

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ
Ғылыми журнал

بحوث في الدراسات الإسلامية
مجلة علمية

Research in Islamic Studies
Scientific journal



<https://journal.nmu.edu.kz/>

ISSN 3005-9089

№2 (06) 2025

ISSN 3005-9089



Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениті университеті

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك

Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

Ғылыми журнал

بحوث في الدراسات الإسلامية
مجلة علمية

Research in Islamic Studies
Scientific journal

№2 (06) 2025

Almaty, 2025

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ
Ғылыми журналы

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

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

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Док. Н.Тағанұлы (Қазақстан);
Док., проф. Ахмед Хусейн Мухаммад Ибраһим
(Мысыр);
Док. Ершат Оңғар (Қазақстан);
Док., проф. Мунзир Каһф (АҚШ);
Док., проф. Хайрунас Ражаб (Индонезия);
Док., проф. Русли бинт Хассан (Малайзия)
Док., проф. Ато Ас-Сынбати (Мысыр);
Док., проф. Р.Мухаметшин (Ресей);
Док., проф. Сейфеттин Ершахин (Түркия);
Док., проф. У.Гафуров (Өзбекстан);
Док., проф. Айтмамат Кариев (Қырғызстан)
Док., проф. К.Затов (Қазақстан);
Док., асс. проф. А.Әділбаев (Қазақстан);
Док., асс. проф. Р.Мухитдинов (Қазақстан)
Док. Д.Сикымбаева (Қазақстан);
Док. Д.Капасова (Қазақстан);
Док., кау.проф. М. Ризк Шайр (Түркия)

ЖАУАПТЫ РЕДАКТОРЛАР:

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

ҒЫЛЫМИ РЕДАКТОРЛАР:

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

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ:

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 №06

Басуға 27.07.2025 жылы қол қойылды.
Пішімі 70x90 1/16. Көлемі 14 б.т.
Офсеттің қағаз, сандық басылым.
Тапсырыс № 0006. Таралымы 300 дана.
Бағасы келісімді.
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті универси-
тетінің «Нұр-Мұбарак» баспасы.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 73
«Нұр-Мұбарак» баспасында басылды.

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES
Scientific journal

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

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

EDITORIAL BOARDS:

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

EXECUTIVE SECRETARIES:

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

EDITORS:

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

TECHNICAL SECRETARY:

Ainur Qanatki (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 №06

The publication was signed on 27.03.2025.
Format 70x90 1/16. The size is 14 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

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

رقم الشهادة KZ45VPY00077789
مجلة ربع سنوية
تصدر باللغات القازاقية والعربية والإنجليزية والروسية.

مجلس التحرير:

أ.د./ نوروزباي جاحي تغان أولي (كازاخستان)
أ.د./ أحمد حسين محمد إبراهيم (مصر)
أ.د/ إرشات أونغار (كازاخستان)
أ.د/ منذر حقف (الولايات المتحدة الأمريكية)
أ.د./ خير الناس رجب (التونسي)
أ.د/ رسني بنت حسن (ماليزيا)
أ.د/ عطا الشنيطي (مصر)
أ.د/ محمد شين (روسيا)
أ.د/ سيف الدين ارشمين (تركيا)
أ.د/ أويجون جافوروف (اوزبكستان)
أ.د/ أسمتات كاريف (قيرغيزيا)
أ.د/ خيرات زاتوف (كازاخستان)
أ.م.د/ علاء أدليبايف (كازاخستان)
أ.م.د/ محي الدينوف (كازاخستان)
د. داريجا سيقيمبايفا (كازاخستان)
د. داريجا كاباسوفا (كازاخستان)
د. محمد رزق شعير (تركيا)

هيئة التحرير:

د. / إختيار البتوري (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)

المدقق اللغوي:

جولميرا أبرايقيزي (كازاخستان)
التصميم:
كوجيخوف 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

№06

تم التوقيع على المنشور بتاريخ 27-03-2025
تنسيق 70x90 1/16. الحجم 14 قطعة. ورق
الأوفست. طبعة رقمية
طلب رقم 0005. التوزيع 300 نسخة
دار نور مبارك للنشر التابعة للجامعة المصرية للثقافة
الإسلامية نور مبارك
73، شارع الفارابي، الماتي، 050016
طبع في دار نش «نور مبارك»

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

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

بحوث في الدراسات الإسلامية

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

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

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

ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

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

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15

<https://orcid.org/0009-0006-8819-2693>

e-mail: a.k.izbair@gmail.com

ИСЛАМНЫҢ ӨРКЕНИЕТТІК ӨЗЕГІ МЕН РУХЫ

Избайыров Асылбек Кәрімұлы

Тарих ғылымдарының докторы,

Алматы қ., Қазақстан

الجوهر الحضاري وروح الإسلام

إزبايروف أسيلىك كريموفيتش

الدكتور في العلوم التاريخية

ألماني، كازاخستان

THE CIVILIZATIONAL CORE AND SPIRIT OF ISLAM

Izbairov Assylbek Karimovich

Doctor of Historical Sciences,

Almaty, Kazakhstan

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ЯДРО И ДУХ ИСЛАМА

Избаиров Асылбек Каримович

Доктор исторических наук,

г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада ислам дінінің бастапқы мәні мен тұрақтылығы, оның мұсылман қоғамының саяси, құқықтық және мәдени құрылымдарына тигізген ықпалы талданады. Зерттеуде өмірдің құқықтық және рухани аспектілерін қамтитын іргелі нормативтік жүйе ретінде шариғаттың маңыздылығына назар аударылады. Шариғат мақсаттары мен жеке тұлғаның рухани тазару жолдары бейнеленген «Мақасид әш-шариғат», «Тазкият әл-нәфс» сияқты түйінді ұғымдар талқыланады. Ислам діні мұсылман әлемінің өркениеттік үлгілерінің қалыптасуына елеулі ықпал еткен жан-жақты әлеуметтік-мәдени және құқықтық жүйе ретінде сипатталады.

Түйін сөздер: ислам, шариғат, құқық, мемлекет, өркениет.

الملخص: تتناول هذه المقالة تحليل استقرار النواة الأصلية للإسلام وتأثيرها على البنى السياسية والقانونية والثقافية للمجتمعات الإسلامية. تركز الدراسة على أهمية الشريعة الإسلامية كنظام معياري أساسي يغطي الجوانب القانونية والروحية للحياة. ويتم مناقشة مفاهيم أساسية مثل مقاصد الشريعة

وتركيزية النفس، والتي تعكس أهداف الشريعة وسبل التطهير الروحي للفرد. ويخلص المؤلف إلى أن الإسلام يعمل كنظام اجتماعي وثقافي وقانوني شامل له تأثير كبير على تشكيل النماذج الحضارية في العالم الإسلامي.
الكلمات المفتاحية: الإسلام، الشريعة، القانون، الدولة، الحضارة.

Annotation. The article explores the resilience of the core principles of Islam and their impact on the political, legal, and cultural frameworks of Muslim societies. It emphasizes the role of Sharia as a comprehensive normative system that encompasses both legal and spiritual dimensions. The study focuses on key concepts such as Maqasid al-Sharia (objectives of Islamic law) and Tazkiyat al-Nafs (spiritual purification), highlighting their significance in shaping individual conduct and state governance. The authors conclude that Islam functions as an all-encompassing socio-cultural and legal system, deeply influencing the development of civilizational paradigms across the Muslim world.

Key words: islam, sharia, law, state, civilization.

Аннотация. Статья посвящена анализу устойчивости первоначального ядра ислама и его влияния на политико-правовые и культурные структуры мусульманских обществ. Исследование акцентирует внимание на значении шариата как фундаментальной нормативной системы, охватывающей как юридические, так и духовные аспекты жизни. Рассматриваются ключевые концепции, такие как *Макасид аш-Шариа* и *Тазкият ан-нафс*, отражающие цели шариата и пути духовного очищения личности. Автор делает вывод о том, что ислам функционирует как всеохватная социокультурная и правовая система, оказывающая значительное влияние на формирование цивилизационных моделей мусульманского мира.

Ключевые слова: ислам, шариат, право, государство, цивилизация.

СОДЕРЖАНИЕ

Исходя из специфики ислама, многие исследователи попытались понять причину необыкновенной устойчивости первоначального ядра ислама (классического ислама), несмотря на все признаки эволюции. Мы попытаемся по-своему объяснить этот феномен.

Как показывает исследования большинства экспертов, в частности работы известного ученого Б.С. Ерасова, «в процессе развития ислама не было резких трансформаций, и принципы интеграции, выдвинутые Мухаммадом в Медине, послужили, хотя и в развернутом и разработанном

виде, основой стабилизации мусульманского общества на протяжении последующих тринадцати столетий». Пытаясь понять причины этой устойчивости, У. Уотт правильно указывает, что «дело не только в стараниях улемов или в догматике как таковой, а в том, что сами социальные отношения постоянно воспроизводили это первоначальное ядро, вокруг которого сплетались изоощреннные богословские концепции».

Думается, что постоянное обращение к традициям времен Пророка Мухаммада является социальным стабилизирующим стержнем ислама в мусульманских обществах. Воз-

можно, в исламских обществах эта традиция (ядро ислама) при соответствующих условиях воспроизводится автоматически, поскольку это – есть основа и суть ислама.

Основой исламской идеологии стали общепризнанные ценности. Это, прежде всего, принцип «*таухида*» (понятие единобожия в исламе) подразумевающее полную самоотдачу человека Аллаху и полное доверие ему (*Тасман аль-мар'затихи ли-ллах*) (*Таухид аль-убудийа или таухид аль-'ибада*).

Задачей многих исламских теоретиков (улемов) являлось сохранение единства и целостности существующей политической системы (поэтому в исламе особо осуждалась «фитна» – хаос и смута), понятий «порядок» и «законность» при опоре на неизменные фундаментальные каноны ислама, принципы – «*усул*» и «*асл*» (что в переводе означает «основа» или «фундамент»). Основой консервативного подхода в исламе стало применение методов «пути праведных предков» в догматике, что означало опору на ранние традиции и законоположения ислама, принятые методом «*иджма*» (консенсус), общим мнением первых сахабов ислама (*ас-салах аль-умма*), и при определении правил *иджитхада* – безусловное предпочтение текста Корана и хадисов (*насс*), т. е. за отказ от аллегорического толкования Корана, при строгом соблюдении норм шариата.

Но если природу возникновения ислама обозначим, как у теологов, актом божественного проявления «откровений», то его последующая эволюция

и развитие, как пишет Б.С. Ерасов, «становится процессом саморазвертывания». При этом, история неизбежно «следует в обозе» саморазвития религии, проявляющей свои изначальные потенциалы». Б.С. Ерасов, объясняя систему взаимосвязи религии и цивилизации, за первым признает создание «поля духовной напряженности» – основу цивилизационного развития. Данные изменения внутри системы социолог П. Штомпка назвал термином «морфогенезис».

Исходя из этого, возникает вопрос, который ставит профессор Б.С. Ерасов: что порождает столь интенсивные попытки фундаменталистов «вернуться» к заветам Пророка?. А также что составило, как формулирует этот вопрос М. Веберской, «дух ислама»? На эти вопросы мы и попытаемся ответить в этой главе.

На начальном этапе постепенного распространения ислама в функционировании исламской политико-правовой системы стал преобладающим и в то же время закономерным механизм кумуляции (накопления активных сил). Исходный арабо-мусульманский субстрат, став основой новой культурной идентичности различных народов, образовал новый «остов» формирующегося культурного ареала, постепенно присоединяя к себе структурно самостоятельные единицы. Эти процессы в разных регионах происходили неодинаково, где-то имело место насильственное включение, в других случаях – культурное и цивилизационное воздействие (второму во многом способствовали положения ханафитского мазхаба). Во многих ме-

стах традиционного распространения ислама проникновение более высокой исламской цивилизации способствовало тому, что при вытеснении менее совершенных форм культуры более развитыми, народам в своем историческом развитии удавалось миновать определенные эпохи развития, т. е. срабатывал «закон культурной доминанты» (С.Э. Сервис, Д. Каплан, Р. Карнейро, Дж. Ленски). Однако, как показывает практика, этот процесс, аккумулирующий культуры по принципу соборности в едином политико-правовом культурном поле, стихийно, в своем развитии непредсказуем и может развиваться в едином организме и цикле до утраты «интегративных возможностей самого механизма кумуляции». Достигнув пика развития, как пишет российский философ И.В. Кондаков, «начинается неуклонный распад социокультурной целостности на всех уровнях ее самоорганизации и семантики, и кумуляция, как механизм самоорганизации культуры, сменяется дивергенцией, регулятивным механизмом, столь же тотальным и универсальным, но противоположным по своей непрерывности и смыслу». Идет распад единой системы на отдельные общности. Это обстоятельство объясняется тем, что внутренняя консолидация исламского мира осталась незавершенной, в исламе не возник институт централизованного узаконивания догматов, таких, например, как в христианстве Вселенские соборы и, соответственно, по многим политико-правовым вопросам не было выработано единого законодательно-го принципа функционирования.

Как известно, степень правопонимания мусульман в основе своей отлично от западного понимания. Мусульманское право не является самостоятельной отраслью науки, так как является проявлением одной из сторон мусульманской религии.

Шариат, как известно, включает в себя более широкое понимание ислама как религиозно-юридической системы, состоящей из двух частей: теологии, или принципов веры (*акида*), и права (*фикх*). В своей основе шариат не исключает постановки вопроса о существовании мусульманского права, как отдельного юридического феномена. Фикх, или мусульманское право, делится на две части: первая указывает мусульманину, какой должна быть его линия поведения по отношению к себе подобным (*муамалат*); вторая предписывает обязательства по отношению к Аллаху (*ибадат*). Эти две части шариата составляют предмет юридической науки в том виде, в каком она практиковалась различными мусульманскими правовыми школами.

Слово «*фикх*» в переводе с арабского языка означает «понимание, знание». Фикх буквально означает верное понимание того, в чем состоит намерение. Подтверждение использования этого слова в подобном значении можно найти в изречении пророка Мухаммада: «Кому Аллах желает добра, тому Он дает правильное понимание религии» (аль-Бухари, Муслим, ат-Тирмизи и др.). Однако в практическом понимании фикх означает науку выведения исламских норм, фетв (богословско-правовые заключения) из

тех основ, которые находятся в главных источниках – Коране и Сунне.

Но в то же время мы не должны забывать, что шариат, являясь системой социально-нормативного регулирования, обладает качеством системности, не разделяя закрепленные в канонических источниках права социальные нормы на правовые и неправовые регуляторы, относящиеся к предмету социологии, как это предлагает известный российский правовед С.С. Алексеев. Непонимание юридической компаративистики, которая исходит из признания разнообразия форм выражения (источников) права (обычай, договор, религия, подчас государство), как закрепленной социальной нормы, которая отнюдь не сводится к деятельности государства, а чаще всего наоборот, обуславливает и определяет ее, препятствует пониманию «внутренней дифференциации исламской правовой системы».

Этатистский подход нормативистов в изучении права, сводящий его лишь к совокупности установленных государством юридических норм, в своей основе неприменим к изучению мусульманского права, как системы социально-правовых норм. Нужно учитывать в изучении исламского права такие понятия, как «правосознание» и «правоотношение» в мусульманском контексте. Ведь в мусульманской истории сложилось так, что в исламском праве нормативное урегулирование того, как должна строиться политическая система, предшествовало самому возникновению государства, и базовые правила регулирования властных отношений исходили из

основного источника права – Корана, причем не только в теоретическом плане, но и в практическом.

В исламе канонический Закон предшествовал государственному строительству, а не наоборот. То есть государство было продуктом, производным, а не самостоятельным источником права. Тогда как закон в традиции западных государственных систем признавался лишь в случае установления его органом политической власти и являлся продуктом (инструментом) органов власти, нормативным актом государственного аппарата. Этот момент отражается еще в Новом Завете, где была высказана постулирующая идея «Кесарю – кесарево», отражающая отдаление христианского религиозного – от политического, что затем будет отражено в четком водоразделе между «церковным» и «мирским». В мусульманской же государственно-правовой модели такого резкого водораздела нет, скорее мы видим, что государственное и общественное буквально пропитано религиозными постулатами, пронизывающими жизнь общества.

Что касается непосредственно связи между мусульманскими духовно-юридическими нормами и государственным строительством, то тут мы обращаемся к термину *Макасид* – (араб. مقاصد) – обозначающему цель или намерение. В традиционном мусульманском праве оно объединяет в себе смыслы – «задачи, замыслы, главные цели, особые смыслы предписаний ислама» – известно под общим названием «*Макасид аш-Шариа*» («Цели шариата»). В его рамках

собраны и кодифицированы основные принципы и цели исламского права, направленные на благо и защиту, как общества в целом, так и отдельной личности.

Выделяются пять основных целей шариата, которые не только играют важную роль в создании справедливого и устойчивого социального порядка, но и в кратком виде формулируют обязанности государства по отношению к своим гражданам, являясь, по сути, образом мусульманского общественного договора – неформального соглашения между властью и обществом, на котором базируется стабильность и легитимность государства:

1. Охрана религии (*Хифз ад-Дин*) – защита и сохранение веры, Это первый и ключевой аспект шариата, обязывающий государство защищать и обеспечивать право и религиозную практику мусульман. Оно реализуется, как через строительство и охрану мечетей, так и через поддержку, защиту и финансирование всех религиозных институтов и практик. С этой же точки зрения действует и охранительная функция государства в отношении общественной морали и нравственности. Также немаловажную роль государство играет в обеспечении свободы вероисповедания – прежде всего для групп зиммиев (людей Писания – христиан, иудеев). Договор с ними является важной частью мусульманской государственной модели.

2. Охрана жизни (*Хифз ан-Нафс*) – защита человеческой жизни. Шариат уделяет большое внимание достижению безопасности и защите жизни как мусульман, так и иноверцев, за-

прещая убийства и проявления агрессии. Сюда же относится и создание эффективных систем здравоохранения и санитарии, которые в средневековый период в мусульманских странах существенно опережали свои европейские аналоги. Для защиты населения действовали специальные полицейские силы, а от внешних угроз его и государство защищает армия, которая делилась на постоянные регулярные силы, часто комплектуемые из купленных рабов (мамлюков, гулямов), и на собираемое по случаю войны ополчение, формируемое, главным образом, племенными структурами, интегрированными в государство.

Существовали и промежуточные варианты, когда регулярная армия комплектовалась за счет прямых отчислений в пользу каждого военнотружущего (всадника), выставляемого от определенного количества хозяйств – военно-ленная система. Податные хозяйственные единицы могли быть отданы во владение воину на праве сбора с них феодального налога, либо были прикреплены к нему указным или общинным порядком.

3. Охрана разума (*Хифз аль-Акль*) – защита разума и интеллекта человека. Это включает запрет на употребление веществ, которые могут негативно повлиять на способность человека принимать решения, таких как алкоголь и наркотики. Также сюда относится и защита общественного мнения от мыслей и действий, оскорбляющих общественную мораль и смущающих разум общины. В каком-то смысле речь идет и о борьбе с разлагающими религию ересями.

4. Охрана потомства (*Хифз ан-Насл*) – защита семьи и потомства. Сюда относятся вопросы брака, воспитания детей и семейных ценностей. В рамках этого направления шариат дает как крайне жесткие предписания по поводу преследования прелюбодеяев, так и едва ли выполнимые условия их наказания (четверо свидетелей, непосредственно заставших прелюбодеяние), наряду с тяжкими последствиями для обвинителей, которые не смогли подтвердить свои заявления о прелюбодеянии.

5. Охрана имущества (*Хифз аль-Маль*) – это защита имущества и права на собственность. Здесь исламское право довольно близко с классическим римским правом. Шариат устанавливает законы, защищающие имущество человека от незаконного присвоения, кражи и мошенничества, за что установлены жесткие нарушения, носящие характер, как исправительный (в отношении преступника), так и назидательный (для общества). Как мы видим, общее направление Макасид аш-Шариа – поддержание гармонии и справедливости в обществе, обеспечение благополучия и предотвращение вреда. Также большую роль играет задекларированное стремление государственной системы, основанной на шариате, к справедливому и устойчивому социальному порядку. Права и обязанности личности, а также система наказаний рассчитаны таким образом, чтобы рассматривать частное и общественное вкупе, не разделяя «публичные» свободы отдельных членов с интересами «общественного блага».

При этом, говоря о шариате, как о правовой и государственной основе мусульманского общества, мы не можем игнорировать и институт *Тазкият уль-нафс*, как личного и общественного духовного совершенствования, существующий параллельно или в глубоком взаимодействии с Макасид аш-Шариа.

Тазкият уль-нафс можно определить, как процесс духовного очищения и совершенствования, который также делится на несколько внутренних уровней или аспектов, охватывающих различные стороны человеческой души и личности. В него входят:

1. Очищение сердца (*Тазкият аль-кальб*), то есть – внутренняя борьба с такими отрицательными качествами и инстинктами, как зависть, гордость, злоба, лицемерие и недовольство судьбой (наблагодарность). Фокусирование морально-религиозных принципов на сердце связано с тем, что оно считается центральным элементом души в исламе, и его очищение – это основа духовной работы над собой. Очищение сердца предполагает развитие любви к Богу, искренности в делах и поминании Бога (зикр).

2. Очищение разума (*Тазкият аль-акль*) – отказ от дурных и греховных мыслей, концентрация на полезных и правдивых (в религиозном смысле) знаниях, избегание излишних или вредных размышлений, поддержание внутренней гармонии и правильного понимания смысла жизни. В исламе разум и мысли также играют важную роль в духовном очищении. Самостоятельная борьба с негативными

мыслями, ненужными сомнениями и ложными убеждениями – часть религиозного долга, которая со стороны общества поддерживается через институт Макасид аш-Шариа.

3. Очищение намерений (*Тазкият аль-нийя*), в форме воспитания искренности и распределения обязанностей и планов по важности в зависимости от того, насколько высоко они оценены религией. В этом, кстати, наблюдается примат общественного блага даже над личной богобоязненностью, выражаемый в стремлении утаивать благие дела и дополнительные поклонения, а также призывах к совершению общественно-полезных дел, более ценных в сравнении с личным религиозным долгом. В целом, в своей основе, *Тазкият аль-нийя* представляет собой убеждение в том, что человек должен искренне стремиться к тому, чтобы все его поступки, будь то поклонение, работа или повседневные дела, совершались ради довольства Аллаха.

4. Очищение поведения (*Тазкият аль-амаль*), как внешнее проявление вышеперечисленного, которое включает в себя избегание запрещённых поступков (*харам*), и совершение дозволенных дел (*халаль*) с благими намерениями.

Более узкое понимание *Тазкият ан-нафс* подразумевает установление контроля над эго и личными желаниями (*нафс*), куда входят, прежде всего, чрезмерные страсти и порочные желания. Оно зиждется на двух основах – подчинении своих желаний воле Аллаха и умение преодолевать негативные стремления своего естества (гнев, похоть, жадность и т.д.).

Механизмом реализации *Тазкият ан-нафс* является поклонение (*ибадат*) и показание (*тауба*). Поклонение опять же, по исламской традиции, подразумевает, как личное и тайное, так и общественное (причем второе – более предпочтительно), совершаемое в группе.

Отметим, что в исламе, поклонение – это главный способ очищения души, и регулярное выполнение актов поклонения помогает сосредоточиться на духовных аспектах жизни и избавиться от влияния мирских привязанностей.

Что касается покаяния, то оно также является важной частью *тазкият уль-нафс*. Тауба помогает человеку очищаться от грехов и и возвращаться к состоянию моральной и душевной чистоты. Покаяние включает осознание ошибок, искреннее раскаяние и стремление больше не повторять эти грехи.

Во взаимодействии с Макасид аш-Шариа, *Тазкият ан-нафс* на уровне государства и общества подразумевает коллективные усилия по созданию справедливого, морального и этически устойчивого общества. В исламской традиции *тазкият ан-нафс* не ограничивается только индивидуальным очищением, но также касается социальной и общественной гармонии. Очищение души включает в себя такие аспекты, как общественная справедливость, моральное воспитание, коллективная ответственность и духовное здоровье на уровне нации.

Их взаимодействие с шариатом происходит по нескольким направлениям, в том числе для создания спра-

ведливого общества, морального воспитания общества, борьбы с преступлениями и грехами, укрепление общей коллективной ответственности за ситуацию в стране и обществе, а также за социальную поддержку (заботу об уязвимых слоях населения). Сюда же также относятся и поддерживание религиозно-моральных правил в торговле (в целом – в экономике), общественной жизни, благотворительность и взаимопомощь.

Взаимодействие Макасид аш-Шариа с Тазкият ан-нафс порождает стремление государства и общества к установлению справедливости (*аль-‘адль*), как основного принципа исламской государственной системы.

Мусульманское право порой uproшенно называют прецедентным, что также указывает на недопонимание соотношения источников права, и места суждения по аналогии (*кыйас*), а также консенсуса ученых (*иджма*), то есть обращения к прецеденту, в общей системе шариатских правовых норм. Так, основной особенностью развития государственно-правовой системы мусульманских государств является то, что их становление начинается с формирования правовой школы. К примеру, официальной государственной правовой доктриной Королевства Саудовской Аравии является ханбалитский мазхаб, и вся государственная структура строится на его основе. Небезынтересно будет отметить то, что «если в европейских странах создание гражданского, уголовного и иных специальных отраслей права предшествовало выделению конституционного права в

самостоятельную отрасль, то в развивающихся странах наблюдается обратное явление», что отражает тот же самый подход – от базовых императивов сакрального характера – к частностям на основе консенсуса. И, как отмечает известный ученый, профессор Б.С. Ерасов, доминирование в исламе Верховного Закона делает его во многом «законнической» (вернее канонической) религией.

В этом случае исламская политико-правовая система отличается своеобразием и выступает в системе, как собственно модель ориентации (доктринальная система ислама, разработанная видными учеными-богословами), так и способ деятельности (политико-правовая система, шариат).

Ислам с правовой точки зрения можно рассматривать как тотальную, всеохватную систему. Рассмотрение ислама, как иерархической системы социально-нормативного регулирования, пожалуй, самый верный теоретико-методологический подход, позволяющий учитывать такие свойственные и признанные исламской уммой понятия, как исламская «культура поведения», «культура межличностных взаимоотношений» и т. д., ведь ислам, как указано выше, выступает как собственно модель ориентации, так и способ деятельности. Соответственно, мы говорим о целостной политико-правовой системе ислама, определяющей характер существования социума, его правовую систему, форму государственного правления, общественные институты и т. д.

В подтверждение вышеуказанного Л. Уайт приводит положение Йо-

зефа Шахта, который пишет, что «ислам оказался комбинацией религии с идеалом государственного устройства и цивилизации». О системном характере ислама писал и другой известный антрополог А. Кребер, один из разработчиков школы «культурной антропологии»: «Действительно, отличительной особенностью арабской культуры было то, что религиозная система оказалось едва ли не единым явлением, вокруг которого позднее сложилась мощная и богатая цивилизация». Далее он, описывая то, как базисная система идей ислама, сформулированных пророком Мухаммадом, стала побудительной системой и послужила доказательством исторического заимствования, делает вывод о том, что изначальные элементы мусульманской культуры, даже после ухода с политической арены арабов, как зачинателей и стимуляторов развития, нашли свое доминантное состояние в неарабских обществах. Широкомасштабное усвоение культурного материала, полноценное развитие самой исламской цивилизации приходится на период возвышения других народностей халифата: персов, сирийцев, египтян и т. д. Здесь он где-то попытался объяснить природу конфигурации культуры посредством заимствования элементов или комплексов культуры. Если в христианстве и других религиозных системах, как указывает Р. Белла, произошла дифференциация религиозной организации от других форм социальной организации, то в исламе наоборот, религиозное видение организации общества остается доминирующим

фактором, влияющим на ход социально-политических процессов.

Таким образом, мы пришли к выводу, что ислам, как религиозная доктрина является всеохватной системой, выполняющей функции нормативного политико-правового регулирования общественных отношений и институтов. Такая всеохватная система влияет на все социально-политические институты и процессы в обществе, определяя векторы их развития и место в целостной картине мира.

Авторы книги «Религия в истории и культуре» под редакцией профессора М.Г. Писманика утверждают, что «ислам оказал наибольшее влияние на все сферы культуры народов Востока», и справедливо заявляют то, что «без учета этого влияния ислама нельзя понять Восток в целом». Определяющее ядро культуры мусульманского Востока обусловили именно религиозные начала ислама, заложенные в идеях Корана и Сунны, а также «специфические и неспецифические» функции ислама в обществе, охватывающие в своей основе все стороны общественно-политической жизни государства, сложившиеся в регионах традиционного распространения ислама обрядами и обычаями «в объемное пространство» (П. Флоренский). Все это и есть феномен, вариации и дивергенции целостной единой исламской культуры, что и предопределяет рассмотрение ислама, как культурной системы в многообразии его форм, обусловленную на сегодняшний день как доисламскими установками (хариджизм, Сасанидский Иран, эллинизм, племенные адаты), так и

факторами дальнейшего исторического развития. Также влияние и роль ислама в обществе строго дифференцированы по категории взаимодействия и взаимовлияния локальных и доминантных комплексов культур («принцип культурной иерархии»). В то же время эта многоформенная вариация исламской политико-правовой культуры дает возможность производить дифференциацию исламской культуры, как живой системы, «творчески» вобравшей в себя элементы других этнокультурных ценностей.

Определение понятия «всеохватность» предполагает рассматривать ислам, прежде всего, как доминантную систему, как императивный феномен, определяющий правила поведения мусульманина и всю социально-политическую и правовую структуру общества и государства. Но, в то же время, ислам выступает и как система, регулирующая все социально-политические отношения людей, включая дивергентные процессы в историческом прошлом. Как следствие,

внутриформенные вариации в исламе так многообразны, что проявляются в различных неспецифических тенденциях и процессах. Эта проблема особенно остро встала вследствие последних событий, связанных с активизацией «политического ислама» и проблемой международного терроризма и религиозного экстремизма.

Итак, мы видим, что устойчивость первоначального ядра ислама, несмотря на все признаки эволюции, базировалась на определяющей доктрине религиозного начала, заложенного в Коране и Сунне, и это есть по Веберу «дух ислама»: это постоянное воспроизводство первоначального ядра ислама, позволявшее периодически репродуцировать базовые основы религии и мировоззрения членов общества, преодолевая естественную энтропию и деформацию, накапливаемую по ходу диффузионных и трансформационных процессов при взаимодействии с другими системами и факторами – временными, политическими, социальными, техническими и прочими.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ерасов Б.С. Структура и динамика исламского универсализма // Вопросы философии. – 1973. – № 3. – С. 149-155.
2. Программа по изучению шариатских наук. Раздел: Основы исламского вероучения (усус аль-акида). Материал подготовлен научной комиссией Института имамов и проповедников Министерства по делам Ислама, вакфов, призыва и ориентации Королевства Саудовской Аравии. Пер. и публикация: Российский Фонд «Ибрагим бин Абдулазиз аль-Ибрагим» / Пер. раздела к.ф.н. В.А. Нирша. 3-е издание. – М., 1999. – С. 16-32.
3. Кирабаев Н.С. Теория государства в мусульманском правоведении // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988. – С. 40-41.
4. Философское наследие мусульманского мира и современная идеологическая борьба (Научно-аналитический обзор). – М., 1987. – С. 16.
5. Брасов Б.С. Религия и цивилизация в системах взаимной детерминации // Культура и религия: линии сопряжения. – М., 1994. – С. 17.

6. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. – М., 1996. – С. 78-81.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Политика как признание и профессия // Избранные произведения. – М., 1990. Вебер М. Образ общества // Избранные произведения. – М., 1994.
8. Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. – СПб., 1998.
9. Кодаков И.В. Архетипы русской культуры // ОНС. – №1. – 1999. – С. 159-173.
10. Давид Р. Основные правовые системы современности. – М., 1988. – С. 382.
11. Саидов А.Х. Сравнительное правоведение и юридическая география мира. – М., 1993. – С. 112.
12. Алексеев С.С. Право: методологические подходы к исследованию // Вопросы философии. – 1983. – №3. – С. 119. См., например: Алексеев С.С. Проблемы теории права. – Свердловск, 1972. – Т. 1-2.
13. Валеев Д.Ж. Проблемы происхождения права в свете принципа историзма // Принцип историзма в науке. – Уфа, 1985. – С. 142.
14. Баишев Ж. Общие принципы исламского права: теория доказательства и система наказания. – Алматы, 1996. – С. 5-6.
15. Энтин. Л.М. Политическая система развивающихся стран. – М., 1978. – С. 287.
16. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. – М., 1990. – С. 47.
17. Давид Р. Основные правовые системы современности. – М., 1988. – С. 383.
18. Уайт Л. Государство-церковь: его формы и функции // Антология исследований культуры. – СПб., 1997. – Т.1. Интерпретация культуры. – С. 288, 116.
19. Кребер А. Конфигурация развития культуры // Антология исследований культуры. – СПб., 1997. – Т.1. Интерпретация культуры. – С. 476.
20. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество. Ч. II. – М.: Наука, 1994. – С. 129.
21. Религия в истории и культуре / Под ред. проф. М.Г. Писманика. Москва, издательство «Культура и спорт» / ЮНИТИ, 1998, 429.
22. Религия как феномен культуры. – Пушино, 1994. – С. 7.
23. Boland B.J. The struggle of Islam in modern Indonesia. – The Hague: Nijhoff, 1977. – VIII. – 283 p. Bibliogr.: p. 219-220.
24. Watt W.M. Islamic political Thought. The basic concepts. – Edinburg: Edinburg univ. press, 1968. – XI. 186.

REFERENCES

1. Erasov B.S. Struktura i dinamika islamskogo universalizma // Voprosy filosofii. – 1973. – № 3. – С. 149-155.
2. Programma po izucheniju shariatskih nauk. Razdel: Osnovy islamskogo verouchenija (usus al'-akida). Material podgotovlen nauchnoj komissiej Instituta imamov i propovednikov Ministerstva po delam Islama, vakfov, prizyva i orientacii Korolevstva Saudovskoj Aravii. Per. i publikacija: Rossijskij Fond «Ibragim bin Abdulaziz al'-Ibragim» / Per. razdela k.f.n. V.A. Nirsha. 3-e izdanie. – М., 1999. – С. 16-32.

3. Kirabaeв N.S. Teorija gosudarstva v musul'manskom pravovedenii // Klassicheskij islam: tradicionnye nauki i filosofija. – M., 1988. – S. 40-41.
4. Filosofskoe nasledie musul'manskogo mira i sovremennaja ideologicheskaja bor'ba (Nauchno-analiticheskij obzor). – M., 1987. – S. 16.
5. Brasov B. S. Religija i civilizacija v sistemah vzaimnoj determinacii // Kul'tura i religija: linii soprjazhenija. – M., 1994. – S.17.
6. Shtompka P. Sociologija social'nyh izmenenij / Per. s ang. pod red. V.A. Jadova. – M., 1996. – S. 78-81.
7. Veber M. Protestantskaja jetika i duh kapitalizma. Politika kak priznanie i professija // Izbrannye proizvedenija. – M., 1990. Veber M. Obraz obshhestva // Izbrannye proizvedenija. – M., 1994.
8. Zarubina N.N. Sociokul'turnye faktory hozjajstvennogo razvitija: M. Veber i sovremennye teorii modernizacii. – Spb., 1998.
9. Kodakov I.V. Arhetipy russkoj kul'tury // ONS. – №1. – 1999. – S. 159-173.
10. David R. Osnovnye pravovye sistemy sovremennosti. – M., 1988. – S. 382.
11. Saidov A. X. Sravnitel'noe pravovedenie i juridicheskaja geografija mira. – M., 1993. – S. 112.
12. Alekseev S.S. Pravo: metodologicheskie podhody k issledovaniju // Voprosy filosofii. – 1983. – №3. – S. 119. Sm., naprimer: Alekseev S.S. Problemy teorii prava. Sverdlovsk, 1972. – T. 1-2.
13. Valeev D.Zh. Problemy proishozhdenija prava v svete principa istorizma // Princip istorizma v nauke. – Ufa, 1985. – S. 142.
14. Baishev Zh. Obshhie principy islamskogo prava: teorija dokazatel'stva i sistema nakazanija. – Almaty, 1996. – S. 5-6.
15. Jentin L.M. Politicheskaja sistema razvivajushhihsja stran. – M., 1978. – S. 287.
16. Erasov B.S. Kul'tura, religija i civilizacija na Vostoke. – M., 1990. – S. 47.
17. David R. Osnovnye pravovye sistemy sovremennosti. – M., 1988. – S. 383.
18. Uajt L. Gosudarstvo-cerkov': ego formy i funkcii // Antologija issledovanij kul'tury. – SPb., 1997. – T.1. Interpretacija kul'tury. – S. 288, 116.
19. Kreber A. Konfiguracija razvitija kul'tury // Antologija issledovanij kul'tury. SPb., 1997. – T. 1. Interpretacija kul'tury. – S. 476.
20. Bella R. Osnovnye jetapy jevoljucii religii v istorii obshhestva // Religija i obshhestvo. Ch. II. – M.: Nauka, 1994. – S. 129.
21. Pismanik, M.G. (red.). Religija v istorii i kul'ture = Religion in History and Culture: Uchebnik dlja vuzov. — Moskva: Kultura i sport / IUNITI, 1998. — 429 s.
22. Religija kak fenomen kul'tury. – Pushhino, 1994. – S. 7.
23. Boland V.J. The struggle of Islam in modem Indonesia. – The Hague: Nijhoff, 1977. – VIII. – 283 p. Bibliogr.: p. 219-220.
24. Watt W.M. Islamic political Thought. The basic concepts. – Edinburg: Edinburg univ. press. – 1968. – XI. 186.

ХУАЖАГАН-НАҚШБАНДИЯ ІЛІМІНІҢ НЕГІЗДЕРІ

Рахимов Камильжан Рахматович

Тарих ғылымдарының докторы (DSc),
Әбу Райхан әл-Бируни атындағы Шығыстану институты,
Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясы

أسس تعليم الخواجهان-النقشبندية

رحيموف كميلجان رحمتوفيتش

دكتور في العلوم التاريخية (DSc)

معهد الدراسات الشرقية باسم أبي ربحان البيروني

أكاديمية العلوم لجمهورية أوزبكستان

THE FOUNDATIONS OF THE KHWAJAGAN- NAQSHBANDIYYA TEACHING

Rakhimov Kamiljan Rakhmatovich

Doctor of Historical Sciences (DSc),
Abu Rayhan Beruni Institute of Oriental Studies,
Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan

ОСНОВЫ УЧЕНИЯ Х^ВАДЖАГАН-НАҚШБАНДИЙА

Рахимов Камильджан Рахматович

доктор исторических наук (DSc),
Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни,
Академии наук Республики Узбекистан

Аңдатпа. XII ғасырда Хуажа Абдулхалик Гиждувани негізін қалаған хуажаган-нақшбандия тариқатының ілімі оның ізбасарлары арқылы жетілдіріліп, жетінші пірі – Хуажа Бахоуддин Нақшбанд дәуірінде толық қалыптасып, сопылық тарихында пайда болған ең дамыған әрі озық ілімдердің бірі саналады. Бұл ілім үш негізге сүйенеді: 1) шарифат пен сүннет, 2) үнсіз зікір (зікр-и хафи), 3) он бір «тамшы» (рашха): хуш дар

дам, назар бар қадам, сафар дар ватан, хилват дар анджуман, ядкард, базгашт, нигах-дашт, яддашт, вукуф-и замани, вукуф-и адади және вукуф-и қалби.

Аталған ілім Орталық Азиядағы жаңа және прогрессивті сопылықтың – әлеуметтік белсенді сопылықтың кең таралуына маңызды үлес қосты.

Сонымен қатар тариқаттағы шәкірттерді (мүридтерді) тәрбиелеудің орталықтан-дырылған және жүйелі әдісі оның ішкі тұрақтылығын қамтамасыз етіп, кең әрі жылдам таралуына себеп болды.

Осы мақала авторы ғиджуани мен нақшбанд арасындағы тариқаттың негізін қалаушылардың көзқарастары мен идеяларына сүйене отырып, хуажаган-нақшбандия тариқатының ілімдік негіздері мен тәрбиелеу әдістері туралы қорытындыларын қысқаша түрде ұсынады.

Түйін сөздер: тасаввуф, сопылық, хуажаган нақшбандия тариқаты, нақшбандия ілімі, үнсіз зікір, «тамшылар» (*raihha*), әлеуметтік белсенді сопылық.

الملخص: يُعد تعليم طريقة الخواجغان النقشبندية، التي تأسست في القرن الثاني عشر على يد الخواجه عبد الخالق الغجدواني، واحداً من أبرز وأرقى التعاليم التي ظهرت في تاريخ التصوف، حيث تم تطويرها على يد تلاميذه، وتشكلت بشكلها الكامل في عهد شيخها السابع، الخواجه بهاء الدين نقشبند. يقوم هذا التعليم على ثلاث ركائز أساسية: 1. الشريعة والسنة، 2. الذكر الخفي (الذكر الخافت)، 3. إحدى عشرة "قطرة" (رشحة): خوش دار دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوة در أنجمن، یادکرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت، وقوف زمانی، وقوف عددي، وقوف قلبی. وقد لعب هذا التعليم دوراً هاماً في نشر وتعزيز شكل جديد ومتطور من التصوف في آسيا الوسطى، وهو التصوف النشط اجتماعياً. وعلاوة على ذلك، فإن المنهج التربوي المنظم والمركزي في هذه الطريقة ساعد على تماسكها الداخلي وسرعة انتشارها. يعرض مؤلف هذا المقال نتائج دراسته في عرض موجز للأسس الفكرية لطريقة الخواجغان النقشبندية وفعاليتها، بالإضافة إلى منهج التربية الروحية فيها، بالاعتماد على تحليل أفكار مؤسسي الطريقة من الغجدواني إلى النقشبند. الكلمات المفتاحية: التصوف، الصوفية، طريقة الخواجغان-النقشبندية، التعليم النقشبندي، الذكر الخفي، "القطرات" (رشحة)، التصوف النشط اجتماعياً

Abstract. The teaching of the Khwajagan-Naqshbandiyya tariqa, founded in the 12th century by Khwaja ‘Abd al-Khaliq Ghijduwani, was developed by his disciples and fully formed during the time of its seventh master, Khwaja Baha’ al-Din Naqshband. It is considered one of the most advanced and refined teachings to have emerged in the history of Sufism.

This teaching is based on three fundamental principles: 1. adherence to Sharia and the Sunnah, 2. silent remembrance (dhikr-i khafi), 3. eleven «drops» (rashha): khush dar dam, nazar bar qadam, safar dar watan, khalwat dar anjuman, yadkard, bazgasht, nigahdasht, yad-dasht, wuquf-i zamani, wuquf-i ‘adadi, and wuquf-i qalbi.

This doctrine played a crucial role in promoting and spreading a new, progressive form of Central Asian Sufism—socially engaged Sufism.

Furthermore, the centralized and refined method of training murids in the Khwajagan-Naqshbandiyya tariqa ensured internal cohesion and facilitated the tariqa’s rapid and broad dissemination.

The author of this article presents a concise summary of the foundational concepts and educational methods of the Khwajagan-Naqshbandiyya order, based on the ideas of its founders from Ghijduwani to Naqshband.

Keywords: Tasawwuf, Sufism, Khwajagan-Naqshbandiyya tariqa, Naqshbandi teaching, silent dhikr, «drops» (rashha), socially engaged Sufism.

Аннотация. Учение тариката х'аджаган-накшбандийа, который был основан в XII веке Х'аджой 'Абд ал-Халиком Гиждувани, совершенствовался его последователями и полностью сформировался в период его седьмого пира, Х'аджи Баха' ад-дина Накшбанда, является одним из развитых и передовых учений, которые когда-либо возникали в истории суфизма. Это учение, опирающееся на три основы – 1) шариату и сунну; 2) тихий зикр (зикр-и хафи); 3) одиннадцать капель (рашха): *хуш дар дам, назар бар кадам, сафар дар ватан, хилват дар анджуман, йадкард, базгаиш, нигахдаиш, йаддаиш, вукуф-и замани, вукуф-и 'адади и вукуф-и калби*, сыграло важную роль в популяризации и широком распространении новой и передовой разновидности центральноазиатского суфизма – социально активного суфизма.

Более того, централизованный и отлаженный метод воспитания мюридов в тарикате х'аджаган-накшбандийа обеспечивал его внутреннюю прочность и послужил причиной для быстрого и широкого распространения тариката.

Автор настоящей статьи в обобщенном виде излагает выводы об основах учения тариката х'аджаган-накшбандийа и его результативности, а также методе воспитания в этом тарикате, опираясь на анализ взглядов на суфизм и идей основателей этого тариката от Гиждувани до Накшбанда.

Ключевые слова: тасаввуф, суфизм, тарикат х'аджаган-накшбандийа, учение х'аджаган-накшбандийа, тихий зикр (зикр-и хафи), «капли» (*рашха*), социально активный суфизм.

Тарикат х'аджаган-накшбандийа обладает местными корнями как продолжатель традиций центральноазиатской суфийской школы, имеющей длительную историю. Иначе говоря, в период до появления тариката х'аджаган-накшбандийа также существовали суфийские течения, которые, начиная с XII века, начали появляться в различных странах исламского мира, в частности в древнем Мавераннахре у истоков формирования тариката х'аджаган-накшбандийа находились появившиеся там суфийские тарикаты. Суфизм, возникший в середине VIII века в Центральной Азии наряду с другими крупными центрами

исламского мира, прошел в период, предшествовавший суфийским тарикатам, в частности тарикату х'аджаган-накшбандийа, два этапа, которые получили название *период аскетизма* (VIII–IX века) и *период суфийских школ и течений* (IX–XI века). Поощрение активного участия людей в жизни общества, в том числе занятия трудовой деятельностью, наряду с неукоснительным следованием шариатским критериям в осуществлении суфийской деятельности и отрицанием отшельничества и затворничества, входили в число важных аспектов, отличавших центральноазиатский суфизм от других суфийских школ. Эти

важные черты, присущие суфизму нашего региона в VIII-XI веках, нашли отражение в учении тариката х^аджаган-накшбандийа, сформировавшегося в XII-XIV веках.

Х^аджа 'Абд ал-Халик Гиждувани (прим. 496/1103-575/1179) как основоположник тариката х^аджаган-накшбандийа на этапе его деятельности в качестве х^аджаганийа сформировал первые принципы этого тариката, включающие в себя строгую приверженность шариату и сунне, прохождение ступеней (*макамат*) духовного совершенствования, начинающих с покаяния (*тауба*) и подчинения шейху (*ирадат*), тихий зикр и восемь «капель» (*раиха*): *хуш дар дам, назар бар кадам, сафар дар ватан, хилват дар анджуман, йадкард, базгаит, нигахдаит, йаддаит* (5:97-98; 2:112-121; 13:11,38). Хотя Х^аджа Мухаммад 'Ариф Ривгари (прибл. 560/1165-660/1262), Х^аджа Махмуд Анджирфагнави (прибл. нач. VII/XIII в. – 685/1286), Х^аджа 'Али Рамитани (прибл. 591/1195-721/1321), Х^аджа Мухаммад Баба Самаси (прибл. сер. VII/XIII в. – 736/1335) и Саййид Амир Кулал (прибл. 680/1281-772/1370), которые возглавляли тарикат после него, сохранили и следовали основной части учения Гиждувани, то, начиная с периода Х^аджи Махмуда Анджирфагнави, вместо тихого зикра стал господствовать громкий зикр. Эта практика продолжалась в тарикате х^аджаган-накшбандийа вплоть до времени Баха' ад-дина Накшбанд (1:54). Накшбанд положил своей деятельностью конец этапу х^аджаганийа в истории х^аджаган-накшбандийа, после чего начался этап *накшбандийа*.

Х^аджа Баха' ад-дин Накшбанд в первую очередь вновь вернул практике тихого зикра (*зикр-и хафи*) (1:54; 13:97-98). Он добавил к восьми принципам, введенным Йусуфом ал-Хамадани и 'Абд ал-Халиком Гиждувани, еще три новых принципа (*вукуф-и замани, вукуф-и 'адади, вукуф-и калби*), доведя их количество до одиннадцати (1:84-86; 13:47-50). Отрицая отрешение от мирской жизни и отшельничество, Баха' ад-дин Накшбанд проповедовал активные отношения с людьми и занятие ремеслом, но в то же самое время призывал ни на мгновение не прекращать поминовение Бога (1:77; 9:252; 3:27).

Далее мы в обобщенном виде изложим следующие выводы об основах учения тариката х^аджаган-накшбандийа и его результативности, а также методе воспитания в этом тарикате, опираясь на анализ взглядов на суфизм и идей основателей этого тариката, начиная с Гиждувани и заканчивая Накшбандом:

1. ОСНОВЫ УЧЕНИЯ ТАРИКАТА Х^АДЖАГАН- НАКШБАНДИЙА

Шариат и сунна. Все пиры тариката х^аджаган-накшбандийа призывали своих последователей твердо придерживаться шариата и сунны с целью подчеркнуть соответствие суфизма шариату. В том числе, Х^аджа 'Абд ал-Халик Гиждувани подчеркивал, что во всех делах необходимо опираться на шариат и сунну (5:97-98), Х^аджа 'Ариф Ривгари считал шариат первым условием суфизма (6:11),

Саййид Амир Кулал утверждал, что основу тариката составляет соблюдение шариата (7:135-136). Х^ваджа Баха' ад-дин Накшбанд сообщает о том, что в этот тарикат можно вступить путем соблюдения на практике шариата и сунны (1:78).

Тихий зикр (зикр-и хафи). Хотя 'Абд ал-Халик Гиждувани указывает на тихий зикр как основной способ поминания Аллаха для членов основанного им тариката, со времен третьего пира в силе, Х^ваджи Махмуда Анджирфагани, и вплоть до времени шестого пира указанной силе, Саййида Амира Кулала, практиковался громкий зикр (*зикр-и джахри*) (1:54). Однако Х^ваджа Баха' ад-дин Накшбанд вновь вернул практику тихого зикра (1:54; 13:97-98).

«Капли» (рашахат). Эти одиннадцать правил тариката х^ваджаган-накшбандийа, получивших название «капли» (рашахат) включают в себя *хуш дар дам, назар бар кадам, сафар дар ватан, хилват дар анджуман, йадкард, базгаит, нигахдаит, йаддаит, вукуф-и замани, вукуф-е 'адади и вукуф-и калби*, однако автор «Рашахат 'айн ал-хайат» Фахр ад-дин 'Али Сафи говорит о том, что Х^ваджой 'Абд ал-Халиком Гиждувани были выработаны только первые восемь из них, а последние три – Х^ваджой Баха' ад-дином Накшбандом (13:38). Целый ряд исследователей, в том числе О. Акимов, Х.И. Сарыоглу,

А. Хисматулин, А. Кныш, Дж. А. Субхан и А. Шimmel, опираясь на ал-Кашифи, считают Гиждувани автором только первых восьми из этих одиннадцати правил (17:54; 11:21; 22:19; 19:252; 20:130; 23:282). Турецкие исследователи О. Тюер и Х. К. Йылмаз подчеркивают, что все эти одиннадцать правил были выработаны Гиждувани (16:109-110; 21:222). Хотя сам 'Абд ал-Халик Гиждувани в «Макамат-и Йусуф Хамадани» подчеркивает, что первым четверем из указанных одиннадцати правил – *хуш дар дам, назар бар кадам, сафар дар ватан, хилват дар анджуман* – его научил Х^ваджа Йусуф ал-Хамадани (4:12). Узбекские ученые О. Усмон и М. Хасани, опираясь на них, говорят о том, что первые четыре из указанных правил были выработаны Х^ваджой Йусуфом Хамадани, следующие четыре – Х^ваджой 'Абд ал-Халиком Гиждувани, а последние три – Баха' ад-дину Накшбанду (15:20-21; 5:7-8). Ниже дается краткое разъяснение указанных правил:

1. *Хуш дар дам* (Чуткость в дыхании). Согласно этому правилу, каждый выдох, который исходит из духовного путника (*салик*)¹, обусловлен направленностью мыслей и внимания на Бога (*хузур*) и поминанием Бога (*хуш*), и в нем не должно быть забвения Бога (*гафлат*). Как сказал Са'д ад-дин Кашгари, «хуш дар дам» можно пройти не посредством нерадивости от одного выдоха к другому. Здесь не должно

¹ **салик** (араб. *سالك* путник) – человек, который проходит под руководством муршида (*шейха, пира*) все ступени духовного совершенствования (*сайр ва сулук*), начиная со стоянки раскаяния (*тауба*) и вплоть до стоянок соединения (*васл*) и исчезновения (*фана*), следующий к Богу, а по достижению с Ним путешествующий в Боге.

быть так, что каждой вдох, который человек делает, не должен быть *гафил* (позабывший об Аллахе) (13:38-40).

2. Назар бар кадам (Внимательное отношение к каждому шагу). Согласно определению Са'д ад-дина Кашгари, на этом этапе глаза духовного путника (его внимание) должны быть обращены к каждому его шагу, чтобы его внимание не отвлекалось на всякую всячину, а взгляд не упирался в ненужные вещи (13:40-41).

3. Сафар дар ватан (Путешествие на родину). Согласно этому правилу, духовный путник путешествует по миру человеческой духовности, то есть отрешается от сугубо человеческих признаков, становясь обладателем качеств, присущих ангелам, и избавляется от порицаемых качеств, приобретая похвальные качества (13:41-42).

4. Хилват дар анджуман (Уединение в обществе²). Следует сказать, что уединение (хилват) делится на два вида – внешнее уединение (*хилват-и захир*)³ и внутреннее уединение (*хилват-и батин*)⁴. Согласно этому правилу, духовному путнику нужно заниматься какой-нибудь внешне заметной для людей (*захири*) профессией, чтобы не отделяться от других творений Аллаха и других людей. Один из на-

местников (*халифа*)⁵ 'Абд ал-Халика Гиждувани, Х'аджа Авлия-йи Кабир, говорит следующее по этому поводу: «Занятие зикром и погружение в него во время «уединения на людях» достигает такой степени, что человек не слышит никаких звуков, даже когда приходит на базар (полный людей), потому что он полностью постиг сердцем тайну зикра» (13:42-43).

5. Йадкард (помянуть). Это правило, означающее совершение зикра вслух или про себя, считается одним из важнейших в практике суфиев. В этом отношении зикр делится на два вида – помянуть языком и помянуть сердцем (13:43-44). В тарикате х'аджаган, начиная с времени 'Абд ал-Халика Гиждувани, утвердился тихий зикр (*зикр-и хафи*). Однако после 'Абд ал-Халика Гиждувани, начиная с Х'аджи Махмуда Анджирфагнави, также широко распространился громкий зикр (*зикр-и джахри*) (13:59). По всей видимости, зикр вслух практиковался вплоть до времени Х'аджи Баха' ад-дина Накшбанда, но Х'аджа Баха' ад-дин отменил его, после чего практиковался только тихий зикр. До сегодняшнего дня среди них сохраняется совершение зикра про себя.

² **хилват** خلوت (араб. уединение, одиночество) – в суфизме: 1) отстранение духовного путника от людей и пребывание в одиночестве с целью выполнения таких дел, как соблюдение поста и постоянный зикр, которые помогают воспитанию нафса; 2) обращение духовным путником всего своего внимания на Бога путем отстранения своих мыслей от всего остального.

³ **хилват-и захири** – внешнее уединение, то есть занятие духовного путника зикром путем физического отдаления от людей.

⁴ **хилват-и батини** – внутреннее уединение, то есть занятие духовного путника зикром при физическом нахождении на людях, когда его сердце отстранено от людей.

⁵ **халифа** خليفة (араб. наместник, заместитель) – в суфизме: духовный путник или мюрид, прошедший ступени духовного совершенствования под руководством муршида (шейха, пира) и достигший степени его заместителя.

6. Базгашт (возвращение). Согласно этому правилу, перед совершением любого поклонения духовный путник должен произносить: «Илахи, анта максуди ва рида'ка матлуби» («О Аллах! Ты – моя конечная цель, и Твое довольство – то, к чему я стремлюсь»), чтобы проявить слабость и ущербность совершающего зикра, в знак возвращения к Аллаху и отрицания всего, кроме Него (13:44-45).

7. Нигахдашт (взирать). По поводу этого правила существуют различные толкования. Смысл этого правила, которое является одним из фундаментальных принципов суфизма, заключается в защите своего сердца от мыслей. Говоря другими словами, *нигахдашт* состоит в наблюдении за своими мыслями и повторении слов покаяния в каждый момент времени с целью, чтобы они не отвлекались ни на что, кроме поминания Бога. Согласно определению 'Убайдаллаха Ахрара, «когда говорят о сохранении мыслей, не имеется в виду, что в душе духовного путника не возникает никаких мыслей, но приходящие духовному путнику в голову мысли, подобно соломинке, попавшей в проточную воду и не мешающей течению воды, не мешают его сознанию быть обращенным только к Богу» (13:46).

8. Йаддашт (помнить). Согласно определению 'Убайдаллаха Ахрара, *йаддашт* состоит в непрерывном осознании Пречистого и Великого Творца и охватившем духовного путника созерцании (*шухуд*) Пречистого Господа посредством любви к Его Самости (13:46-47).

9. Вукуф-и замани (осведомлен-

ность о времени). Согласно этому правилу, духовному путнику необходимо всегда быть осведомленным о своем состоянии. На этом этапе соблюдение духовным путником правила *вукуф-и замани*, то есть осведомленность о своем состоянии в каждый момент времени, позволяет ему осознавать каждый свой вдох и выдох, совершенный в состоянии устремленности сознания лишь к Аллаху (*хузур*) или в состоянии затруднения (13:47).

10. Вукуф-и 'адади (осведомленность о счете). Согласно определению Баха' ад-дина Накшбанда, это соблюдение счета во время зикра в сердце, собирание в одном месте всех своих мыслей, находящихся в разных местах (8:29). Или же вукуф-и 'адади – это первая ступень сокровенного знания (*'илм-и ладунни*) (11:99; 13:48). На этом этапе произносящий зикр совершает его во время каждого вдоха три, пять, семь или двадцать раз.

11. Вукуф-и калби (осведомленность о сердце). У этого понятия есть следующие два значения: во-первых, совершающее зикр сердца должно во время зикра осознавать Всевышнего; во-вторых, совершающий зикр человек должен ведать о своем сердце. Баха' ад-дин Накшбанд обращал внимание на оба вида осведомленности в сердце, считал более важным и необходимым его первый вид, связанный с осознанием совершающим зикр сердцем Всевышнего, потому что целью зикра является осведомленность о Нем и о своем сердце (8:34-35; 13:50). Иначе говоря, осведомленность сердца означает его осведомленность о Боге и обращение внимание лишь на Него.

2. ПРОДУКТ УЧЕНИЯ Х^аАДЖАГАН-НАКШБАНДИЙА: СОЦИАЛЬНО АКТИВНЫЙ СУФИЗМ.

Представители тариката х^ааджаган-накшбандийа продолжали традиции периода, предшествовавшего появлению центральноазиатских суфийских тарикатов, ведя борьбу против полного отрешения от мирской жизни и проповедуя социально активный суфизм. Указанный тарикат, основную часть членов которого составляли представители активных слоев населения, заявлял о возможности постоянного поминания Аллаха и прохождения ступеней духовного совершенствования, не предаваясь затворничеству и отшельничеству. Основатель тариката Х^ааджа ‘Абд ал-Халик Гиждувани своими словами «Закройте двери наставничества и откройте двери дружбы, закройте двери уединения (*хилват*) и откройте двери общения (*сухбат*)» (8:54; 14:451) признавал *хилват* – отдаление от людей и общества и затворничество – нерациональным, противопоставляя ему *сухбат* – нахождение среди людей и пребывание в обществе. Спустя два столетия после этого Х^ааджа Баха’ ад-дин Накшбанд, который стремился вдохнуть новую жизнь в идеи Гиждувани и развивать их, сказал: «Наш путь – это (путь) общения, (потому что) уединение ведет к известности, а известность – это беда. Добродетель достигается среди людей, а нахождение среди людей складывается вследствие общения» (1:77; 11:142; 9:392).

Основатели тариката х^ааджаган-накшбандийа развили эту идею и призывали своих последователей не ожидать от других милостыни или материальной помощи, а зарабатывать себе на жизнь своим собственным трудом и активно заниматься ремеслом. Например, Х^ааджа ‘Абд ал-Халик Гиждувани подчеркивал, что не следует жить на милостыню, будучи обузой для людей, а для этого необходимо заниматься дозволенными способами заработка (14:457). В свою очередь, Х^ааджа Баха’ ад-дин Накшбанд выдвинул правило *даст ба кар-у дил ба йар* («руки заняты делом, а сердце – с Богом») (14:457), давая понять, что можно не придаваться затворничеству и отрешению от мирских дел или заниматься трудовой деятельностью, но не прекращать поминать Аллаха, иными словами, не обязательно придаваться уединению, чтобы быть суфием, а с другой стороны, призвав своих последователей к активному занятию экономической деятельностью.

В действительности, большинство представителей этого тариката были людьми ремесленных профессий. Например, Х^ааджа Махмуд Анджирфагнави зарабатывал на жизнь строительством зданий (13:59; 12:24), Х^ааджа ‘Али Рамитани – ткачеством (9:385; 3:255; 13:62, 70-71; 12:25), Х^ааджа Мухаммад Баба Самаси – садоводством (13:73; 12:26), Саййид Амир Кулал – гончарным ремеслом (13:75; 12:27), Баха’ ад-дин Накшбанд – шитьем из парчи и нанесением на ткани узоров (1:25; 3:15; 10:78), а также крестьянским трудом (1:55).

3. МЕТОДЫ ОБУЧЕНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В ТАРИКАТЕ Х^вАДЖАГАН-НАКШБАНДИЙА

В тарикате х^ваджаган-накшбандийа прохождение мюридом ступеней духовного совершенствования под руководством муршида осуществляется в индивидуальном порядке посредством *муракаба* – отстранение себя от мыслей о неразумных вещах, мешающих поминанию Аллаха, *рийада* – отказа себе в удовольствиях и удобствах этого мира с целью воспитания своего нафса и достижения чистоты сердца, а в рамках непосредственной связи с муршидом – посредством *тавадджух* – обращения всех своих мыслей и внимания к муршиду, *рабита* – установления духовной связи с муршидом путем привязки к нему своего сердца, *сухба* – получения от муршида теоретических и практических знаний путем постоянного нахождения вместе с ним и *хизмат* – служения людям и своему муршиду (18:188; 22:44-45, 65,68; 24:311-325, 332-334; 21:226, 285-286).

Каждый из пиров или муршидов этого тариката, обычно, отбирает из числа своих многочисленных мюридов четыре *халифы* в качестве своих наместников, которые имеют право наставлять мюридов, и дает им разрешение на наставничество. Такой централизованный и отлаженный метод воспитания мюридов в тарикате х^ваджаган-накшбандийа обеспечивает его

внутреннюю прочность, а передача каждым муршидом наставничества четырем муршидам после него и непрерывное продолжение этого метода служит одним из главных факторов быстрого и широкого распространения этого тариката.

Таким образом, в XII-XIV веках учение х^ваджаган-накшбандийа, который был основан в XII веке Х^ваджой ‘Абд ал-Халиком Гиждувани, совершенствовался его последователями и полностью сформировался в XIV веке в период его седьмого пира, Х^ваджи Баха’ ад-дина Накшбанда, привело к формированию суфийского тариката, который полностью соответствовал исламскому шариату и сунне, осуждал затворничество и отшельничество, призывал людей к активному участию в общественной жизни, в том числе к занятию трудовой деятельностью, и проповедовал в обществе идеи патриотизма, трудолюбия, гуманизма, мира и согласия. Учение х^ваджаган-накшбандийа, появившегося в качестве противовеса ложным и провокационным идеям некоторых тарикатов и течений, которые в большинстве случаев выходили за рамки религиозных критериев чистого ислама, а иногда и полностью противоречили им, проповедуя через оставление мирского социальную пассивность или нарушая мир и спокойствие в обществе своим фанатизмом, сыграло важную роль в формировании в Центральной Азии умеренного ислама.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абул Муҳсин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Баҳоуддин Балогардон (Мақомоти Хожа Баҳоуддин Нақшбанд) / Таҳрир хайъати: А. Рустам ва бошқ.; Форсӣдан таржима, сўзбоши ва луғат муаллифи Маҳмудхон Маҳдум Ҳасанхон Маҳдум ўғли. – Тошкент: «Ёзувчи», 1993. – 208 б.
2. Аз гуфтори Хожа Абдулҳолиқ Гиждувоний (асар бобларидан парчалар) / Форс тилидан Маҳмуд Ҳасаний ва Г. Музаффар қизи таржимаси // Хожа Абдулҳолиқ Гиждувоний (Сўзбоши, таржима, луғат ва изоҳлар муаллифи: Маҳмуд Ҳасаний). – Тошкент: «Ўзбекистон», 2003. – 128 б. Б. 112-121.
3. Навоий, Алишер. Насойим ул-муҳаббат. Мукамал асарлар тўплами. Йигирма томлик. Ўн еттинчи том / Нашрга тайёрловчилар: С. Ганиева, М. Мирзааҳмедова. Арабча ва форсча матнларни таржима қилиб, нашрга тайёрловчи ва масъул муҳаррир: С. Рафиддинов. – Тошкент: «Фан», 2001. – 520 б.
4. Хожа Абдулҳолиқ Гиждувоний. Мақомоти Юсуф Ҳамадоний (Таржимон, нашрга тайёрловчи ва сўзбоши муаллифлари: Сайфиддин Сайфуллоҳ, Нодирхон Ҳасан; Масъул муҳаррир: Иброҳим Ҳаққул). – Тошкент: «Янги аср авлоди», 2003.
5. Хожа Абдулҳолиқ Гиждувоний. Одоб тарикати / Форс тилидан Маҳмуд Ҳасаний ва Г. Музаффар қизи таржимаси // Хожа Абдулҳолиқ Гиждувоний (Сўзбоши, таржима, луғат ва изоҳлар муаллифи: Маҳмуд Ҳасаний). – Тошкент: «Ўзбекистон», 2003. – 128 б. Б. 97-101.
6. Хожа Муҳаммад Ориф ар-Ревғарий. Орифнома // Форс-тоҷик тилидан Садриддин Салим Бухорий ва Исроил Субҳоний таржимаси; Масъул муҳаррир Тилак Жўра. – Тошкент: «Наврўз», 1994. – 16 б.
7. Шихаб ад-дин б. бинти Амир Ҳамза. Житие Амира Кулала (Макамат-и Амир Кулал). (Пер. с персид. О. М. Ястребовой) // Мудрость суфиев / Пер. с персид. О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесьяна, Б. М. Бабаджанова. – СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. — 448 с. С. 27-271.
8. پارسای بخاری، خواجه محمد بن محمد. قدسيه (کلمات بهاءالدين نقشبندي) / مقدمه و تصحيح و تعليق از احمد طاهري عراقي. – تهران: طهوري، 1354. – 198 ص.
- (8. Парсаяи Бухари, Х^ваджа Муҳаммад бин Муҳаммад. Кудсийа (Изречения Баха' ад-дина Нақшбанд) (Предисловие, подготовка текста и примечания: Ахмад Тахири 'Ираки). – Тегеран: «Тахури», 1354/1976. – 198 с.)
9. جامي، نورالدين عبدالرحمان، نفحات الانس / با مقدمه و تصحيح: محمود عابدي، تهران، اطلاعات، چاپ چهارم، 1382. 1214 ص.
- (9. Джами, Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман ибн Ахмад. Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс (Подготовка текста и предисловие: Махмуд 'Абиди). 4-е изд. – Тегеран: «Этте-ла'ат», 1382/2003. – 1215 с.)
10. سلطان محمد داراشكوه. سفينة الاواباء. چاپ سنگی. – لکهنو: مطبع منشی نول کشور، 1862.
- (10. Султан Муҳаммад Дарашукух. Сафинат ул-авлия / Литограф. изд. – Лакхнау: Типография Мунши Навала Кишура, 1862.)
11. صلاح بن مبارك بخاری. انيس الطالبين و عدة السالكين / به تصحيح و مقدمة خليل ابراهيم صاري اوغلي؛ به كوشش توفيق صبحاني. – تهران: كيهان، 1371.
- (11. Салах бин Мубарак Бухари. Анис ат-талибин ва 'уддат ас-саликин (Подготовка текста и предисловие: Халил Ибрахим Сари угли; подготовлено к печати Тауфиком Субхани). – Тегеран: «Кайхан», 1371/1992.)

12. محمد طالب بن تاج الدين حسن حواجه الحسيني الصديقي. مطلب الطالبين / فرهنگستان علوم جمهوری ازبکستان، انستیتوی شرق شناسی ابو ریحان بیرونی؛ تصحیح غلام کریمی و ایرکین میرکاملوف؛ زیر نظر حلیم تورایف. – تاشکند: ماوراءالنهر، 2012. – 376 ص.
- (12. Мухаммад Талиб ибн Тадж ад-ддин Хасан-Хаджа Хусайни Сиддики. Матлаб ат-талибин / Институт востоковедения АН Республики Узбекистан им. А. Беруни; подготовили к публикации: Гулам Карими, Эркин Миркамилов; ответственный редактор: Халим Тураев. – Ташкент: «Movarounnahr», 2012. – 376 с.)
13. مولانا فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی. رشحات عین الحیات / با مقدمه و تصحیحات و حواشی و تعلیقات دکتر علی اصغر معینیان. در 2 جلد. جلد اول. – تهران: بنیاد نیکوکاری نورانی، 2536. – 361 ص.
- (13. Мавлана Фахр ад-дин ‘Али бин Хусайн Ва‘из Кашифи. Рашахат ‘айн ал-хай-ат (Предисловие, подготовка текста, примечания и приложения доктора ‘Али Асгара Ма‘инийана). 2 тома. Т. 1. – Тегеран: Издательство благотворительного общества «Нурани», 2536/1977. – 361 с.)
14. مولانا فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی. رشحات عین الحیات / با مقدمه و تصحیحات و حواشی و تعلیقات دکتر علی اصغر معینیان. در 2 جلد. جلد دوم. – تهران: بنیاد نیکوکاری نورانی، 2536. – 784 ص.
- (14. Мавлана Фахр ад-дин ‘Али бин Хусайн Ва‘из Кашифи. Рашахат ‘айн ал-хай-ат (Предисловие, подготовка текста, примечания и приложения доктора ‘Али Асгара Ма‘инийана). 2 тома. Т. 2. – Тегеран: Издательство благотворительного общества «Нурани», 2536/1977. – 784 с.)
15. Ориф Усмон. Бухорои шарифнинг етти пири (Семь пиров Благородной Бухары). – Тошкент: ТошДШИ нашриёти, 2003. – 172 б.
16. Турар, Усмон. Тасаввуф тарихи (История суфизма). – Т: «Истиклол», 1999. – 180 б.
17. Акимушкин О. *ал-Гидждувани* // Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука, 1991. – 315 с. С. 54.
18. Акимушкин О. *Накибандийа* // Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука, 1991. – 315 с. С. 187-188.
19. Кньш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романов. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.
20. Субхан Дж. А. Суфизм: Его святыне и святыни: Введение в изучение суфизма со специальным отношением к Индии и Пакистану / Пер. - М.; СПб.: Диля, 2005. – 256 с.
21. Хасан Камил Ёйлмаз. Тасаввуф и тарикаты. Перевод с турецкого А. Урманова. М.: ООО «Издательская группа «САД», 2007. – 300 с.
22. Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накшбандийа). – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. – 208 с.
23. Шimmel, Аннемари. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Прига-риной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. – М: ООО «Садра», 2012. – 536 с.
24. Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşband: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, 3. baskı.

REFERENCES

1. Abul Muxsin Muxammad Boqir ibn Muxammad Ali. Baxouddin Balogardon (Maqomoti Hozha Baxouddin Nakshband) / Taxrir xaj#ati: A. Rustam va boshk.; Forsijdan

tarzhima, sʻyzboshi va lurat muallifi Maxmudhon Mahdum Xasanhon Mahdum ʻfili. – Toshkent: «Jozuvchi», 1993. – 208 b.

2. Az guftori Hozha Abdulholik Fizhduvonij (asar boblaridan parchalar) / Fors tilidan Maxmud Xasanij va G. Muzaffar kizi tarzhimasi // Hozha Abdulholik Fizhduvonij (Sʻyzboshi, tarzhima, lurat va izoxlar muallifi: Maxmud Xasanij). – Toshkent: «ʻzbekiston», 2003. – 128 b. B. 112-121.

3. Navoiy, Alisher. Nasojim ul-muxabbat. Mukammal asarlar tʻplami. Jigirma tomlik. ʻn ettinchi tom /Nashrga tajjorovchilar: S. Fanieva, M. Mirzaaxmedova. Arabcha va forsha matnlarni tarzhima qilib, nashrga tajjorlovchi va masʻul muxarrir: S. Rafiddinov. – Toshkent: «Fan», 2001. – 520 b.

4. Hozha Abdulholik Fizhduvonij. Maʼmoti Jusuf Xamadonij (Tarzhimon, nashrga tajjorlovchi va sʻyzboshi mualliflari: Sajfiddin Sajfullox, Nodirhon Xasan; Masʻul muxarrir: Ibroxim Xaqqul). – Toshkent: «Jangi asr avlodi», 2003.

5. Hozha Abdulholik Fizhduvonij. Odo bi tarikat / Fors tilidan Maxmud Xasanij va G. Muzaffar kizi tarzhimasi // Hozha Abdulholik Fizhduvonij (Sʻyzboshi, tarzhima, lurat va izoxlar muallifi: Maxmud Xasanij). – Toshkent: «ʻzbekiston», 2003. – 128 b. B. 97-101.

6. Hozha Muhammad Orif ar-Ravgarij. Orifnoma // Fors-tozhik tilidan Sadridin Salim Buhorij va Isroil Subxonij tarzhimasi; Masʻul muxarrir Tilak Zhʻra. – Toshkent: «Navrʻz», 1994. – 16 b.

7. Shihab ad-din b. binti Amir Hamza. Zhitie Amira Kulala (Makamat-i Amir Kulal). (Per. s persid. O. M. Jastrebovoj) // Mudrostʻ sufiev / Per. s persid. O. M. Jastrebovoj, Ju. A. Ioannesjana, B. M. Babadzhanova. — SPb.: Azbuka; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. — 448 s. S. 27-271.

8. پارسای بخاری، خواجه محمد بن محمد. قدسیه (کلمات بهاء الدین نقشبند) / مقدمه و تصحیح و تعلیق از احمد طاهری عراقی. – تهران: طهوری، 1354. – 198 ص.

(8. Parsaji Buhari, Hvadzha Muhammad bin Muhammad. Kudsija (Izrechenija Bahaʼ ad-dina Nakshbanda) (Predislovie, podgotovka teksta i primechanija: Ahmad Tahiri ʻIraki). – Tegeran: «Tahuri», 1354/1976. – 198 s.)

9. جامی، نورالدین عبدالرحمان، نفحات الانس / با مقدمه و تصحیح: محمود عابدی، تهران، اطلاعات، چاپ چهارم، 1382. 1214 ص.

(9. Dzhami, Nur ad-din ʻAbd ar-Rahman ibn Ahmad. Nafahat al-uns min hadarat al-kuds (Podgtovka teksta i predislovie: Mahmud ʻAbidi). 4-e izd. – Tegeran: «Jettelaʻat», 1382/2003. – 1215 s.)

10. سلطان محمد داراشکوه. سفینه الاولیاء. چاپ سنگی. – لکهنو: مطبع منشی نول کشور، 1862.

(10. Sultan Muhammad Darashukuh. Safinat ul-avlija / Litograf. izd. – Lakhnau: Tipografija Munshi Navala Kishura, 1862.)

11. صلاح بن مبارک بخاری. انیس الطالبین و عدة السالکین / به تصحیح و مقدمه خلیل ابراهیم صاری اوغلی؛ به کوشش توفیق صبحانی. – تهران: کیهان، 1371.

(11. Salah bin Mubarak Buhari. Anis at-talibin va ʻuddat as-salikin (Podgotovka teksta i predislovie: Halil Ibrahim Sari ugli; podgtovleno k pechatu Taufikom Subhani). – Tegeran: «Kajhan», 1371/1992.)

12. محمد طالب بن تاج الدین حسن خواجه الحسینی الصدیقی. مطلب الطالبین / فرهنگستان علوم جمهوری ازبکستان، انستیتوی شرق شناسی ابو ریحان بیرونی؛ تصحیح غلام کریمی و ایرکین میرکاملوف؛ زیر نظر حلیم تورایف. – تاشکند: ماوراءالنهر، 2012. – 376 ص.

(12. Muhammad Talib ibn Tadzh ad-din Hasan-Hvadzha Husajni Siddiki. Matlab at-talibin / Institut vostokovedeni AN Respubliki Uzbekistan im. A. Beruni; podgotovili k publ-

ikacii: Gulam Karimi, Jerkin Mirkamilov; otvetstvennyj redaktor: Halim Turaev. – Tashkent: «Movarounnahr», 2012. – 376 s.)

13. مولانا فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی. رشحات عین الحیات / با مقدمه و تصحیحات و حواشی و تعلیقات دکتر علی اصغر معینیان. در 2 جلد. جلد اول. – تهران: بنیاد نیکوکاری نورانی، 2536. – 361 ص.

(13. Mavlane Fahr ad-din ‘Ali bin Husajn Va‘iz Kashifi. Rashahat ‘ajn al-hajat (Pre-dislovie, podgotovka teksta, primechanija i prilozhenija doktora ‘Ali Asgara Ma‘inijana). 2 toma. T. 1. – Tegeran: Izdatel’stvo blagotvoritel’nogo obshhestva «Nurani», 2536/1977. – 361 s.)

14. مولانا فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی. رشحات عین الحیات / با مقدمه و تصحیحات و حواشی و تعلیقات دکتر علی اصغر معینیان. در 2 جلد. جلد دوم. – تهران: بنیاد نیکوکاری نورانی، 2536. – 784 ص.

(14. Mavlane Fahr ad-din ‘Ali bin Husajn Va‘iz Kashifi. Rashahat ‘ajn al-hajat (Pre-dislovie, podgotovka teksta, primechanija i prilozhenija doktora ‘Ali Asgara Ma‘inijana). 2 toma. T. 2. – Tegeran: Izdatel’stvo blagotvoritel’nogo obshhestva «Nurani», 2536/1977. – 784 s.)

15. Orif Usmon. Buhoroi sharifning etti piri (Sem’ pirov Blagorodnoj Buhary). – Toshkent: ToshDSH nashrijeti, 2003. – 172 b.

16. Turar, Usmon. Tasavvuf tarihi (Istorija sufizma). – T: «Istiklol», 1999. – 180 b.

17. Akimushkin O. al-Gidzhduvani // Islam. Jenciklopedicheskij slovar’. – Moskva: Nauka, 1991. – 315 s. S. 54.

18. Akimushkin O. Nakshbandija // Islam. Jenciklopedicheskij slovar’. – Moskva: Nauka, 1991. – 315 s. S. 187-188.

19. Knysh A.D. Musul’manskij misticizm. Kratkaja istorija / Per. s angl. M.G.Romanov. – SPb.: Izdatel’stvo «DILJa», 2004. – 464 s.

20. Subhan Dzh. A. Sufizm: Ego svjatye i svjatyni: Vvedenie v izuchenie sufizma so special’nym otnosheniem k Indii i Pakistanu / Per. – M.; SPb.: Dilja, 2005. – 256 s.

21. Hasan Kamil’ Jylmaz. Tasavvuf i tarikaty. Perevod s tureckogo A. Urmanova. M.: OOO «Izdatel’skaja gruppa «SAD», 2007. – 300 s.

22. Hismatulin A. A. Sufijskaja ritual’naja praktika: (Na primere bratstva Nakshbandija). – SPb.: Centr «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1996. – 208 s.

23. Shimmel’, Annemari. Mir islamskogo misticizma / Per. s angl. N.I. Prigarinoj, A.S. Rappoport. 2-e izd., ispr. i dop. – M: OOO «Sadra», 2012. – 536 s.

24. Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı. – İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, 3. baskı.

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 16.23.47

<https://orcid.org/0000-0003-3910-8222>
e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-8095-5681>
e-mail: nursultan922404@gmail.com

«КӘПІР» ЖӘНЕ «КҮПІР» ҰҒЫМДАРЫНА ТЕОЛИНГВИСТИКАЛЫҚ ТАЛДАУ

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

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

«تحليل تأويلي لغوي لمفهومي «الكافر» و«الكفر»

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

نورسلطان بيجيمبيت
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية (نور مبارك)،
ألماتي، كازاخستان

THE THEOLINGUISTIC ANALYSIS OF THE CONCEPTS OF «KAFIR» AND «KUFR»

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

Beginmbet Nursultan
Egyptian University of Islamic
culture Nur-Mubarak,
Almaty, Kazakhstan

ТЕОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЙ «КАФИР» И «КУФР»

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

Бегимбет Нурсултан
Египетский университет исламской
культуры Нур-Мубарака,
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада ислам дініндегі өзекті мәселелердің бірі саналатын «тәкфир» ұғымы жан-жақты зерттеледі. Тәкфир – мұсылманды күпірлікке шығару немесе оны діннен шыққан деп жариялау мағынасын білдіретін шариғаттық термин. Мақалада бұл ұғымның діни, әлеуметтік және тарихи маңызы ашылып, оның мұсылман қауымы арасында туындаған тартыстар мен қақтығыстардағы рөлі қарастырылады.

Мақалада тәкфирдің тарихи негіздері, оның ішінде харижиттер қозғалысының ықпалы, сондай-ақ қазіргі заманғы діни экстремизм және радикалды идеологиялар аясындағы көріністері талданады. Тәкфир үкімін қолданудың шариғи шарттары мен қағидаттары қарастырылып, бұл мәселенің исламдық құқықтағы орны түсіндіріледі. Сонымен қатар күпірлік ұғымының түрлері, жеңіл күпірлік пен ауыр күпірлік арасындағы айырмашылықтар және шүкірсіздік пен күпірлік арасындағы байланыстар Құран аяттары мен пайғамбар хадистері негізінде талқыланады.

Бұл мақалада автор тәкфир мәселесіне байланысты шектен шығудың қауіпті салдарына тоқталып, діни білімсіздік пен радикализмнің қоғамға зиянын атап көрсетеді. Сонымен бірге тәкфир үкімін шығару құқығының тек жоғары деңгейлі діни ғұламаларға ғана тиесілі екенін ерекше атап өтеді. Мақалада исламның бейбітшілік, бірлік және төзімділік қағидалары негізінде дұрыс діни түсінікті қалыптастыру қажеттілігі баяндалады.

Түйін сөздер: тәкфир, күпірлік, ислам, харижиттер, ауыр күнә, дін, шариғат, шәһәда.

ملخص: تتناول هذه المقالة دراسة شاملة لمفهوم "التكفير"، الذي يعد إحدى القضايا المهمة في الإسلام. التكفير مصطلح شرعيّ يعني إعلان المسلم كافراً أو إخراجَه من الدين. تناقش المقالة الأهمية الدينية والاجتماعية والتاريخية لهذا المفهوم، ودوره في النزاعات والخلافات داخل المجتمع الإسلامي.

تحلل المقالة الأسس التاريخية للتكفير، بما في ذلك تأثير حركة الخوارج، وكذلك مظاهره في سياق التطرف الديني الحديث والإيديولوجيات الراديكالية. كما تستعرض شروط التكفير ومبادئه وفق الشريعة الإسلامية، وتوضح مكانته في الفقه الإسلامي. بالإضافة إلى ذلك، تناقش المقالة أنواع الكفر، والفروق بين الكفر الأصغر والكفر الأكبر، وعلاقة الجحود بالكفر استناداً إلى آيات القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم.

