

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

№3 (07) 2025

Almaty, 2025

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ
Ғылыми журналы

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

Күәлік №KZ45VPY00077789
Журнал қазақ, араб, ағылшын
және орыс тілінде жылына 4 рет
жарыққа шығады.

Бас редактор:
Филол.ғ.д., профессор
Керім Шамшәдин

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

PhD доктор Н.Т.Өтпенев (Қазақстан);
Док., проф. Ахмед Хусейн Мухаммад Ибраһим
(Қазақстан);
PhD доктор Е.А.Оңғар (Қазақстан);
Док., проф. Мунзир Каһф (АҚШ);
Док., проф. Хайрунас Ражаб (Индонезия);
Док., проф. Русни бинт Хасан (Малайзия);
Док., проф. Р.Мухаметшин (Ресей);
Док., проф. Сейфеттин Ершахин (Түркия);
Док., проф. Али Рафет Өзкан (Түркия);
Док., проф. Ш.Ю.Зиёдов (Өзбекстан);
Филос.ғ.д., проф. Қ.А.Затов (Қазақстан);
PhD, қауымд. проф. Қ.С.Ержан (Қазақстан).

ЖАУАПТЫ РЕДАКТОР:

PhD доктор М.Махмет (Қазақстан);

ҒЫЛЫМИ РЕДАКТОРЛАР:

PhD, қауым. проф. А.Ш.Әділбаев
(Қазақстан);
Доктор, доц., Мухаммад Уардани
(Қазақстан);

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ:

А.Н.Абуталипова

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.

Editor-in-Chief:
Doctor, Professor
Kerim Shamshadin

EDITORIAL BOARDS:

N.T. Otpenov PhD (Kazakhstan);
Ahmed Hussein Mohamed Ibrahim Dr., professor
(Kazakhstan);
E.A. Ongar PhD (Kazakhstan);
Monzer Kahf. Dr., professor. (USA);
Hairunas Rajab. Dr., professor. (Indonesia);
Rusni Bt Hassan Dr., professor. (Malaysia);
Mukhamedshin R. Dr., professor. (Russia);
Seyfettin Ersahin Dr., professor. (Turkey);
Ali Rafet Ozkan Dr., professor. (Turkey);
Sh. Ziyodov Dr., professor. (Uzbekistan);
K.A. Zatov Dr., professor (Kazakhstan)
K.S. Yerzhan PhD, ass. Prof. (Kazakhstan)

EXECUTIVE EDITOR:

M. Makhmet. PhD (Kazakhstan);

EDITORS:

A.Sh. Adilbayev PhD, ass. Prof.
(Kazakhstan)
Mohamed Wardani. Dr., ass. Prof.
(Kazakhstan);

TECHNICAL SECRETARY:

A. Abutalipova

بحوث في الدراسات الإسلامية
مجلة علمية محكمة

مسجل في وزارة الإعلام والتنمية
الاجتماعية بجمهورية كازاخستان في
2023-09-15م

رقم الشهادة: KZ45VPY00077789
تصدر ربع سنوياً
باللغة الكازاخية والعربية والإنجليزية
والروسية.

رئيس التحرير:
دكتور في الفيلولوجيا، أستاذ
كريم شامشادين

مجلس التحرير:
أ.د. نوروزباي حاجي تغان أولي (كازاخستان)
أ.د. أحمد حسين محمد إبراهيم (كازاخستان)
أ.د. إرشاد أونغار (كازاخستان)
أ.د. منذر كحف (الولايات المتحدة الأمريكية)
أ.د. خير الناس رجب (إندونيسيا)
أ.د. راسني بنت حسان (ماليزيا)
أ.د. ر. محمدشين (روسيا)
أ.د. سيف الدين إرشدين (تركيا)
أ.د. علي رافت أوزكان (تركيا)
أ.د. زيودوف شوفوسيل (أوزبكستان)
أ.د. خيرات زاتوف (كازاخستان)
أ.م.د. قالمباخان إيرجان (كازاخستان)

هيئة التحرير:
د. / ماخميت مورتاخان (كازاخستان)

المحررون:
أ.م.د. / آلاو أديليبيف (كازاخستان)
أ.م.د. / محمد ورداني (كازاخستان)

السكرتير الفني:
أ. أبوطالبوفا

«Исламтану зерттеулері» журналына исламтану және дінтану салаларындағы ғылыми мақалалар жарияланады.



ҚР ҒЖБМ
Ғылым және жоғары
білім саласындағы
сапаны қамтамасыз
ету комитеті



Ұлттық мемлекеттік
ғылыми-техникалық
сараптама орталығы



DIGITAL
OBJECT
IDENTIFIER



РОССИЙСКИЙ ИНДЕКС
НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ
Science Index

© Нұр-Мұбарак Египет ислам
мәдениеті университеті, 2025.
050040, Алматы қаласы, Әл-Фараби д., 73.
Сайт: <https://journal.nmu.edu.kz>
e-mail: islam.research@nmu.edu.kz

Баспа журналдың ішкі мазмұнына жауап бермейді.

ИБ 15881
Пішімі 60x84 ¹/₈. Көлемі 13,5 б.т.
Тапсырыс №: 1044
Офсетті қағаз. Сандық басылым.

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

البحث 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

Ж.С. Сандыбаев¹

¹ Мақсұт Нәрікбаев университеті, Астана, Қазақстан
e-mail: Abu_tasnim@mail.ru

ҒАЗАЛИ ІЛІМІНДЕГІ АДАМ МЕН ҚОҒАМ: ЭТИКАЛЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ФИЛОСОФИЯСЫ

Аңдатпа. Бұл мақалада Әбу Хамид әл-Ғазалидің адам мен қоғам қарым-қатынасындағы этикалық құндылықтар философиясы кеңінен талданады. Ойшылдың «орта жол» қағидасы адамның табиғи құмарлықтары мен ашу күшін мүлдем жою емес, оларды ақылға бағындыру қажеттігін дәлелдейді. Ғазали жүректің тазалығы, еркіндік пен адамдық болмыстың мәні туралы терең ой қозғайды. Ол сұхбат әдебі, достық пен бауырмалдық, сапар мәдениеті, ұстаз бен шәкірт арасындағы байланыс сияқты қатынастардың рухани кемелденуге ықпалын айқындайды. Ғазали білім мен тәрбиенің бірлігін жеке тұлғаның дамуы мен қоғамдағы үйлесімнің басты тетігі ретінде қарастырады. Оның ілімі бойынша адам білім мен көркем мінезді игеру арқылы ғана қоғамға мейірім мен сүйіспеншілік дарытып, шынайы еркіндікке қол жеткізе алады.

Түйін сөздер: Ғазали, ислам философиясы, этикалық құндылықтар, адам, қоғам, кемел адам, достық, сұхбат мәдениеті, ұстаз және шәкірт, мораль, этика.

جالغاس سانديبايف

جامعة ماكسوت ناريكبايف، أستانا، كازاخستان
e-mail: Abu_tasnim@mail.ru

الإنسان والمجتمع في فكر الغزالي: فلسفة القيم الأخلاقية

الملخص: تتناول هذه المقالة فلسفة القيم الأخلاقية في علاقة الإنسان بالمجتمع عند أبو حامد الغزالي بشكل موسع. تؤكد قاعدة «الطريق الوسط» التي طرحها المفكر على ضرورة إخضاع الشهوات والغضب للعقل، لا القضاء عليها بالكامل. يناقش الغزالي بعمق نقاء القلب، والحرية، ومعنى الوجود الإنساني. كما يبرز تأثير آداب الحوار، والصداقة والأخوة، وثقافة السفر، والعلاقة بين المعلم والتلميذ في تحقيق الكمال الروحي. ويرى الغزالي أن وحدة العلم والتربية هي مفتاح تطور الفرد وتحقيق الانسجام في المجتمع. ووفقاً لتعاليمه، لا يستطيع الإنسان أن ينشر الرحمة والمحبة في المجتمع ويصل إلى الحرية الحقيقية إلا من خلال اكتساب العلم وحسن الخلق.

الكلمات المفتاحية: الغزالي، الفلسفة الإسلامية، القيم الأخلاقية، الإنسان، المجتمع، الإنسان الكامل، الصداقة، ثقافة الحوار، المعلم والتلميذ، الأخلاق.

Zh. Sandybayev¹

¹Maksut Narikbayev University, Astana, Kazakhstan
e-mail: Abu_tasnim@mail.ru

HUMAN AND SOCIETY IN AL-GHAZALI'S THOUGHT: THE PHILOSOPHY OF ETHICAL VALUES

Annotation. This article explores Abu Hamid al-Ghazali's philosophy of ethical values in shaping the relationship between the individual and society. Central to his thought is the «middle path,» which calls not for suppressing natural desires or anger but for guiding them with reason. Al-Ghazali reflects deeply on inner purity, freedom, and the essence of human existence. He examines the ethics of dialogue, friendship and brotherhood, travel etiquette, and the teacher–student relationship as key means of spiritual growth. Knowledge and moral cultivation, in his view, form the foundation of personal development and social harmony. By uniting education with refined character, Al-Ghazali offers a comprehensive model where compassion, self-discipline, and the pursuit of truth enable both individual fulfillment and a just, balanced society.

Keywords: Al-Ghazali, Islamic philosophy, Ethical values, Human, Society, Perfect human, Friendship, Culture of dialogue, Teacher and student, Morality, Ethics.

Ж.С.Сандыбаев¹

¹Университет Максута Нарикбаева, Астана, Казахстан
e-mail: Abu_tasnim@mail.ru

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В УЧЕНИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ: ФИЛОСОФИЯ ЭТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Аннотация. Статья посвящена философии этических ценностей в учении Абу Хамида аль-Газали о взаимоотношении человека и общества. Мыслитель развивает идею «золотой середины», подчеркивая необходимость не уничтожения природных страстей и гнева, а их подчинения разуму. Особое внимание уделено вопросам очищения сердца, свободы и смысла человеческого бытия. Анализируются этика беседы, дружбы и братства, нормы поведения в путешествиях, а также отношения между учителем и учеником как важнейшие элементы духовного совершенствования. Газали рассматривает знание и нравственное воспитание как ключ к личностному росту и общественной гармонии. Его подход показывает, что истинная свобода и гармоничное общество возможны лишь через сочетание образования, внутренней дисциплины и развития высоких моральных качеств.

Ключевые слова: Газали, исламская философия, этические ценности, человек, общество, совершенный человек, дружба, культура беседы, учитель и ученик, мораль, этика.

Кіріспе.

Имам Ғазали – исламдық ой тарихында елеулі орын алатын ұлы ғұлама. Имам Ғазали, толық аты-жөні Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали (1058-1111) Хорасан аймағында дүниеге келген. Ғазали жастайынан діни білім алып, фикһ, теология, тәпсір, хадис сияқты ислам ғылымдарын жетік меңгерген. Имам Ғазалидің ең маңызды еңбектері: «Ихья әл-Улумиддин» (Дін ғылымдарының қайта жаңғыруы), «Кимйә әс-Саадат» (Бақыт химиясы), «Әдәб ул-Муфрадат». «Ихья әл-Улумиддин» – исламдағы рухани өмірді жандандыру мен нығайтуға бағыт-бағдар беретін жан-жақты еңбек. Ғазалидің бұл еңбегі ислам әлемінің ең маңызды философиялық және мистикалық шығармаларының бірі болып саналады. Имам Ғазали исламдық ой тарихында философия мен сопылықты синтездеді. Сопылық көзқарасымен танымал болған Ғазали философиялық шығармаларымен де танымал. Оның исламдық ойға деген сыни көзқарастары сол кезде де, бүгінде де құрметке ие.

Имам Ғазали еңбектері ислам этикасы мен руханиятының тоғысқан биігін көрсетеді. Ғалым өз еңбектерінде діни құндылықтарды тек жалаң қағидаттармен түсіндірумен шектелмей, адам мен қоғам арасындағы берік үйлесімділікке негізделген мораль философиясын ұсынды. Қоғамдағы адам өмірінің мәні мен қызметі туралы кешенді талдау жасай келіп, Ғазали жалпыға тән этикалық құндылықтар философиясын ұсынды.

Бұл мақалада Ғазали еңбектері негізінде адам табиғаты мен оның

қоғамдағы орны, сондай-ақ этикалық құндылықтардың мәні мен мазмұны философиялық тұрғыдан талданады. Сонымен қатар Ғазали көзқарастарының қазіргі қоғамдағы рухани-адамгершілік тәрбиеге ықпалы да қарастырылады.

Зерттеу әдістері.

«Ғазали іліміндегі адам мен қоғам: этикалық құндылықтар философиясы» тақырыбын объективті ашу үшін біршама зерттеу тәсілдері мен әдіснамалары қолданылды. Айталық, Имам Ғазали философиялық ойларының мәні мен мағынасын ашу үшін, оның еңбектеріне философиялық, герменевтикалық талдау әдісі қолданылды. Салыстырмалы әдістеме арқылы Имам Ғазалидың этикалық көзқарастары өзге ғалымдардың ойларымен салыстырылды. Ойшыл өмір сүрген кезеңдегі тарихи, саяси және діни жағдайларды қарастыру үшін тарихи әдіс басшылыққа алынды. Сондай-ақ жүйелік әдіс арқылы адам мен қоғам арасындағы моралдық қатынастар тұтас жүйе ретінде қарастырылды.

Негізгі бөлім.

Ортағасыр мұсылман философиясында қоғамды қайта құруға байланысты қоғамдық-саяси мәселелермен шұғылдану әрекеті кеңінен тарады. Бұл шақта саяси-мемлекеттік теориялармен шұғылданған негізгі үш ағым қалыптасып үлгерді: біріншісі әрі беделдісі, мұсылман құқықтанушылары (факиһтер) мен дін ғұламаларының тұжырымдамасы; екіншісі, утопиялық теориялардың негізінде түрлі

«қайырымды қалаларды» жасаушы араб тілді перипатетиктердің тұжырымдамалары және үшіншісі, әт-Таухиди, Ибн Мискауай, Ибн Туфейлдің және т.б. саяси-әдептік теориялары.

Араб тілді перипатетиктер мен әдебиетші, филологтардың теориялары бір-бірінен баяндау әдісімен ерекшеленгенімен олардың барлығының жалпы мақсаты, дана басшының саналы билігінің астында бақытты ғұмыр кешу еді. Ол үшін бірінші басшының бойында әл-Фараби айтқандай «ізгілікті мінез» болуы қажет еді.

Көркем мінездің адам өміріндегі маңызы мен орнын көрсете білген сондай ғалымдардың бірі Ғазали: «Адам баласы тірі тұрғанда құмарлық, ашу, дүниесүйгіштік сияқты т.б. мінезден арылмайды», – деген пікірді сынға алады [1, 144 б.]. Өйткені бұлар құмарлық мінезін нәпсіден түп-тамырымен алып тасау қажет деп түсінеді. Негізінде олай емес, яғни құмарлық – табиғи қажеттілік. Бұл қасиет белгілі бір пайда үшін жаратылған. Егер ол толықтай сөніп қалса, онда адам бір пәлекетке дұшар болары анық. Сол сияқты егер ашу күші толықтай жоқ болса, адам өзінің өліміне себеп болатын нәрселерге қарсы күресе алмай, нәтижеде олар адамды жоқ етері анық.

Себебі Ғазалише адам табиғатындағы құмарлық күші, оның мал-мүлікке қызығушылығын оятады. Бұл махаббат адамды құмарлыққа жетектеп, тіпті дүние жинауға үндейді. Мақсат – бұл қасиеттерді мүлдем жоқ қылу емес, керісінше оларды бір орта өлшемге бағындыру. Сол сияқты

адам бойындағы ашу сипатына келсек, мұндағы қорқақтық пен ашушаңдықты тәрбиелеп, оны да көркем жағдайда сақтай білу қажет. Жалпы айтқанда, ашудың орташа деңгейіне иелік қылған адам – күшті адам. Ол оны ақылына бағындырады [2, 371 б.]. Біз бұл жерден Ғазалидің «орташа деңгей» деген тұжырымдамасын айқын көреміз.

Жүректің сау болуы үшін дүние-құмарлыққа бой ұрмау және ысырапшылдық пен сараңдықтан сақ болу шарт. Жүрек осы екеуінен (ысырапшылдық пен сараңдықтан) тең шамада алшақтаған жағдайда ғана кемелдікке жетеді, негізінде орта жол – осы. Адам дүниедегі барлық нәрселерді шеше алатындай құдіретті емес. Олардың шешетіні – адам болып қалу не қалмау, шын мәнділікті іздеу не ауытқу, құндылықтарды қастерлеу, қорғау не айырылу. Яғни әрбір адам өз өмірінде еркіндікке талпыныс жасауы керек. Еркіндіктің өзі – мәндердің мәні. Адам өмірінің ақырғы мәні – еркін өмір. Еркіндік қана адамды адам етеді. Еркіндіктен бас тарту, одан ауытқу – адам үшін адамшылығын, түпкі табиғатын, болмысын жоғалту деген сөз [3, 309 б.].

Ғазали «Ихяю улуми’д-диннің» «Ақайб ул-қалб» бөлімінде «жан» ұғымының мағынасын және оның «жүрек», «нәпсі» және «ақыл» терминдерімен байланысын зерттеп, адамзаттың болмысын жақсырақ ашып көрсету үшін осы төрт ұғымның психологиялық, эпипологиялық бір мағынаға ие екендігін дәлелдеген. Расында, ол «жанның» орнына анда-санда басқа ұғымдарды қолданады. Ғазали

адам болмысының мәнін зерттегенде баса назар аударатын ең маңызды мәселе – осы рухани аспект. Себебі, Құдайдың әміріне мойынсұнып, есеп пен жауапкершілікті сезінетін, ақыл-ой мен білімге ие, сезімдік шектен тыс болмысты қабылдап, ойлай алатын, әрі бұл дүниемен шектелмейтін өмір сүре алатын адам баласы – осының барлығына өзінің рухани болмысы арқылы қол жеткізеді [4, 243 б].

Сондықтан да Ғазали адамның қоғамда еркін ғұмыр кешуі үшін және қарым-қатынасты жоғарғы деңгейде реттеп отыру үшін өзінің этикалық тұжырымдамасын ұсынады. Бұл мұсылман ойшылының адам мен қоғам арақатынасы іліміндегі құндылықтар философиясынан анық байқалады. Мұның маңыздылығы мен өзектілігін дәлелдеу үшін Ғазали көрсеткен бірнеше адамгершілік негіздерге қысқаша тоқтап өтуіміз қажет. Мысалы: сұхбат айту, ұстаздық қылу, дос болу, жол жүрудің және шәкірт болудың негіздері секілді. Адам қоғамда басқалармен сүйіспеншілікпен ғұмыр кешуі үшін осы негіздерді басшылыққа алуы тиіс.

Сонымен адам мен қоғам өміріндегі этикалық құндылықтардың бірі – сұхбаттасу негізі. Ғазалише, сұхбат айтатын адам басқалардан пайда алуы үшін олардың бойынан өздеріне тән ерекшеліктерді байқауы қажет. Сұхбатты айтатын адам ақылды және көркем мінезді, жамандықтан алшақ әрі дүниеқұмар емес адам болғаны жөн.

«Адам әңгімесін айтқан уақытта еркін және ешкімге қысымшылық немесе т.б. зиян келтірмей отыра-

ды. Сөйлеген кезде дұрыс сөйлейді. Айтылған әңгіме үшін қуанышты екенін көрсетіп отырады. Тыңдаушылардың бірі сөйлесе оны тыңдайды. Орташа киінеді, яғни аса қымбат бағалы немесе қатты ескі киімдерді кимейді. Сұхбатта адамдарды жамандыққа шақырмайды, өзінің жасаған ізгі амалдары жайында басқаларға баяндамайды» [4, 424 б.].

Сұхбат айтушы адам ешкімді алаламайды, басқаның көңіліне кірбің түсірмейді. Өзі білмеген мәселеге қатысты жауап бермейді. Ашулану мен асығу әрекеттерінен алшақ, сұрақты жақсы түсініп жауап береді. Сөйлеп отырғанда саусақ, қол немесе көз сияқты дене мүшелерімен көп ишарат қылмағаны жөн. Екі адам сөйлесіп жатқанда, олардың сөзін бөліп араласпайды. Сөйлеу кезегі өзіне келгенде және сұрақ қойылғанда жауап береді. Олармен қайырласқан кезде, қош айтысып тұрады.

«Әңгімені тыңдағысы келмеген адамдарға сұхбат айтылмайды. Әңгіме таситын, пәлеқор немесе басқаның кемшілігін көргіш адамдармен сұхбат құрылмайды. Сондай-ақ жаман мінезді деп танылған адамдардың сұхбаттарына қатыспау және олардың бос, пайдасыз, мән-мағынасы жоқ сөздеріне құлақ аспау қажет. Керісінше, егер олар басқаның айтқан сөзін тыңдайтын болса, онда оларға сөздерінің дұрыс емес екенін айту керек» [5, 58 б.].

Ойшыл қоғамның ішіндегі адамдардың құрмет әдебін білу үшін, олармен сөйлескен кезде, өзінің сөйлеу мәнеріне көңіл бөлгенін жөн санайды. Сұхбатта пайдасыз сөздер

айтылмайды, сұхбаттың маңызы мен мазмұнын естен шығармай, соның шеңберінен шықпайды. Адам өзіне пайда алуы үшін белгілі адамдардың сұхбаттарына қатысып тұруы қажет. Ішке сәлем беріп кіреді, өзіне жақын, әрі ыңғайлы жерге орналасады және үйренгісі келген тақырып болса, сұрақ қойып, мәселені біліп алуға әрекет жасайды.

Ғазалидегі адам мен қоғам қарым-қатынасының келесі құндылық негізі – достық. Адам бауырларына қатысты әрекет қылғанда кейбір негіздерге мұқият болғаны жөн. Адам бауырына малымен жәрдем беруі, қажетін ақысыз өтеуі لازم. Бауырының сырын сақтап, кемшіліктерін жасыруы, оны көркем есіммен шақыруы қажет. [9, 207 б.].

Көршісі жоқ кезде оның мүлкін қорғап, оған насихат айтып, қайғысына ортақтасып, қуанышында қуанып, сөйлеген уақытта сөзін бөлмейді. Досы қайтатын болса, орнынан тұрып шығарып салуы тиіс және өзі жақсы көрген нәрселерін, досы үшін де жақсы көруі керек деген секілді кемелдікке жету жоларын айтады.

Адам досының айтқанына қарсы келмейді және онымен ұрыспайды. Досының балалары мен туыстарын жақсы көреді, оларды құрметтейді. Өзіне жасаған қате-кемшіліктерін кешіреді. Егер ол қателіктерін жалғастыра берсе, онда оған насихат айтуға тырысады. «Өлімінен соң оның әулетін ұмытпайды, бауырларымен қатынасы баяғы қалыпта жалғасады. Жолдас өзін досынан бір саты төмен санағаны жөн. Досының дұшпанымен достық құрмайды, до-

сымен ара-қатынасын үзуді қалап, сөз тасығандарға құлақ аспайды», – дейді Ғазали [6, 240 б.].

Ғазали антропологиялық ақиқат ретінде қабылдайтын ерік-жігерге былайша анықтама береді: «Адам баласы іс-әрекеттің нәтижесін және оның жақсылығын сезінгенде, оның ішінде осы жақсылықты қалауға және оның себептерін дайындауға деген ұмтылыс пайда болады, ол – ерік». Бұл өз кезегінде Фарабидің ерік туралы көзқарасына ұқсас. Дегенмен, Ғазали бұл идеяны дамытып, моральдық ерікті табиғаттың еркіне қайшы келетін ақыл талабы деп түсінеді. Сонымен қатар Ғазали адамгершілік өмір үшін тек ақылға ие болу жеткіліксіз деп есептеді. «Егер Құдай біздің әрекеттеріміздің салдарын білуге мүмкіндік беретін ақыл-ойды жаратумен қатар, осы салдарды қамтамасыз ету үшін органдарды іске қосатын агентті (ерік) жаратпаған болса, онда ақыл-ойдың үкімі мүлдем тиімсіз болар еді». «Демек, адамның ақыл-ойын пайдалану – тек нәпсілік (хайуандық) еріктен емес, Алла адам үшін жаратқан және салдарын болжай алатын қабілетке ие ақылға негізделген жоғары ерік арқылы ғана мүмкін болады.»[10, 8 б].

Ғазали адам бойындағы жақсы қасиеттер адам діндарлығы мен иманының көрсеткіші деп қарайды. Ғазалидің пікірінше, имандылық – жанда бар және өркендейтін пішін мен әдет. Ғазали іс жүзінде жүзеге асырылатын жақсы немесе жаман, дұрыс немесе бұрыс моральдық ойлар мәжбүрлеусіз және қысымсыз, оңай және еркін түрде жасалуы ке-

рек екенін айтады. Шынында да, моральдың осы сипаттамасына сүйене отырып, қысым мен мәжбүрлеумен байланысты кез келген жағдайда орындалатын әрекеттер мораль сана-тына жатпайды. Әрекеттердің ішінде жақсылық пен сұлулық болса, жақсы ахлақ, жамандық пен жамандық болса, жаман ахлақ болатынын айтады.

Ғалымның «Дін туралы ілімдердің қайта жандануы» атты еңбегінің үшінші томында «Достық пен бауырмашылдық әдебінің кітабы» деген арнайы бөлім бар. Мұнда ол «Достық пен бауырмашылдықтың артықшылығы және оның шарттары, мәртебелері мен пайдалары» тақырыбы аясында достық байланысының күллі қыр-сырын, шарттары мен талаптарын жеке-жеке талдайды. Ойшыл көптеген достық байланысының адам мен қоғам өміріндегі құндылық қасиеттерін баяндайды. Мысалы, адам досына күлімсіреп, тәтті сөзді болмақ лазым. Достары хаққында жаман сөздер айтпайды, досынан қандайда бір машақаттың болған-болмағаны жайында сұрап тұрады. Досы өзіне жақсылық жаса-са, оған алғысын білдіреді, оған өзі білетін жайттерді үйретеді, досының ашуын келтіретін нәрселерден алшақ жүреді, оның көңіліне қаяу түсірмеуге күш салады, онымен пікір алысып тұрады және оның көзқарасына құрметпен қарауы тиіс, – деп кеңес береді.

Басқа ғалымдар немқұрайдылық танытып, оларға қажетті деңгейде көңіл бөлмеген кейбір этикалық мәселелерге Ғазали арнайы тоқталып отырады. Сондай әдептілік мәселелердің

бірі – жолаушыға тән талаптар, яғни сапарға шыққан адамның ұстануы қажет ережелер жиынтығы. Бұл да Ғазалидің адам және қоғам іліміндегі ислами құндылықтардың санатына жатқызған әдептілік категориялардың бірі еді. Себебі мұсылман философиясындағы «кемел адам» тұжырымдамасы бойынша – адам тек логос, гностик емес, ол – барлығынан бұрын өмір жолаушысы. Алдында өмірлік қиындықтар мен сынаққа толы ұзақ сапарға шыққан жолаушы. Адам – өмірлік жолдың бойында Құдайдың тағдырына мойынсұнып, өз болмысының мақсатын түсінуге тырысқан пенде. Ибн Туфейілдің «әл-Қисса 'ан Хаййа» (Хаййя туралы қисса) әңгімесінде Хаййяның өмір сапарына шығып, жол бойындағы көптеген аялдамаларға тоқтап, өмірдің мән-мақсатын түсінгенін көреміз.

Сөйтіп Ғазали мистиктердің «өмір сапары» түсінігін қарапайым халықтың өмірде пайдаланулары үшін сапарға шыққан адамның ұстануы тиіс ережелерімен үйлестіреді. Жолға шыққан жолаушылар мына ережеге мұқият болғандары дұрыс: «Ұзақ сапарға шығатын адам әуелі қарыздарын өтейді, отбасына қажетті мөлшерде қаржы қалдырады, қолында аманаттары болса, оларды иелеріне табыс етеді. Жолда қажет болатын заттар мен қаржысын түгелдеп, өзімен сапарда серіктес болатын адамды таңдап алады, оның сапар достығына беріктігін байқайды. Жолға шықпас бұрын, отбасымен, ағайын-туыс, жолдас және көршілерімен көріседі. Аллаға мінажат етіп, жолға таңертеңгі уақытта

шығады. Сапарда дұрыс әңгіме айтылады, жол серікке құрмет қылады. Оны өзінен күдікпен қарайтын жағдайға келтірмейді. Сапарда жол серік екеуінен басқа адамдар болса, олармен көркем қатынас қылады. Сапардан қайтқанда, отбасына өзінің келетіні жайында хабар беруі тиіс. Үйдегілерге түрлі сыйлықтар алады», – дейді Ғазали [4, 323 б].

Мұсылман ойшылы «Әйюһа әл-уәләд» еңбегінде адам сапардағы үзеңгілестеріне құрметпен қарауы, жолда оларды артық күттірмеуі, сапар соңында серіктерімен қоштасқанда, біліп-білмей істеп қойған қателіктері үшін олардан кешірім сұрауы тиіс екенін айтады.

Ғазалидің адам мен қоғам өміріндегі келесі құндылық – шәкірт болудың негіздері. Сопылық ілімде кемелдену мәселесіне қатысты «му’аллим уа талиб» – «Ұстаз және шәкірт» теориясы қалыптасқан. Бұл тұжырымдаманың негізі Құраннан бастау алады: Мұхаммед пайғамбарға «Оқы!» деп бұйырылған аят сонау бастан «Ұстаз – Құдай, Шәкірт – адам» қатынасын ашық көрсеткен. Сопылар мұны иррационалды ойлау шеңберінде қатты дамытты. Алайда «орташа деңгейлік» бағытын ұстанған Ғазали білім әуелі шәкірт әдептілігі мен тәрбиесінен басталатынын дәлелдеді.

Ғазалише, шәкірт әуелі жақсы мінезді болуы қажет. Оның жүрегінде білімге деген сүйіспеншілік басым келеді. Шәкірт ілім үйренушілерге кішіпейіл, олармен пікірлес болмаған кезде араздаспайды. Тәлім алудың негізгі ережелерімен танысып, оларды

реттілікпен орындайды. Күллі білімді үйрену мүмкін емес, сондықтан өзіне жақын немесе келешекте пайдасы тиеді деген білімдерді бірінші орынға қою қажет.

Тәлім үйренуші, жүрегін түрлі жаман қасиеттерден тазартады. Білім үшін біраз қиындықтарға көніп, тіпті ол үшін қала немесе ел асып баруға әзір болады. Ұстазына қарсы сөйлемейді. Өзінің ойын ұстаздың пікіріне қарсы қойған шәкірт білім үйрене алмайды. «Сол сияқты шәкірт білімдегі пікірдің айырмашылығына көп көңіл бөлмегені жөн. Ұстаздың берген бағыты бойынша үйренеді. Кейін іргелі білімдерді үйреніп, аяғына нық тұрғаннан кейін, әлгі айырмашылықтарды зерттеуіне рұқсат. Алған білімді нәпсіге байлап, атақ-құмар болмау керек» [7, 128 б.].

Ғазали шәкірттің мойынындағы ұстаздың ақысын оның ата-анасының ақысынан да жоғары қояды. Себебі ата-ана баланың материалдық қажеттіліктерін өтеу үшін жәрдемші, ал ұстаз шәкіртіне дүние мен ақыреттегі бақыты үшін қажетті білімді үйретеді.

Шәкірт дүние тіршілігі үшін керек тәлімді, ахлақ құралдары мен қоғамның ерекшеліктерін ұстаздың жәрдемімен үйренеді. Шәкірт ұстазына құрметпен қарайды, оны көрген жерде қолынан сүйеді, жағдайын сұрайды. Қасына келіп, рұқсат сұрап отырады. Ұстазының қандайда бір ісі болса, жеке шаруасын тастап, әуелі ұстазына жәрдем беруі қажет. Ұстазы кедей болса, оған ізет қылып, шама-сына қарай құрмет көрсетеді.

Мұсылман ойшылы «Бидаяту әл-һидая» еңбегінде білім алғысы ке-

летін шәкірттің бойында болуы тиіс сипаттарды санап көрсетеді. Өзінің этикалық насихаттарында шәкірттің әдептілігі мен көркем мінезділігін жоғары бағалады. Оның білімге жету жолдарын іздеді: Шәкірт ұстаздың қасына рұқсат сұрап және сәлем беріп кіреді. Оның қасында аз сөйлейді. Ұстаз сұраса, жауап береді, оның сөзіне қарсы сөз қайтармайды. Қасындағы шәкірттермен әңгімеге алданбай, дәріске көңіл бөледі. Ұстаз аулаға шығу үшін орнынан тұрған сәтте, ол да орнынан тұрады. Ұстазына ренжіген шәкірттің алдында, ол жайында сөз айтылмайды, ұстазды жамандамайды. Шәкірт ұстаз хақында үнемі жақсы ойда жүруі керек.

Әл-Фараби де «Азаматтық саясат» трактатында надан адамдарды сөккенде «му’аллим уа толиб» – «ұстаз және шәкірт» теориясын ұстанған болатын. Адам бақытқа жетелейтін ұстазға мұқтаж. Адамның өмір сүру мақсаты ең жоғарғы бақытқа жету болатын болса, ол адам бақыттың не екенін білуі қажет және оны өзінің мақсаты етіп қойып, соған ұмтылуы тиіс. Сонан кейін ол бақытқа жету үшін не істеуі керек екенін біліп, соған әрекет жасауы керек. Әртүрлі индивидтердің түрліше қасиеттерінің айтылғанынан мынадай айқын қорытынды шығады: білуі тиіс болған нәрселер мен бақытты кез келген адам біле бермейді. Бұл – әрбір адамға берілетін қасиет емес. Ол үшін ақылгөй ұстаз керек деген ойын топшылайды [8, 205 б].

Мемлекет азаматтарына осындай ізгілік үйретуші адам – ұстаз. Ғазалише, ілім үйреніп, кейін басқа

адамдардың үйренуіне жәрдемші болу – ең үлкен шарапат. Осының барлығын ескерген Ғазали үшін ұстаз болу – қоғамдағы ислами құндылық категорияларының негізін қалау болып табылады. Себебі, үйретуші – шәкірт үшін бағыт-бағдар беруші. Ұстаз болу оңай шаруа емес, ол шәкіртке жол көрсетеді, өзінің бақылауында ұстайды.

Ұстаз шәкіртінің қасына сүйіспеншілікпен келеді, тіпті үйреткен білімі үшін одан сыйлық немесе алғыс күтпейді. Тақырыпты толық және анық түсіндіреді. Ұстаз өзінің білім қорын толықтырып, байытып тұрады және шәкіртке өзінің пәнінен басқа пәндерді оқуы үшін жеңілдік жасайды. Олардың сұрақтарына сабырлықпен жауап береді, айтқандарын зейін қойып тыңдайды. Білмейтін сұрағына қысылмастан «білмеймін» деп жауап беруі керек. Кім дұрыс сөз айтса, соны қаперіне алсын – деп кеңес береді ойшыл. Осылайша ол шәкірт болудың маңыздылығын ашып, рухани жетілу ұстаздық тәрбие арқылы да болатынын көрсетеді.

Қорытынды.

«Ислам құжаты» атанған Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазалидің есімі тек ислам өркениеті үшін ғана емес, күллі әлем өркениеті үшін де аса маңызды болып табылады. Оның еңбектері және ойлары философия, теология және этика салаларына терең әсер етіп, адамзаттың рухани даму жолында із қалдырды. Оның еңбектері және ойлары орта ғасырлардағы адамзат ойының дамуына айтарлықтай ықпал етті, тіпті

Еуропағада жетті. Оныңшығармалары философия, теология және этика салаларындағы пікірталастарға бағыт берді және бүгінгі күнге дейін зерттелуде. Араб, иран және ислам әлемін зерттеуші француз шығыстанушысы А. Массэ ол туралы былай деп жазды: «Ғазалидың әсері соншалықты терең болды, оны Фома Аквинскиймен салыстыруға болады. Мұның дәлелі – аристотелизмнің мүлдем беделдігінен айрылғандығы» [11, 165 б.].

Қорыта келгенде, Ғазали адам мен қоғам арасындағы жүйелік байланысты зерттей келіп, жалпыға тән этикалық құндылықтар философиясын ұсынады. Адамның қоғам алдындағы жауапкершілігі мен міндетін

атқарудағы этикалық ұстанымымызды суреттей келіп, терең сүйіспеншілік пен мейірімді сипаттайды. Сонымен қатар, мұсылман ойшылы адам мен қоғам қарым-қатынас дамуының көзін ғылым мен білімнен және озық мәдениет құндылықтарынан іздеді. Ойшылдың адамгершілік ілімінен аңғаратынымыз адам мен қоғам қарым-қатынас саясаты – мораль құндылықтарының бір бөлігі. Ол үшін қатынас – адам өміріндегі белгілі жағдайларға байланысты жүріп-тұру өнері. Адам осы өнерді игеріп, бойына сіңірудің арқасында қоғам мүшелеріне мейірімділік, сүйіспеншілік және түсінушілікпен қарайтыны анық.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. Ихия'у 'улум әд-Дин. – Мысыр: Дар әл-Иман, 1996. – Т. 3. – 584 б.
2. D. Sunar. Islam Felsefesi Dersleri. – Ankara: Ankara nashryati, 1967. – 371 s.
3. Қазақ даласының ойшылдары (XVIII–XIX ғғ.) 4-кітап. – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2004. – 309 б.
4. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. Ихия'у 'улум әд-Дин. – Мысыр: Дар әл-Иман, 1996. – Т. 2. – 530 б.
5. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. Бидаяту әл-Һидая. – Қаһира: Әл-Иман, 2002. – 278 б.
6. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. Кимия әс-Сағада. – Байрут-Лубнан: Дар әл-Мактаб, 1994. – 346 б.
7. Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали. Ихия'у 'улум әд-Дин. – Мысыр: Дар әл-Иман, 1996. – Т.1. – 525 б.
8. Бурабаев М.С. Фараби Аристотельден кейінгі екінші ұстаз. – Алматы: Мария, 2006. – 280 б.
9. Viva Fadma Onilivia. Imam Al-Ghazali's educational thought and its relevance to contemporary Islamic education literature review on scopus indexed articles. Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam Vol. 18, No. 1, (2025):207–220, DOI: 10.32832/tawazun.v18i1.16586
10. Байтенова Н.Ж., Альмухаметов А.Р. Антропозитическая концепция аль-Газали. ҚазҰУ хабаршысы, Дінтану сериясы..№1 (9). 2017.
11. Массэ А. Ислам. Очерк истории. – М.: «Наука», 1982. – стр. 229

REFERENCES

1. Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed al-Gazali. Ihia'u 'ulum ad-Din. – Mysyr: Dar al-İman, 1996. – T. 3. – 584 b.
2. D. Sunar. Islam Felsefesi Darsleri. – Ankara: Ankara nashryati, 1967. – 371 s.
3. Qazaq dalasynyn oishyldary (XVIII–XIX gg.) (Thinkers of the Kazakh Steppe). 4-kitap. – Almaty: Filosofia jane saiasattanu institutynyn kompiuterlik-baspa ortalygy, 2004. – 309 b.
4. Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed al-Gazali. Ihia'u ulum ad-Din. – Mysyr: Dar al-İman, 1996. – T. 2. – 530 b.
5. Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed al-Gazali. Bidaiiatu al-Hidaia. – Qahira: Al-İman, 2002. – 278 b.
6. Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed al-Gazali. Kimia as-Sagada. – Bairut-Lubnan: Dar al-Maktab, 1994. – 346 b.
7. Abu Hamid Muhammed ibn Muhammed al-Gazali. Ihia'u 'ulum ad-Din. – Mysyr: Dar al-İman, 1996. – T.1.– 525 b.
8. Burabaeв M.S. Farabi Aristotelden keingı ekinshı ustaz (Al-Farabi is the Second Teacher after Aristotle). – Almaty: Mariia, 2006. – 280 b.
9. Viva Fadma Onilivia. Imam Al-Ghazali's educational thought and its relevance to contemporary Islamic education literature review on scopus indexed articles. Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam Vol. 18, No. 1, (2025):207–220, DOI: 10.32832/tawazun.v18i1.16586
10. Baitenova N.Zh., Almukhametov A.R. Antropojeticheskaja koncepcija al'-Gazali. KazYU habarshysy, Dintanu serijasy..№1 (9). 2017.
11. Massje A. Islam. Ocherk istorii. – M.: «Nauka», 1982. – str. 229

Авторлар туралы мәлімет:

Сандыбаев Жалғас Садуахасұлы – филос.ғ.к., қауымдастырылған профессор. Мақсұт Нәрікбаев университеті, Қазақ және ислам құқығы орталығының бас сарапшысы (Астана, Қазақстан, e-mail: Abu_tasnim@mail.ru, ORCID ID:0000-0002-3878-3122).

معلومات عن المؤلفين:

سانديباييف جالغاس سادواخاسولي – دكتوراه في الفلسفة، أستاذ مشارك. خبير رئيسي في مركز القانون الكازاخي والإسلامي بجامعة ماكسوت ناريكبایف (أستانا، كازاخستان، e-mail: Abu_tasnim@mail.ru). ORCID ID:0000-0002-3878-3122

Information about authors:

Sandybaev, Zhalgas Saduakhasuly – Candidate of Philosophy, Associate Professor. Chief Expert at the Center for Kazakh and Islamic Law, Maksut Narikbayev University (Astana, Kazakhstan, e-mail: Abu_tasnim@mail.ru, ORCID ID:0000-0002-3878-3122).

Информация об авторах:

Сандыбаев, Жалғас Садуахасұлы – кандидат философских наук, ассоциированный профессор. Ведущий эксперт Центра казахского и исламского права Университета Максута Нарикбаева (Астана, Казахстан, e-mail: Abu_tasnim@mail.ru, ORCID ID:0000-0002-3878-3122).

Э. Мирджалалова¹, Г. Шарипова¹

Халықаралық ислам академиясы, Ташкент, Өзбекстан

e-mail: ezoza1993@mail.ru

ИСЛАМТАНУ ТАРИХНАМАСЫНДАҒЫ АРАБ-МҰСЫЛМАН МӘДЕНИЕТІ

Аңдатпа. Араб-мұсылман әлемі – бұл Араб мемлекеттерінің Лигасы арқылы байланысқан, терең тарихи-мәдени болмыстарға негізделген өркениеттік тұтастық (объединение). Ол исламдық дәстүрлерді, исламға дейінгі мұраны, сондай-ақ әдеби, ғылыми және көркем жетістіктерді өзара үйлестіреді. Бұл мәдениеттің ерекшелігі – діннің синтезделуінде. «Араб-мұсылман мәдениеті» термині өзінің генезисін (шығу тегін) зерттеу, оның ішінде араб тілінің және ислам догматикасының ықпалын қамту арқылы историографиялық тұрғыдан негізделген. Шетелдік исламтану оның көпқырлылығын атап көрсетеді, оны тек діни контекспен шектемейді. Терминді қолдану жөніндегі ұсыныстар жергілікті дәстүрлер мен жалпыадамзаттық ислами құндылықтардың өзара әрекеттесуіне басымдық беруді болжайды. Бұл феноменді жан-жақты зерттеу стереотиптерді еңсеру және этноконфессиялық қақтығыстарды шешу үшін аса қажет. Мақалада мәдениетті анықтау тәсілдерін қорытындылай келе, оны өткен мен қазіргіні біріктіретін динамикалық жүйе ретінде қарастыруды ұсынамыз.

Түйін сөздер: Араб шығысы, мұсылман мәдениеті, Араб мемлекеттері лигасы, ислам мәдениеті, араб-мұсылман мәдениеті, шетелдік исламтанушылар.

إ. میرجلالوفا¹، غ. شاریوفا¹

¹الأكاديمية الإسلامية الدولية، طشقند، أوزبكستان

e-mail: ezoza1993@mail.ru

الثقافة العربية الإسلامية في التاريخ الإسلامي

الملخص: يُعدّ العالم العربي الإسلامي كيانًا حضاريًا موحدًا قائمًا على أسس تاريخية وثقافية عميقة، ومرتبطًا من خلال رابطة دول الجامعة العربية. فهو ينسق بين التقاليد الإسلامية، والميراث السابق للإسلام، إضافة إلى الإنجازات الأدبية والعلمية والفنية. وتكمن خصوصية هذه الثقافة في تداخل الدين مع عناصر أخرى. مصطلح «الثقافة العربية الإسلامية» مؤسس من الناحية التاريخية من خلال دراسة نشأته، بما في ذلك تأثير اللغة العربية والعقيدة الإسلامية. تشير الدراسات الاستشراقية إلى تعددية هذا المفهوم، ولا تقتصر على السياق الديني فقط. وتشير التوصيات المتعلقة باستخدام المصطلح إلى ضرورة إعطاء الأولوية للتفاعل بين التقاليد المحلية والقيم الإسلامية العالمية. إن الدراسة الشاملة لهذه الظاهرة ضرورية لتجاوز الصور النمطية وحل النزاعات العرقية والدينية. وفي ختام المقال، نقترح اعتبار الثقافة نظامًا ديناميكيًا يربط بين الماضي والحاضر.

الكلمات المفتاحية: الشرق العربي، الثقافة الإسلامية، جامعة الدول العربية، الثقافة الإسلامية، الثقافة العربية الإسلامية، المستشرقون الأجانب.

E. Mirdzhalalova¹, G. Sharipova¹

International Islamic Academy, Tashkent, Uzbekistan

e-mail: ezoza1993@mail.ru

ARAB-MUSLIM CULTURE IN THE DISCOURSE OF ISLAMIC STUDIES HISTORIOGRAPHY

Abstract

The Arab-Muslim world is a civilizational entity united through the League of Arab States, rooted in profound historical and cultural realities. It combines Islamic traditions, pre-Islamic heritage, as well as literary, scientific, and artistic achievements. The uniqueness of this culture lies in the synthesis of religion. The term «Arab-Muslim culture» is historiographically justified through the study of its genesis, including the influence of the Arabic language and Islamic dogmatics. Foreign Islamic studies emphasize its multidimensionality, avoiding reduction to a purely religious context. Recommendations for the use of the term suggest focusing on the interaction between local traditions and universal Islamic values. A detailed study of this phenomenon is essential for overcoming stereotypes and resolving ethno-confessional conflicts, which is particularly important in the context of global interest in the region. The work summarizes approaches to defining culture, proposing its consideration as a dynamic system that unites the past and the present.

Keywords: Arab East, Muslim culture, League of Arab States, Islamic culture, Arab-Muslim culture, foreign Islamic scholars.

Э. Мирджалалова¹, Г. Шарипова¹

Международная исламская академия, Ташкент, Узбекистан

e-mail: ezoza1993@mail.ru

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ КУЛЬТУРА В ОБИХОДЕ ИСЛАМОВЕДЧЕСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Аннотация.

Арабо-мусульманский мир – это цивилизационное объединение, связанное через Лигу арабских государств, с глубокими историческими культурными реалиями. Она сочетает исламские традиции, доисламское наследие, литературные, научные и художественные достижения. Уникальность культуры – в синтезе религии. Термин «арабо-мусульманская культура» историографически обоснован через изучение её генезиса, включая влияние арабского языка и исламской догматики. Зарубежное исламоведение подчёркивает её многомерность, избегая редукции к чисто религиозному контексту. Рекомендации по применению термина предполагают акцент на взаимодействии локальных традиций и универсальных исламских ценностей. Детальное изучение этого феномена необходимо для преодоления стереотипов и решения этноконфессиональных конфликтов, что особенно важно в условиях глобального интереса к региону. Работа обобщает подходы к определению культуры, предлагая её рассмотрение как динамичной системы, объединяющей прошлое и современность.

Ключевые слова: арабский восток, мусульманская культура, Лига арабских государств, исламская культура, арабо-мусульманская культура, зарубежные исламоведы.

Введение. Современные исследователи, специализирующиеся на истории и исламоведении, сталкиваются с вопросами интерпретации арабо-мусульманской культуры. Интерес к данному термину начал проявляться лишь в недавнюю эпоху, когда такие учёные, как И.М. Фильштинский, Б.Я. Шидфар, В.В. Бартольд, И.Ю. Крачковский, А.В. Смирнов, а также западные исследователи, включая Гивса Р., Кеннета В.М., Анвара Г.Ч. и Ислама И., начали активно использовать этот термин в своих исламоведческих трудах. Однако, ввиду новизны понятия, его редко можно встретить в энциклопедиях, словарях и других источниках, где обычно представлены только такие термины, как «исламская культура» или «мусульманская культура».

Для более глубокого понимания исторических аспектов ислама и четкого определения границ арабского мира возникает необходимость осмысления целесообразности применения термина «арабо-мусульманская культура», что позволяет выделить специфику арабского мира и его составляющих.

Для ответа на этот вопрос требуется использование методологических подходов, позволяющих сделать обоснованные выводы. В данном случае подходы, включающие системный анализ, хронологический метод и логическое осмысление последовательности событий, помогут выявить сущность и этимологию понятия. Эти методы направлены на объективное

рассмотрение вопроса. Таким образом, объектом исследования становится арабо-мусульманская культура, а предметом – поиск её объективного понимания в трудах различных интеллектуалов. Страны Лиги, созданной 22 марта 1945 года на основании Александрийского протокола и её большой культурный мир может назнать представлять арабо-мусульманскую культуру во всех её красках. На данный момент количество стран, которые входят в состав, Лиги насчитываются 22 членов-представителей. Есть также полемические воззрения, утверждающие, что эта синкретическая культура берет свое начало с основания Аббасидского халифата, который был основан в 750 году н.э. и перестал существовать во второй половине XIII века.

Как исследователь данного направления, автор арабо-мусульманскую культуру рассматривает как любую другую культуру, в котором есть последующие компоненты:

- арабская культура доисламского и после исламской периодичности;

- смешанную, но синкретическую культуру, которая, в конечном итоге сформировалась как арабо-мусульманская;

- исламская культура в целом, либо мусульманская и идентичность.

То есть, для полного понимания арабо-мусульманской культуры нам необходимо ставить чёткие рамки по определению естественных культурных меньшинств и понятий, которые

в общем смысле этого слова идентифицируют арабо-мусульманскую культуру как таковой, при этом не ограничиваясь временными и локационными данными.

Для более понятного представления к третьему пункту следует вывести умозаключение профессора университета в Экс-ан-Провансе, Мантрана Роберта, «Мы должны видеть в этом ограничивающее значение, стремясь невольно различать арабов и мусульман, хотя на самом деле существует только одна литература с арабским выражением, даже если это иногда была работа неарабов или не арабов. – Мусульмане [13:11-19]. Здесь, как правило, знаменитый французский историк XX века Роберт Мантрانا подразумевал и ссыался, в первую очередь, на священную книгу Коран как единое, что объединяет как арабов-бедуинов, мусульман так и не мусульман под единым куполом ислама. Далее уже на иные источники исламоведческого и востоковедческого характера.

Английский и американский востоковед Бернард Льюис предложил использовать прилагательное «исламский» в культурном значении, а слову «мусульманский» придать религиозный смысл. Но подобное распределение соблюдается далеко не всегда. Действительно, существуют определенные преимущества, если определять термин «исламский» как «относящийся» к исламу, исторической кумулятивной традиции, а термин «мусульманский» рассматривать как «относящийся» к мусульманам, последователям определенной религии. В некоторых случаях это разделение

может оказаться полезным и облегчить понимание материала. Тем не менее, исламовед не рассмотрел варианты использования, либо научного применения термина арабо-мусульманская культура. Другой же автор считает: «Что касается мусульманской культуры, то ее мы тоже можем отнести к эпифеномену, поскольку мусульманская культура зародилась и развивалась как результат кросс-культурного взаимодействия различных цивилизаций, стержневой основой которого явился ислам. В данном случае мы рассматриваем ислам как религию, образ жизни, систему ценностей и социально–политические институты. За последние годы были изданы сотни работ по проблемам мусульманской философии, в которых представление о сущности классической философской традиции не всегда достаточно очевидно, а порой неопределенно и разноречиво [6:80-81]. Здесь также утверждается неопределённость в разъяснении понятия, но точно начертана граница о том, что мусульманская культура не феномен, а является эпифеноменом культуры. Итак, какая же культура здесь играет роль фундаментального локомотива ...

Арабо-мусульманская культура – это комплекс духовных и материальных достижений народов исламского мира, включающий науки, искусства, ремесла, материальные артефакты и т.п. Под арабо-мусульманской культурой понимают также способ организации духовно-материального производства, включающий представления о социальном и политическом устройстве, человеке и его месте в

мире, систему ценностей и другие факторы, определяющие поведение носителя культуры. Наконец, под арабо-мусульманской культурой можно понимать способ осмысления мира, находящий свое выражение в картине мира и определенной эпистеме [10;9]. Упомянутое определение принадлежит российскому учёному Смирнову А.В. Академик РАН Смирнов А.В. рассматривает арабо-мусульманскую культуру исключительно как исламскую, несмотря на то, что данная культура включает в себя достижения и доисламского периода. С научной точки зрения арабская культура существовала задолго до появления ислама, развиваясь на протяжении веков. Во внешние проявления арабской культуры в первую очередь включают классический арабский язык, изобразительное искусство, арабскую музыку, арабский фольклор и поэзию и другое, что делает мультикультурное общество одним единством. Следовательно, корректировка определения от имени автора является необходимой.

Арабо-мусульманская культура – это национально-духовное достояние арабов и других народностей доисламского и пост исламского периода, представляющее собой все, что создано людьми, не исключая при этом арабов что и отличает её от других цивилизаций. Данная культура включает в себя ценности, нормы, обычаи, верования, обряды, знания, умения, технику, технологии, искусство, литературу, историю и многое другое арабо-мусульманского сообщества.

Эта культура наравне с другими цивилизациями постоянно развивает-

ся и изменяется под влиянием разных факторов, таких как история, география, экономика, политика, наука, технология, образование, коммуникация и т.д. Арабо-мусульманская культура также взаимодействует с другими культурами, обмениваясь опытом, знаниями, влияниями, заимствованиями и т.д.

Дальнейшее развитие арабо-мусульманской культуры тесно связано с процессом становления ислама в качестве религии, однако не ограничивается им как по хронологии, так и по существу. Арабо-мусульманская культура невозможна без учета доисламского арабского наследия, включающего в себя элементы неисламского происхождения. В настоящее время характеризуется сужением роли религии и вторжением западных цивилизационных образцов. Термин «арабо-мусульманская» следует понимать как указание на важную системообразующую роль арабского языка и арабской культуры, включая доисламский период, а также на значение народов исламского мира и их культурного наследия. Здесь отсутствует попытка сепарации арабов как особый этнос, здесь идёт речь об интеграции и самореализации межэтнических реалий.

Итак, по исследованиям самого первого автора Смирнова А.В., рассмотревшего арабо-мусульманскую культуру под одной обложкой, в котором раскрыты произведения, представляющие всю традицию арабо-мусульманской философии от ее зарождения до настоящего времени можно констатировать, что в развитии арабо-мусульманской культу-

ры обычно выделяют четыре этапа: 1) доисламский, который для арабов был периодом джахилии (полтора–два века до возникновения ислама), 2) классический (VII–XIII вв.), который часто называют также исламским; 3) период застоя (XIV–XIX вв.), или период «закрытия дверей иджитхада», традиционалистский этап; 4) современный (после 2-й пол. XIX в.), который был открыт движениями «реформаторства» (ислāх) и «возрождения» (нахда) [10, 9-10 с.].

Примечателен тот факт, что развитие арабо-мусульманской культуры связано с развитием религии ислам, но она не ограничивается им ни, по существу, ни хронологически. Данная культура немыслима без арабского доисламского наследия (период джахилии [1, 30 с.]), также она включает в себя элементы иных религий, а на современном этапе характеризуется сужением роли религии и вторжением западных цивилизационных образцов. Название «арабо-мусульманская культура» следует понимать как указание, с одной стороны, на системообразующую роль арабского языка и культуры, в том числе доисламской, и с другой, на роль народов обширного исламского мира и их культурного наследия. Территориальной, религиозной и политической основой арабо-мусульманской культуры стала Аравия, которая оказалась дельтой в плане экспансии арабо-мусульманского наследия, посредством распространения которого культура достигла своего апогея в IX–XII веках. Можно сказать, что арабо-мусульманская культура, как следует из самого сло-

восочетания, несет на себе печать ислама и арабизма с его духом свободы и терпимости, который сохранялся в эпоху арабской гегемонии в арабо-мусульманском обществе и его государстве – халифате. Однако в нынешний период, несмотря на сокращение территориальных единств в отличие от средних веков, арабо-мусульманская культура смогла сохранить идейно-эстетические палитры за пределами Лиги арабских государств. А первоначальное использование понятия как такового встречается в более поздних источниках. Так как для целостного представления синкретической арабо-мусульманской культуры понадобилось аж более тысячи лет, чтобы дать полноценное определение по существу и вывести эти хронологические и культурологические рамки для научной общности.

Анализ источников. Итак, первые термин арабо-мусульманская культура был использован историками в источниках нового времени В.В. Бартольд в следующем произведении: «Восток в мусульманскую эпоху продолжил культурную работу, прерванную в греко-римском мире, и в течение нескольких веков занимал в культурном отношении первое место. Эта культура и представляет собой так называемую арабо-мусульманскую культуру, началом которого является появление и распространение религии мусульман» [2:3]. Примечателен тот факт, что в исламских энциклопедических словарях и пособиях невозможно найти аналогичное точное определение к данному понятию, но схожее понятие, либо приближённые

разъяснения к термину не исключены [1, 3 с.; 4, 260 с.; 7, 58 с.; 8, 238 с.; 11, 90-93 с.; 12, 688 с.; 14, 370 с.; 15].

Не удивительно, что полное, но не полноценное определение арабо-мусульманской культуры впервые удалось собрать в виде единого пособия российским исламоведом Смирновым А.В., что позволяет нам создать целую картину философии арабо-мусульманской культуры. Не полноценное объясняется тем, что наука стабильно развивается и модернизированные взгляды, в свою очередь, прибавляясь общественностью постепенно становится достоянием общества. Арабо-мусульманская культурная традиция подчинила, исламизировала и ассимилировала новые для арабов народы под свою сущность и до сегодняшнего дня перевоплощает синкретические арабское и мусульманское культур воедино, тем самым добавляя новшества, взятые из корней новых либо приближенных цивилизаций.

Быстрыми темпами арабо-мусульманская традиция подчиняла себе завоеванные страны и народы, большая часть которых (включая и древние центры мировой цивилизации) была не только исламизирована, но и ассимилирована арабами. Образно говоря, эта волна за короткий срок захлестнула огромное количество и соседних с Аравией, и отдалённых от неё стран и практически растворила в себе многие обитавшие там этносы, подчас имевшие собственные древние традиции.

В средневековой арабо-мусульманской цивилизации, как подчеркивает американский ориенталист Роу-

зентал Френсис в работе «Торжество знания», «знание» приобрело такую значимость, которой нет равных в других цивилизациях. «Знание», о котором идет речь, – и светское, и религиозное, однако его важное место в системе ценностей средневекового мусульманского общества свидетельствует по крайней мере о том, что в этом обществе было достаточно много образованных людей. Они исчислялись сотнями тысяч, что доказывает даже малая часть дошедших до нас рукописей, обогащавшие культурное наследие арабо-мусульманского мира [9, 375 с.].

Целесообразно полагать, что культурные и цивилизационные особенности арабо-мусульманского мира следует рассматривать не в контексте дихотомий, а с учётом их взаимосвязи и взаимовыгодной обоюдности. Следовательно, необходимо разрешить вопрос, каким образом соотнести в философско-ценностном измерении арабо-мусульманскую культуру, открытую к взаимодействию с другими культурами, и современную исламскую культуру, которая, если и не противостоит, то, похоже, не вполне готова к межцивилизационному диалогу современности.

Выводы и рекомендации: В итоге можно констатировать, что даже в новейшем периоде истории и историографии арабо-мусульманской культурной эпистемы не даны полноценные определения данному термину. Можно смело заявить, что данный термин в новое время только начал присваиваться и применяться как таковой с середины XIX века. Все

больше интеллектуалов в мире хотят знать, как релевантно определить этот вопрос и требуют более ясного и обоснованного решения. Это связано с тем, что веками существовали конфликты между разными народами, которые так и не смогли найти разумный и гуманный выход из ситуации. В статье доказано, что арабо-мусульманский культурный феномен берёт

истоки даже в доисламскую эпоху, выявлены более ранние и поздние источники, рассматриваемые исламоведами, а также дана полная характеристика арабо-мусульманской культуры в терминологическом смысле этого слова, результаты которого могут быть применены как в эмпирическом, так и в теоретическом исламоведении и историографии ислама.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Ализаде А. А. Джахилийя // Исламский энциклопедический словарь. – Москва: Ансар, 2007.
2. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. – Москва, 1992. – С. 3.
3. Бартольд В. В. Мусульманский мир. – Петербург, 1922;
4. Басилов В. Н., Ложаснова Б. Р. Ислам и народная культура. – Институт этнологии и антропологии РАН, 1998. – С. 260.
5. Жуков Е.М. Всемирная история. В 10 т., Т. 4. – Москва, 1957. – С. 58;
6. Кирабаев Н.С. Понятие и проблемы классической арабо-мусульманской философии. // Вестник РУДН. Серия Философия. № 4, 2011. С. 80–81
7. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 5. – Москва–Ленинград, 1955. – С. 58.
8. Мухаммад Ф. Р. Исламская культура. – Андалус, 2005. – С. 238.
9. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – Наука, 1978. – С. 375.
10. Смирнов А.В. История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология. – Москва, 2020. – С. 9.
11. Фильштинский И.М. Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII–XII века). – Москва, 1971. – С.90–93.
12. Gibb H.A., Lewis B. The Encyclopedia of Islam. // Volume–5. – Brill E.J., 1986. – P. 688.
13. Mantran R. Great Dates in Islamic History. – New York, 1996. –P. 11–19.
14. Michael C. Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition. – Taylor&Francis, 2004. – P. 370. Werner E., Steinbach U. Islam in the World Today: A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society. – Cornell University Press, 2010.

REFERENCES

1. Alizade A. A. Dzhahiliyya // Islamskij jenciklopedicheskiy slovar'. – Moskva: Ansar, 2007.
2. Bartold V.V. Islam i kul'tura musul'manstva. –Moskva, 1992. – S. 3.
3. Bartold V. V. Musul'manskij mir. – Peteorburg, 1922;
4. Basilov V. N., Lozhasnova B. R. Islam i narodnaja kul'tura. – Institut jetnologii i antropologii RAN, 1998. – C. 260.
5. Zhukov E.M. Vsemirnaja istorija. V 10 t., T. 4. – Moskva, 1957. – S. 58;

6. Kirabaev N.S. Ponjatie i problemy klassicheskoy arabo-musul'manskoj filosofii. // Vestnik RUDN. Serija Filosofija. № 4, 2011. S. 80–81
7. Krachkovskij I. Ju. Izbrannye sochinenija. T. 5. – Moskva–Leningrad, 1955. – S. 58.
8. Muhammad F. R. Islamskaja kul'tura. – Andalus, 2005. – S. 238.
9. Rouzentel F. Torzhestvo znanija. Konceptija znanija v srednevekovom isleme. – Nauka, 1978. – S. 375.
10. Smirnov A.V. Istorija arabo-musul'manskoj filosofii: Uchebnik i Antologija. – Moskva, 2020. – C.9.
11. Fil'shtinskij I.M. Shidfar B.Ja. Oчерk arabo-musul'manskoj kul'tury (VII–XII veka). – Moskva, 1971. – S.90–93.
12. Gibb H.A., Lewis B. The Encyclopedia of Islam. // Volume–5. – Brill E.J.1986. – P. 688.
13. Mantran R. Great Dates in Islamic History. – New York, 1996. –P. 11–19.
14. Michael C. Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition. – Taylor&Francis, 2004. – P. 370. Werner E., Steinbach U. Islam in the World Today: A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society. – Cornell University Press, 2010.

Авторлар туралы мәлімет:

Эзозахон Рамазон кизи Мирджалалова – философия докторы (PhD), Халықаралық ислам академиясы (Ташкент, Өзбекстан, e-mail: ezoza1993@mail.ru, ORCID ID: 0009–0000–1747–006).

Гузаль Усманбековна Шарипова – философия докторы (PhD), Халықаралық ислам академиясы (Ташкент, Өзбекстан, e-mail: g.sharipova@iiau.uz, ORCID ID: 0000–0003–1482–6092).

معلومات عن المؤلفين:

إيزوزاخون رمضان قیزی میرجلالوفا — دكتوراه في الفلسفة (PhD)، الأكاديمية الإسلامية الدولية (طشقند، أوزبكستان، البريد الإلكتروني: ezoza1993@mail.ru).

غوزال عثمانبيك قیزی شاریوفا — دكتوراه في الفلسفة (PhD)، الأكاديمية الإسلامية الدولية (طشقند، أوزبكستان، البريد الإلكتروني: g.sharipova@iiau.uz).

Information about authors:

Ezozakhon Ramazon qizi Mirdzhalalova – Doctor of Philosophy (PhD), International Islamic Academy (Tashkent, Uzbekistan, e-mail: ezoza1993@mail.ru, ORCID ID: 0009–0000–1747–006).

Guzal Usmonbekovna Sharipova – Doctor of Philosophy (PhD), International Islamic Academy (Tashkent, Uzbekistan, e-mail: g.sharipova@iiau.uz, ORCID ID: 0000–0003–1482–6092).

Информация об авторах:

Эзозахон Рамазон кизи Мирджалалова – доктор философии (PhD), Международная исламская академия, (Ташкент, Узбекистан, e-mail: ezoza1993@mail.ru, ORCID ID: 0009–0000–1747–006).

Гузаль Усманбековна Шарипова – доктор философии (PhD), Международная исламская академия, (Ташкент, Узбекистан, e-mail: g.sharipova@iiau.uz, ORCID ID: 0000–0003–1482–6092).

Р. Мухитдинов¹, Б. Бердмурат¹

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,

Алматы қ., Қазақстан

e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

«ҚЫРЫҚ ПАРЫЗ» ҰҒЫМЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚАЗАҚТЫҢ ДІНИ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ КӨРІНІСІ

Аңдатпа. Қырық парыз – Орта Азия елдерінде қалыптасқан Ислам дінінің негізгі міндеттері мен шарттарын қамтитын діни-танымдық түсінік. Бұл ұғым, әсіресе қазақ, өзбек, қырғыз, татар сынды елдерде кең тараған.

Бұл мақалада қазақ халқының діни дүниетанымында кеңінен тараған «қырық парыз» ұғымы мен оның әдебиет пен мәдениеттегі орны талданады. Авторлар Орта Азия халықтарына ортақ бұл діни-дидактикалық жүйенің тарихи қалыптасуына тоқталып, оның діни мәтіндердегі, халық ауыз әдебиетіндегі және жеке ақындар шығармашылығындағы көріністерін саралайды. Әсіресе Балмағамбет Балқыбайұлының «Қырық парыз баяны» атты өлеңі негізгі зерттеу нысаны ретінде алынған. Ақын халық арасында «сары молда» деген атпен белгілі болып, діни-танымдық мазмұндағы мұра қалдырған. Оның шығармашылығы тоталитарлық жүйе тұсында кеңінен таралма-са да, тәуелсіздік кезеңінде қайта жарияланып, ғылыми айналымға енді. Мақалада «қырық парыз» ұғымының исламдық негіздері, яғни иман шарттары, ислам пары-здары, намаз, дәрет, ғұсыл, тәйәммум сияқты ғибадаттар мен әйелдерге қатысты діни міндеттер жүйелі түрде талданады. Балқыбайұлының өлеңіндегі діни мазмұн Құран аяттары мен хадистер, сондай-ақ ханафи мәзһабының классикалық еңбектерімен салыстырыла отырып түсіндіріледі. Сонымен қатар мәтіндегі араб-парсы текті термин-дерге лексикалық-семантикалық талдау жасалып, олардың қазақ тіліндегі орны мен қолданысы ашылады. Авторлар қолданған әдіс-тәсілдер қатарында тарихи-салы-стырмалы, филологиялық, теологиялық, лексикалық және педагогикалық талдау бар. Бұл тәсілдер өлеңнің мазмұнын жан-жақты қарастыруға мүмкіндік береді. Зерттеу нәтижесінде «қырық парыз» ұғымы тек діни практиканың құралы ғана емес, соны-мен бірге халықтың дүниетанымын қалыптастырған мәдени-рухани феномен екені анықталды. Мақалада қазақ ақындарының діни шығармалары халықтың діни санасын қалыптастыруда, діни сауатты ұрпақ тәрбиелеуде ерекше рөл атқарғаны көрсетілді. Бұл зерттеу қазіргі діни-ағартушылық дәстүрлерді тарихи тұрғыдан түсінуге және қазақ әдебиетіндегі діни поэзияның ерекшелігін айқындауға септігін тигізеді. «Қырық парыз баяны» сияқты шығармаларды талдау діни-мәдени мұраны жаңаша бағалауға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: қырық, парыз, иман шарттары, діни поэзия, қазақ әдебиеті, Балмағамбет Қалқыбиұлы, дәрет, ғұсыл, тәйәммум, намаз, ораза, зекет, қажылық.

رشيد محي الدينوف¹، بيكولات بيردي مراد¹
الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك، ألماتي، كازاخستان
e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

مفهوم أربعين فريضة وتجلياته في التصور الديني لدى القازاق

الملخص:

أربعون فريضة هو مفهوم ديني ومعرفي يشمل الواجبات والشروط الأساسية في الدين الإسلامي كما تبلورت في بلدان آسيا الوسطى، لا سيما بين الشعوب مثل الكازاخ، الأوزبك، القيرغيز، والتتار. وقد انتشر هذا المفهوم بشكل واسع في تقاليد التوعية الدينية، وكان يُعتبر من الضروري حفظه عن ظهر قلب.

تتناول هذه المقالة مفهوم «الأربعين فريضة» الذي انتشر انتشاراً واسعاً في الوعي الديني للشعوب التركية في آسيا الوسطى، ولا سيما الكازاخ. يبين الباحثان أن هذا المفهوم، وإن كان أصله في كتب الفقه الكلاسيكية، فقد تطور مع الزمن ليصبح شكلاً من أشكال المعرفة الدينية الشعبية، يُحفظ ويُدرّس في المساجد والمدارس، ويُعبّر عنه أحياناً في أشعار وأمثال وأقوال مأثورة.

تركز الدراسة على قصيدة الشاعر بَلْمَاغَمِبْت بَلْقِيْبَايْ أُولي المسماة «بيان الأربعين فريضة»، التي أصبحت موضوعاً للتحليل الإسلامي والفيلولوجي. يعرض الشاعر، المعروف بين الناس بلقب «الملا الأصفر»، الهيكليّة الكاملة للأربعين فريضة، بما في ذلك أركان الإيمان، أركان الإسلام، فرائض الصلاة، الطهارة، التيمم، الغسل، وأحكام خاصة بالنساء. كما يربط المؤلف بين أبيات القصيدة والآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومصادر الفقه الحنفي.

تعتمد المنهجية على عدة أدوات: التحليل التاريخي المقارن، التحليل الفيلولوجي واللاهوتي، الدراسة المعجمية والدلالية للمصطلحات الدينية، والتحليل التربوي الذي يُبرز وظيفة النص كوسيلة للتعليم الديني. يوضح البحث أن القصيدة لا تقتصر على كونها نصاً تعليمياً في الفقه، بل تمثل أيضاً جزءاً من التراث الثقافي والأدبي للشعب الكازاخ.

كما يبين الباحثان أن أشعار بَلْمَاغَمِبْت لم تنتشر في حياته بسبب السياسات المعادية للدين في العهد السوفييتي، لكنها أعيد نشرها بعد الاستقلال لتدخل مجال البحث العلمي. يكشف تحليل القصيدة عن عمق تأثير الإسلام في الأدب الكازاخ و عن الدور البارز للشعر الديني في تشكيل القيم الروحية للمجتمع.

ومن خلال هذه الدراسة يتضح أن «الأربعين فريضة» ليست مجرد قائمة بالأحكام الشرعية، بل هي أيضاً ظاهرة ثقافية وروحية تجمع بين العقيدة والشعر والتعليم.

الكلمات المفتاحية: أربعون فريضة، أركان الإيمان، الشعر الديني، الأدب الكازاخ، بالملاغمبيت بلقبياي أولي، الوضوء، الغسل، التيمم، الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج.

R. Mukhitdinov¹, B. Berdmurat¹

¹Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

«THE CONCEPT OF FORTY OBLIGATORY DUTIES AND ITS MANIFESTATIONS IN THE RELIGIOUS WORLDVIEW OF THE KAZAKHS

Abstract:

The concept of «Forty Obligatory Acts» (Qyryq Paryz) represents a religious and epistemological framework that encompasses the fundamental duties and conditions of Islam as they developed in Central Asian countries, particularly among Kazakhs, Uzbeks, Kyrgyz, and Tatars. This notion became widespread within traditional Islamic educational practices, and memorizing it was often regarded as essential.

This article examines the concept of the «Forty Obligatory Acts» (*Qyryq Paryz*), which became widespread in the religious worldview of the Kazakh people and other Central Asian communities. The authors emphasize that this notion, rooted in classical Islamic jurisprudence, later evolved into a form of popular religious knowledge. It was taught in mosques and madrasas, transmitted through oral tradition, and even incorporated into poetry and folk literature as a mnemonic and didactic tool.

The central focus of the study is the poem «The Exposition of Forty Obligatory Acts» (*Qyryq Paryz Bayany*) by the poet Balmagambet Balqybaiuly, popularly known as «Sary Molla.» The poem systematically presents the structure of the forty religious obligations: the articles of faith, the five pillars of Islam, the obligatory elements of prayer, ablution, tayammum, ghusl, and regulations specific to women. Each section of the poem is analyzed with reference to Qur'anic verses, prophetic hadiths, and authoritative works of the Hanafi school of law.

The methodology employed combines several approaches: historical-comparative analysis, philological and theological interpretation, lexical-semantic study of key terms, and pedagogical evaluation. This interdisciplinary framework allows the researchers to highlight the poem's dual function-as both a concise religious manual and a piece of cultural and literary heritage.

The authors also note that Balmagambet's works remained largely unpublished during the Soviet period due to anti-religious policies. Only after Kazakhstan's independence were his writings republished and introduced into academic discourse. The analysis demonstrates the enduring impact of Islam on Kazakh literature and shows how religious poetry played a crucial role in shaping moral and spiritual consciousness.

In conclusion, the article reveals the significance of the «Forty Obligatory Acts» not merely as a list of legal duties but as a cultural-religious phenomenon that integrates Islamic doctrine, pedagogical function, and poetic expression. This study thus contributes to a deeper understanding of religious didactic traditions in Central Asia and the literary strategies used to transmit them.

Keywords: Forty, Obligation (Faridah), Articles of Faith, Religious Poetry, Kazakh Literature, Balmagambet Balkybayuly, Ablution (Wudu), Ghusl, Tayammum, Prayer (Salat), Fasting (Sawm), Zakat, Hajj.

Р. Мухитдинов¹, Б. Бердмурат¹

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
г. Алматы, Казахстан
e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com

ПОНЯТИЕ СОРОКА ОБЯЗАТЕЛЬНЫХ ПРЕДПИСАНИЙ И ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ В РЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ КАЗАХОВ

Аннотация:

Понятие «Сорок обязательных предписаний» (*Кырык парыз*) представляет собой религиозно-познавательную систему, охватывающую основные обязанности и условия ислама, сформировавшуюся в странах Центральной Азии, особенно среди казахов, узбеков, киргизов и татар. Эта концепция получила широкое распространение в традициях религиозного просвещения, и знание её наизусть считалось важным элементом религиозной грамотности.

В статье рассматривается понятие «сорок обязательных предписаний» (*кырык парыз*), которое широко распространилось в религиозном мировоззрении казахов и других народов Центральной Азии. Авторы подчеркивают, что данная система, имеющая исламские корни, постепенно превратилась в важный элемент народного религиозного знания. Она служила инструментом передачи базовых догматов веры и религиозной практики широким слоям населения через простые тексты, поэзию и устное творчество.

Особое внимание уделено поэме Бальмагамбета Балкыбайулы «Кырык парыз баяны», которая стала объектом исламоведческого и филологического анализа. Автор, известный среди народа под именем «сары молда», в стихотворной форме излагает структуру сорока обязательных предписаний, включая основы вероубеждения, исламские обязанности, правила намаза, омовения, таяммума, гуся, а также вопросы, касающиеся женщин. Стихотворение рассматривается в контексте коранических аятов, хадисов и трудов ханафитской школы права.

Методология исследования включает историко-сравнительный анализ, филологическую и теологическую интерпретацию, лексико-семантический разбор ключевых терминов, а также педагогический аспект. Такой комплексный подход позволяет показать, что поэма Балкыбайулы является не только религиозным наставлением, но и частью культурного наследия, формирующего духовный облик общества.

Авторы отмечают, что творчество Бальмагамбета Балкыбайулы долгое время оставалось в тени из-за советской антирелигиозной политики. Лишь в независимый период его произведения были опубликованы и введены в научный оборот. Анализ поэмы свидетельствует о глубоком влиянии ислама на казахскую литературу и подтверждает важность религиозной поэзии для формирования духовных ценностей народа.

Таким образом, статья демонстрирует значимость «сорока предписаний» как феномена, соединяющего религиозную догматику, педагогическую функцию и литературно-художественную традицию.

Кіріспе.

Қырық парыз – тек қазақ халына ғана тән емес, Орта Азияны мекендеген барша түркі халықтарына тән ұғым. Алғашқыда маңызды діни парыздарды үйрету мақсатында пайда болған бұл ұғым уақыт өте келе діни шығармалармен қатар ақындардың өлең жолдарына да арқау болып, халықтың діни дүниетанымында, дінінің тілдік бейнесінде терең орын алды. Мысалы, Қабан жырау деген атпен танымал Қабылиса жырау мен Таутан қыздың арасындағы жұмбақ айтыста Таутан қыз: « – Бар екен бір ағашта қырық жаңғақ» деп жұмбақ жасырады. Ал Қабылиса жырау оның жауабы ретінде: « – Қырық жаңғақ дегенің қырық парыз, Мойныңа оқымасан болар қарыз...» деп жауап береді [1, 81-82 бб]. Қырық парыз ұғымы Орынбай Бертағыұлы ақынның да шығармаларында кездеседі. Ол: «Білмесең, қырық парыз үйретейін, Көрмесең, ислам дінін көрсетейін...», – деп жырлайды [2, 115 б.]. Жоғарыдағы мысалдар ақындар мен жыраулардың шығармаларында кездесетін «қырық парыз» тіркесіне келтірілген бір-екі мысал ғана. Сонымен қатар қазақ ақындарының арасында қырық парызға арнап арнайы өлең жазған ақындар да кездеседі. Солардың бірі – Балмағамбет Балқыбайұлы. Осы мақаламызда аталмыш ақынның «Қырық парыз баяны» атты өлеңіне исламтанулық, филологиялық талдау жасай отыра қазақ халқының діни дүниетанымдағы бұл ұғымның орнын анықтаймыз.

Алдымен ел арасында «Сары молда» атанған, алайда көпшілік

оқырманға танымал болмағандықтан Балмағамбет Балқыбайұлының өмірбаяны мен шығармаларына қысқаша тоқтала кеткен жөн. Балмағамбет Балқыбайұлы 1891-1967 жылдар аралығында Ұлытау өңірінде өмір сүрген. Халық арасында «сары молда» аталып кеткен. Филология ғылымдарының кандидаты Б.С.Қорғанбеков Балмағамбет Балқыбайұлының шығармашылығы жайында жазған мақаласында «Қазақ әдебиеті тарихында өзіндік орны болуы тиіс қаламгер Балмағамбет Балқыбайұлының туындылары оқырман қауымға бүгінгі күні ғана танымал болып отыр», – деп [3] Балқыбайұлының әдеби мұрасының маңыздылығын атап өтеді. Алайда тоталитарлық жүйенің кесірінен оның шығармалары жарыққа шықпады. Себебі Балқыбайұлының шығармалары діни сарында өрбіген. Б.С.Қорғанбеков бұл мәселені келесідегідей ашықтай түскен: «Ақын шығармашылығының өз халқымен кешірек табысуының сыры тереңде. Оны түбегейлі тарқатып айтсақ, желісі ұзақ әңгімеге түсіп, негізгі тақырыптан ауытқып кеткен болар едік. Сол себепті, қысқа қайырып жеткізер болсақ, бұл кешігудің ақын шығармаларының Қожа Ахмед Ясауимен, сопылық іліммен байланысты болуынан екенін алдыңғы кезекте айту керек. Неге десек, ислам мәдениетінің қоғамды алға сүйрейтін ілгерішіл, адам мен қоғам бірлігін қамтамасыз ететін адамсүйгіштік құндылықтары тұтас ұлттарды отарлауды көздеген патшалы Ресей мен ұлт болмысын жоюды мақсат еткен Кеңес өкіметінің саясатымен

мүлдем қабыспайтын еді. Қабыспау өз алдына, бұл саясатқа ислами құндылықтар үлкен тосқауыл болды. Сондықтан XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ даласына қатысты басқыншылық, отаршылдық саясат ұстанған көршілес мемлекеттердің барлығы ең алдымен Қожа Ахмет Ясауи жолын ұстанған ғұламаларды қуғындауды қолға алды. Олардың кейбіреуі өздерін ислам дінін тұтынушы мемлекет санағанымен, жоғарыда айтылған себепке байланысты, Ясауи жолына жау болды» [3].

