітіліп, ислам халифаларымен «Сұлух» (бейбіт келісім) жасасқан өзге дін өкілдері «Зимми» статусына кірген. Сондай-ақ Осман халифаты кезеңіндегі өзге дін өкілдеріне қатысты заңдардың әрбір халифа тарапынан жаңаланып отырғанын көруге болады. Ислам шариғатының құқықтық принциптеріне сай әрбір халифа кезеңінде ата заңның толықтырылып отыруы өз халқына деген позициясының дұрыс, мұсылман мен мұсылман еместерді бөліп-жармай бірдей қарайтынын халқы біліп, алаңсыз өмір сүруін қамтамасыз ету еді.

1460 жылдардағы «Метрополит заңнамасы» атты келісімшартта Осман халифаты билік жүргізген елдің халқының дінді таңдау сенім бостандығына, құлшылықтарын шіркеулерінде еркін жасай берулеріне, дүние-мүліктерін иеліктерінде қалдырып, бас амандықтары үшін алынатын жылдық жизияларын төлеп тұруларына келісілген. А. Жевдет Паша Ыстанбұл қаласы мұсылмандардың қоластына өткеннен кейін Осман-

лы мемлекетінің халифалары сол елдің халқымен бейбіт келісімшарт жасап, ислам құқықтық негіздеріне сәйкес земмилердің сенім еркіндігі мен ұстанған діндеріне тыйым салмау және өз тілдерінде сөйлеп, әдет-ғұрыпын сақтау сынды көптеген кеңшілік көрсетілді дейді (Кенаноглу, 2009: 108).

Ислам – сенім еркіндігі мен адам құқығын қорғауды бәрінен жоғары қоятын дін. Мемлекеттік конституциялық заңы ислам құқықтық принциптеріне негізделген Осман халифатында төзімділік идеологиясының өте жоғары болғаны белгілі. Оған тарихи деректерден бірер мысал беріп өтелік. Ыстанбұл қаласын қол астына қаратқан Фатих Сұлтан Мехмет сол күні мынадай үкім шығарады: «Бүгіннен бастап, бұл елімізде қай тілде сөйлеп, қандай дінді ұстану әркімнің өз еркінде. Ешқайсынды құл етпейміз. Өз тілдерінде сөйлеп, діндерінді сақтауға толық құқылысындар» (2). Фатих Сұлтан Мехмет кезінде әрбір мешіттің жанында бір-бір шіркеу болғаны тарихи деректерде кездеседі. Осылайша, діндердің бірлігі берік болған. Сонымен қатар Фатих Сұлтан Ыстанбұлды алып, Ортодокс патриархының орны бос екендігін білген кезде дереу христиандарға жаңа діни басшы сайлауына бұйрық береді. Христиан халқы, шіркеу басшылары бәрі жиналып, Георгий (Kortesios) – «Геннадий» деген атпен жаңа діни басшы сайлайды. Осылайша, Геннадий түріктің қол астындағы алғашқы Ыстанбұл дін басшысы болады. Осыдан кейін Фатих христианның жаңа дін басшысын өзіне қонақ етіп шақырады. Оны қарсы алуға өзінің ақсақал уәзірлерін жіберіп, ресми және салтанатты түрде қарсы алады. Ол келген кезде Фатих орнынан тұрып, оған қарай жүріп оның қолынан ұстап қасына отырғызады. Онымен ұзақ уақыт сұхбаттасқан Фатих

оған «Ұлт басы» деген лауазым ұсынып, елдегі барлық дін өкілінің ісіне араласа алатын билік береді. Сосын қайтарда өзі сарайдың қақпасына дейін шығарып салып, сол жерде акбоз атқа мінгізіп, шіркеуге дейін салтанатты түрде жеткізуге уәзірлеріне әмір береді (7).

Осман халифатының билік құрған кезеңінде де, кейін Түрік Республикасы болып құрылған уақытта да өзге ұлттарды нәсіліне, дініне, діліне бөліп қарамады. Түріктердің бойындағы бұл қасиет Орталық Азиядан келіп сіңген. Біздің тарихи тамырымыз бен мәдениетіміздің ошағы – осы Орталық Азия. Олар ғасырлар бойы арабтармен, гректермен, босниялықтармен, күрдтермен, армяндармен, сербтермен, шеркездермен, ноғайлармен, еврейлермен, албандармен, мажарлармен, поляктармен, болгарлармен, Қазан және Қырым татарларымен де бір шаңырақтың астында бейбіт өмір сүре білді. Сонымен қатар аталмыш ұлттардың ұлттық мәдениеттерінің тоғысуынан Анадолы мәдениеті қалыптасты. Держава болған қандай да мемлекетті алсаңыз, олар өзіне қарасты жерлерді міндетті түрде еуропаландырған, я болмаса орыстандырған. Бұл – факт. Отар елдердің өз тілін, дінін, ділін жоғалту үшін екі ұрпағы ауысса жеткілікті саналды. Ал бес жүз жыл бойы Осман империясында өмір сүрген қаншама ұлт өз мәдениетін сақтап қана қоймай, өз тілдерін ұрпақтан-ұрпаққа жеткізе білген. Егер сол кезде түріктер өзіне қарасты барлық жерді түрікше сөйлетіп, ислам дінін мәжбүрлеп қабылдатық болса, қазір Еуропаның жартысынан көбі түрік тілінде сөйлейтін мұсылмандарға айналар еді. Бес ғасыр деген – өте ауқымды уақыт. Бұл аралықта қайсы бір халықтың өз тілі мен мәдениетін сақтап қалуы мүмкін де емес. Түріктер толеранттық саясат жүргізді. Бұл басқа халықтардың бағы да шығар (5).

Фатих Сұлтан Мехметтің кезеңінде мынандай бір оқиға болады. Фатих Сұлтан Мехмет әскері Сербия шекарасына келген уақытта Осман мемлекеті мен Венгрия мемлекетінің арасында қалған Сербия елі екі жағындағы екі елдің біріне қосылуға мәжбүр болады. Сол кезде сербиялықтар христиан дінінің православтық бағытын, венгриялықтар христиан дінінің католиктік бағытын ұстанатын. Екі алып елдің арасында қалған Сербия каролі Георгий Бранкович Венгрия каролі Жон Хунядиға хат жолдап: «Венгриялықтар түріктерді жеңсе, сербиялықтар ұстанған православтық мәзһаб жайлы қандай кеңшілік бересіз?» – дейді. Сонда Венгрияның каролі Жон Хуняди: «Венгрияның әр шетінде католик шіркеуі салынады. Православтық шіркеулер құлатылады», – дейді. Бұл жауаптан кейін Сербия каролі алғашқы сұрағын Фатих Сұлтан Мехметке де қояды. Сұлтан Мехметтен: «Әрбір мешіттің қасынан бір шіркеу салынады», – деп жауап береді. Бұл жауаптан кейін Сербия каролі христиан дінін ұстанатын Венгрия еліне қосылмай, мұсылман елі Осман халифатына қосылады (Акгундуз, 2000: 7).

1463 жылында Фатих Сұлтан Мехметтің басшылығы кезінде Босна Херсек елі Осман халифатының қол астына өтеді. Сонда олардың бас амандығы мен дүние-мүлкінің талан-таражға салынып кетпеуі үшін кепілдік еткен Осман халифатының кең саясаты мен әділ басшылығы аясында өзге дін өкілдері құлшылықтарын еркін жасап, бейбіт қоғамда өмір сүріп келді. Уақыт өте келе олардың көбі ислам дінін қабыл етіп, мұсылман болады (Акгундуз, 2000: 5).

Фатих Сұлтан Мехмет хан 1478 жылы 4 сәуірде Босна Херсек діни қызметкеріне: «Мен, хан Сұлтан Мехметпін. Босна рахибтеріне мынаны ескертемін:

«Шіркеулерінде еркін құлшылықтарынды жасап, осы елде еркін өмір сүріңдер. Сендер маған қарсы шықпайынша, Аллаға және Пайғамбарға, Құран Кәрімге және қолымдағы қылышымға ант ете отырып, жандарыңның, малдарың және шіркеулеріңнің амандығына кепіл боламын» (Йгітоглу, 2013: 22), – деп, халқы өз ішінен бөлінбейінше, басшы ретінде халқын бөліп қарамайтынын айтады.

Осындай дінаралық үнқатысу Османлы тарихының соңына дейін жалғасты. Османлылар тек христиандарға ғана емес, сондай-ақ яһуди дінінің өкілдеріне де осындай көзбен қарады. Мысалы, бірде Испанияда өмір сүрген яһудилер сол елдің королі Фердинандтан қатты қысым көреді. Тіпті, Фердинанд олардың көзін жоймақ болады. Міне, осы кезде шалғайдағы Османлы елінің сол кездегі сұлтаны II Баязит оның бұл ісін кінәлап, дереу заң шығарып, Испанияда өмір сүрген барлық яһуди діні өкілдерін Ыстанбұлға көшіртіп алып, оларға қаланың ең шұрайлы жерлеріне орын беріп, барлық құқығын сақтайды (7).

Ислам өзге дін өкілдерінің ғибадатханасы болған синаголар мен шіркеулерге ерекше құрмет көрсетеді. Қасиетті Құранда: «Ол мүміндер: «Раббымыз – Алла», – деп, айтқаны үшін нахақтан-нахақ атамекендерінен қуылды. Егер Алла кей адамдардың кесір-кесапатын енді бір адамдар арқылы қорғамағанда ғибадатханалар, шіркеулер, синагогалар және ішінде Алланың аты көбірек зікір етілетін мешіттер түгелдей бұзылып кетер еді. Кім Алланың дініне қолұшын берсе, Алла да оған сөзсіз жәрдем етеді. Шүбәсіз Алла тым күшті һәм бәрінен үстем» (Хаж сүресі, 40-аят), – деп, ғибадатханалардың сақталуын бір құқықтық міндет қылған. Бұл талаптар Осман халифалығы кезеңінде де іске асырылып, өзге

дін өкілдерінің ғибадатханалары бұзылмай, құлшылық жасауларына мүмкіндік берілген.

Ориенталист кейбір зерттеушілер XVI-XVII ғасырларда өзге дін өкілдерінің шіркеулері және синагогаларының мешітке айналдырылуын Осман халифатының өзге дін өкілдеріне көрсеткен үстемдігі, әділетсіздігі ретінде көрсетеді. Тарихи деректерге сүйенсек, Осман халифатының қол астына өткен елдердегі кейбір шіркеулер мен синагогалар мешітке өзгертілген. Алайда өзге дін өкілдеріне тән кейбір ғибадат үйлердің мешітке өзгертілуінің де өзіндік себептері бар. Мысалы, бұрын мешіт болып шіркеуге айналған. Кейін қайтадан мешітке өзгертілді. Мешіттерге халықтың симай тарылып кетуімен қатар, кейбір бос қалған шіркеулерді мемлекет сатып алып, мешітке өзгертеді. Өйткені өзге дін өкілдерінің ғибадат үйлерінің құрылысы мықты болған. Міне, осындай себептер тыңнан мешіт салуды қажет етпеді. Әрі кейбір шіркеулер мемлекеттік заңға бағынбай, өз алдына билігін жүргізе алатын құқыққа ие болды (Кенаноғлу, 2009: 130).

Османлы халифатының Сұлтаны II Махмұд 1837 жылы Шумну жерінде өткізген мәжілісте: «Сіздер, римдік, армениялық және яһудилер – барлықтарыңыз мұсылмандар сияқты Алланың құлы және менің қармағымдасыздар. Діндеріңіз әртүрлі. Сіздердің амандықтарыңыз үшін алынатын салықты төлеңіздер. Сондай-ақ барлығыңыз мемлекет заңдарының және әкімшілік басқарудың қорғауындасыз» (6), – десе, Жан де Тевенот 1655-1656 жылдары Османлы мемлекеті қалаларын аралап шыққаннан кейін: «...Түріктер әркімнің өз ұстанған діні бойынша еркін құлшылық ету мүмкіндігін берді. Күнделікті ішіп-жеген тамақта-

рына да бір тыйым салынбады. Хз. Иса-ның әйкелінде көп кезіктіруге болады» (Йылдыз, 1978: 221), – деген.

Әділдікті ту еткен Осман халифаты зиммилердің мазарларына (зираттарына) дейін мемлекет тарапынан қорғалған. Мысалы, 1583, 1584, 1586 жылдары шыққан заңдарда өзге дін өкілдерінің мазарлығын қиратқандарға арнайы жаза берілетіндігі және де зиммилердің жаназасына қатысты мәселелер де заңда қамтылғаны айтылады (Караташ, 2006: 283). Мысалы, 1182 жылы Емір Каражағұлы христиандардың «крест» белгісіне қарсы қылмыс жасағаны үшін Ахлат Шах тарапынан жазаға тартылады (Айдуз, 2011: 121). Міне, бұдан Осман халифаты мен өзге дін өкілдерінің құқықтық қарым-қатынасының ретке келуінде Ханафи мәзһабының көрнекті ғалымы имам Әбу Юсуфтың «Хараж» атты еңбегі басты қайнар көз саналды деуге әбден болады. Өйткені «Хараж» еңбегінде өзге дін өкілдері жайлы кең тоқтала келіп, олардың діни сенімдеріне қатысты нәрселерге құрмет көрсетумен қатар жизия салығының тек еңбек етуге жарамды ер кісілерден ғана алынатынын да айтады.

Ислам тарихына үңілер болсақ, Мұхаммед пайғамбардың және төрт халифаның кезеңінен бастап кейінгі мұсылман халифаттары дәуірінде де өзге дін өкілдерінің министрлік және әкімшілік сынды мемлекеттік әртүрлі салаларда қызмет еткенін көреміз. Имам Мәуерди, Шафиғи және Фарра, мұсылман халифалары хазреті Мұхаммедтің (Оған Алланың сәлемі мен игілігі болсын) өзге дін өкілі болған Амр ибн Умаййе әд-Дамиридi Хабашстанға елші етіп жібергенін дәлел қылып, бір елде өмір сүрген өзге дін өкілдерін мемлекеттік қызметтерде істетті. Тіпті, министр тағайындауды да дұрыс санағандарын айтады (Hamidullah, 1957: 137-139).

Бұл үрдіс Осман халифаты кезеңінде де жалғасын тапқанына кейбір басшылардың аты жеріне яки ұлтына қосылып айтылғанынан да көруге болады. Мысалы, Руми Мехмед Паша, Херсекзаде Ахмед Паша, Ермени Сүлейман Паша, Жигалазаде Синан Паша, Дукағиноглу Ахмед Паша және Сиявуш Паша, т.б. (Қырмызы, 2002: 296).

Осман халифатының 1838 жылы «Мәжлисул уәләя әхкамул адлия» (Әділ үкім шығаратын маслихат отырысы) мүшелерін бекіткен кезде Дадиян, Дузиан және Вогориди отбасыларынан бірер кісіні және бір еврей кәсіпкерді бірге сайлады. «Мәжлисул уәләя» атын 1868 жылы «Шурайы Даулет» (Жоғары кеңес) деп өзгертеді. Кеңесте отыз сегіз кісі мүше болып, оның он бірі өзге дін өкілдерінен болған (Қырмызы, 2002, 302).

Бұл кеңес мүшелерінің әрбірі, өз дініндегілердің өкілі саналатын. Өз кезегінде ел іші бірлігі мен көршілес Еуропа одақтастығымен де жақсы қарым-қатынаста болуға жұмыс істейтін еді. Осман халифаты өзге дін өкілдерін мемлекеттің кез келген саласына қызметке алғандықтан, олар мемлекет құпиялығын жақсы білді. Өз кезегінде мұны кейбір тарихшылар Осман халифаты құлауының бірден-бір себебі ретінде қарастырады. Әйтсе де «Әділдік пен толеранттылық – ислам халифаттарының мызғымас тірегі болуы» адамзат өміріне жақсы әсерін тигізгені шындық.

Қорыта айтар болсақ, ислам діні адамзаттың бір-біріне құрмет көрсете отырып, бейбіт өмір сүруінің, дінаралық және ұлтаралық татулықтың нығая түсуінің алғышартын ұсынады. Соның жарқын үлгісін Османлы халифаты кезеңіндегі өзге дін өкілдерімен жүргізген саясаты мен оларға көрсетілген әлеуметтанулық құқықтарының мұсылмандар-

мен тең қаралғанынан көруге болады. байланысты көрсетілуі тарихи шындыққа
Алайда бүгінде терроризм және экстремизм сияқты ұғымдардың ислам дінімен
жанаспайды десек болады.

Әдебиеттер

1. Hamidullah, M. (1957). *Introduction to Islam*, Publications of Centre Culture Islamique. – Paris. – S. 137-139.
2. <http://adyrna.kz/akhmet-alyaz-anadolydan-ankara-a-dejin/>
3. <http://boz.kz/article/82617171308714.html>
4. <http://old.muftyat.kz/kz/article/view?id=835>
5. http://www.elarna.com/m/koru_kk.php?tur=15&id=129759
6. <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/osmanli-dunyasinda-gayri-muslimler>
7. <https://egemen.kz/2011/?p=301144>
8. Айдуз, Д. (2011). Тарих бойынша дінлерарасы диалог. – Измир: «Ышык» баспасы. – 272 б.
9. Аkgундуз, А. (2000). Османлы девлетінде хошгөрунің хукүкі темеллері. – Ыстанбұл: Шубат.
10. Иазыжы, Н. (2000). Османлыларда бір арада иашама тежрубесі және діни мусамасаху үзереіне базы дегерлендірмелер. – Анкара: Ұлусларарасы Ауропа бірлігі Шура-сы II, Д/Б иайынлары. – 526 б.
11. Йгітоглу, М. (2013). Османлы императорлугунда ислам перспективін ғайри мүслімлерге еткісі, Инсан ве топлум білімлері араштырмалары дергісі. – 2-том. – 4-сан. – 21-38 б.
12. Йылдыз, Н. (1978). Ауд: Thevenot Jean. 1655-1656 да Түркіе – Ыстанбұл: «Тержуман 1001 темел есер» баспасы. – 221 б.
13. Караташ, А. И. (2006). Османлы девлетінде ғайрумүслімлерге танынан дін ве виждан хұрриеті // ТР. Ұлудағ университеті Иләһият факултесі дергісі. – 15-том. – 1-сан. – 267-284 б.
14. Кенаноғлу, М. (2009). Османлы императорлугунда дінлерарасы ілішкілер (14-20. Юзйыл), Миләл ве Нихәл. – 6 (2). – 103-164 б.
15. Кырмызы, А. (2002/2) Османлы бүрокрасысінде ғайрумүслім істихдамы // Диуан ілмі араштырмалар дергісі. – 13. – 295-306 б.
16. Хамидулла, М. (1963) Исламда дәвлед идаресі / Ауд. Кемал Кушкы. – Ыстанбұл. – 185 б.

References

1. Akgunduz, A. (2000). *The Legal Foundations of Tolerance in the Ottoman State*. Istanbul: Şubat Publishing.
2. Ayduz, D. (2011). *Interreligious Dialogue Throughout History*. Izmir: Işık Publishing. – 272 pages.
3. Hamidullah, M. (1957). *Introduction to Islam*. Publications of the Centre Culture Islamique. Paris. – pp. 137–139.

4. Hamidullah, M. (1963). State Governance in Islam. Translated by Kemal Kuşçu. Istanbul. – 185 pages.
5. <http://adyrna.kz/akhmet-alyaz-anadolydan-ankara-a-dejin/>
6. <http://boz.kz/article/82617171308714.html>
7. <http://old.muftyat.kz/kz/article/view?id=835>
8. http://www.elarna.com/m/koru_kk.php?tur=15&id=129759
9. <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/osmanli-dunyasinda-gayri-muslimler>
10. <https://egemen.kz/2011/?p=301144>
11. Iyigitoğlu, M. (2013). The Islamic Perspective Toward Non-Muslims in the Ottoman Empire. Journal of Human and Social Sciences Research. Vol. 2, No. 4, pp. 21–38.
12. Karataş, A. I. (2006). Freedom of Religion and Conscience Granted to Non-Muslims in the Ottoman State // Republic of Turkey Uludağ University, Faculty of Theology Journal. Vol. 15, No. 1, pp. 267–284.
13. Kenanoğlu, M. (2009). Interreligious Relations in the Ottoman Empire (14th–20th Centuries). Milet ve Nihal, Vol. 6, No. 2, pp. 103–164.
14. Kırmızı, A. (2002/2). Employment of Non-Muslims in the Ottoman Bureaucracy. Divan Journal of Interdisciplinary Studies. Vol. 13, pp. 295–306.
15. Yıldız, N. (1978). Jean Thevenot: In Turkey in 1655–1656 (translated). Istanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Publishing. – 221 pages.
16. Yazıcı, N. (2000). The Experience of Coexistence and Religious Tolerance Among the Ottomans: An Evaluation. Ankara: International European Union Council II, Publications. – 526 pages.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.41.41

<https://orcid.org/0000-0002-3801-0752>
e-mail: kuranbek.aset@kaznu.kz

МУХАММЕД ИҚБАЛДЫҢ ДІНИ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ АДАМ МӘСЕЛЕСІ

Құранбек Әсет Абайұлы
Кафедра меңгерушісі, философия
ғылымдарының кандидаты
Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық
университеті, Алматы қ., Қазақстан

Жумағалиева Мейрамгуль Ерсайыновна
Магистрант
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті, Алматы қ., Қазақстан

قَضِيَّةُ الْإِنْسَانِ فِي الرُّوْيَةِ الدِّينِيَّةِ لِمُحَمَّدٍ إِبْرَاهِيمَ

قُرْآنِيكَ أَسِيْت أَبَاوَلِي
رَئِيسُ الْقِسْمِ، دُكْتُورٌ فِي الْفَلْسَفَةِ،
الْجَامِعَةُ الْمَصْرِيَّةُ لِلتَّقَاةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
نور مبارك، أَلْمَاتِي، كَزَاخْسْتَان

جَمَاعَاتِيَّةٌ مِيزَامْجَلُ يَرْسَايُونَوْنَا
طَالِبَةُ مَاجِسْتِير
الْجَامِعَةُ الْمَصْرِيَّةُ لِلتَّقَاةِ الْإِسْلَامِيَّةِ نور مبارك
أَلْمَاتِي، كَزَاخْسْتَان

THE ISSUE OF HUMAN IN THE RELIGIOUS WORLDVIEW OF MUHAMMAD IQBAL

Quranbek Asset Abayuly
Head of the Department, Candidate
of Philosophical Sciences
Al-Farabi Kazakh National University
Almaty, Kazakhstan

Zhumagaliyeva Meiramgul Yersayinovna
Master's Student
Nur-Mubarak University of
Islamic Culture
Almaty, Kazakhstan

ВОПРОС ЧЕЛОВЕКА В РЕЛИГИОЗНОЙ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ МУХАММАДА ИКБАЛА

Куранбек Асет Абаевич
Заведующий кафедрой, кандидат
философских наук
Казахский национальный университет
имени аль-Фараби
г. Алматы, Казахстан

Жумалиева Мейрамгуль Ерсайыновна
Магистрант
Университет исламской культуры
«Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа: Адамзат болмысы – Шығыс пен Батыстың ғаламдық мәдени қарым-қатынасы шеңберінде зерттеуге лайық маңызды құндылық. Бұл мәселелер қазіргі заманның басты экзистенциалды мәселесіне айналды. Адам болмысы – тарихи-логикалық және гносеологиялық тұрғыда философиялық ойдың ерекше моделі және тарихи-эпистемологиялық тәжірибенің ерекше бағыты. Біз бұл мақаламызда Мұхаммед Иқбал философиясындағы адам туралы идеяны жүйелеп, түсіндіреміз. Иқбал Шығыс пен Батыс мәдениетін жақындастыруға, олардың өзара түсіністігін арттыруға және соғыс пен адам адамды қанауға болмайтын жаңа әлемдік тәртіп құруға айрықша үлес қосты. Ойшылдың пікірінше, адам үшін екі түрлі туу бар. Біріншісі – адамның өз еркінен тыс, жылаумен басталатын алғашқы туу. Ал екіншісі – адамның өз тандауымен жүзеге асатын саналы, ерікті тууы. Мұхаммед Иқбал философиясының негізінде адамның жоғары мәртебеге, шығармашылық қабілет пен рухани еркіндікке ұмтылысы жатыр. Егер адам өзінің жеке ерекшелігінің ең жоғары дамуына қол жеткізсе, жеке тұлға айналады. Физикалық тұрғыдан алғанда рухани жағынан адам – тәуелсіз орталық, бірақ ол кемел адам емес. Оның Құдайдан қашықтығы неғұрлым көп болса, солғұрлым даралықты білдіреді. Құдайдан қашықтығы неғұрлым аз болса, солғұрлым тұлға ретінде кемел болады.

Түйін сөздер: адам болмысы, рухани еркіндік, кемел адам, абсолюттік мен, тән мен жан, худи ұғымы, өлім және өлімсіздік.

المخلص: يُعد الوجود الإنساني قيمة عظيمة تستحق الدراسة ضمن إطار التفاعلات الثقافية العالمية بين الشرق والغرب. وقد أصبحت هذه القضايا من أبرز المشكلات الوجودية في العصر الحديث. ومن منظور تاريخي-منطقي ومعرفي، يمثل الوجود الإنساني نموذجًا فريدًا للفكر الفلسفي واتجاهًا مميزًا في التجربة التاريخية والمعرفية. يركز هذا العمل على منهجية تنظيم الأفكار وتفسيرها حول الإنسانية في فلسفة محمد إقبال. فقد قدم إقبال إسهامًا بارزًا في التقريب بين الثقافتين الشرقية والغربية، مما عزز التفاهم المتبادل بينهما وأسهم في إرساء نظام عالمي جديد خالٍ من الحروب واستغلال الإنسان للإنسان.

وبحسب المفكر، للإنسان نوعان من الميلاد: الأول يحدث بشكل غير إرادي ويبدأ بالبكاء، والثاني ميلاد واعٍ وطوعي يتم عبر اختيار الإنسان بنفسه.

يقوم أساس فلسفة محمد إقبال على المكانة السامية للإنسان، وقدراته الإبداعية، وسعيه نحو الحرية الروحية. وعندما يبلغ الإنسان أعلى مراحل تطور صفاته الفردية، يصبح شخصية حقيقية. فالإنسان يُعد مركزًا مستقلًا جسديًا وروحيًا، ومع ذلك فهو ليس كائنًا كاملاً. فكلما اتسعت المسافة بينهم وبين الله، تجلّى تعبيرهم عن التفرد. وبالعكس، كلما اقتربوا من الله، ازدادوا كمالًا في الشخصية.

الكلمات المفتاحية: الوجود الإنساني، الحرية الروحية، الإنسان الكامل، الذات المطلقة، الروح والجسد، مفهوم الخودي، الموت والخلود.

Abstract: Human existence is a significant value worthy of study within the framework of the global cultural interactions between the East and the West. These issues have become one of the major existential problems of modern times. From a historical-logical and epistemological perspective, human existence represents a unique model of philosophical thought and a distinct direction of historical and epistemological experience. This work focuses on the systematization and interpretation of ideas about humanity in the philosophy of Muhammad Iqbal. Iqbal made a remarkable contribution to the rapprochement of Eastern and Western cultures, enhancing mutual understanding between them, and establishing a new world order free from wars and the exploitation of man by man. According to the thinker, there are two types of birth for a person. The first birth occurs involuntarily and begins with crying. The second is a conscious and voluntary birth that takes place through a person's own choice. The foundation of Muhammad Iqbal's philosophy is the exalted status of humanity, its creative abilities, and its striving for spiritual freedom. When a person achieves the highest development of their individual qualities, they become a true personality. Physically and spiritually, a person is an independent center, yet they are not a perfect being. The greater the distance between them and God, the more their individuality is expressed. Conversely, the closer they are to God, the more perfect their personality becomes.

Keywords: human existence, spiritual freedom, perfect man, Absolute Self, soul and body, the concept of Khudi, death and immortality.

Аннотация: Человеческое бытие – это важная ценность, заслуживающая изучения в контексте глобальных культурных взаимодействий Востока и Запада. Эти вопросы стали одной из главных экзистенциальных проблем современности. Человеческое бытие, с историко-логической и гносеологической точек зрения, представляет собой уникальную модель философской мысли и особое направление историко-эпистемологического опыта. Систематизация и интерпретация идей о человеке в философии Мухаммада Икбала. Икбал внес выдающийся вклад в сближение культур Востока и Запада, укрепление взаимопонимания между ними, а также в создание нового мирового порядка, где не будет войн и эксплуатации человека человеком. Согласно мыслителю, для человека существуют два вида рождения. Первое рождение происходит помимо воли человека и начинается с плача. Второе – это осознанное, добровольное рождение, которое осуществляется по выбору самого человека. В основе философии Мухаммада Икбала лежат высший статус человека, его творческие способности и стремление к духовной свободе. Если человек достигает наивысшего развития своих индивидуальных качеств, он становится личностью. С физической и духовной точки зрения человек является независимым центром, однако он еще не является совершенным человеком. Чем больше расстояние между ним и Богом, тем более выражена его индивидуальность. И чем меньше это расстояние, тем более совершенной становится его личность.

Ключевые слова: человеческое бытие, духовная свобода, совершенный человек, Абсолютное Я, душа и тело, концепция худи, смерть и бессмертие.

Kіріспе

Адамзат болмысы – Шығыс пен Батыстың ғаламдық мәдени қарым-қатынасы шеңберінде зерттеуге лайық маңызды құндылық. Адам – жоғары ұйымдасқан құндылық ретінде және өркениет диалогында қарама-қарсы дихотомияларды қалыптастырушы рөлінде зерттеледі. Жаһандану үдерісінде адам ерекше құндылық ретінде, оның еркіндігі мен жауапкершілігі, оған деген әділетті әрі гуманистік көзқарас өзекті болып қала береді. Ақпараттық, коммуникациялық, нано-, био- және генетикалық технологиялар адам болмысына қарама-қайшы әсер етуде. Мұндай жағдайда шығармашыл әрі интеллектуалды дамыған адамды қалыптастыру өркениет арасындағы диалогты айқындайды. Жаһандану жағдайында антропологиялық философия адам болмысының мәні мен оның ішкі әлемін зерттеуге ерекше назар аударуда. Бұл мәселелер қазіргі заманның басты экзистенциалды мәселесіне айналды. Адам

болмысы – тарихи-логикалық және гносеологиялық тұрғыда философиялық ойдың ерекше моделі және тарихи-эпистемологиялық тәжірибе бағыты. Ақпараттық қоғамның дамуы адамның жоғары технологияларды дамыта отырып, кең ауқымды қарым-қатынас жүйесіне енуіне әкеледі. Нәтижесінде, әлеуметтік болмыс жеке тұлғаға қойылатын талапты күшейтіп, сол уақытта адам өзін төмен бағалап, өзіне сенімсіз, жалғыздықты сезінеді. Ғылыми-техникалық прогресс адамзат кеңістігін кеңейтіп, көптеген мәселені шешуге мүмкіндік бергенімен, жаңа гуманитарлық қиындықты тудырады. Бұл адамзаттың стратегиялық және инновациялық даму бағытын анықтайды. Осы орайда, Икбалдың дүниетанымы адамзаттың ортақ құндылығы мен мәдени диалогын қалыптастыруда маңызды құрал болады. Еуропалық және үнді философиясын терең меңгерген Икбал өз философиялық ізденісінде адамның, жеке тұлғаның рөлін төмендететін түрлі фило-

софиялық және діни идеяларды теріске шығару жолында жүрді. Адам мәселесі – мәңгілік тақырыптың бірі. Бұл мәселе исламдағы діни-философиялық ойда да ортақ орын алады. Қазіргі таңда жаһандық мәселелердің алдында тұрған адамзаттың әділетті қоғам құру және өркениетті сақтау жолын іздеу барысында адамның ішкі әлеміне, оның руханилығын жаңғыртуға жиі назар аударуының арқасында адам философиясы ерекше маңызға ие болуда. Ислам – әлемдік мәдениеттің ажырамас бөлігі, және оның жақтастарының саны көбейіп келеді. Жаңа әлемді құру, шынайы гуманизмге негізделген жаңа сананы қалыптастыру, адамға, халыққа, әртүрлі мәдениетке құрмет көрсету, сондай-ақ өркениет пен мәдениет, дін арасындағы диалог тұрғысынан исламның рухани-адамгершілік және философиялық негізін зерттеу маңызды әрі өзекті болып отыр.