يسلط الكاتب الضوء على العواقب الخطيرة للتطرف المرتبط بقضية التكفير، ويؤكد على الضرر الذي يلحقه الجهل الديني والتطرف بالمجتمع، كما يشير بشكل خاص إلى أن إصدار حكم التكفير يقتصر فقط على العلماء المؤهلين تأهيلاً عالياً. وتؤكد المقالة على ضرورة تعزيز الفهم الصحيح للدين بناءً على مبادئ السلام والوحدة والتسامح في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: التكفير، الكفر، الإسلام، الخوارج، الكباثر، الدين، الشريعة، الشهادة.

Abstract. This article provides an in-depth study of the concept of “takfir,” one of the pressing issues in Islam. Takfir is a Sharia term that refers to declaring a Muslim as an unbeliever or excommunicating them from the faith. The article examines the religious, social, and historical significance of this concept, as well as its role in conflicts and disputes within the Muslim community.

The historical foundations of takfir, including the influence of the Kharijite movement, are analyzed, alongside its manifestations in contemporary religious extremism and radical ideologies. The article explores the Sharia conditions and principles for issuing a takfir ruling

and explains its place in Islamic jurisprudence. Additionally, it discusses the types of disbelief (kufr), the distinctions between minor disbelief and major disbelief, and the connections between ingratitude and disbelief based on Quranic verses and the sayings of the Prophet.

The author emphasizes the dangerous consequences of extremism related to the misuse of takfir and highlights the harm caused to society by ignorance and radicalism. Furthermore, the article underscores that the authority to issue a takfir ruling belongs exclusively to highly qualified Islamic scholars. The necessity of fostering a correct understanding of religion based on the principles of peace, unity, and tolerance in Islam is also elaborated.

Keywords: Takfir, disbelief, Islam, Kharijites, major sin, religion, Sharia, Shahada.

Аннотация. В данной статье всесторонне исследуется понятие «такфир», являющееся одной из актуальных проблем в исламе. Такфир – это шариатский термин, означающий объявление мусульманина неверующим или его отречение от религии. В статье рассматривается религиозное, социальное и историческое значение этого понятия, а также его роль в конфликтах и разногласиях внутри мусульманской общины.

Анализируются исторические основы такфира, включая влияние движения хариджитов, а также его проявления в контексте современного религиозного экстремизма и радикальных идеологий. Рассматриваются шариатские условия и принципы вынесения решения о такфире, разъясняется его место в исламском праве. Кроме того, обсуждаются виды неверия, различия между малым и большим неверием, а также связь между неблагодарностью и неверием на основе аятов Корана и хадисов пророка.

Автор акцентирует внимание на опасных последствиях крайностей, связанных с такфиром, и подчеркивает вред, который религиозное невежество и радикализм наносят обществу. Также особо отмечается, что право вынесения решения о такфире принадлежит исключительно высококвалифицированным исламским учёным. В статье подчёркивается необходимость формирования правильного религиозного понимания на основе принципов мира, единства и терпимости в исламе.

Ключевые слова: такфир, неверие, ислам, хариджиты, большой грех, религия, шариат, шахада.

КІРІСПЕ

Тәкфир мәселесі – діннің нәзік әрі жауапты аспектілерінің бірі. Әрбір мұсылман бұл ұғымды қолдану барысында өте мұқият болуы қажет. Исламның негізгі мақсаты – адамдарды жақсылыққа шақыру, бейбітшілік орнату және бірлікті сақтау.

Тәкфир – бір мұсылманды немесе белгілі бір топты күпірлікке шығару, яғни діннен шықты деп айыптау. Бұл ұғым исламдағы ең қауіпті және күрделі мәселелерге жатады. Тәкфирдің дұрыс түсінілмеуі немесе

орынсыз қолданылуы көптеген жеке және қоғамдық мәселелерді туындатуы мүмкін. Оның негізгі қауіп-қатері: мұсылман қоғамының бөлінуі, заңсыздық пен зұлымдық, экстремизм мен радикализмнің дамуы, діннің беделіне нұқсан келтіру, қоғамдық тұрақтылыққа қауіп.

Тәкфир тек қана жоғары деңгейлі білімді ғалымдардың және шариғатқа толық сәйкес келетін дәлелдер негізінде жүзеге асырылуы керек. Сонымен қатар бұл үкім жеңіл-желпі шешілетін мәселе емес, ол аса сақтықпен

қарауды талап етеді. Алла тағала мұсылмандарға бір-біріне жұмсақ әрі кешірімді болуды бұйырған.

Тәкфир ұғымын дұрыс түсінбеу ислам тарихында ғасырлар бойы көптеген келіспеушілік, бүлік және соғыстың туындауына себеп болды. Ислам тарихына үңілсек, ең алғашқы мұсылмандардың арасындағы жойқын соғыс харижиттер тобының Әлиді және көптеген сахабаны кәпірге шығару арқылы орын алғанына куә боламыз. Әзіреті Әли тұсында мұсылман мемлекетінде де дін мен саясатқа байланысты түсініспеушілік болған. Әзірет Әлидің кейбір саяси шешімдерін сынға алып, күпірлікте айыптаған тәкфир жамағаттары алғаш сол кезде кең тарала бастады. Оларды тарихтан харижиттер деп танымыз. Мәселен, әзіреті Әлиге екі жақтан келіспеушілік туғанда белгілі бір адамды төреші етіп, сол төрешінің шешіміне жүгінейік деген ұсыныс жасалады. Сонда харижиттер әзіреті Әлиге сен адамды төреші етіп қойдың, Құранда шешімді, үкімді шығаратын төреші тек Алла деп айтылған, сен Құранға қарсы келдің, мұсылмандықтан шықтың, кәпірсің деп айыптаған болатын. Әрине, бұл – дінді шала, үстірт түсінуден туындаған әрекет.

Бүгінгі күнімізде де «тәкфир» ұғымын дұрыс түсінбеу әлемнің әртүрлі елінде ұлтаралық, этникалық және діни қарама-қайшылық пен ішкі және аймақтық қақтығыстардың туындауына алып келді.

Қазіргі таңда елімізде тәкфир мәселесін айқын түсіндіріп беретін ақпарат көзінің аздығынан қоғамда осы мәселе жайлы қате түсініктер мен

кереғар ұғымдардың қалыптасқанын байқауға болады. Соның салдарынан халық арасында туыстық қарым-қатынас үзіліп, нәтижесінде жұртшылықтың дінге деген қайшы көзқарасы пайда болуда. Теріс ағымдардың ықпалынан туындаған күпірлікке шығару мәселесі көбіне еліміздің жастарын өз тұзағына түсіріп, болашағына балта шабуға. Құран мен сүннетті қате түсініп, өз түсінгендеріне сәйкес бұрыс насихаттаудың нәтижесінде ауыр күнә істеген адамды күпірлік қылды деп үкім кесуге және олардың иелігіндегі бар мүлікті мұсылмандарға толықтай адал деп шешім шығаруға дейін барды. Мемлекеттерді діни және діни емес деп бөліп-жарып, діни емес мемлекеттердің заңдарына бағынбауға, биліктегілерге қарсы шығуға шақыруда. Ғасырлар бойы ислам дінімен біте қайнасып келе жатқан салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды дінге сай емес деу арқылы халықты беймаза күйге түсіруде.

Мақсаты: Мақаланың басты мақсаты – заманымыздағы ислам әлеміндегі өзекті тақырыптардың бірі саналатын тәкфир ұғымын дұрыс және терең түсінбеу қоғамға, мемлекетке, тіпті әлемге өте қауіпті екендігін баяндау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы: мақала мақсаты мен міндеттерін объективті әрі ғылыми тұрғыдан шешу үшін ең алдымен лексика-семантикалық әдістері, деректерге жүйелілік принциптер бойынша талдау жасау, синтездеу әдісі, сонымен қатар салыстырмалы-сараптама талдау әдістері, мәтіндерді аудару әдістері, сипаттама мен тұжырым жасау әдістері қолданылады.

НЕГІЗГІ БӨЛІМ

«Күпір» сөзі араб тілі сөздіктерінде, атап айтқанда, Ибн Манзурдың «Лисән әл-араб» (Manzur, 1882: 85) сөздігінде «жасыру», «жабу», «төңкеру» деген мағыналарды білдіреді.

Араб тілінде барлық материалдық және рухани нәрсеге тосқауыл қоюға «күпір» сөзі қолданылады. «Кәпір» – осы істерді жасайтын адам. «Кәпір» сөзі түн үшін де қолданылады, өйткені ол барлық нәрсені қараңғылығымен жауып тұрады.

Ал Құран және хадистерде күпір, күпірлік, кәпір сөздері бірнеше мағынада қолданылған.

1. Күпір сөзі нығметке қатысты қолданылғанда шүкірсіздікті білдіреді. Қасиетті Құранда былай делінген: «Егер шүкір етсеңдер, нығметімді арттырамын. Ал егер күпір етсеңдер, онда азабым, расында да, тым қатты» (Ибраһим, 7). Бұл аяттағы «كفرتم» сөзі (егер күпір етсеңдер) «шүкір етпесеңдер» мағынасында айтылған. Төмендегі хадисте де «күпір» сөзі осы мағынада келген:

Жәбірден (Алла оған разы болсын) жеткен хадисте пайғамбарымыз (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын): «Кімге сыйлық берілсе, мүмкіндігі болса (сыйлықпен) жауап берсін, ал мүмкіндігі болмаса, алғыс айтып, оған дұға етсін. Расында, кім алғыс айтып, дұға жасаса, оған жауап қайтарғаны. Ал кім алғыс білдірмей, дұға жасамаса, өзіне берілген сыйға күпір еткені», – деген (al-Kashmiri, 2007: 296). Бұл хадисте «күпір еткені» деген сөз «шүкірсіздік танытқаны» деген мағынада айтылған.

2. «Күпір» сөзі мойындамау, жоққа шығару деген мағынаны да білдіреді.

Қасиетті Құранда былай делінген: «Сондай-ақ бұдан бұрын мені Аллаға серік етіп қосқандарыңа да күпір еттім (*мойындамадым*)» (Ибраһим, 22).

«Күпір» – иманға қарама-қайшы сенбеу деген мағынада да қолданылады. Ниса сүресінде былай делінеді: «Кімде-кім Аллаға, періштелеріне, кітаптарына, пайғамбарларына және ақырет күніне күпір қылса, онда шүбәсіз, хақ жолдан мүлде алыстап, қатты адасқан болады» (Ниса, 136). Бұл аятта «күпір» сөзі «иман келтірмесе» деген мағынада қолданылған.

Шариғатта тыйым салынған бір істен қатты тыю үшін де «күпір» сөзі қолданылады. Сағд ибн Убайдадан риуаят етіледі: «Ибн Омар бір кісінің: «Жоқ, Қағбамен ант етейін», – дегенін естіп, оған: «Алладан басқа ешкіммен ант ішуге болмайды, – деді. Мен Алла елшісінің (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) былай деп айтқанын естідім: «Кімде-кім Алладан басқа нәрсемен ант етсе, ол кәпір немесе Аллаға серік қосқан болады» (al-Tirmidhi, 2002: 648). Бұл хадистегі «кәпір болды» деген сөз осы істің шариғатта кесімді түрде тыйым салынғанына нұсқайды.

«Күпір» сөзі аяттар мен хадистерде бұлардан басқа мағыналарда да кездеседі.

Шариғат терминінде күпір деп көбінесе діннің бір бөлігі ретінде танылған, үлкенді-кішілі барлығы білетін бір істі мойындамауға айтылады. Яғни күпір – иманға қарама-қайшы ұғым. Мысалы, жаратушыны жоққа шығару, Алла елшісінің пайғамбарлығын мойындамау немесе зинаны харам деп растамау күпір болады.

«كَفَر» сөзі ташдитпен «كَفَرَ» деп келгенде біреуді күпір еттің деп айыптау, оны исламнан шығарып, күпір дәрежесіне түсіру дегенді білдіреді.

Сондықтан да әһлі сүннет ғалымдары «тәкфир» (мұсылманды кәпірге шығару) мәселесінде өте сақ болу керектігін үнемі айтып келеді. Мысалы, Мәтуриди мәзһабының әйгілі ғалымдарының бірі Мулла Әли Қари (Алла оны рақымына алсын) «Шархул-имам Әли әл-Қари алә китаб әл-әлфазил-куфр» атты кітабында былай деп айтады:

«Кейбір адасқан ағымдардың ұстанымы «шәһәда» сөзін айтып, ислам негіздерін орындап жатқан адамдарды да күпірлікке шығару болатын. Кейбір басқа ағымдар осы топқа мүлде қарама-қайшы көзқараста болып, «шәһәда» сөзін айтқандарды ешбір жағдайда күпірлікке шығаруға болмайды деп есептеді. Ал әһлі сүннет ғалымдары тәкфир ұғымын толығымен жоққа шығармайды және кез келген күнәні діннен шығаратын күпір амал деп есептемейді. Әрқашан мұсылман туралы жақсы ойда болуға тырысады» (Abu al-Hasan, 2002: 16-17).

Ислам дінінен бас тарту және Аллаға серік қосу күпір етудің бір түрі болып есептеледі. Ислам дінінен бас тарту ашық күпір сөзін айту немесе күпір болуды білдіретін сөзді айту немесе күпірді білдіретін амал жасау арқылы жүзеге асады. Әйгілі ханафи ғалымы Кәсәни күпірдің төрт түрі бар екенін баяндап былай деді:

«Біріншісі – Жаратушыны жоққа шығару.

Екіншісі – Жаратушының бар екеніне сеніп, бірақ Оны жалғыз құдай

деп есептемеу. Бұлар – пұтқа және отқа табынушылар.

Үшіншісі – Жаратушының бар екенін және Оның жалғыз екенін мойындау, бірақ жіберілген пайғамбарларды мойындамау. Олар – философтардың бір тобы.

Төртіншісі – Жаратушының бар әрі жалғыз екеніне сену, сондай-ақ жалпылама пайғамбарларды мойындау. Бірақ пайғамбарымыз Мұхаммедтің (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) елшілігін жоққа шығару. Бұл – яһудилер мен христиандардың күпірі» (Wizarat al-Awqaf, 1995: 14-19).

Ғұламалар күпірліктің екі түрі бар екенін айтқан. Біріншісі – айқын немесе үлкен күпірлік, екіншісі – нығметке күпірлік ету немесе кіші күпірлік.

Үлкен күпір – адамды ислам дінінен шығарады. Ал кіші күпір діннен шығармайды. Сондай-ақ үлкен күпір жасаған адам тозақта мәңгі қалады, ешқашан жаннатқа кірмейді. Ал кіші күпір жасаған адам күнәһар есептелсе де, бірақ тозақта мәңгі қалмайды, күнәларына жараса тозақта жазасын алып болған соң жаннатқа кіреді. Мұндай күпір Аллаға серік қосудан басқа барлық үлкен күнәні қамтиды. Өйткені шариғатымызда Алланың бұйрығын орындауды иман, ал тыйымдарына құлақ аспауды күпір деп айтады. Келесі аяттар осыған дәлел болады:

«Егер шүкір етсендер, нығметімді арттырамын. Ал егер күпір етсендер, онда азабым, расында да, тым қатты» (Ибраһим, 7).

«Ол сендерге өзінен сұраған нәрселеріңнің бәрін берді. Бергені соншалық – егер Алланың нығметін са-

найтын болсаңдар, санына әсте жете алмайсыңдар. Шынында, адам баласы нығметтерге үнемі күпірлік қылушы, өте залым келеді» (Ибраһим, 34).

«Расында, Лұқманға: «(Қарымына) Аллаға шүкір ет», – деп хикмет дарыттық. Кімде-кім шүкір етсе, тек өзі үшін шүкір етеді. Ал кім күпір қылса, шүбәсіз, Алла еш нәрсеге мұқтаж емес және барлық мақтауға лайық» (Лұқман, 12-аят).

«Оған тура жолды да көрсеттік. Енді қаласа, (осынау нығметтердің қадірін біліп, тура жолмен жүретін) шүкіршіл болар, қаласа, (күпір қылып, теріс жолға түсетін) рақметі жоқ кәпір болар» (Инсан сүресі, 3-аят).

Егер күнә да күпір деп есептелсе, исламда әртүрлі жаза мен шектеу болмас еді. Пайғамбарымыз (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) тіпті зинақорлық жасаған ғамидиялық әйел туралы былай деген: «Бұл әйелдің тәубесі соншалық, егер оның тәубесі мәдиналық жетпіс адамға үлестірілсе, олардан да артылар еді» (al-Nawawi, 2000: 169). Яғни ол әйелге діннен шығу жазасы қолданылмаған.

Егер күнәлар күпір саналса, Алла тағала адам өлтірген қылмыскерді кек алуға құқығы бар туыскандардың діндегі бауыры деп сипаттамас еді. Алла тағала осы жайлы былай дейді: «Уа, иман келтіргендер! Кісі өлтіру мәселесінде сендерге қысас-кек (яғни қанға қан ұстанымы) парыз етілді. Азат адамға азат адам, құлға құл және әйелге әйел. Ал кімге бауыры (яғни өлгеннің мұрагерлері) кешірім берсе, кінәлі жақ (өлген адамның) құнын жақындарының көңілінен шығатындай етіп (кешіктірмей әрі толық) төлесін.

Міне, бұл – Раббыларың тарапынан жасалған жеңілдік һәм мейірім. Ал енді кімде-кім осыдан кейін бұл үкімдерге бағынбай, қастандық жасайтын болса, ол үшін жан төзгісіз азап бар» (Бақара, 178).

Егер күнәлар күпір болса, Алла тағала Құранда мүмін бола тұра бір-бірімен соғысқан екі топты мүміндер деп атамас еді. Алла тағала бұл жайында былай деді: «Егер мүміндерден екі топ бір-бірімен соғысса, уақыт оздырмай араларын жарастырыңдар» (Хужурат, 9).

Егер күнә күпір болса, Алла тағала қиянат жасаған Хатиб ибн Әбу Бәлтәаны мүміндердің қатарына қоспас еді. Алла тағала ол жайлы былай деді: «Уа, иман келтіргендер! Менің дұшпандарымды да, өз дұшпандарыңды да дос тұтпандар!» (Мумтахана, 1). Бұл аят Хатиб ибн Әбу Бәлтәа оқиғасы себепті түскен. Оның оқиғасы былай болған. Хижраның сегізінші жылы пайғамбарымыз Мекке жорығына дайындалып жатқанда Хатиб ибн Әбу Бәлтәа есімді сахаба Сара есімді әйелді жалдап, Меккелік мүшріктерге Алла елшісінің жоспары баяндалған хат жібереді. Алла елшісіне бұл туралы уахи түскеннен кейін Әли, Амар, Омар, Талха, Зубайр, Микдәд, Әбу Мәрсәд (оларға Алла разы болсын) жіберіп, хатты алдыртады. Хатиб ибн Әбу Бәлтәа кінәсін мойындап кешірім сұрағанда, Пайғамбар оның кешірімін қабыл алды. Бірақ бұл жағдай басқаларға үлгі болсын деп аят түседі.

Бұл тақырып аясында хадистер де көп. Төменді кейбір хадистерді атап өтсек.

Ибн Аббас (оған Алла разы болсын) «Алланың түсіргенімен үкім етпейтіндер кәпірлер» (Мәида, 44) деген аят туралы сұралғанда, ол: «Бұл сені діннен шығаратын күпірлік емес. Кімде-кім Алланың түсіргенімен үкім етпесе, осы аятқа сенбегені. Бірақ Аллаға және ақырет күніне сенбейтін адам сияқты болмайды», – деп жауап берді (al-Naysaburi, 2002: 342).

Имам Бухари өзінің «Сахихында» «Күйеуіне күпірлік ету» деген тақырыпқа жеке тарауды арнап, онда мына хадисті келтіреді:

Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын): «Маған тозақ көрсетілді. Мен тозақтықтардың көпшілігі кәпір әйелдер екенін көрдім. «Олар Аллаға күпірлік еткендер ме?» – деп сұралғанда ол: «Жоқ, олар – күйеулеріне күпірлік еткендер. Өйткені олардың біріне өмір бойы жақсылық жасасаң да, сенен бір (ұнамсыз) нәрсе көрсе: «Мен сенен ешбір жақсылық көрмедім», – деп айтады (al-Bukhari, 2012-2018: 143).

Бұл туралы Әбу Бәкір ибн Араби былай деп түсіндірді: «Имам Бухаридің мақсаты – шариғатта құлшылық есептелген амалдар иман деп аталатыны сияқты күнәлардың да күпірлік деп аталатынын түсіндіру».

Күнәлардың күпірлік деп аталуының себебі мойынсұнбағандар Алланың нығметтерін ұмытып, жасырады. Сондықтан кейде оған кәпір деп айтылады. Имам Бухари осы мағынада бірқатар хадистер келтірген. Мысалы:

Әбу Һурайрадан (р.а.) риуаят етіледі: Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын): «Әкеле-

ріңнен бас тартпандар! Кімде-кім әкесінен бас тартса, күпір еткені», – деді (al-Bukhari, 2012-2018: 169).

Жәрирден (р.а.) риуаят етіледі: «Пайғамбар (с.а.с.) қоштасу қажылығы кезінде: «Адамдарды тыныштандырыңдар!» – деді. Сонан соң: «Менен кейін бір-біріне қылыш көтеретін кәпір болмандар!» – деді (Ayni al-Hanafi, 2003: 277-278). Яғни істерің кәпірлердің істеріне ұқсамасын деген еді.

Абдулладан риуаят етілген хадисте: «Алла елшісі (с.а.с.): «Мұсылманды қарғау – зұлымдық, онымен соғысу – күпірлік», – деген (al-‘Asqalani, 2010: 598).

Бұл хадистегі күпірлік ислам дінінен шығаратын күпірлік емес. Өйткені Алла тағала Құран Кәрімде: «Егер мүміндердің екі тобы бір-бірімен соғысса, олардың арасын дереу жарастырыңдар!» – деген (Хужурат, 9). Аятта екі топ та мүмін деп аталды.

Пайғамбарымыз (с.а.с.) Әбу Зәррға: «Сенде жәһилиет кезеңіндегі кейбір сипаттар бар екен», – деді. Алла тағала Құран Кәрімде: «Расында, Алла Өзіне серік қосудан басқа қалаған адамның күнәсін кешіреді», – деді. Имам Бухари өзінің «Сахих» кітабында «Күнәлар жәһилиет кезеңінің істері» деген тарауда жоғарыдағы аятпен хадисті келтіріп былай деген: «Ширктен басқа күнәні істеген адам күпірлікке шығарылмайды».

Мағрур былай дейді: «Мен Әбу Заррды Рабаза деген жерде кездестірдім. Оның үстінде жаңа бір киім, құлының үстінде де жаңа киім көрдім. Мен одан: «Неге екеуің бірдей жаңа киім киіп алғансыңдар», – деп сұрадым. Сонда ол: «Мен бір адам-

мен таласып қалып, тегіне тіл тигіздім. Бұл ісім Алла елшісіне жеткенде: Пайғамбар (с.а.с.) маған: «Ей, Әбу Зарр, расымен анасына тіл тигіздің бе? Сенде жәһилиет кезеңіндегі кейбір сипаттар әлі бар екен!» – деді (al-Bukhari, 2012-2018: 144).

Әбу Һурайрадан (р.а.) риуаят етіледі: «Алланың елшісі (с.а.с.) былай деді: «Кім бізге қарсы қару көтерсе, ол бізден емес. Кім бізді алдаса, ол бізден емес» (al-Nawawi, 2000: 93).

Осындай хадистерді естігенде алғаш келетін ой адамның аталған күнәлардың бірін істеу арқылы діннен шығуы керек болғанымен, алайда келесі дәлелдерге сүйенсек, осы істерді күнә деп мойындамаған адамның діннен шығатыны жайында айтылып тұрғанын байқаймыз. Алла тағала: «Расында, Алла Өзіне серік қосудан басқа қалаған адамның күнәсін кешіреді», – деді. Кім Аллаға серік келтірсе, жала жауып үлкен күнә істеген болады» (Ниса, 48). Аятта Алла тағала Өзіне серік қосқанды кешірмейтінін, одан басқа күнәларды қалаған пендесіне кешіретінін айтқан.

Осы жайлы хадистерде де айтылған. Мысалы: Әнәс ибн Мәликтен (оған Алла разы болсын) риуаят етіледі: «Пайғамбар (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын): «Менің шапағатым үмбетімнің ішіндегі үлкен күнә жасаған адамдарға түседі» (al-Sijistani, 2007: 746).

Бұл хадис жалғыз Аллаға сенгендердің тозақта мәңгі қалмайтынына нұсқайды. Демек, кәлима шаһаданы айтқан адам күнәсі үшін тозақта белгілі бір уақыт жазаланып, күнәсінен тазарған соң жаннатқа кіреді.

ҚОРЫТЫНДЫ

Бұл мақалада «тәкфир» ұғымының маңыздылығы мен нәзіктігі талқыланды. Тәкфир мәселесінің дұрыс түсінілмеуі тарихта да, қазіргі уақытта да ислам қоғамында ауыр салдарға әкелгені көрсетілді. Мақалада тәкфирдің дұрыс қолданысын қамтамасыз ету үшін тек жоғары деңгейлі білімді ғалымдардың шариғат қағидаларына сүйене отырып шешім қабылдау қажеттілігі атап өтілді.

Күпірлік ұғымының шариғаттағы әртүрлі мағыналары түсіндіріліп, оның негізгі түрлері мен белгілері қарастырылды. Атап айтқанда, күпірліктің үлкен және кіші түрлері арасындағы айырмашылық айқындалып, олардың ислам дініндегі орны талданды. Қоғамда және мемлекетте тәкфирді орынсыз қолданудың салдары ретінде экстремизм, радикализм, бөліну және діни тұрақсыздық секілді мәселелер туындауы мүмкін екендігі айтылды.

Әһлі сүннет ғалымдарының тәкфир мәселесіне сақтықпен қарау қажеттігіне шақыруы – қоғамдағы бейбітшілікті, бірлікті және тұрақтылықты сақтау үшін маңызды қадам. Құран мен сүннетке негізделген ислам діні әрқашан жұмсақтыққа, кешірімділікке және әділдікке үндейді. Мақала тәкфирді асығыс қолданудан сақтандырып, исламның негізгі мақсаты – бейбітшілік пен ізгілікті орнатуды басты назарда ұстауға шақырады.

Тәкфир ұғымын түсіндіру және оның қолданылу салдарын анықтау қоғам мен діннің арасындағы үйлесімділікке қол жеткізуге көмектеседі.

ҚАРЖЫЛАНДЫРУЫ

Мақала ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитеті тарапынан № BR24993035 – «Қазақстандағы дәстүрлі ислам: ғылыми-

тәжірибелік негіздері мен дамыту жолдары» атты бағдарламалық-нысаналы ғылыми жоба аясында қаржыланды.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري. المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار الکتب العلمیة. 1422 هـ – 2002 م. ج. 2. ص: 688.
2. أبو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی. السنن. بیروت: دار المعرفة. 1423 هـ – 2002 م. ج. 1. ص: 1560.
3. أبو داود سلیمان بن أشعث السجستانی. السنن. بیروت: دار الکتب العلمیة. 1428 هـ – 2007 م. ج. 1. ص: 877.
4. أحمد بن علی بن حجر العسقلانی. فتح الباری بشرح صحیح البخاری. ریاض: دار الطیبة. 1431 هـ – 2010 م. ج. 13. ص: 727.
5. الموسوعة الفقهیة. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1416 هـ – 1995 م. ج. 35. ص: 429.
6. Сахиҳул Бухорий. – Т.: «Hilol-Nashr» нашриёти, 2012-2018. – Т 1. – Б. 670.
7. Сахиҳул Бухорий. – Т.: «Hilol-Nashr» нашриёти, 2012-2018. – Т 8. – Б. 686.
8. محمد بن مكرم بن منظور. لسان العرب. مصر: طبعة بولاق. 1300 هـ - 1882 م. ج. 13. ص: 360.
9. محمد انور شاه بن معظم شاه کشمیری. العرف الشذی شرح سنن الترمذی. بیروت: دار الکتب العلمیة. 1428 هـ – 2007 م. ج. 1. ص: 672.
10. محیی الدین أبی زکریا یحییٰ بن شرف النووي. شرح صحیح مسلم. بیروت: دار الکتب العلمیة. 1421 هـ – 2000 م. ج. 11. ص: 192.
11. محمود بن أحمد أبو محمد بدر الدین العینی الحنفی. عمدة القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار إحياء التراث العربی. 1424 هـ – 2003 م. ج. 2. ص: 460.
12. محیی الدین أبی زکریا یحییٰ بن شرف النووي. شرح صحیح مسلم. بیروت: دار الکتب العلمیة. 1421 هـ – 2000 م. ج. 2. ص: 211.
13. نور الدین أبو الحسن علی بن سلطان محمد القاری. شرح الإمام علی القارئ علی کتاب ألفاظ الکفر. ریاض: دار الفضیلة. 1422 هـ – 2002 م. ج. 1. ص: 303.

REFERENCES

1. Abu ‘Abdullah Muhammad ibn ‘Abdullah al-Hakim al-Naysaburi. (2002) Al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn. – Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 AH – Vol. 2. – P. 688.
2. Abu ‘Isa Muhammad ibn ‘Isa al-Tirmidhi. (2002). Al-Sunan. – Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1423 AH – Vol. 1. – P. 1560.
3. Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash‘ath al-Sijistani. (2007). Al-Sunan. – Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1428 AH – Vol. 1. – P. 877.
4. Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar al-‘Asqalani. (2010). Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari. – Riyadh: Dar al-Tayyibah, 1431 AH – Vol. 13. – P. 727.

5. Al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah. (1995). – Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, 1416 AH – Vol. 35. – P. 429.
6. Mahmud ibn Ahmad Abu Muhammad Badr al-Din al-'Ayni al-Hanafi. (2003). 'Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari. – Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1424 AH – Vol. 2. – P. 460.
7. Muhammad Anwar Shah ibn Mu'azzam Shah al-Kashmiri. (2007). Al-'Arf al-Sh-adhi Sharh Sunan al-Tirmidhi. – Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 AH – Vol. 1. – P. 672.
8. Muhammad ibn Makram ibn Manzur. (1882) Lisan al-'Arab. – Misr: Taba'at Bulaq, 1300 AH – Vol. 13. – P. 360.
9. Muhyi al-Din Abu Zakariyya Yahya ibn Sharaf al-Nawawi. (2000). Sharh Sahih Muslim. – Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH – Vol. 11. – P. 192.
10. Muhyi al-Din Abu Zakariyya Yahya ibn Sharaf al-Nawawi. (2000). Sharh Sahih Muslim. – Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH – Vol. 2. – P. 211.
11. Nur al-Din Abu al-Hasan 'Ali ibn Sultan Muhammad al-Qari. (2002). Sharh al-Imam 'Ali al-Qari 'ala Kitab Alfaz al-Kufr. – Riyadh: Dar al-Fadilah, 1422 AH – Vol. 1. – P. 303.
12. Sahih al-Bukhari. (2012-2018). – Tashkent: «Hilol-Nashr» nashriyoti, – Vol. 1. – P. 670.
13. Sahih al-Bukhari. (2012-2018). – Tashkent: «Hilol-Nashr» nashriyoti – Vol. 8. – P. 686.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0001-5080-5817>

e-mail: kmdbbeibit@mail.ru

ОРЫНБОР МҮФТИЛІГІНІҢ ДІН КАДРЛАРЫН ТАҒАЙЫНДАУ ТӘЖІРИБЕСІ

Мырзагелдиев Бейбіт

PhD доктор, Евразия ұлттық университеті,
Астана қ., Қазақстан

تجربة تعيين الكوادر الدينية من قبل الجمعية الدينية الإسلامية في أورينبورغ

بييت ميرزاغيلديف

دكتوراه (PhD)، الجامعة الوطنية الأوراسية باسم ل. ن. غوميليوف،
أستانا، كازاخستان

THE EXPERIENCE OF APPOINTING RELIGIOUS PERSONNEL BY THE ORYNBOR MUFTIYAT

Beibut Myrzageldiev

PhD, L.N. Gumilyov Eurasian National University,
Astana, Kazakhstan

ОПЫТ НАЗНАЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ КАДРОВ ОРЕНБУРГСКИМ МУФТИАТОМ

Бейбит Мырзагельдиев

PhD, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилёва,
г. Астана, Казахстан

Аннотация. Бұл мақалада патшалық Ресей тұсында құрылған Орынбор мұфти-лігінің діни кадрларды тағайындау тәжірибесі жан-жақты зерттеледі. Автор ОМДБ-ның құрылу себептері мен оның отарлық саясаттағы рөлін саралап, діни кадрларды іріктеу мен тағайындау тәртібін көрсетеді. Молдалар мен ұстаздарға қойылған талап-тар, олардың діни білім деңгейін анықтау тәсілдері, сынақ жүргізу тәртібі баяндалады. Татар және башқұрт молдаларының қазақ даласындағы қызметі мен олардың әкімшілік

мақсаттарға пайдалану тәжірибесі талданады. Сонымен қатар, патша билігінің діни кадрларды марапаттау және бақылау саясатының ерекшеліктері қарастырылады. Мақалада ислам діні мен әкімшілік құрылым арасындағы өзара ықпал, дін иелерінің дәстүрлі рухани көшбасшы ретіндегі рөлінен айырылып, саяси құралға айналуы көрсетілген. Зерттеу нәтижесі ОМДБ-ның қазақ қоғамындағы діни және саяси процестерге ықпалын терең түсінуге мүмкіндік береді.

Кілтті сөздер: Орынбор мұфтилігі, діни кадрлар, патшалық Ресей, молда, ахун, мухтасиб, отарлық саясат, ислам, қазақ даласы, діни басқару

ملخص: تتناول هذه الدراسة بشكل شامل تجربة تعيين الكوادر الدينية من قبل الجمعية الدينية الإسلامية في أورينبورغ خلال فترة روسيا القيصرية. يقوم المؤلف بتحليل أسباب تأسيس الجمعية ودورها في السياسة الاستعمارية، بالإضافة إلى نظام اختيار وتعيين رجال الدين. كما تسلط الدراسة الضوء على الشروط المفروضة على المرشحين لمنصب الملا والمعلم، وطرق اختبار تأهيلهم الديني، ونظام إجراء الامتحانات. وتناقش أنشطة الملالي التتار والباشكير في سهوب الكازاخ ودورهم في الأغراض الإدارية. علاوة على ذلك، يتم تحليل سياسة السلطات في مراقبة وتشجيع الكوادر الدينية. تبين الدراسة التداخل بين الإسلام والنظام الإداري، وكيف فقد رجال الدين دورهم كقادة روحيين ليصبحوا أدوات للسلطة السياسية. وتساهم نتائج هذا البحث في فهم أعمق لتأثير الجمعية الدينية الإسلامية في أورينبورغ على العمليات الدينية والاجتماعية والسياسية في المجتمع الكازاخي. **الكلمات المفتاحية:** الجمعية الدينية الإسلامية في أورينبورغ، الكوادر الدينية، روسيا القيصرية، ملا، آخوند، محتسب، السياسة الاستعمارية، الإسلام، سهوب الكازاخ، الإدارة الدينية

Abstract. This article provides a comprehensive examination of the experience of appointing religious personnel by the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly during the period of Tsarist Russia. The author analyzes the reasons behind the establishment of the OMSA and its role in the colonial policy, as well as the procedures for selecting and appointing religious officials. The article highlights the requirements for candidates for the positions of mullahs and teachers, methods for assessing their religious training, and the process of conducting examinations. It also explores the activities of Tatar and Bashkir mullahs in the Kazakh steppe and their use for administrative purposes. Furthermore, the article analyzes the authorities' policies for controlling and encouraging religious personnel. It reveals the interaction between Islam and the administrative system, showing how religious figures lost their roles as spiritual leaders and became instruments of political power. The findings offer a deeper understanding of the impact of the OMSA on religious and socio-political processes in Kazakh society.

Keywords: Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly, religious personnel, Tsarist Russia, mullah, akhun, muhtasib, colonial policy, Islam, Kazakh steppe, religious administration

Опыт назначения религиозных кадров Оренбургским магометанским духовным собранием

Аннотация. В данной статье всесторонне исследуется опыт назначения религиозных кадров Оренбургским магометанским духовным собранием в период царской России. Автор анализирует причины создания ОМДС и его роль в колониальной политике,

а также порядок отбора и назначения религиозных служителей. Освещаются требования, предъявляемые к кандидатам в муллы и учителя, методы проверки их религиозной подготовки и порядок проведения экзаменов. Рассматривается деятельность татарских и башкирских мулл в казахской степи и использование их в административных целях. Кроме того, анализируется политика властей по контролю и поощрению религиозных кадров. В статье показано взаимовлияние между исламом и административной системой, а также то, как религиозные деятели утратили роль духовных лидеров, став инструментами политической власти. Результаты исследования позволяют глубже понять влияние ОМДС на религиозные и социально-политические процессы в казахском обществе.

Ключевые слова: Оренбургское магометанское духовное собрание, религиозные кадры, царская Россия, мулла, ахун, мухтасиб, колониальная политика, ислам, казахская степь, религиозное управление

The Experience of Appointing Religious Personnel by the Orenburg Muslim Spiritual Assembly

Annotation. This article comprehensively examines the experience of appointing religious personnel by the Orenburg Muslim Spiritual Assembly during the period of Tsarist Russia. The author analyzes the reasons for the establishment of the OMSA and its role in the colonial policy, as well as the procedures for selecting and appointing religious figures. The article highlights the requirements set for candidates for the positions of mullahs and teachers, the methods for assessing their religious knowledge, and the system of examinations. It also explores the role of Tatar and Bashkir mullahs in the Kazakh steppe and their use for administrative purposes. Furthermore, the state's policy of rewarding and controlling religious personnel is discussed. The article demonstrates the interaction between Islam and the administrative system, showing how religious leaders lost their traditional role as spiritual authorities and became tools of political power. The study results offer a deeper understanding of the OMSA's impact on the religious and socio-political processes in Kazakh society.

Keywords: Orenburg Muslim Spiritual Assembly, religious personnel, Tsarist Russia, mullah, akhun, muhtasib, colonial policy, Islam, Kazakh steppe, religious administration

ҚІРІСПЕ

Қазақстандағы діни басқару жүйесінің тарихи даму сатыларын зерделеу бүгінгі діни институттардың құрылымы мен қызметін терең түсіну үшін маңызды. Әсіресе, патшалық Ресей тұсындағы діни мекемелердің бірі Орынбормұфтилігі (ОМДБ) мұсылман халқы саналатын қазақ даласындағы діни басқарудың қалыптасуына тікелей ықпал етті. Бұл мекеме арқылы патша үкіметі ислам діні мен діни ка-

дрларды орталықтандырылған әкімшілік жүйеге бағындыруды мақсат етті. Орынбор мұфтилігінің тарихын зерттеу барысында оның тек діни мекеме емес, сонымен қатар отарлық биліктің құралдарының бірі ретінде қызмет атқарғанын байқауға болады. Бұл басқарма дін қызметкерлерін тағайындау, марапаттау және бақылау арқылы діни кадрлар жүйесін қалыптастырып, олардың патша әкімшілігіне адалдығын қамтамасыз етуге

тырысты. Діни кадрлардың тағайындалу тәртібі мен жүйесі тек діни мақсаттарды көздеген жоқ, ол сонымен қатар патшалық саясаттың идеологиялық тетігі болды. Татар, башқұрт молдаларының қазақ ауылдарына тағайындалуы, оларға берілген мемлекеттік марапаттар мен құқықтар – діни кадрлар арқылы басқару тәжірибесінің кеңінен қолданылғанының айғағы.

Қазіргі кезде діни кадрларды тағайындау процесінің тарихи негіздерін, оның әлеуметтік және саяси салдарларын түсіну арқылы діни институттардың құрылымдық ерекшеліктерін ұғыну өзекті. Өйткені, бұл тақырып Қазақстандағы зайырлы мемлекет пен діни институттар арасындағы қарым-қатынас мәселелерін тарихи тұрғыда бағамдауға мүмкіндік береді. Осыған орай, мақалада Орынбор мүфтилігінің діни кадрларды тағайындау тәжірибесіне терең үңіліп, оның жүйесін, ерекшеліктерін және қазақ даласындағы ықпалын ашып көрсету көзделді.

ӘДІСНАМА

Мақалада тарихи-аналитикалық және салыстырмалы-тарихи әдістер қолданылды. Зерттеу барысында Ресей империясының мұрағат құжаттары, ғылыми әдебиеттері мен заңнамалық актілері кешенді түрде талданды. Орынбор мүфтилігінің қазақ даласындағы діни кадрларды тағайындау тәжірибесін анықтау және оның отарлық саясаттағы рөлін ашу басты мақсат ретінде қойылды.

НЕГІЗГІ БӨЛІМ

Патшалық Ресей XVIII ғасырдың екінші жартысынан бастап ислам

дініне деген көзқарасын түбегейлі өзгертіп, мұсылман халықтарға қатысты саясатын жаңаша бағытта жүргізе бастады. Атылмыш саясаттың негізінде империялық қауіпсіздік, территориялық тұтастықты сақтау және ұлттар мен діндер арасындағы тұрақтылықты қамтамасыз ету идеясы жатты. Билік исламды басып-жаншу емес, оны бақылау және өз пайдасына жарату жолын таңдады. Осы бағыттағы алғашқы ірі қадам 1788 жылы Орынбор мүфтилігінің құрылуы болды [1].

II Екатерина билікке келгенге дейін мұсылман халықтар отарлық қысымға ұшырап, христиан дінін қабылдауға мәжбүр болды. 1740 жылы құрылған «Новокрещенская контора» мұсылмандарды шоқындырумен айналысты. Алайда мұндай мәжбүрлі әрекеттер мұсылман халықтар арасында наразылық тудырып, бірнеше көтерілістерге себеп болды. Сонан соң II Екатерина 1764 жылы бұл мекемені таратып, діндерге қатысты саясатты жұмсарту бағытын ұстанды. 1773 жылы жарияланған «Барлық діндерге төзімділік туралы» жарлық мұсылман халықтарының діни өміріне еркіндік беруге бағытталды. Бұл құжатта әр ұлт пен дін өкілдерінің наным-сенімдеріне құрмет көрсету керектігі айтылып, ислам дініне ашық қарсылықты тоқтату көзделді [2].

Алайда бұл төзімділік сырттай формалды сипатта болғанымен, нақты мақсаты исламды мемлекет бақылауына алу еді. II Екатерина исламның қоғамдық өмірдегі рөлін мойындап, оны патша әкімшілігіне қызмет ететін жүйеге айналдыруды ұйғарды. ОМДБ құрылуы арқылы Ресей билігі ислам

дінінің ішкі құрылымына араласа бастады. Мүфтият патша жарлығымен тағайындалды, дін қызметкерлерінің кандидатуралары мемлекеттік органдар арқылы бекітілді. Бұл биліктің діни кадрлар саясатына тікелей араласуына мүмкіндік берді.

Патша үкіметі ислам дінінің қоғамдағы ықпалын шебер пайдалана отырып, мұсылман қауымын әкімшілік және идеологиялық тұрғыда басқаруға ұмтылды. Бұл саясаттың негізінде империя құрамындағы мұсылмандарды бақылауды және Орта Азия хандықтары мен Осман империясының ықпалын шектеу, сондай-ақ, мұсылман дінбасылары арқылы қоғамдық тәртіпті нығайтуды мақсат етті. Ресей шенеуніктері исламды өзге діндермен салыстырғанда тиімді әлеуметтік басқару құралы ретінде таныды. Қоғамдағы діни беделі жоғары молдалар мен ахундарды марапаттау арқылы патшаға адал қызметке тартты [3].

Қазақ даласы ислам дінін ерте қабылдағанымен, патша әкімшілігінің пікірінше, қазақтар «дінге немқұрайлы», «сауатсыз» деп сипатталды. Бұл ұстаным қазақтардың сенімін сырттай бақылап, исламды әкімшіл молдалар арқылы бағыттау саясатын жақсы негіздеме болды. Жергілікті дінбасыларды емес, Қазан, Уфа, Орынбордан келген кадрларды қолдау арқылы билік исламның формалды бағытын орнықтырып, оның мазмұндық ерекшелігін әлсіретуді көздеді. Соның айқын айғағы – Орынбор мүфтилігінің (ОМДБ) құрылуы патшалық Ресейдің мұсылман халқын тиімді басқару және идеологиялық ықпал ету саясатының нақты көрінісі.

XVIII ғасырдың соңында ислам дінінің империя аумағындағы беделі мен ролі күшейіп, оны бір орталықтан басқару қажеттілігі туындады. Бұл қажеттілік мұсылман қауымының ішкі діни бірлігінен қауіптену емес, керісінше оны формалды түрде ресмилендіріп, мемлекеттік бақылауға алу арқылы реттеуге негізделді. 1788 жылы II Екатерина жарлығымен құрылған ОМДБ осы мақсаттың жемісі болды.

Мүфтилік құрылымын енгізу арқылы патша әкімшілігі ислам дінін ресми мойындағанын білдіріп, мұсылман халықтың сеніміне ие болуды көздеді. Алайда бұл сырттай діни еркіндік сипат алғанымен, ішкі мазмұны жағынан билікке бағынышты құрылым еді. Оның басты міндеті – молдаларды бекіту, шариғи рәсімдерді қадағалау, мешіт салу ісін үйлестіру, діни дау-дамайларды реттеу және билікке адал қызмет ететін дінбасылар корпусын қалыптастыру болды [4].

ОМДБ-ны құру туралы ұсынысты алғаш болып Уфа мен Симбирск наместниктері және барон Игельстром білдірген. Бұл ұсыныс 1788 жылы қабылданып, оның негізінде Ресейдегі мұсылмандардың, соның ішінде қазақтардың да діни істерін бір орталыққа бағындыру діттелді. Мүфтилік арқылы указной молдаларының қазақ даласына жіберілуі исламды түркі-мұсылмандық үлгіде жүйелеу мен отарлық биліктің мүддесіне сай бағыттау әрекеті болды. Ресей әкімшілігі исламды бақылауға алу арқылы мұсылман халықтардың арасындағы саяси толқулар мен сыртқы діни әсерлерін тежеуді көздеді. ОМДБ сондай-ақ Ресейдің Осман империясы-

мен қарым-қатынасында діни ықпалға қарсы тұрудың да құралы болды. Осман сұлтанының «халиф» ретіндегі беделі орыс билігіне бағынышты мұсылмандар арасында да танылғысы келді. Осы тұрғыдан алғанда, Ресей өз ішіндегі ислам қауымына бөлек діни жетекшілік орнату арқылы Осман ықпалын азайтқысы келді.

ОМДБ-ның ұйымдастырушылық құрылымы ресейлік бюрократиялық модельге негізделіп жасалды. Мүфтияттың басында мүфти тұрды, ол патша әкімшілігінің мақұлдауымен тағайындалды. Мүфтидің негізгі көмекшілері қазилер, мухтасибтер және басқа да қызметтік тұлғалар болды. Бұл құрылым өз ішінде бірқатар діни және әкімшілік міндеттерді бөлуді көздеді, алайда басты ерекшелігі – діни лауазым иелерінің билікке толық тәуелділігі еді.

Мүфтияттың қабылдаған шешімдері мен бұйрықтары империялық мүддеге сай келуге тиіс болды. Молдаларды тағайындау ісі тек діни біліммен шектелмей, олардың саяси сенімділігі мен әкімшілікке адалдығына да ерекше мән берілді. Айта кететін жайт, қазақ даласына тағайындалған молдалар құрамы көбіне татарлар мен башқұрттардан құралғаны. Себебі олар бұрыннан Ресей ықпалында болғандықтан патша әкімшілігі саяси-діни жағынан икемді деп санады.

Мүфтияттың шеңберінде енгізілген марапаттау жүйесі де діни кадрларды ынталандыру мен бағыныштылықты күшейтудің бір тетігіне айналды. Діни қызметкерлерге шен, медальдар мен материалдық сыйақылар беру арқылы патша билігі олардың импе-

рия алдындағы лоялдылығын қамтамасыз етуге тырысты [3]. Бұл саясат нәтижесінде діни кадрлар дәстүрлі дін қызметшісі рөлінен әкімшілік шенеунік деңгейіне дейін көтерілді. ОМДБ-ның құрылымы дін мен билік арасындағы шекараны бұлдыратып, дін иелерін ресми саяси жүйенің бір бөлшегіне айналдырды. Қазақ даласында бұл жүйе бұрынғы діни кадрлардың мәртебесін өзгертіп, сырттан келген молдалар арқылы отарлық басқару саясатының идеологиялық сүйенішіне айналды. Мүфтият дінді қоғамды рухани тұрғыдан басқару құралы ретінде ғана емес, әкімшілік тәртіпті сақтаудың тетігі ретінде қолданды.

Орынбор мүфтилігі арқылы діни кадрларды, әсіресе молдаларды тағайындау жүйесі – патшалық Ресейдің отарлық саясатының маңызды бір бағыты болды. Бұл жүйе арқылы патша үкіметі ислам дінінің беделін формалды түрде мойындай отырып, оның қызметкерлерін тікелей өз бақылауына алды. Молдаларды тағайындау тәртібі мен қойылатын талаптар діни ғана емес, саяси-әкімшілік талаптармен де тығыз байланысты болды. Молдалар көбіне жергілікті халық арасынан емес, Қазан, Уфа, Орынбор сияқты орталықтарда діни білім алған, ресми оқулықтарды игерген және патша билігіне сенімділік танытқан дін қызметкерлері арасынан таңдалды. Бұл үдеріс патшалықтың қазақ даласына ислам дінін енгізудің табиғи эволюциялық жолын емес, сырттан таңылған үлгіні күштеп ендіру саясатын ұстанғанын көрсетеді.

Молда болу үшін кандидаттың міндетті түрде діни сауаты, ресми

оқу орындарынан алынған білім куәлігі болуы керек еді. Сонымен қатар олардың саяси сенімділігі мен әкімшілікпен жұмыс істеуге бейімділігі бағаланды. Тағайындау тәртібі мүфтияттың тікелей қатысуымен жүргізілді. Мүфти мен казилер ұсынылған кандидаттарды тексеріп, олар жайлы мінездеме жинап, патша әкімшілігіне бекітуге жіберетін. Ресми молдаларға берілетін мәртебелер мен сыйлықтар да бұл жүйені тұрақты ұстауға бағытталды. Оларға арнайы мандаттар, метрикалық кітап жүргізу құқығы, кейде патшалық белгілерімен марапаттар беріліп отырды. Бұл жағдай молдалар мәртебесін тек діни емес, сонымен бірге әкімшілік құрылымда да жоғары деңгейге шығарды. Осы арқылы билік дін иелерін өзінің идеологиялық серіктесіне айналдырып, халықтың рухани санасына әсер ете алды. Бұл жағдай исламның тек сенім жүйесі емес, саяси-әлеуметтік бақылаудың құралы ретінде қолданылуына әкелді.

Орынбор мүфтилігі шеңберінде діни кадрлар құрылымы бірнеше маңызды лауазым иелерінен құралды. Олардың ішінде ең жиі кездесетін әрі халықпен тікелей жұмыс істеген тұлғалар *ахун*, *мұхтасиб* және *молла* лауазымындағы дін қызметкерлері болды. Бұл лауазымдар тарихи ислам дүниесінде де мәлім болғанымен, патшалық Ресей жағдайында олардың қызметтік сипаты мен функцияларында бірқатар ерекшеліктер қалыптасты.

Патшалық Ресей кезеңінде аймақтық беделді діни қызметкер *ахундар* саналды. «Ахун» атауы парсының «ахунд» сөзінен шыққан, түбірі

«оқыды, үйренді» дегенді білдіретін «хунд» сөзімен байланысты. «Ислам энциклопедиясында» бұл түбір түрік тіліндегі «аға» сөзімен де ұштасатыны айтылады [5]. Мұхан Исахан мен Хамид Алғар *ахун* атағы Әмір Темір дәуірінде қолданысқа енгенін, ал кейінірек қарапайым мұғалімдерге берілгенін атап өтеді. Сефевидтер кезінде *ахун* атағы философиялық білім иелеріне берілген, мысалы: Молла Садра Ширази. ОМДБ құрамында ахундар діни мектептерді, мешіттерді, азаншылар мен имамдарды бақылауға міндетті болды [4, 119 б.]. Ахундар өз өңіріндегі дін қызметкерлерінің білімін тексеріп, тағайындауға ұсыныс жасады. Бірақ шешімдер патша әкімшілігінің келісімімен қабылданды. Ахундардың кейде ОМДБ-ның мақұлдауын күтпей шұғыл жағдайларда шешім қабылдағаны белгілі. Орынборда 1785 жылы Мұхаммеджан Хұсайынов алғашқы ахун ретінде бекітілді, кейін ол мүфти лауазымына көтерілді [6]. «Аға ахун» дәрежесі ахундар санының өсуіне байланысты енгізілді [7]. Қазақ даласында ахундар жергілікті ақсүйектермен байланыста қызмет атқарды. Мысалы, Абдулфатих Абдусаламұлы байбакты руында молдалықтан ахундыққа дейін көтерілді. Жекелеген рулар мен сұлтандар қасында діни қызметкерлер ұстап, ахундар көбіне отарлық биліктің діни-әкімшілік талаптарын орындауға міндетті болды. Қызметте ерекшеленген имамдар мен ахундар әкімшілікке қолайлы жағдайда лауазымға жоғарылай алды. Бұл ахундардың қызметі мен билікке адалдығы үшін берілген марапаттың көрінісі болды.

ОМДБ құрылымындағы дін қызметкерлерінің бірі – *мухтасибтар* лауазымы. Ислам тарихындағы орнына тоқтала отырып, «мухтасиб» сөзі араб тіліндегі «хасиба» түбірінен туындаған, мағынасы – *есеп жүргізуші* екенін көреміз. Алланың «әл-Хасииб» есімі де «есеп беруші» деген мағына береді. Исламда «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю» қағидасы маңызды орын алады. Бұл ұстаным бойынша әрбір мұсылман шариғатқа қайшы амалды көргенде оны түзетуге тырысуы тиіс. Құран Кәрімде: «Сендер, ең хайырлы үммет болып шығарылдыңдар. Жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыясыңдар және Аллаға ғана нақ сенесіңдер» (Али Имран 3/110) және «Мүмин ерлер мен мүмин әйелдер – бір-біріне көмекші. Олар жұртты жақсылыққа үндеп, жамандықтан сақтандырады. Намаздарын толық орындайды, зекет береді. Аллаға, Оның елшісіне бойсұнады. Алла оларға мейірім төгеді. Анығында, Алла – ұлы әрі данышпан» (Тәубе 9/71) деген аяттарда көрініс тапқан. Бұл ұстаным ислам қоғамының көптеген салаларын қамтиды. Оның ішінде сауда айналымындағы шариғатқа қайшы істерді болдырмас үшін де қолданылады. Ал мухтасиб осы саладағы жұмыстардың іске асуын қадағалайтын адамға айналған. Осы қағида негізінде мухтасиб шариғатқа сай қоғамды қадағалаушы ретінде қалыптасты. Мухтасибтің қызметі Мұхаммед пайғамбар заманынан бастау алады. Мәдина мен кейінгі қалаларда базарлардағы әділеттілікті қадағалау үшін арнайы тұлғалар тағайындалған.

Мәдина қаласында мұсылмандар келіп орнығып, мемлекеттік билікті тізгіңдей бастаған кезде базарлар мен сауда жасайтын орындарды бақылау қызметінің қажеттілігі туындаған. Хадиске сай «Мұхаммед пайғамбар үйіліп жатқан бидайдың қасынан өтіп бара жатып, оған қолын батырып көргенде қолына дымқыл дән тиген кезде сатушыдан неліктен бұлай деп сұрайды және сатушы жаңбырдан деп айтады. Сонымен қатар не себепті дымқыл бидайдың адамдарға көрінетіндей жоғары жағына қойылмағанын сұрады және «алдаушылар бізден емес» деді. Осы мақсатта пайғамбар Омарды ибн әл-Хаттабты Мәдине базарына, Меккенің басып алғаннан кейін Са'д ибн әл-'Аасты бақылаушы етіп тағайындалды» [8]. Ислам құқығында қоғамдық тәртіпті сақтау мақсатында *хисба* институты құрылды, бұл қызмет фард кифая ретінде міндеттелді [9]. *Мухтасиб* мемлекет тарапынан тағайындалып, саудада әділеттілікті, салмақ пен сапаны бақылаған және қажет жағдайда жазалау құқығына ие болған. Ғалым Мустафа Хизметли мухтасиб лауазымының ресми түрде Аббасилер дәуірінде пайда болғанын көрсетеді. Өт-Табари деректерінде халифа әл-Мансур Бағдат базарларын бақылау үшін арнайы тұлғаларды бекіткені айтылады. Осылайша мухтасиб қызметі ислам қоғамында қоғамдық әділеттілікті сақтауда маңызды орын алған.

Ресей патшалығы тұсында *мухтасибтар* ислам тарихындағыдай сауда істерін емес, негізінен діни бақылау қызметін атқарды және олар

ОМДБ-ның мүфтилік аппаратына бағынышты жергілікті бақылаушылар ретінде қарастырылды. XIX ғасырдың соңына қарай ОМДБ-ның статистикалық құжаттарында мухтасибтар туралы деректер кездеспейді, яғни олардың қызметі тоқтап немесе молдалардың міндетіне өткен. ОМДБ құжаттарында мухтасибтардың негізгі міндеті метрикалық кітаптарды жүргізуді бақылау болғаны көрсетіледі. А.Ю. Хабутдинов С.Г. Тевкелев мүфтилігі кезінде мухтасибтардың міндетін «назыр» лауазымына беру әрекеті болғанын айтады, бірақ бұл өзгеріс қазақ даласына айтарлықтай әсер етпеді. 1833 жылы мухтасибтар саны 343 болса, 1855 жылы 66-ға дейін қысқарды [10]. Бұл құбылыс Ресей патшалығының ислам институттарын отарлық жүйеге икемдеу саясатының нәтижесі болды. Патша билігі мухтасибтардың сауда саласындағы дәстүрлі өкілеттігін шектеп, экономикалық қатынастарды империялық заңдармен реттеуді мақсат етті. Мухтасиб лауазымы тек шектеулі діни міндеттер шеңберінде сақталып қалды, бұл – Ресейдің исламдық басқару құрылымын толық бақылауға алу саясатының бір көрінісі еді.

Молла – қазақ даласында ең кең таралған дін иесі. Ол діни оқу беретін ұстаз, мешіт имамы, кей жағдайда шариғи мәселелер бойынша кеңесші ретінде қызмет етті. Патшалық әкімшіліктің талабына сәйкес, молда болу үшін ресми бекітілген адам болуы шарт етілді. Молдалар ОМДБ арқылы тағайындалып, олардың негізгі міндеті мешіттерде жұма намазын өткізу, неке мен талақ рәсімдерін жүргізу,

балаларды оқыту, сонымен қатар патша әкімшілігіне есеп беру болды. Указной молдалардың қазақ даласына енуі бейресми дін білгірлерінің қызметіне қарсы бағытталды. Бейресми дін қызметкерлері ретінде шариғи білімі бар, бірақ «указы» жоқ ишандар мен сопылық тарикат өкілдері кірді. Зерттеуші Ф.А. Адилова «Кісі қайтыс болған жерлерге указной молда немесе оның атынан біреу бармаса, жаназа оқылмай мәйітті сасытып жіберген оқиғалар да кездесті, ал обалсауап деп басқа біреулер жаназа оқып қойса, ол адам указной молда тарапынан қуғынға ұшырайтын. Ондай адамды қайда жүрсе де таптыртып алып жазалатып, айып төлетіп әуре ететін болған соң, жаназаға ешкім жоламай, указной молданы іздеп табу үшін кісісі қайтыс болып, қара жамылып отырған жандар қаражатқа шашылып, қатты әбігер болатын. Молдалардың халық арасында беделінің түсуі ишандар мен сопылардың беделін арттырды. Сауатсыз, надан молдалардан тазару үшін үкімет тарапынан да әрекеттер жасалды. Молдаларды мүмкіндігінше, жергілікті тұрғындардың өз ішінен сайлау туралы ұсыныстар жасалды» [11].

Бұл үш лауазым иелерінің қызметінде ислам тарихындағы дәстүрлі құрылыммен салыстырғанда айтарлықтай айырмашылықтар орын алды. Біріншіден, дін иелерінің шариғи автономиясы шектеулі болды. Олар белгілі бір діни шешімдерді өз бетінше қабылдай алмай, патша билігімен келісе отырып жұмыс істеуге мәжбүр болды. Екіншіден, олардың әкімшілік жүйеге интеграциялануы дін мен

мемлекеттің шекарасын жойып жіберді. Үшіншіден, бұл лауазымдардың патша үкіметі тарапынан материалдық жағынан қолдауға ие болуы діни кадрлардың рухани тәуелсіздігін шектеп, оларды саяси құралға айналдырды. Нәтижесінде, ахун, мухтасиб және молла сияқты діни лауазымдар дәстүрлі ислам қоғамындағыдай рухани көшбасшы болудан гөрі, патша саясатына бейімделген діни-әкімшілік функционерге айналды. Бұл отарлық жағдайдағы ислам құрылымының сипаты мен бағытын түбегейлі өзгерткен, діни кадрлардың тек діни емес, саяси-әлеуметтік рөлге мәжбүрленуінің көрінісі. Патшалық Ресей тұсындағы мұсылман дін қызметкерлерінің міндеттері шариғи нормаларға негізделгенімен, олардың қызметі Орынбор мүфтилігінің әкімшілік құрылымына бейімделіп, зайырлы биліктің бақылауына тәуелді болды. Бұл кезеңде дін иелерінің дәстүрлі қызметтік аясы – діни білім беру, діни рәсімдерді атқару және шариғат негізінде кеңес беру секілді міндеттермен шектелмей, олардың қызметі патша үкіметінің ішкі идеологиялық саясатына қызмет етуге де бағытталды.

Мұсылман дін қызметкерлері ең алдымен құлшылық рәсімдерін ұйымдастырып, мешіттерде жұма және айт намаздарын өткізуге жауапты болды. Сонымен қатар, неке қию, талақ рәсімдерін шариғат ережесіне сай рәсімдеу, жерлеу және жаназа шығару, балаға азан айту, діни мерекелерді атап өту сынды діни міндеттер де молдалар мен ахундардың тұрақты қызметтік саласына кірді. Бұл міндеттер халық арасында діни кадрларға сенім мен

бедел қалыптастыратын негізгі тетік болды. Дін қызметкерлерінің отбасылық-құқықтық мәселелердегі рөлі ерекше атап өтуге тұрарлық. Олар неке мен талақ рәсімдерін шариғат негізінде заңдастырып, үйлену немесе ажырасу актілерін ресми түрде тіркейтін тұлға ретінде танылды. Сонымен қатар мұрагерлік, ажырасқан әйелдің құқығы, бала асырау сынды мәселелерде де молдалар төрелік айту тәжірибесіне ие болды. Бұл қызметтерді атқару үшін молдаға патша әкімшілігінен арнайы рұқсат берілетін және сол рұқсат негізінде ғана олар бұл істермен айналыса алатын. Қазақ даласында дін қызметкерлері әлеуметтік беделге ие бола отырып, кейде билермен қатар қоғамдық дау дамайларды шешуде де белсенділік танытты. Олар кей жағдайда кеңесші, медиатор және ара ағайын рөлін атқарып, тек дін ғана емес, тәртіп пен тыныштық сақтауда да үлес қосты. Алайда бұл жағдай ресми емес, көбіне дәстүрлі қоғам аясындағы беделге негізделген. Ал ресми тұрғыдан олардың әрекеті тек ОМДБ аясында және патша үкіметінің бекіткен шеңберінде ғана жүзеге асырылды.

Үміткердің діни білім деңгейін тексеру тікелей Орынбор діни басқармасының құзыретінде болды. Губерниялық немесе облыстық басқармалар тарапынан молда немесе медресе ұстазы лауазымына ұсынылған тұлғалар арнайы емтихан тапсыру үшін Орынбор мүфтилігіне жіберілді. Сонымен бірге кейбір мұсылман үміткерлер тек қызмет алу үшін ғана емес, өз білімін дәлелдеп, рухани беделін арттыру мақсатында да өз

еркімен емтихан тапсыруға өтініш білдіріп отырған. Мұндай сынаққа қатысу үшін үміткер міндетті түрде өзіне сабақ берген ұстазынан діни білімінің деңгейін сипаттайтын мінездеме құжатын ұсынуы тиіс болды. Бұл құжат діни басқарманың емтиханға рұқсат беру және үміткерді бағалау процесінде негізгі анықтама көзі қызметін атқарды. Орынбор діни басқармасы діни лауазым түріне және оның маңыздылығына қарай емтихан сұрақтарын арнайы әзірлеп отырды. Бұл сұрақтар үміткердің тек теориялық білімі ғана емес, практикалық шеберлігі мен шариғи мәселелерді нақты әрі дәл түсіндіре алу қабілетін де бағалауға бағытталған еді. Зерттеуші Д.Н. Денисов өз еңбегінде діни лауазымға тағайындалу үшін діни басқарма тарапынан үміткерге қойылатын талаптарды нақты сипаттайды. Оның айтуынша, азаншы лауазымына үміткер адамға бірнеше маңызды талаптар қойылған. Біріншіден, үміткер азан мен «камат» дұғасын жатқа білуі және дұрыс дауыстап оқи алуы тиіс болған. Сонымен қатар ол исламның иман шарттарын қамтитын «Әмәнту биллаһ» дұғасын жаттап, оның мазмұнын түсіндіре алуы қажет. Таухид, яғни Алланың жалғыздығы туралы түсінік, сондай-ақ Алланың сипаттарын білу, Мұхаммед пайғамбардың Алланың елшісі екендігін дәлелдермен негіздей білу және оның қысқаша өмірбаянын меңгеру де талаптар қатарында болды.

Үміткер мұсылман күнтізбесін, ай атаулары мен діни мейрамдардың уақытын білуі керек еді. Ол сондай-ақ дұрыс дәрет алу, намаз оқу және

бес уақыт намаздың, жұма мен айт намаздарының оқылу уақытын білуі тиіс болатын. Ораза ұстау уақыты мен ауыз ашу және сәресі мезгілдерін, оразаны бұзатын себептер мен оның орнын толтыру жолдарын да меңгеруі міндеттелген. Жаназа рәсімдерін білу – яғни, марқұмды жуындыру, кебіндеу, жаназа намазын оқу және жерлеу тәртібін түсіну де азаншыға қойылатын маңызды талаптардың бірі болды. Сонымен қатар Құран аяттарын оқи алу, әсіресе «Ясин» сүресінен үзінділерді жатқа оқи білу де маңызды талаптардың қатарына кірді [12].

Ал, молда немесе ұстаз лауазымына үміткер дін қызметкерлеріне қойылатын талаптар бұдан әлдеқайда ауқымды және тереңірек болды. Олар, ең алдымен, «Әмәнту биллаһ» дұғасының мазмұнын түсіндірумен қатар, Алланың бар және жалғыз екендігін Құран мен ислам шариғатының әдебиеттеріне сүйеніп дәлелдеп көрсетуі қажет еді. Мұхаммед пайғамбардың Алланың елшісі екенін айғақтайтын дәлелдер келтірумен қатар, оның өмірбаянын және мұғжизаларын білу де талап етілді. Осыларға қосымша исламдағы төрт мәзһаб – Ханафи, Шафиғи, Мәлики және Ханбали мәзһабтарының ерекшеліктерін ажырата білу қабілеті де маңызды болды.

Бес уақыт намаздың маңызын, оның рухани мәнін және адамның Жаратушы алдындағы жауапкершілігін түсінікті әрі қисынды түрде жамағатқа жеткізе білу дін қызметкерінің міндеті болды. Намаздың негізгі шарттары – «фард әс-салат» (міндетті амалдар), «уаджиб әс-салат» (міндеттіге жақын

амалдар), сондай-ақ намазды бұзатын әрекеттер – «муфсид әс-салат» туралы нақты білу талап етілді. Жұма және айт намаздарының оқылу тәртібі мен уақытын, олардың шариғаттағы орнын білу де міндетті шарттардың қатарында болды. Әрі бес парыздың мән-мағынасын, олардың кімге міндетті екенін және қандай жағдайларда адам шариғат бойынша бұл парыздардан босатылатынын білу талабы қойылды.

Неке қию рәсімі мен оның шариғи шарттарын, сондай-ақ неке бұзылған жағдайда туындайтын әлеуметтік және құқықтық салдарларды ерлі-зайыптыларға түсіндіру және олардың некелерін сақтау жолдарын ұсыну да молда мен ұстаздың қызметіне кірді. Бұдан бөлек, араб тілінің морфологиялық (сарф) және синтаксистік (наху) ережелерін меңгеріп, сол сала бойынша қойылған сұрақтарға жауап бере алу – Құран мен шариғат мәтіндерінің мазмұнын дұрыс түсініп, оны жамағатқа жеткізу үшін керек болды.

Дін қызметкері ортағасырлық фикһ әдебиетінің негізін құрайтын Убайдулла ибн Масғудтың «Мұхтасар әл-уикоя» атты еңбегін оқи алуы және оның мазмұнын түсіндіре білуі тиіс еді. Сонымен қатар фикһ ғылымындағы мирас ілімі туралы білімінің болуы және Құранды орфоэпиялық тұрғыда дұрыс – яғни, тәджуид ережелеріне сай оқу қабілеті де міндетті талаптар санатына жатты.

Медресе басшысы немесе бас имам лауазымына үміткерлер діни ілімді терең меңгеріп, араб тілін жетік білулері қажет болды. Оларға сынақ

ретінде күрделі діни мәтіндерді аудару және түсіндіру тапсырмалары жүктелді. Бұл сынақтар барысында сүнниттік бағыттағы ең беделді хадис жинақтарының бірі – Мұхаммед әл-Бұхаридың «әл-Жами' әс-Сахих» және Бұрхануддин әл-Маргинанидың «әл-Хидая» сияқты еңбектерінен сұрақтар қойылды. Бұл жинақтар мұсылман әлемінде ғана емес, түркі халықтары арасында да кеңінен танымал және қолданыста болған фикһтық еңбектер қатарында болды. Бұл кітаптарда келтірілген пәтуалар түркі халықтарының салт-санасына сай келетіндіктен, XIV ғасырдан бері Орта Азия мұсылмандарының арасында қолданылып келе жатқан.

Діни қызметке үміткерге арналған сынақтар кей жағдайда облыстық немесе губерниялық басқармалардың сұранысымен ұйымдастырылды. Бұл сынақтардың нәтижелері діни кеңестің шешімі ретінде тиісті басқарма органдарына жолданып отырды. Талапкерлерге олардың діни білімі мен лауазым дәрежесін растайтын куәлік қағаздары берілді. Мұндай тәртіп арқылы патшалық Ресей билігі діни кадрларды өз бақылауында ұстауға барынша тырысты. Осыдан келіп, халық арасында «указной молда» деген атау қалыптасты. Бұл атау жоғары жақтан арнайы жарлықпен (указбен) бекітілген дін қызметкерлеріне қатысты айтылған еді. Дін қызметкерлерінің шендеріне қойылатын жас талаптары да назардан тыс қалмаған. 1855 жылдың 14 ақпанында Мемлекеттік кеңестің келісімімен бекітіліп, 15 наурызда жарияланған Жарғыда Таврикалық және Орынбор мұсылман діни

бірлестіктерінде діни қызметке тұру үшін нақты жас шектері белгіленді: қазылар, ахундар, мұхтасибтар және мүдәрістер үшін – жиырма бес жас, хатиб пен имамдар үшін – жиырма екі жас, азаншылар үшін – жиырма бір жастан төмен болмауы керек деп көрсетілді [1, 148 б.]. Осылайша, мұхтасиб лауазымы ресми түрде бекітіліп, жасы да анықталды. Алайда қазақ даласында қызмет еткен мұхтасибтер туралы деректер аз кездеседі. Бұл салаға байланысты толыққанды зерттеу қажеттілігі байқалады. 1855 жылғы жарғының қабылдануына дейін жас ерекшеліктеріне қатты мән берілмегенін С.Ғылманидың еңбегінен көруге болады. Ол Сәлмен Мұхаммедиярұлының 11 жасында Уфа қаласында атасымен бірге барып, молдалық куәлік алғанын баяндайды [13]. Сарымолланың куәлік алу мерзімі шамамен 1840 жылдарға тиесілі. Бұл жағдай ОМДБ аппаратының діни кадрларды бекітуде жүйеленген талаптарсыз жұмыс істегенін көрсетеді. Сондықтан патша әкімшілігі арнайы жас мөлшерін бекіту арқылы мұндай ретсіздіктің алдын алуға ұмтылды.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қорыта келе мүфтилік жүйесі арқылы дін қызметкерлері мемлекеттік бақылауға алынып, исламның қоғамдық өмірдегі ықпалы белгілі бір шеңберде шектелгенін айта аламыз. Бұл жүйе патша билігінің отарлық мақсаттарына қызмет еткенмен, діни білімнің таралуына, мешіттер мен медреселердің ашылуына, мұсылмандық мәдениеттің сақталуына да елеулі үлес қосты.

Татар және башқұрт молдаларының қазақ даласындағы қызметі ерекше маңызға ие. Олар шариғат негіздерін үйрету, қазақ даласында діни білімді таратуда орны айрықша болды. Олардың еңбегі исламның ресми және жүйелі түрде орнығуына ықпал етті. Бұл қызмет барысында кейбір молдалардың патшалық әкімшіліктің талабына сай жұмыс істеген тұстары болғанымен, олардың көпшілігі шынайы діни насихат пен ағартушылық жолында еңбек етті.

Мұхтасибтар, ахундар және молдалар тәрізді діни кадрлардың қызметі діни саламен шектелмей, белгілі бір дәрежеде әкімшілік міндеттермен де ұштастырылды. Әсіресе мұхтасибтардың классикалық исламдағы рөлі мен Ресейдегі қызметінің өзгерісі ислам институттарының отарлық жағдайда бейімделу сипатын көрсетті. Патша әкімшілігі ислам институттарының шынайы дербестігін шектеп, діни басқару құрылымын тар аяда ұстауға тырысты. Соның нәтижесінде мұхтасибтар сияқты дәстүрлі қызметтер өзінің алғашқы маңызынан айырылып, діни өмірдің тек шектеулі салаларын ғана қамтыды.

Сонымен бірге патша үкіметінің діни кадрлар саясаты ислам дінінің толық шектелуіне емес, оның басқарылатын, бақыланатын түрін қалыптастыруға бағытталды. Бұл саясаттың өз заманында мұсылман халықтарының діни өміріне қайшылықты әсер еткенімен, ислам дінінің қазақ даласында сақталып қалуына да жағдай жасағанын жоққа шығаруға болмайды.

Орынбор мүфтилігі арқылы қалыптасқан діни кадрлар жүйесі бүгін-

гі Қазақстан мен Ресей арасындағы тарихи-мәдени байланыстардың бір құрамдас бөлігі болып саналады. Татар және башқұрт молдаларының қазақ даласындағы ағартушылық қызметі үш халықтың ортақ діни-рухани тарихындағы маңызды кезеңдердің бірі ретінде қабылдануы керек.

Бүгінгі таңда бұл тарихи кезеңге әділетті баға беру үшін саяси жағ-

дайлар мен отарлық кезең ерекшеліктерін ескерумен қатар, діни қызметкерлердің рухани еңбегін, халықтар арасындағы мәдени ықпалдастықты жоғары бағалау жөн. Қазақ, татар және башқұрт халықтарының мұсылмандық ортақ тарихы қазіргі замандағы рухани бірліктің негізін қалаушы факторлардың бірі болып қала береді.

ПАЙДАЛАНҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Арапов Д.Ю. Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика. Академкнига, 2001. – 368 p.
2. Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. I (V в. до н. э. – XVIII в.). Алма- / ed. Асфендиарова С., Кунте П. Алма-Ата, 1935. – 380 p.
3. Мирзагелдиев Б., Рахимбетов Р. Патшалық Ресейдің дін қызметкерлерін ынталандыру.
4. Хабутдинов А.Ю. Религиозное самоуправление и шариатское семейное право в России: опыт Оренбургского магометанского духовного собрания в конце XVIII – первой четверти XIX в // Евразия: Духовные традиции народов. Автономная некоммерческая организация высшего образования Российский ..., 2012. № 2. – P. 117-123.
5. Hamid A. Ahund [Electronic resource] // TDV İslam Ansiklopedisi. URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahund> (accessed: 26.04.2021).
6. Султангалиева Г. Деятельность ахуна М-Ш.Абдрахимова в Казахской степи (XIX в.) [Electronic resource]. 2012. URL: <https://articlekz.com/article/7256> (accessed: 17.06.2021).
7. Мирзагелдиев Б., Рахимбетов Р. Қазақ қоғамындағы мұсылман дін қызметкерлерінің лауазымдық ерекшеліктері XVIII ғасыр соңы – XX ғасыр басы. Алматы: Өл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2019. – P. 118-123.
8. Hizmetli M. Abbasilerde hisbe ve muhtesib Bağdat örneği // Hisba and muhtasib in Abbasid period the case of Baghdad. Journal of History Culture and Art Research, 2017. – P. 425-443.
9. Hisbe - İslâm devletlerinde genel ahlâkı, kamu düzenini korumak ve denetlemekle görevli teşkilât [Electronic resource] // TDV İslâm Ansiklopedisi. URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisbe> (accessed: 26.04.2025).
10. Мирзагелдиев Б.А. Патшалық Ресей тұсындағы Қазақстандағы мұсылмандық басқару (Орынбор мүфтилігі мысалында). 2022.
11. Фарида Адилова Ауелхановна. Қазақ қоғамының саяси әміріндегі Орынбор мүфтилігінің орны мен қызметі (XVIII ғ. аяғы – XX ғ. басы): 07.00.02 – Отан тарихы. Тарих ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Қазақстан, Алматы, 2010. – 147 p.
12. Денисов Д.Н. Требования к кандидатам на мусульманские духовные должности в округе Оренбургского магометанского духовного собрания (конец XVIII начало

XX века) // Вестник Оренбургского государственного университета. Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего ..., 2012. № 5 (141).

13. С. Ғылмани Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары / ed. Муминов А., Дж. Франк А. Алматы: Дайк-Пресс, 2013. Vol. 1. – 573 p.

REFERENCES

1. Arapov, D. Yu. Islam v Rossiiskoi imperii: zakonodatel'nye akty, opisaniia, statistika. Akademkniga, 2001.

2. Proshloe Kazakhstana v istochnikakh i materialakh. Sbornik I (V v. do n.e. – XVIII v.). Edited by S. Asfendiarova and P. Kunte, Alma-Ata, 1935.

3. Mirzageldiev, B., and R. Rashimbetov. «Patshalyq Reséidin din qyzmetkerlerin yntalandyru».

4. Khabutdinov, A. Yu. «Religioznoe samoupravlenie i shariatskoe semeinoe pravo v Rossii: opyt Orenburgskogo magometanskogo dukhovnogo sobraniia v kontse XVIII – pervoi chetverti XIX veka». Evraziia: Dukhovnye traditsii narodov, no. 2, 2012, pp. 117-123.

5. Hamid, A. “Ahund.” TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahund>. Accessed 26 Apr. 2021.

6. Sultangalieva, G. “Deiatel’nost’ akhuna M-Sh. Abdrekhimova v Kazakhskoi stepi (XIX v.)” articlekz.com, 2012, <https://articlekz.com/article/7256>. Accessed 17 June 2021.

7. Mirzageldiev, B., and R. Rashimbetov. Qazaq qoғamynдағы мұсылман din qyzmetkerleriniñ laғazyндық ereksheликтери XVIII ғасыр соңы – XX ғасыр басы. Al-Farabi Kazakh National University, 2019, pp. 118-123.

8. Hizmetli, M. «Abbasilerde hisbe ve muhtesib Bağdat örneği // Hisba and muhtasib in Abbasid period – the case of Baghdad». Journal of History Culture and Art Research, 2017, pp. 425-443.

9. «Hisbe». TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisbe>. Accessed 26 Apr. 2025.

10. Mirzageldiev, B. A. Patshalyq Reséi túсындағы Qazaqstandaғы мұсылмандық басқары (Orynbor мұftилигі mysalynda). 2022.

11. Adilova, Farida Auelkhanovna. Qazaq qoғamynyñ saіási ómirindeгі Orynbor мұftилигіniñ orny men qyzmeti (XVIII ғ. ayaғы – XX ғ. basy). Dissertation, Al-Farabi Kazakh National University, 2010.

12. Denisov, D. N. «Trebovaniia k kandidatam na musul'manskіe dukhovnye dolzhnosti v okruge Orenburgskogo magometanskogo dukhovnogo sobraniia (konets XVIII – nachalo XX veka)». Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 5 (141), 2012.

13. Gylmani, S. Zamanamyzda bolğan ғұlamalardyñ ғұмыр tarikhtary. Edited by A. Muminov and A. Dzh. Frank, vol. 1, Daik-Press, 2013.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0009-0006-1981-0160>

e-mail: abbu_shin@mail.ru

ДУҢҒАН ХАЛҚЫНЫҢ АРАСЫНДА ИСЛАМ ДІНІНІҢ ДАМУЫНА ҮЛЕС ҚОСҚАН ДІНИ ТҰЛҒАЛАР

Шинчир Абу-Ханифе Арлиевич

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

أعلام ساهموا في نشر الإسلام بين شعب الدونجان

شنجشیر أبو حنیفة

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
ألماني، كازاخستان

PERSONS WHO CONTRIBUTED TO THE DEVELOPMENT OF ISLAM AMONG THE DUNGAN PEOPLE

Shinchir Abu-Hanife

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

ЛИЧНОСТИ, КОТОРЫЕ ВНЕСЛИ ВКЛАД В РАЗВИТИЕ ИСЛАМА СРЕДИ ДУНГАНСКОГО НАРОДА

Шинчир Абу-Ханифе Арлиевич

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

Аңдатпа. Қоғам дамуына мол үлес қосу үшін әрбір адамның тұлғалық болмысының қалыптасуына аса маңызды фактор – исламдық білім негізінде тура жол көрсететін ұстаз қажет. Ислам ғылымдарының білім беру жүйесінің негізін қалаған Қытайдағы барша мұсылман ұстаздарының бірі – Шаньси провинциясының Сиань қаласының тумасы Ху Денчжоу есімді азамат. Мин әулеті кезінде ислам құлдырап, ғұламалар өте

аз болды. Қытайдағы жергілікті мұсылмандар арасында ислам дініне қатысты кітап-тар өте сирек болатын және әртүрлі тарихи себептен бөлек ол кезде Қытайдағы ислам екі негізгі сұраққа жауап іздеді. Біріншісі мұсылмандар арасында ислами уағызды өзгеріссіз жалғастыру керек десе, екіншісі исламды жергілікті қытайлар арасында қалай таратуға болады деген мәселе болды. Қытайдағы мұсылман ғалымдарының ба-сым көпшілігі, соның ішінде Мұхаммед бин Абдулла бин Ілияс «ислам мәдениеті мен қытай мәдениетін өзара байытуға» бағытталған исламдық білім мен дәстүрлі қытай ілімін ислам мешіттерінде біріктірді және қытайлық мұсылмандардың көпшілігі үшін «ислам діні мен конфуцийшілдік арасындағы диалог» құру мәселесін қолдады.

Ал енді Мұхаммед Абдулла Ілияс негізін салған исламдық білім беру формасына келсек, ол әлі күнге дейін ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келеді.

Түйін сөздер: ислам, дүнгендер, Қытай, якши, Қазақстан, ілім.

الملخص: كل إنسان يحتاج إلى مُعلِّم يُرشده إلى الطريق المستقيم حتى يتمكن من تقديم إسهام كبير في تنمية المجتمع، أي على أساس المعرفة الإسلامية التي تعدّ عاملاً بالغ الأهمية في بناء شخصية الفرد.