Балқыбайұлының шығармаларындағы поэзия стилінде жазған өлеңдері қазақ әдебиеті мен исламды үндестіріп, діни құндылықтарды насихаттаған. Ақынның шығармаларын белгілі журналист Құсыман Игісін баспаға дайындап, 1997 жылы «Тандем» баспасынан жарыққа шығарған. Кейін 2005 жылы «Алаш мұрасы» сериясы қатарында «Арыс» баспасынан екі томдық жинақ жарық көрген. Бірақ, бұл жинақтар аз тиражбен тарап, көпшілікке жете қойған жоқ. Ақынның шығармаларының бірі «Қырық парыз баяны» ислам дінінің сенім, құлшылық және моральдық құндылықтарын қамтыған. Ақын өлең жолдарында соның барлығын білу керектігін баяндаған. Біз ақынның өлең жолдарын ұсына отырып, оны теологиялық тұлғасынан талдаймыз.

Зерттеу нысаны. Б.Балқыбайұлының «Қырық парыз баяны» өлеңі – негізінде қазақ халқының діни дүниетанымындағы «қырық парыз» ұғымын айқындайтын шығарма.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы.

Мақалада келесідей ғылыми зерттеу әдістері қолданылды: «Қырық парыз» ұғымы қазаққа ғана емес, жалпы Орта Азия халықтарына тән екендігін, Қабан жырау мен Таутан қыздың жұмбақ айтысында және Орынбай Бертағыұлының өлеңінде қолданылғанын салыстыра талдау арқылы тарихи сабақтастықты көрсету үшін тарихи-салыстырмалы әдіс; Б.Балқыбайұлының «Қырық парыз баяны» өлеңінде айтылған әрбір парызды талдауда, мәтінін ислам ілімдері тұрғысынан түсіндіруде, қате жазылған кейбір сөздердің дұрыс нұсқасын көрсетуде діни-филологиялық, яғни теологиялық әдіс; «Мүмин», «таһарат», «тәйәммум», «хаиз/әйиз» сияқты терминдердің шығу тәркіні мен мағынасын түсіндіруде лексика-семантикалық талдау әдісі; Өлең жолдары Құран, хадис және классикалық ханафи фикһ еңбектерімен салыстырылып дәлелденген тұстарда салыстырмалы мәтіндік-деректік әдіс қолданылды.

Негізгі бөлім.

Ислам шариғатында парыз ұғымы – міндетті түрде атқарылуы тиіс істі білдіреді. Оны тәрк ету – үлкен күнә, тіпті мойындамаса күпірлік үкімі берілетін ауыр қылмыс. Ислам фикһ негіздері бойынша айтар болсақ, парыз дегеніміз – қатғи (кесімді) дәлелдермен бекітілген, орындалуы қатаң түрде талап етілетін міндет [4, 35 б.]. Парыз – күмәнсіз қатғи дәлелмен бекітілген. Мысалы, Құран Кәрімде бекітілген ислам парыздары және мутауатир сүннетте немесе

мәшһүр сүннетте бекітілген намазда Құран оқу [8, 54 б.]. Осы анықтама «Ислам ғылымхалы» кітабында: парыз – анық, бұлтартпас дәлелдермен әмір етілген діни іс-әрекеттер мен міндеттер, – деп түсіндірілген [5, 40 б.]. Қай заманда да мұсылман үмбеті парыздың маңыздылығын аса жауапкершілікпен ұғынған және бұлжытпай орындауға тырысқан. Қазақ даласында да парызды Құдай алдындағы борышым деп қабылдап, үлкен көңіл бөлген. «Парыз» сөзінің қазақ қоғамындағы үлкен мағынаға ие екенін «Отан алдындағы парыз», «азаматтық парыз», «парызын өтеу», «парыз санау», «парыз қылу» деген сияқты көптеген сөз тіркестері қалыптасқанынан да аңғаруға болады. Б.Балқыбайұлының «Қырық парыз баяны» өлеңінде қырық парыз төмендегіше бөлінген:

Иман шарттары – 7;

Ислам парыздары – 5;

Намаздың парыздары – 12;

Дәреттің парыздары – 4;

Тәйәммумның парыздары – 4;

Ғұсылдың парыздары – 3;

Әйел адамға қатысты парыздар – 2;

Жақсылыққа шақыру және жамандықтан қайтару – 2;

Білім алу – 1;

Балмағамбет Балқыбайұлының өлеңінде осы құрылым нақты көрсетілген. Ендігі кезекте мақаламызға арқау болған ақынның «Қырық парыз баяны» деген өлеңін толық ұсынып, кейін тарқатып талдайтын боламыз.

ҚЫРЫҚ ПАРЫЗ БАЯНЫ

*Етемін бауырларым сіздерге арыз,
Үйрету – ғалымдарға үлкен парыз.*

*«Мойнында парыз нешеу» деп сұраса,
Мұминнің мойынында – қырық парыз.
Жетеуі – иман, бесеуі ісламда-дүр,
Намазда он екісі талас жоқ-дүр.
Төртеуі – таһаратта, төртеуі – тәиям,
Мұны білмей, тірлікте болма мағрұр.
Үшi – ғұсыл, екеуі – әзіз нағас,
Қапы қалма қазірде басымда деп.
Кеттім деуің үлкейіп, үзір емес,
Баста қалмас, үйренбей еткен ықылас.
Талап қылмақ ғылымды әйел, ерге,
Парыз болды, кіргенше басың жерге.
Әмір Мағрұқ екеуі Наһи-Мұңқір
Білмегенін білдіру мұминдерге.
Санын білсең осындай сапасына,
Сұм дүниенің сабыр қыл жапасына.
Бозторғайдай шырылдап, ұһса жаның,
Қайта қонбас, қайрылып қапасына [6,
192-193 бб.].*

Ақын бұл өлеңінде «қырық парыздың» нақты сандық құрылымын берген және маңыздылығын білдіріп, оны жатқа білу керектігін баяндайды. Өлең сөздерін төте жазудан кирилл қарпіне көшірген кезде кейбір сөздерде қателер кеткен сияқты, ол сөздерді өз кезегінде ескертетін боламыз немесе ақынның төл жазуында солай жазылған болуы мүмкін. Ақынның өз қолымен жазған қол жазбасына қол жеткізе алмағандықтан бұл мәселенің себебін нақты айта алмаймыз. Ақын халық арасында «Сары молда» деп танылғанымен, өзі шахтада жұмыс істеп қарапайым ғұмыр кешкені айтылады [3]. Ақынның шығармалары қарапайым халыққа қара өлең арқылы Ислам құндылықтарын насихаттап, игілікке, жақсылыққа үндейді. Сонымен қатар ақын діни сауатын сол замандағы молдалардан алып, араб,

парсы, шағатай тілдерінде жазылған еңбектерден түйгенін саралап, қалам тербеткен. Өлең жолдарының басында:

*Етемін бауырларым сіздерге арыз,
Үйрету – ғалымдарға үлкен парыз.
«Мойнында парыз нешеу» деп сұраса,
Мүминнің мойнында – қырық парыз.*

Ақын бұл өлең жолдарында Құран аятындағы «Расында, мүміндер – бауырлас» деген аятқа сай, барша мүмінге бауырларым деп үндеу тастады. Сонымен қатар Алла елшісінің (с.а.с.) де хадисінде «Мүмін – мүминнің бауыры» деп иман келтірген барлық мұсылман атаулы жандар бір-біріне бауырлас екенін баяндаған хадиспен де үндеседі. Ақынның білім үйрету мен үйренудің маңыздылығы туралы сөзі аят-хадистерде анық баяндалған. Хадистердің бірінде «Дүние лағынеттелген, оның ішіндегілері де лағынеттелген. Бірақ Алланы зікір ету және соның төңірегіндегі нәрселер, ғалым мен білім алушы лағынетке кірмейді» [7] деп білім жолы лағынетке ұшыратпайтынын ашық айтылған. Ақын «мойнында парыз нешеу деп сұраса, мүминнің мойнында қырық парыз» деген сөзінде қарапайым халыққа мүмінге жүктелген парыздың барын білдірген. Бұл парыз кез келген адамға жүктеле бермейді. Оның өзіндік шарттары бар. Парыз мойнына жүктелген адамды шарифатта «мукәлләф» деп атайды. Яғни мойнына парыз жауапкершілігі жүктелген адам мукәлләф атану үшін мұсылман, балиғат жасына жеткен, ақыл есі дұрыс адам

болу керек [8, 47 б.]. Бұл жалпы ортақ шарттар, кейін әр парызда қосымша шарттар қосылады. Мысалы, зекет беру парыз болу үшін жоғарыда айтылған шарттарға қосымша мал-мүлкі нисап мөлшеріне жету керек, қарызы болмауы тиіс деген шарттар қосылады [9, 307 б.]. «Мүмин» сөзіне келер болсақ, «әминә» сену, *сенімді болу, қауіпсіз болу* [10, 34 б.] деген мағынадағы сөзден туындаған «иман келтіруші, иманды» деген мағынаны білдіреді. Тілдік тұрғыдан алғанда «бір адамның сөзін растау, айтқанын қабылдау, айтқанына шын жүректен сену» деген мағынаға саяды [11, 76 б.]. Яғни мүмін – иман шарттарына кәміл сенетін адам. Қысқаша айтқанда мүмин – иманды жан. Ақын:

*Жетеуі – иман, бесеуі ісләмда-дүр,
Намазда он екісі талас жоқ-дүр.*

Бұл өлең жолдарында ақын иман, ислам және намаз парыздың парыздық қырларын атап өтіп, олардың діни-танымдық маңызын айқындайды. Бұл жерде имансыз мұсылман болуы мүмкін еместігі, сондай-ақ ислам шарттарын білмеген жағдайда оның толық орындалмайтындығы көрсетіледі. Намаздың парыздарын білмей оны дұрыс орындау да мүмкін емес екендігі баса назарға алынады.

Иман шарттары, яғни мұсылман сенімінің негізін құрайтын иман етуге міндетті қағидалар, төмендегідей болып жүйеленеді. Қазақша жалпақ тілде түсіндірер болсақ иман дегеніміз – сенім, жүрекпен сеніп, тілімен айту [12, 66 б.]. Яғни «Лә иләһә иллаллаһ, Мухаммадур расулуллаһ» деп

кәлімәны тілімен айтып, жүрегімен илану. Ал иманның жеті шартына келер болсақ, Орта Азия елдерінде оны көбіне жатқа айтқызған. Арабша *әмәнту* деп басталатын иман шарттары дүни-сауат ашу кітаптарынан көруге болады. Мысалы, ақынның заманында елімізде көп оқытылған әліпбилердің бірі «Муғалім сәни» кітабында араб әліпбиін үйреніп болғаннан кейін, иман шарттары үйретілген. Бұл барлық медресе, мешіттерде үйретілетін жүйе еді. Мысалы, ұлы ақын Абай Құнанбайұлы «әмәнту оқымаған кісі бар ма? уа кутубиһи дегенмен ісі бар ма?» [13, 272 б.] деп иман шарттарын меңзеген. Бұл иман шарттарын арабша ұсынып кейін қысқаша тарқататын боламыз.

Иман шарттары (яғни иман келтіру міндетті болған имандағы парыздар): «Әмәнту билләһи, уа мәләикәтиһи, уа кутубиһи, уа русулиһи, уал-изумил-әхири, уа бил-қадари хайриһи уа шарриһи мин Аллаһи Тағала, уал-бағси бағдәл-мәути» [14, 45 б.]. Мағынасына келер болсақ, «Аллаға, періштелеріне, кітаптарына, елшілеріне, ақырет күніне, жақсылық пен жамандығына қоса тағдырға және қайта тірілуге иман келтірдім». Бұл иман шарттары *иман муфассал* деп те аталады. Иманның парыздары Құран аяттарының мазмұнында, хадистерде келген. Бақара сүресінде: «*Елші өзіне Раббысынан түсірілгенге иман келтірді, әрі маңайындағы мүміндер де иман келтірді. Олардың әрқайсысы Аллаға, періштелеріне, кітаптарына және пайғамбарларына толық иман келтіріп: «біз елшілерінің ешбірін бөліп-жармаймыз»—деді*» [15, Бақара:

285.]. Тағы бір аятта: «*Сондай-ақ олар саған түскен Құранға және өзіңнен бұрын түскен (иләһи Кітаптар мен парақтарға да) иман келтіреді. Ақыретке де кәміл сенеді*», – деген [15, Бақара: 4.]. Тағдырға қатысты: «*Шүбәсіз, Біз барлық нәрсені белгілі бір өлшеммен жараттық*», – деп баяндаған [15, Қамар: 49.]. Ал қайта тірілуге қатысты: «*Жаратылыс атаулыны жоқтан жарататын да бір Өзі. Ол үшін қайта жарату оп-оңай*», – деп ескерткен [15, Рум: 27.]. Ал хадисте «*Иман – Аллаға, періштелеріне, кітаптарына, елшілеріне, ақырет күніне сенуің, және жақсылығы мен жамандығын қоса отырып тағдырға да сенуің*», – деп түсіндірген [16, 11 б.].

Ақынның иманның жеті парыз бар деп есептеуі оның мәтуриди сенім мектебін ұстанатындығын көрсетеді. Өйткені иманды жетіге бөлу мәтуридилердің әдісі саналады.

Ислам парыздарына келер болсақ, ол – бес парыз: иман келтіру, намаз оқу, зекет беру, рамазан айында ораза ұстау және шамасы келсе, қажылыққа бару. Осы бес парыз Құранда бір жерде топтастырылып айтылмағанымен, әр жерде баяндалған. Бірінші иман келтіру, яғни Алладан басқа тәңір жоқ және Мұхаммед – Алланың елшісі әрі құлы деп куәлік келтіру ләзім. Ислам дініндегі бірінші парыз – таухид сенімі, яғни Алланың жалғыз әрі мәңгі екендігін мойындау. Бұл қағида Құранда: «Алла – Одан басқа тәңір жоқ, ол тірі һәм мәңгі тұрушы» [15, Бақара: 255.] деген аятта айқын баяндалған. Сонымен қатар пайғамбарлыққа иман да – басты сенім негіздерінің бірі. Құранда: «Мұхаммед – Алланың ел-

шісі» [15, Фатх: 29] деп нақты көрсетілген. Демек, ислам сенімінің түп-қазығы – Алланың жалғыздығына иман келтіру және Мұхаммедті (с.а.с.) Оның соңғы елшісі деп мойындау. Ғылыми тұрғыдан алғанда Аллаға сеніп, бірақ пайғамбарлықты қабылдамау толыққанды иман ретінде қарастырылмайды.

Екінші парызға келер болсақ, бес уақыт намаз оқу – әрбір ақыл есі дұрыс, балиғат жасына жеткен мұсылманға міндет. Ислам ғылымхалы кітабында: «шариғатта намаз – тәкбірмен басталып, сәлеммен аяқталатын, ерекше қимыл-қозғалыстар мен сөздерден тұратын ғажайып ғибадат», – делінген [5, 95 б.]. Намаз оқудың парыздығы Құранда былай баяндалған: «*Намаз оқыңдар, зекет беріңдер және руқұ жасаушылармен бірге руқұ жасаңдар*» [15, Бақара: 43.]. Намаз оқуды бұйыратын аяттар Құранда өте көп келген.

Үшінші парыз – зекет. Зекет дегеніміз – Ислам шариғатында белгіленген мал-мүлік түрінен, белгілі бөлігін арнайы адамдардың иелігіне беру. Шариғатта белгілі бір мал-мүлік түрінен ғана зекет талап етіледі. Мысалы, қой-ешкі, сиыр, түйе, алтын-күміс, сауда тауарлары және егін алқабынан зекет беру талап етілген. Бұл мал-мүліктерден зекет шығару үшін арнайы шарттары бар. Әрі шариғат белгілеген мөлшерді ғана беру – міндет. Сонымен қатар Құранда баяндалған адамдарға ғана зекет алу құқығы берілген. Құранда отыз екі жерде «*намаз оқыңдар және зекет беріңдер*» деп зекет намазбен бірге бұйырылған [9, 303 б.].

Төртінші парыз – рамазан айында ораза ұстау. Ораза – таң атқаннан бастап күн батқанға дейін ішіп-жеу мен жыныстық қатынастан тыйылу [17, 189 б.]. Оразаның парыздығы туралы: «*Уа, Иман келтіргендер! Сендерден бұрыңғыларға ораза парыз етілгендей сендерге де парыз болды, әрине тақуалыққа жетерсіңдер*», – десе [15, Бақара: 183.], келесі аятта: «*Кім (рамазан) айын көрсе ораза ұстасын*», – деп [15, Бақара: 185.] бұйырған.

Бесінші парызға келер болсақ, ол – қажылық жасау. Қажылық – шамасы келген мұсылман адамның өмірінде бір мәрте болса да Қағбаға барып тауап жасап, қажылық рәсімдерін атқаруы. Құранда «*Шамасы келсе Алла үшін (Қағба) үйіне қажылық жасау адамдарға міндет*», – деп [15, Әл Имран: 97.] қажылықтың парыздығын білдірген. Осы бес парыз пайғамбар сүннетінде жинақталып бірге айтылған. Хадисте «*Ислам бес нәрсеге негізделген: Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед Оның құлы және елшісі екеніне куәлік келтіру, намаз оқу, зекет беру, ораза ұстау және кімнің шамасы келсе (Қағба) үйіне қажылық жасау*», – деген [18, 230 б.].

Ақын: «*намазда он екісі талас жоқ-дұр*» деген сөзінде намаздың он екі парызын тілге тиек етті. Оның алтауы сыртқы парыздары болса, алтауы – ішкі парыздар. Ханафи фикһында намаздың сыртқы парыздарын «намаздың шарттары» деп атаса, ал ішкі парыздары «рүкіндері» деп аталады. Намаздың сыртқы парыздары, яғни дұрыс болу шарттары алтау: намаз уақытының кіруі, дәретті болу,

дененің, киімнің және намаз оқитын орынның таза болуы, әуретті бүркеу, құбылаға бағытталу және ниет. Ал ішкі парыздарына келер болсақ, олар да алтау: тахрим тәкбірі, қиям, қирағат, рукуғ, сәжде, соңғы отырыс. Намаздың сыртқы және ішкі парыздары классикалық фикһ кітаптарында анық айтылған. Мысалы, Орта Азия елдерінде кең тараған еңбектердің бірі – «Мухтасар әл-уикая» кітабы. Бұл туынды – араб тілінде жазылған ықшамдалған фикһ еңбегі. Намаздың сыртқы парыздары туралы былай делінеді: «Намаздың шарттары: намаз оқушының дәретсіздіктен, нәжістен, киімі мен мекені таза болуы, әуретінің жабық болуы, құбылаға бет бұруы және ниет жасау». Ал намаздың ішкі парыздары туралы: «намаздың парызы: тахрим тәкбірі, қиям, парыздың әр екі ракағатында және үтір мен нәпілдің барлық рағаттарында аят оқу... рукуғ, маңдай мен мұрынды тигізіп сәжде жасау – пәтуа осылай беріледі – ташаһһуд көлеміндей соңғы отырыс жасау және өз әрекетімен намаздан шығу» [19, 111-120 бб.]. Бұл мәтінде біз жоғарыда айтқан ішкі парыздар анық көрсетілген. Бұл да ақынның намаздың парыздарын ханафи мәзһабы негізінде баяндағанын көрсетеді.

Ақын:

*Төртеуі – таһаратта, төртеуі – тәиям,
 Мұны білмей, тірлікте болма мағрұр.
 Үшi – ғұсыл, екеуі – әзiз нафас,
 Қапы қалма қазірде басымда –*

деп жырлайды.

Бұл жерде жалпы тазалыққа қатысты мәселелер қамтылған. Яғни

дәрет, тәйаммум, ғұсыл және хайз, нифасқа қатысты парыздарды білдірген. Соның ішінде дәретке қатысты төрт парызды баяндаған. Қарап отырсақ, ақын дәретті «таһарат» деп арабша терминмен қолданған. «Таһарат» сөзі қазақ тілінде бұрыннан қолданыста болған. Ол діни шығармаларда, жырларда және тарихи әдебиеттерде кездеседі. «Таһарат» сөзі тазалық деген мағынаны білдіреді. Ал қазақ тілінде дәрет алу ұғымында кең қолданылған. Дәреттің төрт парызы ханафи мәзһабының пікірі бойынша берілген. Ханафи фикһ кітаптарында бұл төрт парыз анық айтылған. Мысалы, «Мухтасар әл-уикая» кітабында: «дәреттің парызы: шаштан бастап екі құлаққа дейін қамтып иектің астына дейін бетті жуу, екі қолын және екі аяғын шынтақтары мен екі тобығын қосып жуу, және бастың үштен бірін (сулы қолмен) сипау», – деп [19, 19 б.] түсіндірілген. Құранда: «*Уа, Мүміндер! Намазға тұрар алдында беттеріңді жуыңдар, қолдарыңды шынтаққа дейін жуыңдар, бастарыңа мәсіх тартыңдар және аяқтарыңды тобыққа дейін (жуыңдар)*», – деп [15, Мәйдә: 6.] дәреттің парыздарын анық көрсеткен. Ал тәйаммумге келер болсақ, сумен дәрет алу мүмкіндігі болмаған кезде, жер жынысы арқылы алынатын дәреттің түрі. Фикһ кітаптарында «Тәйаммум дегеніміз – дәретсіздікті кетіру үшін судың орнына таза жер қыртысы арқылы тазаруға ниеттену», – деген анықтама берілген. Себебі «тәйаммум» сөзінің тілдік мағынасы ниеттену, мақсат ету дегенді білдіреді. Ақын тәйаммумның

төрт парызы бар екенін айтты, олар: ниет; таза жер қыртысы; бетті сипау және қолды шынтақпен қоса сипау. Фикһ кітаптарында бет пен қолды сипау тәйаммумнің рүкні деп келсе, ниет пен таза жер қыртысы шарты делінген, рүкін мен шартты орындау міндет болғандықтан, қазақ тілінде көбіне жалпы парыз ұғымымен түсіндіріледі. Алайда тәйаммумнің шарттары осы екі шартпен шектелмейді. Орта Азияда кең оқылған еңбектердің бірі «Нур әл-идах» кітабында жалпы сегіз шарт айтылған [20, 98 б.]. Құранда тәйаммум жайында: *«Таза жер қыртысына тәйаммум алыңдар да беттеріңе және қолдарыңа мәсх тартыңдар»*, – деп [15, Мәида: 6.] тәйаммумды қалай алу керекті түсіндірген.

Ақын *«мұны білмей, тірлікте болма мағрұр»* деп нағыз білім мен шындықты танып алмай, бұл өмірде мақтаншақ, тәкаппар, өзінше болма деп ескерту жасаған. Содан соң *«үшеуі ғұсыл, екеуі әизі нафас, қаты қалма қазірде басымда деп»*, – ғұсылдың үш парызы бар екенін айтты. Ғұсыл дегеніміз – бойдәретсіздікті кетіру үшін бүкіл дененің тазартушы су құйылып жуылуы [21, 126 б.]. Ғұсыл жайында Құранда: *«Егер жүніп болсаңдар, толық тазарыңдар»*, – деп [15, Мәида: 6.] айтылған. Ғұсылдың үш парызына келер болсақ, олар – ауызды шаю, мұрынды шаю және бүкіл денені жуу. *«Мухтасар әл-уикая»* кітабында *«ғұсылдың парызы: ауызын шаю, мұрынды шаю және бүкіл денесін жуу»*, – деп келген [19, 35 б.].

Ақынның: *«екеуі әизі нафас»* деген сөзіне келер болсақ, «әизі» сөзі

араб тіліндегі хайз сөзін білдіреді. Араб тіліндегі жұмсақ الحاء «хә» әрібі қазақ тілінде әртүрлі игерілген. Мысалы, حركة харакет/әрекет; حوض хауыз/әуіз; حافظ хафыз/абыз حال қал/хал (жағдай); حاج қажы/әжі және хайыз/әиіз. «Нафас» сөзі негізі нифас деп жазылады. Бұл ақынның төтеше жазған мәтінін кирил қарпіне көшіру барысында кеткен қателік болуы мүмкін. Бұл екі мәселе – әйел адамның табиғатына байланысты құбылыстар. Хайз дегеніміз – ай сайын қайталанып тұратын қан. Ханафи мәзһабында оның ең аз уақыты үш күн болса, ең көп уақыты он күн [5, 68 б.]. Хайз уақытында әйел адам бойдәретсіз күйде деп есептелетіндіктен, хайз тоқтаған соң ғұсыл құйынып тазаруы міндет. Ал нифас дегеніміз – босанғаннан кейін келетін қырық күндік қан. Оның ең көп уақыты қырық күн [5, 69 б.]. Қан тоқтаған соң әйел адамға ғұсыл құйынып тазалануы да парыз болады. Міне осы екі халден тазаруға қатысты екі парыз деп есептеліп тұр. Әйел кісілер үшін бұл мәселелерді білу маңызды. Өйткені қыз баланың балиғатқа толуы, дәрет, ғұсыл, намаз, Құран оқу, ораза ұстау, мешітке кіру, қажылық, төсек қатынасы, талақ, ғидда деген сияқты мәселелерді орындау не уақытша орындамай тұра тұру аталмыш екі жағдайларға тәуелді [21, 144 б.]. *«Мухтасар әл-уикая»* кітабында «хайз – намаз оқудан, оразадан тоқтатады, намаздың қазасы өтелмейді, оразаның қазасы өтеледі. Мешітке кіруден, тауап жасаудан, изар астындағыдан ләзәт алудан бөгейді...», – деп келген [19, 71 б.]. Фикһ кітаптарында осы халде-

гі әйел адамның мәселелері кеңінен баяндалған.

Ақын:

*Талап қылмақ ғылымды әйел, ерге,
Парыз болды, кіргенше басың жерге.
Әмір Мағрұқ екеуі Наһи-Мұңкір
Білмегенін білдіру мүминдерге.
Санын білсең осындай сапасына,
Сұм дүниенің сабыр қыл жапасына.*

Бұл өлең жолдарында ақын бір-қатар парыздарды ескертумен қатар білім алудың парызлығын еске салуда. Білім алу жайында Алла елшісі (оған Алланың салауаты мен сәлемі болсын) «Білім талап ету – әрбір мұсылманға парыз», – деп бұйырған. Ислам шариғаты мұсылман үмбетінің жан-жақты білімді болуын талап етеді. Тіпті білім жолына түскен адам үшін бүкіл жаратылыс жарылқау тілейтінін айтқан. Ақынның «әмір мағрұқ екеуі наһи-мұңкір» – деген өлең жолына келер болсақ, бұл жерде де «мағруф» сөзі «мағрұқ» деп қате жазылса, «мункәр» сөзі де «мұңкір» деп қате берілген. Бұл та төте жазудан көшіру барысында кеткен техникалық қателік болуы мүмкін. Әмір мағруф дегеніміз – жақсылыққа бұйыру, ал нәһи-мункәр – жамандықтан тыю. Яғни осы екі парыз – әрбір мұсылманға міндет. Қасиетті Құранда: «(Уа, мүминдер!) Араларыңда ізгілікке шақырып, жақсылықты бұйыратын һәм жамандықтан тыятын бір қауым болсын. Міне солар – (екі дүниеде де) азаптан құтылып, мақсат-мұратына жеткендер», – деп бұйырады [15, Әл Имран: 104.]. Бұл – қоршаған ортаға жанашырлық сезімін ұялатып,

қоғам ішінде жақсылықтың артуына үлес қосуға үндеу. Міне ақынның өлеңдерінде қырық парыз осы жерге дейін толық баяндалған. Кейін ақын:

*Санын білсең, осындай сапасына,
Сұм дүниенің сабыр қыл жапасына.
Бозторғайдай шырылдап, ұшса жаның,
Қайта қонбас, қайрылып қапасына, –*

деп өлеңін аяқтайды.

Аталған өлең жолдарында ақын адам өмірінің өткіншілігіне назар аударып, мұсылмандық дүниетанымдағы сабыр ұстанымын дәріптейді. Мұнда ислам іліміндегі ақыретке иман, дүние-мүліктік құндылықтарға шектен тыс берілмеу және адам бойындағы сабырлық қасиетті сақтау сияқты маңызды қағидалар поэтикалық тұрғыда бейнеленген.

Қорытынды.

Ислам шариғатында парыз ұғымының маңыздылығы өте жоғары болғандықтан, әрбір мұсылман оған үлкен жауапкершілікпен қараған. Балмағамбет Балқыбайұлы да осы маңыздылыққа назар аударып, арнайы өлең жолдарын арнап, кейінгі ұрпаққа мұра етіп қалдырды. Бұл өлең жолдары арқылы халыққа негізгі діни білімді жеткізуді мақсат тұтып, діни мағлұматқа қызығушылықты оятады. Сонымен қатар діни сауат ашуға үндеу тастап, иман мен амалдың арақатынасын түсіндіреді. Ақын фикһ пен ақида негіздерін дәстүрлі ханафи мәзһабы негізінде жырлаған. Ақынның өлең жолдары халық арасында кең тараған «қырық парыз» ұғымын поэзия стилінде

жүйелі түрде түсіндіріп, Құран, хадис, фикһ ілімдеріне сүйенгенін байқаймыз. Ақынның бұл өлең жолдары исламтанулық, педагогикалық, филологиялық және әдеби тұрғыдан өте маңызды. Жалпы алғанда, Балмағамбет Балқыбайұлының «Қырық парыз баяны» – ислам негіздерін насихаттаған, халықтың діни санасын қалыптастыруда айрықша рөл атқарған көркем діни шығармалардың бірі. Бұл өлең исламтану ғылымы тұрғысынан практикалық фикһ, ақида, ахлақ салаларын қамтиды және діни-ағартушылық әдебиет дәстүрінің көрнекті үлгісі болып саналады. Халықтың діни дүниетанымын зерттеуде ақындар мен жазушылардың шығармаларында келген, халықтың санасынан берік орын алған

ұғымдарды, тіркестерді, мақал-мәтелдер мен нақыл сөздерге мән беру маңызды.

Қазіргі кезде Орта Азия аймағындағы орта ғасырлардан бері діни білім беру жүйесі мен діни құндылықтарды зерттеп жүрген ғалымдар баршылық. Мысалы: Қазақ ақындарының өлеңдеріндегі діни-дидактикалық және сопылық мотивтерді талдаған С.Құсанов [22]; Қазақ қоғамындағы ислам жоғары білімінің мәдени сәйкестік қалыптастырудағы ролі; діни-білім беру институттары мен мәдени дәстүрлердің арақатынасын зерттеген А.Мустафаева [23]. Бұл аталған және басқа да зерттеулер ислам дінінің орта ғасырларда-ақ түркі, оның ішінде қазақ халқының діни таңымына терең сіңгендігін көрсетеді.

Алғыс

Бұл мақала ҚР ҒжЖБМ Ғылым комитеті қаржыландыратын «BR28713129 Қазақстанға ислам дінінің енуін және таралуын археологиялық және жазба деректер негізінде зерттеу» атты ғылыми жоба аясында дайындалды.

Әдебиеттер

1. Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. – Алматы: Ғылым, 1974. – 139 б.
2. Қазақ өнерінің антологиясы. 25 томдық. Құраст. М. Жолдасбеков, Р.Әлмұханова. Астана, «Күлтегін» баспасы. Айтыс. Т. I. (Кеңестік кезеңге дейінгі айтыс). – 2014. – 400 б.
3. Қорғанбеков Б.С. Балмағамбет Балқыбайұлының шығармашылығындағы дәстүр мен жаңашылдық //Түркология журналы, № 6. – 2012. – 42 – 64 б.
4. Әл-Мужаз фи усул әл-фикһ, – Станбул: «Әл-Мәктаба әл-Һәшмия», 2021. – 350 б.
5. Ислам ғылымхалы, Астана: «Издательство АСТ Полиграф» ЖШС, 2011. – 520 б.
6. Балқыбайұлы Б. Хадис–назым. құраст. Қ. Игісін. Т. 1. – Алматы: Алаш, 2005. – 287 бет.
7. Сунән Тирмизи №2322
8. Усул әлфикһ әл-исләми, Уаһбату әз-Зухайли. 1-том. Дамаск, – 2011. – 680 б.
9. Әл-Муфассал фи әл-фикһи әл-ханафи, Әл-ғибадат. Дамаск: Дәр әл-фикр, 2012. – 438 б.

10. Арабша-қазақша сөздік, – Алматы: «Нұр-Мүбәрак» баспасы, 2016. – 918 б.
11. Ислам ақидасы, – Алматы: «Самға» баспасы, 2018. – 319 б.
12. Иман негіздері, – Алматы: Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры, 2011. – 376 б.
13. Он ғасыр жырлайды. (екінші басылым), Алматы, 2023. – 416 б.
14. Мұғалім сәни, Алматы: «Көкжиек-Б» баспасы, 2010. – 54 б.
15. Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма./ Ауд.: А. Әкімханов, Н. Анарбаев. Алматы – Дәуір, 2021. – 624 – б.
16. Имам Науауи жинақтаған қырық хадис./ Ауд.: Бекболат Бердімұратұлы. – Алматы: «Муфтият» баспасы, 2021. 64 б.
17. Әл-Фикһу әл-ханафи әл-муйәссәр, Бейрут: Дәру ибн Касир, 2002. – 275 б.
18. Сахих Муслим бишархи ән-Науауи, – Бейрут: «Дәру әл-кутуби «әл-илмия», 18-том.
19. Мухтасар әл-уикаяһ маға шархиһи ихтисару ар-риуая, 1-том. Бейрут: Дәру әл-кутуб әл-илмия, 2005. – 471 б.
20. Марақи әл-фалах шарх мәтні нури әл-идах, Дамаск: Мактаба дәр әл-даққак, 2018. – 668 б.
21. Ислам ғибадаты, 1-том. Алматы: ЖШС РПБК «Дәуір». – 2013. – 560 б.
22. Kusanov, S. Oriental style in the works of Kazakh poets (2nd half of 19th – early 20th c.). Theoretical and Applied Linguistics/Philology (ЕҰУ журналы, Scopus сериясы), 2023.
23. Mustafayeva, A. Islamic Higher Education as a Part of Kazakhs' Cultural Identity. Journal of Ethnic and Cultural Studies (JECS), 2023, 10(3):103–127.

References

1. Tursynov, E. Qazaq auyz ádebietin jasaushylarǵań baıyrǵy ókilderi (Ancient Representatives of Kazakh Oral Literature). – Almaty: Gylım, 1974. – 139 p.
2. Qazaq óneriniń antologiasy. 25 vols. Comp. M. Zholdasbekov, R. Almuqanova. Aıtys. Vol. I. (Pre-Soviet Period) (Anthology of Kazakh Art. Vol. I. Aıtys before the Soviet Period). – Astana: Kulıtegin, 2014. – 400 p.
3. Qorganbekov, B.S. Balmagambet Balkybaulynyń shyǵarmashylyǵyndaǵy dástúr men janaşyldyq (Tradition and Innovation in the Works of Balmagambet Balkybayuly) // Turkologiya Journal. – 2012. – No. 6. – P. 42–64.
4. Al-Mujaz fi Usul al-Fiqh (Concise Book on the Principles of Jurisprudence). – Istanbul: Al-Maktaba al-Hashimiyya, 2021. – 350 p.
5. Islam ghilymkhaly (Islamic Catechism). – Astana: Izdatelstvo AST Poligraf, 2011. – 520 p.
6. Balkybauly, B. Hadis-nazym (Hadith-Nazm). Comp. Q. Iginin. Vol. 1. – Almaty: Alash, 2005. – 287 p.
7. Sunan al-Tirmidhi (Sunan of al-Tirmidhi). No. 2322.
8. Wahbah al-Zuhayli. Usul al-fiqh al-islami. Vol. 1 (Principles of Islamic Jurisprudence). – Damascus, 2011. – 680 p.
9. Al-Mufasssal fi al-Fiqh al-Hanafi. Al-‘Ibadat (Detailed Hanafi Jurisprudence: Acts of Worship). – Damascus: Dar al-Fikr, 2012. – 438 p.
10. Arabsha-qazaqsha sózdik (Arabic-Kazakh Dictionary). – Almaty: Nur-Mubarak Publishing, 2016. – 918 p.

11. Islam aqidasy (Islamic Creed). – Almaty: Samga Publishing, 2018. – 319 p.
12. Iman negizderi (Foundations of Faith). – Almaty: Fund for Support of Islamic Culture and Education, 2011. – 376 p.
13. On ghasyr zhyrlaidy. 2nd ed. (Ten Centuries Sing). – Almaty, 2023. – 416 p.
14. Múgalim sáni (The Second Teacher). – Almaty: Kokzhiek-B Publishing, 2010. – 54 p.
15. Qur'an Karim. Qazaqsha túsinirmeli audarma (The Qur'an: Explanatory Translation into Kazakh). Transl. A. Akimkhanov, N. Anarbaev. – Almaty: Daur, 2021. – 624 p.
16. Imam Nawawi jınaqtaghan Qyryq hadis (Forty Hadiths Compiled by Imam al-Nawawi). Transl. B. Berdimuratuly. – Almaty: Muftiyat, 2021. – 64 p.
17. Al-Fiqh al-Hanafi al-Muyassar (Simplified Hanafi Jurisprudence). – Beirut: Dar Ibn Kathir, 2002. – 275 p.
18. Sahih Muslim bi sharh al-Nawawi (Sahih Muslim with Commentary of al-Nawawi). – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 18 vols.
19. Mukhtasar al-Wiqayah ma'a sharhihi ikhtisaru ar-Riwaya. Vol. 1 (The Abridgement of al-Wiqayah with Commentary: Summary of Narrations). – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2005. – 471 p.
20. Maraql al-Falah sharh matn Nuri al-Idah (The Ascents of Success: Commentary on Nur al-Idah). – Damascus: Maktaba Dar al-Daqqaq, 2018. – 668 p.
21. Islam ghibadat. Vol. 1 (Islamic Worship, Vol. 1). – Almaty: Daur Publishing, 2013. – 560 p.
22. Kusanov, S. Oriental Style in the Works of Kazakh Poets (2nd half of 19th – early 20th c.). Theoretical and Applied Linguistics/Philology, 2023.
23. Mustafayeva, A. Islamic Higher Education as a Part of Kazakhs' Cultural Identity. Journal of Ethnic and Cultural Studies (JECS), 2023, 10(3):103–127.

Авторлар туралы мәлімет:

Мухитдинов Рашид Сражович – филология ғылымдарының кандидаты, доцент, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениетінің аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3910-8222).

Бердмұрат Бекболат – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениетінің оқытушысы. (Алматы, Қазақстан, e-mail: bekbolat.berdmurat@mail.ru, ORCID ID: 0009-0008-3405-7810).

معلومات عن المؤلفين:

محي الدينوف راشد سرازوفيتش – حاصل على درجة دكتوراه في العلوم الفيلولوجية، أستاذ مشارك، محاضر أول في جامعة نور-مبارك للثقافة الإسلامية المصرية (ألماتي، كازاخستان، e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com).
بيردمورات بيكولات – طالب دكتوراه، مدرس في جامعة نور-مبارك للثقافة الإسلامية المصرية (ألماتي، كازاخستان، e-mail: bekbolat.berdmurat@mail.ru).

Information about authors:

Mukhitdinov, Rashid Srazhovich – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Senior Lecturer at Nur-Mubarak Egyptian Islamic Culture University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3910-8222).

Berdmurat, Bekbolat– PhD Candidate, Lecturer at Nur-Mubarak Egyptian Islamic Culture University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: bekbolat.berdmurat@mail.ru, ORCID ID: 0009–0008–3405–7810)

Информация об авторах:

Мухитдинов, Рашид Сражович – кандидат филологических наук, доцент, старший преподаватель Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: mukhitdinov.rashid@gmail.com, ORCID ID: 0000–0003–3910–8222).

Бердмурат, Бекболат – докторант PhD, преподаватель Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: bekbolat.berdmurat@mail.ru, ORCID ID: 0009–0008–3405–7810)

Саид Саид Сағд әш-Шишини¹

¹ Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg

ХАБАРЛАРДЫҢ БІРІНЕ БАСЫМДЫҚ БЕРУ: АНЫҚТАМАСЫ, ШАРТТАРЫ ЖӘНЕ БАСЫМДЫҚ БЕРІЛГЕНМЕН АМАЛ ЕТУ ҮКІМІ

Аңдатпа.

Исламдағы таржиһ (артық деп тану) ұғымының мақсаты – дұрыс хабарды (хадисті) нақтылап, соған амал ету, ал бұрысын (әлсізін) жоққа шығару әрі онымен амал етпеу болса, онда бұл – шүбәсіз, үлкен бір ілім есігі. Оны білу, үкімдерін меңгеру және мағыналарын түсіну өте маңызды. Себебі ол дұрыс риуаятты растап, бұрысын теріске шығарумен тікелей байланысты.

Бұл зерттеуде ғалымдардың таржиһ ұғымын түсіндірудегі әдістері, әр тәсілдің дәлелдері мен оларға қарсы жауаптар, сондай-ақ ең дұрыс деп танылған көзқарас талданады. Сонымен қатар, екі хадистің арасында таржиһ жүргізудің шарттары қарастырылады. Таржиһ етілген риуаятпен амал ету мәселесінде кейбір ғалымдар міндет деп қарастырса, бұл еңбекте мұқаллиди (еліктеуші) мен мұжтаһидтің (ижтиһад жасаушы) арасы ажыратылып, түсіндіріледі. Мұқаллиди үшін – өзі сұраған ғалымның пікіріне еру – оның мәзһабы. Өйткені ол дәлелдермен жұмыс істей алмайды, қай хадис артық, қайсы әлсіз екенін айыра алмайды. Ал мұжтаһид тек өз ижтиһадына сай амал етуге міндетті. Ол өзгеге еліктей алмайды, өйткені ол өз сеніміне қайшы амал еткен болар еді.

Түйін сөздер: Артық көру, артық деп танылған, мұқаллиди, мұжтаһид, таржиһ, риуаяттар.

سعيد سعيد سعد الشيشيني¹

¹ الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك، ألماتي، كازاخستان
e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg

ترجيح بين الأخبار: تعريفه، وشروطه، وحكم العمل بالراجح

ملخص البحث. إذا كان القصد من الترجيح تصحيح الصحيح حتى يعمل به، وإبطال الباطل فلا يعمل به، فإنه ولاشك باب عظيم، يجب معرفته والإحاطة بأحكامه، والإلمام بمعانيه؛ لأنه يتعلق بالصحيح فيصححه وبالباطل فيبطله. هذا وإن الترجيح لا بد له من سبب، وسبب الترجيح اقتران الراجح بما يدل على رجحانه، فإظهار هذه الرجاحة هي الترجيح.

وقد ذكر في هذا البحث منهج العلماء في بيان المراد بالترجيح، وأدلة كل منهج، والرد عليها، وبيان المنهج الراجح، وتمت مناقشة شروط الترجيح بين الخبرين، ولقد أثبتت مشكلة حكم العمل بالراجح، حيث قد عمم بعض العلماء وجوب العمل بالراجح، ولكن في هذا البحث تم التفريق بين المقلد حيث إن مذهبه هو مذهب من يستفتيه،

فعلیه أن یسأل العلماء ویعمل بقول من یقتیه، حیث إنه لیس له علم بالأدلة لکی یعرف الراجح من المرجوح، وبین المجتهد فلیس علیه إلا العمل بما أداه إلیه إجتهاده، ولیس له أن یقلد غیره؛ لئلا یعمل بخلاف ما اعتقده. الكلمات الافتتاحية. الرجحان – الراجح – المقلد – المجتهد – الترجیح – الأخبار.

Saeed Saeed Saghd Al-Shishani¹

¹Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg

PRIORITY OF A CLAIM: ITS DEFINITION, CONDITIONS, AND THE RULING ON ACTING UPON THE GRANTED PRIORITY

Abstract: The purpose of the concept of Tarjih (preference) in Islam is to confirm the authentic report (hadith) and act upon it, while rejecting the weak or less reliable one and refraining from acting upon it. Without doubt, this is a significant field of knowledge. Understanding it, mastering its rulings, and grasping its meanings are of great importance, as it is directly related to affirming what is authentic and rejecting what is weak. This study analyzes the methods used by scholars to explain the concept of Tarjih, the evidences supporting each approach, the critiques of these evidences, and the opinion regarded as the most sound. Additionally, it explores the conditions for applying Tarjih between two hadiths.

While some scholars have considered acting upon the preferred narration as obligatory, this research differentiates between the muqallid (follower) and the mujtahid (independent jurist). For the muqallid, following the opinion of the scholar he consults is effectively his school of thought, since he does not possess the knowledge of the evidences to distinguish between strong and weak reports. The mujtahid, however, is obligated to act according to the outcome of his own ijtihad and is not allowed to imitate others, as doing so would contradict his own conviction.

Keywords: Superiority, Preferred view, Muqallid, Mujtahid, Tarjih, Reports.

Саид Сағд Сағд ашь-Шишини¹

¹ Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак»,
г. Алматы, Казахстан
e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg

ПРЕДПОЧТЕНИЕ ОДНОГО СООБЩЕНИЯ НАД ДРУГИМ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ, УСЛОВИЯ И ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ДЕЙСТВИЯ СОГЛАСНО ПРЕДПОЧТЕННОМУ

Аннотация.

Целью концепции тарджиха (предпочтения) в исламе является подтверждение достоверного сообщения (хадиса) и применение его к хадисам, при этом отвергая слабые

или менее достоверные и воздерживаясь от применения их к хадисам. Несомненно, это важная область знаний. Понимание этого, усвоение его положений и понимание его смысла имеют большое значение, поскольку напрямую связаны с подтверждением достоверности и отвержением слабого. В данном исследовании анализируются методы, используемые учёными для объяснения концепции тарджиха, доказательства в поддержку каждого подхода, критика этих доказательств и мнение, считающееся наиболее обоснованным. Кроме того, рассматриваются условия применения тарджиха к двум хадисам.

Хотя некоторые учёные считают применение предпочитаемого сообщения обязательным, в данном исследовании проводится различие между мукаллидом (последователем) и муджтахидом (независимым правоведом). Для мукаллида следование мнению учёного, к которому он обращается за консультацией, фактически является его школой, поскольку он не обладает знанием доказательств, позволяющим различать сильные и слабые хадисы. Муджтахид же обязан действовать в соответствии с результатами собственного иджтихада и не имеет права подражать другим, поскольку это противоречит его собственным убеждениям.

Ключевые слова: превосходство, предпочтительное мнение, мукаллид, муджтахид, тарджих, рiuаят.

مقدمة.

فمن المعلوم لكل ذي بصيرة أن السنة النبوية المطهرة – على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم – هي الأصل الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، وأنها القرآن الكريم في مرتبة سواء من حيث الاحتجاج، وقد أجمع المسلمون في شتى البقاع والديار، والمواطن والأقطار على اعتبارها أصلاً قائماً بذاته، فهي القرآن متلازمان.

ومع قيام الأدلة على حجية السنة النبوية، ومكانتها من القرآن الكريم، إلا أن شراذم البغي قديماً وحديثاً سدّدوا لها الطعنات، وأثاروا حولها الشبهات، وذلك من عدة اتجاهات ولم يكن ذلك إلا لمرض في صدورهم، قال تعالى: {يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ} (سورة الصف: الآية 18) وكان من أهم هذه الطعنات: أنهم نسبوا إليها التعارض بين نصوصها، واستغلّوا وجود التعارض الظاهري بين الأخبار، فذهب بعضهم إلى إنكار السنة لوجود التعارض بين أخبارها، واكتفوا بالقرآن الكريم وحده؛ لأنه قطعي لا شك فيه.

وذهب البعض الآخر إلى ردّ بعض السنة مما ثبت بطريق الظن، وهذه الدعوى وإن كان ظاهرها تقدير القرآن الكريم إلا أنها في الحقيقة معول هدم له؛ لأن

هدم السنة هدم للقرآن الكريم.

القسم الرئيسي

وقد تصدى لمثل هذه الدعوى علماء أجلاء، وفقهاء مخلصين، فبحثوا التعارض بين الأخبار، وكيفية التخلص منه، فظهر على أيديهم الحق، وبان على ألسنتهم، وإن الجمع بين هذه الأخبار والترجيح بينها من قواعد التخلص من التعارض، لذا اخترت عنواناً لهذا البحث وهو «الترجيح بين الأخبار تعريفه، وشروطه، وحكم العمل بالراجح».

أسباب اختيار الموضوع:

1 – دفع التعارض بأهم طريقة من طرق الدفع وهي طريقة الترجيح.

2 – بيان منهج العلماء في تعريف الترجيح.

3 – بيان حكم العمل بالراجح للمقلد وللfaqه.

خطة البحث:

يشمل هذا البحث مقدمة، ومبحثين، وخاتمة على النحو التالي:

المقدمة: وفيها خطة البحث، وعنوانه، وأسباب اختياره.

المبحث الأول: تعريف الترجيح وشروطه.

المبحث الثاني: آراء العلماء في حكم العمل بالراجح.

[2] تعريف الترجيح في الاصطلاح:-

إذا طالعت تعريف الأصوليين للترجيح فإنك تجد تعريفاتهم للترجيح لا تخرج عن ثلاثة مناهج: المنهج الأول: من عرف الترجيح على أنه من عمل المجتهد.

المنهج الثاني: من عرف الترجيح على أنه من صفات الدليل نفسه.

المنهج الثالث: منهج من جمع بين الطريقتين. ثم إنك أيضاً تلحظ أن كل منهج من هذه المناهج سلكه عدد من علماء الحنفية وغير الحنفية، وبما هو معروف من اختلاف المدرستين مدرسة الحنفية ومدرسة غيرهم، فإنك تجد فروقاً بين تعريف علماء الحنفية وتعريف غيرهم حتى في المنهج الواحد.

لذا سوف أقوم - إن شاء الله تعالى - باستعراض هذه المناهج، على أن يذكر تعريفات لهم تبين هذا المنهج وتشرح وجهة نظره؛ وذلك حتى تتم معرفة الفروق المشار إليها وذلك على النحو التالي:

المنهج الأول: تعريف الترجيح على أنه من عمل المجتهد:-

وقد سلك هذا المنهج جمهور العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة فقالوا: بأن الترجيح من فعل المرحج، وعلى ذلك جاءت تعريفات هؤلاء العلماء، ومنهم:

التعريف الأول: تعريف الإمام الرازي، حيث عرف الترجيح بأنه: « تقوية أحد الطريقتين على الآخر، ليعلم الأقوى فيعمل به، ويطرح الآخر » [4]

شرح التعريف ومحتركاته: قوله « تقوية » هي مصدر للفعل قوى، وهي القدرة والطاقة.

ففي «المصباح المنير»: « قوى على الأمر، وليس له به قوى، أي طاقة. » [5]

والقوة جنس في التعريف تشمل كل تقوية بين الدليلين وبين غيرهما.

قوله « أحد الطريقتين على الآخر »: يريد بالطريق ما هو أعم من أن يكون دليلاً أو أمانة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم عمل المقلد بالراجح.

المطلب الثاني: حكم عمل المجتهد بالراجح من الأدلة.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، ومراجع البحث، والفهارس.

المبحث الأول

تعريف الترجيح وشروطه

يقول الشوكاني عن الترجيح: « القصد منه:

تصحيح الصحيح، وإبطال الباطل » [1]

فإذا كان القصد من الترجيح تصحيح الصحيح حتى يعمل به، وإبطال الباطل فلا يعمل به، فإنه ولاشك باب عظيم، يجب معرفته والإحاطة بأحكامه، والإلمام بمعانيه؛ لأنه يتعلق بالصحيح فيصححه وبالباطل فيبطله.

هذا وإن الترجيح لا بد له من سبب، وسبب الترجيح اقتران الراجح بما يدل على رجحانه، فإظهار هذه الرجاحة هي الترجيح. [2]

والكلام في هذا المبحث ينحصر في: أولاً: تعريف الترجيح. ثانياً: شروطه.

وذلك على النحو التالي:

• أولاً: تعريف الترجيح:-

[1] تعريفه في اللغة:

الترجيح: مصدر للفعل المتعدي «رَجَّحَ»، وايضاً للفعل المتعدي بالألف «أرجح»، سواء كان رَجَّحَ و أرجح يَرَجِّحُ - بفتح الجيم-، أو يرجح -بكسر الجيم- أو يَرْجُحُ -بضم الجيم-. فهذه الأفعال مصدرها: ترجيحاً. والمعنى: هو أن رَجَّحَ بالتثنية معناها: فضلته وقوته.

وأرجح: بمعنى أعطاه راجحاً.

ورَجَّحَ - بالتخفيف - يَرْجُحُ - بضم الجيم -، ويرَجِّحُ - بالفتح - ويرجج - بالكسر- مصدره رَجَّحَاناً - بسكون الجيم - ورجحانا بالتحريك، ورجوحاً، والاسم: الرُّجْحَان: إذا زاد وزنه.

والمعنى: أن الشيء الذي فيه رجحان: هو الذي مال في ناحيته عن الآخر. [3]

(1) يجاب عن الأول: بأنه يقصد بالتقوية التي يقوم بها المجتهد، وهي أنه يبينها فكأنه هو الذي يقوى بطريق المجاز

(2) ويجاب عن الثاني: بأن الطريقتين المقصود بهما الدليلين الظنيين؛ لأن ذلك قد علم في باب التعارض قيل باب الترجيح هذا.

(3) وكذلك المقصود بقوله «ليعلم» ليظن لسبق معرفة ذلك كله في باب التعارض.

(4) قد أشار إلى ذكر المجتهد حين قال الترجيح «تقوية...» فالذي يقوم بالتقوية هو المجتهد.

(5) نوع التقوية قد عرف في باب التعارض فلا داعي لإعادته هنا. [9]

التعريف الثاني «لصاحب مختصر التحرير»:-
فقال: «الترجيح هو: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل». [10]

شرح التعريف:

هذا التعريف عبر فيه بالتقوية مثل الإمام الرازي، وعبر بالأمارتين مثل القاضي البيضاوي.

وترك جملة «ليعمل به...» لأنه لا حاجة إليها؛ لأن الترجيح لا يكون إلا لذلك، ولكن ذكرها فيه زيادة توضيح وبيان.

وقوله «لدليل» قيد لبيان الواقع، فإن الترجيح لا بد له من دليل؛ لأن الترجيح بدون مرجح تحكم محض، وهو غير جائز.

التعريف الثالث لابن الهمام:

عرف الكمال بن الهمام الترجيح الذي هو فعل المجتهد بأنه: «إظهار الزيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل». [11]

شرح التعريف ومحتركاته:

قوله «إظهار الزيادة»: يعني بيان الزيادة التي تعتبر قوة لأحد الدليلين، وذلك باعتبار أن الترجيح من عمل المجتهد.

قوله: «لأحد المتماثلين» أي الدليلين أعم من كونهما ظنيين أو قطعيين، وذلك أن ابن الهمام يرى قيام التعارض بين القطعيين - كما مر بيانه -

وقد عبر صاحب «جمع الجوامع» بالطريقتين أيضاً، وشرحه قالوا: «المراد بالطريقتين الدليلين الظنيين، وسمى الدليل طريقاً؛ لأنه يوصل إلى المدلول» [6]

وقد عبر البيضاوي «بالأمارتين» ورجح ابن السبكي تعبير البيضاوي فقال: «وهو مأخوذ من الإمام، إلا أن الإمام أبدل الأمارتين بالطريقتين، وما فعله المصنف أصرح بالمقصود، إذ يمتنع الترجيح في غير الأمارتين» [7]

وعبر الشوكاني «بالطرفين». [8]
وهو قيد أخرج التقوية لغير أحد الطريقتين.

قوله: «ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر» قيد لبيان الواقع، فإن ذلك من شأن الترجيح.

وقيل هو قيد لا بد منه يحترز به عن تقويتها لا للعمل، بل لبيان كونها أوضح.

وقد زاد بعض العلماء كلمة «وصفاً» ليخرج الترجيح بدليل مستقل، فإنه لا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى الانتقال لدليل آخر، فإنه لا تعلق للثاني بالأول فالعدول إليه انتقال.

ما يؤخذ على هذا التعريف:

ويؤخذ عليه ما يلي:

(1) أن التقوية من فعل الشارع، وبيانها من فعل المجتهد، فكان من الأولى أن يقال الترجيح: بيان التقوية أو إظهار... إلخ.

(2) يؤخذ عليه أيضاً أنه عبر «بالطريقتين» وهو عام يشمل الأدلة الظنية والقطعية، والتحقيق أن الأدلة القطعية لا ترجح فيها؛ لأنه لا تعارض فيها، والترجيح مبني على التعارض المنبئ عن التماثل.

فلو عبر بالأمارتين كما فعل غيره لكان أحسن.

(3) قوله «ليعلم» ليس بحسن في التعريف؛ إذ يكتفى في الترجيح بالظن.

(4) أيضاً لم يشر في التعريف إلى ذكر المجتهد، مع أنه هو الذي يقوم بالترجيح.

(5) كذلك لم يبين نوع هذه التقوية هل هي تقوية بالذات، أو بالوصف؟ مما يدخل في التعريف ما ليس منه، كتقوية النص بنص آخر.

ويجاب عما ذكر بالآتي:

التعريف الأول للآمدي:

عرف الآمدي الترجيح فقال هو: « عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب، مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر. » [14]

شرح التعريف ومحترزاته:

قوله: « اقتران »: جنس في التعريف يشمل كل اقتران. وقوله: « أحد الصالحين » قيد احتراز به عما ليس بصالحين، أو أحدهما صالح والآخر ليس بصالح، فإن الترجيح لا يكون إلا مع التعارض، ولا تعارض مع عدم الصلاحية للأمرين أو أحدهما. قوله: « مع تعارضهما » احترازاً عن الصالحين الذين لا تعارض بينهما، فإن الترجيح إنما يطلب عند التعارض لا مع عدمه.

وقوله: « بما يوجب العمل بأحدهما وإهمال الآخر » احترازاً عما اختص به أحد الدليلين عن الآخر من الصفات الذاتية أو العرضية، ولا مدخل له في التقوية والترجيح. » [14]

ويؤخذ على هذا التعريف ما يلي:

(1) أنه جعل الاقتران جنس في التعريف، مع أن الترجيح من عمل المجتهد وأن ما ذكره هو تعريف الرجحان لا الترجيح. ويجب عنه: بأن هذا الأمر لا يؤخذ على الآمدي حيث إنه عرف الترجيح على حسب وجهة نظره من أنه من صفات الدليل لا من عمل المجتهد.

(2) أن قوله « أحد الصالحين للدلالة على المطلوب » يشمل القطعي والظني من الأدلة، وقد علم مما سبق أن الآمدي لا يرى التعارض بين القطعيات وبالتالي لا ترجيح، فيكون قد خالف ما ذهب إليه.

التعريف الثاني: لابن الحاجب:

عرف ابن الحاجب الترجيح فقال: « هو اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضها. » [15]

شرح التعريف ومحترزاته:

قوله: « اقتران » جنس في التعريف يشمل كل اقتران، سواء كان بين قطعيين أو ظنيين أو أحدهما قطعي والآخر ظني

قوله: « بما لا يستقل » هو بيان لنوع هذه الزيادة وهي كونها بوصف تابع، وليست مستقلة عنه.

ويؤخذ على هذا التعريف ما يلي:

(1) لم يشر إلى ذكر المجتهد الذي هو ركن في عملية الترجيح، فهو الذي يقوم به. ويجب عنه: بأن قوله « إظهار » يفهم منه أن الذي يقوم بالإظهار هو المجتهد.

(2) أن هذا التعريف يشمل الترجيح بين القطعيات، وهو خلاف ما عليه الجمهور.

ويجاب عنه: بأن مذهب ابن الهمام جريان التعارض في القطعيات كما في الظنيات.

(3) أن قوله: « بما لا يستقل » يخرج:

أ- الترجيح بكثرة الأدلة.

ب- الترجيح بكثرة الروايات.

ج- ترجيح النص على القياس، فإن العمل بالنص وترك القياس، أمر واجب ولكنه لا يسمى ترجيحاً.

وعدم اشتغال التعريف على الترجيح بكثرة الأدلة وكثرة الروايات يعيبه.

ويجاب عنه: بأن ذلك هو مذهب الحنفية فإنهم لا يرجحون بكثرة الأدلة، ولا بكثرة الروايات، ويرون أن الزيادة التي توجب الترجيح لا يصح أن تستقل بنفسها، فلا بد وأن تكون وصفاً بمنزلة التابع كترجيح رواية العدل الفقيه على رواية العدل غير الفقيه. [12]

المنهج الثاني: تعريف الترجيح على أنه من صفات الدليل نفسه -

ومعنى هذا المنهج أن العلماء يرون أن الصفة التي تقوى دليل على دليل هي صفة للدليل نفسه، فكانت هي المرجحة له على غيره.

والحقيقة أن ذلك هو معنى الرجحان لا الترجيح؛ إذ الرجحان هو: فضل أحد المثليين على الآخر وصفاً. [13] والترجيح هو: إظهار هذا الفضل أو هذه الزيادة

- كما سبق بيانه في المنهج السابق -

وقد سلك هذا المسلك بعض العلماء، منهم: الإمام الآمدي في «الإحكام» وابن الحاجب في «المختصر» وسأذكر تعريفهما للترجيح على النحو التالي:

يشرح كتاب التوضيح لصدر الشريعة الحنفي، والمعروف أن الحنفية يرون وقوع التعارض بين القطعيين. (2) ذكر أي التفسيرية في التعريف أمر غير مستحسن، فالتعريف يجب أن يكون واضحاً معبراً على المقصود.

التعريف الراجح:

وبعد ذكر التعريفات السابقة يمكننا أن نقول: أن كل عالم عرفه على حسب وجهة نظره في شروطه، وأحواله، ومجاله فهو مجرد اصطلاح لهم.

غير أننا نرى أن تعريف الترجيح الأصح كما عليه جمهور العلماء أنه من عمل المجتهد، أما صفات الدليل فهي الرجحان نفسه وليس الترجيح. وإذا أردنا أن نعرف الترجيح بين الأخبار المتعارضة فيمكننا أن نقول: إن الترجيح بين الأخبار المتعارضة عبارة عن «تقديم المجتهد أحد الخبرين المتعارضين الظنيين على الآخر لما فيه من وصف تابع له تجعل العمل به أولى من الآخر».

شرح التعريف:

قولنا «تقديم» والتقديم من عمل المجتهد فهو يقدم أحد الخبرين على الآخر وذلك بإظهار أو ببيان القوة التي فيه على غيره.

قولنا «المجتهد» حيث إن المراد به من كانت عنده ملكة العلم والتقوى بحيث يقدر على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وهو قيد أول خرج به تقديم من ليس له أهلية الاجتهاد.

قولنا: «الخبرين الظنيين المتعارضين» قيد بالخبرين، حيث إن الكلام في هذا البحث عن تعارض الأخبار، وقيد بالظنيين؛ لإخراج غيرهما فلا ترجيح بينهما، والمتعارضين احتراز به عن غير المتعارضين فلا ترجيح.

قولنا: «لما فيه من وصف تابع..» هو بيان لنوع القوة التي يرجح بها.

كما سيتضح في الشروط الآتي ذكرها.

• ثانياً: شروط الترجيح: -

قوله: «الأمانة»: مضاف إلى اقتران، وهذه الإضافة أخرجت القطعيين، أو ما أحدهما قطعي والآخر ظني فليس بينهما ترجيح. قوله: «بما»: أي بالذي.

قوله: «تقوى به على معارضها» أي: المرجحات التي ترجح أحد الدليلين على الآخر. ما يؤخذ على هذا التعريف:

(1) يوجه إليه مثل ما وجه إلى سابقه من أنه جعل الاقتران جنس في التعريف، مع أن الترجيح من عمل المجتهد كما هو رأي الجمهور.

ويجاب عن ذلك: بأنه عرفه على حسب وجهة نظره من أن الترجيح من صفات الدليل

(2) قوله: «بما تقوى به على معارضها» شامل للمرجحات التي هي صفات والترجيح بحسب الذات، والمعروف أن الزيادة بحسب الذات لا ترجيح فيها، فأصبح التعريف غير مانع من دخول غيره فيه.

المنهج الثالث: من جمع بين المنهجين السابقين في تعريف الترجيح: -

وقد سلك هذا المسلك بعض العلماء، منهم: سعد الدين التفتازاني في «التلويح» حيث عرف الترجيح بأنه: «بيان الرجحان، أي: القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر». [16]

شرح التعريف:

قوله: «بيان»: التعبير بالبيان أعم من أن يكون بياناً من الشارع، أو من المجتهد. فبذلك شمل الطريقتين السابقتين.

قوله: «الرجحان» عرف العلماء الرجحان بأنه: فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً. [17]

قوله: «أي» تفسيرية لما قبلها وهو الرجحان. قوله: «القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر» المقصود بها الوصف الذي هو بمنزلة التابع.

ما يؤخذ عليه:

(1) بأنه شمل الترجيح بين المتعارضين القطعيين والظنيين معاً.

ويجاب عن ذلك: بأن هذا التعريف للتفتازاني وهو

أن تكون الزيادة المرجحة بمنزلة الوصف التابع، وليست زيادة باعتبار الذات.

وهذا الشرط قد اوضح معناه من خلال شرحنا لتعريف الترجيح، حيث إن الزيادة المرجحة لابد وأن تكون وصفاً للدليل بمنزلة التابع له وليست باعتبار الذات. [21]

الشرط الخامس: أن لا يمكن الجمع بين الدليل المتعارضين:-

معنى ذلك: أن الترجيح لا يأتي به المجتهد إلا إذا لم يتمكن من الجمع بين الدليلين المتعارضين، وهذا هو الرأي الذي رجحناه من تقديم الجمع على الترجيح؛ لأن العمل بالدليلين أولى من إهمال أحدهما والعمل بالآخر؛ ولأننا إذا تمكنا من الجمع بين الخبرين المتعارضين فلم يبق تعارض وبالتالي فلا ترجيح.

وقد ذهب الحنفية إلى تقديم الترجيح على الجمع، وقد مرت هذه المسألة في باب التعارض. [22]

المبحث الثاني

آراء العلماء في حكم العمل بالراجح

بادي ذي بدء نبين أن هذه المسألة تحتاج إلى تفصيل يحسن بنا أن نفضله، حيث إن العمل بالراجح ليس لكل الناس، بل الأمر يختلف من حالة إلى حالة.

فالراجح: أي الراجح من الأدلة يحتاج إلى معرفة الدليل، ومعرفة الدليل تكون للمجتهد لا لغيره؛ لتوقفها على سلامته من المعارض، وهي متوقفة على استقراء الأدلة، فلا يتيسر إلا للمجتهد. [23]

وقد أطلق كثير من الناس الكلام في هذه المسألة حتى اعتقد المقلدون أنه يجب عليهم العمل بالراجح، فذهبوا يتكلمون في الأدلة وهم لا يدرون عنها شيئاً، فوقعوا في الخطأ؛ لجهلهم أصلاً بمطاز الأدلة.

ومن أجل ذلك أفرد الكلام في هذه المسألة مرة عن المقلد وكيف يعمل، وعن المجتهد وكيف يعمل، وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول

حكم عمل المقلد بالراجح

عرف صاحب «التحرير» التقليد بأنه: «العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها». [24]

لقد اشترط العلماء - رحمهم الله تعالى - شروطاً حتى يمكننا الترجيح بين الأخبار المتعارضة، وهذه الشروط ترجع إلى أركان الترجيح.

فعملية الترجيح تتطلب وجود خبرين متعارضين، والمجتهد الذي يرجح بينهما، والحكم الذي يفيد كل خبر منهما، فهذه هي أركان الترجيح، ولكل ركن شرطاً حتى نتمكن من الترجيح، وهذه الشروط على النحو التالي:

الشرط الأول: أن لا يكون الخبران المتعارضان متواتران:-

(1) وذلك لأن الخبر المتواتر قطعي الثبوت، والترجح لا يمكن أن يأتي على القطعي؛ لأنه يفيد العلم، وما يفيد العلم لا تفاوت فيه، وما لا تفاوت فيه لا يمكن تقويته، والترجح عند بعض العلماء تقوية. فالترجح يجري في الظنون؛ لأن الظنون تتفاوت في القوة، فيمكن فيها الترجيح.

(2) ولو وقع التعارض بين الخبرين المتواترين، لزم منه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما؛ وذلك لأنه لا يجوز العمل بأحدهما دون الآخر؛ لأنه تحكم، ولا يجوز العمل بهما معاً؛ لأنه جمع بين النقيضين، ولا يجوز ترك العمل بهما؛ لأنه رفع للنقيضين أيضاً. [18] وقد مر ذكر هذه المسألة في باب التعارض في أول هذا البحث وبينت مذاهب العلماء فيها.

الشرط الثاني: أن يتساوى الخبران في الثبوت:-

وهذا أمر بدهي لتحقيق التعارض وبالتالي جواز الترجيح، حيث إن تعارض خبر آحاد مع الخبر المتواتر لا يجعلنا نقوم بعملية الترجيح؛ لأنه في الحقيقة لم يتحقق التعارض، حيث يقدم المتواتر على الآحاد دون ترجيح. [19]

الشرط الثالث:

أن يتفق الخبران المتعارضان في الحكم مع اتحاد الزمان والمحل والجهة.

فاتحاد الحكم مع اتحاد الزمان والمحل والجهة يحقق التعارض وبالتالي يحقق الترجيح. [20]

الشرط الرابع:

إليه اجتهاده ؟ أم يجوز له أن يعمل أو أن يخالف اعتقاده ؟

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة إلى ثلاثة مذاهب، أذكرها وأدلتها على النحو التالي:

أولاً: المذهب الأول: -

وأصحابه هم: أكثر العلماء. قالوا: إذا تحقق الترجيح، وجب العمل بالراجح، وإهمال المرجوح. [26]

واختلفوا في المرجوح هل بعد إهماله يكون كالعدم شرعاً ؟ أم نجعل له أثراً ؟

فقال صاحب «البحر المحيط»: « وكلام إمام الحرمين يقتضي الأول، وكلام غيره يقتضي الثاني» ثم قال: « وخالف ابن المنير (العلامة القاضي ناصر الدين أحمد بن محمد بن مصعد الجذامي الإسكندراني) ونقل الإجماع على أن المرجوح ساقط الاعتبار». [27]

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن العلماء لم يعتبروا المرجوح سواء كان له أثر أم لم يكن له أثر. أما الراجح فيجب اعتباره والعمل بمقتضاه.

أدلتهم:

استدلوا على ما ذهبوا إليه بالأدلة التالية:

[1] إجماع الصحابة على العمل بالراجح. [28]

وقد ذكر هؤلاء العلماء أمثلة لبيان إجماع الصحابة على الترجيح والعمل بالراجح، وإليك بعضها:

أ [روى مسلم بسنده عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الماء من الماء»

وروى مسلم أيضاً بسنده عن أبي موسى قال: اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصارون: لا يجب الغسل، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل، قال: قال أبو موسى: فأنا أشفيكم من ذلك، فقامت فاستأذنت على عائشة، فأذن لي، فقلت لها: يا أمه، أو يا أم المؤمنين، إني أريد أن أسألك عن شيء، وإني أستحييك، فقالت: لا تستحي أن تسألني عما كنت سأئلاً عنه أمك التي ولدتك، وإنما أنا أمك، قلت: فما يوجب الغسل؟ قالت: على الخبير سقطت، قال رسول الله ﷺ: «إذا جلس بين شعبها

شرح التعريف: قوله: « من ليس قوله إحدى الحجج » أي: الحجج من الكتاب والسنة، والإجماع، فهو قيد أخرج العمل بقول الرسول ﷺ، فإن الصحابة كانوا يعملون بقوله دون أن يعلموا دليله الخاص، لكن لا يعد ذلك تقليداً؛ لدلالة المعجزة على صدقه ﷺ في كل ما يقول، وأخرج العمل بالإجماع؛ لحجيته.

وأدخل في التعريف: العامي، ومن يعرف بعضاً من المسائل لكنه لم يستوف شروط الاجتهاد، فيعتبر مقلداً والمقلد بهذا المعنى أي: العامي، ومن ليس له أهلية الاجتهاد، وإن كان محصلاً لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهدين، فالواجب في حقه هو العمل بما يترجح عند إمامه الذي يقلده، وهذا عند المحققين من الأصوليين

أدلتهم:

(1) استدلو بقول الله تعالى: { فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } (سورة النحل: الآية 43).

وجه الدلالة: أن هذه الآية عامة لكل المخاطبين، وأدنى درجات قوله «فاسألوا» الجواز.

(2) استدلو بالإجماع: وهو أنه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين، ويتبعونهم، ويبادر العلماء إلى إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر دليل، ولا ينهونهم عن ذلك من غير تكبر، فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً.

وقد قال بعض المعتزلة: لا يجوز للمقلد أن يقلد مجتهداً إلا بعد أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله.

ويرد عليه: بأن المقلد لا يعرف الدليل، فكيف

يتبين له صحة اجتهاد من قلده بدليله [25]

وعلى ذلك فإن المقلد يجب عليه أن يستفتي من عرف بالعلم، وأهلية الاجتهاد، والعدالة، بأن يراه منتصباً للفتوى، والناس متفقون على سؤاله، والاعتقاد فيه، وعلى امتناعه فيمن عرفه بالصد من ذلك المطب الثاني حكم عمل المجتهد بالراجح من الأدلة

حينما يجتهد المجتهد في مسألة ويترجح لديه حكماً معيناً فيها، فهل يجب عليه أن يعمل بما أداه

الرد: يرد عليهم: بأننا لا نسلم أنه لو لم يعمل بالراجح لعمل بالرجوح؛ لأن الخصم له أن يعمل بالمشترك بينهما إذا قلنا بالتخيير، مع قطع النظر عن الترجيح.

وإذا قلنا بالتوقف: سقطاً

ثانياً: المذهب الثاني: -

وأصحابه: بعض العلماء. قالوا: نقول بإنكار الترجيح في الأدلة، وعند التعارض يلزم التخيير أو الوقف. [32]

أدلتهم:

استدلوا على ما ذهبوا إليه بالأدلة التالية:

(1) استدلوا بقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ} (سورة الحشر: من الآية (2)).

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بالاعتبار مطلقاً، والعمل بالمرجوح اعتبار، فيكون العمل بالمرجوح مأموراً به، فقد أومأت الآية الكريمة إلى ذلك.

الرد: وقد رد جمهور العلماء على هذا الدليل، فقالوا: أن مقتضى الآية الكريمة هو وجوب النظر، وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح.

(2) استدلوا بقوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر». [33]

وجه الدلالة: أن الحكم بالمرجوح حكم بالظاهر، والحكم بالراجح حكم بالأظهر، ونحن إنما أمرنا بالعمل بالظاهر لا بالأظهر

الرد: رد الجمهور بأن هذا الحديث لا أصل له بهذا اللفظ.

الجواب: وأجاب أصحاب هذا المذهب بأن هناك بعضاً من الأحاديث تفيد ما أفاده هذا الحديث، كقوله ﷺ: «إنما أقضى بما أسمع».

الرد على الجواب: وقد رد الجمهور بأنه لو فرض أن حديثاً آخر يؤدي نفس المعنى، فإننا نمنع كون المرجوح ظاهراً؛ لأن الظاهر هو: ما ترجح أحد طرفيه على الآخر، والمرجوح مع الراجح ليس كذلك، فإن المرجوح بالنسبة للراجح لا يكون ظاهراً بعد وجود ما هو أرجح منه.

الأربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل
 فقد أجمع الصحابة على تقديم خبر عائشة في أن في التقاء الختانين الغسل.

فقد روى ابن حبان عن سهل بن سعد قال: حدثني أبي: أن الفتيا التي كانوا يفتون أن الماء من الماء كانت رخصة رخصها رسول الله ﷺ في أول الزمان، أو في بدء الإسلام، ثم أمر بالاغتسال بعد [29]

فما رواه ابن حبان هو دليل نسخ لما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ، والنسخ ترجيح للناسخ، وإهمال للمنسوخ. [ب] روى البخاري بسنده عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن أباه عبد الرحمن أخبر مروان أن عائشة وأم سلمة أخبرتاه أن رسول الله ﷺ كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم».

وروى الإمام مسلم أن أبا هريرة يقص، يقول في قصصه: «من أدركه الفجر جنباً فلا يصم» [30]

فقد أجمع الصحابة على تقديم ما رواه بعض زوجات النبي ﷺ من أن من أصبح جنباً من أهله، عليه أن يغتسل ويصوم، على ما رواه أبو هريرة من أن من أصبح جنباً فلا يصم.

وما ذلك كله إلا لإجماعهم على الترجيح، والعمل بالراجح.

[2] استدلوا أيضاً: بأن الظنيين إذا تعارضا، ثم ترجح أحدهما على الآخر، كان العمل بالراجح متعيناً عرفاً، فيجب شرعاً لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»

الرد: ويرد على هذا الحديث بأنه موقوف على ابن مسعود، ولم يرفع إلى رسول الله ﷺ، وعلى فرض رفعه فإن معناه: أن مثلاً إذا كان زيد يرى أن الماء البارد حسناً في الصيف، وقلنا ما رآه زيد حسناً فهو عند علي حسن، ما نريد إلا الماء البارد في الصيف على ذلك الوجه.

وأهل العرف إنما رأوا ذلك حسناً في دنياهم، فيكون عند الله حسناً في الدنيا، فيبطل الدليل على أنه حسن في الشريعة [31]

[3] لو لم يعمل بالراجح للزم العمل بالمرجوح، وترجيح المرجوح على الراجح مما تأباه العقول

وجوب العمل بالراجح، الذي يترجح في ذهن المجتهد.
والله تعالى أعلم.

الخاتمة

أما وقد وفقنا الله تعالى، وَمَنْ عَلَيْنَا، فأكرمني بالانتهاء من كتابة هذا البحث، الذي أسأل الله تعالى أن يجعله حائزاً لقبوله، وأن يعفو عما قصرت فيه من طريق الخطأ والزلل، فالله وحده يعلم أنني ما تعمدت الخطأ، فأسأله سبحانه أن يرزقني القبول، والعفو عن التقصير.

وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى عدة نتائج، أذكر لك بعضها، وذلك كله على النحو التالي.
أولاً: نتائج البحث: -

1 - القصد من الترجيح تصحيح الصحيح حتى يعمل به، وإبطال الباطل فلا يعمل به.

2 - إذا طالعت تعريف الأصوليين للترجيح فإنك تجد تعريفاتهم للترجيح لا تخرج عن ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: من عرف الترجيح على أنه من عمل المجتهد.

المنهج الثاني: من عرف الترجيح على أنه من صفات الدليل نفسه.

المنهج الثالث: منهج من جمع بين الطريقتين.

3 - إن تعريف الترجيح الأصح كما عليه جمهور العلماء أنه من عمل المجتهد، أما صفات الدليل فهي الرجحان نفسه وليس الترجيح

4 - لقد اشترط العلماء - رحمهم الله تعالى - شروطاً حتى يمكننا الترجيح بين الأخبار المتعارضة، وهذه الشروط ترجع إلى أركان الترجيح.

5 - إن المقلد يجب عليه أن يستفتي من عرف بالعلم، وأهلية الاجتهاد، والعدالة، بأن يراه منتصباً للفتوى، والناس متفقون على سؤاله، والاعتقاد فيه، وعلى امتناعه فيمن عرفه بالضد من ذلك.

6 - يجب على المجتهد أنه إذا تحقق الترجيح عنده، وجب العمل بالراجح، وإهمال المرجوح.

(3) استدلووا ثالثاً: بأن الأمارات الظنية لا تزيد على البيانات، والترجيح غير معتبر في البيانات، حتى إنه لا ترجح شهادة الأربعة على شهادة الاثنين، فكذا في الأمارات. [34]

الرد: لا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة، بل إن بعض العلماء ومنهم الإمام مالك اعتبره في الأموال دون الدماء.

وإن سلمنا: فإن ثمة فرقاً بينهما، فإن البيانات أشد خطراً، ولذلك اشترط فيه العدد وغيره؛ لاحتمال العداوة الباطنة، التي لم يطلع عليها الخلق، وإذا عظم خطره تعين أن لا يعمل فيه إلا بسبب سالم عن المعارض.