Тақырыпты дәйектеу

Мұхаммед Иқбалдың шығармашылығы, оның ішінде, әсіресе діни-философиялық мұрасы әлі де жеткілікті деңгейде зерттелмеген. Иқбалдың адам концепциясы мен *худи* идеясы – адамның өз менін (жеке даралығы мен болмысын) дамытуы, өзін-өзі жетілдіруі және әлеуметтік міндеттерді орындауының бірегей философиялық үлгісі. Оның *инсан әл-камил* (кемел адам) туралы ілімі әрбір адамның өмір сүруінде жоғары руханилық пен белсенділікке ұмтылысын көрсетеді. Иқбалдың кемел адам туралы ойы – бұл тек философиялық идея ғана емес, әлеуметтік әділеттілік пен прогреске жетуге бағытталған тұлға. Иқбалдың осы идеяларының заманауи Қазақстан үшін де өзектілігі зор. Өйткені олар азаматтық қоғамдағы рухани-адамгершілік құндылықтарды, діннің қоғамдағы рөлін

және жеке тұлғаның рухани қалыптасуын зерттеуде маңызды негіз бола алады. Бұл зерттеудің мақсаты – Мұхаммед Иқбал философиясындағы адам мәселесінің мазмұнын ашу. Осы мақсатқа жету жолында келесі міндеттер қойылды: Мұхаммед Иқбалдың дүниетанымдық негіздері мен шығармашылығының тарихи және мәдени ерекшеліктерін анықтау; Мұхаммед Иқбал философиясындағы адам туралы идеяны жүйелеу және түсіндіру; Иқбалдың «кемел адам» туралы идеясының діни-философиялық және әлеуметтік аспектілерін талдау; Иқбал идеясының Қазақстандағы діни-рухани жаңғыру және азаматтық қоғам құрудағы ықпалын анықтау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеудің теориялық негізін Мұхаммед Иқбалдың философиялық идеясы, оның еңбектерінде баяндалған адам табиғаты, қоғам, руханият және дін туралы түсініктері құрайды. Сонымен қатар зерттеуде ислам философиясының классикалық еңбектері мен қазіргі заманғы зерттеулер, Иқбал идеясы контекстінде талқыланған философиялық және әлеуметтік концепциялар қолданылды.

Әдіснамалық негіз ретінде жүйелік талдау, салыстырмалы зерттеу, феноменологиялық және герменевтикалық тәсілдер қолданылды. Бұл тәсілдер Иқбал идеясын түсінуге және оның діни философиясын қазіргі философиялық оймен салыстыруға мүмкіндік береді.

Негізгі бөлім

Мұхаммед Иқбал бүкіл мұсылман әлемі еуропалық державаларға отар болған, тоқырауға және регрессияға ұшыраған кезеңде өмір сүрді. Ол кезде дәстүр мен модернизм арасында қызу күрес болды. Иқбалдың шығармашылығын зерт-

теушілер оның ойын: «Революциялық өзгерістер адамның жан дүниесіндегі өзгерістерден басталады, содан кейін «индивидуум» қоғамның, қауымдастықтың, халықтың бір бөлігі екенін түсінген кезде трансформациядан өтеді», – деп түсіндіреді (Васильева, 2019).

Мұхаммед Иқбал 1887 жылы 8 қарашада Пәкістан территориясында орналасқан Сиялкот қаласында дүниеге келген. Отбасы туралы ақпаратқа зер салғанда, Иқбалдың аталары кәшмир брахмандары болып, XVII ғасырда ислам дінін қабылдаған. Оның әкесі шейх Нұр Мұхаммедтің кәсібі – қарапайым тігінші және сол кәсібінің өнімін сататын шағын дүкені болған. Бес баласы бар отбасында жағдай қиын болса да, дінге деген сенімі мен білімге ынтасы артып тұрған. Әкесі отбасы дәстүрін жалғастырып, ұлына діни білім беруді армандаған, бірақ отбасының жақын досы, араб және парсы тілдерінің мұғалімі Маулауи Мир Хасан Иқбалға балалық кезден поэзияға деген сүйіспеншілігін оятты, бұл оның тағдырына көп мөлшерде әсер етті десе де болады. Мир Хасанның ұсынысымен Иқбал жергілікті шотландиялық миссия мектебіне оқуға түседі. 1895 жылы мектепті және екі жылдық колледжді бітіріп, жастайынан ислам мәдениеті мен батыс мәдениетіне жақын жүреді. Колледжді бітіргеннен кейін Иқбал Лахордың астанасындағы Үкіметтік мұсылман ағылшын-шығыстық колледжге түседі, кейін 1899 жылы колледжді үздік дәрежеде аяқтайды. Осы уақытта ол бірнеше тілде – өз ана тілі – урду, араб, парсы және ағылшын тілдерінде еркін сөйлейді. Мұхаммед Иқбал жас кезінде Алигарх қозғалысының зор ықпалына душар болды, 1885 жылы құрылған исламды қорғау қоғамының жұмысында белсенді түрде қатысты, ал 1900 жылдан бастап Лахордағы жыл

сайын болатын Қоғам сессияларында өз өлеңдерін оқуды бастайды. Үкіметтік колледжді бітіргеннен кейін Иқбал білім беру қызметімен айналысып, Исламия колледжінде ағылшын тілін, Үкіметтік колледжде тарих, экономика және араб тілін оқытады. Иқбал зерттеушілерінің пікірінше, Үкіметтік колледждегі оқуы, оқытушысы Томас Арнольдпен жылы әрі тығыз қарым-қатынаста болуы және білім алуға ұмтылысы Иқбалға Еуропаға ауысуға себеп болды. Еуропа университетінде оқу үндістерге қымбат төленетін қызмет, мансаптық өсу, қоғамда құрметті орын алуды қамтамасыз ететін мүмкіндіктер берді. Сонымен қатар Иқбалға Англияның колониялық саясатына әсер ету, халқының арманын жеткізу үшін халықаралық ұйымдардың және форумдардың жұмысына қатысу мүмкіндігі туды.

1322/1905 жылы Мұхаммед Иқбал Англияға кетіп, Кембридж университетінің Философия және экономика бөлімінің студенті болды, оны сәтті бітірді. Лондонда тағы үш жыл тұрғаннан кейін ол мұнда араб әдебиетінен сабақ берді және сонымен бірге заңгер мамандығы бойынша оқыды. Содан кейін Германияға кетіп, 1325/1908 жылы Үндістанға оралды, ол жерде талантты ақын ретінде танылды. Мұнда Лахордағы ресми мектептердің бірінде араб әдебиетінің оқытушысы болды. Ол ағылшын отаршыл билігіне қызмет еткісі келмегендіктен отставкаға кетеді. Алайда Мұхаммед Иқбал оқытушылық қызметінен кетпеді және мемлекеттік емес салада сабақ берді. Осы кезден бастап Мұхаммед Иқбал Үндістанды ағылшын билігінен босату үшін отаршылдыққа қарсы қозғалысқа қосылды. Оның патриоттық өлеңдері мұсылман қозғалысына қатысушыларды шабыттандырды. Ол мұсылман солтүстігін бөліп, онда тәуелсіз – Пәкістан

мемлекетін құрудың жақтаушысы болды. 1930 жылдан кейін ол бұл туралы бірнеше рет көпшілік алдында мәлімдеді. Ол өз ойын Пәкістанның болашақ президенті Мұхаммед Әли Джиннахқа айтады. Осы себепті Мұхаммед Иқбал Үнді мұсылмандарының Тәуелсіздік қозғалысының негізін қалаушы саналады. 1932 жылы ол Лондонға осы мәселеге арналған конгреске қатысу үшін барды. Мұхаммед Иқбал 1938 жылы ұзаққа созылған аурудан кейін қайтыс болды. Мұхаммед Иқбалдың философиялық көзқарасы негізінен оның поэзиясында, сондай-ақ кейбір мақалаларында көрінеді. Ол тек ислам діні бүкіл адамзатқа бақыт пен өркендеу әкеледі деп сенді. Бұл дін жоғала алмайды, өйткені ол сенімді идеологиялық және этикалық-моральдық негіздерге сүйенген. Ол өз жазбаларында мұсылмандарды ислам мұрасын зерттеуге, Мұхаммед пайғамбар көрсеткен жолға оралуға шақырды. Мұхаммед Иқбал қоғам мен адам Құдайдың мұраты негізінде өмір сүруі керек деп сенді. Бұған қол жеткізудің негізі – ол адамның нәпсі құмарлығымен үнемі күресуін қарастырды. Ол еуропалықтардың өмір салтын сынға алды, өйткені барлық жетістігіне қарамастан, олардың өркениеті руханияттан айырылған және тек материалдық құндылыққа негізделген. Мұхаммед Иқбал сынының объектісі иррационалистік философияларды теріс пайдаланған және мұсылман қоғамына теріс әсер еткен пантеистік бағыттағы әртүрлі сопылық секта болды. Ол оларды бастапқы ислам құндылықтарынан пайғамбар мен сахабалардан алыстап, дінге инновациялар енгізді және осылайша ислам әлемінің артта қалуына ықпал етті деп айыптады. Сонымен бірге ол діни қайраткерлердің догматизміне қарсы болды және мұсылмандарды қазіргі өмірдің, әртүрлі ғылымдар мен техниканың тала-

бына тарту қажет деп санады. Сондай-ақ Мұхаммед Иқбал мұсылмандар бір-бірінен мемлекеттік және басқа да орындарда бөлінбеуі керек деп есептеді. Ол Құдайдың заңы аясында адамдар бақытты өмір сүре алатын біртұтас әлемдік мұсылман мемлекетін құруды армандады. Ағылшын отаршылдығына және индустардың мұсылмандарға дұшпандық көзқарасына наразылық білдіріп, оларды қорғауды қамтамасыз ететін тәуелсіз мемлекет құру қажет деп санады. Осылайша, М. Иқбалдың идеясы ол қайтыс болғаннан кейін қалыптасқан Пәкістан мемлекетін құрудың бастауында болды (Иқбал).

Иқбал Шығыс пен Батыс мәдениетін жақындастыруға, олардың өзара түсіністігін арттыруға және соғыстар мен адамды адам қанамайтын жаңа әлемдік тәртіп құруға айрықша үлес қосты. Оның өмірі рухани құндылықтарға, махаббатқа және әрбір адамның ұлттық немесе діни тиесілігіне қарамастан, өзара құрметке негізделген қоғам құруды көздеген асыл мақсатқа арналды.

Өз халқының перзенті, ата-бабаларының діни идеясын жалғастырушы ретінде ол бар өмірін Шығыс пен мұсылман әлемінің қайта өрлеуіне арнады. Мұхаммед Иқбал ислам дінін жаңғырту арқылы рухани демократияны дамыту мүмкіндігін көрді, бұл демократияны ол ислам дінінің басты мақсатының бірі деп санады. Иқбал ислам діні негіздерін жаңа теориялық тұрғыдан қарастыруға ықпал етіп қана қоймай, мұсылман әлеміндегі бұқара халықты прогреске және лайықты өмір сүруге бағыттады. Сонымен қатар ол Құран идеясын жүзеге асыра отырып, мұсылман философиясының үздік дәстүрін дамытты және адамзатқа жоғары діни руханияттың, сондай-ақ жоғары адамгершілік пен гуманизмнің үлгісін көрсетті.

Мұхаммед Иқбал философиясының негізінде адамның жоғары мәртебесі, оның шығармашылық қабілеті мен рухани еркіндікке ұмтылысы жатыр. Иқбал адамның Құдай жаратылысының ең биік үлгісі екенін және оның басты міндеті өзін-өзі тану, өзін-өзі жетілдіру, сондай-ақ қоғамдағы әлеуметтік және рухани рөлін орындау екенін баса айтты. Иқбал философиясының негізгі категорияларының бірі – *худи* ұғымы. Бұл ұғым адамның өзінің ішкі мәнін, даралығын, еркіндігін және жеке жауапкершілігін ұғынуын білдіреді. Иқбалдың пікірінше, адам өмірінің мәні оның *худи*-ін дамытуда, яғни жеке менін жетілдіру мен оны қоғам игілігі үшін қолдануда жатыр. *Худи* адамның өзіндік ерік-жігері мен мақсат қою арқылы әлемдегі орнын табуын қамтамасыз етеді. Дәл осы тұрғыдан қарай отырып, доктор Сейид Абдулла Сехл «Иқбал» атты кітабында Иқбалдың «мен» түсінігі туралы былай деп жазады: *«Қарапайым сөзбен айтқанда, бұл ұғым өзін, яғни өзінің мәнін, болмысын немесе денесін сезіну немесе қабілетін білу дегенді білдіреді. Мұнда мақсат адамның ата-анасының кім екенін немесе қай қаладан келгенін білу емес, адамның Алланың оған қандай қабілет бергенін және осы қабілеттен қалай пайда табуға болатынын, олар арқылы өзіне, өз халқы мен бүкіл адамзаттың дамуы мен әлауқаты үшін не істей алатынын білуі. Мұның бәрі адамның өзін тануы және өзіне сенімі арқылы жүзеге асады. Иқбал осыны «мен» деп атайды»* (Altuntaş, 2020). Оның діни-философиялық ізденісі адамның, жеке тұлғаның рөлін төмендететін әртүрлі философиялық және діни идеяны жоққа шығару болды. Үнді философиясы, мұсылман философиясы, интеллектуалды сопылық және Батыс философиясы идеясын Кант пен Фихте, Шопенгауэр

мен Гете, Ницше және Бергсон, Иқбалдың шығыстанушы замандастары ретінде біріктіре отырып, ол жеке тұлғаның энергиясын әлсіретіп, адамды белсенді өмірден алшақтататын философиялық идеяны жоққа шығарды. Оның философиясында «өмір – бұл ақиқат, онда адам толық тәуелсіз орталыққа айналады. Егер адам өзінің жеке ерекшеліктерінің ең жоғары дамуына қол жеткізсе, адам жеке тұлғаға айналады. Физикалық тұрғыдан алғанда, рухани жағынан да адам – тәуелсіз орталық, бірақ ол кемел адам емес. Оның Құдайдан қашықтығы неғұрлым көп болса, солғұрлым даралықты білдіреді. Құдайдан қашықтығы неғұрлым аз болса, солғұрлым тұлға ретінде кемел болады. Нағыз тұлға өз Құдайын өз бойында жетілдіреді. Ойлау тұлғасы өз жолындағы барлық кедергіні жеңе отырып, ішкі еркіндікке қол жеткізеді. Ол ішінара еркін тұлғаға – Құдайға жақындау арқылы ең үлкен еркіндікке ие болады» (Степанянц, 2002: 32). Осы пайымдаулардан көрініп тұрғандай, Иқбал мұсылмандық рационалды философияның антропологиялық дәстүрін Құранның адам туралы ережелеріне сүйене отырып, «жердегі Құдайдың губернаторы» ретінде, ақыл-ойға ие жалғыз тіршілік иесі ретінде жалғастырды және ол өмірді шексіз құру және ең алдымен өзін құру үдерісіне «қатыса» алады. «Өнер, дін, этика жеке тұлға тұрғысынан қарастырылуы керек» (Степанянц, 2002: 34).

Иқбалдың *инсан әл-камил* (кемел адам) туралы идеясы ислам философиясының классикалық дәстүріне негізделеді. Бұл ұғымды алғаш рет әл-Фараби мен ибн Араби айтқан, ал Иқбал оны жаңа әлеуметтік-мәдени контексте дамытты. Кемел адам

рухани және физикалық қабілетін үйлесімді дамытады. Әлемдегі өзінің

миссиясын анықтайды және оны жүзеге асыруға белсенді атсалысады. Әділеттілік, махаббат және қайырымдылық сияқты адамгершілік құндылықтарды өмірінің басты негізі етеді. Қоғам және әлем мәселелерін шешуге қатысады, өз іс-әрекетімен әлеуметтік прогреске ықпал етеді. Иқбалдың ойлау жүйесінің негізін қалаған ең маңызды элементтердің бірі – адамның өз потенциалын түсініп, оны жүзеге асыруға деген ұмтылысы. Иқбалдың идеал адам түсінігі көптеген әлеуметтік және мәдени фактордың әсерінен қалыптасқан, сонымен қатар оның шығармаларында Құран хабарлары маңызды рөл атқарады. Адамды, оның мақсатын түсіндіруде ол Құранның негізгі идеясын ұстанады:

1. Адам – Алланың таңдаған жаратылысы: «...Раббы оны таңдады, оның тәубесін қабыл етті және оған тура жол көрсетті» (*Taha сүресі, 122-аят*). (Халифа, 1991)

2. Адам барлық қателігіне қарамастан, Алланың жердегі халифасы және өкілі болуға тағайындалды: «Раббың періштелерге: «Мен жер бетінде бір халифа жаратамын» деген кезде, олар: «Онда бұзақылық жасап, қан төгетін біреуді жаратасың ба? Біз Сені мақтап, дәріптейміз әрі пәктеп тұрамыз», – деді. Алла: «Мен сендердің білмегендерінді білемін», – деді». (*Бақара сүресі, 30-аят*), «Ол сондай Алла: сендерді жер жүзіне орынбасар қылды» (*«Фатыр» сүресі, 39-аят*), «Біз сендерді жараттық, одан соң сендерге кескін-келбет бердік. Содан кейін періштелерге «Адамға сәжде етіндер» дедік. Сонда олар сәжде етті. Тек (жыннан болған) Ібіліс сәжде етушілерден болмады» (*«Ағраф» сүресі, 11-аят*), «Расында, адам баласын ардақтадық. Оларды жаратқандарымыздың көбінен неғұрлым артық жараттық» (*«Исра»*

сүресі, 70-аят) (Халифа, 1991).

3. Адам өзін қауіпке тіге отырып, еркін жеке тұлға болу аманатын қабылдады: «Ақиқатында, Біз аманатты (дінді-махаббатты) көктер мен жерге және тауларға ұсындық, сонда олар оны міндетіне алудан бас тартып, одан (орындай алмаудан) қорықты. Оны адам баласы арқалады. Өйткені ол – әділетсіз, тым білімсіз (жауапкерсіз еді) («Ахзаб» сүресі, 72-аят) (Халифа, 1991). Осы пайымдаулардан ол адамның бірегейлігі туралы ғана емес, адам өзіне ғана жауапты болған кезде, өз тағдырының ауыртпалығын өзі көтергенде ғана ерекше тұлға болатыны туралы көзқарасын кеңейтеді. Адам өз жауапкершілігінде еркін тұлға ғана емес, ол тәуелсіз орталыққа, шығармашылық бастамаға айналады. Иқбал өз еңбектерінде адамның ішкі мүмкіндігін ашып, оған саналы болу қажет екенін үнемі атап көрсетеді. Оның пікірінше, қозғалыссыз ойлау тәсілі идеал адам болу жолында үлкен әсер етеді. Яғни адамның үздіксіз даму үдерісінде ойлау тәсілінің тұрақсыздығы мен жаңалыққа ұмтылуы маңызды рөл атқарады. Сонымен қатар Иқбал ғалам тұтастығының потенциал ретінде адамның ішіне сіңірілгенін және адамның Алланың шығармашылық әрекетіне қатысатын жалғыз тіршілік иесі екенін атап көрсетеді. Адам түсінігінде Иқбал мұсылманның екі жағын адамдық және имандық деп бөледі. Адамдық жағы – әр адамға ортақ қасиет. Ал иманды жағы адамның өзіне жүктелген міндетке сай анықталады. Осы тұрғыдан алғанда иман – бұл Құдайдың бір құпиясы, әлемнің негізгі іргетасы және адамзаттың қажеттілігі. Иқбалдың философиялық ойында басты мақсат – адамның мүмкіндігін ашып, бір білім беру үдерісінен өткізіп, кемел адамға жету. Өйткені мақсат – болмысты, демек, дүниені өзгерту.

Осы тұрғыда оның жобалаған динамикалық адамы, батылдығы мен құрбандыққа баруы арқылы адамдық құндылықтарды жоюға тырысатын дүниетанымға қарсы тұрып, ауруға шалдыққан қазіргі заман адамына даналықпен жол көрсетеді. Адамды түрлі қырынан қарастырған ойшылымыз күшті және әлсіз адамды: «Күшті адам әрқашан жаңа орта (қоршау) жасайды. Әлсіз адам бар ортаға бейімделуге мәжбүр болады. Мәдениет – күшті адамның ой-қиялының туындысы», – деп сипаттайды. Ал табысты адамды: «Өз күшін және мүмкіндіктерін білу арқылы адам өз қабілетін ашып, өмірде табысына кепілдік береді», – деп анықтайды. Иқбал ұлы адамды былай сипаттайды: «Оның сүйіспеншілігі терең болғандай, жеккөруі де терең. Алланың құлдарына деген ашуы да – мейірімнің бір түрі. Ұлы адам еліктеу арқылы тәрбиеленген болса да, табиғат оны өзіне тән болмыс ретінде қалыптастыруға бағыттайды. Ол, тіпті, топ ішінде де жалғыздық қасиетіне ие. Мекемеде көпшілік арасында бәрінен бөлек тұрады. Оның ойы – күн сияқты жарқын, сөзі – өте қарапайым, бірақ мағынасы терең. Көзқарасы – өмір сүріп отырған дәуір көзқарасынан бөлек» (Tarlan, 1968).

Ойшылдың пікірінше, адам үшін екі түрлі туу бар. Біріншісі – адамның өз еркінен тыс, жылаумен басталатын алғашқы туу. Ал екіншісі – адамның өз таңдауымен жүзеге асатын саналы, ерікті тууы. Адам бұл екінші тууды өзінің бүкіл мүмкіндігі мен қабілетін толықтай түсіну арқылы жүзеге асырады. Екінші туу арқылы пайда болған болмыста үнсіздікке бой алдыру немесе ішке тұйықталып, ойға шому жоқ; бұл – «шексіз кеңістікке таралу». Адамды «шығармашылық әрекетке қатысушы болмыс» ретінде қарастырған Иқбал «Пейам-и Машрик»

атты еңбегінде Алланың алдында адамды төмендегідей сөйлетеді:

Алла:

*«Жасадым әлемдерді су мен саздан,
Татар, түрік, зәңгі шықты сенен!
Сол саздан құйып, темірді өрдім,
Ал қылыш пен мылтықты
Шалғынды кесетін баптаны,
Құс үнін өшіріп торлар жасар бұл
кім?!»*

Адам:

*«Түнді жасасаң сен, мен шырақ
жақтым,
Сазыңнан шыныдай ыдыс та жақтым!
Сен таулар мен дала жасасаң, міне,
Мен гүлзар, бақтар жараттым түнде.
Тасыңнан айна құрасам егер,
Удан бал жасау – менмін дәл бекер!»
(Tarlan, 2018)*

Иқбал мәдениеттің басқа бір мәдениеттен қалай және қандай тұрғыда ерекшеленетінін түсіну үшін сол мәдениеттің «адам» ұғымын қалай түсінетінін зерттеу керек екенін атап өтеді. Мысал ретінде, буддизм – бұл дүниеде азаптың негізгі шындық екенін мойындау. Ал мақсат – адамды осы негізгі шындықтан құтқару. Бұл жерде туындайтын сұрақ мынадай: «Неге басқа бір жаратылыс емес, адам қайғыға ұшырайды? Неліктен басқа тіршілік иелері адам сияқты қатты қайғырмайды?» Себебі адамның жеке болмысы мен өзіндік мені бар. Ол – өткенді еске алып, қазіргі уақытты ойлап, болашаққа жоспар құра алатын тіршілік иесі. Иқбал буддизмнің осы қайғыдан құтылу үшін өз «менінен» бас тартып, жеке болмысын жоюды таңдайтынын айтады. Оның пікірінше, христиандық кей жағдайларда сол сияқты түсінікті қабылдағандай көрінеді. Өйткені христиандықта күнә

негізгі шындық ретінде қабылданып, адам өзінің күшімен осы күнәдан құтыла алмайтыны айтылады. Бұл қате немесе толық емес түсініктің себебін ойшыл бізге дұрыс рух-дене түсінігінің болмауы деп түсіндіреді. Өйткені христиандық, буддизм және ежелгі грек философиясы дұрыс рух-дене түсінігін қабылдамаған. Себебі Платон сияқты ойшылдар ғаламдағы сезімдер дүниесін шындық деп санамаған, сонымен қатар феноменалды дүниедегі нақты және шынайы білімге жетудің мүмкін еместігін айтқан. Шынайы шындық ретінде идея көзделеді. Ал дене рух үшін түрмедей сипатталады. Нәтижесінде, адамды сипаттағанда дене ескерілмейді. Әрине, бұл рух-дене түсінігі кейбір ислам философтарын да ықпалында ұстаған. Платонның негізін қалаған рух-дене түсінігін қатты сынаған Иқбал «Жаңа Гүлшен-и Раз» атты шығармасында:

«Дене мен жан екеуі бірігіп айтылатын сөз,

Оларды бөлу – қатаң түрде харам!»

Ғаламның белгілері жанда жасасырылған,
Дененің өзі де – өмірдің бір түрі.

«Батыс денеден жанды ажыратып,
Дінді екіге бөлді!» (Şahin, 2018)

Ойшыл адамның кемелдікке жетуін рух пен дененің бір мақсатқа қызмет етуімен байланыстырады. Бұл бірлік дененің ішінде дамып, өздігінен кемелдену үшін рухтың үздіксіз дамып, барлығын жетілдіріп отыруы арқылы жүзеге асады. Жоғарыдағы өлеңде айтылғандай, Иқбал адамды рух пен дене ретінде біртұтас деп санайды. Алайда бұл тұтастық феноменалды әлем үшін ғана қолданылады. Мақсат – адамды азаптан құтқару. Осы жерде туындайтын сұрақ: Неге басқа тіршілік иесі емес, тек адам азап шегеді? Немесе неге басқа тіршілік иесі адам сияқты азап шекпейді? Себебі адамның

жеке даралығы мен мені бар. Ол – өткенді еске алып, қазіргі уақытты ойлап, болашаққа жоспар құра алатын тіршілік иесі. Иқбалдың пікірінше, буддизм осы аталған азаптан құтылу және одан алыстау үшін меннен бас тартып, жеке даралықты жою жолын таңдаған. Оның ойынша, христиан діні кейбір жағдайда осы ұстанымды қабылдаған болып көрінеді. Себебі христиандық түсінікте күнә негізгі шындық ретінде қарастырылып, адамның бұл күнәдан өз күшімен құтыла алмайтыны алға тартылған. Бұл қате немесе толық емес түсініктердің себебі ретінде ойшылымыз дұрыс емес жан мен тән тұжырымдамасын көрсетеді. Себебі христиандық та, буддизм де, ежелгі грек философиясы да дұрыс жан-тән түсінігін ұстанбаған. Өйткені философия тарихының маңызды дереккөзі – Платон философиясы әлемде бар құбылыстар дүниесін шындық деп санамайды. Сонымен қатар ол феноменалды әлемде шынайы және дұрыс білімге жету мүмкін емес деп есептеген. Нағыз шындық ретінде идеялар әлемі қарастырылады. Ал тән жан үшін түрме ретінде сипатталады. Бұл турасында Шәкәрім атамыздың да сөзін айта кетсек болады:

Ақыл деген – өлшеусіз бір жарық нұр,

Сол нұрды тән қамы үшін жан жұмсап жүр.

Тағдырдың қиын, сырлы сиқырымен,

Жан тәнге, ақыл жанға матаулы тұр.

Жан тыныштық таппайды тән қамын жеп,

Тән бұзылса, тұрағым бұзылар деп.

Ыстық, суық, аштықтан сақтау үшін,

Зұлымдық пен айланы қылады сен, –

дей келе, сөздерін төмендегідей аяқтайды:

Олай қылмай, билесе бәрін ақыл,

Еш қиянат қылмаса зорлық, тақыл.

Таза еңбекпен тағдырдан пайдаланса,

Адамды сонда адам деген мақұл (Құдай-бердіұлы, 2008), –

деп ақылды қараңғылықтан арылуға көмектесетін жарық нұрға теңейді. Осы жолдардан Шәкәрім философиясына тән «жан» және «тән» ұғымдарының қолданылғанын байқаймыз. Яғни ойшыл ақын нұрға теңелген ақылды жанымыз тәннің қамы үшін жұмсайды, тәніміз сау болу үшін жанымыз сау болу керек, ал жанымыздың саулығына ақыл мен білім қажет, себебі жан мен тән, жан мен ақыл бір-бірімен тығыз байланысты деген ой айтады. Осы жерде біз Шәкәрімдегі «адам болу» идеясын анық аңғарамыз. Ойшыл ақын «нағыз адам қандай адам?», «қайткенде біз адам болып саналамыз?» деген секілді сұрақтарды қоя отырып, өзінің философиялық лирикасында соларға жауап береді. Ал **Иқбалдың пікірінше**, адам болмысы не жан, не жай ғана тән емес. Тәннің адамның дүниәуилығын білдіретінін айтқан Иқбал, сонымен бірге жанның тәнмен бірге бола тұра әрдайым шексіздікке көз тігетінін атап өтеді. Осы тұрғыда жан – шексіздіктің белгісі және ешбір шекке сыймайтындай еркін. Сондықтан ол уақыт пен кеңістіктен жоғары тұрады. Сонымен қатар жанның тән арқылы болмыс алаңына шығуы адамның Алла тағала тарапынан құпия жаратылғанын білдіреді. Сондықтан ойшылымыз адамның өз мүмкіндігін ашуы қажеттігін атап өтіп, бұл туралы *«Зебур-и Аджем»* атты шығармасында былай дейді:

«Адам, өзіңді көрсетуің керек, келді уақыты,

Топырақ болса да, жұлдыз еді бәрі сәжде еткен!

Сырлар еді болмыстарыңның жүректе жасырынған,

Балшықтағы әлсіздігіңмен де ашылған!»