ومن بين أشهر المعلمين الذين أسسوا نظام تعليم العلوم الإسلامية لمسلمي الصين يبرز اسم العالم هو دنشوو، المعروف أيضًا باسم محمد بن عبد الله بن إلياس، من مواليد مدينة شيان في مقاطعة شانشي.

خلال عهد أسرة مينغ، كان الإسلام في حالة من التراجع، حيث عانى المسلمون في الصين من ندرة العلماء، وكانت الكتب الإسلامية قليلة جدًا. علاوة على الأسباب التاريخية المختلفة، واجه الإسلام في الصين مشكلتين رئيسيتين: الأولى استمرار الدعوة الإسلامية بين المسلمين أنفسهم، والثانية كيفية نشر الإسلام بين الصينيين المحليين.

وقد قام العلماء المسلمون في الصين، بما في ذلك محمد بن عبد الله بن إلياس، بدمج التعليم الإسلامي مع نظام التعليم الصيني التقليدي في المساجد، وذلك بهدف تحقيق "التكامل الثقافي بين الثقافة الإسلامية والثقافة الصينية" وتهيئة الأجواء المناسبة لدى غالبية العلماء المسلمين الصينيين من أجل "الحوار بين الإسلام والكونفوشيوسية".

ولا تزال صيغة التعليم الإسلامي التي أسسها محمد بن عبد الله إلياس تتناقلها الأجيال في الصين، جيلًا بعد جيل، حتى يومنا هذا.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الدونغان، الصين، ياكشي، كازاخستان، التدريس.

Abstract: In order to make a significant contribution to the development of society, every person needs a teacher who will guide them on the right path – particularly through Islamic knowledge, which is a crucial factor in shaping individual personality. One of the prominent mentors for all Muslims in China, who established a system of Islamic education system, was Hu Denzhou, a native of Xi'an, Shanxi Province, also known as Muhammad ibn Abdullah ibn Ilyas. During the Ming dynasty, Islam in China experienced a period of decline, and the number of scholars was extremely limited. Islamic books were rare among local Muslims in China. In addition to various historical reasons, Islam in China faced two major problems: one of which was the continuation of Islamic preaching among Muslims, and the dissemination of Islam among the local Chinese population. Muslim scholars, including Muhammad bin Abdullah bin Ilyas, have integrated Islamic education with traditional Chinese methods within mosques. Their approach aimed to promote “mutual enrichment between Islamic and Chinese cultures” and fostered an atmosphere of “dialogue between Islam and

Confucianism” for most Chinese Muslim scholars. The model of Islamic education founded by Muhammad ibn Abdullah ibn Ilyas continues to be passed down from generation to generation to this day.

Keywords: Islam, dungans, China, yakshi, Kazakhstan, teaching.

Аннотация. Каждому человеку для того, чтобы внести большой вклад в развитии общества, необходим учитель, который будет вести его по прямым путем, а именно на основе исламских знаний, которые являются крайне важным фактором развития личности человека. Одним из учителей всех мусульман Китая, который основал систему образования исламских наук, является выходцем из города Сиань шаньсийского провинции по имени Ху Дэнчжоу. Или же именуется как Мухаммад бин Абдулла бин Ильяс. Во времена династии Мин, ислам находился в состоянии упадка, и ученых было очень мало. У местных мусульман в Китае исламские книги были крайне редки, и помимо различных исторических причин, ислам в Китае столкнулся с двумя основными проблемами, одной из которых было продолжение исламской проповеди среди мусульман. Другой вопрос – как распространить ислам среди местных китайцев. Мусульманские ученые, в том числе Мухаммад бин Абдулла бин Ильяс, интегрировали исламское образование и традиционное китайское преподавание в исламских мечетях, направлено на «взаимное обогащение исламской культуры и китайской культуры» и создает атмосферу «диалога между исламом и конфуцианством» для большинства китайских мусульманских ученых. Что форма исламского образования, основанная Мухаммадом Абдуллой Ильясом, оно и по сей день передается из поколения в поколение.

Ключевые слова: ислам, дунгане, Китай, якши, Казахстан, учение.

ВВЕДЕНИЕ

Дунгане а именно якши, считают основоположником течений «кадим» а так же, чтение корана с китайским акцентом под названием чтение на «Ши» является ученые по имени Ху-Дэнжоу, известный среди дунган как «Худес баба». Якши распространился задолго в Китае под названием «Кадим» что с арабского переводится как: «старое учение» то есть они считают что, практикуют ислам таким образом как было распространено ранее во время прибытия ислама в Китай.

Инновация традиционного исламского образования в Китае была важным событием в истории китайского ислама той эпохи а именно Династия Мин. Так называемое исламское образование представляет собой специаль-

ный метод обучения в мечетях с целью распространения исламских наук и развития китайских мусульманских ученых. Открытые лекционные аудитории в мечетях имели разные уровни, включая начальную, среднюю и старшую школу. Имам мечети был подобен учителю, который принимал несколько студентов и обучал их исламским и арабским книгам и некоторые персидские книги, семестр студентов обычно не фиксируется, в основном требуется как минимум пять или шесть лет, чтобы имаму можно было понять то, что его ученики готовы к выпуску. Как показывает информация, с момента появления ислама в Китае мусульмане столкнулись с проблемой образования. Обнаруженные в записях сведения свидетельствуют

о том, что мусульман, приехавших из исламских стран в Китай, первоначально называли «Фань Кэ» которые указывает на иностранных торговцев в династии Мин.

В то время у мусульман имелись шейхи, которые управляли своими религиозными делами между собой, используя свой родной язык, и эти шейхи изучали науки ислама за пределами Китая. По мере того как число мусульман в Китае увеличивалось, увеличивалась так же число иностранных мусульманских ученых, которые оставались в Китае, чтобы преподавать следующему поколению исламские науки, которые они унаследовали от своих отцов, и таким образом, династия мусульманских ученых была основана в Китае, но в этот период большинство ученых были приезжие из-за границы, а известный историк Бай Шу И сказал: «Именно в мечетях внутри Китая «иностранные ученые все еще занимались религиозными делами до четырнадцатого века» (Именно в этот период некоторые зарубежные учёные сами обучали свои поколения у себя дома.

Примерно в то же время, то есть в пятнадцатом веке, Османская империя вступила в период Процветание, поскольку Османская империя создала обширное государство, земли которого простирались на Азию, Европу и Африку, и взяла город Стамбул в качестве своей столицы, и начались дружественные обмены между Китаем и Османской империей. Династия Мин называла Османскую империю «Лу Мэй», согласно истории династии Мин, в третий год эпохи Цзяцзин

(1524 г. н.э.), пятый год эпохи Цзяцзин (1526 г. н.э.), двадцать второй год эпохи Цзяцзин (1543 г. н.э.) и двадцать седьмого года эпохи Цзяцзин (1548 г. н.э.), в Тридцать третий год Цзяцзин (1554 г. н.э.) Османская империя направила послов, пять раз в Китай, а наибольшее число достигло более девяноста посланников, и эти дружественные акты имели место во время правления халифа Сулеймана I (1520-1566 гг. н.э.). Тысячи драгоценных изделий из фарфора, собранные во дворцах города Стамбула, могут быть результатом предыдущих дружеских обменов и свидетельство дружбы между Китаем и Турцией.

Османе приняли ислам с самого начала, и исламская вера и энтузиазм а так же Религиозная сила духа играют важную роль в создании единого национального государства среди турок-османов. Османское государство является религиозным государством, а ислам является его национальной религией. Османские правители внесли большой вклад в развитие ислама, в результате чего Османское государство было заинтересовано в воплощении целей традиционного исламского образования в исламской культуре Османского государства, что, скорее, привело к созданию благоприятных условий и ее реформированию, что затронуло весь мир. Поэтому мы выяснили, что во времена правления Мехмеда аль-Фатих было установлено в Османской империи большое количество исламских школ. Эти школы имеют два уровня, один из которых.

Школа начального уровня, в котором преподаются некоторые базовые

знания об исламе, а другой – школа высокого уровня, где преподают научные исламские исследования. Эта модель исламского образования быстро распространилась из Стамбула по всему исламскому миру.

Стоит отметить, что Мухаммад бин Абдулла Элиас встретился с шейхом по имени «Сахиб Тюрбан» из Средней Азии, и Мухаммад бин Абдулла Ильяс имел с ним глубокий обмен знаниями в области исламских наук, а затем лично сопровождал его в город Юмин, ведущий в Среднюю Азию. Хотя содержание обмена между ними нам неизвестно, можно предположить, что они не ограничивались в исламских науках, но и включает в себя мнения по вопросу исламского образования. Исследователь считает, что эта встреча оказала большое влияние на Мухаммада Абдулла Ильяс, поскольку Сахиб Тюрбан приехал в Китай из-за границы и передал ему информацию об исламском образовании в исламском мире, особенно о модели исламского образования в Османской стране. Мухаммад бин Абдулла бин Ильяс аль-Синни (1522-1597) носил китайское имя, известное как Ху Дэн Чжоу, родившийся в Сиань провинции Шэньси, считался одним из самых известных мусульманских ученых династии Мин, мусульмане прозвали его «Ху Дэйс Баба» в память о нем и то, что он основал традиционную исламскую метод преподавание.

Шейх Мухаммад бин Абдулла бин Ильяс изучал конфуцианство, когда был молод, он изучал исламские книги у больших мусульманских ученых, но после этого он все

еще чувствовал недостаток знаний в различных аспектах. Передается, что шейх Ильяс, когда ему исполнилось сорок лет, путешествовал по городу «Доумен» встретился со знаменитым ученым и обучался у него поэзию и стихи, которые помогали ему в понимание исламских книг. После этого он вернулся в провинцию Шэньси, искал исламские книги по всей провинции и покупал их по высоким ценам. Собрав множество Исламских книг в течение нескольких лет, он начал изучать и исследовать день и ночь, через несколько лет Мухаммадом бин Абдулла Ильяс стал успешным в области исламских наук.

Ван Цзинчжая сказал: «Чтение исламских книг, переведенных на китайский язык, не только помогает им понять смысл, но и слушатели понимают его. Говорят также, что это первый человек, переведший арабские книги на китайский язык, был шейхом Ильясом в провинции Шэньси, для того, чтобы китайцы могли читать арабские книги, он умело сочетает арабский язык с китайским языком, и это внесло большой вклад в развитие китайского языка и арабской культуры. Исламское образование китайских мусульман имеет свои особенности, которые определяются некоторыми факторами, такими как:

Национальные культурные традиции, язык, окружающая среда и т.д., и что до формирования особого национализма, такого как хуэйский национализм, китайские мусульмане вначале получали исламское образование по простому методу, поскольку большинство ученых были из-за пре-

делов Китая, в основном арабы, и персы. Китайские мусульмане получили традиционную исламскую образованию, от арабов и персов, и с течением времени некоторые имамы и ученые стали жить в Китае и образование стало китайским, которая передавалась из поколений в поколений, это было коротким и ограниченным путем, из-за которых распространение исламской культуры и образований развивалась очень медленно, по сравнению с увеличением числа мусульман, люди остро нуждались в широком исламском образовании, которое было необходимо для их религии и убеждений, а также для развития исламской культуры. Следует отметить наиболее важнейшие факторы.

(1) Население росло день ото дня после формирования хуэйского национальности, необходимо было больше ученых и имамов для этого народа, население которой принимает ислам, и поскольку это уже не то, чего могут достичь ученые и имамы из-за границы.

(2) Иностранные ученые не могут удовлетворить требования китайскоязычных мусульман.

Китайские мусульманы нуждались в собственных школах для подготовки местных ученых, говорящих по-китайски.

(3) Традиционное исламское образование находилось под влиянием исламского образования в Османской империи, поскольку в эпоху Османской империи в каждой мечети была школа, где студенты обучались чтению, письму, арабскому языку и Корану.

Большие мечети включали в себя более высшее образовательные учреждение, в котором обучались более тысячи студентов в одном выпуске, которые со временем стали университетами исламских образований. Другими словами, в этот период Османская империя уже созрела в плане исламского образования, Эта образовательная модель распространилась на весь исламский мир, и Мухаммад бин Абдулла бин Ильяс узнал об этом когда обменивался знаниями с Сахиб Тюрбаном, и сразу начать внедрять эту систему в китайскую исламскую образованию. Исламское образование до Мухаммада бин Абдуллы бин Ильяса имело очень простую форму, которая обычно происходило внутри семьи, где родители несли ответственность за преподавание, число учеников было небольшим, а книги необходимые для обучения, содержали только базовые исламские знания. Другой формой исламского образования была частная школа, в котором Мухаммад бин Абдулла Ильяс обучал исламу с шейхом Гао Тайши.

Мухаммад Ильяс начал попытку построить новую методику обучения и изменил методику преподавания, после увеличения числа учеников он не обучал учеников у себя дома, а перенес школу в мечеть – как школу в Османской империи, поскольку отведенный зал в мечети он взял как специальная учебная комната, которую он назвал на китайском языке «Цзин Тан», что означает зал для изучения Корана и Сунны, и он разместил в ней некоторые системы обучения, учебные программы, учебные материалы

и т. д., которые постепенно формировались, и как в результате, была сформирована новая модель исламского образования. Это специальное исламское образование распространилось по всей мусульманской общине, где школа исламского образования стала неотъемлемой частью архитектуры мечети, и можно сказать, что это большой скачок в истории китайского исламского образования. Исходя из этого, можно сказать, что он является основателем исламского образования в Китае.

Метод «Цзинтан», как указывает значение этого слова, является коренным в Китае и является особым языком, используемым в исламском образовании в Китае. Это связано с тем, что для изучения арабских и персидских исламских книг и их перевода, предыдущие мусульманские ученые: в том числе шейх Мухаммад бин Абдулла Ильяс, создали метод выражения в исламском образовании, а ученые начали собирать некоторые арабские или персидские слова в специальном китайском языке, который облегчает учащимся понимание Священного Корана и хадисов. Грамматическая структура и общий словарный запас в основном китайские, а религиозные термины представляют собой дословный перевод, для большей точности в значениях, используются арабские, персидские слова больше чем сам китайский.

Со временем это конкретное выражение в исламском образовании стало новым образовательным методом и очень эффективным, эта специальная форма играет очень важную

роль в образовании, тем что дает студентам возможность быстро понимать содержание текстов, и возможность переводить арабский язык на распространенный в то время китайский язык, чтобы создать образовательный метод, которым пользуются в китайских мечетях до сегодняшних дней, ученые столкнулись с проблемами, которые требовали немедленных решений, и так же развитие научных знаний включая арабский и китайский, основными требованиями были учителя с отличными знаниями в исламских науках, а так же грамотное образование в арабском и китайском языке, чтобы переводить исламские книги используя метод цзинтан без каких либо ошибок.

Так называемый язык «сяо цзин» на самом деле является разновидностью арабского письма, которое представляет собой написание китайского языка с арабскими буквами и звуками, а также с использованием некоторых персидских букв и звуков. Этот метод для быстрого изучения а также является методом письма, принятый ранними мусульманами от Аравийского полуострова, Персии и Центральной Азии до Китая, чтобы облегчить общение и совместимость с коренными китайцами, такими как национальность хань, и исследователи расходятся во времени формирования языка «Сяо Цзин». Некоторые считают, что это время предшествовало династии Мин, подтверждением этого периода времени является памятники на арабском языке в мечети Дашио Ши Сян и мемориал на персидском языке в Хуа Цзюэ Мечеть в городе Сиань. Имя ав-

тора и его родной город прописаны. С помощью этого фонетического алфавита, напоминающего язык Сяоцзин, оба текста были написаны в конце династии Юань. Однако в то время, этот способ письма, возможно, и не назывался «Сяо Цзин», а другим названием.

Некоторые исследователи полагают, что язык сяо цзин появился не раньше середины династии Мин. Потому что это должно было сопровождаться исламским образованием, потому что в то время исламские книги, которые студенты должны были изучать, были на арабском и персидском языках, и учителя использовали китайский язык в своем преподавании, но студенты не могли писать на китайском языке, что ухудшало им возможность записывать некоторую информацию и заметки во время учебы, а также учащимся трудно было повторять уроки после окончания занятий, и эта ситуация приводит к новаторству метода составления специальных китайских слов, которые представляют собой образованные китайские слова, арабскими буквами или в смысле написания китайских слов арабскими буквами. Потому что студенты исламского образования умеют писать арабские буквы и знают их произношение. Суть в том, что язык «сяо цзин» был распространен в исламском образовании, и этот специальный язык использовался как один из исламских методов обучения, и он развивался с течением времени, пока не получил название языка: Сяо цзин.

Так же в Китае в начале 18 в. была формулирована так называемый сборник на китайском языке под названи-

ем han kitabu в котором говорится об синкретизма ислама и конфуцианство. Это сборник был основан во время династии Цин исламскими учеными китая, слово Хань обозначает китайский а Китаб происходит от арабского что обозначает книга, первые работы были внесены такими учены как Лю Чжи, Ван Дайю, и еще несколько ученых того времени. Сборник Ханьской книги состоит из более чем 100 работ мусульманских улемов китая, туда входит арабо-китайские и персидски-китайские словари а так же грамматические книги, исламские тексты переведенные на китайский язык, аннотации некоторых работ, концептуальные исследование коранических наук и хадисоведение, философские трактаты и работы в виде биографических и библиографических книг. Han kitabu отличается тем что, является первым научным сборником, написанным мусульманами в немусульманской общине и на их языке в истории исламской культуры. По некоторым предположением ученых, Ханьский сборник появился по возможно некоторых политических условий, во времена династии Минь, которая сформировалась после династии Юань, представляла переход китайских земель а так же высокие положение в высоких чинах к самим китайцам, которая же играла политическую игру по ассимиляции других народов, что повлияло негативным образом на мусульман, в отделений от исламского мира. Тот факт что, препятствии были поставлены для тех, кто хотел отправиться в хадж, обязательство жениться на немусульманский женщинах, условие знание

китайского языка и так же китайского конфуцианство, заставили мусульман, проживающих в Китае столкнуться с глобальными проблемами, как в социальной жизни, так и в области религиозного образования и практики.

По причине негативных моментов, исламский мир был озабочен тем что, таким темпом ислам будет забыт насовсем. Взяв инициативу в свои руки, исламской ученый по имени Ху Дэньчжоу, ныне похороненный в Китае, не подалеку от города Сиань, известен среди дунган как Ху-Дэс баба, который по мнению многих дунган является основателем немногих религиозных традиции дунганского народа.

Он создал новую образовательную систему jingtang jiaoyu что означало обучение по новой системе, в это методики были включены персидский, арабский, китайские языки. Jingtang jiaoyu – это форма суннитского исламского образования, преподаваемое в Сиань, Шэньси, от Ахун к китайским мусульманским студентам. В этой учебной программе преподаются тексты Корана. Было 5 персидских книг, и Коран был среди 8 арабских книг, которые составляли «Тринадцать классиков».

Нарду с исламскими работами, впервые была начата деятельность по преподаванию китайской классики и истории, переводы религиозных текстов на китайский язык, а традиционное образование было интегрировано с исламским образованием. Однако в тот момент, когда в медресе обеспечили успешное образование, возникла потребность и необходимость выра-

жение исламских терминов на китайском языке. В этой системе, которая была выдвинута ученым, предпочтительной была терминология неоконфуцианство а так использовать терминологии даосизма и буддизма. Новая система, которая была создана Ху Дэньчжоу и его студентами была внедрена во многих городов в востоке Китая, в особенности провинции Шаньси город Сиань а так же в провинции Ганьсу и в регионе Хэнань. Ученые Хань Китабу считали себя членами специального научного общества, которые пытались обеспечить формирование интеллектуальной целостности, выступая от имени определенной группы.

В медресе начали преподавать по новой системе, начали читать по Хань Китабу, за пределами утешной работы, включались много людей начиная от писателей, переводчиков, редакторов, инвесторов и издателей. Работа переводчиков была отправлена другим ученым в качестве проверок и только с одобрением и исправлением включали в хань Китабу, таким образом в составление Хань Китабу были много великих ученых и шейхов, число которых достигали более двадцати, после завершение работы, хань Китабу были отправлены издателями в медресе и предложены для образовательных круг. Для формирования сборника в начале были подготовлены книги по фикху, хадису, тафсиры, и суфизм, так же были переведены некоторые суры из корана, и переводческая деятельность легла в основу Хань Китабу. Среди переводчиков были такие ученые как Чжан

Цзюньши, Ша Чженьцзун, У Цзунци, которые жили в одно время. В введении книги Лю Чжи в Tianfong Dian-li имеются списки об арабских, персидских работах переведенных учеными Хань китабу. Тот факт что, из списка шестидесяти восьми работ название некоторых книг записываются с помощью китайской транскрипцией и некоторые просто были переведены на китайский предотвращают обнаружение всех источников.

Ван Дайю, Ма Чжу и Лю Чжи считались выдающими и именами этой системы, они стремились развивать высокую метафизическую концепцию в сознании китайских мусульман. Китайские улемы пытались раскрыть показать превосходство ислама, особенно путем передачи аспектов исламской морали и суфизма, которые совместимо с китайской классикой.

Когда восстания и конфликты, возникшие в Китае в конце XVII века, вызвали опасения, что научная традиция может рухнуть и что предыдущие ученые и работы могут быть забыты, Чжао Кан решил сделать биографию, основанную на 1550-1670-х годах. С этой целью китайские мусульманские ученые путешествовали во многие города, чтобы записать свои работы и цепочку учителей, встретились со многими учителями, собрали информацию и получили как мнения, так и одобрения учителей о его работе. В 1677 году Чжао Кан написал Jingxue Xi Chuan Pu (серию классического обучения), первую биографию в системе Ханьской книги. Поскольку он был обеспокоен тем, что работа может быть потеряна, он воспроизвел ее

в четырех экземплярах, сохранив их в разных частях Китая. Эта книга была перепечатана в Китае в 1989 году с транскрипциями и правками Ян Юнчан и Ма Цизу. Цви Бен-Дор Бените в своей докторской диссертации (Лондон, 2005) изучил работу Чжао Кана и дал информацию о работе системы Ханьской книги и ее авторов.

Период библиографии начался в Китае, когда Цяньлун, один из императоров династии Чин, дал китайским экспертам подготовку библиографий, охватывающих все работы, написанные до его периода. По оценкам, мусульманские ученые также подготовили свои собственные библиографии в это время. Во-первых, в 1780 году Юань Гоцзуо в своей книге Tianfang qunshu xu (Введение в коллекцию исламских произведений) дал список своих работ с краткими биографиями китайских мусульман в рамках системы Ханьской книги. В 1852 году Лань Цзыси объединил книги Юань Гоцзуо и Чжао Кан в своей работе Tianfang zhengxue, сделав некоторые дополнения к этой работе, которые включали более поздние периоды. Биографические и библиографические исследования внесли важный вклад в объединение и интеграцию школ Хана Китапа и передачу научных традиций последующим поколениям. Однако великие восстания, которые произошло в Китае в конце XVIII века и XIX века, суфизм и сектантские конфликты между мусульманскими группами привели к замедлению исследований Ханьской книги и постепенному краху системы. Особенно тот факт, что некоторые мусульмане, которых называют «новым

учением» и в основном представляют салафитскую мысль, обвиняя членов Хана Китапа в нарушении чистоты ислама с помощью китайских доктрин и борьбы сект друг с другом, ускорили крах производительности в новой системе медресе [32]. Таким образом на протяжении всех времен, в китайский исламский мир, возникла множество сект, которые по сей день являются весьма актуальной для всего исламского мира.

В ходе выполнения работы, были изучены история возникновения дунганского этноса, и исходя из сказанного можно отметить что, дунгане в свою очередь являются смешанными

между арабами и китайцами, в основе которого является ислам. Ислам пришел в Китай в 640 году, по приезде Саада ибн Ваккаса в Китай, для дунганского народа арабы считаются родственниками с отцовской линии а китайцы с материнской линии, и обе являются мусульманами, так как, в исламе мусульманин женится лишь на мусульманке и никак иначе, однако в дунганской крови на сегодня не возможно увидеть арабскую выражения лица, все по причине того, что они остались в Китае, и продолжали свое существование вместе с местными людьми.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://drjbrc.araj.tr/tr/download/artcfl/2288375> (дата обращения: 12.03.24).
2. Стогов Д.И. Ислам: история и современность: учеб. пособие по дисциплине «Религиоведение». – СПб.: Изд-во СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2018. – 48 с.
3. Захарьин А.Б. Эволюция мусульманского образования в Китае // Вестник Московского университета. – Серия 13. Востоковедение. – 2010. – №4. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-musulmanskogo-obrazovaniya-v-kitae> (дата обращения: 02.03.2024).
4. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Jingtang_Jiaoyu
5. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Gedimu>

REFERENCES

1. [Elektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <https://drjbrc.araj.tr/tr/download/artcfl/2288375> (data obrashhenija: 12.03.24).
2. Stogov D.I. Islam: istorija i sovremennost': ucheb. posobie po discipline «Religiovedenie». – SPb.: Izd-vo SPbGJeTU «LJeTI», 2018. – 48 s.
3. Zahar'in A.B. Jevoljucija musul'manskogo obrazovanija v Kitae // Vestnik Moskovskogo universiteta. – Serija 13. Vostokovedenie. – 2010. – №4. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-musulmanskogo-obrazovaniya-v-kitae> (data obrashhenija: 02.03.2024).
4. [Elektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Jingtang_Jiaoyu
5. [Elektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Gedimu>

FTAMP/ SRSTI/ ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0009-0009-6939-4590>

email: eraltai420@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9549-256X>

email: qydyr.torali@gmail.com

«АСХАБ ӘЛ-КАҺФ» КОНЦЕПТІСІНЕ УАҚЫТ ЖӘНЕ ОРЫН ТҰРҒЫСЫНАН ИСЛАМТАНУЛЫҚ ТАЛДАУ

Еркінбек Дәкен

PhD докторант,

Нұр-Мұбарак Египет ислам

мәдениеті университеті,

Алматы қ., Қазақстан

Төрәлі Қыдыр

Филология ғылымдарының

кандидаты, доцент,

Ислам ғылыми-зерттеу институтының

директоры,

Алматы қ., Қазақстан

تحليل إسلامي لمفهوم "أصحاب الكهف" من منظور الزمان والمكان

إركينبيك داکن

طالب دكتوراه

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية (نور مبارك)،

ألماتي، كازاخستان

تورالي قيدر

أستاذ مشارك،

مدير معهد البحوث الإسلامية،

ألماتي، كازاخستان

ISLAMIC ANALYSIS OF THE CONCEPT OF «ASHAB AL-KAHF» FROM THE PERSPECTIVE OF TIME AND SPACE

Erkinbek Daken

PhD Candidate,

Egyptian University of Islamic culture

Nur-Mubarak,

Almaty, Kazakhstan

Töreali Kydyr

Candidate of Philological Sciences,

Associate Professor,

Director of the Islamic Research

Institute,

Almaty, Kazakhstan

ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ «АШАБ АЛЬ-КАХФ» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА

Еркинбек Дакен

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

Торали Кыдыр

Кандидат филологических наук,
доцент,
Директор Исламского
научно-исследовательского института,
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада ислам тарихында маңызды әрі ғажайып оқиға ретінде қарастырылатын «үңгірдегі әулиелердің 300 жылдық ұйқысы» зерттеледі. Бұл оқиға Құранның «Каһф» сүресінде баяндалып, исламдағы уақыт, өлім, қайта тірілу мәселелері метафизикалық және діни тұрғыда терең талданған. Зерттеуде әулиелердің үңгірде 300 жыл бойы ұйықтап қалуы тек діни сенім ретінде ғана емес, тарихи, философиялық және астрономиялық аспектілер тұрғысынан да қарастырылады. Исламның уақыт және тіршілік туралы ұстанымдары мен шариғат нормалары да өзекті. Қолданылған әдіс-тәсілдер ретінде тарихи контексті талдау, салыстырмалы дінтану мен философиялық концепцияларды пайдалану маңызды. Мақалада түрлі мәдени және діни көзқарастың салыстырмалы талдануы әлемдік мәдениет пен діни тарихтың өзара байланысын көрсетуге мүмкіндік береді. Қорытындысында, үңгірдегі әулиелердің ұйқысы тек діни мағынада ғана емес, қоғамдық және философиялық тұрғыдан да маңызды екені анықталады.

Түйін сөздер: үңгірдегі әулиелер, 300 жылдық ұйқы, Құран Кәрім, ислам тарихы, ғажайып оқиға, философия, теология, уақыт.

الملخص. تتناول هذه المقالة دراسة حادثة "نوم الأولياء في الكهف لمدة 300 عام"، والتي تُعتبر من الأحداث العجيبة والمهمة في التاريخ الإسلامي. يرويها القرآن الكريم في سورة الكهف، حيث يتم تحليلها بعمق من منظور ميتافيزيقي وديني فيما يتعلق بمفاهيم الزمن، والموت، والبعث في الإسلام. لا يُنظر إلى نوم الأولياء في الكهف لمدة 300 عام على أنه مجرد عقيدة دينية، بل يتم تناوله من جوانب تاريخية وفلسفية وفلكية أيضًا. كما يتم استكشاف المواقف الإسلامية حول الزمن والحياة، إلى جانب المعايير الشرعية المتعلقة بهذه المفاهيم.

تعتمد الدراسة على التحليل السياقي التاريخي، المقارنة بين الأديان، والمفاهيم الفلسفية كمناهج أساسية. تتيج المقارنة بين وجهات النظر الثقافية والدينية المختلفة في المقالة إبراز الروابط بين الثقافة العالمية والتاريخ الديني.

في الختام، تُثبت المقالة أن نوم الأولياء في الكهف لا يحمل فقط معنى دينيًا، بل له أهمية اجتماعية وفلسفية أيضًا.

الكلمات المفتاحية: أصحاب الكهف، النوم لمدة 300 عام، القرآن الكريم، تاريخ الإسلام، حدث معجز، الفلسفة، علم اللاهوت، الزمن.

Abstract. The article presents the investigation of the «300-year sleep of the holy ones in the cave», which is considered a significant and miraculous event in Islamic history. This event is narrated in the Quran's «Kahf» Surah and delves into the metaphysical and religious aspects of time, death, and resurrection in Islam. The study examines the holy ones' sleep in the cave for 300 years not only as a religious belief but also from historical, philosophical, and astronomical perspectives. The Islamic concepts of time and existence, as well as Sharia norms, are also explored. The research methodology includes historical contextual analysis, comparative religious studies, and philosophical concepts. The article provides an opportunity to analyze the mutual relationship between world culture and religious history by comparing various cultural and religious views. In conclusion, it is determined that the sleep of the holy ones in the cave holds significance not only from a religious perspective but also in terms of social and philosophical implications.

Keywords: Holy Ones in the Cave, 300-year sleep, Quran, Islamic history, miraculous event, philosophy, theology, time.

Аннотация. В статье предлагается исследование «300-летнего сна святых в пещере», который рассматривается как важное и удивительное событие в истории ислама. Это событие описано в суре «Кахф» Корана и глубоко анализируется с метафизической и религиозной точек зрения, затрагивая вопросы времени, смерти и воскрешения в исламе. Исследование рассматривает сон святых в пещере не только как религиозное убеждение, но и с исторической, философской и астрономической перспективы. Также важным аспектом являются исламские представления о времени и жизни, а также шариатские нормы. В статье использованы методы исторического контекстуального анализа, сравнительного религиоведения и философских концепций. Сравнительный анализ различных культурных и религиозных взглядов позволяет продемонстрировать взаимосвязь мировой культуры и религиозной истории. В заключении определяется, что сон святых в пещере имеет значение не только в религиозном контексте, но и с общественной и философской точки зрения.

Ключевые слова: святые в пещере, 300-летний сон, Коран, история ислама, удивительное событие, философия, теология, время.

КІРІСПЕ

Ислам тарихы ғасырлар бойы көптеген таңғажайып оқиға мен ерекше құбылысты қамтыған. Осы оқиғалардың бірі ретінде Құранда сипатталған «үмірдегі әулиелердің ұйқысы» немесе «Асхаб әл-каһф» [1, 18:9-26.] концептісі ислам әлемінің маңызды және ғажайып тарихы ретінде кеңінен танылады. Бұл оқиға Құранда бірнеше аят арқылы баяндалып, ұйқыға кеткен жандардың 300 жыл бойы ұйықтап жатқанын және

кейін ояңғанын сипаттайды. Бұл – исламның ғажайып ерекшелігін, оның ішінде құдайдың құдіреті мен адам өміріне ықпалын, сондай-ақ құтқару мен сенімнің маңыздылығын көрсететін ерекше оқиға.

«Асхаб әл-каһф» концептісі тек діни тұрғыдан ғана емес, сонымен қатар мәдени және тарихи аспектілер бойынша да маңызды. Бұл оқиға, әсіресе ислам тарихында наным мен құдайдың ісіне терең сенімділікті, сондай-ақ адами өмірдің уақыт

шамасынан тыс тұратын өлшемге карамастан құдайдың қалауының ба-
сым екендігін көрсетеді. Ислам та-
рихында осы оқиға арқылы, әсіре-
се мәңгілік өмір, өлім және құтқа-
ру тақырыбында философиялық,
теологиялық және метафизикалық сұ-
рақтар мен мәселелер көтерілді.

Мақалада біз «үңгірдегі әулие-
лердің 300 жылдық ұйқысын» тек ді-
ни қырынан ғана емес, ислам тарихы
мен мәдениетінде оның маңызын,
рухани және философиялық аспекті-
лерін де зерттейміз. Бұл оқиғаның
ислам тарихындағы ерекше орны мен
қазіргі замандағы түсініктерге, сон-
дай-ақ дүниетанымға әсерін талдай
отырып, біз оның діни мәнін тереңі-
рек ұғынуға тырысамыз. Сонымен
қатар тарихшылар мен теологтар ара-
сында осы оқиғаға қатысты әртүрлі
көзқарас пен пікірдің қалыптасуын,
оның исламның ғылыми және руха-
ни дүниесінде қалай қабылданғанын
қарастырамыз.

Бұл зерттеуіміздің мақсаты
– Құрандағы «Асхаб әл-каһф» оқиға-
сының мағынасын терең зерттей оты-
рып, оның ислам тарихындағы рөлі
мен ықпалын, сондай-ақ бұл оқиға-
ның қазіргі заманғы ислам қоғамы
үшін қандай мән-мағына беретінін
анықтау.

ТАҚЫРЫПТЫ ТАҢДАУДЫ ДӘЙЕКТЕУ:

«Үңгірдегі әулиелердің 300 жыл-
дық ұйқысын: ислам тарихындағы ға-
жайып оқиға ретінде зерттеу» ислам
дінінің тарихы мен сенім жүйесінің
бірегей құбылысы – «үңгірдегі әу-
лиелердің ұйқысын» концепт түрінде

терең талдау жасауды көздейді. Бұл
оқиға Құран Кәрімнің «Каһф» сүре-
сінде баяндалып, исламдағы ғажайып
оқиғалардың бірі ретінде танылған.
Әулиелердің 300 жыл бойы үңгірде
ұйықтап жатуы мұсылман ғалымдары,
тарихи зерттеушілер және теологтар
тарапынан түрліше түсіндіріліп келе-
ді. Осы себепті бұл тақырып ислам
мәдениеті мен тарихындағы ғажайып
оқиғаларды зерттеу арқылы сенім мен
ғылым арасындағы қарым-қатынасты
тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.
Құран мен хадистерде көрсетілген
тарихи құбылыстардың ғылыми әрі
діни негізде зерттелуі қажеттілігі туын-
дағандықтан, бұл тақырып ислам зерт-
теулері мен діни тарих үшін өзекті.

ҒЫЛЫМИ ЗЕРТТЕУДІҢ МАҚСАТЫ:

Зерттеудің басты мақсаты –
«Каһф» сүресінде баяндалған үңгір-
дегі әулиелердің 300 жылдық ұйқы-
сын тереңірек зерттеп, оның ғылыми
және діни негіздерін ашып көрсету.
Сонымен қатар бұл оқиғаның ислам
тарихындағы орнын, оның ғажайып
құбылыс ретіндегі маңызын талдау.

Ғылыми зерттеудің міндеттері:

1. Үңгірдегі әулиелердің ұйқы ба-
рысын Құран мен хадистер контексін-
де зерттеу.
2. Бұл оқиғаның ислам тарихын-
дағы символикалық мәнін анықтау.
3. Ғылыми тұрғыдан оның биоло-
гиялық және философиялық аспек-
тілерін талдау, табиғат заңдары мен
діни сенімдер арасындағы сәйкестікті
зерттеу.
4. «Асхаб әл-каһф» атымен та-
нымал бұл тұлғалардың 300 жылдық

ұйқысы туралы ерте исламдық және кейінгі дәуір ғалымдарының көзқарасын салыстыру.

5. Исламдағы ғажайып оқиғалар мен мифологиялық түсініктерді параллель талдау.

6. Бұл оқиғаның қазіргі қоғамдағы діни және ғылыми пікірталастарға әсерін зерттеу.

Бұл зерттеу арқылы үңгірдегі әулиелердің ұйқысын тек діни қырынан ғана емес, сонымен бірге ғылым мен сенімнің байланысы тұрғысынан қарастыру көзделеді.

Әдіснама: зерттеу барысында келесі әдіснамалық тәсілдер қолданылды:

– *Нормативті-құқықтық талдау:* «Kaһф» сүресіндегі әулиелердің 300 жылдық ұйқысы оқиғасын талдай отырып, ислам заңдары мен құндылықтарының бұл оқиғадағы орнын анықтау. Әсіресе шариғаттың сенім мәселелеріндегі ықпалы құқықтық және рухани өлшем тұрғысынан пайымдалды. Мұнда исламның негіздеріне сәйкес шариғаттың уағыздаған моральдық нормалары мен парасатты әрекеттердің қандай рөл атқаратындығы талданды.

– *Тарихи-деректанулық талдау:* ислам тарихындағы бұл ғажайып оқиғаға қатысты тарихи көзқарастар мен түсініктер зерттелді. Әсіресе әулиелердің ұйқысын түрлі дәуірдегі ғалымдардың қалай түсіндіргені, сонымен қатар оқиғаға қатысты еңбектер мен аңыздардағы деректерге салыстырмалы талдау жүргізілді.

– *Салыстырмалы талдау:* Асхаб әл-каһфтің 300 жылдық ұйқы барысындағы оқиғасын басқа діндер-

дегі ұқсас аңыздармен салыстыру арқылы, бұл оқиғаның мұсылман дүниетанымындағы ерекшеліктері мен маңызы талданды. Сонымен қатар бұл оқиғаны басқа да мәдениетте қабылданған түсініктермен салыстырғандағы айырмашылықтар мен ұқсастықтар анықталды.

– *Контексті талдау:* Тарихи және діни контексін ескере отырып, бұл оқиғаның исламға қатысты философиялық және этикалық ұғымға әсері зерттелді. Құран мен хадистердегі қосымша түсініктемелер мен дәлелдер зерттелді. Әулиелер ұйқысының уақытша өліммен байланысына, исламның дүниетанымдық негіздеріне, оның ішінде өлу мен тірі болудың метафизикалық түсініктеріне қатысты философиялық талдау жасалды. Сонымен қатар бұл оқиға адамдардың Алла тағалаға сенімінің, оның құдіретіне құрметтің көрінісі ретінде қарастырылды.

НЕГІЗГІ БӨЛІМ

Алла елшісінің дуалы аузынан шыққан хадистердің шарапатына үңілген мұсылман қауымы осы сүренің алғашқы он аятын жаттауды және жұма күні мешітте әуенді қарилардың мәнерлеп оқыған қирағатымен «Kaһф» сүресін бастан-аяқ тындауды әдетке айналдырған. Бұл дәстүрдің мәні – сүренің бас жағындағы таңғажайып оқиғалар мен мұғжизалар оқырман мен тындаушыны өзіне тартып, оларды қызықтырып, рухани әсер етуінде жатыр. Сүренің «Kaһф» («үңгір») деп аталуының өзі тылсым дүниеден сыр шертіп тұрғандай көрінеді. «Үңгірдегі жеті әулие» деп аталатын аңыздың ақиқатын ашқан аяттар осы

ондық аяттың соңынан басталады. Ары қарай сүре бірнеше таңғажайып оқиғаны баяндайды. Сонымен қатар «Каһф» сүресінде адам баласына берілген төрт үлкен сынақтың тарихи деректері сөз етілген. Бұлар:

- 1) *Діндегі сынақ;*
- 2) *Дүниелік сынақ;*
- 3) *Білімдегі сынақ;*
- 4) *Басшылықтағы сынақ.*

Бұл төрт сынақтың басталуы мен шарықтау кезеңі, сондай-ақ олардың психологиялық әсері ғасырлар өтсе де адам жадында сақталатын ғажайып құпия түрінде көрініс тапқан. Бұл сынақтар көне заманнан бері болса да, қиямет күні жақындаған сайын Дажжалдың (Тажал) адамдарды Құдайдан алыстату үшін жасайтын түрлі айла-шарғысының алаңына айналмақ. Ал осы сынақтарды терең түсініп, оны өз бойына үйлесімді ұстана білген адам, бәлкім, фитнә кезеңінен аман-сау өтуі мүмкін. Себебі пайғамбарымыз айтқан асыл сөздерінің Құранмен астарласқан ақиқат екендігінде еш күмән жоқ [2, 54-б.]. Хикмет-сырға толы «Каһф» сүресінің пайғамбарымызға түсу барысы – өзі бір үлкен хикая. Түсінікті болу үшін әңгімені әріден бастайық. Мұхаммедке (с.ғ.с.) меккеліктердің мүшріктері сөз арасында қойылған сауалдар бойынша хақ діннің насихатын тыңдап, оның хаққындағы ғибратты оқиғаларға қаныққан соң өздеріне жүктелген міндеттерді орындауға кіріскен болатын. Бұл оқиғада Ән-Надыр ибн әл-Харис есімді құрайыш мүшрігі мен оның серігі Утба ибн Әби Муғит тарапынан қойылған сұрақтар қарастырылады. Олар өздеріне тиесілі аңыздар мен

әпсәналарды айтуды ғана мақсат тұтпай, ислам дінінің жаршысы Мұхаммедтің (с.ғ.с.) пайғамбарлығын күмәндандырғысы келген. Олардың бұл қадамы – шын мәнінде, исламның алғашқы кезеңдерінде адамдардың пайғамбарға сенімін тексеруге тырысқан тәсілдер [3, 63-б.].

Ән-Надыр мен Утба бұдан бұрын естіген тарихи оқиғаларға назар аударып, Мекке қаласында сауалдарын қою арқылы исламның негізгі мұраттары мен шариғатының тереңдігін бағамдауға ниеттенді. Олар үшін ең маңыздысы пайғамбардың тарих, рух және әлем туралы білімін сынап көру болатын. Меккеге оралған соң бұл сауалдарды пайғамбарға қойып, оның нақты жауап таба алмауын күткен болатын. Алла тағала өз уақытында осы сұрақтардың жауабын нақты әрі анық түрде берді, бұл жағдай исламның өз дәуірінде бүкіл әлемге таңдау мен дұрыс бағыт ұсынуға дайын екендігін тағы да айқындады. Алла тағаланың «Каһф» сүресін түсіруі осы оқиғаға байланысты болды. Бұл сүреде жеті әулиенің үңгірге бекінуі, олардың ғұмыры мен сеніміне қатысты түрлі философиялық ой мен рухани дүниетаным баяндалады. Осылайша, ислам дінінің негіздеріне күмән келтіруге тырысқан мүшріктердің өтініші Алла тарапынан жауап тауып, оларға қатысты сенімнің дұрыстығын тағы да бір рет көрсетті.

Оқиғаның шығу тарихына келсек, өте ерте заманда Рум елінің Тарсус қаласында Дакиянус есімді патша билік еткен. Бұл патша өзіне қарасты халықты пұтқа табынуға мәжбүрлеуге тырысып, ескірген діни нанымдар-

ды жоюға қадам жасайды. Алайда халық арасында патшаның бұйрығымен келіспейтін, пұтқа табынуға қарсы шығатын бір топ жас бар екені байқалады. Бұл жас адамдар өз пікірлері мен сенімдеріне беріктігін көрсетіп, патшаның құлағына жеткенде, оларды шақырып, айыптайды. Патша жастарды алдына шақырып: «Егер сендер пұтқа табынуды қасақана қабылдамасандар, бастарыңды аламын», – деп қорқытады. Алайда жастардың жауабы бұдан да қатты болады: «Раббымыз – көктер мен жердің Раббысы. Біз тек оған ғана табынамыз және одан басқа тәңірге сиынбаймыз», – дейді. Патша оларды түрлі айла-амалмен қорқытып, нәтижесіз болған соң: «Сендер жастықтың буымен осындай қадамға барып отырсыңдар, мен сендерді жазалауға асықпаймын. Үйлеріңе барып, ойланып көріңдер, мүмкін, бұрынғы сенімдеріңнен бас тартып, ел қатарлы боларсыңдар», – деп кеңес береді [3, 222-б.]. Жастар үйге қайтқан соң өзара кеңесіп, патшаның қауіп-қатерінен құтылу үшін елден қашып, сақтанып жүру қажеттігін түсінеді. Араларында бір жас жігіт тау арасында жасырын үңгір бар екенін және оның әкесі кейде сол тау бөктерінде қой жайып жүретінін айтады. Бұл үңгір олардың қорғанышына айналмақ. Ақыры, кенес соңында жастар үңгірге барып жасырынуды шешеді.

Шаһар халқының үлкен діни мерекесі жақындап қалған еді. Жігіттер сол күнді асыға күтеді, өйткені патшаның тыңшылары олардың әрбір қадамын аңдып жүретін. Бұл жағдайда қаладан қашу үлкен қауіп

тудырғандықтан, олар мерекенің басталуын асыға күтті. Ақыры, сарыла күткен сәт келіп жетеді, қалада мерекелік шоу басталып, халық ығы-жығы күйге түседі. «Біреу тойға, біреу қойға» дегендей, жастар да көшеге шығып, доп ойнайды, сол уақытта қаладан алыстап кетуді жоспарлайды. Олардың мақсаты қарауылдардың назарынан тыс қалып, қала сыртына шығу еді. Бұл жоспар жүзеге асып, олар қала шекарасынан аман-сау шығып кетеді. Жол бойында олар бір қойшыға кездеседі. Қойшыға діннің насихаты әсер етіп, жүрегі елжіреп, қойын тастап, итін ертіп, қашқын жастардың қатарына қосылады. Патша осы қашқындарды іздеп тауып, олардың артынан нөкерлерін ертіп шығуға бұйрық береді. Іздерімен жүріп, тау арасындағы үңгірге келеді. Алайда үңгірге кіргенімен, сыртқа шыққан ізі байқалмайды. Ішке кірген адамдардың көзі байланып, ешнәрсе көре алмайды. Үңгірдің ішін қанша тексергенімен, қашқындарды таба алмайды. Патша мен оның адамдары үңгірден ештеңе таппай кері қайтуға мәжбүр болады. Ақырында, олар үңгірдің аузын жаптырып тастайды. Ал осы уақытта, үңгірде жасырынған жастарды Алла тағала құлақтарын керең қылып, оларды ұзақ әрі терең ұйқыға батырды, сондықтан сырттағы дыбыстарды естімей, ұзақ уақыт тыныштықта жатты [4, 156-б.].

Құранда үңгір иелерінің хикаясы алғаш рет келесі аятта баяндалады: «(Уа, Мұхаммед (с.ғ.с.))! Каһф пен Рақым иелерін біздің ғаламаттарымыздың таңғажайып белгісі деп ойлайсың ба?» [1, 18:9]. Тәпсіршілер

осы аяттағы «Каһф» және «рақым» сөздерін талдай келе бірнеше түрлі пікірді ұсынған. Мысалы, тәпсірші Әд-Даххак «Каһф» сөзін сайдың ішіндегі үлкен аңғар, ал «рақым» сол аңғардың атауы деп түсіндірген. Сонымен бірге еврей ғалымы Кәғбул-Ахбар, «Каһф» сөзін таудағы үңгір деп, «рақым» сөзін Асафан мен Айленің аралығындағы жылғаның атауы деп айтқан. Ибн Аббас (р.а.) осы пікірлерден соң Кәғбул-Ахбардың «рақым» жылға деген тұжырымын қабылдап, оны қолдаған [5, 144-б.].

Сағид ибн Жубайырдың пікірі бұдан өзгеше. Ол «рақым» сөзін үңгір иелерінің аты қашалып жазылған, үңгірдің есігіне қойылған тас тақтайша деп түсіндірген. Бір деректерде бұл тақтайшаның қорғасыннан, кейбірінде алтыннан жасалғаны туралы айтылған. Сонымен қатар кейбір тарихшылар «Каһф» пен «рақым» екі түрлі тарихты сипаттайды деп санайды. Бұл пікірге сәйкес, Құранда айтылған Асхаб әр-Рақым (рақым иелері) мен Асхаб әл-каһф (үңгір иелері) оқиғалары өзара ұқсас болғанымен, әртүрлі оқиға санатына кіреді. Мұндағы айтылып отырған үңгірге қамалып қалған үш жігіт туралы әңгіме сахих хадистерде баяндалған ғибратты оқиға ретінде танымал [5, 146-б.]. Ибн Аббастың (р.а.) тағы бір риуаяты бойынша, бұл жас жігіттердің еліне Иса пайғамбардың мүриттерінің бірі келіп, дін насихатын жүргізген. Оның уағызына ұйыған жастар Иса пайғамбардың шарифатын аталмыш тақтайшаға жазып қалдырыпты. Алайда бұл оқиғаның Рим императоры Юлий Цезарьдың жылнамасынан әлдеқайда

бұрын болғанын айғақтайтын дерек-көзіне негізделер болсақ, онда Иса пайғамбардан бірнеше ғасыр бұрын орын алғаны туралы ой туындайды.

Үңгір иелерінің жасырынған үңгірі мен «рақым» сөзіне байланысты жиырмадан астам риуаяттарға терең зерттеу жүргізген тәпсірші ғалым Тантауи былай дейді: «Рақым – үңгірге жасырынған жастардың аты-жөні, ата-тегі және олардың таңғажайып көшірмелері жазылған ескерткіш тақтайша. Бұл «рақым» сөзіне қатысты деректердің ішіндегі ең шындыққа жанасатыны – осы». Дегенмен тақтайшадағы жазуды кім жазғаны жөнінде нақты мағлұмат жоқ. Бір дерек бойынша, оны патша Дакиянус жаздырып, өзінің сарайында сақтаған деп айтылады. Ал екінші дерекке сәйкес, үңгір иелерінің кейінгі өміріне куә болған иманды жұрттың ескерткіші болып саналады. Бірақ қай деректің басым екенін ешкім нақты айтқан жоқ. Сондықтан біз бұл мәселеге терең үңілмейміз. Маңыздысы, осы үңгірде олардың табаны күректей 300 жыл бойы тәні бұзылмай сақталып жатқандығы. Енді осы мәселеге тоқталайық [6, 123-б.].

Құранда: «Күн шыққан сәтте, (күннің) үңгірдегілердің оң жағынан өткенін, күн батқан сәтте, олардың сол жағынан қиғап өткенін көрер едің. Олар үңгірдің кең бір жерінде. Бұл Алланың ғаламаттарынан», – делінген [1, 18:17]. Бұл аяттың мәнін түсіндіру үшін көптеген тәпсірші тұжырымына жүгінуге болады. Мысалы, Фахруддин әр-Рази бұл аятқа қатысты екі түрлі көзқарасты білдіреді. Біріншісі, үңгірдің аузы солтүстікке қарап

орналасқан, сондықтан күннің жарығы үңгірдің оң жағынан өтіп, күн батқанда сол жағынан өтеді. Осылайша, күннің тікелей нұры үңгірге түспей, оның ішіндегі ауа температурасы қалыпты деңгейде сақталады, бұл үңгірде ұзақ уақыт жатқан адамдардың денесінің бұзылуына жол бермейді [7, 96-б.].

Екінші көзқарас бойынша, үңгірдің ішіне күннің нұры түскенмен, оның ультракүлгін сәулелері адам ағзасына зиян тигізбей, артық жылу немесе суық ағыстардың әсерінен үңгір ішіндегі жағдай тұрақты болып қалады. Бұл құбылыс тек Алланың құдіретімен мүмкін болған мұғжиза ретінде қарастырылады. Осылайша, екі көзқарас та үңгірдегі жағдайдың табиғи немесе ғажайып сипатын түсіндіруге тырысады, бірақ екеуі де Алланың шексіз құдіретін білдіреді. Аяттағы «منه فجوة» (фәжүэтән минһу) сөзін ғұлама Ғ. Ақытұлы «үңгір ортасындағы кеңістік» деп түсіндірсе, Халифа Алтай аудармасында «үңгірдің кең бір жері» деп тәржімалаған. Екі аударманың да мағыналық мәні бір, себебі деректің қайнар көзі ұқсас. Классикалық еңбектердің бірінде үңгірдің ортасы деп сипатталса, енді бірінде үңгір ішіндегі ауасы таза, тынысы кең, жатуға ыңғайлы жер екені айтылады. Демек, мұндағы үңгір жай ғана тастың қуысы емес, бәлкім іші кең, жанға жайлы, петрографиялық және физикалық тұрғыдан ерекше құрылған үңгір екені аяттың кеңейтілген мағынасынан аңғарылады [8, 136-б.].

Ғалымдар ұйқы кезінде адамның жанның тәннен толық ажырамағанын және рухтың ағзадағы тіршілікті сақ-

тап тұратын күшін айтқан. Егер адамның шарықтап кеткен рухы қайта келмесе, онда тәннің тіршілігі тоқтап, адам өмірден озатыны түсіндіріледі. Сол себепті пайғамбарымыз ұйықтар алдында: «...Уа, Раббым! Егер жанымды қайтармай алып қалар болсаң, өз рахымына бөлей гөр...», – деп дұға еткен. Бұл сөздер ұйқының рухани мәнін әрі оның құдайлық рахымға негізделгенін білдіреді [9, 16-б.]. «Ұйқы – өлімнің басы» деген тұжырым, әсіресе Құранның «Әнғам» сүресінің 60-аяты мен «Зұмар» сүресінің 42-аятында ерекше орын алады. Алла тағала бұл жерде ұйқы мен өлім арасындағы байланысты ашып көрсетеді. Үңгірдегі жас жігіттердің 300 жылдық ұйқысын ақиқаттың бір көрінісі ретінде сипаттағаны айқын көрінеді. Олардың ұйқысынан оянуы қияметтің шындығын айғақтайды, өйткені Алла тағала қияметтің болатынын және Оның уәдесінің орындалатынын дәл осы ұйқы мысалымен түсіндіреді: «Міне, осылайша, Алланың уәдесінің шын екенін және қияметтің күмәнсіз болатындығын (адамдардың) білуі үшін оларға хабар бердік» [1, 18:21]. Бұл жағдай қиямет күні адамзаттың дәл осылай ұзақ ұйқыдан оянғандай болатынын меңзейді, олар тіпті меңзең күйде болады [10, 56-б.].

Үңгірде ұзақ уақыт ұйықтаған жігіттердің түр-әлпеті Құранда таңғажайып сипатталған: «Оларды (көрсен) ояу деп ойлайсың, әйтсе де олар ұйқыда еді. Оларды оң жағына және сол жағына аунатып тұрамыз» [1, 18:18]. Тәпсірлерде бұл ұйқының мәнін көздерінің ашық болуы арқылы түсіндіреді. Дегенмен Әз-Зужаж есім-

ді ғалым олардың үнемі аунатылып жатуын, «бұл олардың тәндерінің ұзақ уақыт бойы бір қалыпта жатпауына себеп болатынын» айтады. Әбу Һурайрадан (р.а.) жеткен риуаятта, әр жыл сайын олар бір рет ауағаны туралы айтылады, ал Мужаһидтің дерегінде жігіттердің тоғыз жыл оң жамбаста, тоғыз жыл сол жамбаста жатқаны жазылған. Ибн Аббас (р.а.) болса, оларды аунатудың себебін «денелері жерге сіңісіп кетпеуі үшін» деп түсіндірген. Бұл тек жорамал, ал шынымен де олардың не үшін аунатылғанын тек Алла тағала ғана біледі. Әр-Разидың айтуынша, Алла олардың тәнін ұзақ сақтауға мұқтаж болмаған, бірақ Оның күдіретімен олар осы күйде ұзақ уақыт бойы ұйықтаған [11, 202-б.].

Табиғаттан тыс құбылыстар, соның ішінде үңгірдегі жігіттердің ұзақ ұйқысы мен олардың денесінің сақталуы – Алла тағаланың шексіз күдіретінің дәлелі. Бұл мысал, әсіресе Ибраһим пайғамбар лаулаған отқа қарсы жүргенде Алланың әмірімен оттың зиянсыз әрі салқын болуын еске салады. Осылайша, Алла тағаланың барлық жаратылысына әмір етуі арқылы үңгірдегі жігіттер де жайлы ортада ұзақ уақыт ұйықтаған.

Тарихи деректерде айдың толуы мен күннің қайта шығуының белгісі болғанда, жігіттер ұзақ уақыт ұйықтап, өздерінің қанша уақыт ұйықтағанын білмей, бір-бірінен сұрағаны айтылады. Құранда: «Осылайша, (қанша уақыт ұйықтағанын) бір-бірінен сұрауы үшін оларды ояттық. Олардың бірі: «Қанша ұйықтадыңдар?» – деді. Басқалары: «Бір күн немесе бір күнге

жетпейтіндей ұйықтаған болармыз», – десті. (олардың ішінен біреуі айтты): «Қанша ұйықтағандарыңды Раббыларың жақсы біледі...», – деп баяндалады. Бұл айтылған ойлар туралы Ибн Кәсир былай деп түсіндірген: «Олар үңгірге кірер алдында күн батқан, содан кейін 300 жыл өтіп, қайта оянған кезде күннің батқанын көргендіктен, олар өздерінің қанша уақыт ұйықтағандарын бір күн немесе жарты күн деп ойлаған» [13, 23-б.]. Үңгір иелері Ямлиха есімді жігітті, қалаға тамақ сатып әкелуге жібереді. Оған: «Қалаға кіріп, ең таза тамақтануды таңда, содан ал», – деп бұйырады. Қалаға келіп, ол көптеген өзгерісті байқайды. Ол өзімен бірге күміс ақшасын ұстап, наубайханаға кіріп нан сатып алмақшы болады. Бірақ сатушы оған таңырқай қарап: «Мына ақшаға нан емес, бір тайлақ түйе сатып алуға болады», – деп әзілдейді. Осылайша, өткен дәуірдің ақшасы қолында болған таңғажайып жігіттің әңгімесі патшаға жетіп, оның құлағына тиеді.

Әт-Табаридың деректемелеріне сүйенсек, осы кезде елдің патшасы Тәйзусис атты билеуші болған. Ол баяғы Дақиянус патшаның дінсіз жүйесін жойып, елде әділ және діни билік орнатуға тырысты. Бірақ мемлекетте бейбітшілік орнағанымен, халық арасында философия мен дінге қатысты түсініксіз даулар мен қақтығыстар белең алып, патша мұндай даулардан қажыды. Елдегі ең үлкен пікір қайшылығы адамның жан мен тән мәселесі жөнінде болды. Бір топ адамдар: «Адам өлген соң топыраққа айналып, жоқ болады», – десе, тағы

бір топ: «Адамның тәні топыраққа айналғанымен, оның рухы Құдайдың ғұзырына барғанда есепке алынады», – деген пікірде болды. Ал үшінші топ өкілдері болса, қиямет күні адамның тәні мен жаны қайта тіріліп, Алланың алдына баратынына сенді [14, 202-б.].

Аяттағы «бұларды көрген адамның бойын үрей билеп, зәре құты қалмай қашатыны» жөніндегі бөліміне келер болсақ, тағы да шешімі қиын құпияға тірелеміз. Бірқатар деректерде үңгір иелерінің шаш-сақалы өсіп, тырнағының ұзарып кеткендігімен байланыстырылады, ал басқаларында бұл төңіректің географиялық құрылымының өзі адамның үрейін ұшырып, үңгірге жақындауға ешкімнің дәті жетпейтіндей қорқынышты болуында екендігі айтылады. Алайда тәпсір мамандары бірінші нұсқаның шындыққа жанаспайтынын алға тартады. «Себебі ұйқыдан оянған жігіттер өздерінің қанша уақыт ұйықтағанын біле алмай, бір-бірінен сұрасқан. Егер түрлері адам шошырлық өзгерген болса, онда аятта келгендей диалог орын алмас еді», – дейді [15, 215-б.]. Бұл пікір тәпсір саласындағы ғалымдардың терең пайымдарына негізделеді және мәтінді дұрыс түсінуде маңызды орын алады. Үңгірге қайтып оралған жігіттер мәңгілік ұйқыға кетеді. Олардың не өлі, не тірі екенін біле алмай аңтарылған жұрттың ендігі әңгімесі жас әулиелердің мақамына лайықты бір игілікті іс жасауға ойысады. Құранда: «Сол кезде олар (үңгір иелерінің елі) бұлардың ісі туралы өзара тартысты. Біреулері: «Олардың басына үй салыңдар», – деді [16, 36-б.].

1. Құрандағы аяттың түсіндірмесі: Құранда бұл оқиға туралы айтылған кезде, үңгір иелерінің басына мешіт салу туралы пікірталас орын алады. Мұсылмандар мен басқа топтар арасындағы ұсыныстардың әртүрлілігі әрі патша тарапынан шешім қабылдау үдерісі белгілі бір тарихи және мәдени ағындарды көрсетеді. Бұл жерде діндердің араласуы, сонымен қатар қоғамның діни сенімдері мен практикалық тұрғыда шешім қабылдау арасындағы тығыз байланыс байқалады. 2. Мешіттің салынуы: Үңгірдің басына мешіт салу идеясы, ақырында, исламның қасиетті орындары мен шарифатқа сай ұсынылған әрекеттердің бірі ретінде орын алады. Мешіттің салынуы – бұл діни сенімнің көрінісі ғана емес, сонымен қатар сол қоғамдағы дінге, ізгілікке құрметтің белгісі. Бұл әрекет қоғамдағы үңгір иелеріне құрметті білдірудің бір түрі болды. 3. Үңгірдің ұмытылуы және құпияға айналуы, уақыт өте келе үңгір иелері мекенінің қай жерде орналасқаны туралы ешқандай нақты ақпараттың болмауы – бұл құпияның заманымен сәйкес келетін қызықты аспект [17, 210-б.]. Осылайша, үңгірдің нақты орны және оған салынған мешіттің тарихы мен маңызы уақыт өте келе мифке, тарихи аңыздардың бір бөлігіне айналады. Мұның өзі тарих пен діни білімнің қалай алмасатынын, ұмытылып қалған құпиялардың қайта ашылу мүмкіндігін көрсетеді.

Қорыта айтқанда, бұл оқиға – тек діни тұрғыдан ғана емес, сонымен қатар мәдени, әлеуметтік және тарихи аспектіден де қызығушылық тудыра-

тын тақырып. Бүгінде әлемнің 40-қа жуық елінде «Асхаб әл-каһф», яғни жеті әулие үңгірі деп қастерлейтін жерлер бар. Олардың арасында Испания, Түркия, Йемен, Иордания, Әзірбайжан, Ауғанстан және Орталық Азияның бірқатар аймақтарында орналасқан үңгірлер ерекше орын алады. Бұл үңгірлерде Құранда айтылған үңгір иелерінің қиссасымен жер қыртысының петрографиялық құрамы мен әулиелерге қатысты мәліметтердің сәйкестігі жоғары деп есептеледі. Сол үңгірлердің бірқатарына тереңірек тоқталып өтейік:

1. Испания – жеті ғасырдан астам уақыт бойы ислам халифатының құрамында болған ел. Мұнда Андалусия аталып, мұсылмандар мен христиандар арасындағы өркениет пен білім-ғылымның тоғысқан жері ретінде танымал болды. Әлемнің әр түкпірінен саяхатшылар, тарихшылар мен ғалымдар осы жерге ат басын бұрып, айлап-жылдап қоныстанғаны тарихтан белгілі. Андалусияның Гренада қаласына жақын Луша ауылында «әулиелер үңгірі» деген атымен белгілі ғажайып үңгір бар. Бұл үңгірде әулиелердің сүйегімен қатар, бір иттің сүйегі де табылған. Үңгірдің тарихына қатысты мәліметтер бойынша, әйгілі тәпсірші, әдебиетші әрі ақын Ибн Атия һижраның 504 жылы дәл осы үңгірге зиярат еткендігін айтады. Үңгір үстінде мінәжат үйі орналасып, оның жанында Рим сәулет үлгісінде салынған шағын ғимараттың орны қалған. Алайда уақыт өте келе бұл ғимараттың қабырғалары құлап, тозған. Сонымен қатар Ибн Атия Гренада қаласының шығысында орналасқан

көне қаланың орны туралы да айтады, оны жергілікті тұрғындар «Дақиус» деп атайды. Ол бұл жердің Хижаз аймағынан алшақ орналасқанына қарамастан, мұндағы өркениет пен христиан діні туралы тарихи деректердің арабтарға жетуі мүмкін еместігін алға тартады [16, 77-б.]. Сондықтан оның пікірінше, Алла елшісі бұл оқиғаны Алла тағаланың уахи етуімен білген деп санайды.

2. Тарсус қаласындағы үңгір. Түркияның оңтүстігінде, Жерорта теңізі аймағында орналасқан Тарсус қаласы – тарихи маңызы зор орындардың бірі. Қаланың таулы шатқалында түріктер «Асхаб әл-каһф» үңгірі деп атайтын үлкен үңгір бар. Бұл үңгірге апаратын тар жол сергелдең жүргіншілердің үңгірге асыға бара жатқан бейнесін көз алдыңызға елестетеді. Үңгірдің жақын маңында орналасқан ауылда «Асхаб әл-каһф» атты мешіт бар. Үңгірдің тарихи маңызы қаланың ежелгі атауымен де тығыз байланысты, яғни Тарсус атауының өзінде оның тарихи еврей және христиан деректеріне негізделгені байқалады. Ислам тарихшылары мен тәпсіршілердің айтуынша, қала атауы ескі еврей жазбаларынан алынған. Сонымен қатар христиандық деректемелер де бұл үңгірдің христиан мифологиясымен байланысын көрсетеді. Тарсус қаласының ұзақ уақыт христиан билеушілерінің қол астында болғанын ескере отырып, бұл жердің христиандық аңыздармен де байланысы бар екенін айтуға болады [18, 210-б.].

3. Қаһраманмараштағы «Асхаб әл-каһф» үңгірі. Түркияның оңтүс-

тік-шығысында орналасқан Қара-манмараш қаласы да тарихи тұрғыдан қызықты. Афшин ауданында орналасқан «Асхабу-каһф» үңгірі мен оған жақын ғимараттар қазіргі зерттеушілердің назарын аударуда. Қазіргі уақытта бұл үңгірдің орналасқан аумағында бұрын керуен сарайы болған. Кейіннен бұл ғимарат мешітке және медресеге айналған, бұл өз кезегінде оның рухани қадір-қасиетін арттырды. Мұнда ислам әлемінің көрнекті тұлғалары, оның ішінде Жалалиддин Руми мен Хажы Бекташ сынды рухани әлемнің жұлдыздары айлап отырып, құлшылық жасағаны белгілі. Бұл жер, сондай-ақ сопылық жолдың өкілдері үшін маңызды орын болып, олар дүниеден оқшауланып, тек Аллаға мінәжат ететін орынға айналған. Бұл үңгірді «жеті әулиенің үңгірі» деп те атайды. Қазіргі кезде бұл жер рухани жаңғырудың орталығына айналып, көптеген адамның зиярат жасауға келетіні анық [19, 156-б.].

4. Иорданияның Әбу Галанда облысына қарасты Ражиб ауылындағы үңгірді жергілікті тұрғындар «Асхаб әл-каһф» үңгірі деп атайды. Бұл үңгір Иордания астанасы Амманнан небары жеті шақырым қашықтықта орналасқан. Үңгірдің үсті биік жер аумағында, оның маңындағы телемұнаралардан бірнеше шақырым жерде ғана орналасқан. Тарихи зерттеулерге сәйкес, Ражиб ауылы бұрын «Рақым» деп аталған, ал Амман қаласы Дақиянус патшаның өмір сүрген мекені болған. Ежелгі уақытта бұл өлке Византия империясының құрамында болғандықтан, үңгір маңайынан византиялықтарға тән көп

қабір табылған. Сонымен қатар үңгір үстінде салынған ғимараттың қалдықтары ислам дініне дейін бұл жерде мешіт болғандығын көрсетеді. Тарихи деректерге сүйенсек, ислам халифалығының соңғы кезеңдерінде бұл аймаққа әскер бастап келген Убада ибн Сәмит пен Муғауиа ибн Әби Суфиян сынды қолбасшылар үңгірге бас сұққан және жеті әулиенің сүйегін көргендігі туралы мәліметтер бар. Сондай-ақ Ибн Аббас пен Хабиб ибн Сәләмә секілді сахабалардың да бұл үңгірге келгендігі туралы риуаяттар сақталған. Қазіргі таңда бұл үңгір мемлекет тарапынан қорғауға алынып, туристік маңызды орынға айналған.

5. Әзірбайжанның Нахичеван Автономиялық Республикасындағы үңгір осы өңірдегі түркі халықтарына өте таныс. Бұл үңгірдің «Асхаб әл-каһф» қиссасымен қаншалықты сәйкес келетінін зерттеген Нахичеван академиясының профессоры Хажы Кадыр Кадырзаде өз ойын былайша жеткізеді: «Біріншіден, үңгірге түсетін күн сәулесін зерттедік. Танертең күн үңгірдің оң жақ қапталынан шығып, батқанда сол жақ қапталын жанай батады. Бұл Құранда айтылған қозғалыспен толық үйлеседі, яғни күннің сәулесі үңгір ішіне түспейді. Екіншіден, үңгірге апаратын жолда адам мен ит ізі байқалады. Бұл да Алланың кейінгі ұрпақтарға ғибрат ретінде қалдырған белгісі болар. Үшіншіден, біз үңгір аузына жақын жерде, 15-16 метр биіктікте орналасқан топырақ үйіндісін зерттегенде, бұл жерде адамдардың шамамен 1600 жыл бұрын құлшылық жасағаны анықталды», – дейді про-

фессор Кадырзаде [18, 255-б.].

Зертханалық зерттеулер нәтижесінде Афшиндағы және Иорданиядағы үңгірлер маңында құлшылық үйінің болғаны туралы анықтамалық пікірлер де жиі айтылып келеді. Бұл зерттеулердің негізінде үңгір маңындағы тастар мен топыраққа жасалған талдаудың нәтижесі көне заманда бұл жерде мешіттер болғанын көрсетеді. Мұндай зерттеулер үңгірдің тарихи және діни маңызын айқындауға бағытталған басты дәлел деп білеміз.

Сонымен қатар тағы бір маңызды дерек – Хажы Кадыр Кадырзадениң топырақ арқылы құлшылық үйінің тарихын сипаттауы. Оның айтуынша, Әр-Разидің мәліметтеріне сәйкес, үңгір иелерінің тарихы 1600 жылдық кезеңмен байланысты. Әр-Рази: «Олар (үңгір иелері) Иса пайғамбардың заманынан бұрын үңгірге кірген, Иса (ғ.с.) мен Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарларының арасындағы пайғамбар келмеген үзіліс кезеңінде ұйқыдан оянған, сондықтан олардың осы ұйқыдан оянгандығы туралы ақпаратты Иса пайғамбар өз қауымына айтқан», – деп жазады. Екінші бір мәліметте үңгір иелерінің Иса пайғамбардың жіберген мүриттері болғаны және олар дін қабылдап, үңгірге жасырынғаны сөз болады. Егер бұл үңгір иелері шынымен де Иса пайғамбардың мүриттері және олар өздерінің діни сенімдерін қорғау үшін үңгірге жасырынған болса, онда олардың ұйқысынан оянған кезеңі Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың дәуіріне жақын уақыт болуы мүмкін. Иса пайғамбар олардың дін жолында залым патшаға қарсы жасаған ерлік-

терін өз қауымына айтып берген болуы мүмкін. Демек, олардың ұйқысынан ояну кезеңін Иса пайғамбардан кейін деп есептесек, Нахчиевандағы үңгірдің жанында құлшылық үйінің болғаны туралы зерттеулердің нәтижелерімен келісуге болады. Бұл зерттеудің мәліметтері ғылыми тұрғыдан толық қарастырылып, оған қатысты қорытынды жасалған.

Кез келген қиссаны ғибрат ретінде қабылдау үшін оның мәні мен мағынасына терең үңілу қажет. Әсіресе Құран қиссаларындағы негізгі мәнді ашу үшін оның тарихи деректемесінен гөрі ішкі құпиясы мен мазмұндық сипаты, ғибраттық түйіні маңызды болып саналады. Егер адам баласы қиссаның негізгі айтпақ ойын, астарлы мағынасын толық түсініп, оны жадында сақтай білсе, онда Құранның сол қиссаны баяндаған аятымен рухани тұрғыда үйлесім тауып, Аллаға деген ықыласы арта түсетініне және өмірінің белгілі бір кезеңінде сол қиссаның субъективті әсері болатынына ешқандай күмән жоқ. Осыған байланысты шытырман оқиғаға толы үңгір иелерінің қиссасынан жалпы не түсінуге және қандай ой түйіндеуге болатынын сұрау әркімнің санасында туындауы мүмкін. Әрине, қиссаның ғибратты ойларын сауалсыз-ақ тұжырымдап айтуға болады. Алайда біз осы хикаяның ішінен қоғамды таңырқататын бір бөлшегін ғана сөз етуді жөн көрдік. Ол – үңгір иелерінің жас боз балалар болуы. Мұны Құранның өзі айқындап тұр. «Анығында олар жігіттер еді» деген аят жолында *فَتَيَّةٌ* (фитятун) – «жігіттер» деген сөз кездеседі. Араб лин-

гвистикасының мамандары «فتية» және оның жекеше айтылуындағы «فتى» сөздерін 16-17 жас аралығындағы бозбалаға қолданылатынын айтады. Мысалы, Ибраһим пайғамбардың жас кезінде пұтханадағы пұттарды қиратып, соңында қолындағы балтаны құламай қалған алып пұттың қолына қыстыра салып ізін суытқанын сезіп қойған қауымы оның жайында былай дейді: «(Олардың кейбіреуі): «Ибраһим деген бір жігіттің осыларды (пұттарды) сөз етіп жүргенін естіген едік» (Құран). Бұл жерде қазақ тілінде «жігіт» деп берілген сөз арабшада «فتى» (фатан) деп жазылған. Тарихшылар Ибраһим пайғамбардың жасын 16 жас деп шамалаған. Демек, қиссаға арқау болған үңгір иелері де – 16-17 жас шамасындағы бозбалалар. Әлусидің тәпсірінде келген бір деректемеде бұл бозбалалар жай жүрген жастар емес, керісінше, Византияның атқа мінер басшылары мен бай-бағландардың үкілеп отырған ұлдары екендігі айтылады. Бұл жағдай сол дәуірдегі қоғамда жастардың тек өз ұлты мен ортасының ғана емес, бүкіл қоғамның назарында болып, олардың ықпалы мен болашағының маңызын көрсетеді [20, 211-б.].

Бұл мәтінде жас буынның рөлі, жастық шақтың құндылығы мен исламдағы оның орны туралы айтылады. Мұнда жас адамның өміріндегі маңызды кезеңдер мен олардың діни, моральдық тұрғыдан қалыптасуына ықпал ететін тәлімдердің маңызы көрсетілген. Аталған әңгіме дәстүрлі ислам көзқарасымен тығыз байланысты, өйткені исламда жас кезінен бастап құлшылық жасау, білім алу және

имандылықты сақтау аса маңызды. Мәтіндегі оқиға мен талқыланып отырған тақырып ислам тарихында, әсіресе пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.ғ.с.) заманында жас жігіттердің көрген қиындықтарына, ерліктеріне және олардың дін үшін жасаған қажырлы ісіне қатысты өте маңызды мәліметтерді қамтиды. Мысалы, Ибн Кәсирдің: «Құрайыштың ақсақалдары пайғамбардан қалай құтылудың жолын таппай, іргелес руларды Хақ дінге қарсы қойып жатқанда, Алла елшісіне қолдау көрсетіп, ислам үшін жанын да, малын да аямай сарып етіп жатқандар негізінен жастар болды», – деген пікірін талқылай отырып, жас ұрпақтың Алланың жолында қалай күрескенін, қиындыққа төтеп бергенін атап өтеді. Мұсылмандардың жастық шағы, олардың діни білім алуы, қоғамға пайдалы болуға тырысуы – исламдағы тәрбиенің негізгі аспектілері. Жастық шақтың ең басты артықшылығы – адамның денсаулығы мен күш-қуатының оянған кезі, бұл уақытта ол көп нәрсеге қабілетті болады. Жастардың рухани тұрғыда қалыптасуы олардың бүкіл өміріне әсер етеді. Сонымен қатар ислам діні жастардың уақытын тиімді пайдалануды және өздерінің өмірлік таңдауын дұрыс жасай білуін үйретеді. Пайғамбардың кезеңінде жастардың көрсеткен ерлігі мен дін жолындағы қажыр-қайраты дәлел бола алады. Алла тағала «Асхаб әл-каһф» концептісіндегі жас жігіттердің мінез-құлқын дәріптей отырып, жастардың өз сенімдеріне адал болып, қоғамда өз орнын табудың маңыздылығын көрсетеді. Бұл ғибратты оқиға жас-

тарға берілетін маңызды сабақтар мен тәлімдерден сыр шертеді. Жастық шактың мүмкіндігі мен жауапкершілігі жайлы осындай әңгімелер бүгінгі қоғамға да үлгі [20, 212-б.].

НӘТИЖЕЛЕР

Зерттеу барысында «Асхаб әл-каһф» концептісіндегі әулиелердің 300 жылдық ұйқысы ислам тарихында ерекше орны бар ғажайып оқиға ретінде қарастырылды. Оқиғаның негізгі мәні мен маңызы Құран Кәрімнің «Каһф» сүресінің 9-26 аяттарында баяндалуы, сондай-ақ оның философиялық, діни және мәдени аспектілерде көп мағына беруінде. Бұл оқиға әртүрлі тұжырымдармен талданып, исламның негізгі қағидаттары мен иман мәселелеріне қатысты маңызды мәліметтер берді.

Зерттеу нәтижесінде төмендегідей қорытындыға келдік:

1. Құрандағы ғажайып оқиғаның түсінігі: ««Асхаб әл-каһф» концептісіндегі кейіпкерлерге «үңірдегі әулиелердің ұйқысы» деген мағына берілді. Бұл оқиға Құран Кәрімде маңызды орын алады және оның мәні тек физикалық ұйқыдан тұрады деп қана емес, рухани жаңғыруды, әлемнің өзгермелі болмысын және Алланың құдіретін түсіну қажет екендігін көрсетеді. Әулиелердің ұйқысында мұсылмандар үшін үлкен сабақ бар, себебі бұл оқиға Алланың әмірі бойынша орын алған және адамдар үшін нығмет пен жәрдемнің белгісі ретінде қабылданады.

2. Ғылым мен дін арасындағы үйлесім: зерттеу барысында ғылым мен діннің бір-бірімен тығыз байланысты

екендігі, әсіресе Құран мен хадистерді түсінудегі ғылыми тұрғыда қарастырудың маңыздылығы атап өтілді. Әулиелердің ұйқысын зерттеу арқылы ислам тарихындағы ғажайып оқиғалар мен олардың қазіргі замандағы ғылыми түсініктемелерге әсерін анықтау мүмкін болды.

3. Мәдени және әлеуметтік әсер: исламдық тарихтағы ғажайып оқиға ғана емес, «үңірдегі әулиелердің ұйқысымен» байланысты көптеген мәдениет пен дәстүр қалыптасты. Әулиелердің ұйқысы туралы аңыздар мен әңгімелер ислам елдерінің мәдени өміріне, халықтардың діни сенімдеріне, сондай-ақ әртүрлі көркем шығармашылық бағыттарына әсер еткен. Осы оқиға қазіргі заманғы әлемде де діни және философиялық сұрақтармен байланысты, сондай-ақ адамзаттың уақыт, кеңістік, өмір мен өлім туралы ойларын тереңдетеді.

4. Жаңғыртылған рухани ұғымдар: әулиелердің ұзақ уақыт ұйықтауы адамдарға рухани бейбітшілік пен сабырлықты, сондай-ақ Алланың құдіретінің шексіздігін мойындауды үйретеді. Оқиға бізге адамзаттың рухани жаңғыруына, әрбір адамның өз дінін, сенімін терең түсініп, оған адал болуға шақырады.

5. Қазіргі заманғы діни көзқарастар мен интерпретациялар: зерттеу нәтижесінде белгілі болғандай, қазіргі заманда осы оқиғаға байланысты діни көзқарастар әртүрлі интерпретацияларға ұшыраған. Әлемнің әртүрлі аймағында бұл оқиға әртүрлі түсінікте қабылданғанымен, оның негізінде жалпыға ортақ рухани және діни мағыналар бар.

6. Діннің заманға сай ықпалы: ислам тарихындағы ғажайып оқиғалар, оның ішінде «Асхаб әл-каһф» концептісі бүгінгі күнде қоғамның рухани өміріне, мәдениетін түсінуге және діни ілімдер мен сенімдерді дамытуға ықпал етеді. Бұл оқиға мұсылмандардың дүниетанымында ауқымды өзгерістерге, жаңа пайымдаулар мен түсініктерге жол ашты.

Зерттеу нәтижесінде, «Асхаб әл-каһф» концептісі ислам тарихында ерекше орын алатын ғажайып оқиға ретінде анықталды. Бұл оқиға ғылым мен діннің тоғысуын, мәдени және философиялық маңызын, сондай-ақ исламдық қоғамдағы рухани әсерін толық көрсетуге мүмкіндік берді. Әулиелердің ұйқысын зерттеу арқылы адамзаттың болмысын тереңірек түсінуге, шынайы иманның маңызын ашуға мүмкіндік туындады.

ТАЛҚЫЛАУ

««Асхаб әл-каһф» концептісін: ислам тарихындағы ғажайып оқиға ретінде зерттеу» тақырыбындағы мақала талқылауы үшін келесідей бірнеше маңызды аспектіні қарастыруға болады:

1. Ғажайып оқиғалардың мәні және исламдағы орны

– Бұл оқиға Құран мен хадистерде қалай түсіндіріледі?

– Ғажайыптар (мұғжизалар) мен ғұламалардың түрлі ғажайып қабілеттері ислам мәдениетінде, тарихында қандай рөл атқарады?

– Құранда айтылған белгілі оқиғалар мен адамдардың ғажайыптары: «Асхаб әл-каһф» (Үңгірдегі адамдар) оқиғасы – осы тақырыпты егжей-тегжейлі қарастыру керек.

– Ғажайып оқиғалардың ғылым мен дәстүр арасындағы орны, олардың танымдық және рухани маңызы.

2. «Асхаб әл-каһфтің», атап айтқанда, үңгірдегі әулиелердің 300 жылдық ұйқысы туралы тарихтық контекст.

– «Асхаб әл-каһф» туралы Құранда берілген мәліметтер мен олардың тарихы. Бұл оқиғаның исламдық дәстүрдегі орны қандай?

– Оқиға туралы хадистер мен тәпсірлер, ислам тарихшыларының тұжырымдары мен әртүрлі пікірлері.

– «Асхаб әл-каһф» концептісі тарихи деректердің басқа діндермен немесе мәдениеттермен салыстырылуы (мысалы, христиан дініндегі ұқсас оқиғалар).

2. Құран аяттарын және хадистерді танымдық талдау:

– Үңгірдегі әулиелердің ұйқысын түсіндіру үшін қолданылатын Құран аяттарын семантикалық және мазмұндық талдау.

– Ислам философиясындағы ғажайыптар мен олардың өмір сүруге және рухани өсуге әсері.