المذهب الثالث: وهو للقاضي أبي بكر الباقلاني. قال: لا يجوز العمل بالترجيح المظنون الذي هو الترجيح بالأوصاف، والأحوال وكثرة الأدلة، ونحوها. ويجوز العمل بالترجيح المقطوع به، كتقديم النص على القياس.

وجدير بالذكر: أنه خرج من قوله « لا يجوز العمل بالترجيح المظنون »، الظنون المستقلة بأنفسها، فقد انعقد الإجماع على العمل بها، وما وراء ذلك يبقى على الأصل، والترجيح عمل ظني لا يستقل بنفسه، فلا يصلح الأخذ به.

دليله:

استدل على ما ذهب إليه بقوله: « أن الأصل المقرر أنه لا يجوز اتباع شيء من الظنون؛ لأنه عرضة للغلط ». وخالفنا في الظنون المستقلة بأنفسها؛ لانعقاد إجماع الصحابة على العمل بها، والترجيح عمل بظن، لا يستقل بنفسه دليلاً، فيبقى على الأصل في عدم اتباعه. الرد: ويرد عليه بأنه كما انعقد إجماع الصحابة على العمل بالظن المستقل، فقد انعقد أيضاً على العمل بالظن غير المستقل. [35]

الراجح:

وبعد عرض المذاهب وأدلتها في حكم العمل بالراجح، فإنه يترجح لدينا قول المذهب الأول وهو

مراجع البحث

1. إرشاد الفحول ص (273)
2. شرح العضد على ابن الحاجب (2/309)
3. لسان العرب لابن منظور (2/445)، المصباح المنير (1/298)، مختار الصحاح (1/99).
4. المحصول للإمام الرازي (5/397).
5. المصباح المنير (2/715).
6. جمع الجوامع وشرحه الجلال المحلي وعليه الآيات البيّنات (4/287).
7. الإبهاج على المنهاج لابن السبكي (3/208، 209).
8. إرشاد الفحول ص (273).
9. المحصول للرازي (5/397)، الآيات البيّنات (4/287)، تشنيف المسامع (2/173)، الغيث الهامع (3/833)، الإبهاج (3/208، 209)، نهاية السؤل (3/212)، حاشية البناني (2/361) إرشاد الفحول ص (273).
10. شرح الكوكب المنير لابن النجار (4/616).
11. التحرير مع شرحه: التقرير والتحرير (3/22)، تيسير التحرير (3/153).
12. مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه (2/309).
13. حاشية نسّامات الأسّار ص (235).
14. الإحكام للآمدي (4/460).
15. مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه (2/309).
16. التلويح على الوضّيح (2/216).
17. حاشية نسّامات الأسّار ص (235).
18. البحر المحيط (8/145).
19. إرشاد الفحول ص (273).
20. التلويح (2/216).
21. أصول السرخسي (2/250).
22. المراجع السابقة، نفس المواضع، ميزان الأصول للسمرقندي ص (731).
23. تيسير التحرير (4/242).
24. التحرير مع شرحه تيسير التحرير (4/242).
25. تيسير التحرير (4/246)، الإحكام للآمدي (4/452).
26. البحر المحيط (8/145)، المحصول (5/397)، كشف الأسرار للبخاري (4/110)، تيسير التحرير (3/139)، تشنيف المسامع (2/173).
27. البحر المحيط (8/145).
28. شرح العضد على ابن الحاجب (2/310).
29. صحيح ابن حبان (3/452).
30. صحيح مسلم (2/779).
31. نفائس الأصول (8/3668) وما بعدها.
32. المحصول (5/399)، الإحكام للآمدي (4/461)، تيسير التحرير (3/139)، التوضّيح (2/214).
33. صحيح مسلم (2/60) أخرجه بمعناه وليس بلفظه.
34. كشف الأسرار للبخاري (4/110).
35. شرح الكوكب المنير (4/619، 620)، الغيث الهامع (3/833، 834).

Авторлар туралы мәлімет:

Саид Саид Сағд әш-Шишини – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg, ORCID ID: 0009-0001-8752-6210)

معلومات عن المؤلفين:

سعيد سعيد سعد الشيشيني – حاصلة على درجة الدكتوراه، أستاذ في الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك. (ألماتي، كازاخستان).

Information about authors:

Saeed Saeed Saghd Al-Shishani – PhD, Professor of Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak. (Almaty, Kazakhstan, e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg, ORCID ID: 0009-0001-8752-6210)

Информация об авторах:

Саид Саид Сағд ашь-Шишини – PhD, Профессор Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак. (Алматы, Казахстан, e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg, ORCID ID: 0009-0001-8752-6210)

С.Оқан¹

¹ Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
e-mail: o.samet@mail.ru

ХАНАФИ МӘЗҒАБЫНДАҒЫ МАУАРАННАҺР МЕКТЕБІ ЖӘНЕ ҒАЛЫМДАРДЫҢ РӨЛІ

Аңдатпа.

Ханафи мәзһабы – сүнниттік фикһ мектептерінің бірі. Әбу Ханифа деген атпен белгілі және аталған мәзһабтың негізін қалаушы болып саналатын Нұғман ибн Сабит – бүкіл ислам әлеміне «Имам әл-Азам», яғни ең үлкен имам деген құрметті атқа ие болған мұхтәһид ғұлама. Исламда шариғи мәселелерге үкім беруде ақыл мен ойға баса басымдылық беретін бағыт ретінде Әбу Ханифа мәзһабының орны ерекше. Ханафи мәзһабы Аббасидтер, Селжұқтар және Османлы мемлекеттері билеген барлық елдерге кеңінен тарады. Бүгінде дүние жүзіндегі мұсылмандардың жартысынан көбі, соның ішінде көптеген сүннит мұсылмандары ханафи мәзһабын ұстанады. Ханафи мәзһабындағы үкім берудің ерекше бір жолы – рай (ақыл-ой). Бұл көзқарасты алғаш қолданған ғалым Абдулла ибн Масғұд болды. Оны кейінірек Әлқама (62/682), Ибраһим ән-Нахай (96/714), Хаммад ибн Сулайман (120/737) жалғастырды. Әбу Ханифа (150/767) Әһли рай көзқарасын тереңдете түсті. Оның рай көзқарасы иржа көзқарасымен біріктіріліп, ислам әлемінде құрметті беделге қол жеткізді. Бұл мақаламызда Әбу Ханифаның өмірі мен иржа/рай көзқарасын Хорасан мен Мауараннаһр өңіріне тартып, бізге жеткізген ғалымдар туралы қысқаша аңқытама беріледі.

Түйін сөздер: Ханафи, мәзһаб, Әбу Ханифа, Мауараннаһр, фикһ.

س. أوقان¹

¹ جامعة نور مبارك للثقافة الإسلامية المصرية، الماتى، كازاخستان
e-mail: o.samet@mail.ru

مدرسة ما وراء النهر في المذهب الحنفي ودور العلماء

الملخص:

المذهب الحنفي هو أول المذاهب الأربعة في الفقه السني. وقد أسسه الإمام المجتهد النعمان بن ثابت، المعروف باسم أبي حنيفة، والذي حاز على لقب «الإمام الأعظم» في العالم الإسلامي. يتميز مذهب أبي حنيفة بمكانة خاصة في الإسلام كونه يمنح العقل والرأي أهمية كبيرة في إصدار الأحكام الشرعية. انتشر المذهب الحنفي في جميع البلاد التي حكمها العباسيون والسلاجقة والعثمانيون. واليوم، يتبع أكثر من نصف مسلمي العالم هذا المذهب، وخاصة من أهل السنة. من الخصائص المميزة للحنفية اعتمادهم على «الرأي» (العقل والاجتهاد). وكان أول من استخدم هذا المنهج هو عبد الله بن مسعود، وتبعه علقمة (ت 62هـ/682م)، وإبراهيم النخعي (ت 96هـ/714م)، وحماد بن

سليمان (ت 120هـ/737م). وعمّق أبو حنيفة (ت 150هـ/767م) منهج أهل الرأي، ودمج رأيه مع فكر الإرجاء، فحاز على تقدير واسع في العالم الإسلامي. في هذه المقالة، سيتم تقديم لمحة موجزة عن حياة أبي حنيفة والعلماء الذين نقلوا فكر الرأي والإرجاء إلى مناطق خراسان وما وراء النهر.
الكلمات المفتاحية: الحنفية، المذهب، أبو حنيفة، ما وراء النهر، الفقه.

S. Oqan¹

¹Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan
e-mail: o.samet@mail.ru

THE TRANSOXIANA SCHOOL IN THE HANAFI MADHHAB AND THE ROLE OF SCHOLARS

Abstract

The Hanafi madhhab is the first of the four major Sunni schools of Islamic jurisprudence. Its founder, Nu‘man ibn Thabit, widely known as Abu Hanifa, was a prominent mujtahid scholar who earned the honorable title of «Imam al-A‘zam» (the Greatest Imam) throughout the Islamic world. The Hanafi school holds a unique place in Islam for prioritizing reason and intellect in the process of issuing legal rulings. It spread across all the regions ruled by the Abbasids, Seljuks, and Ottomans. Today, more than half of the world’s Muslims, particularly many Sunnis, follow the Hanafi madhhab. A distinctive feature of the Hanafi methodology is the principle of Ra’y (rational opinion). This approach was first introduced by the scholar ‘Abdullah ibn Mas‘ud and later continued by Alqama (d. 62/682), Ibrahim al-Nakha‘i (d. 96/714), and Hammad ibn Sulayman (d. 120/737). Abu Hanifa (d. 150/767) further developed the Ahl al-Ra’y perspective. His rationalist approach was merged with the doctrine of Irja’ and gained wide respect across the Islamic world. This article presents a brief overview of Abu Hanifa’s life and the scholars who transmitted his Ra’y/Irja’ ideas to the regions of Khurasan and Transoxiana.

Keywords: Hanafi, madhhab, Abu Hanifa, Transoxiana, fiqh.

С. Окан¹

¹ Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
г. Алматы, Казахстан
e-mail: o.samet@mail.ru

МАВЕРАННАХРСКАЯ ШКОЛА В ХАНАФИТСКОМ МАЗХАБЕ И РОЛЬ УЧЕНЫХ

Аннотация.

Ханафитский мазхаб – первый из четырёх суннитских мазхабов. Его основателем считается Нуман ибн Сабит, более известный как Абу Ханифа, получивший в исламском мире почётный титул «Имам аль-Аъзам» – «Величайший имам». Мазхаб Абу Ханифы занимает особое место в исламе, поскольку при вынесении шариатских

решений он придаёт большое значение разуму и логике. Ханафитский мазхаб распространился во всех странах, находившихся под властью Аббасидов, Сельджуков и Османов. Сегодня более половины мусульман мира, включая большинство суннитов, следуют ханафитскому мазхабу. Особенностью ханафитского правового метода является использование «рая» (разума, мнения). Первым учёным, применившим этот подход, был Абдулла ибн Мас'уд. Позднее его продолжили Алькама (62/682), Ибрахим ан-Нахаи (96/714) и Хаммад ибн Сулайман (120/737). Абу Ханифа (150/767) углубил подход Ахль ар-Рай. Его взгляд на рай был объединён с концепцией ирджа, что принесло ему уважение в исламском мире. В данной статье даётся краткий обзор жизни Абу Ханифы и учёных, распространивших и донесших до нас взгляды ирджа и рай в регионах Хорасана и Мавераннахра.

Ключевые слова: ханафизм, мазхаб, Абу Ханифа, Мавераннахр, фикх.

Кіріспе

Ханафи мәзһабының адамзат қоғамында дамып, кең таралуына дін ғұламаларының ұстаздық етумен қатар, сүбелі еңбектерінің нәтижесі тегей теңіз болды. Тарихи тұлғаларды жақыннан танытатын еңбектер «Табақатул-ғұлама» және «Таражим» деген атаулармен белгілі. Солардың ішінде «Табақатул-ханафия (ханафи ғалымдардың өмірбаяны)» және «Табақатул-фуқаһа (факиһ ғалымдардың өмірбаяны)» деген сынды белгілі бір мәзһаб немесе белгілі бір саланың ғалымдарының өмірбаянын, еңбектерін және мүжтаһидтық санын анықтайтын еңбектерді кездестіреміз. Ханафи мәзһабы ғалымдарының өмірбаяны туралы кейбір еңбектерді атап өтер болсақ, Мұхиддин Абдулкадир әл-Ханафидың (696-775 h.к.) «әл-Жауаһир әл-Мүдия фи табақатил-ханафия (5 томдық еңбек)», Қасым ибн Құтлубға әс-Судунидың (879 h.к.) «Тәжуд-таражим фи табақатил-ханафия», Кемал Пашазадениң (940/1534 қ.) «Табақатул-фуқаһа», Алааддин Әли ибн Әмриллах әл-Хамидидың (979/1572 қ.) «Табақатул-ханафия (3 томдық ең-

бек)», Мұхаммад ибн Сүлеймен әл-Кафауидың (990/1582 қ.) «Китабул-әғламил-ахяр», Такиюддин ибн Абдулкадир әт-Тамимидың (1010/1601 қ.) «әт-Табақатус-сәния фи таражимил-ханафия» және Абдулхай әл-Лакнауидың (1304 h.к.) «әл-Фауаидил-Баһия фи таражимил-ханафия» сынды еңбектерді ерекше атап өтуге болады.

Сол еңбектердің қатарындағы «Ханафи мәзһабының фикһ ғұламалары және өзге де мәзһабтардың әйгілі тұлғалары» атты еңбек бүгінде қазақ тіліне аударылған. Ахмет Өзел бұл еңбегінің кіріспесінде: «Ханафи мәзһабына тән әйгілі ғалымдармен қатар өзге мәзһабтардың белгілі ғұламаларын қосумен бұл кітаптың мазмұны одан да кеңейе түсті. Алғашқы екі басылымда ханафилер 284, өзгелері 91 болып жалпы саны 375-ті құраған ғалымдар саны осы басылымда 308 Ханафи, 44 Шафиғи, 25 Малики, 13 Ханбали мен 41 өзге ілім салаларынан таңдалып, ғалымдардың жалпы саны 431-ге жетті» [1, 10 б.] деп атап көрсетеді.

Тақырып таңдауды дәйектеу, мақсаты мен міндеттері

VII ғасырда Араб түбегінен бастау алған ислам діні VIII ғасырға жеткенде әлемнің үш континентіне таралған үлкен діни жүйеге айналды. Ислам ғалымдары мен ойшылдары ислам дініне бет бұрған барша ұлттар мен ұлыстарға ұстаздық ете отырып, оларға діни ілімдерді меңгертіп, діни құндылықтарды бойларына сіңірді. Соның нәтижесінде, аталған өңірлерде сахалардың, дін ғалымдарының жолын қуған жаңа буын ислам ойшылдары жетіліп шықты. Аталған зерттеу жұмысында ханафи мәзһабындағы Мауараннаһр мектебі және ғалымдардың рөлі туралы жүйелі талдау жасалады.

Зерттеу барысында мынадай сұрақтар қарастырылады:

– Ханафи мәзһабындағы Мауараннаһр мектебінің орны мен рөлі;

– Мауараннаһр аймағындағы діни ағарту әрекеттерінің жағдайы мен нәтижесі;

– Мауараннаһр ғалымдары және олардың еңбектерінің маңызы мен ерекшеліктері.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақалада Мауараннаһр аймағындағы діни ағарту әрекеттерінің жағдайы мен нәтижесін бағамдау үшін тарихи-салыстырмалық әдіс, ислам дініне қатысты классикалық әдебиеттер мен тарихи деректерді талдау үшін құжаттық-талдау әдісі, өңірдегі мәдени, саяси жағдайларды бағамдау үшін контекстуалдық әдіс және соңында алынған мәліметтерді жүйелі түрде біріктіріп қортындылау үшін талдау және синтез әдісі қолданылды.

Негізгі бөлім

Һижри I-II ғасырда ханафи мәзһабы «Мадрасатур-рай» атымен Ирақта имам Әбу Ханифа және оның шәкірттері имам Әбу Юсуф, имам Мұхаммед және имам Зуфарлардың ижтиһадтарының негізінде қалыптасты. Ханафи фикһ негіздерін (яғни, усул фикһты) жүйелеуші имам Әбул Хасан әл-Кархи (340/941 қ.) болса, осы салада алғашқы болып имам әл-Жассас (370/981 қ.) «әл-Фусул фил-усул» атты еңбегін жазды. Ирак Ислам әлемінің орталығы саналып, шәкірттері бұл жүйені ары қарай дамытты. Ал имам әд-Дабуси (430/1039 қ.) және оның ізінен ерген ғалымдар, яғни, Һижри V ғасырдың екінші жартысы мен Һижри VI ғасырдың басында Ханафи мәзһабының өз ішіндегі әдіснамалық өзгешелікті қалыптастырған Мауараннаһрлық әл-Бәздауи (482/1089 қ.), әс-Сарахси (483/1090 қ.) және әс-Самарқанди (539/1146 қ.) сынды ғалымдар болды. Енді осы ғалымдармен бірге фикһ саласында танымал кейбір ғалымдардың еңбектеріне қысқаша тоқтала кетейік.

Мауараннаһр ғалымдары және олардың еңбектері:

1. Имам Матуриди: Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд әл-Ансари, әл-Матуриди, әл-Самарқанди. Танымал болған лақап аты – Әбу Мансур әл-Матуриди. Дүниеге қашан келгені жайлы нақты мәлімет болмағанымен, көптеген тарих кітаптарында имам Матуридидің Самарқанд қаласында 945 жылы қайтыс болғандығы айтылады. Сондай-ақ ұстаздары мен шәкірттері барлығы дерліктей ханафи

мәзһабының белді ғалымдары болған. Акида, тәпсір және фикһ салаларында көптеген құнды еңбектер қалдырған. Бүгінде қолда бар «*Китаб ут Тәухид* – كتاب التوحيد» атты еңбегі Матуриди сенім мектебінің дереккөзі саналады. Ал тәпсір бойынша «*Тәуилат ул Құран* – تأويلات القرآن» немесе «*Тәуилат ул әһлис-сунна* – تأويلات أهل السنة» деп аталатын Құранға толығымен түсіндірме жасаған көлемді еңбегінде акида және үкімге қатысты аяттарды ханафи мәзһабының ұстанымдарына сай тәпсірлейді. Яғни, оның сенім және үкімге қатысты аяттарды ханафи мәзһабының ұстанымдарына сай тәпсірлеуі де – ханафи мәзһабының белді өкілі болғанының дәлелі [2, 13-16 бб.].

Имам Матуридидің, «*Мә'хазу шарига фи усулul фикһ*» және «*Китаб ул-Жадал фи усулul-фикһ*» сынды Ханафи мәзһабының фикһ және усулul фикһ еңбектерінің кейбірі біздің күнімізге жетпесе де Ханафи мәзһабының Әбул-Хасан әр-Рустуғфани (345/956 қ.), Әбул-Мұғин ән-Насафи (508/1115 қ.), Алаиддин әс-Самарқанди (539/1144 қ.) және Абдулазиз әл-Бұхари (730/1330 қ.) сынды фақиһ ғалымдардың бұл еңбектерден сусындауы ол еңбектердің әлі де бар екендігін және ханафи фикһ ілімінің дамуына әсер еткенін көрсетеді [3, 404 б.].

2. Имам әд-Дабуси: Әбу Зәйд Убайдулла ибн Омар ибн Иса әд-Дабуси (430/1039 қ.). Самарқандтың Дабуси ауылында дүниеге келген. «*Тәсисун-назар* – تأسيس النظر», «*Тақуим ул-Әдилла* – تقويم الأدلة», «*әл-Әсрар фил-фуруғ* – الأسرار في الفروع» және «*әл-Әмадул-ақса* – الأمد الأقصى» сынды құнды

еңбектер қалдырған Дабуси, Әбул-Уср әл-Бәздауи мен Шамсуләимма әс-Сарахсимен бірге Ханафи фикһ әдістемесінің құрушылары арасында аталумен қатар, дереккөздерде алғаш рет «*Хилаф*» (мәзһабтар арасындағы салыстырмалы құқық) ілімін тұлға ретінде де айтылады [1, 48 б.].

Ханафи мәзһабының ирактық үгісін қалыптастырған Әбу Бәкір Рази әл-Жассастың «*әл-Фусул фил-усул*» атты еңбегін Орта Азияға әкелген еңбектердің бірі имам әд-Дабусидың «*Тақуим ул-Әдилла* – تقويم الأدلة» атты еңбегі. Бұл еңбек ханафи мәзһабының усулul фикһтағы негізгі еңбектердің бірі саналып, одан қатты әсерленген ізбасарының бірі имам әс-Сарахси (483/1090 қ.), екіншісі имам Бәздауи (482/1089 қ.) болды. Бұл екі имам да, әсіресе, имам Бәздауидың «*Усулы*» усулul фикһ еңбектерінің арасында негізге алынып, өздерінен кейінгі ғалымдарға ықпал еткен. Сонымен қатар, ханафи мәзһабының ішінде тағы бір усулдық (үкім шығару жолының) әдіснамасын негіздеуде ықпал еткен Самарқандтық имам Матуриди деп те айтылады. Оны екінші Әбул-Юсир әл-Бәздауидің (493/1099 қ.) «*Мағрифатул-Хужжажиш-Шарига*» атты еңбегінен байқаймыз, яғни, Алаиддин әс-Самарқандидың (539/1144 қ.) «*Мизажул-усул фи натаий-жил-ғұқул*» атты маңызды еңбегінің қысқартылған түрі әл-Ламишидың «*әл-Китаб фи Усулul-фикһ*» еңбегі. Сондай-ақ, Әбул-Юсир әл-Бәздауи мен әл-Ламиши усулдық осы екінші түрді дамытты десек болады [3, 417 б.].

Демек, имам әд-Дабусидің «*Хилаф*» (мәзһабтар арасындағы салы-

стырмалы құқық) ілімінің, яғни, ханафи мазһабының ішіндегі ирақтық мектеп пен Мауараннаһр мектебінің арасындағы усулдық ілімдегі келіспеушілік фикһи мәселелерге үкім беруде әртүрлі көзқарастың шығуына әсер еткені анық.

3. Имам әл-Бәздауи: Әбул Хасан Али ибн Мұхаммед ибн Хусейн ибн Абдулкарим, Фахрул-ислам Әбул-Усыр әл-Бәздауи (400/1010-482/1089 қ.). Нәсаф қаласына отыз шақырымдық Бәзда елді-мекенінде дүниеге келген. Еңбектерін түсіну қиынға соққандықтан «Әбул Усыр – أبو العسر» деген лақап ат берілген. Ал кіші бауыры Мұхаммед әл-Бәздауи болса керісінше «Әбул Усыр – أبو اليسر» деген атпен танылған. Ханафи ғалымдарына тән табақат санатында Сарахсимен бірге «*мәсаили мужтаһид (мәселелерге үкім бере алатын мужтаһид)*» тобында көрсетілген. Оның «*Усул ул-Бәздауи – أصول البزدوى*», «*Кәнз ул-усул илә мағрифатил-усул – كنز الوصول إلى معرفة الأصول*» сынды еңбегі – кейінгі усул (әдіснама) бойынша ең ықпалды кітаптардың бірі [1, 55 б.].

Имам әл-Бәздауидың «*Кәнзул-усул илә мағрифатил-усул*» атты еңбегінің жазылу тәртібіне қарайтын болсақ, әуелі Құран аяттары мен хадистердің мәтініндегі бір сөздің қандай мағынада қолданылғанын анықтау үшін мынадай төрт түрге бөліп қарастырған:

1) Қандай мағынада айтылғанына қарай, оны «хасс», «ғәм», «муштәрәк» және «мұәууәл» деген терминдерге (қағидаларға) бөледі.

2) Қолданылған мағынаға дәлелдік тұрғыдан ашықтығына қарай, оны

«захир», «насс», «муфәссар» және «мухкам» деп бөледі. Ал ол сөздің жасырындығына қарай, «хафи», «мүшкәл», «мужмәл» және «муташиб» деп бөледі.

3) Тура немесе ауыспалы мағынада қолданылғандығына қарай, оны «ақиқат», «мәжәз», «сарих» және «киная» деп бөледі.

4) Сөздің мағынаға дәлелдігін түсіну тұрғысынан, «ибарә», «ишара», «диләлә» және «иктида» деп бөледі [4].

Имам әл-Бәздауидің «*Кәнзул-усул илә мағрифатил-усул*» атты еңбегіне он неше шарх және тағлиқ, тахқиқтар жазылған. Әрі имам әл-Бәздауиден кейінгі ханафи мазһабының усулдық фикһ ғылымында қалам тартқан Низамуддин Исхақ әш-Шашидың (344 һ.қ.) «Усулуш-Шаши», Сағдуддин Масғұд ибн Омар әт-Тафтазанидың (792 һ.қ.) «Шархут-талуих ғәләт-таудих ли мәтнил-танқих фи усулул-фикһ», Зайнуддин Абдурахман ибн Әби Бәкір ибн әл-Ғайнидың (893 һ.қ.) «Шарху мәтнил-манар фи усулул-фикһ» және Молла Али Қаридың (1014 һ.қ.) «Шарху мұхтасарил-манар» сынды еңбектері де имам әл-Бәздауидың тәсілімен әуелі Құран аяттары мен хадистердің мәтініндегі бір сөздің қандай мағынада қолданылғанын анықтау арқылы еңбектерін жазғанын көреміз немесе мұны ханафи ғалымдарына тән тәсіл десек те болады.

4. Әс-Сарахси: Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Әби Саһл Ахмед Шәмсул-әимма әс-Сарахси (400/1009-483/1090 қ.). Ол ұстазы әл-Халуаниді ұзақ уақыт ұстаз тұтып, құрметіне

бөленгенгендіктен, оған «Шамсул-аимма» лақап аты берілген. Машхад пен Мәру арасындағы Сарахс елді-мекенінде дүниеге келген. Қарахан мемлекетінің соңғы кезеңдерінде және Селжұқ мемлекетінің алғашқы кезеңдерінде өмір сүрген. Оның 30 томдық «әл-Мабсут – الميسوط» еңбегі (түрмеде жазғаны айтылады), «Усулус-Сарахси – أصول السرخسي» және «Шархус-Сиярил-кәбир – شرح السير الكبير» сынды Мәзһабтың негізгі дереккөзі саналатын еңбектері бар. Ханафи ғалымдарына тән табақат санатында әл-Бәздауимен бірге «мәсаили мужтаһид (мәселелерге үкім бере алатын мужтаһид)» тобында көрсетілген.

Имам әс-Сарахсидың «усулул фикһ (үкім шығарудың әдіснамасы)» іліміне қатысты имам әл-Жассастың усулдық әдіснамасын қатеге шығарып, сынаған жерлері кездеседі. Мысалы, «мұтлақ әмір» яғни, тәуелсіз бұйрық райы бірден орындауды білдіре ме әлде кешіктіріп орындауды білдіре ме? деген сұрақ төңірегінде имам әл-Жассас кешіктіріп орындауды білдіретіндігін алға тартса, ал имам әс-Сарахси мұндай пікір мәзһаб имамдарынан риуаят етілмеді, имам әл-Жассастың жеке пікірі деп қабылдамайды және де имам әс-Сарахси «ғәм (жалпылықты білдіретін сөз)» мен «мүштарак (бірнеше мағынаны білдіретін)» сөзді бір-бірімен ешқашан араластыруға болмайды деп қарайды, ал имам әл-Жассас «ғәм» сөзінің «есімдері немесе мағыналарын бір уақытта бірге қарастыруға болады» деп «мүштарак» сөзімен үқсас қарастырады. Алайда мәзһаб

бойынша, «ғәм» сөзінің мағынасы бір уақытта өзгеріп, әртүрлі мағына бермейді, ал «мүштарак» сөзі бір уақытта қолданылған орнына қарай (контекст негізінде) өзгеріп, әртүрлі мағына береді. Немесе «мүштарак» сөздің қолданылған орнына қарай әртүрлі мағына беретіндігін, жалпылықты білдірмейтіндігін имам әл-Жассастың өзі де айтады деп сынайды [5, 644 б.]. Бұдан өзге де ахад хабар және т.б. мәселелерде мәзһаб ішіндегі екі мектеп арасында келіспеушіліктер бар екендігін де айта кеткен жөн.

Имам әл-Бәздауи (400/1010-482/1089 қ.) мен әс-Сарахсидың (400/1009-483/1090 қ.) ұстазы бір кісі, яғни, әл-Халуани. Ал әл-Халуани болса, әд-Дабуси (430/1039 қ.) ілімінен сусындаған. Осы тұрғыдан Ханафи мәзһабының Мауараннаһрда «усулул фикһ» ілімінің Ирақ мектебінің усулдық әдіснамасынан өзгеше дамуына ықпал еткен бұл үш ғалымның білімдерінде өзара сабақтастық барын көреміз.

5. Алауддин әс-Самарқанди:

Алаиддин Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Ахмед әс-Самарқанди (539/1146 қ.). Белгілі ханафи ғалымы. Әбул Юсыр әл-Бәздауи мен Әбул Мүгин Маймун ән-Нәсәфиден фикһ оқыды. Танымал шәкірттерінің арасында қызы Фатима мен күйеу баласы Касани бар. Оның «Тухфат ул фуқһа – تحفة الفقهاء» және «Мизанул усул фи нәтәиж әл-ғұқул – ميزان الأصول في نتائج العقول» атты танымал еңбектері бар [1, 67-68 бб.].

Алауддин әс-Самарқандидың: «Усул фикһ (фикһ негіздері) және үкімдер ілімі усул кәлам (ақида негізі)

ілімінің бір бұтағы. Бұтақ тамырдан өсіп жетіледі, тамырдан нәр алмаса, оның бұтағы емес. Олай болса, усул фикһ жазған адамның еңбегі сеніміне сай болуы керек. Усул фикһ бойынша жазылған еңбектердің көбі сенімде мұғтазила түсінігіне, фикһта әһлу-хадиске (мадрасатул-хадис тәсіліне) тән. Олардың еңбектерін басшылыққа алу бізді сенімде қателікке түсуге немесе фикһта қателесуге ұрындырады. Әр екеуінен сақтану ақылы және шарғи тұрғыдан уәжіп» деп, ирақтық усул фикһ ілімінің Мұғтазилілік сенімдік түсінікке жақын екендігін, ал мауараннаһрлық әд-Дабуси (430/1039 қ.), әл-Бәздауи (482/1089 қ.) және әс-Сарахси (483/1090 қ.) сынды ғалымдардың усул фикһ еңбектері ханафи-матуридилік сенімге сай және мұғтазила және басқа да ешқандай мектептерге қатысты етілмегендігін алға тартады [6, 1022-1023 бб.]. Имам әс-Самарқанди, ихтилаф бар мәселелерге пікір білдіру барысында «Машайх Ирақ» және «Машайх Самарқанд», «Машайх Мауараннаһр» деген сынды терминдерді қолданады.

6. Бұрхануддин әл-Марғинани: Әбу Хасан Али ибн Әби Бәкір ибн Абдужалил әл-Ферғани әл-Марғинани (593/1197 қ.), лақап аты: Шейхул-Ислам Бұрхануддин, 1197 жылы қайтыс болып, Самарқандта жерленген. Оның танымал еңбегі «*әл-Һидая шарху Бидаят ул-мұбтади* – الهداية شرح بداية المبتدئ». Ол еңбек имам Мұхаммадтың «әл-Жамиғ әс-Сағир» атты еңбегі негізінде жазылған қысқа мәтіндік имам Құдуридін «әл-Мұхтасар» атты еңбегіне жазылған шархы саналады.

Сондай-ақ «*әл-Һидая шарху Бидаятул-мұбтади*» еңбегінің құндылығы, оған көптеген түсіндірмелер (шарх, хашия, ихтисар, тағлиқ, зайл және зауайид) жазылып, күнімізге дейін діни оқу орындарында оқытылатын басты еңбектің бірі ретінде қабыл етілуі және өзінен кейінгі ғалымдардың ханафи фикһы негізінде дамуына әсер етуі. Осы тұрғыдан ислам мәдениетінің екінші классикалық еңбектері жазыла бастаған дәуірдегі ханафи фикһы саласында көшбастаған классигі ретінде танылған.

Бұл «*әл-Һидая шарху Бидаят ул-мұбтади*» еңбегіне отыз төрт шарх еңбек жазылған (және де өзге авторлардың шарх жазғаны айтылады), соның ішінде әс-Сығнақидың «*ән-Нихая фи шарх әл-Һидая*» және Қауам ад-Дин әл-Итқанидың (758/1357 қ.) «*Ғаятул-баян уа Надиратул-ақран*» атты еңбектері де бар. Сонымен қатар, он төрт хашия, он төрт тағлиқ, он бір зайл, үш ихтисар және он зауайид және т.б. аударма еңбектер жарық көрген. Ал «*әл-Һидая*» еңбегінде келетін хадистердің тахрижына (хадистің дәлелдік орнын анықтайтын) қатысты төрт еңбек жазылған. Соңғы ғасырларда магистрлік және докторлық жиырма алтыдан астам ғылыми зерттеулер және көптеген ғылыми мақалалар да жазылған [7, 298-318 бб.]. Бұдан кейін де бұл құнды еңбектің адамзатқа берері әлі көп.

7. Имам әс-Сығнақи: Хүсейн ибн Әли ибн Хажжаж әс-Сығнақи (714-1314 қ.). Хүсейн – өз аты, лақап аты – Хусамуддин әс-Сығнақи. Ол Сыр бойындағы Сығанақ қаласында

дүниеге келген, діни білімін туған қаласында бастап, ары қарай ұзақ сапарларға аттанып білімін жетілдірген. Хусамуддин әс-Сығнақи туралы зерттеу жүргізген ғалым Шамшәдин Керім, әс-Сығнақидың сегіз ұстазының, ғалым бес достары мен үш тұтастарының және танымал сегіз шәкіртінің аты-жөнін және дін жолында жазған еңбектерін баян ете келіп, әс-Сығнақидың білім жолындағы силсиласының тізбектері Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарға жалғасатынын, оның жиырмасыншы кезекте тұрғанын және одан кейінгі тізбектегі отызыншы адамға дейінгі тізбегін келтіреді. Сонымен қатар әс-Сығнақидың «*ән-Ниһая фи шарх әл-Һидая* – «النّهاية في شرح الهداية», «*әл-Уафи фи усул әл-Фикһ* – «كتاب الوافي في أصول الفقه» және «*әт-Тәсдид фи шарх әт-Тәмһид ли қауғид әт-таухид* – «التسديد في شرح التمهيد لقواعد التوحيد» сынды 2-уі – фикһ, 2-уі – усул әл-фикһ, 1-уі – қирағат, 1-уі – ақида, 3-уі – араб тілі, 1-уі – сопылыққа қатысты жалпы он еңбегінің әрбірінің ішкі мазмұнына кеңінен тоқталып, еңбектің құнды қырларын ашып көрсетеді [8].

8. Имам әл-Итқани: Қауам әд-Дин Ғамир Катиб ибн Әмир Омар ибн Әмир Ғази әл-Итқани әл-Фараби (685/1286 - 758/1357 қ.). әл-Итқанидың өмірі туралы зерттеу жүргізген ғалым Шамшәдин Керім, оның он бес ұстазы және жеті ғалым шәкірттері туралы мәлімет береді және «*Ғаятул-баян уа надиратуз-заман фи ахирил-әуан* – «غاية البيان ونادرة الزمان في آخر الأوان» және «*әт-Табиин* – «التبيين» қатарлы он төрт еңбектің тарихи қанша қолжазба нұсқасы барын, қай

елдің кітапханаларында сақталғанын дерек номерлерімен келтіре отырып, әрбір еңбектің ішкі мазмұны мен құрылымына, жазылу ерекшеліктеріне кеңінен талдау жасайды. Сондай-ақ, зерттеу жұмысында Ибн Камал-Пашаның (940/1534 қ.): «ар-Рисала фи табақат әл-мүжтаһидин» атты еңбегінде, 50-ден аса ханафи ғұламаларына «мүжтаһид» атағын беріп, олардың ішінде қазақ жерінен шыққан Али ибн Мұхаммед әл-Исбиджаби (535/1141 қ.), Хұсам ад-Дин Хүсейн ас-Сығнақи (714/1314 қ.), әл-Итқаниді де атағаны да келтіріледі [9, 45 б.].

Қазақ даласындағы ислам: Саманилер мен Қарахандықтар дәуірінің өзінде аймақта ханафи теологиясының дамыған орталықтары болды. Деректерде саманилік билеуші Нух ибн Мансұр тұсында көшпенділерге самарқандық Әбул-Хасан Саид әл-Усбаикати барғаны жайлы баяндалады. Имам Әбу Әли Шакиқ б. Ибраһим әш-Шақиқи Саманилер мемлекетінен түркілерге аттанып, олардың арасында исламды насихаттаумен айналысқан. 805-806 жж. шамасында түркілердің Шаш және Ферғана қалаларында ханафилік дін ғұламаларының тікелей ықпалымен жүз мыңдай адамның исламды қабылдағаны жайлы маңызды мәлімет бар. Исламды қабылдаудың бұл оқиғасына Әбу Муаз әл-Балхи және Әбдул-Азиз ибн Халид әт-Термизи сынды ханафи фақиһтары қолдау көрсеткен [10, 20 б.].

Ислам діні, соның ішінде ханафи құқық мектебі мен матуридия сенім мектебі қазақ даласындағы мем-

лекеттердің ата заң қызметін атқарды. Ханафи-Матуридилік докториналар Орта Азияда Самнилерден кейін билік құрған Қарахан (999-1211) мемлекетінің діни идеологиялық платформасын құрады. Қарахандықтар билігі Орта Азиядағы Мауараннаһр мен Түркістан аймақтарын қамтыды. Мемлекеттің рухани-мәдени орталығы Самарқанд пен Бұхара болды. Қараханидтер кезеңінде Самарқанд, Бұхарамен қатар, Орта Азия аймағының Узгент, Ахсикент, Касан, Марғинан, Қашқар, Баласағұн, Тараз және Исфиджаб сынды өзге өңірлерінде де отырықшыл қала мәдениеті дамыды [11, 159 б.].

Қарахан дәуірін жан-жақты зерттеген белгілі тарихшы Зия Кабакшы, Мәуереннаһрда ханафи мәзһабының 300-ден астам өкілінің шыққанын айтады. Олар 350-ден астам кітап жазып, 20 фәтуа жинақтарын шығарған. Орталық Азиядан өзге мәзһаб өкілдері емес, ханафи мәзһабынан осыншама өкілінің шығуы, сөз жоқ Қарахан дәуірінде бұл мектептің салтанат құрғанын әйгілейді [12, 113 б.].

Қазақ даласынан шыққан ғұламалар жайлы зерттеу жүргізген ғалым Әбсаттар қажы Дербісәлінің «Исламның жасауһарлары мен жәдігерліктері» атты еңбегінде қазақ даласынан шыққан рухани тұлғалардың тарихи тізбегін қысқаша былай келтіреді: «Исламда жалпы дін мен ғылым, білім – егіз ұғым. Исламда өзге діндердегі сияқты діни немесе дүниауи деген түсінік жоқ. Өз кезінің озық ойлы перзенттері Әбу Насыр әл-Фараби, Әбу Әли ибн Сина, Ұлықбектер де діни медре-

селер түлектері еді. Соған қарамай алғашқысы энциклопедист ғалым, екіншісі атағы жер жарған дәрігер, үшіншісі мәшһүр астроном болды. Ал Мұхаммед Хайдар Дулатидің (1499-1551) ірі әскери қолбасшы, тарихшы ғалым, ақын болуына ислами білімнің көп көмегі тиді. Сол себепті де отырарлық Аббас әл-Жауһари бастаған даналар легін кезіндегі медресе талабалары XII ғасырда Абд әл-Ғафур әл-Кердери, XII-XIII ғасырларда Шейх Баба Сығанаки, Әбу-л Қасым әл-Фараби, XIII ғасырда Мұхаммед әл-Кердери, XIII-XIV ғасырларда Қауам ад-Дин әл-Фараби, Хусам ад-Дин ас-Сығанаки, Сайид Мерки, Шамс Тарази, XIV-XV ғасырларда Шейх Ахмет Түркістани, XVII ғасырда Хафиз Баки ас-Саид Түркістани, XVIII ғасырда Бақи Мұхаммед Түркістанилер жалғастырды. XVIII ғасырда өмір сүрген Әбужалел пір, XIX ғасырда күн кешіп діни-руханият саласында қарымды қызмет еткен батысқазақстандық Айтмұхамбет хазірет, Ахмет халфе Ғұбайдолла, Бекмұханбет халфе, XIX ғасырдың екінші, XX ғасырдың бірінші жартысында өмір сүрген қызылордалық Алдашбай Ерназарұлы, Ахмет ишан Оразбайұлы, Жармұхамет ишан Оразайұлы, ақтөбелік Аманғали ахун Итесұлы, Досжан ишан Қашақұлы, қостанайлық Әлмағамбет Оспанұлы, Уфадағы бүкілресей және Сібір мұсылмандары діни басқармасының қазысы Маһди Мағқұл, көкшетаулық Науан хазірет, семейлік Әбдірахмен қари Серікбайұлы, павлодарлық Қамар ад-Дин мен Мәшһүр Жүсіп Көпеев және т.б. аты белгісіз өзге де

рухани шам-шырақтарымызды да біз кашанда құрметпен атаймыз» [13, 190-191 бб.].

Еңбекте Отырар, Шауғар, Йасы, Түркістан, Женд, Исфиджаб-Сайрам, Усбаника (Шортөбе), Будухкас (Түлкібас), Тараз, Шежілік, Жілік және Баласағұн қалаларынан шыққан әл-Фарабилер, әш-Шуғарилер, әл-Жендилер, Исфиджаб-Сайрамирлер, ат-Таразилер мен Баласағұнилер атымен мұсылман қауымына танымал болған жетпістен астам ғұламалардың өмірбаянын ғылыми тұрғыдан дәлелдеп, нақты деректермен келтірілген және ғалымдардың барлығы дерліктей ханафи мәзһабының өкілі болғандарын ескерер болсақ, Мауараннаһр өңірінде, соның ішінде қазақ даласында да ғасырлар бойы діни ұстанымның негізгі бағыты ханафи мәзһабы болғаны анық. Аталмыш ғалымдардың кейбірі мұсылман әлемінің басқа елді-мекендерінде өмір сүріп, дін қызметін жасағандарына карамастан, ханафи мәзһабы негізінде еңбектер жазып қалдырулары олардың әуелде ханафи мәзһабының білім ошағынан сусындағанын көрсетсе керек.

Ғалым Ә. Муминовтің «Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии» атты еңбегінде, һижри III-XIII ғасырлардағы Орталық Азиядағы Ханафи ғалымдарының табақаты (өмірбаяны), жазған құнды еңбектері және Бұхара мен Самарқандағы медреселер жайлы кеңінен баяндалумен қатар, еңбектің соңында кесте ретінде де беріледі [14]. Ал Садуақас қажы Ғылманидың (1890-1972 жж.): «Заманымызда болған ғұламалардың ғұмыр

тарихтары» атты еңбегінде автордың ғұмыр тарихы және замандасы болған, негізінен Қазақстанның солтүстік және орталық аймақтарынан шыққан 59 ғұламаның өмірбаяны жинақталған. Бұл құнды еңбекте XIX-XX ғғ. өмір сүрген дін ғұламаларының арасында Бұхара, Түркия және Мысыр сынды елдерден он-жиырма жылдан оқып келген діни ілімі терең адамдардың ұстаздық еткендіктерін, сонымен қатар Қазақстан еліндегі медреселерде араб тіліндегі классикалық «Хидая», «Шарх ал-уикайа», «Фатауа-и хиндия», «Таузих-Талуихы» сынды Ханафи мәзһабының мәшһүр ғықһ кітаптарымен қоса, «Ғықһ-и акбар», «Шарх-и Молла қари», «Ақайыд-и Насафи» сынды Матуриди ақидасының негізгі кітаптары оқытылып, бітірген шәкірттердің сол кітаптарды жетік меңгеріп және халыққа сол кітаптардан уағыз-насихат, фәтуа айта алатындай дәрежеде болғандарын, олардың өмірбаянын оқу барсында көз жеткіземіз [15]. Бұл екі еңбектен Орта Азия және Қазақстан территориясындағы ханафи мәзһабының даму тарихы жайлы көптеген мағлұматтарға көз жеткізе аламыз.

Қорытынды

А. Жамашев өзінің «Сайын даланың саңлақ ғұламалары» атты еңбегінің кіріспесінде: «Біз келтірген мәлімет бойынша кітабымызда жалпы саны 437 тұлғаланы атап өттік. Бұл мәліметтер қазақ даласында ғалымдардың көп болғанын білдіреді. Алайда кітапта келтірген тұлғалар бойынша дереккөз нақты статистика көзі емес. Себебі тарихтың әлі

де ашылар сырлары бар...» деп атап өтеді. Еңбекте тек діни ғұламалардың өмірбаяны сөз етілмейді, IX-XIX ғғ. Қазақстан аумағындағы тарихи қалалар мен мешіттер және кейбір діни ғалымдармен бірге, өзгеде салалармен қатысты тарихи тұлғалар жайлы қысқаша мәлімет беріліп өтеді [16].

Бұл келтірілген дереккөздерден басқа да Т.Е. Қыдырдың «Дешті қыпшақ даласындағы ислами әдебиет (X-XV)», Мұхан Исахан, Ақмарал Сатыбалдиеваның «Қазақстандағы ислам тарихы», Н.Нұртазинаның «Қазақы мұсылмандық дәстүрдің ге-

незисі» және «Бабалар ізімен: Қазақ даласындағы мұсылмандық мектеп» сынды еңбектермен қатар, көптеген ғылыми мақалалардан Мауараннаһр өңірінде, соның ішінде қазақ даласында да ханафи мәзһабының Ирак мектебінен ерекшеленетін өзіндік бір үлгісі қалыптасып, түркі мұсылман халқының діни дүниетанымдық ажырамас бір бөлігіне айналғанын көреміз және ханафи мәзһабының осы елді-мекендерде кеңінен таралып, бүгінге дейін жалғасын тауып келуі ғұламалардың аянбай еңбек етулерінің дәлелі болып табылады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Өзел А. Ханафи мәзһабының фикһ ғұламалары және өзге де мәзһабтардың әйгілі тұлғалары (қазақша аудармасы). – Алматы: Түркия Диянет қоры, 2024. – 560 бет.
2. Оқанұлы С. Матуриди сенімдегі таңдаулы тақырыптар. – Алматы: «Кокжиек-Б» ЖШС, 2016. – 184 бет.
3. Білгілі И. Ханафи Фикһ Медениетине Имам Матуридинин катқысы. Ислам Хұкуку Араштырмалары Дергісі, 29-сан. – 2017: 399-423 беттер.
4. Омар ибн Абдулмұхсин әл-Әрзинжани әл-Ханафи (700 қ.), Әт-Такмил шарху усулул-Бэздауи. – Оман: «ән-Нұр» баспасы, 2021. – 2009 бет.
5. Аслан Н. Өмер Коркмаз. Серахсиның Усулы ве Ханафи усул есерлери ичери-синдеки иери. Орта Асия Алимлеринин Ислам Медениетіне Катқылары: Улусларарасы Симпозиумы. – Бишкек: КТМУ, 2019. – 1148 бет.
6. Аббасов А. Фикһ Усулүнде Ирак ве Орта Асия Ханефилери Арасындакы Фары-кылык Нокталары – Алаеддин ас-Самарқанди Өрнеги. II. Түркие Лисансүстү Чалишмалар Конгресі, Билдирилер Кітабы – IV. – Ыстанбул: Түбітак, 2013.
7. Шімшек М. Бір Ханафи классигі: Мергинаниның ел-Һидаиеси ве үзерине Япылан Чалышмалар. Түркие Араштырмалары Литератур Дергиси. 12-том, 23-сан, 2014, 279-321 беттер.
8. Керім Ш. Ғұлама Хусамуддин әс-Сығнақи. Монография. – Алматы: «TURAN» баспасы, 2024. – 128 бет.
9. Керім Ш. Қауам ад-Дин әл-Итқани әл-Фараби – ғұлама ғалым, ақын: Монография. – Алматы: Нұр-Мүбарак университеті, 2017. – 232 бет.
10. Нұртазина Н. Қазақы мұсылмандық дәстүрдің генезисі: монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 170 бет.
11. «Ұлы дала халқының діни бірегейлігі қалыптасуының рухани қырлары» атты Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдар жинағы. – Алматы: ҚР БҒМ Философия, саясаттану және дінтану институты, 2019. – 600 бет.

12. Исахан М., Сатыбалдиева А. Қазақстандағы ислам тарихы – Нұр-Сұлтан. «Муфтият баспасы», 2021. – 280 бет.
13. Дербісәлі Ә. Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері. – Алматы: Атамұра, 2008. – 488 бет.
14. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / под редакцией Прозорова С.М. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.
15. Ғылмани С. Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы. I том / Жауапты шығарушылар: Муминов Ә.Қ., А.Дж. Франк. – Алматы: Дайк-Пресс ЖПС, 2015. – 576 бет.
16. Жамашев А.Ш. Сайын даланың саңлақ ғұламалары. – Алматы: «Дәуір» баспасы, 2022. – 508 бет.

REFERENCES

1. Ahmet Ozel. Hanafi mazhabining fikh gulamalary zhәне ozge de mazhabtarding aigili tulgalary (kazakhsha audarmasy). – Almaty: Turkia Dijanet kory, 2024. – 560 bet.
2. S. Okanuly. Maturidi senimdegi tangdauli takiriptar. – Almaty: «Kokzhiek-B», 2016. – 184 bet.
3. Ismajl Bilgili, Hanafi Fikh Medenietine Imam Maturidinin katkysy. Islam Hukugu Arashtyrmalary Dergisi, 29-san. – 2017: 399-423 better.
4. Omar ibn Abdulmuhsin al-Arzinzhani al-Hanafi (700 қ.), At-Takmil sharhu usulul-Bazdaui. – Oman: «An-Nur» baspasy, 2021. – 2009 bet.
5. Nasi Aslan, Omer Korkmaz. Serahsining Usuly ve Hanafi usul eserleri icherindeki ieri. Orta Asija Alimleriniң Islam Medenietine Katkylary: Uluslararası Simpoziumy. – Bishkek: KTMU, 2019. – 1148 bet.
6. A.Abbasov, Fikh usulinde Irak ve Orta Asija Hanefileri Arasyndaky Faryklylyk Noktalary – Alaeddin as-Samarkandi ornegi. II. Tırkie Lisansysty Chalishmalar Kongresi, Bildiriler Kitabı – IV. – Ystanbul: Tybitak, 2013.
7. Murat Shimshek, Bir Hanafi klassigi: Merginanining el-hidaiesi ve Ozerine Japylan Chalysmalar. Turkie Arashtyrmalary Literatur Dergisi. 12-tom, 23-san, 2014, 279-321 better.
8. Kerim Sh. Gulama Husamuddin әs-Sygnaki. Monografija. – Almaty: «TURAN» baspasy, 2024. – 128 bet.
9. Kerim Sh. Kauam ad-Din әl-Itkani al-Farabi – Gulama galym, akyn: Monografija. – Almaty: Nur-Mubarak universiteti, 2017. – 232 bet.
10. N.Nurtazina. Kazaki musylmandyk dasturding genezisi: monografija /. – Almaty: Kazakh universiteti, 2020. – 170 bet.
11. «Uly dala kalkining dini biregejligi қалыптасуының рухани кirlary» atty khalkaralik gylymi-tazhiribelik konferencija materialdar zhinary. – Almaty: ҚР BFM Filosofija, sajasattanu zhәне dintanu instituty, 2019. – 600 bet.
12. M.Isahan, A.Satybaldieva. Kazakhstandagi Islam tarihy – Nur-Sultan., «Muftijat baspasy», 2021. – 280 bet.
13. Derbisali A. Islamning zhauharlary men zhadigerlikteri. – Almaty: Atamura, 2008. – 488 bet.
14. Muminov A.K. Hanafitskij mazhab v istorii Central'noj Azii / pod redakciej S.M.Prozorova. – Almaty: Kazak jenciklopedijasy, 2015. – 400 s.

15. S.Gylmani, Zamanamyzda bolgan gulamalarding gumir tarihy. I tom / Zhauapty shyarushylar: Ә.Қ. Muminov, A.Dzh. Frank. – Almaty: Dajk-Press ZhShS, 2015. – 576 bet.

16. Zhamashev A.Sh. Sajyn dalanyng sanlak gulamalary. – Almaty: «Dәuir» baspasy, 2022. – 508 bet.

Авторлар туралы мәлімет:

Оқан Сәмет – PhD, қауымдастырылған профессор, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: o.samet@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-7764-6577)

معلومات عن المؤلفين:

أوكان ساميت – دكتوراه، أستاذ مشارك. محاضر أول في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية (ألماطي، كازاخستان).

Information about authors:

Okan Samet – PhD, Associate Professor, senior Lecturer at the Department of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: o.samet@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-7764-6577)

Информация об авторах:

Окан Самет – PhD, доцент, старший преподаватель кафедры Исламоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (г. Алматы, Казахстан, e-mail: o.samet@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-7764-6577)

Н.К. Ибрагимова¹

¹Ташкент ислам институты, Ташкент, Ўзбекистон
e-mail: nozii_83@rambler.ru

ОМЕЙЯД ҒУЛЕТІ МЕН МАУАРАННАҲР АРАСЫНДАҒЫ ДИПЛОМАТИЯЛЫҚ ҚАТЫНАСТАРДЫҢ МАҢЫЗДЫ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аңдатпа. Бұл мақалада Омейяд ғулеті мен Мауараннаһр арасындағы бастапқы қатынастардың мазмұнына негізгі назар аударылады. Олардың кейбірі толыққанды дипломатиялық байланыстарға негізделсе, ал кейбірі әскери сипатқа ие болды. Себебі арабтар келмей тұрып, бұл аумақта тұрақты мемлекеттік қатынастар қалыптасқан еді. Мақалада сондай-ақ екі мемлекет арасындағы сыртқы істерді реттеудің құқықтық тетіктері қарастырылады. Бұл тетіктер дивандардың қызметінде көрініс тапқан. Сыртқы істерді реттеу үшін арнайы ресми дивандар құрылып, осы мәселемен айналысатын өкілдер тағайындалған. Халифаттағы дипломатиялық қатынастарды жүйелеу барысында мемлекет басқаруында елеулі өзгерістер орын алғанын көруге болады. Мақалада Омейяд дәуірі билеушілерінің сыртқы саяси қызметі талданады. Ол ғылыми тұрғыда оң және теріс жақтарымен қарастырылады. Тарихи нақтылық пен сабақтастық қағидаларына сәйкес, ғылыми талдаулар тарихи кезеңдер бойынша қарастырылады. Ғылыми талдауларды негіздеу үшін бұл зерттеуде ортағасырлық тарихи дереккөздерден алынған дәйексөздер келтіріліп, осы салада құнды зерттеулер жүргізген ғалымдардың еңбектері пайдаланылды.

Түйін сөздер: елші, ғулет, Мауараннаһр, Хорасан, губернаторлар, Түрік қағанаты, Соғды, Хорезм, Пайкент, делегация, миссия.

إبراهيموفا نوزيما¹

¹معهد طشقند الإسلامي، طشقند، أوزبكستان
e-mail: nozii_83@rambler.ru

سِمَات ھَامَّةٌ لِلْعَلَاَقَاتِ الدِّبْلُومَاسِيَةِ بَيْنَ الدَّوْلَةِ الْأُمَوِيَّةِ وَمَوَارِنَاھِر (ترانسوڪسيانا)

توضيح. تركز هذه المقالة على مضمون العلاقات الأولى بين الدولة الأموية ومنطقة ما وراء النهر. فقد قامت بعض هذه العلاقات على أسس دبلوماسية كاملة، بينما اتخذ بعضها الآخر طابعاً عسكرياً، وذلك لأن هذه المنطقة كانت قد شهدت قبل قدوم العرب قيام أنظمة سياسية مستقرة. كما تتناول المقالة الآليات القانونية لتنظيم الشؤون الخارجية بين الدولتين. وقد تجسدت هذه الآليات في نشاط الدواوين، حيث أنشئت دواوين رسمية لتنظيم العلاقات الخارجية، وعُيِّن ممثلون مختصون لمعالجة هذه القضايا. ومن خلال تنظيم العلاقات الدبلوماسية في الخلافة، يمكن ملاحظة التغييرات الجوهرية التي طرأت على إدارة الدولة. وتحلل المقالة أيضاً النشاط الخارجي لحكام العصر الأموي،

حيث يتم تناول جوانبه الإيجابية والسلبية معالجاً علمية. ووفقاً لمبادئ الدقة التاريخية والتسلسل الزمني، تتم دراسة هذه التحليلات العلمية بحسب المراحل التاريخية. ولإثبات هذه التحليلات العلمية، تستشهد الدراسة بمقتطفات من المصادر التاريخية في العصور الوسطى، كما استفادت من أعمال العلماء الذين قاموا بأبحاث مثمرة في هذا المجال. الكلمات المفتاحية: سفير، دولة، بلاد ما وراء النهر، خراسان، ولاية، خانات تركية، صغديا، خوارزم، بويكاند، وفد، بعثة.

N. Ibragimova¹

¹Tashkent Islamic Institute, Tashkent, Uzbekistan

e-mail: nozii_83@rambler.ru

IMPORTANT FEATURES OF THE DIPLOMATIC RELATIONS BETWEEN Umayyad Dynasty and Mavarounnahr (Transoxiana)

Abstract: This article focuses on the early relations between the Umayyad dynasty and Mā- warā' al-nahr (Transoxiana). Some of these relations were established on the basis of full-fledged diplomatic ties, while others took on a military character, since long before the arrival of the Arabs this region had already developed stable forms of statehood. The article also examines the legal mechanisms regulating foreign affairs between the two states. These mechanisms are reflected in the activities of the dīwāns. To manage foreign relations, official dīwāns were established, and special representatives were appointed to oversee such matters. By systematizing diplomatic relations within the caliphate, one can observe significant changes in the governance of the state. Furthermore, the article analyzes the foreign policy activities of the rulers of the Umayyad period. Their positive and negative aspects are studied from a scholarly perspective. In accordance with the principles of historical accuracy and consistency, the research findings are examined by historical periods. To substantiate these scholarly analyses, the study cites quotations from medieval historical sources, as well as the works of scholars who have conducted fruitful research in this field.

Key words: ambassador, dynasty, Transoxiana, Khurasan, governors, Turkic Khanate, Soghd, Khorezm, Poykand, delegation, mission.

Н. Ибрагимова¹

¹ Ташкентский исламский институт, Ташкент, Узбекистан

e-mail: nozii_83@rambler.ru

ВАЖНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ДИНАСТИЕЙ УМАЙЯ И МАВЕРАННАХРОМ (ТРАНСОКСИАНА)

Аннотация: В данной статье основное внимание уделяется содержанию начальных отношений между династией Омаядов и Мавераннахром. Некоторые из них осно-

вывались на полноценных дипломатических отношениях, а некоторые имели военный характер. Так как до прихода арабов на этой территории, здесь уже были сформированы стабильные государственные отношения.

В статье также рассматриваются правовые механизмы регулирования иностранных дел между двумя государствами. Эти механизмы отражены в деятельности деванов. Для регулирования иностранных дел были созданы официальные деваны и назначены специальные представители, занимающиеся этим вопросом. Упорядочивая дипломатические отношения в халифате, можно увидеть, что в управлении государством произошли существенные изменения.

В статье анализируется внешнеполитическая деятельность правителей эпохи Омаядов. Научно рассматриваются её положительные и отрицательные стороны. В соответствии с принципами исторической точности и последовательности данные научные анализы рассматриваются по историческим периодам.

Для обоснования научных анализов в данной исследовании приводятся цитаты из исторических источников Средневековья, а также был использован научные дела ученых, проводивших плодотворные исследования в этой области.

Ключевые слова: посол, династия, Мавераннахр, Хорасан, наместники, Тюркский каганат, Согд, Хорезм, Пойканд, делегация, миссия.

After the Khulafoi Roshid's rule the Umayyad dynasty (41/661-132/750) came to power. After the death Ali ibn Abu Tolib, Mu'awiya ibn Abi Sufyan (41/661-60/680), the founder of Umayyad dynasty, set up his united Arab Caliphate according to the agreement with Khasan ibn Ali ibn Abu Tolib [Мухетдинов, 2011, с. 29]. This dynasty contained 14 caliphs overall, whose reign lasted 91 years. The Ummayyads governed the country by dividing it into six emirates. Transoxiana was a part of the Iraqi emirate and subordinated to the Khurasan governor. Thus this territory was governed by the representative of the Caliph in the East and Iraq territories. As Islamic history sources state, the military commander and the Khurasan governors took part in the conquest of Transoxiana, which was regarded as the eastern part of the Caliphate. Those governors were Muhallab ibn Abi Sufra al-Azdi (632-702), Qutayba ibn Muslim al-Bahili

(660-715), Yazid ibn Muhallab (672-720) and Asad ibn Abdullah al-Qasri (724-727 and 735-738) [Xuzoriy, 2003, с.432. Ibn Xoldun. № Д-341 (4889), с. 40, 54].

The Umayyads formed the ties with Transoxiana through the Khurasan governors. The authority of ambassador was allocated to either the local governor himself or his authorized representative. These relations were mainly focused in internal affairs. However, the relations had diplomatic characteristics, official envoys were sent to delegate. The Arab sources, compiled in the Middle East, regard the relations of Umayyad Dynasty with the Chinese, Roman and other non-Arab countries as international diplomacy.

During the realm of the Caliph: Mu'awiya ibn Abi Sufyan,¹ the administrative system of the council was abolished, and the throne was inherited from father to the son [Босворд, 2007, б.

60]. In the meantime, the areas on the top of the Jaykhun River (Oxus) started to be referred as «Mawa ra an-Nahr» and the Arabian military campaign targeted this area. Initially, the conquest started with Poykand and Romiton, which laid on the south of Bukhara. That cavalry was led by Ubaydullah ibn Ziyad al-Abihi (649-685).

Kabaj Khatun (673-695), the mother of ruler: Tugshoda (692-724) belonging to the Bukhorkhudot Dynasty, assessed the situation practically, and sent the ambassadors simultaneously to both the Western Turkic Khanate and Ubaydullah ibn Ziyad. Kabaj Khatun requested a ceasefire agreement by granting precious gifts to the Arab commander [Ibn Xoldun. № Д-341 (4889), c.15]. According to H.Vamberi, the Arabs conducted military campaign against Transoxiana twice, former was carried out by Ubaydullah's father, Ziyad [Херман, 1990, 6.9]. The evidences conflict with timing on peace treaty between Ubaydullah ibn Ziyad and Kabaj. In particular, Narshahi alleged that this incident occurred in 673/53 Zulhijja [Наршахий, 2011, c.46], while Tabariy testified it as in 673-674/54 [Tabariy, 1964, p.167-170].

Narshahi narrates that Kabaj had to resent the ambassador to the Arab commander for the second time, after the Turkic cavalry defeat who came to assist. The agreement was reached on condition of the 1000 dirham tribute [Наршахий, 2011, c.46]. Whereas, H.Vamberi and Tabari implied the value of tribute as million dirhams.

When Said ibn 'Uthman ibn Affan (675-680) was appointed as the

governor of Khurasan, the ambassadors were sent one more time to ensure that the treaty was still valid. However, Said ibn 'Uthman soon returned the tribute, terminating the agreement. As some sources cites, he remarked that 'there is no peace between us'. This was due to the fact that the Kabaj constantly intended to ally with the Western Turkic Khanate and Soghd. On the other hand, she regularly sent the envoys to the Khurasan governors so as to sustain independence of the country by paying the tribute.

During **Yazid ibn Mu'awiya (60/680-64/683)**'s reign (60/680-64/683), Muslim ibn Ziyad (681-684) ascended the authority in Khurasan from Said ibn Osman. situated in Transoxiana [Shakur, №545, c.21]. He took advantage of Kabaj to fulfill his military operations against Soghd. The Arabs forged ahead to Samarkand in accordance with the instructions of Kabaj.

Muslim ibn Ziyad intended to dispatch the army under the command of Abu Sa'id al-Muhallab ibn Abi Sufra al-'Azdi al-Ataki (or Mahlab) to learn about the political situation in Soghd². This cavalry was supposed to serve as a military spy. But Muhallab objected to the idea of military spy and refused to take the lead. Later, due to the governors demand, he had to agree providing that his visit should remain as a secret [*The outlying reason of conflict was distribution of tributes gained in Soghd, which was allocated as 1/5th. One portion for Baytul-mol (state budget), the rest four were distributed equally. Muhallab aske dto keep his visit in secret, so as not cause intrigues among the Army*).

The next Arab attack targeted Khorezm. These movements occurred in 681/61. Another governor of Khurasan: Salm ibn Ziyad (680/681), dispatched an army of 4000 soldiers to occupy Khorezm and Samarkand. However, a peace agreement was signed for 20 million dirhams. Initially, the envoys from Khorezm were sent to deliver a tribute of five million dirhams to Yazd ibn Muawiya. On this journey, a man so-called Abdullah ibn Hadim on behalf of Khurasan governor officially handed in the property to the Caliph. This has been asserted in the research of A.Otahojaev, who investigated the Turkic-Soghd relations [Отахонов, 2010].

Abdul Malik ibn Marwan (685/65-705/86) was Marwan ibn Hakam's son (*The generation of Marvon were linked the Umayyads Dynasty. Marvon ibn Hakam was the leader of it. Marvon earned the title 'Al-Himor', because he was strong and dexterous. Some sources say that all donkeys became extinct when he was born.* Бегуний, 1968. 6.163) who ascended the throne from the Caliph: Abdullah ibn Zubayr (*Abdulloh ibn Zubayr; the son of Zubayr ibn Avvom va Asmo binti Abu Bakr, one of the followers, who got the prediction of Jannah (Paradise). At his nine, he narrated thirty-three of hadiths of prophet Muhammad. After the assassination of Khusayn, he came to the political arena to revenge. Consequently, he achieved allegiance (bay'at) of Mecca and Medinah. Because of his reign during 64/683-73/692 years, Islamic scholars claim that the Umayyad Caliphs were not the rulers, but noble men of Shom for those*

years) by force [Shakur, №545, c.57]. That time, the Khurasan governor was Abu Muhammad al-Hajjaj (660-714). According to Tabari, Muhallab signed a ceasefire with the governors of Kesh in 699/80 and Nasaf in 701/82, establishing bilateral relations. The author expounds on the correspondences conducted by Muhallab's noble man in Tansoxiana: Khurays ibn Qutb with the governor of Kesh. These correspondences were addressed to the captives, and delegated by ambassadors. However, Khurays ibn Qutb's diplomatic mission assessed by the Arab commander as treachery; ultimately he ordered to punish him after his return to Balh. Since Tansoxiana's governors activities were not approved by arab officials, he was forced to «disassociate» himself from the authority [Xuzoriy, 2003, c.384].

In 701, an important historical event related to Musa ibn Abdullah took place. Musa ibn 'Abdullah, who was the son of' the Khurasan governor in 663: Abdullah ibn Khazim ibn Zabyan, was persecuted by Muhallab. Therefore, he came to Transoxiana asking for help from local governors according to father's command. Musa ibn Abdullah received much assistance from the governors of Bukhara, Samarkand, Kesh and Termez, and settled down in Termez. The Turkic governor found out that and intended to attack him. For this purpose, he sent to Musa ibn Abdullah poison, musk and wooden arrows through the ambassador (*According to ancient Turkish customs, poison was a symbol of cruelty, arrow – war and musk – peace*). Musa burnt poison, spilled the musk, and broke the arrow in response. The ambassadors

conveyed the incident to the Turkic governor, who eventually decided not to attack. Technically, Musa ibn Abdullah realized that symbolic message of Turkic Khan and he replied in the same way. His response conveyed that he would not agree about peace, and if the war broke out, he would burn the enemy like a fire and break like a wooden arrow [Чағониён тарихи, 2022, б.56].

During the realm of **Al-Walid ibn Abdulmalik (705/86-715/96)** Abu Muhammad al-Hajjas» authority in Khurasan and Transoxiana was handed over to Qutayba ibn Muslim al-Bakhiliy (705-715) in Hijri 80 [Shakur, №545, с.82]. Qutayba ibn Muslim also traditionally chose to compromise with the local governors in the administration, like the other successors. He established partnerships to strengthen political, social, and economic ties [Xoldun, с.59]. Qutayba ibn Muslim in his early authoritative years (706/87) sent to Nizek Tarhan: Badegis ruler (*According to translators of Nizek Tarkhan-Tabari's work, it is not a name, but a position of the ruler of Jurjan*) his official envoy. An Arab nobleman (*Mawlo – one of the most common word that used in Medieval times to refer to the teachers, mentors*): Sulaym, went to Nizek Tarhan as an envoy to deliver the of Qutayba. The purpose of delegation was to free the Arabs captured by Nizek Tarhan. The letter was not written with glittering kind words in a diplomatic style. On the contrary, it had a threatening manner to that extent, even though Nizek Tarhan complained to Sulaym about the impolite manner of the govern. It should be highlighted that military maneuvers in Khurasan were

superior, and that manner was reflected in diplomatic correspondences as well. Nizek Tarkhan under the custody visited Qutayba along with the ambassador and signed the peace treaty on behalf of Badghis residents. Khuzari provided details of that diplomatic visit and how the Badghis people made a covenant without accepting Islam [Табарий, 2012, с.281. Ражабов, 2012, с.46].

The same year, the residents of Poykand learned about Qutayba ibn Muslim's military action and asked Soghd for help. The Soghdian cavalry besieges the Arabs Army, enclosed from all angles, cutting their ties off Khurasan. As a result of the siege, neither any representative of Qutayba could leave that area, nor did the representatives of Abu Muhammad al-Hajjaj reached him [Xuzoriy, 2003, с.394]. The local people of Bukhara called Qutayba's non-Arab spy named Tanzar, and allocated some money on condition that Qutayba and his army would retreat. Tanzan's activity of that time can be referred as a temporary delegation. When he went to Qutaybah ibn Muslim, he requested to talk with him in private. Everyone left the room, except Diror ibn Hussain Al-Dabbi, the closest assistant of Qutayba ibn Muslim. Qutayba ibn Muslim beheaded Tanzar during his speech. Then accused him of hypocrisy at the meeting, and strated the conquest of Poykand [Мухетдинов, 2011, с. 47].

After the conquest of Poykand, the delegation mission was conducted to deliver seized stuff to the Caliphate. That contained precious items equaled of 155.000 gold value and the official letter. In return, a gratitude letter was

sent to the governor of Khurasan. According to Narshakhi, there were two diamond stones, which valued as the most expensive ones among the quarries [Наршахий, 2011, с.51].

During the Arabs military campaign against Transoxiana, there were correspondences among Soghdian tarkhans (governor), the king of Turkic Khanate, Shosh and Fergana ikhshids (rulers) to ally the forces [Исмаилова, 2013, 6.92].

This can be illustrated by researcher V.A. Livshits scientific hypothesis. According to him, Soghdian ambassador: Fatuvar delivered the letter of Devashtich, the Samarkand governor to Shash. Devashtich sent Fatuvar as his representative to delegate his messages to Turkic King and Fergana Ikhshid as well. Livshits notes that the letters delivered by Fatuvar were written when the Arabs started to occupy the regions of Fergana (Ustrushona) [Лившиц, 1979, с.62-63]. The letter is regarded as important official document in Soghdian language to evince the diplomatic relations of that time «Attachment 11».

In order to reach the peace treaty and cooperate with local rulers, The Khurasan governor organized diplomatic visits several times. To illustrate this, we can mention about the relationship of Qutayba with Soghdian ruler: Tarkhan (700-710). As Narshahi alleged, this relationship was achieved due to the efforts of the ambassador: Hayyan an-Nabati, well-known as Abu-Al-Hayyaj. Tarkhan could maintain the independence through diplomatic ways by paying tribute of 2000 dirham value. Narshahi regarded Hayyan an-Nabati's

mission to Soghdian as a way to avoid conflicts. While H. Vamberi and Tabari labelled it as a betrayal. Sources noted that after a while, Tarkhan and his supporters were defeated by the Arabs.

Another truce was signed during 712/93 years after the military campaign against Khorezm. Though Tabari did not mention Chaghon, he referred him as a Korezm ruler. Furthermore, he indicated that the underlying reason of that diplomatic mission to Qutayba was the inner conflicts between Chaghon and his sibling Nurzod (*Nurzod is referred to as «Khurrazad» in Tabari's work*). Chaghon revealed Qutayba that Nurzod was plotting conspiracy in alliance with Soghdian ruler; and promised to obey Qutayba in exchange of his captivity. Qutayba ibn Muslim pretended to lead the army against Soghd, however settled with his cavalry in Hazorasp, thus letting that his target was Khorezm, not Soghd. Khorezm ruler gather his advisers to consult. There were debates among the clerks whether to fight against or sign a truce, finally ended up with the decision to sign a peace treaty [Xaldun, с.59].

The same year, there were several diplomatic visits between Qutayba and the ruler: Gurak (*the person who ruled over Soghd, during the Arabs conquest of Transoxiana. He declared himself as 'ikhshid of Samarkand' in 710. The title 'ikhshid' was replaced by 'tarkhun', after the Arabs occupation*). Initially, Qutayba ibn Muslim led the army against Samarkand, using the Army forces of Bukhara and Khorezm. Gurak sent his ambassador with the letter which was of this type of message «You are using my kinship Army against me, if there

were the Arab cavalry, I could face them to defeat». The Arabs conducted different campaigns against Samarkand and ultimately conquered it. After that, the peace treaty was signed. In honor of this occasion, Gurak threw a party and invited Qutayba. At the end of the party. Gurak pleaded to return Samarkand to him, but Qutayba refused and insisted him on leaving Samarkand [Исмаилова, 2013, 6.92-93].

Qutayba sent Umar ibn Abdulloh at-Tamimi to al-Hajjoj to share the news on occupation of Samarkand. Hajjoj, in the meantime, sent that delegation to Damascus. Tabari expounded on that mission details, basing on the narration by Abu Zayyal According to this narration, the ambassador came across a blind man in the mosque. When that man found out that Tamimi was the representative of Khurasan governor, he vowed for the sake of God, saying «... You, the people of Khurasan, are the ones who deprive the Umayyads from the throne and bring the Damascus down (Xuzoriy, c.392). This prediction came true in the form of rebel led by Abu Muslim against the Umayyads dynasty, which ultimately ended it (*Abu Muslim Khorasani – full name Abu Muslim Abd al-Rahman ibn Muslim al-Marwazi, leader of the Abbasid movement in Khorasan (128/745-131/748) was killed in Baghdad by the Abbasid caliph Mansur*).

After the military campaign against Shosh and Fergana, there was a crucial event in the diplomacy history within 713/94 the time frame [Исмаилова, 2013, 6.93]. This event was the formation of diplomatic relations between Qutayba

and Chinese Emperor. Qutayba sent his delegation of 20 ambassadors led by Hubayra ibn al-Mushamraj al-Qilabi, according to the invitation of Chinese Emperor. The ambassador had a warm reception arranged in an elite manner. Since that area is beyond the scope of current research, Tabari's work can be referred to, for further details respective to that delegation [Табарий, 2012, с.108].

Another significant diplomatic delegation occurred in 714, before the end of life and power of Qutayba. He sent the ambassador to the new Caliph: Sulayman ibn Abdulmalik (715/96-717/99) [Босворд, 2007, 6.25] with the mission to deliver three letters: In the *1st letter* he expressed his condolences on Al Valid's death, mentioning his commitments during his realm; *2nd letter* reflected the message of his obedience to the new Caliph; while *3rd letter* criticized Yazid ibn Muhallab's activities [Xuzoriy, c.399].

According to Qutayba's demand, the ambassador was to be wit enough to handle the situation, while handing in letters. According to case, the ambassador was supposed to submit the first letter. When the Caliph handed in the letter to Muhallab, he should give the second one. While Yazid Muhallab was expected to be reading the second letter, the ambassador should submit the third letter to the Caliph: Sulayman ibn Abdulmalik. The Caliph showed a great respect to the ambassador after that. However, Qutayba declared the rebel, before the ambassador's return.

Qutayba ibn Muslim dies in 715/96 years and Yazid ibn Muhallab was

appointed as the governor of Khuroson. That happened due to the diplomatic visit of Abdullah ibn al-Akhtam. The Iraki governor Yazid ibn Muhallab, targeting at Khurasan, sent two letters with Abdulloh ibn al-Ahtam to the Caliph: Sulaymon. One of the letters depicted political and social life of Irak, while the latter praised his wisdom and diplomacy about the ruling over Khurasan and Irak. Arrived ambassador had the Caliph's reception in three days, according to the special tradition. During the reception, Sulaymon revealed that he grew up in Khuroson and consulted with the ambassador about the candidates of it. Abdullah ibn al-Akhtam enumerated some candidates, highlighting Yazid ibn Muhallab, consequently could bring that targeted appointment badge for his sake [История ат-Табари, с.119-120]. So, the mission was successfully completed.

During 716/98 years, the Khurasan governor Yazid established the diplomatic relations with Gurgon ruler: Firuz ibn Kul [Суютий, 1946, с.259]. Thus the forces were allied to attack Sul: the Turkic tribe leader, who was the danger of Firuz's government. Yazid according to Firuz's advice, sent a letter to Tabariston's Ispehpel to exploit their forces in the fight against Sul. Thus, Sul fell in trap of this military conspiracy and sent his ambassadors to Yazid ibn Muhallab to sign a truce. Yazid agreed about a truce on condition to seize all precious properties of al-Bukhayra and Dikhiston regions.

When the Caliph: Umar ibn Abdulaziz (717/99-720/101) ascended the throne, Al-Jarrah ibn Abdullah al-Hakami came to the power in Khurasan

and Tranoxiana. During his reign, the place so-called al-Huttal, located on Transoxiana were gained through diplomatic relations. To convey this message, a delegation consisting three ambassadors visited Umar ibn Abdulaziz. Two of the ambassadors were the Arabs, while the third one was Muslim Salih Bin Tarif from the local dabba tribe, well-known under the nickname: Abu Said. While two Arab representatives praised a lot their governor, the Caliph Umar asked the third ambassador to provide information about that current state. The third ambassador complained about that ruler. Umar needed that kind of transparent messages. Next time Al Jarroh along with Abu Mijlaz Lahik were sent to Khuroson to summon the real situation of Khurasan. According to Lahik's recommendation, the governor was replaced by Abdurahmon ibn Nua'um [Ал-Мутолаъату ат-Тавжихия, 1976, с.31-32].

The Caliph: Umar ibn Abdulaziz's policy in this respect can also be seen in the example of a young Tranoxianian ambassador's visit to his residence. According to a number of sources [Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф, 2017, 6.54-60], the local people of Samarkand sent a young man to Damascus to deliver Umar ibn Abdulaziz a complaint letter about Qutayba ibn Muslim. Qutayba was accused to conquer the city without offering to accept a new religion or battle. According to the order of the Caliph, his representative sue a court and muslim cavalry had to leave Samarkand. After the Arab army retreat, the people of Samarkand were converted to Islam.

Different conflicts arouse after this incident according to Tabari, Qutayba ibn Muslim was killed by the persecutors in 96/715. Sulayman ibn ‘Abdulmalik was the Caliph that time. After the death of Qutaybah, the Caliph appointed Yazid ibn al-Muhallab to the throne of Khurasan. Umar ibn ‘Abdul-’Aziz came to the Caliphate throne in 717. The story narrated in Muhammad Khuzairi’s work, sound as follow: «being aware of the Caliph’s justice and commitment, the inhabitants of Samarkand wrote a letter to him, complaining about Samarkand governor: Sulayman ibn Abu Sarh and Qutayba. The response letter by Umar maintained justice in that area. Khuzari mentioned that this happened during the reign of ‘Umar, and the representative so-called Jami ibn Hazir questioned Qutayba in front of the public. Khuzari did not specify the death year of Qutayba. Accordingly, he related the occurred time of incident when Qutayba was alive.

Soghdian documents under the tag A-14, found in the ‘Mugh’ Mountain reflect the Arab movements to Transoxiana. The document refers the Arabs as ‘tazig’, depicts the alliance against them. Furthermore, among the document tagged as 1.1 in Soghdia, there was a letter sent by the Khurasan governor: Abdurrahman ibn Subh (Sabbah) to Divashtich in 720-721. The letter was originally written in Arabic. But Divashtich had it translated into Soghdian language. The historical sources written in the Bactrian language portray the military campaigns of the Arabs against Takharistan and Kabul and the alliances made against them [Ражабов P., 2012, 6.9-10].