Иқбал жанның адамға жеке тұлғалық сипат, сондай-ақ оған тіршілік пен қозға-

лыс беретін күш екенін айтады. Тәннің бар болуы айқын көрініп тұрғанмен, жанның барлығы көзге көрінбейді және сезім мүшелері арқылы қабылданбайды. Алайда ойшылымыздың пікірінше, жанның бар екендігі соншалықты айқын, оны бәрі мойындай алады. Адамды рухани тұрғыдан көтеретін нәрсе – бұл жанның қол жеткізген жетістігі. Сонымен қатар адам идеялар ықпалына ұшыраса да, бұл әсерді сезінетін дене емес, үнемі әсерленіп, азап шегетін жан екенін атап өтеді (Albayrak, 1998).

Ойшыл адамның шын мәнінде энергия екенін айтады. Оның пікірінше, адам – «күш немесе әртүрлі реттеуді қамтитын күштердің жиынтығы, элементтердің үйлесімінде өзгерістер жасау мүмкіндігі бар тұтас құрылым». Аталған күштің ерекше түрде реттелуі тұлғалықты қалыптастырады. Бұл жерде реттеу мен үйлесімнің кездейсоқ болуы Иқбал үшін маңызды емес. Оны қызықтыратын басты мәселе – біз үшін құнды саналатын осы ерекше үйлесімнің тұрақты түрде өмір сүруін жалғастыра алуы. Иқбалдың пікірінше, тұлғалықты құрайтын күш дұрыс жұмыс істеген жағдайда олардың өміршендігін сақтауы мүмкін деген тұжырымды қабылдайды. Ол бұл тұжырымның жүзеге асуын бір мысал арқылы түсіндіреді. Мұндай жағдайда адамның тұлғасын шеңбер ретінде елестетіңіз, яғни күштің ерекше реттелуі нәтижесінде белгілі бір шеңбер пайда болады және бұл реттің бұзылуы шеңбердің жойылуына алып келеді деп түсініңіз. Ендеше, осы шеңбердің үздіксіздігін қалай қамтамасыз етуге болады? Ашық айтқанда, белгілі бір жолмен энергия бере отырып, әрекет етуші күштің тұрақты жұмыс істеуін қолдауға болады. Сондықтан тұлғаны бұзуға бейім әрекеттерден аулақ болуымыз қажет (Toker, 2007).

Жоғарыда айтылғандай, тұлғаға зиян келтіретін факторлар – әлсіздік, құлдық деңгейіндегі қанағатшылдық, бойсұну және т.б. Ал керісінше, асқақ жүректілік, жомарттық, батылдық және орынды мақтаныш – тұлғаны күшейтетін факторлар.

Менді адамның ең қымбат қазынасы деп санайтын ойшылымыз мендік сезімінің сергек болуын «жақсылық», ал оны басуды «жамандық» деп есептейді. Сонымен қатар менді үнемі нығайту қажет, өйткені бұл арқылы өлімге қарсы күресуге болады. Себебі өлім – меннің ішкі күшінің ретін бұзатын құбылыс. Сондықтан Иқбалдың ойынша, меннің мәңгілік болуы адамның өз қолында және бұл ойын әртүрлі өлеңінде білдіреді: «Егер адамның бойында «мен» сергек өмір сүрсе, ол – пақыр емес, патшалар патшасы. Пақырдың ұлылығы мен салтанаты Сұлтан Санжар мен Сұлтан Тұғрылдан кем түспейді».

«Егер меніңіз сергек болса, шексіз мұхит тобығыңыздан аспайды, сізге жол береді. Биік таулар аяғыңыздың астында жібек матасындай жайылады» (Tarlan, 1968: 32).

«Мендігі сергек құл қылыштай өткір және мөлдір болады» (Tarlan, 1968: 31).

«Егер мендік – өзіне қараушы, өзіне сенуші, өзіне ие болушы болмыс болса, өлім де оны жоюға қауқарсыз» (Tarlan, 1968: 15).

Қорытынды

Қорыта айтсақ, Мұхаммед Иқбалдың өмірі мен философиясының қалыптасуына әсер еткен маңызды факторлардың бірі – оның қиын кезеңде, мәселелермен күресіп жатқан бір елде дүниеге келуі және білімін Батыста алуы. Иқбал, әрине, өз дәуірінің мәселелеріне бей-жай қарамай, Батыстың кейбір философиясын ислам ілімімен ұштастырып, қоғамдағы

қиындықты шешуге тырысты. Иқбал философиясының орталық тұғыры – мендік – барлық әрекеттің негізі. Осы контексте Иқбал адамға мендік санасының бар екенін және ол белгілі бір күштер мен мүмкіндіктерге ие, сонымен бірге мұңаяды, қуанады, ойлайды деген қасиеттерге ие екенін көрсетеді. Иқбал адам өз менін танып, оны дамытуға тырысып, Абсолютті Менді тануға ұмтылуы керек деп санайды. Көріп тұрғанымыздай, Иқбалдың ой жүйесінің негізгі элементтерінің бірі – адам. Оның кемел адам түсінігіне әсер еткен көптеген әлеуметтік және мәдени себептермен қатар, Құранның хабарлары да маңызды орын алады. Сонымен қатар әлем тұтастығының потенциалды түрде адамның ішінде болатындығын, адам Алланың шығармашылық әрекетіне қатысатын жалғыз тіршілік иесі екенін және бұл тіршілік иесінің еркін құрылымда екенін атап өтеді.

Ойшыл, жоғарыда айтылғандай, жамандықтың көзі – қорқынышты, апаттың бірі ретінде сипатталатын құлдықты, тұлғаны төмендететін тіленшілікті және жалғандықты адам болмысының дамуына және қабілетінің шыңдалуына кедергі екенін қарастырады. Адам кемел адам деңгейіне жетуі үшін өмірде үнемі динамикалық қозғалыста болуы керек. Сондықтан Иқбалдың ой жүйесінде жалқаулыққа батқан, дүниеден қолын тартқан адам моделі жоқ. Оның орнына, үнемі өзінің мүмкіндіктерінен асып, жаңа көкжиекке бағыт алуға және болмыс деңгейін жеңіп, кемелдікке жетуге ұмтылатын адам моделі бар. Иқбал бойынша адамның өлімсіздігі бұл әлеммен емес, ахиретпен байланысты. Мен өлімсіздікті иелену үшін осы дүниеде өз мендігін өзінің күтілетін мақсатына жеткізуі керек. Осы тұрғыда Иқбал дүние өмірін «берзах» деп, яғни өтпелі кезең ретінде қарастырады. Өмір

сынағынан сәтті өтетін «мен» өлімсіздік-
ті иеленеді.

Қозғалыспен жетесің өмір мәніне,
Өмірдің заңы – жасампаздық құштар-
лығы.

Тұр да, жаңа әлем жарат!

Ибраһимдей отқа оран!

(Мұхаммед Иқбал)

Әдебиеттер

1. Albayrak A., (1998). İkbâl'de dinamik insan anlayışı.
2. Altuntaş İ.H., (2020). Muhammed İkbâl düşüncesinde merkezî temaların analizi (ego-aşk-tanrı)
3. Şahin A. M., (2018). Muhammed İkbâl «Yeni Gülşen-i Râz», İkbâl Külliyyatı, ed. – İstanbul. – S. 216.
4. Tarlan A. N., (1968). İkbâl, Darb-ı Kelîm, s. 48. Стамбул.
5. Tarlan A. N., (2018). İkbâl, Şarktan Haber, (Zebur-i Acem), s.87. Стамбул.
6. Toker H., (2007). Muhammed İkbâl. Yansımalar – Gençlik Notları / Çev. Kaknüs Yayınları. –İstanbul. – S. 28.
7. Васильева Л.А., (2019). Пригарина Н.И. «Революция» в философии и поэзии Мухаммада Икбала (опыт когнитивно-дискурсивного анализа) // Ориенталистика. – №2 (3). – С. 724-751.
8. Икбал, Мухаммед <https://dic.academic.ru/dic.nsf/islam/325/%D0%98%D0%BA%D0%B1%D0%B0%D0%BB>
9. Құдайбердіұлы Ш., (2008). Бірінші том. – А. – 152 б.
10. Степанянц М.Т., (2002). Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в Исламе / Пер. с англ. предисл. и коммент.– М.: Вост. лит.
11. Халифа А., (1991). Құран Кәрімнің қазақша мағына және түсінігі, Құран Шәриф басым комбинаты, Мәдина.

References

1. Altuntaş İ.H., (2020). Analysis of Central Themes in Muhammad Iqbal's Thought (Ego-Love-God).
2. Albayrak A., (1998). The Concept of Dynamic Human in Iqbal's Thought.
3. Iqbal, Muhammad [Online Source] <https://dic.academic.ru/dic.nsf/islam/325/%D0%98%D0%BA%D0%B1%D0%B0%D0%BB>
4. Khalifa A., (1991). The Meaning and Interpretation of the Holy Quran in Kazakh, Quran Sharif Printing Complex, Medina.
5. Kudaiberdyuly Sh., (2008). Volume One. – Almaty. – 152 p.
6. Stepanyants M.T., (2002). Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam / Translated from English, Preface and Commentary. – Moscow: Vost. lit.
7. Şahin A. M., (2018). Muhammad Iqbal Yeni Gülşen-i Râz, Iqbal Külliyyatı, ed. – Istanbul. – p. 216.
8. Tarlan A. N., (1968). Iqbal, Darb-ı Kelîm, p. 48. Istanbul.
9. Tarlan A. N., (2018). Iqbal, Şarktan Haber (Zebur-i Acem), p. 87. Istanbul.
10. Toker H., (2007). Muhammad Iqbal. Reflections – Youth Notes / Translated by Kaknüs Publications. – Istanbul. – p. 28.
11. Vasilyeva L.A., (2019). Prigarina N.I. “Revolution” in the Philosophy and Poetry of Muhammad Iqbal (Experience of Cognitive-Discursive Analysis) // Oriental Studies. – No.2 (3). – pp. 724-751.

ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ САЛАСЫНДАҒЫ ЗЕРТТЕУЛЕР

ДІНИ (ИСЛАМИ) МӘТІНДЕРГЕ ТІЛДІК, СЕМАНТИКАЛЫҚ,
МОРФОЛОГИЯЛЫҚ, СТИЛИСТИКАЛЫҚ, ГЕРМЕНЕВТИКАЛЫҚ
ТАЛДАУЛАР, ТІЛДІК ИНТЕРПРЕТАЦИЯ, БАБАЛАР МҰРАСЫНДАҒЫ
ТІЛДІК ДІНИ ҚАБАТ, ДІНИ ӘДЕБИЕТ ЖАНРЫ, ДІНИ САНАНЫҢ ТІЛ МЕН
ӘДЕБИЕТТЕГІ КӨРІНІСТЕРІ

بحوث في اللغة والأدب

التحليلات اللغوية والدلالية والصرفية والأسلوبية والتأويلية للنصوص الدينية (الإسلامية)،
التفسير اللغوي، الطبقة اللغوية الدينية في تراث الأجداد، نوع الأدب الديني،
مظاهر الوعي الديني في اللغة والأدب

RESEARCH IN LANGUAGE AND LITERATURE

LINGUISTIC, SEMANTIC, MORPHOLOGICAL, STYLISTIC, HERMENEUTIC
ANALYZES OF RELIGIOUS (ISLAMIC) TEXTS, LINGUISTIC INTERPRETA-
TION, LANGUAGE-RELIGIOUS LAYER IN THE HERITAGE OF ANCESTORS,
GENRE OF RELIGIOUS LITERATURE, MANIFESTATIONS OF RELIGIOUS
CONSCIOUSNESS IN LANGUAGE AND LITERATURE

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ, СЕМАНТИЧЕСКИЙ, МОРФОЛОГИЧЕСКИЙ,
СТИЛИСТИЧЕСКИЙ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ (ИСЛАМСКИХ)
РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ, ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ,
РЕЛИГИОЗНО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СЛОЙ В НАСЛЕДИИ ПРЕДКОВ,
ЖАНР РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ, ПРОЯВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО
СОЗНАНИЯ В ЯЗЫКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

FTAMP/SRSTI/GPHTH 21.31.35

<https://orcid.org/0000-0003-4975-8931>
e-mail: a.abubakirova.work@gmail.com

ҚАСИЕТТІ МӘТІНДЕР ТАРИХЫНДАҒЫ ТІЛДІК ҚАҚТЫҒЫС КӨРІНІСІНЕ ДИСКУРСИВТІ ТАЛДАУ

Әбубәкірова Арайлым Есімханқызы
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
Алматы қ., Қазақстан

التحليل الخطابى لتجليات الصراعات اللغوية في تاريخ النصوص المقدسة

أبو بكر وفا أرايلىم يسيمنخانوفنا
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماتي، كازاخستان

ДИСКУРСИВНЫЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКОВЫХ КОНФЛИКТОВ В ИСТОРИИ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ

Абубакирова Арайлым Есимхановна
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Казахстан г. Алматы,

DISCURSIVE ANALYSIS OF LANGUAGE CONFLICTS IN THE HISTORY OF SACRED TEXTS

Abubakirova Arailym Yesimkhanovna
Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak,
Almaty, Kazakhstan

Аңдатпа. Берілген зерттеу қасиетті мәтіндердің тарихи даму барысындағы тілдік қақтығыстың сипатын және олардың әлеуметтік-мәдени контекстегі рөлін анықтауға бағытталған. Қасиетті мәтіндердің лингвистикалық ерекшелігін дискурсивті талдау арқылы олардағы тілдік қақтығыс түрлерін, себептерін және салдарын анықтау жұмыстың мақсаты ретінде қарастырылады.

Зерттеудің негізгі бағыттары. қасиетті мәтіндердегі көптілділік пен полисемияның рөлі; мәтіндердегі идеологиялық қақтығыстың тілдік көріністері; түрлі діни конфессиялар мәтіндеріндегі тілдік ерекшелікті салыстырмалы талдау тақырыбында өрбиді. Зерттеу нәтижелері қасиетті мәтіндердің лингвистикалық және мәдени тарихын тереңірек

түсінуге, сондай-ақ заманауи дінаралық қатынастағы тілдік мәселелерді шешуге ықпал етеді. Зерттеуде салыстырмалы-тарихи, дискурсивті және лингвистикалық талдау әдістері қолданылды. Зерттеу барысында қасиетті мәтіндердегі тілдік қақтығыстың негізгі себептері, олардың тарихи даму барысындағы өзгерістері анықталды. Сондай-ақ мәтіндердегі тілдік құралдардың идеологиялық мақсатта қолданылуының ерекшелігі анықталды. Зерттеу қасиетті мәтіндерді зерттеу саласына жаңа көзқарастар ашып, осы бағыттағы болашақ зерттеулерге негіз бола алады. Зерттеу нәтижелері дінтану, лингвистика және мәдениеттану саласындағы мамандар, сондай-ақ дінаралық диалогты дамытуға қызығушылық танытатын жалпы ізденімпаз оқырман қауым үшін пайдалы болмақ.

Түйін сөздер: қасиетті мәтіндер, тілдік қақтығыс, дискурсивті талдау, салыстырмалы талдау.

الملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تحديد طبيعة النزاعات اللغوية ودورها في السياق الاجتماعي والثقافي أثناء التطور التاريخي للنصوص المقدسة. كما تسعى الدراسة إلى تحليل أنواع النزاعات اللغوية وأسبابها ونتائجها من خلال تحليل خطابي للخصائص اللغوية للنصوص المقدسة. تتناول المحاور الرئيسية للدراسة الموضوعات التالية: دور التعدد اللغوي والتعدد الدلالي في النصوص المقدسة؛ المظاهر اللغوية للنزاعات الأيديولوجية في النصوص؛ تحليل مقارن للخصائص اللغوية في نصوص الطوائف الدينية المختلفة. تساهم نتائج البحث في فهم أعمق للتاريخ اللغوي والثقافي للنصوص المقدسة، وكذلك في حل القضايا اللغوية في العلاقات بين الأديان في العصر الحديث. استخدمت الدراسة مناهج تحليلية مقارنة، تاريخية وخطابية ولغوية. وخلصت إلى تحديد الأسباب الرئيسية للنزاعات اللغوية في النصوص المقدسة وتحليل تطوراتها عبر التاريخ. كما سلطت الضوء على كيفية استخدام الوسائل اللغوية في النصوص لأهداف أيديولوجية. تفتح الدراسة أفقا جديدة في مجال دراسة النصوص المقدسة وتشكل أساسا للبحوث المستقبلية في هذا الاتجاه. وتعد نتائجها مفيدة للمتخصصين في مجالات علم الأديان واللغويات والثقافة، وللمهتمين بتعزيز الحوار بين الأديان **الكلمات المفتاحية:** النصوص المقدسة، النزاعات اللغوية، التحليل الخطابي، التحليل المقارن.

Abstract. The purpose of this study is to determine the nature of language conflicts in the historical development of sacred texts and their role in the socio-cultural context. The purpose of the work is to determine the types, causes and consequences of language conflicts in sacred texts through a discursive analysis of linguistic features. The main areas of the study are developed within the framework of the following topics: the role of multilingualism and polysemy in sacred texts; linguistic manifestations of ideological conflicts in texts; comparative analysis of linguistic features in the texts of different religious denominations. The results of the study contribute to a deeper understanding of the linguacultural history of sacred texts, as well as to the solution of linguistic problems in modern interreligious relations. The study used comparative historical, discursive and linguistic methods of analysis. In the course of the study, the main causes of language conflicts in the sacred texts and their changes in the course of historical development were determined. The features of the use of linguistic means in texts for ideological purposes were also determined. The study can open new perspectives in the field of sacred texts and provide a basis for future research in this direction. The results of the study will be useful to specialists in the field of religious studies, linguistics and cultural studies, as well as to a wide inquisitive readership interested in the development of interreligious dialogue.

Keywords: sacred texts, language conflicts, discourse analysis, comparative analysis.

Аннотация. Целью данного исследования является определение природы языковых конфликтов в ходе исторического развития священных текстов и их роли в социокультурном контексте. Цель работы – определить виды, причины и последствия языковых конфликтов в священных текстах посредством дискурсивного анализа языковых особенностей. Основные направления исследования развиваются в рамках следующих тем: роль многоязычия и многозначности в священных текстах; языковые проявления идеологических конфликтов в текстах; сравнительный анализ языковых особенностей в текстах разных религиозных конфессий. Результаты исследования способствуют более глубокому пониманию лингвокультурной истории священных текстов, а также решению языковых проблем в современных межрелигиозных отношениях. В исследовании использовались сравнительно-исторический, дискурсивный и лингвистический методы анализа. В ходе исследования были определены основные причины языковых конфликтов в священных текстах, их изменения в ходе исторического развития. Также определены особенности использования языковых средств в текстах в идеологических целях. Исследование может открыть новые перспективы в области священных текстов и обеспечить основу для будущих исследований в этом направлении. Результаты исследования будут полезны специалистам в области религиоведения, лингвистики и культурологии, а также широкой любознательной читательской аудитории, заинтересованной в развитии межрелигиозного диалога.

Ключевые слова: священные тексты, языковые конфликты, дискурсивный анализ, сравнительный анализ.

Kіріспе

Тақырыптың өзектілігі және тандау негіздемесі. Қасиетті мәтіндер – әлемдік діндердің негізі болып саналатын, миллиондаған адамдар үшін рухани бағыт-бағдар беретін қазына. Осы мәтіндердің тілдік ерекшелігі мен олардың тарих бойындағы өзгерістері әлі де толықтай зерттеуді қажет етеді. Әсіресе қасиетті мәтіндердің аударылуы, түсіндірілуі барысында туындайтын тілдік қақтығыс және оның салдары көптеген ғалымның назарын аударуда. Сол себепті зерттеу тақырыбының өзектілігі діндер арасындағы диалог пен түсіністіктің қажеттілігіне байланысты. Қасиетті мәтіндердің дәл мағынасын анықтау, олардың әртүрлі мәдениетте қабылдануына әсер ететін факторларды зерттеу – бұл үрдістегі маңызды қадамның бірі. Тілдік қақтығысты талдау қазіргі әлемдегі көптілділік пен мәдени көпкүйлілік

жағдайындағы коммуникация мәселелеріне жаңа көзқарас ашуға мүмкіндік береді.

Зерттеудің мақсаты: Қасиетті мәтіндер тарихындағы тілдік қақтығысты дискурсивті талдау арқылы олардың пайда болу себебін, түрін және салдарын анықтау. Осы мақсатқа сай мына **міндеттер** айқындалды. Қасиетті мәтіндердің аударылуы мен түсіндірілуі барысында туындайтын тілдік мәселелерді анықтау; дискурсивті талдау әдістерін қолдана отырып, қасиетті мәтіндердегі тілдік қақтығыстың сипатын анықтау; тілдік қақтығыстың діни және мәдени контекстегі рөлін зерттеу; қасиетті мәтіндердің қазіргі әлемдегі қабылдануына тілдік қақтығыстың әсерін бағалау.

Зерттеу жұмысын жүргізу барысында мынадай **әдістер** қолданылды: дискурсивті талдау (қасиетті мәтіндердің тілдік ерекшелігін, олардың контексте

қолданылуын және әлеуметтік маңызын зерттеу үшін қолданылатын кешенді әдіс; салыстырмалы тілтану (әртүрлі тілдегі қасиетті мәтіндердің аудармалары мен түсіндірмелерін салыстыру арқылы олардағы айырмашылықты анықтау); тәжірибелік лингвистика (тілдік корпустарды пайдаланып, қасиетті мәтіндердегі тілдік құбылыстарды сандық және сапалық тұрғыдан талдау). Зерттеу үшін Құран, Інжіл, Тора сияқты әлемдік діндердің қасиетті мәтіндерінің түпнұсқасы мен олардың әртүрлі тілге аударылған нұсқасы талдауға алынады. Сонымен қатар қасиетті мәтіндерді түсіндіруге арналған әртүрлі пікір мен зерттеулерге сүйенеміз.

Бұл зерттеудің **ғылыми жаңалығы** – қасиетті мәтіндердегі тілдік қақтығысты дискурсивті тұрғыдан кешенді түрде талдауға бағытталуында. Зерттеу нәтижелері қасиетті мәтіндердің аударылуы мен түсіндірілуі барысында туындайтын мәселелердің теориялық және практикалық тұрғыдан маңыздылығын көрсетеді. Қасиетті мәтіндердегі тілдік қақтығыстың пайда болу себептері, түрлері және салдары туралы тұжырымдаймыз. Сонымен қатар қасиетті мәтіндердің қазіргі әлемдегі қабылдануына тілдік қақтығыстың әсерін бағалауға мүмкіндік беретін ғылыми негізделген қорытындылар алынды.

Зерттеу тақырыбына қатысты әдебиеттерді талдау барысында, тілдің рәміздік күшін талдау мақсатында Pierre Bourdieu «Language as a social tool», дискурс пен мәнмәтінге әлеуметтік және когнитивтік талдау жасау үшін Teun A. van Dijk «Discourse analysis and social context», дискурс талдамасы үшін Norman Fairclough «Discourse analysis methods», дін мен сиқырдың арақатынасы туралы Keith Thomas «Historical development of religion and magic», шынайылықтың әлеу-

меттік құрылымын қарастыру үшін Peter L. Berger and Thomas Luckmann «Social construction of knowledge and reality» секілді еңбектер негізге алынды.

Нәтижелер және талқылау

Кез келген жаңа діннің діндегі болатын әлем жайлы негізгі білім қасиетті жазбаның мазмұнын құрап, Құдай жіберген елші уағыздарының мәні болады, сонымен қатар бұл мазмұнды жазбаша күйде сақтау – жеткізілетін білімнің нақтылығы мен дәстүр беріктігінің кепілі. Әдетте ілім жазбаша күйге оны жеткізуші негізгі адам дүниеден өткеннен кейін түсіріледі. Кейбір діни сенімдерде, мысалы, конфуцийшілдікте ілімді жеткізушінің өзі хатқа түсіреді. Десек те жазба діни дәстүрлер тарихында міндетті түрде қасиетті мәтіндердің дұрыстығы мен нақтылығына қатысты, алғашқы қайнар көзбен сәйкестігіне байланысты мәселелер кешені туындап отырады. Мұндай сұрақтар тобын жалпы екі бағытқа бөлсек, біріншісі – мәтіннің дұрыс қабылдануы, дұрыс жазылып алынуы, көшірілуіне қатысты күмәндар; екіншісі – қасиетті мәтіндердің жиынтығына қатысты күмәндар (жоғалып кеткен нұсқалары, тараулары, маңызды бөліктері болған жоқ па, қастандық жасалған бөліктері болған жоқ па?). Дінде сенушілер үшін оның негізгі ақиқаты мен талабы жазылған мәтіндердің қаншалықты маңызды екенін ескерсек, әрбір діни сенім өз жазбаларын тек хатқа түсіріп қоймай, оны барынша кодификациялауға тырысатындығын түсінеміз. Кодификациялау деген термин шығу тегі бойынша заңгерлік ғылымға жақын және заңдардың бірегей заңнамалық жүйеде келіспеушілікті жойып, бос орынды толтырып, ескірген ережелерді жойып топтастырылуын білдіреді. Ал діндер тарихында кодификация шіркеу басшы-

лары өткізген, шіркеу мақұлдаған конфессионалды кітаптар реттілігі ретінде түсіндіріледі, реттеудің «микро», «макро» деңгейлері де қамтылады: 1) мәтін құрылысының, яғни сөйлемдердің, сөздердің реттілігін, дұрыстығын бекіту; 2) мәтіндер тізімінің, жалпы қасиетті жазба мазмұнының дұрыстығын бекіту. Екінші макро деңгейге қатысты келісімге келу оңайырақ, ал микро деңгейдің мәселелері тым күрделі, сан қырлы болуы мүмкін. Мысалы, «Көне өсиет» мәтіндерінің канондық тізімі біздің заманымыздың I ғасырында бекітілгенімен, толық мәтінінің канондық нұсқасын жасап шығару он төрт ғасырға жуық мерзімді алған.

Діни канонға жататын мәтіндер уақыт өте келе танымал болып, маңызы арта бастайды. Қасиетті мәтіндер – оларды жеткізген тұлғалар секілді адамзат тарихында ерекше орын алатын құбылыс. Қанша ғасыр бойы қазір біз білетін қасиетті кітаптар сансыз таралымда басылып шығарылуда. Ең көп аударылатын, ең көп сатылатын, ең жиі сыйланатын, ең көп оқылатын, ең көп жатталатын, ең көп үйретілетін, ең көп зерттелетін кітаптар да – осы діни кітаптар. Діни кітаптардағы мәтіндерден, сөз тіркестері мен сөйлемдерден өнер туындылары, халық ұстанымдары, дәстүрлері бастау алады. Қаншама ғасырлық тарихы бар мәтіндер әлі де зерттеліп, әлі де жаңалықтарға негіз болуда. Себебі қаншалықты зерттелген, оқылған болса да, бұл жазбалардың тарихында жұмбақ тұстар көп. Мысалы, жоғарыда аталған Көне өсиеттің Септуагинтаға прототип болған көне нұсқасында 11 мәтін артығырақ болған. Жаңа өсиетте де мұндай мәселелер кездеседі. Қазіргі канондық кітаптарда апостолдар кезеңінде ауызекі таралған, бірақ қатты қорғалмағандықтан, мүмкін сенімді болмағандықтан канондық кітаптарға

кірмей қалған мәтіндер туралы меңзеліп болсын айтылады. Мұндай мәтіндер жиынтығынан құралған кітаптарды апокрифтер деп атаймыз. Осындай канондық кітаптарға енген мәтіндер мен апокрифтердің болуы христиан дінінің канондалған мәтіндері жалғыз болмағанын, аяқасты осы күйінде пайда бола салмағандығын көрсетеді. Қазіргі біз танитын діни кітаптар діннің тарихындағы шетсіз, шексіз ізденістер мен үлкен еңбек нәтижесінің тек қандай да бір сәтті оқиғалар жиынтығының арқасында бізге жеткен шағын бөлігі ғана. Ондай сәтті оқиғалардың ең негізгісі – мәтіндердің канонға қосылуы. Діндер тарихында қасиетті мәтіндердің канондық немесе канондық емес болуына қатысты пікірталастар ілім орнығып, шарықтау шегіне жеткенде пайда болады. Бар ілімді реттестіріп, жүйелеуге тырысу иудаизмдегі раввиндер үшін «Заң айналасында қоршау тұрғызу» деп аталады. Бұл қоршауды олар, біріншіден, ілімді теориялық тұрғыда меңгеріп, догматтарды қалыптастырып, теологияны құру, екіншіден, бар мәтіндерді кодификациялау арқылы тұрғызады. Мәтіннің канондық болу-болмауына тікелей оның авторының беделі әсер етеді. Оның елшіге хронологиялық тұрғыда жақын болуы – жазбасының дұрыстығының кепілі. Әрине, басқа да талаптар болады, бірақ автордың діни ортадағы беделі мен өмір сүру кезеңі үлкен маңызға ие. Христиан мәтіндерінің канондалуы осы критерийге сай жүзеге асырылған. Соның нәтижесінде «канондық мәтіндер», «апокрифтер», «терістелген кітаптар» секілді терминдер пайда болды. Ал ислам дінінде Қасиетті мәтіннің канондалуы туралы мәселе болмаған. Себебі Құран жеткізілген ғасырында-ақ қатаң кодификациядан өтіп, қалыптасқан, толыққанды еңбек болған. Канондалу мәселесі Пайғамбардың сүн-

нетіне қатысты бой көрсетті. Кез келген хадис жеткізгісі келген адам иснад жүйесіне жүгінуі керек, яғни өзінен бастап, осы хадисті естіген, көрген адамдар тізбегін пайғамбардың өзіне не оның қасында болған тұлғаға дейін жеткізе алуы керек және бұл тізбекте сенімсіз, күмәнді адамдар болмауы тиіс. Иснад жүйесі тек қасиетті мәтіндерді жеткізуде емес, мұсылман әлеміндегі діни білім беруде, алуда да кеңінен қолданысқа ие. Діни ортадағы ғалымның дәрежесі оның білім алу жолындағы иснадында бар ғалымдар беделіне тікелей қатысты.

Жалпы қасиетті жазбаларға негізделген мәдениеттерде белгілі бір ақпаратты «кім айтқаны» үлкен маңызға ие. Пифагор кезеңінен бастап, пікір білдірудің *ipse dixit* (ең жоғарғының өзі айтты) деген ұстанымы танымал. Діни мәтіндерді жеткізуде бұл принцип маңызды ақпараттың үлкен көлемін ұзақ уақыт өзгеріссіз сақтау үшін қолданылады. Ғылыми ортада, ғылыми зерттеулер үшін бұл принцип маңызды әрі сенімді бола алмағанымен, діндарлар үшін «Пайғамбар айтты», «Иса айтты», «имам солай деді» деген секілді тіркестер іс-әрекеттеріне бағдар беретін негізгі тірек.

Діни ілімдердің қалыптасуында тек хронология емес, коммуникативті логика да бар. Бұл ілімнің таралуының логикасы оның жаңа елдер мен мекендерге, түрлі жастағы, түрлі әлеуметтік деңгейлердегі адамдар арасында таралуын, ілімнің кеңеюі мен тереңдеуін, ішкі құрылысының қалыптасуын қамтиды. Жаңадан келген діни ілімнің ретсіз, тұрақсыз ұсыныстарының арасынан дінбасылар мен ерушілер мәндердің иерархиясын айыра бастайды. Діннің белгілі бір ілімдері мен қасиетті мәтіндердің белгілі бір тұстарының маңыздылығы, негізгі қызметі жайлы түсінік қалыптаса бастайды.