– Құранның «Асхаб әл-каһф» оқиғасын баяндауының метафизикалық және діни мәні.

4. Ғылым мен сенім арасындағы үйлесім:

– Ғылыми тұрғыдан 300 жылдық ұйқының мүмкіндігі, биология, физиология, медицина тұрғысынан ғажайып оқиғалардың түсіндірмесі.

– Ғылымның қазіргі деңгейі мен дәстүрлі сенімдердің арасындағы байланыс.

– Қазіргі заманғы ғылыми зерттеулер мен діни сенімдер арасындағы диалог.

5. Әулиелердің «ұйқысы» және олардың қазіргі замандағы мәні:

– Исламдағы әулиелер мен ғұламалардың рөлі, олардың рухани құндылықтары мен мұралары.

– «Асхаб әл-каһф» концептісіндегі әулиелердің 300 жылдық ұйқысы қоғамдағы моральдық және рухани тәрбиені қалыптастырудағы ықпалы.

– Бұл оқиғадан кейінгі қоғамда рухани ізденістер мен олардың көзі ретінде әулиелердің болашаққа ықпалы.

6. Мәдени, тарихи және діни контекст:

– «Асхаб әл-каһф» оқиғасының ислам мәдениетіндегі маңызы.

– Түрлі мұсылман елдеріндегі бұл оқиғаның танылуы және оны зерттеу барысындағы орын мен уақытқа катысты ерекшеліктер.

– Бұл оқиғаның ислам тарихындағы рухани қозғалыстарға ықпалы.

7. Әулиелердің ғажайыптары мен бүгінгі қоғамдағы маңызы:

– Әулиелер мен олардан алынған ілімдер қазіргі қоғамда қалай насихатталып жатыр?

– Әулиелердің өміріндегі ғажайып оқиғалар бүгінгі таңда рухани қажеттіліктер мен мәселелерге қалай жауап береді?

– Бұл зерттеуде ислам тарихындағы маңызды және қызықты оқиғалардың бірі – «Асхаб әл-каһф» концептісі ғылыми тұрғыда қарастырылып, оның діни, мәдени және ғылыми аспектілері салыстырылды. Исламдағы ғажайыптар мен әулиелердің рухани орны, сондай-ақ олардың қоғамдағы рөлі – қазіргі әлемде зерттеуді қажет ететін маңызды мәселе.

ҚОРЫТЫНДЫ

«Асхаб әл-каһф» концептісін ислам тарихында ерекше және ғажайып оқиға ретінде зерттеу барысында бұл оқиғаның тарихи орны, діни және философиялық маңызы толықтай ашылды. Әсіресе Құрандағы «Асхаб әл-каһф» оқиғасының мұсылман дүниесіндегі терең мәні мен символикалық мағынасы айқындалды. Ислам дүниетанымы мен сенім жүйесінде мұндай оқиғалар адамзат өміріндегі құдайдың еркіндік пен билігін түсінуге көмектесетін рухани сабақ ретінде қарастырылады.

Үңгірдегі әулиелердің ұйқысы – Алла тағаланың құдіретін көрсететін, адам ақылынан тыс құбылыс. Құран мен хадистердегі осы оқиғаның маңызы исламда әлемнің уақытша және мәңгілік заңдары арасындағы байланыс пен Алланың әмірі әрқашан үстем екенін көрсетеді. Бұл оқиға адамзаттың ақиретке деген сенімін нығайтады және құдіретті күштің шексіздігін көрсетеді. Сонымен қатар ислам тарихындағы бұл ғажайып оқиға дінаралық диалогті дамытуға және мәдениеттер арасындағы ортақ құндылықтарды ұғынуға мүмкіндік береді. Бұл оқиға исламдық дүниетанымның ерекше аспектісін түсінуге ықпал етеді әрі әлемнің өзгермелі және тұрақты табиғатына қатысты маңызды философиялық сұрақтарды көтереді.

Бұл зерттеу ««Асхаб әл-каһф»» оқиғасының исламдағы терең маңызы мен оны түсінудің бірегейлігін айқындады. Ислам тарихында мұндай керемет құбылыстар адамзатқа Алла тағаланың ғаламат күшін

тануға мүмкіндік береді және дін- ғыда бұл оқиға – тек діни емес, соны-
дер арасындағы ортақ рухани құн- мен қатар мәдени және философиялық
дылықтарды насихаттайды. Осы тұр- тұрғыдан да құнды мұра.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Құран Кәрім (арабша, қазақша аударма). – Алматы: Нұр-Мұра, 2010.
2. Әл-Бухари М. Сахих әл-Бухари. – Бейрут: Дар әл-Құтуб, 2002.
3. Әл-Муслим М. Сахих әл-Муслим. – Бейрут: Дар әл-Құтуб, 2000.
4. Табаридің тарихы. Тарих әл-Расул уа әл-Мулук. – Тегеран: Иран мемлекеттік баспасы, 2001.
5. Қардаев Ғ. Мұсылмандық тарих және ислам мәдениеті. – Алматы: Қазақ университеті, 2007.
6. Рахман М. Ислам тарихы мен мәдениеті: ғасырлар арқылы. – Қазан: Мәжмұа, 2005.
7. Қанақова Г. Ислам мифологиясы: тарих және әдебиет. – Алматы: Алматинский университет, 2013.
8. Шахиди Р. Исламдағы ғажайыптар және оларды зерттеу мәселелері. – Ташкент: Ғылым, 2009.
9. Әл-Азими М. Хақиқат пен мифологияның арасы. – Мекке: Дар әл-Иттихад, 2008.
10. Ғанеми Ә. Мұсылмандық аңыздар мен ихтиярлар. – Бейрут: Жаһан кітап баспасы, 2011.
11. Джинс С. Исламдағы мистикалық ұғымдар мен ғажайыптар. – Калифорния: Бэйсіттеді кітап баспасы, 2004.
12. Әл-Фахри Н. Мұсылмандық аңыздардың тарихы. – Каир: Дар әл-Құтуб, 2002.
13. Мұса А. Құрандағы ғажайып оқиғалар. – Алматы: Нұр-Мұра, 2012.
14. Әбу Хамид әл-Ғазали. Ихья Улюм әд-Дин. – Мекке: Дар әл-Қутуб, 1998.
15. Жақыпов Б. Исламдағы мифтік элементтер. – Астана: Алаш, 2010.
16. Ризаев Ш. Исламдағы ғажайып оқиғалар мен оларды түсіндіру. – Ташкент: Ғылым, 2008.
17. Сейітов Н. Исламдық аңыздар мен оларға берген тарихи түсініктер. – Алматы: Ғылым, 2015.
18. Ахмед Р. Құрандағы ғажайып оқиғалар: Құранның тарихи және мифтік тұрғыда талдануы. – Лондон: Таза, 2003.
19. Хусейн М. Тарихи ғажайыптар: Ислам діні мен мәдениетінде. – Каир: Дар әл-Иттихад, 2010.
20. Абдулла К. Құрандағы үңгірдегі әулиелердің оқиғасы. – Мәдина: Дар әл-Маджид, 2007.

REFERENCES

1. Abdullah, Kairat. Qur'an'da üngirdegi әулиелердің оқиғасы. Dar al-Majid, 2007.
2. Ahmed, Rashid. Qur'an'daғы ғажайып оқиғалар: Qur'an'nyñ tarikhy және miftik turǵıda talданuy. Taza, 2003.

3. Al-Azimi, Muhammad. Haqiqat pen miftologiya arasinda. Dar al-Ittihad, 2008.
4. Al-Bukhari, Muhammad. Sahih al-Bukhari. Dar al-Kutub, 2002.
5. Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-Din. Dar al-Kutub, 1998.
6. Al-Muslim, Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih al-Muslim. Dar al-Kutub, 2000.
7. Al-Fakhri, Nasser. Musulmandyq añızdardyñ tarikhy. Dar al-Kutub, 2002.
8. Ganemi, Asad. Musulmandyq añyzdar men ikhtiyarlar. Jahan Kitap Baspasy, 2011.
9. Hussein, Muhammad. Tarikhi ğajaiyphtar: Islam dini men мәdenietinde. Dar al-Ittihad, 2010.
10. Jins, Samuel. Islamdağy mistikalyq uğymdar men ğajaiyphtar. Baisittedi Kitap Baspasy, 2004.
11. Kanafova, Gulmira. Islam mifologiyasy: tarikh jāne әdebiet. Almaty University, 2013.
12. Kuran Karim (arabsha-qazaqsha audarma). Nur-Mura, 2010.
13. Musa, Askar. Qur'an'dağy ğajaiyp oqiğalar. Nur-Mura, 2012.
14. Qardaev, Gani. Musulmandyq tarikh jāne Islam мәdenieti. Qazaq Universiteti, 2007.
15. Rakhman, Malik. Islam tarikhy men мәdenieti: Ğasyrlar arqyly. Mäjmuğa, 2005.
16. Rizaev, Shukhrat. Islamdağy ğajaiyp oqiğalar men olardy tūsindiru. Gylym, 2008.
17. Seyitov, Nurzhan. Islamdyq añyzdar men olarga bergen tarikhy tūsinihter. Gylym, 2015.
18. Shahidi, Rustam. Islamdağy ğajaiyphtar jāne olardy zertteu мәseleleri. Gylym, 2009.
19. Tabari. Tarikh al-Rasul wa al-Muluk [Tabaridiñ tarikhy]. Iran State Publishing, 2001.
20. Zhakypov, Baurzhan. Islamdağy miftik elementter. Alash, 2010

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.21

<https://orcid.org/0000-0002-3601-7109>

e-mail: islamtanu2019gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1951-5867>

e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com

ӘЛ-ҚАСЫМ ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ХАЛИСАТУЛ ХАҚАЙҚ» ТРАКТАТЫНДАҒЫ МОРАЛЬДЫҚ МІНДЕТ КОНЦЕПЦИЯСЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ТӘРБИЕЛІК МӘНІ

Анарбаев Нұрлан

PhD,

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

Калмахан Ержан

PhD, қауымдастырылған профессор,

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

مفهوم الواجب الأخلاقي وقيمته التربوية في رسالة "خلاصة
الحقائق" لأبي القاسم الفارابي

أنارباييف نورлан

أستاذ مشارك

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية (نور مبارك)،
ألماتي، كازاخستان

қалмахан иржан

أستاذ مشارك

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية (نور مبارك)،
ألماتي، كازاخستان

THE CONCEPT OF MORAL OBLIGATION IN AL-QASIM AL-FARABI'S TREATISE «HALISAT AL-HAQA'IQ» AND ITS EDUCATIONAL SIGNIFICANCE

Anarbayev Nurlan

PhD,

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

Kalmakhan Yerzhan

PhD, Associate Professor,

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

КОНЦЕПЦИЯ МОРАЛЬНОГО ДОЛГА В ТРАКТАТЕ АЛЬ-КАСЫМА АЛЬ-ФАРАБИ «ХАЛИСАТУЛ ХАҚАЙҚ» И ЕГО ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Анарбаев Нурлан

PhD,

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

Калмахан Ержан

PhD, ассоциированный профессор,

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

Аңдатпа. Бұл мақалада ортағасырлық ханафи ғалымы Әбул Қасым әл-Фарабидің/Фариabi (1130-1210) «Халисатул хақайқ» трактатындағы моральдық міндет ұғымының теориялық және практикалық негіздері қарастырылады. Әл-Фариabi еңбегінде моральдық міндеттің иманмен байланысы, оның рухани кемелдену мен тұлғалық дамудағы рөлі талданады. Ғалым оны ішкі рухани күш ретінде сипаттап, мінез-құлық пен әлеуметтік қарым-қатынасты реттеудегі маңызын көрсетеді.

Зерттеу барысында моральдық міндеттің категориялық мәні ислам ойшылдарының еңбектері негізінде зерделенеді. Атап айтқанда, Т. Ғабитов, Абдулла Драз, Шейх Надим әл-Жисри, Әбу Хамид әл-Ғазали және әл-Мауарди сынды ғалымдардың көзқарасы жүйелі түрде талданып, олардың моральдық міндетті анықтаудағы әдіснамалық тәсілдері салыстырмалы түрде сараланады. Сонымен қатар ислам философиясында моральдық міндеттің иман, ахлақ, жауапкершілік және парыз ұғымдарымен өзара байланысы анықталады.

Зерттеу моральдық ұстанымдардың қалыптасуына ықпал ететін ақыл, жауапкершілік, жақсылыққа шақыру және жамандықтан тыю қағидаларын талдап, ислам этикасының қоғамдық тұрақтылық пен тәртіпті сақтаудағы рөлін сипаттайды. Ортағасырлық ислам ойшылдарының моральдық міндетке қатысты концепцияларының діни және әлеуметтік аспектілері қатар қарастырылады.

Мақалада исламдық моральдық қағидалардың қазіргі қоғамдағы маңызы мен рухани-адамгершілік тәрбиедегі рөлі айқындалады. Зерттеу нәтижелері моральдық міндеттің тарихи, философиялық және діни контекстегі орны мен оның адам болмысын қалыптастырудағы маңызын ашып көрсетеді.

Түйін сөздер: моральдық міндеттеме, иман, ахлақ, тәрбие, этика.

الملخص: تتناول هذه الدراسة مبدأ العدالة وتطبيقه العملي في العلاقات المالية من منظور المذهب الحنفي، الذي يعد أحد أهم الاتجاهات في الفقه الإسلامي. يتمثل الهدف الرئيس من البحث في تحليل مفهوم العدالة في إطار المذهب الحنفي وتطبيقه في تنظيم العلاقات المالية. تمت دراسة الجوانب النظرية لمفهوم العدالة كما هو منصوص عليها في الفقه الإسلامي، مع التركيز على تكيفه مع الظروف الحديثة. وقد تم استخدام منهج التحليل المقارن وتفسير النصوص الدينية، مما أتاح الكشف عن شمولية وأهمية هذه المبادئ.

تشمل النتائج الرئيسة للدراسة تحليل الأحكام المنظمة للالتزامات التعاقدية والميراث وتسوية النزاعات المالية.

كما يوضح 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 متعددة الثقافات والأديان.

يظل الفقه الإسلامي، وخاصية المذهب الحنفي، ذا أهمية في العالم المعاصر بفضل عالميته ومرونته في تطبيق أحكامه. فمبدأ العدالة الذي يقوم عليه يعد أداة أساسية في تنظيم العلاقات المالية والاقتصادية والاجتماعية.

تتجلى أهمية هذا الموضوع في ضرورة دراسة كيف أحكام المذهب الحنفي في المجتمعات متعددة الثقافات الحديثة، حيث تتفاعل النظم القانونية الدينية والعلمانية. ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن خصائص هذا التكيف، وتحليل تطبيق الأحكام في ظل العولمة، وتبرير أهميتها في تحقيق التوازن القانوني داخل الدول متعددة القوميات.

يعتمد هذا العمل على دراسة المؤلفات الكلاسيكية لعلماء الفقه الإسلامي والأبحاث المعاصرة، مما يتيح تقديم مقاربات جديدة لإدماج الأحكام الشرعية الإسلامية في النظم الحديثة للإدارة والتنظيم. الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، المذهب الحنفي، مبدأ العدالة، العلاقات المالية، التكيف الثقافي، النظم القانونية العلمانية، المجتمعات متعددة الثقافات.

Abstract. This article examines the theoretical and practical foundations of the concept of moral obligation in the treatise *Halisat al-Haqa'iq* by the Central Asian Hanafi scholar Abu al-Qasim al-Farabi/Fariabi (1130-1210). Al-Fariabi links moral obligation to faith, analyzing its role in spiritual perfection and personal development. He describes it as an inner spiritual force that regulates individual behavior and social interactions.

The study explores the categorical significance of moral obligation based on the works of Islamic scholars. It systematically analyzes the views of T. Gabitov, Abdullah Draz, Sheikh Nadim al-Jisri, Abu Hamid al-Ghazali, and al-Mawardi, comparing their methodological approaches to defining moral obligation. Additionally, the study examines its relationship with faith, ethics, responsibility, and religious duty within Islamic philosophy.

The research delves into key principles such as reason, responsibility, enjoining good, and forbidding evil, emphasizing the role of Islamic ethics in maintaining social stability and order. The religious and social aspects of moral obligation in medieval Islamic thought are also examined.

The article highlights the relevance of Islamic moral principles in contemporary society and their role in spiritual and ethical education. The findings reveal the historical, philosophical, and religious significance of moral obligation and its impact on shaping human character.

Keywords: moral obligation, faith, ethics, upbringing, morality.

Аннотация. В данной статье рассматриваются теоретические и практические основы понятия морального долга в трактате среднеазиатского ханафитского ученого Абуль Касыма аль-Фараби/Фариabi (1130-1210) «Халисатул хакайк». Аль-Фариabi связывает моральный долг с верой, анализируя его роль в духовном совершенствовании.

нии и личностном развитии. Ученый рассматривает его как внутреннюю духовную силу, регулирующую поведение личности и социальные отношения.

В исследовании изучается категориальное значение морального долга на основе трудов исламских мыслителей. Анализируются взгляды Т. Габитова, Абдуллы Дразы, шейха Надима аль-Джисри, Абу Хамида аль-Газали и аль-Маварди, а также их методологические подходы к определению морального долга. Кроме того, рассматривается взаимосвязь морального долга с понятиями веры, нравственности, ответственности и религиозного обязательства в исламской философии.

Исследование анализирует такие принципы, как разум, ответственность, призыв к добру и предостережение от зла, подчеркивая роль исламской этики в обеспечении общественного порядка и стабильности. Рассматриваются религиозные и социальные аспекты концепции морального долга в трудах средневековых исламских мыслителей.

В статье подчеркивается актуальность исламских моральных норм в современном обществе, их значение в духовно-нравственном воспитании. Результаты исследования раскрывают философское, историческое и религиозное значение морального долга и его роль в формировании человеческой сущности.

Ключевые слова: моральный долг, вера, нравственность, воспитание, этика.

КІРІСПЕ

Дін – салт-дәстүр мен ұрпақтар сабақтастығын қамтамасыз ететін рухани құндылықтардың бірі. Иман-дылық – діннің негізі, ал иман арқылы моральдық міндет қалыптасады. Бұл міндет адалдық, шыншылдық, адамгершілік, сыпайылық және үлкендерді сыйлау секілді қасиеттерді қамтиды.

Мақалада «Халисатул хақайк» трактатындағы ахлақтық құндылықтарға талдау жасалып, адамның тәрбиеленуі үшін әртүрлі тәсілдердің қажет екені көрсетіледі. Мақалада моральдық міндеттің тұлғаның мінез-құлқын реттеудегі рөлі, оның иманмен байланысы және қоғамдағы орны қарастырылады.

Себебі қоғамның моральдық құндылықтарды қабылдау деңгейі әртүрлі. Бірі даналық сөзден, енді бірі өлеңнен, тағы бірі ерекше оқиғадан әсер алады. Адам қайсысынан ерекше

әсер алса, соны өзіне үлгі етіп, бойына сол сипатты қалыптастыруға тырысады. Сондықтан адамның мінез-құлқын тәрбиелеуде түрлі тәсілдерді қолдану қажет. Дегенмен бұл зерттеуде Әбу әл-Қасымның трактатындағы моральдық кемелдікке жетелейтін моральдық міндеттеме ұғымы қарастырылады. «Міндет» сөзі парыз, борыш, қарыз мағыналарын білдіреді (1, 408). Қазақ тіліндегі «міндет» ұғымы араб тіліндегі «фарз» (فَرَض) терминінен ерекшеленеді. Себебі араб тіліндегі «фарз» (فَرَض) Алланың міндеттеген намаз, ораза, зекет сынды құлшылықтарына қатысты айтылады. Ал ахлаққа қатысты «міндет» ұғымы араб тілінде «илзам» (إِلْزَام) терминімен беріледі. Осы айырмашылыққа сүйене отырып, қазақ тіліндегі «міндет» ұғымын араб тіліндегі «илзам» (إِلْزَام) терминімен мағыналас қарастырамыз. Сондықтан ахлаққа қатысты араб дереккөздерін аудару барысында оны

ислам құқығындағы міндет ұғымымен шатастырмау үшін «міндет» немесе «талап етіледі» деп беруді жөн көрдік. Моральдағы міндет ұғымы араб тілінде «إِلْزَامُ الْخُلُقِي» (илзаму-л хулуки) деп аталады, оның ағылшын тіліндегі баламасы – «Moral obligation».

Тақырыпты талдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Зерттеу мақсаты – әл-Қасым әл-Фарабидің «Халисатул хақайк» трактатындағы моральдық міндет ұғымын қарастырып, оның теориялық және практикалық аспектілерін ашу. Осы мақсатта моральдық міндеттің ислам философиясындағы орнын анықтау; ислам ғалымдарының моральдық міндетке қатысты көзқарастарын салыстыру; иман, ахлақ және жауапкершілік арасындағы байланысты талдау; қазіргі қоғамда исламдық моральдық нормалардың маңызын көрсету.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу сапалық талдау әдістеріне негізделген. Моральдық міндеттің мазмұны ислам философиясы мен этикасы тұрғысынан қарастырылады. Теологиялық және философиялық дереккөзге сүйене отырып, моральдық міндеттің теориялық негіздері анықталады.

Зерттеуде ислам ғалымдарының – Т. Ғабитов, Абдулла Драз, Шейх Надим әл-Жисри, Әбу Хамид әл-Ғазали және әл-Мауарди еңбектеріне сүйеніп, олардың моральдық міндетті түсіндірудегі әдіснамалық тәсілдері салыстырмалы түрде талданады.

НЕГІЗГІ БӨЛІМ

Ислам философиясында моральдық міндет этикалық категория ретін-

де қарастырылады. Міндет – адамды адамгершілік құндылықтарға бейімдеп, ішкі рухани қажеттілік ретінде көрінеді (Құранбек, 2013: 408). Міндет – этикадағы маңызды категориялардың бірі. Міндет – адамды өз болмысын адамгершілік құндылықтарға сай қалыптастыруға мәжбүрлейтін және ішкі міндетке айналатын рухани қажеттілікті бейнелейтін этикалық категория (Құранбек, 2013: 408). Мысалы, әділ бол, адал бол, мейірімді бол деген сынды бұйрық райындағы «міндет» міндеттілікті білдіреді. Бұл жайлы Т. Ғабитов «Қазақ этикасы» еңбегінде: «Міндетте басқа категорияларға қарағанда міндетті себепті жақ әлдеқайда жоғары дамыған. Ол тек идеяға нақты анықтама беріп қоймайды, сонымен қатар оған бұйрықтық сипат беріп тұрады, талап етеді, оның жүзеге асуын қалайды», – деп тұжырымдайды (Ғабитов, 2014: 23). Адам болу, адамшылық пен адамгершілікке жету мақсаты осы моральдық міндетпен тікелей байланысты. Осы себептен мораль туралы түсіну міндет болып саналады.

Исламтанушы ғалым Абдулла Драз (1894-1958) «Дустуру-л ахлақ» еңбегінде: «Адамда моральдық міндеттеме болмаса, жауапкершілік болмайды. Ал жауапкершілік болмаса, әділдік жоқ. Осылайша қоғамда бұзақылық, бүлік белең алады», – деген (Драз, 1998: 21). Адамда моральдық міндет, жауапкершілік болса ғана ахлақи құндылықтар бойына орнығады. Неміс философы Иммануил Кант: «Міндет ахлақ үшін құнды. Ахлақ нормативтерін түрлі мақсатты көздегендіктен емес, ах-

лақ заңдарына құрмет еткендіктен орындау қажет. Сонда ғана адам іс-әрекеттері мен сезімдерінің талабы хайуандардың іс-әрекетінен өзгеше және құнды болады», – деген (Губин, 2005: 26). Абдулла Драз «Канттың «міндет» теориясына келіскенімен, ахлақтың заңына емес Алланың бұйрығына бағыну керек екенін айтып, осы мақсатта, Құран, сүннет, ижмағ, қияс негіздерімен моральдық міндеттемені түсіндірген (Драз, 1998: 26). Себебі ислам діні бойынша ахлақ талаптары Алланың әмірі болғаны үшін орындалады. Сондықтан ислами деректерде Алланың ахлаққа қатысты бұйрықтары мен тыйымдарын орындау міндетті деп түсіндіріледі (Хилми, 2004: 122). Осы негізде міндетті төртке бөліп қарастырғандар да болды. Біріншісі, Алла алдындағы міндеттер: Алланы тану, намаз, ораза сынды міндеттерді орындау. Екіншісі, адамның өзіне қатысты міндеттері: жанына және тәніне қатысты міндеттері, денсаулығына қажетті нәрселерді тұтыну, ақылын қолдану. Үшіншісі, отбасылық міндет: ер адам әйелі, бала-шағасы алдындағы міндеттерін орындау. Төртіншісі, қоғам алдындағы міндет: қоғамдағы адамдардың өмірін, ар-ожданын, ерік-қалауын құрметтеу (Гюлчур, 2011: 30). Демек, моральдық міндет адамның Алламен, қоғаммен, өзімен, отбасымен болған қарым-қатынасында маңызды рөлге ие.

Моральдық міндеттің жетістігі, жауапкершіліктің жоғары болуымен байланысты. Негізінде, моральдық міндетті зерттеген ғалымдар оның екі қырына тоқталады. Бірі субъективті (иманның, ар-ожданның, ақылдың

міндеттемесі), екіншісі объективті (жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю, өз-өзін жазалау) міндеттеме. Надим әл-Жисри (1897-1980) өзінің еңбегінде моральдық міндетті алтыға бөліп қарастырады. Олар: ақыл, ар-ождан, қорқыту мен қызықтыру, жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю, өз-өзін жазалау, басшының міндеттемесі (Жисри, 2004: 102).

Бұл жерде Надим әл-Жисри моральдық міндеттің орындалуына ықпал ететін ішкі (ақыл, иман, ар-ождан) және сыртқы (жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю, басшының міндеттесі) факторларды да қатар қарастырады. Бұл – ислам дінінің ерекшелігі. Осы негізде «Халисату-л хақайқтағы» моральдық міндеттің өзегі ретінде иманды, ал оның құралдары ретінде ақыл, ғибадат және жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю сияқты Әбу-л Қасым әл-Фараби жасаған тұжырымдарды қарастыруды жөн санадық. «Халисату-л хақайқта» моральдық парыз бұйрықтар мен тыйымды қамтитын мәтіндермен көрсетілген. Бұл моральдық міндет Абдулла Драз түсіндіргендей: «бір істі орындауды бұйыратын бұйрықтар мен тыйылуды білдіретін тыйымдар» деген таным-түсінікпен ұштасады (Драз, 1998: 27).

Олай болса, моральдық міндеттің өзегі ретінде иман мәселесін қарастырып көрелік. Қоғамдық өмірде адамға жауапкершілік жүктемейтін сенім не моральдық жүйе болмайды деп айту мүмкін емес, яғни сол секілді жауапкершіліктің болуы оның міндеттелуі, міндеті жоқ ахлақи жүйе де бос саналмақ. Себебі иманның сыртқы

көрінісі практикалық тұрғыдан ғана көрініс табады. Ал бұл үшін міндеттеу, талап ету – шарт. Міндеттеусіз тәжірибелік көріністі күту өте қиын. Міндеттеу күші жоқ, Алланың бұйрықтарын орындап, тыйымдарына тоқтау жасай алмаған иман, Құран үшін жеткіліксіз, әлсіз иман болып саналады. Бұл жайлы Алла тағала «Хужуруат» сүресінің 14-аятында: «(Бірқатар) бәдәуилер: «Біз де иман келтірдік», – дейді. Оларға: «Жоқ, сендер әлі иман етпедіңдер. Алайда (Аллаға мойынсұнып) мұсылман болдық деңдер. (Өйткені) иман жүректеріңе әлі ұялай қойған жоқ» (Анарбаев, 2015: 517), – деп, мұндай иманды жеткіліксіз санаған. Мысалы, Махамбет Өтемісұлы айтқандай: «Мұсылманшылық кімде жоқ, тілде бар да, ділде жоқ» дегеніндей. Демек, адамның тілімен қатар, жүреппен, ықыласпен иман келтіргенде ғана кемел мүмін, көркем мінезді мұсылман бола алады. Иман жүректе болса, ол адамның сыртқы іс-әрекетіне әсер етпеуі мүмкін емес. Сондықтан Әбу-л Қасымнан бұрын әл-Мауарди, Ибн Мискуайһ, әл-Ғазали сынды ғалымдар ахлақ жайлы сөз еткенде иман мәселесіне міндетті түрде тоқталған. Мысалы, әл-Мауарди «Адаб ад-дин уа дуниясында»: «Адамның нәпсісі әртүрлі күйге енеді. Оның бірі – шынайы туралыққа мойынсұнып, жамандықтан алшақ тұратын нәпсі. Мұндай күйге жетудің негізгі себебі – таухид сенімі, яғни Алланы бір деп тану. Ал таухид сенімі адамды әділдікке, шыншылдыққа және тура жолмен жүруге бағыттайды», – деп, адамның мінезі таухидпен тәрбиеленетініне

тоқталған (Ғазали, 1990: 98). Ал Ибн Мискуайһтің ұстанымында адамды көркем мінезге міндеттейтін күш – «Алламен байланыс», яғни Аллаға иман.

Ахлақ саласында ерекше орны бар Әбу Хамид әл-Ғазали «Ихия улум ад-динінде» таухидты «рубьул мунжият» бөлімінде қарастырған (Ғазали, 1990: 243). «Рубьул мунжият» бөлімінде сабыр, шүкір, тәубе, қауіппен үміт, ниет, ықылас, шыншылдық, махаббат секілді моральдық категориялар қарастырылған. Олай болса, Әбу Хамид әл-Ғазали да моральдық құндылықтарды міндеттейтін күш таухид деп көрсетеді. Мысалы, «тәуекелді» түсіндіру барысында ол «Құрандағы: «Егер шынайы мүмін болсаңдар тәуекел етіндер», – деген аяттан, тәуекел сипатын иманнан туындайтынын жеткізеді (Ғазали, 1990: 243). Демек, ислам ғалымдары екі ұғыммен адамды игілікке міндеттейтін негізгі қуаттың бар екеніне тоқталады. Бірі – таухид, енді бірі – Алламен байланыс, яғни иман делінген. Ал Әбу-л Қасымның «иман» танымына байланысты тұжырымдарына тоқталар болсақ, онда: «Кәләм ғалымдары: иман – жүректегі сенім. Дүниелік үкімдер үшін тілмен айту шарт», – деп, жүректегі сенімді «тасдиқты» тілмен айту дүниелік үкімдерге, яғни исламдағы мұра бөлісу, неке қию, жаназа шығару сынды рәсімдердегі үкімдерге қатысты болатынын айтқан. Матуриди ақидасында иман мен амалды немесе иман мен ахлақты теориялық тұрғыда бөліп қарастырады (Сейтбеков, 2011: 85). Бұлай болуы да орынды. Егер иман

тікелей амал ретінде қарастырылатын болса, онда көптеген адам ахлаққа қатысты аяттар мен хадистерді орындамағандарды діннен шыққан деп қабылдауы мүмкін. Мысалы, «аманаты жоқтың, иманы жоқ», «ұяты жоқтың, иманы жоқ» деген хадистерден аманатқа қиянат жасағанды, ұяты жоқты имансыз, кәпір санауы мүмкін. Ал аманатқа сенімді болу, ұят сынды ұғымдар амалға қатысты. Бұл анықтама теориялық тұрғыда дұрыс болғанымен, мұсылманның біршама практикалық амалдарына немқұрайлылық жасауына себеп болуда. Нақтырақ айтатын болсақ, онда мұндай ұстаным бойынша амал етпегендер кәпір емес және адамды діннен шығармайды. Ал шариғи бұйрықтарды орындамау күпірлік болмағандықтан, еркін күнәға батып, шариғаттың абзал іс-амалдарына немқұрайлы қарау болып саналады. Мұндай түсінік иманның ізгі амалдарын міндеттеу күшін әлсіретіп, діннің іс-амалдары кейінгі кезекте қалып қояр еді. Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» Пайғамбар (с.ғ.с.): «Иман алпыстан астам немесе жетпістен астам бөліктен тұрады. Ең абзалы – «лә илаһа илла Алла», ең төменгісі – «жолды тастан тазарту» және ұят – иманның бір бөлігі» деген хадисі арқылы иманның жетпістен астам игі амалын міндеттейтінін айтады (Al-Faraby, p. 38/Б).

Ахлақ – жүректегі иманның сыртқы көрінісі. Күн сәулесі күннен, бірақ бұл сәуле күннің өзі емес. Гүлдің иісі гүлден, алайда бұл иіс гүлдің өзі емес сияқты иманнан көркем мінез туындайды, игі амалдар шығады, алайда

бұлар иманның өзі емес. Бұл екеуі бір-бірінен ажырамайтын бір бүтін. Міне, сондықтан иман – тек теориялық мәселе емес, ол тәжірибелік әрекет ретінде игілікке міндеттейтін қуат. Яғни иман қуатымен игі мінездер туындайды деп тұжырым жасаймыз. Осы негізде Әбу-л Қасым «иман» жайлы сөз еткенде: «Ғалымдар: иманнан: қорқу мен үміт, жақсы көру мен ғашық болу, тәубе, ұят, пақырлық, ұлықтау, құрметтеу, мейірім, тәуекел, қанағат, турашылдық, сабыр, шүкір, разылық, бойұсынғыштық, ғибадат, шариғатты ұстану, Алла үшін достасу, Алла үшін ашулану мен қуану, әрбір істі ықыласпен істеу...» деген сияқты қасиеттер қалыптасады деген (Al-Faraby, p. 38/А). Әл-Фараби бұл жерде иманды ішкі сенім, яғни жүрекпен сену (тасдиқ) деп түсіндірмесе де иманның сыртқы көрінісін, одан туындайтын адам бойындағы қасиеттерді сөз еткен. Ал адам жүрегіндегі иманның сыртқы сипатының көрінісі адам жүрегіндегі иманының қуатына байланысты екенін айтуға болады. Иманның талабы – осы сипаттарды арттыру, кемелдендіру.

Иман жүректе орныққан болса, ол адамды игі істерге міндеттейді. Ал бұл міндетті біреу жартылай, енді бірі толықтай орындайды.

«Халисату-л хақайқта»: «Мүмин – мінезін таразылаған адам...»; Хасан әл-Басри: мүмін адамның ахлағы мынадай: дінде берік, иманды, білімге талабы күшті, мейірімді, жанашыр, кедейлікке төзімді, қомағай емес, адал кәсіп ететін, тура жүретін, шаһуаттан тыюшы» деген мәтіндермен тұжырымдаған (Al-Faraby, p. 34/Б).

Иманның кемелдігі ахлақи көрініс екендігін білдіретін мәселені тек «иман» тақырыбында емес, сондай-ақ «Халисату-л хақайқтың» ахлаққа қатысты бүкіл тақырыптарынан көруге болады. Мысалы, «сараңдық» туралы Пайғамбар (с.ғ.с.): «Иманды адамда екі сипат болмайды. Олар: сараңдық пен жаман мінез»; «ұят» хақында «ұятты жоқтың иманы жоқ», – деген. «Уәдеде тұру» жайлы Хаким: «Данағөй адамдар уәдеде тұру деп нені түсіндіреді? – деп сұрағанда ол: «Аллаға серік қоспау» десе, тағы біреу: «Мен иманды болып дүниеден өтуім үшін не істеймін? – деп сұрағанда, Хаким: Алланың айтқандарына сай амал ет, нәпсіңе қарсы амал ет, шайтанға қарсы амал ет, адамдарға насихат жаса, уәде етсең орында», – деп түсіндірген (Al-Faraby, p.187/Б).

Ортағасырлық ғалымдардың иманнан туындаған имандылық ұстанымы Орта Азияның көптеген еліне тарады. Соның ішінде қазақ халқының діни дәстүрлеріне де сіңісті болып әлі күнге дейін жалғасуда. Дәстүрлі дүниетаным бойынша иман сөзінен имандылық шығады. Иман – жүректегі нұр, ал осы нұрдың сыртқы көрінісі болған имандылық – Аллаға иман келтірген адамның бойындағы қасиет ықылас, разылық, ұят, аманатшыл болу, сабыр, тәуекел сияқты көркем мінездер. Сондықтан да имандылық дегенімізде ізгілікті, имани құндылықтарды бойына сіңірген адам туралы айтылады. Қазақ халқының «иман жүзді, иманды» деген ұғымдары да адамның іс-амалдарының иманға сай, көркем мінезін білдіреді. Абай 38-қара сөзінде: «...Пайғамбарымыз саллаллаһу ға-

лайһи уәсәлламның хадис шарифінде айтыпты: «Мән лә хаяун ләһу лә иманун ләһу», – деп, яғни кімнің ұятты жоқ болса, оның иманы да жоқ деген. Біздің қазақтың өзінің мақалы да бар: «Ұят кімде болса, иман сонда», – деп иманды ұят ұғымымен сабақтастыра отырып, имандылыққа қатысты дәлелді тұжырым жасаған. Осылайша, моральдық міндеттеме немесе міндет иман арқылы жүзеге асады.

Моральдық міндеттің дінге иман болғанымен оған көмекші құралдар да қажет. Яғни иманға негізделген моральдық міндеттің толық орындалуы үшін Әбу-л Қасым ақыл, жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю, құлшылық сынды жауапкершілікті көркем мінезге міндеттейтін деуеші құралдар ретінде таныта білді.

Осы құралдар ішіндегі ақыл мәселесіне қатысты Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта»: «Хаким: «Ақылды адамның он белгісі бар. Бесеуі – сыртқы, бесеуі – ішкі. Сыртқы бесеуі: үнсіздік, кішіпейілділік, көркем мінез, шыншылдық, игі іс. Ал ішкі: пікір жүргізу, ықылас, қорқу, өлімді еске алу» десе; ғалымдар: «Кімде мына үш сипат болса, ол ақылды болғаны: Алламен қарым-қатынаста ықылас пен шыншылдық. Адамдармен қарым-қатынаста сүйіспеншілік пен игілік. Өз нәпсімен қарым-қатынаста қанағат пен сабырлық» деген; ал Хаким: «Көз үшін көз жанары қандай болса, ақыл да – жүрек нұры, һәм парасаты. Ақыл шариғат пен адам табиғатының тыйым салғандарынан нәпсіні тыяды», – деген риуаяттарды мысал етеді (Al-Faraby, p.12/Б). Бұл ой-тұжырымдардан шығатын қорытынды: ақылдың екі

дүниелік азаптан қорғайтындығы, Алла тағаламен, адамдармен, ішкі жан дүниесімен қарым-қатынаста игі сипаттарды талап ететіндігі, шариғат пен адам табиғатына жат істерден тыятындығы айтылып отыр. Негізінде, ақыл мен дін (нақыл) – бірін-бірі толықтыратын, бір-біріне қарсы келмейтін екі құбылыс. Сондықтан ислам діні ақылға, білімге ерекше маңыз береді. Мысалы, Құран Кәрімде: «Ойланбайсыңдар ма?», «Ақылға салмайсыңдар ма?», «Бұл аят тек қана ақыл иелері үшін» «Ей ақыл иелері, салыстырыңдар» деген аяттар жиі кездеседі. Сонымен, Әбу-л Қасым еңбегінде келтірген: «Ақылы жоқтың діні де жоқ», – деген хадистен ақылдың дін үшін маңыздылығын түсіндіргенін көреміз.

«Иманның жемісі – көркем мінез» дегені секілді исламдағы тазалық, намаз, ораза, зекет, қажылық сынды ғибадаттардың да нәтижесі – көркем мінез. Ибн Мисқуайһ (932-1030): «Бақытқа қол жеткізу үшін хикмет керек. Ал хикмет теориялық және практикалық болады. Теориялық хикметтен дұрыс пікірлер туындайды. Ал практикалық хикметтен игі істер шығады», – деп, адамды тәрбиелейтін ең маңызды фактор ретінде практикалық хикметті, яғни намаз, ораза, зекет сынды ғибадаттарды айтқан. Ал Әбу Хамид әл-Ғазали (1059-1111) болса: «Пенде құлшылық жасап, ағзаларын күнәдан тазартпайынша, жүрек жаман мінездерден тазармайды. Жүрек жаман мінездерден тазармайынша, ішкі тазалық пен мақтаулы сипаттарға қол жеткізе алмайды», – деп, құлшылықты көркем мінезге

жетелейтін факторлардың бірі ретінде көрсетеді (Ғазали, 1990: 244). Ал әл-Мауарди (974-1058): «Құлшылық – Алланың пендесіне жасаған ең үлкен сыйы. Құлшылық пенденің осы өміріне және ақыретіне мол пайдасын тигізеді», – деген (Ғазали, 1990: 87). Бұл мәтінде сөз етілген құлшылықтың пайдасы – адамдарды тәрбиелеп, көркем мінезді ету. Жалпы, ислам ғалымдары мінез-құлықты маңызды санап, құлшылықты көркем мінезге жетелейтін себеп еткен.

Сонымен қатар Алла тағала ғибадаттарды мінез-құлықтың тәрбиеленуі үшін міндет еткені секілді өзгелердің қате-кемшіліктеріне де көз жұма қарауға болмайтынын, оларды игілікке шақыру керек екенін айтады. Негізінде, адам баласы қоғамның бір бөлшегі болғандықтан, оның ықпалына қарай бой түзейді. Мұсылман қоғамы, жеке ислами қағидаларды ұстанған адамдардың ісін дұрыстайды, олар жауапты болады. Себебі жеке адамдардың бұзылуы қоғамның бұзылуына алып келеді. Сондықтан мұсылман қоғамына «жақсылықты бұйырып, жамандықтан тыю» міндеті жүктеледі. Исламда бұл істі орындау – ең ұлы міндетті орындау деп бағаланады. Ал мұсылман қоғамының моральдық құндылықтарды бір-біріне міндеттеуінің маңызы ерекше. Себебі кейбір адамдар, иман әлсіздігінен Алладан емес адамдардан қорқып, қоғамның талабына сай өмір сүруі мүмкін. Осы мақсатта Әбу-л Қасым еңбегінде имандылыққа шақырып, оның рүкіндерін түсіндіру, яғни әрбір адам иманды адам ретінде тәрбиелеу міндет деп түсіндіреді. Бұл жайын-

да Пайғамбар (с.ғ.с.): «Аллаға ант етейін, сендер жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыймайтын болсаңдар, Алла сендердің жазаларыңды береді. Сол кезде жалбарынып дұға етесіңдер, алайда жауап берілмейді», – десе және бір сөзінде: «Кімде-кім бір жамандықты көрсе, оны қолымен тоқтатсын. Оған шамасы келмесе, тілімен қарсылық білдірсін. Оған да шамасы келмесе, жүрекпен жақтырмасын» (Мүслім, 49)», – дейді.

Қорыта айтқанда, моральдық міндет – адамды жан-жақты, рухани кемелдікке жетелеуде маңызды құрал. Бұл міндет иман арқылы жүзеге асып, оны іске асыру үшін әртүрлі әдістер, құралдар мен тәсілдер қажет.

Зерттеу жұмысының нәтижелерін талдау

Зерттеу нәтижелері моральдық міндеттің ислам философиясындағы маңызды этикалық категория екенін көрсетеді.

Ислам ойшылдары моральдық міндетті екі аспектіден қарастырады: субъективті (иман, ар-ождан, ақыл) және объективті (жақсылыққа шақыру, жамандықтан тыю). Надим әл-Жисри бұл факторларды ішкі және сыртқы деп бөліп қарастырады. Бұл ислам этикасының ерекшелігін айқындайды.

Исламтанушы Абдулла Драздың пікірінше, моральдық міндетсіз жауапкершілік болмайды, ал жауапкершілік болмаса, әділдік те жүзеге аспайды. Мұндай жағдайда қоғамда тәртіпсіздік пен бүлік орын алады. Неміс философы Иммануил Канттың тұжырымдауынша, адамгершілік заңдарына құрмет көрсету арқылы ғана моральдық талаптар орындала-

ды, бұл ислам ойшылдарының көзқарасымен үйлеседі.

Исламда моральдық міндеттің маңызды төрт аспектісі қарастырылады:

1. Алла алдындағы міндеттер;
2. Жеке тұлғаның өзіне қатысты міндеттері;
3. Отбасылық міндеттер;
4. Қоғам алдындағы міндеттер.

Ислам ойшылдары иманның моральдық міндетке ықпалын ерекше атап көрсетеді. Әл-Қасым әл-Фараби еңбектерінде иман мен мінез-құлықтың байланысы көрсетіліп, иманның сыртқы көрінісі қорқу, үміт, тәубе, ұят, сабыр, шүкір, қанағат, мейірім секілді қасиеттермен бейнеленеді.

Моральдық міндет тек жеке тұлғаның ғана емес, бүкіл қоғамның үйлесімді дамуына ықпал ететін фактор ретінде қарастырылады.

Зерттеу нәтижелері моральдық міндеттің иманмен тығыз байланысын және оның ислам философиясы мен қоғамдағы маңызын айқындайды. Бұл міндет адамның рухани кемелденуін қамтамасыз етіп, оның мінез-құлқын тәрбиелеу арқылы қоғамдағы тәртіп пен әділетті сақтауға ықпал етеді.

ҚОРЫТЫНДЫ

Моральдық міндет – ислам этикасының өзегі, ол жеке тұлғаның мінез-құлқын қалыптастырып, қоғамдағы тұрақтылықты қамтамасыз етеді. Ислам ойшылдары оны иманмен байланыстырып, ішкі және сыртқы факторлар арқылы реттелетінін көрсетеді.

Зерттеу нәтижелері исламдық моральдық қағидалардың қазіргі қоғамда өзектілігін жоғалтпағанын көр-

сетеді. Қоғамдық тәртіп пен адамгершілік құндылықтарды сақтау үшін моральдық міндеттің маңызын ұғыну қажет. Мұсылман қоғамында моральдық нормаларға сай өмір сүру адамның рухани кемелденуіне ықпал ететіні дәлелденді.

Бұл зерттеу моральдық міндеттің ислам философиясы мен этикасындағы орнын тереңірек түсінуге, оның ді-

ни және әлеуметтік аспектілерін зерттеуге бағытталған.

Мақала ҚР ҒжЖБМ Ғылым комитеті қаржыландыратын (Грант № BR24993035) ғылыми жоба аясында дайындалды.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Al-Faraby A. Halisatul Hakayik. – Turkiye, Suleymaniye kutuphanesi. Amcazade Huseyin Pasa. – №276. – 484 s.
2. Акимханов А., Анарбаев Н. Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма. – Алматы: Көкжиек. – 2015. – 624 б.
3. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Основы этики. – М.: Форум – Инфра-М, 2005. – 222 с.
4. Гюлчур М.К. Культура поведение в исламе. – Алматы: Көкжиек, 2011. – 192 с.
5. Ғабитов Т. Қазақ этикасы. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 276 б.
6. Ғазали Ә.Х. Ихия улум аддин. – Бейрут, 1990. – 4 т.
7. Драз А. Дустурул ахлақ. – Кайр, 1998. – 816 б.
8. Жисри Н. Құран фи тарбиатул ислам. – Каир, 2004. – 128 б.
9. Құранбек Ә.А. Философиялық энциклопедиялық сөздік. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 527 б.
10. Оңдасынов Н.Д. Арабша-қазақша түсіндірме сөздік. – Алматы: Білім, 2011. – 2 т. – 400 б.
11. Сейтбеков С. Иман негіздері. – Астана: Изд-во АСТ Полиграф ЖШС, 2011. – 376 б.
12. Хилми М. Ахлақ байна фаласифа уа улама ислам. – Бейрут, 2004. – 223 б.

REFERENCES

1. Akimkhanov A., Anarbayev N. The Holy Quran: Kazakh Explanatory Translation. – Almaty: Kokzhiek, 2015. – 624 p.
2. Al-Faraby A. Halisatul Hakayik. – Turkiye, Suleymaniye Library, Amcazade Huseyin Pasa. – No. 276. – 484 p.
3. Al-Ghazali A.H. Ihya Ulum ad-Din. – Beirut, 1990. – 4 vols.
4. Draz A. Düstur al-Akhlaq (The Constitution of Ethics). – Cairo, 1998. – 816 p.
5. Gabitov T. Kazakh Ethics. – Almaty: Kazakh University, 2014. – 276 p.
6. Gubin V.D., Nekrasova E.N. Fundamentals of Ethics. – Moscow: Forum – Infra-M, 2005. – 222 p.
7. Gülçur M.K. Culture of Behavior in Islam. – Almaty: Kokzhiek, 2011. – 192 p.

8. Hilmi, M. Ethics Between Philosophy and Islamic Scholars (Akhlaq Bayna Falasifa wa Ulama al-Islam). – Beirut, 2004. – 223 p.
9. Jisri N. The Quran in Islamic Education (Quran fi Tarbiyatul Islam). – Cairo, 2004. – 128 p.
10. Ondasynov N.D. Arabic-Kazakh Explanatory Dictionary. – Almaty: Bilim, 2011. – 2 vols. – 400 p.
11. Qurbanbek A.A. Philosophical Encyclopedic Dictionary. – Almaty: Institute of Philosophy, Political Science, and Religious Studies of the Ministry of Education and Science of Kazakhstan, 2013. – 527 p.
12. Seitbekov S. Fundamentals of Faith (Iman Negizderi). – Astana: AST Poligraph Publishing, 2011. – 376 p.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15

<https://orcid.org/0000-0002-9394-7847>

e-mail: dhrr@mail.ru

НАСЫР АБУ ЗАЙДТЫҢ ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛЫҚ ТӘСІЛДЕРІ ЖӘНЕ ОЛАРДЫҢ ҚАЗАҚСТАН МҰСЫЛМАНДАРЫНЫҢ ДІНИ САНАСЫНА ӘСЕРІ

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

مناهج التفسير عند نصر حامد أبو زيد وتأثيرها
على الوعي الديني لدى مسلمي كازاخستان

إيركين عبدالقيوموف
جامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك،
أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية،
ألماني، كازاخستان

INTERPRETIVE APPROACHES OF NASR HAMID ABU ZAYD AND THEIR IMPACT ON THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS OF MUSLIMS IN KAZAKHSTAN

Abdykaimov Erkin Mederebekovich
Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture,
Almaty, Kazakhstan

ИНТЕРПРЕТАЦИОННЫЕ ПОДХОДЫ НАСЫРА АБУ ЗАЙДА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ МУСУЛЬМАН КАЗАХСТАНА

Абдыкаимов Еркін Медеребекович
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада мысырлық ойшыл Насыр Абу Зайдтың Құранды түсіндірудегі рационал тәсілі және оның мұсылман әлеміндегі заманауи діни әрі интеллектуралдық үдерістерге әсері қарастырылады. Әсіресе мұндай интерпретациялық үлгілердің Қазақстандағы исламдық өрлеу жағдайында енгізілу қауіпі сарапталады. Автор Абу Зайд тәсілінің әдіснамалық негіздерін матуриди ақидасы мен ханафи фикһымен салыстыра отырып, тұрақты теологиялық дәстүр болмаған жағдайда либералды түсіндірмелердің ықтимал салдарын анықтайды. Мақалада исламдық білім беру саласында дәстүрлі діни негіздерді сақтаудың және қазіргі герменевтикалық концепцияларға ғылыми тұрғыдан сын көзбен қараудың маңыздылығы атап өтіледі.

Түйін сөздер: Құран, Насыр Абу Зайд, герменевтика, рационализм, матури, исламдық білім, Қазақстан, исламды түсіндіру, фикһ, шарифат.

المخلص: تتناول هذه المقالة النهج العقلاني للمفكر المصري نصر حامد أبو زيد في تفسير القرآن الكريم، وتأثير تأويلاته على العمليات الدينية والفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي. وتُعطى أهمية خاصة للمخاطر المرتبطة بإدخال مثل هذه النماذج التأويلية في السياق الكازاخستاني، حيث لا تزال الهوية الإسلامية في مرحلة النهوض. يقوم الكاتب بتحليل الأسس المنهجية لمقاربة أبو زيد، ومقارنتها بعلم الكلام الماتريدي والفقهاء الحنفي، ويستعرض النتائج المحتملة لانتشار التفسيرات الليبرالية في ظل غياب التقاليد اللاهوتية الراسخة. وتخلص المقالة إلى ضرورة الحفاظ على الأسس الإسلامية التقليدية، لا سيما في مجال التعليم، وتعزيز النقد العلمي للمفاهيم التأويلية الحديثة. **الكلمات المفتاحية:** القرآن، نصر حامد أبو زيد، التأويل، العقلانية، الماتريدي، التعليم الإسلامي، كازاخستان، تفسير إسلامي، الفقه، الشريعة.

Abstract. This article explores the rationalist approach of the Egyptian thinker Nasr Hamid Abu Zayd to interpreting the Qur'an and examines the influence of his hermeneutics on contemporary religious and intellectual developments in the Muslim world. Special attention is given to the risks of introducing such interpretive models into the Kazakhstani context, where Islamic identity is in the process of revival. The author analyzes the methodological foundations of Abu Zayd's approach, compares them with Maturidite theology and Hanafi fiqh, and identifies possible consequences of liberal interpretations in the absence of a stable theological tradition. The article concludes by emphasizing the need to preserve traditional Islamic foundations, especially in the field of education, and to strengthen scholarly critique of modern hermeneutical concepts.

Keywords: Qur'an, Nasr Abu Zayd, hermeneutics, rationalism, Maturidism, Islamic education, Kazakhstan, Islamic interpretation, fiqh, sharia.

Аннотация. В данной статье рассматривается рационалистический подход египетского мыслителя Насыра Абу Зайда к интерпретации Корана, а также влияние его герменевтики на современные религиозные и интеллектуальные процессы в мусульманском мире. Особое внимание уделяется рискам внедрения подобных интерпретационных моделей в казахстанский контекст, где исламская самобытность находится в стадии возрождения. Автор анализирует методологические основания подхода Абу Зайда, сравнивает их с матуридитской теологией и ханафитским фикхом, а также выявляет возможные последствия распространения либеральных интерпретаций в условиях отсутствия устойчивой богословской традиции. Делается вывод о необходимости со-

хранения традиционных исламских основ, особенно в сфере образования, и усиления научной критики современных герменевтических концепций.

Ключевые слова: Коран, Насыр Абу Зайд, герменевтика, рационализм, матуридизм, исламское образование, Казахстан, исламская интерпретация, фикх, шариат.

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос герменевтики Корана является одной из ключевых тем в современной исламской мысли. С одной стороны, Коран – это неизменное откровение, ниспосланное Пророку Мухаммаду, да благословит его Аллах и приветствует, с другой – текст, взаимодействующий с читателем и историческим контекстом. В условиях стремительных изменений глобального мира, исламские общества неизбежно обращаются к проблеме: как читать Коран в современную эпоху?

Одной из влиятельных фигур, предложивших радикальное переосмысление коранического текста, стал египетский исследователь Насыр Хамид Абу Зайд (1943–2010). Его работы, такие как *«Критика религиозного дискурса»* (*Накд аль-хитаб ад-дини*, 1992) и *«Текст, автор, читатель»* (*ан-Нас, ас-султа, ат-тавилъ*, 1990), стали знаковыми в дебатах о месте разума в понимании религии. Он настаивал на том, что «Коран – это текст, подчиняющийся законам языка и интерпретации, как и любой другой текст», тем самым предлагая историко-культурный подход к Священному Писанию (Абу Зайд, 2006:31). Его подход, опирающийся на герменевтику Гадамера и критику идеологии, был воспринят как угроза традиционным религиозным структурам.

В исламском мире работы Абу Зайда вызвали резкую критику. Напри-

мер, Мухаммад Имара – один из крупнейших египетских улемов XX века – называл интерпретации Абу Зайда «западным проектом, подрывающим ислам изнутри» (Имара, 1996:87). Его расторжение брака по решению суда, изгнание из Египта и последующее преподавание в Нидерландах превратили его имя в символ конфликта между традицией и модерном.

Для Казахстана, где ислам переживает процесс институционализации и реинкарнации после советского периода, идеи Абу Зайда представляют определённую опасность. В условиях слабого развития шариатской школы, при доминировании светского образования и недостаточной квалификации религиозных кадров, модернистская герменевтика может быть воспринята как привлекательная альтернатива традиционной методологии. Тем более что его идеи доступны в виде лекций, арабских и английских текстов, в том числе на онлайн-платформах.

Несколько казахстанских исследователей уже высказывались на тему вызовов, стоящих перед отечественной исламской наукой. Так, в работе Ж. Тулебаева подчёркивается: «в условиях Казахстана, где исламская мысль ещё не институционализирована в академическом смысле, заимствование модернистских подходов может привести к дисбалансу между исламской идентичностью и национальным самосознанием» (Тулебаев, 2020:44).

Сходной позиции придерживается и Р. Ералиев, который предупреждает: «когда толкование Корана теряет связь с традицией, это создаёт почву для религиозного нигилизма, или наоборот – для некритического подражания западной исламологии» (Ералиев, 2019:72). Эти слова особенно важны в условиях Казахстана, где растёт число студентов, обучающихся за рубежом, в том числе в университетах, пропагандирующих рационалистические подходы к исламским наукам.

В связи с этим настоящая статья ставит перед собой цель:

1. Проанализировать герменевтическую методологию Абу Зайда и её ключевые допущения;

2. Рассмотреть, каким образом эти идеи воспринимаются в исламском мире, в частности в арабских странах и Турции;

3. Выяснить, могут ли рационалистические принципы герменевтики быть полезны или опасны для мусульманского сообщества Казахстана.

Научная новизна работы заключается в применении критического подхода к анализу герменевтики Абу Зайда в контексте религиозной ситуации Казахстана. Исследование опирается на сравнительный метод, а также на тексты самого Абу Зайда, труды мусульманских улемов, современных религиоведов и казахстанских исламоведов.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Рационалистическая герменевтика Насыра Абу Зайда занимает особое место в истории современного исламского мышления. Образованный в

Каирском университете, где он защитил диссертацию по филологии, Абу Зайд перенёс в исламскую науку методы современной теории текста. Его герменевтика опирается на понимание Корана как продукта языка и культуры, а не как исключительно трансцендентного объекта. Он выступал против статичного прочтения откровения, утверждая, что текст Корана должен быть интерпретирован с учетом меняющегося социокультурного контекста (Абу Зайд, 2006:31).

Важнейшей предпосылкой его метода является различие между откровением *вахй* и его текстуализацией. Согласно Абу Зайду, переданное Пророку Мухаммаду, да благословит его Аллах и приветствует, откровение становится текстом в момент записи и взаимодействия с языковой системой. Это превращает Коран в исторически обусловленный текст, подлежащий анализу так же, как и любой другой текст в гуманитарной науке. Подобный подход делает акцент не на вечности текста, а на его динамичности. Он утверждает, что любой акт прочтения Корана есть акт сотворчества, в котором читатель занимает активную, а не пассивную позицию. Это вызывает серьёзные возражения с точки зрения исламской традиции. Имам аль-Газали предупреждал: «Не каждый, кто открыл Мусаф и извлёк смысл, становится толкователем. Тафсир – это наука с основами и рамками» (Газали, 2005:89). Такое изложение сблизит Абу Зайда с философией Пауля Рикёра, на которую он многократно ссылался в своих работах (Абу Зайд, 1990:29).

Противопоставление традиционной исламской герменевтике становится особенно очевидным в его критике классического тафсира. Он рассматривал классические труды как политически обусловленные и подчинённые интересам доминирующих религиозных элит. Однако традиционные улемы придерживались строгой методологии. Ибн Касир писал: «Наиболее достоверный путь толкования Корана – это толковать Коран самим Кораном, затем Сунной, затем словами сподвижников» (Ибн Касир, 2000:12). В частности, он утверждал, что фиксация толкования в виде канонических сборников привела к догматизации смысла и блокировала возможность подлинного размышления. По его мнению, фикх и тафсир стали формами «институционального насилия над текстом» (Абу Зайд, 1990:43).

Безусловно, такие суждения вызвали резкую реакцию в исламском мире. Египетский богослов Мухаммад Имара охарактеризовал подход Абу Зайда как попытку «секуляризации Корана» и «обесценивания смысла откровения» (Имара, 1996:87). Имара настаивал на том, что Коран обладает онтологическим статусом, не сводимым к лингвистической конструкции. В его представлении любое отделение текста от Бога ведёт к подрыву самой основы исламской теологии.

Формула Абу Зайда «Коран – это текст, и как любой текст, он подлежит интерпретации» воспринималась многими как вызов традиционной акиде. Египетский теолог Али Джума в книге «البيان لما يشغل الأذهان» прямо заявлял, что «перевод Корана в категорию тек-

стуального анализа превращает его в объект человеческой критики, тогда как он должен оставаться источником истины» (Джума, 2011:123). Подобные взгляды были поддержаны фетвами многих улемов Аль-Азхара, признавших взгляды Абу Зайда еретическими. В 1995 году решение египетского суда о его «апостасии» привело к аннулированию брака и эмиграции учёного в Европу.

На Западе, однако, его взгляды были восприняты как вклад в развитие «прогрессивного ислама». В частности, его подход нашёл поддержку среди некоторых исследователей в Лейденском университете, где Абу Зайд преподавал. В более широкой перспективе его методология повлияла на работы таких авторов, как Фадль Рахман, Амина Вадуд и Асма Барлас. Последняя прямо развивает тезисы Абу Зайда, утверждая, что «авторитет текста должен быть дополнен авторитетом читателя» (Барлас, 2002:35).

Тем не менее, в исламском мире идеи Абу Зайда были восприняты критически. В Турции, несмотря на наличие реформаторской традиции, большая часть исламских учёных не приняла его методологии. Представители теологического факультета Университета Анкары, например, указывали на то, что историзация Корана может привести к его релятивизации и утрате нормативной силы (Куру, 2009:156). С аналогичной позицией выступил и ныне покойный Йусуф Кардави, который в своих публичных лекциях предостерегал от «игр с текстом откровения» (Кардави, 2001:45).

В условиях Казахстана, где исламская наука находится в стадии активного развития, восприятие подобной герменевтики может иметь двойственный эффект. С одной стороны, она может показаться привлекательной для интеллектуалов, стремящихся к соединению веры и разума. С другой – при отсутствии прочной методологической базы и зрелой традиции исламского образования, рационалистический подход может быть воспринят фрагментарно, вырываясь из общего контекста и превращаясь в инструмент подрыва традиционного вероучения.

Как отмечает казахстанский исследователь Ж.Тулебаев, «влияние постколониального исламоведения, базирующегося на западных категориях анализа, способно привести к конфликту между традицией и современными подходами в религиозной интерпретации» (Тулебаев, 2020:44). В свою очередь, Р. Ералиев подчеркивает, что «без глубокого понимания основ фикха и акиды, заимствование герменевтических теорий может превратиться в форму духовной дезориентации» (Ералиев, 2019:72).

Следовательно, методология Насыра Абу Зайда представляет собой попытку деконструировать традиционную исламскую герменевтику и предложить альтернативный путь интерпретации Корана, основанный на современном лингвистическом и философском аппарате. Несмотря на академическую ценность таких подходов, они несут в себе риски, особенно в обществах, где исламская традиция ещё не восстановлена в полной

мере после периода репрессий и секуляризации. Казахстан в этом отношении является особенно уязвимым: рост интереса к религии сопровождается дефицитом высоко авторитетных улемов, нехваткой либо дороговизной учебников по традиционному тefsиру и недостаточным уровнем арабской подготовки студентов. В этих условиях рационализм может не обогатить религиозную мысль, а разрушить её основания.

Вопрос о соотношении между разумом и откровением в исламской мысли изначально решался в пользу последнего, однако исламская теология с ранних веков не исключала рационалистических элементов. В этом смысле нельзя сказать, что Насыр Абу Зайд совершенно чужд исламской традиции. Его апелляция к разуму и историческому контексту напоминает мутазилитский подход, согласно которому разум способен распознать добро и зло без откровения. Однако разница заключается в том, что Абу Зайд не пытается систематизировать принципы вероучения с помощью разума, а стремится дестабилизировать саму структуру текста, отказавшись от его трансцендентности.

Эта позиция вызывает резонанс с современными течениями в западной исламологии, особенно в контексте критики авторитета шариатской традиции. Влияние его взглядов видно в работах таких авторов, как Амина Вадуд, Асма Барлас и Абдулкарим Суруш, каждый из которых предлагает пересмотр канонических положений на основе контекста, гендера или либеральной морали. По мнению Резы

Аслана, который положительно отзывается о вкладе Абу Зайда в книгу на английском языке *No god but God*, «новая герменевтика – это не угроза исламу, а его спасение от стагнации» (Аслан, 2005:215). Однако подобная риторика игнорирует богословскую преемственность и может оказаться разрушительной в условиях, где исламская идентичность только начина-ет формироваться.

Сравнение с матуридитской теологией, которая традиционно доминирует в регионе Центральной Азии, обнаруживает фундаментальные расхождения. Матуридиты признают разум как инструмент познания, однако ограничивают его применимость рамками шариата. Как указывает Абу Мансур аль-Матуриди в труде *Ta'wilat ahl al-sunna*, разум не может самостоятельно устанавливать нормы поклонения или отменять положения откровения (аль-Матуриди, 2004:112). Это положение находит поддержку у такого ханафитского ученого, как аль-Касани (ум. 587 х), утверждавший, что «разум служит не для изменения, а для понимания» (аль-Касани, 2000:93).

Для Казахстана, где исламское образование находится в фазе институционального становления, заимствование рационалистических подходов без должной адаптации представляет собой потенциальную угрозу. Проблема усугубляется тем, что молодежь, получающая образование в светских университетах, часто не имеет доступа к классической исламской литературе на арабском языке по той или иной причине. В условиях,

когда основным источником становятся смысловые переводы, как сугубо авторский подход в осмыслении значений Священного Писания, формируется представление о Коране как о тексте, лишённом обязательности и авторитетности. При этом сами принципы традиционного тафсира остаются неизвестными.

По мнению казахстанского теолога А. Кенжегалиева, «отсутствие системного подхода к преподаванию исламских наук в казахстанских университетах приводит к доминированию внешних, зачастую либеральных трактовок» (Кенжегалиев, 2020:119). Это приводит к росту дискуссий не среди богословов, а в блогосфере, где преобладают упрощённые и зачастую антиисламские интерпретации. На фоне информационной открытости и отсутствия просвещённого религиозного наставничества, подходы Абу Зайда могут быть восприняты как норма.

Следует отметить, что в некоторых казахстанских вузах, особенно в программах религиоведения, действительно используется материалы, содержащая идеи постмодернистского прочтения Корана. Однако преподавание не сопровождается достаточно критическим анализом этих подходов. В одном из обзоров исламского образования в Казахстане, опубликованном в журнале *ҚазҰУ Хабаршысы*, говорится: «при слабом уровне подготовки студентов преподавание философии религии может иметь деструктивный эффект, особенно при использовании западных авторов вне контекста исламской традиции» (Турсынова, 2018:44).

Опасность заключается не столько в самом факте существования разных точек зрения, сколько в отсутствии у студентов способности отличать традиционный исламский подход от модернистского. Это может привести к тому, что интерпретация, нарушающая базовые принципы вероучения, будет восприниматься как «альтернативное мнение», а не как отклонение.

Рассматривая возможные последствия распространения герменевтики Абу Зайда в Казахстане, необходимо учитывать и социокультурную специфику региона. В отличие от Египта или Ирана, где исламское знание было институционализировано и передавалось через цепочку улемов, в Центральной Азии религиозное образование почти полностью прерывалось в советский период. Это привело к тому, что исламская мысль сегодня часто восстанавливается не изнутри богословской традиции, а через внешние, в том числе западные источники. Таким образом, рационалистические интерпретации Корана, подобные тем, что предлагал Абу Зайд, могут проникать в академическую и молодежную среду без должной критики и оценки в контексте исламской акиды.

Как показывает исследование М. Кенжебаева, проведенное в 2020 году на базе религиозных факультетов в Алматы и Шымкенте, высокий интерес к религии не всегда сопровождается методологической подготовкой студентов, особенно в сфере понимания коранического текста (Кенжебаев, 2018:67). Более 60% опрошенных студентов признали, что мало знакомы с терминологией *асбаб ан-нузуль*, *насх*,

ижма и *мутаваतिр*, но при этом активно используют современные философские категории для интерпретации аятов. Это демонстрирует, насколько уязвимой может быть молодежь в условиях одностороннего преподавания религиозных текстов вне богословской традиции.

Подобная ситуация создаёт почву для того, чтобы идеи, направленные на историзацию Корана, подменяли собой целостную систему исламского мышления. Как подчеркивает М. Жолдасбаев, «восприятие Корана как культурного текста, лишённого трансцендентного измерения, может привести к полной утрате нормативной функции откровения» (Жолдасбаев, 2019:134). Он утверждает, что без аксиоматического признания божественности Корана как слов Аллаха, ислам превращается в философскую традицию, лишённую священного измерения и обязательности.

Особенно важно осознавать это в контексте программ исламского образования, финансируемых извне. За последние годы в Казахстане участилось влияние зарубежных образовательных проектов, в том числе с участием западных исламоведческих школ, где интерпретация Корана часто подчиняется принципам историзма, социологии религии и деконструктивизма. В ряде вузов, например, используются англоязычные учебники под редакцией Джона Эспозито и Карла Эрнста, в которых герменевтика Абу Зайда подаётся как образец «современного исламского мышления» без каких-либо предостережений (Эспозито, 2003:151).

Такой односторонний подход неизбежно может сказаться на формировании исламского сознания у молодых преподавателей и теологов. Вследствие отсутствия критической подготовки, они не могут отделить академическую интерпретацию от богословской нормы. Это может привести к тому, что тексты, направленные на разрушение традиционного богословия, начнут восприниматься как допустимое мнение в рамках ислама.

На этом фоне особенно актуальным становится вопрос сохранения матуридитского подхода как системы, позволяющей сочетать интеллектуальное осмысление религии с верностью откровению. В матуридитской традиции разум рассматривается как инструмент, способный распознать божественные знамения и рационально подтвердить истинность откровения, но не как абсолютный источник законодательства. Это хорошо выражено в труде Имама аль-Матуриди, где подчёркивается, что разум без шариата может утвердить только общие нравственные категории, но не способен сформулировать детали поклонения и правовых норм (аль-Матуриди, 2004:178).

Именно эта сбалансированная позиция позволяет защитить ислам от двух крайностей: слепого следования и разрушительного критицизма. В этом контексте показательным высказывание Верховного муфтия Наурызбая кажы Таганулы, который в 2021 году заявил: «У нас в Казахстане должна быть школа, основанная на ханафитском фикхе и матуридитской теологии. Это наш путь умеренности и

стабильности. Всё, что противоречит этому пути – будь то фанатизм или либеральный релятивизм – ведёт к разобщению» (Наурызбай Т, 2021:12).

Такая установка должна стать основой национальной стратегии исламского образования. В противном случае Казахстан может столкнуться с тем, что религиозное сознание его граждан будет формироваться не на основе коранического единства, а на основе конкурирующих, порой деструктивных идеологий.

Современные реалии требуют от исламской науки в Казахстане активного позиционирования не только как системы богословских знаний, но и как интеллектуальной традиции, способной отвечать на вызовы времени. Одним из таких вызовов является соблазн замены традиционной методологии интерпретации Корана на методы, заимствованные из светской исламологии, в том числе на подходы, схожие с теми, которые предложил Насыр Абу Зайд.

Одной из особенностей рационалистического подхода является стремление рассматривать Коран как текст, исчерпываемый контекстом его ниспослания. В этом случае универсальность и внеисторическая значимость откровения сводятся к минимуму. Подобная точка зрения способна размыть основание исламской этики, права и поклонения. Если содержание Корана привязывается к конкретному историческому моменту, неизбежным становится вопрос: применимы ли его нормы к современности? При положительном ответе на метод Абу Зайда, единственным критерием ста-

новится современное понимание справедливости, нравственности или свободы. Таким образом, не откровение определяет истину, а современное общественное мнение.

В ряде работ, особенно в *Накд аль-хитаб ад-дини*, Абу Зайд утверждает, что все аяты Корана являются результатом человеческого дискурса, а не абсолютного откровения. Он заявляет, что «откровение невозможно вне языка, а язык по определению – человеческое явление» (Абу Зайд, 1992:66). На этом основании он утверждает, что «даже аяты, содержащие доктринальные истины о судном дне, ангелах или Аллахе, подлежат историко-культурному осмыслению». Это противоречит акиде Ахлю-Сунна, в которой метафизические положения веры передаются не как культурный опыт, а как трансцендентная истина.

В интерпретации аята ан-Ниса 4:34 «Мужчины стоят над женщинами...», Абу Зайд утверждает, что текст не имеет нормативной силы, а отражает социальные установки VII века. Он считал, что «любая юридическая норма, касающаяся семьи, брака или гендера, подлежит отмене или переосмыслению» в современном обществе (Абу Зайд, 2006:102). Это идёт вразрез с подходом классических улемов, признающих возможность иджтихада в деталях, но не в основных установлениях шариата, особенно если они подтверждены ижма и хадисами.

Абу Зайд предлагал отказаться от хадисов, передающих доктринальные истины, как от «отражения политического контекста времени фиксации» (Абу Зайд, 1990:51). Он ставил под

сомнение подлинность хадисов о чудах, рае, наказаниях могилы, а также хадисов о шариатских наказаниях, утверждая, что «система хадисов создавалась для подкрепления власти». Такая позиция не совместима с исламской доктриной, где хадисы мутаватир и сахих имеют теологическую и правовую обязательность.

Это особенно опасно в условиях Казахстана, где происходит поиск национальной модели исламской самобытности. В отличие от многих арабских стран, здесь нет единого религиозного центра с авторитетом, сравнимым с Аль-Азхаром. В такой ситуации богословская традиция становится уязвимой для влияния идей, не укоренённых в наследии классических исламских школ. При этом сама государственная политика в отношении религии подчёркивает важность умеренности, толерантности и следования традиционной школе. В этом контексте закрепление матуридитской герменевтики имеет не только религиозное, но и стратегическое значение.

Как подчёркивает казахстанский исследователь К. Абуов, «формирование устойчивого исламского сознания невозможно без укрепления богословского образования, основанного на ханафитско-матуридитской основе» (Абуов, 2019:94). Это возможно только в случае, если в систему исламского образования будет встроена дисциплина, специально посвящённая истории герменевтики, включая критический разбор современных течений. К счастью, такое явление можно наблюдать сегодня в Египетском университете исламской культуры «Нур Мубарак»

где в магистерской среде закреплена дисциплина по названию «Направления в интерпретациях Корана».

Следует отметить, что вызов, брошенный Абу Зайдом, не ограничивается сферой академии. Его идеи могут проникать в проповеди, социальные сети, семинары и научные конференции. Более того, некоторые междunarодные организации, продвигающие «реформу ислама», прямо могут опираться на его тексты. В этой связи важна не только научная, но и просветительская работа. Необходимо объяснить верующим, что рационализм без опоры на шариатские и теологические рамки – это не развитие исламской мысли, а подмена её основ.

Следовательно, идеи Насыра Абу Зайда, несмотря на кажущуюся академическую обоснованность, могут оказать разрушительное влияние на богословскую инфраструктуру, если они будут внедряться в образовательную систему без сопровождения критического богословского анализа. Казахстану, где ислам неотделим от национального самосознания, важно не поддаваться интеллектуальной моде, а укреплять основы традиции, на которых и держится религиозное единство.

Учитывая всё вышеизложенное, становится очевидно, что только системный подход – включающий преподавание классических трудов, диалог между улемами и академическим сообществом, а также участие муфтията в научных обсуждениях – способен защитить исламскую мысль в Казахстане от герменевтического релятивизма. В противном случае страна рискует столкнуться не только с

утратой традиционной школы, но и с духовным хаосом, в котором Коран перестанет быть критерием истины.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование рационалистической герменевтики Насыра Абу Зайда позволяет выявить глубокое расхождение между классической исламской традицией и подходами, основанными на современной западной теории интерпретации. Абу Зайд предложил видеть в Коране исторически обусловленный текст, смысл которого зависит от времени, культуры и читателя. Его тезис о необходимости отделения откровения от текста, идея «открытого смысла» и критика традиционного фикха были направлены на радикальное переосмысление роли Корана в современном мире.

Однако подобный подход не может быть принят безоговорочно. Он вступает в прямое противоречие с онтологическим статусом Корана в исламе как божественного слова, не подверженного человеческой реконструкции. Предложенная модель герменевтики разрушает ключевые опоры исламской акиды: авторитет откровения, нормативность шариата и преемственность в интерпретации. Реакция исламского мира, особенно религиозных авторитетов Египта, Турции, Марокко, Ирана и других стран, показала, что герменевтика Абу Зайда не воспринимается как внутренний исламский проект, а скорее как заимствованная интеллектуальная стратегия, не укоренённая в религиозной традиции.

В контексте Казахстана, где исламская мысль переживает этап воз-

рождения после десятилетий забвения, заимствование таких подходов без богословского фильтра может привести к глубоким последствиям. Утрата связи с классической ханафитской и матуридитской традицией, ослабление шариатских основ и подмена теологических понятий философскими категориями могут привести к разрушению целостности религиозного сознания. На фоне отсутствия глубокой фикха-ориентированной подготовки у части духовенства и преподавателей, это может иметь долгосрочные последствия для формирования национального исламского самосознания.

В этой связи необходимы конкретные меры, направленные на укрепление традиционной школы. Речь идёт не только о возврате к текстам классических улемов, но и о создании образовательной инфраструктуры, которая могла бы вооружить молодёжь инструментами критического, но богословски выверенного анализа. Укрепление тафсирной культуры, преподавание улум аль-Куран, фикха и усуль ад-дин с использованием оригинальных текстов, развитие отечественной теологии на казахском, арабском и русском языках, – всё это необходимо для обеспечения богословской стабильности.

Не менее важным является и участие муфтията, научных центров, исламских факультетов и высших медресе в формировании интеллектуальной базы для критического анализа современного исламоведения. Необходимо вводить курсы по герменевтике Корана с обязательным сравнительным изучением подходов традиционных и модернистских авторов, а также стимулировать публикации на темы исламской философии, методов толкования и теории смысла. Только так можно создать поколение, способное защищать ислам не только через лозунги, но и через знание.

Эти меры, сочетая технологии, образование и диалог, обеспечат устойчивость казахстанской богословской школы против радикального рационализма, сохраняя ханафитскую идентичность. Рациональность и модернизация, несомненно, необходимы, но лишь в том случае, если они направлены на раскрытие глубинной мудрости Корана, а не на её замену. Поэтому выбор, стоящий перед казахстанским исламским сообществом, – это выбор между временной привлекательностью радикальных герменевтик и вечной ценностью умеренности, разума и преемственности.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абу Зайд Н.Х. (1990). Аль-насс, аль-сульта, ат-тавилъ [Текст, власть, интерпретация]. Бейрут: Аль-Марказ ас-Сакафи аль-Араби. – 285 с.
2. Абу Зайд Н. Х. (1992). Накд аль-хитаб ад-дини [Критика религиозного дискурса]. Каир: Сина Паблишинг. – 205 с.
3. Абу Зайд Н. Х. (2006). Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press. – 175 p.
4. Имара М. (1996). Аль-ислам ва акидат ат-таухид [Ислам и убеждение в единобожии]. Каир: Дар аш-Шурук. – 340 с.

5. Джума А. (2011). Аль-байан лима яшгаль аль-азхан [Разъяснение волнующих вопросов]. Каир: Дар ас-Салам. – 328 с.
6. Барлас А. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press. – 240 p.
7. Эспозито Дж. (2003). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press. – 384 p.
8. Аслан Р. (2005). *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House. – 310 p.
9. Аль-Матуриди А. М. (2004). Та'вилят ахль ас-сунна [Толкования людей сунны]. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия. – 5 томов (в среднем ~400 с. каждый).
10. Аль-Касани А. (2000). Бадаи ас-санаи фи тартиб аш-шараи [Совершенство ремесел в организации шариатских норм]. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия. – 8 томов (~700 с. каждый том).
11. Кардави Ю. (2001). Ад-дин ва ас-сияса [Религия и политика]. Каир: Дар аш-Шурук. – 358 с.
12. Аль-Газали А. Х. (2005). Ихъя 'улум ад-дин [Возрождение наук о религии], т. 1. Бейрут: Дар аль-Маарифа. – 398 с.
13. Ибн Касир И. (2000). Тафсир аль-Куран аль-Азим [Великое толкование Корана], т. 1. Бейрут: Дар аль-Фикр. – 464 с.
14. Ералиев, Р. (2019). «Исламская герменевтика и религиозная идентичность», *Религиоведение в Казахстане*, №4, с. 68.
15. Тулебаев, Ж. (2020). «Интерпретация Корана в условиях плюралистического общества», *ҚазҰУ Хабаршысы. Серия религиоведения*, №2(56), с. 41.
16. Кенжебаев М. (2018). «Исламское образование в Казахстане: вызовы и перспективы». *Дін және Қоғам*, №4, с. 63.
17. Жолдасбаев, М. (2019). *Философия Корана в матуридитской школе*. Алматы: Исламтану.
18. Абуов К.Ш. (2019). *Ислам и современное общество: богословский подход*. Алматы: ҚазҰУ баспасы.
19. Турсынова, Г. (2018). «Проблемы преподавания философии религии в Казахстане», *ҚазҰУ Хабаршысы. Серия философии*, №4(52), с. 42.
20. Кенжегалиев А. (2020). «Рационализм в преподавании исламских наук: между традицией и модерном». *Қазақстан мұсылмандары*, №3, с. 115.

REFERENCES

1. Abu Zayd, N. H. (1990). *al-Nass, al-Sulta, al-Ta'wil* [Text, Authority, Interpretation]. Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
2. Abu Zayd, N. H. (1992). *Naqd al-Khitab al-Dini* [Critique of Religious Discourse]. Cairo: Sina Publishing.
3. Abu Zayd, N. H. (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
4. Имама, М. (1996). *al-Islam wa Aqidat al-Tawhid* [Islam and the Doctrine of Tawhid]. Cairo: Dar al-Shuruq.
5. Gomaa, A. (2011). *al-Bayan lima Yashghal al-Adhhan* [Clarification of Current Issues]. Cairo: Dar al-Salam.

6. Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
7. Esposito, J. (2003). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
8. Aslan, R. (2005). *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.
9. al-Maturidi, A. M. (2004). *Ta'wilat Ahl al-Sunna [Exegesis of the People of the Sunnah]*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
10. al-Kasani, A. (2000). *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i [The Sublime Art in the Order of Sharia Rulings]*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
11. Qaradawi, Y. (2001). *al-Din wa al-Siyasa [Religion and Politics]*. Cairo: Dar al-Shuruq.
12. al-Ghazali, A. H. (2005). *Ihya' 'Ulum al-Din [Возрождение наук о религии]*, т. 1. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
13. Ibn Kathir, I. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim [Великое толкование Корана]*, т. 1. Beirut: Dar al-Fikr.
14. Eraliev, R. (2019). "Islamskaya germeneytika i religioznaya identichnost'" [Islamic Hermeneutics and Religious Identity]. *Religiovedenie v Kazakhstane [Religious Studies in Kazakhstan]*, no. 4, pp. 68.
15. Tulebaev, Zh. (2020). "Interpretatsiya Korana v usloviyakh pluralisticheskogo obshchestva" [Qur'an Interpretation in a Pluralistic Society]. *KazNU Khabarshysy. Seriya religiovedeniya [Bulletin of KazNU. Religious Studies Series]*, no. 2(56), pp. 41.
16. Kenzhebaev, M. (2018). "Islamskoe obrazovanie v Kazakhstane: vyzovy i perspektivy" [Islamic Education in Kazakhstan: Challenges and Prospects]. *Din zhane Kogam [Religion and Society]*, no. 4, pp. 63.
17. Zholdasbaev, M. (2019). *Filosofiya Korana v maturiditskoy shkole [The Philosophy of the Qur'an in the Maturidite School]*. Almaty: Islamtanu.
18. Abuov, K. Sh. (2019). *Islam i sovremennoe obshchestvo: bogoslovskiy podkhod [Islam and Contemporary Society: Theological Approach]*. Almaty: KazNU Publishing.
19. Tursynova, G. (2018). "Problemy prepodavaniya filosofii religii v Kazakhstane" [Problems in Teaching Philosophy of Religion in Kazakhstan]. *KazNU Khabarshysy. Seriya filosofii [Bulletin of KazNU. Philosophy Series]*, no. 4(52), pp. 42.
20. Kenzhegaliev, A. (2020). "Ratsionalizm v prepodavanii islamskikh nauk: mezhdu traditsiy i modernom" [Rationalism in the Teaching of Islamic Sciences: Between Tradition and Modernity]. *Kazakhstan Musylmandary [Muslims of Kazakhstan]*, no. 3, pp. 115.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.21

<https://orcid.org/0000-0003-4238-288X>
e-mail: alash-ordabasi@mail.ru

ФЕРҒАНА ЖАЗЫҒЫНДАҒЫ АЛЛАҢШЫЛАР ТАРИҚАТЫ: ТАРИХИ-ДІНИ ТАБИҒАТЫ МЕН РУХАНИ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Мұхан Исахан

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

Ақмарал Сатыбалдиева

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

طريقة اللهشيين في سهل فرغانة: طبيعتها التاريخية والدينية وخصائصها الروحية

Сатиялдиға Ақмарал

Студентка докторанта в исследованиях
исламской культуры,
Университет Нур-Мубарак Египет
Исламской культуры,
Алматы, Казахстан

Моқан Ісахан

Докторант в философии, ст. преподаватель,
Университет Нур-Мубарак Египет
Исламской культуры,
Алматы, Казахстан

THE ALLAHCHILAR SUFI ORDER IN THE FERGANA VALLEY: ITS HISTORICAL-RELIGIOUS NATURE AND SPIRITUAL CHARACTERISTICS

Mukhan Isakhan

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

Akmaryl Satybaldieva

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

ТАРИКАТ АЛЛАХЧЫЛАР В ФЕРГАНСКОЙ ДОЛИНЕ: ЕГО ИСТОРИКО-РЕЛИГИОЗНАЯ ПРИРОДА И ДУХОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Мухан Исахан

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

Акмарал Сатыбалдыева

Докторант PhD по религиоведению,
Египетский университет исламской
культуры Нур-Мубарак
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада XIX–XX ғасырлардағы Ферғана жазығында өмір сүрген Аллаһшылар немесе Лаһчилер тариқатының шығу тегі, діни дәстүрі мен тарихи эволюциясы зерттеледі. Зерттеу барысында авторлар Баткен облысына жасаған ғылыми экспедицияның нәтижесінде жинақталған материалдарға сүйеніп, осы тариқаттың Қожа Ахмет Ясауи жолына қатысты діни сипатын, сопылық ерекшеліктерін және кеңестік кезеңдегі тағдырын жан-жақты сипаттайды. Мақалада Лаһчилердің пайда болуы мен қалыптасуының әлеуметтік-экономикалық алғышарттары талдана отырып, оларды «пақырлық» пен «махаббатқа» негізделген рухани әдіснама ұстанушылары ретінде сипаттайды. Сонымен қатар кеңестік билік тұсындағы Лаһчи тариқатының конспирологиялық әрекеттері, діни қысымға қарсы стратегиялары және кеңестік идеологиямен шектеулі ымыраласуы мәселелері де қозғалады. Авторлар Лаһчи тариқатының Нахшбандия тариқатымен doctrinal қайшылықтарын да нақтылайды. Зерттеу барысында сопылардың зікір мен самә рәсімдерінде музыкалық аспаптарды қолдануы, ерлер мен әйелдердің бірге зікір айтуы сынды ерекшеліктеріне ерекше назар аударылады. Бүгінгі таңда бұл тариқат өкілдерінің діни ритуалдары әлсірегенімен, Ясауи мұрасына деген қызығушылығы сақталғаны көрсетіледі. Мақала Орталық Азиядағы дәстүрлі сопылық мектептердің тарихи сабақтастығын және қазіргі діни санадағы орнын зерделеуге бағытталған.

Түйін сөздер: Лаһчилер, Ферғана жазығы, Ясауи жолы, сопылық, кеңестік кезең, діни ритуалдар.

الملخص: تتناول هذه المقالة أصل وتقاليد وتطور الطريقة الصوفية المعروفة باسم "اللاهسيون" أو «لاهسيون» التي نشأت وعاشت في سهل فرغانة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. يستند المؤلفان في دراستهما إلى نتائج بحث علمية إلى محافظة باتكين، حيث جمعا معلومات ميدانية حول أتباع الطريقة المرتبطة بالتقاليد اليسوية المنسوبة إلى الشيخ أحمد يسوي. تستعرض الدراسة الأسس الاجتماعية والاقتصادية لظهور الطريقة، وتبرز خصائصها الروحية المبنية على الفقر والمحبة. كما تتناول المقالة مواقف لاهسيين خلال الحقبة السوفيتية، بما في ذلك استراتيجياتهم السرية لمواجهة القمع الأيديولوجي، ومحاولاتهم المحدودة للتعايش مع النظام القائم. وتبرز الدراسة الخلافات العقائدية بين لاهسيين وأتباع النقشبندية، إضافة إلى الطقوس المتميزة مثل الذكر الجماعي المصحوب بالموسيقى ومشاركة الرجال والنساء معاً. ورغم تراجع ممارسة الطقوس التقليدية في العصر الحديث، تظل هناك اهتمام واضح بتراث أحمد يسوي في أوساط أتباع هذه الطريقة. وتعد هذه المقالة مساهمة في فهم استمرارية المدارس الصوفية التقليدية في آسيا الوسطى وموقعها في الوعي الديني المعاصر.

الكلمات المفتاحية: لاهشيون، سهل (وادي) فرغانة، الطريقة اليسوية، التصوف، الحقة السوفيتية، الطقوس الدينية.

Abstract. This article explores the origins, religious traditions, and historical development of the Allahchilar (Lahchilar) Sufi order that flourished in the Fergana Valley during the 19th and 20th centuries. Based on field research conducted during a scientific expedition to the Batken region, the authors examine the spiritual lineage of this community linked to the Yassawi path of Khoja Ahmad Yassawi. The study analyzes the socio-economic factors underlying the emergence of the order and portrays the Lahchilar as followers of a spiritual doctrine centered on poverty and divine love. The article also discusses their clandestine strategies under Soviet rule, their limited compromises with communist ideology, and doctrinal tensions with the Naqshbandi order. Particular attention is given to their unique rituals, including musical chanting of “Divan-i Hikmet” accompanied by instruments and mixed-gender dhikr ceremonies. Although traditional practices have diminished today, the article highlights the enduring interest in Yassawi’s heritage among followers. The study contributes to understanding the historical continuity of traditional Sufi schools in Central Asia and their relevance in contemporary religious consciousness.

Keywords: Lahchilar, Fergana Valley, Yassawi path, Sufism, Soviet period, religious rituals.

Аннотация. В статье рассматривается происхождение, религиозные традиции и историческая эволюция суфийского тариката Аллахчылар (Лахчылар), существовавшего в Ферганской долине в XIX–XX веках. Основываясь на материалах научной экспедиции в Баткенскую область, авторы исследуют духовную связь данной общины с учением Ходжи Ахмета Ясави. Анализируются социально-экономические предпосылки возникновения тариката, а его последователи представлены как носители духовной доктрины, основанной на бедности и божественной любви. Особое внимание уделено тайным стратегиям Лахчылар в условиях советской власти, их ограниченному компромиссу с коммунистической идеологией и доктринальным противоречиям с тарикатом Накшбандия. В работе подчеркиваются уникальные ритуалы – зикр с музыкальным сопровождением и участие в нем мужчин и женщин вместе. Несмотря на ослабление религиозных практик в современности, интерес к наследию Ясави среди последователей сохраняется. Статья направлена на изучение исторической преемственности традиционных суфийских школ Центральной Азии и их роли в современном религиозном сознании.

Ключевые слова: Лахчылар, Ферганская долина, ясавийский путь, суфизм, советский период, религиозные обряды.

КІРІСПЕ

XX ғасыр басында пантүрікшілдік идеологиясы белең алған шақта, түркі халықтары ұстанатын мұсылмандық мәдениет – Ясауи жолы құндылықтары болуы тиіс деген ой-тұжырым ортаға

шықты. Бұл ой-тұжырымды тұңғыш болып айтқан Исмайыл Гаспыралы болатын. Оның ізін басқан Фуад Көпірұлы Ясауи тақырыбында зерттеу жүргізіп, монография жазып шықты. Алаш зиялыларынан Міржақып Дулатов,

Жүсіпбек Аймауытов, Серәлі Лапин, т.б. зерттеушілер Ясауи тақырыбында мақалалар жазды. Олардың көпшілігі тарихта түркі халықтарына Құл Қожа Ахмет Ясауи салған діни әдістеменің өтімді болғанын бірауыздан мойындай келіп, алайда XIX ғасыр басында Ясауи силсиләсі Нахшбандия тариқатының ассимиляциясына ұшырағанын, яғни түркілердің мұсылмандық жолының түпнұсқасы сақталмағанын алға тартты.

Біздіңше, мұсылман әлеміндегі Ясауи силсиләсін ұстанушы әр жерде шашырап жүрген діни топтар туралы мағлұматтарға қол жеткізбегендіктен, пантүрікшіл зерттеушілер осындай біржақты тоқтамға келген тәрізді. Әйтпесе, XX ғасыр басында Бұқара төңірегінде Салахаддин қожа, Любабта Мұхаммед Шәриф ата бастаған Ясауи сопылары, сондай-ақ Ферғанада Аллаһшылар, Қоканда Мәжзубия, Мешхедте Сайфия, Ходжентте Хусайния секілді Ясауи жолын ұстанушы діни топтар өмір сүрді (1, 6 б.). Біржағынан Ясауи жолында мәләмилікті¹ ұстану шарт болғандықтан, аталған діни топтар қалың бұқараға таныла қоймаған секілді. Екінші жағынан, Ясауи тақырыбына қалам тартқан азаматтар негізінен теориялық тұрғыда зерттеу жүргізген. Көбінесе ғылыми айналымда бар қолжазбаларды талқылаумен шектелген. Ал Ясауи жолын ұстанушы сопылардың бар-жоғын анықтап, оған қатысты тәжірибелік зерттеулер жасамаған.

Бүгін жоғарыдағы тұжырымның жаңсақ екенін көрсету үшін XIX-XX

ғасырларда Ферғана жазығында өмір сүрген Аллаһшылар (Лаһчилер) тариқаты туралы ізденісімізді жариялап отырмыз. Бір жыл бұрын шетелдік әріптестерімізбен бірге Қырғызстанның Баткен облысына ғылыми экспедиция жасап, Лаһчилерге қатысты зерттеу жүргізген болатынбыз. Аталған діни топ өкілдері Ферғана жазығында (*вади*) әлі күнге дейін өмір сүріп келеді. Назарларыңызға ұсынылған мағлұматтарға осы экспедиция барысында қол жеткізілді.

НЕГІЗГІ БӨЛІМ

Бұл сопылық қауымдастықты Баткенде «Лаһчи» деп атағанымен, Қадамжай өңірінде оларды «Аллаһшы» (2, 3 б.) деп атайды. Тарихи дереккөздерде «Лачилер» деген атпен де кезігеді. Бұл есім – оларға «Аллаһ» деп зікір айтуына байланысты қойылған. Кейбір ауызша деректерде «Лаһчи» атауы қырғыздардағы «Лашын» руына байланысты пайда болғандығы айтылады (3, 77 б.). Алайда, Лаһчилер көбінесе Қырғыздың Ичкилик ішіндегі Қыпшақ және Найман руларына көбірек тараған. Сол себепті, «Лаһчи» атауын «Лашын» руымен байланыстырудың еш реті жоқ деп ойлаймыз. Сонымен қатар «лашын» атты құс атауымен байланыстыратын пікірлер (3, 77 б) де кезігеді. Бірақ бұл пікір де қисынсыз. Себебі сопылық қауымдастық өкілдері құс ұстаумен шұғылданбайды. Бұл есім – негізінен оларға «Аллаһ» деп зікір айтуына байланысты қойылған.

Қазіргі уақытта өмір сүріп жатқан Ферғана жазығындағы тариқат

¹ Дін адамы болып көрініп мақтанбау, рия жасамау, барынша қарапайым болу.

өкілдерінің айтуына қарағанда, Лаһчилер сопылық қауымдастығын XV-III ғасырдың екінші жартысында өмір сүрген Қожа Матлуб Әли атты шайхы негізін қалаған. Қожа Матлуб Әли шайхының қабірі Баткен облысы Қайыңды ауылында (ескі Раут қыш-лағы) орналасқан (2, 4 б.). Археолог-тар мен антропологтар қабірге және қабір басына тұрғызылған сағанаға зерттеу жұмысын жүргізбеген. Бірақ Қайыңды ауылындағы Лаһчилер тариқатының өкілдерінің жеткізуінше Қожа Матлуб Әли шайхы осы төңірекке Ясауи тариқатын алғаш әкелген дін қайраткері.

Басқа деректерде XIX ғасырда Ферғана жазығында Ясауи тариқатының «Мәжзубия» атты тармағының өмір сүргендігі айтылады. Қоқан шаһарында Ясауи ілімін насихаттаған Хакім Халифа атты ишанның жеке медресесі болғандығы туралы мәліметтер ұшырасады (4, 45 б.). Жалпы, XIX ғасырда Ферғана жазығын мекендеген мұсылмандарға Құл Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» кеңінен таныс болған. Н. Тосунның зерттеулеріне қарағанда, Ферғана жазығында «Диуани хикметке» еліктеп «Диуан» жинақтарын шығарған бір-қатар сопы ақындар шыққан. Осыған орай, аталған өңірде Ясауи тариқаты өкілдерінің өмір сүргеніне еш күмән-данбауға негіз бар.

Жазба деректер бойынша Лаһчилер тариқатын Ферғана жазығында 1870 жылдары Сәнивар атты шайхы құрған (5, 28 б.). Келесі бір деректер бойынша бұл сопылық қауымдастықты XIX ғасырдың екінші жартысында Ферғана жазығында Лаһчи ишан атты

дін қайраткері негізін қалаған (3, 94 б.). Француз зерттеушісі А. Беннигсенның мәлімдеуінше «Лаһчилер» тариқаты 1870 жылы Қоқан хандығы дәуірінде құрылған (6, 117 б.). Лаһчилердің қашаннан қалыптасқан иерархиялық жүйесіндегі «Ишан ата» титулына қарап, әу баста бұл діни топтың негізін салған тұлғаның ишан мақамына ие болғанын байқауға болады. Бірақ Лаһчилер тариқатын құрған Қожа Матлуб Әли ме, Сәнивар шайхы ма, жоқ әлде Лаһчи ишан ба, бұл мәселе әлі де зерттеуді қажет етеді.

Түрік зерттеушісі А. Яманның пікірінше, XIX ғасырдың екінші жартысында Қоқан хандығы қаржылық-экономикалық тұрғыда дағдарысты басынан кешірді. Мемлекетті сақтап қалу үшін алым-салықтың мөлшері көбейтілді. Оған қарсы түрлі бас көтерулер орын алды. Қанды қырғындарға ұласқан осы көтерілістердең соң қара халық кедейленген үстіне кедейленді. Үстем тап өкілдері керісінше байыған үстіне байи түсті. Осы тұста пақырлықты ұлықтап, Хаққа деген махаббаттанудан рухани ләззаттанатын Лаһчилер атты сопылық ағым пайда болды. Бұл рухани ұстанымымен олар сол кезде орын алған қарама-қайшылықты еңсеріп, тығырықтан шығудың сәтті жолын тапқандай күй кешкен (3, 96 б.). Яғни, А. Яманның тұжырымдауынша Лаһчилердің тарих сахнасына шығуының әлеуметтік-экономикалық себептері де жоқ емес.

Лаһчилердің дәстүрі бойынша еркектер мен әйелдер зікірханада Құл Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикметін» музыкалық (*дутаp*) аспаппен

жырлап, самә¹ ритуалын жасап, зікір салатын. Еркектер мен әйелдердің бірге дауыстап зікір салуы, музыкамен самә рәсімін жасауы, аталған өңірде өркен жайған Нахшбандия тариқатының ережелеріне² қайшы келетін. Сол себепті, Нахшбандия өкілдері Лаһчилердің бұл әрекетіне қарсы тұрды. Оларға түрлі айыптауларды үйіптөкті (3, 95 б.). Қырғыз тарихшысы С. Мамбеталиевтың жеткізуінше Қоқан билеушісі Хұдаяр хан Лаһчилердің діни рәсімі шарифатқа теріс келеді деп, олардың шайхын дарға асып өлтіреді (5, 30 б.). Тарихшы Ю. Петраштың айтуынша, Қоқан билеушілері тариқат жетекшісін жазалаумен шектеліп қалмай, Лаһчилердің өзін жер аударып, сүргінге айдайды (7, 83 б.). Бұрынғы жерлерінен айырылған тариқат мүшелері орталық биліктің құрығы жетпейтін Алай және Памир тау жоталарын паналаған. Осындағы орныққан сопылар Лаһчи дәстүріне сай мүриттер тәрбиелеп, өз діни ұстанымдарымен өмір сүруді жалғастырған.

Ресей империясы 1876 жылы Қоқан хандығын біржолата жойып, оның орнына Түркістан губернаторлығын құрды. Лаһчилер мекендеген Ферғана өңірі Түркістан губернаторлығына қарады. Өздерін қатаң айыптаған Қоқан билеушілері тақтан тайдырылғаннан кейін Лаһчилер өз идеологиясын емін-еркін насихаттауды жүзеге асыра бастайды. Аумалы-төкпелі сол дәуірде қырғыздың Жау Кесек тайпасы Марғұлан уәлаятынан Сүр кентіне

қоныстанып, осында Ишан Бабажан халифа Рахманқұлов деген дін көсемі Лаһчи дәстүрі бойынша мүрит тәрбиелеуді қолға алады. Еркек мен әйелдердің басы қосылып, бірге атқаратын зікірлерін мешіттерде емес, Лаһчилерге қатысы бар сопылардың үйлерінде жүзеге асырады. Лаһчилердің ашықтан ашық жария зікірді насихат қылуы, мұндағы өзге діни топтардың наразылығын тудырады. Лаһчилер жетекшілерінің бірі Молда Жапарқұл ишанның үстінен бейәдеп қылық жасайды деп, орыс үкіметіне арыз түсіреді (3, 97 б.).

Ферғана облысының жандармериясы мәселені анықтауға Барон Путлерді жібереді. Ол Сүр қышлағына барып, Лаһчилердің арасында болып, үкіметке мынадай рапорт береді: *«Молда Бабажан халифа мен Молда Жапарқұл халифа екеуі де ишан (сопылық жолды ұстанады). Екеуінің де Соһ мақаласында Нойгун-Қыпшақ рулары арасында мүриттері бар. Бұлардың біріншісі Қоқандағы Мәделіхан медресесінде Хаким Халифадан діни білім алған. Ал екіншісі ресми түрде еш жерден діни білім алмаған. Тіпті, бейресми де діни білімі жоқ».*

Лаһчилер туралы одан әрі қарай мынадай мәлімет көрсетеді: *«Молда Бабажан мешіттен тысқары жерде, әлдебіреулердің үйінде кешкісін зікір өткізеді. Бұл діни рәсімге әйелдер де, еркектер де қатысады. Дутар аспабымен музыкалық діни әуен шертеді. Зікірді түннің бір уағына дейін жасайды. Шаршағанда киім-*

¹ Дөңгеленіп биге ұқсас қимылдармен Алланы зікір ету.

² Сәма жасауды Бахауиддин Нахшбанди тоқтатқан.

дерін жамылып, ұйықтай салады. Зікірді ашық өткізгендіктен, оларды барлығы біледі. Молда Бабажан халифа мен Молда Жапарқұл халифаның бұл әрекеттерін шариятқа қайшы, әдепке жатпайды деп кінәлайды. Лаһчилерді өзгелер эретик санайды. Бұзық адамдардың тобы деп есептейді» (3, 98 б.).

Патша үкіметі Лаһчилерге қатысты бейтарап ұстанымда болуды дұрыс санады. Оларға қарсы діндарларға қарсы тосқауыл болған жоқ. Осы мүмкіндікті пайдаланған жергілікті діндарлар 1885 жылы Лаһчилердің бір бөлігін Сүр кентінен көшіп кетуіне мәжбүрледі. Көнбегендерін қаскөйлікпен улап тастайды. Осыдан кейін Лаһчилер бұрынғыдай ашық әрекет жасамауға тырысты. Бірте-бірте Қадамжай және Баткен өңірінде жасырын діни топқа айналды. Дегенмен жергілікті діндарлар мен Лаһчилер арасындағы келіспеушілік дамылдаған жоқ. Тарихи деректер бойынша 1912 жылы және 1916 жылы олардың арасында дау-дамай орын алған. Жергілікті діндарлар Лаһчилерді «дінсіз» және «әдепсіз» деп айыптауын тоқтатпаған. Соң қышлағындағы (қазіргі Өзбекстанның Марғұлан облысында) Лаһчилердің ашық зікір салып, сәма ритуалын орындауына жергілікті діндарлар қатаң тыйым салған (3, 99 б.). Сөйте тұра, Ферғана жазығында Лаһчи тариқаты баяу қарқынмен ілгерілей түсті. Қадамжай, Сүр, Раут, Газ, Яр-Құтан, Ормош, Сырт, Өзгент, Согмент қышлақтарында Лаһчи сопыларының саны артты.

Кеңес үкіметі орнаған алғашқы жылдары Лаһчилер бостандыққа қол

жеткізіп, бұрынғыдай қысым мен құқайдан құтылды. Коммунистік билік діни сенім бостандығын паш еткендіктен, Лаһчилер жаңа билікпен ымыраға келіп, басмашыларға қарсы күресте күш біріктірді. Тек Лаһчилерге қатысы бар «Шашты ишандар» деген діни топ өкілдері басмашыларға қосылып, Кеңес үкіметіне қарсы күресті. Ферғана жазығындағы басмашылардың көсемі – Абдулазиз мақсұм, Молда Декхан, Хәл қожа (6, 118 б.) секілді тұлғалар Ясауи тариқатының өкілдері еді.

«Шашты ишандар» қозғалысының жетекшісі Әбу Муталип Сатыбалдиев тікелей Лаһчи тариқаты мүршиттерінің бірі болатын. Шашты ишандар қозғалысы Оштың Ләйлек, Баткеннің Қызыл қия, Сулуткі өңірлерінде ерекше байқалды. Шилғазы қышлағында Әбу Муталип Сатыбалдиевтің штабы орналасты (5, 36 б.). Қырғыз тарихшысы С. Мәмбеталиевтің пікірінше, Шашты ишандар Кеңес үкіметіне қарсы өзге басмашы топтармен және империялық билікті жақтаушы ақтармен астыртын ауыз жаласқан. Кеңес үкіметіне қарсы күрескен Әбу Муталип Сатыбалдиевпен бірге Шашты ишандардың отыз екі мүшесі 1936 жылы тұтқындалып, барлығы ату жазасына кесіледі. Осылайша, Шашты ишандар қозғалысы аяқталған. Бірақ жазадан аман қалған қозғалыс мүшелері 1950 жылдары Тұрсынбай Мадарипов ишанның бастамасымен қайта бас көтерген. Кейін Кеңес үкіметінің қысымына шыдамаған Тұрсынбай Мадарипов ишан қозғалысты тоқтатқанын ресми түрде жариялаған. С. Мәмбеталиевтің

пікірінше, бұл қозғалыс мүшелерінің конспирологиясы еді (5, 37 б.).

Өзбекстанның Марғұлан облысындағы Жайылма қышлағындағы Лаһчилер бұрынғы конспирологиялық ережелерінен бас тартып, ашық Құл Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметін» музыкалық аспаптармен айта бастады. Алайда Лаһчилер кеңестік биліктің атеистік саясатын қолдаған жоқ (6, 120 б.). Екі тараптың коалициясы 1920 жылдан бастап бірте-бірте ыдырай бастады. Себебі Лаһчилер шариятшыл діни топтармен өз араларында түсініспеушілік болғанымен, сайып келгенде, олар дінсіздікті құптамайтын. Десе де Кеңес үкіметінің бай мен кедейді теңестіру саясаты, еркек пен әйел теңдігі, еңбекшілерді колхоздарға біріктіру секілді әлеуметтік іс-әрекеттеріне Лаһчилер қарсы келген жоқ. Олар жасырын түрде өздерінің «Ишан-ата» басқару жүйесін сақтай отырып, сопылық ілімді насихаттауын жалғастырды. Бір қарағанда жаңа биліктің «әлеуметтік теңдік» идеологиясын мойындаған секілді көрінді. Екінші жағынан, Кеңестік биліктің атеистік идеологиясына жасырын қарсы күресті.

Кеңес үкіметі II Дүниежүзілік соғыстан кейін біршама дінге еркіндік бергенін пайдаланған Ферғана жазығында орналасқан Соһ қышлағындағы Лаһчилер діни қозғалысты күшейте бастады. Бұл қозғалыс ерекше қарқын алмаса да, 1980 жылдарға дейін үзілместен жалғасын тапты. Ю. Петраштың жеткізуінше 1981 жылдары Лаһчилер өз идеологиясын ашық насихаттауға көшкен. Дегенмен Лаһчилер той-думан, жаназа, басқа да түр-

лі әлеуметтік жиындарға өздерін сопы ретінде көрсетпеуге тырысты. Ескі заманда өзге діни топтардың оларға түрлі айыптаулар тағуы, Лаһчилердің көбінесе өздерін көпшілік алдында жасырын ұстауына итермелеген. Осыған байланысты кеңестік билік өкілдері Лаһчилерді сенімсіз, мемлекет идеологиясына қарсы жасырын діни топ ретінде бағалаған (6, 120 б.).

Кеңес үкіметі ыдырап, Қырғызстан мен Өзбекстан өз алдына дербес ел болған шақта, Лаһчилер діни сенім бостандығының жылы лебін шындап сезінді. Бұрынғыдай Лаһчилерге қысым көрсету тоқтады, әйтсе де Қырғызстанның Баткен және Өзбекстанның Әндіжан өңірінде орын алған 1990 жылдардың аяғы мен 2000 жылдардың басындағы террорлық оқиғалар аймақтың тыныштығын бұзды. Сонымен қатар Кеңес үкіметі ыдыраған соң Қырғызстан мен Өзбекстанда жұмыссыздық артып, елдің әлеуметтік ахуалы қиындады. Осыған орай, нәпақа іздеп, ауылдан қалаға көшу үдерісі Ферғана жазығында ерекше қарқын алды. Урбанизация үдерісі аталған өңірдегі Лаһчи топтарына да кері әсерін тигізді. Қырғызстан мен Өзбекстанның өз алдына дербестік алуына байланысты, Лаһчилер бөлініп екі мемлекетте қалғандықтан, Баткен мен Марғұландығы сопылардың барыс-келісі сиреді. Жастардың қалаға, қала берді шетелдерге жұмыс іздеп кетуі, Лаһчи топтарының буын алмасу процесіне сына қақты. Аталған мемлекеттерде құрылған Діни басқармалардың діни насихатының күшеюі де, Лаһчи жастарының дәстүрлі діни ритуалдарға немкетті қарауына әкелді.

Бүгінде Лаһчилерге тән діни ритуалдарды орта жастан асқан кісілер ғана сирек орындайды. Дутармен хикмет айту дәстүрін де некен-саяқ абыздар жырлай алады.

Қазіргі таңда Лаһчилердің басым көпшілігі Баткен облысы Қайыңды ауылында өмір сүреді. Ош, Қадамжай, Сүр, Өзгент, Нарындаөздерін Лаһчисанайтын отбасылар ұшырасады. Алайда олардың көпшілігі байырғы Лаһчилердің ұрпағы болуына байланысты, өздерін сол діни қауымнан деп есептейді. Ал шынайы өмірде Лаһчи тариқатының ритуалдарын орындай бермейді. Өйткені қанша дегенмен Кеңес үкіметінің атеистік саясаты Лаһчилердің діни тұрғыдан қарайып қалуына әсер етті. Осы себепті, бүгінде Лаһчилердің басым көпшілігі сопылық дәстүрлерді формальді түрде ұстанады.

Бүгінде Сүр кентінде Лаһчилердің Қожа Нияз атты пірі өмір сүреді. Пірден қарағанда, Қожа Ниязды «мақсұм» (пірдің ұрпағы) десек болады. Дегенмен Қожа Нияз пір Лаһчи дәстүрін ұстанып, «Диуани хикметті» жырлап, белгілі бір мерзімдерде сопылардың басын қосып, сәма ритуалдарын орындауға мұрындық болып келеді. Лаһчилердің дутар шертіп, «Диуани хикмет» пен «Дестегүл» жырларын

айтатын абыздары Раут қышлағында ғана кездеседі. Аллаһшылар Раут қышлағындағы Қожа Матлуб Әли шайхының басында жылына бір рет Құдайы ас беріп, осында жиындарын өткізеді (1, 6 б.).

ҚОРЫТЫНДЫ

Баткендегі Лаһчилердің үлкендері жылма-жыл бір рет жаз айларында Түркістанға сапар шегіп, Құл Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне зиярат жасайды. Олар үшін бұл сапар қасиетті саналады. Екімыңыншы жылдардың басында бірқатар Лаһчи жастары Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи университетінде арнайы квотамен білім алған. Қазіргі таңда Қырғызстанда шетелдік дипломды настрификациялаудың қиындауына байланысты Лаһчи жастарының Қазақстанда оқып білім алуы сирей бастады. Десе де Лаһчилікті ұстанушы сопылар Өзбекстан мен Қазақстан баспаларынан шыққан Құл Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметін» және өзге де сопылық әдебиеттерді алдыртып, аса қызығушылықпен оқып, өз араларында талқылайды. Яғни тариқат өкілдерінде дәстүрлі діни ритуалдарды жиі орындау азайғанмен, олар да діни ағартушылық тұрғысында алға жылжу бар екендігі аңғарылады.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Исахан М. Ферғана жазығындағы Аллаһшылар дегеніміз кімдер? // Мұнара газеті. – 2025. – № 8.
2. Исахан М. ҚР Баткен облысына 15-20 мамыр 2024 жылы жасалған іс-сапар есебі.
3. Dr. Ali Yaman. Orta Asya'da Yesevilik Allahçılar Laçiler. – Ankara, 2017. – 200.
4. Necdet Tosun, Türkistan Dervişlerinden Yâdigâr. – İstanbul: İnsan Yay., 2011. – 198.

5. Мамбеталиев С. Пережитки некоторых мусульманских течений в Киргизии и их история. – Фрунзе: Мектеп, 1969. – 44
6. Alexandre Bennigsen. Sufi ve Komiser. – Ankara, 1988. – 363.
7. Петраш Ю.Г. Тень средневековья. Алматы. Издательство «Казахстан», 1981. – 150 б.

REFERENCES

1. Isakhan, M. “Fergana zazygyndagy Allahshylar degenimiz kimder?” Múnara gazetі, no. 8, 2025.
2. Isakhan, M. QR Batken oblysyna 15–20 mamyr 2024 jyly jasalgan is-sapar esebi.
3. Yaman, Dr. Ali. Orta Asya’da Yesevilik Allahçılar Laçiler. Ankara, 2017. – 200.
4. Tosun, Necdet. Türkistan Dervişlerinden Yâdigâr. Istanbul: İnsan Yay., 2011. – 198.
5. Mambetaliev, S. Perezhitki nekotorykh musul’manskikh techenii v Kirgizii i ikh istoriia. Frunze: Mektep, 1969. – 44.
6. Bennigsen, Alexandre. Sufi ve Komiser. Ankara, 1988. – 363.
7. Petrash, Yu. G. Ten’ Srednevekov’ia. Almaty: Kazakhstan, 1981. – 150.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0000-0001-6349-4157>

e-mail: kenshe76@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0003-9765-7278>

e-mail: orunbasarenlik@gmail.com

ӘЙЕЛДІҢ ДІНИ СЕНІМ БОСТАНДЫҒЫ

Кеңшілік Тышхан

Философия ғылымдарының
кандидаты, доцент,
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия
ұлттық университеті,
Астана қ., Қазақстан

Орынбасарова Еңлік Қанатқызы

Магистр,
Гумилев атындағы Еуразия ұлттық
университеті,
Астана қ., Қазақстан

حرية الاعتقاد الديني للمرأة

Ауринбасарова Еңлік Қанатқызы

Талаба магистрі,
Алматы мемлекеттік университетінің
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия
ұлттық университеті,
Астана қ., Қазақстан

Кеншілік Тышхан

Мәжіліс мүшесі, философия, ақпарат
Алматы мемлекеттік университетінің
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия
ұлттық университеті,
Астана қ., Қазақстан

FREEDOM OF RELIGION FOR WOMEN

Kenshilik Tyshkhan

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor,
L.N. Gumilyov Eurasian National
University
Astana, Kazakhstan

Orynbasarova Enlik Kanatkyzy

Master's Degree,
L.N. Gumilyov Eurasian National
University,
Astana, Kazakhstan

СВОБОДА ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ ЖЕНЩИН

Кеншілік Тышхан

Кандидат философских наук, доцент,
Евразийский национальный
университет им. Л.Н. Гумилёва
г. Астана, Казахстан

Орынбасарова Еңлік Қанатқызы

Магистр,
Евразийский национальный
университет им. Л.Н. Гумилёва
г. Астана, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада әйелдердің діни сенім бостандығының маңызы, оның құқықтық, әлеуметтік және мәдени аспектілері қарастырылады. Діни сенім бостандығы – әрбір адамның негізгі құқықтарының бірі болғанымен, кейбір қоғамда әйелдер бұл құқықты толық пайдалана алмайды. Мақалада әлемдік діндердегі әйелдердің діни құқықтарының көрінісі, тарихи дамуы мен қазіргі үрдістері, патриархалды көзқарастар мен мәдени дәстүрлердің ықпалы қарастырылады. Қазақстандағы әйелдердің діни сенім бостандығы мәселесіне талдау жасалады. Әйелдердің діни сенім бостандығын еркін жүзеге асыруы олардың тұлғалық дамуына, білім алуына және қоғамдық өмірге белсенді араласуына ықпал етеді. Сонымен қатар діни сенім бостандығының сақталуы – гендерлік теңдікті қамтамасыз етудің маңызды шарттарының бірі.

Түйін сөздер: діни сенім бостандығы, әйел құқығы, гендерлік теңдік, діни толеранттылық, құқықтық реттеу.

الملخص: تتناول هذه المقالة أهمية حرية الاعتقاد الديني للمرأة، مع تحليل أبعادها القانونية والاجتماعية والثقافية. على الرغم من أن حرية الاعتقاد الديني تُعد أحد الحقوق الأساسية لكل فرد، إلا أن بعض المجتمعات لا تتيح للنساء الاستفادة الكاملة من هذا الحق. تناقش المقالة انعكاس الحقوق الدينية للمرأة في الأديان العالمية، تطورها التاريخي، الاتجاهات المعاصرة، وتأثير النظرة الذكورية والتقاليد الثقافية عليها. كما يتم تحليل قضية حرية الاعتقاد الديني للمرأة في كازاخستان. إن ممارسة المرأة لعقيدتها الدينية بحرية تساهم في تنميتها الشخصية، وتعزيز فرصها في التعليم، وانخراطها الفاعل في الحياة الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، فإن ضمان حرية الاعتقاد الديني يُعد أحد الشروط الأساسية لتحقيق المساواة بين الجنسين. **الكلمات المفتاحية:** حرية الاعتقاد الديني، حقوق المرأة، المساواة بين الجنسين، التسامح الديني، التنظيم القانوني.

Abstract. This article examines the significance of women's freedom of religious belief, addressing its legal, social, and cultural aspects. While freedom of religion is a fundamental human right, in some societies, women are restricted in their full exercise of this right. The article analyzes the manifestations of women's religious rights in world religions, their historical development, current trends, and the influence of patriarchal views and cultural traditions. A specific focus is given to analyzing the situation of women's religious freedom in Kazakhstan. It is emphasized that the free practice of their faith by women contributes to their personal growth, education, and active participation in public life. It is also noted that the observance of religious freedom is one of the key conditions for achieving gender equality.

Keywords: freedom of religion, women's rights, gender equality, religious tolerance.

Аннотация. В данной статье рассматривается значение свободы вероисповедания для женщин, а также её правовые, социальные и культурные аспекты. Хотя свобода вероисповедания является одним из основных прав каждого человека, в некоторых обществах женщины не могут в полной мере пользоваться этим правом. В статье анализируются отражение религиозных прав женщин в мировых религиях, их историческое развитие и современные тенденции, а также влияние патриархальных взглядов и культурных традиций. Проводится анализ вопроса свободы вероисповедания для женщин в Казахстане. Показано, что свободное осуществление женщинами своей религиозной веры способствует их личностному развитию, получению образования и активному

участию в общественной жизни. Кроме того, соблюдение свободы вероисповедания является одним из важных условий обеспечения гендерного равенства.

Ключевые слова: свобода вероисповедания, права женщин, гендерное равенство, религиозная толерантность.

КІРІСПЕ

Әйелдердің діни сенім бостандығын қамтамасыз етудің маңыздылығы

Қазіргі заманда әйелдердің діни сенім бостандығының маңызы зор, өйткені ол гендерлік теңсіздік, интерсекциялық кемсіту және жеке құқықтарды қорғау мәселелерімен тікелей байланысты. Патриархалдық діни көзқарастар әйелдердің құқықтарын шектеуге және кемсітуге негіз болып отыр, оларға стереотиптік рөлді тану, денесіне қол сұқпау құқығын шектеу әрі қадір-қасиетін төмендететін иерархиялық құрылымдарды құру арқылы көрініс табады. Діни азшылыққа жататын әйелдер бірнеше деңгейде кемсітуге ұшырайды, олар діни наным-сенімдері, гендерлік ерекшеліктері және әлеуметтік стереотиптер салдарынан әділетсіздікке тап болады. Діни сенім бостандығы әрбір әйелдің өз дінін таңдау, өзгерту, ешқандай дінді ұстанбау немесе өз сенімін еркін ұстану құқығын білдіреді, бұл олардың дербестігін және таңдау еркіндігін қамтамасыз етеді. Қазіргі заманғы адам құқықтарын түсіну әрбір адамның дініне, жынысына, ұлтына қарамастан тең құрмет пен қорғауға лайық екендігін талап етеді, сондықтан әйелдердің діни сенім бостандығын қамтамасыз ету кемсітуге қарсы күрес (1).

Тақырыпты таңдауды дәйектеу: Бұл тақырып қоғамдағы әйелдердің діни сенім бостандығына байла-

нысты өзекті мәселелерді талдауға негізделген. Қазіргі жаһандану дәуірінде діни сенімнің еркіндігі мен әйелдердің құқығы жиі талқыланатын тақырыптардың бірі болып отыр. Әртүрлі мәдени және әлеуметтік контекстегі көзқарастар бұл мәселені жан-жақты қарастыруды талап етеді. Сондықтан осы мақалада әйелдердің діни сенім бостандығын зерттеу арқылы осы құбылыстың құқықтық, әлеуметтік және мәдени аспектілерін қарастыру өзекті.

Мақсаты мен міндеттері. Бұл зерттеудің негізгі мақсаты – әйелдердің діни сенім бостандығының маңыздылығын талдап, оның қазіргі қоғамдағы рөлін анықтау. Осы мақсатқа жету үшін келесі міндеттер қойылады:

- Діни сенім бостандығының құқықтық негіздерін қарастыру;
- Әйелдердің діни сеніміне байланысты туындайтын негізгі мәселелерді анықтау;
- Әртүрлі елдердегі және мәдениеттердегі тәжірибелерді салыстыру;
- Әйелдердің діни еркіндігіне қатысты қоғамдағы пікірлер мен ықпал етуші факторларды талдау.

Зерттеу әдіснамасы: Бұл мақалада әйелдердің діни сенім бостандығын зерттеу үшін құқықтық және әлеуметтік талдау әдістері қолданылды. Құжаттарды сараптау арқылы халықаралық және ұлттық заңнамалар қарастырылып, салыстырмалы талдау

жүргізілді. Сонымен қатар қоғамдағы әйелдердің діни сенім бостандығына қатысты тәжірибесін бағалау үшін әлеуметтанулық әдістер пайдаланылды. Бұл тәсілдер мәселені жан-жақты қарастыруға мүмкіндік берді.

НЕГІЗГІ БӨЛІМ

Діни сенім бостандығы – адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы 1948 жылы 10 желтоқсанда Біріккен Ұлттар Ұйымының Бас Ассамблеясы қабылдаған діни сенім мен сенім бостандығын былайша анықтайды. Әркімнің ой, ар-ождан және дін бостандығына құқығы бар; бұл құқыққа өз дінін немесе сенімін өзгерту бостандығы, сондай-ақ өз дінін немесе ілімге, тәжірибеге, ғибадат етуге және сақтауға деген сенімін көрсету үшін жалғыз немесе басқалармен және қоғамдық немесе жеке адамдармен қарым-қатынас еркіндігі кіреді. Сонымен қатар діни сенім бостандық жеке тұлға үшін де, жалпы қоғам үшін де пайдалы. Бұл қоғамдағы бірлікті, толеранттылықты және әртүрлілікті құрметтеуге ықпал етеді. Адамдарға өз дінін еркін ұстануға мүмкіндік беру қауымдастықтардың құрылымын нығайта отырып, тиесілілік пен сәйкестік сезімін дамытуға ықпал етеді (18-бап) (2, 12 б.).

Әйелдердің діни құқықтарына діни-мәдени дәстүрлердің әсері.

Әйел құқықтарына діни дәстүрлер бірқатар маңызды механизмдер арқылы әсер етеді. Біріншіден, кейбір діни ережелер патриархалдық билік құрылымын қолдайды. Бұл дәстүрлер ерлердің үстемдігін белгілеп, әйелдердің рөлін үй шаруасымен

және бағынумен шектейді. Екіншіден, діни дәстүрлер әйелдердің эмоцияға бейім, пассивті және тәуелді екендігіне баса назар аудара отырып, әйелдің қоғамдағы орны туралы таптаурын түсініктің қалыптасуына ықпал етеді. Үшіншіден, діндер әйелдердің бостандығын, қоғамдық өмірге қатысуын және ресурстарға қол жетімділігін айтарлықтай шектейтін тыйымдар мен шектеулер жасай алады. Бұл шектеулер киімге, білімге, кәсіби қызметке және тіпті қозғалысқа қатысты болуы мүмкін.

Әйелдердің діни сенім құқығының әлемдік діндердегі көрінісі.

Буддизм: Буддизм сенімінде әйелдердің діни құқықтары туралы мәселе күрделі, себебі ол діннің ішіндегі идеялар мен мәдениеттің әсерінен туындайтын жағдайлар арасындағы тартысты көрсетеді. Будда барлық тіршілік иесіне, соның ішінде әйелдерге де рухани дамуға тең құқық берді. Бірақ өмірде бұл теңдік толық сақталмады. Мәселен, монахинялардың қауымын (бхикшуні) алайық. Будда әйелдерге де монахиня болуға рұқсат берді. Бірақ оларға монахтарға қарағанда қосымша ережелерді сақтау міндеттелді. Бұл діннің өзі теңдікті жақтағанымен, мәдениеттің әсерінен шектеулер қойылатынын көрсетеді (3, 143 б.).

Ислам: Ислам діні келгенге дейінгі араб қоғамында әйелдердің құқықтық және әлеуметтік мәртебесі өте төмен болды. Олар ер адамдардың толық билігіне тәуелді болып, өз бетінше шешім қабылдай алмады. Әйелдерге мұрагерлік құқығы берілмеді, некеге келісімсіз мәжбүрлеп беру кең таралған құбылыс болды, ал кейбір жағ-

дайларда жаңа туған қыз балаларды тірідей көму дәстүрі орын алды. Бұл қатыгездік әйелдердің қоғамдағы орнын әлсіз әрі елеусіз етіп көрсететін теріс көзқарастан туындады. Олардың пікірі ескерілмей, құқықтық және әлеуметтік мәселелерде ерлердің билігі үстемдік етті (4, 5 б.).

Ислам алғаш тарай бастағанда, оны қабылдаған әйелдер қысым мен қудалауға ұшырады. Олар өз сенімін сақтап қалу үшін мұндай қысымға төтеп беруге мәжбүр болды. Солардың бірі – Сүмәйя бинт Хуббат (р.а.), ол мүшріктердің азабынан қаза тапты. Мұсылман әйелдерге жасалған қысым әртүрлі сипатта болды: оларды қоғамдық өмірден шеттетуге тырысты, сенімдерінен бас тартуға мәжбүрледі, кейбірі тіпті физикалық зорлық-зомбылық көрді (5, 231 б.).

Бұл қиындықтарға қарамастан, ислам әйелдердің мәртебесін түбегейлі өзгертті. Ислам олардың жеке тұлға ретіндегі мәртебесін көтеріп, құқықтарын заңдастырды. Әйелдердің мұрагерлікке құқығы бекітіліп, олардың экономикалық дербестігіне жол ашылды. Бұрын әйелдердің некеге келісім беру құқығы болмаса, енді ол заңды талапқа айналды. Сонымен қатар көп әйел алу шектеліп, ер адамға әділетті сақтау қағидалары енгізілді.

Ислам әйелдердің білім алуын да ерекше қолдады. Пайғамбар (с.ғ.с.) ерлер мен әйелдердің білім алуы тең дәрежеде маңызды екенін атап өтіп, олардың рухани әрі интеллектуалдық дамуына мүмкіндік берді. Оның жұбайы Айша (р.а.) хадис ғылымының көрнекті ғалымдарының бірі болып, көптеген адамға білім берді. Әйелдер

мешітке барып, діни жиналыстарға қатысып, өз пікірлерін еркін білдіре алды. Сондай-ақ олар садақа беру, өз мүлкін басқару және саудамен айналысу құқығына ие болды.

Исламның келуімен әйелдердің құқықтық және әлеуметтік жағдайы айтарлықтай жақсарды. Олар білім алу, мұрагерлікке ие болу, некеде тең құқықтарға ие болу және қоғамдық өмірге араласу мүмкіндігін алды. Бұл реформалар әйелдердің қоғамдағы орнын нығайтып, олардың құқықтарының заңды түрде мойындалуына негіз қалады (6, 35 б.).

Христиандық: Христиан дінінде әйелдердің діни сенім құқығының көрінісі сан алуан болған. Ол тарихи кезеңдерге, әртүрлі діни ағымдарға және әлеуметтік нормаларға қарай өзгеріп отырған. Негізінде, христиандық ер мен әйелдің Құдай алдында тең екенін және құтқарылуға бірдей мүмкіндікке ие екенін үйретеді. Алайда бұл қағиданың іс жүзінде көрініс табуы әрқашан бірдей болмаған.

Протестанттық шіркеулердің кейбірінде әйелдер пастор, діни қызметкер немесе басқа да діни лауазымдарды атқара алған. Олар уағыз айтып, тәлім беріп, шіркеудің өміріне белсенді қатысқан. Ал консервативті христиандық топтарда, әсіресе католик және православие шіркеулерінде әйелдерге діни қызметкер болуға тыйым салынған. Олардың шіркеудегі рөлі шектеулі болып, хорда ән айту, балаларға діни сабақтар беру немесе қайырымдылық шараларына қатысу сияқты көмекші міндеттермен шектелген. Бұл шектеулер Киелі кітаптың кейбір бөліктерін әйелдердің

еркектерге бағынуын талап етеді деп түсіндірумен байланысты болған.

Дегенмен әйелдердің рөлі туралы мәселе әлі де талқыға түсетін тақырып. Кейбіреулер әйелдерге тең құқықтар беруді жақтаса, басқалары дәстүрлі көзқарастарды ұстанған. Христиандықта әйелдердің діни сенім құқығы олардың Құдаймен қарым-қатынасын нығайтуға, рухани өсуге және қоғамға пайдалы болуға бағытталған тәжірибелер мен мүмкіндіктерді қамтыған (7, 5-9 б).

Қазіргі заманғы тенденциялар: Тарихи кедергілерге қарамастан, қазіргі әлемде әйелдер құқығына қатысты діни дәстүрлерді өзгертуге қатысты маңызды үрдістер бар. Соңғы уақытта діни канондарды қайта қарау және діни нормаларды қазіргі қоғамның гендерлік стандарттарына бейімдеу жиі кездеседі. Әйелдердің діни құқықтарын қорғау қозғалысы теңдік пен әділдік үшін белсенді күреседі. Әйелдер діни ұйымдарда жетекші орынға жиі ие болады, ал теологиялық мәтіндердің жаңа интерпретациялары гендерлік қатынастарды неғұрлым теңгерімді түсінуге әкеледі. Мысалы:

Ислам: Қазіргі кезде мұсылман әйелдерінің діни және әлеуметтік рөлі біртіндеп кеңейіп келеді. Кейбір ислам елдерінде әйелдер діни білім алып, фикһ пен исламтану саласында жетекші ғалымдар ретінде танылуда. Олар университеттерде дәріс беріп, пәтуа шығаратын кеңестерге мүше болып, діни мәселелерді зерттеумен айналысады.

Кейбір елдерде әйелдер мешіттерде белсенді қызмет етіп, діни жиналыстарға қатысу мүмкіндігіне ие

болуда. Мысалы, Марокко мен Египетте әйелдер арнайы діни кеңесші (мурашидат) ретінде жұмыс істеп, қоғамдағы әйелдерге рухани және діни көмек көрсетеді. Түркия мен Индонезия сияқты елдерде әйелдер мешіттерде уағыз айту, діни дәрістер беру тәжірибесі кеңейіп келеді. Мәселен:

Египетте дүниеге келген Далия Могахед бала кезінде отбасымен бірге АҚШ-қа қоныс аударды. Өзінің мансабында мұсылман қоғамы мәселелерін зерттеуге ерекше көңіл бөлген ол Gallup ұйымының мұсылман зерттеулері бөлімін басқарды, бұл қызметте әлемдегі мұсылмандардың көзқарастары мен пікірлерін талдады. 2009 жылы АҚШ президенті Барак Обаманың діни мәселелер және көршілес қауымдастықтар бойынша кеңесшісі болып тағайындалып, АҚШ президенті әкімшілігінде хиджаб киген алғашқы мұсылман әйел атанды. Сонымен қатар профессор Джон Эспозитомен бірге «Кім ислам үшін сөйлейді? Миллиард мұсылманның шынайы ойлары» атты кітап жазып, әлемдегі мұсылмандардың пікірлері мен көзқарастарын талдады.

Далия Могахедтің жетістіктері – мұсылман әйелдерінің құқықтары мен мүмкіндіктері кеңеюінің айқын көрінісі. Оның зерттеулері мен қоғамдық қызметі арқылы ислам әлеміндегі әйелдердің жағдайын жақсартуға үлес қосты. Оның қызметі мұсылман әйелдерінің қоғамдағы рөлін арттыруға және олардың құқықтарын қорғауға бағытталған.

Бұл жетістіктер мұсылман әйелдерінің діни және әлеуметтік рөлінің кеңеюін, сондай-ақ олардың құқық-

тары мен еркіндігінің артуын көрсетеді.

Ислам әлемінде әйелдердің діни және әлеуметтік рөлі біртіндеп артып келеді, алайда бұл өзгерістер әр елдегі дәстүрлер мен шариғат заңдарын түсіндіру ерекшеліктеріне қарай әртүрлі қарқынмен жүзеге асуда (8, 252 б.).

Христиан: Қазіргі уақытта христиандықта әйелдердің рөлі айтарлықтай өзгеріске ұшырауда. Кейбір протестанттық және англикандық қауымдарда әйелдер пастор, епископ болып тағайындалып, уағыз айту, литургия жүргізу және діни қауымдастықтарды басқару құқығына ие болуда. АҚШ-та, Канадада және Солтүстік Еуропа елдерінде әйел епископтардың саны артып, олардың шіркеудегі рөлі күшейіп келеді. Мысалы, 2023 жылы маңызды оқиғалардың бірі ретінде, Папа Франциск Симона Брамбилланы Діни қауымдар жөніндегі Конгрегацияның хатшысының орынбасары лауазымына тағайындады. Бұл тағайындау Ватиканның жоғары деңгейдегі лауазымына әйелдің алғаш рет келуімен ерекшеленді. Симона Брамбилла бұған дейін миссионерлік қызметте және діни қауымдастықтарды басқаруда мол тәжірибе жинақтаған. Оның бұл қызметке келуі шіркеудегі әйелдердің рөлін арттыруға бағытталған маңызды қадам ретінде бағаланды. Бұдан бөлек, әйел теологтар мен ғалымдар христиандықтағы әйелдердің мәртебесін көтеруге бағытталған зерттеулер жүргізіп, гендерлік теңдік мәселесін көтеруде. Кейбір шіркеулер әйелдердің діни қызметке араласуын шектесе де, әйелдердің христиан қауы-

мындағы әлеуметтік, білім беру және қайырымдылық салаларында белсенді болуы олардың қоғамдағы ықпалын арттыруда.

Бұл үрдістер христиандықтағы дәстүр мен жаңашылдықтың күресін көрсеткенімен, жалпы бағыт әйелдердің шіркеу мен қоғамдағы рөлін күшейтуге қарай өзгеріп келе жатыр.

Буддизмде: Қазіргі уақытта буддизмде әйелдердің діни және қоғамдық рөлі кеңейіп, олардың рухани саладағы мүмкіндіктері артып келеді. Бутан, Тайланд, Шри-Ланка және Батыс елдерінде әйелдер монах мәртебесіне ие болып, діни қызметке белсенді түрде араласуда. Мысалы, Шри-Ланкада 1990 жылдардың соңында монахиняларға толыққанды мәртебе қайтарылса, Тайландта 2010 жылдан бастап әйелдер діни жетекшілікке тартыла бастады.

Тибет буддизмінде де өзгерістер байқалады. Бұрын әйелдердің жоғары діни білім алу мүмкіндігі шектеулі болғанымен, 2016 жылы Далай Ламаның қолдауымен алғаш рет тибеттік монах әйелдерге «геше» атағы берілді. Бұл оқиға әйелдердің буддистік білім мен қызмет саласындағы рөлін айтарлықтай арттырды.

Сондай-ақ Батыс елдерінде, әсіресе АҚШ пен Еуропада, буддизмнің таралуы әйел ламалар мен мұғалімдер беделінің артуына ықпал етті. Олар медитация мен діни философияны үйретіп қана қоймай, буддистік қауымдастықтардың басқару ісіне де белсене араласуда.

Қазіргі заманғы буддизмде әйелдердің діни қызметке араласуы кеңейіп, олардың ықпалы артып келеді.

Алайда бұл үрдістің қарқыны әр елдің мәдениеті мен діни дәстүрлеріне байланысты өзгеріп отырады (9, 10-11 б.).

Қазақстандағы әйелдердің діни сенім бостандығы

Қазақстан зайырлы мемлекет болғанымен, ел тұрғындарының көп бөлігі ислам дінін ұстанады. Сондықтан Қазақстанда хиджаб мәселесі – қазіргі таңда арты шулы өзекті тақырыптардың бірі.

Қазақстанда орамал тағу мәселесіне қатысты нақты тыйым салатын заң болмағанымен, бұл мәселе мемлекеттік қызметтегі киім үлгісіне келгенде стандартқа сәйкес келмейді. Орамал тағатын әйелдердің мемлекеттік қызметке қабылданбауы көбіне Мемлекеттік қызмет туралы» Заңның және құқық қорғау органдары мен білім саласындағы киім үлгісі туралы ережелер негізінде орын алады. Мемлекеттік қызмет туралы заң мемлекеттік қызметшілердің киім үлгісіне қатысты талаптарды анықтайды. Заңның 11-бабы (1-тармақ) бойынша, мемлекеттік қызметшілердің қызметтік киімі стандарттарға сәйкес болуы керек.

Әйелдердің діни сенім бостандығы мәселесін көтерген және осы салада айтарлықтай нәтижелерге қол жеткізген танымал тұлғалардың бірі – Нұр-Сұлтан қаласының бұрынғы әкімі, қазіргі Қазақстан Республикасының Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев. 2020 жылы Қасым-Жомарт Тоқаев әйелдердің діни киімдеріне қатысты мемлекеттік қызметке қабылдау мәселесін көтеріп, бұл тақырыпты қоғамда кеңінен талқылауға шақырды. Оның бастамасы бойынша,

2021 жылы Қазақстан Республикасының «Мемлекеттік қызмет туралы» заңына өзгерістер енгізіліп, мемлекеттік қызметшілердің киім үлгісіне қатысты талаптар нақты белгіленді.

Бұл өзгерістердің нәтижесінде, мемлекеттік қызметке қабылдау кезінде киім үлгісіне қатысты дискриминацияның алдын алу және әйелдердің діни сенім бостандығын қорғау бағытында маңызды қадам жасалды. Болашақта осы мәселені шешу үшін, әйелдердің діни киімдеріне қатысты қоғамдық пікірді қалыптастыру, білім беру және ақпараттандыру жұмыстарын күшейту, сондай-ақ заңнамалық деңгейде әйелдердің діни сенім бостандығын қорғау шараларын одан әрі жетілдіру қажет.

Жалпы, әйелдердің діни сенім бостандығы – әлемнің көптеген бөлігінде әлі күнге дейін шешімін таппаған маңызды мәселе. Бұл мәселені шешу үшін тек заңнамалық реформалар ғана емес, сондай-ақ қоғамның пікірін өзгерту, мәдениеттің дамуы және әйелдердің құқықтарын қорғау бағытындағы күш-жігер қажет. Әйелдердің өз дінін таңдауға, оны еркін ұстануға және бұл құқықтарын ешкімнен қорықпастан қорғауға толық құқығы бар екендігін ескеру қажет (10).

ҚОРЫТЫНДЫ

Әйелдердің діни сенім бостандығын қамтамасыз ету – қазіргі қоғамдағы ең өзекті мәселелердің бірі. Бұл құқық адамның негізгі бостандықтарының қатарына жатады және халықаралық құқықта мойындалған. Діни сенім бостандығы әрбір әйелдің

өз наным-сенімін еркін ұстануға, діни рәсімдерге қатысуға, дінін өзгертуге немесе ешбір дінді ұстанбауға толық құқығы бар екенін білдіреді. Алайда бұл құқық көптеген елде және әртүрлі діни дәстүрлер аясында шектеулерге ұшырап келеді.

Діни сенім бостандығына қатысты шектеулер көбінесе патриархалды құрылымдардың, мәдени дәстүрлердің және тарихи қалыптасқан әлеуметтік нормалардың ықпалымен орын алады. Кейбір қоғамда әйелдердің діни бостандығының шектелуі олардың қоғамдық өмірге қатысуына, білім алуына, кәсіби дамуына және жеке өмірін таңдауда еркін болуына кедергі келтіреді. Діни нормалар мен дәстүрлер көбіне әйелдерді үй шаруасымен шектеп, олардың ер адамдарға бағынышты болуын талап етеді. Бұл олардың құқықтарының толық жүзеге асуына кедергі келтіріп, әлеуметтік теңсіздікті арттыра түседі.

Сонымен қатар діни сенім бостандығы – тек жеке құқық ғана емес, ол қоғамдағы жалпы тұрақтылық пен толеранттылықтың кепілі. Егер әйелдер өз сенімдерін еркін ұстана алмаса немесе сенімі үшін қысым көрсе, бұл олардың психологиялық әл-ауқатына, әлеуметтік интеграциясына және жалпы өмір сапасына теріс әсер етеді. Мұндай шектеулер қоғамдағы теңсіздікті күшейтіп, әйелдердің құқықтарын қорғау мәселесінде біршама қиындық тудырады.

Дегенмен қазіргі заманғы әлемде әйелдердің діни сенім бостандығын қамтамасыз ету бағытында бірқатар оң өзгерістер байқалады. Көптеген елде діни құқықтарды қайта қарау,

әйелдердің діни ұйымдардағы рөлін арттыру және олардың қоғамдық өмірге қатысуын кеңейту бойынша реформалар жүргізілуде. Ислам, христиандық және буддизм сияқты әлемдік діндерде әйелдердің рөлі біртіндеп күшейіп, олар діни білім алуға, діни қызметтер атқаруға және өз нанымдарын еркін білдіруге көбірек мүмкіндік алууда.

Қазақстанда да әйелдердің діни сенім бостандығы өзекті мәселе болып қала береді. Мемлекет зайырлы сипатта болғанымен, халықтың көпшілігі діни ұстанымдарға берік. Осыған байланысты, әйелдердің діни киім кию еркіндігі, діни білім алу мүмкіндігі және діни ұйымдарға қатысу құқықтары төңірегінде түрлі пікірталастар туындап келеді.

Әйелдердің діни сенім бостандығы – олардың негізгі адам құқықтарының ажырамас бөлігі. Бұл құқықтың қорғалуы әйелдердің жеке таңдау еркіндігін, әлеуметтік теңдігін және адамдық қадір-қасиетін қамтамасыз етеді. Қоғамда діни төзімділікті арттыру, әйелдердің құқықтарын заңдық және мәдени деңгейде қорғау – өркениетті әрі әділетті қоғам қалыптастырудың маңызды шарты. Сондықтан әйелдердің діни сенім бостандығын қорғау бойынша әрі қарайғы зерттеулер, заңнамалық бастамалар мен қоғамдық диалогтар өзекті болып қала береді.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Gray Group International. Article on Freedom of Religion: Upholding Belief and Expression. A universal right. (October 1, 2024).
2. Джим Мердок. Защита права на свободу мысли, совести и религии в рамках Европейской конвенции о защите прав человека. Серия пособий Совета Европы. – Воронеж: ООО Фирма «Элист», 2014. – 163 с.
3. Кагазбекова С.Б., Затов К.А., Әділбаева Ш.А. Әлемдік діндер контекстеріндегі әйел статусы // Journal of Philosophy, Culture and Political Science. – Al-Farabi Kazakh National University, 2018. – №1 (63). – 149 б.
4. Исламдағы әйелдің жағдайы және құқықтары: Ақпараттық-анықтамалық материал / Құраст.: Ж. Тенлибаева, Б. Алмурзаева, Б. Жанакөв. – Астана: Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы, 2015. – 54 б.
5. Shehata A. Martyrdom in Early Islam: The Role of Martyrs' Mothers // International Journal of Social Science and Education Research Studies. – 2022. – Т. 2(7). – 228-234 р.
6. Хоршева Е.С., Буяров Д.В. Проблема прав женщин в исламских странах в XXI веке // Научное сообщество студентов XXI столетия. Общественные науки. – Новосибирск: Изд. АНС «СибАК», 2016. – № 2 (38). – 170 с.
7. Надеждин А. Женщина христианка. Образ и значение женщины в христианстве. – М.: Отчий дом, 2000. – 353 с.
8. Brooks, M.C., Ezzani, M.D. Great Muslim Leaders: Lessons for Education. – IAP, 2023. – 323 р.
9. Гендерология и феминология / Сост. к.п.н. В.И. Чумаков. – Волгоград: Изд-во ВолГМУ, 2010. – 54 с.
10. Қазақстан Республикасының «Мемлекеттік қызмет туралы» заңы (2015 ж.) (11-бап, 1-тармақ).

REFERENCES

1. Gray Group International. Article on Freedom of Religion: Upholding Belief and Expression. A universal right. (October 1, 2024).
2. Dzhim Merdok. Zashhita prava na svobodu mysli, sovesti i religii v ramkah Evropejskoj konvencii o zashhite prav cheloveka. Serija posobij Soveta Evropy. – Voronezh: ООО Firma «Jelist», 2014. – 163 b.
3. Kagazbekova S.B., Zatov K.A., Әdilbaeva Sh.A. Әlemdik dinder konteksterindegi әjel statusy // Journal of Philosophy, Culture and Political Science. – Al-Farabi Kazakh National University, 2018. – №1 (63). – 149 b.
4. Islamdagy әjeldiң zhagday zhәne kuckyktary: Aqparattyq-anyqtamalyq material / Kurast.: Zh. Tenlibaeva, B. Almurzaeva, B. Zhanakov. – Astana: Din мәseleleri zhәnindegi fыlymi-zertteu zhәne taldaу ortalygy, 2015. – 54 b.
5. Shehata A. Martyrdom in Early Islam: The Role of Martyrs' Mothers // International Journal of Social Science and Education Research Studies. – 2022. – Т. 2(7). – 228-234 b.
6. Horsheva E.S., Bujarov D.V. Problema prav zhenshhin v islamskih stranah v XXI veke // Nauchnoe soobshhestvo studentov XXI stoletija. Obshhestvennye nauki. – Novosibirsk: Izd. ANS «SibAK», 2016. – № 2 (38). – 170 b.

7. Nadezhdin A. Zhenshhina hristianka. Obraz i znachenie zhenshhiny v hristianstve. – M.: Otchij dom, 2000. – 353 s.
8. Brooks, M.C., Ezzani, M.D. Great Muslim Leaders: Lessons for Education. – IAP, 2023. – 323 b.
9. Genderologija i feminologija / Sost. k.p.n. V.I. Chumakov. – Volgograd: Izd-vo Vol-GMU, 2010. – 54 b.
10. Kazakstan Respublikasynyn «Memlekettik kyzmet turaly» zany (2015 zh.) (11-bap, 1-tarmak).

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 11.15.01

<https://orcid.org/0000-0002-6259-7442>

e-mail: bidas.moldakhmet@gmail.com

ҚОҒАМДЫҚ САЯСАТ ЖӘНЕ ДІН БОСТАНДЫҒЫ: ҚЫРҒЫЗСТАНДАҒЫ ЗАЙЫРЛЫ САЯСАТ КОНТЕКСТІНДЕГІ ИСЛАМ

Молдахмет Бидас

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

السياسة العامة وحرية الدين: الإسلام في سياق السياسة
العلمانية في قيرغيزستان

د. بيداس مولدا أحمت

جامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك،

المطاطي، كازاخستان

PUBLIC POLICY AND FREEDOM OF RELIGION: ISLAM IN THE CONTEXT OF SECULAR POLITICS IN KYRGYZSTAN

Bidas Moldakhmet

PhD,

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

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА И СВОБОДА ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ: ИСЛАМ В КОНТЕКСТЕ СВЕТСКОЙ ПОЛИТИКИ В КЫРГЫЗСТАНЕ

Молдахмет Бидас

PhD,

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

Аңдатпа. Посткеңестік Орталық Азия мемлекеті – Қырғызстан мемлекеттік саясат, діни сенім бостандығы және оның зайырлы саяси құрылымындағы исламның рөлі арасындағы күрделі динамикада. Бұл өзара әрекеттесуді түйсінү елдің тарихи мұрасын, геосаяси ықпалын және өзгеріп жатқан әлеуметтік-саяси ландшафты егжей-тегжейлі зерттеуді талап етеді. 1991 жылы Кеңес Одағының ыдырауы Қырғызстан үшін жаңа тәуелсіз мемлекет ретінде дамуға мүмкіндік бергенімен, әлеуметтік, саяси, экономикалық қиындықтарды да ала келді. Кейінгі саяси трансформация батыстық үлгідегі нарықтық экономика мен демократия орнайды деп үміттендіргенімен, 1990 жылдардың ортасына қарай билік біртіндеп президент қолына шоғырланып, республика экономикалық тоқырау мен демократиялық құндылықтың әлсіреуіне тап болды. Одан кейінгі жылдар саяси тұрақсыздық, этникалық шиеленістер және экономикалық дағдарыс мәселесімен сипатталды. Мұның барлығы тізбектеліп, ислам діні мен зайырлы жүйенің өзара әрекеттесу үдерісін қалыптастырды.

Түйін сөздер: мемлекеттік саясат, діни сенім бостандығы, зайырлылық, Қырғызстан, бірегейлік, зайырлы мемлекет, құқықтық нормалар.

الملخص: تواجه قيرغيزستان، وهي دولة في آسيا الوسطى ما بعد الحقبة السوفيتية، ديناميكيات معقدة بين سياسات الدولة، وحرية الدين، ودور الإسلام ضمن هيكلها السياسي العلماني. ويتطلب فهم هذا التفاعل دراسة تفصيلية للإرث التاريخي للبلاد، والتأثيرات الجيوسياسية، والمشهد الاجتماعي والسياسي المتغير.

لقد شكل انهيار الاتحاد السوفيتي عام 1991 نقطة تحول لقيرغيزستان، حيث فتح الباب أمام فرص وتحديات للدولة المستقلة حديثاً. وكان من المتوقع أن يؤدي هذا الانتقال إلى إقامة اقتصاد سوق وديمقراطية على غرار النموذج الغربي، إلا أنه بحلول منتصف تسعينيات القرن العشرين، بدت الجمهورية في حالة ركود اقتصادي وتراجع ديمقراطي مع تركيز السلطة في يد الرئيس. وقد اتسمت السنوات اللاحقة بعدم الاستقرار السياسي، والتوترات العرقية، والمصاعب الاقتصادية، وهي عوامل شكلت السياق الذي يتفاعل فيه الدين الإسلامي والعلمانية.

الكلمات المفتاحية: سياسة الدولة، حرية الدين، العلمانية، قيرغيزستان، الهوية، الدولة العلمانية، القواعد القانونية.

Abstract. Kyrgyzstan, a post-Soviet Central Asian state, faces complex dynamics between state policy, religious freedom, and the role of Islam in its secular political structure. Understanding this interplay requires a detailed examination of the country's historical legacies, geopolitical influences, and changing socio-political landscape. The collapse of the Soviet Union in 1991 marked a turning point for Kyrgyzstan, creating both opportunities and challenges for the newly independent state. The subsequent transition was expected to bring a market economy and democracy similar to the Western model, yet by the mid-1990s the republic appeared to be in a state of economic stagnation and de-democratization as presidential power consolidated. The subsequent years have been characterized by political instability, ethnic tensions, and economic strife, all of which have shaped the context in which Islamic religion and secularism interact.

Key words: state policy, freedom of religion, secularism, Kyrgyzstan, identity, secular state, legal norms.

Абстракт. Кыргызстан, постсоветское государство Центральной Азии, сталкивается со сложной динамикой между государственной политикой, религиозной свободой

и ролью ислама в его светской политической структуре. Понимание этого взаимодействия требует детального изучения исторического наследия, геополитических влияний и меняющегося социально-политического ландшафта страны. Распад Советского Союза в 1991 году ознаменовал поворотный момент для Кыргызстана, создав как возможности, так и новые задачи для нового независимого государства. Ожидалось, что последующий переход принесет рыночную экономику и демократию, подобные западной модели, однако к середине 1990-х годов республика, по-видимому, находилась в состоянии экономической стагнации и дедемократизации, поскольку консолидировалась президентская власть. Последующие годы характеризовались политической нестабильностью, этнической напряженностью и экономической борьбой, все из которых сформировали контекст, в котором взаимодействуют исламская религия и секуляризм.

Ключевые слова: государственная политика, свобода вероисповедания, секуляризм, Кыргызстан, идентичность, светское государство, правовые нормы.

INTRODUCTION

The revival of Islam in Central Asia since the collapse of the Soviet Union has been a notable phenomenon, with various Islamic groups promoting an “Islamic revival” in the region. Kyrgyzstan, like its neighbors, has experienced a surge in interest in Islam, filling the ideological vacuum left by the collapse of communism (Lenz-Raymann, K. 2014).

This religious revival has not been without challenges, however, as the rise of various groups has posed a threat to the secular order and national security. The state’s response to these challenges has been multifaceted, including efforts to promote moderate Islam and measures to counter extremism. The secular structure of the Kyrgyz state, enshrined in its constitution, is a legacy of the Soviet era, which promoted atheism and suppressed religious expression. Despite the constitutional commitment to secularism, the role of Islam in Kyrgyz society is undeniable, as the majority of the population identifies as Muslim, partly creating a tension between the formal separation of religion and state and the reality of Islam’s pervasive influence on cultural

norms, social practices, and even political discourse. In the early years of independence, Kyrgyzstan was recognized as a democratic state in Central Asia, even being hailed as an «island of democracy» (Lenz-Raymann, K. 2014). However, the drive for democratization and market reforms faced significant obstacles as the country struggled with a lack of experience with Western-style democracy and a fragmented society characterized by disparate actors (Wilkinson, C. 2007).

METHODOLOGY

Exploring the complex relationships between public policy, religious freedom, and the role of Islam in Kyrgyzstan’s secular political landscape requires a multifaceted methodological approach that must be carefully crafted to capture the nuances of a society undergoing a religious revival while navigating the complexities of secular governance (Junisbai et al., 2017). This will facilitate the study of both observed trends and the underlying meanings and experiences that shape the interaction between Islam, public policy and religious freedom (McGlinchey, 2005). This will involve examining

scholarly articles, policy documents, legal frameworks, and relevant historical accounts to understand the evolution of Islam in Kyrgyzstan, the development of secularism, and the legal and policy landscape governing religious freedom. This review will help identify key concepts, debates that will inform the subsequent stages of the investigation. Following the literature review, qualitative research methods will be employed to gain deeper insights into the perceptions, attitudes, and experiences of various stakeholders. (Ysmailova, R. 2020)

THEORETICAL FRAMEWORK

Securitization theory provides a framework for understanding how certain issues, including religious practices, are elevated to the level of security threats, thereby justifying extraordinary measures to address them (Wilkinson, C. 2007). The securitization of Islam in Kyrgyzstan reflects broader trends in the region, where governments have attempted to manage the revival of religious identity through a combination of regulation, surveillance, and the promotion of state-sponsored Islam (Breskaya, O. 2020). The Copenhagen School's theory of securitization, while insightful, may prove untenable when applied outside a Western context because of its inherent assumptions about the state and society (Wilkinson, C. 2007). Critics argue that the securitization framework, developed primarily in a Western context, may not fully capture the complexities of state-religion relations in countries like Kyrgyzstan, where historical legacies, cultural norms, and geopolitical considerations play a significant role. The securitization

of Islam in Kyrgyzstan may lead to policies that restrict religious freedoms in the name of national security, which could alienate religious communities from society and fuel resentment against the state.

Because the concept of public security is linked to religion, it raises questions about how religious identity is perceived in relation to national identity and social cohesion. The securitization of religion often involves the construction of narratives that portray certain religious groups or practices as threats to national security, public order, or cultural values (Koca, B.T. 2016). Applying securitization theory to Kyrgyzstan requires careful consideration of the country's unique socio-political context, including the legacy of Soviet-era secularism, the rise of religious movements in the post-Soviet period, and the influence of regional and international actors.

The securitization of Islam in Kyrgyzstan can also be understood as a means of consolidating state power, as it allows the government to justify interventions in religious affairs and maintain control over religious institutions (Baimyrzaeva, M. 2012). Securitization theory offers a valuable framework for understanding the dynamics between state policy and religious freedom in Kyrgyzstan, highlighting the ways in which the government seeks to manage the role of Islam in the country's public life.

THE CONCEPT OF RELIGIOUS FREEDOM

The concept of religious freedom, enshrined in international human rights law, is a cornerstone of democratic so-

cieties. However, the interpretation and application of religious freedom in Kyrgyzstan are the subject of ongoing debate and scholarly discussion. Government efforts to manage religious affairs have often been framed in terms of national security, with concerns about extremism and terrorism used to justify restrictions on certain religious activities. Critics argue that these restrictions disproportionately target Muslim groups. As M. Baimyrzaeva notes, reforms aimed at improving governance institutions and political decision-making processes have been undertaken in Kyrgyzstan since independence (Baimyrzaeva, M. 2012). These initiatives reflect broader efforts to align public policy with democratic principles and international norms, including the protection of religious freedom.

The legal framework governing religious issues in Kyrgyzstan is a complex structure of constitutional provisions, laws, and regulations. These legal instruments define the parameters of religious freedom, regulate the activities of religious organizations, and outline the role of the state in managing religious affairs. An examination of the implementation of these laws in practice reveals a gap between the legal guarantees of religious freedom and the actual experiences of religious communities. For example, the government's requirements for registering religious organizations have been criticized for being overly complex. The registration of religious organizations, the construction of mosques, and the wearing of religious clothing in public places are all subject to government regulation. As Asanbekova D. notes, the government's approach to religious edu-

cation is another area of contention, with debates over the role of religion in public schools and the regulation of private religious schools. Despite its efforts, Kyrgyzstan has struggled to establish itself on the world stage, the author believes, since the parliament is linked to entities such as political parties, which have a plurality of views on the issue of religion (Asanbekova, D. 2021).

An analysis of state policy towards Islam in Kyrgyzstan requires attention to the diverse perspectives and interests of different stakeholders, as state policy reflects not only government priorities but also the influence of religious leaders, civil society organizations, and international actors. The interaction between state policy and religious freedom is shaped by power dynamics and competing interests, with different actors vying to shape the direction of religious policy. The state's approach to Islam in Kyrgyzstan is also influenced by regional dynamics and geopolitical considerations. The country's geopolitical location influences state policy towards Islam, as the government must balance relations with regional powers, manage the influence of external religious actors, and address the potential spread of religious extremism from neighboring countries. In this context, the government can play a role in promoting cultural life and engaging different religions and affiliations in a broader civic culture, notes (Pottenger J. 2004).

Table №1

**Comparative table of the analysis of the interaction of religion and state policy
in the context of secularism.**

Aspect	Description of public policy	Freedom of religion	Influence on Islam	Comments
<i>Constitutional status</i>	The Constitution of Kyrgyzstan enshrines the secular nature of the state	Freedom of religion is guaranteed, but within the framework of the law	Islam is not recognized as a state religion, but has cultural influence	Constitution of 2010, Art. 16, paragraph 2.
<i>Registration of religious organizations</i>	Mandatory registration of religious associations is required	Criticized as a restriction on religious freedom	Local Islamic associations go through a complicated registration process	Law "On Freedom of Religion and Religious Organizations"
<i>The role of the SCRA (State Commission on Religious Affairs)</i>	Control over religious activities, examination of religious literature	SCRA may restrict religious practice	Participates in the regulation of Islamic education and publications	Maintains a balance between security and religious freedom
<i>Religious education</i>	Secular education system, religion is excluded from the official curriculum	Religious education is only possible outside of school	Madras and Islamic universities exist, but under state control.	Support for private Islamic schools in the regions
<i>Politicization of Islam</i>	The use of religion in politics is prohibited	Politicians often appeal to Islamic values in informal rhetoric	Some parties and movements associate themselves with Islamic identity	Conflict between official secularism and public religious sentiment
<i>Counter-extremist policy</i>	Active measures to prevent radicalization	May lead to restrictions on legal religious practices	Strict control over "unconventional" Islamic movements	Examples of banning Salafi groups
<i>The social role of Islam</i>	Respect for religious culture while maintaining a secular model	Increase in religious activity of the population	Islam influences norms of behavior, family relationships	Increased focus on hijab, mosques, Friday prayers
<i>Public Holidays and Islam</i>	Holidays such as Orozo Ait and Kurman Ait are officially recognized	The importance of Islamic tradition is recognized	Combination of secular and Islamic elements in society	Civil servants are given days off on these days

Although Kyrgyzstan remains a secular state, Islam has increasingly gained cultural and social significance. State policy seeks to balance secular principles with respect for religious freedom. However, due to threats of religious extremism, the state resorts to regulatory mechanisms that sometimes limit freedom of religion.

INTERNAL AND EXTERNAL FACTORS

The impact of government policies on religious freedom is also shaped by broader socioeconomic factors. Poverty, inequality, and lack of access to education can exacerbate religious tensions and create fertile ground for extremism. Government policies on Islam have implications for social cohesion and interfaith relations. Promoting tolerance, understanding, and mutual respect among different religious communities is essential to building a harmonious and inclusive society. The influence of external actors such as Saudi Arabia, Turkey, and various international NGOs further complicates the religious landscape. Foreign Islamic centers, along with ethnic Uzbeks, Tajiks, Kyrgyz, and Kazakhs from Central Asia, have been quick to take advantage of the situation and the artificial religious and ideological void in the minds of the population. As a result, there has been a slight surge in religious schools and educational centers directly funded from abroad (Pulatov, A. 2021).

Kyrgyzstan's pursuit of secularism while governing a predominantly Muslim population presents ongoing challenges. These include balancing state neutrality with religious freedom, preven-

ting religious extremism, and promoting social cohesion in a religiously diverse society. Looking at Uzbekistan, for example, there has been some progress in promoting religious freedom, improving prospects for pluralism, Clark E. A. and Vovk D. note (Clark, E. A., & Vovk, D. 2020).

The Kyrgyz government has struggled to balance the secular and religious landscape in the post-Soviet era, prompting the state to develop strategies to manage religious affairs and prevent the spread of extremism. These policies often include monitoring religious activity, regulating religious education, and countering extremist narratives. In Kyrgyzstan, promoting religious freedom and preventing religious extremism requires a nuanced approach, respecting human rights, upholding the rule of law, and addressing the root causes of radicalization.

The political landscape in Central Asia, marked by varying degrees of authoritarianism, has significant implications for religious freedom. While some states prioritize stability and control, others balance secular governance with religious expression (Kubiček, P. (1998). Wilkinson K. believes that Kyrgyzstan's statehood remains limited in its practical authority, and informal patronage systems undermine formal institutions (Wilkinson, C. 2007). The legacy of Soviet policy on religion continues to shape contemporary state-religion relations in Central Asia. During the Soviet era, religion was repressed and controlled by the state, and this legacy continues to influence state policy on religion in the post-Soviet era. Kyrgyzstan, although it has

made efforts to democratize, is the only country to have undergone a significant political transition since the collapse of the Soviet Union. This transition has allowed for greater, albeit limited, religious freedom compared to its neighbors. The interaction between state policy and religious freedom is further complicated by the rise of religious extremism and terrorism on the global stage.

This growth has prompted governments to adopt stricter laws and regulations to monitor and control religious activity. These measures, while intended to prevent extremism, can also infringe on the rights of peaceful religious communities. The ruling elite's use of "extremism" and "fundamentalism" as labels to delegitimize political opposition further complicates the picture, note Alymkulov N., Ashakeeva G. (Alymkulov, N., & Ashakeeva, G. 2004).

The lack of historical experience of democratic governance and the absence of a deeply rooted tradition of statehood in the countries of Central Asia make it difficult to implement and develop the principles of religious freedom. The lack of institutional stability and political continuity leads to the dominance of authoritarian mechanisms for regulating social and religious life (Brown, B. 1996). As Treacher A. notes, the preservation of authoritarian culture is associated with collective identities, cultural attitudes and historical memory, which were formed under the influence of Soviet power (Treacher, A. 1996). Moreover, the failure to build modern nation-states has led to the emergence of multiple identities, including religious ones, that compete with national identity. Following the collapse

of the Soviet Union, Central Asian countries began to transition to democratic political systems, but they rejected some Western general democratic guidelines because they contradicted the traditional cultures and histories of their societies. The transition to democratic systems in post-Soviet Central Asia was accompanied by a selective adoption of Western democratic practices. Many universal principles of democracy were rejected as incompatible with local traditions, leading to the creation of hybrid political systems that combine authoritarian elements with seemingly democratic institutions (Kukeyeva, F., & Shkapyak, O. 2013). Kyrgyzstan positions itself as a secular state, which forms the framework for its interaction with religious organizations. Secularism in this context serves not only as a principle of separation of religion from the state, but also as a mechanism for managing the religious sphere in order to ensure stability and neutralize threats from radical movements (McGlinchey, E. 2005).