After 100/718 years, during the reign of Yazid II (720/101-724/105) and Hisham bin Abdulmalik (724/105-743/125), the context of diplomatic relations changed radically. Prior to, the diplomatic relations had a political context, and now it acquired a religious significance. At the onset of local people of Transoxiana against Jizyah (a tax levied on non-muslim citizens), the Caliph: Hisham, his governor in Iraq, as well as Khurasan governor: Ashras ibn Abdullah al-Sulami sent consecutive ambassadors to the indigenous people to explain the philosophy of Islam. The delegation led by Abu Sa’yda Solih ibn Tarif was sent to Bukhara in 729/110, to illustrate. However, the conflict started after that event. Most of the people who converted to Islam were Bukharians. Even the conversion was justified by circumcision, after the short time, the Khurasan governor again imposed jizyah on those people. The Soghdians disagreed with this decision, and led an army against the authority outside Bukhara. Abu Sa’yda was also among the rebels. This diplomatic tour took place in Bukhara according to Tabari, while Khuzori noted Samarkand as the venue.

The sources assert that during the realm of this Caliph, ie in 719 year, the diplomatic trip to China was carried out, which was initiated by the Chaganiyan governor: Tish, whose territory was regarded as one of the largest provinces of Takharistan, located on Transoxiana. In 737/119 and 737/119, the ambassadors on behalf of the noblemen siblings Khalid and Asad ibn Abdullah visited the Caliph: Hisham to deliver the good

news about the attack on Turkic Khanate and ceased its pressure. The Caliph gave a warm reception to the ambassadors for the good news and rewarded them with gifts.

If the diplomatic activities of Umayyads are analyzed, it will be evident that the Abbasids' campaigns became intensified during the Hashim period. Most of the diplomatic trips focused on that. Over 40 diplomatic visits were organized to Transoxiana and other muslim countries, based on the Abbasid's propaganda during the Hijri 102, 107, 108, 110, 119, 124, 128, 129, 130, 131 and 132 years, as well as more than 30 correspondences were exchanged. The purpose of the diplomatic relations to notify about political privileges and advantages if the Abu Abbas' descendants would come to power.

When Nasr ibn Sa'yar ibn Lays was appointed as the governor of Kurasan by the Caliph Hisham during the 738/120 years, the major centers of Transoxiana, such as Samarkand, Fergana and Shash were annexed to Ummayyad's territories again [Наршахий, 2011, с.62]. The weakened diplomatic ties due to the inner conflicts, were revived during Nasr ibn Sayyar's power. During his realm, there were arranged 34 diplomatic visits and 42 letter-exchanges within Hijri 121-130 years, ranging on issues from the nomination of governor's badge to the accomplishment of the Caliph's assignments.

Mu'awiya ibn Abi Sufyan like the Caliph: Umar governed the Empire through several bureaucracies, called divans. The divan, which consisted correspondences, seals and post offices,

as well as central divan including secretarial services, undertook a great role to centralize and regulate political life of the Caliphate. Other sources credit the three types of divans: they are Military divan in Arabia, Tax (Khoroj) divan in Irak and Postal chancellery (for letters and seals). Muawiyah allocated the assignments regarding the edition, transfer and transportation of military-targeted letters to the Postal chancellery (divan).

The Umayyad Caliphate conducted military campaign against Transoxiana in two phases, in the meantime the diplomatic relations were accelerated during the campaigns. The first stage took place under the reign of the Caliph: Muawiyah, while the second stage was attributed to the Caliph: al-Walid's period.

During the Umayyad Dynasty, the positions, such as de-facto adviser (administrative executive) and de-jure deputy (legislative adviser) emerged in the governmental structure [Зохидов, 2004, б.32]. This accounts for the political-legislative reinforcement of diplomatic relations.

The diplomatic activities during the Umayyads can be classified into the following groups, according to the partnership sides, the mission and outcomes of diplomatic visits:

➤ The internal relations of Ummayyads (between the Caliph and his noble governors). This group comprises the emissary relations and correspondences between the Umayyad Caliph and his successors allocated to the certain. The investigation revealed that there were 621 visits between Hijri 59 and 131 years (*The diplomatic visits were conducted Hijri 59,*

61, 72, 85, 90, 93, 95, 97, 99, 100, 104, 110, 112, 115, 117, 119, 121-132 years), while 592 times of correspondences were exchanged from Hijri 72 and 133 years (*The correspondences were conducted Hijri 72, 85, 95, 97, 100, 104, 112, 117, 119, 121-132*).

➤ The relations between Transoxiana and Umayyads (between the successors and local governors of Mawaraannahr). In the partnership, on the one hand were the Caliph and his appointed noblemen, while the other hand local rulers of Transoxiana. The diplomatic ties were initiated by Umayyads, since they suggested the local governors in prior to adopt a new religion, or else to negotiate on military action. The other side was the initiators of the remaining issues. The Caliph and his noblemen were not directly involved as ambassadors, but their honored representatives or close relatives were acted on behalf of them. There were 191 diplomatic trips (*The diplomatic visits were conducted Hijri 54, 80, 85, 87, 88, 90, 93, 98, 110, 119 years*) and 102 times of message exchange (*The correspondences were conducted Hijri 80, 87, 90, 98, 119 years*) between Hijri 59 and 119th years timescale.

➤ Under the umbrella term of 'Local authorities' relations', the interaction of governors of Transoxiana can be included. This embraces the peace treaties, alliances, diplomatic relations and petitions among the governors of Sogd, Toharistan, Fergana, Shosh, Bukhara and Khorezm. Accordint to Tabari, 5 diplomatic visits within Hijri 90, 93, and 103 years, as well as correspondences and official records of the period between Hijri 85 and 93

could validate our assertion. While diplomatic relations were established by official ambassadors, the couriers of less political importance delivered important messages as well. The messages were transferred more than 19 times between Hijri 85-132. Besides that, over 10 spies were appointed to control the military situation of expansions.

During the Umayyad realm, above 20 peace treaties were signed between the major cities of Transoxiana (*Bukhara, Samarkand, Termez, Khorezm, Nasaf, Kesh, Tokariston, Badgis, Poykand, Romiton, Soghd, Sijiston, Jurjon, Ushtrushon and Shosh*), while the agreement reached twice between Nasr ibn Sayyar and Shaybân, as well as Ali ibn Judat and Abu Muslim. Only once Nasr ibn Sa'ayer and Abu Muslim agreed to fight within 748/130 years. During the last 30 years of the Umayyads, due to the empowering the Abbasid propaganda, the envoys' trips, diplomatic correspondences and couriers' activities were intensified.

The study on diplomatic relations and correspondences of Umayyad Dynasty with Transoxiana, revealed that the following issues were organized during that period: the insurance of safety and life security; the nomination of governor's badge; the delivery of tributes and getting assigned with new tasks; the request for military support and providing military instructions; a new religion promotion; the advocacy of the Abbasid teaching; personal pardon; proposals of political advice on governing local areas; warnings against potential dangers; legacy; objections to ruling policy.

REFERENCE LIST

1. Мухетдинов Д., Хайретдинов Д. (2011). История арабского халифата. Нижний Новгород: Медина.
2. Ash-shayx Muhammad al-Xuzoriy. (1424/2003). Ad-Davlatu al-Umaviyya (Muxadorotu fi tarix al-Umami al-Islamiya). Qohira: Al-muxtor.
3. Ibn Xaldun. Abra tarixi Ibn Xaldun. A lithographic resource stored in the fund of Muslim board of Uzbekistan with number № Д–341 (4889). – Б. 40, 54. عبر تاريخ ابن خلدون. الجزء الثالث. – ص
4. Босворд К.Э. (2007). Мусулмон сулолалари. Йилнома ва шажарлар бўйича маълумотнома. Тошкент: Фан.
5. Jaloliddin Abdurrahmon as-Suyutiy. (1365/1946). Tarix ul-Xulafo. Qohira: Dar ul-fikri al-a'robiy.
6. Вамбери Херман. (1990). Бухоро ёхуд Мовароуннахр тарихи. Тошкент: Адабиёт ва Санъат нашриёти.
7. Абу Бакр Мухаммад ибн Жаъфар ан-Наршахий. (2011). Тарихи Бухара. История Бухары. Translator: Sh.K.Kamoliddin. Tashkent SMI-ASIA.
8. Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabariy. (1964). Annales. Ed.M.J. de Goeje. Lugduni-Bataavorum: E.J.Brill.
9. Abdulloh Shakur. Tarixi islami. A Lithographic source written in Turkic that has been registered under №545 in the fund «The treasury of sources» of International Islamic Academy of Uzbekistan. عبد الله شكور. تاريخ الاسلامى
10. Отахўжаев А. (2010). Илк ўрта асрлар Марказий Осиё цивилизациясида турк-суғд муносабатлари. Тошкент: ART-FLEX.
11. Абу Райхон Беруний. (1968). Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар. Translator: А.Расулов. Тошкент: Фан.
12. Чағониён тарихи. (2002). Translator: Хидиров А. Тошкент: Тошкент ислом университети.
13. История ат-Табари. Translator: Беляева В.И. & Большаков, Халидов А.Б.
14. Ражабов Р. (2012) Ўзбекистондаги араблар тарихи ва этнографияси: XIX аср ўрталари – XXI аср бошлари. Institute of History. Тошкент: Шарқ.
15. Исмаилова Ж.Х., Левтеева Л.Г. (2013). Ўзбекистон харбий санъати тарихи. Тошкент: Ўзбекистон НМИУ.
16. Лившиц В.А. (1979). Правители Пянча. Народы Азии и Африки / №4.
17. Ал-Мутолаъату ат-Тавжихия. (1973/1393). Лиссоффи ар-Робиъи ас-Санавий. Жумхурият ал-Ирокия: Ал-хуррият лит-Тобаъа.
18. Мухаммад Содиқ Мухаммад Юсуф. (2017). Ислом тарихи. Тошкент: Hilol-nashr.
19. Зоҳидов Қ.Т. (2004). Илк ислом давлатчилиги ва унинг шаклланиш жараёнлар (632–661). Dissertation of Tashkent islamic university.
20. Жалолиддин Абдуллаҳмон ас-Суютий. Тарих ул-Хулафо. – Қоҳира: Дар ул-фикри ал-аъробий, 1946/1365.

REFERENCES

1. Muhetdinov D., Hajretdinov D. (2011). Istorija arabskogo halifata. Nizhnij Novgorod: Medina.

2. Ash-shayx Muhammad al-Xuzoriy. (1424/2003). Ad-Davlatu al-Umaviyya (Muhadorotu fi tarix al-Umami al-Islamiya). Qohira: Al-muxtor.
3. Ibn Xaldun. Abra tarixi Ibn Xaldun. A lithographic resource stored in the fund of Muslim board of Uzbekistan with number № D-341 (4889). – B. 40, 54. عبر تاريخ ابن خلدون. الجزء الثالث. – ص.
4. Bosvord K.Je. (2007). Musulmon sulolalari. Jilnoma va shazharlar b'jicha ma'lumotnoma. Toshkent: Fan.
5. Jaloliddin Abdurrahmon as-Suyutiy. (1365/1946). Tarix ul-Xulafo. Qohira: Dar ul-fikri al-a'robiy.
6. Vamberi Xerman. (1990). Buhoro jo'xud Movarounnahr tarihi. Toshkent: Adabijot va Sanat nashrijoti.
7. Abu Bakr Muxammad ibn Zhafar an-Narshahij. (2011). Tarihi Buhara. Istorija Buhary. Translator: Sh.K.Kamoliddin. Tashkent SMI-ASIA.
8. Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabariy. (1964). Annales. Ed.M.J. de Goeje. Lugduni-Batavorum: E.J.Brill.
9. Abdulloh Shakur. Tarixi islami. A Lithographic source written in Turkic that has been registered under №545 in the fund «The treasury of sources» of International Islamic Academy of Uzbekistan. عبد الله شكور. تاريخ الاسلامي.
10. Otah'zhaev A. (2010). İlk y'rtta asrlar Markazij Osijo civilizacijasida turk-surd munosabatlari. Toshkent: ART-FLEX.
11. Abu Rajxon Berunij. (1968). Qadimgi harklardan kolgan jodgorliklar. Translator: A.Rasulov. Toshkent: Fan.
12. Charonijon tarihi. (2002). Translator: Hidirov A. Toshkent: Toshkent islom universiteti.
13. Istorija at-Tabari. Translator: Beljaeva V.I. & Bol'shakov, Halidov A.B.
14. Razhabov R. (2012) Uzbekistandagi arablar tarihi va jetnografijasi: XIX asr urtalari – XXI asr boshlari. Institute of History. Toshkent: Shark.
15. Ismailova Zh.H., Levteeva L.G. (2013). Uzbekistan harbij sanati tarihi. Toshkent: Uzbekistan NMIU.
16. Livshic V.A. (1979). Praviteli Pjanha. Narodi Azii i Afriki/№4.
17. Al-Mutolaatu at-Tavzhixija. (1973/1393). Lissoffi ar-Robii as-Sanavij. Zhumhuriyatu al-Irokija: Al-xurrijatu lit-Toba.
18. Muxammad Sodiq Muxammad Jusuf. (2017). Islom tarihi. Toshkent: Hilol-nashr.
19. Zoxidov K.T. (2004). Ilk islom davlatchiligi va uning shakllanish zharajonlar (632–661). Dissertation of Tashkent islamic university.
20. Zhaloliddin Abdurramon as-Sujutij. Tarih ul-Hulafo. – Kairo: Dar ul-fikri al-arobij, 1946/1365.

Авторлар туралы мәлімет:

Ибрагимова Нозима Камилжановна – PhD, Ташкент ислам институтының доценті (Ташкент, Өзбекстан, e-mail: nozii_83@rambler.ru, ORCID ID: 0009–0005–5503–7067).

معلومات عن المؤلفين:

إبراهيموفا نوزيما كميلجانوفنا – حاصلة على درجة الدكتوراه، أستاذة مساعدة في المعهد الإسلامي في طشقند. (طشقند، أوزبكستان).

Information about authors:

Ibragimova, Nozima Kamiljanovna – PhD, Tashkent Islamic institute's assistant of Professor. (Tashkent, Uzbekistan, e-mail: nozii_83@rambler.ru, ORCID ID: 0009–0005–5503–7067).

Информация об авторах:

Ибрагимова, Нозима Камилъджановна – PhD, доцент Ташкентского исламского института. (Ташкент, Узбекистан, эл. почта: nozii_83@rambler.ru, ORCID ID: 0009–0005–5503–7067).

С. Шәкизада¹

¹ Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,

Алматы, Қазақстан

e-mail: academic.shakizada@gmail.com

ҚАЗАҚСТАН МҰСЫЛМАНДАРЫ ДІНИ БАСҚАРМАСЫНЫҢ РЕСМИ САЙТТАРЫНЫҢ ЦИФРЛЫҚ ИНФРАҚҰРЫЛЫМЫ МЕН АҚПАРАТТЫҚ ҚЫЗМЕТІ

Аңдатпа. Бұл мақала Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) ресми сайттарының цифрлық инфрақұрылымы мен ақпараттық қызметін ғылыми тұрғыдан талдауға арналған. Зерттеуде басқармаға қарасты интернет-ресурстардың мазмұндық бағыттары, құрылымдық ерекшеліктері және олардың діни-ағартушылық рөлдері қарастырылады. Қазіргі кезеңде діннің қоғамдық өмірдегі орны дәстүрлі институттармен шектелмей, ақпараттық-коммуникациялық технологиялар арқылы кеңейіп отырғаны белгілі. Осы тұрғыдан алғанда, ҚМДБ-ның цифрлық кеңістіктегі белсенділігі ислам құндылықтарын қоғамға жеткізудің жаңа формаларын айқындайды.

Мақалада ресми порталдардың діни ақпарат таратудағы, пәтуалық сұрақтарға жауап берудегі және рухани тәрбие қалыптастырудағы ықпалына назар аударылады. Сонымен бірге олардың қоғамның әртүрлі топтарына бағытталған ақпараттық-ағартушылық қызметі сараланып, заманауи медиамәдениет талаптарына бейімделуі талданады. Сандық деректер негізінде сайттардың аудиториясы, іздеу жүйелеріндегі көрінісі мен қолданушылық белсенділігіне қатысты көрсеткіштер сипатталады. Авторлық талдау нәтижесінде ҚМДБ ресми сайттары діни институттың әлеуметтік легитимділігін нығайтуға, дәстүрлі исламды кеңінен насихаттауға және діни сауаттылықты арттыруға ықпал ететін негізгі тетік екендігі дәлелденеді.

Сонымен қатар зерттеу барысында діни басқарманың онлайн-коммуникация жүйесі тек ақпарат тарату құралы ретінде ғана емес, қоғамдағы рухани сұраныстарды қанағаттандырудың әмбебап платформасы ретінде сипатталады. Бұл жағдай діни білімнің қолжетімділігін арттырып, дәстүрлі ислам құндылықтарының цифрлық кеңістіктегі орнығуына ықпал ететін маңызды фактор екендігін көрсетеді.

Түйін сөздер: ҚМДБ, цифрлық инфрақұрылым, ресми сайттар, діни коммуникация, ақпараттық қызмет.

شاкиزاده سيريم

جامعة نور مبارك للثقافة الإسلامية في مصر، ألماتي، كازاخستان
e-mail: academic.shakizada@gmail.com

البنية التحتية الرقمية والخدمات المعلوماتية للمواقع الرسمية لمجلس المسلمين في كازاخستان

S.Shakizada¹

¹ Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
e-mail: academic.shakizada@gmail.com

DIGITAL INFRASTRUCTURE AND INFORMATIONAL FUNCTIONS OF THE OFFICIAL WEBSITES OF THE SPIRITUAL ADMINISTRATION OF MUSLIMS OF KAZAKHSTAN

Abstract. This article is devoted to a scholarly analysis of the digital infrastructure and informational functions of the official websites of the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (SAMK). The study examines the content directions of the Administration's online resources, their structural features, and their educational role. In the contemporary period, religion extends beyond traditional institutions, expanding through information and communication technologies. In this regard, SAMK's activity in the digital sphere demonstrates new forms of conveying Islamic values to society.

The article highlights the impact of official portals in disseminating religious knowledge, providing answers to fatwa-related inquiries, and fostering spiritual education. It also analyzes their educational functions targeting various social groups and their adaptation to the requirements of modern media culture. Based on quantitative data, the study describes website audiences, search engine visibility, and user activity indicators. The author's analysis demonstrates that SAMK's official websites serve as a key instrument for strengthening the social legitimacy of the religious institution, promoting traditional Islam more broadly, and enhancing religious literacy.

Furthermore, the study characterizes SAMK's online communication system not merely as a tool of information dissemination, but as a universal platform for addressing the spiritual needs of society. This indicates an increased accessibility of religious knowledge and the consolidation of traditional Islamic values in the digital space.

Keywords: SAMK, digital infrastructure, official websites, religious communication, informational functions.

С. Шакизада

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан
e-mail: academic.shakizada@gmail.com

ЦИФРОВАЯ ИНФРАСТРУКТУРА И ИНФОРМАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОФИЦИАЛЬНЫХ САЙТОВ ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН КАЗАХСТАНА

Аннотация. Данная статья посвящена научному анализу цифровой инфраструктуры и информационной деятельности официальных сайтов Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК). В исследовании рассматриваются содержательные направления интернет-ресурсов управления, их структурные особенности и просветительская роль. В современный период религия выходит за рамки традиционных институтов, расширяясь посредством информационно-коммуникационных технологий. В этом контексте активность ДУМК в цифровом пространстве отражает новые формы донесения исламских ценностей обществу.

В статье акцентируется внимание на влиянии официальных порталов в распространении религиозных знаний, предоставлении ответов на фетвальные вопросы и формировании духовного воспитания. Также анализируется их просветительская деятельность, ориентированная на различные социальные группы, и адаптация к требованиям современной медиакультуры. На основе количественных данных описывается аудитория сайтов, их видимость в поисковых системах и показатели пользовательской активности. Результаты авторского анализа показывают, что официальные сайты ДУМК являются ключевым инструментом укрепления социальной легитимности религиозного института, широкого распространения традиционного ислама и повышения религиозной грамотности.

Кроме того, в ходе исследования онлайн-коммуникационная система ДУМК рассматривается не только как средство распространения информации, но и как универсальная платформа удовлетворения духовных запросов общества. Это обстоятельство свидетельствует о повышении доступности религиозных знаний и закреплении традиционных исламских ценностей в цифровом пространстве.

Ключевые слова: ДУМК, цифровая инфраструктура, официальные сайты, религиозная коммуникация, информационная деятельность.

Кіріспе

Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы (ҚМДБ) қазіргі кезеңде дәстүрлі діни қызметпен қатар ақпараттық-коммуникациялық технологияларды кеңінен қолдану арқылы қоғаммен байланыс орнатудың жаңа

үлгісін қалыптастыруда. Жаһандану дәуіріндегі цифрландыру үдерісі діни институттардың қызметін тек мешіттер мен медреселер аясымен шектемей, кең әлеуметтік кеңістікте жүзеге асыруға мүмкіндік берді. Бұл тұрғыдан алғанда, ҚМДБ-ның заманауи ме-

диа инфрақұрылымы діни білімді тарату, рухани тәрбие жүргізу және қоғамдық дискурста белсенділік таныту үшін негізгі құралдардың бірі болып отыр.

Құрылымдық тұрғыда бұл жүйе бірнеше деңгейден тұрады: діни ақпаратты жеткізетін цифрлық арналар, сенім мен құлшылыққа қатысты сұрақтарға жауап беретін пәтуалық алаңдар, сондай-ақ діни-ағартушылық мазмұнды қоғамның әртүрлі жас топтарына бейімдеп ұсынатын интерактивті форматтар. Олардың әрқайсысы белгілі бір аудиторияға бағытталғанымен, ортақ мақсаты – дәстүрлі ислам құндылықтарын заманауи цифрлық кеңістікке тиімді бейімдеу.

Соңғы жылдары ҚМДБ өзінің институционалдық миссиясын кеңейтіп, ақпарат таратуда дәстүрлі әдістермен қатар онлайн құралдарға да басымдық берді. Бұл тәжірибе қоғамдағы діни санаға әсер етудің жаңа формаларын қалыптастырып, дін мен ақпараттық технологиялардың тоғысуынан туындайтын феномендерді зерттеуге мүмкіндік береді. Мәселен, діни басқармаға тиесілі ақпараттық арналар тек уағыз айту немесе хабар тарату қызметімен шектелмей, интерактивті қарым-қатынас орнату, діни білімді жүйелеу және сенушілердің рухани қажеттіліктеріне жедел жауап беру сияқты көпқырлы функцияларды атқарады.

Осыған байланысты, ҚМДБ-ның цифрлық инфрақұрылымын талдау діни коммуникацияның жаңа үлгілерін анықтап, оның әлеуметтік рөлін айқындауға мүмкіндік береді. Бұл зерттеудің мақсаты – басқарманың қолданыстағы цифрлық арналарын

сандық әрі сапалық тұрғыда талдап, олардың діни институт мәртебесін нығайтудағы қызметін ғылыми негізде көрсету.

Онлайн – сан салалы, бағыттары көп құрылымдық жүйе. Әлемдегі білім беру саласы, медицина, қызмет көрсету орталықтары, қаржы, саудасаттық, жалпы алғанда барлық сала күннен күнге дәстүрлі бағыттан онлайн, цифрлық жүйеге ауысып жатыр. Бұл діни саланы да айналып өтпеді. Елімізде әртүрлі деңгейде сан түрлі форматта діни мазмұндағы дәрістер, уағыз-насихаттар ұсынылып, сайттар мен қосымшалар жұмыс істеп келеді. Осылардың ішінде халықтың діни имунитетін дұрыс қалыптастыруға ат салысып келе жатқан, 35 жылдан бері дұрыс түсініктегі исламның мәнін жеткізу жауапкершілігін алған діни басқарманың рөлі ерекше. Мақаламызда Қазақстан мұсылмандары діни басқармасына тиесілі ресми сайттарды жан-жақты талқылаймыз.

Зерттеу әдістері мен материалдар

Бұл зерттеу Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) ресми интернет-ресурстарының құрылымдық, мазмұндық және функционалдық ерекшеліктерін кешенді талдауға бағытталды. Әдіснамалық негіз ретінде діни коммуникация теориясы, медиа зерттеулер және цифрлық гуманитаристика тәсілдері қолданылды.

Зерттеу барысында контент-талдау әдісі негізгі құрал ретінде пайдаланылды. Ол арқылы ҚМДБ-ға тиесілі ресми интернет-платформалардың (ақпараттық порталдар, пәтуалық ре-

сурстар, діни-ағартушылық бағыттағы беттер) мазмұны жүйеленіп, негізгі тақырыптық бағыттары анықталды. Контент-талдау тек мәтіндік ақпаратпен шектелмей, визуалды материалдар мен мультимедиялық контентті де қамтыды.

Сонымен қатар, сандық талдау әдістері қолданылып, SimilarWeb, SEMrush және басқа да ашық дереккөздер негізінде сайттардың трафигі, аудиториясының географиялық бөлінісі, іздеу жүйелеріндегі көрінісі және қолданушы белсенділігіне қатысты статистикалық көрсеткіштер жинақталды. Бұл тәсілдер арқылы интернет-ресурстардың қоғамға ықпал ету деңгейі салыстырмалы тұрғыда бағаланды.

Сапалық әдістердің бірі ретінде салыстырмалы талдау қолданылды. Бұл әдіс ҚМДБ ресми сайттарын мазмұндық және функционалдық тұрғыдан басқа діни немесе қоғамдық ұйымдардың онлайн-платформаларымен салыстыра отырып, олардың өзіндік ерекшеліктерін айқындауға мүмкіндік берді.

Материалдар көзі ретінде ҚМДБ-ның ресми интернет-ресурстары, онлайн-платформалардың архивтік беттері, мемлекеттік органдардың статистикалық деректері және отандық, шетелдік ғылыми еңбектер пайдаланылды. Жинақталған мәліметтер жүйелі түрде талданып, ғылыми тұрғыда интерпретацияланды.

Зерттеу нәтижелері

ҚМДБ және республика аймағындағы мешіттердің ресми сайттары

Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының цифрлық бағытта атқарып жатқан жұмыстары ауқымды. Қазіргі таңда мүфтиятқа қарасты ресми 30-ға жуық сайт жұмыс істейді. Олардың қатарында, alashdin.kz, nasihat.kz, nurgasyr.kz, azan.kz, hilal.kz, muslim.kz, ummet.kz, sunna.kz, amin.kz, islam-oral.kz, asyldin.kz, taglim.kz, ihsan.kz, akmechet.kz, aqmeshit.kz, beket-ata.kz, mazhab.kz, uagyz.kz, ahnaf.kz, fajr.kz, furqan.kz, iman.kz, muftyat.kz, fatua.kz, zeket.online, halaldamu.kz, kitap.muftyat.kz, qurban2024.kz, waqf.kz, janaza-qyzmet.kz сайттары бар. Оның 22-сі облыстық өкілдіктердің қызметін насихаттауға бағытталған. Әрбір сайттың өзіндік ерекшеліктері мен мүмкіндіктері бар. Біз негізгілеріне тоқталып, қысқаша талдап өтейік.

1. muftyat.kz

Muftyat.kz – Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) ресми веб-сайты әрі еліміздегі дәстүрлі исламның цифрлық форматтағы ең басты өкілі. Бұл сайтты мазмұндық және идеологиялық тұрғыдан талдағанда, оның тек ақпарат таратушы құрал емес, сонымен қатар институционалды исламның өзін қоғамда рухани, мәдени және құқықтық кеңістікте легитимдеуші ресурс рөлін атқарып отырғанын байқауға болады. Сайт құрылымы, тілі, риторикасы мен мазмұны – барлығы Қазақстандағы исламның зайырлы қоғаммен үндестігінің, ұлттық болмыспен сабақтастығының көрінісі ретінде сипатталады.

Muftyat.kz сайты діни басқарманың барлық ресми қызметін, шешім-

дерін, үндеулерін, діни пәтуаларын, жаңалықтарын, уағыз-насихат бағытындағы материалдарын және құрылымдық бөлімшелерінің жұмысын жинақтап, көпшілікке ұсынатын орталықтандырылған платформа. Мұнда жарияланатын мәтіндер ханафи мәзһабы мен матуриди сенімі негізіндегі Қазақстанның дәстүрлі ислам бағытын таныстырумен қатар, зайырлы-құқықтық кеңістіктегі діннің орнын үйлестіруге тырысады. Сайттың мазмұны – бір жағынан теологиялық тереңдікке ие, екінші жағынан ақпараттық және насихаттық функцияны қатар алып жүреді. Бұл – дінді ғылыми, әлеуметтік және идеологиялық деңгейде қатар баяндау тәсілін қолданудың мысалы.

Muftyat.kz-те жарияланған ресми пәтуалар бөлімінде шариғи сұрақтарға берілетін жауаптар қазіргі қоғамның ерекшеліктерімен, құқықтық нормалармен және әлеуметтік шындықпен есептесе отырып жазылады. Яғни, бұл жерде фикһ ілімі тек абстрактілі теория емес, қоғаммен байланысты практикалық құрал ретінде ұсынылады. Сонымен қатар, сайттағы уағыздар, мақалалар мен бейнематериалдарда исламның рухани-этикалық, гуманистік, әлеуметтік және отансүйгіштік қырлары жиі баса айтылады. Бұл – өз кезегінде діни мазмұнды тек шариғатпен шектемей, ұлттық болмыс пен азаматтық жауапкершілікпен ұштастырудың көрінісі.

Сайтта ресми үндеулер мен мүфтият бастамаларына ерекше мән беріледі. Бұл – ҚМДБ-ның ішкі идеологиялық бағытын қоғамға ашық түрде жариялап, дін мен мемлекеттің зайыр-

лы қатынастарын өзара келісім негізінде жүзеге асыру мақсатын көрсетеді. Muftyat.kz осы арқылы Қазақстандағы діннің модернизациялық формасын қалыптастыруға ықпал етуде. Оның тілі – ресми, нормативтік-публицистикалық сипатта. Мәтіндерде діни және зайырлы лексика бір-бірімен үйлесім табады. Бұл – діни басқарманың ақпараттық саясаты мен қоғамдық позициясының бейімделген тілдік формасы ретінде ерекше құбылыс.

Сайт құрылымдық жағынан да кәсіби ұйымдастырылған. Онда ҚМДБ қызметінің барлық бағыттары – қажылық, зекет, халал стандарттау, қайырымдылық, уағыз, пәтуа, кадрлық қызмет, оқу-ағарту және халықаралық байланыстар жүйеленген. Әрбір бағытқа қатысты бөлек парақшалар мен ішкі бөлімшелер ашылған. Бұл – институционалды діннің цифрлық жүйеге бейімделуінің нәтижесі. Сонымен қатар, сайтта онлайн кітапхана, бейне және аудиоматериалдар жинағы, діни әдебиеттер мен ережелер топтамасы да қамтылған. Бұл элементтер платформаны ақпарат тарату құралы ғана емес, діни білім берудің толыққанды базасына айналдырады.

Мүфтияттың бұл сайты діни медиатизация феномені, цифрлық теология, ресми діни дискурс пен оның идеологиялық шеңбері сияқты зерттеу категориялары аясында қарастыруға болады. Muftyat.kz – исламның қазіргі медиалық форматтағы ресми репрезентациясы ретінде, исламтану мен дінтану ғылымдары үшін құнды дереккөз. Оның мазмұны мен құрылымы Қазақстандағы діни сананың институционалдану үдерісін,

дәстүрлі ислам мен зайырлы кеңістіктің арасындағы тепе-теңдікті, сондай-ақ діни билік пен қоғамдық сана арасындағы байланыс формаларын зерделеуге мүмкіндік береді. Осы себепті сайт діни танымның трансформациясы мен оның медиадағы ұсынылу тәсілін зерттейтін академиялық жұмыстар үшін ерекше мәнге ие.

- Semrush мәліметі бойынша, сайт Қазақстанда шамамен 83 550 бірегей пайдаланушы тартады, бұл ресурстың контенттік және идеологиялық өзектілігін көрсетеді (Semrush, n.d.). Сайттың негізгі SEO трафигінің ішінде «тахаджуд намаз» (7.1 K), «намаз уақыты» (6.2 K) және «ораза кестесі 2024» (3.5 K) сияқты діни терминдер басты орын алады (Ahrefs Top, n.d.). Бұл сайттың исламдық білімге, ғибадат кестесі мен дұға сұрауларына жауап ретінде басқарылатындығын дәлелдейді.

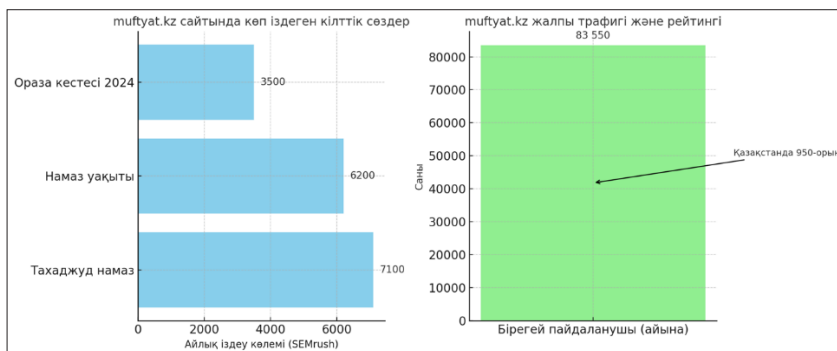
- Semrush мәліметі бойынша, muftyat.kz сайтын Қазақстан бойынша 950-орынға орналастырады. Бұл интернет-ресурстар арасында маңызды орын алатынын көрсетеді.

Бұл ақпараттарды төмендегі суретпен қорытындыласақ болады.

2. azan.kz

Azan.kz – Алматы орталық мешітінің ресми сайты және Қазақстандағы діни контентті цифрлық кеңістікте жүйелі түрде таратушы жетекші онлайн платформалардың бірі. Бұл сайт дәстүрлі ислам ілімін, атап айтқанда ханафи мәзһабы мен матуриди ақидасын заманауи аудиторияға бейімдеп ұсынатын әрі ресми діни дискурстың медиа кеңістіктегі көрінісін қалыптастыратын маңызды ресурс болып саналады. Оның құрылымы, мазмұны және риторикасы тек діни білім беруді мақсат етпей, сонымен қатар рухани-этикалық тәрбие, әлеуметтік мәселелерге үн қосу және діни сауаттылықты арттыру миссиясын да қоса атқарады.

Сайт контентінің басты ерекшелігі – оның білім берушілік сипаты мен функционалдық әртүрлілігі. Azan.kz мазмұны оқырманға діни білімді біртіндеп меңгеруге мүмкіндік беретін құрылымда ұсынылған: мақалалар, аудиодәрістер, видеоуағыздар, ақида мен фикһ сабақтары, Құран және хадиске түсіндірмелер, сондай-ақ онлайн пәтуалар мен сұрақ-жауап айдарлары. Бұл бағыттар ислами дәстүрлі



Сурет 1 – muftyat.kz ресми сайтының трафигі мен рейтингі

білім жүйесінің негізгі компоненттерін қамти отырып, оларды қазіргі ақпараттық медиатілмен түсіндіруге бағытталған.

Сайттағы дәрістер мен сабақтар жүйелі, сабақтастықпен берілетін циклдерге құрылған. Мысалы, «Ихсан ілімі», «Риядус-салихин» түсіндірмелері, «Фиқһ дәрістері» сияқты айдарлар діни білімді бастапқыдан тереңге қарай меңгеруге мүмкіндік береді. Сонымен қатар, апталық бейнеуағыздар мен жұма насихаттары қоғамдағы өзекті тақырыптарды қамтиды. Мұндай тақырыптар қатарында отбасылық тәрбие, рия, шүкіршілік, ниет, көркем мінез, дін мен дүниенің тепе-теңдігі секілді рухани-психологиялық бағыттағы мазмұндар жиі кездеседі. Бұл сайт риторикасының тек шариғи үкімдерге емес, мұсылман этикасы мен ішкі кемелдікке де негізделетінін көрсетеді.

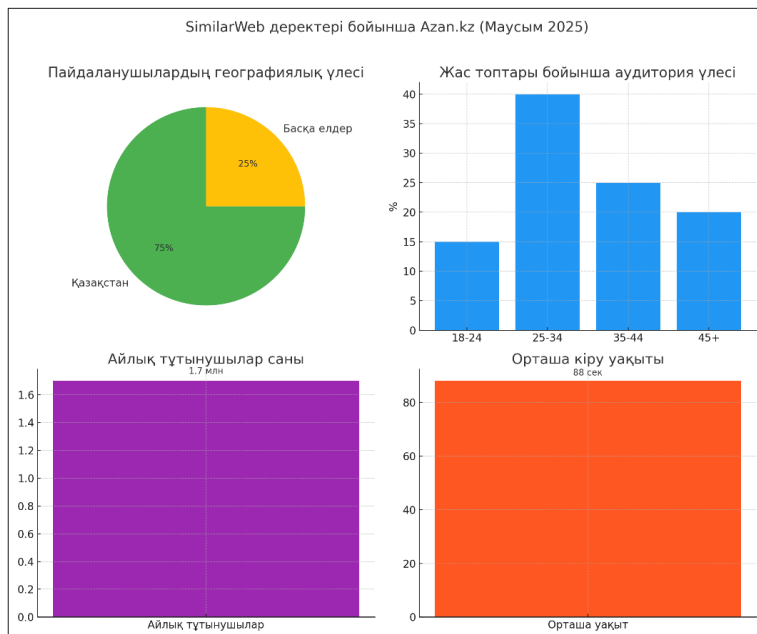
Сайттың тілі – әдеби, терең, әрі кәсіби. Мұндағы мәтіндер ғылыми-теологиялық мазмұнмен қатар, психологиялық және тәрбиелік қырынан да құрылған. Жазу мәнері ресми уағыз стилі мен публицистиканың арасындағы шекарада тұрады. Риторикалық құрылымда дәлел келтіру, діни мәтінге сілтеме жасау, тарихи оқиғаларға және сахабалар өміріне сүйену секілді дәстүрлі тәсілдер кеңінен қолданылады. Бұл тәсіл аудиторияны иландыру мен тәрбиелеудің классикалық исламдық әдістерін жаңғырту ретінде қабылдануы мүмкін.

Azan.kz – тек діни ақпараттық ресурс ғана емес, сонымен қатар белсенді пайдаланушылармен кері байланыс орната білетін платформа.

«Сұрақ қою» модулі арқылы пайдаланушылар нақты шариғи немесе діни мәселелер бойынша сауалдарын жолдап, фиқһ мамандарынан тікелей жауап алады. Бұл интерактивтілік діни институт пен қоғам арасындағы медиалық көпірдің заманауи формасын танытады. Сонымен қатар, сайттың әлеуметтік желілермен интеграциясы (YouTube, Telegram, Instagram) арқылы контенттің кең таралуы қамтамасыз етіледі.

Жалпы алғанда, Azan.kz – Қазақстандағы исламдық білім мен руханиятты заманауи медиалық құралдар арқылы таратудың жарқын үлгісі. Бұл ресурс дәстүрлі діни мұраны цифрлық мәдениетпен ұштастырып, тек ақпарат тарату емес, жүйелі оқыту, тәрбие және рухани кемелдену мақсатын көздейді.

Сандық тұрғыдан қарағанда, Similarweb деректері бойынша портал 2025 жылдың маусым айының көрсеткіші бойынша шамамен 1.7 млн тұтынушыны тартады, бұл оның Қазақстандағы діни контент таратудағы көшбасшылық позициясын дәлелдейді: сайт елде 211 рейтингке, ал әлемдік деңгейде 48 788 орынға ие (Similarweb, n.d.). Пайдаланушылардың 75%-ы Қазақстаннан келеді, ал ең белсенді аудитория 25-34 жастағы ер адамдар; орташа кіру уақыты – шамамен 1 минут 28 секунд, яғни пайдаланушылар сайттағы ресурстарды белсенді тұтынуда. Аталған мәліметтерді төмендегі сызбалар негізінде қорытындылауға болады:



Сурет 2 – azan.kz ресми сайтының сандық өлшемдері

Сапалық тұрғыдан алғанда, сайттың құрылымында бес негізгі бөлім бар: намаз уақыты, хадис және ақида, мақалалар, аудио/бейнедерістер және пәтуалар. Бұл секілді функционалдық топтар исламдық білім беру мен діни тәлімнің дәстүрлі методтарын цифрлық форматқа ауыстырудың нақты мысалдары болып табылады. Мысалы, «Пятничные наставления», «Ихсан – основа духовного воспитания», «Рияду ас-Солихин» және «Фетвы ДУМК» сияқты дәріс циклдері бүкіл контент типі арқылы жүйелі жарияланады, олар шамамен ондаған мың көрілім жинаушы белсенді материалдарға айналған. Мысал ретінде, «Вопрос устазу: выпуск 44» эпизоды 2 991 оқылым жинаған; «99 имён Аллаха» мақаласы 2.97 млн-нан астам қаралым алған.

3. muslim.kz

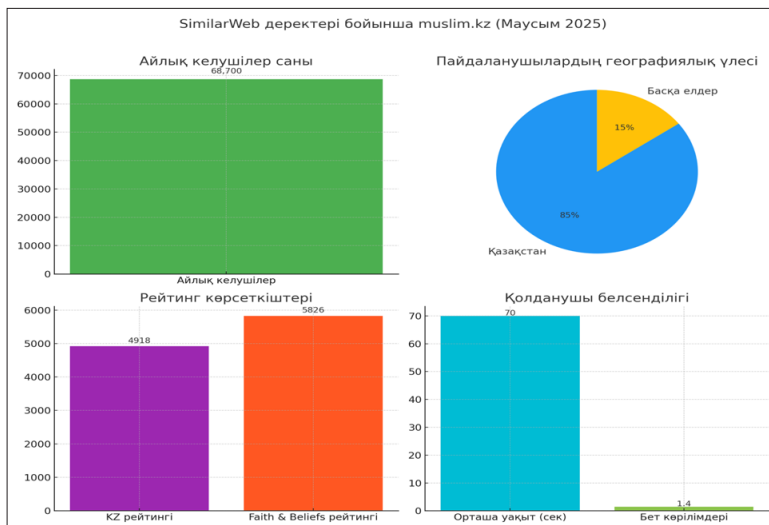
Астана қаласындағы «Әзірет Сұлтан» мешітінің ресми сайты. **Muslim.kz** – Қазақстандағы дәстүрлі ислам құндылықтарын кең аудиторияға ұсынатын және қоғамдағы діни сауаттылықты арттыруға бағытталған ірі медиа-платформалардың бірі. Бұл сайт құрылымдық жағынан мазмұнға бай, тілдік әрі визуалды түрде қолданушыға ыңғайлы ұйымдастырылған, ал мазмұны теологиялық тұрғыдан ҚМДБ бекіткен ханафи мәзһабы мен матуриди сеніміне негізделген. Контенттерінде діни білім беру мен қоғамдық-рухани тәрбие қатар жүреді, әсіресе ислам ілімдерінің басты салалары – фих, ақида, Құран және хадис түсіндірмелері, ғибадат және мораль мәселелері басты орын алады. Мақалалар мен сұрақ-жауап

тарда нақты өмірлік мысалдар мен практикалық сұрақтарға шариғи тұрғыдан жауаптар беріліп, оларды заманауи мәселелермен ұштастырып түсіндіруге тырысады. Сайттағы риторика ресми-теологиялық стиль мен публицистикалық баяндау үлгісінің ортасынан орын алады: бір жағынан дәлелді әрі мазмұнды, екінші жағынан көпшілікке түсінікті тілмен берілген.

Muslim.kz порталындағы негізгі контент формаларына мақалалар, бейнематериалдар, аудиодәрістер, тікелей эфирлер, пәтуалар, діни сұрақтарға жауаптар және электронды кітапхана жатады. Мұндай форматтар арқылы ол ислам дінін тек догматикалық негізде емес, өмірлік тәжірибемен байланыстырып, аудиторияның рухани және әлеуметтік сұраныстарына жауап беріп отырады. Сонымен қатар сайт жастармен, отбасымен, әйелдермен, білім беру мәселелерімен байланысты тақырыптарды жиі көтеріп, ислам дінінің күнделікті өмірмен сабақтастығын көрсете отырып, руханият пен зайырлы кеңістік арасындағы тепе-теңдікті сақтауға тырысады. Пайдаланушы интерфейсі, құрылымдық айқындылығы және интерактивті функциялары Muslim.kz-ті тек ақпарат таратушы құрал емес, діни білімді жүйелі түрде беруге арналған танымдық платформаға айналдырады.

Сандық деректер бойынша, сайт айына ондаған мың тұрақты пайдаланушыны қамтиды, іздеу жүйелерінде белсенді көрінеді, ал басты ізделетін сөз тіркестері көбіне «намаз уақыты», «ораза дұғасы» сынды діни-ғибадаттық мазмұнмен байланысты.

Бұл Muslim.kz-тің халықтық деңгейдегі діни тәжірибені қолдап отырғанын және діни күнтәртіппен байланысты ақпараттарға үлкен сұраныс бар екенін көрсетеді. Жалпы алғанда, бұл сайт Қазақстандағы ресми діни дискурстың бұқараға жеткізілуінің медиалық құралы ретінде маңызды рөл атқарады. Ол институционалды исламның цифрлық кеңістіктегі тұрақты, сенімді және педагогикалық ұстанымын қалыптастырып, діни ақпарат пен тәрбие құралдарының жаңа медиамен үндесу мүмкіндігін сәтті жүзеге асырып отыр. Сайттың жалпы трафигі бойынша SimilarWeb мәліметі бойынша, muslim.kz порталы 2025 жылдың маусым айында шамамен 68 700 бірегей айлық келушіні тіркеген. Бұл көрсеткіш платформа аудиториясының тар көлемін және оның діни контент таратудағы ықпалының шектеулі екенін аңғартады. Қазақстандағы жалпы веб-ресурстар рейтингі бойынша сайт 4918-орында, ал діни контентке жатқызылатын *Faith & Beliefs* категориясында 5 826-орынды иеленеді. Пайдаланушылардың басым бөлігі Қазақстан аумағынан, халықаралық аудитория үлесі төмен деңгейде. Орташа кіру уақыты мен бет көрілімдері көрсеткіштері сайттың контентін шолу үстірт жүргізілетінін көрсетеді, бұл өз кезегінде тұтынушылардың ұзақ уақыт бойы белсенді қатысу деңгейінің төмен екеніне дәлел. Аталған сандық мәліметтерді төмендегі суреттен көре аласыз.



Сурет 3 – muslim.kz ресми сайтының сандық көрсеткіштері

4. ummet.kz

Нұр-Сұлтан қаласындағы «Әбу Насыр әл-Фараби» мешітінің ресми рухани-ағарту порталы. **Ummet.kz** – Қазақстандағы діни интернет кеңістікте қалыптасқан исламдық ақпараттық-ағартушылық платформалардың бірі ретінде дәстүрлі ханафи мәзһабы мен матуриди сенімін негізге ала отырып, діни сауаттылықты арттыру, рухани құндылықтарды насихаттау және шариғи білімді қарапайым оқырманға қолжетімді түрде ұсыну мақсатында жұмыс істейтін медиа ресурс. Сайт мазмұны мен құрылымына жүргізілген талдау оның діни білімді жүйелі жеткізуге, сонымен қатар заманауи қоғамдағы күнделікті мәселелерді шариғи тұрғыдан түсіндіруге бағытталғанын айқын аңғартады.

Ummet.kz сайтында ұсынылатын негізгі мазмұн түрлері – мақалалар, пәтуалар, сұрақ-жауап айдары, бес парыз, ислам тарихы, отбасылық тәрбие, рухани тәлім және діни мерекелер-

ге қатысты танымдық жазбалар. Бұл құрылым ислам дінінің классикалық ілімін тарату мен оның өмірлік-практикалық аспектілерін түсіндіруге арналған. Пәтуаларда нақты әлеуметтік контекстегі сұрақтарға жауап беріледі: мұндай мазмұн үлгілері – қоғамда жиі кездесетін, заманауи этикалық-діни дилеммаларға байланысты қойылатын сұрақтарға ресми теологиялық негізде жауап қайтару үлгісі ретінде қарастырылады. Бұл тұрғыдан алғанда, сайт шариғи құқықты (фиqh) қазіргі уақыт пен кеңістікке бейімдеп, ресми діни ұстанымды қалыптастырушы медиатүсіндірме алаңы қызметін атқарады.

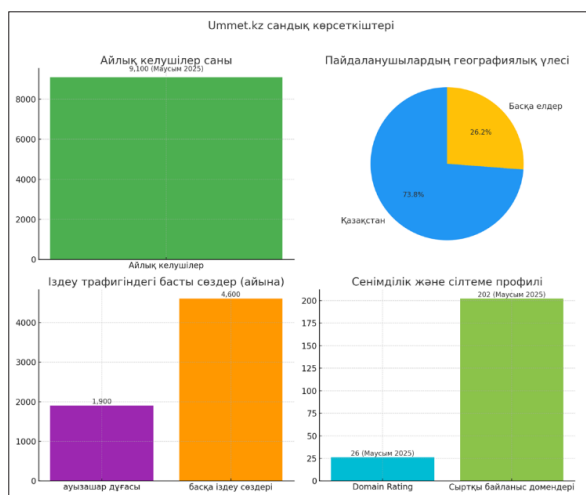
Сайттың тілі – әдеби, публицистикалық және шариғи-терминологиялық дәлдікпен берілген. Бұл мазмұндарда ғылыми негізделген исламдық біліммен қатар, қарапайым аудиторияға бейімделген насихаттық үлгі қатар жүреді. Бұл риторикалық тәсіл дін мен аудитория арасындағы медиа-

тивтік байланысты орнатудың тиімді құралы ретінде қызмет етеді. Сайтта жарияланған материалдардың көпшілігі дәстүрлі діни білімді модерндік форматта ұсынуға бағытталған. Сонымен қатар, материалдарда Құран және хадис мәтіндеріне, мәзһаб ғұламаларының пікірлеріне, заманауи шарият кеңестерінің шешімдеріне сілтемелер жиі кездеседі, бұл контенттің діни-ғылыми легитимдігін арттыра түседі.

Ummet.kz сайтына тән ерекшеліктердің бірі – оның интерактивтілікке бейімдігі. Сұрақ қою арқылы сайт оқырмандары өзекті діни мәселелер бойынша нақты әрі жедел жауаптар ала алады. Бұл діни институт пен қоғам арасындағы байланысты нығайтып, шариғи білімнің жекелеген қолданушы деңгейінде іске асуына мүмкіндік береді. Сонымен қатар, сайт қолданушыларға қажетті практикалық құралдар – намаз уақыттары, зекет калькуляторы, діни күнтізбе сияқты сервистік элементтер ұсынады. Бұл – діни білім мен тәжірибені күнделікті

өмірге ықпалдастыру стратегиясының көрінісі.

Ummet.kz сандық тұрғыдан қарағанда ай сайын шамамен 9 100 бірегей келушіні (солардың 73.8 % – Қазақстаннан), 6 500-ден астам іздеу сөзі арқылы көрінетін және Domain Rating көрсеткіші 26 деңгейінде орналасқан, бұның өзі сайттың орташа деңгейдегі сілтеме сенімділігі мен іздеу құрылғыларындағы тұрақтылығын көрсетеді. Атап айтқанда, «ауыз-ашар дұғасы» сияқты діни-ғибадаттық контенттерден келетін іздеу аудармасы айтарлықтай (1.9 К жолдама ай сайын), бұл сайттың саясаттық емес, практикалық рухани қажеттіліктерге бағытталғанын білдіреді (Ahrefs Top, n.d.). Сонымен қатар, Ресей мен Қырғызстаннан да келушілер бар, ал сілтеме профилінде 202 сайттан бекітілген сыртқы байланыс бар – бұл сенімділік пен аймақаралық қолжетімділіктің белгісі. Аталған мәліметтерді графикалық сурет форматында төмендегідей ұсына аламыз.



Сурет 4 – ummet.kz ресми сайтының сандық көрсеткіштері

Жоғарыдағы ресми сайттардың құрылымында ортақ нәрсе бар. Олар: намаз уақыты, соңғы жаңалықтар, сұрақ-жауап, мақалалар. Солардың ішінде Алматы орталық мешітінің azan.kz сайты көш бастап тұрғанын байқауға болады. Оның басты себебі – azan.kz сайтындағы қазақша және орысша дәрістер топтамасы. Қазақ тіліндегі сабақтар Құран, ақида, фикһ, хадис, пайғамбар өмірбаяны, әдеп және сопылық, рамазан тақырыптарын қамтыса, орыс тілінде «проза», «фетвы», «проповедь», «общество» бөлімдері жоғарыдағы тақырыптарға қосымша қосылған. Сондай-ақ дәрістер видео, аудио және мәтін форматында ұсынылуы да сайтқа кіретін оқырман санына әсер ететіні анық. Басымдылық орыс тіліне берілген. Бұдан бөлек кітапхана бөлімі де сайтқа кірген адамды қызықтырады. Себебі кітапхана бөліміндегі тақырыптар исламның барлық негізгі бағытын қамтыған деуге негіз бар. Тарқатып айтсақ, «Коран и его тафсиры», «Ақыда», «Фикх», «Фетвы», «Хадисы», «Жизнеописание Пророка», «История пророков», «Благородные сподвижники», «История ислама», «Биография ученых», «Адаб и суфизм», «Книги для детей», «Исламские финансы» және тағы басқа да маңызды тақырыптарды ұсынған. Орыс тілінде жазылған кітаптарды сайтта электронды форматта тегін оқуға мүмкіндік берген. Сонымен қатар аудио және видео үлгісінде дәрістер легін, уағыздар топтамасын қазақша және орысша жариялауы сайттың халық алдында сұранысқа ие екендігін көрсетеді.

Ендігі кезекте діни басқарманың халал, кітап және құрбандық мәселелерін онлайн жүйеде шешімін ұсынып отырған ресми сайттарын талқылайық.

5. halaldamu.kz

2014 жылы Діни басқарма құрамында құрылған корпоративтік сайт болып табылады, оның негізгі миссиясы – шарият нормалары мен халықаралық халал стандарттарына сәйкес өнімдер мен қызметтерді белсенді түрде сертификаттау арқылы ұлттық халал нарығын қалыптастыру. Платформаның құрылымы мен мазмұны осы мақсатты толық қолдайды және оның стратегиялық бағыты «стандарттау – аудит – сертификаттау» циклынан тұрады, мұнда 1 900-ға жуық отандық және 20-дан астам шетелдік кәсіпорын қамтылғанын көрсетеді.

Сайттың мазмұны ғылыми-прагматикалық тәсілде баяндалып, бес негізгі бағыт бойынша ұсынылады: Пәтуалар (фикһтық шешімдер), Мақалалар (діни-идеологиялық түсіндірмелер), Жаңалықтар (сертификаттау және аудит оқиғалары), Сертификаттау процедурасы, және Кәсіпорындар реестрі. Әрбір бағыт платформаның мемлекеттік-исламдық тұрғыдан функциясын толықтырып, сертификат алушы кәсіпорындардың ашық реестрін қамтамасыз ету арқылы қоғамдағы сенімділікті қалыптастырады.

Цифрлық зерттеу жарқын перспективаларын білдіреді: жалпақ аудармалы деректер арқылы сандық талдау жасау мүмкіндігі бар: сертифицикатталған компаниялар саны, өңіра-

лық таратылу (Алматы, Маңғыстау, Қарағанды және т.б.), санаттық талдау (ет өнімдерінен бастап косметика мен мектеп асханасына дейін) – бұл сандық модельдер арқылы индустрияның кеңею, оның әлеуметтік функциялары, импорт-экспорт динамикасын зерттеу үшін негіз бола алады.

Сапалық тұрғыдан талдау сайттың ресми-активистік риторикасын көрсетеді: діни-экономикалық салада сенімділікті нығайту үшін ҚМДБ-дың стандарттық нормасына және шариғи легитимділікке сілтеу функциясын атқарады. Жаңалықтар бөлімі сертификатталған кәсіпорындарды жүйелі жариялау арқылы тұтынушылар мен бизнес арасында ақпараттық көпір орнатып, шешім қабылдауға көмек көрсетеді.

Сонымен қатар, мобильді «Halal Guide KZ» қосымшасының болуы – бұл цифрлық платформаның интерактивтік, қолжетімді және қолданушыға бағдарланған сипатын ашады. Бұл қосымша арқылы сертификатталған орындарды іздеу, картамен танысу функциялары бизнес пен тұтынушы арасындағы байланысты жеңілдетеді.

Қорытындылай келе, HalalDamu.kz – дәстүрлі исламдық халал институтын мемлекеттік деңгейде цифрландыру үлгісі. Ол институционалды ислам экономикасы, цифрлық діни стандарттау, шариғи-экономикалық коммуникация, онлайн халал экосистемасы сияқты ғылыми тақырыптар аясында жүйелі талдауға әбден негіз береді.

Ғылыми тұрғыдан сайттың құрылымы мен сандық көрсеткіштерін төмендегідей:

- Құрылтай жылы мен ауқымы: 2014 жылғы 8 қазанда құрылған және бүгінгі таңда 1900-дан астам отандық және 20-дан астам шетелдік кәсіпорынды қамтиды.

- Қызметкерлер саны: орталық атқарушы құрамындағы 100-ден астам кәсіби мамандар түрлі стандарттау және сертификаттау процедураларымен қамтылған (Halal Damu, жарияланған күні көрсетілмеген).

- Лабораториялық инфрақұрылым: Қазақстанда 107 аккредиттелген зертхана және 49 сертификаттау органы бар, олар өнімнің халал талаптарына сәйкестігін тексеруде тікелей қызмет етеді (Halal Damu, жарияланған күні көрсетілмеген).

- Экспорттық өсім көрсеткіші: 2024 жылдың қаңтар–қыркүйек аралығында шұжық және ет өнімдерін экспорттау 54,5%-ға өсіп, 315,6 тоннаға жеткендігі туралы ресми мәлімет жарияланды (Halal Damu, жарияланған күні көрсетілмеген).

HalalDamu.kz – ислам гуманитарлық-экономикалық институционализмінің цифрлы форматын қалыптастыратын платформа. Мемлекеттік пен дін арасындағы координация нәтижесінде пайда болған стандарттау, аудит және сертификаттау жүйесі сандық көрсеткіштер арқылы әлеуметтік ресурстардың жүйелі трансформациясын, діни легитимділікті және экономикалық тиімділікті көрсетеді.

Күнделікті тұрмыс-тіршілікте азық-түлік өнімдерін тұтыну әрбір адамның басты қажеттілігі. Ал ол өнімдердің адал болуы мұсылман үшін қажеттіліктен де жоғары. Сондықтан діни басқарманың осындай функцияны

халыққа қолжетімді түрде ұсынуы рас-
ымен де жоғары бағаға лайық.

6. Kitap.muftiyat.kz

Kitap.muftiyat.kz – Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы-
ның (ҚМДБ) «Электронды кітап-
хана» жобасы, цифрлық теология мен
институционалды ислам медиакеңіс-
тігінде маңызды рөл атқаратын плат-
форма ретінде саналады. Платформа-
ның ажырамас бөлігі – Muftiyat баспа-
сынан шыққан **25+ авторлық кітап**,
оған қоса қазақ, орыс тілдерінде **100+ PDF** (кітаптар, журналдар, ғылыми
еңбектер мен сөздіктер) қолжетімді.
Айтулы еңбектер қатарына кіреді:

- *Ислам энциклопедиясы*;
- *Дін мен дәстүр* (III том);
- *Ханафи мәзһабының фикһ ғұла-*

малары;

- *Ихсан – рухани тәрбие негізі*;
- *Оразаға қатысты 200 сұрақ*;
- *Пәтуалар жинағы*;
- *Тарихи әдебиет (Қожа Ахмет*

Ясауи және оның рухани мұрасы) және
т.б.

Сандық көрсеткіштер

• **392 714+ жүктелген кітап** – ең
көп жүктелген «Исламдағы таңдаулы
100 сұрақ» жарияланымы (2013) –
336 484 рет оқылған.

• Одан кейін тұрған ең танымал
PDF ресурстар:

о «Құран оқып – үйренейік!» –
~170 294

о «Имани гүл» (~63 857), «Иман
негіздері» (~63 292), «Үміт сәулесі»
(~39 837).

Контент құрылымы

• «Кітаптар» бөлімінде – 25 ав-
торлық және ҚМДБ-ның Muftiyat бас-
пасынан шыққан еңбектер.

• PDF бөлімінде – «Иман» журна-
лының 2014-2015 жылғы сандары,
«Мұнара» газетінің бірнеше жылдық
кітапшалары, ғылыми сөздіктер мен
зерттеу жарияланымдар бар.

Сапалық талдау

Электронды кітапхана академия-
лық теология мен рухани насихаттың
үйлесімін береді: **құқықтық (фикһ),**
ақида, тарихи және педагогикалық
тақырыптар қамтылған. Контент рес-
ми-публицистикалық, Құран және
хадис негіздерін дәйекті қолданады.
Риторика жағынан ҚМДБ саясаты-
на сәйкес келеді, әрі контент шариғи
дәлдікпен құрылып, идеологиялық
жарамдылықты қамтамасыз етеді.

*Интерактивтік және қолдану-
шылық ықпал*

– Сайтта пікірлер саны аз болға-
нына қарамастан, кітапхана жобасы-
ның 2022 жылғы таныстырылымында
оған аппарат құрамының қатысуы мен
мүфтият мүшелері тарапынан жоғары
қызығушылық атап өтілді.

– Көрме және таныстырылым
жиындары арқылы жобаның пропа-
гандалық медианарықтық ықпалды-
лығы байқалады (мысалы, 2023 жыл-
ғы кітап көрмесі).

Kitap.muftiyat.kz – Қазақстандағы
институционалды исламның цифрлық
медиарепозитариясы ретінде **база са-**
налады. Ол:

1. 392 714+ рет жүктелген әде-
биетімен ұлттық рухани ақпараттық
қорды қалыптастырады.

2. 25+ авторлық кітап және
100+ PDF ресурсы арқылы теология-
лық, тарихи және рухани білімнің кең
таралуын қамтамасыз етеді.

3. Академиялық және рухани

бағыттағы контент арқылы шариғи білім мен қоғамдық тәрбиенің интеграциясын жүзеге асырады.

4. Медиа және презентация іс-шаралары арқылы ҚМДБ-ның цифрландыру бағытындағы саясатын үйлестіріп, рухани-ағартушылық миссияны күшейтеді.

7. qurban2024.kz

Qurban2024.kz – Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының бастамасымен жүзеге асырылған, Құрбан айт мейрамын заманауи цифрлық форматта ұйымдастыруға бағытталған арнайы платформа. Бұл сайттың негізгі функционалдық рөлі – дәстүрлі ислам құлшылығы саналатын құрбан шалу рәсімін жаңаша форматта, яғни қашықтан қатысу, онлайн тапсырыс беру, төлем жасау, есеп алу сияқты заманауи технологиялық мүмкіндіктерді пайдалану арқылы жүзеге асыру. Осы арқылы діни рәсімнің рухани мәні сақтала отырып, урбанизацияланған және еңбек миграциясына ұшыраған қоғам мүшелеріне ыңғайлы жағдай жасалады.

Платформа құрбандық малының түрін таңдау, төлем жүргізу, нақты өңір бойынша мал шалынатын орынды белгілеу және шалған құрбандықтың фото/видео есебін алу секілді бірнеше интеграцияланған қызметті ұсынады. Мұндай құрылымдық жүйе шариғи талаптарға сай рәсімді толыққанды орындауға мүмкіндік беріп қана қоймай, сонымен қатар құрбандықтың әлеуметтік мәнін – мұқтаж жандарға ет үлестіру, қайырымдылық жасау нақты механизмдер арқылы қамтамасыз етеді.

Qurban2024.kz сайты цифрлық технология, исламдық әлеуметтік жауап-

кершілікжәнедіниинституттардыңмедиа-трансформациясы бағыттарында маңызды эмпирикалық алаң ретінде де ерекшеленеді. Бұл платформа тек рәсімдік құлшылықтың жүзеге асуына емес, сонымен бірге діни сенім мен технологияның үйлесімділігін арттыруға, діни тәжірибені заманауи коммуникациялық құралдар арқылы кеңейтуге жол ашады. Осы арқылы Qurban2024.kz тек діни қызметтің цифрлық баламасы емес, сонымен бірге институционалдық исламның цифрлық инфрақұрылымға бейімделуінің көрінісі ретінде де бағаланады.

1. Айлық/күндік тіркелімдер

Платформа 2024 жылғы 16-18 маусым күндері барысында 2 142 онлайн тапсырыс қабылдағаны ресми ақпараттарда көрсетілген (Muslim.kz, 2024). Бұл айтарлықтай сандық көрсеткіш – онлайн режимге көшу тенденциясының нақты айғағы.

2. Қатысушы мөлшері

2024 жылы онлайн тапсырысты таңдаған 2 142 тұлғамен қатар, офлайн форматта жергілікті қасапханалар арқылы 40 778 мал (35 929 қой, 2 539 ешкі, 2 290 ірі қара, 20 түйе) құрбандыққа шалынған. Бұл деректер – платформа арқылы жүзеге асқан тапсырыстар саны мен дәстүрлі жолмен құрбан шалушылар санын салыстыра көрсетеді.

3. Қаржылық көлем

Платформада онлайн тапсырыс берген әрбір адам құрылымдастырылған құрылымды түрде себетті толтырған. Бірақ дәл қаржылық көрсеткіштер ресми жарияланбаған. Дегенмен әр мал түрі үшін ұсынылған орташа баға белгілі:

Қой – 72-75 мың теңге,

Ірі қара – 373-490 мың теңге (Qaz Media, жарияланған күні көрсетілмеген).

Бұл мәндер платформаның транзакциондық әлеуетін бағалауға мүмкіндік береді.

4. Географиялық таратылым

Платформаның өңірлік қолжетімділігі жоғары: Қазақстанның барлық аймақтары (Алматы, Астана, Маңғыстау, Қостанай және т.б.) онлайн тапсырыс беру мүмкіндігіне ие болған (Qamshy.kz, 2024). Бұл цифрлық форматтың урбанизацияланған және шет аймақтарды қамтуындағы тиімділігін көрсетеді.

5. Интерактив өлшемдері

Тапсырыс процесі Kaspi QR арқылы жүзеге асқан кезде пайдаланушыға SMS арқылы есеп (құрбандық мал шалған, фото/бейне есебі) жіберілген (Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы, 2024).

Онлайн және офлайн форматтағы тапсырыстар арасындағы қатынас – **2 142** онлайн, **40 778** жалпы құрбандық – бұл сандық-диалектикалық байланыс жолдарын көрсетеді.

Жоғарыдағы онлайн жүйенің бір бөлшегі ретінде қызмет атқарып тұрған сайттардың рөлі көп жағдайда ресми деңгейде. Оның қоғам арасындағы әлеуметтік қырлары мен халықтың тиімді пайдалану деңгейін көтеру үшін қызмет аясын кеңейту маңызды. Осыдан 10-15 жыл бұрынғы сайттың функционалы мен күніміздегі сайттардың қолданылу аясы екі түрлі. Себебі қазіргі таңда күрделі сайттарды құрастырып, оны жүзеге асыру процесіне уақыт жұмсағаннан

гөрі, тез әрі өнімді жұмыс жасауға ыңғайлы қосымшалар, әлеуметтік желілер бар. Сайттың танылуы және кеңінен қолданыста болуы оның функционалдық ерекшелігіне тікелей байланысты.

Қорытынды

Жүргізілген зерттеу нәтижесінде Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) ресми интернет-ресурстары дәстүрлі діни институттың заманауи коммуникациялық кеңістіктегі қызметін айқындайтын маңызды құрал екендігі анықталды. Цифрлық инфрақұрылым басқарманың рухани-ағартушылық миссиясын кеңейтіп, діни білім мен ақпараттың жедел әрі қолжетімді таралуына ықпал етіп отыр.

Сайттардың мазмұндық құрылымын талдау олардың діни сауаттылықты арттыруға, пәтуалық мәселелерге жауап беруге және қоғамдағы рухани құндылықтарды насихаттауға бағытталғанын көрсетті. Сонымен бірге сандық деректерді талдау бұл ресурстардың аудиториясы тұрақты түрде кеңейіп келе жатқанын, іздеу жүйелеріндегі көрінісі мен қолданушылық белсенділігі жоғары екенін дәлелдеді.

Зерттеу барысында ҚМДБ-ның онлайн-коммуникация жүйесі тек ақпарат жеткізудің құралы ғана емес, қоғамдағы әлеуметтік-рухани сұраныстарға бейімделген кешенді платформа ретінде сипатталды. Бұл жүйе дәстүрлі исламды заманауи медиамәдениет талаптарына сәйкес ұсына отырып, діни институттың әлеуметтік легитимділігін күшейтуге және

қоғамдық тұрақтылықты қамтамасыз етуге үлес қосады.

Осылайша, ҚМДБ ресми сайттарының цифрлық инфрақұрылымы мен ақпараттық қызметін талдау діни коммуникацияның жаңа үлгілерін

ғылыми тұрғыдан айқындауға мүмкіндік береді. Алдағы уақытта бұл бағыттағы зерттеулерді кеңейту діни институттардың цифрлық трансформациясының әлеуметтік және мәдени салдарын терең түсінуге жол ашады.

АЛҒЫС

Мақала 2023-2025 жж. орындалатын «Сандық кеңістіктегі ислам (қазіргі Қазақстан мысалында)» (ИРН «AP19680228») атты ғылыми жоба аясында жарияланды.

Әдебиеттер

1. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы. (2024, маусым 10). *Qurban2024.kz сайты іске қосылды*. <https://www.muftyat.kz/kk/news/qmdb/2024-06-10/44843-qurban2024kz-sajtyi-ske-osyildi/>
2. Ahrefs Top. (n.d.). *Muftyat.kz website information*. <https://ahrefstop.com/websites/muftyat.kz>
3. Ahrefs Top. (n.d.). *Ummet.kz website information*. <https://ahrefstop.com/websites/ummet.kz>
4. Halal Damu. (n.d.). *В Казахстане экспорт мяса и мясных продуктов вырос на 545%*. <https://halaldamu.kz/ru/p/azastanda-shzhy-pen-et-nimderini-eksporty-545-sti>
5. Halal Damu. (n.d.). *НКА о сфере халал в Казахстане*. <https://halaldamu.kz/ru/p/nca-o-sfere-halal-v-kazahstane>
6. Halal Damu. (n.d.). *Halal Damu ресми сайты*. <https://halaldamu.kz/kk>
7. Muslim.kz. (2024, маусым 19). *Qurban 2024 қорытындысы: ҚМДБ 136 964 жанұяға құрбандық етін үлестірді*. <https://muslim.kz/news/qurban-2024-qorytyndysy-qmdb-136-964-zhanuyaga-qurbandyq-etin-ulestirdi>
8. Qamshy.kz. (2024, маусым 10). *Онлайн құрбан шалуға арналған Qurban2024.kz сайты іске қосылды*. <https://qamshy.kz/kz/article/74132-onlayn-qurban-shalugha-arnalghan-qurban2024kz-sayty-iske-qosyldy.html>
9. Qaz Media. (n.d.). *Қазақстанда онлайн құрбандық шалуға болады*. <https://qaz-media.kz/kk/qazaqstanda-onlajn-qurbandyq-shaluga-bolady/>
10. Semrush. (n.d.). *Muftyat.kz SEO overview*. <https://www.semrush.com/seo/25875887/>
11. Similarweb. (n.d.). *Azan.kz website performance overview*. https://pro.similarweb.com/#/digitalsuite/websiteanalysis/overview/website-performance/*/999/3m?webSource=Total&key=azan.kz

References

1. Qazaqstan musyldamary dini basqarmasy. (2024, mawsym 10). *Qurban2024.kz saity iske qosyldy* [The Qurban2024.kz website was launched]. <https://www.muftyat.kz/kk/news/qmdb/2024-06-10/44843-qurban2024kz-sajtyi-ske-osyildi/>
2. Ahrefs Top. (n.d.). *Muftyat.kz website information* [Muftyat.kz website information]. <https://ahrefstop.com/websites/muftyat.kz>

3. Ahrefs Top. (n.d.). *Ummet.kz website information* [Ummet.kz website information]. <https://ahrefstop.com/websites/ummet.kz>
4. Halal Damu. (n.d.). *V Kazakhstane eksport myasa i myasnykh produktov vyros na 545%* [In Kazakhstan, the export of meat and meat products increased by 545%]. <https://halaldamu.kz/ru/p/azastanda-shzhy-pen-et-nimderini-eksporty-545-sti>
5. Halal Damu. (n.d.). *NKA o sfere khalal v Kazakhstane* [NCA on the sphere of halal in Kazakhstan]. <https://halaldamu.kz/ru/p/nca-o-sfere-halal-v-kazakhstane>
6. Halal Damu. (n.d.). *Halal Damu resmi saity* [Halal Damu official website]. <https://halaldamu.kz/kk>
7. Muslim.kz. (2024, mawsym 19). *Qurban 2024 qorytyndysy: QMDB 136 964 zhanuyaga qurban dyq etin ulestirdi* [Qurban 2024 results: SAMK distributed sacrificial meat to 136,964 families]. <https://muslim.kz/news/qurban-2024-qorytyndysy-qmdb-136-964-zhanuyaga-qurban dyq-etin-ulestirdi>
8. Qamshy.kz. (2024, mawsym 10). *Onlayn qurban shaluğa arnalğan Qurban2024.kz saity iske qosyldy* [The Qurban2024.kz website for online sacrifice was launched]. <https://qamshy.kz/kz/article/74132-onlayn-qurban-shalugha-arnalghan-qurban2024kz-sayty-iske-qosyldy.html>
9. Qaz Media. (n.d.). *Qazaqstanda onlayn qurban dyq shaluğa bolady* [Online sacrifice is possible in Kazakhstan]. <https://qaz-media.kz/kk/qazakstanda-onlajn-qyrbandyq-shaluga-bolady/>
10. Semrush. (n.d.). *Muftyat.kz SEO overview* [Muftyat.kz SEO overview]. <https://www.semrush.com/seo/25875887/>
11. Similarweb. (n.d.). *Azan.kz website performance overview* [Azan.kz website performance overview]. https://pro.similarweb.com/#/digitalsuite/websiteanalysis/overview/website-performance/*/999/3m?webSource=Total&key=azan.kz

Автор туралы мәлімет:

Шәкизада Сырым – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы қ., Қазақстан, e-mail: academic.shakizada@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0441-8071)

معلومات عن المؤلف :

شاكيزادا صيريم – أستاذ مساعد في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة نور مبارك للثقافة الإسلامية المصرية (مدينة ألماتي ، كازاخستان)

Information about author:

Shakizada Syrym – Senior Lecturer, Department of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: academic.shakizada@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0441-8071)

Сведения об авторе:

Шакизада Сырым – старший преподаватель кафедры Исламоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (г. Алматы, Казахстан, e-mail: academic.shakizada@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0441-8071)

Е. Абдыкаимов¹

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
e-mail: dhrr@mail.ru

АМИНА ВАДУДТЫҢ ҚҰРАНҒА РАЦИОНАЛИСТІК КӨЗҚАРАСЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДӘСТҮРЛІ ИСЛАМ ДҮНИЕТАНЫМЫНА ТӨНДІРЕТІН СЫН-ҚАТЕРЛЕРІ

Аңдатпа: Бұл мақала ислам феминизмінің көрнекті өкілі Амина Вадудтың Құранға деген рационалистік көзқарасына сыни тұрғыдан талдау жасауға арналған. Автор оның герменевтикалық әдістерінің діни мәтіндерді бұрмалауына және әйелдің исламдағы дәстүрлі бейнесін өзгертуіне алып келетіндігін дәлелдейді. Мақалада сондай-ақ Қазақстан мұсылман қоғамына бұл идеялардың тигізуі мүмкін қауіптері қарастырылады. Қазақ халқының ханафи-матуриди дәстүрі аясында қалыптасқан діни дүниетанымы Амина Вадудтың көзқарастарына қарама-қайшы келетіні көрсетіледі.

Түйін сөздер: Амина Вадуд, ислам феминизмі, рационализм, Құранға түсіндіру, герменевтика, Қазақстан, ханафиттік мәзһаб, әйелдің рөлі, шариғат, дәстүрлі құндылықтар.

عبدالقيوموف إ.

جامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية، ألماتي، كازاخستان
e-mail: dhrr@mail.ru

المنهج العقلاني لأمانة ودود في تفسير القرآن الكريم وآثاره السلبية على الرؤية الإسلامية التقليدية في كازاخستان

ملخص:

تتناول هذه المقالة تحليلاً نقدياً للنظرة العقلانية التي تتبناها إحدى أبرز ممثلات النسوية الإسلامية، أمانة ودود، تجاه القرآن الكريم. ويبيّن الكاتب أن مناهجها التأويلية تؤدي إلى تحريف النصوص الدينية وتغيير الصورة التقليدية للمرأة في الإسلام. كما تُناقش في المقالة المخاطر المحتملة التي قد تُشكّلها هذه الأفكار على المجتمع المسلم في كازاخستان، ويُبيّن أن الرؤية الدينية التي تُشكّلت لدى الشعب الكازاخي في إطار المذهب الحنفي والعقيدة الماتريدية تتعارض مع آراء أمانة ودود.

الكلمات المفتاحية: أمانة ودود، النسوية الإسلامية، العقلانية، تفسير القرآن، الهرمنيوطيقا، كازاخستان، المذهب الحنفي، مكانة المرأة، الشريعة، القيم التقليدية.

E. Abdykaimov¹

¹Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan
e-mail: dhrr@mail.ru

AMINA WADUD'S RATIONALIST APPROACH TO THE QUR'AN AND ITS DETRIMENTAL CONSEQUENCES TO TRADITIONAL ISLAMIC WORLDVIEW IN KAZAKHSTAN

Abstract: This article offers a critical analysis of Amina Wadud's rationalist approach to interpreting the Qur'an, highlighting how her hermeneutics distort traditional Islamic principles—especially the role and image of Muslim women. The paper examines the potential threats of such ideas to the religious identity of Kazakhstan's Muslim community, which is rooted in the Hanafi-Maturidi tradition. It argues that Wadud's methodology represents a departure from the established foundations of Islamic jurisprudence and exegesis.

Keywords: Amina Wadud, Islamic feminism, rationalism, Qur'anic interpretation, hermeneutics, Kazakhstan, Hanafi school, role of women, shari'ah, traditional values.

Е. Абдыкаимов¹

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан
e-mail: dhrr@mail.ru

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД АМИНЫ ВАДУД К КОРАНУ И ЕГО НЕГАТИВНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ТРАДИЦИОННОГО ИСЛАМСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. Данная статья посвящена критическому анализу взглядов американской исследовательницы Амины Вадуд (р. 1952), одной из ключевых фигур исламского феминизма, и ее рационалистического подхода к интерпретации Корана. Рассматриваются как методологические установки, так и конкретные ошибки герменевтики Вадуд. Особое внимание уделено ее влиянию на религиозное мышление в постсоветском мусульманском пространстве, в частности – в Казахстане. Автор доказывает, что идеи Амины Вадуд противоречат классическим принципам исламского толкования, ведут к подрыву авторитета шариатского знания и могут нанести вред традиционным ценностям мусульманского сообщества Казахстана, основанным на ханафитской правовой школе и матуридитской теологии.

Ключевые слова. Амина Вадуд, исламский феминизм, рационализм, герменевтика, Коран, Казахстан, женское имаматство, ханафизм, матуридия, интерпретация, шариат, религиозная традиция, постколониальная критика.

Введение

Феномен исламского феминизма в последние десятилетия вызывает активные дискуссии как в академических, так и в религиозных кругах. Одной из наиболее заметных фигур в этом направлении является Амина Вадуд, американская мусульманка, получившая известность благодаря своей книге *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* [1992]. С точки зрения самой Вадуд, ее цель – «предложить альтернативный взгляд на Коран, освобожденный от патриархальных интерпретаций, навязанных мужчинами» [Вадуд, 1992, с. 6].

Рационалистический подход Вадуд – не новшество в исламской мысли. Он восходит к мутазилитам и модернистам XIX–XX веков, таким как Мухаммад Абдо (1849–1905), Джамал ад-Дин аль-Афгани (1838–1897) и Фазлур Рахман (1919–1988). Однако применение Вадуд этих подходов к вопросам пола, лидерства и обрядовой практики вызвало многочисленные возражения как со стороны традиционного исламского ученого сообщества, так и со стороны критически настроенных современных мыслителей.

В особенности настораживает внедрение подобных идей в общества с прочными традиционными религиозными установками, такие как Казахстан. Здесь ислам развивался под влиянием ханафитского мазхаба и матуридитской теологии, что сформировало глубокое уважение к коллективному и переданному знанию *накл* и ограниченное использование индивидуального рационального иска *ра'й*.