Ілімнің белгілі бір құрамдас бөліктері негізгі, өзгертуге келмейтін мән ретінде танылады. Діннің жаңа ортада таралуы мен мазмұндық дамуы өзара байланысты. Қабылдаушы тараптың белсенділігі діни ілімде жаңа пікірлер мен ойлардың қалыптасуына себеп болады. Сонымен бірге ілімнің жаңа ортаға бейімделуі де жүзеге асады. Жаңа қоғам жаңа дінді қабылдау барысында өзінің тарихы, дәстүрі, діліне қатысты діннің рәсімдеріне, рәміздеріне кейбір өзгерістер енгізуі мүмкін. Өз кезегінде дін де сол халықтың мәдениетіне орасан зор әсерін тигізеді. Дін әкелген жаңа ілім, жаңа сұрақтар, жаңа мәселелер мен олардың шешімдері халықтың өз өмір салтын соларға қатысты бейімдеп өзгертуін талап етеді.

Конфессионалды әдебиет жанрларының қалыптасуында әртүрлі дін арасында ортақ заңдылық бар. Жанрлар құрамы және олардың қалыптасу кезеңдеріне қатысты ұқсастықтарды біле отырып, бір осы жанрлар қалыптасуының негізгі бағыттарын бөліп көрсете аламыз: 1) ауызекі таралған ілімнің хатқа түсуі. Бұл жанрлық емес, қарым-қатынас бейнесіндегі өзгеріс және осы өзгеріс діннің коммуникативті құрылысына өте үлкен ықпалын тигізеді; 2) діни канонның қалыптасуы. Канонға қосылмаған кітаптар мен канондық жазбалар арасында хронологиялық, жанрлық, тақырыптық қарсылық туындайды; 3) Қасиетті жазбадан кейінгі екінші орынды алатын және оған түсіндірме беретін беделді мәтіндер корпусының қалыптасуы. Әдетте бұл жазбаларға да қасиеттілік дәрежесі беріледі; 4) теология мен дінтанудың дамуы. Теология бастауын қасиетті жазбалардан алуы мүмкін. Себебі оның негізгі ұстанымдары сол жазбалардағы ережелер мен талаптарға негізделеді. Бірақ енді өзгермейтін қасиетті жазба-

лармен салыстырғанда теология үнемі үздіксіз даму үстінде болады; 5) шіркеу иерархиясын қасиетті мәтіндер негізінде ілімнің қысқаша мазмұны – сенім рәмізі мен катехизис секілді құжаттар дайындайды. Бұл – қалыптасқан конфессияның ең жауапты және бейнелеуші жанрлары. Осы тектес құжаттар және ең негізгі делінетін 2-3 дұға сенушілердің барлығына белгілі сенім білдірудің ең төменгі шегін қамтиды; 6) құлшылық барысында қолданылатын мәтіндер. Құлшылықтың дұрыс атқарылуына арналған арнайы дұғалар шағын кітапшаларда жинақталады; 7) мистикалық-эзотерикалық мәтіндер жиынтығы. Әрбір дінде қандай да бір деңгейде осындай мәтіндер кездеседі және оған негізделген діншілдік бағыттар, ағымдар туындайды; 8) уағыз-насихат барлық жазба мәтіннен бұрын пайда болған. Осы уағыз арқылы Құдай жіберген ақиқат сенушілерге жеткізіледі. Сол арқылы дін адамдар санасында, қоғамда өмір сүре бастайды. Әр конфессияда уағыз-насихаттың түрлері, әдіс-тәсілдері, жеткізілу жолы әртүрлі болады; 9) қасиетті жазбаларға түсіндірме беру. Әрбір дін өзінің қасиетті мәтіндерін өзгеріссіз, ең бастапқы күйінде сақтауға тырысады және оларға сакрал дәрежесін береді. Сол себепті мәтін мәнін күнделікті адамдар өміріне бейімдеу үшін оны түсіндіру қажет болады. Бұл түсіндірмелер жинақтала келе тәпсір секілді арнайы жанрға айналады; 10) қасиетті мәтіндер негізінде құқықтық ережелердің қалыптасуы. Кейбір діндердің қасиетті жазбалары нақты құқықтық тыйымдар мен талаптардың жиынтығын қамтиды. Олар өз кезегінде дін өмір сүріп жатқан мемлекеттің тек діни емес, зайырлы өміріне де, ондағы заңдар мен заңнамалық жүйелерге де өз ықпалын тигізуі мүмкін; 11) қасиетті мәтіндерді негізге ала отырып, тек кон-

фессиналды емес, зайырлы, аралас кейіптегі әдебиеттердің пайда болуы. Шіркеулік мәселелер, тақырыптар дидактика, полемика, тарих, филология, т.б. салалар мәселелерімен біріктіріле жаңа әдеби жанрдың бастауы бола алады (Мечковская, 1998: 86-95).

Әрбір дінде қарым-қатынастың негізгі екі бағыты болады: 1) Құдайдан елші не кітап арқылы адамдарға бағытталған; 2) адамдардан елші, құлшылық арқылы Құдайға бағытталған. Бірінші жағдай елші қабылдайтын, еститін ақиқаттың хатқа түскен күйі қасиетті жазбаларға және ауызша жеткізілетін уағыз-насихатқа байланысты болса, екіншісі құлшылық, дұға, тілектерге негізделген. Осы екі бағыт өкілі діни коммуникацияның негізгі жанрлары ретінде қарастырылады. Ал біз жоғарыда тоқталған өзге жанрлардың барлығы екінші деңгейлі ретінде сипаттауға келеді. Діни коммуникацияның қалыптасу мен даму бағытында ассимметрия болады. Ақиқат жалғыз Құдайдан бір немесе санаулы елшілер арқылы көпшілікке жеткізіледі. Оның таралу үдерісінде түсініспеушілік, толық қабылдамау, қате жеткізілу орын алуы мүмкін болғандықтан, қарым-қатынастың бұл бағыты ерекше назарға алынып, асқан ыждаһатпен сақталады, бақыланады. Ал керісінше адамдардың Құдаймен қатынасы кері байланыстың айқын әрі нақты болмауынан қиындықтарға тап болады. Дұға етіп, құлшылық жасаған адам өз дұғасының, тілегінің, сұрауының жауабын бірден ала алмауы мүмкін. Ол тіпті өз құлшылығы мен дұғасы қабыл болуы не болмауынан да бейхабар. Сондықтан құлшылық ету барысында сенуші өз сенімінің шынайылығы мен жасап жатқан іс-әрекеттерінің ережелер мен талаптарға сай болуына аса ерекше мән береді және соның дұрыс болуынан үміттенеді. Сон-

дықтан діни коммуникацияда негізгі екі психологиялық және семиотикалық ұстаным қалыптасқан: белгі мен таңбаларды еш шартсыз қабылдау және біз жоғарыда атаған *ipse dixit* ұстанымын не оның аналогияларын (иснад секілді) басшылыққа алу. Ал діни коммуникация мазмұны, әдістері дамуындағы ішкі логика негізгі қасиетті жазбаның мәнін сақтауға және үздіксіз кеңейіп, толысып, өзгеріп отыратын сенушілер тобына толыққанды жеткізуге бағытталады және келесідей міндетті үрдістер негізінде жүзеге асады: 1) ілімнің ішкі құрылымы қалыптасады: мәтіндердің белгілі бір реттілігі, иерархиясы қалыптасады, ілімнің негізгі өзегі догматтарға айналдырылады және міндетті, өзгертілмейтін болып танылады. Діни мәннің құрылымын қалыптастыратын негізгі қарама-қарсы жанрлар келесідей: а) діни орында, құлшылық барысында қолданылатын шығармалар және конфессионалды, бірақ құлшылыққа жарамайтын мәтіндер; ә) қасиетті деп танылатын кітаптар және конфессионалды болғанымен қасиетті емес кітаптар; б) шіркеу өзгермейді деп таныған мәндер мен сенімге қатысты тарихи тұрғыда өзгеріске ұшырай беруі мүмкін мәндер; 2) діни канонның қалыптасуы жүзеге асады; 3) ілімнің негізгі мәнін сақтай отырып, кеңінен таратуға бағытталған коммуникативті механизмдер қалыптастырылады: өсіп келе жатқан ұрпаққа ақпаратты жеткізу тәсілдері; жеткізу мен түсіндірудің танымал әдістері; 4) діни коммуникацияның жүзеге асырылуын бақылайтын эксплицитті, сыртқы механизмдер қалыптастырылады: шіркеулік цензура, арнайы конфессионалды редакциялау, конфессионалды мәтіндердің қоғамдағы айналымын реттейтін арнайы ережелер.

Қасиетті жазбаларға негізделген мәдениеттерде мәтіндердің белгілі бір

иерархиясы болады. Барлық мәтіннің дәрежесі бірдей емес, оларды тарату мен пайдалануға, жеткізуге, басқа тілдерге аударуға қатысты түрлі талаптар мен ережелер жиынтығы қалыптастырылған. Олардың діндарлар арасындағы беделі тым жоғары, таралымын есептеу мүмкін емес және бұл мәтіндер сол қоғам өмірінің басқа салаларына тікелей ықпал етеді. Мысал ретінде орта ғасырлардағы православиелік әдебиеттегі жанрлар иерархиясын келтірсек: 1) конфессионалды әдебиет: литургиялық (құлшылық барысында қолданылатын мәтіндер); канондық (қасиетті жазбалар); «Псалтирь», «Апостол», «Евангелия», уағыз-насихат әдебиеті; агиография (әулиелер өмірі); дидактикалық әдебиеттер (катехезистер); 2) конфессионалды-зайырлы әдебиет: шіркеулік-шешендік, полемикалық; 3) зайырлы әдебиет.

Мирча Элиаде өз еңбектерінің бірінде діндер тарихын «жалпы герменевтика» деп атаған болатын (Элиаде, 2000: 14). Бұл теңеуді екі түрлі мағынада түсінсек болады: 1) діндер тарихын таңбаларды міндетті әрі тұрақты жалпы герменевтикалық талдау арқылы түсінуге болады; 2) діни саладағы тарихи үдерістің негізгі факторы – діни коммуникация аясындағы таңбалар мен таңбалар жүйесін әртүрлі түсіну. Герменевтикалық мәселелер діни коммуникацияның барлық деңгейінде кездеседі және оның техникалық, методологиялық негізі филологиялық сипатта болады. Діни коммуникация барысында филологиялық немесе герменевтикалық жұмыстың үш түрін, соған сәйкес түсінуге қатысты пайда болатын діни қақтығыстың үш негізгі қайнарын бөліп көрсете аламыз: 1) мәтінді басқа тілге аудару; 2) мәтін интерпретациясы; 3) мәтін редакциясы. Бұл үш үдеріс барысында да туындаған мәселелер түсінуге қатысты

болады: аудармашы мәтін тіліндегі өзі түсінген ақпаратты аударма тілінде жеткізеді, оның интерпретациясын жасаушы өз түсінігіне сай қосымша ақпараттар не сілтемелер беру арқылы мәтінді кеңейтеді, редакциясын жасаушы мәтінге өзінде бар ақпараттар негізінде өзгерістер енгізеді. Хронологиялық тұрғыда бұл қызметтерден өзге әрі бұрынырақта қасиетті мәтіндер корпусын қалыптастыру қызметі болған. Бұл қызмет те діни қақтығыстың туындауына әсер еткен. Кейбір кітаптардың мойындалып, канонға кіруі, кейбірінің одан тысқары қалуы түрлі діни топтың қалыптасып, өзара қақтығысқа түсуіне негіз болып отырды. Десек те, діни канон мәселелері діннің қалыптасуының алғашқы ғасырларында ғана болатындықтан, қазіргі кезеңде өзекті емес. Ал жоғарыда аталған үш негізгі қызметі – нақты әрі соңғы шешімі жоқ тұрақты филологиялық мәселелердің шығу тегі.

Діни канон тарихындағы ең негізгі филологиялық коллизия – қасиетті мәтіндер аудармасын жасау. Діни ілімді жаңа, өзге тілді халықтарға жеткізуші миссионерлер алдында екі түрлі таңдау болды: дінге сенушілерге қасиетті жазбалар тілін үйрету керек пе, әлде осы жазбаларды олардың өз тіліне аударып түсіндіру керек пе? Дінді толығымен түсініп, қабылдау үшін оның негізін, яғни мән-мағынасын қамтыған құжатын – қасиетті жазбасын жергілікті халықтың тіліне аудару ең дұрыс жол екені түсінікті. Бірақ аударма жасау барысында «қасиетті жазба өз дәрежесін, деңгейін сақтап қалады ма, оның мазмұны толығымен жеткізіледі ме, ішіндегі мағынасы жоғалып кетпейді ме?» деген секілді мәселелер бой көрсетеді. Ислам және иудаизм секілді қасиетті жазбалар беделіне негізделген діндерде оларды аудару мәсе-

лесінің айқын шешімі немесе үкімі бар: аударма тек жазбалар мәнін шамамен түсіну үшін ғана жасалады және құлшылық барысында қолданылмайды әрі қасиетті мәтін ретінде танылмайды. Ал дәл осылай қасиетті жазба беделіне негізделген христиандықта аударма мәселесі өзгеше шешілген. Ерте христиандық дәуірде миссионерлер Жаңа өсиет кітаптарын II-VII ғасырлар аралығында сирия, копт, эфиопия, гот, армян, грузин секілді тілдерге аударып, таратты. Бірақ дінге қатысты консервативті көзқарастардың қалыптасуы, өзгеше ойлаушыларды қабылдамаудың бастау алуына байланысты қасиетті жазбаның аудармасына да сақтықпен қарау үрдісі белең алды. IX ғасырда Кирилл мен Мефодийдің жазбаларды ескі славян тіліне аудару әрекеті батыстық епископат тарапынан қатты қарсылық көрді. Бұл қауіптенудің негізі де болды. Христиандықтар үшін аударма тек танымдық еңбек емес, қасиетті жазбаның өз тілдеріндегі аналогы, тіпті қасиетті жазбаның нақ өзі саналып, құлшылық барысында қолданылады. Ал оның жергілікті халық тілінде болуы ілімнің сол менталитетке, дәстүрге, қоғамдық заңдылықтарға сай дамып, өзгеруіне, жаңа бір бағыттарының пайда болуына себепкер екенін тарих көрсетеді. Әсіресе Реформация дәуірі аударма жасау үрдісінің өзектілігін арттыра түсті. Римнің үлкен қарсылығын тудырған бұл үрдіс христиан тарихында қаралы кезеңдердің бірі ретінде қарастырылады. Оксфордтық профессор Джон Уиклиф папаға тәуелсіз ағылшын шіркеуінің жақтаушысы болып, өз бастамасымен Библияны алғаш рет толыққанды 1382 жылы ағылшын тіліне аудартып шығады. Бірақ папа Григорий XI және ағылшын епископтарының соборы оны даттап, тіпті өлімінен соң да 1415 жылы еретик деп танып, сүйектерін

өртеуді талап етті. Уильям Тиндаль атты ағылшын шіркеу қызметкері Жаңа өсиет пен Мұсаның бес кітабын ағылшын тілінде басып шығарған. Католиктік сот оны тұншықтырып, өртеп жіберуге үкім шығарған.

Сөздердің мағынасын түсіну-ге қатысты діни сенімде пайда болған қақтығысқа мысал ретінде христиан дініндегі ең танымал догмат – үштік Құдай туралы ілімді қарастырсақ. Бұл ілім IV ғасырда қалыптасты және христиан сенімінің негізі әрі ең басты теологиялық мәселесі болды. Сонымен қатар ол құпия және ақыл деңгейінде түсіну мүмкін емес догмат (Белов, 1994: 108). Христиан іліміне сәйкес қасиетті үштік Құдайдың үш түрлі бейнесі: Әке Құдай, Бала Құдай, Қасиетті Рух. Олар жаратылмаған, тумаған, біртекті, бір құдайлық болмысқа ие және өзара тең. Ал Арий деген діни қызметкер Бала Құдайды Әке Құдай жаратқан, сондықтан ол Құдай емес, Құдайдың жаратқаны, бірақ құдайлық күшке ие, сол себепті екінші құдай деп атауға болады дейді. Ал Қасиетті Рухты Бала Құдай жаратқан, сондықтан ол Әке Құдайдың немересі деп аталады (Белов, 1994: 123). Қазіргі шіркеу ғалымдары Арийдің бұл теориясы Бала Құдайдың Әке Құдайға бағыныштылығы туралы мәтіндерге шектен тыс мән берілгеннен, яғни қасиетті мәтінді дұрыс емес түсіндіргеннен шыққан деп топшылайды. Арийді I Ғаламдық Никей соборы 325 жылы даттап, ол қудалауда қаза болды. Ариандыққа қарсы шешімдер II Ғаламдық Константинополь соборында да қабылданған еді. Ариандық бағыт VI ғасырға қарай өз салмағын, маңыздылығын жоғалтқанымен, үштікті түсіндірудегі Батыс және Шығыс шіркеулері арасындағы айырмашылықтар христиан дініндегі Сенім рәмізінің өзі екі түрлі

болуына себепкер болды. Батыстық шіркеу филиокве түсінігін қосты: Бала Әкеден кіші, Қасиетті Рух Әкеден де, Баладан да шығады. Бұл түсінікті Августин қорғады. Бұрынғы Қасиетті Рух Әкеден шығады деген түсінікке ол «Баладан да» деген сөзді қосу арқылы, Сенім рәмізіне осы өзгерісті енгізді. Оны 589 жылғы Толедо соборында бекітті. Дәл осы догматтағы айырмашылық кейіннен 1054 жылы христиан шіркеуінің батыстық және шығыстық болып бөлінуіне алғышарт болды. Шығыстық шіркеу өкілдері филиоквені: «Қасиетті Рухты Әке мен Баладан төменірек деп санау арқылы Христтың өзін де төмендетуге бастайтын, танымның шектілігін мойындау арқылы адам үшін жер бетіндегі, осы дүниедегі мықты, еш кемшіліксіз шіркеудің қажеттілігін бекітіп, Рим папасы басқаратын иерархиялық ұйымды міндеттейтін, соның нәтижесінде арғы дүниені ұмытып, дүниелік артықшылыққа, техника, капитализм, империализм, релятивизм мен жойылуға ұмтылатын қоғам қалыптастыратын түсінік», – деп сипаттайды (Лосский, 1991: 362).

Қасиетті жазбалардың конфессиналды тұрғыда бекітілген ақиқаты белгілі бір діни мәселелердің қатаң белгіленген нақты түсінігін көрсетеді. Сенушілерден кейбір ақиқаттарға санамен, ақылмен емес, жүрекпен сену талап етіледі. Бірақ осы жазбалардың тарих толқынында өзгеріске ұшырап отыратын түсіндірмелері мәтіндерді түсінудегі тарихи, адами факторлардың рөлі жоғары екендігін көрсетеді. Мысалы, Н.А. Бердяев өзі жайлы «қасиетті жазбаларды сырттан, тарихтан, дәстүрден» қабылдай алмайтындығын айтатын (Бердяев, 1991: 169). Тарихи қасиетті жазба рух мистикасының рәмізі ғана және адамзат санасы мен әлеуметтік орта жағдайына шектеулі болады. Еван-

гелия тілдерінде де адами шектеулілік бар, құдайлық жарық адами қараңғыға, қыңырлыққа жұтылған (Бердяев, 1991: 300). Сонымен бірге Н.А. Бердяев адами және тарихи шектеулілікті догматтарға да теліді.

Қайта өрлеу дәуірінде пайда болып, дамыған кітап басу, одан кейінгі ақпараттық және баспа салаларындағы ашылулар мен жаңа технологиялар, филологиялық зерттеулердің нәтижелері қасиетті мәтіндердегі тілдік қақтығысты шешудің жаңа, жеңіл әрі кең жолын, әдістерін ұсынды. Кітап баспасы мәтіндерді көшіруде, көбейтуде нақтылықтың, сенімділіктің болуына көмектесті. Теологиялық зерттеулер филологиялық әдістер мен құралдарды қолдану арқылы мәтіндегі мағыналар мен мәндерді барынша айқын көрсетуге, оларды маңыздылығына, қабылдауға, түсінуге ыңғайлы болуына қарай (катехизис, суретті дін тарихы, дұға кітапшалары, мұсылман қорғаны секілді) бөліктерге жүйелеуге септігін тигізді. Заман тудырған мәселелеріне қарай қасиетті жазбалардан табылып жатқан жауаптар бұл мәтіндер герменевтикасы әлі де аяқталмағанын көрсетеді. Аудармасы да тұралап қалмайды, себебі әрбір аудармашы өзінше мән беріп, жаңа мағыналар шығара алады. Мысалы, С.С. Аверинцев Иисус Христостың таудағы насихатының «Рухы кедейлер бақытты, себебі оларда Аспан патшалығы бар» деген тұсын «Өз еркімен кедейлер немесе өз рухының қалауымен кедейлер» деп аударуға болатындығын жазады. Мұндай аударма өз еркімен қиналуды «рухани өмірдің негізгі сипаты» ретінде көретін осы насихаттың сипатымен де үндеседі.

Өркениеттер мен жазулардың тарихы көне жазулар және жазудың жаңа жүйелері көп жағдайда діни мақсаттарға арналып жасалғанын көрсетеді. Ал өлі

тілдер мен жазу дәстүрі жұтаң тілдердің жазба ескерткіштері, тіпті тек культтік мәтіндермен шектеледі. Мысалы, Пасха аралында табылған жазулы тақтайшаларда культтік және мифологиялық жырлар көрсетілген таңбалар бейнеленген. Заманауи оңтүстік америкалық өркениетті емес халықтарда табылған идеографиялық жазбаның бастаулары евангелиялық қиссалар, католиктік катехизистер секілді жазбаларды білдіреді (Фридрих, 1979: 192-206). Ежелгі еврей жазуы консонантты, яғни тек дауыссыз дыбыстарды көрсететін әріптерден тұратын болған. Соның нәтижесінде жазбаларды оқу қиын әрі сан түрлі болуы мүмкін еді. VII-VIII ғасырларда масореттар жазба дәстүрінің реформасын жасап, алдыңғы буында қандай дауысты дыбыс оқылуы керек екенін көрсететін жол үстіне қойылатын таңбалар жүйесін енгізді. Бұл таңбаларды олар «оқудың анасы» деп атады. Еврейлер тарихындағы жазбалар ең көне библиялық дереккөзден де бұрын пайда болғанымен, олардың жетілуі әрі реттілікпен қолданылуы осы масореттар реформасының нәтижесі еді (Гельб, 1982: 163).

Қасиетті жазбаларды жергілікті халықтың тіліне аудару – сол тілдің әлеуметтік тарихындағы ең маңызды оқиғалардың бірі. Бұл аударма диалекттен жоғары, жалпыұлттық әдеби тілдің материалдық-тілдік базасы ретінде қызмет ететін. Мысалы, Мартин Лютердің, Вук Караджичтің аудармалары, танымал алты томдық Кралиц Библиясы осы жазбаның алғашқы аудармалары болмағанымен, аудармашылар беделіне, стилистикалық артықшылығына байланысты дұрыс, әдеби сөйлеудің, жазудың үлгісі ретінде қабылданды. Қасиетті жазба ең көп оқылатын, ең көп жатқа айтылатын кітап болғандықтан, оны жергілікті халықтың тіліне аудару сол халықтың тілдік қоры мо-

лайып, жазба дәстүрі, ауызекі әдебиеті, тілдік стильдері кеңінен дамуына ықпал етті. А.С. Пушкин Евангелиені «әрбір сөзі талқыланған, түсіндірілген, жердің барлық шетінде насихатталған, өмірдегі барлық жағдаятқа, әлемдегі барлық оқиғаға қолдануға келетін» кітап ретінде сипаттаған (Пушкин, 1949: 99). Христиан іліміне негізделген мәдениеттер тілдерінде «библеизмдер» деген сөздер тобы бар және олар кеңінен қолданылады. Ал жоғары күштерге қарата тіл қату күнделікті өмірдегі ауызекі тілдесуден бөлек, ерекше стильді талап еткендіктен, сөйлеудің арнайы кейпі қалыптастырылды. Қасиетті жазбалар мәтіндерінің иерархиясы, қасиетті кітаптар иерархиясы тілдің стилистикалық дифференциациясына негіз болды.

Көне өсиетке қарасақ, ежелгі иудейлер қасиетті тіл мен дүниелік тіл арасында айырмашылық жасамаған. Құдайдың қандай да бір ерекше тілі болмау керек, ол адамдармен адамдар тілінде сөйлеседі. Бірақ кейінгі иудейлер бұл тілді тікелей түсінуден, оны қолданудан шет қалды. Христиандықта да негізі әу баста солай болған. Кейінгі әулие әкейлер кезеңі жазба тілін қасиетті дәрежеге көтерді. Ал протестанттар жазба тілін қасиетті деп емес, Құдаймен қарым-қатынас құралы ретінде сипаттауға көшті. Ал ислам дінінде Құранның тілі – қазіргі кезеңге дейін түсінікті әрі қолданыстағы ең таза, дұрыс, әдеби араб тілінің үлгісі.

Қорытынды

Зерттеудің негізгі мақсаты қасиетті мәтіндердің тарихи даму барысындағы тілдік қақтығыстың сипатын, себептерін және салдарын дискурсивті талдау әдісі арқылы анықтау болды. Зерттеу нәтижесінде қасиетті мәтіндер тарихындағы тілдік қақтығыстың кең ауқымды көрінісі

анықталды. Бұл қақтығыс көбінесе діни, идеологиялық және саяси себептерге байланысты болды. Тілдік қақтығыстың негізгі көрінісіне мыналар жатады:

- Мәтіндерді аудару кезіндегі мәселелер: мәтін мазмұнының дәл берілуі, мәдени контекстің сақталуындағы қиындық.
- Түсіндірулер мен интерпретациялардың әртүрлілігі: мәтіндердің көпмәнділігі және оларды түсіндірудегі субъективті факторлардың әсері.
- Жаңа терминологиялардың пайда болуы және ескілерінің қайта қаралуы. Діни ілімдердің дамуына байланысты тілдің үздіксіз өзгеріп отыруы.
- **Тілдік нормалардың өзгеруі:** әлеуметтік-мәдени өзгерістерге байланысты тілдік нормалардың да өзгеруі.

Зерттеу нәтижелеріне сәйкес, қасиетті мәтіндер тарихындағы тілдік қақтығыс – тек тілдік құбылыс қана емес, сонымен қатар тарихи, әлеуметтік және мәдени үдерістердің күрделі өзара әрекеттесуінің көрінісі. Тілдік қақтығыс діни ілімдердің таралуына, жаңа діни ағымдардың пайда болуына және діни қауымдастық арасындағы қатынасқа айтарлықтай әсер еткен.

Алынған нәтижелер келесі бағыттағы зерттеулер үшін негіз бола алады: **әртүрлі діннің қасиетті мәтіндеріндегі тілдік қақтығысты салыстырмалы талдау; қасиетті мәтіндердің аудару теориясы мен практикасын зерттеу; қасиетті мәтіндердің қазіргі қоғамдағы рөлі мен әсерін зерттеу.** Бұл зерттеудің нәтижелері дінтану, лингвистика, әдебиеттану және басқа да гуманитарлық ғылымдар саласындағы мамандар үшін пайдалы болуы мүмкін. **Қорытындылай келе,** бұл зерттеу қасиетті мәтіндер тарихындағы тілдік қақтығыстың күрделі және көп қырлы құбылыс екенін көрсетті. Алынған нәтижелер осы саланы одан әрі зерттеу үшін жаңа бағыттар ашады.

Әдебиеттер

- Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин) и архимандрит Исая (Белов). (1994). Догматическое богословие: Курс лекций: Свято-Троицкая Лавра. – 288 с.
- Бердяев, Н.А. (1991). Самопознание (Опыт философской автобиографии): Книга, [1949]. – 448 с.
- Гельб, И.Е. (1982). Опыт изучения письма (Основы грамматики): Радуга. – 367 с.
- Лосский, Н.О. (1991). История русской философии: Сов. писатель. – 480 с.
- Мечковская, Н.Б. (1998). Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий: ФАИР. – 352 с.
- Пушкин, А.С. (1949). [Рец. на кн.:] Об обязанностях человека. Сочинение Сильвио Пеликко // Поли. собр. соч. – Т. XII. – С. 99.
- Фридрих, И. (1979). История письма: Наука, – 463 с.
- Элиаде, М. (2000). Образы и символы // Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское. – С. 14.
- Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas. (1966). Social construction of knowledge and reality. – London: Penguin Books. – 230 p.
- Bourdieu Pierre. (1991). Language as a social tool // Polity Press. – 328 p.
- Dijk Teun A. van. (2008). Discourse analysis and social context // Cambridge University Press. – 2008. – 384 p.
- Fairclough, N. (2003). Discourse analysis methods. – London: Routledge. – 296 p.
- Keith. (1971). Historical development of religion and magic. – London: Penguin Books. – 736 p.

References

- Arhimandrit Alipij (Kastal'skij-Borozdin) and arhimandrit Isaja (Belov). (1994). Dogmatisches bogoslovie: Kurs lekcij / Svyato-Troickaya Lavra. – 288 s. [In Russian].
- Berdyaev, N.A. (1991). Samopoznanie (Opyt filosofskoj avtobiografii). – M.: Kniga, [1949]. – 448 s. [In Russian].
- Berger Peter L. and Luckmann Thomas. (1966). Social construction of knowledge and reality. – London: Penguin Books. – 230 p.
- Bourdieu Pierre. (1991). Language as a social tool // Polity Press. – 328 p.
- Dijk Teun A. van. (2008). Discourse analysis and social context // Cambridge University Press. – 384 p.
- Eliade, M. (2000). Obrazy i simvoly // Eliade M. Izbrannye sochineniya: Mif o vechnom vozvrashchenii. Obrazy i simvoly. Svyashchennoe i mirskoe. – S. 14. [In Russian].
- Fairclough, N. (2003). Discourse analysis methods. – London: Routledge. – 296 p.
- Fridrih, I. (1979). Istoriya pis'ma. – Nauka. – 463 s. [In Russian].
- Gel'b, I.E. (1982). Opyt izucheniya pis'ma (Osnovy grammatologii). – Raduga. – 367 s. [In Russian].
- Keith. (1971). Historical development of religion and magic. – London: Penguin Books. – 736 p.
- Losskij N.O. (1991). Istoriya russkoj filosofii. Sov. pisatel'. – 480 s. [In Russian].
- Mechkovskaya, N.B. (1998). Yazyk i religiya. Lekcii po filologii i istorii religij. FAIR. – 352 s. [In Russian].
- Pushkin, A.S. (1949). [Rec. na kn.:] Ob obyazannostyah cheloveka. Sochinenie Sil'vio Pelikko // Poli. sobr. soch. – T. XII. – S. 99. [In Russian].