Religious Education and Regulation are areas of policy attention. The issues of religious education, registration and monitoring of religious organizations have become the subject of serious academic and political debate. The state is trying to limit the influence of radical movements while maintaining the possibility of legal religious expression. This duality of policy reflects an attempt to maintain a balance between control and freedom (Breskaya, O., Francis, L. 2020). State policies in Kyrgyzstan balancing secularism and religious expression are influenced by concerns about extremism and national security, which

affect religious education and the regulation of organizations. The fragmented nature of Kyrgyz society complicates the analysis of securitization, as different spatial scales exhibit disjointed transitions, calling into question the legitimacy and norms of political behavior (Wilkinson, C. (2007). This highlights the importance of understanding internal security analysis. Scholars have noted the challenges of democratization in Central Asia, attributing them to factors such as cultural norms, economic pressures, and the legacy of Soviet political systems (Treacher, A. 1996). The imbalance in security analysis caused by the focus on regional dynamics over domestic politics was highlighted during the 2005 “March events” in Kyrgyzstan, when the resignation of the president was unexpected both domestically and internationally (Wilkinson, C. (2007). Kyrgyzstan’s post-Soviet history has been marked by political instability, including violent uprisings, which has influenced the state’s approach to managing potential threats.

From the above, it can be concluded that the government strives to maintain a neutral stance towards religion, ensuring that all religions are treated equally before the law. However, this neutrality is often challenged by the need to counter extremist ideologies and protect national security.

Current research highlights the complex and multifaceted relationship between religion, identity and social integration, particularly in multicultural societies where the role of religion in shaping social order is evolving. Recent research shows that government restrictions on religion and broader social hostility asso-

ciated with religion are correlated with lower average levels of education (Breskaya, O., Francis, L. 2020). Kyrgyzstan’s experience with religious freedom and secular politics provides a valuable case study for understanding these dynamics in the context of Central Asia, where the legacy of Soviet secularism intersects with a predominantly Muslim population. Current research seeks to understand the conditions under which religious diversity fosters social cohesion or, conversely, leads to conflict and fragmentation. Pelkmans M. argues that state paternalism and suspicion of religious minorities, remnants of the Soviet era, persist as important characteristics in the management of religious pluralism (Pelkmans, M. (2014).

In summary, it is important to note that government policy in Kyrgyzstan reflects a delicate balance between accepting religious expression and maintaining secular governance, often influenced by concerns about religious extremism and national security. The rise of non-traditional Islamic movements in Central Asia has raised concerns among secular governments, prompting them to take steps to control religious activity and promote a moderate form of Islam that reflects the cultural and civilizational characteristics of the region (Kubiček, P. 1998).

SYNTHESIS OF THREE IN THE CONTEXT OF KYRGYZSTAN

Kyrgyzstan’s experience, marked by political instability and social fragmentation, provides a unique context for understanding the interactions between state, religion, and political processes in

society. The country's post-Soviet transition has been characterized by increased democratization and decentralization, but problems such as ethno-nationalism, regional divisions, and economic instability persist. As Wilkinson K. notes, the government's attempts to portray protests as existential threats to the republic, citing the possibility of civil war, illustrate the use of securitization to delegitimize power (Wilkinson, C. 2007). The state's efforts to maintain a delicate balance between religious expression and the provision of secular governance reflect the difficulties of managing religious pluralism in the post-Soviet context.

CONCLUSION

In conclusion, the relationship between public policy and religious freedom in Kyrgyzstan is complex and dynamic, shaped by a variety of factors, including historical legacies, socio-political dynamics, and security concerns. State efforts to manage the role of Islam in public life reflect a broader pattern of secular governance in Central Asia, influenced by both the Soviet-era legacy and contemporary challenges. Periodic changes of power, often through mass protests and revolutions (2005, 2010), have demonstrated the instability of the political system and an acute deficit of trust in government institutions. The political elite, in turn, often used democratic mechanisms to fight for their own interests rather than to strengthen the rule of law. As a result, authoritarian and liberal tendencies alternated, preventing the formation of a sustainable democratic tradition. The fragility of governance structures, bureaucratic corruption, and regional

contradictions only aggravated the situation, making the country's democratic development unstable and contradictory (Cummings, S. N., Juraev, S. 2013). Current research on religion and human rights highlights the importance of state policies that promote religious freedom, inclusiveness, and equal treatment of all religious communities. State efforts to maintain a delicate balance between accommodating religious expression and ensuring secular governance reflect the complexities of managing religious pluralism in the post-Soviet context (Aytiev, S. A. 2020). The transition from Soviet republic to independent state was marked by shifts in educational paradigms as Kyrgyzstan navigated foreign educational proposals and policies and sought to assert ownership of its educational reforms (DeYoung, A. J. (2005). The country's geographic location and political system have helped promote freedom within the country. Kyrgyzstan's experience is highly relevant for other Central Asian states and countries in the wider Muslim world (Baimyrzaeva, M. 2012).

Managing religious pluralism in Kyrgyzstan is a complex task, requiring the state to find a delicate balance between accepting religious expression and ensuring secular governance. The state's approach to managing Islam in public life reflects a broader pattern of secular governance in Central Asia, influenced by both the legacy of the Soviet era and contemporary challenges. Western expectations of rapid democratization in Kazakhstan and Kyrgyzstan have been tempered by the growing authoritarianism of their leaders, who prioritize stability, reflecting the lack of experience with

Western-style democracy and traditions of statehood in Central Asia. The secular political system in Kyrgyzstan is a structure that ensures religious freedom for all citizens while maintaining the separation of religion and state.

A study of state policy and religious freedom in Kyrgyzstan provides valuable insights into the broader dynamics of secularism, Islam, and religious governance in Central Asia. It offers nuanced understanding of how governments in the region navigate the complex relation-

ship between religious diversity and secular political frameworks, often shaped by historical legacies and contemporary security concerns. This analysis of Kyrgyzstan's experience sheds light on the difficult balancing act that Central Asian states must perform to accommodate religious expression while maintaining secular governance – a delicate balance that is further complicated by factors such as political instability, social fragmentation, and the legacy of Soviet-era politics.

REFERENCES

1. Lenz-Raymann, K. (2014). Securitization of Islam: A Vicious Circle. In *Globaler, lokaler Islam*. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429044>
2. Lenz-Raymann, K. (2014). Securitization of Islam: A Vicious Circle. In *Globaler, lokaler Islam*. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429044>
3. Wilkinson, C. (2007). The Copenhagen School on Tour in Kyrgyzstan: Is Securitization Theory Useable Outside Europe? *Security Dialogue*, 38(1), 5. <https://doi.org/10.1177/0967010607075964>
4. Junisbai, B., Junisbai, A., & Zhussupov, B. (2017). Two Countries, Five Years: Islam in Kazakhstan and Kyrgyzstan through the Lens of Public Opinion Surveys. *Central Asian Affairs*, 4(1), 1. <https://doi.org/10.1163/22142290-00401001>
5. McGlinchey, E. (2005). The Making of Militants: The State and Islam in Central Asia. *Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East*, 25(3), 554. <https://doi.org/10.1215/1089201x-25-3-554>
6. Ysmailova, R., Kedeybayeva, Z., Barynbaeva, A., Seidaliev, M., & Yrazakov, D. (2020). The role of spirituality in the development of society. *E3S Web of Conferences*, 210, 17035. <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202021017035>
7. Breskaya, O., Francis, L. J., & Giordan, G. (2020). Perceptions of the Functions of Religion and Attitude toward Religious Freedom: Introducing the New Indices of the Functions of Religion (NIFoR). *Religions*, 11(10), 507. <https://doi.org/10.3390/rel11100507>
8. Koca, B. T. (2016). Syrian refugees in Turkey: from “guests” to “enemies”? *New Perspectives on Turkey*, 54, 55. <https://doi.org/10.1017/npt.2016.4>
9. Baimyrzaeva, M. (2012). Chapter 6 Kyrgyzstan's Governance Institutions at the Start of Reforms. In *Research in public policy analysis and management* (p. 117). [https://doi.org/10.1108/s0732-1317\(2012\)0000022008](https://doi.org/10.1108/s0732-1317(2012)0000022008)
10. Asanbekova, D., Osmonova, A., Abdylbaev, I., Begaliev, E., Ashimov, K., kyzy, K. N., Narbaev, O., Karimov, S., & Abdullaeva, Z. (2021). Political System in the Sovereign Kyrgyzstan. *Open Journal of Political Science*, 11(2), 266. <https://doi.org/10.4236/ojps.2021.112018>

11. Pottenger, J. R. (2004). Civil society, religious freedom, and Islam Karimov: Uzbekistan's struggle for a decent society. *Central Asian Survey*, 23(1), 55. <https://doi.org/10.1080/02634930410001711189>
12. Pulatov, A. (2021). The impact of religious tolerance on social stability. <https://doi.org/10.36074/logos-05.02.2021.v3.38>
13. Clark, E. A., & Vovk, D. (2020). Legal Reform in Uzbekistan: Prospects for Freedom of Religion or Belief and Covenantal Pluralism. *The Review of Faith & International Affairs*, 18(4), 35. <https://doi.org/10.1080/15570274.2020.1834976>
14. Kubiček, P. (1998). Authoritarianism in Central Asia: Curse or cure? *Third World Quarterly*, 19(1), 29. <https://doi.org/10.1080/01436599814514>
15. Alymkulov, N., & Ashakeeva, G. (2004). Postsovetskaia Tsentral'naia Aziia: tendentsii politicheskogo islama. *Ab Imperio*, 2004(3), 517. <https://doi.org/10.1353/imp.2004.0165>
16. Brown, B. (1996). Authoritarianism in the new states of Central Asia: an overview of post-independence politics. 30. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/4268>
17. Treacher, A. (1996). Political evolution in post-Soviet Central Asia. *Democratization*, 3(3), 306. <https://doi.org/10.1080/13510349608403481>
18. Kukeyeva, F., & Shkapyak, O. (2013). Central Asia's Transition to Democracy. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 81, 79. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.06.391>
19. McGlinchey, E. (2005). The Making of Militants: The State and Islam in Central Asia. *Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East*, 25(3), 554. <https://doi.org/10.1215/1089201x-25-3-554>
20. Breskaya, O., Francis, L. J., & Giordan, G. (2020). Perceptions of the Functions of Religion and Attitude toward Religious Freedom: Introducing the New Indices of the Functions of Religion (NIFoR). *Religions*, 11(10), 507. <https://doi.org/10.3390/rel11100507>
21. Pelkmans, M. (2014). PARADOXES OF RELIGIOUS FREEDOM AND REPRESSION IN (POST-)SOVIET CONTEXTS. *Journal of Law and Religion*, 29(3), 436. <https://doi.org/10.1017/jlr.2014.23>
22. Kubiček, P. (1998). Authoritarianism in Central Asia: Curse or cure? *Third World Quarterly*, 19(1), 29. <https://doi.org/10.1080/01436599814514>
23. Cummings, S. N., Juraev, S., Pugachev, A. A., Temirkulov, A., Tiulegenov, M., & Tursunkulova, B. (2013). State, regime, and government in the Kyrgyz Republic (1991–2010): disaggregating a relationship. *East European Politics*, 29(4), 443. <https://doi.org/10.1080/21599165.2013.831347>
24. Aytiev, S. A. (2020). The change of political regime in Kyrgyzstan: the reasons and consequences. *Society and security insights*, 3(3), 73. [https://doi.org/10.14258/ssi\(2020\)3-05](https://doi.org/10.14258/ssi(2020)3-05)
25. DeYoung, A. J. (2005). Ownership of Education Reforms in the Kyrgyz Republic: Kto V Dome Hozynai? *European Educational Research Journal*, 4(1), 36. <https://doi.org/10.2304/eerj.2005.4.1.3>
26. Baimyrzaeva, M. (2012). Chapter 6 Kyrgyzstan's Governance Institutions at the Start of Reforms. In *Research in public policy analysis and management* (p. 117). [https://doi.org/10.1108/s0732-1317\(2012\)0000022008](https://doi.org/10.1108/s0732-1317(2012)0000022008)

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНДА ДІНИ ЭКСТРЕМИЗМ МЕН РАДИКАЛИЗМГЕ ҚАРСЫ ІС-ҚИМЫЛ ЖҮЙЕСІНДЕГІ «AQNIET» ҚОҒАМДЫҚ ҚОРЫНЫҢ РӨЛІ

Рыскиева Айымжан Әбуқызы
философия ғылымдарының
кандидаты,
Нұр-Мұбарак Египет ислам
мәдениеті университеті,
Алматы қ., Қазақстан

Мұрзабаев Нұрлан Сабитұлы
магистрант,
Нұр-Мұбарак Египет ислам
мәдениеті университеті,
Алматы қ., Қазақстан

دور مؤسسة "أقنييت" العامة في نظام مكافحة التطرف الديني والراديكالية في جمهورية كازاخستان

نورلان سابيتوفيتش مورزاباييف
طالب ماجستير
،جامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية
مدينة ألماتي، كازاخستان

أيومجان أبوفنا ريسقييفا
دكتوراه في الفلسفة
،جامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية
مدينة ألماتي، كازاخستان

THE ROLE OF THE «AQNIET» PUBLIC FOUNDATION IN THE SYSTEM OF COMBATING RELIGIOUS EXTREMISM AND RADICALISM IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN

Aiyumzhan Ryskyeva
Candidate of Philosophical Sciences,
Egyptian University of Islamic Culture
Nur-Mubarak,
Almaty, Kazakhstan

Nurlan Murzabayev
Master's Student
Egyptian University of Islamic Culture
Nur-Mubarak,
Almaty, Kazakhstan

РОЛЬ ОБЩЕСТВЕННОГО ФОНДА «AQNIET» В СИСТЕМЕ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ И РАДИКАЛИЗМУ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

Рыскиева Айымжан Абуовна

кандидат философских наук,

Египетский университет исламской

культуры Нур-Мубарак,

г. Алматы, Казахстан

Мурзабаев Нурлан Сабитович

магистрант

Египетский университет исламской

культуры Нур-Мубарак

г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада Қазақстан Республикасында діни экстремизмге қарсы күрес және дерадикалдану саласындағы «Ақниет» ақпараттық-насихаттық оңалту орталығы қоғамдық қорының тәжірибесі қарастырылады. Қор жүзеге асырған негізгі жобалар, әзірленген стратегиялар мен дерадикалдану алгоритмдері сипатталады. Теологиялық және психологиялық жұмысты ұштастыратын әдістемелік тәсілдерге назар аударылады. Сонымен қатар деструктивті ағымдарға (Хизбут-Тахрир, Таблиғи жамағат, әт-Такфир уәл-Хижра және т.б.) теологиялық және дінтанулық талдау жүргізіліп, олардың аймақтарда танымал болу себептері ашылады. Аталған ағымдарға қарсы мамандар тарапынан қолданылатын принциптер түсіндіріледі. Бұған қоса, Сауд Арабия, Ұлыбритания және Германия елдерінің дерадикалдану тәжірибесіне салыстырмалы талдау жасалып, осы негізде «AQNIET» қоғамдық қорының қызметі арқылы қазақстандық тәсілдің ерекшелігі айқын көрсетіледі. Мақала академиялық-аналитикалық стильде жазылған, қор материалдары мен тексерілген дереккөздерге сүйенеді.

Түйін сөздер: діни экстремизм, деструктивті діни ағымдар, дерадикалдану, профилактика, «AQNIET» қоғамдық қоры, теологиялық оңалту, Қазақстан, шетелдік тәжірибе.

المخلص. تتناول هذه المقالة تجربة مؤسسة “أقنييت” للمعلومات والتوعية وإعادة التأهيل في مجال مكافحة التطرف الديني وعملية نزع التطرف في جمهورية كازاخستان. يتم وصف المشاريع الرئيسية للمؤسسة، والاستراتيجيات المطورة، والخوارزميات المعتمدة في نزع التطرف، إلى جانب المنهجيات التي توفق بين العمل اللاهوتي والنفس. كما تُجرى دراسة تحليلية لاهوتية ودينية للتيارات الدينية المتطرفة مثل (حزب التحرير، جماعة التبليغ، التكفير والهجرة وغيرها)، مع شرح لأسباب شعبيتها في المنطقة ومبادئ مواجهتها من قبل خبراء المؤسسة. بالإضافة إلى ذلك، تقدم مقارنة بين التجارب الدولية في نزع التطرف (المملكة العربية السعودية، المملكة المتحدة، ألمانيا)، ويبرز تفرد النموذج الكازاخستاني من خلال نشاط مؤسسة “أقنييت”. المقالة مكتوبة بأسلوب أكاديمي تحليلي، وتعتمد على مواد المؤسسة ومصادر موثوقة. **الكلمات المفتاحية:** التطرف الديني؛ التيارات الدينية المتطرفة؛ نزع التطرف؛ الوقاية؛ مؤسسة “أقنييت”؛ إعادة التأهيل اللاهوتي؛ كازاخستان؛ التجربة الدولية.

Abstract. This article explores the experience of the “AQNIET” Information and Advocacy Rehabilitation Center Public Foundation in countering religious extremism and promo-

ting deradicalization in the Republic of Kazakhstan. It outlines the foundation's key projects, developed strategies, and deradicalization algorithms, along with methodological approaches combining theological and psychological work. A theological and religious studies analysis of destructive movements (Hizb ut-Tahrir, Tablighi Jamaat, at-Takfir wal-Hijra, etc.) is conducted, explaining the reasons for their popularity in the region and the principles used by experts to counter them. Additionally, the article provides a comparative analysis of foreign deradicalization practices (Saudi Arabia, the United Kingdom, Germany), highlighting the uniqueness of the Kazakhstani approach through the example of AQNIET's activities. The article is written in an academic analytical style and is based on materials from the foundation and verified sources.

Keywords: religious extremism; destructive religious movements; deradicalization; prevention; "AQNIET" public foundation; theological rehabilitation; Kazakhstan; international experience.

Аннотация. В статье рассматривается опыт общественного фонда «Информационно-пропагандистский реабилитационный центр (ИПРЦ) AQNIET» в противодействии религиозному экстремизму и дерадикализации в Республике Казахстан. Описываются ключевые проекты фонда, разработанные стратегии и алгоритмы дерадикализации, а также методологические подходы, сочетающие теологическую и психологическую работу. Проведен теологический и религиоведческий анализ деструктивных течений (Хизб ут-Тахрир, Таблиги джамаат, ат-Такфир уаль-Хиджра и др.), объясняются причины их популярности в регионе и принципы противодействия им со стороны специалистов фонда. Кроме того, выполнен сравнительный анализ зарубежного опыта дерадикализации (Саудовская Аравия, Великобритания, Германия), на фоне которого подчеркнута уникальность казахстанского подхода на примере деятельности ОФ «AQNIET». Статья написана в академическом аналитическом стиле, опирается на материалы фонда и данные из проверенных источников.

Ключевые слова: религиозный экстремизм; деструктивные религиозные течения; дерадикализация; профилактика; общественный фонд «AQNIET»; теологическая реабилитация; Казахстан; зарубежный опыт.

ВВЕДЕНИЕ

В современном мире наблюдается рост влияния радикальных религиозных идеологий, представляющих угрозу общественной безопасности и межконфессиональному миру. Республика Казахстан, позиционирующая себя как светское государство, за последние десятилетия столкнулась с проявлениями религиозного экстремизма, несмотря на традиции толерантности и традиционного ислама. После обретения независимости в

стране возникло идеологическое пространство, которое стали заполнять различные нетрадиционные для региона религиозные течения. Недостаток религиозной грамотности населения в 1990–2000-е годы привёл к тому, что множество людей оказалось подвержено влиянию экстремистских идеологий [1].

В эти годы в Казахстане активизировались сети международных радикальных организаций, на 2013 год в стране действовали 24 «радикальных

салафитских джамаата» численностью около 495 последователей [1].

Эти факты обусловили острую необходимость разработки мер профилактики религиозного экстремизма. Государство предприняло шаги как силового, так и идеологического характера: были запрещены и признаны экстремистскими ряд организаций («Хизб ут-Тахрир аль-Ислами», «Братья-мусульмане», «Таблиги Джамаат», «Ат-Такфир уаль-Хиджра» и др.) решением судов РК [2], разрабатывались государственные программы по противодействию терроризму и экстремизму [3]. Наряду с государственными органами важную роль стали играть неправительственные организации, специализирующиеся на реабилитации приверженцев деструктивных культов. Одной из ключевых НПО в этой сфере является общественный фонд «ИПРЦ AQNIET», созданный 10 января 2014 года. Миссией фонда стало идеологическое противодействие влиянию религиозного радикализма и реабилитация его адептов, возвращение их к полноценной жизни в светском обществе. За более чем 10 лет работы ОФ «AQNIET» накопил значительный опыт, участвуя в государственных грантовых проектах, разрабатывая собственные методические подходы к дерадикализации [4]. Деятельность центра «AQNIET» представляет особый исследовательский интерес, поскольку сочетает теологическую аргументацию с психологической помощью и социальным сопровождением реципиентов.

Настоящая статья ставит целью проанализировать подход

«AQNIET» в контексте религиозоведческого осмысления проблемы: с одной стороны, охарактеризовать идеологию тех движений, с представителями которых работает фонд, с другой – показать практические меры реабилитации и их эффективность, включая сопоставление с зарубежным опытом.

1. ДЕСТРУКТИВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ: ПРИЧИНЫ ПОПУЛЯРНОСТИ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

К деструктивным религиозным течениям, приверженцы которых встречаются в Казахстане, относятся различные радикальные направления современного исламского дискурса. В их числе можно выделить салафитские течения (условно разделяемые на «мадхалитов» и «такфиритов»), политический исламизм типа «Братьев-мусульман» и Хизб ут-Тахрир, а также псевдомиссионерские секты наподобие «Таблиги джамаат». Несмотря на различия в доктринах, все они предлагают альтернативную идеологию, противопоставляемую традиционным религиозным институтам и светскому государству. Рассмотрим их кратко с религиозоведческой точки зрения, а также причины, по которым они смогли найти сторонников в центральноазиатском регионе.

Салафизм и мадхалиты. Салафизм – это новое религиозное направление, которое пытается себя показать как последователи «праведных предков» (ас-саляф ас-салих) и возводит свои «духовные корни» к Мухаммаду ибн

‘Абд ал-Ваххабу (1703-1792 гг.), возникшее в конце XVIII в. на подвластной Османской империи территории современной Саудовской Аравии, позиционировавшее себя как движение за очищение религии от «новшеств», и ассоциированное с антиосманским арабским национализмом. Мухаммад ибн ‘Абд ал-Ваххаб, в свою очередь, основывал свой подход к религии на взглядах Ахмада ибн Таймий XIII века, безоговорочного авторитета для всех салафитских групп. Основная их черта в вопросах обращения к религии - призыв к буквальному пониманию Корана без необходимости его толкования. После распада СССР идеи салафизма проникли в Центральную Азию через студентов, обучавшихся в арабских странах, проповеди зарубежных миссионеров и интернет. В Казахстане последователи салафизма стали появляться с 1990-х годов; среди них постепенно выделились различные течения. Наибольшее распространение получили так называемые «мадхалиты» – последователи саудовского “шейха” Рабиа аль-Мадхали. Характерная черта мадхалитов – подчеркнутая лояльность действующей светской власти и отказ от открытой политической активности. По оценкам экспертов, среди казахстанских салафитов доминируют именно салафиты-мадхалиты, призывающие своих адептов к полному и беспрекословному подчинению государственной власти. На первый взгляд их позиция выглядит умеренной, однако идеология мадхализма остаётся ультраконсервативной и нетерпимой к инакомыслию. Более того, лояльность

мадхалитов носит условный характер: как показал «ливийский сценарий», вчерашние мадхалиты, поддерживавшие режим, в критический момент способны перевернуться на сторону радикальных такфиристов и объявить прежних лидеров «неверными». Это обусловлено тем, что богословская база у мадхалитов и такфиритов схожа – в обоих случаях имеется чёткое разделение мира на «истинных» и «ошибающихся» мусульман, просто мадхалиты обычно воздерживаются от такфира (обвинения в неверии) официальных властей до поры до времени. Следует заметить, что, несмотря на свою политическую «умеренность», отказ от насилия и приверженность принципу повиновения правителю, в долгосрочной перспективе направление мадхализма несет угрозу казахской национальной идентичности, так как активно отрицает исторический путь и опыт мусульманства казахского народа. При этом мадхалитами не учитывается факт того, что в основу формирования казахского этноса как политического союза племен и родов в XV веке была заложена именно мусульманская идентичность. В итоге мадхалиты, фактически, распространяют мнение, согласно которому аутентичный ислам пришел в Казахстан только с их появлением, что никак не соответствует исторической действительности. Определённую роль в популярности мадхалитского течения сыграла и его негласная терпимость со стороны властей в 2000-е годы (на фоне жёстких преследований открытых экстремистов). Многие молодые люди, слабо разбираясь в богословии,

воспринимали мадхалистских проповедников как носителей истинного исламского знания.

Такфиризм (ат-Такфир уаль-Хиджра). Прямой антипод мадхалистской «лоялистской» идеологии – учение такфиристов, берущее начало от секты «Ат-Такфир ва-ль-Хиджра», возникшей в Египте 1970-х годов на базе радикального крыла партии «Ихван ал-муслимин» («Мусульманское братство», «Братья-мусульмане»). Название этой группы переводится как «Обвинение в неверии и переселение (ради спасения веры)», что отражает её суть. Основателем «ат-Такфир уаль-хиджра» был египтянин Мустафа Шукри (1942–1978). Такфириты проповедуют разрыв с «неисламским» обществом (совершение хиджры – ухода из него) и отказ признавать мусульман, живущих по законам светского государства, истинными верующими. В советское время подобные экстремистские идеи не могли открыто распространяться, но в постсоветский период некоторые радикальные проповедники вдохновлялись трудами идеологов такфиризма (например, трудом Сейида Кутба «Вехи на пути»). В Казахстане организация «Такфир уаль-Хиджра» официально запрещена с 2014 года, однако последователи такфиритских взглядов периодически выявляются правоохранными органами (нередко они не принадлежат к какой-либо формальной группе, а действуют автономно). Популярности идей такфира способствует их крайняя радикальность, бросающая вызов существующему порядку: для части маргинализованной молодё-

жи это становится способом выразить протест и придать смысл своим деструктивным склонностям. Культурно-образовательные факторы также играют роль: дефицит качественного религиозного просвещения приводит к тому, что молодёжь принимает упрощённые радикальные догмы за истинную религию.

«Братья-мусульмане». Движение «Аль-Ихван аль-муслимун» (более известное как «Братья-мусульмане») – одно из старейших течений политического ислама, основанное в Египте (1928). Его идеология сочетает призыв к соблюдению религиозных норм с активным участием в политике, целью движения является построение исламского государства (Халифата) политико-мирным путём. В странах Ближнего Востока «Братья-мусульмане» имели значительное влияние, однако в Центральной Азии их идеи распространялись ограниченно. Тем не менее, в Казахстане также обнаруживались лица, симпатизировавшие идеям Ихвана и пытавшиеся создавать подпольные кружки. Официально организация «Братья-мусульмане» запрещена в Казахстане решением Верховного суда от 15 марта 2005 года как террористическая. Популярность идей Ихвана в регионе была невелика по сравнению с салафизмом, но их влияние прослеживалось через труды идеологов (например, упомянутый Сейид Кутб) и через контакты с ближневосточными организациями. Привлекательность «Братьев-мусульман» для части верующих связана с тем, что это движение апеллирует к социальной справедливости и воз-

рождению исламской солидарности. В постсоветском обществе, переживающем кризис идеологий, лозунги политического ислама могли находить отклик у тех, кто разочаровался в светских идеалах. Однако в Казахстане государство достаточно быстро пресекло деятельность любых групп, связанных с Ихваном, опасаясь подпольной политической сети. Поэтому открытой популяризации этого течения не произошло, и приверженцы ушли либо в глубокое подполье, либо переключились на другие, менее «политические» формы радикализма (например, на тот же тахфиризм).

Хизб ут-Тахрир. Особого упоминания заслуживает международная организация «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» (Партия исламского освобождения). Эта структура возникла в 1953 г. в Иерусалиме, декларируя целью восстановление всемирного Халифата мирными средствами пропаганды. В Центральной Азии Хизб ут-Тахрир (ХТ) начал активно действовать в конце 1990-х – прежде всего в Узбекистане, затем в Таджикистане и Кыргызстане. В Казахстане ХТ не достиг масштабного влияния: по оценкам, численность его членов была значительно меньше, чем в соседних странах (не более 300 участников по состоянию на 2004 год). Тем не менее, власть отнеслась к нему настороженно – организация была запрещена в Казахстане в 2005 году и признана экстремистской религиозно-политической сектой. В первые годы после запрета силовики выявляли подпольные ячейки ХТ, распространявшие листовки с призывами к несоблюдению светских зако-

нов. Причины, по которым идеи Хизб ут-Тахрир находили отклик даже в относительно благополучном Казахстане, схожи с факторами популярности иных исламистских утопических концепций. ХТ предлагает простое и всеобъемлющее решение всех социальных проблем – создание исламского государства – что привлекательно для части населения, разочарованной существующей властью и испытывающей ностальгию по «золотому веку» ислама. Кроме того, в начале 2000-х годов у Казахстана не было столь негативного опыта столкновения с терроризмом, как у Узбекистана, поэтому отдельные граждане могли воспринимать ХТ как относительно «безобидное» идейное течение. Однако, осознавая потенциальную угрозу (особенно с учётом транснациональных связей ХТ), государство Казахстана пресекло деятельность этой партии в зародыше. На сегодняшний день открытая деятельность Хизб ут-Тахрир в стране не наблюдается, хотя идеи организации могут поддерживаться скрытно.

Таблиги Джамаат. В отличие от вышеописанных движений, «Таблиги Джамаат» позиционирует себя как аполитичное миссионерское течение. Возникнув в Индии в начале XX века, это движение ставит целью призыв мусульман к соблюдению религиозных обязанностей и нравственному образу жизни. Таблиговцы не выдвигают политических требований и не призывают к насилию, однако их закрытая деятельность и иерархическая структура вызывают подозрения у властей разных стран. В Казахстане

«Таблиги Джамаат» также действовал подпольно, вербуй последователей в мечетях и частных домах. В 2013 году, изучив материалы о деструктивной деятельности таблиговцев, казахстанские власти признали организацию экстремистской и запретили её на территории РК решением суда от 26 февраля 2013 г. Основанием послужили данные о том, что, прикрываясь миссионерством, участники «Таблиги» создают параллельные религиозные сообщества, неконтролируемые государством. Кроме того, отмечалось, что «Таблиги Джамаат» запрещена в соседних странах (Узбекистан, Таджикистан, Россия), что указывало на трансграничный характер проблемы. Привлекательность таблиговского движения для части верующих заключалась в возможности активно участвовать в распространении веры («давате») без прямой конфронтации с властью. Молодёжь вовлекалась через харизматичных лидеров, обещавших духовное возрождение и братство. Тем не менее, скрытность деятельности и связь с зарубежными центрами сделали «Таблиги» объектом пристального внимания спецслужб. К моменту запрета в 2013 г. в Казахстане функционировало несколько десятков неформальных джамаатов таблиговцев. После запрета большинство их членов либо отошли от активности, либо перешли в более радикальные группы.

Причины популярности и уязвимости для радикализации. Общий анализ причин, способствующих распространению вышеуказанных деструктивных течений в Казахстане, показывает комплекс факторов:

– Недостаточная религиозная грамотность населения. Большая часть казахстанцев в первые постсоветские годы имела поверхностное представление об исламе, что делало людей уязвимыми перед харизматичными проповедниками-экстремистами.

– Социально-экономические проблемы. Безработица, бедность, чувство несправедливости и отсутствия перспектив особенно среди молодежи создавали питательную почву для радикальной агитации, обещавшей «справедливое общество» (будь то халифат Хизб ут-Тахрир или строгая религиозная община такфиритов).

– Идентификационный вакуум и поиск идеалов. После распада советской идеологии многие испытывали ценностный вакуум. Радикальные религиозные идеи заполняли его, давая чёткие жизненные ориентиры и чувство принадлежности к «особой группе избранных».

– Внешнее идеологическое влияние. Глобальные экстремистские сети активно нацеливались на регион: через интернет, литературу, эмиссаров.

– Международные события (войны на Ближнем Востоке, возникновение ИГИЛ) резонировали с местной аудиторией, усиливая интерес к радикальным идеям.

– Субкультура тюрем и маргинальных сообществ. В местах лишения свободы экстремистские взгляды иногда распространялись как протестная субкультура. Освободившиеся приверженцы продолжали проповедь на воле. В целом отсутствие надлежащей ресоциализации и занятости осуждённых за экстремизм является

фактором повторного вовлечения их в радикальные сети.

Понимание природы этих течений и причин их привлекательности необходимо для разработки эффективной стратегии противодействия. В Казахстане были сделаны выводы, что идеям можно противостоять только идеями – то есть требуются меры идеологической (контрпропагандистской) и реабилитационной работы наряду с запретами и наказаниями [4]. Именно на этом основании стала формироваться казахстанская модель дерадикализации, ярким представителем которой выступает ОФ «AQNIET».

2. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОФ «AQNIET» В СФЕРЕ ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ И РЕАБИЛИТАЦИИ ЭКСТРЕМИСТОВ

История создания и миссия. Общественный фонд «Информационно-пропагандистский и реабилитационный центр «AQNIET»» был создан 10 января 2014 года по инициативе группы специалистов в области религиоведения, теологии и психологии. Его основная задача – объединение усилий гражданского общества для профилактики религиозного радикализма и реабилитации его adeptов. Фонд действует в тесном взаимодействии с государственными структурами: основным заказчиком проектов выступает Комитет по делам религий Министерства информации и общественного развития РК, финансирование осуществляется через государственные гранты НАО «Центр поддержки гражд-

данских инициатив». Статус неправительственной организации позволяет «AQNIET» быть более гибким в работе с целевой аудиторией, выстраивать доверительные отношения, тогда как государственная поддержка обеспечивает масштабность охвата и устойчивость проектов. Целевая аудитория (бенефициары). Центр «AQNIET» работает с различными категориями лиц, подверженных влиянию деструктивной идеологии, как на свободе, так и в местах лишения свободы. К бенефициарам относятся:

- Приверженцы идеологии терроризма и религиозного экстремизма, находящиеся на свободе (незарегистрированные последователи радикальных джамаатов);

- Лица, проходящие по уголовным делам, связанным с экстремизмом и терроризмом;

- Осуждённые за преступления террористического и экстремистского характера;

- Освободившиеся (бывшие осуждённые) по таким статьям;

- Лица, состоящие на учёте в службе пробации после отбытия наказания;

- Странники деструктивных религиозных течений (в том числе не совершавшие преступлений, но находящиеся под их влиянием);

- Целые религиозные общины (жамааты), попавшие под влияние экстремистских идей;

- Лица, пострадавшие от радикальной идеологии (например, члены семей, жёны и дети радикалов);

- Родственники и ближайшее окружение радикально настроенных лиц;

– Репатрианты, вернувшиеся из зон боевых действий по программе «Жусан».

Такой широкий охват категорий позволяет работать не только с самими носителями экстремистских убеждений, но и с их социальным окружением, что повышает эффективность профилактики. В центре подход «AQNIET» – рассматривать приверженцев деструктивных культов не только как правонарушителей, но и как жертв радикальной идеологии, попавших под пагубное влияние путем манипуляции их религиозными чувствами. Этот гуманистический подход задаёт тон реабилитационной работе: не карательное давление, а убеждение, просвещение и помощь. Основные направления работы.

В деятельности центра «AQNIET» сформированы четыре ключевых направления реабилитационно-профилактической работы:

(1) теологическое консультирование и просвещение – проведение лекций, бесед, диспутов для переосмысления религиозных убеждений бенефициаров;

(2) психологическая помощь – тренинги, индивидуальные консультации, психокоррекция травм и когнитивных искажений;

(3) социальная поддержка и патриотическое воспитание – содействие в решении бытовых, образовательных, трудовых проблем, формирование чувства принадлежности к обществу, толерантности и патриотизма;

(4) аналитическая и методическая работа – изучение процессов радикализации/дерадикализации, монито-

ринг ситуации, подготовка методических рекомендаций для других специалистов.

Такой многосторонний подход позволяет охватить всю совокупность факторов радикализации – от теологических до социально-психологических. В штате «AQNIET» работают междисциплинарные команды, включающие теологов (богословов, знающих основы ислама и умеющих полемизировать с псевдо-исламскими доводами экстремистов) и психологов, а также социальных работников. Выстроен эффективный тандем теолога и психолога: теологическая часть воздействует на идеологические установки подопечного, тогда как психологическая – на его эмоциональное состояние, травмы, поведенческие привычки. Специалисты отмечают, что такая спаренная работа даёт ощутимые положительные сдвиги: у бенефициаров постепенно формируется доверие к консультантам, происходит переосмысление ими своих убеждений, осознание допущенных ошибок и искажений в религиозных взглядах. Фактически, достигается идеологическая «детоксикация» – аналогично тому, как это декларируется в успешных зарубежных программах (например, саудовская «Программа консультирования» также ставит во главу угла «идеологическую детоксикацию» через религиозные дискуссии и лекции улемов при поддержке психологов) [5].

3. СТРАТЕГИЯ И АЛГОРИТМ ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ.

За годы работы ОФ «AQNIET» выработал собственный алгоритм ре-

абилитационно-профилактического воздействия, основанный на принципах этапности и цикличности.

Стратегия включает несколько фаз:

Этап 1. Изучение объекта и планирование: На начальном этапе специалисты собирают максимальную информацию о бенефициаре – его биография, семейная ситуация, образовательный уровень, психологический склад, причины, которые могли привести к радикализации. Внимательно анализируются внешние факторы (социальные проблемы, семейные конфликты, утраты, уровень критического мышления и т.д.) и внутренние факторы (способ вовлечения в радикальную идеологию – через интернет-пропаганду либо личное влияние радикальных проповедников). Понимание этих причин позволяет затем целенаправленно выстроить реабилитационную программу. На этапе планирования определяются конкретные методы воздействия на выявленные факторы, периодичность встреч, а также меры социальной помощи (например, подключение служб занятости, юристов, медиаторов и т.п.).

Этап 2. Установление контакта и первичная реабилитация: Очень важный шаг – налаживание доверительного контакта между специалистом и бенефициаром. Часто поначалу радикально настроенные лица скептически или враждебно воспринимают представителей официального ислама или психологов. Поэтому первые 1–2 встречи посвящены больше знакомству, обсуждению общих тем, выстраиванию раппорта. Затем постепенно вводится содержательная часть: тео-

лог начинает корректировать ошибочные религиозные убеждения, апеллируя к авторитетным источникам, разъясняя истинные толкования тех или иных догматов. Психолог параллельно работает с эмоциональным состоянием: снижает агрессию, выявляет возможные психотравмы, учит навыкам самоконтроля и критического мышления. После нескольких встреч проводится промежуточная оценка – анализируется, есть ли прогресс (смягчение взглядов, готовность к диалогу и пр.).

Этап 3. Коррекция и поддержка: Если за начальные сессии достигнут хоть минимальный прогресс, программа продолжается и углубляется. Вновь планируются дополнительные мероприятия исходя из выявленных недостатков предыдущей работы. Например, если выяснилось, что человек испытывает социальные трудности (безработица, конфликты в семье), подключается социальный работник, предлагаются решения – помощь с трудоустройством, налаживание семейных связей и т.д. Теолог может пригласить других авторитетных богословов для беседы, показать позитивные примеры из жизни мусульманской уммы Казахстана, которые опровергают нарратив радикалов. Алгоритм носит циклический характер: после реализации каждого блока мероприятий снова оценивается эффективность, при необходимости цикл повторяется. Такой подход соответствует принципу «case management» – ведения случая до достижения результата, с гибкой корректировкой плана.

Этан 4. Оценка результатов и выводы: Когда специалист приходит к выводу, что радикальные убеждения объекта значительно ослабли или исчезли – фиксируются признаки дерадикализации. В практике «AQNIET» считается, что стабильные признаки снижения радикальности обычно проявляются после 5–6 встреч. Полный курс реабилитации одного бенефициара может длиться до 12 месяцев (полный курс может длиться от одного года до семи-восьми лет) Критериями успешности служат не только слова самого участника, но и отзывы его окружения, наблюдения в быту. Если человек начал социализироваться, устроился на работу или учёбу, восстановил отношения с семьёй, перестал высказывать экстремистские идеи – это свидетельства удачной реабилитации. После этого составляется заключение о дерадикализации, и при необходимости осуществляется постреабилитационное сопровождение (периодические контакты для предотвращения рецидива). В случае же, если достигнуть поведенческой перемены не удалось, цикл реабилитационных мероприятий повторяется заново, либо делается вывод о неустранимости убеждений в данный момент.

Важно подчеркнуть, что подобная персонализированная длительная работа отличает подход «AQNIET» от формальных разовых лекций. Индивидуальный план, доверительные отношения и комбинация разносторонних воздействий увеличивают шанс, что человек действительно изменит своё мировоззрение, а не просто будет

временно притворяться. По сути, методология «AQNIET» созвучна лучшим мировым практикам, где упор делается на комплексную реабилитацию. Например, в Саудовской Аравии программа реабилитации также начинается в тюрьме и продолжается в специальном центре, включает религиозные дискуссии, широкую социальную поддержку и вовлечение семьи осуждённых. В Великобритании схожий многофакторный подход реализуется через программу Prevent, которая адресует личностные, идеологические и социальные факторы радикализации, а на уровне отдельных случаев – через панель Channel, где подбирается индивидуальный набор мер (менторство, теологическое наставничество, образование и др.) для каждого радикализирующегося лица [6,7]. Можно сказать, что «AQNIET» фактически разрабатывал свой алгоритм методом проб и ошибок, комбинируя элементы, которые доказали эффективность и за рубежом, и исходя из местной специфики. *Материалы и инструменты, разработанные фондом.* Одним из достижений ОФ «AQNIET» стало создание подробных методических пособий для теолого-психологической реабилитации. Эти руководства обобщают опыт специалистов фонда, содержат алгоритмы работы, кейсы, советы по взаимодействию с различными категориями радикалов. В 2020 г. методическое пособие «AQNIET» было официально принято Комитетом уголовно-исполнительной системы МВД РК для использования сотрудниками пенитенциарных учреждений при работе с осуждёнными экстремистами.

стами. Таким образом, подходы фонда масштабировались и внедряются на уровне всей системы УИС. Кроме того, специалисты «AQNIET» регулярно проводят обучающие семинары и тренинги для персонала тюрем, полицейских, социальных работников, а также преподавателей и психологов (в сотрудничестве с Академией МВД и Министерством образования). Это формирует единое понимание процесса дерадикализации среди всех задействованных ведомств.

География и инфраструктура работы. Благодаря поддержке государства, с 2019 года фонд «AQNIET» реализует крупнейший в Казахстане проект в сфере дерадикализации, в рамках которого открыто 21 региональное представительство – во всех областных центрах и городах республиканского значения [4]. В каждой области команда «AQNIET» тесно взаимодействует с местными Управлениями по делам религий и Департаментами УИС, что позволяет оперативно получать информацию о потенциальных бенефициарах и оказывать помощь на местах. В 2024 году стартовал первый пилотный проект «Центр дерадикализации» на базе исправительного учреждения (колонии) в Алматинской области. Это инновация на уровне СНГ: создание специализированного центра реабилитации прямо внутри тюрьмы, где осуждённые проходят углублённый курс исправления взглядов. Такой центр действует при учреждении ЛА-155/12, и в перспективе успешный опыт может быть распространён на другие регионы. Помимо очной работы, «AQN-

IET» уделяет внимание онлайн-пространству. Понимая, что радикальные идеологи активно ведут пропаганду в интернете, фонд создал свои информационные каналы на YouTube, Facebook, Instagram. Через соцмедиа специалисты распространяют просветительские ролики, рассказы бывших экстремистов, разборы ложных догматов. Цель – предупредить радикализацию молодежи, которая проводит много времени в интернете, а также предложить альтернативный нарратив тем, кто уже попал под влияние деструктивных идей. Такая превентивная интернет-работа сочетается с офлайн-деятельностью: в вузах, колледжах, воинских частях проводятся лекции о вреде экстремизма, зачастую с участием представителей «AQNIET».

4. РЕЗУЛЬТАТЫ И ЭФФЕКТИВНОСТЬ

За период деятельности ОФ «AQNIET» добился ряда конкретных результатов, свидетельствующих об эффективности казахстанского подхода:

- *Реабилитация осуждённых в тюрьмах.* Теологи и психологи фонда системно работают во всех колониях Казахстана, где содержатся осуждённые за экстремизм. С десятками заключённых проведены коррекционные беседы, многие из них по выходе на свободу продолжили участвовать в программах адаптации. Отмечаются случаи, когда бывшие радикалы после освобождения возвращались к нормальной жизни и даже сами становились помощниками в профилактической работе, рассказывая другим предостерегающие истории [4].

– *Участие в гуманитарной операции «Жусан».* Казахстан в 2019–2021 гг. провёл уникальную операцию «Жусан», вернув репатриантов из зоны военных действий на Ближнем Востоке. В 2019 году в рамках гуманитарной операции «Жусан» в Казахстан вернулись 754 граждан, из них 37 мужчин (35 из них отбывают наказание), 191 женщина (фактически осталось 189), 526 детей (34 сироты) своих граждан (преимущественно женщин и детей). Специалисты «AQNIET» одними из первых включились в реабилитацию этих репатриантов, работая с ними с момента помещения в карантинный центр в г. Актау. Центр «AQNIET» осуществлял первичную идеологическую и психологическую реабилитацию возвращенцев из Сирии, проводил для них курсы теологии (например, в центре в г. Уральск занятия по разбору религиозных заблуждений проходили 2 раза в неделю), оказывал помощь в преодолении посттравматического стрессового синдрома. На базе фонда «AQNIET» создана психологическая служба, консультировавшая вернувшихся женщин как очно, так и дистанционно по всей стране. По оценке международных экспертов, казахстанский опыт «Жусана» является образцовым: было отмечено, что Казахстан сумел вернуть и начать интеграцию даже тех категорий, от которых многие страны отказываются (вдовы боевиков, дети, родившиеся в ИГИЛ). Председатель Комитета ООН по правам ребёнка Ренате Винтер назвала операцию «Жусан» отличным примером для подражания другими странами [8]. В этом успехе суще-

ственная заслуга принадлежит именно специалистам «AQNIET», создавшим действенную программу ре-исламизации (возвращения к мирному пониманию веры) и социальной адаптации женщин и подростков.

– *Ресоциализация бывших экстремистов.* В 2021–2022 гг. фонд «AQNIET» совместно с зарубежными партнёрами (компания DAI Global и Агентство США по международному развитию) реализовал программу наставничества бывших террористов и экстремистов, в рамках которой оказана адресная помощь в ресоциализации 58 бывшим осуждённым. Им помогали с трудоустройством, получением образования, оказывали юридическое сопровождение. Наставниками выступали специально обученные волонтеры, иногда из числа бывших радикалов, сумевших перестроить свою жизнь. Этот проект показал, что индивидуальное сопровождение после выхода на свободу критически важно для закрепления результата дерадикализации [2].

– *Совершенствование методик и признание на государственном уровне.* Как отмечалось, методические разработки «AQNIET» приняты МВД для применения во всех учреждениях УИС. Специалисты фонда привлекаются в качестве экспертов при разработке национальной политики по профилактике экстремизма. В частности, опыт «AQNIET» был учтён при обновлении Государственной программы по противодействию религиозному экстремизму и терроризму. Центр стал своего рода инновационной площадкой, где обкатываются новые

подходы (например, формат центра дерадикализации в тюрьме), а затем лучшие практики распространяются по стране [9].

– *Международное сотрудничество и обмен опытом.* «AQNIET» наладил связи с зарубежными организациями: так, центр сотрудничает с Управлением ООН по наркотикам и преступности (UNODC), его специалисты проходили сертификацию по международным программам противодействия экстремизму. В 2020 г. директор «AQNIET» Алим Шауметов выступал на международной конференции в Женеве, организованной Миссий РК при отделении ООН, где поделился казахстанским опытом реабилитации радикалов. Зарубежные дипломаты и эксперты проявили большой интерес к опыту Казахстана и «AQNIET» в частности. Это указывает на признание уникальности казахстанского подхода на международной арене [8].

Подводя промежуточный итог, можно отметить ключевую уникальную особенность центра «AQNIET»: разработка и применение собственных комплексных методик дерадикализации, сочетающих религиозную переориентацию, психологическую коррекцию и социальную адаптацию. Эти методики доказали свою эффективность на практике в казахстанских условиях, чему свидетельствуют приведенные результаты. Кроме того, важна организационная инновация – частно-государственное партнерство в столь чувствительной сфере: НПО «AQNIET» по сути выполняет социальный заказ государства, оставаясь

при этом гибкой неправительственной структурой. Такой симбиоз усилий государства и гражданского общества выгодно отличает Казахстан: во многих других странах программы дерадикализации реализуются либо исключительно государственными органами (силовыми или религиозными), либо отдельными НКО без поддержки государства. В Казахстане же налицо синергия, когда НПО становится проводником государственной стратегии, но с элементом общественного доверия [10].

5. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЗАРУБЕЖНОГО ОПЫТА ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ

Для более глубокого понимания специфики казахстанского подхода целесообразно сравнить его с практиками других стран. Рассмотрим кратко опыт Саудовской Аравии, Великобритании и Германии – как одних из известных моделей работы с радикализмом, различающихся контекстом и методами.

Саудовская Аравия: “Программа консультирования” и реабилитационные центры. Саудовская Аравия столкнулась с волной терроризма в начале 2000-х (серия терактов 2003–2005 гг.), что побудило власть запустить масштабную программу реабилитации боевиков. Вместо сосредоточения лишь на наказании, власти разработали комплекс «мягких мер» дерадикализации для заключённых-исламистов. Ключевым элементом стала «Программа консультирования» (Al-Munasaha), реализуемая при Министерстве внутренних дел под руководством принца Мухаммада ибн Наифа.

Программа включала три уровня воздействия:

(1) религиозные дискуссии и дебаты – с участием улемов, имамов, которые убеждали экстремистов отказаться от искажённых трактовок;

(2) широкую социальную поддержку – улучшение условий содержания, образование, досуг;

(3) вовлечение семьи заключённого – работа с родственниками, материальная и психологическая помощь им, чтобы облегчить возвращение осуждённого в общество.

Реализация программы начиналась ещё в тюрьме (имамы посещали заключённых, проводили с ними занятия), а успешных участников затем переводили в специальный Реабилитационный центр имени принца Наифа – своеобразный «санаторий», где в течение 6-12 недель бывшие боевики проходили курс идеологической «детоксикации» и подготовки к освобождению. Там с ними работали команды из богословов, психологов, социологов, медиков. Одновременно велась работа с их семьями (финансовая поддержка, консультации). Выпустившихся обеспечивали трудоустройством, иногда помогали создать семью. Размах саудовской программы был значительным: через реабилитационные центры прошли тысячи человек, включая вернувшихся из Гуантанамо заключённых и бывших джихадистов из Ирака, Сирии, Йемена. По официальным данным, большинство из прошедших программу не вернулись к терроризму; в первые годы успех оценивали более чем в 80%. Однако позже выяснилось, что рецидив

все же имеет место: порядка 10–20% участников впоследствии вновь были уличены в преступной или экстремистской активности [3]. Тем не менее, саудовский опыт считается одним из самых успешных, его позитивные стороны – идеологическая переориентация через религиозные диспуты, сочетание с социальной реинтеграцией, индивидуальный подход и долгосрочное сопровождение – легли в основу многих программ других стран [9]. Для Казахстана саудовский пример интересен тем, что в обоих случаях делается ставка на религиозные аргументы против экстремистской идеологии. Разница в том, что Саудовская Аравия – теократическое государство, привлекавшее к программе авторитетных исламских богословов, апеллируя к традиционной для населения ханбалитской (ваххабитской) доктрине. Казахстан же – светское государство, и здесь важно было адаптировать контраргументацию под менталитет мусульман, выросших в светской среде, часто малообразованных в религии. Тем не менее, принцип идеологической “детоксикации” с помощью религиозных специалистов одинаков: и саудовские, и казахстанские теологи убеждают радикалов, что те неверно понимали исламские догматы. Ещё одна схожесть – акцент на социальной и психологической работе: Саудовская программа уделяла большое внимание помощи семьям, материальному стимулированию, психологической терапии бывших террористов, и «AQNIET» также старается решать социальные проблемы своих бенефициаров, задействуя местные власти и

службы занятости. Можно сказать, что Казахстан творчески перенял и развил элементы саудовского опыта, внедрив их в несиловые меры против экстремизма. *Великобритания: стратегия Prevent и программа Channel*. Британский подход к противодействию радикализации сформировался после терактов 2005 г. и эволюционировал в рамках национальной контртеррористической стратегии CONTEST. Один из четырех столпов этой стратегии – Prevent, направленный на предотвращение вовлечения людей в терроризм. Основная миссия Prevent – “остановить людей от превращения в террористов или поддержания терроризма”, причём через раннее вмешательство, адресующее личные и социальные факторы радикализации. Программа Prevent реализуется как комплекс мероприятий на уровне местных общин: власть работает в партнёрстве с учителями, врачами, соцработниками, полицией, общинными лидерами, чтобы выявлять лиц группы риска и оказывать им поддержку. В отличие от саудовского или казахстанского подхода, ориентированных преимущественно на уже радикализованных индивидов, британская модель уделяет огромное внимание профилактике среди широкого населения: это и просветительские проекты (например, тренинги по критическому мышлению, программы для молодых людей по противодействию экстремистской пропаганде в интернете), и обязательное обучение сотрудников государственных учреждений по выявлению признаков экстремизма. В 2015 г. в Британии введена законодательная обязанность (Pr-

event duty) для школ, университетов, тюрем, органов опеки – учитывать риск радикализации в своей работе и сообщать о случаях тревожного поведения. Если же выявлен конкретный человек, склоняющийся к экстремизму, его случай рассматривается на многоагентском совете Channel. Channel – это программа индивидуальной поддержки: на уровне местного самоуправления собирается панель из представителей полиции, социальных служб, психиатров, педагогов и т.д., которая разрабатывает персональный план реабилитации. Меры поддержки через Channel могут включать наставничество, трудовое обучение, лечение психических проблем, а при необходимости – и теологическое наставничество (например, для исламских радикалов – занятия с имамом по правильному пониманию религии). Участие в программе добровольное, и хотя её успехи трудно измерить количественно, считается, что сотни людей смогли уйти от пути экстремизма благодаря Channel. Однако были и критические случаи: в конце 2019 – начале 2020 гг. два террористических акта в Лондоне совершили лица, ранее прошедшие или отказавшиеся от подобных программ, что вызвало в обществе вопросы об эффективности дередикализации. Власти после этого усилили репрессивные меры (увеличение сроков заключения за терроризм) параллельно с пересмотром Prevent. Для Казахстана британский опыт показывает важность межведомственного взаимодействия и вовлечения общества. По сути, «AQNIET» выполняет сходную функцию, что и Channel, – инди-

видуальная реабилитация, но в британской модели это делается силами государства и общественных служб напрямую, а в казахстанской – через специализированный НПО. Также, в Британии религиозная составляющая играет меньшую роль, упор больше на социальные и ментальные факторы. Тем не менее, общий подход – комплексное профилактическое воздействие, начиная задолго до совершения преступления – близок казахстанской линии на упреждение экстремизма еще в зародыше.

Германия: партнерство государства с гражданским обществом и семейное консультирование. В Федеративной Республике Германия проблема исламской радикализации обострилась с 2010-х годов (волна вербовки молодежи в ИГИЛ, возвращение бойцов, теракты 2016 года). Немецкая модель дерадикализации отличается ставка на НКО и психологические консультационные центры, финансируемые государством, а также ориентация на работу с семьями радикалов. Одной из первых и известных инициатив стала программа “НАУАТ–Германия” (в переводе с арабского и турецкого “жизнь”). Это консультационная программа для лиц, вовлечённых в радикальные салафитские группы или под влиянием джихадистской идеологии. Программа НАУАТ, запущенная в 2011 г. в Берлине, была партнером Федерального ведомства по миграции и беженцам и в рамках этой сотрудничества функционировала общенациональная “горячая линия” по вопросам радикализации. Уникальность НАУАТ заключалась в том, что обращаться

могли прежде всего родственники – родители, супруги – тех, кто замечен в экстремистских тенденциях. Консультанты (семейные психологи, исламоведы) давали совет семье, как разговаривать с радикализирующимся близким, как вернуть его доверие, отговорить от поездки в Сирию и пр. Также работали напрямую и с самими радикалами (при их согласии). При необходимости НАУАТ подключала имамов для теологического просвещения, бывших экстремистов для шефства, помогала найти социальные альтернативы (учебу, работу). Позднее в Германии появились и другие программы: в разных федеральных землях действуют проекты под эгидой Федерального ведомства по охране конституции (направленные на наблюдение и индивидуальную работу), а также независимые НКО Violence Prevention Network, EXIT Deutschland (изначально для неонацистов, но распространившие подход и на исламистов). В целом, немецкий подход характеризуется децентрализацией и многообразием инициатив: государство задает общую стратегию и предоставляет гранты, но основную работу делают неправительственные акторы, часто используя метод “против яда – противоядие” (например, привлечение бывших экстремистов в качестве наставников, контр-нарративы в СМИ). Для Казахстана опыт Германии перекликается с моделью «AQNIET» именно активным вовлечением НПО и семей. «AQNIET» тоже работает с родственниками бенефициаров, включая их в процесс реабилитации (консультирует жен бывших радикалов, помогает

детям через партнерские фонды, как в случае возвращения детей из Ирака в 2019 г. совместно с фондом «Право»). Также заметно сходство в использовании персональных наставников: у «AQNIET» это выражено в программе наставничества и в индивидуальных кураторах случая, в Германии – в сети менторов из числа прошедших радикализацию [7]. Разница, однако, в том, что Германия – правовое государство с развитым гражданским обществом, и там дерадикализация происходит на фоне активной правоприменительной практики (уголовное преследование вернувшихся боевиков, слежка за подозреваемыми спецслужбами), а Казахстан делает акцент на профилактике без доведения до суда. Тем не менее, общее звено – поддержка государством общественных инициатив – позволяет говорить о том, что Казахстан в своём подходе ближе к немецкому/европейскому, нежели к ближневосточному (где всё делает государство). Это подчёркивает прогрессивность и адаптивность казахстанской модели. Уникальность казахстанского подхода.

На основе рассмотренного можно сформулировать, в чём состоит своеобразие подхода РК к дерадикализации на примере «AQNIET»:

– *Синтез светских и религиозных инструментов.* В стране с преимущественно мусульманским населением, но светским государственным устройством, удалось объединить усилия светских специалистов (психологов, социальных работников) и богословов традиционного направления. Они работают совместно, не противопостав-

ляя религию государству, а показывая, что традиционный ислам совместим с гражданской идентичностью. Например, воспитывая у бенефициаров патриотизм к Казахстану, специалисты «AQNIET» опираются и на религиозные доводы (идея послушания властям, ценности мира в исламе), и на светские (историческая толерантность в казахской культуре). Такой двойной подход эффективен именно в нашем контексте.

– *Гражданская инициатива при государственной поддержке.* В отличие от многих стран, где реабилитацией занимаются либо госорганы, либо независимые НКО порознь, в Казахстане модель сотрудничества позволила соединить плюсы того и другого. Общественный фонд «AQNIET» получил доверие целевой аудитории как внеполитическая, некарательная структура, и одновременно пользуется ресурсами и авторитетом государства, что расширяет его возможности.

– *Этапность и длительность работы с каждым случаем.* Казахстанский опыт подразумевает продолжительное сопровождение – многие месяцы, в необходимых случаях и более года. Это больше похоже на медицинский подход к лечению хронической болезни, нежели на разовую «профилактическую беседу», практиковавшуюся ранее. Такая индивидуализация требует больших затрат времени, но она и результативна, как показывает снижение рецидива.

– *Учет местного культурного контекста.* Методики «AQNIET» создавались с оглядкой на мировые тренды, но впитали местную специфику: исполь-

зование казахского языка и местных примеров в лекциях, опора на авторитет Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК) и местных имамов в контрпропаганде, привлечение уважаемых в сообществе людей (аксакаалов) для влияния на молодёжь. Всё это делает воздействие более понятным и близким реципиентам.

– *Комплексный мониторинг и превенция.* Фонд не только реагирует на уже состоявшуюся радикализацию, но и ведёт мониторинг потенциальных угроз. Созданная при «AQNIET» Аналитическая служба отслеживает обстановку, новые течения, активность деструктивной пропаганды. Благодаря этому, методы работы постоянно совершенствуются, появляются новые формы противодействия (например, контент-продукты в соц-сетях). Поддерживается постоянный контакт с прошлыми бенефициарами, чтобы вовремя заметить возможное возвращение к радикальным взглядам. Таким образом реализуется принцип, что дерадикализация – процесс непрерывный, требующий внимания даже после формального «вылечивания» пациента.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Опыт деятельности ОФ «ИПРЦ AQNIET» демонстрирует, что профилактика религиозного экстремизма и дерадикализация могут быть успешно осуществлены на основе комплексного, научно обоснованного подхода, сочетающего теологическую, психологическую и социальную работу. В Казахстане сформирована уникальная модель, опирающаяся на партнёрство

государства с институтами гражданского общества, на уважение к религии при одновременном продвижении светских ценностей. Анализ деструктивных течений показал, что причины их привлекательности кроются в ряде решаемых проблем – недостатке просвещения, социальных перекосах, кризисе идентичности. Соответственно, противодействие должно вестись по многим направлениям сразу – что и реализует «AQNIET», адресуя и идеологию, и психологию, и образ жизни своих подопечных. Сравнение с зарубежными практиками дерадикализации выявило, что казахстанский подход вобрал в себя черты как восточных (идеологическая переориентация через религию, социализация), так и западных (межведомственное взаимодействие, работа с семьями, адресная профилактика) моделей, адаптировав их к собственным условиям. Научно-практическая значимость опыта «AQNIET» состоит в том, что он обогащает теорию дерадикализации эмпирическими данными из еще малоизученного центральноазиатского региона. Закрепление теологов и психологов в единой команде, разработка поэтапного алгоритма реабилитации, создание сети региональных центров – все эти наработки могут быть использованы и в других странах, сталкивающихся с проблемой возвращения экстремистов к мирной жизни. В то же время, сохраняются вызовы: необходимо дальнейшее повышение квалификации кадров, развитие критериев оценки эффективности (например, долгосрочное отслеживание судьбы реабилитированных), противодействие

новым формам радикализации через интернет. Тем не менее, успехи фонда «AQNIET» – сотни людей, отказавшихся от пути насилия и интегрированных обратно в общество – вселяют уверенность в правильности взятого курса. Опыт Казахстана показывает, что даже сложнейшая задача “излечения” от экстремизма может быть решена гуманными методами. Это особенно важно в современном мире, где

жёсткие силовые меры без сопровождения идеологической работы зачастую дают лишь временный эффект. Казахский путь дерадикализации, основанный на идеологической борьбе с радикализмом и реабилитации через диалог, может стать образцом для многих государств, стремящихся обеспечить устойчивую безопасность и единство общества без нарушения прав человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Как проявляется религиозный экстремизм в современном обществе: причины, черты и последствия // Nur.kz. 2023. URL: <https://nur.kz> (дата обращения: 03.04.2025).
2. В Казахстане запретили движение «Таблиги Джамаат» // Lenta.ru. 2013. 26 февр. URL: <https://lenta.ru> (дата обращения: 03.04.2025).
3. Антитеррористический центр СНГ. Списки организаций, признанных террористическими и экстремистскими на территории государств-участников СНГ. URL: <https://www.ats.org> (дата обращения: 03.04.2025).
4. ОФ «ИППЦ Акниет». Роль и деятельность ОФ «Акниет» в профилактике и реабилитации деструктивных течений в РК. Внутренний документ фонда. 2014–2023.
5. Rabasa A., Pettyjohn S.L., Ghez J.J., Boucek C. Deradicalizing Islamist Extremists. Santa Monica: RAND Corporation, 2010.
6. Prevent Strategy. HM Government. London: The Stationery Office, 2011. URL: <https://www.gov.uk/government/publications> (дата обращения: 03.04.2025).
7. Channel Duty Guidance: Protecting vulnerable people from being drawn into terrorism. HM Government. London, 2020.
8. International Community Expresses Interest In Kazakhstan's Experience With Jusan Operation // The Astana Times. 2020. 6 Nov. URL: <https://astanatimes.com> (дата обращения: 03.04.2025).
9. El-Said H. New Approaches to Countering Terrorism: Designing and Evaluating Counter Radicalization and De-radicalization Programs. Palgrave Macmillan, 2015.
10. Horgan J. Deradicalization or Disengagement? A Process in Need of Clarity and a Counterterrorism Initiative in Need of Evaluation // Perspectives on Terrorism. 2008. Vol. 2. No. 4. P. 3–8.

REFERENCES

1. Kak proyavlyajetsja religioznyj jekstremizm v sovremennom obshhestve: prichiny, cherty i posledstviya // Nur.kz. 2023. URL: <https://nur.kz> (data obrashhenija: 03.04.2025).
2. V Kazahstane zapretili dvizhenie «Tabligi Dzhamaat» // Lenta.ru. 2013. 26 fevr. URL: <https://lenta.ru> (data obrashhenija: 03.04.2025).

3. Antiterroristicheskij centr SNG. Spiski organizacij, priznannyh terroristicheskimi i jekstremistskimi na territorii gosudarstv-uchastnikov SNG. URL: <https://www.ats.org> (data obrashhenija: 03.04.2025).
4. OF «IPRC Akniet». Rol' i dejatel'nost' OF «Akniet» v profilaktike i reabilitacii destruktivnyh techenij v RK. Vnutrennij dokument fonda. 2014–2023.
5. Rabasa A., Pettyjohn S.L., Ghez J.J., Boucek C. Deradicalizing Islamist Extremists. Santa Monica: RAND Corporation, 2010.
6. Prevent Strategy. HM Government. London: The Stationery Office, 2011. URL: <https://www.gov.uk/government/publications> (data obrashhenija: 03.04.2025).
7. Channel Duty Guidance: Protecting vulnerable people from being drawn into terrorism. HM Government. London, 2020.
8. International Community Expresses Interest In Kazakhstan's Experience With Jusan Operation // The Astana Times. 2020. 6 Nov. URL: <https://astanatimes.com> (data obrashhenija: 03.04.2025).
9. El-Said H. New Approaches to Countering Terrorism: Designing and Evaluating Counter Radicalization and De-radicalization Programs. Palgrave Macmillan, 2015.
10. Horgan J. Deradicalization or Disengagement? A Process in Need of Clarity and a Counterterrorism Initiative in Need of Evaluation // Perspectives on Terrorism. 2008. Vol. 2. No. 4. P. 3–8.

<https://orcid.org/0000-0003-1975-5799>

<https://orcid.org/0009-0005-4463-1730>

e-mail: mcaltuntas@istanbul.edu.tr

e-mail: murat93kz@mail.ru

ХАДИС МӘТІНДЕРІН ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛАУДА ЛИНГВО-СТИЛИСТИКАЛЫҚ ТАЛДАУДЫҢ ОРНЫ

Мустафа Жалел Алтунташ
Ислам ғылымдарының доценті,
Стамбул университеті теология
факультеті,
Стамбул қ., Түркия

Омаров Мұрат Абдулкасымұлы
Исламтану ғылымдарының докторанты,
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті
университеті,
Алматы қ., Қазақстан

أهمية التحليل اللغوي البيانية في تفسير نصوص الحديث

عمروف مراد أبو القاسمولي
طالب دكتوراه في العلوم الإسلامية
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك
كازاخستان، الماتي

مصطفى جليل الطونطاش
الأستاذ المشارك، قسم العلوم الإسلامية الأساسية
كلية الإلهيات، جامعة إسطنبول
إسطنبول، تركيا

THE ROLE OF LINGUO-STYLISTIC ANALYSIS IN THE INTERPRETATION OF HADITH TEXTS

Mustafa Jalil Altuntash
Associate Professor of Basic Islamic
Sciences
Istanbul University Faculty of Theology
Istanbul, Turkey

Omarov Murat Abdulkasymuly
Doctoral Student in Islamic Sciences,
Nur-Mubarak Egyptian University of
Islamic culture,
Almaty, Kazakhstan

РОЛЬ ЛИНГВОСТИЛИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТОВ ХАДИСОВ

Мустафа Жалел Алтунташ
Доцент исламских наук,
Факультет теологии Стамбульского
университета,
г. Стамбул, Турция

Омаров Мурат Абдулкасымұлы
Докторант исламских наук,
Египетский университет исламской
культуры Нур-Мубарак,
г. Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Мақалада ханафи мектебіндегі хадис ғылымы мен лингвистика заңдарының қарым-қатынасы және ерекшеліктері сипатталады. Ислам ілімінің негізі – хадис ғылымында хадис мәтіндерін дұрыс интерпретациялау үшін араб тілінің лингво-стистикалық ерекшеліктерін білудің маңызы зор. Әсіресе діни мәтіндердегі теологиялық, құқықтық үкімдерге қатысты хадистерді түсінуде араб тілінің лингвистикалық ерекшеліктерін білу қажет. Бұл ерекшеліктерді білмеу дәстүрлі бағытымыз – ханафи мәзһабының ұстанған үкім хадистерін әлсіз деп көпшілікті адастырып, тіпті қоғамды діни алауыздыққа алып барады. Қоғамның бірлігі мен тыныштығын сақтау – бүгінгі күн тәртібіндегі басты міндеттердің бірі. Сондықтан діни мәтіндерді дұрыс интерпретациялау бірінші кезекте тұр. Авторлар үкім хадистерден діни нормалар шығаруда стилистика пәнінің орны мен маңызына тоқталады. Ханафи мәзһабында құқықтық нормаларға, жүйелерге тіл ережелерінің ықпалы қарастырылады. Ханафи әдіснамасы мен шафиғи мектебі әдістеріне салыстырмалы талдау жасалады. Үкім хадистердің қолданысқа енуі мен мәселені шешуде жұмыс істеу тәртібі мен ережелері салыстырылып, ерекшеліктері зерттеледі. Еліміздегі діни ағым өкілдерінің буквалистік ұстанымдарына қарсы ханафи ғалымдарының лингво-стистикалық әдіс арқылы берген түсіндірулері қарастырылады.

Түйін сөздер: ханафи мәзһабы, хадис әдіснамасы, лингво-стистика, интерпретация, мәжаз, киная.

الملخص: تتناول هذه المقالة العلاقة والخصائص بين علم الحديث والمبادئ اللغوية في إطار المذهب الحنفي. وبما أن الحديث يُعد أحد الركائز الأساسية للعلوم الإسلامية، فإن تفسيره الصحيح يتطلب فهماً عميقاً للغة العربية وعلوم الأسلوب والبيان. ومن الضروري معرفة الخصائص اللغوية للغة العربية عند تفسير الأحاديث التي تتضمن أحكاماً فقهية وعقائدية. وقد أدى سوء فهم هذه الخصائص إلى أن يعتبر بعض الناس أحاديث الأحكام في المذهب الحنفي ضعيفة، مما يسبب لبساً بين العامة ويساهم في إثارة الخلافات الدينية داخل المجتمع. وإن الحفاظ على وحدة المجتمع وسلامته من أهم الأولويات في عصرنا الراهن. ولذلك فإن التفسير الصحيح للنصوص الدينية يحتل مكانة أساسية. يؤكد المؤلفون على أهمية التحليل الأسلوبي عند استخراج الأحكام الشرعية من أحاديث الأحكام. وتبحث الدراسة في تأثير قواعد اللغة على تكوين الأحكام والنظم القانونية في المذهب الحنفي، كما تجري مقارنة منهجية بينه وبين منهج المدرسة الشافعية. وتتناول كذلك المبادئ الإجرائية وآليات التفسير المعتمدة في التعامل مع أحاديث الأحكام. كما تبحث المقالة في المواقف الحرفية لبعض التيارات الدينية المعاصرة في البلاد، وتبين كيف يرد العلماء الحنفية على هذه الاتجاهات من خلال المنهج اللغوي الأسلوبي. الكلمات المفتاحية: المذهب الحنفي، منهجية الحديث، الأسلوب اللغوي، التفسير، المجاز، الكناية.

Abstract. This article explores the relationship and distinctive features between the science of hadith and linguistic principles within the Hanafi school. As one of the foundational pillars of Islamic sciences, hadith requires accurate interpretation, and thus, the role of Arabic linguistic and stylistic sciences becomes essential. Understanding the linguistic features of Arabic is crucial when interpreting hadiths that contain theological and legal rulings. Misinterpretation of these aspects has led some to wrongly consider the Hanafi school's legal hadiths as weak, thereby misleading the public and contributing to religious discord in society. Maintaining societal unity and peace is among our foremost contemporary priorities.

Therefore, the correct interpretation of religious texts is of primary importance. The authors emphasize the significance of stylistics in deriving religious norms from legal (ḥukm) hadiths. The article examines how linguistic rules influence the formulation of legal norms and structures in the Hanafi school, providing a comparative analysis with the methodology of the Shafi'i school. It further analyzes the procedural principles and interpretive mechanisms involved in the application of legal hadiths. The study also addresses the literalist tendencies of certain contemporary religious movements in the country and how Hanafi scholars respond through linguistic-stylistic methods.

Keywords: Hanafi school, hadith methodology, linguistic stylistics, interpretation, *majāz*, *kināyah*.

Аннотация. В данной статье рассматриваются взаимоотношения и особенности науки хадисов и лингвистических принципов в рамках ханафитской школы. Хадис, как одна из основ исламских наук, требует точной интерпретации, и в этом контексте важную роль играют арабская лингвистика и стилистика. Понимание лингвистических особенностей арабского языка крайне необходимо при толковании хадисов, содержащих теологические и правовые постановления. Неверная интерпретация этих аспектов привела к тому, что некоторые ошибочно считают правовые хадисы ханафитской школы слабыми, что, в свою очередь, дезориентирует общественность и способствует возникновению религиозных разногласий в обществе. Сохранение общественного единства и мира является одной из важнейших задач современности. Поэтому корректное толкование религиозных текстов приобретает первостепенное значение. Авторы подчеркивают важность стилистического анализа при выведении религиозных норм из правовых хадисов (ḥukm). В статье исследуется влияние языковых правил на формирование правовых норм и структур в ханафитской школе, а также проводится сравнительный анализ с методологией шафиитской школы. Кроме того, анализируются процедурные принципы и интерпретационные механизмы, применяемые при использовании правовых хадисов. В исследовании также рассматриваются буквальные подходы отдельных современных религиозных движений в стране и то, как ханафитские учёные отвечают на них с помощью лингво-стилистических методов.

Ключевые слова: ханафитская школа, методология хадисов, лингвостилистика, интерпретация, мажаз, кинайя.

INTRODUCTION

Today, our country is independent and our consciousness is free. If we look back at the period of independence and our current time, it is evident that the younger generation is increasingly turning to religion and long-forgotten traditions as a source of spiritual values. Thanks to our sovereignty, we have begun to rediscover our past and recognize the Hanafi school of thought, which integrates religion and tradition, as the solid foun-

ndation of our historical, spiritual, and cultural values. It plays a vital role in securing our rightful place within global civilization, especially in the field of Islamic religion and science. One of the important efforts aimed at reviving traditional religious teachings is the study of the Hanafi school.

The rise of various ideological groups in contemporary society stems from the fact that many citizens are not sufficiently familiar with the traditional Hanafi

madhhab. Furthermore, there is a lack of understanding among scholars regarding the linguistic methods used to derive legal norms from religious texts such as the Qur'an and Hadith, as well as a lack of full comprehension of the Arabic language. Hanafi scholars paid particular attention to determining the stylistic elements of the hadith in accordance with linguistic and pragmatic contexts. The science of stylistics is essential in accurately interpreting religious texts and understanding the objectives of Sharia in Islam. In analyzing hadiths, it is important to consider their potential harm or benefit, as well as the communicative relationship between the author and the recipient. Stylistics not only identifies the intended meaning of words but also examines their contextual significance within sentences. This makes it possible to attain the intended meaning of each word in a sentence.

Therefore, Hanafi scholars used stylistic analysis to interpret meanings that serve as legal evidence in religious texts. Language is not merely a tool for communication in a social context; through its internal structures and systems, it also becomes a pillar of spiritual worldview. This is because language and thought are deeply interconnected, multi-faceted concepts. Through language, people not only communicate and exchange information, but also express their worldview, emotions, and subjective relationships based on intra-linguistic principles. Language is thus a fundamental medium for artistic thought, aesthetic taste, and emotional expression. In addition to its communicative function, language serves expressive, cognitive, and epistemological purposes.

Every language is based on words. In any given language, a word generally carries one primary meaning. Using a word correctly in context is essential, and this requires understanding its core meaning. However, not all words are unambiguous; some change meaning based on the words they are associated with, acquiring multiple interpretations. The meaning of a word used by the speaker (addressor) becomes clear only in a specific context. This meaning becomes fully realized when the communicative relationship between the addressor and the addressee is understood.

The function of context encompasses the aesthetic, cognitive, and informational exchange between the two parties within the framework of communication. The communicative function of context is fully realized only when the interpretation and intent of a text are understood by the reader. The reader's knowledge, attention, comprehension, and other cognitive abilities play a crucial role in this process, greatly influencing how the text is received and its overall impact.

When interpreting Qur'anic and hadith texts for legal purposes, it is important to accurately define rhetorical expressions. Legal scholars and linguists interpret stylistically complex words in religious texts based on contextual stylistic scenarios. One of the main methods of interpretation is the application of stylistic techniques from rhetoric.

Stylistics refers to the transformation of a word with a singular meaning into various figurative meanings (M. Abilkassymuly, 2024:31). In religious texts, stylistics not only defines the precise meaning of words, but also considers their

contextual meanings within sentences. Thus, the meaning of words in religious texts is revealed through their contextual use and rhetorical structure. In the science of legal theory (*usul al-fiqh*), methods of extracting rulings from religious texts include literal (*haqiqi*), figurative (*maja-zi*), metaphorical (*isti'ara*), explicit (*sarih*), and metonymic (*kinaya*) meanings. These methods rely on resemblance and semantic proximity, and are treated as lexical-semantic approaches in terminology studies. Scholars using such methods often rely on semantic principles when constructing metaphorical or metonymic images or establishing terminological analogies.

For example, the phrase “He is as deep as the sea” metaphorically connects the meanings of ‘human’ and ‘sea’ to express deep knowledge. In Arabic rhetoric, the word “eye” is used to mean “spy,” while in Kazakh rhetoric, the equivalent is “ear.” Similarly, to refer to an arrogant person, Arabs use “his nose is in the sky,” while in Kazakh, it becomes “he raises his snout to the sky.” These expressions highlight the stylistic (*majaz*) function based on semantic proximity between metaphorical pairs like “spy–eye–ear” and “arrogant–nose.”

Legal theorists used linguistic and semantic methods to understand both literal and figurative religious texts while deriving legal rulings. This study relies on the works of Hanafi scholars who established the theory of Hanafi jurisprudence and developed methodologies for hadith analysis.

For example, if someone swears, “I will not eat from this tree or this pot,” the oath is not broken if the person eats

the tree or pot itself, because the literal meaning (“to eat the tree/pot”) is not the intended interpretation. Instead, the fruit of the tree or the food in the pot is what is meant (Nizam al-Din al-Shashi, 2003:35).

JUSTIFICATION OF THE TOPIC, GOALS, AND OBJECTIVES

One of the key factors in ensuring national stability is the development of the Hanafi school’s scientific foundations and the application of its research and conclusions to effectively address contemporary religious challenges. In this regard, reviving our religious and historical memory based on Hanafi jurisprudence and conducting linguistic research on its hadith methodology can help mitigate religious discord in society. Since hadith is the second most important source after the Qur’an, understanding the Hanafi school’s methodology for analyzing and accepting hadith is crucial for the religious worldview of the Kazakh people. Our linguistic-semantic analysis shows that the Hanafi methodology emphasizes the intended meaning, application, and rhetorical use of words in hadith texts. It also highlights the importance of legal, social, and rhetorical analysis beyond mere terminology.

Analyzing the legal philosophy, interpretation, and representation of prescriptive hadiths from various schools of thought is necessary to meet modern scholarly demands.

The hadiths, as Islam’s second source, have been studied globally through various linguistic, legal, theoretical-methodological, and classificatory fram-

eworks. Scholars of *usul* (legal theory) have explored linguistic features of religious texts by analyzing their stylistic and rhetorical characteristics. In Hanafi legal theory (*usul al-fiqh*), scholars emphasized a text-centric approach when deriving legal norms. Among the major works referenced in this study are ‘*Athar al-Lugha fi Ikhtilaf al-Mujtahidin*’ by Abdulwahhab Abdussalam Tawil, which analyzes the influence of language on juristic differences, and ‘*Athar al-Hadith fi Ikhtilaf A’imma al-Fuqaha*’ by Muhammad Awwamah, translated into Kazakh as “The Influence of Hadith on the Differences among Legal Scholars” by S. Shakizada and B. Ilesbekov. Russian scholar N.B. Mechkovskaya also objectively examined the concept of *Sunnah* in her work “Language and Religion.”

Kazakh scholars have likewise addressed related issues. Dr. J.K. Kynova examined modern religious style and challenges in translating Islamic vocabulary into Russian. A. Aldasheva discussed linguistic and cultural issues in religious terminology in her work on translation studies. Dr. K. Kurmanbayev addressed linguistic foundations of *usul al-fiqh* in the works of Husam al-Din al-Sighnaqi, discussing literal and metaphorical meanings in stylistic contexts. These findings suggest that the role of stylistics in deriving legal rulings from religious texts has been insufficiently studied.

Objective of the Article: This article aims to demonstrate that *Sunnah* is a foundational source of Islamic legal theory and to highlight the importance of stylistics in deriving legal norms based on Arabic linguistics. It offers a comparative analysis of the Hanafi school’s approach

with that of other schools in interpreting prescriptive hadiths.

Research Objectives:

- To conduct a comparative analysis of hadith interpretation methods of the Hanafi school and hadith scholars.
- To explain legal norms through linguistic-semantic, stylistic, and contextual analysis of hadith texts.
- To identify the interrelationship between linguistics and legal theory-methodology.

RESEARCH METHODOLOGY

The research employs theoretical and comparative analysis. It focuses on the lexical-semantic structure of religious texts in deriving legal rulings, and elaborates on the Hanafi methodology of hadith interpretation. The study analyzes and compares scholarly opinions within the disciplines of Arabic rhetoric, legal theory, and related fields, using methods such as review, description, explanation, and systematic analysis. A cross-disciplinary approach incorporating *fiqh*, *usul al-fiqh*, hadith methodology, and rhetoric is used to evaluate relevant sources.

This article is based on classical Hanafi texts such as Burhan al-Din al-Marghinani’s *al-Hidaya*, Ibn Humam’s *Fath al-Qadir*, and Qiyam al-Din Ibn Amir Umar al-Itqani’s commentary *Ghayat al-Bayan*. It also references legal theory works like Ahmad ibn Abi Sa’id Mulla Jiwan’s *Nur al-Anwar* and Nizam al-Din al-Shashi’s *Usul al-Shashi*, as well as M. Abilkassymuly’s book *Science of Balagha* for insights from Arabic rhetoric. Based on these sources, scholarly opinions were examined through linguistic and legal frameworks.

MAIN SECTION

Kazakhstan's population predominantly adheres to the Hanafi school of jurisprudence and the Maturidi school of theology. Therefore, it is essential to produce scholarly works aligned with the jurisprudential tradition of this school. In this regard, examining the theoretical and practical issues within the Hanafi methodological approach to hadith is crucial to preventing various misunderstandings. This is because students taking their first steps in religious studies, when encountering theoretical issues in hadith terminology and contradictions among the Hanafi school's legal rulings, may become uncertain. By addressing this issue, the Hanafi school's approach to deriving legal norms from religious texts emphasizes the lexical meaning of words and prioritizes stylistic connections in hadith analysis.

The phenomenon of a single meaning taking multiple semantic forms has existed since ancient times in the art of language. Likewise, there are diverse linguistic means to express a particular meaning (Kurmanbayev, 2018: 191). In Arabic, too, one meaning can be conveyed through various methods (Abilkassymuly, 2024: 140). Hanafi scholars studied the usage of literal (ḥaqīqī) and figurative (majāz) meanings in hadith texts within their methodological framework. They supported this with concepts from stylistics, which distinguish between literal meaning (ḥaqīqī) and figurative meaning (majāz). Stylistics plays a significant role in interpreting hadith texts and deriving legal norms.