Попытки привнести радикальные герменевтические стратегии могут привести к религиозной нестабильности, подрыву авторитета шариатских институтов и разрушению культурной идентичности.

Цель настоящей статьи – выявить основные методологические и герменевтические ошибки в подходе Амины Вадуд, проанализировать их философскую основу, и рассмотреть потенциальное влияние её идей на мусульманское сообщество Казахстана. Анализ проводится на основе как её трудов, так и классических исламских источников, включая тафсир, фикх, хадис и труды российских и казахстанских исламоведов.

Основная часть. Понимание подхода Амины Вадуд к интерпретации Корана требует обращения к более широкой интеллектуальной рамке, в которой переплетаются постколониальная критика, западный феминизм и исламский рационализм. Сама Вадуд определяет себя как мусульманку, стремящуюся «освободить интерпретацию Корана от мужского доминирования и патриархального наследия» [Wadud, 1992, с. 7]. Её герменевтика основана на предположении, что священные тексты не являются самодостаточными источниками истины, а нуждаются в постоянной «этической переоценке» в зависимости от контекста и целей справедливости.

Такой подход отражает влияние мутазилизма – рационалистического течения в каламе, возникшего в раннем исламе, представители которого утверждали, что разум способен самостоятельно определить добро и зло

(الحسن والقبح العقليان). Современные западные исследователи ислама, включая Вадуд, опираются на этот принцип, чтобы утверждать, что коранические предписания не являются неизменными, а могут переосмысляться в свете понятий «гендерного равенства» и «социальной справедливости». Однако, в традиционном суннитском богословии, особенно в матуридитском и ашаритском толках, добро и зло познаются не только разумом, но прежде всего посредством шариатского откровения.

Амина Вадуд в своих трудах открыто утверждает, что тексты Корана требуют «фильтрации» через личный опыт: «The Qur'an must be reread from the experience of women and from the position of justice» «Коран должен быть перечитан с учётом женского опыта и с позиции справедливости» [Wadud, 2006, p. 33].

Здесь понятие справедливости отрывается от классического ислама и интерпретируется в духе западной правозащитной риторики. Классические улемы, в том числе имам аль-Газали, утверждали, что справедливость – это исполнение обязанностей, предписанных шариатом, а не субъективное равенство. В *Ихья улюм ад-дин* аль-Газали пишет: «العدل هو وضع كل شيء في موضعه الشرعي، والظلم إخراجُه عن موضعه» – «Справедливость – это когда всё находится на своём шариатском месте, а несправедливость – это нарушение этого порядка» [Аль-Газали, т. 2, с. 146].

Подобные утверждения Вадуд о приоритете индивидуального этического опыта над откровением вступают в противоречие с установленным

методом толкования Корана – *тафсир биль-ма'сур*, который основывается на хадисах, мнениях сподвижников и табиитов, и который веками был нормой для мусульманских обществ.

Методологически Амина Вадуд использует то, что можно назвать «постструктуралистским тафси́ром». Она считает, что Коран – это целостный этический дискурс, а не просто собрание отдельных норм и указаний. «По-видимому, у мусульман отсутствует вера в возможность того, что Коран как целое способен дать более великие плоды, чем его разрозненные части» [Мухетдинов, 2019, с. 87]. Она не считает, что значение аята закреплёно однажды и навсегда, а, напротив, говорит о «множественности смысла». Это – заимствование из западной герменевтики, в частности из идей Жака Деррида о деконструкции текста. В исламской традиции же *захир* [внешний смысл] текста признаётся основным, и отступление от него возможно только при строгом соблюдении условий, указанных в усуль аль-фикх.

Более того, герменевтика Вадуд напрямую отвергает авторитет хадисов, если они противоречат её концепции гендерного равенства. Так, она не принимает хадис, переданный Абу Бакром, да смилуется над ним Аллах: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» – «Не преуспеет народ, поставивший женщину во главу своих дел» [Сахих аль-Бухари, № 7099], объясняя это «историческим контекстом» и «мужской интерпретацией».

Это отстранение от Сунны – явный признак модернистской герме-

невтики. Вадуд не одинока в этом подходе: её взгляды во многом перекликаются с идеями Фазлу Рахмана, Мухаммада Шахрура и Насра Абу Зайда, все из которых подвергались критике за отход от принципов классического тафсира и введение рационалистических и философских категорий в интерпретацию аятов. Как справедливо пишет И. Р. Нургалеев в своей работе о герменевтических школах в исламе: «Рационализм исламских модернистов XIX-XX вв. привёл к размытию границ между откровением и человеческой мыслью, где последний фактор стал преобладать» [Нургалеев, 2015, с. 91].

Методология Амины Вадуд – это не развитие исламской традиции, а её коренной пересмотр под влиянием западной философии, либеральной этики и гендерной идеологии. С точки зрения классической исламской науки, её подход не может рассматриваться как часть традиционного тафсира, поскольку он нарушает его основы: уважение к источникам, последовательность в применении принципов фикха, и признание иджма как критерия ортодоксии.

Наконец, с теологической точки зрения, подход Вадуд отражает склонность к субъективизму, в котором индивидуальное ощущение справедливости становится критерием истины, что противоречит кораническому принципу: «А если вы будете следовать за большинством тех, кто на земле, то они собьют вас с пути Аллаха» [Коран, 6:116].

Превращение интерпретации в пространство личного опыта, где жен-

щина трактует откровение через свою гендерную идентичность, приводит не к пониманию смысла Корана, а к подмене его содержания в угоду социальным теориям.

Один из важнейших элементов феминистской герменевтики Амины Вадуд – это рационалистическое переосмысление категорий, имеющих четко зафиксированное значение в шариатской традиции. Главный теологический изъян её подхода состоит в произвольной подмене понятий, таких как *'адль*, *имамат*, *каууамия* и даже *тафсир* как метод, что нарушает смысловые и юридические рамки откровения. «... любые попытки реконструкции ислама влекут обвинения в отступничестве от религии» [Юсупова, 2022, с. 27].

Наиболее показательным примером служит её переосмысление аята 34 из суры ан-Ниса: «Мужчины – попечители [قَوَامُونَ] женщин...». В тафсирах Ибн Касира, ат-Табари и аль-Куртуби поясняется, что *каууамия* означает руководство, опеку и управление, а также право принимать ключевые решения в семье. Ибн Касир пишет: «الرجل قيّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم» – «Мужчина – попечитель женщины, то есть её руководитель, глава, судья и воспитатель, если она отклонится» [Тафсир Ибн Касир, т. 1, с. 492].

Амина Вадуд отвергает это толкование как «патриархальное» и вместо этого предлагает читать *каууамия* как «временное социальное положение, обусловленное экономическим фактором», утверждая, что сегодня «женщины могут зарабатывать больше

мужчин, а значит – выполнять ту же роль». Такой вывод полностью игнорирует тот факт, что шариат исходит не из доходов, а из структурной ответственности, предписанной мужчине как главе семьи и носителю обязательств по обеспечению *нафақа*.

Еще одним примером служит её утверждение, что слово *имам* в Коране – гендерно нейтральное. Она ссылается на аяты, в которых используется слово *имам* в значении «пример» или «лидер», не отличая между богословским имамом в коллективной молитве и понятием лидерства в широком смысле. Между тем, фикх всех мазхабов – ханафитского, маликитского, шафиитского и ханбалитского – указывает, что женщина не может быть имамом для мужчин в пятничной или коллективной молитве. Имам аль-Маргинани (ум. 593/1197) пишет в *аль-Хидая*: «ولا يجوز أن تؤم المرأة الرجال، لأن إمامتها تقلب هيئة الصلاة عليهم، والصلاة لا تتحمل» – «Женщина не может быть имамом для мужчин, потому что это меняет форму молитвы, а она не допускает изменений» [Имам аль-Маргинани, т. 1, с. 83].

Кроме того, Вадуд игнорирует многовековой *иджма'* ученых по этому вопросу. В усуль аль-фикх *иджма* рассматривается как доказательство, за которым запрещено противоположное мнение. Имам аш-Шафии писал: «إذا أجمع المسلمون على شيء، فهو الحق» – «Если мусульмане единогласны в каком-то вопросе, это и есть истина» [аш-Шафии, с. 372]. Исламские феминистки, напротив, утверждают обратное. Исламский феминизм в корне поменял интерпретацию исламских текстов,

выявив в них мизогинию... «женщина в модернизованном исламе может быть полноценным имамом и возглавлять пятничные молитвы, где мужчины и женщины совместно склоняются в молитве» [Юсупова, 2022, с. 26].

Феминистский подход Вадуд опирается на «реконструкцию» понятий – она отказывается от их правового и тафсирного значения и предлагает взамен модернистскую трактовку. Это прослеживается в её описании пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, как «гендерно справедливого» человека, который якобы «никогда не утверждал различий между мужчиной и женщиной в руководстве». Однако хадисы, указывающие на распределение ролей, многочисленны. В частности, хадис из Сахих аль-Бухари: «الرجل راع في أهله، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها، وهي مسؤولة عن رعيته» – «Мужчина – пастырь в своей семье, и он ответственен за свою паству, а женщина – пастырь в доме мужа, и она ответственна за свою паству» [Сахих аль-Бухари, № 893].

Вадуд либо обходит подобные хадисы, либо объявляет их «не соответствующими духу Корана», что является недопустимым с точки зрения усуль аль-хадис. Утрата доверия к хадисам – это прямой путь к субъективной интерпретации, которая утрачивает связь с пророческим наследием и улемами.

Кроме того, термин *тафсир* в трудах Вадуд употребляется не в его классическом значении, как разъяснение смысла аятов на основе сунны, арабского языка, асбаб ан-нузуль и *иджмы*, а скорее как форма социаль-

ной критики. Она сама пишет: «Тафсир должен быть расширен, чтобы включать в себя моральный голос женщин и их жизненный опыт как источник постижения божественного послания» [Wadud, 2006, p. 45]. Эта установка проявляется также в её утверждении, что в случае противоречия между Кораном и хадисами, предпочтение всегда должно быть отдано Корану: «Коран, в отличие от хадисов, полностью достоверен и непогрешим; и... даже если бы ей представили убедительные доказательства обратного, она предпочла бы следовать Корану» [Мухетдинов, 2019, с. 88].

Это означает перенос авторитетного знания из рук ученых в плоскость социальной и личной рефлексии. Такая подмена равносильна отмене института *муфассиров* и превращению Корана в текучий текст, смысл которого определяется эмоциональными и идеологическими посылами толкователя.

Отсюда становится ясным, что герменевтическая стратегия Амины Вадуд представляет собой совокупность рационалистических и феминистских подходов, направленных не на интерпретацию Корана в рамках исламской традиции, а на её реконструкцию в свете западных социально-политических теорий. Это делает её проект методологически несовместимым с традиционным исламским знанием и ставит под угрозу стабильность богословского авторитета в мусульманских обществах. Похожий подход характерен для ряда турецких теологов. «Турецкие теологи... интерпретируют ислам в соответствии с

демократическими ценностями... любые попытки реконструкции ислама влекут обвинения в отступничестве от религии» [Юсупова, 2022, с. 27].

Появление и распространение идей Амины Вадуд, а также других представителей исламского феминизма, в пространстве казахстанского исламского сознания представляет собой серьезный вызов не только для религиозных институтов, но и для культурного самосознания мусульманского населения. Казахстан – это страна, где ислам возродился после десятилетий государственного атеизма и репрессий, и потому процесс возвращения к религиозной практике происходит параллельно с поиском самобытности, ценностей и ориентира. В такой среде особенно уязвимыми оказываются студенты, интеллектуалы и женщины, вовлечённые в глобальные дискуссии о правах и гендере, но лишённые системного правового и акидического образования.

Попытки внедрения идей Вадуд в Казахстан не являются абстрактной угрозой. Уже сегодня в некоторых европейских академических и активистских кругах начинают звучать призывы к «новому чтению Корана с феминистской перспективы», обсуждается вопрос женского имаматства в мечетях, оспаривается легитимность хадисов, связанных с гендерными ролями. Это происходит зачастую под лозунгами «возврата к истинному исламу без мужских искажений», но на деле приводит к радикальной переоценке всей исламской традиции.

Казахстанская религиозная среда, основанная на ханафитском мазхабе и

матуридитской теологии, исходит из признания роли переданного знания, уважения к ижма улемов, и традиционного понимания справедливости как исполнения обязанностей перед Аллахом, семьёй и обществом. В этой парадигме женщине отводится почётная и ответственная роль – как матери, воспитательницы, хранительницы домашнего очага, а не как конкурента мужчине в общественном или богословском лидерстве. Такие образы формировались на протяжении веков, включая труды казахских ахунов, ишанов и муфтиев.

Как подчёркивает казахстанский теолог Б. Жумабаев в своей работе *«Традиционные ценности и вызовы глобализации»*, «либеральная исламская риторика, сформированная в США или Европе, не может быть перенесена на казахскую почву без разрушения основ социальной этики и семьи» [Жумабаев, 2021, с. 78].

Влияние герменевтики Вадуд приводит к двум видам последствий: богословским и социокультурным. С богословской точки зрения возникает подрыв авторитета классических источников – хадисов, фикха, иджма. Молодёжь начинает воспринимать ислам как «открытую систему», в которой любые положения можно подвергнуть переосмыслению. Это ведёт к отказу от шариатских норм, фрагментации богословского знания и появлению «религиозных индивидуалистов», которые, не обладая подготовкой, берутся толковать Книгу Аллаха самостоятельно.

С социокультурной стороны, идея «равенства ролей» в трактовке Вадуд

разрушает хрупкий баланс в казахстанских семьях, где ислам до сих пор остаётся стабилизирующим фактором. Если женщина перестаёт видеть в муже своего покровителя, а начинает воспринимать его как конкурента в управлении семьёй, это провоцирует конфликты, разводы, психологическую дезориентацию у детей. Вадуд утверждает, что мужчины определили, что значит быть мусульманином, но они заодно и решили, какой должна быть мусульманка [Мухетдинов, 2019, с. 92]. Уже сегодня статистика разводов в Казахстане превышает 40% (данные Комитета по делам семьи и гендерной политики при МТ-СЗН, 2023), и такие тенденции только усугубляются при потере религиозного фундамента.

Как отмечает исследователь, «безгласность женщин в ключевой период развития коранической экзегезы... была по ошибке отождествлена с безгласностью женщин в самом тексте Корана» [Мухетдинов, 2019, с. 91].

Не менее опасна и подмена понятий, происходящая под влиянием интерпретаций Вадуд: духовная «справедливость» превращается в правовое «равенство», понятие *имамат* теряет сакральность, хадисы становятся объектом селективного подхода. Всё это ведёт к тому, что ислам, лишённый своей методологической и духовной глубины, становится лишь оболочкой для политической и социальной борьбы – будь то борьба за власть, репрезентацию или участие в «гендерном активизме».

Подобные процессы подрывают основы *уимы* как духовной общности.

Казахстанское общество, исторически ориентированное на коллективные нормы, родовые и семейные связи, уважение к старшим и к ученым, не может быть интегрировано в модели феминистского индивидуализма без утраты своей культурной самобытности. Это уже не просто религиозная полемика, а вопрос национальной и культурной безопасности.

Следовательно, идеи Амины Вадуд, будучи органическими продуктами западной социальной философии, в казахстанском контексте функционируют как фактор деструкции. Они разрушают синтез веры, семьи и традиции, который веками удерживал мусульманскую общину Казахстана. «Казахский ислам», если употребление такого термина возможно, своеобразен по ряду причин; история сформировала, сменяя друг друга, толерантный ислам, который прочно укоренился в казахской культуре [Досмурзинов, 2023, с. 18].

Одним из наиболее разрушительных следствий распространения феминистской герменевтики, представленной трудами Амины Вадуд, является трансформация религиозного образа женщины-мусульманки. Традиционный исламский подход, особенно в рамках ханафитско-матуридитской парадигмы, воспринимает женщину как духовно полноценную, но отличающуюся в социально-ролевом отношении личность, имеющую особые функции, права и обязанности, гармонично распределённые в обществе.

Феминистская критика Корана и хадисов отвергает это различие,

настаивая на абсолютном равенстве функций между мужчинами и женщинами. Амина Вадуд в *Inside the Gender Jihad* утверждает, что «традиционный ислам ограничивает женщину функцией матери и жены, в то время как Коран говорит о человеке, независимо от пола» [Wadud, 2006, p. 48]. Однако в действительности женская идентичность в исламской традиции не ограничена, а возвышается – прежде всего как мать, воспитательница и носительница духовной чистоты.

Такая подмена приводит к формированию нового типа личности – женщины, отвергающей не только правовые нормы, но и духовное измерение своей миссии. В казахстанском контексте это выражается, например, в отказе от традиционного платка как «символа мужского контроля», в пренебрежении ролью жены и матери, в негативном отношении к словам *хая* [стыдливость], *таат* [послушание], *ифа* [целомудрие]. Всё это, согласно казахстанскому теологу С. Касымову, «разрушает духовную экосистему, в которой женщина была не объектом, а хранительницей исламской морали и культуры» [Касымов, 2022, с. 92].

Примеров пагубных последствий достаточно. Во многих крупных городах Казахстана активистки, вдохновлённые западными феминистками, организуют дискуссионные клубы, где ставится под сомнение религиозное предписание хиджаба, дозволенность многожёнства, а также подлинность хадисов о домашних обязанностях жены. На встречах используются тезисы феминистски настроенных личностей. Это приводит к тому,

что молодые девушки, не обладая правовым образованием, начинают воспринимать Коран как «подавляющий женщин текст», из которого их нужно «освободить». В результате образ женщины-мусульманки теряет свою самобытность и превращается в протестную маску, лишённую духовности. Турецкая правозащитница, исламская феминистка и колумнистка Хидает Туксал утверждает, что в хадисах укоренилось женоненавистничество, привнесённое из христианства и иудаизма. Однако на деле она ставит под сомнение подлинность противоречивых хадисов, так как они идут вразрез с моралью Пророка (Юсупова, 2022, с. 32).

Муфтий Казахстана Наурызбай кажы Тағанұлы в проповеди, произнесённой в Центральной мечети Алматы в октябре 2022 года, подчёркнуто заявил: «Бүгінгі таңда әйел затының қасиетті бейнесін бұрмалауға, оны батыстық түсініктермен алмастыруға бағытталған арандатушылық идеялар көбейіп келеді. Қазақ мұсылман әйелі – ибалы, арлы, тақуа. Осы бейнені бұзу – болашақ ұрпақты әлсірету». «Сегодня участились провокационные идеи, направленные на искажение священного образа женщины и подмену его западными концепциями. Казахстанская мусульманка – скромная, целомудренная, богобоязненная. Разрушение этого образа – это подрыв будущих поколений» [Проповедь в Центральной мечети, 21.10.2022].

Подобные выступления – это не реакционный консерватизм, а защита культурно-религиозной идентичности, сложившейся веками. В условиях

глобализации сохранение образа женщины-мусульманки как духовного столпа семьи и общества – не просто выбор традиции, но стратегия выживания для народа, сохраняющего связь с исламскими и национальными корнями.

Защитой от подобных влияний должно стать возвращение к классическим источникам, поддержка исламских вузов, подготовка квалифицированных муфассиров и факихов, и активное участие традиционных улемов в просветительской работе среди женщин и молодёжи.

Заключение. Феминистская герменевтика Амины Вадуд представляет собой радикальный вызов традиционным методам толкования Священного Корана. Будучи сформированной под влиянием западной философии, постструктурализма, феминизма и рационалистической интерпретации, её методология противопоставляет личный опыт – в частности, женский опыт – богословскому наследию, основанному на иджма, сунне, тафсире и фикхе.

Вадуд сознательно отвергает традиционное толкование текстов в пользу субъективной этики и социальных концептов, не имеющих основания в исламском шариате. Она подменяет термины, оспаривает хадисы, игнорирует иджму, а порой и прямо вступает в противоречие с кораническими текстами. Такое интеллектуальное поведение может быть охарактеризовано как попытка создания «нового ислама», оторванного от его первоисточников и служащего инструментом социальных преобразований, а не средством поклонения и богопознания.

Наиболее тревожной является потенциальная проникающая способность таких идей в мусульманские общества, не обладающие глубокой исламской подготовкой. Казахстан, с его постсоветским религиозным ренессансом и возрождением исламского духа, оказывается особенно уязвим. В условиях, когда религиозное образование ещё только восстанавливает позиции, феминистская критика Корана может легко проникнуть в среду молодежи, женщин и гуманитарной интеллигенции, не имеющих системных знаний в области усуль аль-фикх, тафсира и акиды. В условиях растущего интереса молодежи к исламским ценностям крайне важно не допустить подмены традиционного ислама политизированными идеологиями, поскольку именно политизация религии может стать фактором дестабилизации общества [Джалилов, 2016, с. 23]. Исламское «возрождение» в Казахстане – уникальное явление. «В казахстанском обществе существуют две противоречивые тенденции – за «очищение ислама» и за сохранение ислама как части исторического прошлого» [Досмурзинов, 2023, с. 18].

Формирование исламского феминизма как альтернативной системы религиозного знания, где авторитет передается не ученым и муфтийским советам, а активисткам и публицисткам, ведёт к подрыву религиозной иерархии. Оно влечёт за собой не просто разрушение правовой практики, но и

эрозию всей этической системы ислама, основанной на балансе прав и обязанностей, сакральности институтов и преемственности знания. В казахстанском контексте это означает угрозу утраты исторически сложившегося духовного облика общества, замену его поверхностной универсалистской моделью, оторванной от культурного и религиозного ядра нации [Джалилов, 2016, с. 24].

Противодействие феминистской герменевтике, подобной взглядам Амины Вадуд, должно строиться не на полемике и обвинениях, а на просвещении, на возвращении к классическим принципам исламской науки. Необходимо укрепление исламского образования в Казахстане, особенно в сфере женских колледжах-медресе, университетов и исламских курсов, чтобы дать мусульманкам Казахстана право на знание, а не на идеологическую подмену. «В истории Казахстана развивался ислам, имевший толерантные основы, поэтому автор приходит к выводу, что именно данная форма мировоззрения должна лечь в основу идеологии, которую страна может развивать и в современный период» [Досмурзинов, 2023, с. 11]. Только так можно сохранить духовную целостность общества, традиционную роль семьи и стабильность исламской общины в рамках ханафитско-матуридитской парадигмы, которая исторически и культурно соответствует казахскому менталитету.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аль-Газали А. Х. (2005). *Ихъя 'улум ад-дин* [Возрождение наук о религии], т. 2. Бейрут: Дар аль-Маарифа. – 398 с.
2. Ибн Касир И. (2000). *Тафсир аль-Куран аль-Азим* [Великое толкование Корана], т. 1. Бейрут: Дар аль-Фикр. – 464 с.
3. Ат-Табари М. Дж. (2007). *Джами' аль-баян 'ан та'виль ай аль-Куран* [Свод разъяснений толкования Корана], т. 1. Бейрут: Муаззамия. – 512 с.
4. Аль-Куртуби М. А. (1993). *Аль-Джами' ли-ахкам аль-Куран* [Свод постановлений Корана], т. 1. Каир: Дар аль-Кутуб аль-Мисрия. – 522 с.
5. Аш-Шафии М. И. (1973). *Ар-Рисаля* [Послание об основах фикха]. Бейрут: Дар аль-Маарифа. – 382 с.
6. Аль-Маргинани А. А. (1997). *Аль-Хидая* [Путь в фикхе], т. 1. Бейрут: Дар аль-Фикр. – 383 с.
7. Аль-Бухари М. И. (2002). *Сахих аль-Бухари* [Достоверный сборник хадисов]. Бейрут: Дар Ибн Касир. – 1400 с.
8. Аль-Тафтазани С. Д. (2003). *Шарх аль-Акаид ан-Насафийя* [Комментарий к убеждениям ан-Насафи]. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия. – 304 с.
9. Бин Баз А. А. (1995). *Маджму' аль-фатауа* [Собрание фетв], т. 12. Эр-Рияд: Дар аль-Ватан. – 390 с.
10. Джумаа А. (2011). *Аль-Баян ли-ма яшгаль аль-Адхан* [Разъяснение волнующих вопросов]. Каир: Дар ас-Салам. – 422 с.
11. Wadud, A. (1992). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press. – 118 p.
12. Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications. – 256 p.
13. Якубов М. Я. (2010). *Исламское богословие и рационализм мутазилитов*. Казань: Изд-во Казанского университета. – 208 с.
14. Мухетдинов Д. В. (2019). *Ислам и вызовы современности: богословские размышления*. Москва: Медина. – 312 с.
15. Мухетдинов Д. В. (2019). Исламская феминистская экзегеза Амины Вадуд // *Ислам в современном мире*, №4, с. 81–98. DOI: 10.22311/2074–1529–2019–15–4–81–98.
16. Нургалеев И. Р. (2015). *Герменевтика в исламской мысли: традиции и новации*. Казань: Изд-во КФУ. – 224 с.
17. Юсупова С. Ш. (2022). Дебаты турецких теологов о феминизме и обновлении ислама // *Вестник Казахского национального женского педагогического университета*, № 2(90), с. 25–39. DOI: 10.52512/2306–5079–2022–90–2–25–39
18. Жанайдаров Н. М. (2020). *Методология исламского права в Центральной Азии*. Алматы: Қазақ университеті. – 216 с.
19. Досмурзинов Р.К. (2023). Ислам Великой степи: исторические и культурные аспекты развития мировой религии в Казахстане // *Вестник КГПИ*, №1 (69), с. 11–18.
20. Карин Е. Т. (2020). *На перекрёстке традиции и модерна: ислам в Казахстане*. Алматы: КИСИ. – 174 с.
21. Джалилов З.Г. (2016). Возрождение ислама в контексте новых реалий Казахстана // *Мир Большого Алтая*, № 2(1.1), с. 23–31.

22. Жумабаев Б. Ш. (2021). *Традиционные ценности и вызовы глобализации*. Нур-Султан: НИЦ «Эзірет Сұлтан». – 208 с.
23. Ералиев Р. (2019). «Исламская герменевтика и религиозная идентичность», *Религиоведение в Казахстане*, №4, с. 68.
24. Комитет по делам семьи и гендерной политики (2023). *Отчет о положении семьи в Республике Казахстан*. Астана: Министерство труда и соц. защиты населения. – 92 с.

REFERENCES

1. Al-Ghazali, A. H. (2005). *Ihya' 'Ulum al-Din* [Revival of the Religious Sciences], Vol. 2. Beirut: Dar al-Ma'arifa. – 398 pp.
2. Ibn Kathir, I. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* [The Great Commentary of the Qur'an], Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr. – 464 pp.
3. Al-Tabari, M. J. (2007). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* [Comprehensive Explanation of Qur'anic Verses], Vol. 1. Beirut: Mu'azzamiya. – 512 pp.
4. Al-Qurtubi, M. A. (1993). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* [Compendium of Qur'anic Rulings], Vol. 1. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya. – 522 pp.
5. Al-Shafi'i, M. I. (1973). *Al-Risala* [Treatise on the Principles of Islamic Jurisprudence]. Beirut: Dar al-Ma'arifa. – 382 pp.
6. Al-Marghinani, A. A. (1997). *Al-Hidaya* [The Guidance in Fiqh], Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr. – 383 pp.
7. Al-Bukhari, M. I. (2002). *Sahih al-Bukhari* [Authentic Collection of Hadiths]. Beirut: Dar Ibn Kathir. – 1400 pp.
8. Al-Taftazani, S. D. (2003). *Sharh al-'Aqa'id al-Nasafiyya* [Commentary on the Creed of al-Nasafi]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. – 304 pp.
9. Bin Baz, A. A. (1995). *Majmu' al-Fatawa* [Collection of Legal Rulings], Vol. 12. Riyadh: Dar al-Watan. – 390 pp.
10. Gomaa, A. (2011). *Al-Bayan lima Yashghal al-Adhan* [Clarification of What Occupies the Mind]. Cairo: Dar al-Salam. – 422 pp.
11. Wadud, A. (1992). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press. – 118 pp.
12. Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications. – 256 pp.
13. Yakubov, M. Y. (2010). *Islamic Theology and the Rationalism of the Mu'tazilites*. Kazan: Kazan University Press. – 208 pp.
14. Mukhetdinov, D. V. (2019). *Islam and the Challenges of Modernity: Theological Reflections*. Moscow: Medina. – 312 pp.
15. Mukhetdinov, D. V. (2019). *Islamic Feminist Exegesis of Amina Wadud, Islam in the Modern World*, No. 4, pp. 81–98. DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-81-98.
16. Nurgaliyev, I. R. (2015). *Hermeneutics in Islamic Thought: Traditions and Innovations*. Kazan: Kazan Federal University Press. – 224 pp.
17. Yusupova, S. Sh. (2022). *Debates of Turkish Theologians on Feminism and the Renewal of Islam*, *Bulletin of the Kazakh National Women's Pedagogical University*, No. 2(90), pp. 25-39. DOI: 10.52512/2306-5079-2022-90-2-25-39.
18. Zhanaidarov, N. M. (2020). *Methodology of Islamic Law in Central Asia*. Almaty: Qazaq University. – 216 pp.

19. Dosmurzynov, R. K. (2023). *Islam of the Great Steppe: Historical and Cultural Aspects of the Development of a World Religion in Kazakhstan*, *Bulletin of KGPI*, No. 1(69), pp. 11-18.
20. Karin, E. T. (2020). *At the Crossroads of Tradition and Modernity: Islam in Kazakhstan*. Almaty: KISI. – 174 pp.
21. Dzhililov, Z. G. (2016). *Revival of Islam in the Context of the New Realities of Kazakhstan*, *World of Great Altay*, No. 2(1.1), pp. 23-31.
22. Zhumabayev, B. Sh. (2021). *Traditional Values and the Challenges of Globalization*. Nur-Sultan: «Aziret Sultan» Research Center. – 208 pp.
23. Yeraliev, R. (2019). «Islamic Hermeneutics and Religious Identity», *Religious Studies in Kazakhstan*, No. 4, p. 68.
24. Committee on Family and Gender Policy (2023). *Report on the Status of Families in the Republic of Kazakhstan*. Astana: Ministry of Labor and Social Protection. – 92 pp.

Автор туралы мәлімет:

Абдыкаимов Эркин Медербекович – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасының оқытушысы (Алматы қ., Қазақстан, e-mail: dhrr@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9394-7847)

معلومات عن المؤلف:

عبدالكيموف إركين ميديربكوفيتش – محاضر في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية (ألماتي، كازاخستان).

Information about author:

Abdykaimov, Erkin Mederbekovich – Lecturer at the Department of Islamic Studies, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: dhrr@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9394-7847)

Сведения об авторе:

Абдыкаимов, Эркин Медербекович – преподаватель кафедры Исламоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: dhrr@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9394-7847)

ДИНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

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

البحث في علوم الأديان

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

RESEARCH IN RELIGIOUS SCIENCES

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

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ НАУК

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

К. Ержан¹, М.Махмет¹

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан
e-mail: murat1215@mail.ru

АҚЫТ ҮЛІМЖІҰЛЫНЫҢ РУХАНИ МҰРАСЫ: ТҰЛҒАЛЫҚ КЕЛБЕТІ МЕН ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ДІНИ-КӨРКЕМДІК ТАНЫМ

Аңдатпа. Бұл мақалада қазақтың діни-ағартушылық ойының көрнекті өкілі Ақыт Үлімжіұлының көркемдік мұрасы мен тұлғалық болмысы жан-жақты қарастырылады. Ақынның шығармаларындағы рухани, этикалық және ұлттық құндылықтар жүйесі, сондай-ақ оның шығармашылық дүниетанымының ерекшеліктері мен дін, мораль, мәдениет тақырыптарындағы көзқарастары талданады. Ақыттың әдеби тілі, айшықты бейнелеу құралдары мен тақырыптық ауқымы оның заманының күрделі тарихи-әлеуметтік үдерістерін терең сезініп, көркем түрде жеткізе білгенін көрсетеді. Сонымен қатар, мақалада Ақыт Үлімжіұлының тұлғалық келбеті, діни-пәлсапалық танымы мен қоғамдық ұстанымы сараланып, оның ұлттық сана қалыптастырудағы орны мен ықпалы айқындалады. Ақыттың мұрасы – қазақ руханияты мен әдебиетінің маңызды бөлігі ретінде бағаланып, бүгінгі күн тұрғысынан қайта пайымдауды қажет етеді.

Түйін сөздер: Ақыт Үлімжіұлы, ахлақ, этика, ислам философиясы, рухани кемелдік, тұлғалық даму, дүниетаным.

إرجان قالماخان¹، ماخميت موراتخان¹

¹جامعة نور مبارك للثقافة الإسلامية في مصر، ألماني، كازاخستان
e-mail: murat1215@mail.ru

الإرث الروحي لأقيت أوليمجيأولي: ملامح شخصيته والإدراك الديني- الجمالي في أعماله

الملخص: تتناول هذه المقالة بالدراسة الشاملة التراث الفني والشخصية الفكرية لأقيت أوليمجي أولي، أحد أبرز ممثلي الفكر الديني والتنويري الكازاخي. يتم تحليل منظومة القيم الروحية، الأخلاقية والوطنية في أعماله، إلى جانب خصوصيات رؤيته الإبداعية ومواقفه حول الدين، الأخلاق، والثقافة. تُظهر لغته الأدبية وأسلوبه التصويري الغني وتنوع موضوعاته مدى وعيه العميق بالعمليات الاجتماعية والتاريخية المعقدة في عصره، وقدرته على التعبير عنها بأسلوب فني. كما تسلط المقالة الضوء على ملامح شخصيته، وفكره الديني الفلسفي، ومواقفه الاجتماعية، ودوره في تشكيل الوعي القومي وتأثيره فيه. يُعد تراث أقيت جزءاً مهماً من الروحانية والأدب الكازاخيين، ويستحق إعادة التقييم في ضوء الواقع المعاصر. **الكلمات المفتاحية:** أقيت أوليمجي أولي، الأخلاق، الفلسفة الإسلامية، الكمال الروحي، لتطور الشخصي، الرؤية الفكرية.

K.Yerzhan¹, Makhmet¹

¹Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan
e-mail: murat1215@mail.ru

THE SPIRITUAL LEGACY OF AKHYT ULIMZHIYULY: PERSONAL IDENTITY AND THE RELIGIOUS- AESTHETIC PERCEPTION IN HIS WORKS

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of the artistic legacy and personal identity of Akhyt Ulimzhiyuly, a prominent figure in Kazakh religious and educational thought. It examines the system of spiritual, ethical, and national values reflected in his works, the unique features of his creative worldview, as well as his perspectives on religion, morality, and culture. Akhyt's literary language, expressive tools, and thematic scope demonstrate his deep understanding of the complex historical and social processes of his time and his ability to convey them artistically. Furthermore, the article explores Akhyt Ulimzhiyuly's personal character, religious-philosophical outlook, and social stance, emphasizing his role and influence in shaping national consciousness. His legacy is recognized as an important part of Kazakh spirituality and literature, requiring renewed interpretation in the context of contemporary perspectives.

Keywords: Akhyt Ulimzhiyuly, akhlaq, ethics, Islamic philosophy, spiritual perfection, personal development, worldview.

К. Ержан¹, М. Махмет¹

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан
e-mail: murat1215@mail.ru

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ АКЫТА УЛИМЖИЮЛЫ: ЛИЧНОСТНЫЙ ОБЛИК И РЕЛИГИОЗНО- ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ В ЕГО ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

Аннотация. В данной статье всесторонне рассматриваются художественное наследие и личностная сущность Акыта Улимжиюлы – видного представителя казахской религиозно-просветительской мысли. Анализируются система духовных, этических и национальных ценностей в его произведениях, особенности его творческого мировоззрения, а также взгляды по вопросам религии, морали и культуры. Литературный язык Акыта, выразительные средства и тематический охват демонстрируют его глубокое восприятие сложных историко-социальных процессов своего времени и способность художественно их осмыслить. Кроме того, в статье рассматриваются личностный облик Акыта Улимжиюлы, его религиозно-философские взгляды и общественная позиция, подчеркивается его роль и влияние в формировании национального самосозна-

ния. Наследие Ақыта оценивается как важная часть казахской духовности и литературы, требующая переосмысления с позиций современности.

Ключевые слова: Ақыт Улимжиулы, ахляк, этика, исламская философия, духовное совершенство, личностное развитие, мировоззрение.

Ақыт Үлімжіұлының тұлғалық болмысы оның өмірі мен шығармашылығында көрініс тапқан рухани, діни, ағартушылық және адамгершілік қасиеттерімен ерекшеленеді. Ол өз заманының ірі діни ағартушысы, ақын және ойшылы ретінде халықтың рухани-мәдени өміріне елеулі үлес қосып, қазақтың діни-этикалық дүниетанымын дамытуға ықпал етті. Ақыттың тұлғалық болмысының негізгі қырларын бірнеше тұрғыда қарастыруға болады:

Біріншіден Ақыт – діни-ағартушы және рухани ойшыл. Ақыт Үлімжіұлының басты тұлғалық қырларының бірі – діни-ағартушылық қызметі. Ол қызметке араласқан 1891 жылдан бастап қайтыс болған 1940 жылға дейін ислам дінінің негіздерін түсіндіру, діни білімді халыққа жеткізу және сауаттылықты арттыру үшін аянбай еңбек етті. Жалпы медресе ашып, бала оқыту, халық санасына ислам құндылықтарын сіңіру – тарихта өткен барлық мұсылман ғалымдарының атқарған қызметі саналады. Барша ғалымдар бала оқыту, білім беруге аса мән берген. Өйткені, «Білім үйрету – бір жағынан Аллаға жасалған құлшылық, екінші жағынан, Алла Тағалаға өкілдік. Әрі ең үлкен өкілдік. Өйткені Алла Тағала ең басты сипаты болғаны білімді Ғалымның жүрегіне орнықтырды» [1, 27 б.].

Әл-Ғазалидің жоғарыдағы сөзіне сүйенсек, Ақыт Үлімжіұлы да – Алла

тарапынан адамдардың жүрегін кемелдендіруге, тазалауға бұйырылған ғалым. Ақыттың ағартушылығы жалпақ білім беру емес, оның негізгі артықшылығы – адамдарға хақты, ақиқатты, жаратушыны шынайы тануды үйретті. Осы мақсатта, Ақыт діни медреселер ашып, жастарды діни білім алуға шақырды, сонымен қатар, өзінің шығармашылығында діни қағидаттарды насихаттау арқылы халықтың рухани тәрбиесіне үлес қосты.

Ақыт Үлімжіұлы өзінің ақындық қабілетімен де ерекшеленді. Оның өлеңдері діни және рухани тақырыптарға бағытталып, Аллаға деген махаббатты, адамгершілік құндылықтарды және рухани кемелденуді жырлады. Ақыттың поэзиясында сопылық сарындар, рухани тәрбие, нәпсіні тыйып, ішкі жан дүниені тазартып, Аллаға жақындау сияқты тақырыптар кеңінен көрініс тапқан. Бұл оны қазақтың рухани ақындарының қатарында ерекше орынға ие етеді [2, 173 б.]. Басында айтып өткеніміздей, Ақыттың ағартушылық ілімі – һидаятқа бастайтын жол.

Ақыттың тұлғалық болмысының екінші бір сипаты – ол имандылық пен рухани тазалықты, ұлттық рухани құндылықтарды насихаттаушы. А. Үлімжіұлының шығармашылығы мен өмірлік ұстанымдары оның имандылыққа деген терең сенімін, рухани тазалыққа ұмтылысын көрсетеді. Ақыт үшін иман, дін – тек сыртқы

ғибадат емес, ішкі жүрекпен сезілетін шынайы иман мен рухани кемелдену. Оның дүниетанымында иман мәселесін тек парыз құлшылықтармен ғана шектемейді. Адам бойындағы жақсы мінез-құлықтарды да иман деп бағалайды. Байлықты дүние-мүлікпен емес, адам бойындағы өнер, біліммен бағалайды. Мұны Ақыт өлеңінде «әдепті болсаң – иман сол, өнерлі болсаң – жиған сол» – деп қысқа тұжырымдайды [3, 267 б.].

Ол исламның моральдық-этикалық қағидаттарын өз өмірінде қолдана отырып, адалдық, әділеттілік және шынайылық сияқты қасиеттерді дәріптейді. Ақыт Үлімжіұлының барлық өлеңдері мен еңбектері адамгершілікке, қарапайымдылыққа шақырады. Бір ғана мысал, оның «Бекем Алла жаранлар» өлеңінде адам бойындағы жаман қылықтар былай суреттеледі:

Құдай ерік бергендей,
Өлеміз деген ойда жоқ.
Такаппар болып шелтиер,
Манап пұлыс кигендей.
Жалғандағы баяның,
Ақыртеке барғанда,
Пайда болмас иманға [4, 147 б.].

Ақыттың шығармашылығында қазақ халқының ұлттық рухани құндылықтары мен дәстүрлері үлкен орын алады. Ол діни-ағартушылық қызметінде қазақтың дәстүрлі мәдениеті мен исламдық құндылықтардың үйлесімін сақтап, халықтың ұлттық бірегейлігін нығайтуға атсалысты. Ақыт Үлімжіұлы қазақтың дәстүрлі дүниетанымын, салт-дәстүрін және

әдет-ғұрыптарын ислам дінінің рухани құндылықтарымен байланыстыра отырып, халыққа жақын болу үшін түсінікті тілмен жеткізді.

Ақыт Үлімжіұлы болмысының үшінші бір қыры – қоғамдық жауапкершілік және ағартушылық. А. Үлімжіұлы қоғамға және халқына қызмет етуді өзінің басты мақсаты деп білді. Ол өз шығармаларында әлеуметтік әділеттілік, қайырымдылық және қоғам алдындағы жауапкершілік мәселелеріне көңіл бөліп, халықты рухани және мәдени тұрғыда жетілдіруге тырысты. Ағартушылық арқылы қоғамдағы діни сауатсыздықты азайтып, моральдық құндылықтарды насихаттауды өзінің парызы деп санады.

Ақыт Үлімжіұлының қоғамдық қызметі оның өлеңдерінде, әсіресе, Оның Зар заман ақындарының ұстанымдарымен, ойымен сәйкес келуінде жатыр. Бұған Ақыттың «Әй, Зар заман, зар заман» деп келетін көлемді толғауы мысал бола алады.

Зар заман – қазақ әдебиетіндегі тарихи, әдеби кезеңнің атауы. Энциклопедиялық дереккөздерде, зар заман ағымы XIX ғасырда Қазақстанның Ресейге қосылуы аяқталып, патша үкіметі бұрынғы ел басқару тәртібін жойып, 1867-1868 жылдары қазақтарды басқару жөніндегі ереже бойынша жаңа тәртіп орнатқан кезде туған ағым деген дәйек келтірілген [5, 581 б.]. Бұл дәуір акын Шортанбай Қанайұлының «Зар заман» атты зарлы өлеңнің негізінде пайда болған. Ш. Қанайұлынан кейін де сол кезеңде басқа да ақындардың осы тақырыпқа көптеген өлең-жырлар шығаруы – қазақ әдебиет тарихында жаңа бір

дәуірдің басталуына тарихи алғышарт әзірледі.

Елдік саяси жүйе өзгеріп, отаршылдық билік халық арасында қанау, түбірімен құрту саясатын жүргізіп, халық тағдыры қол жаулыққа айналған тұста Шортанбай Қанайұлы қатарлы ақындар халықты ояту мен отаршылдық жүйеге қарсы шепке қаламмен аттанды. Олардың қаламынан халықтың зары мен шері төгілді. Бұл ақындардың өмір сүрген тарихи кезеңі және өлеңдеріндегі ерекшеліктеріне қарай М. Әуезов 1927 жылы оларды бір атаумен «Зар заман ақындары» деп атады.

Жазушы М. Әуезов дәстүрлі қазақ қоғамындағы бұрынғы қалыптасқан құндылықтардың өзгеруі, елді басқару жүйесінің басқа сипатқа ауысуы, отаршылдықтың белең алуы, халықтың қатты күйзелуі зар заман ақындарын тарих сахнасына шығуына басты себеп болды деп баға береді [6, 192 б.].

Бұл топқа Шортанбайдан басқа, Дулат Бабатайұлы, Мұрат Мөңкеұлы, Әбубәкір Кердері және Албан Асан қатарлы ақындар кірді. Профессор Қ.Мәдібаева Зар заман ақындары дәуірі Абылай хан тұсынан Абайға дейінгі жүз жылға ұласып, Нарманбетпен аяқталатынын алға тартады [7, 436].

«Зар заман» өлеңімен жаңа бір әдеби кезеңінің шымылдығын ашқан Шортанбай жыраумен ұқсас тақырыпта 1894 жылы Өр Алтайда Ақыт қажы Үлімжіұлы «Зар заман» өлеңін жазады. Ұқсас тарихи кезең, ұқсас мазмұнда халықтың мұң-зарын жырлаған ақындар таным көкжиегінде тоғыса білді.

Ақыт қажының Абай Құнанбайұлының өлеңдерімен танысқандығы туралы нақты дерек болғанымен, оның зар заман ақындарының өлеңін оқығандығы, танысқандығы туралы бізде бірде-бір нақты дерек жоқ. Тек, Ақыттың Алтай мен Қобда арасында хат тасушы болып жүрген кезінде түркі және шағатай тілдерінде Қазанда басылған өлеңдерді оқығанын ескере отырып, осы кезде зар заман ақындарының жырларымен танысқан болуы керек деген жорамал ұсынамыз. Немесе, ұлыларда заманды сезіну ортақтығы болады деген тұжырымды қуаттаймыз.

М. Әуезовтың зар заман ақындарындағы ортақ ерекшелік – діншілдік сарын деп атап көрсеткеніндей, «Алла сөзін өлеңмен жырлаған» (А. Смақова) Ақыт Үлімжіұлының «Зар заман» өлеңі де діни сарында, имани үлгіде жазылған.

Зар заман ақындарын тудырған басты себеп – өзі өмір сүрген қоғамдық ортаның бұралаң жағдайы, езілген, тозған халықтың мұң-зары, халыққа келген жаман әдет пен нашар мінез-құлық деп басында айтып өттік. Ендеше, Ақыт өмір сүрген кезең қандай болды және Ақыттың «Зар заманы» қалай өрнектелді соған тоқталайық:

Ақыт өмір сүрген уақыт екі тарихи кезеңнің өларасы еді. Манжурлік Цинь империясы құлап, 1911 жылы тарих сахнасына Жунхуа Мино (Гоминдан) билігі келіп жатқан кезтұғын. Демек, бұл кезең Қытайда да Патшалық биліктің ыдырап, оның орнын ұлтшыл, отаршыл жүйенің алмасқан кезеңі еді. Алмағайып заманда тонауға, үркінге түскен қазақ

халқының жағдайы тіпті де нашарламаса, жақсара түспеді. Ақыт осыны көрді, халықтың ішіне байланған мұң-зарын көзімен де жүрегімен де түйсіне білді.

Ақыт «Зар заман» өлеңін 26 жасында Моңғолия елінде жүргенде жазған. Жас та болса, қоғамдық дүрбелең ерте есейткен ақын өзі өмір сүрген қоғамдық ортаның шындығын ашына жырлаған. Жалпы 548 тармақтан тұратын «Зар заман» өлеңінде халықтың мұң-зары мен өкінішін баяндаған. Өлең жазылған кездегі өзі туралы нақты мәліметті былай сипаттайды:

Қобдадан сәлем жолдаған,
Алтайдағы еліне,
Қарымсақ байдың ұғылы,
Керейдің Ақыт баласы.
.. Өр Керейге жібердім,
Жиырма алты жасымда [8, 341 б.].

«Зар Заман» өлеңі – Шығыс Түркістан өңірінде патшалық Ресей мен Цинь өкіметі арасында экономикалық және саяси мүдде белең алған кездегі сарасаң болған халық мұңының көрінісі. Екі отаршыл елдің қолдан жасалған «тарихи» келісімдерінің (Петербург келісімі, Құлжа келісімі) әсерінен халыққа түскен зобалаң ауырлап, халықтың күнделікті тұрмыс ритмі өзгеріп, халықтан алатын салық көбейтіліп, тонау мен жою қатар жүріп жатқан кезең еді.

Зар заман ақындарының көтерген елдік тақырыбы туралы М. Әуезов былай деп сипаттайды: «Олар қазақ жайлаған сахараның бір шетінен шыққан шоқтай қара бұлтты көріп,

соның белгісінен шошып, содан келетін бәле қандай екенін болжап, тұспал қылып айтатын» [9, 5 б.]. Демек, Ақыттың бұл өлеңі өз халқының жамандыққа үйір, жақсылықтан алыс бейғам қылғына күйініш білдіруден туған.

Ақыттың «Зар заман» өлеңі автордың өз стилімен, яғни, Құран Кәрім үлгісімен «бисмиллә» деп Алланың атымен басталып, өлеңнің тыңдаушыға толық жетуіне, бүкпесіз айтылуына, «Жүректе тұрған көркем сөздің ауыздан шыққанда қиюы қашуынан» сақтану үшін Алладан медет сұрай жазылады.

Ақыт Үлімжіұлы алдымен заманға баға беріп, сол заманның қазіргі бейнесін көрсетеді, қазіргі «заманға» ат қояды:

Ей, зар заман, зар заман,
Зарлатып өткен тар заман.
Байқап тұрсам адам жоқ,
Шын ақылды ойлаған.
Бауыры суық қара жер,
Көрінгенді жалмаған.
Жалмамай да не етеді,
Адамнан ғафыл кетеді [10, 325 б.].

Демек, Ақыт айтып тұрған заман – ақырет заманы. Ілімнің жоғалып, надандықтың жайылуы – қиямет күнінің он үшінші кіші белгісі.

Ақыт Алтайды мекен еткен халқының төбесінде пайда болған қара бұлтты көріп, белгісінен шошынып, содан келетін бәленің елге зобалаңын жырлайды, халықты оянуға шақырады. Өр көкірек бай мен кербез кедейдің, Құдайдан қорықпайтын дінсіздің, зұлым ұлықтың, әділетсіз заңның халық арасына салған зұлым-

дығын жырлайды, бетпақ келін мен тілазар ұлдың кежірлігін айыптайды. Осыдан келіп:

Сонан тозып береке,
Елде елдік азайды.
Жақынды жат жаулайды,
Нелер боздақ тарланды,
Ішқұста қылып байлайды [10, 327 б.] –

деп ескертеді.

Өлеңде көп жерде айтылатын бай кедейді көрмейтін, ағайыннан көмек болмайтын жағдайлар мен өсекшіл, имансыз адамдардың көбеюі де ақыр заманның белгілерінен деп көрсетеді. Алла Тағала қияметте сөйлеспейтін, ақтамайтын, мейірім көзімен қарамайтын үш адамның бірі тәкаппар кедей адам» – деп имам Муслим жеткізген хадиспен үндесе үн қатады.

Биі ғадыл болмайды,
Нысапсыз қорқау болған соң,
Ғаділет оған конбайды.
Айналып кеп құтсыз би,
Құрамай қауіп сорлайды [10, 334 б.] –

деп Ақыт ел билеушілердің халық арасына салған зобалаңын айыптайды және осыдан келіп ел арасында бүлік боларын, береке кетерін болжайды:

Тыныштықсыз, тидаусыз,
Берекесіз, байлаусыз,
Кеткен ел түбі оңбайды,
Мұның өзі білгенге,
Заман ақыр болғаны [10, 335 б.].

Ойшыл ақын қазақ даласындағы отбасы институтының құлап бара жатқанына қынжылады, бұл түбі қа-

зақтың тамырына балта шабатын індетке айналуынан сақтануға шақырады. Қыздың шешеге, ұлдың әкеге қарап бой түзеуіне, әйелдің күйеуіне бойсұнуына назар аударады.

Жиылып жұрты айтса да,
Алдап жүр деп сенбейді.
Үлкендер ақыл жөн айтса,
Жөн екен деп білмейді.
Моллалар айтса шарифат,
Құлағына ілмейді –

деп күйеуін силамайтын, дінсіз әйелдердің көбеюінен қазақ жанұясындағы әйелдің береке мен бірлікті сақтаудағы рөлінің жойылып кетуіне алаңдаушылығын білдіреді [10, 334 б.].

Ақыт өлеңінде өзі сынаған жамандықтың барлығын заман ақырдың белгілері деп қорытынды жасайды. Бес күндік өмірдің өтпелі, алдамшы екенін ескеріп, қара жерге кірмей тұрғанда адам баласы жақсы істерді көбірек жасап, адамдық парызын өтеуге тиісті деп санайды:

Аялы жоқ жалғанның,
Баяны жоқ арманның,
Соңына еріп тентіреп,
Септігі барма қылғанның.
Арманда болып өлген соң,
Кеудеңнен жаның берген соң,
Қара жерге көмген соң,
Мұндай еркін күн қайда [10, 325 б.].

Барлық зар заман ақындары сияқты, Ақыт та «ат майын сұрап міне алмайтын зар заман адамдарына», «берекеге шақырса, келмейтін ығыр еліне», «арлы азып, арсыз тойынған азған заманға», «аштан өлген жарлы-

дан нәпақа дәметкен моллалар мен за-
лым билерге» қарсы шара таба алмай,
аһ ұрады. Өзегін жалмаған өкініштен
ел ағаларынан:

Артық талап менде жоқ,
Сұрайтындай хан тағын.
Жамандықты көп айтып,
Жағым талып шаршадым.
Ойлап көрсең, ағалар,
Мұның қайда дауасы?! [11, 338 б.] –

деп торыға ақыл, кеңес сұрайды.

Ақыт Үлімжіұлы тек Алтай тө-
сін жайлаған аз ғана Абақ Керейдің
мұңын жоқтап қана қоймайды, қайта
күллі қазақтың мұң-зарын қағазға тү-
сірген зар заман ақындарымен рухани
үндестік танытады, олармен «қалың
елі, қазағы» туралы айтар ойлары,
көрсетер нысаналары бір төбеден шы-
ғып жатады.

Айталық, Ақыт айтады:
Зар Заманның тұсында,
Ел іргесі сөгілді.
Алтайдай асыл мекеннен,
Ауып кетті ел не қиылы [10, 339 б.] –

деп мың өліп мың тірілген қазақтың
Алтай бетіндегі бөлімінің сан қилы
жағдайынан хабар берсе, зар заман
ақыны Мұрат Мөңкеұлы:

Кірін жуып, кіндігін кескен жерден,
Қысылмай, ер кете ме еркіменен.
Бұрын да адыра қалғыр құтсыз еді,
Егескен ердің бәрі жер тіреген, –

деп екі алып ел мәселесі, заман қай-
ғысы туралы ортақ үн қатады [12,
168 б.].

Ел билеуші, халықтың сөзін сөй-
леуші би, шонжарлардың халыққа сал-
ған ылаңы барлық зар замандар ақында-
рына ортақ тақырып десек қателеспей-
міз. Бұл туралы да Ақыт Үлімжіұлы:

Ендігі билер байқасаң,
Іші кір түгел қарынбай.
Үйінде тыныш жата алмай,
Елді үркіткен сауырлай.
Сонан елі тарады,
Сабағы кепкен қауындай [10, 339 б.] –

деп тозған елдің мұңын өлеңмен жет-
кізсе, жырау Шортанбай Қанайұлы
бұл туралы:

Нашарға қылған зорлығың.
Кінәзді көрдің піріндей,
Тілмәшті көрдің биіндей,
Дуанды көрдің үйіндей,
Абақты тұр қасында,
Қазылып қойған көріндей.
Байлар ұрлық қылады,
Көзіне мал көрінбей.
Билер жейді параны,
Сақтап қойған сүріндей [13, 17 б.] –

деп елдің мұңын тіпті арыдан қоз-
ғайды.

Қорыта айтқанда, әр ел, әр өңірде
өмір сүрсе де, жалпы қазақтың мұңы
ортақ, сыры – біреу. Ол болса да бос-
тандыққа талпынған, елдік бірлікке
ұмтылған ұлттық еркіндік.

Қазақ әдебиет тарихында зар за-
ман ақындары деген атпен танымал
ақындар шоғырына Ақыт Үлімжіұлы-
ның аты аталмауын біз Ақыт есімінің
қазақ даласына бейтаныстығы мен
Ақыт еңбектерінің қазақ еліне кеңінен
таралмауынан деп санаймыз.

Шортанбай, Дулат, Мұрат, Әбубәкір және Ақыт қатарлы ақындардың өмір сүрген ортасы мен аймақтары басқа-басқа болғанымен, айтар ойлары ортақ. Яғни, барлығы да қазақ халқының басынан кешіп жатқан ауыр халін өзекке толған өкінішпен, аһ ұра отырып жырлайды, алдағы бұлыңғыр болашақ пен көз алдындағы келеңсіз жағдайдан түңіле отырып, елдің ертеңінен уайымдайды, уайымдай отырып, заман туралы зарлы шер толғайды.

Демек, Алтай өңірінде туылып, күллі қазақтың Абай мен Шәкәрімнен кейінгі рухани тұлғасы болған Ақыт Үлімжіұлын зар заман ақындарының шоғырына қосуға толық негіз бар деп айта аламыз.

Ақыттың қайраткерлігі мен ел арасындағы абыройы – оны ел абызы ретінде танылуына кеңінен жол ашты. А.Үлімжіұлының мешіт, медресе салып, бала оқытуы – Қытай қазақтарының діни және ілімдік салада оянуына ықпал етсе, қазасы – Алтай қазақтарының саяси сауатының көтерілуіне ықпал етті. Осы оқиғадан кейін, Алтайда Ырысхан-Есімхан көтерілісі, кейінгі оның жалғасы саналатын Оспан батыр Исламұлы бастаған ұлт-азаттық көтерілістері орын алды.

Ақыттың тұлғалық болмысының төртінші қыры – қайраткер және батыл тұлғалығы.

Ақыт Үлімжіұлы тек діни-ағартушылық қызметпен ғана шектелмей, қоғамдық қайраткер ретінде де танылды. Ол өзінің көзқарастарын батыл түрде қорғап, халықтың рухани қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін күресті. Бұл оның қуғын-сұр-

гінге ұшырап, қиындықтарға төтеп беруіне қарамастан, өз қызметін жалғастыруына себеп болды. Оның осы бағытта жазған «Ел билеген кешегі», «Қобда кеңес», «Бөкенің жыры», «Керей билері», «Шинжияң қаритасы», «Абақ Керей шежіресі» қатарлы көптеген еңбектерін осы анықтамамызға дәлел ретінде ұсынуға болады.

Мысалы, осының ішіндегі «Шинжияң қаритасы» (Шыңжаң картасы) – ақынның білім деңгейінің жоғары екенін дәлелдейтін туындылардың бірі. Өйткені, бұл – тек жыр ғана емес, өлеңмен жазылған тарих. Сонау Асан атадан бастап осы өңірге келген қазақ халқының бұралаң тарихы мен жағдайын суреттеген көлемді еңбек. Сонымен қатар бұл – Шыңжаңдағы басты қалалар мен мекендер туралы ақпарат берілген Шыңжаң тарихындағы тұңғыш қазақ тіліндегі еңбек.

Ақыттың заман ағымын болжай алатын көріпкел, халыққа тығырықтан шығар жол сілтей алатын аданагөй абыз екені оның өлеңдерінен анық көрініп тұрады. Айталық оның «Қалам, сия көз жасы» өлеңінде:

Оқыс қылар тұралық,
Бізда адамдық құралық.
Ұйқы ашатын дауаны
Көршілес елден сұралық.
Дауа берсе сауығып,
Онымен тату тұралық.
Береке қылып, бас құрап,
Адамшылық қылалық.
Білгеннен ақыл біз сұрап,
Басымызды құралық –

деп баяндалады. Бұл жерде Ақыттың «жылпостардың бағына құрылған

заманға» қарсы тұруға үндеген озық ойы мен шебер дипломатиясы қатар суреттелген. «Хан-қайқы, би-бүкір, молла-соқыр» заманда ғұмыр кешіп жатқан қазаққа береке, бірлік, білім қажеттілігін баса айтады.

Ақыттың тұлғалық болмысының бесінші қыры – адалдық пен әділдікті дәріптеушілігі. Ақыттың өмірлік ұстанымы оның адалдық пен әділдікке деген шынайы сенімін көрсетеді. Ол өзінің шығармаларында әділеттілікті насихаттап, қоғамда теңдік пен адалдықты орнатуға шақырды. Бұл қасиеттері оның тұлғалық болмысының ажырамас бөлігі болды және оның діни-этикалық көзқарастарының негізін құрады.

Айтып өткеніміздей, 1912 жылдан бастап, өр Алтайды билеген Тары, Жотақажы, Бітімші, Буратай қатарлы төрт тәйжі (1000 түтінді басқаратын адам) Ақыт Үлімжіұлын 42 жасында қазылыққа тағайындайды. Бұл кезеңде Алтайдың саяси билігі Цинь билігіне қарағанымен, ел ешіндегі өлім-жітім, барымта, неке, дау-шаралар, алым-берім мәселелері қатарлы сот мәселелері қазының алдында шешілетін еді. Ол кезеңде ұлықтық немесе басқа да мансаптар әкеден балаға мирас ретінде қалатын болса, Ақыттың әкесі Үлімжі ешбір билігі жоқ, қарапайым ауыл адамы болған. Мұны Ақыттың «сүйегім – қазақ, кара едім» дегенінен аңдауға болады. Демек, бұл қызметке Ақыт – мол білімімен және қара қылды қақ жаратын, «туғаны жоқ тура би» қасиетімен келгенін түсінуге болады.

Құқықтық мәселелерді шешуге келгенде қазы ұғымы бірден ойға

оралары даусыз. Қазы түбірінің араб этимологиясының зат есімі болып табылатын кади – сөзбе-сөз аударғанда «адамдар арасында туындайтын даулар мен істерді діни ережелерге сәйкес шешу үшін құзырлы орган тағайындаған адам» дегенді білдіреді [14, 69-73 б.]. Демек, қазы – фикһ бойынша білім алған және мемлекет тарапынан құқықтық дауларды шешуге тағайындалған сәттен бастап шешімдері міндетті болып табылатын шенеунік. А.Үлімжіұлының 27 жыл бойы Алтайдың шығыс аудандарында қазылық қызмет атқаруы оның әділ, шынайы, халықшыл бітімімен тығыз қайнасып жатқанында дау жоқ.

А. Үлімжіұлының қазылық қызметін ойдағыдай атқаруына оның дала заңдары мен шариғат заңдарын жетік білуі көмектесті. Ол қазылық жасауда, дау-жанжалдар үкім беруде ислам шариғатына сүйенді. Сонымен қатар қазақ халқының көшпелі өмір салтынан туындаған әдет-ғұрыптарға, дала заңдарына да үлкен құрметпен қарады. Халықтың ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отырған жазылмаған заңдарына сүйене отырып, жеке тұлғалар мен рулар арасындағы дау-шарларды шешіп отырған. Үкім беруде «қанға-қан, жанға-жан» сияқты кісі өліміне қатысты ұғымдарға, құда болу және некелесу мәселелеріне, қылмысты мал-мүлікпен өтеу секілді дала заңдарын да басшылыққа алып отырған.

Қорыта айтқанда, Ақыт Үлімжіұлының тұлғалық болмысы – оның рухани кемелденуге ұмтылған, дінді терең түсініп, оны халыққа жеткізген және қоғамның рухани дамуына үлес қосқан қайраткер ретіндегі

бейнесін айқындайды. Оның өмірлік ұстанымдары мен шығармашылығы қазақ халқының рухани мұрасының маңызды бөлігі болып табылады және бүгінгі күнге дейін өзектілігін жоғалтпай келеді. Ғалым, әдебиет зерттеушісі Тұрсынбек Кәкішев Ақыт шығармашылығына былай деп баға береді: «Ақыт қажыны қазақ әдебиетінің XIX ғасырдың аяғы XX ғасырдың басындағы әдебиетіміздің үлкен көрнекті өкілі ретінде қазақ

әдебиеті мен мәдениетінің тарихына кіргізуіміз керек. Ол Абайдың алғаш кітап шығаруына дейін өзінің 9 кітабын 17 рет жариялаған болатын. Мұны ескермеуге болмайды. Қазан төңкерісіне дейін осындай кітап шығарған дарын иесі қазақта өте сирек. Сондықтан Ақытты Абай деңгейлес дарындар қатарында көргеннің ешбір әбестігі жоқ. Ақытты әдебиетіміздің ірі қайраткері ретінде тануымыз керек» [15].

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Имам Ғазали. Ихия улумид-дин. Білім кітабы. – Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2022. – 224 бет
2. Маңғазқызы С., Әйесінұлы А. Таяу және осы заман қазақ оқу-ағарту тарихы. Шыңжаң әсемөнер-фотосурет баспасы, 2015. – 345 бет
3. Қарымсақов Ақыт Үлімжіұлы. Ақыт Үлімжіұлы шығармалары 4 том. Шыңжаң халық баспасы, 2–Т. 2014. – 584 бет.
4. Қарымсақов Ақыт Үлімжіұлы. Ақыт Үлімжіұлы шығармалары. Төрт том. Шыңжаң халық баспасы, 2014. 4–Т. – 610 бет.
5. Қазақ Совет энциклопедиясы. 1974. 4-Т. – 622 бет
6. Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы: «Ана тілі», 1991. – 240 бет.
7. Мәдібаева Қ. Мұхтар Әуезовтің әдебиет тарихын зерттеу еңбегі. ҚазҰУ хабаршысы, Филология сериясы. № 4 (138). 2012ж. –272 бет.
8. Ахундов М.Д., Баженов Л.Б. Научное и религиозное мировоззрение в системе культуры (Опыт полемики). Физика в системе культуры. – М.: ИФ РАН, 1996. – 231 стр.
9. Hardin, C.D., & Higgins, E.T. Shared reality: How social verification makes the subjective objective. In R.M. Sorrentino & E.T. Higgins (Eds.), Handbook of Motivation and Cognition: Vol. 3. The interpersonal context New York: Guilford Press. – 1996, p. 536.
10. Үлімжіұлы А. Шығармаларының толық жинағы. 1-Т. Turkiye: Кония: 2011. – 653 бет.
11. Шәкенұлы Ж. Қытай қазақтарының әдебиеті. Алматы, 2018. – 304 бет
12. Күржіманұлы Қ. Мұрат Мөңкеұлы шығармалары – Алматы «Нұрлы Press.kz», 2014. – 288 бет.
13. Қанайұлы Ш. Шығармалары: Толғаулар, айтыстар, дастандар. Шортанбай мұрасы: сын-зерттеулер, мақалалар. – Алматы: «Ана тілі» баспасы, 2013. – 384 бет.
14. Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi. – İstanbul. 24-Т. – 560 sayfa.
15. Қара Ә. Атақты ақын Ақыт қажы. (2019). [Электронды ресурсы]. – <https://erjanibek.kz/archives/4188> (жүгінген күн: 20.08.2025).

REFERENCES

1. Imam Gazali. Ihia ulumid-din. Bilim kitabı. – Almaty: «Nur-Mubarak» baspasy, 2022. – 224 bet.
2. MañGazqyzy S., Aiesinuly A., Taiiau jane osyzaman qazaq oqu-agartu tarihy. Xinjiang asemoner-fotosuret baspasy, 2015. – 345 bet
3. Qarymsaqov Aqyt Ulımjıuly. Aqyt Ulımjıuly ShyGarmalary 4 tom. Xinjiang halyk baspasy, 2-T. 2014. – 584 bet.
4. Qarymsaqov Aqyt Ulımjıuly. Aqyt Ulımjıuly ShyGarmalary. Tört tom. SHynjan halyq baspasy, 2014. 4-T. – 610 bet.
5. Qazaq Sovet ensiklopediasy. 1974. 4-T. – 622 bet
6. Áuezov M. Ádebiet tarihy. Almaty: «Ana tılı», 1991. – 240 bet.
7. Madıbaeva Q. Muhtar Áuezovtıń adebiet tarihın zertteu ejbegi. QazUU habarShysy, Filologıia seriesy. № 4 (138). 2012j. –272 bet.
8. Ahundov M.D., Bajenov L.B. Nauchnoe i religioznoe mirovozzrenie v sisteme kulture (Opyt polemiki). Fizika v sisteme kulture. – M.: İF RAN, 1996. – 231 str.
9. Hardin, C.D., & Higgins, E.T. Shared reality: How social verification makes the subjective objective. In R.M. Sorrentino & E.T. Higgins (Eds.), Handbook of Motivation and Cognition: Vol. 3. The interpersonal context New York: Guilford Press. – 1996, p. 536.
10. Ulımjıuly A. SHyGarmalarynyń tolyq jınaGy. 1-T. Turkiye: Konıia: 2011. – 653 bet.
11. Shakenuly Zh. Kitai kazaktarining adebieti. Almaty, 2018. – 304 bet
12. Kurimzhanuly K. Murat Monkeuly shgarmalary – Almaty. «Nurly Press.kz», 2014. – 288 bet.
13. Kanaiuly Sh. Shgarmalary: Tolgaular, aitystar, dastandar. Shortanbai murasy: syn-zertteuler, maqalalar. – Almaty: «Ana tılı» baspasy, 2013. – 384 bet.
14. Turkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi. – İstanbul. 24-T. – 560 sayfa.
15. Qara A. Ataktyi akin Akyt kazhi. (2019). [Elektrondy resurs]. – <https://erjanibek.kz/archives/4188> (jugingen kun: 20.08.2025).

Авторлар туралы мәлімет:

Ержан Қалмахан Сейтұлы – PhD, қауымдастырылған профессор. Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Исламтану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1951-5867)

Махмет Мұратхан – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Дінтану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: murat1215@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-7346-0126).

معلومات عن المؤلفين:

یرجان کالمخان سیتولی – دکتوراه، أستاذ مشارك. محاضر أول في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية (الماطي، كازاخستان).
مخمت موراتخان – دکتوراه، محاضر أول في قسم علم الأديان بجامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية (الماطي، كازاخستان).

Information about authors:

Yerzhan, Kalmakhan Seituly – PhD, Associate Professor. Senior Lecturer at the Department of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com, ORCID ID: 0000–0003–1951–5867)

Makhmet, Muratkhan – PhD, Senior Lecturer at the Department of Religious Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: murat1215@mail.ru, ORCID ID: 0000–0002–7346–0126).

Информация об авторах:

Ержан, Калмахан Сейтулы – PhD, доцент. Старший преподаватель кафедры Исламоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (г. Алматы, Казахстан, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com, ORCID ID: 0000–0003–1951–5867)

Махмет, Муратхан – PhD, старший преподаватель кафедры Религиоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (г. Алматы, Казахстан, e-mail: murat1215@mail.ru, ORCID ID: 0000–0002–7346–0126).

П.Сулейменов

Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университеті, Алматы, Қазақстан

E-mail: spirimbek.@mail.ru

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ДІНИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСЫ

Аңдатпа.

Мұсылмандар біздің заманымыздың VIII-IX ғасырларында ежелгі Грек, Үнді, Иран, Сирия, Рим-Византия өркениеттерінің ой-сана мұрасына ие болды. Византия империясы мен Таяу Шығыста табылған әдебиет пен тарихтан тыс, дінге қатысы жоқ грек тіліндегі барлық кітаптар VIII ғасырдың ортасынан X ғасырдың соңына дейін араб тіліне аударылған. Бұл аударма қозғалысы арқылы араб тіліне екі негізгі философиялық жүйе енді. Біріншісі – Платон (б.з.д. 427-347) философиясы, әсіресе Плотин (ө. 270) мен Прокл (410-485) еңбектерінде қайта өңделіп берілген неоплатонизм. Екіншісі – Аристотельдің (б.з.д. 384-322) еңбектері негізінде пайда болған аристотелизм. Бұл бағыт II-VI ғасырлар аралығында, көбінесе неоплатондық ойдың ықпалымен жазылған түсіндіруші ғалымдар еңбектерінің нәтижесінде қалыптасты.

Осылайша ислам әлемінде дін мен философия қатар дамыған жағдай пайда болды. Адамзат тарихында дін мен философия бір-біріне жақын пәндер ретінде көрінеді. Себебі бұл екі сала да ғаламды, адамды және адамға тән мүмкіндіктерді түсінуге, талдауға және жеткізуге ұмтылады. Әдістерінде айырмашылық болғанымен, ортақ сұрақтарға жауап іздейді. Осы тұрғыдан алғанда, Фарабидің пікірінше, діннің құрамындағы іс-әрекеттер барлық діндер шеңберінде қарастырылуы тиіс және мұны философияның әмбебап көзқарасы арқылы түсіндіруге болады. Бұл зерттеуде ислам философиясы дәстүрінде орын алатын Фарабидің философиялық ойларында дін мен философия арасындағы байланысты қалай құрғаны қарастырылады. Мақалада көрсетілетін шеңбер аясында ислам ойында философияның қалай өмір сүргені, оның қандай орынға ие болғаны және Фарабидің бұл мәселені қалай қарастырғаны сарапталады.

Түйін сөздер. Ислам, философия, әл-Фараби, таным, ислам философиясы, дін.

بي سليمانوف

جامعة الفارابي الكازاخستانية الوطنية، ألماتي، كازاخستان

E-mail: spirimbek.@mail.ru

النظرة الدينية الفلسفية لأبي نصر الفارابي

ملخص

في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، ورث المسلمون التراث الفكري والحضاري للحضارات اليونانية والهندية والفارسية والسريانية والرومانية-البيزنطية. فقد تُرجمت تقريبًا جميع الكتب اليونانية غير الدينية - باستثناء

الأدب والتاريخ – الموجودة في الإمبراطورية البيزنطية والشرق الأدنى إلى اللغة العربية، وذلك من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن العاشر. ومن خلال حركة الترجمة هذه، دخلت إلى اللغة العربية منظومتان فلسفيتان رئيسيتان: الأولى هي الفلسفة الأفلاطونية (347-427 ق.م)، وخاصة في صيغة الأفلاطونية المحدثة كما ظهرت في أعمال أفلوطين (ت. 270م) وبروكلوس (410-485م). والثانية هي الأرسطية، التي نشأت من خلال شروح الفلاسفة الذين كتبوا بين القرنين الثاني والسادس الميلادي، وكانوا غالباً متأثرين بالأفلاطونية المحدثة. وهكذا نشأ في العالم الإسلامي وضع تطور فيه الدين والفلسفة جنباً إلى جنب. يبدو الدين والفلسفة في تاريخ البشرية كميديتين متقاربتين، لأنهما يسعىان إلى فهم وتحليل وتقديم الكون والإنسان والإمكانات البشرية. وعلى الرغم من اختلاف مناهجهما، فإنهما يبحثان عن إجابات لأسئلة مشتركة. من هذا المنظر، يعتقد الفارابي أن الممارسات الموجودة في الدين يجب أن تُناقش في إطار جميع الأديان، ويمكن تفسير ذلك من خلال الرؤية الفلسفية العالمية. تبحث هذه الدراسة في كيفية بناء العلاقة بين الدين والفلسفة في فكر الفارابي الفلسفي، الذي يحتل مكاناً في تقليد الفلسفة الإسلامية. وفي إطار النطاق الموضح في المقال، يتم تحليل كيفية بقاء الفلسفة في الفكر الإسلامي، وما هو مكانتها، وكيف نظر الفارابي إلى هذه القضية.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الفلسفة، الفارابي، المعرفة، الفلسفة الإسلامية، الدين.

P. Suleimenov

Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

E-mail: spirimbek@mail.ru

AL-FARABI'S RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL VIEW

Abstract.

During the 8th and 9th centuries CE, Muslims inherited the intellectual legacy of ancient Greek, Indian, Persian, Syriac, and Greco-Roman civilizations. Almost all non-religious Greek texts – excluding literature and history – found in the Byzantine Empire and the Near East were translated into Arabic between the mid-8th century and the end of the 10th century. Through this translation movement, two major philosophical systems entered the Arabic language.

The first was the philosophy of Plato (427-347 BCE), particularly in its reinterpreted form known as Neoplatonism, as seen in the works of Plotinus (d. 270 CE) and Proclus (410-485 CE).

The second was Aristotelianism, which emerged from the interpretations of Aristotle's (384-322 BCE) works, written mainly between the 2nd and 6th centuries CE, often under the influence of Neoplatonic thought. Thus, a unique situation emerged in the Islamic world where religion and philosophy developed side by side. Throughout human history, religion and philosophy have appeared as closely related disciplines. Both seek to understand, analyze, and convey the nature of the universe, humanity, and human potential. Although they differ in methods, they pursue answers to common questions. From this perspective, according to Al-Farabi, the actions encompassed within religion should be considered within the context of all religions, and it is possible to explain them through the universal lens of philosophy. This study examines how Al-Farabi, a key figure in the tradition of Islamic philosophy, established the relationship between religion and philosophy in his philosophical

thought. Within the framework presented in the article, the paper analyzes how philosophy manifested in Islamic thought, its significance, and how Al-Farabi approached the matter.

Keywords: Islam, philosophy, Al-Farabi, knowledge, Islamic philosophy, religion.

П. Сулейменов

Казахский национальный университет имени аль-Фараби,

Алматы, Казахстан

E-mail: spirimbek@mail.ru

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АЛЬ-ФАРАБИ

Аннотация.

В VIII-IX веках н. э. мусульмане унаследовали интеллектуальное наследие древнегреческой, индийской, персидской, сирийской и греко-римской цивилизаций. Практически все нерелигиозные греческие тексты, за исключением литературы и исторических сочинений, найденные в Византийской империи и на Ближнем Востоке, были переведены на арабский язык в период с середины VIII века до конца X века. Благодаря этому переводческому движению в арабский язык проникли две основные философские системы. Первой была философия Платона (427-347 гг. до н. э.), особенно в её переосмысленной форме, известной как неоплатонизм, представленной в трудах Плотина (ум. 270 г. н. э.) и Прокла (410-485 гг. н. э.). Второй – аристотелизм, возникший из интерпретаций трудов Аристотеля (384-322 гг. до н. э.), написанных в основном между II и VI веками н. э., часто под влиянием неоплатонической мысли. Таким образом, в исламском мире сложилась уникальная ситуация, когда религия и философия развивались бок о бок. На протяжении всей истории человечества религия и философия выступали как тесно связанные дисциплины. Обе они стремятся понять, проанализировать и передать природу вселенной, человечества и его потенциала. Хотя их методы различаются, они ищут ответы на общие вопросы. С этой точки зрения, по мнению аль-Фараби, действия, охватываемые религией, следует рассматривать в контексте всех религий, и их можно объяснить через универсальную призму философии. В данном исследовании рассматривается, как Аль-Фараби, ключевая фигура в традиции исламской философии, установил взаимосвязь между религией и философией в своих философских размышлениях. В рамках представленной в статье концепции анализируется проявление философии в исламской мысли, её значение и подход аль-Фараби к этому вопросу.

Ключевые слова: ислам, философия, аль-Фараби, знание, исламская философия, религия.

Кіріспе.

Елімізде әл-Фараби философиясын жүйелі түде зерттеу үдерісі тәуелсіздік алғаннан кейін қарқынды белен алды. Отыз жылдан астам уақыт

ішінде айтарлықтай жетістіктерге қол жеткізілгені анық. Әбу Насыр әл-Фараби (872-950) – түркі-мұсылман әлемі тәрбиелеп шығарған көрнекті философтардың бірі. Ол Шығыста

да, Батыста да көбіне саяси философ ретінде танымал болған. Бұл кездейсоқ емес, себебі әл-Фарабидің ең маңызды еңбектері идеалды мемлекет пен қоғамды негізгі мәселе етіп қарастырады. Алайда бұл оның заманына тән онтология, логика, таным теориясы, этика, эстетика сияқты басқа да философиялық тақырыптарды қозғамады дегенді білдірмейді. Әл-Фараби идеалды мемлекет пен қоғамды сипаттаған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастарының негіздері», «Қалалық басқару» және қоғамда жетуге ұмтылатын бақытты сипаттаған «Бақытқа жету» сияқты еңбектерінде идеалды мемлекетке тікелей қатысы жоқ көптеген мәселелерді де қозғайды. Әрине, ізгі мемлекет/қоғам белгілі бір онтологиялық, эпистемологиялық, логикалық, эстетикалық, этикалық т.б. түсініктерді қамтитыны сияқты, белгілі бір білім беру жүйесін де қамтуы заңды. Себебі білім беру – ізгі қоғамның өмір сүруі мен тұрақтылығын қамтамасыз етудің, сондай-ақ сол қоғам мүшелеріне ондағы онтологиялық, танымдық, этикалық, діни және эстетикалық түсініктерді дарытудың негізгі жолы.