ПАЙҒАМБАРДЫҢ (С.Ғ.С.) МҰСЫЛМАН ЕМЕСТЕРДІ ИСЛАМҒА ШАҚЫРУДАҒЫ ШЕШЕНДІГІ

PhD, Ауад Мұхаммед Ауад Тайыл

Шешендік және әдеби сын пәнінің оқытушысы,
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
Алматы қ., Қазақстан

بلاغة النبي في دعوته غير المسلمين إلى الإسلام

د. عوض محمد عوض طایل

مدرس البلاغة والنقد
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية (نور – مبارك)
ألماتي، كازاخستان

THE ELOQUENCE OF THE PROPHET (PBUH) IN INVITING NON-MUSLIMS TO ISLAM

PhD. Awad Muhammad Awad Tayel

Lecturer of Rhetoric and Literary Criticism,
Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture,
Almaty, Kazakhstan

КРАСНОРЕЧИЕ ПРОРОКА (МИР ЕМУ) В ПРИЗЫВЕ НЕМУСУЛЬМАН К ИСЛАМУ

PhD, Авад Мухаммад Авад Тайил

Преподаватель риторики и литературной критики
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа: Аллаға шақыру – Исламды тарату мен оның үкімдері мен әдебін адамдарға жеткізудің ең маңызды құралдарының бірі екені даусыз. Бұл зерттеу Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) мұсылман еместерді Исламға шақыру барысында қолданған шешендік ерекшеліктерін көрсетеді.

Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) дағуаты даналыққа және көркем насихатқа негізделген. Ол шақырылатын адамға қарай дағуаттың лайықты әдістерін таңдаған. Мұндай әдістер патшаларға, халықтарға немесе жекелеген адамдарға бағытталған, мейлі олар мүшіріктер болсын, мейлі кітап иелері болсын, әртүрлі болып келген. Мәселен, ол Рим патшасы Гераклға Исламға шақыру хатын жазған. Сондай-ақ, Мұғаз ибн Жәбәлді (р.а.) Йемен халқына Исламға шақыру, Алланың заңдарын жеткізу және Ислам дінінің үкімдерін үйрету үшін жіберген. Тіпті, өз көкесі Әбу Тәліпті Исламға шақырып, оның тура жолға түсуін өмірінің соңғы сәтіне дейін қалаған.

Зерттеу жұмысы кіріспе, үш тарау, қорытынды және көрсеткіштерден тұрады:

Кіріспе: Бұл бөлімде тақырыптың маңыздылығы, оны таңдаудың себебі және зерттеу әдісі талқыланды.

Бірінші тарау: Пайғамбардың (с.ғ.с.) патшалар мен әмірлерді шақырудағы шешендігі.

Екінші тарау: Пайғамбардың (с.ғ.с.) халықтарды (ұжымдық дағуат) шақырудағы шешендігі.

Үшінші тарау: Пайғамбардың (с.ғ.с.) жеке адамдарды (жекелеген дағуат) шақырудағы шешендігі.

Түйін сөздер: Аллаға шақыру, мұсылман еместер, шешендік ерекшеліктер, шешендік әдістер, патшаларға шақыру, ұжымдық дағуат, жекелеген дағуат.

ملخص: لا شك في أنَّ الدَّعوة إلى الله— عزَّ وجلَّ— من أهمِّ وسائل نشر الإسلام، وتبليغه للنَّاس، وتعليمهم أحكامه وآدابه، وهذا البحث يظهر السِّمات البلاغيَّة لأحاديث دعوة النَّبي— صَلَّى الله عليه وسلَّم— غير المسلمين إلى الإسلام.

هذا وقد اتسمت دعوة النبي— صَلَّى الله عليه وسلَّم— بالحكمة والموعظة الحسنة، فاختار الأساليب الدَّعويَّة المناسبة للمدعوين سواء أكانوا ملوكًا أم أقوامًا أم أفرادًا، مشركين أم أهل كتاب، ومن ثمَّ اختلفت أساليب دعوته— صَلَّى الله عليه وسلَّم— ووسائلها باختلاف المدعوين، فقد كتب رسالة إلى هرقل ملك الرُّوم يدعوه فيها إلى الإسلام، وأرسل سيدنا معاذ بن جبل— رضي الله عنه— إلى أهل اليمن يدعوهم إلى الإسلام، ويبلغهم شرع الله، ويعلمهم أحكام دينه، ودعا عمه أبا طالب إلى الإسلام، وحرص على هدايته إليه حتَّى آخر أنفاس حياته.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في مقدِّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس، كما يلي:

المقدمة: تناولت فيها أهميَّة الموضوع، وسبب اختياره، ومنهجه.

المبحث الأول: بلاغة النَّبي— صَلَّى الله عليه وسلَّم— في دعوته الملوك والأمراء.

المبحث الثاني: بلاغة النَّبي— صَلَّى الله عليه وسلَّم— في دعوته الأقوام (الدَّعوة الجماعيَّة).

المبحث الثالث: بلاغة النَّبي— صَلَّى الله عليه وسلَّم— في دعوته الأفراد (الدَّعوة الفرديَّة).

الكلمات الافتتاحيَّة: الدَّعوة إلى الله، غير المسلمين، السِّمات البلاغيَّة، الأساليب البلاغيَّة، دعوة الملوك، الدَّعوة الجماعيَّة، الدَّعوة الفرديَّة.

Abstract: Undoubtedly, inviting people to Allah is one of the most important means of spreading Islam, conveying its rulings, and teaching its ethics to people. This study highlights the rhetorical features of the Prophet's (PBUH) speeches in calling non-Muslims to Islam.

The Prophet's (PBUH) approach to da'wah was characterized by wisdom and beautiful preaching. He selected appropriate methods tailored to the individuals being addressed, whether they were kings, tribes, or individuals, whether they were polytheists or People of the Book. Accordingly, his methods and means of da'wah varied based on the audience. For instance, he sent a letter to Heraclius, the Byzantine Emperor, inviting him to Islam. He also sent Mu'adh ibn Jabal (RA) to the people of Yemen to call them to Islam, convey the laws of Allah, and teach them the rulings of the religion. Furthermore, he invited his uncle, Abu Talib, to Islam and

remained keen on guiding him to the faith until his final breath.

The structure of the research consists of an introduction, three chapters, a conclusion, and indices:

Introduction: This section discusses the importance of the topic, the reasons for selecting it, and the methodology used.

Chapter One: The eloquence of the Prophet (PBUH) in calling kings and rulers to Islam.

Chapter Two: The eloquence of the Prophet (PBUH) in collective da'wah (inviting tribes and groups).

Chapter Three: The eloquence of the Prophet (PBUH) in individual da'wah (inviting individuals).

Keywords: Da'wah to Allah, non-Muslims, rhetorical features, rhetorical methods, inviting kings, collective da'wah, individual da'wah.

Аннотация. Несомненно, призыв к Аллаху является одним из важнейших средств распространения Ислама, передачи его предписаний и обучения людей его нормам и этике. В данном исследовании подчеркиваются риторические особенности речей Пророка (мир ему и благословение Аллаха) при призыве немусульман к Исламу.

Призыв Пророка (мир ему и благословение Аллаха) отличался мудростью и прекрасным наставлением. Он выбирал подходящие методы, соответствующие уровню и особенностям тех, к кому он обращался, будь то короли, племена или отдельные люди, язычники или люди Писания. Соответственно, его методы и средства призыва варьировались в зависимости от аудитории. Например, он отправил письмо императору Византии Ираклию с призывом принять Ислам. Также он направил Му'азу ибн Джабала (да будет доволен им Аллах) к жителям Йемена, чтобы призывать их к Исламу, разъяснять им законы Аллаха и обучать их религиозным предписаниям. Более того, он призывал своего дядю Абу Талиба к Исламу и стремился наставить его на истину до самого последнего вздоха.

Структура исследования включает введение, три главы, заключение и указатели:

Введение: В этой части рассматриваются важность темы, причины её выбора и используемая методология.

Глава первая: Красноречие Пророка (мир ему и благословение Аллаха) в призыве королей и правителей.

Глава вторая: Красноречие Пророка (мир ему и благословение Аллаха) в коллективном призыве (обращение к племенам и группам).

Глава третья: Красноречие Пророка (мир ему и благословение Аллаха) в индивидуальном призыве (обращение к отдельным людям).

Ключевые слова: Призыв к Аллаху, немусульмане, риторические особенности, риторические методы, призыв королей, коллективный призыв, индивидуальный призыв.

المقدمة

الذي ارتضاه الله - عز وجل - للبشرية جمعاء، فقد أرسل المولى - عز وجل - نبينا محمداً - صلى الله عليه وسلم - إلى الناس كافة على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وعاداتهم في كل بقعة من بقاع الأرض مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾، (سورة سبأ الآية (28)).

الحمد لله الذي هدانا للإسلام، وأتم علينا النعمة فأرسل إلينا خير الأنام سيدنا محمداً المبعوث رحمة للإنس والجان، فدعاهم إلى عبادة الواحد الديان بأفصح لسان، وأبلغ حجة وبيان. أما بعد

فمن المعلوم أن الإسلام هو دين الله الحق

جهدي تحليل نماذج من الأحاديث الواردة في هذا الشأن، والوقوف على لطائفها وأسرارها البلاغية؛ ليكون ذلك سبيلاً إلى الاستفادة منها، والعمل بها.

خطة البحث

اقتضت خطة البحث أن يأتي في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس، وتوضيحها كما يأتي:

المقدمة: تناولت فيها أهمية الموضوع، وسبب اختياره، وخطة البحث، ومنهجه.

المبحث الأول: بلاغة النبي -صلى الله عليه وسلم- في دعوته الملوك والأمراء.

المبحث الثاني: بلاغة النبي -صلى الله عليه وسلم- في دعوته الأقوام (الدعوة الجماعية)

المبحث الثالث: بلاغة النبي -صلى الله عليه وسلم- في دعوته الأفراد (الدعوة الفردية)

ثم أتبع ذلك بخاتمة أودعتها أهم نتائج البحث والدراسة، وأردفت ذلك كله بالمصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

منهج البحث:

أما عن المنهج المتبع في هذه الدراسة، فقد سلكت المنهج الوصفي التحليلي في إظهار أسرار البيان النبوي للأحاديث متبعاً التالي:

أولاً: جمعت الأحاديث المتعلقة بدعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- غير المسلمين ثم انتقيت منها - خشية الإطالة- نموذجاً واحداً يفي بالأغراض، ويعبر عن المقامات التي تدور حولها هذه الأحاديث

ثانياً: اقتصررت في دراستي لهذه الأحاديث على ما ورد في الصحيحين؛ لأنها أصح الكتب التي عنيت بسنة النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقد

اتفق علماء الأمة على أن أصح الكتب بعد كتاب الله - عز وجل- صحيح البخاري، ومن بعده صحيح مسلم.

ثالثاً: خرجت الأحاديث - موطن الدراسة- تخريجاً كاملاً من الصحيحين، وذلك بذكر اسم المصدر الذي ورد فيه الحديث، والكتاب، والباب، والجزء، والصفحة، ورقم الحديث، وكذا خرجت الأحاديث الواردة خلال الشرح والتحليل ونسبتها إلى مصدرها، وكذلك عزوت الآيات القرآنية إلى

ومن ثم دعا -صلى الله عليه وسلم- الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له متدرجاً في دعوته، فبدأ بالدعوة سرّاً متسماً بالحكمة والموعظة الحسنة، ممثلاً ما يناسب المدعويين زماناً ومكاناً سيما وأنهم قوم يقدسون عبادة الأصنام.

ثم جهر - صلى الله عليه وسلم بالدعوة بأمر من ربه - عز وجل- امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾، (سورة الحجر الآية (94)).

فامتثل - صلى الله عليه وسلم- أمر ربه، وحرص على تبليغ ما أرسل به، ودعا الناس كافة إلى الإسلام دون أن يكره أحداً على اعتناقه، فدعا قريشاً، وذهب إلى الطائف ليدعو أهلها إلى الإسلام وعبادة الله وحده لا شريك له، واستغل موسم الحج في دعوة القبائل العربية إلى الإسلام، وكتب الرسائل إلى الملوك والأمراء.

ولما كانت الدعوة هي الوسيلة التي يتم من خلالها نشر الإسلام، وتبليغه للناس دون إكراه على اعتناقه، ودون التفريق بينهم في الجنس أو اللون أو العرق ، أو غيره، وليت وجهى شطرها؛ فأخذت أفكر وأبحث حتى هداني الله إلى موضوع في هذا الحقل تحت عنوان: (بلاغة النبي -صلى الله عليه وسلم- في دعوته غير المسلمين إلى الإسلام)

ومن أهم ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع ما يأتي:

أولاً: أهمية الدعوة في نشر رسالة الإسلام السمحة، وهدية الناس إلى الإسلام، وحثهم على الدخول فيه، والالتزام بأحكامه، وتطبيقها في الحياة الواقعية، فتسمو أخلاقهم، وتستقيم حياتهم الاجتماعية والأسرية، وتحقق لهم السعادة في الدنيا والآخرة،

ثانياً: ما اتسمت به دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- غير المسلمين إلى الإسلام، فقد دعا غير المسلمين إلى الإسلام ورغب في دعوتهم إليه سواء أكانوا ملوكاً أم أقواماً أم أفراداً، مشركين أم أهل كتاب، مستخدماً في دعوتهم إلى الإسلام الأساليب المناسبة لمكانتهم ومعتقداتهم الدينية، فحاولت قدر

وأحكامه مع مراعاة عقائدهم التي يدينون بها، ومخاطبتهم بما يناسب منازلهم اللاتقة بهم، « فلا ترتفع مسؤولية الإسلام عن أعناق المسلمين حتى يقوموا بواجب الدعوة إليه والتبشير به، والسفر في سبيل ذلك إلى شتى الجهات والقرى والمدن. تلك هي الأمانة التي ألقاها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أعناقنا، و ذلك هو الواجب الذي لا محيص عنه في كل عصر ومكان» (البوطي، 2007: 323)

ويلمح من افتتاحه - صلى الله عليه وسلم - الرسالة بالبسملة أمران:

أولهما: الحث على تصدير الرسائل والكتب بالبسملة، وإن كان المرسل إليه كافرًا (النوي، 1930: ج12 ص107).

ثانيهما: لفت انتباه المرسل إليه المدعو (هرقل) إلى أنه - صلى الله عليه وسلم - يكتبه باسم الله الذي يرسل الرسل هداية ورحمة للعالمين، ويدعوه امتثالاً لأمره، ورغبة في الانقياد له وحده، مما يوقظ فهمه إلى التدبر في مغزى الدعوة، والاهتمام بمضمونها.

ووصف النبي - صلى الله عليه وسلم - نفسه بالعبودية لله (عبد الله)؛ مراعاة للعقيدة التي يدين بها هرقل وقومه، وتعريضاً ببطلان قولهم: المسيح هو الله، أو ابن الله، فالرسل جميعهم عباد لله (ج1 ص79)، وفي ذلك إرشاد للدعاة إلى الله وحض لهم على مراعاة عقيدة المدعوين الدينية، ومخاطبتهم بالأساليب المناسبة التي تقيم الحجة على بطلانها بلطف ولين، وصولاً إلى إقناعهم بالإسلام، واعتناقهم له.

وعبر بقوله: (وَرَسُولِي)؛ إشعاراً لهرقل بأنه - صلى الله عليه وسلم - يدعو إلى الإسلام بتكليف من ربه وليس بدافع ذاتي، فهو - صلى الله عليه وسلم - مكلف من ربه بتبليغ شرعه والدعوة إلى دينه، مما يحمل هرقل على قبول الدعوة والاستجابة لها.

وقدم العبودية على الرسالة؛ ترفيقاً من كونه عبداً لله - عز وجل - إلى كونه رسولاً له، «وفي الجمع بينهما إشارة إلى أنه جامع بين اتصافه

بمواضعها في كتاب الله، بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

رابعاً: تناول الأحاديث تناولاً بلاغياً من خلال النظم بما يكشف عن أسرارها البلاغية، ويفصح عن قيمها التعبيرية.

المبحث الأول: بلاغة النبي - صلى الله عليه وسلم - في دعوته الملوك.

من الوسائل التي اتخذها النبي - صلى الله عليه وسلم - في تبليغ دعوته كتابة الرسائل إلى الملوك وذلك لدعوتهم ودعوة أقوامهم إلى توحيد الله، ومما جاء في مقام دعوة الملوك إلى الإسلام مع مراعاة مكانتهم وعقيدتهم ما ورد عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو سُفْيَانَ، مِنْ فِيهِ إِلَى فِيٍّ، قَالَ: انْطَلَقْتُ فِي الْمُدَّةِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، قَالَ: فَبَيْنَا أَنَا بِالشَّامِ، إِذْ جِيَءَ بِكِتَابٍ مِنَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى هِرَقْلَ، قَالَ: وَكَانَ دَحِيَّةُ الْكَلْبِيِّ جَاءَ بِهِ ... فَقَرَأَهُ فَإِذَا فِيهِ: « بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ، سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى، أَمَّا بَعْدُ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمْتَ تَسْلَمَ، وَأَسْلَمْتَ يُوثِقُكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرْتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ، فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ وَ: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَإِنْ تَوَلَّوْا، فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 64)»، (البخاري، مسلم، 1998/2004: ج3 ص200؛ ص736)

من الأساليب التي انتهجها النبي - صلى الله عليه وسلم - في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام مكاتبة الملوك والأمراء ورؤساء القبائل، وهذا البيان الشريف واحد منها؛ ذلك أنه رسالة منه - صلى الله عليه وسلم - إلى هرقل ملك الروم يدعو فيها إلى الإسلام بالموعظة الحسنة مراعيًا عقيدته، ومكانته بين قومه، مما يحث الدعاة إلى الله - تعالى - على مراسلة حكام غير المسلمين وملوكهم في كل أرجاء الأرض، ودعوتهم إلى الإسلام، وتعريفهم بمبادئه

للتعظيم والتفخيم، أي: هو سلام عظيم الشأن. فضلاً عما في التعبير بالاسم من دلالة على ثبوت السلام ودوام الأمن والأمان لمن سلك طريق الهدى، مما يحفز على اتباع هذه الطريق واقتفاء أثرها.

وعدي (سَلَامٌ) بحرف الاستعلاء (عَلَى)؛ إيماء إلى تمكن السلام وإحاطته وهيمنته على من سلك طريق الهدى.

وقيد المسند (سَلَامٌ) بالجار والمجرور (عَلَى) مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى) فوجه السلام لمن اتبع الهدى دون أن يوجه له رقل؛ مناسبة للمقام، فالمقام مقام دعوة ملك وحاكم نصراني إلى الإسلام، وترغيب له في الإيمان برسوله - صلى الله عليه وسلم - واتباعه فيما أمره الله به، وما نهاه الله عنه، والسلام دعاء بالسلامة والأمان من الآفات والنجاة من عذاب الله وغضبه، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يدعو بالسلام والنجاة إلا لمن آمن بالله الذي يدعو إليه، أو كان على شيء من الحق في معتقده، ولهذا لم يوجه السلام هنا له رقل، وإنما جعله سلاماً لمن اتبع الهدى، وبهذا تكون الرسالة قد بدأت بداية مؤنسة ثم احتاطت في التعبير، فلم تطلب من الله السلامة لمن كفروا به، وفي هذا إغراء للمخاطب باتباع الهدى؛ ليكون من بين أهل السلام والنجاة من الشرور والآفات، وهي ملوحة من وجه آخر إلى أنه لا أمان ولا سلام ولا نجاة لمن حاد عن الهدى أو عاداه (أبو موسى، 2010: 461).

وعرف (الهُدَى) دلالة على أنه لا ينعم بالسلام والنجاة إلا من اتبع الهدى التام المعروف، فهو هدى الله الذي أرسل به رسله و المشار إليه في قوله - تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ (سورة البقرة: جزء من الآية (120)، وسورة الأنعام: جزء من الآية (71))، وفي هذا لفت لانتباه هرقل إلى أن ما يعتقده وما يدين به ليس هو الهدى، وإنما الهدى الحقيقي في دين الإسلام وهو الدين الصحيح الذي يدعو إليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، مما يحثه على الإيمان بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وسلوك طريق الدين الذي يدعو إليه؛ ليفوز بالسلامة والنجاة في الدنيا والآخرة.

بكمال العبودية، وجمال الرسالة، وإشعار بأنه كامل مكمّل، وأنه داع للخلق إلى العبادة التي خلقوا لأجلها، وإيماء إلى التعريض للنصارى في غلوهم في حق نبيهم» (القارئ، 2001: ج7 ص430). ووصف (هَرْقَل) بقوله: (عَظِيمُ الرُّومِ)؛ تأدياً وتلطفاً معه، ومراعاة لمنزلته بين قومه؛ تكريماً له، وتأليفاً لقلبه، وتأنيباً له على الإسلام، مما يعكس أدبه - صلى الله عليه وسلم - الجَمِّ، وخلق الرفيع في مخاطبة المدعوين، وفطنته، وبلاغته في دعوتهم إلى الإسلام «فالبليغ حقاً هو الذي يحسن الملاءمة بين أسلوبه البياني وبين الهدف الذي يقصده، والموضوع الذي يتحدث فيه، ووضع المخاطب الذي يوجه له الكلام، وحاله التي هو عليها، وسائر الأمور التي يمكن أن يلائمها أسلوب من الكلام، ولا يلائمها أسلوب آخر» (الميداني، 1996: ج1 ص70).

وفي ذلك حث للدعاة على ملاطفة المدعوين، وإلانة القول في دعوتهم إلى طريق الحق الذي شرعه الله لهم، ومخاطبتهم بما يناسب حالهم ويلائم منزلتهم، مما يحقق غرض الدعوة، ويصل بها إلى المقصود من أيسر طريق.

وأثر الوصف بـ(عَظِيمُ الرُّومِ) دون (ملك الروم أو أمير الروم)؛ لنلا يكون ذلك مقتضياً تسليم الملك له، وهو بحكم الدين معزول عنه، فلا ملك له أو لغيره إلا بحكم دين الإسلام، ولا سلطان لأحد إلا من ولاة رسول الله - عليه الصلاة والسلام - أو من أذن له (الطبيبي، البغوي، 1983/1997: ج8 ص2693/ ج12 ص278).

وبعد أن استهل النبي - صلى الله عليه وسلم - رسالته بالبسملة، وتثنى بذكر المرسل والمرسل إليه، ثلث بالسلام فقال: (سَلَامٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى)؛ إيناساً له رقل، وبنياً للطمأنينة في قلبه، وإشعاراً له بأن الإسلام دين السلامة والأمان والنجاة من كل شر في الدنيا والآخرة؛ لعله يتدبر مضمون الرسالة، ويحرص على اتباع الهدى الذي يدعى إليه.

كما أن في تنكير المسند (سَلَامٌ) دلالة على أنه سلام عام، وأمان شامل من كل مكروه وسوء، ينعم به من اتبع سبيل الهدى، ويحتمل أن يكون التنكير

إلى الإسلام في الجملة الأولى، ويدعو إليه صراحة مع بيان الجزاء المترتب على إسلامه في الجملة الثانية، وهذا تأكيد وتقرير لمضمون الجملة الأولى؛ ولذا قويت الصلة بين الجملتين، فلا تحتاج إلى ربط بالواو؛ لأن التوكيد والمؤكد كالشيء الواحد. وقد تضمن قوله: (أَسْلِمْتُ تَسْلَمُ ، وَأَسْلِمْتُ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ) عدداً من السمات البلاغية التي وظفت لترغيب هرقل وإغرائه للدخول في الإسلام، منها:

أولاً: أتى الأمر في قوله: (أَسْلِمْتُ) مرشداً وداعياً هرقل إلى الاستسلام والخضوع والانقياد لله وحده لا شريك له، واتباعه - صلى الله عليه وسلم - فيما بعثه الله به، وكرر الفعل مرتين، زيادة في ترغيب هرقل في الإسلام، وتأكيداً و تمكيناً للدعوة إليه في نفسه، مما يعكس حرصه - صلى الله عليه وسلم - على إسلام هرقل وقومه، وإنقاذهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان.

ثانياً: ورد جناس الاشتقاق في قوله: (أَسْلِمْتُ تَسْلَمُ) سهلاً مطبوعاً مناسباً لمقام الدعوة إلى الإسلام؛ ذلك أنه يشعر بأن الإسلام دين السلامة والنجاة في الدنيا والآخرة، وفي هذا إغراء له بقبوله والتصديق به.

ثالثاً: حذفت جملة الشرط في قوله: (أَسْلِمْتُ تَسْلَمُ) والتقدير: (أَسْلِمْتُ فَإِنْ تَسْلَمُ تَسْلَمُ)، والسر البلاغي في حذف جملة الشرط: الإيجاز والتتزه عن العبث، وذلك لدلالة الجملة الطلبية عليها في قوله: (أَسْلِمْتُ) كما أن في حذف جملة الشرط مسارعة بذكر سلامة هرقل ونجاته المترتبة على إسلامه، وتركيزاً عليها ، وتمكيناً لها في نفسه، لعله يحرص على قبول الدعوة والاستجابة لها.

وورد جواب الشرط (تَسْلَمُ) مطلقاً بدون قيد؛ ليقع الفعل على كل ما يصح أن يقع عليه، فيتسع معناه، وتكون السلامة عامة وشاملة، سواء أكانت السلامة في الدنيا، فيسلم من العقائد الرديئة، و يسلم على نفسه، وماله، وذريته من القتل، أو السبي، أو أخذ الجزية، أم كانت هذه السلامة في الآخرة، فيسلم من عذاب الله و سخطه (إسماعيل، الطيبي، القسطلاني، 1906/1997/1988: ج6 ص123،

واقتبس النبي - صلى الله عليه وسلم - قوله: (سَلَامٌ عَلَى مَنْ أَتْبَعَ الْهُدَى) من قوله- تعالى- على لسان موسى وهارون - عليهما السلام - في دعوتهما فرعون إلى عبادة الله وحده: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ أَتْبَعَ الْهُدَى﴾ (سورة طه: جزء من الآية (47))، وتكمن بلاغة النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذه الجملة المقتبسة في عدم تقيده بالجملة القرآنية، فقد أدارها ببيانه - صلى الله عليه وسلم - إدارة جديدة، صارت به مخالفة للجملة القرآنية، من جهة أن الجملة القرآنية جملة خبرية، وقد ورد (السَّلَامُ) فيها معرّفاً باللام؛ لأن المراد إخبار المخاطب بأن السلام المتعارف المشهور لمن اتبع رسل ربه واهتدى بهداه.

وجاءت الجملة النبوية جملة دعائية معنى؛ لأنها جاءت في سياق التحية، والسلام في سياق التحية دعاء؛ و من ثم جاء (سَلَامٌ) نكرة على طريقة القوم في أساليب الدعاء، فهم يقولون: سَقِيَا لَكَ، ورعيًا لك، وكرامة ومسرة (إبراهيم، 2003: 463، 464).

وأتى قوله: (فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ) موضعاً ومبيناً الغرض من الرسالة، وهو دعوة النبي- صلى الله عليه وسلم - هرقل إلى اعتناق الإسلام، “و المراد بدعاية الإسلام: توحيد الله - عز وجل -، والإيمان برسوله - صلى الله عليه وسلم -” (إبراهيم، 2003: ج1 ص48).

وصدرت دعوة النبي- صلى الله عليه وسلم - ب (إِنَّ) المؤكدة؛ مناسبة لما قد يثار في نفس المدعو من تردد في قبولها والإيمان بها.

وآثر البيان النبوي (أَدْعُوكَ) دون أمرك مثلاً؛ حرصاً منه - صلى الله عليه وسلم - على دعوة هرقل إلى الإسلام بقول لين وكلام رقيق يؤلف قلبه، ويحمله على قبول الدعوة والاستجابة لها بألطف وجه، وأليق أسلوب.

وفصل البيان النبوي بين الجملتين (فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدَعَايَةِ الْإِسْلَامِ) (أَسْلِمْتُ تَسْلَمُ ، وَأَسْلِمْتُ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ)؛ لما بينهما من كمال الاتصال، فالجملة الثانية مؤكدة لمعنى الجملة الأولى ومقررة لمغزاها، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - يدعو هرقل

أن يخالف الهدى الذي جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا أن يتبع ديناً غير الدين الذي يدعوه إليه حتى لا يضل، ولا يضل قومه عن سبيل الله.

وبني جواب الشرط (فَإِنْ عَلَيْكَ إِثْمُ الْأَرَبِيِّينَ) على القصر، وطريقه تقديم المسند (عَلَيْكَ) على المسند إليه (إِثْمُ الْأَرَبِيِّينَ)؛ حيث قصر الإثم المترتب على إعراض الأريسيين عن الإسلام على هرقل قصر صفة على موصوف.

و(الْأَرَبِيِّينَ) «هم الأكارون: أي الفلاحون والزارعون، ومعناه: أن عليك إثم رعاياك الذين يتبعونك وينقادون بانقيادك، ونبه بهؤلاء على جميع الرعايا؛ لأنهم الأغلب، ولأنهم أسرع انقياداً فإذا أسلم أسلموا وإذا امتنع امتنعوا» (النووي، 1930: ج12 ص109).

والسر البلاغي في هذا القصر: تحذير هرقل وترهيبه من الإعراض عن اعتناق الإسلام، والتأكيد على تحمله إثم أتباعه ورعاياه؛ لصدده إياهم عن الإسلام بملكه ورياسته لهم، وإضلالهم عن طريق الهدى والحق الذي يؤدي إلى الإيمان بالله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -.

وقد تعددت وتضافرت عناصر التوكيد في جواب الشرط؛ حيث أكد ب(إِنَّ)، واسمية الجملة، وتقديم الخبر (عَلَيْكَ) المفيد للحصر؛ تأكيداً على تحمل هرقل مثل إثم رعيته إن أعرض عن الإسلام، وتمكيناً وتقريباً لهذا المعنى في نفسه؛ لعله يسلم فتسلم رعيته اقتداء به، فيكون سبباً في صلاحهم والأخذ بأيديهم إلى سبيل الهدى والرشاد.

ويختم النبي - صلى الله عليه وسلم - رسالته بآية من القرآن الكريم فيقول: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا آرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (64)﴾ (سورة آل عمران: الآية (64)) وقد جاءت هذه الآية مؤكدة لدعوته - صلى الله عليه وسلم - ومبينة لها مع استمالة القلوب إليها بالموعظة الحسنة؛ ذلك أنها تدعو هرقل وقومه إلى الاجتماع على كلمة واحدة، والإقرار بشيء واحد اتفقت عليه جميع الرسل والكتب المنزل عليهم، هو تخصيص

ج8ص2693، ج5ص113).

وفي التعبير بصيغة المضارعة (تَسْلَمُ) إشارة إلى تجدد سلامته واستمرار نجاته، فلا يسلم من زمن بعينه، ولا ينجو من شيء بعينه، وإنما هي سلامة متجددة، ونجاة مستمرة ينعم بها في ظل الإسلام.

وكذلك حذفت جملة الشرط من قوله: (وَأَسْلِمَ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ)، والسر وراء ذلك الإيجاز والمسارعة بذكر الجزاء المضاعف المترتب على إسلام؛ ذلك أن المولى - عز وجل - يؤتيه الأجر مرتين؛

«لكونه كان مؤمناً بنبيه ثم آمن بمحمد - صلى الله عليه وسلم -، ويحتمل أن يكون تضعيف الأجر له من جهة إسلامه، ومن جهة أن إسلامه يكون سبباً لدخول أتباعه» (العسقلاني، 1960: ج1 ص38).