Stylistics teaches the methods of using linguistic units and ensures the realiz-

ation of stylistic possibilities in discourse and texts by selecting expressions appropriate to communicative goals under the direct influence of context (Abilkassymuly, 2024: 140). In other words, it is the study of words and sentences that possess multiple semantic layers and the multifaceted meaning units present in texts. In the theoretical methodology of Hanafi jurisprudence, religious texts are analyzed using stylistic devices such as literal meaning (ḥaqīqah), figurative meaning (majāz), metaphor, and metonymy.

The term ḥaqīqah denotes the fundamental, literal meaning of a word (Nizamu al-Din al-Shashi, 2003: 32), which linguists refer to as a lexico-centric usage. The literal meaning holds a higher status than the figurative. If a word is understood in its literal sense without any figurative connotation, the legal ruling is derived from its literal meaning (Nizamu al-Din al-Shashi, 2003: 36).

Majāz refers to the use of a word in a sense other than its primary meaning (Abilkassymuly, 2024: 160). Detecting whether a word is used figuratively involves deep reasoning and identifying contextual evidence that blocks the literal meaning. Moreover, a semantic closeness between the literal and figurative meanings is a necessary condition for majāz.

Some scholars, viewing stylistics narrowly, consider majāz to appear only in Arabic poetry or humorous speech. However, many scholars unanimously agree that figurative language occurs in the Qur'an and hadith texts. Consequently, the scope of literal and figurative usage in religious texts, including Qur'anic verses, hadiths, and legal foundations,

has been extensively studied. In Hanafi legal sources, the use of literal or figurative meaning affects the variability of legal rulings. Generally, a word cannot be used simultaneously in both literal and figurative senses because linguists do not accept a word having two meanings at the same time. Shafi'i scholars and some Mu'tazilite theologians disagree with Hanafi scholars on this point, arguing that a word may carry both literal and figurative meanings if there is no prohibition on intending two meanings.

Hanafi scholars derive legal rulings based on whether words in hadiths are used literally or figuratively. For instance, the Prophet's hadith, "Do not sell a dirham for two dirhams, a dinar for two dinars, or a sā' for two sā's" (Ibn Amir Omar al-Itqani, 2023: vol. 10, pp. 256–257), where the word "sā'" literally denotes a wooden measuring vessel. Scholars agree that the word "sā'" in this hadith is not used literally but figuratively because literal interpretation would prohibit riba (usury), whereas the figurative meaning applies to goods measured by this vessel (such as grains), where riba is applicable.

This hadith's interpretation in stylistics (balāghah) clarifies that the word "sā'" signifies the measuring instrument's place but the actual subject is the goods measured. According to some Shafi'i scholars, "majāz does not admit generality, as it is only particular," meaning the term "sā'" refers exclusively to food items, implying "Do not sell food measured by one sā' for food measured by two sā's." This view aligns with another prophetic hadith, "Do not sell food for food unless equal in measure," implying

that riba applies only to food items (Ahmad al-Hindi, Mulla Juyun, 2018: vol. 1, pp. 406–408). The Maliki school extends this general cause ('illah) to all types of foodstuffs (Ibn Amir Omar al-Itqani, 2023: vol. 10, p. 254).

Usul (legal theory) scholars acknowledge the legal consequences of the hadith on riba but note contradictions regarding the cause ('illah). Due to the shared cause in the hadith about "equal measure," the term "sā'" may carry different intended meanings. Hanafi scholars maintain that the ruling on riba depends on the measure and type (genre), applying to goods measured in kilograms, including gypsum, cement, iron, copper, and lead (Ibn Amir Omar al-Itqani, 2023: vol. 10, p. 252).

According to Hanafi scholars, the definite article "al-" in "as-sā'" indicates generality; thus, it covers not only food but also substances like gypsum, lime, and cement. The meaning is "do not sell something measured by one sā' for something measured by two sā's," regardless of the nature of the goods, provided they are of the same type. If the goods differ (e.g., wheat in one sā' and barley in another), the sale is permissible (Ahmad al-Hindi, Mulla Juyun, 2018: vol. 1, pp. 406–407). The presence of the definite article "al-" in literal words leads to generality in legal rulings, whereas in figurative words, generality is not derived in the same way (Ahmad al-Hindi, Mulla Juyun, 2018: vol. 1, p. 407).

In conclusion, the Hanafi school's legal theory considers the sales contract as composed of offer (ijab) and acceptance (qabul). These are the pillars (rukṇ) of a valid sale. Thus, if offer and acceptance

exist, the sale is consummated, and neither party may revoke it on the basis of “my choice” (*khiyar*). Only if the buyer has not inspected the goods or identified defects does the buyer retain the right to revoke the sale. In contrast, Imam Shafi‘i holds that both parties retain “*khiyar al-majlis*” (the option to revoke the contract while present in the marketplace), based on the prophetic hadith, “The seller and the buyer may revoke the sale until they part” (ما لم يتفرقا). The Hanbali school also follows this hadith. Imam Shafi‘i interprets “*ma lam yatafarraqa*” (until they part) literally as physical separation.

Hanafi scholars, referring to Allah’s words, “O you who have believed, do not consume one another’s wealth unjustly but only [in lawful] business by mutual consent” (Qur’an 4:29), emphasize that once offer and acceptance have been completed, the buyer’s use of the purchased goods is lawful without requiring *khiyar*. Otherwise, if “*khiyar al-majlis*” were obligatory, the buyer would not be permitted to use the goods (Ibn Amir Omar al-Itqani, 2023: vol. 9, p. 352).

Further evidence includes the Qur’anic command, “O you who have believed, fulfill [all] contracts” (Qur’an 5:1), implying the obligation to fulfill contracts even without *khiyar al-majlis*. If the hadith mandated *khiyar al-majlis*, contract fulfillment would be unnecessary. Also, the Qur’anic verse, “When you contract a debt for a specified term, write it down” (Qur’an 2:282), implies the importance of witnesses and formal documentation. If *khiyar al-majlis* were mandatory, such formalities would be redundant (Ibn Amir Omar al-Itqani, 2023: vol. 9, p. 352).

Regarding the proper understanding of the hadith, Imam Malik reports in his *Mu‘atta’* from Abdullah ibn Umar that the hadith does not establish a rule applied in practice (Imam Malik ibn Anas, 1990: 505). If the ruling were binding, everyone would act accordingly (Ibn Amir Omar al-Itqani, 2023: vol. 9, p. 352).

Stylistic interpretation identifies the parties in the hadith as the sender (addressant), the recipient (addressee), and the author or re-sender (reciter).

Imam Marghinani explains that the hadith indicates a voluntary offer, accounting for circumstances during negotiation, not after the sale’s completion (Imam Marghinani, 2019: vol. 4, p. 394). He interprets “*al-mutabay‘ayn*” (المتبايعين) literally

CONCLUSION

The scholars of Usul base their extraction of legal rulings and correct interpretation of religious texts primarily on linguistic research. This is because the semantic system of words encompasses variable meanings, implicit meanings, polysemy, primary meanings, secondary meanings, and general-specific meanings, which can be understood and interpreted differently depending on the context. Our study addresses this by analyzing the linguistic layers within the structure of normative texts in religious sources through lexical-semantic, linguo-stylistic analysis, and examining the contextual usage of words within sentences. A single word can appear in various texts with different meanings, as its meaning may change depending on the content of the text in which it is used. Beyond

understanding the reasons for the revelation of Qur'anic verses, hadith methodology, and legal theory, familiarity with linguistic and phraseological methods is essential.

Islamic scholars who have deeply mastered these methods have demonstrated diversity in deriving norms from religious texts. The issuance of legal rulings from Arabic religious texts relies heavily on grammatical and rhetorical characteristics. Usul scholars, proficient in these methods, analyze textual units according to morphological, syntactic, and stylistic categories. Moreover, in the extraction of legal norms, they investigate subtle contextual nuances linguistically and also resort to logical, customary, and scientific approaches. This is due to the polysemous nature of words, whose meanings shift according to their collocations and the relations between combined words within sentences.

Since the core of this research is the examination of religious texts through the science of stylistics, we summarize the role of linguistics in deriving legal rulings from hadiths as follows:

1. The derivation of legal norms from religious texts and the identificati-

on of their intended objectives primarily require an understanding of the maqasid al-sharia (objectives of Islamic law). This understanding can only be achieved through comprehensive study of related verses and hadiths. Therefore, unilateral analysis is insufficient in the science of legal foundations when extracting norms.

2. The Arabic language is the fundamental medium of Islam. Consequently, mastering Qur'anic sciences, Islamic theology, law, and hadith methodology in depth, along with a profound command of Arabic grammatical rules and rhetorical principles, is indispensable for deriving norms from religious texts. Accordingly, Usul scholars must master all traditional Islamic sciences and include knowledge of Arabic grammar, rhetoric, and several linguo-semantic disciplines as a prerequisite.

3. The Hanafi Usul al-Fiqh does not limit itself to grammatical analysis of religious texts but also employs rhetorical, logical, and customary methods. In other words, when encountering polysemous words, contextual and customary factors guide the identification of the primary intended meaning.

REFERENCES

1. Murat Abilkassymuly. Science of Balagha. Almaty: Alipres, 2024.
2. Nizam al-Din al-Shashi. Usul al-Shashi. Bairut: daru al-kitabi al-ilmia, 2003.
3. Burhan al-Din al-Marghinani. al-Hidaya. Karatshi: Maktabatu inamia. 2020.
4. Muxammad ibn Abduluaxid ibn Humam. Fath al-Qadir. Bairut: Daru al-fikr. Vol-6, 2012.
5. Qiyam al-Din Ibn Amir Umar al-Itqani. Sharhu al-hidaya Ghayat al-Bayan nadiratu az-zaman fi axiri al-auan. Kair: ilmu al-ixiai ua at-turas. Vol-17, 2023.
6. Ahmad ibn Abi Sa'id Mulla Jiwan. Nur al-Anwar.
7. Kairat Zholdybaiuly, Hanafi hadis adiznamasi. Almaty: Nur-Mubarak. 2020.
8. Qiyam al-Din Ibn Amir Umar al-Itqani. Sharhu al-hidaya Ghayat al-Bayan nadiratu az-zaman fi axiri al-auan. Kair: ilmu al-ixiai ua at-turas. Vol-9, 2023.

9. Ahmad ibn Abu Cagid ibn Ubaidulla al-Hindi Mulla Zhiun, Nuru al-anuar fi zharhi al-manar. Bairut-liban: darul al-kitab al-ilm. Vol 2, 2018.
10. Qiyam al-Din Ibn Amir Umar al-Itqani. Sharhu al-hidaya Ghayat al-Bayan nadiratu az-zaman fi axiri al-auan. Kair: ilmu al-ixiai ua at-turas. Vol-10, 2023.
11. Kairat Kurmanbayev. Linguistic Foundations of Usul al-Fiqh in the Works of Husam al-Din al-Sighnaqi.
12. Imam Malik ibn Anas. Al-Muwatta, Bairut: Daru ixiai al-ulum. 1990.

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15

<https://orcid.org/0009-0009-5321-2756>

e-mail: Sh.mfa2020@gmail.com

КЕЙБІР АРАБ СӨЗДЕРІНІҢ ШЫҒУ ТЕГІ: «ИСМ – اسم», «ДӘМ – دم» ЖӘНЕ «ӘЙАТ – آية» СӨЗДЕРІНЕ МОРФОЛОГИЯЛЫҚ-САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

Махмуд Фатхи Әбу Лейл Әбдуррахим

Доктор (PhD)

Араб тілі пәнінің оқытушысы, Тіл білімі және аударма кафедрасы

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

Алматы қ., Қазақстан

أُصُولُ بَعْضِ الْكَلِمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ دِرَاسَةٌ صَرْفِيَّةٌ مُقَارِنَةٌ لِكَلِمَاتِ
«اسم ودم وآية»

محمود فتحي أبو الليل عبد الرحيم

الدكتور (PhD)

مدرس اللغة العربية بقسم فقه اللغة والترجمة

(الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية (نور مبارك)

THE ORIGINS OF SOME ARABIC WORDS: A MORPHOLOGICAL COMPARATIVE STUDY OF THE WORDS «ISM», «DAM» AND «ĀYAH»

Dr. Mahmoud Fathi Abu Al-Layl Abd Al-Rahim

Lecturer in Arabic Language, Department of Philology and Translation

Egyptian University of Islamic Culture (Nur-Mubarak)

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ АРАБСКИХ СЛОВ: МОРФОЛОГО-СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СЛОВ «ИСМ – اسم», «ДАМ – دم» И «АЯАТ – آية»

Махмуд Фатхи Абу Лейль Абдуррахим

Доктор (PhD)

Преподаватель арабского языка, кафедра языкознания и перевода

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак

Аңдатпа. Бұл зерттеуде араб тіліндегі үш сөз «асм», «дем», және «آية» қарастырылады. Бұл сөздер морфология саласында, әсіресе Басра мен Куфа мектептері арасында ұзақ уақыт бойы пікірталас туғызып келеді. Зерттеу мақсаты – осы сөздердің түбірі мен морфологиялық құрылымын саралау, түрлі грамматикалық мектептердің дәлелдерін салыстыру және тілдік әрі морфологиялық деректерге сүйене отырып ең негізді көзқарасты айқындау.

«асм» сөзі жайлы зерттеу бұл сөздің түбірі туралы пікірталасқа тоқталады: Басра грамматиктері оны «السمو» биіктеу түбірінен шыққан десе, Куфа мектебі «الوسم» белгі қою түбірінен тарайды деп санайды. Зерттеу барысында алынған дәлелдерге сүйене отырып, автор Басра мектебінің пікірін құптайды: мысалы, «سُمِّيَ» кішірейту түрі), «أَسْمَاءُ» (көпше түрі) және «اسم» сөзінің басындағы «الف» әрпінің орнын толтыратын үлгі араб тілінде жоқ екендігі туралы деректерді негізге алады.

«дем» сөзіне қатысты талдау оның үш әріптен тұратын түбіріндегі үшінші әріптің – «ي» ме, әлде «و» ма екенін анықтауға бағытталған. Зерттеу «ي» әрпінің дұрыс нұсқа екенін көрсетеді, өйткені «دَمِي يَدْمِي» түріндегі етістік жиі кездеседі, ал көпше түрі «دَمَاءُ» да «ي» әрпінің бар екеніне меңзейді. Сондай-ақ, «دَمِيَان» тәрізді қосарлы түрлері де дәлел ретінде келтіріледі (поэзиядағы қолданылу ерекшелігі ескерілген).

«آية» сөзіне қатысты алты түрлі көзқарас қарастырылып, олардың барлығы грамматикалық ерекшелік немесе нормадан ауытқушылық (شذوذ) элементтерін қамтитыны анықталады. Автор бұл көзқарастардың ешқайсысы толық дәлелді емес екенін айтып, бұл сөздің шығу тегі мен формасы жайлы нақты тоқтам жоқ екенін тұжырымдайды.

Түйін сөздер: «اسم» (есім), «سمو» (биіктік), «وسم» (белгі), «دم» (қан), (دَمُو – да-муа) – түбірі), «دَمِي» (дамий – түбірі), «آية» (аят, белгі), «أَيَّة» (түбірі), түсіп қалған әріп, (يُـلَال – морфологиялық әлсіреу), морфологиялық ерекшелік (شُذُوز), тілдік тұрғыда басым көзқарас, морфологиялық дәлелдер.

المُلَخَّص: يَتَنَاوَلُ هَذَا الْبَحْثُ ثَلَاثَ كَلِمَاتٍ عَرَبِيَّةٍ هِيَ: "اسْمٌ"، وَ"دَمٌ"، وَ"آيَّةٌ"***، وَالَّتِي تُثِيرُ نِقَاشًا صَرْفِيًّا عَمِيقًا بَيْنَ النُّحَاةِ، لَا سِيَّمَا بَيْنَ مَدْرَسَتِي الْبَصْرَةِ وَالْكُوفَةِ. يَهْدَفُ الْبَحْثُ إِلَى تَحْلِيلِ أَصُولِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ وَتَصْرِيفَاتِهَا، وَمُقَارَنَةِ حُجَجِ الْمَذَاهِبِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَصُولاَ إِلَى الرَّأْيِ الْأَرْجَحِ الْمَدْعُومِ بِالْأَدِلَّةِ اللُّغَوِيَّةِ وَالصَّرْفِيَّةِ.

كَلِمَةُ "اسْمٌ": يُبْرِزُ الْبَحْثُ الْخِلَافَ حَوْلَ أَصْلِهَا؛ هَلْ هُوَ مِنْ "السَّمُو" (الْعُلُوُّ وَالْإِرْتِفَاعُ) كَمَا يَرَى الْبَصْرِيُّونَ، أَمْ مِنْ "الْوَسْمِ" (الْعَلَامَةُ) كَمَا يَرَى الْكُوفِيُّونَ؟ يُرَجِّحُ الْبَحْثُ مَذْهَبَ الْبَصْرِيِّينَ، مُسْتَنَادًا إِلَى الْأَدِلَّةِ التَّصْرِيفِيَّةِ مِثْلَ التَّصْغِيرِ (سُمِّيَ) وَالْجَمْعِ (أَسْمَاءُ)، وَعَدَمِ وُجُودِ نَظِيرٍ فِي الْعَرَبِيَّةِ لِحَذْفِ الْفَاءِ وَتَعْوِيضِهَا بِهَمْزَةٍ وَصَلٍ، بِالإِضَافَةِ إِلَى أَنَّ كَلِمَةَ "اسْمٌ" فِي اللُّغَةِ هِيَ الْعَلَامَةُ، وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَعْني أَنَّ أَصْلَهَا مِنْ الْوَسْمِ، بَلْ هُوَ نَتِيجَةُ لِدَالَتِهَا.

كَلِمَةُ "دَمٌ": يَرَكِّزُ الْبَحْثُ عَلَى الْحَرْفِ الْمَحْذُوفِ مِنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ الثَّلَاثِيَّةِ، هَلْ هُوَ الْيَاءُ أَمْ الْوَاوُ؟ وَيَعْرِضُ آرَاءَ مُخْتَلِفَةٍ حَوْلَ حَرَكَةِ عَيْنِ الْكَلِمَةِ الْأَصْلِيَّةِ. يُرَجِّحُ الْبَحْثُ أَنَّ اللَّامَ الْمَحْذُوفَةَ هِيَ الْيَاءُ، وَأَنَّ أَصْلَ الْكَلِمَةِ "دَمِي" (بِنَاءٍ سَاكِنَةٍ)، وَذَلِكَ اسْتِنَادًا إِلَى كَثْرَةِ وُرُودِ "دَمِي يَدْمِي" وَلَيْسَ "دَمًا يَدْمُو"، وَجَمْعُهَا "دَمَاءٌ" الَّذِي يَمِيلُ إِلَى الْيَاءِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى الشَّوَاهِدِ الشَّعْرِيَّةِ الَّتِي تَرِدُ فِيهَا الْيَاءُ عِنْدَ التَّثْنَةِ (دَمِيَانٍ)، مَعَ الْإِفْرَاقِ بَأَنَّ ذَلِكَ قَدْ يَكُونُ لِلضَّرُورَةِ الشَّعْرِيَّةِ.

كَلِمَةُ "آيَة": يَعْرِضُ الْبَحْثُ سِتَّةَ أَقْوَالٍ حَوْلَ أَصْلِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ وَوَزْنَهَا، مُشِيرًا إِلَى أَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْأَقْوَالِ لَا تَخْلُو مِنْ شُدُودٍ. فَبَعْضُهَا يَرَى أَصْلَهَا مِنْ "آيَة" (فَعْلَة) مَعَ إِعْلَالِ الْحَرْفِ الْأَوَّلِ شُدُودًا، وَبَعْضُهَا يَرَى أَصْلَهَا "آيَة" (فَعْلَة) مَعَ إِعْلَالِ السَّاكِنِ، وَآخَرُونَ يَرَوْنَ أَصْلَهَا "آيَة" (فَاعِلَة) مَعَ حَذْفِ الْعَيْنِ بِغَيْرِ مُوجِبٍ. يُخَلِّصُ الْبَحْثُ إِلَى أَنَّ جَمِيعَ الْأَرَاءِ مُتَسَاوِيَةٌ فِي كَوْنِهَا تَنْطَوِي عَلَى نَوْعٍ مِنَ الشُّدُودِ، لِأَنَّا إِلَى أَنَّ الْقِيُومِيَّ ذَكَرَ رَأْيَيْنِ فَقَطْ، بَيْنَمَا هُنَاكَ آرَاءٌ أُخْرَى.

كَلِمَاتٌ مِفْتَاحِيَّةٌ: اِسْمٌ، سُمُوٌّ، وَسْمٌ، دَمٌ، دَمِيٌّ، آيَة، آيَة، الْحَرْفُ الْمَحْذُوفُ، الْإِعْلَالُ فِي الصَّرْفِ، الشُّدُودُ الصَّرْفِيُّ، التَّرْجِيحُ اللُّغَوِيُّ، الْأَدَلَةُ الصَّرْفِيَّةُ.

Abstract. This study examines three Arabic words – “Ism” (name), “Dam” (blood), and “Āyah” (sign/verse) – which have long provoked in-depth morphological debates, particularly between the grammatical schools of Basra and Kufa. The research aims to analyze the origins and morphological forms of these words, compare the various grammatical arguments, and determine the most convincing opinion supported by linguistic and morphological evidence.

Regarding “Ism”, the study explores the dispute over its root: whether it derives from “as-sumuw” (elevation) as the Basrans claim, or from “al-wasm” (mark/sign) as suggested by the Kufans. Based on derivational evidence such as the diminutive “Sumayy” and the plural “Asmā”, along with the absence of a comparable case in Arabic where the root-initial letter is dropped and replaced by a connecting hamzah, the study favors the Basran view.

For the word “Dam”, the focus is on identifying the missing radical – whether it is a yā’ or a wāw. The study leans toward yā’ as the deleted root letter, with the original form being “Damiy”, based on the prevalence of “damiya-yadmā” rather than “damā-yadmū”, and plural forms such as “Dimā” that support the yā’. Poetic usages like “Damiyān” are also cited, while acknowledging possible metrical motivations.

The discussion on “Āyah” presents six proposed etymologies and morphological patterns, each involving grammatical anomalies. Some posit its origin as “Ayyah” (on the fa’alah pattern), others as “Ayya” (on fa’lah), or even “Āyiyah” (on fā’ilah), with various explanations for the deletion or modification of radicals. The study concludes that all views entail some form of irregularity and that no definitive origin can be asserted.

Keywords: Ism, Sumuw, Wasm, Dam, Dami, Dama, Āyah, Morphological Anomalies, Root Elision, Morphological Preference, Grammatical Evidence.

Аннотация. В данной работе рассматриваются три арабских слова «اسم» (имя), «دم» (кровь) и «آية» (знак/аят), которые являются предметом длительных морфологических споров между грамматическими школами Басры и Куфы.

Цель исследования – проанализировать этимологию и словообразование этих слов, сравнить аргументацию различных грамматических направлений и выявить наиболее обоснованное мнение на основе лингвистических и морфологических данных.

По слову «اسم» в работе анализируется спор о его происхождении: Басрийцы считают его корнем «السُّمُو» (высота, возвышение), а куфийцы «الْوَسْم» (знак). Основываясь на формах уменьшения (سمي) и множественного числа (أسماء), а также на отсутствии аналогичных морфологических конструкций в арабском языке, исследование отдаёт предпочтение мнению басрийцев.

Что касается слова «دم», внимание сосредоточено на восстановлении утраченного корневого согласного: йа или вау. Исследование утверждает, что утраченная буква

– это йа, а первоначальная форма слова «دمي», что подтверждается глагольной формой «دمي يدمي», множественным числом «دماء», а также поэтическими примерами (دميان).

По слову «آية» приводятся шесть различных мнений относительно его происхождения и морфологической формы, каждое из которых содержит элементы морфологической аномалии. Автор делает вывод, что ни одно из них не является полностью удовлетворительным, а также обращает внимание на то, что словарь аль-Файюми приводит только два варианта, в то время как существуют и другие.

Ключевые слова: «اسم» (имя), «سمو» (возвышенность), «وسم» (знак), «دم» (кровь), «دمو» (корневая форма), «دمي» (альтернативный корень), «آية» (знак, аят), «آية» (вариант корня), опущенная буква, морфологическое ослабление (и' лаль), морфологическая аномалия (иузуз), лингвистически предпочтительное мнение, морфологические доказательства.

مَدْرَسَاتِ الْبَصْرِ وَالْكُوفَةِ، حَيْثُ تَنَحَّلَى فُرُوقَاتِ الْمَنْهَجِ
وَأَسَالِيبِ الْإِسْتِدْلَالِ فِي تَفْسِيرِ أَصُولِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ
وَتَضَرِيفَاتِهَا.

فَكَلِمَةُ «اسم» تُعَدُّ مَثَالًا بَارِزًا لِلْخِلَافِ حَوْلَ
الْحَرْفِ الْمَحْذُوفِ وَآثَرِهِ عَلَى الْأَشْتِقَاقِ وَالْمَعْنَى،
وَتُظْهِرُ عُمَقَ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَ مَنْ يَرَى أَصْلَهَا مِنْ
«السُّمُو» وَمَنْ يَرَى أَصْلَهَا مِنْ «الْوَسْم». أَمَّا كَلِمَةُ
«دم» فَتُلْقَى الضَّوْءُ عَلَى طَبِيعَةِ اللَّامِ الْمَحْذُوفَةِ وَحَرَكَهَ
عَيْنِ الْكَلِمَةِ الْأَصْلِيَّةِ، وَتُبْرَزُ دَوْرُ التَّصْغِيرِ وَالْجَمْعِ فِي رَدِّ
الْكَلِمَاتِ إِلَى أَصُولِهَا.

وَأَخِيرًا، تُقَدِّمُ كَلِمَةُ «آية» نَمُودَجًا لِلْإِعْلَالِ الشَّاذِّ
وَمَا يَكْتَنِفُهُ مِنْ آرَاءٍ مُتَعَدِّدَةٍ حَوْلَ وَزْنِهَا الْأَصْلِيِّ وَآثَرِ
ذَلِكَ عَلَى التَّحَوُّلاتِ الصَّوْتِيَّةِ.

يَهْدَفُ هَذَا الْبَحْثُ إِلَى اسْتِجْلَاءِ هَذِهِ الْقَضَايَا
الصَّرْفِيَّةِ، وَعَرْضِ آرَاءِ النُّحَاةِ وَالْمُصَرِّفِينَ الْقَدَمَاءِ
وَالْمُحَدِّثِينَ، وَمُقَارَنَةِ حُجَجِهِمْ، سَعْيًا لِلْوُضُوحِ إِلَى الرَّأْيِ
الْأَرْحَحِ الْمَدْعُومِ بِالْأَدَلَّةِ اللُّغَوِيَّةِ وَالتَّضَرِيفِيَّةِ.

الْمَنْهَجُ الْعِلْمِيُّ لِلْبَحْثِ

يَعْتَمِدُ هَذَا الْبَحْثُ مَنَهَجًا عِلْمِيًّا تَحْلِيلِيًّا مُقَارِنًا
يَقُومُ عَلَى الْخُطُوبَاتِ التَّالِيَةِ:

• الاسْتِقْرَاءُ وَالتَّجْمِيعُ: يَتِمُّ اسْتِقْرَاءُ أَقْوَالِ النُّحَاةِ
وَالْمُصَرِّفِينَ مِنَ الْمَذَاهِبِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَخَاصَّةً الْبَصْرِيِّينَ

مُقَدِّمَةٌ

يُعَدُّ عِلْمُ الصَّرْفِ أَحَدَ أَهَمِّ فُرُوعِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ
وَأَعْمَدَتِهَا الْأَسَاسِيَّةِ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمِيزَانِ الدَّقِيقِ الَّذِي
يَضْبِطُ بُنْيَةَ الْكَلِمَةِ وَيُحَدِّدُ أَصُولَهَا وَأَشْتِقَاقَاتِهَا، وَيَكْشِفُ
عَنْ أَسْرَارِ تَحَوُّلاتِهَا الصَّوْتِيَّةِ وَالصَّرْفِيَّةِ. وَتُمَثِّلُ الْكَلِمَاتُ
فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ كَائِنَاتٍ حَيَّةً تَتَطَوَّرُ وَتَتَغَيَّرُ عَبْرَ الزَّمَنِ،
وَلِلصَّرْفِ دَوْرٌ جَوْهَرِيٌّ فِي تَتَبُّعِ هَذِهِ التَّغْيِيرَاتِ وَفَهْمِ
الْقَوَاعِدِ الَّتِي تَحْكُمُهَا.

وَتُعَدُّ دِرَاسَةُ أَصُولِ الْكَلِمَاتِ (الْإِيْتِمُولُوجِيَا) مَدْخَلًا
أَسَاسِيًّا لِفَهْمِ بُنْيَةِ اللُّغَةِ وَتَطَوُّرِهَا. فَالْكَلِمَاتُ
لَيْسَتْ بِمُجَرَّدِ وَحَدَاتٍ صَوْتِيَّةٍ دَالَّةٍ، بَلْ هِيَ مُسْتَوْدَعَاتٌ
تَحْوِي فِي طَيَّانِهَا تَارِيخًا لُغَوِيًّا وَثَقَافِيًّا غَنِيًّا. فِي اللُّغَةِ
الْعَرَبِيَّةِ، تَتَسَمَّى الْكَلِمَاتُ بِوُجُودِ جُذُورٍ ثَلَاثِيَّةٍ أَوْ رُبَاعِيَّةٍ
غَالِبًا، تُشَكِّلُ أَساسًا لِلْبِنَاءِ الصَّرْفِيِّ لِلْكَلِمَاتِ الْمُشْتَقَّةِ.
هَذِهِ الدِّرَاسَةُ تَرْكُزُ عَلَى ثَلَاثِ كَلِمَاتٍ تَبْدُو بِبَسِيطَةٍ فِي
ظَاهِرِهَا، لَكِنَّهَا تَحْمِلُ فِي طَيَّانِهَا تَعْقِيدَاتٍ صَرْفِيَّةً وَتَارِيخِيَّةً
تَسْتَحِقُّ التَّحْلِيلَ.

وَفِي هَذَا الْبَحْثِ، نَتَنَاوَلُ بِالْدِّرَاسَةِ وَالتَّحْلِيلِ
ثَلَاثَ كَلِمَاتٍ عَرَبِيَّةٍ تُثِيرُ نِقَاشًا صَرْفِيًّا عَمِيقًا؛ لِمَا شَابَهَا
مِنْ حَذْفِ وَإِعْلَالٍ وَإِبْدَالٍ، وَهِيَ: «اسم» وَ«دم»
وَ«آية».

تُعَالِجُ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ قَضَايَا صَرْفِيَّةً مُخَوِّرَةً تَتَقَاطَعُ
فِيهَا آرَاءُ الْمَدَارِسِ النَّحْوِيَّةِ الْكُبْرَى، وَعَلَى رَأْسِهَا

الْمَذْهَبُ الْأَوَّلُ: مَذْهَبُ الْبَصْرِيِّينَ، كَالْحَلِيلِ⁽¹⁾.
وَوَافَقَ الْبَصْرِيِّينَ جَمَاعَةٌ مِنَ النَّحْوِيِّينَ، مِنْهُمْ:
الرَّجَّاحُ، وَمَكِّي بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَالْأَنْبَارِيُّ، وَالْعُكْبَرِيُّ،
وَأَبْنُ الْحَاجِبِ، وَأَبُو حَيَّانَ، وَأَبْنُ هَشَامٍ⁽²⁾.

ذَهَبَ الْبَصْرِيُّونَ وَمَنْ وَافَقَهُمْ إِلَى أَنَّ الْإِسْمَ مُشْتَقٌّ مِنَ
السُّمُوِّ، وَهُوَ الْعُلُوُّ وَالْإِرْتِفَاعُ؛ لِأَنَّ صَاحِبَهُ بِمَنْزِلَةِ الْمُرْتَفِعِ بِهِ.
وَقِيلَ: لِأَنَّ الْإِسْمَ يَسْمُو بِالْمُسْمَى فَيَرْفَعُهُ عَنْ
غَيْرِهِ⁽³⁾.

وَالْمَحْذُوفُ مِنْهُ الْوَاوُ الَّتِي هِيَ لَامُ الْكَلِمَةِ،
وُحِذِفَتْ تَخْفِيفًا لِكثَرَةِ الاسْتِعْمَالِ⁽⁴⁾، وَلِتَعَايِبِ الْحَرَكَاتِ،
وَسَكَتِ السَّيْنِ، وَحَرَكَتْ الْمِيمُ، وَاجْتَلَبَتْ أَلِفُ الْوَصْلِ،
فَوَزَنَهُ: «افْعُ»⁽⁵⁾.

قَالَ الْحَلِيلُ: «وَو» الْإِسْمُ «أَصْلُ تَأْسِيسِهِ مِنَ السُّمُوِّ،
وَأَلِفُ» الْإِسْمِ «زَائِدَةٌ، وَنُقِصَانُهُ مِنَ الْوَاوِ»⁽⁶⁾.

وَذَكَرَ الْعُكْبَرِيُّ أَنَّ اشْتِقَاقَ الْإِسْمِ مِنَ السُّمُوِّ
مُطَابِقٌ لِلْمَعْنَى، فَكَانَ الْمَحْذُوفُ الْوَاوُ كَسَائِرِ الْمَوَاضِعِ،
وَبَيَّانُهُ أَنَّ الْإِسْمَ أَحَدُ أَقْسَامِ الْكَلِمِ، وَهُوَ أَعْلَى مِنْ
صَاحِبِيهِ؛ إِذْ كَانَ يُخْبِرُ بِهِ وَعَنْهُ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ صَاحِبَاهُ،
فَقَدْ سَمَّا عَلَيْهِمَا، وَلِأَنَّ الْإِسْمَ يَنْوُ بِالْمُسْمَى، وَيَرْفَعُهُ
لِلْأَذْهَانِ بَعْدَ خَفَائِهِ، وَهُوَ مَعْنَى السُّمُوِّ⁽⁷⁾.

أَدْلَةُ الْبَصْرِيِّينَ:

بَسُطَتْ أَدْلَةُ الْبَصْرِيِّينَ فِي كُتُبِ النَّحْوِ، وَمِنْهَا:
أَوَّلًا: أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ السُّمُوِّ؛ لِأَنَّ السُّمُوَّ فِي اللُّغَةِ
هُوَ الْعُلُوُّ. يُقَالُ: سَمَا يَسْمُو سُمُوًّا؛ إِذَا عَلَا، وَمِنْهُ سُمِيتِ
السَّمَاءُ سَمَاءً؛ لِعُلُوِّهَا، وَالْإِسْمُ يَعْلُو عَلَى الْمُسْمَى،
وَيَدُلُّ عَلَى مَا تَحْتَهُ مِنَ الْمَعْنَى.

ثَانِيًا: أَنَّهُ يُقَالُ فِي تَصْغِيرِهِ: «سُمِيَّ»، وَفِي جَمْعِهِ
«أَسْمَاءً»، وَالتَّصْغِيرُ وَالْجَمْعُ مِمَّا يَرُدُّ الْأَشْيَاءَ إِلَى أَصُولِهَا،
فَلَمَّا لَمْ يَجْزِ أَنْ يُقَالِ إِلَّا «سُمِيَّ»، دَلَّ عَلَى أَنَّهُ مُشْتَقٌّ
مِنْ «السُّمُوِّ» لَا مِنْ «الْوَسْمِ»، وَلَوْ كَانَ مِنْ «الْوَسْمِ»
لَوَجَبَ أَنْ يُصْغَرَ عَلَى: «وُسْمٍ»، وَلَمْ يُقَلَّ أَحَدٌ، وَأَنْ
يُجْمَعَ عَلَى «أَوْسَامٍ»، وَلَمْ يُقَلَّ بِذَلِكَ أَحَدٌ⁽⁸⁾.

وَالْكُوفِيِّينَ، فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِأَصْلِ الْكَلِمَاتِ الثَّلَاثَةِ (اسْمٌ،
دَمٌ، آيَةٌ)، وَتَضْرِيفَاتِهَا، وَحُجَجَهُمْ وَأَدْلَتُهُمْ.

• السَّحْلِيلُ وَالتَّفْصِيلُ: تَحْلُلُ كُلِّ كَلِمَةٍ عَلَى حِدَةٍ،
وَتَفْصِيلُ الْأَرْأِ الْمُخْتَلَفَةِ حَوْلَ أَصْلِهَا اللَّغَوِيِّ، وَالْوَزْنِ
الصَّرْفِيِّ، وَطَبِيعَةِ الْحَرْفِ الْمَحْذُوفِ أَوْ الْمُعْلٍ، مَعَ ذِكْرِ
الْأَدْلَةِ الَّتِي يَسْتَنْدُ إِلَيْهَا كُلُّ مَذْهَبٍ.

• الْمُقَارَنَةُ وَالتَّقْدِيرُ: تُعْقَدُ مُقَارَنَةٌ بَيْنَ الْأَرْأِ
الْمُخْتَلَفَةِ، وَتُبْرَرُ نِقَاطُ الْإِلْتِقَاءِ وَالْإِخْتِلَافِ، ثُمَّ يَتَّبَعُ ذَلِكَ
بِنَقْدٍ عِلْمِيِّ لِكُلِّ رَأْيٍ بِنَاءً عَلَى الْقَوَاعِدِ الصَّرْفِيَّةِ الْعَامَّةِ،
وَسَلَامَةِ الْإِشْتِقَاقِ، وَالْإِسْتِعْمَالِ اللَّغَوِيِّ.

• التَّرْجِيحُ: يَتِمُّ تَرْجِيحُ الرَّأْيِ الْأَكْثَرُ قُوَّةً وَمَتَاسِكًا
مِنَ النَّاحِيَةِ الصَّرْفِيَّةِ، مَعَ الْأَخْذِ بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ مَا يَتَّفَقُ مَعَ
أَصُولِ اللُّغَةِ وَقَوَاعِدِهَا الْمَطْرُودَةِ، مَعَ الْإِشَارَةِ إِلَى الْأَرْأِ
الشَّاذَّةِ أَوْ الَّتِي تَحْتَاجُ إِلَى تَأْوِيلٍ.

• التَّوْبِيحُ: تُوَبِّحُ الْمَعْلُومَاتُ وَالْمَصَادِرُ بِدَقَّةٍ، مَعَ
الْإِشَارَةِ إِلَى الْكُتُبِ النَّحْوِيَّةِ وَالصَّرْفِيَّةِ الْمُعْتَبَرَةِ الَّتِي اسْتَنْدَ
إِلَيْهَا الْبَحْثُ.

مِنْ خِلَالِ هَذَا الْمَنْهَجِ، نَسْعَى إِلَى تَقْلِسِمْ دَرَسَةِ
شَامِلَةٍ وَمُعَمَّقَةٍ لِهَذِهِ الْكَلِمَاتِ، تُسَهِّلُ فِي إِثْرَاءِ الْمَكْتَبَةِ
النَّحْوِيَّةِ الصَّرْفِيَّةِ، وَتُجَلِّي بَعْضًا مِنْ دَقَائِقِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ
وَأَسْرَارِهَا.

وَقَدْ افْتَضَتْ طَبِيعَةُ الْبَحْثِ أَنْ يَتَكَوَّنَ مِنْ ثَلَاثَةِ
مَبَاحِثَ:

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: أَصْلُ كَلِمَةِ «اسْمٌ». الْمَبْحَثُ الثَّانِي:
أَصْلُ كَلِمَةِ «دَمٌ». الْمَبْحَثُ الثَّلَاثُ: أَصْلُ كَلِمَةِ «آيَةٌ».

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: أَصْلُ كَلِمَةِ «اسْمٌ»

«اسْمٌ» مِنَ الْكَلِمَاتِ الثَّلَاثِيَّةِ الَّتِي حُذِفَ مِنْهَا
حَرْفٌ، وَعَوِضَ عَنْهَا بِهَمْزَةِ الْوَصْلِ.

وَفِي أَصْلِهِ خِلَافٌ بَيْنَ الصَّرْفِيِّينَ، بَيْنَ كَوْنِ
الْمَحْذُوفِ فَاءَ الْكَلِمَةِ، فَيَكُونُ مِنَ الْوَسْمِ، وَهُوَ الْعَلَامَةُ،
وَبَيْنَ كَوْنِ الْمَحْذُوفِ لَامَ الْكَلِمَةِ فَيَكُونُ مِنَ السُّمُوِّ،
وَهُوَ الْعُلُوُّ، فَذَهَبُوا مَذْهَبَيْنِ:

هَذَا، وَلَمْ أَجِدْ رَأْيَ الْكُوفِيِّينَ فِي كُتُبِهِمُ الَّتِي وَفَّقْتُ عَلَيْهِا، بَلْ إِنَّ أَبَا الْقَاسِمِ الرَّجَاحِيَّ حَكَى الْإِجْمَاعَ وَعَدَمَ الْمُخَالَفَةَ، حَيْثُ قَالَ: «أَجْمَعَ عُلَمَاءُ الْبَصْرِيِّينَ وَلَا أَعْلَمُ مِنَ الْكُوفِيِّينَ خِلَافًا مُسْتَنَدًا إِلَى مَنْ يُوثِّقُ بِهِ أَنَّ اشْتِقَاقَ اسْمٍ «مِنْ سَمَوْتِ أَسْمَوْ، أَيْ: عَلَوْتِ» (15).

وَشَكَكَ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ (16) فِي نِسْبَةِ هَذَا الرَّأْيِ لِلْكُوفِيِّينَ، وَذَكَرَ أَنَّ الْأَنْبَارِيَّ هُوَ الَّذِي نَسَبَ إِلَيْهِمْ ذَلِكَ، وَتَابَعَهُ مَنْ جَاءَ بَعْدَهُ مِنَ النَّحْوِيِّينَ.

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ (17) إِلَى أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ أَمْتِهِ الْكُوفِيِّينَ الْأَوَائِلَ، كَالْكَسَائِيِّ، وَالْفَرَّاءِ، وَغَلَبَ، فَهَمَّ مُتَّفِقُونَ مَعَ الْبَصْرِيِّينَ فِي أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ السُّمُو.

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ (18) إِلَى أَنَّ ذَلِكَ رَجْمًا يَكُونُ مَقْبُولًا عَنِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْهُمْ، وَكُتِبَ الْكُوفَةُ فَقَدْ مِنْهَا الْكَثِيرُ، وَكَوْنُ الْأَنْبَارِيِّ هُوَ الَّذِي نَسَبَ إِلَيْهِمْ ذَلِكَ فَهَذَا مِمَّا لَا يَنْفَرِدُ بِهِ، بَلْ سَبَقَهُ مَكِّي بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَابْنُ عَطِيَّةٍ (19).

الرد على كلام الكوفيين (20):

قَوْلُهُمُ: الْاسْمُ فِي اللُّغَةِ هُوَ الْعَلَامَةُ، وَالْاسْمُ وَسَمٌ عَلَى الْمُسَمَّى، وَعَلَامَةٌ لَهُ يُعْرَفُ بِهَا، فَلِهَذَا يُقَالُ: إِنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْوَسْمِ، فَهَذَا وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى إِلَّا أَنَّهُ فَاسِدٌ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ، وَهَذِهِ الصَّنَاعَةُ لَفْظِيَّةٌ، فَلَا بُدَّ مِنْ مُرَاعَاةِ اللَّفْظِ.

وَوَجْهُ فَسَادِهِ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

الوجه الأول: أَنَّهُ أَجْمَعَ عَلَى أَنَّ هَمْزَةَ التَّعْوِيزِ فِي أَوَّلِهِ، وَهَمْزَةُ التَّعْوِيزِ إِنَّمَا تَقَعُ عَنْ تَعْوِيزِ اللَّامِ، لَا الْفَاءِ، وَذَلِكَ كَمَا فِي «بَنُو» الَّتِي حُذِفَتْ لَامُهَا، وَعَوِضُوا عَنْهَا بِالْهَمْزَةِ، فَقِيلَ: «ابْنُ»، وَلَا يُوجَدُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مَا حُذِفَتْ فَاءُهُ، وَعَوِضَتْ عَنْهُ بِالْهَمْزَةِ، وَلَا مَا حُذِفَتْ لَامُهُ وَعَوِضَ عَنْهُ بِالْهَاءِ.

الوجه الثاني: أَنَّهُ يُقَالُ: أَسْمَيْتُهُ، وَلَوْ كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْوَسْمِ لَقِيلَ: أَوْسَمْتُهُ، فَلَمَّا لَمْ يُقَلَّ إِلَّا أَسْمَيْتُهُ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ مِنَ السُّمُو.

ثالثا: بِإِرْجَاعِهِ إِلَى مَاضِيهِ يُعْرَفُ أَصْلُهُ، يُقَالُ: أَسْمَيْتُهُ بِكَذَا، وَسَمَيْتُهُ، وَهُوَ سُمِّيَ (9)، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ (10).

وَلَوْ كَانَ الْمَحْذُوفُ مِنْ أَوَّلِهِ لَعَادَ فِي التَّصْرِيفِ، وَلَقِيلَ: أَوْسَمْتُهُ، وَوَسَمْتُهُ، فَلَمَّا لَمْ يُقَلَّ ذَلِكَ، كَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ مِنَ السُّمُو (11).

رابعا: أَنَّهُ لَا يُوجَدُ فِي الْعَرَبِيَّةِ اسْمٌ حُذِفَتْ فَاءُهُ، وَعَوِضَ عَنْهُ بِهَمْزَةِ الْوَصْلِ، وَإِنَّمَا عَوِضُوا عَنْ حَذْفِ الْفَاءِ بِنَاءِ التَّائِيثِ فِي عِدَّةٍ، وَزَيْتَةٍ، وَنَظَائِرِهَا، فَلَمَّا وَجَدَ فِي «اسْمٍ» هَمْزَةَ التَّعْوِيزِ عَلِمَ أَنَّهُ مَحْذُوفُ اللَّامِ، لَا مَحْذُوفُ الْفَاءِ؛ لِأَنَّ حَمْلَهُ عَلَى مَا لَهُ نَظِيرٌ أَوَّلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى مَا لَيْسَ لَهُ نَظِيرٌ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ «السُّمُو» لَا مِنْ «الْوَسْمِ»، كَمَا أَنَّ الْوَصْلَ مُخَالَفٌ لِلْبَدَلِ، فَبَدَلَ الشَّيْءِ يَكُونُ فِي مَوْضِعِهِ، وَالْعَوِضُ يَكُونُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِ الْمُعَوَّضِ مِنْهُ، فَلَوْ كَانَتْ الْهَمْزَةُ عَوِضًا مِنَ الْوَاوِ لَكَانَتْ بَدَلًا مِنْهَا، وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ، إِذْ لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ لَكَانَتْ هَمْزَةً مَقْطُوعَةً، وَلَمَّا كَانَتْ أَلْفَ وَصَلَ حُكْمُ بَاقِيهَا عَوِضٌ (12).

المذهب الثاني: مذهب الكوفيين (13)

ذَهَبَ الْكُوفِيُّونَ إِلَى أَنَّ «الاسْمَ» مُشْتَقٌّ مِنْ «السِّمَةِ» وَهُوَ الْعَلَامَةُ؛ لِأَنَّهُ عِلْمٌ عَلَى مُسَمَّاهُ، فَأَصْلُهُ عَلَى هَذَا: «وَسَمٌ»، حُذِفَتْ فَاءُهُ، وَجِيءَ بِهَمْزَةِ الْوَصْلِ عَوِضًا مِنَ الْوَاوِ الْمَحْذُوفَةِ، يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى النُّطْقِ بِالسَّكَنِ السَّكَنَةِ، وَوَزْنُهُ «اعِلْ».

حُجَّةُ الْكُوفِيِّينَ:

اِخْتِجَّ الْكُوفِيُّونَ عَلَى مَذْهَبِهِمْ فَقَالُوا:

أولاً: الْاسْمُ فِي اللُّغَةِ هُوَ الْعَلَامَةُ، وَالْاسْمُ وَسَمٌ عَلَى الْمُسَمَّى، وَعَلَامَةٌ لَهُ يُعْرَفُ بِهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: زَيْدٌ أَوْ عَمْرُوٌ دَلَّ عَلَى الْمُسَمَّى، فَصَارَ كَالْوَسْمِ عَلَيْهِ، فَلِهَذَا قُلْنَا: إِنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْوَسْمِ.

ثانياً: إِنَّا قَدْ وَجَدْنَا مِنَ الْأَسْمَاءِ تَضَعُ مِنْ مُسَمِّيَّاتِهَا كَقَرْدٍ، وَكَلْبٍ، وَجَرَوْ، فَلَوْ كَانَ مِنَ الْعُلُوِّ لَمَا وَضِعَتْ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ مِنْ مُسَمِّيَّاتِهَا (14).

تَعْقِيبُ:

مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ مِنَ التَّشْكِيكِ فِي نِسْبَةِ هَذَا الرَّأْيِ لِلْكُوفِيِّينَ، وَاسْتَدْلَاهُمْ بِأَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي كُتُبِ الْكُوفِيِّينَ الْأَوَّلِ، فَهَذَا مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَى دَرَأَسَةٍ، لِأَنَّهُ لَمْ يَصِلْ مِنْ كُتُبِ الْكُوفِيِّينَ إِلَّا الْقَلِيلُ، وَأَرَاؤُهُمْ مَبْسُوطَةٌ فِي كُتُبِ الْمُتَأَخِّرِينَ، فَهَلْ عَدَمُ وُجُودِهَا فِي كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْهُمْ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ قَوْلِهِمْ بِهَذَا الْقَوْلِ، وَهَلْ تَرُدُّ كُلُّ آرَاءِ الْكُوفِيِّينَ الَّتِي لَمْ تَوْجَدْ فِي كُتُبِهِمْ؟ ثُمَّ إِنَّ الْمُتَقَدِّمِينَ أَنْفُسَهُمْ، فَقَدْ مِنْ كُتُبِهِمُ الْكَثِيرُ، فَرُبَّمَا ذَكَرَ رَأْيَهُ هَذَا فِي كُتُبِهِ الْمَفْقُودَةِ.

وَقَوْلُ الرَّجَاحِيِّ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ خِلَافًا، فَإِنَّ هُنَاكَ مَنْ عِلِمَ خِلَافًا وَذَكَرَهُ، مِثْلُ مَكِّي بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَابْنِ عَطِيَّةٍ، وَالْأَنْبَارِيِّ، وَالْمُبْتِئُ مُقَدِّمٌ عَلَى الْمَنْعِيِّ.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: أَصْلُ كَلِمَةِ «دَمٍ» وَتَشْبِيْهِهَا

أَوَّلًا : أَصْلُ كَلِمَةِ «دَمٍ»:

دَمٌ مِنَ الْكَلِمَاتِ الثَّلَاثِيَّةِ الْمَحْذُوفَةِ اللَّامِ، مِثْلُ: يَدٍ وَ أَبٍ، وَغَيْرِهَا.

وَفِي كَوْنِ اللَّامِ الْمَحْذُوفِ مِنْهَا وَآوًا أَوْ يَاءً، خِلَافٌ بَيْنَ الصَّرْفِيِّينَ عَلَى ثَلَاثَةِ مَذَاهِبٍ.

الْمَذْهَبُ الْأَوَّلُ: مَذْهَبُ جُمْهُورِ الصَّرْفِيِّينَ

يَرَى جُمْهُورُ الصَّرْفِيِّينَ، مِثْلُ سَيِّوِيَّةٍ، وَالْمُبَرِّدِ، وَابْنِ السَّرَّاجِ، أَنَّ اللَّامَ الْمَحْذُوفَةَ مِنْ كَلِمَةِ «دَمٍ» هِيَ يَاءٌ، وَأَنَّ أَصْلَ الْكَلِمَةِ هُوَ «دَمِي».

وَقَدْ ذَكَرَ سَيِّوِيَّةٌ فِي كِتَابِهِ: «وَأِنَّمَا رَدَدْتُ هَذِهِ الْحُرُوفَ، لِأَنَّكَ لَمْ تَبْنِ الْوَاحِدَ عَلَى حَذْفِهَا؛ كَمَا بُنِيَتْ دَمٌ عَلَى حَذْفِ الْيَاءِ» (27).

وَقَالَ: «بَابُ مَا ذَهَبَتْ لَامُهُ فَمِنْ ذَلِكَ دَمٌ. تَقُولُ: دَمِي، يَدُلُّكَ دِمَاءٌ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْيَاءِ أَوْ مِنَ الْوَآوِ» (28).

وَقَالَ الْمُبَرِّدُ: «وَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ اسْمٌ عَلَى حَرْفَيْنِ إِلَّا وَأَصْلُهُ الثَّلَاثَةُ، فَإِذَا صَغُرَ فَلَا بُدَّ مِنْ رَدِّ مَا ذَهَبَ

الْوَجْهَ الثَّلَاثُ: أَنَّهُ يُقَالُ فِي تَصْغِيرِهِ «سُمِّي»، وَفِي جَمْعِهِ: «أَسْمَاءُ»، وَلَوْ كَانَ مِنَ الْوَسْمِ لَقِيلَ فِي تَصْغِيرِهِ «وَسِيمٌ»، وَفِي جَمْعِهِ: «أَوْسَامٌ»، فَالْتَصْغِيرُ وَالْجَمْعُ يَرُدُّانِ الْأَشْيَاءَ إِلَى أَصُولِهَا.

الْوَجْهَ الرَّابِعُ: جَاءَ عَنِ الْعَرَبِ «سَمِي» عَلَى وَزْنِ «فَعِيل»، وَلَوْ كَانَ مِنَ الْوَسْمِ لَجَاءَ «وَسِيمٌ» عَلَى «فَعِيل» (21).

ثَانِيًا : أَنَّ مَا تَعَلَّقُوا بِهِ مِنْ أَنَّ بَعْضَ الْأَسْمَاءِ تَصْغُرُ مِنْ مُسَمِّيَاتِهَا، فَلَيْسَ بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ عُلِقَتْ عَلَى أَجْنَاسٍ وَضَعِيَّةٍ، فَالْوَضَاعَةُ لَاحِقَةٌ بِهَا مِنْ الْجُنْسِيَّةِ، لَا مِنْ جِهَةِ الْأَسْمِيَّةِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُمْ سَمَوْا «بِكَلْبٍ وَكِلَابٍ؟» فَلَمْ يَضَعْ ذَلِكَ مِنَ الْمُسَمَّيْنِ، وَجَرَى مَجْرَى تَسْمِيَّتِهِمْ بِ «بَدْرٍ وَهَلَالٍ»، «وَمَطَرٍ وَأَسَدٍ» (22).

مَوْقِفُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الْمَذْهَبَيْنِ:

يَرَى بَعْضُهُمْ أَنَّ رَأْيَ الْكُوفِيِّينَ أَقْوَى فِي الْمَعْنَى، وَرَأْيَ الْبَصْرِيِّينَ أَقْوَى فِي اللَّفْظِ.

قَالَ الْعُكْبَرِيُّ: «وَقَالَ الْكُوفِيُّونَ: أَصْلُهُ» وَسَمٌ «لِأَنَّهُ مِنَ الْوَسْمِ، وَهُوَ الْعَلَامَةُ، وَهَذَا صَحِيحٌ فِي الْمَعْنَى فَاسِدٌ اِشْتِقَاقًا» (23).

وَقَالَ السَّمِينُ: «وَهَذَا - يَعْنِي قَوْلَ الْكُوفِيِّينَ - وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا فِي الْمَعْنَى لَكِنَّهُ فَاسِدٌ مِنْ حَيْثُ التَّصْرِيفُ» (24).

وَقَالَ مَكِّي: «وَقَوْلُهُمْ يَعْنِي الْكُوفِيُّينَ أَقْوَى فِي الْمَعْنَى، وَقَوْلُ الْبَصْرِيِّينَ أَقْوَى فِي التَّصْرِيفِ» (25).

الْمَذْهَبُ الرَّابِعُ:

مِمَّا سَبَقَ يَتَبَيَّنُ أَنَّ الرَّاجِحَ هُوَ مَذْهَبُ الْبَصْرِيِّينَ، لِأَنَّهُ أَقْوَى مِنَ النَّاحِيَةِ التَّصْرِيفِيَّةِ، وَالصَّنَاعَةِ التَّصْرِيفِيَّةِ صِنَاعَةً لَفْظِيَّةً.

وَكَوْنُ الشَّيْءِ بِمَعْنَاهُ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْهُ، فَ «دَمْتُ» وَ «دَمْتُرُ» بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا مُشْتَقًّا مِنَ الْآخَرِ، فَالْمَعْنَى لَيْسَ دَلِيلًا قَاطِعًا عَلَى اِشْتِقَاقٍ.

وَبَعَهُ النَّحَّاسُ، حَيْثُ قَالَ: «وَالْأَصْلُ فِي «دَمٍ»
«فَعَلٌ»، يَدُلُّكَ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ الشَّاعِرِ:

جَرَى الدِّمْيَانُ بِالْخَيْرِ الْيَقِينِ
وَهُوَ مِنْ دَمِي يَدْمِي، مِثْلُ: حَذَرَ يَحْذُرُ»⁽³⁵⁾.
الرَّدُّ عَلَى رَأْيِ الْمُبَرِّدِ:

رَدَّ ابْنُ السَّرَّاجِ عَلَى مَذْهَبِ الْمُبَرِّدِ، فَقَالَ: «وَلَيْسَ
عِنْدِي فِي قَوْلِهِمْ: دَمِي يَدْمِي دَمًا حُجَّةٌ لِمَنْ ادَّعَى أَنَّ
«دَمًا» فَعْلٌ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُمْ: دَمِي يَدْمِي دَمًا إِنَّمَا هُوَ «فَعْلٌ»
وَمَصْدَرٌ اشْتَقَّ مِنَ الدَّمِ؛ كَمَا: اشْتَقَّ تَرَبُّ مِنَ التَّرَابِ،
وَشَعَرَ الْجَبِينِ مِنَ الشَّعْرِ. فَقَوْلُهُمْ: «دَمًا» اسْمٌ لِلْحَدَثِ
وَالدَّمِ اسْمٌ لِلشَّيْءِ الَّذِي هُوَ جِسْمٌ»⁽³⁶⁾.

المذهب الثاني:

يَرَى أَصْحَابُ هَذَا الْمَذْهَبِ أَنَّ «دَمًا» أَصْلُهُ
«دَمَوٌ» فَالْلَامُ الْمَحْدُوفَةُ وَوَاوُ⁽³⁷⁾.

وَمَنْ قَالَ بِهَذَا الْمَذْهَبِ الْجَوْهَرِيُّ، وَالْأَنْبَارِيُّ.
قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: «الدَّمُ» أَصْلُهُ «دَمَوٌ» بِالتَّحْرِيكِ،
وَإِنَّمَا قَالُوا: دَمِي يَدْمِي؛ لِحَالِ الْكَسْرِ الَّتِي قَبْلَ الْبَاءِ، كَمَا
قَالُوا: رَضِي يَرْضَى وَهُوَ مِنَ الرِّضْوَانِ»⁽³⁸⁾.
وَقَالَ الْأَنْبَارِيُّ: «لَأَنَّ فِي الْأَسْمَاءِ مَا يُمِثِّلُهُ وَيُضَاهِيهِ،
نَحْوُ: يَدٍ، وَعَدٍ، وَدَمٍ. وَالْأَصْلُ فِي يَدٍ يَدِي، وَفِي غَدٍ
غَدُوٌّ، وَفِي دَمٍ دَمَوٌ، بِدَلِيلِ قَوْلِهِمْ: دَمَوَانٌ»⁽³⁹⁾.

المذهب الثالث:

يَرَى أَصْحَابُ هَذَا الْمَذْهَبِ أَنَّ «دَمًا» اسْمٌ
مَقْصُورٌ عِنْدَ بَعْضِ الْعَرَبِ. وَبِهِ قَالَ ابْنُ يَعِيشَ، وَابْنُ
مَالِكٍ، وَالرَّضِيُّ.

قَالَ ابْنُ يَعِيشَ: «وَكَذَلِكَ «دَمٌ»، يُقَالُ: مَنْقُوصًا
وَمَقْصُورًا، وَعَلَيْهِ قَوْلُ الشَّاعِرِ:
فَلَسْنَا عَلَى الْأَعْقَابِ تَدْمِي كُلُّوْمَنَا
وَلَكِنْ عَلَى أَقْدَامِنَا يَقْطُرُ الدَّمَا»⁽⁴⁰⁾.
.....»⁽⁴¹⁾.

وَقَالَ ابْنُ مَالِكٍ: «مِنَ الْعَرَبِ مَنْ قَصَرَ «يَدًا»
و«دَمًا» وَ«فَمًا»»⁽⁴²⁾.

مِنْهُ؛ لِأَنَّ التَّصْغِيرَ لَا يَكُونُ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ؛
وَذَلِكَ قَوْلُكَ فِي دَمٍ: دَمِي؛ لِأَنَّ الذَّاهِبَ مِنْهُ يَاءٌ؛ يَدُلُّكَ
عَلَى ذَلِكَ أَنَّكَ إِذَا أَخْرَجْتَهُ إِلَى الْفِعْلِ قُلْتَ: دَمِيْتُ.
كَمَا تَقُولُ: خَشِيتُ. وَتَقُولُ فِي الْجَمْعِ: دِمَاءٌ - فَاعْلَمْ
- فَتَهْمُزُ الْيَاءُ؛ لِأَنَّهَا طَرَفٌ بَعْدَ أَلِفٍ زَائِدَةٍ؛ كَمَا تَقُولُ:
رِدَاءٌ وَسَقَاءٌ»⁽²⁹⁾.

وَقَالَ ابْنُ السَّرَّاجِ: «الثَّلَاثُ: مَا ذَهَبَ لَامُهُ نَحْوُ:
دَمٍ، تَقُولُ: دَمِي، يَدُلُّكَ عَلَيْهِ دِمَاءٌ»⁽³⁰⁾.

وَقَالَ: «وَأَمَّا (دَم) فَقَدْ اسْتَبَانَ أَنَّهُ مِنَ الْيَاءِ
لِقَوْلِ بَعْضِ الْعَرَبِ إِذَا ثَنَاهُ: دَمْيَانٌ»⁽³¹⁾.

وَقَالَ النَّحَّاسُ: «وَوَاحِدُ الدِّمَاءِ «دَمٌ» وَلَا يَكُونُ
اسْمٌ عَلَى حَرْفَيْنِ، إِلَّا وَقَدْ حَذِفَ مِنْهُ، وَالْمَحْدُوفُ مِنْهُ
يَاءٌ»⁽³²⁾.

وَقَدْ اخْتَلَفَ أَصْحَابُ هَذَا الْمَذْهَبِ فِي حَرَكَةِ الْعَيْنِ
مِنْ «دَمِي» عَلَى رَأْيَيْنِ:

• الرأْيُ الْأَوَّلُ: رَأْيُ سَبِيوَيْهِ.

يَرَى سَبِيوَيْهِ أَنَّ الْعَيْنَ سَاكِنَةٌ فَهِيَ عَلَى وَزْنِ
«فَعْلٍ»، وَلَمْ أَجِدْ ذَلِكَ فِي كِتَابِهِ، وَإِنَّمَا نَسَبَهُ إِلَيْهِ الْمُبَرِّدُ،
حَيْثُ قَالَ: «وَسَبِيوَيْهِ يَزْعُمُ أَنَّ «دَمًا» «فَعْلٌ» فِي
الْأَصْلِ»⁽³³⁾.

الرأْيُ الثَّانِي: رَأْيُ الْمُبَرِّدِ

• الرأْيُ الثَّانِي: رَأْيُ الْمُبَرِّدِ.

يَرَى الْمُبَرِّدُ أَنَّ عَيْنَ «دَمِي» مَفْتُوحَةٌ، فَالْكَلِمَةُ عَلَى
«فَعْلٍ».

قَالَ الْمُبَرِّدُ: «فَأَمَّا «دَمٌ» فَهُوَ فَعْلٌ. يَدُلُّكَ عَلَى
ذَلِكَ أَنَّكَ تَقُولُ: دَمِي يَدْمِي فَهُوَ «دَمٌ». فَهَذَا مِثْلُ
فَرَقَ فَرَقًا، وَهُوَ فَرَقٌ، وَحَذَرَ حَذَرًا، فَهُوَ حَذَرٌ. «فَدَمٌ»
إِنَّمَا هُوَ مَصْدَرٌ؛ مِثْلُ: الْبَطَرِ، وَالْحَذَرِ.

وَمَا يَدُلُّكَ عَلَى أَنَّهُ «فَعْلٌ» أَنَّ الشَّاعِرَ لَمَّا اضْطُرَّ
فَأَخْرَجَهُ عَلَى أَصْلِهِ، وَرَدَّ مَا ذَهَبَ مِنْهُ جَاءَ بِهِ مُتَحَرِّكًا، فَقَالَ:
فَلَوْ أَنَا عَلَى جُحْرٍ دُبَحْنَا

جَرَى الدِّمْيَانُ بِالْخَيْرِ الْيَقِينِ»⁽³⁴⁾.

هَذَا، وَذَكَرَ عَنِ الْعَرَبِ مَجِيءُ «دَمِيَّانَ» وَ«دَمَوَانَ» فِي تَنْثِيَةِ «دَم»، بِإِثْبَاتِ لَامِهَا. وَالصَّرْفِيُّونَ فِي ذَلِكَ عَلَى مَذَاهِبٍ:

الْمَذْهَبُ الْأَوَّلُ:

يَرَى أَصْحَابُ هَذَا الْمَذْهَبِ أَنَّ «دَمِيَّانَ» مَثْنً «دَم» رُدَّتْ إِلَيْهِ اللَّامُ عِنْدَ الصَّرْفَةِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَصْفُورٍ، حَيْثُ قَالَ: «وَإِذَا تَنَيْتَ غَيْرَ الْمَقْسُوسِ أَلْحَقْتَ الْعَلَامَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَرُدَّ الْمَحْذُوفُ، نَحْوُ: «يَدَيْنِ»، فِي تَنْثِيَةِ «يَدٍ» وَ«دَمَيْنِ»، فِي تَنْثِيَةِ دَمٍ، إِلَّا فِي أَرْبَعَةِ أَشْوَاحٍ أَوْ فِي ضَرْوَةٍ شَعَرٍ فَإِنَّكَ تَرُدُّ الْمَحْذُوفَ. قَالَ:

يَدَيَانِ بَيِّضَاوَانِ عِنْدَ مُحَلِّمٍ قَدْ بَمَنَعَانِكَ أَنْ تُضَامَ وَتُضْهِدَا

وَقَالَ آخَرُ:

فَلَوْ أَنَا عَلَى حَجَرٍ دُجِنَا

جَرَى الدَّمِيَّانِ بِالْخَيْرِ الْيَقِينِ

وَالْأَرْبَعَةُ الْأَشْوَاحُ هِيَ: أَخٌ، وَأَبٌ، وَحَمٌّ، وَهَنَّ. تَقُولُ فِي تَنْثِيَتِهِمَا: أَخَوَانِ، وَأَبَوَانِ، وَحَمَوَانِ، وَهَنَوَانِ، فَتَرُدُّ الْمَحْذُوفَ»⁽⁴⁸⁾.

وَتَبَعَهُ الْأَشْمُونِيُّ⁽⁴⁹⁾.

الْمَذْهَبُ الثَّانِي: يَرَى أَصْحَابُ هَذَا الْمَذْهَبِ أَنَّ «دَمِيَّانَ» مَثْنً «دَم» رُدَّتْ إِلَيْهِ اللَّامُ شُدُودًا. وَهُوَ قَوْلُ الرِّضِيِّ، حَيْثُ قَالَ فِي النَّسَبِ إِلَى مَا حُذِفَتْ لَامُهُ: «فَإِنْ لَمْ يَنْبُتْ رُءُ اللَّامِ فِي مَوْضِعٍ، فَأَنْتَ فِي النَّسَبِ مُحَيَّرٌ بَيْنَ الرَّدِّ وَتَرْكِهِ، نَحْوُ: غَدِيٍّ، وَغَدَوِيٍّ، وَحَرِيٍّ، وَحَرَحِيٍّ، وَابْنِيٍّ، وَبَنَوِيٍّ، وَدَمِيٍّ، وَدَمَوِيٍّ. وَلَا اعْتِبَارَ بِقَوْلِهِ:

جَرَى الدَّمِيَّانِ بِالْخَيْرِ الْيَقِينِ

وَبَقَوْلِهِ:

يَدَيَانِ بَيِّضَاوَانِ عِنْدَ مُحَلِّمٍ

لَشُدُودِهَا»⁽⁵⁰⁾.

وَتَبَعَهُ ابْنُ هِشَامٍ حَيْثُ قَالَ: «وَالدَّمِيَّانِ تَنْثِيَةُ دَمٍ بَرْدٌ اللَّامُ شُدُودًا»⁽⁵¹⁾.

وَقَالَ الرِّضِيُّ: «وَالَّذِي أَرَاهُ أَنَّ بَعْضَ الْعَرَبِ يَقُولُ فِي الْيَدِ: يَدَا، فِي الْأَحْوَالِ كُلِّهَا، يَجْعَلُهُ مَقْصُورًا «كَرَحَى» وَ«فَتَى»، وَتَنْثِيَتُهُ عَلَى هَذِهِ اللَّغَةِ يَدَيَانِ، مِثْلُ: رَحِيَانِ. يُقَالُ مَقْصُوصًا وَمَقْصُورًا، وَعَلَيْهِ قَوْلُ الشَّاعِرِ: فَلَسْنَا عَلَى الْأَعْقَابِ تَدْمَى كُلُّوْمَنَا وَلَكِنْ عَلَى أَقْدَامِنَا يَقْطُرُ الدِّمَا»⁽⁴³⁾.

وَقَالَ: «وَأَمَّا نَحْوُ: غَدٍ، وَيَدٍ، وَدَمٍ، مِمَّا لَمْ تَرُدَّ لَامُهُ فِي الْإِضَافَةِ، فَلَا تَرُدُّ أَيْضًا فِي التَّنْثِيَةِ، يُقَالُ: دَمَانِ وَيَدَانِ. وَأَمَّا يَدَيَانِ، قَالَ:

يَدَيَانِ بَيِّضَاوَانِ عِنْدَ مُحَلِّمٍ

قَدْ بَمَنَعَانِكَ أَنْ تُضَامَ وَتُضْهِدَا»⁽⁴⁴⁾

فَعَلَى لُغَةٍ مَنْ قَالَ فِي الْمَفْرَدِ: يَدَى، كَرَحَى»⁽⁴⁵⁾.

ثَانِيًا: مَثْنً كَلِمَةُ «دَم»:

عِنْدَ تَنْثِيَةِ الْاسْمِ الْمُنْقُوصِ. وَهُوَ مَا حُذِفَتْ لَامُهُ. نَحْوُ: «أَخٌ»، وَ«أَبٌ»، وَ«يَدٌ»، وَ«دَمٌ»، فَإِنَّهُ يُنْظَرُ، فَإِنْ كَانَ الْمَحْذُوفُ يَرُدُّ عِنْدَ الْإِضَافَةِ، نَحْوُ: أَبُوكَ، وَأَخُوكَ، فِي «أَبٍ»، وَ«أَخٍ» فَإِنَّهُ يَرُدُّ إِلَيْهِ عِنْدَ التَّنْثِيَةِ، فَيُقَالُ: أَبَوَانِ، وَأَخَوَانِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرُدُّ إِلَيْهِ عِنْدَ الْإِضَافَةِ، نَحْوُ: يَدِكَ، فِي «يَدٍ»، وَفَمِكَ، فِي «فَمٍ»، فَإِنَّهُ لَا يَرُدُّ إِلَيْهِ عِنْدَ التَّنْثِيَةِ، فَيُقَالُ: يَدَانِ، وَدَمَانِ»⁽⁴⁶⁾.

قَالَ الْأَشْمُونِيُّ: «يَتِمُّ فِي التَّنْثِيَةِ وَالْجَمْعِ بِالْأَلِفِ وَالثَّاءِ مِنَ الْمَحْذُوفِ اللَّامُ مَا يَتِمُّ فِي الْإِضَافَةِ، وَذَلِكَ نَحْوُ: قَاضٍ، وَشَجٍّ، وَأَبٍ، وَأَخٍ، وَحَمٍّ، وَهَنَّ، مِنَ الْأَسْمَاءِ السَّنَةِ. تَقُولُ: قَاضِيَّانِ، وَشَجِيَّانِ، وَأَبَوَانِ، وَأَخَوَانِ، وَحَمَوَانِ، وَهَنَوَانِ؛ كَمَا تَقُولُ: هَذَا قَاضِيكَ، وَشَجِيكَ، وَأَبُوكَ، وَأَخُوكَ، وَحَمُوكَ، وَهَنُوكَ. وَشَدَّ أَبَانِ وَأَخَانِ. وَمَا لَا يَتِمُّ فِي الْإِضَافَةِ لَا يَتِمُّ فِي التَّنْثِيَةِ، وَذَلِكَ نَحْوُ: اسْمٍ، وَابْنٍ، وَيَدٍ، وَدَمٍ، وَحَرٍّ، وَغَدٍّ، وَفَمٍّ. فَتَقُولُ: اسْمَانِ، وَابْنَانِ، وَيَدَانِ، وَدَمَانِ، وَحَرَّانِ، وَغَدَّانِ، وَفَمَّانِ؛ كَمَا تَقُولُ: اسْمُكَ، وَابْنُكَ، وَيَدُكَ، وَدَمُكَ، وَحَرُّكَ، وَغَدُّكَ، وَفَمُّكَ»⁽⁴⁷⁾.

المذهب الثالث:

الأسماء ما يماثلُه ويضاهيه، نحو: «يد» و«دم» والأصل في «يد» «يدي»، وفي «دم» «دمو»، في أحد القولين، بدليل قوهم دَمَوَان⁽⁵⁷⁾.

وقال: «والأكثرُونَ على أَنَّهَا مِنْ ذَوَاتِ الْوَاوِ»⁽⁵⁸⁾، قال في تشنية «دم»: «دَمَوَان».

وهناك مذهب ثالث أَنَّهُا مُحْتَمَلَةٌ الْوَجْهَيْنِ، أي التشنية على «دميين» أو «دموين»، والأكثر الياء، وإليه ذهب العكبري⁽⁵⁹⁾.

المذهب الرابع:

مما سبق يتبين أن الراجح في كون المحذوف منها واوًا أو ياءً، وفي كون عينها ساكنة أو متحركة، هو قول سيبويه: إن المحذوف منها ياءٌ، وهي ساكنة العين، فيكون أصلها «دمي»، وتشنيته «دميان». وذلك لما يأتي:

• أولًا: أن الأكثر في الفعل دمي يدمي، وليس دمي يدمو.

• ثانيًا: أن جمع «دم» دماءٌ، والهمزة فيه مبدلة من ياءٍ، وليست من واوٍ.

• ثالثًا: ورود ذلك في الشعر، وإن كان ضرورة إلا أنه يشير إلى أن المحذوف ياءٌ.

المبحث الثالث: أصل «آية» ووزنها توطئة:

معلوم أنه إذا اجتمع في الكلمة حرفان كل منهما يستحق الإغلال بأن كان متحركًا مفتوحًا ما قبله، وجب إغلال الثاني؛ لأنه الطرف، وتصحيح الأول، سواء أكان الحرفان ياءين، مثل: (الحيا)⁽⁶⁰⁾ وأصله: (الحى)، أم واوين، مثل: (الحوى)⁽⁶¹⁾ وأصله: (الحوو)، أم مختلفين، مثل: «طوى»، و«هوى»، و«لوى» ففي هذه الأمثلة اجتمع حرفان يستحقان الإغلال، وقد أعل الأخير؛ لأنه الطرف، وضح الأول؛ لئلا يتوالى إغلالان.

وقد جاء شذوذاً إغلال الأول دون الثاني، ومن ذلك آية.

يرى أصحاب هذا المذهب أن «دميين» مثنى «دم» ردت إليه اللام جوازاً من غير ضرورة ولا شذوذ. وهو مفهوم قول الزخشي، حيث قال: «والمحذوف العجز يرد إلى الأصل، ولا يرد، فيقال: أخوان، وأبوان، ويدان، ودمان، وقد جاء يديان، ودميان»⁽⁵²⁾.

وأنشد البتتين الشاهدتين

المذهب الرابع:

يرى أصحاب هذا المذهب أن «دميين» مثنى «دما» بالقصر، فلما نثي قلبت ألفه ياءً، ك«فتيان» في تشنية «فقي»، فإن التشنية من جملة ما يرد الأشياء إلى أصولها. وهو مذهب ابن يعيش، حيث قال: «وكذلك «دم»، يُقال: منقوصاً ومقصوراً، وعليه قول الشاعر

فلسنا على الأعقاب تدمى كلومنا

ولكن على أعقابنا يقطر الدما

فلذلك قال:

جرى الدميان بالخير اليقين»⁽⁵³⁾.

وتبعه ابن مالك حيث قال: «من العرب من قصر «يداً» و«دماً» و«فماً»، فعلى ذلك قيل في التشنية: يديان، ودميان، وفموان»⁽⁵⁴⁾.

ومع خلاف الصرفيين في توجيه ما ورد عن العرب في تشنية «دم» على «دميان»، خلاف في التشنية نفسها عند رد المحذوف، وذلك

للخلاف في اللام المحذوفة، أي ياء أم واو؟

فمن ذهب إلى أنها ياءٌ، وهم جمهور الصرفيين، كسيبويه والمبرد⁽⁵⁵⁾، ومن تبعهما، يرون أن تشنية «دم» عند رد المحذوف «دميان»؛ لأن المحذوف ياءٌ، وهي من «دمي» فأصلها ياءٌ.

ومن ذهب إلى أن المحذوف واوٌ، كالجوهري⁽⁵⁶⁾، وعزه الأنباري للكوفيين، وتبعهم، حيث قال:

وأما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: إنما جازنا ترخيم ما كان على ثلاثة أحرف إذا كان أوسطه متحركاً؛ لأن في

و«رُوع» و«حَوْلَ»، في بَاب «فُتِلَتْ». وَلَمْ يَشُدَّ هَذَا فِي «فَعْلَتْ»؛ لَكَثَرَةِ تَصَرُّفِ الْفِعْلِ، وَتَقَلُّبِ مَا يَكْرَهُونَ فِيهِ فِعْلٌ وَيَفْعُلُ. وَهَذَا قَوْلُ الْخَلِيلِ⁽⁶⁵⁾.

وَنَسَبَ مَكِّي بْنُ أَبِي طَالِبٍ هَذَا الرَّأْيَ لِلْكُوفِيِّينَ⁽⁶⁶⁾. وَقَدْ عَلَّقَ الْمَعْرِيُّ بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ رَأْيَ الْخَلِيلِ عَلَى السَّبَبِ الَّذِي جَعَلَ «أَيَّةً» مِنْ «أَيَّةٍ» بَثَلَاثَ فَتَحَاتٍ، وَلَمْ تَكُنْ مَثَلًا «أَيَّةً» وَلَا «أَيَّةً» فَتَكُونُ فِي الْأَوَّلَى عَلَى «فَعْلَةٍ» بِفَتْحٍ فَتَضَمُّ فَتَفْتَحُ، وَتَكُونُ فِي الثَّانِيَةِ عَلَى «فَعْلَةٍ» بِفَتْحٍ فَكُسِرَ فَفَتْحُ، وَكُلُّهَا تَتَسَاوَى فِي الْإِعْلَالِ، فَقَالَ:

«فَإِنْ قِيلَ: فَمَا يَجْمَعُ أَنْ تَكُونَ آيَةً «فَعْلَةً أَوْ فَعْلَةً»؛ لِأَنَّا إِذَا بَنَيْنَا شَيْئًا عَلَى هَذَا الْوِزْنِ لَزِمْنَا فِيهِ الْقَلْبُ؛ إِذْ كَانَ الَّذِي يُوجِبُهُ حَرَكَةُ الْمُتَقَلِّبِ، وَانْفِتَاحُ مَا قَبْلَهُ وَلَوْ بَنَيْنَا مِثْلَ:

«مَعْدَةٌ» مِنْ «بَاعَ» وَ«قَالَ» لَقُلْنَا: «بَاعَةٌ» وَ«قَالَةٌ»، وَكَذَلِكَ لَوْ بَنَيْنَا مِثْلَ: «كَبُودَةٌ». فَلَا لَفَاطُ الثَّلَاثَةِ تَشْتَوِي فِي الْإِنْقِلَابِ عَلَى حَالِ الضَّمِّ وَالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ؛ قِيلَ: لَا يَمْتَنِعُ مِثْلُ ذَلِكَ، وَلَكِنَّ الْحَمْلَ عَلَى الْأَكْثَرِ هُوَ الْقِيَاسُ؛

لَأَنَّا نَحْدُ «فَعْلًا» فِي ذَوَاتِ الْبَاءِ وَالْوَاوِ كَثِيرًا، وَمَعَ هَذَا فَإِنَّ بَابَ «حَشَبَةٍ» أَشْبَعَ فِي الْكَلَامِ مِنْ بَابِ «سَبَعَةٍ» وَ«مَعْدَةٍ» وَلَمْ تَنْقَلِبِ الْبَاءُ الَّتِي بَعْدَ الْأَلِفِ فِي «آيَةٍ» هَمْزَةً؛ كَمَا انْقَلَبَتِ الْبَاءُ فِي «سَقَاءٍ» وَ«وَشَاءٍ»؛ لِأَنَّهُ مِنْ «سَقِيْتُ» وَ«وَشَيْتُ»؛ إِذْ كَانَتِ الْعَرَبُ لَا تَجْمَعُ عَلَى الْحَرْفِ الْوَاحِدِ عِلَّةَ الْعَيْنِ وَاللَّامِ، وَلَكِنْ يَفْتَضِرُّونَ عَلَى عِلَّةِ أَحَدِ الْحَرْفَيْنِ. وَلَمْ يَصْرِفُوا الْفِعْلَ مِنْ «آيَةٍ» أَعْنَى فَعَلَ الثَّلَاثَةَ؛ لِأَنَّهُمْ لَوْ نَطَقُوا بِهِ صَارُوا إِلَى مَا يَشْتَقُّونَ، إِذْ كَانُوا لَوْ بَنَوْهُ مِثْلَ: «بَاعَ» لَزِمَهُمْ أَنْ يَقُولُوا فِي الْمَاضِي:

«أَيٌّ» فَيَجْهِثُوا بِآخِرِ الْفِعْلِ عَلَى هَيْئَةٍ لَمْ تَنْطِقْ بِمِثْلِهَا الْعَرَبُ، وَلَوْ نَطَقُوا بِذَلِكَ لَزِمَهُمْ أَنْ يَرُدُّوا فِي الْمَضَارِعِ الْبَاءَ إِلَى أَصْلِهَا؛ كَمَا رَدُّوا فِي «بَيْعٍ» وَ«بَيْعِبَ» وَكَانَتْ تَجْتَمِعُ بَاءَانِ فِي آخِرِ الْفِعْلِ الْمَضَارِعِ، وَلَا يَجِيزُ الْبَصْرِيُّونَ مِثْلَ ذَلِكَ»⁽⁶⁷⁾.

وَرَأَى الْخَلِيلُ هُوَ أَوَّلَى الْأَرَاءِ عِنْدَ ابْنِ عُصْفُورٍ، وَأَسْهَلُهَا عِنْدَ ابْنِ مَالِكٍ وَابْنِ هِشَامٍ⁽⁶⁸⁾.