Әл-Фараби өз дәуірінде талқыланған философиялық мәселелердің барлығына дерлік назар аударған. Тіпті логика саласында жазған еңбектерімен алғаш ұстаз деп танылған Аристотельдің ізбасары ретінде «екінші ұстаз» (әл-му‘аллим әс-сәни) атағына ие болған. Аристотельдік дәстүрді ұстана отырып, адамды «әлеуметтік әрі саяси жаратылыс» деп сипаттаған әл-Фарабидің адамзат әрекеттері әлеуметтік контексте

жүзеге асатын болғандықтан, барлық ойларының негізі ретінде идеалды мемлекет пен қоғамды алғанын және басқа талқылауларын сол идеалды қоғамда болуы керек нәрселерге бағыттағанын айта аламыз. Бұл – философиялық ойлау табиғатына да сай келеді. Өйткені философия – бар нәрсемен ғана шектелмей, болуға тиістіні де қарастыратын интеллектуалдық қызмет.

Негізгі бөлім.

Әбу Насыр әл-Фарабидің дінге қатысты көзқарасы мен ұстанымы туралы мәселе қазірге дейін жанжақты зерттелмеген тақырып саналады. Бұл жайт оның дүниетанымдық ұстанымын бағалау барысында көптеген қайшылықтарды тудырады. Кеңестік дәуірде саясатта философты материализмге бейім тарихи тұлға ретінде суреттеу үрдісі белең алса, қазіргі кездегі кейбір жаңашыл көзқарастары фарабитанушылар оның өте діншіл адам болғанын алға тартады. Осы тақырыпты зерттеудің барысында әл-Фарабидің жоғарыдағы екі топқа да жатпайтындығы, әл-Фарабидің дін мен фәлсафаны, дәлірек айтсак, дінді фәлсафаға жақындатқысы келгендігі анықталды.

Әл-Фараби әуелі философ болғандықтан дінге философия тұрғысынан қарайды; алайда, бұл жағдай оның философиясының діни белгілерден, яғни, ислами бояулардан мақұрым немесе ада деп мәлімдеуге мүрша бермейді.

Жоғарыда айтылғандай әл-Фарабидің еңбектерінде дінге немесе философияға басымдық анық бай-

қалмайды. Әл-Фараби философия мен дінді салыстыра келе философияның әмбебап, ал діннің ұлыс пен қоғамдарға қарай өзгеретіндігін айтады. Сондықтан қоғам, мемлекет, дін арасында тығыз байланыс бар. Қай жерде қоғам болса, сол жерде дін бар. Егер бір дін шынайы философиямен үндессе, ол дін – парасатты (ал-милла фадила) дін, ал керісінше болса, ол дін бұзылған дін (ал-милла аддалла). Діннің теориялық және практикалық тұрғыдан үздіксіздігін қамтамасыз етуі үшін фикх пен кәлам философияға, ал факих пен кәламшы философқа көмекші болуы тиіс, фикх пен кәлам, яғни діни ғылымға философия көмектесуі тиіс. Бұған философияны үйренудегі (адамдар ұмтылатын) мақсатқа келсек, ол – Ұлы Жаратушыны тану» [1, 19 б.] деген әл-Фарабидің анықтамасы дәлел бола алады.

Әл-Фараби өз заманындағы саяси күрестің де, идеялық «текетірес-тердің» де зардабын көрді. Идеялық негіздегі қайшылықтар саяси астарлы талас-тартыстардан оқшау бола алмады. Мысалы, «Құранның жаратылуы тартысының» нәтижесінде өздерінің орнын жоғалтып алған мутазилиттер шииттер мен рафидиттермен бауырласуға мәжбүр болды.

Буидтық уәзір Ассахиб бин Ибад мутазилиттік идеяларды көптеген мұсылман мемлекеттер аумағында таратуға тырысты. Осының нәтижесінде мутазилиттік бағыт шиизмнің көлеңкесінде қалып, өз дербестігін жоғалтты. Буидтер мемлекетінің жойылысымен олардың орнын суннит түркілер мемлекеті басып, мутази-

литтер қозғалысының соңына жетті. Олардың артынан хиджа жыл санауы бойынша IV ғасырда ашариттер нығаяды және V ғасырға дейін басқа пікірлік топтармен күреседі [2, 191 б.].

Алайда әл-Фараби ғұмыр сүрген «саясат және идеялар арпалысымен» сипатталатын ғасырдың тағы бір ерекшелігі бар еді: ол ғасыр немесе сол дәуір әл-Фарабидің «жаңашыл» философ болуына қатты әсер етті. Билік иелері гректік философиялық, логикалық, математикалық еңбектердің тәржіме етілуіне көңіл бөлді. «Альмагесттің» аударылуы ислам философтары үшін, әсіресе аспанды зерттеуде зор маңызға ие болды. Грек ойшылдары мен ғалымдарының шығармашылықтары сириялықтардың діни нанымдарымен араласқан күйде арабтарға жетті. Араб ойшылдары гректік ғылыми мұраны өз діндерін нығайту, имандарын бекіту ниетімен қабылдады. Арабтар дінге қайшы келетін ойлар мен идеяларды бейімдеу жолында жұмыс істеді. Сан-алуан пікірлік ағымдардың философиямызға, әсіресе оның кейбір теорияларына, ол қарастырған немесе зерттеген философиялық мәселелерге, оның табиғат пен ғаламға қатысты сұрақтарына немесе космоспен, оның жаратушысымен және жаратылысымен байланысты теологиялық мәселелерге үлкен әсер етті.

Әл-Фараби өмір сүрген кезеңде ислам діні қоғамның барлық саласына араласып, халықтың бүкіл тұрмыс-тіршілігіне, салт-санасына өте үлкен әсер етіп отырды. Сол кезеңдегі діннің рөлі туралы белгілі шығыстанушы Н.С.Қирабаев «Үстемдік құрған дін

ретінде ислам әлеуметтік-саяси өзгерудің маңызды факторы болатын, өйткені ол тек діни доктрина ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік-экономикалық институттардың, саяси идеологияның, мемлекеттік-құқықтық жүйенің, философиялық теориялардың құрамдас бөлігі, тарихи дәстүрлер мен адамгершілік ұстанымдардың, әлеуметтік мінез-құлық пен өмір салтының негізі болып табылады» – деп жазды [3, 76.].

Философия мен діннің арақатынасы, дәлірек, айтсақ, ғылым мен исламның бір-бірімен сәйкесіп-сәйкеспейуі турасындағы пікірталастар қазіргі кезде де бұл мәселеде бір-біріне қарсы қос тараптың жақтаушыларының қызығушылығын тудыруда: дін мен ғылым арасында ымыраның болу мүмкіндігін жоққа шығарушылар және құндылықтардың тепе-теңдігі үшін ымыраны дұрыс, тіпті, қажетті деп есептейтіндер. Аталмыш екі ұстанымның негіздерін құрандық тұрғыдан талдау арқылы мұсылмандық орталарда мәселеге қатысты кең тараған көзқарастарды ұсынамыз.

Әл-Фараби жасаған дәуірде «философия жалпы және тиісті дәлелдеулерге негізделді; жалған фәлсафалық ілімдерді сыни тұрғыдан талдау қажеттілігі туды. Дінді қарастырудың әдісін анықтау қажет болды. Дінді философиялық қағидаттар тұрғысынан зерттеуде шынайы философияға сүйену қажет болды» [4, 46 б.]. Сол кезеңдегі кейбір адамдар жалған фәлсафаның күмәнді ойларына арқа сүйеп, қиялдың күшімен халықты адастырды және белгілі

бейнелерді шындық ретінде ұсынды. Демек, дін мәселелерін зерделеуде дәлелдерге негізделген философиялық түсіндіру әдісін қолдану керек болды.

Әл-Фараби діннің мәнін түсіндіру философияның зерттеу саласына кіретінін айтты; тіпті, ол Құранның өзін философтар түсіндіру керек деп шешті. Себебі, философтар бірнеше ғылыми саланы меңгергендіктен және талдау мен түсіндірудің тәсілдерін білгендіктен Құранды дұрыс түсіндіре алуы қажет. Әл-Фарабидің пікірінше, философия діннен бұрын пайда болуы тиіс; себебі, адам дінге дейін-ақ, ойлануды біледі. Ойлану – адамның ең маңызды, негізгі қасиеті. Әл-Фараби адам дін туралы ойланбас бұрын алдымен логика мен білімге ие болуы керек деп есептеді [10, 3-56].

Әл-Фараби теологтың өзі өмір сүретін ортаның бір өкілі екенін, ал, философтың барлық адамдарға жат еместігін айтты. Оның айтуынша, дін шектеулі, ал, философия ұлттық, аймақтық шекара дегенді білмейді. Философияны мұсылман емес те меңгере алады. Ал дінді тек мұсылман ғана пайымдап, өзгелерге жеткізе алады. Философия ғаламдағы барлық затты тануды меңзесе, дін тек сенімге ғана бағытталады. Философия дін үшін трансцендентті ұғымды да қарастырады.

Әл-Фараби философиясындағы маңызды идеяның бірі қоғамдағы адамдарды танымдық қабілетіне қарай үш топқа бөліп қарастыруында. Ол бойынша бірінші топ «а`ваам» – жалпы бұқара халық, екіншісі «мутакаллимдер» – дін өкілдері, үшіншісі – философтар. Алғашқылар

философиялық категорияларды қолдануды білмейді, сондықтан олар ешқашан Ақиқатқа жете алмайды. Оларға қарапайым символдар мен мысалдар арқылы ғана түсіндіруге болады. Ал екінші топтағы мутакаллимдерге келсек, әл-Фарабидің ойынша олар ешқандай назар аударуға да арзымайды, себебі олардың методикасы сөзшендік пен таласу ғана. Оның ойынша бұл иерархияның ең жоғарысында шынайы Ақиқатты тани алатын философтар тұруы қажет [5, 25 б.].

Әл-Фараби Құранды тек логикалық тұрғыдан түсіндіру керектігін және әлемдегі барлық затты түсіндіруге болатынын мәлімдеді. Әл-Фараби философияның дінге қатыстылығын зерттеуде діннің қоғамдық рөлін көрсетуге тырысты. Ислам сол дәуірдің пікірлік, рухани және мәдени сипатын айқындаушы рөлге ие еді. Аталмыш мәселенің күрделілігі діннің де, фәлсафаның да қоғам, таным, табиғат сияқты ұғымдармен байланыстылығымен түсіндірілді.

Құран әлемді түсіндірген соң, ендігі кезекте философтар өмірдің мағынасын түсіндіруге көшеді. Адам әлемдегі жүйелілікті, байланыстылықты және тәуелділікті бір орталыққа, тылсым күшке жатқызғысы келді. Әл-Фараби өз философиясында дінді философиялық ақиқаттардың символдық-көркем түрде берілуі деп түсіндіреді. Дін адамның әуелі Құдайдан түскен аянның мағынасын пайымдау керектігін, одан кейін, өзін және әлемді түсіну керектігін белгіледі. Философиялық танымның ерекшелігі алдымен, логика мен білім-

мен қаруланып алуды, кейін, сол арқылы әлемді, өзін, Құдайды тануды меңзейді.

Әл-Фараби діннің құпия, терең және шынайы мағынасын, сондай-ақ, зерттелетін тақырыптың мәнін тек таңдаулы жандардың (арабша хасса) ғана дұрыс түсінетінін айтты. Ақиқаттың мәнін ашу үшін білім, ғылым, терең ой, ақыл қажет деп таныды. Өзінің «Әріптер кітабы» атты еңбегінде Әл-Фараби философтарды абсолютты мағынада мутакаллимдерден, шариғаттың мамандарынан, диалектиктерден жоғары қояды. Бұқара (арабша амма) аянды дәл сол күйінде қабылдап, діни қағидаттарға бағынады. Ал, философтар мен теологтар болмыстың тылсым мағынасын пайымдауға ұмтылады [8,76].

Дін де, философия да қоршаған ортаны тану мен оған баға берудің белгілі тәсілдері болып табылады. Әл-Фарабидің пікірлеріне сүйенсек, философия дін ұғымын тәуелсіз түрде түсіндіреді; оның философиясы жаратылыстану ғылымдарымен тығыз, жүйелі байланыста; көне грек философиясына сүйенеді. Алайда әл-Фараби діндегі басты ұғымның сенім екенін жақсы түсінді: дін Құдайға және оның жаратушылығына сенуді білдіреді және ешқандай дәлелдеуге мұқтаж емес. Ойшыл діннің шығу тегі туралы мәселені қарастыруда оның адамның ойлану қабілетінің дамуымен байланыстырады. Адам өмірге не үшін келгенін, қалай пайда болғанын, Жаратушының кім екенін, бақыт пен рухани тыныштыққа қалай жете алуға болатыны туралы ойлана бастады. Адам дінге рухани жауап,

тірек, мағына, тәртіп пен тыныштық іздеп келеді.

Әл-Фараби діннің қажеттілігін түсінумен қатар, онсыз да болмыстың мүмкін екенін алға тартты. Яғни, ол философияның арқасында да, адам ақиқат пен бақытқа жете алады дегенді меңзеді. Дін туралы жазғанда автор тұлғаның белсенділігіне, дінді түсінуде даралықтың маңыздылығына баса назар аударады. Діни мәселені шешуде жалғыз бедел иесі – Алла ғана; одан кейін, адамның өзінің ақылы. Дін міндеттерді белгіледі, алайда, оларды шынайы мәнін ашпады. Міне, осы тұста философияға мұқтаждық байқалады. Философия теориялық тұрғыдан діннен жоғары тұр. Философия ешқандай сұрақтан қорықпайды; ең құпия да, ең күрделі діни мәселелерді талқыға салады. Философия барлық нәрсені сыни, логикалық тұрғыдан қарастырады. Философия мұның барлығын ақиқатқа жету, діннің мәнін ашу, өмірдің мәнін анықтау үшін істейді. Себебі, философия барлық зат туралы ақиқатты білуге ұмтылады [9, 135 б].

Әл-Фараби өмір сүрген дәуірдегі қоғамдар белсенді рухани ізденісте болды. Адамдар өздерінің барлық рухани сұраныстарына жауапты діннен тапты. Әл-Фарабиді теологтардың әлемді түсіндіруі, олардың догматтық дүниетанымы қанағаттандырмады. Теология да, Әл-Фараби де Алланың бірінші себеп екеніне, Оның барлық ғаламды жаратқанына еш күмәнданбады. Алайда әл-Фараби әлемнің өзгермелілігін, материяның барлық деңгейлерінде әрекет ететін жалпы заңдардың болатынын айтты. Теолог-

тар құдайдың орнатқан заңдылықтарының өзгермейтінін айтты. Әл-Фараби болса, әлемнің тек табиғи заңдылықтарға сәйкес өзгеретінін алға тартты. Әл-Фарабидің тұжырымдауынша, Құдіретті де Бірегей Құдайға деген сенім тек ақылмен пайымдауға ғана негізделуі тиіс.

Әл-Фараби діннің рухани тәрбиелеуші, қоғамдық реттеуші рөлін жоққа шығармайды. Ол діннің ұсынған ғаламдық келбетін қабылдамай, оның орнына өзі ғаламды суреттеуге кірісті. Діннің ережелері – адамдардың іс-әрекеттерін жақсы мен жаманға бөлу үшін аса қажетті өлшеуіш. Әл-Фараби Құрандағы моральдық, рухани-этикалық құндылықтарды теріске шығармады; ол бұл құндылықтарға олардың мәнін түсінбей, санамен сезінбей ере берудің қателігі туралы айтты. Адам құрандық моральды өз ақылымен пайымдап, ой елегінен өткізіп, соған сәйкес іс-әрекет етіп, оны алға қарай дамытуға тиіс.

Әл-Фараби шарият заңдарын мойындады; бірақ, философия да этикалық нормаларды және кемелденуді одан ары жетілдіруі керек. Әл-Фараби «қайырымды дін», «шынайы дін» терминдерін этикалық мағынада пайдаланады. Ол да, Аристотель сияқты мемлекет пен қоғамның рухының этикаға тәуелділігін меңзеді. Философия да, дін де адамзатты ақиқатқа бастайды: дін бағыну мен көнуді қажет етсе, философия пайымдау мен негіздеуді қажет етеді. Әл-Фарабидің тұжырымы бойынша, Алла бағынуды бұйырды; алайда, алдымен, не үшін Оған бағыну керектігін түсіну керек [6, 51-556.].

Әл-Фарабидің айтуынша, дін өзінің белгілеген заңдары мен қағидаларынан тыс адамға артық нәрсе үйретуге тырыспайды. Адам өз ақылымен қажетті деп тапқан барлық түйінді шешуі керек. Адам Алла тарапынан талап етілген моральдық шеңбердің аясында іс-әрекет етуі тиіс. Алайда түпкі бақытқа жету үшін адам философияның көмегімен тану деңгейіне көтерілуі қажет.

Әл-Фарабиді дінге қарсы ашық пікір білдірді деп айтуға негіз жоқ. Ол дінді танымның әдістерінің бірі ретінде қабылдады. Ол ешқашан философиясыз бақытқа жетуге болмайтынын алға тартпады. Философия – таңдаулылардың жолы. Дін – көпшіліктің жолы. Әл-Фарабиге келсек, ол рационалист болғандықтан, тек ақылға ғана жүгінуді жөн көрді. Әл-Фараби дінді философиямен тең дәрежеде қоғам үшін қажетті құрал ретінде қарастырады. [7,1136].

Әл-Фарабидің дінге деген жалпы ұстанымына келсек, ол дінді ақиқаттың бейнелік-символдық көрінісі деп түсінді. Аристотельдің ойларынан шабыт алған әл-Фараби өзінің «Қайырымды қаланың тұрғындарының көзқарастары» атты кітабында философия мен аянның ақиқатқа жеткізетін екі түрлі модель екендігі туралы ойды дамытады.

Қорытынды және бағалау:

Қорытынды ретінде айтар болсақ, әл-Фарабидің жоғарыда атап өткен ерекшеліктеріне байланысты, біз өте қызықты әрі терең деп бағалайтын бұл ілімдерді жіктеуі – өзінен кейінгі мұсылман ғалымдары тарапынан

мазмұндық тұтастық пен мәндік тереңдік тұрғысынан біртұтастығын байқаймыз. Алайда әл-Фарабидің «терең әрі түпнұсқалық құрылымға ие негізгі көзқарасы» жалғастырылғанда, ислам өркениетінде «ілім», «философия» және «дін мен философия арасындағы байланыс» салаларында әлдеқайда жемісті нәтижелерге қол жеткізуге болар еді. Әсіресе ой дамуын тежейтін «қайшылық» орнына, өзара толықтыратын «сыни көзқарас» үстем болар еді. Өзін діннен бастау алатын ілімдер – яғни кең тараған атаумен айтқанда, «діни ілімдер» – мүмкіндігінше «бурхани» (ақли-дәлелді) болуға ұмтылар еді, осылайша дін де өз ақиқатын сенімді әрі нанымды түрде жеткізе алар еді. Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, фикһ пен кәләм – «ізгілікті қаланың тұрғындарының көзқарастары мен әрекеттерін, сол халықтың басым көпшілігі үшін орнықты және сау қалпында ұстап тұратын әлеуметтік-саяси (қоғамдық) ілімдер» деп түсіндірілетін болса, онда дін егер «ізгілікті» (фазыл), «үйлесімді/дұрыс» (сахих) және барынша кең көлемде «нанымдық» болғысы келсе – ал ислам табиғатынан сондай – бұл дінге негізделген ілімдер де өз қағидалары мен әдістері тұрғысынан философияға бағынышты болуы тиіс.

Соңында айта кету керек: мұндағы «философия», «ілім» және «дін» ұғымдарын әл-Фарабидің түсінігінде қабылдау – ғылыми тұрғыдан қажеттілік. Өйткені оның көзқарастары осы тұтастық аясында ғана мәнге ие. Егер бұл ұғымдарға дәстүрдің немесе әсіресе модернизмнің

жүктеген мағынасымен шектеліп қарайтын болсақ, онда әл-Фарабидің бізге айтары қалмайды. Оның барша еңбегі – «интеллектуалдық тұтастықты» қалай қамтамасыз етуге бо-

латынын көрсетуге бағытталған бір тұтас көзқарас. Мұның кері жағы – «дін» мен «дүние» арасын қатаң ажырататын парадигманы негіз еткен көзқарастар.

Әдебиеттер:

1. Есім Ф. Фалсафа тарихы. – Алматы: Раритет, 2004. – 287-303 бб. Хайруллаев М. М. Фараби, эпоха и учение. Ташкент, 1975. С.10
2. Әл-Бәйхақи. Та`рих хукама`иль-ислам. – Бәйрут, 1984. – С.30
3. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). –М.: Изд-во УДН, 1987. – С.7
4. Алтаев Ж.А., А Фролов А. Аль-Фараби и его попытка примирить религию с философией. Әл-Фараби журналы 4(40) 2012. – 25 бет.
5. Сейтахметова Н.Л. Абу Наср Аль-Фараби об отношении философии и религии. Современность: мир мнений // Философский альманах. 1998. – № 2
6. Әбу Насыр әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. 2-том. Метафизика (2 бөлім) Астана: «Лотос – Астана», 2007. – 113 б.
7. Deborah Black. Psychology: Soul and Intellect in Adamson, P and Taylor, R. // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – p.171
8. Sajjadi, S. H. (2025). Logic and Tradition: New Light on Al-Farabi's Philosophy of Logic. History and Philosophy of Logic, <https://doi.org/10.1080/01445340.2025.2550136>
9. Ammar al-Talbi, Al-Farabi, The Quarterly Review of Comparative Education, Unesco of Education, vol. XXIII, no. 1/2, Paris 1993, s. 354.
10. Hilmi Ziya Ülken, «Fârâbî Meselesi», Fârâbî Tetkikleri., İstanbul 1950, s. 126.

REFERENCES

1. Esim F. Falsafa tarihy. – Almaty: Raritet, 2004. – 287-303 bb. Hajrullaev M. M. Farabi, epoha i uchenie. Tashkent, 1975. C.10
2. Al-Bhaқи. Ta`rih hukama`il' islam. – Bәjrut, 1984. – C.30
3. Kirabaev N.S. Social`naja filosofija musul`manskogo Vostoka (jepoha srednevekov`ja). –M.: Izd-vo UDN, 1987. – S.7
4. Altaev Zh.A., A Frolov A. Al'-Farabi i ego popytka primirit' religiju s filosofiej. Al-Farabi zhurnaly 4(40) 2012. –25 bet.
5. Sejtahmetova N.L. Abu Nasr Al'-Farabi ob otnoshenii filosofii i religii. Sovremennost': mir mnenij // Filosofskij al`manah. 1998. – № 2
6. Abu Nasyr al-Farabi. 10 tomdyk shyғarmalar zhinaғы. 2-tom. Metafizika (2 bөlim) Astana: «Lotos – Astana», 2007. – 113 b.
7. Deborah Black. Psychology: Soul and Intellect in Adamson, P and Taylor, R. // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – p.171
8. Sajjadi, S. H. (2025). Logic and Tradition: New Light on Al-Farabi's Philosophy of Logic. History and Philosophy of Logic, <https://doi.org/10.1080/01445340.2025.2550136>

9. Ammar al-Talbî, Al-Farabi, The Quarterly Review of Comparative Education, Unesco: Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, Paris 1993, s. 354.
10. Hilmi Ziya Ülken, «Fârâbî Meselesi», Fârâbî Tetkikleri, İstanbul 1950, s. 126.

Авторлар туралы мәлімет:

Сулейменов Пиримбек Муханбетович – саяси ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, «Әл-Фараби» орталығының директоры (Алматы, Қазақстан, E-mail: spirimbek@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-1270-9167).

معلومات عن المؤلفين:

سليمونوف بيريمبك موخانبيتوفيتش – حاصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، أستاذ مشارك. مدير مركز «الفارابي» في الجامعة الوطنية الكازاخية التي تحمل اسم الفارابي. ألماتي، كازاخستان، (E-mail: spirimbek@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-1270-9167).

Information about authors:

Suleimenov, Pirimbeck Mukhanbetovich– Candidate of Political Sciences, Associate Professor. Director of the «Al-Farabi» Center at Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, E-mail: spirimbek@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-1270-9167).

Информация об авторах:

Сулейменов, Пиримбек Муханбетович – кандидат политических наук, доцент. Директор Центра «Аль-Фараби» Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, E-mail: spirimbek@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-1270-9167).

Г. Мажиев¹

Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы, Астана қ., Қазақстан
e-mail: g.mazhiev@mail.ru

XX ҒАСЫР БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫ ЖӘНЕ ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ ИДЕЯЛАРЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Аңдатпа. Бұл мақалада XX ғасырдың басындағы қазақ қоғамындағы зайырлылық идеяларының қалыптасу үдерісі, оның ішінде Әлихан Бөкейханның көзқарастары мен еңбектеріндегі ерекшеліктері қарастырылады. Қазақ зиялылары ұлттық тәуелсіздік пен өркениеттік даму жолын таңдауда дін мен мемлекеттің арақатынасын жаңаша түсіндіруге ұмтылды. Ә. Бөкейханның «Қазақ» газетінде жарияланған мақалалары мен «Алаш» партиясы бағдарламасының жобасы зайырлылық қағидаттарының қазақ қоғамына енуіндегі маңызды дереккөз болып табылады. Оның діннің әлеуметтік қызметін ағартушылық пен қоғамдық мүддеге қызмет етумен байланыстыруы, діни төзімділік пен теңдік идеясын алға тартуы – қазіргі заманда да өз маңызын жоймаған ойлар. Сонымен қатар, Батыс ойшылдарының ықпалы, Толстойдың діни төзімділікке қатысты көзқарастары Ә. Бөкейхан еңбектерінде көрініс тапқаны талданады. Зерттеу нәтижесінде, XX ғасыр басындағы қазақ зиялыларының зайырлылыққа қатысты идеялары бүгінгі Қазақстандағы конфессияаралық келісім мен зайырлы мемлекет құндылықтарымен сабақтасып жатқаны айқындалады.

Түйін сөздер: Әлихан Бөкейхан, Алаш, зайырлылық, дін, мемлекет, төзімділік, XX ғасыр басы.

ماجيف جيلميك¹

¹الإدارة الدينية للمسلمين في كازاخستان، أستانا، كازاخستان
e-mail: g.mazhiev@mail.ru

المجتمع الكازاخي في بداية القرن العشرين وتشكيل أفكار العلمنة

الملخص: تتناول هذه المقالة عملية تشكل أفكار العلمنة في المجتمع الكازاخي في بداية القرن العشرين، مع التركيز على مميزات وجهات نظر وعمل عليخان بوكايخان في هذا السياق. سعى المثقفون الكازاخ إلى إعادة تفسير العلاقة بين الدين والدولة بطريقة جديدة أثناء اختيارهم طريق الاستقلال الوطني والتنمية الحضارية. تعد مقالات عليخان بوكايخان المنشورة في صحيفة «قازاق» ومشروع برنامج حزب «الألاش» مصادر مهمة لفهم دخول مبادئ العلمنة إلى المجتمع الكازاخي. كما يناقش ارتباطه للخدمة الاجتماعية للدين بالتنوير والمصلحة العامة، ودعوته إلى التسامح الديني ومبدأ المساواة، وهي أفكار ما زالت تحتفظ بأهميتها حتى اليوم. بالإضافة إلى ذلك، يتم تحليل

تأثير المفكرين الغربيين، وخاصة آراء تولستوي حول التسامح الديني، كما تجلت في أعمال عليخان بوكايخان. توضح نتائج الدراسة أن أفكار المثقفين الكازاخ في بداية القرن العشرين حول العلمنة تتماشى مع قيم التسامح بين الطوائف والدولة العلمانية في كازاخستان المعاصرة.
الكلمات المفتاحية: عليخان بوكايخان، الألاش، العلمنة، الدين، الدولة، التسامح، بداية القرن العشرين.

G. Mazhiev¹

¹Religious Administration of Muslims of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan
e-mail: g.mazhiev@mail.ru

KAZAKH SOCIETY AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY AND THE FORMATION OF SECULARISM IDEAS

Abstract. This article examines the process of shaping secularism ideas in early 20th century Kazakh society, with a particular focus on the views and works of Alikhan Bukeikhan. The Kazakh intelligentsia, striving for national independence and modernization, sought to reinterpret the relationship between religion and the state. Bukeikhan's publications in the newspaper Qazaq and the draft program of the Alash party became key sources reflecting the entry of secular principles into public consciousness. His interpretation of religion as a means of enlightenment and service to social interests, as well as his emphasis on religious tolerance and equality, remain relevant to this day. The article also analyzes the influence of Western thinkers, particularly L. Tolstoy's views on religious tolerance, which are echoed in Bukeikhan's writings. The findings suggest that the ideas of the early 20th century Kazakh intelligentsia on secularism anticipated many of the core values of interfaith harmony and the principles of a secular state in contemporary Kazakhstan.

Keywords: Alikhan Bukeikhan, Alash, secularism, religion, state, tolerance, early 20th century.

Г. Мажиев¹

¹Духовное управление мусульман Казахстана, Астана, Қазақстан
e-mail: g.mazhiev@mail.ru

КАЗАХСКОЕ ОБЩЕСТВО НАЧАЛА XX ВЕКА И ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕЙ СВЕТСКОСТИ

Аннотация. В статье рассматривается процесс формирования идей светскости в казахском обществе начала XX века, а также особое внимание уделяется взглядам и трудам Алихана Букейхана. Казахская интеллигенция, стремившаяся к национальной независимости и модернизации, по-новому осмысливала соотношение религии и государства. Публикации А. Букейхана в газете «Қазақ» и проект программы партии «Алаш» стали важными источниками закрепления принципов светскости в общественном сознании. Его понимание религии как инструмента просвещения и служения

общественным интересам, а также идеи религиозной терпимости и равенства сохраняют актуальность и в современном контексте. В статье также анализируется влияние западных мыслителей, в частности взглядов Л. Толстого на религиозную терпимость, что отражается в трудах А. Букейхана. В результате исследования делается вывод о том, что идеи казахской интеллигенции начала XX века о светскости во многом предвосхищали современные ценности конфессионального согласия и принципов светского государства в Казахстане.

Ключевые слова: Алихан Букейхан, Алаш, светскость, религия, государство, терпимость, начало XX века.

КІРІСПЕ

Қазақстанның зайырлылық жолының қалыптасуы күрделі кезеңдерді бастан өткерді. Қазақстан халқы үшін зайырлы құндылықтармен қатар діни құндылықтардың да орны ерекше. Бүгінгі Қазақстан қоғамы мен басқару жүйесінің орнығуында осы құндылықтардың тоғысуы жатыр. Ал әр құндылық тарихтың әр кезеңінде пайда болып, Қазақстан халқының бүгінгі дін мен мемлекет туралы түсінігін қалыптастырды. Сол себепті, Қазақстан тарихындағы дін мен мемлекет арақатынасын қарастыру маңызды.

XX ғасыр адамзат тарихындағы ең өзгеріске толы кезең саналады. Бұл кезеңде қоғам, мемлекет және адам деген үш тағанды құндылық арта түсті. Соның ішінде адам және оның еркіндігі ерекше құрметтелуі тиіс дүние ретінде қалыптасты. Әрине, мұндай идеялар бұған дейін де болғанымен жалпылама әлем елдері үшін ортақ құндылық ретінде қалыптасуы дәл осы XX ғасырдың басынан бастап күшейе түсті. Сондай-ақ, аталмыш ұштаған парадигмасының өзара үйлесімділігін құқық қамтамасыз етті. Тіпті діннің өзі қоғамның бір институты ретінде қарастырылып, құқық қоғамның басты реттеуші жүйесі ре-

тінде танылды. Дін қоғамның маңызды институты болғанымен өз кезегінде бұл жүйе оның саясилануына жол бермеуге бағытталды. Дін – әркімнің жеке рухани қажеттілігін қанағаттандыру үшін қажетті рухани жүйе, ал, құқық жалпы қоғамды реттейтін жүйе ретінде қалыптасып, әр саланың өз бағыты айқындалды. Яғни, зайырлы қоғамның басты принциптері орныға бастады.

Батыста орын алған бұл құбылыс патшалық Ресей аумағына да ерекше әсер етті. Мәдени тұрғыда Батысқа бет бұруға тырысқан патшалық Ресейдің ақын-жазушылары Батыста пайда болған ойларды орыс тіліне аударып, таратып отырды. Өз кезегінде патшалық Ресейдің отарында болған қазақ даласы үшін де мұндай ойлар халықты ағарту бағытында аса қажетті дүние еді. Қазақ зиялылары заман талабы мен сол кездегі үлкен өзгерістердің қазақ халқы үшін қажетін барынша баспа құралдары арқылы таратуға тырысты. Жаңа өркениеттен шет қалмастан, ұлттың көркейіп, еркін ел болуы үшін идеялық құндылықтарды қалыптастыруға тырысты. Бұл бағытта әсіресе, Алаш қайраткерлерінің үлесі көп. Аянбай тертөгіп, ұлт болашағы үшін Батыстың да Шығыстың да құндылықтарын ой

елегінен өткізіп, қазақ халқы үшін керегін жеткізіп отырды. Соның ішінде дін құндылықтарын ұлт игілігіне жаратып, дін мен модернизмді қатар алып жүруді насихаттады. Яғни, зиялылар қазақтың ұлттық болмысын, діни құндылықтарын сақтай отырып, елдің модернистік идеяларға сай дамуын қолдады. Ол үшін, дін мен мемлекеттік басқаруды бөлу, әркімнің жеке діни сенімін құрметтеу мен төзімділік таныту сияқты өркениетті әрі зайырлы құндылықтар қажет екенін бірнеше құжаттарда жариялады.

Ұлт көсемі Ә. Бөкейханның діни төзімділік пен өзара келісімнің маңыздылығын сипаттайтын шығармалары сол кездегі қазақ қоғамында әрі патшалық Ресей үшін де жаңаша көзқарас болатын. Баршаға мәлім патшалық Ресейдің ұстанған зорлап шоқындыру мен отарлау саясаты үшін діни теңдік пен төзімділік қисынға келмейтін идея еді. Яғни, отарлық саясаттың бір құралы ретінде саналған мәжбүрлі шоқындыру жүрген жерде «бұратана» халықтың дінін «элиталы» ұлттың дінімен тең санау патшалықтың басты саяси бағытына қайшы болатын. Сондықтан сол кездегі батыс қоғамы үшін қалыпты дүние саналған діни еркіндік, патшалық Ресей отарына айналған халықтар үшін өте қажетті әрі қол жетпестей қиын дүние еді. Дегенмен, осыған қарамастан қазақ зиялылары дін бостандығы мен теңдігі үшін идеялық күрес жүргізді. Осы арқылы ұлт еркіндігі мен болашағы үшін тер төкті.

Көріп отырғанымыздай Алаш қайраткерлерінің зайырлылыққа қа-

тысты еңбектерін зерттеу бізге тек өткен күнді еске түсіру ғана емес, бұл – ҚР-ның қазіргі дін мен мемлекет ара-қатынасы мен ұлттың негізгі құндылықтарын тану үшін де өте өзекті.

Әдебиеттерге шолу

XX ғасыр басындағы қазақ қоғамындағы зайырлылық идеялары мен Алаш қайраткерлерінің көзқарастарын зерттеу отандық және шетелдік ғылымда ерекше назарға алынған. Бұл бағытта бірнеше авторлардың еңбектері маңызды орын алады. Е. Бекмаханов (1992) еңбектерінде Қазақстандағы XX ғасыр басындағы саяси қозғалыстардың әлеуметтік негіздерін талдай отырып, Алаш зиялыларының зайырлы мемлекет құруға ұмтылысының тарихи маңызын көрсетеді. Оның пайымдауынша, қазақ қоғамындағы жаңашыл идеялардың қалыптасуы тікелей отарлық саясаттың зардаптарына жауап ретінде пайда болды. М. Қозыбаев (1994) қазақ тарихындағы ұлттық интеллигенцияның рөліне тоқталып, олардың зайырлылықты ағартушылықпен байланыстыра отырып, халықты өркениеттік даму жолына жетелеуге тырысқанын дәлелдейді. Т. Омарбеков (2010) өзінің зерттеулерінде Алаш қайраткерлерінің саяси-құқықтық идеяларына арнайы тоқталады. Ол «Алаш» партиясы бағдарламасындағы діннің мемлекеттен бөліну қағидасын демократиялық жаңғырудың басты шарты ретінде қарастырады. Ғ. Есім (2006) философиялық тұрғыдан зайырлылық пен діни толеранттылық мәселелерін талдап, олардың қазақ қоғамындағы та-

рихи тамырларын көрсетеді. Оның пікірінше, Ә. Бөкейхан және Алаш зиялылары осы құндылықтарды ұлттық дәстүрмен үйлестіріп берді. Х. Әбжанов (2012) ұлттық тарих пен мемлекетшілдік мәселелерін зерделей отырып, Алаш қайраткерлерінің діни және зайырлы көзқарастарын ұлттық мемлекетті қалыптастырушы идеялық негіз ретінде сипаттайды.

Шетелдік зерттеушілер де бұл тақырыпқа назар аударған. Adeeb Khalid (2007) Орта Азиядағы жәдитік қозғалыстарды зерттеп, олардың дінді ағартушылық пен модернизация құралы ретінде қолданғанын көрсетеді. Бұл тұжырым қазақ зиялыларының ағартушылыққа бет бұруымен үндес. Robert Crews (2006) Ресей империясындағы ислам саясатын талдай отырып, отарлық кеңістіктегі дін мен мемлекет қатынасының күрделі сипатын ашады. Бұл еңбектер қазақ қоғамындағы діни саясаттың ерекшелігін түсінуге көмектеседі. Allen Frank (2001) Ресей отарлық билігі мен мұсылман халықтарының діни тәжірибелерін зерттеп, діни төзімділіктің шектеулі сипатын көрсетеді. Қазақ зиялыларының діни теңдік пен бостандықты талап етуі осы тарихи контекстпен байланыстырылады.

Жалпы отандық зерттеушілер қазақ зиялыларының зайырлылыққа қатысты идеяларын ұлттық тарих пен қоғамдық даму тұрғысынан қарастырса, шетелдік зерттеушілер бұл құбылысты империялық және аймақтық контексте түсіндіреді. Барлық еңбектердің ортақ тұжырымы ретінде XX ғасыр басындағы қазақ зиялыларының зайырлылық идеяла-

ры ұлттық жаңғырудың негізгі өзегіне айналғанын көрсетеді.

Тақырыпты талдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Бұл зерттеудің негізгі мақсаты – Әлихан Бөкейханның шығармашылығындағы зайырлылыққа қатысты ой-пікірлерін талдау, оның дін мен мемлекеттің арақатынасы, діннің әлеуметтік қызметі және діни төзімділікке байланысты ұстанымдарын анықтау. Зерттеу барысында Ә. Бөкейхан көзқарастарының XX ғасыр басындағы қазақ қоғамында зайырлы құндылықтарды орнықтырудағы тарихи рөлін ашып көрсету көзделеді.

Мақала келесі міндеттерді қарастырады:

– XX ғасырдың басындағы демократиялық құндылықтар мен зайырлылық идеяларының жалпы сипаттамасын анықтау.

– Ә. Бөкейханның дін мен дін адамдарының әлеуметтік функциясына қатысты көзқарастарын сараптау.

– «Алаш» партиясы бағдарламасындағы мемлекет пен дін қатынасына байланысты ұстанымдарды талдау.

– «Сурат кафеханасы» мақаласы негізінде діни төзімділік пен теңдік идеяларының мазмұнын ашу.

– Ә. Бөкейхан көзқарастарының қазіргі зайырлылық қағидаттарымен сабақтастығын бағалау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеудің теориялық-методологиялық негізін зайырлылық, дін және мемлекет арақатынасына қатысты отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектері, сондай-ақ Алаш

қозғалысы қайраткерлерінің мұралары құрайды. Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы әдіс XX ғасырдың басындағы қазақ зиялыларының көзқарастарын әлемдік демократиялық тәжірибелермен салыстыру үшін қолданылса, жүйелік талдау әдісі Ә. Бөкейхан еңбектеріндегі дін, мемлекет және қоғам арақатынасы туралы ойларды тұтас құрылым ретінде қарастыруға мүмкіндік берді. Сонымен қатар мазмұндық талдау «Қазақ» газетіндегі мақалалары мен «Алаш» партиясы бағдарламасының идеялық тұжырымдарын ашуға бағытталды, ал идеялық-ұстанымдық талдау оның көзқарастарын зайырлылық, діни төзімділік және теңдік қағидаттарымен байланыстыру үшін пайдаланылды. Бұған қоса, салыстырмалы-құқықтық әдіс «Алаш» партиясы бағдарламасындағы құқықтық қағидаттарды сол кезеңдегі басқа демократиялық мемлекеттердің құжаттарымен салыстыра сараптауға мүмкіндік берді. Әдістердің осы үйлесімі зерттеу тақырыбын жан-жақты қарастыруға және Ә. Бөкейханның зайырлылыққа қатысты көзқарастарының тарихи-теориялық мәнін ашуға жағдай жасайды.

НЕГІЗГІ БӨЛІМ

XX ғасыр басы әлемдік өркениет тарихында саяси және әлеуметтік өзгерістердің қарқынды орын алған кезеңі болды. Бұл дәуірде демократиялық құндылықтар кеңінен таралып, тұлға, қоғам және мемлекет арасындағы қатынастар жаңа сипат иеленді. Еуропа елдерінде құқықтық мемлекет пен азаматтық қоғам идея-

лары орнығып, зайырлылық қағидасы қоғамдық өмірді реттеудің негізгі өлшеміне айналды. Мемлекет пен діннің ара-жігін ажырату тек батыс демократияларының емес, Ресей империясының да саяси күн тәртібінде тұрған маңызды мәселе болды.

Еуропада зайырлылық идеясы ағартушылық дәуірінен бастау алды. Джон Локк, Вольтер, Жан-Жак Руссо секілді ойшылдар дінді жеке адамның ар-ожданына қатысты құбылыс деп бағалап, оның мемлекет істерінен алшақ болуын жақтады. Француз революциясы нәтижесінде «азаматтың дінге сенуі немесе сенбеуі – оның жеке ісі» деген ұстаным құқықтық тұрғыдан бекітіліп, бұл принцип кейін көптеген демократиялық мемлекеттердің заңнамалық негізіне енді. XIX ғасырдың соңына қарай бұл тәжірибе Еуропада орнығып, мемлекет пен діннің ара-жігін ажырату өркениетті дамудың басты шарты ретінде қабылданды [Зиманов, 1998, 34 б.]. Ресей империясында, керісінше, православие шіркеуі мемлекеттік билікпен тығыз байланыста болды. Алайда XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап, әсіресе 1905 жылғы бірінші революциядан кейін діни сенім еркіндігі, діннен шығу құқығы, түрлі діни конфессиялардың теңдігі мәселелері көтерілді. Бұл процестер империя құрамындағы мұсылман халықтарына, соның ішінде қазақтарға да ықпал етті.

Ертеректегі Екатерина II шығарған «толеранттылық» көрсету туралы жарғысы патшалық Ресейдің қазақтармен және басқа мұсылман халықтарымен ортақ тіл табысу мақ-

сатында жасалғаны анық еді. Яғни, зайырлылық қағидаларының бірі – патшалық Ресейдегі «діни төзімділік» идеясының нұсқасы ислам мен православие арасындағы қақтығыстың алдын алу мақсатында пайда болған. Алайда, патшалық Ресейдің шоқындыру саясаты қазақ зиялыларының арасында діни сенім бостандығы идеяларының пісіп жетілуіне және діни кемсітушіліктің алдын алуға түрткі болды. Сонымен қатар, сол кездегі мұсылман халықтарының отарға айналуы және Батыс елдерінің экономикалық алға шығуы, мұсылман зиялыларының модернизациялық ұстанымдарын күшейте түсті. Ислам діні тек діни ілімді ғана емес, сонымен бірге қоғамдық сананы жаңғыртуға да оң әсер етуі керек деген реформаторлық көзқарас кең етек алды. Өз кезегінде, бұл идея әр саланың жеке дамуына мүмкіндік беруді жақтап, дін бәрін басқаруы керек деген идеяны жокқа шығарды.

Қазақ қоғамы дәстүрлі тұрғыда исламдық дүниетанымға сүйенгенімен, XX ғасырдың басында жаңа идеяларға бет бұра бастады. Оған себеп болған жағдайлардың бірі отаршылдық қысым мен патшалық Ресей әкімшілігінің саясаты еді. Қазақ зиялылары халықты өркениетті елдер қатарына қосудың бір жолы – білім, ғылым және құқықтық теңдікті қамтамасыз ету деп білді. Бұл ұстаным діннің қоғамдағы орнын қайта қарауды талап етті. Егер дәстүрлі көзқараста дін қоғам өмірін толық реттеуші фактор болса, енді XX ғасырдың басында ол әлеуметтік институттардың бірі ретінде ғана

қарастырылып, негізгі реттеуші рөл құқыққа берілді [Қойгелдиев, 2008, 56 б.]. Осы өзгерістер қазақ баспасөзі бетінде айқын көрініс тапты. «Қазақ» газеті беттерінде діннің рөлі, оның ағартушылық пен қайырымдылықтағы орны жиі талқыланды. Қазақ қоғамына жаңа демократиялық құндылықтарды енгізуде баспасөз ерекше қызмет атқарды. Ол халықты құқықтық сауаттылыққа, ұлттық мүддені қорғауға, әлеуметтік мәселелерді шешуге шақырды.

Әлихан Бөкейхан бастаған Алаш қайраткерлері батыстық демократиялық құндылықтарды ұлттық ерекшелікке бейімдей отырып ұсынды. Олардың ең бастысы – зайырлылық болды. Зайырлы мемлекет үлгісінде дін жеке адамның ар-ожданына қатысты мәселе ретінде қарастырылды. «Алаш» партиясы бағдарламасында «дін ісі мемлекет ісінен айрылуы болуы» қағидатының бекітілуі – қазақ зиялыларының жаңа құндылықтарға бет бұрғанының дәлелі. Бұл тек діни еркіндікті қамтамасыз етуді ғана емес, сонымен бірге құқық үстемдігі мен азаматтардың теңдігін қамтамасыз етудің де негізі болды [Аяған, 2010, 77 б.]. Сөйтіп, XX ғасыр басындағы демократиялық құндылықтар мен зайырлылық идеялары қазақ қоғамында жаңа ойлау мәдениетін қалыптастырды. Қазақ зиялылары еуропалық және ресейлік тәжірибені зерделей отырып, оны ұлттық-мәдени ерекшеліктерге бейімдеп, халықтың болашағын құқықтық мемлекет пен зайырлы қоғам құрумен байланыстырды. Бұл ұстанымдар кейін Алаш қозғалысының басты идеологиялық тірегіне айналды.

XX ғасырдың басындағы қазақ зиялылары дінді тек қана діни рәсімдер мен сенім жүйесінің жиынтығы ретінде емес, қоғамды жаңғыртуға, ағартушылыққа және ұлттық мүддені қорғауға қызмет ететін әлеуметтік құрал ретінде қарастырды. Әсіресе, Әлихан Бөкейхан еңбектерінде діннің қоғамдық өмірдегі орны ерекше мәнге ие болды. Ол діннің басты миссиясы – адамгершілік қағидаттарды нығайту, қайырымдылықты өрістетуге, білім мен ғылымды дамытуға қолдау көрсетуге деп білді. Ә. Бөкейханның 1913 жылы «Қазақ» газетінің №11 санында «Моллаларға» атты мақаласында «Өлгі екі поптың апарған дәрігерлері 20-сыншы марттан 1912-нші жылғы 1-інші августке шейін 8 мың 292 мұжықты қарапты... Осы екі поптың Қостанай оязындағы мұжықтарды асырауға шығарған ақшасы 73 мың 66 теңге 19 тиын болған... Үлгі алсаң, қазақ моллалары, осылардан ал!» деп ұсыныс айтады [Бөкейхан, 2016, 144 б.]. 1916 жылы «Қазақ» газетінде жарияланған «Рамазан айы жақындаған тақырыпты» атты мақаласында қазақ халқының рамазан айында сауап күтіп, қайырымдылық шараларын ұйымдастырып, дін адамдарына ерекше көмек көрсететінін айтады. Алайда, Ә. Бөкейхан аталмыш шаралардың ішінде қоғамдық мәселелерді шешуге ерекше мән берудің маңыздылығын келтіреді. Оның қатарында білім беру, діни сауатты арттыру, ұлттық мүддеге сай келетін істерге қаржылай көмек беру кіреді. Ұлт көсемі Ә. Бөкейхан «Әсіресе біздің қазақ сияқты білім-өнерден құралақан, оны берерлік білім жұрттарынан да бос тұрған оқу-

шылары аз, болғандарының қалтасы жоқ халық болады. Мұндай пақыр халықтың оқу-білім жұрттарын көбейтуге тырысып, оқушыларын арттырып мұқтаждығын шығаруға қызмет еткен кісілер, байлар құдайшыл, адамшылық істерін екі дүниеде де өтеген зор сауапты болады» деп діннің қызметін сол кездегі қоғамдық мәселелерді шешуге бағыттауға тырысады [Бөкейхан, 2016, 65 б.]. ****Осылайша, Бөкейхан дінді ағартушылық пен қоғамдық мүдденің басты тірегіне айналдыруды мақсат етті. Оның ойынша, дін халықты білімге жетелеуі, ғылымға ынталандыруы, әлеуметтік мәселелерді шешуге үлес қосуы қажет. Бұл ұстанымдар қазақ қоғамын өркениетті елдер қатарына қосудың бір жолы болып саналды. Сондықтан ол молдаларды халық игілігі үшін нақты іс атқаруға шақырды.

Әлихан Бөкейханның көзқарастары мен «Алаш» партиясының бағдарламасында дін мен мемлекеттің арақатынасына ерекше мән берілді. XX ғасырдың басындағы саяси ахуалға сай бұл мәселе қазақ қоғамы үшін өзекті болды. Себебі, бір жағынан, қазақ халқы Ресей империясының отарлық билігіне тәуелді болса, екінші жағынан, діни институттардың әлеуметтік және рухани ықпалы күшті еді. Сондықтан мемлекет пен діннің шекарасын айқындау – ұлттық мүддені қорғау және қоғамның демократиялық дамуын қамтамасыз етудің басты алғышарты саналды. Мемлекет пен діннің қатынасына қатысты Ә. Бөкейханның ұстанымдарын алашорда бағдарламасынан көруге болады. 1917

жылы «Қазақ» газетінің №251 санында «Алаш» партиясының бағдарламасының жобасы» атты құжат жарияланды. Жобаның «III Негізгі құқық» бөлімінде «Россия республикасында дінге, қанға қарамай, еркек-әйел демей, адам баласы тең болу» деп көрсетеді. Жобаның «VI Дін ісі» бөлімінде «дін ісі мемлекет ісінен айрылуы болуы. Дін біткенге тең құқық. Дін жаюға ерік. Кіру шығу жағына бостандық» деп мемлекет пен діннің арасын бөлуді белгіледі. Ал, діни бірлестік ретінде мүфтиліктің қазақ халқында жалпы ресейлік мүфтиліктен бөлек болуын және дін адамдарының қызметінде неке және ат қою секілді рәсімдердің қалдыруын қолдайды.

Бағдарламаның келесі маңызды тұсы – дін бостандығы мен діндер теңдігі мәселесі. «Алаш» партиясы кез келген дін өкіліне тең құқық беруді, діни сеніміне қарай азаматтарды кемсітпеуді талап етті. Бұл қағида қазақ қоғамын түрлі конфессиялар арасында бейбіт қатынаста ұстауға, халықтар арасындағы өзара құрмет пен толеранттылықты дамытуға бағытталды. Сонымен бірге, дінге кіру немесе шығу еркіндігі де арнайы көрсетілді. Мұндай ұстаным XX ғасырдың басындағы демократиялық идеялармен сәйкес келіп, адам құқығы мен ар-ождан бостандығын қорғауға негізделді. Сонымен қатар Ә. Бөкейхан бастаған Алаш қайраткерлері қазақ халқы үшін дербес мүфтилік құру бастамасын көтерді. Бұл ұсыныс Ресей империясының орталықтандырылған діни құрылымдарынан тәуелсіз болуға ұмтылыстың көрінісі еді. Қазақ

қоғамының рухани мәселелерін дербес шешуге мүмкіндік беретін мүфтилік идеясы ұлттық бірегейлікті нығайтуға және діни істерді жергілікті жағдайға бейімдеуге бағытталды. Бұған қоса, діни рәсімдер аясында некеге тұру, балаға ат қою секілді мәселелер молдалардың құзырында қалдырылуы көзделді. Бұл бір жағынан дәстүрдің сақталуына, екінші жағынан діни институттардың қоғамдағы әлеуметтік рөлін айқындауға мүмкіндік берді [Аяған, 2010, 97 б.]. Ә. Бөкейхан мен оның серіктерінің бұл ұстанымдары діни институттарды мүлде жоққа шығару емес, қайта олардың қызметін құқықтық шеңберде реттеп, қоғам мүддесіне сай үйлестіруге бағытталды. Осылайша, мемлекет пен діннің арасын бөлу қағидасы арқылы олар зайырлылықты қамтамасыз етуді, дін бостандығы мен теңдігін орнатуды, ұлттық діни құрылымды қалыптастыруды мақсат етті.

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында империя аумағындағы мұсылмандардың қоғамдық белсенділігін арттыруға және әлемдік әлеуметтік-модернизациялық үрдіске ерекше әсер еткен діни реформаторлық құбылыс – жәдидшілдік болды. Бұл идеялық ой-тұжырым Ресей империясы мұсылмандарының әлеуметтік прогрестен шет қалуының себептерін исламдық білім берудің заман талаптарына жауап бере алмауымен, өркениеттік дамудан кешеуілдеп қалуымен түсіндірді. Зерттеуші Мустафа Туна секуляризация процесі империя аумағында медреселердің реформасы арқылы іске асты деп тұжырымдайды [Tuna, 2011, 545 б.].

Әлихан Бөкейханның зайырлылыққа қатысты көзқарастарының маңызды бөлігін діни төзімділік пен теңдік идеялары құрады. XX ғасырдың басындағы қазақ қоғамы үшін дін мәселесі тек сенім шеңберімен шектелмей, әлеуметтік, саяси және мәдени сипатқа ие болды. Осы тұрғыдан алғанда, Бөкейхан дінді қоғамды ірітетін емес, қайта біріктіретін күш ретінде қарастыруға ұмтылды. Оның бұл бағыттағы ойлары «Қазақ» газетінде жарияланған мақалаларынан айқын көрінеді.

Діни төзімділіктің артықшылығы мен діни кемсітушіліктің қоғамға зарары жайлы мақаласы 1913 жылы «Қазақ» газетінің №1,2 және 3 сандарында «Сурат кафеханасы» атымен жарияланды. Мақаланың екінші атауы «Дін таласы» деп те беріледі. Аталмыш мақалаға сай Ә. Бөкейхан үнді елінің Сурат атты қаласындағы шағын дәмханасындағы әртүрлі дін өкілдерінің құдайдың аты мен өз діндерінің ақиқаттығын дәлелдеуге тырысып тартысқа түсуі жайлы хикаяны қамтиды. Ә. Бөкейхан сөз соңында Қытайдың конфуцийандық дін өкілінің әр діннің өз ақиқаты бар, бірақ осы ақиқатты дәлелдеу үшін таласқа түсудің мәнсіз деген тұжырымымен қорытындылайды. Мақалада «Конфутси жолындағы қытай осылай деді. Дін артықшылығына таласып кафехананы басына көшіріп, дулап-шулап отырған жұрт, таластарын тастап жым-жырт болды. Бұл сөз адам баласының бәріне ағайыншылық көзбен қараған орыстың ұлық философы Толстой сөзінен алынды. Ол Бернарден Десан Пиер дегеннің сөзінен алған екен. Басқалар да Толстой кө-

зімен қараса, осы күнгі Балқанда судай ағып төгіліп жатқан қанға орын табылмас еді» делініп, Ә. Бөкейхан жалпы осындай «ағайыншылық көз» деген терминді ұсынады [Бөкейхан, 2016, 111 б.]. Мақалада айтылған бұл ой адамзат тарихында дін үшін болған қақтығыстардың мәнсіздігін әшкерелейді. Бөкейхан осы мысалды келтіре отырып, діни таластардың түптеп келгенде қоғамды ірітетінін, ал шынайы құндылық – өзара құрмет пен төзімділікте екенін көрсеткісі келді [Қойгелдиев, 2008, 152 б.]. Сондай-ақ мұндай ұстаным әртүрлі қақтығыстардың алдын алуға және төзімділік қатынасты қалыптастыруға әсер ететіндігін білдіруде. Осы тұста Батыс ойшылдарының діни төзімділік идеяларының Ә. Бөкейханның көзқарасына ықпалы анық байқалады.

«Ағайыншылық көз» ұғымы да осы мақалада айқындалып, қазіргі кезге дейін өзекті. Бөкейхан мақала соңында Толстойдың еңбектерінен алынған тұжырымды пайдаланады: «адам баласына ағайыншылық көзбен қарау» – бұл діндер арасындағы бейбітшілік пен түсіністіктің басты шарты. Ол бұл ойды Толстойдың өзі де Батыс ойшылы Бернарден де Сен-Пьерден алғанын атап көрсетеді. Демек, Бөкейханның діни төзімділік идеялары бір жағынан қазақ қоғамының ішкі қажеттілігінен туындаса, екінші жағынан әлемдік философиялық ой-пікірлермен сабақтасып жатыр. «Ағайыншылық көз» – өзге дін өкілін жау ретінде емес, бауыр ретінде көру; оны бөтенсінбей, ортақ адамзаттық құндылық тұрғысынан қабылдау. Бұл ұстаным ұлтаралық және дінаралық

қақтығыстарды болдырмауға ықпал етер маңызды идея болды. Толстой және батыс ойшылдарының ықпалы Бөкейхан көзқарастарынан айқын аңғарылады. Лев Толстой діндер арасындағы төзімділікті насихаттап, әрбір адамның сенім бостандығын қорғауды жақтаған ойшыл ретінде белгілі [Гаврилов, 2002, 60 б.]. Ол үшін дін – адамгершіліктің, мейірімділіктің, бейбітшіліктің негізі еді. Толстойдың осы идеялары Бөкейханға да терең әсер еткені байқалады. Әсіресе, «Сурат кафеханасы» мақаласында келтірілген мысал арқылы ол діндердің айтысуынан ешқандай нәтиже шықпайтынын, ең бастысы – адамдардың ортақ құндылықтарда тоғысуы екенін көрсетеді.

Батыс ойшылдарының ықпалының тағы бір қыры – теңдік идеяларымен байланысты. Ағартушылық дәуірінен бастап Еуропада қалыптасқан діни толеранттылық қағидаттары XIX-XX ғасырларда демократиялық құндылықтардың өзегіне айналды. Монтескье, Вольтер сияқты ойшылдар діннің саясаттан бөлінуін, әрбір азаматтың діни сеніміне еркіндік беруді жақтады. Бұл идеялар орыс интеллигенциясы арқылы қазақ зиялыларына да жетті. Әлихан Бөкейхан осы тұжырымдарды қазақ қоғамына бейімдеп, өзінің мақалалары арқылы халық санасына жеткізуге ұмтылды. Осы тұрғыдан қарағанда, Бөкейханның діни төзімділік туралы ойлары тек моральдық немесе діни мәселе ғана емес, сонымен бірге саяси қажеттілік болды. XX ғасырдың басында Ресей империясының құрамындағы қазақ халқы түрлі этностар-

мен, дін өкілдерімен қатар өмір сүрді. Қоғамдағы татулық пен тұрақтылықты қамтамасыз ету үшін діни төзімділік принципін ұстану маңызды еді. Бөкейхан дәл осыны түсініп, дінді қақтығыстың емес, бірліктің негізіне айналдыруға шақырды. Сонымен бірге ол діни теңдікті де басты құндылық ретінде қарастырды. «Алаш» партиясы бағдарламасында діни сеніміне қарамастан барлық азаматтардың тең болуы қажеттігі нақты көрсетілді. Бұл қағидат қазіргі заманғы құқықтық мемлекеттердің негізгі нормаларымен толық үйлеседі. Осылайша, Әлихан Бөкейхан өз заманы үшін озық саналатын діни төзімділік пен теңдік идеяларын көтеріп, қазақ қоғамын жаңа өркениеттік бағытқа бағыттады.

Әлихан Бөкейханның XX ғасыр басындағы дін, мемлекет және қоғам арақатынасына қатысты көзқарастары бүгінгі Қазақстан үшін өзектілігін жойған жоқ. Оның зайырлылық, діни төзімділік және теңдік идеялары қазіргі тәуелсіз Қазақстанның құқықтық-саяси негіздерімен тығыз сабақтасып жатыр. Ә. Бөкейхан ұсынған «дін ісі мемлекет ісінен айрылулы» қағидасы қазіргі Қазақстан Конституциясында да көрініс тапты. 1995 жылғы Конституцияның 1-бабында Қазақстан өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде жариялады. Бұл принцип мемлекеттің діннен тәуелсіздігін білдіреді және азаматтардың ар-ождан бостандығын қамтамасыз етеді. Бөкейхан үшін дін – адамның жеке таңдауы, ал мемлекет – баршаға ортақ құрылым. Дәл осы ұстаным қазіргі Қазақстанда да өз маңызын

сақтап отыр. Бөкейхан көтерген діни төзімділік идеясы Қазақстанның дін-аралық келісім саясатының іргетасына айналды деуге болады. Қазақстанда 18 конфессияға жататын 3,5 мыңнан астам діни бірлестік бар. Бұл қоғамда түрлі дін өкілдерінің бейбіт қатар өмір сүруі үшін мемлекет діни сенім еркіндігін заңдық тұрғыда қамтамасыз етіп отыр. Сонымен қатар, Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съездері Қазақстанның жаһандық деңгейдегі дінаралық қатынас алаңы ретіндегі рөлін айқындайды. Бұл саясаттың тарихи бастауын Әлихан Бөкейхан сынды тұлғалардың діни төзімділік жөніндегі идеяларынан табуға болады [Аяған, 2010, 103 б.]. Ә. Бөкейханның дінді ағартушылық пен қоғамдық мүддеге қызмет етудің құралы ретінде қарастыруы да қазіргі заманмен үндеседі. Қазақстанда діни бірлестіктер тек құлшылық рәсімдерін атқарып қана қоймай, қайырымдылық, білім беру, әлеуметтік қолдау сияқты қоғамдық жұмыстарға да қатысып келеді. Бұл Бөкейханның діни қызметті қоғамның рухани дамуы мен әлеуметтік тұрақтылыққа бағыттау қажеттігі жөніндегі ойларымен сабақтас. Сонымен бірге «ағайыншылық көз» ұстанымы қазіргі қазақстандық қоғамда этносаралық және конфессияаралық келісімнің басты қағидаты ретінде қарастырылады. Қазақстан халқы Ассамблеясы сияқты институттар да осы идеяға сүйеніп жұмыс істейді. Яғни, Бөкейханның діни төзімділік пен теңдік идеялары – бүгінгі қоғамдық келісім саясатына тікелей ықпал еткен тарихи алғышарттардың бірі.

ҚОРЫТЫНДЫ

Әлихан Бөкейханның шығармашылығы мен қоғамдық қызметіндегі зайырлылыққа қатысты ой-пікірлер қазақ халқының XX ғасыр басындағы тарихи тағдырында айрықша орын алды. Ол дінді тек сенім саласы ретінде ғана емес, ағартушылық пен қоғамдық мүддеге қызмет ететін әлеуметтік институт ретінде қарастырды. Бөкейхан үшін діннің басты мақсаты – халықтың білімін көтеру, әлеуметтік мәселелерін шешуге атсалысу және адамгершілік қағидаттарды нығайту болуы тиіс. «Алаш» партиясының бағдарламасындағы «дін ісі мемлекет ісінен айрылулы» қағидасы мен дін бостандығы туралы ұстанымдар қазақ қоғамын демократиялық жолға бағыттаудың алғашқы қадамдары болды. Сонымен қатар, «Сурат кафеханасы» мақаласы арқылы Ә. Бөкейхан діни төзімділіктің қоғам үшін маңызын ашып көрсетті. «Ағайыншылық көз» ұғымын енгізу арқылы ол әртүрлі сенім иелерін ортақ құндылықтар төңірегінде біріктіруге шақырды.

Бөкейхан идеяларының қазіргі заманмен сабақтастығы да ерекше мәнге ие. Бүгінгі Қазақстанның зайырлы мемлекет ретінде дамуы, діни сенім еркіндігін қамтамасыз етуі және конфессияаралық келісімді нығайту саясаты оның тарихи көзқарастарымен үйлесіп жатыр. Ә. Бөкейхан көтерген зайырлылық, теңдік және төзімділік қағидаттары бүгінгі қоғам үшін де өзекті болып қала бермек. Өз кезегінде бұл, Әлихан Бөкейханның зайырлылық туралы көзқарастары қазақ қоғамының өткен

ғасырдағы демократиялық дамуының ясатына да ықпал еткен тарихи мұра идеялық негізін құрап қана қоймай, екенін анықтайды. қазіргі Қазақстанның мемлекеттік са-

Әдебиеттер

1. Аяған, Б. (2010). Қазақстан тарихы: жаңа көзқарас. Алматы: Қазақ энциклопедиясы.
2. Бөкейхан, Ә. (2016). Шығармалары (Құраст. С. Х. Жүсіп, толықт. екінші бас., Т. VIII). Астана: «Сарыарқа» баспасы.
3. Гаврилов, А. (2002). Толстой и религиозная толерантность. Москва: Наука.
4. Қойгелдиев, М. (2008). Алаш қозғалысы. Алматы: Санат.
5. Tuna, M. (2011). Madrasa reform as a secularizing process: A view from the late Russian empire. *Comparative Studies in Society and History*, 53(3), 540–570. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Зиманов, С. (1998). Қазақстандағы құқықтық мемлекет идеясының қалыптасуы. Алматы: Жеті Жарғы.
7. Бекмаханов, Е. (1992). Казахстан в 20–40–е годы XX века. Алматы: Қазақстан.
8. Қозыбаев, М. (1994). Жауды шаптым ту байлап. Алматы: Қазақстан.
9. Омарбеков, Т. (2010). Қазақстан тарихының мәселелері. Алматы: Қазақ университеті.
10. Әбжанов, Х. (2012). Ұлт тарихы және мемлекетшілдік. Алматы: Қазақ энциклопедиясы.
11. Есім, Ғ. (2006). Хакім Абай. Алматы: Атамұра.
12. Қамзабекұлы, Д. (2012). Алаштың рухани мұрасы. Астана: Фолиант.
13. Khalid, A. (2007). Islam after communism: Religion and politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press.
14. Crews, R. D. (2006). For Prophet and Tsar: Islam and empire in Russia and Central Asia. Cambridge, MA: Harvard University Press.

References

1. Ayagan, B. History of Kazakhstan: A New Perspective (Qazaqstan tarihy: zhana kozqaras). – Almaty: Qazaq Entsiklopediiasy, 2010. – 350 p.
2. Bokeikhan, A. Works (Shygarmalary). Comp. S. Kh. Zhuship. 2nd ed., Vol. VIII. – Astana: «Saryarqa» Publishing, 2016. – 420 p.
3. Gavrilov, A. Tolstoy and Religious Tolerance (Tolstoi i religioznaia tolerantnost'). – Moscow: Nauka, 2002. – 280 p.
4. Koigeldiev, M. The Alash Movement (Alash kozgalysy). – Almaty: Sanat, 2008. – 400 p.
5. Tuna, M. Madrasa reform as a secularizing process: A view from the late Russian empire. *Comparative Studies in Society and History*, 53(3), 540–570. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
6. Zimanov, S. Formation of the Idea of the Rule of Law in Kazakhstan (Qazaqstandagy kuyqytyq memleket ideiasynyn qalyptasuy). – Almaty: Zheti Zhargy, 1998. – 310 p.
7. Bekmakhanov, E. Kazakhstan in the 1920s–1940s (Kazakhstan v 20–40–e gody XX veka). – Almaty: Qazaqstan, 1992. – 420 p.

8. Kozybaev, M. Charging the Enemy with a Raised Banner (Zhaudy shaptim tu bailap). – Almaty: Qazaqstan, 1994. – 360 p.
9. Omarbekov, T. Issues of Kazakhstan's History (Qazaqstan tarihnyn maseleleri). – Almaty: Qazaq Universiteti, 2010. – 290 p.
10. Abzhanov, Kh. National History and Statehood (Ult tarihy zhane memleketshildik). – Almaty: Qazaq Entsiklopediiasy, 2012. – 340 p.
11. Yesim, G. Hakim Abai (Hakim Abai). – Almaty: Atamura, 2006. – 280 p.
12. Qamzabekuly, D. The Spiritual Heritage of Alash (Alashtyn rukhani murasy). – Astana: Foliant, 2012. – 350 p.
13. Khalid, A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 2007. – 320 p.
14. Crews, R. D. For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. – 460 p.

Авторлар туралы мәлімет:

Мажиев Гилимбек Жадыгерович – PhD, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы Аппарат жетекшісі (Астана, Қазақстан, e-mail: g.mazhiev@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-1951-5867).

معلومات عن المؤلفين:

ماجیيف جيلمبيك جاديغيروفيتش – PhD، رئیس دیوان إدارة الشؤون الدينية لمسلمي كازاخستان (أستانا، كازاخستان).

Information about authors:

Mazhiev Gilimbek Zhadygerovich – PhD, Head of the Administration of the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (Astana, Kazakhstan, e-mail: g.mazhiev@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-1951-5867).

Информация об авторах:

Мажиев Гилимбек Жадыгерович – PhD, Руководитель Аппарата Духовного управления мусульман Казахстана (Астана, Казахстан, e-mail: g.mazhiev@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-1951-5867).

Б. Абдилхаким¹

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
e-mail: burhanhakim01@gmail.com

МОДЕРНИЗМ ЖӘНЕ ДІН: ҮНДІСТАНДАҒЫ ТАРИХИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ІЗДЕНІСТЕР

Аңдатпа

Бұл зерттеуде XIX ғасырдағы Үндістандағы мұсылман зиялыларының діни-модернистік ой-пікірлері қарастырылады. XIX ғасырдың ортасында Үндістандағы саяси және тарихи өзгерістер мұсылмандардың өзіндік реакциясын туындатты. Осы аяда үш негізгі бағыт қалыптасты: біріншісі өткен шақтағы мұсылмандық үстемдікті аңсап, діни дәстүрді күшейтуді ұсынды; екіншісі сопылық және мессияндыққа бет бұрды; үшіншісі – модернистер – исламды жаңа дәуірмен үйлестіруге ұмтылды. Модернистердің басты мақсаты дінді заманауи ғылым мен рационалды ойлау аясында қайта түсіндіру болды. Бұл бағыттың негізін қалағандар қатарында Сәйіт Ахмет Хан, Жамалуддин Афғани, Шибли Нумани сынды тұлғалар бар. Мақалада олардың Құранды тұрақты және өтпелі үкімдерге бөліп қарастыруы, хадистерге қатысты скептикалық ұстанымдары және исламды жаңа герменевтикалық тәсілдер арқылы қайта пайымдауға ұмтылыстары талданады. Сондай-ақ Шах Уәлиулланың реформаторлық идеялары мен Батыс ғылымының ықпалы үнді мұсылман модернизмінің басты факторлары ретінде қарастырылады. Қорытындысында діни модернизмнің мәні исламды тарихи тұрғыдан қайта түсіндіру, оның негізін уақыт талабына бейімдеу қажеттілігінен туындағаны айқындалады.

Түйін сөздер: модернизм, дін, Үндістан, ислам, Сәйіт Ахмет Хан, шарифат.

B. Abdilkhakim¹

¹Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan
e-mail: burhanhakim01@gmail.com

MODERNISM AND RELIGION: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL INQUIRIES IN INDIA

Abstract

This paper examines the development of Islamic modernism in 19th-century India and its ideological foundations. The political and historical transformations of the mid-19th century evoked various reactions among Indian Muslims. Three trends are identified: nostalgia for past greatness and a call for the revival of Islamic traditions, an appeal to mystical and messianic practices, and a modernist trend aimed at a rational understanding of religion and its adaptation to modernity. Modernists sought to reconcile Islam with science and progress, interpreting religious precepts in light of new conditions. Key representatives of the trend include Sayyid Ahmad Khan, Jamal ad-Din Afghani, Shibli Numani, Muhammad Iqbal, and

other thinkers. Particular attention is paid to the division of Quranic precepts into permanent and temporary, their hermeneutic interpretation, and the critical attitude of some modernists to the hadith. The reformist views of Shah Waliullah Dahlawi and the influence of Western science played an important role in the formation of ideas. In general, Islamic modernism in India is seen as an intellectual movement that arose under the conditions of colonial pressure and religious diversity, the main goal of which was to preserve the identity of the Muslim community while integrating with modern knowledge and culture.

Kew words: modernism, religion, India, Islam, Sayyid Ahmad Khan, sharia.

б. عبد الحكيم¹

جامعة نور مبارك للثقافة الإسلامية في مصر، ألماني، كازاخستان
e-mail: burhanhakim01@gmail.com

الحداثة والدين: البحث التاريخي والفلسفي في الهند

ملخص. تتناول هذه الدراسة الأفكار الدينية الحداثية للمفكرين المسلمين في الهند خلال القرن التاسع عشر. حيث أحدثت التغيرات السياسية والتاريخية في منتصف القرن التاسع عشر في الهند استجابة ذاتية من قبل المسلمين. في هذا السياق، تشكلت ثلاثة اتجاهات رئيسية: الأول دعا إلى تعزيز التقاليد الدينية والحنين إلى هيمنة المسلمين السابقة؛ والاتجاه الثاني اتجه نحو التصوف والمسيحانية؛ أما الثالث – الحداثيون – فسعوا إلى التوفيق بين الإسلام والعصر الجديد. كان الهدف الرئيسي للحداثيين هو إعادة تفسير الدين في إطار العلوم العصرية والتفكير العقلاني. ومن بين الشخصيات التي وضعت أساس هذا الاتجاه سيد أحمد خان، وجمال الدين الأفغاني، وشبلي النعماني. تحلل المقالة منهجهم في تقسيم أحكام القرآن إلى أحكام ثابتة ومتغيرة، وموقفهم المتشكك تجاه الأحاديث النبوية، وسعيهم إلى إعادة تفسير الإسلام من خلال منهجيات تفسيرية جديدة. كما يتم النظر في أفكار شاه ولي الله الإصلاحي وتأثير العلم الغربي كعوامل رئيسية في الحداثة الإسلامية الهندية. في الختام، يؤكد أن جوهر الحداثة الدينية ينبع من إعادة تفسير الإسلام في سياقه التاريخي، والضرورة الملحة لتكييف أساسه مع متطلبات الزمن.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، الدين، الهند، الإسلام، سيد أحمد خان، الشريعة.

Б. Абдилхаки¹

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан,
e-mail: burhanhakim01@gmail.com

МОДЕРНИЗМ И РЕЛИГИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ В ИНДИИ

Аннотация

В данной работе рассматривается становление исламского модернизма в Индии XIX века и его идейные основы. Политико-исторические трансформации середины XIX века вызывали у индийских мусульман различные реакции. Выделяются три на-

правления: ностальгия по прошлому величию и призыв к возрождению исламских традиций, обращение к мистическим и мессианским практикам, а также модернистское течение, нацеленное на рациональное осмысление религии и её адаптацию к современности. Модернисты стремились примирить ислам с наукой и прогрессом, интерпретируя религиозные предписания в свете новых условий. Среди ключевых представителей течения – Сайид Ахмад Хан, Джамал ад-Дин Афгани, Шибли Нумани, Мухаммад Икбал и другие мыслители. Особое внимание уделяется разделению коранических предписаний на постоянные и временные, их герменевтическому толкованию, а также критическому отношению части модернистов к хадисам. Важную роль в формировании идей сыграли реформаторские взгляды Шаха Валиуллы и воздействие западной науки. В целом исламский модернизм Индии рассматривается как интеллектуальное движение, возникшее в условиях колониального давления и религиозного многообразия, главной целью которого стало сохранение идентичности мусульманской общины при одновременной интеграции с современными знаниями и культурой.

Ключевые слова: модернизм, религия, Индия, ислам, Сайид Ахмад Хан, шариат.

Introduction

Indian Muslims in the mid-19th century reacted to the political and historical situation in India in three ways. The first yearned for the past era of Muslim world domination and felt the need to be close to history. They argued that in order to regain the power of the early centuries of Islam, it was necessary to revive Islamic teachings and spread religious values. The second group turned to messianic and Sufi paths to forget the bitter feelings of defeat. The third group, the intellectual Muslims, did not approve of either of the above trends. They believed that the Muslim community needed a new intellectual transformation. They tried to rationally analyze their era in order to demonstrate the relevance of Islam to the new era. The modernists set themselves two tasks: first, to identify religious aspects that represented progress, and second, to form a new understanding of real life based on rational thinking and a scientific assessment of the present. Of course, all this should not contradict the foundations of Islam. The main representatives of

this trend are: Sayyid Ahmed Khan (1817-1898), Jamaluddin Afghani (1837-1897), Chirag Ali (1844-1895), Shibli Numani (1857-1914), Maulana Khali (1837-1924), Sayyid Amer Ali (1849-1928), Muhammad Iqbal (1876-1938), Abul Kalam Azad (1888-1958), etc. In general, it can be said that three factors contributed to the formation of Islamic modernism in the Indian subcontinent: the Mu'tazila school, the reformist ideas of Shah Waliullah Dahlawi, and the scientific advancement of the West [Kamal, 2018: 480].

Although religious modernism in India gained particular momentum from the mid-19th century onwards, the movement has its roots in the 18th century scholar and thinker Shah Waliullah Dahlawi (1702-1767) [Britannica, 2024]. Islamic modernism in the Indian subcontinent occupies a special place in history due to its unique character and dynamism. There are several reasons for this. For example, Indian Muslims were among the first in the Islamic world to be exposed to Western science and culture

through Great Britain, which was then the most developed country in the world. It is clear that the British influenced the scientific pragmatism and pragmatism that are particularly noticeable in Indian modernists. Moreover, although India was ruled by Muslims for centuries, Indian Muslims always formed a minority alongside religious beliefs such as Hinduism and Jainism. Moreover, Indian Muslims and Hindus shared the same language and ethnicity, and it was not difficult for them to influence each other due to the similarity of culture and daily customs [Özcan, 2004: 197]. In order not to be absorbed into these groups and to preserve their religious identity, Indian Muslims always needed to be active and vigilant. In turn, they tried to show special religious zeal even during the period of British colonialism.

Justification of the choice of the topic and goals and objectives

The main reason for choosing the topic of study is the relevance of the interaction between religion and modernization processes in modern society. In the era of globalization, religion is not only a spiritual and cultural phenomenon, but also an important factor in social, political and civilizational relations. From this point of view, the study of the religious and reformist ideas of Islamic thinkers in India allows us to understand the internal evolution of Islamic civilization, as well as the ways in which it adapted to new historical conditions. In particular, the views of Sayyid Ahmed Khan, based on the combination of Sharia and modern knowledge, are considered an important

intellectual phenomenon that determined the period of revival of Muslim society.

The main goal of the study is to analyze the positions of Islamic thinkers on modernism and determine their influence in the religious, ideological and socio-political spheres. In accordance with this goal, the research work is aimed at revealing the historical foundations of religious and reform movements in India, systematizing the religious and philosophical concepts of Sayyid Ahmed Khan, identifying the features of the interaction of modernization and Islamic values, and evaluating the results obtained in the context of modern religious and social trends.

Scientific research methodology

This research work is based on the methods of historical-hermeneutic and comparative analysis. The historical method allows us to reveal the socio-political and cultural context of the era in which the views of Islamic thinkers were formed. The hermeneutic approach is aimed at analyzing the content of Sayyid Akhmet Khan's works from a religious and philosophical perspective, identifying their underlying meaning and ideological foundations.

The comparative analysis method was used to compare reformist ideas in Islam with the general theoretical concepts of modernism and to connect religious and ideological trends in India with similar phenomena in other Muslim countries. In addition, the structural-functional approach was used to assess the social role of reformist ideas in Muslim society, their impact on educational, legal and cultural systems.

The qualitative analysis method was also used in the course of the study, and textual sources, historical documents and Islamic works were scientifically interpreted. These methodological approaches ensure the validity of the theoretical conclusions and practical conclusions of the work.