رابعاً: أثر التعبير بلفظ الجلالة (اللَّهُ) دون غيره؛ مناسبة لمقام الدعوة إلى اعتناق الإسلام، فهذا المقام يقتضي إظهار لفظ الجلالة (اللَّهُ)، واستحضار عظمته في قلب هرقل وعقله وهو يقرأ الرسالة لا سيما وأنه يؤمن بوجوده؛ ليعلم أن الله هو الذي يؤتيه الأجر مضاعفاً، ولا شك في أن هذا أبلغ في الدلالة على عظم الأجر، وأقوى ترغيباً في اعتناق الإسلام.

خامساً: وصل البيان النبوي بين الجملتين (أَسْلِمَ تَسْلَمُ) (أَسْلِمَ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ) بالواو؛ لما بينهما من التوسط بين الكمالين، فقد اتفقت الجملتان في الإنشائية لفظاً ومعنى، ووجدت بينهما مناسبة تامة، هي دعوة هرقل إلى الإسلام وبيان الأجر المترتب على اعتناقه له.

ثم يحذر النبي - صلى الله عليه وسلم - هرقل من إعراضه عن الإسلام فيقول: (فَإِنْ تَوَلَّيْتَ، فَإِنْ عَلَيْكَ إِثْمُ الْأَرَبِيِّينَ).

وأثر التقييد بأداة الشرط (إِنْ)؛ تنبيهاً لهرقل على أن إعراضه عن الإسلام و عدم قبوله له بعد التعريض ببطلان عقيدته في قوله: (مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ) وبعد ذكر الأجر المترتب على إسلامه في قوله: (أَسْلِمَ تَسْلَمُ، وَأَسْلِمَ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ) ينبغي أن يكون نادر الوقوع مفروضاً، فلا يحق له

الله، ويعلمهم أحكام دينه، واختار النبي - صلى الله عليه وسلم - سيدنا معاذاً دون غيره من الصحابة - رضوان الله عليهم - مناسبة للمقام، فالمقام مقام دعوة إلى الإسلام وتبليغ عن الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، والدعوة تتطلب التفقه في الدين والعلم بأحكامه، وسيدنا معاذ - رضي الله عنه - أهل لتحمل هذه الرسالة وكفاء لها، فهو من فقهاء الصحابة - رضي الله عنهم - ومن أعلمهم بالحلل والحرام، فعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأَمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشْدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُّهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، وَأَعْلَمُهُم بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ...» (الترمذي، 1962: ج5 ص665 رقم الحديث (3791))، مما يحث الدعاة إلى الله على التفقه في الدين والعلم الواسع بكتاب الله - عز وجل - وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - حتى لا يضلوا الناس، ولا ينفروهم من دين الله.

واستهل النبي - صلى الله عليه وسلم - وصيته لسيدنا معاذ - رضي الله عنه - بجملة خبرية مؤكدة بـ (إِنَّ) والسين (إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلُ كِتَابٍ)؛ إعلماً له بأنه سيقدم على قوم هم أهل علم وحجج وجدال، تحتاج دعوتهم إلى حكمة وقوة في الحجة والبرهان، ورغبة في تقوية هذا المعنى وتقديره في نفسه؛ ليستنهض همته، فتعلو في دعوتهم، ويتهيأ لمناظرتهم، ويعد الأدلة لإفحامهم؛ لأنهم أهل علم سابق بخلاف المشركين وعبدة الأوثان (لاشين، 2002: ج1 ص70)، مما يحث الدعاة إلى الله على معرفة حال المدعويين؛ ليدعوهم على بصيرة مستخدمين الأساليب المناسبة التي تحرك ضمائرهم، وتقنع عقولهم، وتصل إلى شغاف قلوبهم.

وأتى قوله: (أَهْلُ كِتَابٍ) بدلاً موضعاً ومبيناً للإبهام في قوله: (قَوْمًا) مما يزيد من تأكيد المعنى وتمكينه في النفس والذهن، وخص أهل الكتاب بالذكر مع وجود غيرهم باليمن؛ تفضيلاً وتغليلاً لهم على غيرهم؛ لأن دعوتهم تتطلب مزيداً من الحكمة والمعرفة (الطبيبي، القسطلاني، 1906/1997: ج5 ص1469، ج3 ص7).

المولى - عز وجل - بالعبادة والطاعة دون أن تشرك معه أحداً، أو أن يدين بعضنا لبعض بالطاعة من دونه، وفي ذلك إقامة للحجة على صحة عقيدة الإسلام، وتعرض ببطلان عقيدة هرقل وقومه فهم يقولون: المسيح هو الله، أو ابن الله.

كما أنه خاطبهم بـ (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ) وهذا الاسم من أحسن الأسماء، وأكمل الألقاب؛ حيث جعلهم أهلاً لكتاب الله، ونظيره ما يقال لحافظ القرآن: يا حامل كتاب الله، وللمفسر: يا مفسر كلام الله، فإن هذا اللقب يدل على أن قائله أراد المبالغة في تعظيم المخاطب، وفي تطييب قلبه؛ طلباً للعدل والإنصاف، وتنبهها على أن من كان أهل كتاب من الله ينبغي أن يتبع كتاب الله، (القارئ، 2001: ج2 ص506) وفي ذلك إقامة للحجة على المدعو بالطف وجه، وأنجع أسلوب، وهذا أدعى إلى قبول الدعوة والاستجابة لها.

المبحث الثاني: بلاغة النبي - صلى الله عليه وسلم - في دعوته الأقوام (الدعوة الجماعية) ومما ورد في مقام دعوة قوم من أهل الكتاب إلى الإسلام مع مراعاة التدرج في تبليغهم شرع الله، والتيسير في تعليمهم أحكام دينه ما رواه ابنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ جِئَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: «تَكُ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلُ كِتَابٍ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ، فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمُظْلُومِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ» (البخاري، 2004: ج1 ص381/17، ص42).

إذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - قد دعا في المطلب السابق ملكاً وحاكماً نصرانياً إلى الإسلام، فهو يدعو في هذا البيان قوماً أهل كتاب؛ ذلك أنه أرسل سيدنا معاذ بن جبل - رضي الله عنه - إلى أهل اليمن يدعوهم إلى الإسلام، ويبلغهم شرع

واستماله قلوبهم إليها، وحملهم على اتباعها والاستجابة لها، وفي هذا إرشاد للدعاة إلى الله إلى الدعوة إلى دينه وشرعه بتلطف ورفق، ومخاطبة الناس على قدر عقولهم واستعدادهم، وبالأساليب التي ترقق قلوبهم، وتهدب نفوسهم، وتفتحهم بصحة ما يدعونهم إليه.

وعدي الفعل (ادع) بحرف الغاية (إلى)؛ إشارة إلى أن الغاية من دعوتهم هي الإيمان بالله وحده، والتصديق برسوله - صلى الله عليه وسلم - وأمره النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يبدأ دعوتهم إلى الإسلام بالشهادة لله بالوحدانية، ولمحمد بالرسالة؛ لأنهما أصل الدين، وركن الإسلام المكين، ولا يصلح شيء من أركانه وفروعه إلا بهما (الشنقيطي، 1995: ج2 ص203).

وبني قوله: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) على القصر، وطريقه النفي والاستثناء؛ حيث قصر الألوهية على الله - عز وجل - قصر صفة على موصوف.

وأتى القصر مؤكداً على الاعتقاد والإقرار لله بالوحدانية، ومقررًا لها في نفس المدعويين تقريرًا يحملهم على إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له، وتطهير وجدانهم من الحس الخاطئ بالنظر لغير الله، فلا رهبة ولا رغبة، ولا تعظيم ولا إجلال، ولا تطلع إلا إليه، ولا خير ولا نفع إلا من جهته هو - سبحانه - (أبو موسى، 2010: 467).

وجمع بين دعوتهم إلى الإقرار لله بالوحدانية، ودعوتهم إلى الإقرار لمحمد - صلى الله عليه وسلم - بالرسالة في قوله: (فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ)؛ «إيضاً بأن شهادتهم لله بالوحدانية غير مشفوعة لمحمد - صلى الله عليه وسلم - بالرسالة لا تعني عنهم عند الله - تعالى - شيئاً، ولن تشفع لهم بين يديه مثقال ذرة، وإيمانهم بدونها منقوص غير مكتمل؛ لأنه لا دين عند الله إلا الإسلام ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (سورة آل عمران: جزء من الآية (19))، ولا إسلام إلا بالشهادة لنبيه - صلى الله عليه وسلم - بالرسالة واتباعه، والنص عليه باسمه صراحة في نطقها والتلفظ بها» (الفتي، 2013: 42).

كما أن في الجمع بينهما تشريفاً، وتكريماً له -

وقيد المجيء بـ (إذا) في قوله: (فَإِذَا جِئْتَهُمْ)؛ «تفاوتاً بحصول الوصول إليهم» (العسقلاني، 1960: ج3 ص358)، وبنياً للطمأنينة في نفس سيدنا معاذ - رضي الله عنه - بتحقيق الوصول إليهم، ترغيباً وتحفيزاً له على الاستجابة لما طلب منه.

وعدل البيان النبوي في التعبير عن الإتيان في قوله: (إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ) إلى التعبير بالمجيء في قوله: (فَإِذَا جِئْتَهُمْ)؛ وضاعاً لكل تعبير في سياقه المناسب له، فالإتيان مجيء بسهولة، والمجيء إتيان فيه ثقل وصعوبة وشدة ومشقة على النفس (الأصفهاني، السامرائي، 2003/1984: ص8، ص97)، ففي التعبير بقوله: (سَتَأْتِي) تهوين لأمر الوصول إليهم، وتيسير له على سيدنا معاذ - رضي الله عنه - وإيماء إلى تمكنه من إتيانهم في يسر وسهولة دون عائق يعوقه أو معارض يمنعه، ولا شك في أن هذا يقوي عزمه، ويشد همته، لتحقيق ما أمر به، وتبليغ ما أرسل من أجله.

وفي التعبير بالمجيء في قوله: (فَإِذَا جِئْتَهُمْ) إشارة إلى عظم ما جاءهم به ونقله (أعنى الدعوة إلى عبادة الله وحده) فالدعوة مهمة صعبة تحتاج إلى الحكمة والصبر على تحمل الأعباء ومكابدة المشاق في سبيل تبليغها وإقناع العقول بها، وتلك البلاغة في ذروتها «فاختيار المبدع لألفاظه يتم في ضوء إدراكه لطبيعة اللفظة وتأثير ذلك على الفكرة، كما يتم في ضوء تجاور ألفاظ بعينها تستدعيها هذه المجاورة أو تستدعيها طبيعة الفكرة» (عبد المطلب، 1994: 207).

وجيء بالفاء في جملة جواب الشرط (فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ)؛ تقوية للربط بين الشرط والجزاء، وتأكيداً على دعوتهم إلى عبادة الله وحده.

والدعاء: أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك، ويكون برفع الصوت وخفضه (فارس، 1979: ج2 ص279)، ومن ثم فقد أتى الأمر في قوله: (فَادْعُهُمْ) معلماً ومرشداً سيدنا معاذاً - رضي الله عنه - إلى دعوة هؤلاء القوم برفق ولين دون تعنيف أو تنفير، ومخاطبتهم بالطريقة الناجعة معهم والمناسبة لهم، مما يؤدي إلى إقناعهم بدعوته،

يعينه على الصبر ويقوي ساعده على تحمل ما يلاقه من جدال المعاندين وإعراض المستكبرين في سبيل البلاغ عن ربه.

وفعل الشرط محذوف يفسره المذكور (أَطَاعُوا) وأثر بناء التعبير على هذا النحو؛ تحريضاً لمبعوث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على التأكد من قبولهم الإسلام، وتصديقهم به قبل دعوتهم إلى العمل بشرائعه وأحكامه.

وعدي الفعل باللام فقال: (أَطَاعُوا لَكَ) ولم يقل: (أَطَاعُوكَ)؛ «لتضمنه معنى انقاد» (القسطلاني، 1906: ج3 ص78)، رغبة في شدة الطاعة، وعظيم الانقياد لله ورسوله، مع الحب والإخلاص له.

وجيء بأسلوب الأمر في جواب الشرط هنا مغايراً لأسلوب الأمر في جواب الشرط السابق؛ حيث قال هنا: (فَأَخْبِرْهُمْ) وقال هناك: (فَادْعُهُمْ)؛ لأن الدعوة إلى الإيمان بالله وبرسوله تحتاج إلى الرفق بالمدعويين وحسن مخاطبتهم بالأسلوب المناسب الذي يمكن الداعي من إقناعهم والوصول إلى شغاف قلوبهم، فإذا ما آمنوا بالله وصدقوا برسوله، فلا تحتاج الدعوة أكثر من إخبارهم بما فرضه الله عليهم من تكاليف؛ ليعملوا بمقتضى ما آمنوا وصدقوا به.

وجيء بلفظ الجلالة (الله)؛ إحضاراً لمدلوله بعينه في ذهن السامع مراعاة للمقام، فالمقام مقام دعوة إلى الله وتبليغ شرعه وأحكام دينه، وهذا المقام يستدعي أن يظهر النبي - صلى الله عليه وسلم - لفظ الجلالة العلم على الذات المقدسة (الله) ويستحضر عظمته في ذهن المدعويين واضحاً جلياً؛ ليبين لهم أن الإلهم الذي شهدوا له بالوحدانية، وأقروا له بالعبودية هو الذي فرض عليهم الصلوات الخمس، والنبي - صلى الله عليه وسلم - الذي آمنوا به وصدقوا برسالته ما هو إلا مبلغ عنه، ولا شك في أن هذا أبلغ في حمل المدعويين على الاستجابة له وقبول الصلوات الخمس، وأقوى في دفعهم إلى المحافظة على أداؤها دون تهاون أو تكاسل.

وأكدت الجملة بـ (أَنَّ) و (قَدْ) الداخلة على الجملة الفعلية الواقعة موقع الخبر لـ (أَنَّ)؛ اهتماماً

صلى الله عليه وسلم -، وتأكيذاً على أنه مرسل من ربه، ومبلغ عنه شرعه، مما يحلمهم على الاعتراف والإقرار ظاهراً وباطناً بأنه رسول الله إلى الناس كافة، والعمل بمقتضى ذلك من تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، واجتتاب ما نهى عنه وزجر.

وورد في رواية أخرى (فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ) (البخاري، النيسابوري، 1998/2004: ج1 ص371 رقم الحديث (1458)/ ص42 رقم الحديث (29/19))، ويجمع بينهما بأن المراد بعبادة الله الشهادة له بالوحدانية و لنبية - صلى الله عليه وسلم - بالرسالة (الولوي، 2003: ج21 ص362).

وقدم في هذه الرواية المسند خبر كان (أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ) على المسند إليه اسمها في قوله : (عِبَادَةُ اللَّهِ) ولم يقل: (فَلْيَكُنْ عِبَادَةُ اللَّهِ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ) مثلاً؛ لفناً إلى معنى الأولية، وتنبيهاً على أهمية البدء في الدعوة إلى الإسلام بالتوحيد وإفراد الله وحده بالعبادة، فالعبد إذا اعترف بالله وأقر له بالوحدانية أفرده بالعبادة، وقام بشرائع الإسلام كالصلاة والزكاة وغيرهما، لا يقصد بذلك إلا رضا ربه، و طلب ثوابه، مما يحث الدعاة إلى الإسلام على البدء بالدعوة إلى توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، وترسيخ الإيمان به وبرسوله في قلوب المدعويين وعقولهم إيماناً يهيمن على أفكارهم ومشاعرهم، ثم بالدعوة بعد ذلك إلى تطبيق أركان الإسلام وشعائره التي ترسخ هذا الإيمان وتنميها، فيتلقاها الناس بالرضا والقبول؛ لأن قلوبهم قد عمرت بالإيمان واليقين قبل ذلك.

وأتى قوله: (فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ) حاثاً ومرشداً إلى إعلامهم بفرضية الصلوات الخمس، ووجوبها عليهم في كل يوم و ليلة بعد إيمانهم بالله وتصديقهم برسوله - صلى الله عليه وسلم -.

وأثر التعبير بأداة الشرط (فَإِنْ) في قوله: (فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ)؛ تنبيهاً لسيدنا معاذ - رضي الله عنه - إلى أنهم قد لا يستجيبون لدعوته حتى لا يستبطنوا ولا يباينوا من انقيادهم واتباعهم له، مما

وجل - هو الذي فرض الزكاة عليهم، وزيادة في تمكين هذا المعنى وتقديره في قلوب المدعوين و عقولهم، وهذا أبلغ في دعوتهم إلى الإقرار بالزكاة، وأدعى إلى حملهم على إخراجها.

وقد تكاثرت أدوات التوكيد في جملة (فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ فَنُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ)؛ حيث أكدت ب (أَنَّ) و (قَدْ) الداخلة على خبرها، وماضوية الفعل، و وضع المظهر موضع المضمّر؛ مناسبة لمقام الدعوة للإقرار بالزكاة، فالدعوة للإقرار بإخراج جزء مخصوص من المال للفقراء أمر قد يشق ويثقل على النفوس لا سيما و أنها قد جبلت على حب المال والحرص عليه، ولذا تتطلب هذه الدعوة مزيداً من الحسم والتأكيد في إقناع العقول بها.

وقال هنا (صَدَقَةً) وجاء في رواية أخرى (زَكَاةً) (البخاري، 2004: ج1-ص371)، و سميت زكاة؛ لأنها تزكي صاحبها وتشهد بصحة إيمانه، وسميت (صَدَقَةً)؛ لأنها دليل لتصديق صاحبها، وصحة إيمانه بظاهره وباطنه» (العطار، 2006: ج2-ص769).

والتنكير في (صَدَقَةً) للتقليل، فالصدقة المفروضة عليهم قدر قليل من أموالهم، وهذا أدعى إلى امتثالهم، لاسيما وأن النفوس جبلت على حب المال، والبخل به.

ولما كان الغرض من قوله: (فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ فَنُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ) هو إعلام المدعوين بفرضية الزكاة، و ترغيبهم في الإقرار بها فقد جاءت المقابلة (تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ) و (فَنُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ) لتبين للمدعوين وتؤكد لهم أن الصدقة فرضت على أغنيائهم مواساة لفقرائهم، و تلبية لحاجاتهم، وإعانة لهم على متاعب الحياة، فهي وسيلة لتحقيق التكافل الذي يجعلهم أسرة واحدة متماسكة تسعد فيها نفوسهم بحياة كريمة وعيشة راضية، و لا شك في أن هذا من أقوى السبل في الدعوة إلى الإقرار بالزكاة، و أبلغها في الحث على أدائها.

وبنى البيان النبوي الفعلين (تُؤْخَذُ، تُرَدُّ) لما لم يسم فاعله؛ للعلم بالفاعل وهو الإمام أو نائبه،

بالصلاة ورغبة في تقوية فرضيتها، وتمكين وجوبها في قلوب المدعوين وعقولهم، وهذا أدعى إلى إقرارهم بها، وإسراعهم إلى الالتزام بها.

وقدم الجار والمجرور (عَلَيْهِمْ) على المفعول (خَمْسَ صَلَوَاتٍ)؛ لأن الدعوة إلى الصلاة موجهة إليهم.

وحددت الصلوات بـ(خَمْسَ صَلَوَاتٍ)؛ مراعاة للمقام، فالمقام مقام إعلام بشرائع الإسلام وبيان لأركانه، وهذا المقام يقتضي ذكر عدد الصلوات المفروضة عليهم.

وقيدت فرضية الصلوات الخمسة بقوله: (في كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ)؛ تأكيداً على وجوب الصلوات الخمس في كل الأيام والليالي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها حتى لا يتكاسلوا عنها أو يتركوها في يوم من الأيام.

كما أن في ذكر (يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ) إيماء إلى أن الله فرق الصلوات الخمس على ساعات الليل والنهار تيسيراً و تخفيفاً على عباده، و هذا أنسب لمقام الدعوة إلى الله والتيسير في تبليغ شرعه.

وقدم الصلاة على الزكاة؛ لأنها أهم العبادات، وأول ما شرع منها، كما أنها تتكرر كل يوم، « أما الصدقة فتجب على قوم من الناس دون آخرين، وإنما تلزم بمضي الحول على المال، واستكمال النصاب» (آل سعود، 1906: ج1-ص726).

وجمع بين الصلاة والزكاة؛ لأن الصلاة بيان لعلاقة المسلم بخالقه، والصدقة بيان لعلاقة المسلم بإخوانه في الحياة، فالصلاة حق لله - تعالى - ، والصدقة حق للعباد.

وأتى قوله: (فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ فَنُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ) معلماً و مرشداً إلى إخبارهم بوجوب الزكاة وفرضيتها عليهم عقب إقرارهم بالصلاة و امتثالهم لها.

وأظهر المسند إليه لفظ الجلالة (الله) في موضع الإضمار، وكان مقتضى الظاهر أن يضمن فيقول: (فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً ...)؛ لتقدم ذكره في قوله: (فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ) ولكنه عدل عن المضمّر إلى المظهر؛ تأكيداً على أن الله - عز

يخرجوا أوسطها حتى لا يبخسوا حق الفقراء ، مما يعكس حرص الإسلام على تحقيق التوازن بين مصالح الأغنياء وحاجات الفقراء .

واكتفى النبي - صلى الله عليه وسلم - في وصيته لمعاذ بدعوة القوم إلى الشهادتين والصلاة والزكاة دون الصيام والحج مناسبة للمقام: « ذلك أنه إذا كان الكلام في بيان أركان الإسلام جاء الشارع بها كاملة ولم يُخل منها بشيء، كحديث ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ» (البخاري، 2004: ج1 ص11 رقم الحديث (8))، وإذا كان في الدعوة إلى الإسلام اكتفى بالأركان الثلاثة: الشهادة ، والصلاة ، والزكاة ، ولو كان بعد وجود فرض الصوم والحج ، كقوله - تعالى -: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة التوبة: جزء من الآية (5)) و قوله : ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا فِي الدِّينِ وَتَفَصَّلَ الْآيَاتِ لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة التوبة: جزء من الآية (11))، في موضعين من «براءة» مع أن نزولها بعد فرض الصوم والحج قطعاً ، والحكمة في ذلك أن الأركان الخمسة: اعتقادي، وهو الشهادة، وبدني، وهو الصلاة، ومالي، وهو الزكاة، فاقترص في الدعوة إلى الإسلام عليها لتفرع الركنين الأخيرين عليها، فإن الصوم بدني محض، والحج بدني مالي. وأيضاً فكلمة الإسلام هي الأصل، وهي شاقّة على الكفار، والصلوات شاقّة لتكررها، والزكاة شاقّة لما في جبلة الإنسان من حب المال، فإذا أذعن المرء لهذه الثلاثة كان ما سواها أسهل عليه بالنسبة إليها » (العسقلاني، 1960: ج3 ص361).

ونذير التحذير من أخذ كرائم الأموال بقوله: (وَأَتَّقِ دَعْوَةَ الْمُظْلِمِينَ)؛ إشارة إلى أن أخذ زكاة المال وأحبه إلى صاحبه من غير رضاه ظلم (الطبيبي، 1997: ج5 ص1470).

وقد خرج الأمر في قوله: (اتَّقِ) عن معناه الحقيقي إلى التحذير ، فالنبي - صلى الله عليه وسلم

«فقد استدل به على أن الإمام هو الذي يتولى قبض الزكاة و صرفها إما بنفسه وإما بنائيه» (العسقلاني، 1960: ج3 ص360).

هذا فضلاً عما في مجيء الفعلين على تلك الصيغة من دلالة على كمال الاهتمام بالحدث أعني (أخذ المال من الأغنياء و رده على الفقراء) قصداً إلى صرف الانتباه إليه، مما يؤدي إلى تمكينه في النفس و تقريره في القلب و العقل.

كما أن في بناء الفعلين على صيغة المضارعة حثاً للأغنياء على الاستمرار في دفعها للفقراء كلما حان وقتها، مما يوحي بأن الزكاة فريضة دورية منتظمة متجددة الموارد مستمرة النفع هدفها إغناء الفقراء و ذوي الحاجات.

وآثر العطف بالفاء في قوله: (فَتَرَدُّ) مع صحة مجيء غيرها كثم مثلاً لا سيما وأن جمع الزكاة من الأغنياء قد يستغرق وقتاً طويلاً؛ لأن الفاء تطوي الزمن الفاصل بين أخذ الزكاة و ردها، وتظهر حرصه - صلى الله عليه وسلم - على المسارعة والمبادرة إلى توزيع الزكاة على الفقراء عقب أخذها من الأغنياء مباشرة، مما يشعر بمزيد الاهتمام بالفقراء والحرص على تلبية حاجاتهم.

وعدي الفعل (تَرَدُّ) بحرف الاستعلاء (على) إيماء بأن الزكاة درع يقي الفقراء وسياس يحميهم من ذل الفاقة وقسوة الحياة.

وخص الفقراء بالذكر؛ لمقابلتهم الأغنياء، ولأنهم أهم مصارف الزكاة وأغلبها (المصري، 2012: ج5 ص327).

وتعكس الإضافة إلى ضمير الغائبين في قوله: (أَغْنِيَانِهِمْ وَفَقْرَانِهِمْ) حرص الإسلام على تحقيق التكافل والتضامن بين أفراد المجتمع، وتعميق أواصر المحبة بين طبقاته.

وأتى جواب الشرط (فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ) محذراً الولاة والسعاة من أن يأخذوا الزكاة من نفائس الأموال وأعزها وأحبها إلى نفس مالكيها؛ «لأن الزكاة شرعت لمواساة الفقراء، فلا يناسب ذلك الإجحاف بمال الأغنياء إلا إذا رضوا بذلك» (علان، ج2 ص343)، كما لا يحق للأغنياء أن يخرجوا أروا الأموال و أخسها، بل عليهم أن

منه، فبابه له مفتوح، وعطاؤه له ممنوح، ولا يحول بينه وبين المظلوم حائل.

وقد عاد الضمير في قوله: (بَيِّنُهُ) على المظلوم، وجاء في رواية مسلم (بَيِّنْهَا) (النيسابوري، 1998: ص42 رقم الحديث (29/19)).

وقدم قوله: (بَيِّنُهُ) أو (بَيِّنْهَا) على قوله: (بَيِّنَ اللَّهُ)؛ اهتماماً بالمظلوم وتمكيناً للخوف من دعوته في النفس؛ ولأن الكلام سيق من أجله، وهذا أبلغ في الترهيب من الظلم والتفجير منه.

وآثر التعبير بلفظ الجلالة (الله) دون غيره؛ تربية للمهابة في قلب كل من تسول له نفسه الاعتداء على أحد أو الإجحاف بحقه.

كما آثر التعبير بـ (حِجَابٌ) دون (حاجب)؛ مبالغة في نفي وجود أي حائل قد يحول بين دعوة المظلوم وبين المولى - عز وجل -.

ونكر (حِجَابٌ)؛ ليعم النفي ويشمل كل حائل يحول بينها وبين المولى - عز وجل - سواء أكان كثيراً أم قليلاً، صغيراً أم كبيراً.

ويلحظ من خلال ما مر في دراسة هذا البيان الشريف أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وضع لسيدنا معاذ - رضي الله عنه - المنهج الذي يسير عليه في الدعوة إلى الإسلام، وتعليم أحكامه، مراعيًا التدرج في الدعوة، فأمره أن يبدأ دعوته بالتوحيد وإخلاص العبادة لله وحده، ثم بالدعوة إلى شرائع الإسلام، ولا ينتقل من أمر إلى آخر إلا بعد طاعة المدعوين وانقيادهم له، وذلك من التلطف في الخطاب؛ حتى لا يمل الناس أو ينفروا من دين الله.

وهذا منهج نبوي كريم رسمه - صلى الله عليه وسلم - لسيدنا معاذ - رضي الله عنه - ولمن يريد أن يسير على دربه ويقتفي أثره، وما أحوج الدعاة إلى الله إلى الوقوف أمام هذا الهدي النبوي يترسمون خطاه، ويستوعبونه فهماً، ووعياً، وتطبيقاً، وحينئذ تكون خطاهم في الدعوة إلى ربهم على الطريق المستقيم.

المبحث الثالث: بلاغة النبي - صلى الله عليه وسلم - في دعوته الأفراد (الدعوة الفردية)
ومن ذلك ما جاء في مقام دعوة غير المسلمين

- يحذر كل من استرعا الله رعية من الظلم حتى لا يدعو عليه المظلوم، فدعوة المظلوم مستجابة لا ترد.

ويعكس الأمر حرصه - صلى الله عليه وسلم - على إقامة العدل بين كل أطراف المجتمع دون تمييز أو انحياز إلى لون أو عرق أو دين.

وآثر البيان النبوي التحذير من (دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ) دون التحذير من الظلم نفسه؛ تذكيراً للظالم بسوء مصيره وقبح عاقبته، ولا ريب في أن هذا أبلغ في الزجر عن الظلم، وأدعى للحذر من الانزلاق فيه. وعرف (الْمَظْلُوم) بالالجنسية؛ دلالة على استجابة الدعوة من كل مظلوم، ولو كان كافراً مما يوحي بالكف والإقلاع عن الظلم مطلقاً.

وأردف الأمر باتقاء دعوة المظلوم ببيان علته بقوله: (فَإِنَّهُ لَيْسَ بِبَيِّنَةٍ وَبَيِّنَ اللَّهُ حِجَابٌ)؛ تأكيداً له وإقناعاً به، وهذا أدعى إلى الحرص على قبوله والالتزام به.

وقد اختار البيان النبوي من الألفاظ ما يؤكد قبول دعوة المظلوم واستجابتها؛ ذلك أنه أتى بضمير الشأن في قوله: (فَإِنَّهُ) زيادة في التفتيح والتخويف من دعوة المظلوم والتمكين لقبول المولى - عز وجل - واستجابتها له في القلوب والعقول؛ لأن مجيء الضمير مبهم بدون عائد متقدم يجعل المخاطب يشغل به، ويبحث عما يفسره، فيصغى إلى الكلام، فإذا جاءت الجملة المفسرة التي تشير إلى أن دعوة المظلوم مقبولة مستجابة لا ترد صادفت نفساً متيقظة متأهبة، فوقعت فيها موقفاً حسناً، وتمكنت فيها فضل تمكن، فحرصت على ترك الظلم واجتنابه بكل أشكاله وصوره، وكانت أشد خوفاً وحذراً من عاقبته.

وفي قوله: (لَيْسَ بِبَيِّنَةٍ وَبَيِّنَ اللَّهُ حِجَابٌ) كناية عن صفة، هي: قبول الدعوة واستجابتها.

ويمكن السر البلاغي للكناية في التأكيد على قبول المولى - عز وجل - دعوة المظلوم، واستجابته لها، والتمكين والتقرير لهذا المعنى في نفس المخاطب تمكيناً يثبت في قلبه الرعب من دعوة المظلوم.