تُعَدُّ كَلِمَةُ «آيَةٍ» مِنَ الْكَلِمَاتِ الْمُحَوَّرَةِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، لِمَا تَحْمِلُهُ مِنْ دَلَالَاتٍ عَمِيقَةٍ تَرْتَبِطُ بِالْمُعْجَزَةِ وَالْعَلَامَةِ، وَالذَّلِيلِ، وَحَتَّى الْجُمْلَةِ الْقُرْآنِيَّةِ. وَرَغْمَ شُبُوحِهَا وَاسْتِعْمَالِهَا الْيَوْمِيِّ، إِلَّا أَنَّ أَصْلَهَا الصَّرْفِيَّ وَوُزْنُهَا الْفِعْلِيُّ قَدْ أَثَارَ جَدَلًا وَاسِعًا بَيْنَ النُّحَاةِ وَاللُّغَوِيِّينَ عَلَى مَرِّ الْعُصُورِ. يَعُودُ هَذَا الْجَدَلُ إِلَى طَبِيعَةِ الْكَلِمَةِ الَّتِي تَبْدُو وَكَانَتْهَا تَحْتَوِي عَلَى حَرْفٍ عِلَّةٍ زَائِدٍ أَوْ مَحْذُوفٍ، مِمَّا دَفَعَ النُّحَاةَ إِلَى مُحَاوَلَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ لِرَدِّهَا إِلَى أَصْلِ ثَلَاثِيٍّ يَتَنَاسَبُ مَعَ الْأَوْزَانِ الصَّرْفِيَّةِ الْقِيَاسِيَّةِ.

وَقَدْ اخْتَلَفَ الصَّرْفِيُّونَ فِي أَصْلِ كَلِمَةِ «آيَةٍ» عَلَى سِتَّةِ أَقْوَالٍ:

الْقَوْلُ الْأَوَّلُ: نَسَبَ سَيِّوِيَّةٌ هَذَا الرَّأْيَ لِلْخَلِيلِ⁽⁶²⁾.

يرى الخليل فيما نسب إليه أن أصلها «أَيَّةٌ»، على «فَعْلَةٍ»، كـ«قَصِيَّةٍ». فَالْقِيَاسُ فِي إِعْلَالِهَا «آيَاةٌ»، فَتَضَحُّ الْعَيْنُ، وَتُعَلِّ اللَّامُ، وَلَكِنَّهُمْ عَكَسُوا شُدُودًا، فَأَعْلَوْا الْبَاءَ الْأَوَّلَى؛ لِتَحَرُّكِهَا وَانْفِتَاحِ مَا قَبْلَهَا، دُونَ الثَّانِيَةِ.

و«آيَةٍ» عَلَى هَذَا الرَّأْيِ «أَيَّةٌ»، بَثَلَاثَ فَتَحَاتٍ، اجْتَمَعَ فِيهَا حَرْفَا عِلَّةٍ، كُلُّ مِنْهُمَا يَسْتَحِقُّ أَنْ يُقَلِّبَ أَلْفًا؛ لِتَحَرُّكِهِ وَانْفِتَاحِ مَا قَبْلَهُ، فَالْقِيَاسُ تَضَحِيحُ إِحْدَى الْبَاءَتَيْنِ وَإِعْلَالُ الْأُخْرَى؛ لِأَنَّ يَجْتَمِعُ إِعْلَالَانِ، فَيَلْتَقِي أَلْفَانِ، فَيَجِبُ حَذْفُ أَحَدِهِمَا؛ لِانْتِفَاءِ السَّاكِنَيْنِ، ثُمَّ يُحَذَفُ الْآخَرُ لِمُلَاقَاةِ التَّنْوِينِ، فَيَبْقَى اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَذَلِكَ مُمْتَنِعٌ.

وَمَا أَفْضَى إِلَى الْمُتَمَنِّعِ مُتَمَنِّعٌ، فَلَمَّا امْتَنَعَ إِعْلَالُهُمَا، وَجَبَ إِعْلَالُ أَحَدِهِمَا⁽⁶³⁾.

وَكَانَ الْقِيَاسُ فِي إِعْلَالِهَا «آيَاةٌ»؛ لِأَنَّ الطَّرْفَ مَحَلَّ التَّغْيِيرِ، وَالْعَيْنُ مُتَحَصِّنَةٌ بِوُقُوعِهَا حَشْوًا، وَكَانَ إِعْلَالُ الْعَيْنِ وَصَحَّةُ اللَّامِ عِنْدَ الْخَلِيلِ شُدُودًا⁽⁶⁴⁾.

قَالَ سَيِّوِيَّةٌ: «فَمِمَّا جَاءَ فِي الْكَلَامِ عَلَى أَنَّ فَعْلَهُ مِثْلُ: «بَعْتُ»: «أَيٌّ»، وَ«غَايَةٌ»، وَ«آيَةٌ». وَهَذَا لَيْسَ بِمُطَرَّدٍ، لِأَنَّ فَعْلَهُ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ «حَشَيْتٍ» وَ«رَمَيْتٍ»، وَتَحَرُّرِي عَيْنُهُ عَلَى الْأَصْلِ. فَهَذَا شَاذٌ كَمَا شَذَّ «قَوْدٌ»

نُسِبَ هَذَا الرَّأْيُ لِلْكَسَائِيِّ⁽⁷⁹⁾. وَنَسَبَ الْجَوْهَرِيُّ،
وَالسَّحَاوِيُّ⁽⁸⁰⁾ هَذَا الرَّأْيَ لِلْفَرَاءِ.

وَيَلْزِمُ عَلَى قَوْلِ الْكَسَائِيِّ إِعْلَالَ الْعَيْنِ؛ لِأَنَّ
الْحَذْفَ إِعْلَالَ، وَهُوَ حَذْفٌ بِغَيْرِ مُوجِبٍ مَعَ أَنَّ حَذْفَ
الْيَاءِ الَّتِي هِيَ عَيْنٌ لَيْسَ بِمُطَرِّدٍ، مَعَ أَنَّهُ ادَّعَى أَضْلًا لَمْ
يُلْفِظْ بِهِ، وَلَا مَانِعٌ يَمْنَعُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، وَيَلْزِمُ قَلْبَ الْيَاءِ
هَمْزَةً لَوْفُوعَهَا بَعْدَ أَلْفٍ زَائِدَةٍ فِي قَوْلِهِمْ: آي⁽⁸¹⁾.

وَقَدْ وَصَفَ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ رَأْيَ الْكَسَائِيِّ بِأَنَّهُ
عَجِيبٌ⁽⁸²⁾. وَوَصَفَهُ بَعْضُهُمْ بِأَنَّهُ تَكَلُّفٌ وَتَعَسُّفٌ⁽⁸³⁾.

هَذِهِ هِيَ الْأَقْوَالُ الثَّلَاثَةُ الْمُشْتَهَرَةُ فِي «آيَةٍ».
وَهُنَا ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ ذَكَرَهَا الصَّرْفِيُّونَ وَلَمْ يَنْسُبُوهَا، أَذْكَرُهَا
جُمْلَةً:

الْقَوْلُ الرَّابِعُ:

أَنَّ أَصْلَهَا «أَيَّةٌ» وَوَزَنُهَا «فَعْلَةٌ» كـ«سُمِرَتْ»،
تَحَرَّكَتِ الْيَاءُ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهَا، فَقَلْبَتْ أَلْفًا وَصَحَّتِ الْيَاءُ
بَعْدَهَا⁽⁸⁴⁾.

الْقَوْلُ الْخَامِسُ:

أَنَّ أَصْلَهَا «أَيَّةٌ» بِكَسْرِ الْيَاءِ الْأُولَى، عَلَى «فَعْلَةٍ»
بِكَسْرِ الْعَيْنِ، كـ«نَبَقَةٌ»، وَقَلْبَتْ الْيَاءُ الْأُولَى أَلْفًا⁽⁸⁵⁾.

الْقَوْلُ السَّادِسُ:

أَنَّ أَصْلَهَا «أَيَادٌ» عَلَى وَزْنِ «فَلَعَةٍ» وَهُوَ مِنْ
الْمَقْلُوبِ وَاجِبِ الْقِيَاسِ، كـ«حَيَاةٍ» ثُمَّ قَلْبَتْ لَامُهُ فِي
مَوْضِعِ عَيْنِهِ، كَمَا فِي «أَنِيقٍ»⁽⁸⁶⁾.

الْقَوْلُ السَّابِعُ:

مِمَّا سَبَقَ يَتَبَيَّنُ أَنَّ الْأَقْوَالَ مُتَسَاوِيَةً، وَلَا يَسْلُمُ فِيهَا
رَأْيٌ مِنَ الشُّدُودِ. قَالَ الرَّضِيُّ: «وَعَلَى جَمِيعِ الْوُجُوهِ لَا
يَخْلُو مِنْ شُدُودٍ فِي الْحَذْفِ وَالْقَلْبِ»⁽⁸⁷⁾.

• أَمَّا عَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ: وَهُوَ أَنَّ أَصْلَهَا
«أَيَّةٌ» يَفْتَحُ الْيَاءُ الْأُولَى، يَلْزِمُ إِعْلَالَ الْحَرْفِ الْأَوَّلِ دُونَ
الثَّانِي، وَهُوَ شَاذٌ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ فِي مِثْلِ هَذَا إِعْلَالَ الثَّانِي؛
لِأَنَّ الطَّرْفَ حُلَّ التَّغْيِيرِ⁽⁸⁸⁾.

• وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ الثَّانِي: وَهُوَ قَوْلُ الْفَرَاءِ، وَهُوَ

وَعَلَّلَ الشَّيْخُ خَالِدٌ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: «لِكَوْنِهِ لَيْسَ فِيهِ
إِلَّا الْاجْتِرَاءُ بِشَطْرِ الْعِلَّةِ، وَإِذَا كَانُوا قَدْ عَوَّلُوا عَلَيْهِ فِيمَا لَمْ
يَجْتَمِعْ فِيهِ يَاءٌ أَنْ نَحْوُ: «طَائِيٌّ» وَتَمَعَّ «اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ تَابِتِي
وَصَامَتِي»، فَفِيمَا اجْتَمَعَ فِيهِ يَاءٌ أَنْ أُولَى؛ لِأَنَّهُ أَثْقَلُ»⁽⁶⁹⁾.

الْقَوْلُ الثَّانِي:

أَصْلُهَا «آيَةٌ» عَلَى زَنْةٍ «فَعْلَةٌ» كـ«حَيَّةٌ»، فَأَعْلَتْ
بِقَلْبِ الْيَاءِ الْأُولَى، اكْتِفَاءً بِشَطْرِ الْعِلَّةِ، وَهُوَ فَتْحُ مَا
قَبْلَهَا فَقَطْ، دُونَ تَحْرُكِهَا، لِثِقَلِ التَّضْعِيفِ، وَلِفْلَا ثَلَاثِينَ
بِ«آيَةٍ» الَّتِي هِيَ لِلْإِسْتِفْهَامِ عَنِ الْمُؤَنَّثِ⁽⁷⁰⁾.

وَنُسِبَ هَذَا الرَّأْيَ لِلْفَرَاءِ⁽⁷¹⁾، وَلَمْ أَجِدْهُ فِي مَعَانِيهِ،
وَنَسَبَهُ سَيِّوِيَّةٌ⁽⁷²⁾ إِلَى قَوْمٍ وَلَمْ يُسَمِّهِمْ، وَنَسَبَهُ الْفَارِسِيُّ
وَالْعُكْبَرِيُّ⁽⁷³⁾ لِسَيِّوِيَّةٍ.

وَاسْتَظْهَرَ أَبُو حَيَّانَ أَنَّهُ لَهُ، فَقَالَ: «وَالَّذِي يَظْهَرُ
لِي أَنَّهُ قَوْلُ سَيِّوِيَّةٍ»⁽⁷⁴⁾، وَهُوَ صَالِحٌ جَارٍ عَلَى الْأَصُولِ
عِنْدَ مَكِّي بْنِ أَبِي طَالِبٍ⁽⁷⁵⁾.

وَهُوَ أَسْهَلُ مِنْ رَأْيِ الْخَلِيلِ عِنْدَ السَّلْسِلِيِّ فَقَدْ
عَلَّلَ ذَلِكَ، حَيْثُ قَالَ: «وَأَمَّا كَانَ أَسْهَلًا لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ
إِلَّا إِبْدَالُ أَلْفٍ مِنْ حَرْفٍ عِلَّةٍ سَاكِنٍ وَلَيْسَ فِيهِ حَذْفٌ،
وَلَا دَعْوَى عَكْسٍ قَاعِدَةً»⁽⁷⁶⁾.

وَهُنَاكَ مَنْ اعْتَرَضَهُ وَوَصَفَهُ بِالْفَسَادِ، كَابْنِ عُصْفُورٍ،
وَعَلَّلَ ذَلِكَ حَيْثُ قَالَ: «وَهَذَا الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ فَاسِدٌ؛
لِأَنَّ فِيهِ إِعْلَالَ الْعَيْنِ مَعَ أَنَّ الْعَيْنَ مُعْتَلَّةٌ، كَمَا فِي مَذْهَبِ
الْخَلِيلِ مَعَ أَنَّ إِبْدَالَ الْيَاءِ السَّاكِنَةِ أَلْفًا لَيْسَ بِمُسْتَمَرٍّ،
وَأَمَّا «الْعَابُ» وَ«الْعَيْبُ»، وَ«الدَّامُ» وَ«الدَّيْمُ» فَهُمَا مِمَّا
جَاءَ عَلَى «فَعْلٍ» تَارَةً وَعَلَى «فَعْلٍ» أُخْرَى⁽⁷⁷⁾.

الْقَوْلُ الثَّالِثُ:

أَنَّ وَزْنَ «آيَةٍ» فَعْلَةٌ، وَالْأَصْلُ «أَيَّةٌ» فَحَذَفَتْ
الْعَيْنُ الَّتِي هِيَ الْيَاءُ الْأُولَى؛ اسْتِثْقَالًا لِاجْتِمَاعِ الْيَاءَيْنِ مَعَ
انْكَسَارِ أَوَّلَاهُمَا؛ إِذْ حَذَفُوهَا وَحَدَّاهَا فِي «بَالِيَةٍ»، فَقَالُوا
«بَالَةً»، وَكَانَ الْقِيَاسُ أَنْ تَكُونَ مِثْلَ: دَابَّةٍ، فَحَذَفُوا الْيَاءَ
مَخَافَةَ أَنْ يُلْتَزِمَ فِيهَا مِنَ الْإِدْغَامِ مَا لَزِمَ «دَابَّةً» فَصَارَ وَزْنُ
«آيَةٍ» بَعْدَ الْحَذْفِ: «فَاعَةٌ»⁽⁷⁸⁾.

لَقَدْ تَنَاولَ الْبَحْثُ الْخِلَافَاتِ الْجَوْهَرِيَّةَ بَيْنَ الْمَدَارِسِ النَّحْوِيَّةِ، لَا سِيَّمَا الْبَصْرِيَّةِ وَالْكُوفِيَّةِ، فِي تَفْسِيرِ أَصُولِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ. فِيهِ كَلِمَةُ «اسم»، تَبَيَّنَ تَرْجِيحُ مَذْهَبِ الْبَصْرِيِّينَ الَّذِي يَرَى أَنَّ أَصْلَهَا مِنْ «السُّمُو» (الْعُلُوُّ وَالْارْتِفَاعُ)، اسْتِنَادًا إِلَى الْأَدْلَةِ التَّصْرِيفِيَّةِ كَالْجَمْعِ وَالتَّصْغِيرِ. أَمَّا كَلِمَةُ «دم»، فَقَدْ رُجِّحَ أَنَّ أَصْلَهَا «دَمِي» بِنَاءً سَاكِنَةً، بِنَاءً عَلَى كَثَرَةِ وُرُودِ الْفِعْلِ «دَمِي يَدْمِي» وَجَمْعِهَا «دَمَاءً». وَفِيمَا يَخُصُّ كَلِمَةَ «آيَة»، فَقَدْ عُرِضَتْ آرَاءُ مُتَعَدِّدَةٍ حَوْلَ أَصْلِهَا وَوَزْنِهَا، مَعَ الْإِقْرَارِ بِأَنَّ جَمِيعَهَا تَنْطَوِي عَلَى نَوْعٍ مِنَ الشُّذُودِ.

يُؤَكِّدُ هَذَا الْبَحْثُ عَلَى أَنَّ الْكَلِمَاتِ لَيْسَتْ مُجَرَّدَ وَحَدَاتٍ صَوْتِيَّةٍ، بَلْ هِيَ مُسْتَوْدَعَاتٌ تَحْوِي تَارِيخًا لُغَوِيًّا وَثَقَافِيًّا غَنِيًّا. كَمَا يُبْرِزُ أَهَمِّيَّةَ الْمَنْهَجِ التَّحْلِيلِيِّ الْمُقَارِنِ فِي اسْتِجْلَاءِ الْقَضَايَا الصَّرْفِيَّةِ، وَعَرْضِ آرَاءِ النُّحَاةِ وَالْمُصَرِّفِينَ الْقَدَمَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ. وَيُسَهِّمُ فِي إِثْرَةِ الْمَكْتَبَةِ النَّحْوِيَّةِ الصَّرْفِيَّةِ، وَيَكْشِفُ بَعْضًا مِنْ دَفَائِقِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَسْرَارِهَا.

وَحَتَامًا، يَظَلُّ عِلْمُ الصَّرْفِ مَجَالًا خَصَبًا لِلْبَحْثِ وَالتَّدْقِيقِ، يَفْتَحُ آفَاقًا وَاسِعَةً لِفَهْمِ أَعْمَقِ لِتَرَكِيبِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَجَمَالِيَّاتِهَا، مَعَ التَّأَكِيدِ عَلَى أَنَّ الصَّنَاعَةَ الصَّرْفِيَّةَ هِيَ صِنَاعَةٌ لَفْظِيَّةٌ بِالْأَسَاسِ، وَأَنَّ الْمَنْهَجَ التَّصْرِيفِيَّ هُوَ الْأَقْوَى فِي الْكَشْفِ عَنْ أَصُولِ الْكَلِمَاتِ، حَتَّى مَعَ وُجُودِ بَعْضِ الْحَالَاتِ الشَّاذَّةِ فِي اللُّغَةِ.

أَنَّ أَصْلَهَا «آيَة» فَيَلْزَمُ إِعْلَالُ الْحَرْفِ السَّاكِنِ، وَهُوَ الْيَاءُ الْأَوَّلُ بِقَبْلِهَا أَلِفًا، وَالْقَاعِدَةُ: أَنَّ عِلَّةَ الْقَلْبِ مُرَكَّبَةٌ مِنْ شَيْئَيْنِ تَحْرِكُهَا وَانْفِتَاحُ مَا قَبْلَهَا وَلَمْ يُوْجَدْ إِلَّا أَحَدُهُمَا⁽⁸⁹⁾.

• وَعَلَى الْقَوْلِ الثَّالِثِ: قَوْلُ الْكَسَائِيِّ، وَهُوَ أَنَّ أَصْلَهَا «آيَة»، عَلَى زَنَةِ «فَاعِلَة» يَلْزَمُ حَذْفُ الْعَيْنِ، وَهِيَ الْيَاءُ الْأَوَّلُ لِغَيْرِ مُوجِبٍ حَذَفِهَا⁽⁹⁰⁾.

• وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ الرَّابِعِ: وَهُوَ أَنَّ أَصْلَهَا «آي يَة» فَإِنَّهُ يَلْزَمُ قَلْبُ الْفَتْحَةِ كَسْرًا، وَلَمْ يُسَلِّمِ الشَّيْخُ يَسَ هَذَا الرَّدَّ⁽⁹¹⁾.

• وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ الْخَامِسِ: وَهُوَ أَنَّ أَصْلَهَا «آي يَة» عَلَى زَنَةِ «فَعْلَة» فَيَلْزَمُ تَقْدِيمُ الْإِعْلَالِ عَلَى الْإِدْعَامِ وَهُوَ عَكْسُ الْقَاعِدَةِ، وَرَدَّ بِأَنَّ مَا كَانَ كَذَلِكَ يَجُوزُ فِيهِ الْقَلْبُ وَالْإِدْعَامُ⁽⁹²⁾.

• وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ السَّادِسِ: وَهُوَ أَنَّ أَصْلَهَا «آي ي يَة»، عَلَى زَنَةِ «فَلَعَة»، فَإِنَّهُ يَلْزَمُهُ مَا لَزِمَ الْقَوْلَ الْأَوَّلَ مِنْ إِعْلَالِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي⁽⁹³⁾.

الخاتمة

وَفِي الْخَتَامِ، يُعَدُّ عِلْمُ الصَّرْفِ دَعَامَةً أَسَاسِيَّةً مِنْ دَعَائِمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَمِيزَانًا دَقِيقًا يَضْبُطُ بُنْيَةَ الْكَلِمَةِ وَيَكْشِفُ عَنْ تَحَوُّلَاتِهَا الصَّوْتِيَّةِ وَالصَّرْفِيَّةِ. لَقَدْ أَظْهَرَ هَذَا الْبَحْثُ مِنْ خِلَالِ دِرَاسَةِ كَلِمَاتِ «اسم» وَ«دم» وَ«آيَة» مَدَى تَعْقِيدِ هَذِهِ الظُّوَاهِرِ اللُّغَوِيَّةِ وَأَهَمِّيَّةِ الْمَنْهَجِ الصَّرْفِيِّ فِي تَتَبُعِ أَصُولِهَا وَاسْتِثْقَاتِهَا.

- (1) انظر: مشكل إعراب القرآن 1/6، والأُمالي الشجرية 2/280، وشرح المفصل لابن يعيش 1/23، والإيضاح لابن الحاجب 1/63.
- (2) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج 1/2، ومشكل إعراب القرآن 1/6، والإنصاف 1/8، واللباب 1/46، والإيضاح 1/63، والبحر المحيط 1/14، والتذيل والتكميل 1/44، وشرح الجمل لابن هشام 1/83.
- (3) انظر: الجامع لأحكام القرآن 1/101.
- (4) انظر: شرح الشافية: 2/258.
- (5) انظر: روح المعاني 1/52.

- (6) العين «س م و».
- (7) انظر: مسائل خلافية في النحو للعكبري 64.
- (8) انظر: معاني القرآن وإعرابه 1/2، ومشكل إعراب القرآن 1/6، والمحيط في اللغة للصاحب بن عباد/8407، والمححر الوجيز 1/55.
- (9) انظر: الإنصاف 1/10، والدر المصون 1/53.
- (10) من الآية (7) من سورة مريم.
- (11) انظر: مسائل خلافية في النحو للعكبري 60.
- (12) انظر: الإنصاف 1/8، ومسائل خلافية 63، والأمال الشجرية 2/282.
- (13) لم أفق على مذهبهم لا في المعاني ولا في المجالس، وانظر مذهبهم في: إملأ ما من به الرحمن 1/4، والبيان للأنباري 1/32، والتذيل والتكميل 1/44، والدر المصون 1/53.
- (14) انظر: الأمال الشجرية 2/282.
- (15) اشتقاق أسماء الله - تعالى - للزجاجي 444.
- (16) هو الدكتور المختار أحمد ديره في كتابه دراسة النحو الكوفي من خلال معاني الفراء 32.
- (17) هو الدكتور محمود محمد الطناحي في تحقيقه الأمال الشجرية 2/282.
- (18) هو الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، في تحقيقه التبيين عن مذاهب النحويين 132، حاشية (3).
- (19) انظر: مشكل إعراب القرآن 1/6، والمححر الوجيز 1/55.
- (20) انظر: الإنصاف 1/8.
- (21) انظر: الإنصاف 1/8.
- (22) انظر: الأمال الشجرية 2/283.
- (23) إملأ ما من به الرحمن 1/1، والتبيان 1/3.
- (24) الدر المصون 1/53.
- (25) مشكل إعراب القرآن 1/46.
- (26) دَمِثْ، ودِمَثْرُ بمعنى السهل من الأرض. انظر اللسان «د م ث»، ود م ث ر.
- (27) الكتاب 2/262.
- (28) المرجع السابق 3/451.
- (29) المقتضب 2/237.
- (30) المرجع السابق 3/55.
- (31) الأصول 3/328.
- (32) إعراب القرآن للنحاس 1/207.
- (33) المقتضب 3/153.
- (34) من الوافر للمتقرب العبد في ملحقات شرح ديوانه، 283، والأزهية 141، والمقاصد النحوية 1/192، ولعلي بن بدال في أمالي الزجاجي 20، والخزانة 1/267، وللمتقرب أو لعلي بن بدال في الخزانة 7/482، وبلا نسبة في المقتضب 1/231، 2/238، وفي شرح اختيارات المفضل للتبريزي 2/762، ولسان العرب «د م ي».
- اللغة والمعنى: «الجُحْر» بضم الجيم وسكون الحاء المهملة: الشق في الأرض.

أراد بالخبر اليقين ما اشتهر عند العرب، من أنه لا يمتزج دم المتباغضين . وهذا تلميح في غاية الحسن، أي: لما امتزجا وعرف ما بيننا من العداوة.

معناه لم يختلط دمي ودمه، من بغضي له وبغضه لي، بل يجري دمي يمنةً ودمه يسرة..

الشاهد : قوله «الدميان»: حيث استشهد به المبرد على أن المحذوف من «دم» ياء، وعين الكلمة مفتوحة ؛ كما جاءت في المثنى بعد رد الباء المحذوفة .

الخزاةة 1/268، وما بعدها .

(35) إعراب القرآن 2/6 .

(36) الأصول 3/323 .

(37) انظر: الإنصاف 1/375، والأصول 3/328، واللباب 2/376 .

(38) الصحاح «د م و» .

(39) أسرار العربية 1/215 .

(40) من الطويل، للحصين بن الحمام في المسائل البصريات 2/626، والمسائل الحلبيات 8، وشرح

الحماسة للمرزوقي 1/198، وأمالى ابن الشجري 2/228، بلا نسبة في شرح الرضي على الكافية 3/357، وشواهد

شرح الشافىة 4/114، والصحاح «د م و»، ولسان العرب «د م ي» .

اللغة والمعنى: الكلوم: جمع كلم يفتح فسكون، وهو الجرح .

أراد: ليست كلومنا بدامية على الأعقاب. فيقول: نتوجه نحو الأعداء في الحرب ولا نعرض عنهم، فإذا جرحنا كانت الجراحات في مقدمنا، لا في مؤخرنا، وسالت الدماء على أقدامنا، لا على أعقابنا .

الشاهد: «الدماء» على أن «الدماء» جاء مقصوراً على لغة، فتكون تثنيته على «دميان» قياس .

(41) شرح المفصل 4/153 .

(42) شرح التسهيل 1/104 .

(43) شواهد شرح الشافىة 4/114 .

(44) من الكامل، بلا نسبة في المتنصف 1/64، 2/148، وشرح المفصل لابن يعيش 5/83، 6/5، 10/56،

وشرح الجمل لابن عصفور 1/75، وشرح الشافىة للرضي 2/64، واللسان «ي د ي»، وشرح الأشموني 4/119 .

اللغة: «اليد»: النعمة والأعطية. و «المُحَلِّم»: بعض ملوك العجم. و «تضام»: تظلم. و «تضهد»: تذلل.

الشاهد: «يديان»: حيث استدلل به على أنه مثنى «يداً» بالقصر، فلما ثني قلبت ألفه ياء، ك «فتيان» في مثنى

«فتى»؛ لأن أصلها الياء، فإن التثنية من جملة ما يرد الشيء إلى أصله .

(45) شرح الكافية 3/356 .

(46) انظر: مجالس العلماء للزجاجي 250 .

(47) شرح الأشموني 4/119 .

(48) شرح الجمل 1/74، 76، وانظر: المقرب 426 . 440 .

(49) شرح الأشموني 4/119 .

(50) شرح الشافىة 2/63 .

(51) تخليص الشواهد 2/63 .

(52) المفصل 185 .

- (53) شرح المفصل 4/153 .
(54) شرح التسهيل 1/104 .
(55) الكتاب 2/262، والمقتضب 2/237 .
(56) الصحاح «د م و» .
(57) أسرار العربية 1/215 .
(58) الإنصاف 1/357 .
(59) اللباب 2/376، 377 .
(60) أصله «الحياة» فحذفت الهمزة .
(61) من الحوة، بمعنى السواد:
انظر اللسان «ح و ي» .
(62) انظر: الكتاب 4/398، وشرح التصريح 2/388، والتعليق 5/108، والممتع 2/538 .
(63) انظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك 4/1929 / 1930، وتوضيح المقاصد 6/52، 53 .
(64) انظر: المتع 2/582 .
(65) الكتاب 4/398 .
(66) انظر: مشكل إعراب القرآن 1/421 .
(67) رسالة الملائكة لأبي العلاء 103، 104 .
(68) انظر: المتع 2/584، والتسهيل 310، وأوضح المسالك 4/352 .
(69) التصريح 2/388 .
(70) انظر: التصريح 2/388 .
(71) لم أجد رأيه في معانيه، ونسب إليه في رسالة الملائكة 107، والمحزر الوجيز لابن عطية 1/47، والمبدع 222، ولسان العرب «أ ي ي»، وشفاء العليل 3/1100 .
(72) انظر: 4/398. الكتاب
(73) انظر: الحجة في القراءات 3/80، واللباب 2/422 .
(74) الارتشاف 1/301
(75) مشكل إعراب القرآن 1/421 .
(76) شفاء العليل 3/1100 .
(77) المتع 2/583 .
(78) انظر: المحزر الوجيز 1/47، واللباب 2/423، وسفر السعادة 1/98، 99 .
(79) انظر: المسائل الشيرازيات 253، واللباب 2/423، والمتع 2/583، وشرح الشافية 3/118، وارتشاف الضرب 1/300، وشفاء العليل 3/1100، والخزانة 6/518 .
(80) انظر: الصحاح «أيا»، وسفر السعادة 1/98 .
(81) انظر التصريح 2/388، والخزانة 6/518 .
(82) هو الأستاذ الدكتور/ إبراهيم عبد الرازق البسيوني في كتابه دراسات صرفية في الإبدال والإعلال 93 .
(83) هو الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد عبد الله في كتابه مسائل الخلاف 138 .

- (84) انظر: الارتشاف 1/301، وشرح الأشموني 4/317، والتصريح 2/388 .
(85) انظر: الارتشاف 1/301، والتصريح 2/388، وأوضح المسالك 4/352 .
(86) انظر: الارتشاف 1/301، والتصريح 2/388، والخزانة 6/512 .
(87) شرح الشافية 3/118 .
(88) انظر: النكت للأعلم 2/2019، 2020، والتصريح 2/389، وأوضح المسالك 4/352 .
(89) انظر: التصريح 2/389، والأشموني 4/317 .
(90) انظر: الممتع 2/582، والتصريح 2/389، والأشموني 4/317 .
(91) انظر: حاشية الشيخ يس 2/388، 389 .
(92) انظر: أوضح المسالك 3/337، والأشموني 4/317 .
(93) انظر: الممتع 2/582، والتصريح 2/389 .

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://orcid.org/0009-0002-6415-9558>
e-mail: Hosseinkhoshbaten@yahoo.com

ИСЛАМ ДІНІНІҢ ПАЙДА БОЛУЫНАН БАСТАП НАСТАЛИК ЖАЗУ ҮЛГІСІНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫНА ДЕЙІНГІ КАЛЛИГРАФИЯ ӨНЕРІНІҢ ТАРИХИ ДАМУЫ

Доктор Хоссейн Хошбатени
Табриз университеті, Иран

التطور التاريخي لفن الخط من نشوء الإسلام
إلى نشأة خط النستعليق

دكتور حسين خوشباتيني
جامعة تبريز — إيران

THE HISTORICAL EVOLUTION OF CALLIGRAPHY ART FROM THE EMERGENCE OF ISLAM TO THE DEVELOPMENT OF NASTALIQ SCRIPT

Dr. Hossein Khoshbateni
Tabriz University, Iran

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ИСКУССТВА КАЛЛИГРАФИИ ОТ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСЛАМА ДО ФОРМИРОВАНИЯ ПИСЬМА НАСТАЛИК

Доктор Хоссейн Хошбатени
Тебризский университет, Иран

Аңдатпа. Каллиграфия немесе хат өнері – бұл әріптер мен сөздердің әдемі, үйлесімді және эстетикалық жағынан тартымды түрде жазылуы. Адамзаттың көркем шығармашылығының көне әрі шынайы түрлерінің бірі саналатын бұл өнер түрі көптеген өркениеттерде, әсіресе ислам және иран мәдениетінде ерекше орынға ие.

Ислам өркениетінде Құран мәтінінің қасиеті мен оны жазуға берілген аса зор мәнге байланысты каллиграфия рухани сұлулық пен көркем үйлесімділіктің көрінісі ретінде дамып, ең жоғары өнер деңгейіне жетті. Қасиетті мәтінді көшірушілер, суретшілер мен хатшылар жазу өнерін жетілдіріп, барынша көркем жазуға талпынды. Иран жеріндегі каллиграфия тарихы жазу жүйесінің бірнеше кезеңдік өзгерістерімен ерекшеленеді. Алғашқы кезеңде қазба жазулары, пехлеви және авесталық жазу түрлері қолданылса, ислам діні келгеннен кейін копт және сириян жазу үлгілерінен шабыт алған куфи мен насх сияқты жаңа жазу үлгілері пайда болды. Хижраның IV ғасырында «мухаққақ», «райхан», «сулус», «насх», «руқға» және «тауқи» жазу түрлері қалыптасты. Кейіннен «насх» пен «талиқ» жазу үлгілерінің негізінде «насталиқ» жазуы пайда болды. Бұл мақалада каллиграфия өнерінің тарихи даму барысына шолу жасалып, «насталиқ» жазуының ерекшеліктері қарастырылады.

Түйін сөздер: каллиграфия, ислам өнері, Құран жазбалары, куфи, насх, насталик, иран мәдениеті.

الملخص: الخط أو فن الكتابة الجميلة (فن الخط) هو فن كتابة الحروف والكلمات بشكل جمالي ومتناسق. ويُعدّ من أقدم وأصدق أشكال التعبير الفني لدى الإنسان، وله مكانة بارزة في العديد من الحضارات، ولا سيما في الثقافة الإسلامية والإيرانية. لقد حاز هذا الفن في العالم الإسلامي على مكانة مرموقة، ليس فقط كوسيلة للتواصل، بل كمظهر للجمال الروحي والرقّي الفني. ومنذ أن تحوّلت اللغة المنطوقة إلى رموز مكتوبة، بدأ الشكل الجمالي للكتابة يحظى بأهمية كبيرة. وفي الحضارة الإسلامية، بسبب قدسيّة نصّ القرآن الكريم والقيمة العليا لائقانه وكتابته، أصبح فن الخط من أرقى الفنون، وبذل الخطاطون والنساخ كل مهاراتهم في كتابته. إن تاريخ الخط في إيران عرف تحولات مهمّة، إذ استُخدمت في البداية خطوط مثل الكتابة المسمارية والبهلوية والأوستية. ومع دخول الإسلام، ظهرت خطوط جديدة مثل الكوفي والنسخ، متأثرةً بالقبطية والسريانية. وفي القرن الرابع الهجري، تطوّرت أنماط مثل المحقّق والريحان والثلاث والنسخ والرّقعة والتوقيع. وفيما بعد، أدّى تمازج النسخ والتعليق إلى ولادة خط نستعليق. تهدف هذه الورقة إلى تقديم لمحة موجزة عن تاريخ فن الخط، مع التركيز على تطوّر خط نستعليق وخصائصه.

الكلمات المفتاحية: الخط العربي، الفن الإسلامي، مخطوطات قرآنية، الكوفي، النسخ، نستعليق، الثقافة الإيرانية

Abstract: Calligraphy, or *fan al-khat*, is the art of beautiful writing and the harmonious arrangement of letters and words in an aesthetically pleasing manner. It is one of the oldest and most authentic forms of human artistic expression and holds a significant place in various civilizations, especially within Islamic and Iranian culture. This art form has occupied a distinguished status in many cultures, particularly in the Islamic world, not only as a means of communication but also as a manifestation of spiritual beauty and artistic elegance. From the moment humankind transformed spoken language into written symbols, the form and aesthetics of writing gained importance. In Islamic civilization, due to the sanctity of the Qur'anic text and the high value placed on its transcription, calligraphy rose to prominence as one of the finest arts. Scribes, illustrators, and calligraphers employed their utmost skill and creativity in writing the words of divine revelation. The history of calligraphy in Iran has always been marked by significant transformations. Initially, various scripts such as Cuneiform, Pahlavi, and Avestan were utilized. With the advent of Islam, new Islamic scripts like Kufic and

Naskh emerged, inspired by Coptic and Syriac scripts. In the early 4th century (AH), styles such as Muhaqqaq, Rayhan, Thuluth, Naskh, Ruq'ah, and Tawqi' were developed. Later, the combination of Naskh and Ta'liq scripts led to the creation of the Nasta'liq script. This paper aims to provide a brief overview of the history of calligraphy and explore the development and characteristics of the Nasta'liq script.

Keywords: calligraphy, islamic art, Qur'anic manuscripts, kufic, naskh, nasta'liq, iranian culture.

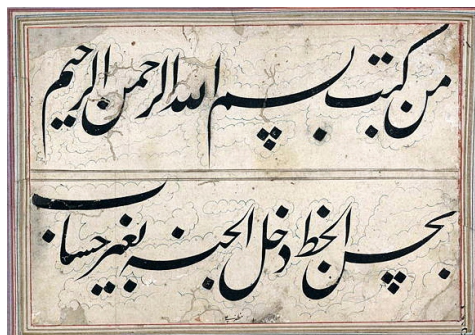
Аннотация: Каллиграфия, или искусство красивого письма (араб. фан аль-хат), представляет собой гармоничное и эстетически изящное написание букв и слов. Это одно из древнейших и подлинных проявлений человеческого художественного творчества, особенно значимое в исламской и иранской культурах. В исламской цивилизации каллиграфия заняла выдающееся место не только как способ письменной передачи информации, но и как выражение духовной красоты и художественной изысканности. Благодаря святости текста Корана и высокому значению его переписывания, каллиграфия была возвышена до уровня высшего искусства. Писцы и каллиграфы применяли всё своё мастерство для передачи Божественного Откровения. В истории каллиграфии в Иране происходили значительные трансформации: от клинописи, пехлевийского и авестийского письма – до исламских шрифтов, таких как куфический и насх, вдохновлённых коптским и сирийским письмом. В IV веке хиджры были разработаны стили мухаккак, райхан, сулюс, насх, рука и тауки. Впоследствии из сочетания насх и талика возник стиль насталик. Данная статья направлена на краткий обзор истории каллиграфии и анализ развития и особенностей письма насталик.

Ключевые слова: каллиграфия, исламское искусство, коранические рукописи, куфи, насх, насталик, иранская культура.

1. INTRODUCTION:

Calligraphy, as an elevated art form of writing, has its roots in the earliest civilizations – from the hieroglyphic pictorial scripts of ancient Egypt and the cuneiform of Mesopotamia to the spiritual brush calligraphy of China. With the advent of Islam, the Kufic script emerged as the first Islamic script, originating from Nabataean and Syriac scripts, and was standardized during the Umayyad period. Between the 9th and 11th centuries CE (3rd to 5th centuries AH), Ibn Muqla Shirazi revolutionized Islamic calligraphy by formulating the six classical scripts (*al-aqlām al-sittah*): Muhaqqaq, Rayhan, Thuluth, Naskh, Tawqi', and Ruq'ah. His system was further refined

and perfected by Ibn al-Bawwab in the 11th century CE. The pinnacle of calligraphy in Iran was marked by the creation of the *Nasta'liq* script by Mir Ali Tabrizi in the 14th century CE (8th century AH), later elevated to its peak of elegance by masters such as Sultan Ali Mashhadi and Mir Emad Hassani in the



16th and 17th centuries CE. In the Ottoman Empire, calligraphers like Hamdullah al-Amasi and Sheikh Abdullah Efendi developed styles such as Thuluth and Diwani, contributing to the rich diversity of Islamic calligraphy. During the Safavid and Qajar periods in Iran, *Shekasteh Nasta'liq*, a broken and flowing derivative of Nasta'liq, was invented by Darvish Abd al-Majid Taliqani, while the art of *tazhib* (illumination) reached new heights. In the modern era, calligraphy has embraced innovative expressions such as *Naqashi-khat* (calligraphic painting) pioneered by Mohammad Ehsai, digital typography, and conceptual art. While preserving its traditional essence, contemporary calligraphy has become a global artistic language, reflecting the ongoing interaction between the preservation of heritage and the acceptance of modernity. Islamic calligraphy emerged in the 7th century CE with the spread of Islam, driven by the need to record the Qur'an in a systematic and aesthetically pleasing manner. The Kufic script, inspired by Nabataean and Syriac, gained prominence as the first Islamic script. In the Abbasid period (9th to 14th centuries CE), Islamic calligraphy experienced remarkable development, with Ibn Muqla Shirazi laying the foundations of the six canonical scripts, further refined by Ibn al-Bawwab in the 11th century CE.

In Iran, calligraphy reached unparalleled heights, particularly during the Timurid and Safavid eras. Mir Ali Tabrizi, in the 14th century CE, created the *Nasta'liq* script, which came to be known as the “bride of Islamic scripts.” Later, calligraphers such as Sultan Ali Mashhadi and Mir Emad Hassani perfected

this elegant style in the 16th and 17th centuries CE. In the Ottoman Empire, notable calligraphers including Hamdullah al-Amasi and Sheikh Abdullah Efendi advanced Thuluth and Diwani scripts. In modern times, particularly during the Qajar and Pahlavi periods, innovations such as *Shekasteh Nasta'liq* by Darvish Abd al-Majid Taliqani emerged. Today, calligraphy represents a fusion of tradition and modernism, occupying a prominent place in visual arts, graphic design, and *Naqashi-khat*.

2. THE EVOLUTION OF SCRIPTS IN ISLAMIC CIVILIZATION

Since the Arabs traditionally led a nomadic, tent-dwelling lifestyle, they adopted writing systems much later than other ancient civilizations such as the Babylonians and the Chinese, who had developed intricate writing systems thousands of years earlier. Generally distrustful of written records, the Arabs relied heavily on oral transmission for preserving and conveying information. In the 6th century CE, as Arabic literature began to take shape, poetry was memorized and transmitted orally, with only a few poems, such as the famed *Mu'allaqat*, occasionally inscribed due to their exceptional cultural significance. These were even displayed on the walls of the Kaaba in Mecca as symbols of prestige. The first Arab tribe credited with inventing an alphabetic script was the Nabataeans. This group, descended from Bedouin Arabs and inhabiting the northern regions of the Arabian Peninsula, was eventually subdued by the Romans. However, their script survived even after the fall of their

kingdom. A notable example is the inscription on the tomb of the pre-Islamic poet and minstrel *Imru' al-Qais*, dated to 328 CE and written in the Nabataean script. Subsequently, other Semitic peoples living in the northern Arabian Peninsula adopted and refined the Nabataean script. By the 6th century CE, tribes from al-Hirah and al-Anbar – major trade centers of the time – contributed to its further development. The script gradually spread to Mecca and other regions, ultimately being recognized as the official script of the Arabian Peninsula. Historical accounts mention Shapour bin Abdul Malik, who, through his friend and father-in-law Harb ibn Umayyah, introduced and taught this script to the nobles and elites of Mecca. The earliest forms of the Arabic script were known as *Musnad* and *Jazm*, with *Jazm* considered a branch of *Musnad*. With the advent of Islam, the art of writing and calligraphy among the Arabs reached its zenith. Beyond the oral preservation of the Qur'an, the necessity of transcribing it became apparent to all. As a result, calligraphers dedicated themselves to beautifully rendering the sacred text, striving to uphold the dignity and reverence of the Qur'an. This endeavor led to the flourishing of calligraphic artistry within the Islamic world.

3. THE DEVELOPMENT OF KUFIC AND NASKH SCRIPTS IN EARLY ISLAM

Among the scripts that held a prominent position in the early Islamic period were Kufic and Naskh. The former, a bold, angular, and geometric script with a transcendent nature, was primarily used for transcribing the Qur'an and

religious texts. The latter, a cursive and fluid script, served daily writing purposes. It is important to note, however, that the Kufic script was not invented with the founding of the city of Kufa. Long before the establishment of Kufa, writings in Kufic existed. Nevertheless, the city's founding played a pivotal role in developing its decorative forms, transforming it from the original austere and rigid *Jazm* script into a refined and graceful art form. Undoubtedly, the most significant catalyst for the development of Arabic script, as previously noted, was the emergence of Islam itself. Through its potent simplicity, Islam liberated the art of writing, once the exclusive domain of the aristocracy, and popularized it among all eager seekers of knowledge. Those passionate individuals, driven by devotion to the Qur'an, transformed into dedicated scribes who left behind exquisite works, reflecting both their artistic sensibility and profound spiritual inspiration. In their efforts to preserve a connection between their calligraphy and the divine message of the Qur'an, these early Muslim calligraphers sought to harmonize their script's aesthetic elegance with spiritual purpose. Each act of writing related to the service of Allah was regarded as a form of worship.

It is worth noting that the first chapter revealed to Prophet Muhammad was *Surah Al-'Alaq*, a passage that reminds humanity of its Creator and the divine act of teaching through the pen: "Read! In the name of your Lord who created... who taught by the pen" (*Al-'Alaq*, 96:1-4). Similarly, the second revealed chapter was *Surah Al-Qalam*: "Nun. By the pen and what they inscribe..." (*Al-Qalam*,

68:1). These two surahs, emphasizing the pen and the act of writing, elevated the sanctity and status of the pen and script among Muslims. Consequently, with meticulous devotion, calligraphers engaged in creating beautifully crafted scripts through artistic pen movements and designed various styles of writing by arranging the Arabic letters in new, harmonious compositions. Examples of this deep reverence for calligraphy can be seen in religious inscriptions, architectural decorations, and even on the coins of the time – all testifying to the Muslims' dedication to mastering a sacred and rich art form.

4. EARLY CALLIGRAPHERS IN ARAB AND ISLAMIC HISTORY AND THE EMERGENCE OF PERSIAN CALLIGRAPHY

In the history of Arab and Islamic calligraphy, one of the earliest and most renowned figures is Amir al-Mu'min-in Ali ibn Abi Talib. Several distinctive calligraphic styles are attributed to him, including the Mecca, Medina, Basra, and Kufa scripts, especially in the transcription of the Qur'an. The artistic and spiritual value of these scripts is immeasurable, particularly cherished by Shi'a Muslims and the admirers of Imam Ali. From the 3rd to the 8th century AH (9th–14th centuries CE), calligraphy and the artistic expression of the Arabs reached their zenith during the golden age of Islamic civilization. However, by the 10th century AH (16th century CE), alongside the decline of the Umayyad and Abbasid dynasties, the flourishing of this art gradually waned.

4.1. The Birth of Persian Calligraphy

Before the advent of Islam, various scripts such as Cuneiform, Pahlavi, and Avestan were common in ancient Persia. However, with the spread of Islam, the Persians adopted the Arabic alphabet and scripts. The history of the Arabic script and its stylistic development did not predate Islam but rather evolved almost simultaneously with the early Islamic conquests. Although Persians initially borrowed their script from the Arabs, they played a major role in its evolution and in transforming it into a sophisticated art form. The introduction of diacritical dots and vowel marks (i'rāb) in Arabic script is attributed to an Iranian named Abu al-Aswad al-Du'ali al-Farsi in the 1st century AH (7th century CE). This innovation aimed to prevent misreading of the Qur'an and reflects the significant contributions of Iranians to the refinement of Islamic calligraphy.

4.2. Persian Calligraphy

Iranians even developed their unique styles within the established scripts of other Islamic lands. While the initial transition from ordinary writing to refined calligraphy was largely carried out by Persian artists, over time they devised distinct styles and methods that became uniquely Persian. Although these innovative styles gained followers in other Islamic countries, they remained primarily associated with Iran and the Persianate cultural sphere, including Central Asia, Afghanistan, Pakistan, Tajikistan, Azerbaijan, and India. In these regions, calligraphy has always been regarded as the highest form of visual art, distinguished by its delicacy and spiritual beauty.

5. ISLAMIC CALLIGRAPHY

Calligraphy has always held a special significance for Muslims, as it is considered the art of visualizing the divine revelation. Beautiful handwriting was used not only in transcribing the Qur'an but also in many other arts. In all Islamic countries, calligraphy has always been regarded as the highest form of art. Especially in Iran, this art has reached its zenith, becoming a central pillar among other visual arts. The oldest known Qur'anic manuscript is written in the Kufic script, attributed to Ali ibn Abi Talib. After the 5th century AH, the Kufic script was largely replaced by the Naskh script, which, unlike the angular Kufic letters, has smooth and curved forms. In the early 4th century AH, in the year 310 AH, Ibn Muqlah Bayzavi Shirazi developed six different scripts known as the "Six Pen Styles" (Aqlam Sitta), which include Muḥaqqaq, Rayhān, Thuluth, Naskh, Riqā', and Tūqī'. The main distinction between these scripts lies in the shape of the letters and the proportions of space and letter strokes in each script. He also established twelve fundamental principles of calligraphy, known as the "Twelve Principles of Calligraphy," which include: Composition, Balance, Proportion, Weakness, Strength, Space, Stroke, Upward and Downward Movement, and Grace and Magnificence. A century after Ibn Muqlah, Ibn Bawwab introduced new rules for the Naskh script and perfected it. In the 7th century, Jamāl al-Dīn Yāqūt al-Musta'şimī revitalized this script, transcribing the Qur'an multiple times. The capabilities of calligraphy as a functional tool have always been a major factor in the evolution of the art. While aesthet-

etic beauty has undoubtedly been a goal of calligraphers, the impact of printing and graphic design has greatly influenced the development and transformations of calligraphy. The traditional development of calligraphy did not remain static, and gradually, artists began to merge calligraphy with painting to explore new possibilities. This eventually led to the creation of a new genre called "Calligraphic Painting." The Saqakhāneh School can be seen as the birthplace of modern aesthetic innovations in calligraphy, particularly before the Islamic Revolution. After the revolution, calligraphy experienced a significant revival among the youth, with many artists competing in both traditional techniques and new creative approaches. The rise of graphic arts, the proliferation of computers as key tools in graphic design, and desktop publishing have posed new challenges for contemporary calligraphy.

6. THE NASTA'LIQ SCRIPT AND THE EVOLUTION OF IRANIAN CALLIGRAPHY

After the Islamic conquest of Persia, the Naskh script became the dominant style for calligraphy in Iran. During the Ilkhanid era, book pages began to be adorned with decorative motifs for the first time. In the Timurid period, calligraphy and the art of penmanship reached their pinnacle. It was in this era that Mir Ali Tabrizi, by merging the Naskh and Ta'liq scripts, created the Nasta'liq script – a style considered by most calligraphy experts as one of the most sophisticated, yet simultaneously the simplest and most graceful of scripts. The most famous Qur'an calligrapher of this period was

Baysunghur Mirza. The calligraphic styles known as *Persian scripts* were mainly developed for writing non-religious texts, such as collections of poetry, elegant literary pieces, and administrative correspondence. In contrast, calligraphy among the Arabs and Ottoman Turks predominantly held religious and sacred significance. Though they too used different scripts for secular and administrative purposes, their highest artistic expression – unlike Persian calligraphers – was primarily evident in Thuluth and Naskh scripts, used for transcribing the Qur'an and Hadiths. In Iran, Thuluth and Naskh were also employed for religious purposes, such as Qur'anic transcription, Hadith collections, and mosque and madrasa inscriptions. However, Iranians developed distinctive regional styles within these scripts as well.



The Ta'liq script can be regarded as the first truly Persian script. Emerging in the early 7th century AH (13th century CE) and lasting for about a century, it combined elements of Naskh and Riqā' scripts. It was standardized by Khājah Tāj Salmānī, and later expanded by Khājah 'Abd al-Hayy Monshi-ye Estarabādi, who further formalized its rules and principles. Following Ta'liq, which was the first Iranian-born script, Mir Ali Tabrizi

in the 8th century AH (15th century CE) created the script known as Nas'taliq by merging Naskh and Ta'liq. Due to its widespread popularity, the name was later simplified to Nasta'liq. This script revolutionized Persian calligraphy, achieving its peak elegance and perfection in the Safavid era under Mir Emad Hassani.

Nasta'liq flourished not only within the borders of present-day Iran but also in Greater Khorasan, Central Asia, Afghanistan, and notably among the calligraphers of the Mughal court in India, who maintained a deep affinity for Persian culture. The 9th to 11th centuries AH (15th–17th centuries CE) are generally considered the golden centuries of Iranian calligraphy. By the mid-11th century AH (17th century CE), a third pure Iranian script – Shekasteh Nasta'liq – was invented by Morteza Qoli Khan Shamlu, the governor of Herat, by modifying Nasta'liq for the purposes of speedier writing in administrative work and personal correspondence. This need for faster writing, combined with the Persian aesthetic sense and creativity, led to the creation of Shekasteh scripts, much like the earlier Shekasteh Ta'liq derived from Ta'liq. Darvish 'Abd al-Majid Taliqani later perfected Shekasteh Nasta'liq. During the Qajar period, calligraphy lost its primary practical role as a medium for transcription. On one hand, it evolved into a pure form of art through Siah-Mashq (dense practice writings), and on the other, it found new functions in lithographic printing and newspapers. In the Pahlavi era, commercial and advertising needs pulled calligraphy out of private libraries and collections into the public domain. Modern artistic movements gave rise to

new styles like Naqashi-Khat (calligraphic painting), which continues to be appreciated in global art circles. In the years following the Islamic Revolution (1979), calligraphy experienced renew-

ed popularity. The Iranian Calligraphers Association, established in 1950 (1329 AH), played a key role in enhancing both the quantity and quality of this art form.

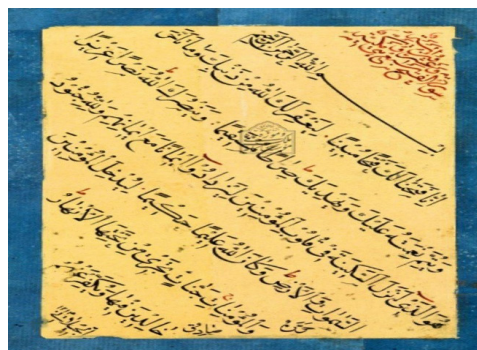
7. EVOLUTION OF MAIN SCRIPTS

Script	Creation Period	Characteristics	Usage
Kufic	1st Century AH	Geometric, Heavy	Early Qur'ans
Naskh	3rd Century AH	Legible, Smooth	General Writing
Thuluth	4th Century AH	Decorative, Majestic	Inscriptions
Nastaliq	8th Century AH	Fluid, Poetic	Persian Poetry
Shakkasteh Nastaliq	11th Century AH	Smooth, Fast	Correspondence

8. COMMON SCRIPTS IN IRANIAN-ISLAMIC CALLIGRAPHY (COMPREHENSIVE CLASSIFICATION)

a. Kufic Script: Kufic, the oldest Islamic script with origins in the 1st century AH, possesses unique features that distinguish it from other scripts. This script is designed with angular, geometric, and completely vertical letters that fit within hypothetical rectangles and squares. The structure of Kufic is based on uniform, horizontal, and vertical lines, giving it a sturdy and cohesive appearance. A notable feature of this script is the absence of any circles or curves in its basic structure, which adds to its simplicity and clarity. Initially, there were no diacritical marks or vowel signs in this script, which were later added. Kufic was primarily used for early Qur'anic transcription and the inscription of mosque walls. Over time, various types of Kufic evolved, including simple Kufic, geometric (Muqalli), leafy (Muraqq), and ornamental

(Mushajjar), each finding specific applications in Islamic art. This script, with its simplicity and strength, represents the first artistic efforts by Muslim calligraphers to create a visual identity for writing sacred texts.



Naskh Script: The Naskh script, created in the 3rd century AH and perfected by Ibn Muqla Shirazi, revolutionized Islamic calligraphy. With its unique characteristics, such as smooth, rounded letters, high readability, and precise diacritical marking, it quickly became the standard script for writing the Qur'an

and scientific and religious texts. The circular structure of Naskh, in which letters fit within a specific diameter, combined with an alif height equivalent to 3 to 4 dots and uniform pen thickness, gives this script a particular beauty and harmony. The consistent spacing between letters and words, along with systematic diacritical marks, has enhanced its readability to such an extent that it is considered the foundation for most Arabic and Persian fonts today. These features have made Naskh not only prominent in sacred texts but also in everyday writing, earning it recognition as one of the most influential Islamic scripts in history.



b. Thuluth Script: Thuluth script, known as one of the most majestic and ornamental Islamic scripts, features elongated and curved letters, with the height of the letter “alif” reaching up to 7 dots. This script, with its exaggerated curves and a mild rightward tilt, is considered one of the most challenging calligraphic scripts, requiring great skill and precision to execute. Unlike many other scripts, in Thuluth, letters are often written separately with limited connections between them. The diacritical marks in this script not only serve a functional role but also play a significant decorative role, harmonizing with the overall composition of the piece. Yaqut al-Musta’simi, one of the prominent masters of this script, pla-

yed a significant role in its development and dissemination. The primary application of Thuluth is in the inscription of mosque tablets and the creation of wall decorations, which, due to its large size and striking visual effect, has always been admired by Islamic artists and architects. This script, with its blend of beauty and strength, represents the grandeur of Islamic calligraphy.

c. Ta’liq Script: Ta’liq script, as the first script exclusive to the Iranians during the Ilkhanid period, brought a transformation to the art of calligraphy with its unique features. This script, with a distinctive 45-degree slope and abundant connections between letters, has a fluid and flowing style, making it suitable for fast writing. The elongated and tall letters of Ta’liq, combined with the small space between the lines, give the script a dense and continuous appearance.



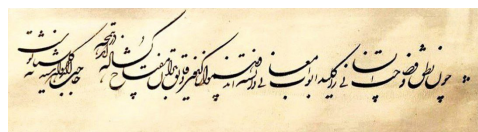
The diacritical marks in Ta’liq are mostly round and placed to the right of the

letters, enhancing its beauty and readability. The primary use of this script was in bureaucratic correspondence, which required speed in writing. However, its historical significance is greater due to its role as the foundation for the creation of Nasta'liq script. With a combination of practical and artistic features, this script not only met the administrative needs of the Ilkhanid period but also paved the way for one of the most beautiful Iranian scripts, Nasta'liq. Mastery of Ta'liq, due to its inherent complexities, has always been a criterion for measuring expertise in calligraphy.



d. Nasta'liq Script: Nasta'liq, known as the “Bride of Islamic Scripts,” was created by Mir Ali Tabrizi in the 8th century AH. This script, with its beautiful combination of Naskh and Ta'liq and its fluid movements, is primarily used for writing Persian poetry and literary texts. Notable masters of this script include Sultan Ali Mashhadi and Mir ‘Amad

Hasani. Nasta'liq is designed based on a circle with a diameter of 3.5 to 4 dots, and its letters move along two parallel imaginary lines. This script has a 15-degree rightward tilt and is distinguished by features such as elongated writing at the ends of words, small round dots, and wide spacing between lines for better visual appeal.



e. Shikasta Nasta'liq Script: Shikasta Nasta'liq, which was perfected during the Safavid period, is a faster and more fluid version of classical Nasta'liq. It was primarily used for correspondence and the transcription of poetry. Dervish Abdulmajid Taliqani is considered one of the pioneers of this script. This style is recognized for unique features such as a greater tilt (between 30 to 45 degrees), extensive connections between letters, prominent elongated writing, and the intricate interweaving of words. Unlike Nasta'liq, which emphasizes delicacy, Shikasta Nasta'liq places more importance on the speed of writing. Other notable features include compact and dense diacritical marks and a fluid, continuous structure that gives it a dynamic and lively feel.

f. Divani Script: Divani script, known as one of the official scripts of the Ottoman court, was used primarily for writing royal decrees. This script is distinguished by its compressed and ornamental letters, which create an intertwined and complex appearance, setting it

apart from other scripts. Notable features of Divani include extensive connections between letters, a gentle slope, and decorative and scattered diacritical marks, giving the text a formal and dignified appearance. The letters in this script are often intertwined and arranged artistically, which, in addition to enhancing its visual beauty, affects its readability. These combined features made Divani one of the most commonly used scripts in important governmental documents of the Ottoman Empire.



g. Ruqa'ah Script: Ruqa'ah script is recognized as an everyday and informal script, characterized by simplicity and

speed of writing. It was primarily used for administrative and personal matters. With short and compact letters, no elongated writing, and minimal diacritical marks, this script is practical and unadorned. Unlike decorative scripts such as Divani or Nasta'liq, Ruqa'ah focuses on efficiency and writing speed, so it lacks elaborate visual appeal. Its letter structure's simplicity and lack of complexity made it an ideal choice for quick notes, informal letters, and administrative documents.



h. Rayhan Script: Rayhan script is one of the most delicate and artistically refined branches of the Naskh script, specifically used for writing precious Qurans and valuable religious texts. While maintaining the overall structure of Naskh, it features finer and more precise letters, designed on a circle with a height of 3.5 dots for the letter "alif." The standout characteristic of Rayhan is its unparalleled geometric order, which



is evident in the precise spacing between the letters and lines. This script, combining visual beauty and high readability, is considered the epitome of calligraphic art in the service of sacred texts. The exquisite delicacy and perfect proportions of the letter components in Rayhan make it an ideal choice for works that aim not only to convey content but also to express the spiritual grandeur of the text.



i. Muhaqqaq Script: Muhaqqaq script is one of the most authentic and majestic Islamic scripts, known for its distinctive features such as large and magnificent letters, long extensions, the beautiful combination of Thuluth and Naskh elements, and a circular structure with a precise ratio of 4.5 to 5 dots. With limited and deliberate connections, systematic and precise diacritical marking, and appropriate spacing between words, this script was used in the golden centuries of the 4th and 5th centuries AH

for writing precious Qurans, important inscriptions, official documents, and decorative plaques in sacred places. Proper execution of this script, which requires high skill due to the large size of the letters and time-consuming nature, is generally done in larger formats, requiring a delicate balance between detail and the overall composition. Today, Muhaqqaq is regarded as one of the most difficult yet magnificent Islamic scripts, holding a special place among calligraphy masters and symbolizing the peak of calligraphic art in the early periods of Islamic civilization.

Each of these scripts represents a specific period in the evolution of calligraphic art, shaped by the religious, administrative, and cultural needs of Islamic societies. This artistic tradition continues to thrive today and is reimagined in contemporary art forms.

9. THE FORMATION AND EVOLUTION OF NASTA'LIQ: A MASTERPIECE OF PERSIAN CALLIGRAPHY ART

Nasta'liq script, rightly called the "bride of Persian scripts," emerged in the 8th and 9th centuries during the Timurid era and is recognized as the most beautiful and delicate script in Islamic calligraphy. This script is the result of the fusion of two scripts: Naskh (with its readability and straightforward writing) and Ta'liq (with its fluidity and smooth connections), and its name is derived from the combination of these two terms. Before Nasta'liq, the Ta'liq script was used for writing poetry and literary texts, but due to its complexity and difficulty in reading, there was a need for a new script. On

the other hand, while Naskh was legible, it lacked the softness and flow necessary for literary texts. It was here that masters like Mir Ali Tabrizi (and according to some sources, Mir Ali Heravi) innovated and created Nasta'liq—a script that combines the fluidity of Ta'liq and the orderliness of Naskh. Technical features of Nasta'liq include a gentle slope of 15 degrees, circular letter forms, balanced elongated writing, small and round diacritical marks, and golden ratio in the spacing of lines. This script found a special place in the writing of Persian poetry, literary texts, and calligraphy boards. Great masters like Sultan Ali Mashhadi, Mir Emad Hassani (who brought Nasta'liq to its peak during the Safavid period), and Abdurmajid Taliqani played a significant role in the evolution of this script. Nasta'liq rapidly spread in Persian-speaking lands from India to the Ottoman Empire and today is recognized as a symbol of Persian calligraphy art.

10. NASTA'LIQ: IRANIAN ART IN HARMONY OF FORM AND MEANING:

Nasta'liq, as the most prominent form of Persian calligraphy, is known for its unique features. Unlike angular scripts like Kufic or Thuluth, Nasta'liq has a fluid and soft quality with its rounded and curved letters. The beauty of Nasta'liq lies in the unparalleled balance between the components of the writing, known as “tarash,” and the harmonious elongated strokes of letters like “lam” and “alif.” The movement of the pen in this script, with calculated pressure changes, gives a dancing effect to the writing. The four fundamental principles

of this delicate script are: first, balanced composition and precise page layout; second, attention to the number and size of the “dent” in letters like “s” and “n”; third, the specific connection of letters like “m” and “w”; and fourth, precise diacritical marking with uniform sizes. These principles together form the unique harmony of Nasta'liq.

The applications of this authentic Persian script are vast, ranging from the writing of divans by great poets like Hafiz and Saadi to the decoration of architectural inscriptions during the Safavid era. In modern times, Nasta'liq has found a prominent place in the design of stamps and banknotes and has become a key element in contemporary visual arts, particularly in calligraphy-painting and graphic design. This script is not only a written art but also a symbol of Persian cultural identity around the world.

11. NASTA'LIQ IN THE PRESENT ERA: CONTINUATION OF AN ARTISTIC HERITAGE:

Nasta'liq, this precious gem of Persian art, has a vibrant and influential presence in the modern world. Over the centuries, this script has not only preserved its place but also adapted to the needs of the modern era. In the digital age, digital fonts of Nasta'liq, such as “Nasta'liq” and “Iran Nasta'liq,” have connected this authentic art to the virtual space and modern publishing. In visual arts, Nasta'liq has manifested as an expressive language in contemporary calligraphy-painting. Pioneers like Mohammad Ehsai, by combining tradition and modernism, have opened new horizons in the use of this script.

Today, serious efforts are underway to register this invaluable heritage with UNESCO, demonstrating the global significance of this art. Nasta'liq, this unique blend of geometry and mysticism, has evolved from the time of Mir Emad to the present day. We now see that this script not only holds a prominent place in traditional calligraphy workshops but also in contemporary galleries, graphic design, and even digital arts. This historical continuity shows the vitality and adaptability of this authentic Persian art, which continues to shine and inspire new generations of artists.

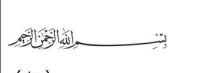
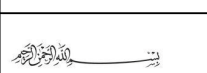
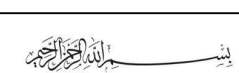
12. CONTEMPORARY CALLIGRAPHY: MERGING TRADITIONAL WISDOM WITH DIGITAL INNOVATIONS:

Ancient Iranian-Islamic scripts in the present era, while preserving their thousand-year-old authenticity, have donned a new attire. Contemporary calligraphy, with the use of advanced technologies, has expanded the traditional boundaries of this art. Calligraphy robots equipped with artificial intelligence algorithms are now able to mimic the most delicate pen movements of ancient masters, while virtual reality technology allows for the creation of three-dimensional works and immersive experiences of calligraphy art. These developments come with significant challenges. Issues such as preserving authenticity alongside innovation, replacing traditional master-apprentice methods with virtual approaches, and the risk of turning this art into merely a decorative commodity are key concerns for contemporary artists. However, call-

igraphy today has managed to carve out a new position in the contemporary art scene by participating in international exhibitions like “Horoofiyyeh” and collaborating with renowned global brands. The future of calligraphy hinges on the ability of artists to strike a balance between tradition and modernity. On one hand, the authenticity and spiritual depth of this art must be preserved, while on the other hand, it must align with the modern language of technology and the needs of today’s society. Contemporary calligraphy, by leveraging all these potentials, not only continues to thrive but also plays an important role as a bridge between Eastern and Western cultures in the dialogue of contemporary civilizations.

CONCLUSION:

Calligraphy exists in almost all cultures and holds great importance, but in the East, especially in Islamic lands and Iran, this importance is even more profound. Among visual arts, calligraphy has

 (نسخ)	 (ثلث)
 (ريحان)	 (محقق)
 (ريخ)	 (توقيع)

always been one of the most significant. In the Far East, calligraphy was given an equal status with painting due to its graphic quality and its symbolic role in conveying ideas. Both were created with a similar tool, the pen, and were considered courtly arts. In the Middle East,

despite the long history of this art in various regions, it can be said that the emergence of Islam and the writing of the Qur'an played a fundamental role in elevating the status of calligraphy. Before Islam, various scripts such as cuneiform, Pahlavi, and Avestan were common in Iran, but with the advent of Islam, our ancestors embraced the Arabic alphabet and Islamic scripts, replacing the previous ones. Since the Qur'an is the most important and sacred book for Muslims, it must be written in the best possible way, thus making calligraphy the most esteemed and distinguished Islamic art. Islamic calligraphy, and more specifically Iranian calligraphy, is a collection of elements that are harmoniously and cohesively placed together. The Kufic script was the first script used for writing the Holy Quran. This script, known for its geometric and orderly characteristics, was initially used for writing the Quran and later extended to other books, inscriptions, and the decoration of mosque doors and domes. It became one of the most important Islamic scripts during the early periods. Around the 4th century AH, a type of Kufic script known as "Iranian Kufic" was developed in Iran. This script reached its peak during the Seljuk period and became more artistic and decorative than its earlier form. Over time, the Kufic script became more ornamental, and its use in writing religious texts gradually diminished.

The Naskh script, one of the six primary scripts (known as "Aqlaam Sitta"), replaced Kufic script in Quranic and other texts' writing. This change occurred due to the greater ease and legibility of the Naskh script compared to Kufic. By

the 3rd century AH, Naskh became popular for copying the Quran and other texts and had almost completely replaced Kufic and its variants by the 5th century AH. One important branch of the Naskh script is the Iranian Naskh, which is attributed to the prominent calligrapher of the Safavid period, Ahmad Neirizi. This script is considered an excellent example of Iranian calligraphy due to its beauty and legibility in the history of Islamic art.

In the early centuries of the Islamic era, book decoration was highly regarded and was considered one of the main factors that determined the value of a book. Calligraphy, alongside gilding, painting, and binding, was an essential component of book decoration. The designs used in gilding typically included floral motifs, particularly the famous arabesque patterns. Sometimes, the arrangement and gilding of the lines went to the extent that reading the text became difficult. With the Mongol invasion, there was a halt in the growth of calligraphy and gilding. However, after the Mongol rulers converted to Islam, calligraphy and gilding revived. During this period, a script known as "Ta'liq" became popular in Iran. The characteristic of this script is that its letters tend to lean from right to left and from bottom to top. Gilding, during this period, continued to adorn the space between lines, and some manuscripts featured gold leaf on the paper background. Notable calligraphers of this period include Abdullah ibn Muhammad Hamadani and Abd al-Sirafi, the latter of whom is credited with the calligraphy of a manuscript of the book "Maqamat Hariri".

In the Timurid era, calligraphy and

gilding saw significant development. The most notable innovation in calligraphy of this period was the combination of the Naskh and Ta'liq scripts, which resulted in the creation of the Nastaliq script. This innovation is attributed to the famous calligrapher Mir Ali Tabrizi, whose masterpiece, "Homa and Homa-yun" (a work by Khajavi Kermani), became a landmark in the history of Persian calligraphy. The painting in this manuscript is attributed to Junaid. Other prominent calligraphers of this period include Ja'far Baysunghuri Tabrizi and Sultan Ali Mashhadi, known for his calligraphy of Alisher Navoi's Divan. In the Safavid era, both gilding and calligraphy underwent significant transformations. Gilding became a separate art from calligraphy, evolving into its own profession. Instead of being used in the main body of the text, gilding was applied to the margins of written works. The famous gilders of this period include Mawlana Hasan Baghdadi. Calligraphy in this era achieved independent artistic value and was often seen in the form of "riqa" (a script often used for letters). The influence of pain-

ting on calligraphy was also profound during this time. The Nastaliq script gained much attention during the Safavid era, with Mir Imad playing a pivotal role in enhancing the quality of this script. His style is considered one of the most beautiful and effective in the history of Nastaliq calligraphy, and he is regarded as the greatest master of Nastaliq. Another notable calligrapher of this period is Ali Reza Abbasi, who excelled not only in Nastaliq but also in the Thuluth script. During this era, thanks to the famous calligrapher Dervish Abdul Majid Tabriz, a new style of Nastaliq emerged, known as "Shakasteh Nastaliq". This style, which belongs to the group of Iranian scripts, is a combination of Ta'liq and Nastaliq, but with more curves and connections. The simpler and smoother version of it is called "Shakasteh Tahriri". Just as Mir Imad perfected Nastaliq, Abdul Majid Tabriz took Shakasteh to its highest level. His most priceless works are part of the numerous maqta' and murqqa' (fragments and compositions) in the manuscript of the complete works of Saadi.

REFERENCES:

1. Ibn Nadim, Muhammad bin Ishaq, Al-Fihrist, Beirut, Dar Al-Ma'arif, 1417 AH.
2. Barzin, Parvin, "A Look at the History of Quran Illumination", in Art and People Journal, Issue 49, November 1966.
3. Jafari, Yaqoub, "Introduction", in Rasm al-Khatt of the Mushaf, by Ghanem Quduri Al-Hamd, Qom, Aswah, 1376 SH.
4. Haj Seyed Javadi, Seyed Kamal, "The History of Quran Writing", in Book Monthly Art Journal, Issue 12, September 1999.
5. Hosseini, Seyed Hashem, and Mahmoud Tavousi, "The Transformation of the Art of Epigraphy in the Safavid Era with Focus on Safavid Inscriptions in the Holy Shrine of Imam Reza (A.S.)", in Book Monthly Art Journal, Issues 91 and 92, March and April 2006.
6. Khomeini, Seyed Mustafa, Tafseer al-Quran al-Kareem, Tehran, Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1418 AH.

7. Ramyar, Mahmoud, History of the Quran, Tehran, Amir Kabir, 1369 SH.
8. Rajabi, Mohsen, "Rasm al-Mushaf: Features and Perspectives", in Mishkat Journal, Issue 104, Autumn 2008.
9. Rokni, Mohammad Mehdi, Introduction to Quranic Sciences, Tehran, Samt, 1379 SH.
10. Sarshar, Mojgan, "Rasm al-Mushaf", in Encyclopedia of the Islamic World, Volume 19, Tehran, Foundation of the Encyclopedia of Islamic Knowledge, 1393 SH.
11. Shaistafer, Mahnaz, "Quran Illumination in the Timurid Era: A Study of Manuscripts Inside and Outside Iran", in Islamic Art Studies Journal, Issue 10, Spring and Summer 2008.
12. Shirazi, Ali Asghar, and Mehdi Sahra-Gard, "The Evolution of Quranic Scripts in the Islamic World", in Journal of Islamic and Iranian History, Issue 15, Fall 2012.
13. Subhi Saleh, Studies in Quranic Sciences, Qom, Razavi Publications, 1372 SH.
14. Talebpour, Fariydeh, and Nafiseh Yazdani, "Comparative Study of Leather Quran Covers in the Timurid and Mamluk Periods", in Negareh Islamic Art Journal, Issue 5, Spring 2015.
15. Taheri, Habibollah, Lessons from Quranic Sciences, Qom, Aswah, 1377 SH.
16. Abbaszadeh, Khodavirdi, and Amir Mendali, "The Role of Timurid Rulers in the Transformation of Islamic Calligraphy", in Baharistan Sokhan Journal, Issue 28, Spring and Summer 2015.
17. Atiqi, Mahdi, "Leather Binding of the Quran in Iran", in Book Monthly Mehr Journal, Issue 118, July 2008.
18. Kazemi, Samira, "The Evolution of Quranic Writing until the Eighth Century AH (Ilkhanid Period)", in Book Monthly Art Journal, Issues 91 and 92, March and April 2006.
19. Group of Authors, Letter of the Naserian Scholars, Qom, Dar Al-Ilm and Dar Al-Fikr, n.d.
20. Mazangi, Javad, and Samaneh Ismailpour, "Quran Writing and Inscription in Islamic Calligraphy", in Journal of Islamic Human Sciences Studies, Issue 12, Winter 2017.
21. Matlab, Alireza, "The Influence of Writing in Quranic Communication", in Binat Journal, Issue 74, Summer 2012.
22. Mazloun, Rajabali, A Study on the Last Divine Book, Tehran, Afaq, 1403 AH.
23. Ma'arif, Majid, An Introduction to the History of the Quran, Tehran, Naba Institute, 1383 SH.
24. Ma'rifat, Mohammad Hadi, Al-Tamhid fi Ulum al-Quran, Qom, Office of Islamic Publishing, 1415 AH.
25. Ma'rifat, Mohammad Hadi, Quranic Sciences, Qom, Al-Tamhid, 4th Edition, 1381 SH.
26. Makarem Shirazi, Nasser, Fatwas, Qom, Imam Ali Bin Abi Talib School, 1427 SH.
27. Mir-Mohammadi Zarandi, Seyed Abolfazl, History and Quranic Sciences, Qom, Office of Islamic Publishing, 1377 SH.
28. Najarpour Jabbari, Samad, "The Concepts of Quranic Illumination in the Safavid Era", in Negareh Journal, Issue 40, Winter 2016.
29. Hashemi, Seyed Abdolqader, "The Art of Bookbinding", in Baharistan Letter Journal, Issues 7 and 8, 2003.

МАЗМҰНЫ / CONTENTS / المحتويات

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

بحوث في الدراسات الإسلامية

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

- A.K. Избайыров. Исламның өркениеттік өзегі мен рухы 5
A.K. Izbaïrov. The civilizational core and spirit of Islam
إزبايروف أسيلبيك كرموفيتش - الجوهر الحضاري وروح الإسلام
- K.P. Рахимов. Хуажаган-Нақшбандия ілімінің негіздері 18
K. Rakhimov. The Foundations of the Khwajagan-Naqshbandiyya Teaching
رشيد محي الدينوف، نورسلطان بيحيمييت - تحليل تأويلي لغوي لمفهوم «الكافر» و«الكفر»
- P.C. Мухитдинов, Н. Бегимбет. «Кәпір» және «күпір» ұғымдарына
теолингвистикалық талдау 31
R. Mukhitdinov. The theolinguistic analysis of the concepts of «kafir» and «kufir»
رحيموف كميلجان رحيموفيتش - أسس تعليم الخواجان-النقشبندية
- Б. Мырзагелдиев. Орынбор мүфтилігінің дін кадрларын тағайындау тәжірибесі 42
B. Myrzageldiev. The experience of appointing religious personnel by the
Orynbor muftiyat
بييت ميرزاغيلديف - تجربة تعيين الكوادر الدينية من قبل الجمعية الدينية الإسلامية في أورتنبورغ
- A.A. Шинчир. Дұнған халқының арасында ислам дінінің дамуына үлес
қосқан діни тұлғалар 57
Abu-Hanife Shinchir. Persons who contributed to the development of islam among
the dungan people
شنچشر أبو حنيفة - أعلام ساهموا في نشر الإسلام بين شعب الدونغان
- Д. Еркінбек, Қ. Төрәлі. «Асхаб әл-Кәһф» концептісіне уақыт және орын
тұрғысынан исламтанулық талдау 68
D. Erkinbek, K. Töreali. Islamic analysis of the concept of «Ashab al-Kahf» from the
perspective of time and space
إركينبيك داکن، تُركلي قیدر - تحليل إسلامي لمفهوم «أصحاب الكهف» من منظور الزمان والمكان
- Н. Анарбаев, Е. Қалмахан. Әл-Қасым әл-Фарабидің «Халисатул хақайқ»
трактатындағы моральдық міндет концепциясы және оның тәрбиелік мәні 88
N. Anarbayev, Y. Kalmakhan. The concept of moral obligation in Al-Qasim Al-Farabi's
treatise «Halasat al-Haqa'iq» and its educational significance
أنارباييف نورلان، قالماخان إیرجان - مفهوم الواجب الأخلاقي وقيمته التربوية في رسالة «خلاصة الحقائق» لأبي القاسم الفارابي

- Е.М. Абдыкаимов. Насыр Абу Зайдтың интерпретациялық тәсілдері және олардың Қазақстан мұсылмандарының діни санасына әсері 101
E.M. Abdykaimov. Interpretive approaches of Nasr Hamid Abu Zayd and their impact on the religious consciousness of muslims in Kazakhstan

إبرکین عبدالقیوموف – مناهج التفسیر عند نصر حامد أبو زيد وتأثیرها على الوعي الديني لدى مسلمي كازاخستان

ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР بحوث في علوم الأديان RESEARCH IN RELIGIOUS STUDIES

- М. Исахан, А. Сатыбалдиева. Ферғана жазығындағы Аллаһшылар тариқаты: тарихи-діни табиғаты мен рухани ерекшеліктері 115
M. Isakhan, A. Satybaldieva. The Allahchilar Sufi Order in the Fergana Valley: Its Historical-Religious Nature and Spiritual Characteristics

موخان إساهان، ساتيبالديفا أقمرال – طريقة اللهشيين في سهل فرغانة: طبيعتها التاريخية والدينية وخصائصها الروحية

- К. Тышхан, Е.К. Орынбасарова. Әйелдің діни сенім бостандығы 125
K. Tyshkhan, E.K. Orynbasarova. Freedom of religion for women

کينشيليک تيشخان، أورينباساروفا إنليک قاناتقيزي – حرية الاعتقاد الديني للمرأة

- Б. Молдахмет. Қоғамдық саясат және дін бостандығы: Қырғызстандағы зайырлы саясат контекстіндегі ислам 136
B. Moldakhmet. Public Policy and Freedom of Religion: Islam in the Context of Secular Politics in Kyrgyzstan

د. بيداس مولدا أحمات – السياسة العامة وحرية الدين: الإسلام في سياق السياسة العلمانية في قيرغيزستان

- А.Ә. Рыскиева, Н.С. Мұрзабаев. Қазақстан республикасында діни экстремизм мен радикализмге қарсы іс-қимыл жүйесіндегі «AQNIET» қоғамдық қорының рөлі 148
A. Ryskyeva, N. Murzabayev. The role of the «AQNIET» public foundation in the system of combating religious extremism and radicalism in the republic of Kazakhstan

أيوحان أبووفنا ريسقييفا، نورلان سابيتوفيتش مورزابايف – دور مؤسسة «أقنييت» العامة في نظام مكافحة التطرف الديني والراдикаلية في جمهورية كازاخستان

ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ САЛАСЫНДАҒЫ ЗЕРТТЕУЛЕР بحوث في اللغة والأدب RESEARCH IN LANGUAGE AND LITERATURE

- Ж.А. Мустафа, М.А. Омаров. Хадис мәтіндерін интерпретациялауда лингво-стистикалық талдаудың орны 170
J.A. Mustafa, M.A. Omarov. The role of linguo-stylistic analysis in the interpretation of hadith texts

مصطفى جليل الطونطاش، عمروف مراد أبو القاسمولى – أهمية التحليل اللغوي البيانية في تفسير نصوص الحديث

- М. Фатхи Әбу Лейл Әбдуррахим. Кейбір араб сөздерінің шығу тегі: «Исм – اسم», «Дәм – دَم» және «Әйат – آية» сөздеріне морфологиялық-салыстырмалы талдау 181
Dr. Mahmoud Fathi Abu Al-Layl Abd Al-Rahim. The Origins of Some Arabic Words: A Morphological Comparative Study of the Words «Ism», «Dam» and «Āyah»
محمود فتحى أبو الليل عبد الرحيم - أُصُولُ بَعْضِ الْكَلِمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ دِرَاسَةٌ صَرْفِيَّةٌ مُقَارِنَةٌ لِكَلِمَاتِ «اسْم وَدَم وَآيَة»

ҚОЛЖАЗБА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

بحوث في علم المخطوطات والمصادر MANUSCRIPT AND ARCHITECTURAL STUDIES

- Доктор Х. Хошбатени. Ислам дінінің пайда болуынан бастап Насталик жазу үлгісінің қалыптасуына дейінгі каллиграфия өнерінің тарихи дамуы 198
Dr. H. Khoshbateni. The Historical Evolution of Calligraphy Art from the Emergence of Islam to the Development of Nastaliq Script
دكتور حسين خوشباتيني - التطور التاريخي لفن الخط من نشوء الإسلام إلى نشأة خط نستعلیق