Main Body

Indian modernists sought to resolve the contradictions between reason and faith, religion and science intellectually. To this end, religion was reduced to a set of ethical values that distinguished between good and evil. Both modernists and traditional scholars accepted the idea of a return to the basics of Islam. However, views were divided on the question of what the basics of Islam were and how to return to them. Modernists believed that the Quran was the foundation of Islam, and that returning to the basics was measured by returning to the Quran. Modernist thinkers divided the Quranic rulings into two categories: permanent and temporary. The former were binding on all believers, while the latter were not. In their view, the obligatory rulings of the Quran included the unity of God, his attributes, prophethood, revelation, God's creation of the world from nothing, and divine rewards and punishments, and these were fundamental aspects of religion. All Muslims must accept them. The temporary rulings of the Quran included certain social conditions and rituals that were described in relation to the Arab culture of the 7th century. The validity of these rulings is limited to the society of that time, and therefore they are not rules that must be followed by the

entire society at all times. The meaning of these rulings is determined by the historical context. Having divided the rulings of the Quran into permanent and temporary, the modernists sought to form a new hermeneutics for its interpretation. For example, Sayyid Ahmed Khan named the fifteen permanent rulings of the Quran as the basis of the new hermeneutics. The modernists believed that the issue of «returning to the basics» of religious faith was of historical importance, without which religious reform would not be possible. They believed that returning to the basics would purify religious faith from all that was not fundamental, which had been added to it by scholars and commentators. It was also argued that the involvement of religious scholars in matters unrelated to the foundation of Islam gave rise to many religious traditions, which led Muslims to distance themselves from the essence of religion and engage in matters unrelated to religious belief, thus increasing the ceremonial aspect of religious rulings and making them difficult for ordinary Muslims to follow. In turn, the leading modernist scholar and jurist, Sayyid Amer Ali, openly criticized the ulama class and held them responsible for the above situation. He also considered religious scholars to play an important role in interpreting Islam for the interests of political power and their own material benefits. Indian modernists themselves were criticized by traditional religious scholars for considering the verses of the Quran separately and giving different interpretations. Because in this case, different scholars would have different interpretations of the same verse.

In the matter of hadith, a section of Indian Jadidists were skeptical of the hadith and sunnah of the Prophet. It would not be an exaggeration to say that they considered it an element imposed on religion later. Therefore, they considered abandoning the hadith of the Prophet to be a logical consequence of returning to the «basics» [Kamal, 2018, 482]. In this sense, their closeness to the Quranists can be seen. However, on the other hand, Jadidists also tried to reconsider the hadith of the Prophet. Because although the hadith was not the foundation of religion for them, it was considered by ordinary Muslims as the second pillar of religion after the Quran. Accordingly, they had to reckon with this fact.

Among Indian intellectuals, the suppression of intellectual sciences such as philosophy in the Islamic world was also discussed. Muhsin al-Mulk (1837-1907), a prominent representative of the Aligarh School and a close associate of Sayyid Ahmad Khan, argued that in the Middle Ages, when religion and philosophy came into conflict, the latter would retreat or be suppressed by force. He argued that the situation had changed in the modern era, and that science had transcended its boundaries and become a pragmatic system based on evidence and experience. He also argued that no amount of pressure or intimidation could dampen its momentum, and that modern science had refuted all traditional concepts of religion. Muhsin al-Mulk therefore believed that there were only two options for religion today: either to let religion «die naturally» or to reinterpret it in the light of new knowledge and science [Ahmad, 1967, 112].

After a general overview of the ideas of Indian modernists, let us now turn to the Jadidist path and views of Sayyid Ahmed Khan, one of the founders and prominent representatives of this movement. Because his religious views had a great influence on his contemporaries and later scholars. Coming from a noble family, Sayyid Ahmed Khan served in the East India Company from 1839. Perhaps because he had been dealing with the British since his youth, we see that he was loyal to the British authorities for most of his life and treated them with respect. That is why he fully supported the British during the 1857 uprising. Sayyid Ahmed Khan devoted most of his life to enlightenment and was engaged in the issue of education among Muslims from 1859 until his death in 1898.

It can be said that Sayyid Ahmed Khan's cooperation with Britain was based on rational reasons based on self-interest. In this way, he tried to soften the British government's policy towards the local population. He achieved this goal to a certain extent in the 1870s.

He believed that there was no need for Indian Muslims to oppose British rule as long as they were free to practice and propagate their religion. He believed that even if another Muslim country invaded India, it should not be helped. However, he avoided directly answering the controversial question of whether India was Dar al-Islam (the land of Islam) or Dar al-Harb (the land of non-Muslims) [Ahmad, 1967, 33]. He seems to have been skeptical about the religious basis of both concepts. For example, in his book «Review on Dr

Hunter's Indian Muslims», written in response to the work of an Englishman named Dr. Hunter, he argued that the concepts of Dar al-Harb (the land of non-Muslims) and Dar al-Islam (the land of Islam) do not appear in the Quran and authentic hadiths. Because Dr. Hunter wrote in his book that Muslims were obligated to wage jihad against the British in accordance with their beliefs. Sayyid Ahmed Khan opposed this idea and wrote that jihad was not obligatory as long as a Muslim's faith, property, security, and right to freedom of worship were protected (even if Muslims were not in power) [Khan, 1972, 38-40].

Sayyid Ahmed Khan believed that politics should be separate from religion. In his opinion, Muslims have never conducted politics based on revelation in history. The Prophet Muhammad himself made decisions on various worldly issues after consulting his companions. In other words, both the Quran and the Hadith left Muslims with great freedom in making policies [Öz, 1989:74]. He believed that Muslims needed three things to overcome the current difficult situation: 1. Adopt Western science and education systems and create a new educational center on the European model; 2. Provide a rational interpretation of religion and holy books in an era full of changes; 3. Try to bring the rulers and Muslims closer together [Özkan, 2003: 150]. Sayyid Ahmed Khan, who was not a supporter of political Islam, did not support pan-Islamism, and even considered it a dangerous political trend. Instead, he advocated the preservation of the status quo in India, and over time he became an active supporter of British

rule in India. Sayyid Ahmed Khan even called the British government in India «the most wonderful thing that has ever happened in the world». He praised the king's rule and thanked him for bringing civilization to India [Speeches and Addresses, 1898, 24].

In 1884, Sayyid Ahmed Khan proposed a political project of a tripartite alliance consisting of Indians, Muslims, and British. Because, in his opinion, peace would not prevail if only Indians or Muslims ruled the country, it was very important for another nation to establish power in the Indian subcontinent. He also believed that the peace that the British were enjoying should be taken advantage of. Sayyid Ahmed Khan supported the Turks in cases where it did not conflict with British interests. In 1870, he praised the Ottoman Sultan Abdulaziz, describing him as «the defender of the Caliphate.» However, later, when the British policy towards the Turks began to develop in a hostile direction, his position also changed. For example, as a result of this, he did not recognize the Ottoman Sultan Sultan Abdulhamid II as the Caliph, and declared that the Caliphate period ended with the first four Caliphs, and that the Muslims of India would submit to the British government [Ahmad, 1967, 125]. However, Sayyid Ahmed Khan's close associate Shibli Numani took a different position on politics from Sayyid Ahmed Khan. He did not hesitate to criticize the British and actively supported the Ottomans and their Caliphate. In general, Indian modernists mainly supported secular and serious politics. However, the famous Jadidist Afghan Jamaluddin

Afghani (1837-1897), who lived for a while in India, was of the opinion that it was necessary to fight against Pan-Islamism and the colonial policies of the West [Kamal, 2018, 486].

Sayyid Ahmed Khan's visit to Great Britain in 1869 was one of the most significant events in his life. This journey, which he made with his sons Hamid and Mahmud, enriched him with new ideas and significantly influenced his worldview. Sayyid Ahmed Khan, who spent seventeen months there, mainly studied the structure and system of English universities. The deep impression he had on himself after returning to his country can be seen in his writing in January 1970: «If people do not seek the light of the Quran and reliable hadiths and do not carry religion and modern science together, then Islam will disappear in India» [Ahmad, 1961, 59]. That is, he believed in the power of Islam to lead people out of darkness and into civilization. Only Muslims need to correctly understand the two foundations of Islam and be able to apply them in their daily lives. Another project he undertook after returning from the trip was to start a magazine called Tahzu'ib-ul-Akhlaq (Enhancement of Morality). Through this magazine, he promoted modern science and his modernist views among Indian Muslims. In 1875, he founded the Mohammadan Anglo-Oriental College in Aligarh, a college that taught according to the Western system [Öz, 1989, 73]. In this way, he realized his greatest dream and plan to open a modern educational institution. Aligarh College became the main school and center of Indian modernists. Indian

Muslims called the graduates of Aligarh College as well as those who followed in the footsteps of Sayyid Ahmed Khan «Aligarchists». The opening of Aligarh College was financially and ideologically supported by Lord Lytton (1831-1891), the British governor of India. Initially, some of the teachers of the college were famous orientalist of the time. For this, the institution was criticized by other Muslim scholars [Eren, 1989, 460].

As the main representative of the Indian Jadidists, if we touch on the religious ideas and conclusions of Sayyid Ahmed Khan, we can say that he was dissatisfied with the attitude of Muslims towards their religion. In this regard, he expresses his opinion as follows: «Islam is not a visible idol. The authority of Islam increases through the behavior and examples shown by Muslims. Muslims have tarnished the authority of Islam, and people have even hated it. I hope that Muslims will acquire good qualities, maintain good habits and common sense, correct their circumstances and develop their personalities. In this way, they will be able to show the world a pure image of Islam» [Muhammad Abdu, 2021, 105]. Sayyid Ahmed Khan proposed that for this purpose, new heights should be conquered, innovation should be sought, and action should be taken in line with the times. For example, he believed that a new approach should be taken towards Islamic teachings such as fiqh, aqeedah, kalam and tafsir and their foundations, and in this regard, India needs its own Martin Luther. In this regard, he first argued that Islamic thought needed to be reformed, which, in his opinion, could be achieved by returning to the foundations

of Islam and interpreting these foundations with reason. He rejected any world that contradicted reason, for which reason took precedence in various ways of acquiring knowledge. Religious faith remained in a certain secondary position. He refused to accept all the amazing things that were beyond reason, except for God. Instead, he called on Muslims to arm themselves with science-based knowledge and turn to the Western educational process. He also argued that since nature is a creation of God, trying to explain it scientifically does not contradict religious faith, and that the work of God (nature) and the word of God (the Quran) can never contradict each other [Kamal, 2018: 480]. He argued that there was no difference whether the words of God were conveyed to the Prophet Muhammad through the angel Gabriel or directly to him. Allah is omnipotent and has many attributes, but God has created natural laws that beings obey at His will. Therefore, there can be no ruling in the Quran that contradicts the laws of nature, and the eschatology, angelology, demonology, and cosmology of the Quran are not contrary to scientific thought [Ahmad, 1969, 13]. And in the journal *Tahzib al-Akhlaq*, his colleague Chirag Ali wrote that the Quran speaks of nature and natural laws, which in itself can serve as a basis for creating a theology of nature.

Sayyid Ahmed Khan considered religious and worldly affairs separately. He believed that religious matters were based on revelation and therefore did not change, while worldly matters were dynamic and constantly changing. However, in the Islamic world, worldly

matters themselves were based on Sharia and elevated to the level of text, and this was primarily the responsibility of the scholars, whose views on the interpretation of Sharia over time became Sharia itself, and as a result, it was declared that the door to *ijtihad* was closed. However, with the passage of time, due to the changing and complex needs, the demand for *ijtihad* also increased, and for this reason, he believed that *fiqh* (Islamic law) should also be reviewed and studied, and the door to *ijtihad* should always be open [Özcan, 2004, 201].

Sayyid Ahmed Khan was probably most concerned about the issue of *kalam* (faith) in religious matters. He was dissatisfied with the *kalam* (religious doctrine) that had developed at that time. He argued that the methods developed by medieval theologians and *Mu'tazilites* against Greek philosophy could not respond to modern science, and therefore it was necessary to create a new theology. In his commentary book, *Tahrir fi usul-t Tafsir* (Correction of the Method of Tafsir), he outlined the foundations of modern theology. In his opinion, the new theology system should be based on the following three values: 1. Allah is the absolute creator and the act of creation continues to this day; 2. Allah's existence is found in reason; 3. There can be no contradiction between Allah's creation (nature) and Allah's word (the Quran) [Özcan, 2004, 200]. As we have already mentioned, the Indian *Jadidists* also had a critical attitude towards the *hadiths* of the Prophet Muhammad. In this regard, they were often concerned not with the concept of the *hadith* itself,

but with their text and the way they were transmitted, in other words, with their reliability. In this regard, they argued that it was impossible to verify whether the hadith texts were transmitted exactly as the Prophet Muhammad said them. In turn, Sayyid Ahmed Khan's view of the hadiths of the Prophet was also based on doubt. According to him, although experts examined the narrators who transmitted the hadith, they did not examine the transmitted texts themselves. However, not all Indian modernists shared the same opinion regarding the hadith tradition. For example, Maulana Khali, a student and biographer of Sayyid Ahmed Khan, did not reject all hadiths. He divided them into two categories: those related to the permanent rulings of the Quran and those related to the problems of the Prophet's Arab-Muslim society. He did not consider the second type of hadith to be obligatory for Muslims to follow [Kamal, 2018, 483]. In general, both Sayyid Ahmed Khan and his ideological partner Chirag Ali believed that before considering hadiths as a source on which to rely for solving legal issues, they should be subjected to scientific and rational filtering and verification. He also refused to accept Ijma' as a religious foundation [Ahmad, 1969, 13].

Regarding the issue of revelation, among modernists, revelations in the category of revelation and revelation were considered as the product of a certain ability of the mind, manifested in some individuals, such as prophets. And the fact that revelation is a direct knowledge given to man from God was denied. As a result of the rational understanding of religion, miracles

(the miraculous things performed by prophets) were also denied, because they contradicted the laws of nature (Kamal, 2018, 480). In turn, Sayyid Ahmed Khan believed that miracles such as the parting of the sea by the Prophet Moses and the transformation of his staff into a snake, as well as religious concepts such as angels, devils and jinn, should be given rational reinterpretations. He believed that the Quran is perfect and therefore cannot be changed, but not all the issues it contains are directly related to religion. The Prophet Muhammad was also a human being, and his words and actions regarding worldly affairs should not be accepted at the level of the ruling of the sacred text. No one disputes the things written in religious texts about faith and worship, but the topics about public life are not sacred. The views of religious scholars on various political, social and economic issues have acquired a religious character during the transfer from one generation to another and have become sacred texts. In this way, he argued that religion has become stable [Özcan, 2004, 200].

After dividing the Quranic rulings into permanent and temporary, Indian modernists have classified issues such as polygamy (multiple wives), slavery, gender equality, human rights and riba (usury) as temporary rulings of the Quran and have tried to reconsider them. For example, Sayyid Ahmed Khan argued that polygamy is not permitted in his interpretation of the verses in the Quran. One of his students, Mumtaz Ali, sought to protect women's rights through education and founded the first Islamic journal on women's rights in

India, Tahzibul-ul-Niswan (Women's Development), under the auspices of her teacher's journal Tahzibul-ul-Akhlaq. The issue of slavery was also re-examined by the Jadidists, who dismissed it as a phenomenon incompatible with reason and the new era. They tried to justify this by arguing that the institution of slavery in Islam and the freedom of choice in man cannot coexist. They also argued that although man is free, it is illogical for him to be in slavery at the same time, and therefore the Quran cannot contain contradictory rulings [Kamal, 2018, 482].

One of Sayyid Ahmed Khan's closest associates, Chirag Ali (1840-1895), was largely interested in social and ethical issues. Chirag Ali's book Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammedan States, published in 1883, is one of the earliest works on religious modernism in India. He held more radical views on political and social issues than Sayyid Ahmed Khan. He argued that the Quran had both immutable and modifiable aspects. Chirag Ali, who denied the existence of a necessary connection between religion and social life, argued that the Prophet Muhammad's actions and words on social issues were irrelevant to religion. The thinker suggested that Muslims, because they did not understand their religion and could not keep up with the times, were lagging behind in socio-economic aspects, and that Muslim countries should not waste time and benefit from the results of modern science and the achievements of the West. For example, he supported the widespread

implementation of banking and financial systems in Muslim countries. He concluded that the prohibition of usury in the Quran was a ruling that was made for the time of the Prophet and was limited to that time [Özcan, 2004, 203].

The issue of fate in Islam was not left out of the attention of the Indian Jadidists. This was a topic that had been the subject of many disputes between Mu'tazilites and theologians in the Middle Ages. In turn, the Muslim modernists of India categorically rejected the doctrine of fate. But they did not all unanimously, like the Mu'tazilites, claim that man has complete freedom of choice. A certain part of the modernists remained under the influence of scientific determinism, which became popular in the 19th century, in other words, the theory of understanding real life through causal relationships between events in nature and history. In general, the question of whether man has freedom of choice or whether everything is decided for him divided the modernists into three groups: some of them advocated scientific determinism, others rejected it and supported a lighter form of determinism that left man free to choose, and the rest, one can say, accepted the doctrine of complete freedom of choice [Kamal, 2018, 483]. Scientific determinists such as Sayyid Ahmed Khan, Maulana Khali, and Shibli Numani interpreted the universe (except for the idea of creation from nothing) on an onto-theological basis, following Aristotle's example. God is the creator, the First Cause of the universe and man, but because of the chain of cause and effect, God is not directly involved

in individual life. Events in nature and history occur according to natural laws and are determined by natural causes. This interpretation has two meanings: first, God does not intervene in the lives of individuals and the course of history; second, events in the world do not occur according to a pre-ordained plan by fate or the Creator, but all this happens only through natural causes. Sayyid Ahmed Khan believed that certain verses in the Quran specifically indicate that the Creator is the First Cause and that all other causes exist only through the Creator. However, another section of modernists disagreed with this view. They argued that scientific determinism leaves no room for human freedom of choice. For example, another prominent Jadid Muslim scholar, Jamaluddin Afghani, tried to adopt a lighter form of determinism, like the Ashgaris, between fate and free will. In short, the Aligarh scholars, led by Sayyid Ahmed Khan, pursued a scientific determinism against the traditional scholars and aimed to free the minds of Muslims from the shackles of fate [Kamal, 2018, 484].

Shibli Numani, a prominent representative of Indian modernism in the second half of the 19th century, believed that just as Muslim scholars in the early era of Islam opposed Greek philosophy, modern theologians also had a duty to respond to modern atheism. In his opinion, religion is not only about faith and worship, and accordingly, theology should also include topics such as freedom, human rights, and the status of women [Özcan, 2004: 203]. Shibli Numani argued that it is necessary to benefit not only from the scholars who

lived in the earliest eras of Islam (the Age of Wisdom), but also from the works of all scholars in various fields throughout Muslim history. In addition, according to Shibli, Muslims tend to see their backwardness, laziness and failure as fate. The thinker actually disagrees with the above opinion, stating that Allah Almighty has given a certain level of freedom to the human being and that man is responsible for his actions [Özervarlı, 2010, 127].

Shibli also discusses the metaphysical issues in Islam and tries to logically justify their truth. In this verse, he gives the example of the phenomenon of dreams for atheists who do not believe in resurrection after death and the afterlife. No one can deny dreams. People can travel to different places in their dreams that they have never imagined. Similarly, he concludes that prophets and saints can also talk about the afterlife and the unseen world. He tries to explain the issue of punishment and reward in terms of cause and effect. Just as poison kills and medicine cures in the material world, so it is in the unseen world. It is impossible for the soul to remain unaffected by good and bad deeds. He writes that the joy that the soul experiences as a result of good deeds and the hardship that it experiences as a result of bad deeds are called reward and punishment in religion. Shibli argues that Islam was originally a simple and transparent religion, but over time, later generations added various things to it and made it more complicated, and the science of kalam became the core of the problems in the religion. Shibli believes that even the early Muslims would not

have been able to understand Islam, which was so entangled in such a tangle. According to the thinker, although ijtihad was encouraged since the time of the Companions, later imitation dominated the religion. Although it is stated in the books of kalam that «Imitation is not allowed in faith», this phrase lost its meaning in later times [Özervarlı, 2010, 128].

In 1894, the Council of Ulama (Nadwatul Ulama) was established in Lucknow on the initiative of Shibli Numani and a group of scholars. This council was seen as an organization that took a middle path between the extreme secularism of Aligarh and the extreme conservatism of the Deobandi and planned to unite Muslim scholars of different views in India. On the basis of this council, the foundation of the Darul Uloom Nadwatul Ulama religious institution was laid in 1898.

The Aligarhites viewed the establishment of the Ulama Council positively. Realizing that group collectivism was more necessary than individual initiatives in religious education, they supported the need for a council that would bring together different views. In general, modernists themselves later realized the dangers of studying modern teachings in depth, and therefore believed that it was necessary to maintain a balance with religious knowledge. Otherwise, the youth, fed up with the purely rational science of the West, could fall into pessimistic skepticism, apostasy and atheism.

Shibli Numani, who had been actively involved in the work of the Ulama Council since 1904, came under

the influence of Pan-Islamism in 1908 and opposed the Aligarhites. The Ulama Council, which was initially planned as a moderate organization, gradually moved away from the modernism of Aligarh and towards religious conservatism. Thus, over time, the council became no different from the Deoband school. In 1920, the members of the Ulama Council agreed to adopt a position that rejected, in particular, the rationalism of Sayyid Ahmed Khan and the Aligarh modernists [Ahmad, 1967, 112].

Conclusion

In the second half of the 19th century, we saw the rise of Islamic modernism in the Indian subcontinent. Innovative ideas and revolutionary views were expressed regarding Islam. The ideas of Jadidism and religious innovation also spread to other countries of the Islamic world, such as Crimea, Egypt, and the Levant. However, Jadidism in India stands out for its exceptional ideological boldness and acquired a unique character. There are several reasons for this. First, Indian Muslims were among the first among the Ummah to become acquainted with the most advanced Western civilization of that time. The British had been present in India since the 16th century through the East India Company. Then came the policy of colonization, Western-style colleges began to open, a new culture was established, etc. Thus, Indians absorbed and became acquainted with the fruits of modernity from an early age. The British, who were called the «masters of the seas», brought them rationality, systematic thinking, and coolness. It can be said that this had a

significant impact on the nature of future religious modernism. Secondly, after the unsuccessful uprising of the Indian people against the British in 1857, the political situation in the country deteriorated significantly. India officially came under the rule of the British Empire, and British rule was consolidated. The Indian nation, which had been ruled by the descendants of Babur for centuries, was besieged by a huge Christian state. Muslims lost their centuries-old political and social dominance. On the one hand, Christian missionaries and on the other, Hindu religious leaders oppressed Muslims. At this point, the Muslim minority needed new religious ideas and an educational system so that they would not be swallowed up between the majority of Indians and Western Christianity/secularism.

During this period, it can be seen that the religious revival in India developed mainly in several directions. Religious modernists, traditionalist Deobandi and fundamentalist Hadith scholars. Modernist scholars did not oppose British rule, but actively supported it and sought to benefit from British knowledge and science. Muslim intellectuals believed that Muslims should either prove that modern science was incompatible with Islam or that Islam was not incompatible with it. In other words, if modern science could not be proven to be incompatible

with Islam, they believed that it was best to accept it. However, the religious ideas of the progressive Jadidists led by Sayyid Ahmed Khan were not accepted by the Muslim elite in India, and even their entire ideas were rejected. Perhaps their ideas were too radical, or perhaps Indian Muslims at that time were not yet ready to accept revolutionary ideas in the religious sphere. In any case, it is worth noting that ideas such as reinterpreting the structure of the Prophet's Sunnah and describing miracles as metaphors are views that are shocking to the Muslim community of today, let alone the Muslims of the 19th century.

Islamic modernism, as a reformist movement, aimed to interpret the dogmas of religion in the light of reason and to change the religious views that had been formed by medieval scholars but had now become entrenched. It aimed to bring Western science and to equalize the window of the Muslim world with the modern era. But Islamic modernism did not spread widely. It could not go beyond the level of a topic of discussion among Muslim intellectuals and academic circles. Nevertheless, the views of the Indian modernists of the 19th century had a great influence on the later generation of Pakistani thinkers, such as Muhammad Iqbal and Fazlur Rahman, who left a special mark on the intellectual history of Islam.

References

1. Ahmad, A. (1961). Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din Al-Afghani and Muslim India. *Studia Islamica*, 13, 59.
2. Ahmad, A. (1967). *Islamic modernism in India and Pakistan 1857-1964* (p. 24). London-Bombay-Karachi: Oxford University Press.
3. Ahmad, A. (1969). *An intellectual history of Islam in India* (p. 13). Edinburgh.

4. Özcan, A. (2004). Hindistan'da 19. yüzyıl İslam modernizmi ve Seyyid Ahmed Han [19th century Islamic modernism in India and Sayyid Ahmed Khan]. *İslamiyet üç aylık araştırma dergisi*, 7(4), 197.
5. Britannica. (2024, January 1). Shāh Walī Allāh. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Shah-Wali-Allah>
6. Özkan, H. (2003). Bağımsızlık mücadelesinde yenilikçi bir ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh hareketi [An innovative spirit in the struggle for independence; Sir Sayyid Ahmed Khan and the Aligarh movement]. *Nüsha dergisi*, 3(8), 150.
7. Eren, H. (1989). Aligarh [Aligarh]. In *TDV İslam Ansiklopedisi* (Vol. 2, p. 460). TDV İslam Araştırma Merkezi. [In Turkish]
8. Muhammad Abdu, H. (2021). Dauur as-Sayyit Ahmad Han fi Islahi at-Taḥkīr ad-Dini fi-l İslam al-Mughasir [Role of Sayyid Ahmed Khan in reviving contemporary religious thought of Islam]. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(8), 105.
9. Kamal, M. (2018). Islamic modernism in India. In *Routledge history of world philosophies* (p. 480). New York: Routledge.
10. Öz, M. (1989). Ahmed Han, Seyyid [Sayyid Ahmed Khan]. In *TDV İslam Ansiklopedisi* (Vol. 2, p. 74). TDV İslam Araştırma Merkezi.
11. M. S. (2010). Şibli Numani fikirleri [Shibli Numani's thoughts]. In *TDV İslam Ansiklopedisi* (p. 127). TDV İslam Araştırma Merkezi.
12. *Speeches and addresses relating to the Mahomedan Anglo-Oriental College in Aligarh*. (1898). Aligarh: Institute Press. (Address presented to the Viceroy, Lord Lytton), p. 24.
13. Khan, S. A. (n.d.). *Review on Dr. Hunter's Indian Muslims* (pp. 38–40). Lahore.

Әдебиеттер

1. Ahmad, A. (1961). Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India. *Studia Islamica*, 13, 59.
2. Ahmad, A. (1967). *Islamic modernism in India and Pakistan 1857-1964* (p. 24). London-Bombay-Karachi: Oxford University Press.
3. Ahmad, A. (1969). *An intellectual history of Islam in India* (p. 13). Edinburgh: Edinburgh University Press.
4. Özcan, A. (2004). Hindistan'da 19. yüzyıl İslam modernizmi ve Seyyid Ahmed Han. *İslamiyet: Üç aylık araştırma dergisi*, 7(4), 197.
5. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. (2024, January 1). Shāh Walī Allāh. In *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Shah-Wali-Allah>
6. Eren, H. (1989). Aligarh. In *TDV İslam Ansiklopedisi* (Vol. 2, p. 460). TDV İslam Araştırma Merkezi.
7. Özkan, H. (2003). Bağımsızlık mücadelesinde yenilikçi bir ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh hareketi. *Nüsha*, 3(8), 150.
8. Мұхаммед Абду, А. Дауыр әс-Сәйит Ахмад Хан фи Ислахи әт-Тәфкир әд-Дини фи-л Ислам әл-Мұғасир. — *Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (8). 2021. — s. 105
9. Khan, S. A. (n.d.). *Review on Dr Hunter's Indian Muslims* (pp. 38-40). Lahore.
10. Kamal, M. (2018). Islamic modernism in India. In *Routledge History of World Philosophies* (p. 480). New York: Routledge.

11. Öz, M. (1989). Ahmed Han, Seyyid. In *TDV İslam Ansiklopedisi* (Vol. 2, p. 74). TDV İslam Araştırma Merkezi.
12. Özervarlı, M. S. (2010). Şibli Numani fikirleri. In *TDV İslam Ansiklopedisi* (p. 127). TDV İslam Araştırma Merkezi.
13. *Speeches and addresses relating to the Mahomedan Anglo-Oriental College in Aligarh*. (1898). (Address presented to the Viceroy, Lord Lytton). Aligarh: Institute Press.

Авторлар туралы мәлімет:

Абдилхаким Бурханадин Шарафутдинұлы – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Дінтану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: burhanhakim01@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8271-866X)

معلومات عن المؤلفين:

عبد الحكيم بورخنادين شرف الدين – دكتوراه، محاضر أول في قسم علم الأديان بجامعة نور مبارك المصرية للثقافة الإسلامية (المطاي، كازاخستان).

Information about authors:

Abdilkhakim, Burkhanadin Sharafutdinuly – PhD, Senior Lecturer at the Department of Religious Studies, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: burhanhakim01@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8271-866X)

Информация об авторах:

Абдилхаким, Бурханадин Шарафутдинұлы – PhD, старший преподаватель кафедры религиоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: burhanhakim01@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8271-866X)

Б. Ботакараев¹, С. Моллақанағатұлы¹

¹«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
Ясауитану ғылыми орталығы, Түркістан, Қазақстан
e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com

ЯСАУИ ІЛІМІНДЕГІ ТАФАККУР МӘСЕЛЕСІ

Аңдатпа. Бұл мақала Орта Азияның сопылық дәстүріндегі көрнекті тұлға Қожа Ахмет Ясауи іліміндегі «тафаккур» (терең ойлану, ішкі толғаныс) ұғымының орнын және оның атқаратын қызметін талдауға арналған. Ясауидің «Диуани-Хикмет» мұрасында көрініс тапқан тафаккур түсінігі тек жеке адамның рухани тазаруын ғана емес, сонымен бірге қоғамдық ахлақтың қалыптасуын көздейтін көпқабатты танымдық тұғырды ұсынады. Зерттеуде хикмет мәтіндері тарихи контекст аясында қарастырылып, тафаккурдың Құран мен хадистердегі негіздері және бұл ұғымның Ясауидің сопылық педагогикасындағы орталық рөлі айқындалады. Сонымен бірге, Ясауидің тафаккур тәжірибесінің сол дәуірдің әлеуметтік-мәдени кеңістігіндегі қызметі және түркі-мұсылмандық сопылық дәстүрге қосқан үлесі сараланады. Мақалада «Диуани-Хикметтегі» тиісті бәйіттерге сапалық мазмұндық талдау жүргізу арқылы тақырыптық ерекшеліктері ашылады. Зерттеу нәтижелері Ясауидің тафаккур ұғымы тек жеке мистикалық тәжірибемен шектелмей, қоғамдық ынтымақты, адамгершілік кемелденуді және «инсан-и кamil» идеалына жету үдерістерін бағдарлайтынын көрсетеді. Осы арқылы мақала Ясауи дүниетанымындағы тафаккурдың жеке де, ұжымдық та рухани тәжірибе ретіндегі қалыптасу қырларын айқындап, қазіргі сопылық зерттеулер мен исламдық ой тарихы үшін маңызды ғылыми үлес ұсынуды мақсат етеді.

Түйін сөздер: Ахмет Ясауи, тафаккур, сопылық, Диуани-Хикмет, ислам дүниетанымы, рухани тазару.

ب. بوتاكاراييف¹، س. مولاناكاناتوف¹

¹محمية «عزرت سلطان» الوطنية التاريخية والثقافية، المركز العلمي للدراسات الياساوية،

تركستان، كازاخستان

e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com

مشكلة التفكير في تعاليم أ. يساوي

خلاصة: تتناول هذه المقالة تحليل مكانة مفهوم «التفكير» (التأمل العميق، والتفكير الباطني) ودوره في تعليم الشخصية البارزة في التقليد الصوفي لآسيا الوسطى، خوجة أحمد يساوي. يقدم مفهوم التفكير كما يتجلى في تراث يساوي «ديوان الحكمة» أساساً معرفياً متعدد الأبعاد لا يهدف فقط إلى التطهير الروحي الفردي، بل أيضاً إلى تشكيل الأخلاق المجتمعية. تدرس الدراسة نصوص يساوي في سياقها التاريخي، وتحدد أسس التفكير في القرآن الكريم والحديث النبوي، والدور المحوري لهذا المفهوم في التربية الصوفية لدى يساوي. كما يتم تحليل وظيفة ممارسة التفكير لدى يساوي في الفضاء الاجتماعي الثقافي لتلك الحقبة ومساهمته في التقليد الصوفي التركي الإسلامي.

من خلال إجراء تحليل نوعي للمحتوى للبيئات ذات الصلة في «ديوان الحكمة»، يتم الكشف عن الخصائص الموضوعية. تظهر نتائج البحث أن مفهوم التفكير لدى يساوي لا يقتصر على التجربة الصوفية الفردية فحسب، بل يوجه أيضًا عمليات التماسك الاجتماعي، والكمال الأخلاقي، وتحقيق مثال «الإنسان الكامل». وبهذه الطريقة، تهدف المقالة إلى تحديد ملامح تشكل التفكير كتجربة روحية فردية وجماعية في رؤية يساوي العالمية، وتقديم مساهمة علمية قيمة للدراسات الصوفية المعاصرة وتاريخ الفكر الإسلامي. الكلمات المفتاحية: أحمد يساوي؛ التفكير؛ التصوف؛ ديوان الحكمة؛ الرؤية الإسلامية العالمية؛ التطهير الروحي.

B.Botakarayev¹, M.Saipulla¹

¹ «Aziret Sultan» National Historical and Cultural Reserve-Museum,
Yasawi Studies Scientific Center, Turkistan, Kazakhstan
e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com

THE PROBLEM OF TAFAKKUR IN THE TEACHINGS OF A. YASAWI

Abstract This article analyzes the place and role of the concept of «tafakkur» (deep reflection, inner contemplation) in the teachings of one of the leading representatives of the Central Asian Sufi tradition, Khoja Ahmed Yasawi. The understanding of tafakkur, reflected in his work, the Divan-i Hikmet, represents a multilayered conceptual framework aimed not only at personal spiritual purification but also at shaping public morality. The study examines Yasawi's texts in their historical context, identifying the Qur'anic and hadith sources of tafakkur, as well as the central role of this concept in his Sufi pedagogy. Furthermore, the significance of tafakkur practice in the socio-cultural environment of the era and Yasawi's contribution to the development of the Turkic-Islamic Sufi tradition are analyzed. A qualitative content analysis of the relevant bayts of the Divan-i Hikmet reveals their thematic features. The results of the study demonstrate that Yasawi's understanding of tafakkur serves as a guide not only for individual mystical experience but also for strengthening social solidarity, moral improvement, and achieving the ideal of «insan-i kamil.» Thus, the article reveals how, in Yasawi's worldview, tafakkur is shaped as a personal and collective spiritual practice, making a significant contribution to contemporary Sufism studies and the history of Islamic thought.

Keywords: Ahmed Yasawi, tafakkur, Sufism, Divan-i Hikmet, Islamic thought, spiritual purification.

Б. Ботакараев¹, С. Моллаканогатулы¹

¹Национальный историко-культурный музей-заповедник «Әзірет Сұлтан»,
Научный центр по изучению Ясави, Туркестан, Казахстан
e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com

ПРОБЛЕМА ТАФАККУРА В УЧЕНИИ А.ЯСАВИ

Аннотация. Данная статья посвящена анализу места и роли понятия «тафаккур» (глубокое размышление, внутреннее созерцание) в учении одного из ведущих предста-

вителей суфийской традиции Средней Азии – Ходжи ахмеда Ясави. Понимание тафаккура, отражённое в его наследии «Дивани Хикмет», представляет собой многослойную концептуальную основу, направленную не только на личное духованое очищение, но и на формирование общественной нравственности. В исследовании тексты Ясави рассматриваются в историческом контексте, выявляются коранические и хадисные истоки тафаккура, а также центральная роль этого понятия в его суфийской педагогике. Кроме того, анализируется значение практики тафаккура в социально-культурной среде эпохи и вклад Ясави в развитие тюрко-исламской суфийской традиции. Путём качественного контент-анализа соответствующих бейтов «Дивани Хикмет» раскрываются их тематические особенности. Результаты исследования показывают, что понимание тафаккура у Ясави служит ориентиром не только для индивидуального мистического опыта, но и для укрепления общественной солидарности, нравственного совершенствования и достижения идеала «кинсан-и камиль». Тем самым статья выявляет, как в мировоззрении Ясави тафаккур формируется как личная и коллективная духовная практика, внося значимый вклад в современные исследования суфизма и историю исламской мысли.

Ключевые слова: Ахмет Ясави, тафаккур, суфизм, «Дивани-Хикмет», исламская мысль, духовное очищение.

Кіріспе

Кожа Ахмет Ясауи XII ғасырдағы Орта Азияның діни әрі мәдени кеңістігінде тек сопы тұлға ғана емес, сонымен қатар түркі-исламдық дүниетанымның өзіндік негізін қалаушы қайраткер ретінде ерекшеленеді. Ол өмір сүрген дәуір Қарахандықтар мен Селжұқтар арасындағы саяси тартыстармен, көшпелі және отырықшы қауымдар арасындағы әлеуметтік айырмашылықтармен, сондай-ақ жаңа ғана ислам дінін қабылдаған түркі тайпаларының діни болмысын айқындауға деген ұмтылысымен сипатталды. Осындай көпқабатты тарихи жағдай Ясауидің рухани қызметінің қалыптасуына және оның сопылық ілімінің дамуына берік негіз қалады. Ясауидің «Диуани-Хикмет» мұрасы тек жеке мистикалық тәжірибенің жемісі ғана емес, сонымен бірге исламдық құндылықтарды түркі тілінде кең қауымға жеткізіп, халық діндарлығын қалыптастырған терең рухани-

мәдени мұра болып табылады. Оның дүниетанымында ақиқатқа ұмтылу ақыл мен жүректің үйлесімді әрекетіне сүйенеді. Бұл көзқарас бір жағынан Құран мен хадистердегі тафаккурға қатысты идеяларды негіз етіп алса, екінші жағынан көне түркі сенімдеріндегі табиғатпен үндестік пен адамның ғаламдағы орнына байланысты түсініктерді исламдық сипатта қайта пайымдайды. Сондықтан Ясауи ілімі исламның ақида және ахлақ негіздерін жергілікті мәдениетпен шебер тоғыстырған, медреселік білім мұрасын да, халықтық даналықтың рәміздік тілін де үйлестірген синтездік сипатқа ие.

Ясауи төңірегінде қалыптасқан Ясауийя дәстүрлі кейінгі ғасырларда Анадолы, Балқан және Орта Азиядағы көптеген сопылық тариқаттардың өркендеуіне арқау болды. Бұл рухани мұра тек сопылықтың мистикалық қырларын ғана емес, сонымен қатар қоғамдық ынтымақты, адамгершілік

тұтастықты және рухани кемелденуді қамтиды. Осы тұрғыдан алғанда, Ясауи іліміндегі терең ойлау мен ішкі ізденістің мәнін тану оның тарихи әрі мәдени рөлін түсінудің негізгі тұжырымдамалық кілті болып табылады.

Тақырыпты тандауды дәйектеу

Қожа Ахмет Ясауидің дүниетанымдық мұрасы тек түркі-исламдық сопылықтың ғана емес, жалпы исламдық интеллектуалдық дәстүрдің маңызды тармақтарының бірі болып саналады. Алайда оның іліміндегі кейбір ұғымдар, әсіресе философиялық және мистикалық қырлары терең «тафаккур» секілді іргелі категориялар қазіргі күнге дейін жеткілікті деңгейде ғылыми тұрғыда зерделенген жоқ. Бұл ұғым Құран мен хадистерде көрініс тапқан рухани-ойлану тәжірибесінің Орта Азиядағы бейнесін түсіну үшін де, Ясауидің өзіндік педагогикалық тәсілін ашып көрсету үшін де негізгі мәнге ие. Сондықтан Ясауи дүниетанымындағы тафаккур ұғымын арнайы талдау оның жеке рухани ілімін ғана емес, сонымен қатар түркі халықтық сопылық дәстүрінің қалыптасуындағы зияткерлік негіздерді айқындауға мүмкіндік береді. Бүгінгі таңда Орта Азия қоғамдары қарқынды әлеуметтік-мәдени өзгерістер кезеңін бастан өткеріп жатқан жағдайда дәстүрлі рухани мұраны жаңаша пайымдау қажеттілігі барған сайын артып келеді. Осы тұрғыдан Ясауидің тафаккур туралы көзқарасын зерттеу қазіргі адамның адамгершілік, қоғамдық және рухани ізденістеріне қосар үлесін айқындап қана қоймай, исламдық дүниетаным сабақ-

тастығын түсіну үшін де маңызды. Сонымен бірге Ясауи ілімінің діни саламен қоса, мәдени бірегейліктің қалыптасуында да атқарған рөлін ескерсек, тафаккур ұғымын зерттеу түркі-исламдық рухани дәстүрдің классикалық кезеңнен бүгінгі заманға дейінгі ықпалын бағамдау үшін аса қажет қадам болып табылады.

Мақсаты мен міндеттері

Зерттеуіміздің негізгі мақсаты – Қожа Ахмет Ясауи іліміндегі «тафаккур» ұғымының тарихи, философиялық және сопылық қырларын терең зерделеп, осы ұғымның түркі-исламдық дүниетанымындағы орнын және қызметін айқындау. Осы тұрғыда жұмыс Ясауи мәтіндерінде тафаккурдың жеке руханиятты қалыптастырудағы рөлін, қоғамдық ахлақтың орнығуына қосқан үлесін және адамның ақиқатқа ұмтылу жолындағы түрлендіргіш күшін ашып көрсетуді көздейді. Классикалық сопылық мұра мен қазіргі заманғы академиялық ізденістер арасында өзара байланысты көпір орнату. Осы арқылы исламдық дүниетаным сабақтастығын, түркі-исламдық рухани мұраның заманауи құндылықтармен тоғысу мүмкіндіктерін айқындап, қазіргі қоғамның рухани ізденістеріне тарихи тереңдігі бар көзқарас ұсыну міндеті қойылады. Сондай-ақ Ясауидің тафаккурға қатысты көзқарасын тек тарихи құбылыс ретінде емес, бүгінгі діни дүниетаным, ахлақ философиясы мен мәдени бірегейлік мәселелері тұрғысынан да өзекті анықтамалық ұстаным ретінде қарастыру арқылы ғылыми әдебиетке тың үлес қосу көзделеді.

Зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеу Қожа Ахмет Ясауидің «тафаккур» ұғымын көпқырлы тұрғыда талдау мақсатында сапалық зерттеу тәсілдеріне негізделеді. Алдымен тарихи-талдамалық әдіс қолданылып, XII ғасырдағы Орта Азияның әлеуметтік-мәдени және діни контексті жан-жақты қарастырылады. Осы шеңберде сол дәуірдің саяси құрылымы, исламның түркі тайпалары арасында таралу үдерісі және Ясауийя қозғалысының қалыптасуына ықпал еткен тарихи факторлар талданды. Зерттеудің негізгі өзегін мәтіндік талдау құрайды. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани-Хикмет» еңбегі негізгі бірінші дереккөз болды. Осы еңбектегі «тафаккур» ұғымымен тікелей не жанама байланыстағы бәйіттер тақырыптық тұрғыдан жіктеліп, мазмұндық талдау жасалды. Сонымен қатар исламдық классикалық ойдағы тафаккур түсінігін айқындайтын Құран аяттары, хадистер және өзге сопылық әдебиет үлгілері салыстырмалы түрде қарастырып, Ясауидің өзіндік әдістемелік ұстанымы айқындалады.

Негізгі бөлім

Тафаккур түсінігі мен тәжірибе

Тафаккур – Құран мен хадисте исламдық дүниетанымда жиі айтылатын, Алланың бар болуы, сипаттары, жаратылысы, адамзаттың орны сияқты ұғымдарға терең ой жүгірту мен іштей ой салуды білдіретін ұғым. Тафаккур – исламдық дүниетаным дәстүрінде әрі рационалдық, әрі рухани процестерінде түсіндірілетін терең ойлану мен зерделеу амалы. Сөздік мағынасында «ойлану, ақылға

салу, белгілі бір мәселе жайлы терең толғану» дегенді білдіреді. Құран Кәрімде «тафаккур» және осы түбірден тараған сөздер көптеген аяттарда кездесіп, адамның жаратылысқа, өз болмысына және Құдайдың құдіретті көріністеріне ой жүгіртуге үндеу ретінде қолданылады. Әсіресе, «Әли–Имран» сүресінің 190-191 аяттарында көк пен жердің жаратылысында ой жүгірткендердің Алланың бар екендігі мен хикметін танитыны ерекше атап өтіледі. Осылайша тафаккур тек ақыл жүгірту ғана емес, иманды тереңдететін құлшылық сипатындағы рухани амал ретінде бағаланады. Классикалық ислам дәстүрінде тафаккурды кәламшылар мен сопылар айрықша мән берген тақырып ретінде қарастырған. Мутакәллимдер тафаккурды иман ақиқаттарын ақылдық дәлелдер арқылы танудың құралы санаған. Әсіресе Әшғари мен Матуриди мектептерінде адамның ақылдық қабілеттерін қолданып, Алланың барлығы мен сипаттарын ұғыну қажеттілігі баса көрсетіледі. Бұл тұрғыда тафаккур «нәзәр» (дәлелге сүйенген ойлану) және «истидләл» (ақылдық қорытынды шығару) ұғымдарымен тығыз байланысты.

Сопылық дәстүрде тафаккур көбінесе жүректің тазаруы мен илаһи ақиқатқа ұмтылу талпынысымен сабақтас. Ерте кезеңдегі сопылардың бірі Жүнәйд Бағдади тафаккурды «жүректің Алланың жаратылысындағы хикметтерді тамашалауы» деп сипаттайды. Баязид Бистми мен Сәһл әт-Тустари сияқты сопылар тафаккурды нәпсіні тазартудың негізгі құралдарының бірі деп санаған. Имам

Ғазали тафаккурды адамның жүрегін ғапылдықтан оятып, мағрифатуллаһқа жеткізетін қақпа деп түсіндіріп, кейде бір сәттік тафаккур жылдар бойғы нәпіл құлшылықтан артық болуы мүмкін екенін айтады. Бұл екпін тафаккурдың тек теориялық ақыл жүгірту ғана емес, жүректің терең интуициясымен ұштасқан практикалық таным екенін дәлелдейді. Тафаккурдың тәжірибедегі көріністері ислам сопылығында сан алуан формада байқалады. Сопы мәжілістерінде жасалатын зікір, мұрақаба (жүректің үнемі Алланың назарында екенін сезіну) және қылуат (инзиуа) амалдары тафаккурмен етене байланысты. Мұрақаба – адамның өз ішкі дүниесін Алланың үнемі бақылауында екенін сезініп, соны терең ой елегінен өткізуі. Осылайша тафаккур тек ғаламның тәртібіне қатысты сыртқы бақылау емес, нәпсінің ішкі шындығын ұғыну процесі болып табылады.

Философиялық қырынан тафаккур ислам философтары үшін де басты ұғымдардың бірі саналған. Әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина секілді ойшылдар тафаккурды ақылдың әрекеті ретінде қарастырып, метафизикалық ақиқатқа жетуде міндетті кезең деп есептеген. Мұнда тафаккур логикалық тұжырым мен ұғымдық талдау арқылы ақиқатқа ұмтылуды білдірсе, сопылықта ол көбірек интуитивті әрі тәжірибелік сипатқа ие. Бұл екі жақты көзқарас ислам өркеніетінде ақыл мен жүректің бірлігін бейнелейтін үйлесімді ой көкжиегін қалыптастырады. Әл-Кинди «Фәлсафаға кіріспе» атты еңбегінде ақылдың кемелдікке жетуін танымның негізгі

шарты деп сипаттайды. Ол «Ақиқатқа жету – ақылдың жүйелі ойлану (тафаккур) арқылы өзінің қабілетін кемелдендіруінің нәтижесі», – дейді [1, 47 б.]. Ал әл-Фараби болса, «әл-Мадина әл-фадила» еңбегінде тафаккур – ақылдың белсенді ақылмен (ақл фағал) байланысқа шығуы арқылы метафизикалық болмысты тануға жол ашатынын айтқан [2, 90 б.].

Тафаккурдың сопылық жолдағы орны: зікір, риязат, ішкі таза-ру

Тафаккур – ислам феноменологиясында жүрек пен сана арқылы Құдайды, жаратылыс заңдарын және өз-өзін пайымдауды білдіретін күрделі ұғым. Бұл ұғым Ясауилік дәстүрінде тек когнитивтік ойлау емес, сонымен қатар жүректің тазаруы мен мінез-құлықтың трансформациясы процесіне бағытталған практикалық рухани іс-әрекет ретінде түсіндіріледі. Ясауидің хикметтеріндегі тіл мен образдар тафаккурды жеке тәжірибе-ден (өз-өзімен есептесу) қауымдық және тәрбиелік практикаларға дейін жалғайтын біртұтас жүйені бейнелейді. Бұл жүйе үш негізгі элементте – зікір, риязат және ішкі тазару немесе тазкия арқылы жүзеге асады. А.Ясауи ілімінде бұл түсінік тек қана рационалды ойлау процесі емес, адамның жүрек пен сана үйлесімінде жүзеге асатын, рухани кемелдікке жетелейтін әдістемелік жол ретінде көрініс табады [3, 28 б.].

Сопылық дәстүрде тафаккурдың орталық орны оның үш өзара байланысқан рухани практикасымен тығыз байланысты. Зікір – Жаратушыны

үздіксіз еске алу мен жүректі Алланың есімдерімен нұрландыру амалы. Ясауи хикметтерінде зікір тек тілдік қайталау емес, «жүректің зікірі» арқылы нәпсіні бағындыру құралы ретінде сипатталады [4, 55 б.]. Зікір барысында тафаккур – Алланың хикметіне ой жүгірту – жүрек тазалығының негізгі шарты болып табылады, ойдың тереңдігі зікірдің сапасын айқындайды [5, 76 б.].

Риязат – сопылықтағы аскетикалық тәртіп пен өзін-өзі тәрбиелеу тәжірибесі. Ясауи өз дәуірінде қатаң риязат ұстанғаны туралы тарихи деректер сақталған. Риязат нәпсі қалауларын шектеу арқылы жүректің «қатты қабығын» жұмсартып, тафаккурға қажетті ішкі тыныштық пен зейінділік тудырады. Бұл тұрғыда тафаккур риязаттың рухани нәтижесі әрі оны тереңдететін фактор ретінде қарастырылады. Ал ішкі тазаруға келетін болсақ, ол адам болмысының рухани және моральдық кемелденуі. Ясауи ілімі бойынша, нәпсіні тазарту – Аллаға жақындаудың басты алғышарты, тафаккур осы тазару үдерісінің әдіснамалық негізі болып табылады [6, 245 б.]. Тазартылған жүрек қана құдайлық хикметті қабылдауға қабілетті, ал бұл қабылдау терең ойланумен (тафаккур) тікелей байланысты. Аталмыш үш практиканың өзінің атқаратын функционалдық қызметі бар. Зікір жүректі оятса, риязат нәпсіні бағындырады, ал тазару жүрек айнасының жарқырауын қамтамасыз етеді. Ясауидің хикметтерінде бұл үйлесім «инсан-и камил» – кемел адам идеалына ұмтылудың негізгі шарты ретінде көрініс табады [7, 43 б.].

Ахлақ пен әлеуметтік кеңістікті қалыптастырудағы тафаккурдың ықпалы

Ахлақ пен әлеуметтік кеңістік, яғни қоғамдық қатынастар, мәдени нормалар мен тәрбие институттары – Ясауи іліміндегі тафаккур ұғымының екі маңызды өлшемі. Ясауи іліміндегі тафаккур жеке адамның рухани кемелденуіне жол ашуымен қатар, қоғамдағы мінез-құлықтарды қалыптастыруда және әлеуметтік тұрақтылықты қамтамасыз етуде маңызды рөл атқарады. Ясауи хикметтерінде ізгілік, адалдық, қайырымдылық, шыдамдылық секілді адамгершілік қасиеттер жиі дәріптеліп, нәпсі, мақтаншақтық секілді теріс ұғымдар сыналады. Ахлақтың қоғамды ұстап тұратын ең үлкен күш екенін тарихи оқиғалар дәлелдеп берді. Адамзат өзінің жаратылысынан адасып, жаратылу мақсатынан ауытқыған кезде моральдық құлдырау мен азғындау көрініс береді. Осылайша, Ахмет Ясауиді тану – өз дінімізді, ұлттық болмысымызды, тарихымызды, мәдениетімізді, сондай-ақ өзімізді білу мен түсіну деген сөз. Ясауилік ілім мен мәдениеті шыннайы болмысымызға қайта оралуға, жеке және ұжымдық болмысымызды тазартуға, көтеруге және жетілдіруге, нәтижеде құтқарылуға жетуге үміттенетін қақпа болып табылады. Өмірлік тәжірибе көрсеткендей, рухани құндылықтарға құрметтің болмауы және олардан алшақтау – адамның өз нәпсісін тәрбиелей алмауымен әрі онымен күрес жолында жеңіске жете алмауымен тығыз байланысты. Сондықтан да адам ең алдымен берік

тафаккурға, яғни орнықты ойлау мен дұрыс пайымдау қабілетіне ие болуы қажет. Ғалымдардың арасында Хаяти Биже өзінің еңбегінде Ахмет Ясауидің мына хикметін келтіреді:

«Нәпсі жолына түскен жан – қор болар,

Жолдан тая басқан – күнәға батар,

Жатса-тұрса шайтанмен жолдас болар.

Нәпсіні жең, нәпсіні жең, ей жамандық қылған,

Соңғы сәтте нәпсің сені құл етер!» [8, 93 б.].

А.Ясауи мағрифат (рухани таным) ұғымын көркем метаформа арқылы түсіндіреді: «Мағрифат – берік камал, махаббат – сол камалдың падишасы, ақыл – оның уәзірі. Тілдің жолы – зікір, жүректің кеніші – тафаккур. Мүшәһада (Хақты жүрекпен сезіне) көңілде жүзеге асады. Шәкірттің құлағы – хикметке бағытталған. Рух махаббат теңізіне батып, дәруіштер сол теңізде шомылып, ғашықтыққа толады. Дәруіштердің жүрегiнiң iшiнде Алла мағрифат ағашын жаратқан: жүрек үйiн – ихластан, оның жемiсiн – иманнан, жапырақтарын – тасдиқтан жаратқан, ал ақылды сол ағашқа құмарттырған [9, 67 б.]. Ұстаздың түсiндiруiнше, бұл хикметтердi бойға сiңiрудiң ең қажеттi шарты – тыңдай бiлудi үйрену. Өйткенi, оның айтуынша, «дәруiштiң екi құлағы әрдайым естидi, ал тыңдау өнерiн меңгерген дәруiш хикметтi сөздердi оңайырақ ұғып, олар туралы терең тафаккурға бойлайды».

Тафаккур сатысынан кейiн келетiн келесi рухани белес – истиғрақ, яғни құдайлық ғашықтыққа толық бойлау

күйi. Ясауийлiк iлiмде истиғрақ ерекше мәнге ие. Нағыз дәруiш – егер бiр мүмiн оның басына аяғын қойса да, тафаккур теңiзiнде ғарқ болып, оны жұртқа бiлдiрмейтiн жан. Сопылық жолда ұстаз шәкiртке былай деп насихат айтады: «Тариқат жолы – талап еткен дәруiштi тафаккурға жетелейдi, тафаккур – қорқынышқа, қорқыныш – үмiтке, үмiт – көз жасына, көз жасы – һидаятқа, һидаят – тауфиққа, тауфиқ – тағатқа, тағат – зiкiрге, зiкiр – яқинға, яқин – һамд пен сәнаға, һамд пен сәна – махаббатқа, махаббат – разылыққа, разылық – бақытты мекенге, бақытты мекен – Хақтың дидарына қауышуға бастайды». Бұл тафаккур арқылы бас-талған рухани жол қорқыныш пен үмiттi, көз жасы мен һидаятты, ең соңында Хақтың дидарына қауышуды қамтитын сатылы кемелдiк жолына айналады [9, 70 б.].

Ясауидiң хикметтерi бүгiнгi күнге дейiн зерттеушiлер тарапынан жан-жақты текстологиялық талдаудан толық өтпеген. Осыған байланысты Ясауидiң сопылық дүниетанымын терең әрi толыққанды ұғыну үшiн оның мұраларын текстологиялық әдiспен қарастырып, ғылыми тұрғыдан дәлелденген канондық мәтiн әзiрлеу қажеттiлiгi туындайды. Бұл жөнiнде И.Хаққұл да өз пiкiрiн былайша бiлдiредi: «Демек, Ясауитануда атқарылуы тиiс жұмыстардың ауқымы өте кең. Алайда олардың iшiнде, бiздiң пайымдауымызша, ең маңыздысы – «Диуани-Хикметтiң» негiзiнде барынша сенiмдi әрi ықтимал тұрғыдан шынайы нұсқасын қалыптастыру болып табылады» [10, 35 б.].

А.Ясауидің моральдық философиясының мәні – ислам. Оның даналығының қайнар көзі – Құран Кәрім. «Диуани-Хикмет» – А.Ясауидің хикметтері қамтылған жинақ. Хикмет діни және сопылық хикметтерді білдіреді. Диуани Хикмет немесе «Дәфтар-и сани» түркілер үшін Құраннан кейінгі екінші кітап деуге болады.

Нәтижелер

Бұл зерттеу нәтижесінде жеке адамның рухани дамуы мен қоғамдық имандылық құрылысы жағынан да Қожа Ахмет Ясауидің «тафаккур» ұғымының маңызды орын алатыны анықталды. Өйткені Ясауи хикметінің Құран мен хадис дәстүрлеріне сүйене отырып, ой-сананы тазарту мен жүректі тазарту жолындағы таптырмас кезең ретінде қарастыратыны байқалады. Мәтіндік талдау – тафаккурдың тек ақыл-ой әрекеті ғана емес, сондай-ақ зікір, риязат пен қызмет секілді сопылық тәжірибелермен қуатталған рухани жүзеге асыру процесі. Сонымен бірге Ясауидің тафаккур туралы түсінігі сол кезеңдегі басқа да Орта Азиялық сопылық дәстүрлермен салыстырғанда жеке адамның ішкі ой-өрісі мен иләһи ақиқатқа бағдарлануында ерекше. Зерттеу тафаккурдың жеке тәжірибе ғана емес, әлеуметтік бірлік пен моральдық тәртіпті нығайтуда функционалды рөл атқаратынын көрсетеді. Зерттеуіміздің нәтижесінде алынған деректер Ясауидің тафаккур туралы түсінігі қазіргі сопылық зерттеулер мен рухани білім үлгілері үшін тамаша теориялық негіз беретінін көрсетеді.

Қорытынды

Қожа Ахмет Ясауи іліміндегі тафаккур ұғымы – исламдық дүниетаным мен түркілік сопылық дәстүрде де терең философиялық және практикалық мазмұнға ие тұғырлы категория. Жүрек пен ақылдың үйлесімділігін айғақтайтын бұл ұғым Ясауидің «Диуани хикмет» шығармасында жеке рухани ізденістің ғана емес, сонымен бірге қоғамның ахлақтық, мәдени және әлеуметтік үйлесімін қалыптастырудың да іргелі принципі ретінде көрінеді. Жасалған зерттеуіміз көрсеткендей, Ясауи тафаккурды тек интеллектуалдық рефлексия ретінде шектемей, оны рухани тәжірибе, жүрек тәрбиесі, нәпсіні тазартып, «инсан-и камил» – кемел адам дәрежесіне жетуге бағытталған кешенді амалдар жүйесі ретінде ұсынады.

Ең әуелі тафаккурдың Құран мен сүннеттегі негіздерін ескеру маңызды. Қасиетті мәтіндерде жаратылысты, өмірдің мәнін және Құдайдың құдіретін терең оймен пайымдауға шақыратын аяттар мен хадистер Ясауи дәстүрінде өзіндік педагогикалық бағдарға айналады. Ясауи үшін тафаккур – тек ойлау қабілетінің жаттығуы емес, «қалб» – жүрек арқылы танылатын хикметке жетудің жолы. Осы арқылы сопылық тәжірибе рационалды талдаумен қатар жүректің «нұрлануына» сүйенетін тұтас құбылысқа айналады. Зерттеу барысында айқындалған тағы бір маңызды қыры – тафаккурдың сопылық жолдағы негізгі амалдармен – зікір, риязат және ішкі тазару үдерістерімен сабақтастығы. Зікір

арқылы жүрек Алланы еске алып, сана Жаратушыға бағытталады, риязат нәпсіні тәртіпке келтіріп, рухани кемелдікке жол ашады, ішкі тасзару адам болмысын ахлақтық тұрғыдан кемелдендіреді. Осы үш амалдың тоғысында тафаккур жүрек пен ақылды тұтастырып, рухани кемелдікке жетелейтін басты дәнекер қызметін атқарады. Бұл процесс адамның жеке ішкі тәжірибесімен ғана шектелмей, қоғамда ізгілік пен әділеттіліктің орнығуына да ықпал етеді. Ясауи хикметтеріндегі ахлақтық идеалдар тафаккурды қоғамдық жауапкершілік пен адамгершілік құндылықтарды нығайтатын тәжірибе ретінде ұғынуға мүмкіндік береді. Оның хикметтерінде үнемі көрініс табатын адалдық, кішіпейілділік, мейірімділік секілді қасиеттер түркілік мұсылман қауымының әлеуметтік ынтымағын күшейтіп, ортақ мәдени-діни бірегейлікті сақтауға қызмет етті. Мұндай әлеуметтік-мәдени әсер тафаккурды рухани тәрбие құралы ретінде танытады.

Қожа Ахмет Ясауи дәстүріндегі тафаккурдың қоғам өміріндегі рөлі қазіргі заман үшін де өзектілігін жойған жоқ. Қоғамдық келісім мен моральдық құндылықтардың әлсіреу қаупі байқалатын қазіргі кезеңде Ясауи іліміндегі тафаккур түсінігі – жеке тұлғамен қоса тұтас қоғамның да ішкі мәдениетін қалыптастыратын рухани бағдар бола алады. Бұл ұстаным заманауи дерадикализация, діни сауаттылықты арттыру және ұлттық бірегейлікті сақтау үдерістерінде құнды үлес қосуға қабілетті. Осылайша, Ясауи іліміндегі тафаккур – жеке және ұжымдық рухани тәжірибенің өзегін құрайтын әмбебап категория. Оның негізінде ақыл мен жүректің үйлесімділігі, адамның өз-өзін тануы мен қоғамның адамгершілік кемелденуі жатыр. Бұл қырлары арқылы Ясауи ілімі тек өзінің тарихи дәуірімен шектелмей, бүгінгі исламдық дүниетаным мен сопылық зерттеулер үшін де құнды теориялық және практикалық ресурс болып қала береді.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Al-Kindi. On First Philosophy / ed. A. Ivry. – Albany: SUNY Press, 1974. – 180 p.
2. Al-Farabi. Al-Madina al-Fadila / ed. R. Walzer. – Oxford: Clarendon Press, 1985. – 234 p.
3. Knysh, A. Islamic mysticism: A short history. – Leiden: Brill, 2010. – 28-31 p.
4. DeWeese, D. Islamization and native religion in the Golden Horde. – University Park: Penn State University Press. 1999. – 114 p.
5. Schimmel, A. Mystical dimensions of Islam. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011. – 136 p.
6. Saeed, A., Hussein, M. Tazkiyah and spiritual purification in classical Sufism // Journal of Sufi Studies. – 2020. – Vol. 9 №2. – P. 243-260.
7. Trimingham, J. S. The Sufi orders in Islam. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 89 p.
8. Yesevi, A. Divan-i Hikmet / terc. Hayati Bice. – Ankara, 2010. – 312 p.
9. Yesevî, A. Yesevî'nin Fakr-namesi ve İki Farsça Risalesi / çev. Kemal Eraslan, Necdet Tosun. – Ankara: A.Y. Ü. Yayınları. 2017. – 180 s.
10. Хаққұл И. Ахмад Яссавий. – Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияти, 2001. – 64 с.

REFERENCES

1. Al-Kindi. On First Philosophy / ed. A. Ivry. – Albany: SUNY Press, 1974. – 180 p. (in English)
2. Al-Farabi. Al-Madina al-Fadila / ed. R. Walzer. – Oxford: Clarendon Press, 1985. – 234 p. (in English)
3. Knysh, A. Islamic mysticism: A short history. – Leiden: Brill, 2010. – 28-31 p. (in English)
4. DeWeese, D. Islamization and native religion in the Golden Horde. – University Park: Penn State University Press. 1999. – 114 p. (in English)
5. Schimmel, A. Mystical dimensions of Islam. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011. – 136 p. (in English)
6. Saeed, A., Hussein, M. Tazkiyah and spiritual purification in classical Sufism // Journal of Sufi Studies. – 2020. – Vol. 9 №2. – P. 243-260. (in English)
7. Trimingham, J. S. The Sufi orders in Islam. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 89 p. (in English)
8. Yesevî, A. Divan-i Hikmet / terc. Hayati Bice. – Ankara, 2010. – 312 p. (in Turkish)
9. Yesevî, A. Yesevî'nin Fakr-namesi ve İki Farsça Risalesi [Yesevî's Fakr-name and Two Persian Treatises] / çev. Kemal Eraslan, Necdet Tosun. – Ankara: A.Y. Ü. Yayınları. 2017. – 180 s. (in Turkish)
10. Hakkul I. Ahmad Yassavi [Akhmet Yassavi] – Toshkent: Fafur Fulom nomidagi Adabiyat va san»at nashriyati, 2001. – 64 s. (in Uzbek)

Авторлар туралы мәлімет:

Ботакараев Бауыржан Куанышбаевич – PhD, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» Ясауитану ғылыми орталығының аға ғылыми қызметкері (Түркістан, Қазақстан, e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-8164-8049)

Сайпулла Моллақанағатұлы – PhD, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» Ясауитану ғылыми орталығының басшысы (Түркістан, Қазақстан, e-mail: mollakanagatuly@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8411-5977)

معلومات عن المؤلفين:

Ботакарайев Бауыржан – доктор (PhD), Бахт Оул вв маркз العلمв лдрاسة ياساوي، التابع للمتحف الوطنف التاريخف والثقافف «أزفرت سلطان» (تركستان، كازاخستان).

سايبولا مولاكاناغات أولف – دكتوراه (PhD)، رئفس الماركز العلمف لدراسة ياساوي، التابع للمتحف الوطنف التاريخف والثقافف «أزفرت سلطان» (تركستان، كازاخستان).

Information about authors:

Botakarayev, Bauyrzhan – PhD, National Historical-Cultural Museum-Reserve «Azret Sultan», Senior researcher at the Yassawi Research Center. (Turkistan, Kazakhstan, e-mail: ake.kaz.tr@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8164-8049).

Saipulla Mollakanagatuly – PhD, National Historical-Cultural Museum-Reserve Head of the Yassawi Research Center (Turkistan, Kazakhstan, e-mail: mollakanagatuly@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8411-5977)

Информация об авторах:

Ботакараев Бауыржан – Национальный историко-культурный музей-заповедник «Азрет Султан», Старший научный сотрудник научного центра Ясавиедения (Туркестан, Казахстан, e-mail: ake.kaz.tr@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8164-8049).

Сайпулла Моллаканатагулы – PhD, Национальный историко-культурный музей-заповедник «Азрет Султан», Руководитель научного центра Ясавиедения (Туркестан, Казахстан, e-mail: mollakanagatuly@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8411-5977)

С. Кагазбекова¹

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қ., Қазақстан
e-mail: paradise-gannat@mail.ru

ТАЯУ ШЫҒЫС КОНТЕКСІНДЕГІ ӘЙЕЛДЕРДІҢ ӘЛЕУМЕТТІК РӨЛІ ЖӘНЕ ГЕНДЕРЛІК САЯСАТТЫҢ ДАМУ БАҒЫТТАРЫ

Аңдатпа. Бұл мақалада Таяу Шығыс елдеріндегі гендерлік қатынастардың ерекшеліктері, құқықтық, мәдени және институционалдық деңгейдегі өзгерістер, БҰҰ, Бүкіләлемдік Банк және UNESCO деректері негізінде статистикалық көрсеткіштер талданды. Таяу шығыстың сегіз мемлекеті бойынша 2024 жылдың көрсеткіштері бойынша салыстырмалы талдау жасалып, анализденді. Осы елдердегі білім алу, еңбек нарығына қастысу, ұлттық парламенттегі әйелдер үлесі зерттелді. Сонымен қатар, Сауд Арабиясындағы «Vision 2030» бағдарламалық саясатының гендерлік қатынастарға ықпалы мен өзгерістер және кедергілер талданды. Зерттеу нәтижелері Таяу Шығыс елдерінде гендерлік реформалардың оң серпінін бергенімен, толыққанды теңдікке жету үшін институционалдық және әлеуметтік деңгейде қосымша шаралардың қажет екенін айқындайды. Таяу Шығыс елдерінде гендерлік теңсіздіктің құқықтық және мәдени шектеулері әлі де сақталуда: отбасылық құқықтағы ерлер үстемдігі, жалақы айырмашылығы, басқарушылық лауазымдарда әйелдердің жеткіліксіз өкілдігі.

Түйін сөздер: Таяу Шығыс, гендерлік қатынастар, әйел құқықтары, Vision 2030.

S. Kagazbekova¹

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
e-mail: paradise-gannat@mail.ru

THE SOCIAL ROLE OF WOMEN AND THE DIRECTIONS OF GENDER POLICY DEVELOPMENT IN THE CONTEXT OF THE MIDDLE EAST

Abstract. This article examines the features of gender relations in Middle Eastern countries, as well as changes at the legal, cultural, and institutional levels. Based on data from the UN, the World Bank, and UNESCO, an analysis of statistical indicators was conducted. A comparative analysis covers eight Middle Eastern countries according to data from 2024. Issues of education access, women's participation in the labor market, and their representation in national parliaments are studied. Special attention is paid to the impact of Saudi Arabia's «Vision 2030» policy on gender relations, as well as the challenges and changes in this area. The study results show that despite positive changes brought by gender reforms in Middle Eastern countries, additional measures at institutional and social levels

are necessary to achieve full equality. Legal and cultural restrictions on gender equality still persist in some countries: male dominance in family law, wage disparities, and insufficient representation of women in leadership positions.

Keywords: Middle East, gender relations, women's rights, Vision 2030.

سلطانات كاغازبيكوفا

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك، ألماتي، كازاخستان
e-mail: paradise-gannat@mail.ru

الدور الاجتماعي للمرأة واتجاهات تطوير السياسات الجنسية في سياق الشرق الأوسط

ملخص. تتناول هذه المقالة خصائص العلاقات الجندرية في دول الشرق الأوسط، بالإضافة إلى التغيرات على المستويات القانونية والثقافية والمؤسسية. بناءً على بيانات الأمم المتحدة والبنك الدولي ومنظمة اليونسكو، تم إجراء تحليل للمؤشرات الإحصائية. يشمل التحليل المقارن ثماني دول من الشرق الأوسط وفقاً لبيانات عام 2024. تم دراسة قضايا الحصول على التعليم، ومشاركة النساء في سوق العمل، وتمثيلهن في البرلمانات الوطنية. يُولى اهتمام خاص لتأثير سياسة «رؤية 2030» في المملكة العربية السعودية على العلاقات الجندرية، وكذلك التحديات والتغيرات في هذا المجال. تظهر نتائج الدراسة أنه على الرغم من التغيرات الإيجابية التي أتاحتها الإصلاحات الجندرية في دول الشرق الأوسط، فإن تحقيق المساواة الكاملة يتطلب اتخاذ تدابير إضافية على المستويين المؤسسي والاجتماعي. لا تزال القيود القانونية والثقافية على المساواة بين الجنسين قائمة في بعض الدول: سيطرة الرجال في قانون الأسرة، تفاوت الأجور، والتمثيل غير الكافي للنساء في المناصب القيادية.

الكلمات المفتاحية: الشرق الأوسط، العلاقات الجندرية، حقوق المرأة، رؤية 2030.

С. Кагазбекова¹

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан
e-mail: paradise-gannat@mail.ru

СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ ЖЕНЩИН И НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ ГЕНДЕРНОЙ ПОЛИТИКИ В КОНТЕКСТЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Аннотация. В данной статье рассматриваются особенности гендерных отношений в странах Ближнего Востока, а также изменения на правовом, культурном и институциональном уровнях. На основе данных ООН, Всемирного банка и ЮНЕСКО проведён анализ статистических показателей. Сравнительный анализ охватывает восемь стран Ближнего Востока по данным на 2024 год. Исследуются вопросы получения образования, участия женщин на рынке труда и их представительство в националь-

ных парламентах. Особое внимание уделено влиянию программной политики «Vision 2030» в Саудовской Аравии на гендерные отношения, а также анализируются вызовы и изменения в этой сфере. Результаты исследования показывают, что, несмотря на положительные изменения, достигнутые в результате гендерных реформ в странах Ближнего Востока, для достижения полноценного равенства необходимы дополнительные меры на институциональном и социальном уровнях. В ряде стран по-прежнему сохраняются правовые и культурные ограничения гендерного равенства: доминирование мужчин в семейном праве, разница в оплате труда, недостаточное представительство женщин на руководящих должностях.

Ключевые слова: Ближний Восток, гендерные отношения, права женщин, Vision 2030.

Кіріспе

Гендерлік қатынастар – қазіргі заманғы әлеуметтік ғылымдардың өзекті зерттеу бағыттарының бірі. Әсіресе Таяу Шығыс пен араб әлеміндегі әйелдердің құқықтық мәртебесі, әлеуметтік рөлі мен қоғамдық өмірге қатысуы халықаралық ғылыми және қоғамдық пікірталастардың назарында. Бұл мәселеде Сауд Арабиясы ерекше орын алады. Себебі бір жағынан, ол исламдық құқық нормаларына сүйенетін консервативті мемлекет ретінде танылса, екінші жағынан, соңғы онжылдықта гендерлік саясатта бірқатар реформалар жүргізіп, әйелдердің әлеуметтік мәртебесін жақсартуға бағытталған қадамдар жасауда.

1970 жылдардың соңына қарай Шығыс елдерінде гендерлік мәселелерге қатысты әлеуметтік зерттеулердің қарқыны артты, ал 1980 жылдардың соңында мұсылман қоғамдарындағы әйелдерге қатысты ағартушылық ауқымы кеңейе түсті. 1990 жылдары гендерлік және ислам мәселелеріне қызығушылық танытқан ғалымдардың қатары көбейіп, мұсылман әйелдер туралы мақалалар жарық көре бастады [Y.Haddad, 1997, 97 б.]. Мұсылман қоғамындағы әйелдер

мәселесіне қатысты ауқымды зерттеулердің қарқынды жүргізілуіне серпін берген екі негізгі факторды атап көрсетуге болады. Біріншісі – 1970 жылдардан басталған бүкіл әлемдік әйелдер қозғалыстарының пайда болуы, әйелдердің құқықтары мен гендерлік теңдікті қозғайтын белсенділер қатарының артуы. Екіншісі – ұлттық үкімет пен халықаралық ұйымдардың экономикалық даму мүддесі еді. Әйелдердің бастамасымен үкіметтік ұйымдар ана денсаулығы, бала туу және т.б. ауқымды мәселелерді әйелдердің әлеуметтік-мәдени дамуының маңызды элементтері ретінде қарастыра бастады. Әйелдер қозғалысы мен белсенділігінің артуы әлеуметтік ғылымдар саласындағы сапалы зерттеулердің қарқын алуына түрткі болды. Өртүрлі салалар мен бағыттар бойынша әлеуметтік ғылымдар әйелдердің «көрінбейтіндіктерін» жоюды, әйел теңсіздігін және қоғамдық ортада белсенділіктерін арттыру секілді көптеген мақсаттарға қол жеткізуді алға қойды. Әлеуметтанушылар әйелдердің рөлі мен отбасындағы мәртебесі, білім беру, жұмыспен қамтамасыз ету, қоғамдық құрылымдар мен қозғалыстарға қатысты айтар-

лықтай жұмыс жасады және өмірдің әртүрлі салаларында гендерлік теңсіздіктердің қаншалықты бекіп, сақталғандығына мән берді [M.Ferree, Sh.Khan, S.A. Morimoto, 2005, 23 б.]. Әйелдерге бағытталған әртүрлі әлеуметтік ғылымдарға негізделген мұндай зерттелер бастапқыда Америка Құрама Штаттары мен Еуропада пайда болды. Алайда он жылдан астам уақыт ішінде гендерлік қатынастар мен феминистік белсенділік ұйымдары Батыспен қатар араб елдерінің де бірқатар аймақтарына тарала бастады. Мұсылман әлемінде әйел мәселесіне деген ғылыми қызығушылықтың кеңеюі арнайы оқу орындары мен академиялық зерттеу орталықтарының пайда болуына ықпал етті («Women in Muslim States and Politics»). Араб әлеміндегі алғашқы зерттеу орталықтары Мысырда (Каир) және Ливанда (Бейрут) құрылды [Saad Eddin Ibrahim, 2000, 129 б.]. 1995 жылы Палестинаның Бир Зейт университетінде әйелдерді зерттеу институты құрылды. 2000 жылы Иордания университетінде әйелдерге арналған аспирантура ашылды. Араб әлемі Біріккен Ұлттар Ұйымы әйелдер мен адам құқықтарының жергілікті желілеріне, сондай-ақ әлеуметтік зерттеулерді ынталандыруға қолдау көрсете бастады. 1995 жылы Каирде Халықты дамыту жөніндегі халықаралық конференция (ICPD), 1995 жылы Копенгагенде Дүниежүзілік әлеуметтік даму саммиті (WSSD) және Пекиндегі әйелдерге арналған төртінші дүниежүзілік конференциялар сериясы отандық және аймақтық зерттеулерде гендер мәселесіне ерекше назар ау-

дартты. Бүгінгі күндері де осындай дүниежүзілік конференциялар мен әртүрлі жиындарда араб әлеміндегі және одан тыс аймақтардағы мұсылман әйелдерінің әлеуметтік жағдайы назардан тыс қалған емес [Women's Studies in the Arab World, 1998, 9 б.]. Араб елдерінде діни негіздегі заңдардың сақталуы «гендер» мәселесі төңірегіндегі діни пікірталастардың жалғасуына себеп болып отыр. Бұл елдерде гендерлік мәселеге ислам дінінде орын алған «әйел мәртебесі» тұрғысынан қарау, ұсынылып отырған зерттеу мақаласының негізгі принципі болып саналады.

Тақырыпты талдауды дәйектеу және мақсат-міндеттері

Зерттеудің мақсаты – Таяу Шығыс елдеріндегі гендерлік қатынастар, әйелдердің әлеуметтік мәртебесін, құқықтық жағдайын және қоғамдық өмірге қатысу деңгейін талдау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу әдіснамасы аралас тәсілге (сапалық және сандық деректерді ұштастыруға) негізделген. Гендерлік қатынастарға қатысты классикалық және заманауи ғылыми еңбектер, ислам құндылықтарына негізделген әлеуметтік нормалар және халықаралық ұйымдардың баяндамалары қарастырылды. Таяу Шығыс елдеріндегі гендерлік саясат пен араб елдеріндегі жалпы үрдістермен салыстырылып, ерекшеліктері айқындалды. Отбасылық құқық, еңбек нарығы, білім беру жүйесі, саяси секілді әлеуметтік институттардың гендерлік қатынастарды қалыптастырудағы рөлі

зерттелді. БҰҰ, Бүкіләлемдік Банк және UNESCO деректері негізінде әйелдердің еңбекке қатысуы, білім алу деңгейі және әлеуметтік көрсеткіштер сандық тұрғыда талданды. Сауд Арабиясында қабылданған мемлекеттік бағдарламалар мен реформалар («Vision 2030») мазмұны сарапталып, олардың гендерлік саясатқа ықпалы бағаланады.

Негізгі бөлім

Әлеуметтік ғылымдар саласында Таяу Шығыстағы гендерлік қатынастарға қатысты зерттеулер араб елдеріндегі әйелдердің статусын өзгертуге өз үлестерін қосты. Көптеген зерттеулердің ауқымы – заң, демография және қоғамдық денсаулық, неке және отбасы, экономикалық өмір және саясат алаңдарын қамтыды. Бұл зерттеулер – мұсылман әйелінің құқығы және оның нақты жүзеге асуы, демографиялық өзгерістер, туудың төмендеуі және неке жасын ұлғайту, білім берудегі гендерлік теңсіздікті жою, гендерлік зорлық-зомбылықтың таралуы, мұсылмандық киім (хиджаб), әйелдердің жұмысқа орналасуы, саяси шешімдер қабылдаудағы өкілеттігі және «фундаментализм» мен «феминизмнің» әйелдердің мәртебесі мен әл-ауқатына әсері сияқты тақырыптарды қамтыды.