كما أنها تعكس مكانة المظلوم عند ربه وقربه

أدبه - صلى الله عليه وسلم - واحترامه لعمه و لو كان على غير دينه.

كما أن في امتداد الصوت بهذا الحرف (يا) ما يبنى بما ألم به - صلى الله عليه وسلم - وكأنها صحيحة تفصح عن حاله - صلى الله عليه وسلم - وقد بذل كل ما وسعه في دعوة عمه إلى الإسلام.

كما أن في ندائه بصفة العمومة المضافة إليه - صلوات الله وسلامه عليه - (عمّ) توقيراً له، وتودداً إليه، وتلطفاً معه، واستمالة لقلبه، وإشعاراً له بالحرص على هدايته، وحب الخير له.

وأردف النداء بجملة الأمر (قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)؛ اهتماماً واعتناء بالأمر، ورغبة في تمكين وتثبيت مضمونه في قلب أبي طالب وعقله؛ ليشد حرصه على قبوله والاستجابة له، «فالنداء يوقظ النفس ويلفت الذهن؛ لأنه طلب ودعاء، فإذا ما جاء الأمر صادف نفساً مهياةً يقظة، فيقع منها موقع الإصابة، حيث يتلقاه بحس واع وذهن منته، وهذا دليل على عناية الأمر بأمره، ورغبته في إعداد النفوس لتلقيه» (أبو موسى، 2004: ص256).

كما يحمل الأمر في طياته النصيح والإرشاد المغلف بالاستعطف والتودد؛ فالنبي - صلى الله عليه وسلم - ينصح عمه أبا طالب، ويرشده إلى سبيل النجاة وهو على فراش الموت مستعظماً إياه متودداً إليه، لعله ينطق بكلمة التوحيد، مما يعكس بره بعمه، وحرصه على هدايته لهذا الدين الحنيف، ولو في آخر لحظات حياته.

ونلاحظ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا عمه إلى الإسلام قائلاً: (قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) ولم يقل له: (أَسْلِمْ تَسْلَمُ، وَأَسْلَمَ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ) كما قال لهرقل فيما سبق، لأمرين:

الأول: مراعاة لضيق المقام، فأبو طالب يحتضر، والدقائق تمضي سريعاً، ولحظة الوفاة قريبة، فالأولى أن ينطق بالشهادة؛ لتكون سبيله إلى الجنة، ونجاة له من النار.

الثاني: مراعاة لديانة المدعو، فهرقل من أهل الكتاب يدين بدين سماوي، ولديه بقية من علم بالله ورسوله، والغرض من دعوته التصديق برسالته - صلى الله عليه وسلم -، واتباعه فيما بعثه الله به،

إلى الإسلام في آخر لحظات حياتهم، فعن سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - ، قَالَ: لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ، فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلَ بْنَ هِشَامٍ، وَعِنْدَ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ بْنَ الْمُغْبِرَةِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «يَا عَمَّ، قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ» فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ، وَعِنْدَ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا أَبَا طَالِبٍ أَتُرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عِنْدِ الْمُطَّلِبِ؟ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - - يَعْزُضُهَا عَلَيْهِ، وَيَعُودَانِ بَتِلْكَ الْمَقَالَةِ حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ: هُوَ عَلَى مِلَّةِ عِنْدِ الْمُطَّلِبِ، وَأَبَى أَنْ يَقُولَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَمَّا وَاللَّهِ لَأَسْتَعْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَنُحَ عَنْكَ» فَأَنْزَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - فِيهِ: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَى قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (التوبة: 113) الآية (البخاري، 2004: ج1 ص344 رقم الحديث (1360)/ النيسابوري، 1998: ص44 رقم الحديث (22/39)).

إذا كانت دعوة غير المسلمين إلى الإسلام في المطلب السابق موجهة إلى قوم من أهل الكتاب، فالدعوة في هذا البيان الشريف موجهة إلى فرد مشرك؛ ذلك أنه - صلى الله عليه وسلم - يدعو عمه أبا طالب إلى الإسلام، ويحرص على هدايته إليه حتى آخر أنفاس حياته، مما يحث الدعاة إلى الله على دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، والحرص على دعوتهم إليه، لاسيما إذا كانوا من ذوي القربى، ولو كانوا على فراش الموت.

واستهل النبي - صلى الله عليه وسلم - دعوته لعمه أبي طالب بهذا النداء (يا عمّ) إثارة ولفظاً لأبي طالب، وتنبيهاً له على أهمية وعظم الأمر الذي يدعى إليه، أعني (النطق بالشهادة لا سيما وهو على فراش الموت)؛ ليفوز بالجنة، وينجو من عذاب النار.

وآثر النبي - صلى الله عليه وسلم - نداء عمه أبي طالب بحرف النداء (يا) الموضوع لنداء البعيد مع قربه منه؛ إشعاراً له بسمو مكانته، وعظم قدره عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، مما يعكس

فلم أبو طالب، فهو مشرك يعبد الأوثان والأصنام لا يدين بدين سماوي حتى يكون لديه معرفة بالله ورسله، فالمهم حمله على الاعتراف بالله، والإقرار له بالوحدانية.

وعبر البيان النبوي بقوله: (كَلِمَةً)؛ تخفيفاً وتيسيراً على أبي طالب في دعوته إلى الإسلام، لاسيما وقد حضرته الوفاة؛ لينطق بكلمة التوحيد، فبها يخرج من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، وهي مفتاحه إلى الجنة.

وأردفت (كَلِمَةً) بقوله: (أَشْهَدُ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ) وفي رواية (أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ) (البخاري، 2004: ج3 ص53 رقم الحديث (3884))؛ إيناساً وتطميناً وتنبيهاً لأبي طالب حتى لا يتردد في الإيمان بربه والشهادة له بالوحدانية «وكانه - عليه الصلاة والسلام - فهم من امتناع أبي طالب من الشهادة في تلك الحالة أنه ظن أن ذلك لا ينفعه؛ لوقوعه عند الموت، أو لكونه لم يتمكن من سائر الأعمال كالصلاة وغيرها؛ فلذلك ذكر له المحاجة، وأما لفظ الشهادة، فيحتمل أن يكون ظن أن ذلك لا ينفعه؛ إذ لم يحضره حينئذ أحد من المؤمنين مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فطيب قلبه بأن يشهد له بها فينفعه» (العسقلاني، 1960: ج7 ص195).

وأيضاً العطف بالفاء في قوله: (فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةٍ: يَا أَبَا طَالِبٍ أَتَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟)؛ إشعاراً بحرصهما على الإسراع والمبادرة إلى صد أبي طالب عن دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - له إلى الإسلام حتى لا يميل إليها ولا يتأثر بها، مما يعكس خطر الصحبة السيئة على المرء لا سيما ساعة الاحتضار، فقد حرص أبو جهل وعبد الله بن أمية أبا طالب على الثبات على دين آبائه وصداه عن الإيمان بالله، فكانا سبباً في إضلاله وموته كافراً.

وقد خرج الاستفهام في (أَتَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟) عن معناه الحقيقي إلى الإنكار التوبيخي، أي: لا ينبغي لك يا أبا طالب أن تترك ملة آبائك وأجدادك، وفي ذلك تذكير بنعرة الجاهلية، وإثارة وتهيج له حتى يبقى على ملة عبد المطلب، وأتى الإنكار عن طريق الاستفهام دون الإنكار الصريح،

فلم يقولوا: لا تفعل؛ خشية معاندتهم أنفة؛ فإن نفس الأبى تنفر من النهي المباشر من النظير والمساوي (لاشين، 2002: ج1 ص90).

ويكشف قوله: (فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَعْضُضُهَا عَلَيْهِ) عن حرص النبي - صلى الله عليه وسلم - على دعوة عمه وهديته إلى الإسلام، فقد استمر في دعوته منذ أن بعثه الله إلى آخر لحظة في حياته، فلم يتوقف عن دعوته لما حضرته الوفاة، بل أخذ يعرض عليه كلمة التوحيد، ويطلب منه النطق بها، ويكرر ذلك عليه، وفي ذلك حث للدعاة إلى الله على أن يبذلوا قصارى جهدهم في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، ولا ييأسوا من هدايتهم إليه، ولو كانوا على فراش الموت.

ويعكس قوله: (وَيَعُودَانِ بِتِلْكَ الْمَقَالَةِ حَتَّى قَالَ أَبُو طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ: هُوَ عَلَى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَأَبَى أَنْ يَقُولَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) حرصهما على موت أبي طالب على ملة آبائهم وأجدادهم مما يدل على أن سبب ضلالهم وكفرهم، هو التعصب المحض لما كان عليه الآباء والأجداد والسير على نهجهم دون فكر أو روية وقد نص على ذلك القرآن الكريم فقال - تعالى -: ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى مِلَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴾ (سورة الزخرف : الآية (23)).

وبعد أن أبى أبو طالب أن يقول: لا إله إلا الله قال - صلى الله عليه وسلم - (أَمَّا وَاللَّهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَتُكِّمْ عَنْكَ) مستهلاً كلامه بـ(أَمَّا)؛ إثارة وتنبيهاً لاستقبال ما سيأتي بعدها أعني (استغفاره - صلى الله عليه وسلم - لعمه مالم ينه عنه)؛ إشعاراً باهتمامه - صلى الله عليه وسلم - بالاستغفار لعمه، وحفاوته به.

ثم أردفت (أَمَّا) بالقسم (وَاللَّهِ) مضاعفة للإثارة، وزيادة في التأكيد على استغفاره - صلى الله عليه وسلم - لعمه وطلبه من ربه العفو عنه؛ تطبيياً لخطره، ووفاء لفضله، ومكافأة له على صنيعه معه، فقد كان أبو طالب سنداً له - صلى الله عليه وسلم - في دعوته، يشد من أزره، ويدفع عنه كثيراً من أذى قریش.

الروم ووصفه بقوله: (عَظِيمُ الرُّومِ)؛ تَدَبُّبًا وتَلَطُّفًا معه، ومراعاة لمنزلته بين قومه؛ تَكْرِيمًا له، وتَأْلِيفًا لقلبه، وتَأْنِيسًا له على الإسلام.

ثالثًا: استخدم النبي - صلى الله عليه وسلم - في دعوته هرقل ورسالته إليه الألفاظ والتراكيب التي توحى بالأمن والسلام، مثل: (سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى، أَسْلَمَ تَسْلَمَ، وَأَسْلَمَ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ)؛ إيناسًا لهرقل، وبنًا للطمأنينة في قلبه، وإشعارًا له بأن الإسلام دين السلامة والأمان والنجاة من كل شر في الدنيا والآخرة؛ لعله يتدبر مضمون الرسالة، ويحرص على اتباع الهدى الذي يدعى إليه.

رابعًا: وضع النبي - صلى الله عليه وسلم - لسيدنا معاذ - رضي الله عنه - المنهج الذي يسير عليه في الدعوة إلى الإسلام، وتعليم أحكامه، مراعيًا التدرج في الدعوة، فأمره أن يبدأ دعوته بالتوحيد وإخلاص العبادة لله وحده، ثم بالدعوة إلى شرائع الإسلام، ولا ينتقل من أمر إلى آخر إلا بعد طاعة المدعوين وانقيادهم له، وذلك من التلطف في الخطاب؛ حتى لا يمل الناس أو ينفروا من دين الله خامسًا: لاحظ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا عمه إلى الإسلام قائلاً: (قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) ولم يقل له: (أَسْلَمَ تَسْلَمَ، وَأَسْلَمَ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ) كما قال لهرقل فيما سبق، لأمرين:

الأول: مراعاة لضيق المقام، فأبو طالب يحتضر، والدقائق تمضي سريعًا، ولحظة الوفاة قريبة، فالأولى أن ينطق بالشهادة؛ لتكون سبيله إلى الجنة، ونجاة له من النار.

والآخر: مراعاة لديانة المدعو، فهرقل من أهل الكتاب يدين بدين سماوي، ولديه بقية من علم بالله ورسله، والغرض من دعوته التصديق برسالته - صلى الله عليه وسلم -، واتباعه فيما بعثه الله به، أما أبو طالب، فهو مشرك يعبد الأوثان والأصنام لا يدين بدين سماوي حتى يكون لديه معرفة بالله ورسله، فالمهم حمله على الاعتراف بالله، والإقرار له بالوحدانية.

هذا، والله أسأل أن يتقبل مني هذا العمل، وأن يجعله شفاعلي يوم ألقاه، وصلِّ اللهم، وسلم، وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

وآثر القسم باللفظ الصريح (الله)؛ تنبيهًا لأبي طالب على أن الله الذي دعي إلى الإيمان به والشهادة له بالوحدانية هو الذي تطلب منه المغفرة له ويرجى منه العفو عنه، وهذا أدعى إلى الإيمان به والإذعان له.

وقد طمع النبي - صلى الله عليه وسلم - في فضل ربه ومغفرته فأخذ يدعو بالمغفرة لعمه بعد وفاته فنهاه المولى - عز وجل - عن ذلك موحياً إليه بقوله - تعالى- ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ (سورة التوبة: الآية (113)).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدي بهديه وسار على نهجه إلي يوم الدين.

أما بعد

فقد وقفت من خلال دراستي لأحاديث دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - غير المسلمين نموذجًا على بعض

النتائج المهمة التي يمكن أن نجمها فيما يأتي: أولاً: اتسمت دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم - بالحكمة والموعظة الحسنة، فاختر الأساليب الدعوية المناسبة للمدعوين سواء أكانوا ملوكًا أم أقوامًا أم أفرادًا، مشركين أم أهل كتاب، ومن ثم اختلفت أساليب دعوته - صلى الله عليه وسلم - ووسائلها باختلاف المدعوين، فقد كتب رسالة إلى هرقل ملك الروم يدعو فيه إلى الإسلام، وأرسل سيدنا معاذ بن جبل - رضي الله عنه - إلى أهل اليمن يدعوهم إلى الإسلام، ويبلغهم شرع الله، ويعلمهم أحكام دينه، ودعا عمه أبا طالب إلى الإسلام، وحرص على هدايته إليه حتى آخر أنفاس حياته.

ثانيًا: من الوسائل التي استخدمها النبي - صلى الله عليه وسلم - في تبليغ دعوته مكاتبة الملوك والأمراء ورؤساء القبائل مراعيًا عقائدهم التي يدينون بها، ومخاطبًا إياهم بما يناسب ومكانتهم ومنزلتهم بين أقوامهم، ومما يدل على ذلك رسالته إلى هرقل ملك

المصادر والمراجع

- 1- ابن علان. دليل الفالحين. دار الكتاب العربي- بيروت/لبنان. بدون تاريخ.
- 2- أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني. (1323هـ = 1906م). إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. المطبعة الكبرى الأميرية-مصر. الطبعة: السابعة.
- 3- إعداد الباحث/ وليد كامل على عطية الفقي. (1434هـ = 2013م). حديث النبي - صلى الله عليه وسلم- عن النفس. دراسة بلاغية في الكتب الستة. رسالة دكتوراه مخطوط بكلية اللغة العربية بالقاهرة.
- 4- تحقيق: يحيى إسماعيل. (1419هـ = 1988م). إكمال المعلم بفوائد مسلم. للقاضي عياض. دار الوفاء -المنصورة. الطبعة: الأولى.
- 5- د/ فاضل السامرائي. دار عمان الأردن. (1423هـ = 2003م). لمسات بيانية في نصوص من التنزيل. الطبعة: الثالثة.
- 6- د/ محمد أبو موسى. (1425 هـ = 2004م). دلالات التراكيب. مكتبة وهبة - القاهرة. الطبعة: الثالثة.
- 7- د/ محمد سعيد رمضان البوطي. (1428هـ = 2007م). فقه السيرة: دار الفكر _ بيروت / لبنان.
- 8- د/ محمد محمد أبو موسى. (1431هـ = 2010م). شرح أحاديث من صحيح البخاري. مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة: الثانية.
- 9- د/ موسى شاهين لاشين. (1423هـ = 2002م). فتح المنعم شرح صحيح مسلم. دار الشروق- القاهرة. الطبعة: الأولى.
- 10- د/محمد عبد المطلب. (1994م) البلاغة الأسلوبية. مكتبة لبنان- بيروت/لبنان. الطبعة: الأولى.
- 11- شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي. (1417هـ = 1997م). شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن). تحقيق: د/ عبد الحميد هنداوي. مكتبة مصطفى البابز- مكة المكرمة/الرياض. الطبعة: الأولى.
- 12- شمس الدين العسقلاني المصري. (1433هـ = 2012م). اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح. تحقيق: نور الدين طالب . دار النوادر سوريا. الطبعة : الأولى.
- 13- عبد الرحمن حبنكة الميداني. (1416هـ = 1996م). البلاغة العربية أسسها، وعلومها، وفنونها. دار القلم - دمشق. الطبعة: الأولى.
- 14- لابن العطار. (1427 هـ = 2006م). العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام. تحقيق : نظام محمد صالح يعقوب دار البشائر الإسلامية بيروت لبنان . الطبعة : الأولى.
- 15- لابن بطال. (1423هـ = 2003م). شرح صحيح البخاري. تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد- السعودية/الرياض.
- 16- لابن حجر العسقلاني. (1379هـ، 1960م). فتح الباري. تحقيق: الشيخ/ عبد العزيز بن باز، وأ/ محمد فؤاد عبد الباقي. دار المعرفة - بيروت/ لبنان. الطبعة: الأولى.
- 17- لأبي الحسين أحمد بن فارس. (1399هـ = 1979م). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. دار الفكر. الطبعة: الأولى.
- 18- لأبي القاسم الحسين بن المعروف بالراغب الأصفهاني. (1984م) المفردات في غريب القرآن. تحقيق: محمد سيد كيلاني. دار المعرفة- بيروت/لبنان.

- 19- لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. (1425هـ = 2004م). **صحيح البخاري**. دار الحديث- القاهرة. الطبعة: الأولى.
- 20- للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (1349هـ = 1930م). **شرح النووي على صحيح مسلم**. المطبعة المصرية. الطبعة: الأولى.
- 21- للإمام الحسين بن مسعود البغوي. (1403هـ = 1983م). **شرح السنة**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. المكتب الإسلامي _ بيروت/لبنان، الطبعة: الثانية.
- 22- للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. (1419هـ = 1998م). **صحيح مسلم**. بيت الأفكار الدولية – الرياض. الطبعة: الأولى.
- 23- للساعاتي. **الفتح الرباني**. دار إحياء التراث العربي. الطبعة: الثانية. بدون تاريخ.
- 24- محمد الخضر بن سيد عبد الله بن أحمد الجكني الشنقيطي. (1515هـ = 1995م). **كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري**. مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة: الأولى.
- 25- محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود. (1409هـ = 1988م). **أعلام الحديث**. للخطابي. تحقيق: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي _ جامعة أم القرى، الطبعة: الأولى.
- 26- محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوَلَوِي. (1424 هـ = 2003م). **ذخيرة العقبى في شرح المجتبى: الجزء السابع والعشرون**. الطبعة: الأولى.
- 27- محمد بن عيسى بن سورة الترمذي. (1382هـ = 1962م). **سنن الترمذي**. تحقيق: إبراهيم عطوة عوض. مكتبة مصطفى البابي الحلبي – مصر. الطبعة: الأولى.
- 28- الملا علي بن سلطان بن محمد القارئ. (1422هـ = 2001م). **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**. دار الكتب العلمية - بيروت/لبنان. الطبعة: الأولى.

References

1. Abd al-Rahman Habannaka al-Maydani. (1416 AH / 1996 CE). *Arabic Rhetoric: Its Foundations, Sciences, and Arts*. Dar al-Qalam – Damascus, 1st edition.
2. Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris. (1399 AH / 1979 CE). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Edited by Abd al-Salam Harun. Dar al-Fikr, 1st edition.
3. Abu al-Qasim al-Raghib al-Isfahani. (1984 CE). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Edited by Muhammad Sayyid Kilani. Dar al-Ma'rifah – Beirut/Lebanon.
4. Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Abd al-Malik al-Qastallani. (1323 AH / 1906 CE). *Irshad al-Sari li Sharh Sahih al-Bukhari*. Al-Amiriyya Press – Egypt, 7th edition.
5. Al-Mulla 'Ali ibn Sultan al-Qari. (1422 AH / 2001 CE). *Mirqat al-Mafatih Sharh Mishkat al-Masabih*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah – Beirut/Lebanon, 1st edition.
6. Al-Sa'ati. *Al-Fath al-Rabbani*. Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 2nd edition. [No date].
7. Dr. Fadel al-Samarrai. (1423 AH / 2003 CE). *Rhetorical Touches in Quranic Texts*. Dar Amman – Jordan, 3rd edition.
8. Dr. Muhammad Abd al-Muttalib. (1994 CE). *Stylistic Rhetoric*. Maktabat Lubnan – Beirut/Lebanon, 1st edition.
9. Dr. Muhammad Abu Musa. (1425 AH / 2004 CE). *The Semantic Functions of Arabic Structures*. Maktabat Wahba – Cairo, 3rd edition.
10. Dr. Muhammad Muhammad Abu Musa. (1431 AH / 2010 CE). *Commentary on Hadiths from Sahih al-Bukhari*. Maktabat Wahba – Cairo, 2nd edition.
11. Dr. Muhammad Sa'id Ramadan al-Bouti. (1428 AH / 2007 CE). *Fiqh al-Sirah*. Dar al-Fikr – Beirut/Lebanon.

12. Dr. Musa Shahin Lashin. (1423 AH / 2002 CE). *Fath al-Mun'im Sharh Sahih Muslim*. Dar al-Shuruq – Cairo, 1st edition.
13. Edited by Yahya Ismail. (1419 AH / 1988 CE). *Ikmal al-Mu'allim bi Fawa'id Muslim* by Qadi Iyad. Dar al-Wafa – Al-Mansoura, 1st edition.
14. Ibn al-Attar. (1427 AH / 2006 CE). *Al-'Uddah fi Sharh al-'Umdah fi Ahadith al-Ahkam*. Edited by Nidham Muhammad Salih Ya'qub. Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah – Beirut/Lebanon, 1st edition.
15. Ibn Allan. *Dalil al-Falihin*. Dar al-Kitab al-Arabi – Beirut/Lebanon. [No date].
16. Ibn Battal. (1423 AH / 2003 CE). *Sharh Sahih al-Bukhari*. Edited by Abu Tamim Yasir ibn Ibrahim. Maktabat al-Rushd – Riyadh/Saudi Arabia.
17. Ibn Hajar al-Asqalani. (1379 AH / 1960 CE). *Fath al-Bari*. Edited by Shaykh Abd al-Aziz ibn Baz and Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi. Dar al-Ma'rifah – Beirut/Lebanon, 1st edition.
18. Imam Abu Zakariyya Yahya ibn Sharaf al-Nawawi. (1349 AH / 1930 CE). *Sharh al-Nawawi ala Sahih Muslim*. Egyptian Printing House, 1st edition.
19. Imam al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi. (1403 AH / 1983 CE). *Sharh al-Sunnah*. Edited by Shu'ayb al-Arna'ut. Al-Maktab al-Islami – Beirut/Lebanon, 2nd edition.
20. Imam Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi. (1419 AH / 1998 CE). *Sahih Muslim*. Bayt al-Afkar al-Duwaliiyya – Riyadh, 1st edition.
21. Muhammad al-Khadir ibn Sayyid Abd Allah ibn Ahmad al-Jakni al-Shinqiti. (1515 AH / 1995 CE). *Kawthar al-Ma'ani al-Darari fi Kashf Khabaya Sahih al-Bukhari*. Mu'assasat al-Risalah – Beirut, 1st edition.
22. Muhammad ibn Ali ibn Adam ibn Musa al-Ithiopi al-Wallawi. (1424 AH / 2003 CE). *Dhakirat al-'Uqba fi Sharh al-Mujtaba*, Vol. 27. 1st edition.
23. Muhammad ibn Isa ibn Surah al-Tirmidhi. (1382 AH / 1962 CE). *Sunan al-Tirmidhi*. Edited by Ibrahim Atwah Awad. Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi – Egypt, 1st edition.
24. Muhammad ibn Ismail al-Bukhari. (1425 AH / 2004 CE). *Sahih al-Bukhari*. Dar al-Hadith – Cairo, 1st edition.
25. Muhammad ibn Sa'd ibn Abd al-Rahman Al Saud. (1409 AH / 1988 CE). *A'lam al-Hadith* by al-Khatibi. Edited by the Center for Scientific Research and Revival of Islamic Heritage – Umm al-Qura University, 1st edition.
26. Shams al-Din al-Asqalani al-Misri. (1433 AH / 2012 CE). *Al-Lami' al-Subuh Sharh al-Jami' al-Sahih*. Edited by Nur al-Din Talib. Dar al-Nawadir – Syria, 1st edition.
27. Sharaf al-Din al-Husayn ibn Abd Allah al-Tibi. (1417 AH / 1997 CE). *Sharh al-Tibi ala Mishkat al-Masabih (al-Kashif)*. Edited by Dr. Abdul Hamid Hindawi. Maktabat Mustafa al-Babi – Mecca/Riyadh, 1st edition.
28. Walid Kamil Ali Atiyyah al-Fiqi. (1434 AH / 2013 CE). *The Prophet's Hadith about the Self: A Rhetorical Study in the Six Books*. PhD Thesis (Manuscript), Faculty of Arabic Language, Cairo.

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

FTAMP/SRSTI/GPHTI

<https://orcid.org/0009-0007-5947-5747>

e-mail: Zhuldyz.omarbekova@mail.ru

ЕРМУХАММЕД АЙМЫРЗАҰЛЫНЫҢ ДІНИ АҒАРТУШЫЛЫҚ ҚЫЗМЕТІ ЖӘНЕ ОНЫҢ МҰРАҒА ҚАЛҒАН ИСЛАМИ КІТАПТАРЫНЫҢ ҚОРЫ

Омарбекова Жұлдыз Тұрғанқызы

«Ғылым ордасы» РМК Орталық ғылыми кітапханасы,
Сирек кітаптар бөлімі
Алматы қ., Қазақстан

النشاط التنويري الديني لإرمحمد أيمرزاولي وإرثه من الكتب الإسلامية

عمر بيكوف جولدوز

المكتبة العلمية المركزية "Gylm Ordasy" قسم الكتب النادرة
ألماطي، كازاخستان

THE RELIGIOUS EDUCATIONAL ACTIVITIES OF YERMUKHAMMED AYMYRZAULY AND HIS LEGACY OF ISLAMIC LITERATURE

Omarbekova Zhuldyz

The Science Committee of the Ministry of Education and Science
"Gylm Ordasy", rare books department
Almaty, Kazakhstan

РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕРМУХАММЕДА АЙМЫРЗАУЛЫ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В ВИДЕ ИСЛАМСКИХ КНИГ

Омарбекова Жулдыз Турганкызы

Центральная научная библиотека
РГП «Ғылым ордасы», отдел редких книг
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа: Мақалада XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы Қазақ даласының діни-ағартушылық тарихында орын алған діни қайраткерлердің бірі – Ерімбет Аймырзаұлының өмірі мен рухани қызметі ғылыми тұрғыда зерделенеді. Оның медреседе білім алуы, ұстаздық қызметі және ислам ғылымдарын үйретудегі тәсілдерін тарихи дереккөздер мен ауызша мәліметтер негізінде сипаттайды.

Зерттеудің маңызды бағыты ретінде Ерімбет Аймырзаұлының жеке кітап қорының құрамы қарастырылады. Араб, парсы және шағатай тілдерінде жазылған бұл кітаптар шарият, хадис, тәпсір, ақида, фикһ және сопылық тақырыптарды қамтиды. Бұл кітаптар, құнды еңбектер оның жан-жақты діни білімі мен исламдық интеллектуалды дәстүрге терең бойлағандығын көрсетеді. Кітаптар арасынан Османлы, Бұхар, Қазан баспаханаларында шыққан классикалық еңбектер де кездеседі. Жеке кітап қоры – тек молданың таным көкжиегін емес, сол кезеңдегі қазақ даласындағы діни оқырман ортасының сипатын да айқындайтын маңызды мәдени-рухани дерек көзі ретінде ұсынылады.

Бұған қоса мақалада кеңестік кезеңдегі діни репрессиялар аясында Ерімбет Аймырзаұлы тұлғасын тануға бағытталған тарихи жағдаяттар да назардан тыс қалмайды. Зерттеу жұмысы дін қайраткерінің қоғамдағы тарихи маңызы мен рухани мұрасын ғылыми тұрғыда пайымдауға бағытталған.

Кілт сөздер: Ерімбет Аймырзаұлы, діни-ағарту, көне діни кітаптар, жеке қор, мәдени-рухани дереккөз, дін қайраткер.

المخلص: تتناول هذه المقالة دراسة علمية لشخصية أحد أعلام الحركة الدينية والتعليمية في سهول كازاخستان خلال أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو العالم الديني إريمبيت أيميرزاوغلي وتستعرض الدراسة سيرته الذاتية، وتكوينه العلمي في المدارس الدينية، وجهوده في التدريس ونشر العلوم الإسلامية، معتمدة في ذلك على مصادر تاريخية وروايات شفوية.

وتسلط الدراسة الضوء بشكل خاص على مكتبة إريمبيت مولا الخاصة، والتي تضم مؤلفات مكتوبة باللغات العربية والفارسية والتشغتاي، تغطي موضوعات في الشريعة، الحديث، التفسير، العقيدة، الفقه، والتصوف. وتبرز هذه الكتب القيمة غزارة علمه وارتباطه العميق بالتقليد الفكري الإسلامي الكلاسيكي. وتحتوي مجموعته على كتب نُشرت في مطابع إسطنبول وبخارى وقازان، مما يعكس أيضاً المشهد الثقافي والديني العام في كازاخستان في تلك الحقبة. وتعد هذه المكتبة الخاصة وثيقة ثقافية وروحية هامة لفهم البيئة العلمية والدينية السائدة آنذاك. كما تتناول المقالة أثر السياسات القمعية في العهد السوفييتي على العلماء الدينيين، ومنهم إريمبيت مولا، وما ترتب على ذلك من تغييرات في نقل الإرث الديني. وتهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة علمية حديثة لمكانة هذه الشخصية في التاريخ الفكري والروحي الكازاخي.

الكلمات المفتاحية: إريمبيت أيمورزا أوغلي، التوعية الدينية، الكتب الدينية القديمة، الأرشيف الشخصي الخاص، المصدر الثقافي والروحي، الشخصية الدينية.

Abstract: This article scientifically explores the life and spiritual activities of Erimbet Aimirzauli, a religious figure from the late 19th and early 20th centuries in the religious and educational history of the Kazakh steppe. It describes his education in madrasas, his teaching career, and his methods of imparting Islamic sciences based on historical sources and oral information.

A key focus of the research is the composition of Erimbet Molla's personal book collection. These books, written in Arabic, Persian, and Chagatai, cover topics such as Sharia, Hadith, Tafsir, Aqeedah, Fiqh, and Sufism. These artifacts demonstrate his profound religious knowledge and deep immersion in the intellectual traditions of Islam. Among these books, classical works published in the Ottoman Empire, Bukhara, and Kazan printing houses are also found. His personal library is presented as an important cultural and spiritual source that not only reveals the

breadth of the molla's intellectual horizons but also reflects the nature of the religious reading community in the Kazakh steppe during that period.

Additionally, the article addresses the historical circumstances surrounding Erimbet Molla during the religious repressions of the Soviet era. This research aims to provide a contemporary scholarly perspective on the historical significance and spiritual legacy of this religious figure.

Keywords: Erimbet Aymyrzauly, religious enlightenment, ancient religious books, personal archive, cultural and spiritual source, religious figure.

Аннотация: В статье рассматривается жизнь и духовная деятельность религиозного деятеля Ерімбет моллы в контексте религиозно-просветительской истории казахской степи конца XIX – начала XX века. Описываются его образование в медресе, педагогическая деятельность и методы преподавания исламских наук на основе исторических источников и устных данных.

Одним из важных направлений исследования является состав личной библиотеки Ерімбет Аймырзаулы. Эти книги, написанные на арабском, персидском и чагатайском языках, охватывают темы шариата, хадиса, тафсира, акеды, фикха и суфизма. Эти книги демонстрируют его широкие религиозные знания и глубокое погружение в исламскую интеллектуальную традицию. Среди книг также встречаются классические труды, изданные в Османской империи, Бухаре и Казани. Личная библиотека представляется важным культурно-духовным источником, который не только раскрывает интеллектуальные горизонты моллы, но и отражает характер религиозной читающей аудитории казахской степи того времени.

Кроме того, в статье рассматриваются исторические обстоятельства, связанные с личностью Ерімбет Аймырзаулы в контексте религиозных репрессий советского периода. Исследование направлено на современное научное осмысление исторической значимости и духовного наследия этого религиозного деятеля.

Ключевые слова: Ерімбет Аймырзаулы, религиозное просвещение, древние религиозные книги, личный архив, культурно-духовный источник, религиозный деятель.

Кіріспе

Қазақ халқының тарихында халық арасында ағартушылық идеяларды дәріптеп, ұрпақ санасын оятуға үлес қосқан тұлғалар аз емес. Солардың бірі – Ерімбет Аймырзаулы (шын есімі Ермұхаммед Аймырзаулы). XX ғасырдың басында өмір сүрген ол дін мен ғылымды қатар ұстанып, өзі білім үйреніп, халыққа білім беруді басты мақсат еткен. Ол өз заманының талабына сай діни іліммен қоса, жаратылыстану ғылымдарын да меңгеріп, оларды шәкірттеріне үйреткен. Ерімбет Аймырзаулының өмірі мен қызметі қазақ даласындағы рухани және ғылыми білімнің дамуын айқын көрсетеді. Бұл

мақалада оның өмірбаяны, білім жолы, ағартушылық қызметі және кеңестік кезеңдегі тағдыры, жеке кітап қорындағы кітаптар жан-жақты қарастырылады.

Ғылыми әдіснамалық негіздері:

Мақалада түрлі жазба деректерді, естеліктерді саралау, жүйелу, талдау әдістері қолданылды. Зерттеу жұмысында анализ-синтез, деректік талдау, сипаттау, кітапхана және мұрағаттық қорларды пайдалану тәсілдері қолданылып, жалпы кешенді қағидаттар басшылыққа алынады.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері:

Қазақ халқының ағартушылық тарихында діни және зайырлы білімнің тоғысуы ерекше орын алады. Осы бағытта қызмет еткен халқ арасынан шыққан, осы күнге дейін танылмаған тұлғаларды зерттеу арқылы біз халқымыздың рухани, мәдени, білімдік деңгейінің қалыптасуына тереңірек үңіле аламыз. Ерімбет Аймырзаұлы – XX ғасырдың басында қазақ даласында дін мен ғылымды ұштастырған бірегей тұлға. Оның өмір жолын, білім алу көздерін, ағартушылық қызметін зерттеу қазіргі заманғы ұлттық білім беру тарихын толықтыруда маңызды. Сондай-ақ, кеңестік кезеңдегі діни-ағартушылық қызметтің тағдырына да баға беру қажет.

Зерттеудің мақсаты – Ерімбет Аймырзаұлының өмірі мен қызметін жүйелі түрде зерттеу арқылы оның қазақ ағартушылығы мен діни білім беру саласындағы орны мен рөлін анықтау. **Міндеттері:** Ерімбет Аймырзаұлының өмірбаянын тарихи деректер негізінде талдау; оның алған білімі мен медреселік ортаның ерекшеліктерін сипаттау; жеке кітап қоры арқылы дүниетанымдық бағыттарын анықтау; кеңестік кезеңдегі оның діни қызметіне жасалған шектеулер мен оған көрсетілген қарсылықтарды сипаттау.

Ерімбет Аймырзаұлы және оның өмір жолы

Ерімбет Аймырзаұлы 1880-1885 жылдар аралығында Қызылорда облысы Жаңақорған ауданында дүниеге келген. Оның әкесі Аймырза ұлының білім алуына ерекше мән беріп, оны ауылдық мектепке береді. Мұнда Ерімбет арабша жазуды және оқуды меңгеріп, білімге деген ерекше ынтасымен көзге түседі.

Орта білім алғаннан кейін, Ерімбет Бұхара қаласындағы медресеге оқуға жіберіледі. Бұхара сол кезеңде Орта Азия-

дағы ірі діни және білім беру орталығы саналды. Медреседе ол тек діни пәндерді ғана емес, сондай-ақ математика, астрономия, геометрия және шығыс тілдерін (араб, парсы, түркі) үйренеді.

Білімін толық меңгергеннен кейін, Ерімбет туған ауылына оралып, жергілікті мектепте ұстаздық қызмет атқарады. Оның білім беру әдістемесі тек діни сабақтармен шектелмей, қолданбалы ғылымдарды да қамтыды. Сол кезеңдегі мұғалімдер араб графикасын қолдана отырып, қазақ балаларына математика, астрономия және басқа да пәндерді оқытты. Бұл қазақ даласындағы білім деңгейінің жоғары болғанын көрсетеді.

Ерімбет Аймырзаұлының ағартушылық қызметі қазақ зиялыларының ағарту қозғалысымен үндес болды. Оның жеке кітапханасында араб, парсы және түркі тілдеріндегі діни және ғылыми еңбектер сақталған.

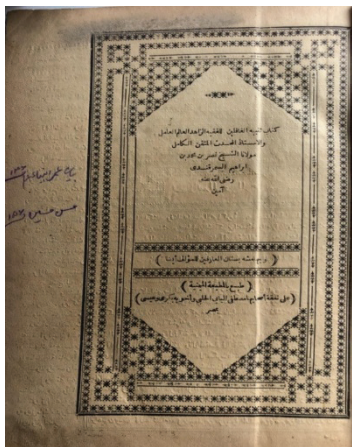
Өзінің рухани және діни білімін тереңдету мақсатында Ерімбет Аймырзаұлы Меккеге қажылыққа барады. Бұл сапар барысында ол Орта Азиядан бастап Кавказ арқылы жүріп, көптеген қиындықтарды бастан кешіреді. Сапар кезінде жинаған тәжірибесі оған жаңа білімдер мен рухани тәжірибелерді игеруге мүмкіндік берді.

Қажылықтан оралғаннан кейін, ол өзімен бірге көптеген құнды араб және парсы тілдеріндегі кітаптарды ала келеді. Бұл еңбектер оның ағартушылық қызметін жаңа деңгейге көтеруге ықпал етеді.

XX ғасырдың басында қазақ даласындағы саяси және әлеуметтік өзгерістер ағартушылар үшін қиын кезең болды. Кеңес үкіметінің орнауымен діни білім беру шектеліп, мешіттер мен медреселердің қызметі бақылауға алынды. Соған қарамастан, Ерімбет Аймырзаұлы

өзінің ағартушылық қызметін жалғастырып, халыққа білім беруді тоқтатпады.

Кеңестік билік кезеңінде оның қызметіне бірнеше рет тексеру жүргізілді. Алайда, оның білімі мен әділдігі оны жергілікті халық арасында беделді тұлғаға айналдырды. Ол ауылдық мешітте имам және мұғалім ретінде қызмет етіп, діни сауаттылықты насихаттаумен қатар, зайырлы пәндерді де оқытты.



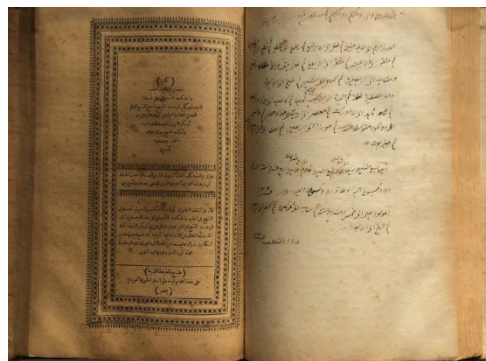
Ерімбет Аймырзаұлының мұрасы

Ерімбет Аймырзаұлының артында қалдырған мұрасы – оның кітапханасы және ағартушылық еңбектері. Кеңестік билік кезеңінде діни әдебиеттерді сақтауға тыйым салынғандықтан, ол өзінің кейбір кітаптарын жасырған. Кейіннен бұл кітаптардың бір бөлігі жоғалғанымен, кейбірі сақталып, ХХІ ғасырда зерттеушілердің назарына ілікті. Оның қолжазбалары мен кітаптары Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін ғана ғылыми зерттеулердің нысанына айналды. Бүгінде бұл еңбектер қазақ мәдениеті мен білімінің даму тарихын зерттеуде құнды дереккөз болып табылады.

Молда Насыр ибн Мұхаммад ибн Ибраһим әс-Самарқандидің (333h.–

373h./ 944м.–983м.) (مولا نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي) «**Китаб тәнбиһ әл-ғафилін** – كتاب تنبيه الغافلين» (Ғафылдарды ояту) кітабы. Ислам ғылымының көрнекті өкілдерінің бірі, толық аты-жөні: Әбу Ләйс Насыр ибн Мұхаммад ибн Ибраһим әс-Самарқанди. Ханафи мәзһабының әйгілі фикһ ғалымы, хадисші және сопы ретінде танымал. Кітап 221 беттен, 94 баптан тұрады. Мысырдағы «Әл-Мәймәнә» баспа үйінде хижра жыл санауы бойынша 1323 жылы басылып шыққан.

Бұл еңбек – жанға тыныштық, жүрекке сенім беретін рухани қазына. Ондағы үгіт-насихаттар жүректі тебіренітіп, ақылға жол көрсетеді. Ондағы кеңестер – адамның нәпсісіндегі кемшіліктерді түзетін рухани ем. Өйткені кітаптың авторы – өз дәуірінің үлкен имамы, танымал ғалымы, заманының факихі әрі үкім мен ілімге жүгінгендердің тірегі болған – ұлы ғалым Әбу Ләйс әс-Самарқанди (Алла рақым етсін, кеңшілігімен марапаттасын, разылығына бөлесін). Бұл еңбектің шетін көркемдеп, айдарларын безендіру үшін сол атақты ғалымның тағы бір шығармасы – «Бұстан әл-Ғарифин» (Арифтер бақшасы) кітабы да енгізілген.



XV ғасырда өмір сүрген йемендік мұсылман ғалымы – **Ибраһим бин Абду әр-Рахман бин Әби Бәкр әл-Әзрак**

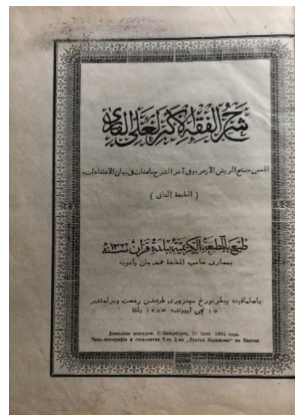
«*Kitāb tāsḥīl al-mānafiʿ fi ʿat-tibb wa al-ḥikma al-muṣṭamīl ʿala ṣiḥḥa al-ʿajṣām* – كتاب تسهيل المنافع في الطب والحكمة – 181 беттен тұрады. Мысырдағы «Әл-Мәймәнә» баспа үйінде һижра жыл санауы бойынша 1320 жылы басылып шыққан.

Бұл кітапта тұқымдар, дәндер және басқа да тағамдардың дәрілік қолданылуы мен қоректік құндылығы сипатталады. Еңбек Мұхаммед ибн Әбу әл-Ғайс әл-Камаранидің «*Шифа әл-әжсәм*» және Субунридің «*Китаб ар-Рахма*» атты еңбектеріне негізделген.



Имам Бурһан әл-Дин әз-Зәрнужи (Имам برهان الدين الزنجوري) (туған және қайтыс болған уақыты белгісіз, VII-XIII ғасырда өмір сүрген). Бурһан әз-Зәрнужи Түркістан аймағындағы Оксыз өзенінің бойындағы Зәрнужи деген жерде дүниеге келген. «*Шарх әл-Тәълим әл-Мутаъаллим* – شرح تعليم المتعلم» «*Тәфһим әл-Мутафәһһим – تفهيم المتفهم*». Ішіндегі шархының шарихы: Ибн Исмаил. Бұл шарх һижра жыл санауы бойынша 996 жылы аяқталған. Һамишіндегі «*Тәфһим әл-Мутафәһһим*» деген түсіндірменің шарихы Исмаил бин Осман бин Әби Бәкір бин Юсуф (إسماعيل بن عثمان بن أبي بكر بن يوسف) (Бн Аби Бкр بن يوسف) Қазақ қаласындағы «Каримия» баспа үйінде һижра жыл санауы

бойынша 1323 (1907) жылы басылып шыққан. 128 беттен тұрады.



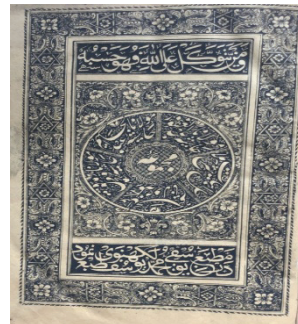
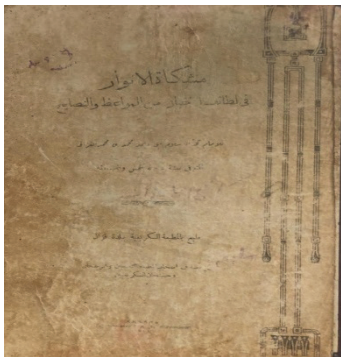
Бұл еңбек білім алудың әдебі мен маңызын, ұстазбен қарым-қатынас, білімнің қайнар көздері, ниет, табандылық, ұстаз тандау, уақытты тиімді пайдалану, рухани тәрбие сынды тақырыптарды қамтиды. Түркі-мұсылман медреселерінде ғасырлар бойы оқытылып келген. Бұл кітаптың бір нұсқасы Ұлттық кітапхананың сирек кітаптар қорында бар.

Әли әл-Қари (القاري علي) «*Шарх әл-Фикһ әл-Әқбар ли Әли әл-Қари* – شرح الفقه الأكبر لعلي القاري» (المسمى بمنح الروض الأزهر) Екінші басылым. Қазан қаласындағы «әл-Кәримия» баспа үйінде һижра жыл санауы бойынша 1322 (1904) жылы басылып шыққан. 292 беттен тұрады. Әли әл-Қаридің түсіндірмесі кітаптың 110-бетіне дейін берілген. 111-беттен бастап «*Мәсәил әл-Муләхәкқат фи әл-иътиқадият* في المسائل الملحقات في الاعتقادات» тақырыбымен жалғасады.

Кітап Петербург цензурасы тарапынан рұқсат етілген. «*Әл-Фикһ әл-Әқбар*» – الفقه الأكبر – Имам Әбу Ханифаның (p.a.) ақида мәселелеріне арналған қысқа трактаты. Ислам сеніміндегі ең маңызды мәселелер – Алланың сипаттары, тағдыр,

иман, Пайғамбарлар, үлкен күнә, Құран-ның сипаттары, ахирет т.б. қамтылған.

цензурасынан өткен, Қазанда басылып шыққан.



Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали (нижра жыл санауы бойынша 505 жылы қайтыс болған) «**مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار من المواعظ والنصائح**» «**Мишкәт әл-әнүар фи латаиф әл-ахбар мин әл-мәуәз уә әл-нәсәиһ**». Авторы:.. Қазан қаласында «әл-Кәримиә» баспа үйінде 1911 жылы басылып шыққан. 431 беттен, 48 баптан тұрады.

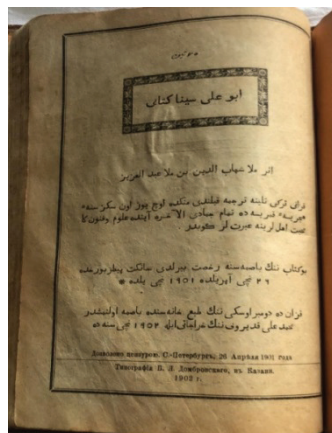
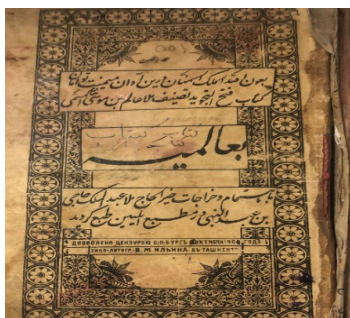
Бұл еңбек ислам дініндегі уағыздар мен насихаттарға арналған. Онда хадистер мен даналық сөздер жинақталып, оқырманға рухани тәрбие мен моральдық құндылықтарды жеткізу мақсат етілген.

Бір кітаптың ішінде шағын он екі кітапша біріктірілген. Кітаптар араб, көне түркі тілдерінде (араб әріптерімен) жазылған. Кітаптар Санкт Петербург

Сол кітаптардың бірі «**اصباح المصباح**» (Исбах әл-Мисбах). Бұл еңбек – Абу ан-Нақиб ат-Тунтари есімді ғалымның «**Шарх әл-Ақайд**» атты еңбегіне жазған түсіндірмесі немесе хашиясы болып табылады. Бұл еңбек ислам сенім негіздері мен ақида мәселелерін түсіндіруге арналған. Автор өз еңбегінде сопылық және теологиялық тұрғыдан терең талдаулар жүргізіп, сенім мәселелерін жан-жақты қарастырады.

«**Мәжмуә: Хашия мәүләнә Абдул-Халим / Хашия мәүләнә Абдуль-Ғафур / Халлә шәрх Әбият / Хашия мәүләнә Нұр Мұхаммад ылях хашия Абдул-Ғафур / Такмилә мәүләнә Абдуль Хаким** **مجموعة: عبد الغفور / حاشية- حاشية مولانا عبد الغفور / حل شرح أبيات / حاشية مولانا نور محمد علي حاشية تكملة مولانا عبد الحكيم** .





Үндістанның Ләкнәу қаласында Мухаммад Юсуф баспа үйінде басылған, жиырма жыл санауы бойынша 3131 жылдар шамасы болуы мүмкін. «مجموعة» (жинақ) ішіндегі еңбектер – классикалық ислам ғылымындағы оқу мәтіндеріне жазылған түсіндірмелер (حاشية/хашия). Бұл еңбектер фикһ, ақида, логика, сарф-наху, сопылық және поэтика сияқты пәндерге арналған. Кітаптың бір нұсқасы «Ғылым ордасы» РМК Орталық ғылыми кітапханасы, Сирек кітаптар бөлімінде сақтаулы.

Әл-Алим ибн Муса Жалми (الجاملي) «فتح – (العالم بن موسى) «Фатх ат-тажуид» 1904 жылы Ташкент қаласында, В. М. Ильин типографиясында басылып шыққан. Тілі: Осман түрікшесіне ұқсас көне шағатай яғни ортаазиялық түркі жазуы (араб жазуымен жазылған). Бұл еңбек – қазақ және жалпы түркі халықтарының Құран оқу дәстүрі мен ислам білімін үйрену жүйесінің бай тарихын дәлелдейтін айғақ.

Зерттеушілер мен тіл мамандары үшін шағатай тілін зерттеу, ислам филологиясы, араб графикасындағы түркі жазбаларын тану сияқты бағыттарда таптырмас дереккөз. Қазіргі кезде осындай кітаптар зерттеліп, талдамалы түсіндірмесі жасалса, рухани және тарихи білімге үлкен үлес болар еді.

Мулла Шихад әд-Дин бин Мулла Абдулазиз (- ملا شهاب الدين بن ملا عبد العزيز) түркі тіліне аударған аудармашы. «Абу Али Сина Китабы» – «أبو علي سينا كتابي». Кітап 1902 жылы Қазан қаласындағы Императорлық типографияда жарық көрген.



Ішінде парсы, араб, көне түркі тілдерінде жазылған құнды кітаптар жинағы. 1901 жылы Қазанда басылып шыққан Әбу Әли Сина кітабы. Кітапты түрік тіліне аударған Шихад әд-Дин бин мулла Абд әл-Әзиз. «Сиражу әл-Кулуб тәржумесі». Аударған Мухаммад Әмин ибн әл-Хаж Абдулла әл-Йәкуби



Қорытынды

Ерімбет Аймырзақұлы – Қазақ халқының рухани және ғылыми-ағартушылық, діни-рухани тарихындағы маңызды тұлғалардың бірі. Ол діни және зайырлы білім беруді ұштастырып, өз заманының білімді тұлғаларының қатарынан көріне білді. Кеңестік кезеңдегі саяси қиындықтарға қарамастан, ол ағартушылық жолын жалғастырып, ұрпақ тәрбиесіне өзіндік үлес қосқан. Оның еңбектері мен бізге жеткен мұрасы – Қазақ халқының мәдени-рухани дамуының ажырамас бөлігі.

Ермұхаммед Аймырзақұлы (Ерімбет Аймырзақұлы) – Қазақ даласындағы рухани-ағартушылық қызметті өмірінің өзегіне айналдырған тарихи тұлғаларымыздың бірі. Оның өмір жолы мен қызметі – халықтың діни сауатын арттырып қана қоймай, ғылыми біліммен ұштастыра отырып жаңа буынның дүниетанымын қалыптастыруға бағытталғандығын алдағы уақытта да ғылыми тұрғыдан дәйек-

теу қажет болады. Ерімбет Аймырзақұлының діни білімді терең меңгеруі, Меккеге қажылық сапары, кеңестік кезеңдегі саяси қиындықтарға қарамастан ағартушылық қызметін жалғастыруы – оның табандылығы мен парасаттылығының айқын көрінісі. Оның жеке кітап қорындағы араб, парсы және көне түркі тілдеріндегі бірегей басылым кітаптар бүгінде Ерімбет Аймырзақұлының әулетінің ғана емес, күллі халқымыздың асыл мұрасына айналып отыр. Мақалада талға түскен бірегей кітаптардың ғылыми-танымдық арасында ислам философиясы, фикһ, ақида, медицина және астрономия бағытындағы кітаптар қазіргі зерттеушілерге бабалар мұрасын ғылыми тұрғыдан зерттеуге мүмкіндік береді. Осы мақалада біз қысқаша Ерімбет Аймырзақұлының өмірі мен ағартушылық мұрасын мүмкіндігінше жүйелі түрде сараланып, оның жеке қорындағы бірегей кітаптарды заманауи ғылыми-танымдық маңыздылығы айқындауға талпыныс жасадық. Осы орайда айта кететейін бір мәселе осы мақалада талқыға түскен Ерімбет Аймырзақұлының қолданған кітаптарының бір бөлігі ғана. Бұл бағыттағы ғылыми ізденістер алдағы уақытта да өз жалғасын табады деген сенемдеміз. Мақала соңында Ерімбет Аймырзақұлының әулетіне, текті тұлғаның артында қалған барлық ұрпақтарына осы мақаланы жазуға қолдау жасап бірегей кітаптарды зерттеу мақсатында бізге бергені үшін шынайы ризашылығымызды, алғысымызды білдіреміз.

Әдебиеттер тізімі

1. Самарқандид, Әбу Ләйс. *Китаб Тәнбиһ әл-Ғафилин*. Мысыр: Әл-Мәймәнә баспасы, 1323 h.
2. Әл-Әзрақ, Ибраһим бин Абду әр-Рахман. *Китаб Тәхил әл-Мәнәфиъ фи әт-Тибб*. Мысыр: Әл-Мәймәнә, 1320 h.
3. Әл-Зәрнужи, Бурһан әд-Дин. *Таълим әл-Мутаъаллим*. Қазан: Каримия, 1323 h.
4. Әли әл-Қари. *Шарх әл-Фиқһ әл-Әкбар*. Қазан: Каримия, 1322 h.
5. Әл-Ғазали, Әбу Хамид. *Мишкәт әл-Әнвар*. Қазан: Каримия, 1911.
6. Жалми, Ибн Муса. *Фатх ат-Таджуд*. Ташкент: В.М. Ильин типографиясы, 1904.
7. Әбу Әли Сина. *Сирадж әл-Қулуб*. Қазан, 1901.
8. Жеке әңгімелер, естеліктер, жергілікті архив құжаттары (Жаңақорған аудандық архиві).
9. Қолжазбалар қоры – Қазақстан Республикасының Ұлттық кітапханасы.

MAZMҮНЫ / CONTENTS / المحتويات

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР
بحوث في الدراسات الإسلامية
RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

- Т. Аманқұл, Р. Ерімбет. Ислам шариғаты бойынша ағза донорлығы:
Фикһтық талдау және этикалық мәселелері 5
T.Amankul, R.Erimbet. Organ Donation in Islamic Sharia: a Jurisprudential
Analysis and Ethical Issues
د.أمانكول تيمور، يريمبت رمضان - التبرع بالأعضاء في الشريعة الإسلامية: تحليل فقهي والقضايا الأخلاقية
- Н. Анарбаев, И. Лиров. Әділдік принципі және оның мүліктік қатынастар
саласында Ханафи мазхабы призмасы арқылы іске асырылуы 17
N. Anarbayev, I. Lirov. The principle of justice and its practical implementation
in the sphere of property relations through the prism of the hanafi madhhab
ن. أنارباييف، إ. ليروف - مبدأ العدالة وتطبيقه العملي في مجال العلاقات المالية من منظور المذهب الحنفي
- С.Машали. Құран Кәрімнің мағыналарының аудармасы 35
S.Mashaly. Translation of the meanings of the Holy Quran
أ.د. صابر السيد مشالي - ترجمة معاني القرآن الكريم
- Ж. Сандыбаев. Әбу Хамид әл-Ғазалидің іліміндегі «Ақыл» мен «Кәшф»
мәселесі 49
The issue of “Reason” and “Kashf” in Abu Hamid al-Ghazali’s teachings
سانديباييف جالغاس سادو اخاسوفيتش - قضية «العقل» و«الكشف» في فلسفة أبو حامد الغزالي
- С.Сейтбеков. Мұхаммед пайғамбардың дүние салуына қатысты деректерге
ғылыми талдау 59
S. Seitbekov. Scientific Analysis of data Related to the Birth of the Prophet
Muhammad (saw)
إسماعيل سيتبكوف - تحليل علمي للروايات المتعلقة بوفاة النبي محمد (ﷺ)
- Р.Мухитдинов, С.Жұмағали. Истихсан – исламтанудың зерттеу әдісі ретінде 67
R.Mukhitdinov, S.Zhumagali. Istihsan – as a source of islamic studies
د. رشيد محي الدينوف، جمعة علي ساباربيك - الاستحسان باعتباره مصدرًا من مصادر الدراسات الإسلامية
- А. Жамашев, Б. Қалибек, Мешіт имамы және оның қоғамның тұрақтылығы
мен дамуындағы ықпалы 79
A. Zhamashev, B. Kalibek. The mosque imam and his influence on the stability and
development of society
ا. جاماشيف، ب. كالبييك - إمام المسجد وتأثيره على استقرار المجتمع وتنميته

- О.Баймұратов. Ислами гармония негізде этносты сақтап, кешенді дамытудың ғылыми заңын ашу..... 90
U.Baimuratov. Discovering a Comprehensive scientific Law for preserving ethnos Identity and Achieving Development Based on Islamic Harmony
أوراز Баймуратов - اكتشاف قانون علمي شامل للحفاظ على الهوية العرقية وتتميتها بناءً على التناغم الإسلامي

ДИНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР بحوث في علوم الأديان RESEARCH IN RELIGIOUS STUDIES

- A. Мусағұлова. Қазақстандағы кеңес дәуіріндегі діни, тарихи ескерткіштердің тағдыры 101
A. Musagulova The Fate of Religious and Historical Monuments in Kazakhstan During the Soviet Era
أ. موساجولوفا - مصير المعالم الدينية والتاريخية في كازاخستان خلال الحقبة السوفيتية
M. Махмет, Қ. Ержан, С. Ершахин Ақыт үлімжіұлының «Ақырет» ұғымына қатысты теологиялық көзқарасы 113
M. Mahmet, K. Yerzhan, S. Ershahin. Theological views of Akyt ulimzhiuly on the concept of the «Afterlife»
م. محمود، ق. إيرجان، س. إيرشاهين - آراء أقيط أوليمجي أولي اللاهوتية حول مفهوم الحياة الآخرة
O. Самет, Б. Амиреев. Осман халифаты және діни толеранттылық 124
O. Samet, B. Amireev. The Ottoman caliphate and religious tolerance
أ. صامت، ب. أميريف - الخلافة العثمانية والتسامح الديني
Ә. Құранбек, М. Жумағалиева. Мұхаммед Иқбалдың діни дүниетанымындағы адам мәселесі 133
Quranbek Asset, Zhumagaliyeva Meiramgul. The Concept Human in The Religious Worldview of Muhammad Iqbal
د. قُورَانْبِيْكَ اَسِيْيت، جُماْغَالِيْيفَا مِيْراْمْجُل - قَضِيَّةُ الْإِنْسَان فِي الرُّؤْيَةِ الدِّيْنِيَّةِ لِمُحَمَّدٍ إِبْقَال

ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ САЛАСЫНДАҒЫ ЗЕРТТЕУЛЕР بحوث في اللغة والأدب RESEARCH IN LANGUAGE AND LITERATURE

- A.Е. Әбубәкірова. Қасиетті мәтіндер тарихындағы тілдік қақтығыс көрінісіне дискурсивті талдау 149
A. Abubakirova. Discursive Analysis of Language Conflicts in the History of Sacred Texts
أبو بكر وفا أرايلىم - التَّحْلِيلُ الْخَطَابِيُّ لِتَجَلِّيَّاتِ الصِّرَاعَاتِ اللُّغَوِيَّةِ فِي تَارِيخِ النُّصُوصِ الْمُقَدَّسَةِ

- A.Тайыл. Пайғамбардың (с.ғ.с.) мұсылман еместерді исламға шақырудағы шешендігі 162
A.Tayel. The Eloquence of the Prophet (PBUH) in Inviting non-Muslims to Islam
د. عوض محمد عوض طایل - بلاغة النبي في دعوته غير المسلمين إلى الإسلام

ҚОЛЖАЗБА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР
بحوث في علم المخطوطات والمصادر
MANUSCRIPT AND ARCHITECTURAL STUDIES

- Омарбекова Ж. Ермұхаммед Аймырзаұлының дін ағартушылық қызметі және оның мұраға қалған ислами кітаптарының қоры 185
Omarbekova Zh. The religious educational activities of Yermukhammed Aymyrzauly and his legacy of islamic literature
عمر بيكوف جولدوز - النشاط التنويري الديني لإرمحمد أيمرزاولي وإرثه من الكتب الإسلامية



<https://journal.nmu.edu.kz/>