Араб қоғамының зерттеушілері мұсылман елдерінің гендерлік қатынастарын «классикалық патриархалдық белдеу» ретінде қарастырады [John C.Caldwell, 1988, 90 б.]. Патриархалдық гендерлік жүйе Азия мен Солтүстік Африка елдерінде қалыптасқан. Патриархалдық бел-

деу Солтүстік Африкадан мұсылман Таяу Шығысқа (Түркия мен Иранды қоса алғанда), Оңтүстік және Шығыс Азияға (Пәкістан, Ауғанстан, Үндістанның солтүстігі мен Қытайға) дейін созылады. Патриархалдық белдеудегі мұсылман қоғамында Құран және басқа да қасиетті жазбаларға негізделген заңдылық пен жыныстық сегрегация гендерлік жүйенің бір бөлігі болып табылады [V.M. Moghadam, 2004, 63 б.]. Патриархалдық қоғамдағы гендерлік сипаттамаларды, әсіресе, отбасы мен некеге қатысты мәселелерді зерттеушілер мұсылман қоғамы мен батыс қоғамын салыстыра отырып зерттеп, өмір ерекшеліктерін айқындайды. Қазіргі уақытта мұсылман қоғамдарындағы әйелдер өмірінің негізгі өлшемдері мұсылман емес елдердегі әйелдердегі сияқты кең ауқымды үрдістерге ие, «дәстүрлі» және қоғамдағы «заманауи» рөлдер қатар жүруде. Демографиялық өзгерістер, бала туудың төмендеуі (қазіргі контрацепцияның қабылдануы), неке жасының ұзартылуы және кешіктірілуін осындай үрдістердің мысалы ретінде қарастыруға болады. Таяу Шығыс пен Солтүстік Африка (MENA), Оңтүстік Азия және Оңтүстік-Шығыс Азия аймағындағы мұсылман әйелдерінің отбасы құруды жоспарлауы, бала тууды шектеуі, некені кейінге қалдыруы мәселелері жиілеп кеткен. Кейбір ұлттарда, соның ішінде консервативті ислам республикасы саналатын Иранда «демографиялық ауысу», яғни бала туудың бәсеңдеуі байқалады. Сонымен қатар білім берудегі гендерлік кемшіліктер де азайған. Араб елдерінде әйелдердің өндірістік

әлеуетін жақсартуға бағытталған білімге деген елеулі инвестициялар кейбір деңгейлердегі қиыншылықтарды жойды, ал Оңтүстік-Шығыс Азияда әйелдердің жалпы білім беру мектептеріне оқуға түсуі 1960 жылдан бері айтарлықтай өсті. Осындай кең ауқымды үрдістердің зерттелуі араб әйелдеріне әсер етті. Олар ислам қоғамдарындағы әйелдерге арналған әлеуметтік ғылыми жұмыстардың ұлғаюының бастамасы болды. Көптеген зерттеушілер жалпы үрдістерді анықтаудан алшақ тұруға тырысты. Аймақтық ерекшеліктерге сай мұсылман қоғамындағы әйел мәселесін зерттеудің дифференциалды әдістемесі ислам елдеріндегі әйелдер мәселесін түсінуге біршама әсер етеді. Өйткені ислам әртүрлі өңірлерде әртүрлі дамыған. Мысалы, Оңтүстік-Шығыс Азия мен Таяу Шығыстың өз айырмашылықтары бар [A.Reid, 1993, 132-201 бб.].

Гендерлік теңсіздікпен күресу мәселесі – ислам қоғамындағы жаңа бағыттардың бірі. Батыс елдерінің әйелдері әйел теңсіздігіне қатысты көптеген тарихи оқиғаларды бастан өткерген [Mir-Hosseini, Z., V.Hamzic., 2010, 49 б.]. Осы тұрғыда араб елдерінің гендерлік теңсіздік тұрғысынан біраз артта қалғандығын байқаймыз [Baderin M.A. 2007, Moustafa Y., 2011, 21-25 бб.]. Алайда ислам дінінде әйелді кемсітуге жол берілмейді [Chase A., 2007, 14 б.]. Ислам дінінің негізгі алғышарттарының бірі – адам теңдігі мен құқықтары [Gates D.K. and Steane P., 2009, 25 бб.].

Араб елдерінде 1970 жылдардың ортасынан кейін жыныстық жіктеу деректері басымдыққа ие болды. Са-

уаттылық деңгейі, мектепке қабылдау, жұмысқа орналасу, денсаулық сақтау, тамақтануға қолжетімділік және балалар өлімі сияқты әлеуметтік көрсеткіштер орташа мәнде емес, жынысы бойынша сарапталды. Әйелдерге қатысты деректер мен статистикалық жинақтар туралы осындай ақпараттардың макроэкономикалық статистикасының негізгі көздері БҰҰ-ның білім беру, ғылым және мәдениет ұйымдарының (ЮНЕСКО) және БҰҰ-ның Әлемдік қорының деректер базасымен Біріккен Ұлттар Ұйымының жүйесі болып табылды. БҰҰ 212 елдегі әйелдердің ахуалы туралы халықаралық статистиканың CD-ROM-ында компиляция жасайтын WISTAT-ты шығарады [WISTAT, 2000, 5 б.]. 2002 жылы Мағребтен Парсы шығанағына дейін Араб Одағына мүше 22 мемлекетке арналған «Араб мемлекеттері үшін адам дамуы» атты бірінші аймақтық баяндамасы жарық көрді. Соңғы үш онжылдықта адам дамуындағы прогресті зерделей отырып, баяндамада әйелдердің мүмкіндіктерін кеңейту, бостандық және білім саласындағы кемшіліктерді анықтайтын бірнеше облыстарда айтарлықтай жетістіктерге қол жеткізген елдер аясында баяндамалар жасалады. Араб әлемінде заң – діннің негізінде жүргізілетін құқықтық жүйенің құрамдас бөлігі, ал Алжир, Судан, Ирак, Сауд Арабиясы және басқа жерлерде ислам дінінің негіздері үлкен сұранысқа ие. Бұл елдерде Құран және исламның өзге де қасиетті мәтіндері құқықтық жүйенің негізгі қайнар көзі болып табылады. Бүгінгі таңда ислам қоғамдарындағы

құқықтық жүйелердің барлығы дерлік – дуальды жүйелер. Сондай мемлекеттердің қатарында Түркия мен Тунисі мысалға келтіруге болады [Nagat El-Sanabary, Nelly P. Stromquist, Karen Monkman, 1998, 23 б.]. Дуальдық жүйелер бір жағынан батыстың азаматтық кодексіне, ал екінші жағынан шариғат заңына негізделген. Шариғат заңы дуальді жүйенің бір бөлігі ғана болып табылады. Өйткені қазіргі заманғы мемлекеттердің жұмысына қатысты көптеген мәселелер ашық көрсетілмеген [J.L. Esposito, N.J. DeLong-Bas, 2001, 37 б.]. Шариғат заңдары, көбінесе, жеке мәртебені реттейтін құқықтық жүйенің бөлігі ретінде сақталады: неке, ажырасу, балаларға қамқорлық, мұрагерлік құқығы және т.б. Мұсылман әйелдерінің құқықтық жағдайына қатысты ғылыми еңбектің маңыздылығы әртүрлі заң түрлеріндегі құқықтық жүйелерде талқылануда. Әдетте, жүйелер қосарланған болса да, олар батыстың әсерін байқатады. Бұл халықтардың азаматтық кодекстеріне француз, швейцариялық және бельгиялық элементтер қосылған. Жергілікті баламалардың болуына байланысты Батыстың әсерінен отбасылық құқықтың аумағы көптеген факторлармен қиындай түседі. Отбасылық заңдар мұсылман әлемінде кодификацияланған және модернизацияланған кезде, отбасылық қарым-қатынастармен ерекшеленетін бірнеше суннилік мектептерге (ханафи, малики, ханбали, шафии) қатысты және шииттік мектептердегі екі заң (Джағфари және Зайди мәзһабтары) негізге алынады. Сонымен қатар,

отбасылық заңдар жергілікті исламға дейінгі немесе тайпалық / этникалық әдет-ғұрыптық заңдардың ерекшеліктерін, сондай-ақ батыстық заңнамалық ерекшеліктері мен ислам құқықтық мектептерінің элементтерін біріктіреді [W.B. Hallaq, 2005, 4 б.]. Мұсылман қоғамын зерттегенде оны діннен бөлек қарастыруға болмайды [Е.А.Савельева, 2015, 102 б.].

Араб елдерінің арасынан ең алғаш феминистік мәселелерді көтерген Египет Республикасы болғанымен, бұл елдердегі гендерлік жағдай 1952 жылғы революциядан кейін ғана бір жақты өзгере бастады. Себебі, бұл елдердегі көп әйелдердің пікірі бойынша, «Саясат – әйелдер араласатын іс емес» деген түсінік басым болды. Тіпті саясатқа араласқан әйелдерге де сын көзбен қарады. Бұл О.Вейнгердің: «Әйел эмансипациясының қарсыластарының бірі – әйелдердің өздері» деген пікірінің де дәлелі бола алады [О.Вейнгер, 1991, 372 б.]. Тәуелсіздігін алғаннан кейінгі Египеттің негізгі мақсаты – әйелдердің саяси, экономикалық, азаматтық құқықтарын көтеру болды. 1954 жылы египеттік феминист Дория Шафик және 18 әйел бірігіп жаңа қабылданған конституцияда әйелдердің саяси, экономикалық құқықтары мен бостандықтарының жоқтығын арқау етіп, аштық жариялады [С.Harders, 1998, 3 б.]. Олар президент Мұхаммед Нажибтан конституцияға әйелдер құқығын қосамыз деген хат алғаннан кейін ғана аштықты тоқтатты. 1956 жылы 23 маусымда Египет Араб Республикасы конституциясында: «Барлық египеттіктер заң алдында тең.

Олардың өз құқықтарын және міндеттерін орындауында ешқандай ерекшелік жоқ» деп көрсетілді [Конституция Республики Египет, 1956, 19 б.]. Конституция египеттіктерге белсенді сайлау және сайлану құқығын берді [Конституция Республики Египет, 1956, 31 б.]. 1956 жылы сайлауға түскен әйелдер саны үш мың болды. 1964 жылы жеті миллионнан 17 мың әйел сайлауға өз кандидатураларын ұсынған. Алайда әйелінің аты-жөнін сайланушылар қатарынан сызып тастауға күйеуінің де құқы болды [М.А.Васильев, 2000, 181 б.]. 1957 жылы Египет тарихында алғаш рет екі әйел – Равийя Аттия мен Амина Шукри ұлттық жиналыс мүшелерінің қатарына өтті. 1962 жылы алғаш рет Каир университетінің профессоры Хикмет Абу Саид үкіметтегі әлеуметтік мәселелерге жауапты министр болып тағайындалды [Ahmed L., 1992, 210 б.]. Осылайша әйелдер біртіндеп саясатқа араласа бастады. 1964 жылы парламенттегі әйелдер саны сегізге жетті. Египет конституциясының 11 бабында «еректер мен әйелдер қоғамның барлық жағдайында тең» деп көрсетілген. 2000-2005 жылдарда Египет парламен-

тіндегі 458 депутаттықтың 10 орнына әйелдер сайланған. Сол уақыттағы Египет Президентінің әйелі Сюзана Мубарак әйелдер құқын қорғайтын «Ұлттық әйелдер ұйымын» (2000 ж. 12 наурызда президент жарлығымен құрылған) басқарды. 2005 жылы Египет мүфтиі болған, мұсылмандар аппаратының басшысы шейх Фарид Наср Василь әйелдерге мемлекет басшылығына өз кандидатурасын ұсынуына діни тұрғыдан тиым салатын пәтуа шығарды. Осы пәтуадан кейін президенттікке өз кандидатурасын ұсынған жалғыз әйел – 75 жастағы Навааль Саади болды. Алайда ол кейін бұл ұсынысынан бас тартады. Египет Араб Республикасындағы гендерлік ұстанымдар мен билік тарапынан жүргізілген саясатта өзіндік ерекшеліктер бар екені айқын. Бұл өзгешеліктер осы елде орын алған мәдени-әлеуметтік жағдайлармен, діни дәстүрлермен тығыз байланысты. Сонымен қатар бұл елдегі феминистік қозғалыстар мен гендерлік ұстанымдарға модернизация үдерістері де өз ықпалын тигізгені байқалады.

Әлемдік банктің 2024 жылғы өлшемшарттары бойынша кейбір Таяу Шығыс елдерінің көрсеткіштері:

№	Ел атауы	Білім деңгейі		Парламенттегі әйелдер	Әйелдердің еңбекке қатысуы
		Ер	Әйел		
1	БАӘ (UAE)	99%	98%	50%	54.1%
2	Кувейт (Kuwait)	90,6%	84,1%	3,1%	48.6%
3	Сауд Арабиясы (Saudi Arabia)	90,6%	84,1%	19,9%	34-36%
4	Ливан (Lebanon)	95%	90%	6,3%	27%
5	Египет (Egypt)	90,6%	84,1%	27,7%	15.1%
6	Иордания (Jordan)	97%	92%	19,6%	13-14%
7	Ирак (Iraq)	91%	76,3%	28,9%	10.8%
8	Йемен (Yemen)	-	54,1%	0	4.9%

Бірікке Араб Әмірліктері БАӘ (UAE) – әйелдер арасындағы жұмыс күшіне қатысу деңгейі – шамамен 54%. Аймақтық жоғары көрсеткіш – жоғары білім мен қызмет көрсету секторындағы әйелдер (World Bank. Gender Data Portal, 2024).

Біріккен Араб Әмірліктеріндегі ересектердің сауаттылығы әйелдер мен ерлер арасында бірдей дерлік. Әйелдердің де, ерлердің де сауаттылық деңгейі өте жоғары (World Bank. Gender Data Portal, 2024). Әлемдік банк статистикасы бойынша 2024 жылы Біріккен Араб Әмірліктерінде ұлттық парламенттегі орындардың 50%-ын әйелдер иеленген. Парламенттердегі әйелдер – бұл бір немесе төменгі палатадағы әйелдерге тиесілі парламенттік орындардың пайызы. Біріккен Араб Әмірліктеріндегі әйелдердің орын үлесі 2010 жылдан бері өскен. Қазіргі көрсеткіш кірісі жоғары елдердегі орташа көрсеткіштен жоғары (World Bank. Gender Data Portal, 2024).

Қувейт (Kuwait) – әйелдердің еңбекке қатысуы жоғары – шамамен 48-49%. Бұл республикалық және мемлекеттік сектордағы әйелдердің белсенді қатысуымен және білім деңгейімен байланысты. Қувейтте әйелдердің де, ерлердің де сауаттылық деңгейі өте жоғары – 84,1% (World Bank. Gender Data Portal, 2024). 2023 жылы Қувейтте ұлттық парламенттегі орындардың 3,1%-ын әйелдер иеленген. 2010 жылдан бері Қувейтте әйелдер иеленген орындардың үлесі азайды. Қазіргі көрсеткіш кірісі жоғары елдердегі орташа көрсеткіштен төмен (World Bank. Gender Data Portal, 2024).

Сауд Арабиясы (Saudi Arabia) – Сауд Арабиясында ұзақ уақыт бойы әйелдердің қоғамдық өмірге қатысуы қатаң шектеулерге ұшырады:

– Әйелдерге көлік жүргізуге тыйым салынды (S. Sirgany., 2018).

– Қамқоршылық жүйесі» (wilaya) бойынша әйелдердің саяхаттауы, жұмысқа тұруы немесе білім алуы ер адамның – әкесі, күйеуі, ағасы немесе ұлының – рұқсатын қажет етті [Library of Congress 23.08.2019].

– Әйелдердің 2015 жылға дейін саяси институттарға қатысу мүмкіндігі болмады. Тек 2015 жылдың 12 желтоқсанынан бастап муниципалдық сайлауларда алғаш рет әйелдерге дауыс беру және кандидат болу құқықтары берілді [Refworl, 2016].

Бұл модельді зерттеушілер «құқықтық патриархализм» деп сипаттайды. Себебі ол заң мен дәстүрдің үйлесімі арқылы бекітілді.

Сауд Арабиясында әйелдердің еңбек нарығындағы пайыздық көрсеткіші соңғы жылдары айтарлықтай өсті 34-36%. Бұл Vision 2030 шеңберіндегі реформалар, жүргізушілік құқығын алу, кейбір қамқоршылық ережелердің жеңілдеуі және әйелдерді жұмыспен қамту саясатының нәтижесі болып табылады. Әйелдер министрлік деңгейіндегі лауазымдарға тағайындалып, халықаралық спорт және мәдени шараларға қатыса бастады. Сауд Арабиясында әйелдердің де, ерлердің де сауаттылық деңгейі өте жоғары [World Bank. Gender Data Portal, 2024]. 2024 жылы ұлттық парламенттегі орындардың 19,9%-ын әйелдер иеленген. 2010 жылдан бері Сауд Арабиясында әйелдердің парла-

менттік орындық үлесі өсті. Қазіргі көрсеткіш кірісі жоғары елдердегі орташа көрсеткіштен төмен [World Bank. Gender Data Portal, 2024]. Білім беру институттарының саны мен қыздарға арналған мектеп/университет кампустары соңғы онжылдықтарда айтарлықтай көбейген [A.Hamdan, 2005:42-64]. Дегенмен кейбір академиялық мамандықтарға кіру, техникалық-мамандандырылған білім беру (vocational/technical education) саласында гендерлік айырмашылықтар да бар [A.Marnicio, 2013].

Реформаларға қарамастан, гендерлік теңдік толық жүзеге асқан жоқ. Отбасылық құқық мәселелерінде ерлер үстемдігі сақталады, мысалы, талақ арқылы ажырасу құқығы негізінен ерлерге берілген [Doumato, 2010:682-684]. Қоғамдық пікірде әйелдердің рөліне қатысты консервативті көзқарастар әлі де жоғары [M.Al-Rasheed, 2013, 260-263 б.]. Реформалардың көпшілігі «жоғарыдан төменге» бағытталған, яғни мемлекет бастамасымен енгізілуде. Бұл олардың қоғамда қабылдануына әсер етеді [Le Renard, 2014, 156-159 бб.]. Сауд Арабиясындағы гендерлік қатынастар соңғы онжылдықта айтарлықтай өзгерістерге ұшырағанымен, толық теңдікке жету үшін әлі де ұзақ жол бар. Қазіргі реформалар әйелдердің әлеуметтік және экономикалық өмірдегі рөлін күшейтуге бағытталғанымен, құқықтық және мәдени деңгейдегі патриархалды шектеулер толық жойылған жоқ [M.Al-Rasheed, 2013, 270 б.].

Сауд Арабиясы соңғы жылдары гендерлік теңдікке бағытталған ре-

формаларды белсенді жүзеге асыруда. Бұл білім беру мен еңбекке қатысу көрсеткіштерінде айтарлықтай оң өзгерістерге әкелді. Дегенмен, цифрлық көрсеткіштерге қарамастан, теңсіздік пен шектеулер әлі де бар: әлеуметтік нормалар, жұмыссыздық, салалық жендет, жалақы айырмашылықтары, басқарушылық лауазымдарда әйелдердің аз болуы секілді. Болашақта саясаткерлер мен зерттеушілерге жұмыс орны жағдайларын жақсарту, білім-еңбек арасындағы сәйкестікті арттыру, әйелдердің құқықтық алу-беру (governance) қатысуын кеңейту сияқты шараларда гендерлік теңсіздіктер әлі де орын алуда.

Ливан (Lebanon) – әйелдерінің жұмыспен қамтылу шамамен 27% деп бағаланған. Экономикалық дағдарыс пен миграция әйелдердің еңбек жағдайына әсер етуде, заңнамалық реформалар шектеулі. 2024 жылы Ливандағы ұлттық парламенттегі орындардың 6,3%-ын әйелдер иеленген. 2010 жылдан бері Ливандағы әйелдер иеленген орындардың үлесі өсті. Қазіргі көрсеткіш орташа табысы төмен елдердегі орташа көрсеткіштен төмен [World Bank. Gender Data Portal, 2024].

Египет (Egypt) – 2024 жылға дейін әйелдер арасындағы жұмыс күшіне қатысу деңгейі 15,1% және ерлер арасында 69,9% құрайды. Жұмыс күшіне қатысу коэффициенті – 15 және одан жоғары жастағы халықтың экономикалық белсенді үлесі. 1990 жылдан бастап әйелдердің жұмыс күшіне қатысуы төмендеді. Төменгі орташа табыс тобында жұмыс күшіне қатысумен салыстырғанда, Египетте ерлер мен әйелдер арасындағы ал-

шақтық жоғары. Бұл төмен көрсеткіш әйелдердің формалды секторға кірмеуі, үй шаруашылығына байланысты еңбек пен құқықтық шектеулер әсерінен. Қалалық таңдаулы топтарда әйелдердің жұмысы жиі өсуде, алайда жалпы ұлттық көрсеткіш төмен [World Bank. Gender Data Portal, 2024]. Египетте 2024 жылы ұлттық парламенттегі орындардың 27,7%-ын әйелдер иеленген. Парламенттегі әйелдер – бұл бір немесе төменгі палатадағы әйелдерге тиесілі парламенттік орындардың пайызы. 2010 жылдан бастап Египеттегі әйелдердің орындық үлесі өсті. Қазіргі көрсеткіш орташа табысы төмен елдердегі көрсеткіштен жоғары.

Иордания (Jordan) – әйелдердің жұмыспен қамтылуы шамамен 13-14%. Ұлттық стратегиялар әйелдердің экономикалық қатысуын арттыруға бағытталған, алайда саяси және әлеуметтік кедергілер жоғары. 2024 жылы Иорданияда ұлттық парламенттегі орындардың 19,6%-ын әйелдер иеленген. Бұл көрсеткіш 2010 жылдан бері Иорданияда әйелдер иеленген орындардың үлесінен өскен [World Bank. Gender Data Portal, 2024].

Ирак (Iraq) – әйелдердің жұмыспен қамтылу көрсеткіші өте төмен – шамамен 11% деңгейінде. Соғыс, тұрақсыздық және консервативтік әлеуметтік нормалардың ықпалы зор. Ересектердің сауаттылығындағы ерлер мен әйелдер арасындағы алшақтық – 14,7%. Таяу Шығыс пен Солтүстік Африканың жиынтық алшақтығынан үлкен – 12,4% (World Bank. Gender Data Portal, 2024). Иракта 2024 жылы ұлттық парламенттегі орындардың

28,9 пайызын әйелдер иеленген. 2010 жылдан бері Ирактағы әйелдердің парламенттегі үлесі артқан. Қазіргі көрсеткіш табысы ортадан жоғары елдердегі орташа көрсеткішке ұқсас [World Bank. Gender Data Portal, 2024].

Йемен (Yemen) – әйелдердің жұмыспен қамтылу деңгейінің әлемде ең төмендердің бірі – шамамен 4.9%. Бұл – соғыс, гуманитарлық дағдарыс және әлеуметтік кедергілердің салдары. Йемен Республикасындағы ересек әйелдердің сауаттылық деңгейі Таяу Шығыс пен Солтүстік Африкадағыдан төмен – 54,1 % [World Bank. Gender Data Portal, 2024]. Ал ұлттық парламенттегі орындарда әйелдердің үлесі мүлдем жоқ – 0%. Ұлттық банк көрсеткіші бойынша ең соңғы рет парламенттегі әйелдер көрсеткіші 2020 жылы 0,3 % болған, одан кейінгі жылдар 0%. Яғни Йемен Республикасындағы әйелдердің парламенттегі үлесі шамамен 2010 жылмен бірдей болып қалған. Қазіргі көрсеткіш табысы төмен елдердегі орташа көрсеткіштен төмен [World Bank. Gender Data Portal, 2024].

Таяу Шығыс елдеріндегі гендерлік қатынастарға қатысты соңғы жылдары бірқатар реформалардың жасалуына қарамастан көрсеткіштер әлі де төменгі деңгейде деуге болады.

Таяу шығыс елдеріндегі гендерлік қатынастардың ерекшеліктері:

1. Ислам діні мен шариғат нормалары – отбасылық құқық, мұрагерлік, неке мен ажырасу мәселелері көбіне діни құқық аясында реттеледі;

2. Патриархалды мәдениет – ерлердің әлеуметтік үстемдігі тарихи қалыптасқан дәстүрлерге негізделеді;

3. Мемлекеттік саясат – әр елдің саяси режимі әйелдердің құқықтарын кеңейту немесе шектеу бағытында түрлі шаралар қолданады. Мысалы, Тунис, Марокко, Иордания сияқты елдерде гендерлік реформалар ертерек басталса, Сауд Арабиясы оларды тек соңғы онжылдықта ғана жүзеге асыра бастады.

Қорытынды

Таяу Шығыс аймағында соңғы онжылдықта гендерлік қатынастар айтарлықтай жақсарған. Көптеген елдерде жастар арасында білім, еңбек нарығы, жыныстық теңдікке жақындау байқалады. Алайда елдер арасында айырмашылықтар бар: кей мемлекеттерде (мыс., Ирак, Йемен) мектепке баруда жігіттер мен қыздар арасында айырмашылық сақталады. Сонымен бірге ересек әйелдер арасында әлі де үлкен оқыту-оқырман болу проблемалары барын байқаймыз.

Аймақтағы ең ірі гендерлік айырмашылық – еңбек нарығына қатысуда. Орташа есеппен Араб елдері аймағында әйелдердің еңбекке қатысуы әлем бойынша ең төменгі көрсеткіштердің бірі (бірнеше елде 10-30% аралығында, ал кейбір шағын/кедендік монархияларда жоғарырақ көрсеткіштер бар). Бұл – білім деңгейімен ғана емес, отбасылық күтім міндеттері, заңнамалық шектеулер, еңбек нарығындағы дискриминация және әлеуметтік нормативтер әсерінен туындаған күрделі құбылыс.

Саяси шешімдер қабылдауда әйелдердің өкілеттігі ел бойынша алшақ: бірнеше мемлекетте әйелдер парламентте және үкіметте айтар-

лықтай өкілдікке ие болса (квота, тағайындаулар арқылы), басқаларында өкілдік төмен. Әлемдік орташа көрсеткішпен салыстырғанда аймақтық көрсеткіштер тұрақты өсіп келеді, бірақ министрліктер мен жоғары басшылық лауазымдарда әйелдердің саны әлі де шектеулі деуге болады.

Көптеген араб елдерінде заңдар мен нормативтер әйелдердің құқықтары мен еркіндіктеріне қатысты әртүрлі деңгейде шектеулер немесе кепілдіктер береді: отбасы құқықтары (талақ, мұраға қатысты тәртіп), жыныстық зорлық-зомбылықтан қорғану заңдарының болмауы немесе жеткіліксіздігі, еркек қуаттылығының (male guardianship) формалары және т.б. Кей елдер соңғы жылдары жыныстық зорлық-зомбылыққа, тұрмыстық зорлыққа қарсы және еңбек саласында теңдік мәселелеріне өзгерістер енгізіп келеді. Бірақ орындауда және құқықтық қорғаныста әлі де жетіспейтін жағдайлар бар[Mehrinaz El Awady, 2023].

Arab Barometer және ESCWA секілді ұйымдардың сапалық зерттеулер мен сауалнамалар нәтижелерінде Таяу Шығыстағы араб елді мекендеріндегі әйелдердің жұмысқа шығу, саяси белсенділік немесе қоғамдық рөлдерге қатысу сияқты салаларда дискриминацияны жиі сезінетіндіктерін және әйелдер ерлерге қарағанда жынысына байланысты кемсiтудiң орын алатындағын жиі көрсетеді [MaryClare Roche, 2025].

Таяу Шығыс елдерінде соңғы жылдары жүзеге асқан реформалардың нәтижесінде әйелдердің құқықтық мәртебесі мен әлеуметтік мүмкін-

діктеріндегі өзгерістер айқындалды. гендерлік теңдіктің орнауына кедергі
Сонымен бірге құқықтық және мәдени жасауда.
шектеулердің сақталуы толыққанды

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Ahmed L. 1992. Women and Gender in Islam. London, 210-211б.
2. Amani Hamdan International Education Journal, 2005, 6(1), 42–64. ISSN 1443-1475
© 2005 Shannon Research Press.)
3. Anthony Reid, 1993. Southeast Asia in the Age of Commerce 1450–1680, Vol. 2: Expansion and Crisis. New Haven: Yale University Press, 132-201 б.
4. Ariana Marnicio. Educating Girls in the Middle East, Rice University's Baker Institute for Public Policy. October 11, 2013. Baker Institute
5. Baderin M.A. 2007., Moustafa Y. 2011. The Islamisation in human rights: 'implication for gender and politics in the middle East' IDS Bulletin 42 (1):21-25 pp.
6. Chase A. 2007. The transnational Muslim world. The foundations and origins of human rights and their on going intersections. Muslim world journal of human rights. 4(1):1-14.
7. Country Reports on Human Rights Practices – Saudi Arabia, Refworl, 13 April 2016
https://www.refworld.org/reference/annualreport/usdos/2016/en/109888?utm_source=chatgpt.com
8. Doumato Eleanor Abdella, Women's Rights in the Middle East and North Africa 2010 – Saudi Arabia (Freedom House, 2010)
9. Madawi Al-Rasheed. A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia. New York, NY: Cambridge University Press, 2013. 260-263, 270 pp.
10. Gates D.K. Steane P. 2009. 'Political religion – the influence of ideological and identity orientation'. Totalitarian movements and political religions 10 (3-4):303-25.
11. Harders C. 1998. Women and Politics in Egypt: Investigations on the Situation of Egyptian Politicians. H., p.3
12. John C. Caldwell, 1988. Theory of Fertility Decline (London: Academic Press, 1982); and Deniz Kandiyoti, «Bargaining with Patriarchy,» Gender and Society, 2, no. 3 274–90 p.
13. John L. Esposito, Natana J., 2001. Women in Muslim Family Law, 2nd ed. (Syracuse, NY: Syracuse University Press, , orig., 1982. P.37).
14. Le Renard, Amélie. *A Society of Young Women: Opportunities of Place, Power, and Reform in Saudi Arabia*. Stanford University Press, 2014. 156-159
MaryClare Roche, Education and Working Women in MENA, March 4, 2025 https://www.arabbarometer.org/2025/03/education-and-working-women-in-mena/?utm_source=chatgpt.com
15. Mehrinaz El Awady, New UN country reports on Gender Justice and the Law, UN ESCWA13 February 2023 arabstates.unwomen.org+1)
16. Mir-Hosseini, Z., V. Hamzic. 2010. Control and sexuality: the revival of zina laws in Muslim contexts. London: Muslim living under Muslims laws, p.49.
17. Myra Marx Ferree, Shamus Khan, and Shauna A. Morimoto, 2005. «Assessing the Feminist Revolution: The Presence and Absence of Gender in Theory and Practice. p.23.
18. Nagat El-Sanabary, 1998. «Women in Some Liberal Modernizing Islamic Countries,» 515–23, in Nelly P. Stromquist and Karen Monkman, eds., Women in the Third World: An Encyclopedia of Contemporary Issues, New York.

19. Saad Eddin Ibrahim, 2000. «Arab Social-Science Research in the 1990s and Beyond: Issues, Trends, and Priorities» (Canada: International Development Research Centre)] Research and Development in the Middle East and North Africa, Cairo, p.129.
20. Sarah Sirgany and Laura Smith-Spark, Landmark day for Saudi women as kingdom's controversial driving ban ends. CNN, Sun June 24, 2018 https://edition.cnn.com/2018/06/23/middleeast/saudi-women-driving-ban-lifts-intl/index.html?utm_source=chatgpt.com
21. *Saudi Arabia: Law on Passports Amended to Allow Women to Travel Abroad Without a Male Guardian*» Library of Congress 23.08.2019 https://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2019-08-23/saudi-arabia-law-on-passports-amended-to-allow-women-to-travel-abroad-without-a-male-guardian?utm_source=chatgpt.com
22. Valentine M. Moghadam, 2004. «Patriarchy in Transition: Women and the Changing Family in the Middle East,» Journal of Comparative Family Studies, 35 no. 2, 63 p.
23. Wael B. Hallaq, 2005. The Origins and Evolution of Islamic Law. New York: Cambridge University Press, P.4.
24. Women's Studies in the Arab World, 1998:9
25. World Bank. (2023). Gender Data Portal. <https://genderdata.worldbank.org> <https://genderdata.worldbank.org/en/economies/united-arab-emirates>.
26. Yvonne Haddad, 1997. Muslim minorities in the west, New York. P.97
27. Васильев М.А., 2000. Египет и египтяне. М., 181 с.
28. Вейнингер О. 1991. Пол и характер: Мужчина и женщина в мире страстей. М., 372 с.
29. Конституция Республики Египет, 1956. М., 19 с.
30. Савельева Е. А. 2015. Панарабизм СМИ стран Аравийского полуострова. – СПбГУ, Ин-т ВШЖИМК. 102 с.

REFERENCES

1. Ahmed L. 1992. Women and Gender in Islam. London, 210-211б.
2. Amani Hamdan International Education Journal, 2005, 6(1), 42-64. ISSN 1443-1475 © 2005 Shannon Research Press.)
3. Anthony Reid, 1993. Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Vol. 2: Expansion and Crisis. New Haven: Yale University Press, 132-201 б.
4. Ariana Marnicio. Educating Girls in the Middle East, Rice University's Baker Institute for Public Policy. October 11, 2013. Baker Institute
5. Baderin M.A. 2007., Moustafa Y. 2011. The Islamisation in human rights: 'implication for gender and politics in the middle East' IDS Bulletin 42 (1):21-25 pp.
6. Chase A. 2007. The transnational Muslim world. The foundations and origins of human rights and their on going intersections. Muslim world journal of human rights. 4(1):1-14.
7. Country Reports on Human Rights Practices – Saudi Arabia, Refworld, 13 April 2016 https://www.refworld.org/reference/annualreport/usdos/2016/en/109888?utm_source=chatgpt.com
8. Doumato Eleanor Abdella, Women's Rights in the Middle East and North Africa 2010 – Saudi Arabia (Freedom House, 2010)
9. Madawi Al-Rasheed. A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia. New York, NY: Cambridge University Press, 2013. 260–263, 270 pp.
10. Gates D.K. Steane P. 2009. 'Political religion – the influence of ideological and identity orientation'. Totalitarian movements and political religions 10 (3-4):303-25.

11. Harders C. 1998. Women and Politics in Egypt: Investigations on the Situation of Egyptian Politicians. H., p.3
12. John C. Caldwell, 1988. Theory of Fertility Decline (London: Academic Press, 1982); and Deniz Kandiyoti, «Bargaining with Patriarchy,» Gender and Society, 2, no. 3 274-90 p.
13. John L. Esposito, Natana J., 2001. Women in Muslim Family Law, 2nd ed. (Syracuse, NY: Syracuse University Press, , orig., 1982. P.37).
14. Le Renard, Amélie. *A Society of Young Women: Opportunities of Place, Power, and Reform in Saudi Arabia*. Stanford University Press, 2014. 156–159 MaryClare Roche, Education and Working Women in MENA, March 4, 2025 https://www.arabbarometer.org/2025/03/education-and-working-women-in-mena/?utm_source=chatgpt.com
15. Mehrinaz El Awady, New UN country reports on Gender Justice and the Law, *UN ESCWA*13 February 2023 arabstates.unwomen.org+1)
16. Mir-Hosseini, Z., V.Hamzic. 2010. Control and sexuality: the revival of zina laws in Muslim contexts. London: Muslim living under Muslims laws, p.49.
17. Myra Marx Ferree, Shamus Khan, and Shauna A. Morimoto, 2005. «Assessing the Feminist Revolution: The Presence and Absence of Gender in Theory and Practice. p.23.
18. Nagat El-Sanabary, 1998. «Women in Some Liberal Modernizing Islamic Countries,» 515–23, in Nelly P. Stromquist and Karen Monkman, eds., Women in the Third World: An Encyclopedia of Contemporary Issues, New York.
19. Saad Eddin Ibrahim, 2000. «Arab Social-Science Research in the 1990s and Beyond: Issues, Trends, and Priorities» (Canada: International Development Research Centre)] Research and Development in the Middle East and North Africa, Cairo, p.129.
20. Sarah Sirgany and Laura Smith-Spark, Landmark day for Saudi women as kingdom's controversial driving ban ends. CNN, Sun June 24, 2018 https://edition.cnn.com/2018/06/23/middleeast/saudi-women-driving-ban-lifts-intl/index.html?utm_source=chatgpt.com
21. *Saudi Arabia: Law on Passports Amended to Allow Women to Travel Abroad Without a Male Guardian*» Library of Congress 23.08.2019 https://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2019-08-23/saudi-arabia-law-on-passports-amended-to-allow-women-to-travel-abroad-without-a-male-guardian?utm_source=chatgpt.com
22. Valentine M. Moghadam, 2004. «Patriarchy in Transition: Women and the Changing Family in the Middle East,» Journal of Comparative Family Studies, 35 no. 2, 63 p.
23. Wael B. Hallaq, 2005. The Origins and Evolution of Islamic Law. New York: Cambridge University Press, P.4.
24. Women's Studies in the Arab World, 1998:9
25. World Bank. (2023). Gender Data Portal. <https://genderdata.worldbank.org> <https://genderdata.worldbank.org/en/economies/united-arab-emirates>.
26. Yvonne Haddad, 1997. Muslim minorities in the west, New York. P.97
27. Vasilev M.A. (2000), *Egipet I egiptuyane* (Egypt and the Egyptians). M., 181 c.
28. Vaininger O. (1991). *Pol I karakter& Muzhqina I zhebshina v mire strastei* (Gender and Character: Man and Woman in the World of Passions). M., 372 c.
29. *Konstitutsia Respubliki Egipet* (The Constitution of the Arab Republic of Egypt), 1956. M., 19 c.
30. Savel'eva E. A. (2015). Panarabizm SMI stran Aravijskogo poluostrova (Pan-Arabism in the Media of the Arabian Peninsula Countries). – SPbGU, In-t VShZhiMK. 102 s.

Авторлар туралы мәлімет:

Кагазбекова Салтанат Бейсенбаевна – PhD докторант. Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті Ғылым бөлімінің меңгерушісі (Алматы, Қазақстан, e-mail: paradise-gannat@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9330-9458)

معلومات عن المؤلفين:

Кагазбекова Салтанат Бейсенбаевна – طالبة دكتوراه (PhD)، رئيسة قسم العلوم في جامعة نور مبارك للثقافة الإسلامية بمصر (ألماني، كازاخستان).

Information about authors:

Kagazbekova Saltanat Beysenbaevna – PhD doctoral student, Head of the Science Department at Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: paradise-gannat@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9330-9458)

Информация об авторах:

Кагазбекова Салтанат Бейсенбаевна – PhD докторант. Руководитель научно-го отдела Университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: paradise-gannat@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9330-9458)

А.Тасболат¹

¹ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты,

Алматы, Қазақстан

e-mail: tasbolat.usul@gmail.com

ФАЗЛУР РАХМАН ЖӘНЕ ИСЛАМДАҒЫ ГЕРМЕНЕВТИКАЛЫҚ БЕТБҰРЫС

Аңдатпа. Мақалада XX ғасырдың көрнекті ислам ойшылы Фазлур Рахманның (1919-1988) Құран герменевтикасы мен ислам модернизміне қосқан үлесі қарастырылады. Автор жаңалану (тәждид) идеясының ислам тарихындағы орнын, ортағасырлық және модерн дәуірдегі жаңашылдық қозғалыстарын зерделей отырып, Фазлур Рахманның ерекшелігіне тоқталады. Оның «екі жақты қозғалыс» әдісі, Құранды біртұтас (холистикалық) мәтін ретінде оқу және оның этикалық мазмұнын, әсіресе Құрандағы әлеуметтік-экономикалық әділдік пен теңдік қағидасын негіздеу тәсілі талданады. Ортағасырлық ислам ғылымдарына үстемдік еткен «атомистік» тәсілді сынауы, Құран аяттарының тарихи контекстін ескерудің маңыздылығын дәлелдейтін көзқарастары әдістемелік бетбұрыс ретінде жан-жақты зерделенеді.

Түйін сөздер: герменевтика, Фазлур Рахман, ислам модернизмі, неомодернизм, холистик әдіс, екі жақты қозғалыс тәсілі.

طاسولات أسيلتاي¹

معهد الفلسفة والعلوم السياسية والدراسات الدينية التابع للجنة العلوم بوزارة العلوم والتعليم العالي

في جمهورية كازاخستان، ألماتي، كازاخستان

e-mail: tasbolat.usul@gmail.com

فضل الرحمن والمنعطف التأويلي في الإسلام

الملخص: تتناول هذه المقالة إسهامات فضل الرحمن (1919-1988)، أحد أبرز المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين، في مجال هرمنيوطيقا القرآن والحداثة الإسلامية. ويحلل المؤلف موقع فكرة التجديد (التجديد) في التاريخ الإسلامي، وحركات التجديد في العصور الحديثة، مع التركيز على المنهج الفريد لفضل الرحمن. كما تتم دراسة منهجه المسمى بـ«الحركة المزدوجة»، وقراءته الكلية للقرآن، ومقارنته في تأصيل مضمونه الأخلاقي—وخاصة مبادئ العدالة الاجتماعية والمساواة—. ويتم كذلك تحليل نقده للمقاربة «التجزئية» السائدة في الدراسات الإسلامية في العصور الوسطى، ورؤيته لأهمية مراعاة السياق التاريخي للآيات القرآنية، وذلك باعتباره تحولاً منهجياً.

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقا، فضل الرحمن، الحداثة الإسلامية، الحداثة الجديدة، المنهج الكلي، منهج الحركة المزدوجة.

A.Tasbolat¹

Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Science
Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of
Kazakhstan, Almaty, Kazakhstan
e-mail: tasbolat.usul@gmail.com

FAZLUR RAHMAN AND THE HERMENEUTICAL SHIFT IN ISLAM

Abstract. This article examines the contributions of Fazlur Rahman (1919-1988), a prominent 20th-century Islamic thinker, to Quranic hermeneutics and Islamic modernism. The author analyzes the place of the idea of renewal (tajdid) in Islamic history, and the renewal movements of the modern periods, focusing on Fazlur Rahman's unique approach. His «double movement» method, his holistic reading of the Quran, and his approach to grounding its ethical content-particularly, the principles of socio-economic justice and equality – are all analyzed. His critique of the «atomistic» approach prevalent in medieval Islamic scholarship and his views on the importance of considering the historical context of Quranic verses are thoroughly examined as a methodological shift.

Keywords: hermeneutics, Fazlur Rahman, Islamic modernism, neomodernism, holistic method, double movement approach.

А.Тасболат¹

¹Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО,
Алматы, Қазақстан
e-mail: tasbolat.usul@gmail.com

ФАЗЛУР РАХМАН И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ИСЛАМЕ

Аннотация. В статье рассматривается вклад исламского мыслителя XX века Фазлура Рахмана (1919-1988) в кораническую герменевтику и исламский модернизм. Автор, исследуя место идеи обновления (таджид) в истории ислама, а также движения реформаторства в современную эпоху, останавливается на особенностях вклада Фазлура Рахмана. Анализируется его метод «двойного сдвига», подход к прочтению Корана как целостного (холистического) текста и обоснование его этического содержания, особенно принципов социально-экономической справедливости и равенства в Коране. Его критика «атомистического» подхода, который доминировал в средневековых исламских науках, и взгляды, доказывающие важность учета исторического контекста коранических аятов, всесторонне изучаются как методологический поворот.

Ключевые слова: герменевтика, Фазлур Рахман, исламский модернизм, неомодернизм, холистический подход, метод двойного движения.

КІРІСПЕ

Жаңашылдық немесе жаңалану (*тәждид*) – исламның пайда болған кезінен бастап ажырамас қырының бірі. Құран уахиымен басталған әлеуметтік-экономикалық әділдік пен теңдік идеясы (Фазлур Рахманның тезисі) сол кездегі араб қоғамын біртіндеп қоғамдық өзгеріске алып келген еді. Кедейлер мен құлдарды қанауды сынау, нәсілшілдікті айыптау, әйелдердің мәртебесін көтеру түрінде Құранда көрініс тапқан қоғамдық проблемалар алғашқы мұсылмандар өмір сүрген ортаның жаңа құндылықтармен қайта пішінделуі керек болғанын байқатады. Ислам ілімдері жинақталып, мәдениеті мен философиясы өркен жайған IX-X (хижри III-IV ғғ.) ғасырлардан бері тәждид идеясы әдіснамалық негізде ислам дәстүрінің маңызды ұғымдарының біріне айналды. Ислам дәстүрінде діннің өзгермейтін орталық қағидасына бірқұдайшылдық (монотеизм) пен ритуалдық (құлшылық ережелері) бөлігі жатқызылып келсе, басқа салалар уақыт, шарттар мен кеңістікке қарай өзгеріске ұшырайтын қырын құрайды. Ислам тарихына зер салсақ, әр дәуірде тәждид қағидасын алға тартқан маңызды ғұламалар болғанын көреміз. Олардың қатарына Әбу Ханифа (699-767), Әбу Мансур әл-Матуриди (852-944), әл-Әш'ари (873-936), Ғазали (1058-1111), әр-Рази (1149-1209), Ибн Рушд (1263-1328) секілді ғұламаларды жатқызуға болады.

Ал XVIII ғасырдан бастап Батыс отаршылдығының ықпалымен ислам әлемінде модернизм мәселесі

өткірілене түсіп, жаңа интеллектуалдық ізденістерге серпін берді. Осы кезеңнің ірі өкілдері қатарына Үндістан, Мысыр мен Осман мемлекетінде Сайид Ахмад-хан (1817-1898), Жамал әд-Дин Ауғани (1839-1897), Мұхаммед Абдуһ (1849-1905), Мұхаммед Иқбал (1877-1938), Намық Кемал және т.б. ғалымдар шоғыры жатады. Шамамен сол уақыттарда Ресей мұсылмандары мен Түркістан аймағында (Қазақстан мен Орталық Азия) да жаңалану идеясын насихаттай отырып, жәдидшіл бағытта еңбек еткен Әбу Наср әл-Курсауи (1776-1812), Шихабуддин әл-Маржани (1818-1889), Хусаин Фаизханов (1823-1866), Исмаил Гаспыралы (1851-1914), Ризаяддин Фахраддин (1859-1936), Зияддин Камали (1873-1942), Мұса Жаруллаһ Бегиев (1875-1949), Абай Құнанбаев (1845-1904), Шәкәрім Құдайбердіұлы (1858-1931), Мунаууар Қари (1878-1931), Абдурауф Фытрат (1886-1938) секілді т.б. ойшылдарды атап өтуге болады.

II Дүниежүзілік соғыстан кейін исламды жаңа шарттарға сай қайта түсіну процесі жаңа сатыға көтерілді. Зерттеу тақырыбымызды құрайтын Фазлур Рахман (1919-1988) алғаш рет қолданған исламдағы неомодернизм термині тәждид (жаңалану) идеясында методологиялық және эпистемологиялық қырынан парадигмалық өзгерістің басталғанын білдіреді. Дамир Мухетдинов сынды зерттеушілер де Фазлур Рахманға сүйене отырып, XX ғасырдың екінші жартысынан XXI ғасыр басындағы модернистік ұмтылыстарды неомодернизм терминімен түсіндіру өте

дәл келеді деп есептейді [1, 273]. Бұл бағыт классикалық ислам мұрасы мен модернистік идеяларды біріктіре отырып, терең методологиялық талдау жасауымен ерекшеленеді. Неомодернизмнің көрнекті өкілдеріне Фазлур Рахман (1919-1988), Мұхаммед Аркун (1928-2010), Наср Хамид Әбу Зәйд (1943-2010), Мұхаммед Әбид Жәбири (1938-2019), Хассан Ханафи (1935 ж.) және т.б. ойшылдарды жатқызуға болады. Бұл ғалымдар исламның интеллектуалдық мазмұнын кеңейтіп, әрқайсысы өзіндік қайталанбас әрі терең әдістемелік ізденістер жасады. Фазлур Рахман ислам мәтіндерін тарихи контекстінде оқып, қазіргі заманға сай шешім табуды білдіретін «екі жақты қозғалыс» әдісін қалыптастырған еді. Дамир Мухитденовтың жіктеуіне сүйенсек, аталған қазіргі ислам ойшылдары неомодернизмнің бірінші толқынын құрайды. Оның пайымдауынша, негізінен академиялық салада еңбек еткен осы ғалымдардың тікелей шәкірті болған немесе идеяларынан шабыт алған кейінгі толқын ойшылдарды неомодернизмнің екінші буынына жатқызуға болады.

ӨМІРБАЯНЫ МЕН БАСТЫ ЕҢБЕКТЕРІ

Фазлур Рахман Мәлік 1919 жылы 21 қыркүйекте Пәкістанның Хазара қаласында дүниеге келген. Діндар отбасында тәрбие көрген ол Үндістанда кейінгі ортағасырларда Дәрс-и Низами деген атпен танымал дәстүрлі медреседе білім алған. Жергілікті ғұлама әулетінен шыққан әкесі қосымша діни білім мен арабшаны

терең үйреткен. 1940 жылы Пенжаб университетінің Араб тілі бөлімін үздік аяқтап, 1942 жылы дәл сол оқу орнына магистратураға түседі де ассистент қызметін қатар атқарады. 1946 жылы ендігі ғылым магистрі атанып үлгерген Фазлур Рахман докторлық ізденісін Британияда жалғастыруға бел буады. Оксфорд университетінде Ибн Сина психологиясы бойынша диссертация қорғап, 1952 жылы оны «Ибн Сина психологиясы» (*Avicenna's Psychology*) деген атпен кітап етіп жариялайды. Естеліктерінде «неліктен докторлық қорғау үшін Мысырдағы әл-Әзһарға бармадың?» деген сұраққа «Ол жақтағы ислам зерттеулерінің дені Үндістандағыдай сыни ойдан алыс» деп жауап береді. 1950 жылдары Британияның Дюрхам университетінде оқытушылық қызметін бастайды. Мұнда негізінен ислам философиясын ары қарай терең зерттеумен айналысады. Дәстүрлі білім бойынша дайындығы терең әрі ислам философиясын Батыста зерттеген Фазлур Рахман 1958 жылдан бастап исламның заманауи проблемаларын ғылыми тұрғыда зерделеуге кіріседі. Бұл кезеңге дейін Ибн Синаның кітаптарының текстологиялық басылымы мен ағылшынша аудармасын шығарып үлгерген ол Англиядағы академиялық ортаға ислам зерттеулері саласында жаңаша леп әкелген еді. 1961 жылы отанына оралып, 1962 жылы сол кездегі Пәкістан президенті Аюб Ханның (1958-1969 жылдар аралығында ел бас қарған) исламға қатысты кеңесшісі ретінде қызметімен қатар, Карачидегі Ислам зерттеулері институтының (Islamic

Research Institute) жетекшісі болып тағайындалады [2, 285-287]. Осы уақыт өміріндегі ең ауыр әрі ең тартысты кезең ретінде белгілі. Институтта іргелі зерттеулер жүргізумен қатар, исламды модернизациялау бойынша ой-пікірлерін баспасөз беттерінде белсенді түрде жариялай бастайды. Исламның күнделікті өмірдегі проблемаларына ден қойған осы уақытта консерватор ғұламалардың қарсылығына тап болады. 1967 жылы жарияланған «Ислам» атты еңбегі бұл қарсылықты одан әрі өршітіп, дәл сол жылы АҚШ-қа қоныс аударуына тура келген еді. Фазлур Рахманның бастамасымен құрылған аталмыш Институт 1962 жылдан бастап қазіргі күнге дейін *Islamic Studies* журналын шығарып келеді. АҚШ-қа қоныс аударғанда әуелі Калифорния университетіне қысқа уақыт қонақ профессор болып оқытушылықпен айналысады. 1969 жылдың қыркүйегінде Чикаго университетінің «ислам ақыл-ойы профессоры» ретінде қызметін бастап, 1988 жылы 26 тамызда дүниеден озғанға дейін сол жерде еңбек еткен еді. Оның ислам модернизміне қатысты маңызды кітаптары мен мақалаларының барлығы сонда жазылды. Кітаптарының тізіміне тоқталсақ:

– Avicenna’s Psychology (*Ибн Сина психологиясы*), Oxford University Press, 1952.

– Prophecy in Islam (*Исламда пайғамбарлық*), George Allen and Unwin Ltd., 1958.

– Avicenna’s De Anima (*Ибн Синаның Шипа кітабының «Психология» бөлімінің текстологиялық басылымы*), Oxford University Press, 1959.

– Islamic Methodology in History (Тарихтағы ислам методологиясы), Karachi, 1965.

– Islam, (*Ислам*) New York, 1967.

– Philosophy of Mulla Sadra (*Мулла Садра философиясы*), State University of New York Press, 1975.

– Major Themes of the Qur’an (*Құранның басты тақырыптары*), Bibliotheca Islamica, Chicago, 1979.

– Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (*Ислам және модернити: Интеллектуал дәстүрдің трансформациясы*), University of Chicago, 1982.

– Health and Medicine in Islamic Tradition (*Ислам дәстүріндегі денсаулық пен медицина*), The Cross Road Publishing Co., 1987.

– Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism (*Исламдағы қайта жандану мен реформа: Исламдағы фундаментализм жайында зерттеу*), Oxford Oneworld, 2000.

Ғалымның бұдан өзге жетпіске жуық мақаласы бар. Оның зерттеу еңбектерінің баршасынан әдістемелік негізде бірізділіктің сақталғанын байқауға болады. Рибә (*өсім*), әйелдердің статусы, жаза құқығы (*хұдуд*), Құранның моральдық-этикалық тұжырымдары және т.б. тақырыптарға арналған мақаларында Құран герменевтикасы мен холистик әдістемесін жан-жақты қолданғанына куә боламыз.

ҚҰРАН ГЕРМЕНЕВТИКАСЫНЫҢ МӘНІ

Фазлур Рахманның еңбектерінен оның герменевтикалық бетбұрыс

жасаған неомодернист ойшыл екенін анық байқауға болады. Жалпы ислам ақыл-ой тарихына зер салсақ, исламдағы герменевтиканың ежелгі және қазіргі заманғы тарихы бар. Әр дәуірдегі герменевтикалық ізденіс түрлі рөл атқарып, әртүрлі мақсатты көздегені байқалады. Дегенмен, герменевтиканың ежелгі және модерн дәстүрін бір-бірінен айырып алу оңай емес, себебі олар ортақ терминологияны қолданады. Алайда әр дәуірдегі герменевтиканың мағынасы, мақсаты мен ниеті түбегейлі өзгеше десек қателеспеген болар едік.

Алғаш Фазлур Рахман жүйелеп ұсынған қазіргі заманғы герменевтика – исламды реформалау мен дәстүрді қайта түсіндіру бағытында өрбіп жатқан өткір әрі даулы пікірталастың өзегін құрайтын құбылысқа айналды; неомодернист ғалымдар ұсынған герменевтиканың жаңа түрлеріне сунниттік пен шиға сынды басты мұсылман ортодокс мектептері қарсылық танытып келеді. Мұндай пікірталас неліктен исламдағы герменевтика саласында өрбіп жатыр? Бұл сұраққа берілетін жауаптың бірі – исламда шіркеудің болмауы; шіркеуге балама ретінде дін ғалымдары (*‘улама*) ғасырлар бойы құрып, дамытқан күрделі әрі ауқымды дискурсты құрайтын дәстүр бар. Сунниттік және шиға ғұламалар институты діни дәстүр аясында канонға айналған мұраны интерпретациялаудың өзіне тән герменевтикалық әдісін қалыптастырған. Сунниттік герменевтика дәстүрінде Пайғамбар мен оның сахабалары ізгілік үлгісі ретінде қарастырылса, шиға ғалымдары үшін бас-

ты үлгі – Пайғамбар мен таңдаулы сахабалар, соның ішінде Пайғамбар ұрпақтарының өнегелі рөлі. Исламның бастапқы кезеңіндегі саяси жағдайларға байланысты қалыптасқан бұл парадигма маңызды негіз саналды әрі осы негіз кейінгі герменевтика дәстүріне ғасырлар бойы ықпал етіп келеді.

Осы орайда, Фазлур Рахманның герменевтикасының мәні сунни дәстүрді сынаумен әрі дәстүрде бар элементтерді дамыту арқылы қалыптасқанын айта кеткен жөн. Фазлур Рахман уахи табиғатын түсіндіруде аянның трансцендентті қыры мен Пайғамбар тұлғасын назарға ала отырып тұжырым жасаған. Мұнысы оған уахи мазмұнының тарихи формада қалай жүзеге асқанын негіздеуіне мүмкіндік береді. Пайғамбар Құдайдан алған уахи тәжірибесін айқын түрде сөзсөйлемге төге отырып, өзі өмір сүрген қоғамдағы діни-әлеуметтік проблемаларға жауап қатқан. Ол Құран герменевтикасы деп атаған әдістемесінде тарихи және контекстуалдық қағидаларға айрықша мән береді [3, 10]. Ойшылдың пікірінше, уахи – «жаратылмаған» және «жаратылған» екі шындықтың түйісуінен туындайтын құбылыс. Бұл түйісу кезінде Пайғамбар Құдай тарапынан «шабыттандырылады», дегенмен осы процесте жаратылған болмыстардың, яғни Пайғамбар мен оның қауымының өмір сүрген ортасының рөлі ең маңызды дүние еді. Себебі Құран бағытталған аудитория – (*мухатаб*) алғашқы мұсылман қоғамы. Осы себепті Құран мазмұны VII ғасырдағы тарихи жағдайлармен тығыз байланыс-

ты. Оның ойынша, Пайғамбар мен оның ең жақын серіктерінің үміті, алаңдаушылықтары, күнделікті мәселелері мен мүдделері Құранда көрініс тапқан. Бұл факт, ойшылдың көзқарасы бойынша, ерекше маңызды әрі оны дұрыс түсініп, ескерген жөн.

Фазлур Рахман үнемі уахиді «бір сәтте түсірілген кітап» деп түсінуге қарсы болды. Керісінше, ол уахиді Мұхаммедтің пайғамбарлық миссиясымен қатар жүріп отырған процесс ретінде қарастырады – бұл миссия жиырма екі жылдан астам уақытқа созылған. Пайғамбардың жай-күйінің осы жиырма үш жыл барысында әрдайым жаңа шешімдермен толығып отыруы, оның жеке тұлғасы мен қауымының ерекшеліктері Құран мазмұнында үлкен із қалдырған. Оның пайымдауынша, Құранды «жаратылмаған» әлемнен «жаратылған» әлемге түсірілген дей отырып, оның мазмұнын осы жаратылған әрі үнемі өзгеріс процесінде болатын әлемнен тысқары жатқан «кітап» ретінде түсіндіру дұрыс емес. Құранда көрініс тапқан мәселелер, мүдделер, нұсқаулар мен мәлімдемелер Арабиядағы VII ғасыр адамдарының тілдік, мәдени, саяси, экономикалық және діни өмірімен тікелей байланысты. Осы байланыстан тыс қарастырылған жағдайда уахи Пайғамбар мен оның серіктері үшін мағынасыз болар еді. Осылайша оның бүкіл адамзат үшін хикметке толы кітап ретінде жетекшілік қызмет етуі мүмкін болмас еді [4, 42].

Фазлур Рахманның түсінгінде, Пайғамбардың уахи тәжірибесі мен оның контексті арасындағы тығыз

байланыс ислам теологиясы (*кәлам*) мен құқық теориясының (*усул әл-фиqh*) қалыптасу кезеңінде елеусіз қалдырылды. Бұл исламдық ақыл-ойдың кейінгі кезеңдердегі тоқырауына алып келді. Құранның трансцендентті (яғни, адамдық шынайылықтан тыс) қайнарын барынша ерекше атап көрсетуге ұмтылған үрдіс үстемдік құрған соң, қағидалары да тарихтан тысқары қарастырылатын болды. Соның нәтижесінде бүкіл мәтін Құдай болмысының бір «қыры» (*сифат*) ретінде түсіндіріліп кетті. Мұны біз Құранның «жаратылып-жаратылмағаны» туралы пікірталастардан, әсіресе ханбали дәстүршілдерінің ұстанымынан айқын көреміз. Кейін бұл ұстаным кең таралған әшарийа теологиясына да айтарлықтай ықпал етті. Құдайдың трансценденттілігі Құранға да біржақты теліне бастады, оны тарихтан тысқары тұрған Құдай сөзі (*кәлам Аллаh*) ретінде қабылдау арқылы уахи барған сайын адам болмысынан тасқары, «бөтен» сипатқа иеленді. Ойшылдың пайымдауынша, бұл бір жақты тұжырым уахидің тарихтан тыс екенін және оны адам баласының ақылы жетіп түсіне алмайды дейтін догматтарды туғызды. Дәстүрлі түсінікке қарсы шыға отырып, ол уахи тарихтан тыс жерде іске аспайды деп санайды. Егер біз Құран мен оның бастапқы *мухатабы* болған қауымы арасындағы тығыз байланысты шын мәнінде түсінгіміз келсе, онда осы тарихи және контекстуалдық өлшемді ескеруіміз қажет [4, 143-145].

Уахиді әлеуметтік-тарихи контекстен тыс құбылыс ретінде түсіндіретін дәстүрлі көзқарастың салдары

Құрандағы нақты нормалар кез келген дәуір мен жағдайға сөзбе-сөз формада жарамды деген тұжырымға әкелді. Құдай өткенді, қазіргі мен болашақты толық біледі, ал Құран – Оның Сөзі болғандықтан, ондағы нұсқаулар барлық кезеңдер мен ахуалдарда өзекті болуы тиіс деген сенім қалыптасты. Осы түсінікке сәйкес, уахи – алдын ала белгіленген оқиға, оны барлығын білетін Құдай алдын ала белгілеген, сондықтан ол міндетті түрде алғашқы қабылдаушы қауымның нақты өмірлік мәселелерімен байланысты болмауы да мүмкін. Құранның мұндай деңгейдегі «бөтендігі» мен «трансценденттігі» ислам теологиясында постмұғтазилә кезеңінде догмаға айналды. Исламдық фикһ осы түсінікке бейімделіп құрылды. Бұл түсінік теологиямен бірге басқа салаларға да, атап айтқанда Құранды интерпретациялау ғылымы – тәпсірге де ықпал етті. Нәтижесінде, бұл салада да мәтіндегі әлеуметтік және құқықтық шешімдер мен мазмұн тарихи немесе уақыттық кезеңдерге бағынбайды деген ұстаным қабылданды.

Фазлур Рахман Құран императивтерінің құқықтық ойда қалайша контекстен ажыратылып (*деконтекстуализация*), абсолютті әрі өзгермейтін заң мәртебесіне ие болғанын көрсететін бірнеше мысал келтіреді. Осындай мысалдардың бірі – полигамия. Құранның 4:3 аятында ер адамның теориялық тұрғыда төрт әйелге дейін әйел алуға құқығы бар екені айтылған. Алайда Фазлур Рахманның пайымдауынша, бұл көп әйелмен некелесуге қатысты ережені фақиһтар Құраннан және әлеуметтік-

мәдени контексттен жұлып алып абсолюттендірген. Егер осы екі контекст те ескерілетін болса, онда полигамдық некеге қатысты жағдай әлдеқайда күрделірек болып шығады. Ол бұл аяттың мәнін тек нақты тарихи, әлеуметтік және моральдық шеңберде ғана толық түсінуге болатынын атап өтеді.

Оның ойынша, Құранда полигамия мәселесі ең әуелі жетім қыздарға қатысты нақты проблемалық жағдай аясында талқыланады. Құранның 4:2 аятында жетім қыздардың мүлкін өзіне заңсыз иемденіп жүрген қамқоршылардың әрекетіне наразылық мәлім етілген. Ал 4:126 аятта, жетім қыздар белгілі бір жасқа жеткен соң, оларға қамқор болған ер адамдардың оларға үйленуі мүлкін қайтарудан гөрі абзал болатыны айтылған. 4:3 аятында егер қамқоршылар жетім қыздардың мүлкіне қатысты әділдік сақтай алмаса және оларға үйленуді қалаған жағдайда, төрт әйелге дейін әйел алуға рұқсат беріледі, бірақ бұған тек олармен әділ қарым-қатынас жасау шартымен ғана мүмкіндік берілетіні айтылады. Егер әділеттілікке қол жеткізу мүмкін болмаса, онда бір әйелмен шектелу бұйырылады. Алайда, Құранның 4:127 аятында полигамиялық некеде әділдік сақтау, түптеп келгенде, мүмкін емес екені айтылады. Бұл сырттай қарағанда қайшылық болып көрінуі мүмкін: Құран бір жағынан төрт әйелге дейін үйленуге рұқсат береді (егер әділдік сақталса), екінші жағынан, көп әйел алған жағдайда әділдікті ұстана алмайтынын нақты мәлімдейді. Фазлур Рахман бұл жағдайды Құранның ішкі

дәйектілігін ескере отырып, әлеуметтік контекстпен байланыстыра түсіндіру қажеттігін алға тартады. Полигамияға қатысты үкімдер белгілі бір тарихи және әлеуметтік шындыққа жауап ретінде берілген, ал оларды заманауи контекстен тыс, абсолютті заң ретінде қабылдау – Құран мазмұнын бұрмалау саналады.

Классикалық дәуірдегі факиһтар бұл дилемманы мынадай жолмен шешкен: төрт әйелге дейін некеге тұру рұқсат етілген үкім ретінде қарастырылып, заңдық күші бар деп есептелген, ал әйелдерге әділдікпен қарау туралы талап тек ұсыныс, міндеттемесіз кеңес ретінде қабылданған. Алайда Фазлур Рахман мұндай тәсілдің қате екенін атап өтеді, себебі бұл жағдайда нақты әрі контекстуалдық аят міндетті үкім ретінде қабылданып, ал жалпы қағида екінші дәрежелі кеңес деңгейіне түсірілген болып шығады. Ойшылдың пікірінше, керісінше – Құрандағы жалпы қағида (яғни әділдік) міндетті сипатқа ие болуы тиіс, ал нақты және ерекше жағдайға қатысты аяттың маңызы екінші деңгейде тұруы керек және ол тек өзінің әлеуметтік-мәдени контекстінде ғана түсіндірілуі қажет. Осылайша, әділдікке шақыратын аят некеге қатысты рұқсат беретін аяттан басым тұруы тиіс. Бұл тәсіл, яғни әділет туралы аятқа басымдық беру – Құрандағы әділдікті сақтау туралы қайталанатын әрі табанды түрде айтылатын негізгі тақырыппен де толық сәйкес келеді [5, 49].

Құранды біртұтас мәтін ретінде зерттеп-зерделер болсақ, әйелдер, құлдар, жетімдерді құқығы таптал-

ған әлеуметтік топ ретінде айқындайды әрі олардың әлеуметтік мәртебесін көтеруге үндейді. Кез келген қарым-қатынаста әділдік пен теңдікке үндейтін, нәсілшілдікті айыптайтын Құранның әлеуметтік мәлімдемелері әділетсіздіктің кез келген түрін терістейді. Оның ойынша, қоғамдық салада әділетсіздік пен эксплуатациялаудың жойылуы – Құранның басты бұйрығы [6, 37-54].

Дәл осы жерде Фазлур Рахманның Құран герменевтикасында маңызды рөл атқаратын холистик (біртұтас) методтың маңызы ашылады. Ол былай дейді: «Құранның айқындығы оның белгілі бір аяттарының мағынасында емес (айқындық дегенде мен оның уахи ретіндегі табиғатын емес, оның ақиқат мазмұны мен мағынасын біздің түсінуіміз тұрғысынан айтып отырмын, сөз жоқ Құран толыққанды уахи ретінде енген), оның біртұтастығында жатыр дейтін көзқарас, ғасырлар бойы Құран үкімдерін бөлшектенген, атомистік және түбегейлі бір-бірінен ажыратылған кейіпте ұғынып келген көптеген мұсылманға оғаш келуі мүмкін [модернити]. Яғни, Құранның жиырма үш жылға жуық уақыт бойы түскен уахи тәжірибесін біртұтас кейіпте түсініп, соның негізінде оның ситуациялық (*асбаб ән-нузул*) аяттары мен идеал ретінде қоятын басты тақырыптарын анықтап алған жөн. Фазлур Рахман үшін монотеизм (*таухид*), әлеуметтік-экономикалық әділдік пен теңдік идеясы және ақирет түсінігі Құран уахиының немесе Пайғамбардың уахи тәжірибесінің басты элементтері саналады. Ситуациялық

аяттар Құранның VII ғасырдағы араб қоғамының рухани проблемаларын көрсете отырып, оның кез келген қоғамда маңызды болатын идеал мазмұнын ашатын қағидаларды береді.

Фазлур Рахман «Құранды дұрыс түсінуге септесетін» герменевтиканы қалыптастыру мәселесіне ерекше көңіл бөледі. Оның пікірінше, «мұсылман ғалымдары методология мен герменевтикаға қатысты негізгі сұрақтарды ешқашан тікелей талқыға салмаған». Дегенмен, ойшылдың пайымдауынша, ортағасырлық исламдағы құқық жүйесі айтарлықтай табысты жұмыс істеді. Бұл көбінесе мұсылмандардың прагматизміне байланысты еді, өйткені олар жаулап алынған елдердің әдет-ғұрыптары мен институттарын өздеріне бейімдеп, Құран тағылымымен (*teaching*) үйлестіре білді. Бірақ Құран аяттарынан заң алып шығуға тырысқан кезде, әсіресе жаза құқығына (*худуд*) қатысты алғанда қанағаттанарлық нәтижеге қол жеткізе алмады. Себебі, құқық нормаларын айқындауда қолданылатын аналогиялық пайымдау әдісі (*қияс*) «жеткілікті түрде кемелденбеген» еді. Сонымен қатар, Құран мәтінінің ішкі біртұтастығы дұрыс ұғынылмай, оның орнына аяттарды жеке-жеке бөліп қарастыруға негізделген «атомистік» әдіс басым болды; нәтижесінде «көбіне құқықтық мағынасы жоқ аяттардан құқықтық ережелер шығарылатын болды. Оның пайымдауынша, қазіргі уақытта Құранды түсіну одан әрі нашарлап кеткендіктен «бүгінде дұрыс герменевтикалық әдістемені қалыптастыру екі есе қажет болып отыр» [7, 13].

Оның ойынша, Құранды біртұтас мәтін ретінде ұғына алмаудың немесе идеалдарын анықтап оқу әдістемесінің болмауы себепті теология саласында (кәлам ілімі/ақида) сырт идеяларды қабылдау, Құранның дүниеге көзқарасын (*weltanschauung*) біртұтас кейіпте көре алмаудың кесірінен апатты күйге әкелді. Мұндай тұжырымды кем дегенде ортағасыр бойы доминант болып келген сунни теология – әшарийа мәзһабына қатысты айта аламыз дейді [7, 3].

Фазлур Рахман ислам құқығы – фикһтың бір бөлігі саналатын *худуд* (жаза құқығы) ұғымының да дәстүрде өзгеше сипатта өрбігенін алға тартады. Оның ойынша, ислам құқығындағы *хадд* терминінің бастапқы мағынасы Құрандағы қолданысынан айтарлықтай ерекшеленеді. Араб тілінде «хадд» сөзі «бөлу», «шектеу» немесе «бір нәрсені не біреуді басқасына енуіне кедергі болу» деген мағынаны білдіреді. Сондықтан, зат есім ретінде ол «бұзуға болмайтын шек» деген мағынаны береді. Осыған сүйене отырып, Рахман «шек» ұғымы *хадд* сөзінің ең негізгі мағынасы екенін атап өтеді. Құранда бұл ұғым моральдық мағынада «худуд Аллах» (*Алланың қойған шектері*) ретінде жиі айтылады, яғни бұзуға болмайтын шекаралар мағынасында қолданылады. Алайда, Фазлур Рахман ислам құқығы мен хадистерде бұл терминнің мағынасы өзгерген деп санайды. Ислам дәстүрінде *хадд* өзгермейтін, тұрақты жазаны білдіру үшін қолданылады. Осылайша, Құрандағы «бөліп тұратын немесе бұзуға болмайтын шек» ұғымын біл-

діретін бастапқы мағынасы уақыт өте келе «тұрақты жаза» идеясымен алмастырылған. Бұл өз кезегінде Құранның этикалық мазмұнын біртұтас кейіпте тануға және құқықтық шешімдердің өзегінде жатқан этикалық құндылықтардың контекстуалдық мәнін ашуға кедергі келтіреді [8, 237].

Атомистік тәсіл мен холистик тәсілдің арасындағы айырмашылыққа Фазлур Рахман өте қатты маңыз береді. Оның ойынша исламның алғашқы буынын құрайтын сахабалар Құран тағылымын біртұтас бастан кешірген тәжірибелеріне сүйеніп тұжырым шығаратын, егер қарастырылып отырған мәселеге тікелей қатысы болмаса, жекелеген аяттарға сүйене бермейтін. Бұған қоса олар, егер бар болса Пайғамбар өмірінен нақты прецедентке жүгінетін. Басқа жағдайларда олар Құранның жалпы мақсатынан түйген пайым-түсініктеріне табан тірейтін. Мұның жарқын мысалы ретінде Омардың Иракты жаулап алғаннан кейін Арабияда Пайғамбардың практикасы ретінде жалпылама қабылданған дәстүр бойынша бұл жерлерді мұсылман әскерлерінің арасында бөліп беруден бас тартуын көрсетуге болады. Омар интуициямен тайпалық территорияларға қатысты Пайғамбардың практикасы тұтас елдер жаулап алынып жатқан ендігі жағдайда тиімді болмайтынын дұрыс түйсінді. Оппозицияның қарқынды қысымынан соң Омар соңында ұстанымын негіздеу үшін Құранның 79:10 аятына жүгінді де мәселеге қатысты нақты аятты емес, әлеуметтік теңдік пен әділдікті талап ететін жал-

пылама ережесін басшылыққа алды [7, 24]. Жаңа герменевтика Құранның біртұтас мәтін ретіндегі идеалдарына қарай қозғалуды іске асыруы қажет.

Фазлур Рахманның Құран герменевтикасында тағы бір маңызды методологиялық жетістігі – оның «екі жақты қозғалыс» (*double movement*) теориясы. Оның пікірінше, заманауи құқықтық методология екі сатылы ойлау тәсілін қамтуы керек: алдымен жекеден жалпыға қарай, содан кейін жалпыдан жекеге қарай жылжу. Жоғарыда айтқандай Құранның холистик сипатта көрініс тапқан дүниеге көзқарасына осы метод арқылы қол жеткізуге болады.

Бірінші қозғалыс – бұл Құранның жеке контексттерін (ситуациялық аяттарын) мұқият зерттеп, олардан әділдік, теңдік және еркіндік секілді жалпы қағидаларды анықтап шығару қажет. Себебі, Құран мәтіні белгілі бір нақты тарихи жағдайларға берілген жауап болғандықтан, олардың «түсу себептері» (*азбаб ан-нузул*) тарихи және мазмұндық қайшылықтарына қарамастан, этикалық-құқықтық ұстанымдардың негізіндегі мақсат-мүдделерді айқындау үшін мұқият талдануы тиіс.

Екінші қозғалыс – бұл құқықтық шешімді жалпыдан жекеге қарай қозғалу әдісі арқылы қазіргі заманға бейімдеуді білдіреді. Мұнда құқықтық шешім іздеуші маман бірінші қозғалыс нәтижесінде алынған жалпы қағидаларды қазіргі заман талаптарына сай нақты құқықтық шешімдер шығару үшін қолданады. Мұндай шешімдерді әзірлеуші тұлға қазіргі жағдайдың ерекшеліктері мен та-

лаптарын өте терең әрі жан-жақты білуі керек. Құран мәтінінің тарихи контекстін жалпы принциптерді анықтау үшін қаншалықты мұқият зерттеу керек болса, ислам заңдарын дұрыс қолдану мен нақтылау үшін қазіргі заманғы контексті дәл солай егжей-тегжейлі зерделеуі қажет. Осы тұста Фазлур Рахман тарихи білім мен әлеуметтанудың заманауи тәсілдерінің маңызды құрал бола алатынын айтады. Бірі Құран енген кездегі тарихи контексті тану арқылы жалпы қағиданы анықтауға септессе, екіншісі қазіргі контексті зерттеп-зерделеуге мүмкіндік береді. Осылайша, Құран қазіргі заманның сұранысына этикалық шешім ұсына алатын жанды мәтінге айналады.

Осылайша, Фазлур Рахманның Құран герменевтикасындағы тағы бір маңызды элемент – этикалық герменевтикасына келеміз. Жоғарыда айтқандай, Құранның басты тақырыптарының бірі (монотезим мен акирет сенімімен бірдей деңгейде маңызды әлеуметтік-экономикалық әділдік пен теңдікке негізделген қоғам құру идеясы) – этика мен моральдық құндылықтарға сүйенетін қоғам құру идеясы. Ойшылдың көзқарасы бойынша әділдік пен теңдік Құран этикасының басты қағидасы саналады. Тіпті бес парыздың өзіне осы идея анық орныққан. Фазлур Рахман: «Құранның басты мұраты (әлеуметтік-экономикалық әділдік пен адам теңдігіне басымдық беруі) оның ең алғаш енген аяттарынан-ақ анық көрінеді. Құраннан шығарылған адамның жеке және қоғамдық өмірін реттейтін ережелерінің барлығы, тіпті,

тұтастай діни қағида саналатын «бес парызының» өзі әлеуметтік әділдік пен теңдікке негізделген қоғам құруды мақсат етеді. Тарихта орын алған және көз алдымызда болып жатқан қоғамдық өзгерістерді соқыр кейіпте көрмегенсіп, Құран ережелерінің сөзбе-сөз (*литерал*) орындалуын талап ету – оның әлеуметтік-моральдық мұратын саналы түрде мансұқтаумен тең. Бұл бейне бір Құран құлдарды азат етуді игі іс санайды деп құлға бостандық беріп, енді бір жағынан «Құдай алдында сауапқа кенелу үшін» құлдық институтын сақтауға барын салған адамның тірлігіне ұқсайды. Күмәнсіз Құранның жалпы тағылымы құлдықтың толығымен жойылуын құп көреді. Құлдық жүйенің жалғасуын жөн санайтын көзқарасты, әрине, ақылы сау һәм кісілік келбеті түзу мұсылманның қолдауы сирек. Дегенмен көпшілік мұсылманның және негізінен діни лидерлердің басым бөлігі қолданатын бір-біріне өте ұқсас мынадай аргумент бар: Құран кедейлердің игілігі үшін ең әуелі байларды зекет беруге міндеттейді, бұл – исламның «ұстындарының» бірі, сондықтан байлар Құдай алдында сауапқа кенелуі үшін кейбір адамдар кедей болып қалуы керек дегенге саяды. Әрине, жер бетінде пақыр-міскіні жоқ қоғам табу қиын, ислам бойынша мемлекет зекет жүйесі арқылы олардың қажетін өтеуі тиіс; бірақ кейбір адамдар кедей болып қалуы керек дейтін мұндай аргумент Құран мұратына ойсырата соққы беру болмақ әрі «дін – апиын» дейтін коммунистік лозунгтың қолайына дөп келеді. Сол сияқты әйелдердің қанша жерден ақылы

жетік болса да, олардың куәлік етуі ерлердің куәлігінің қасында құнсыз деу – Құран алға тартқан әлеуметтік эволюция мұратын аяқасты еткенмен тең әрекет. Дәл осылай басқа үкімдерге де аналогия жасауға болады» [7, 19].

ҚОРЫТЫНДЫ

XVIII ғасырдың орта тұсынан бастап модерн кезең деп аталған дәуір Батыс пен Ислам әлемі арасында байланысты бұрынғыдан да күрделендіріп жіберді. Модерн кезең ислам елдеріне отарлаумен, Батыс технологиясы мен әскери үстемдігін паш ету арқылы кіріп келді. Яғни модернизм Ислам әлеміне ең әуелі Батыс елдерінің әскери және саяси теке-тіресі арқылы әсер етті [9, 114]. Сондықтан ислам ойшылдары арасында Батыстан келген жаңа идеяларға қатысты түрлі ұстанымдар пайда болды. Бұл ұстанымдарды жалпылама түрде үш түрлі сипатта топтастыруға болады. Бірінші, Ислам әлемінің әртүрлі аймақтарында дәстүрлі дүниетанымнан қол үзе отырып, Батыстан келген өзгерісті бар қалпында қабылдауды жақтайтын көзқарасты ұсынған ғалымдар шоғыры шықты (бұған материализм, марксизмнің әсері көп болды). Екінші топтағылар «Құран мен хадиске қайта оралуды» немесе «таза ислам» бастауларына қайтуды көздеген фундаменталистік ұстанымдағы консерватор ғұламалар болды. Үшінші типтегі реформаторлық дискурсты ұстанушы ғұламалар дәстүрлі мұраны сынға ала отырып, оны модерн кезең шарттарымен үйлестіре бейімдеуді жақтады.

Олар Батыс модернизмінің пайдалы тұстарын алып, пайдасыз қырларын сынауды да жүзеге асырды [10, 17-22]. Бұл топтың үшеуіне де ортақ мақсат – мұсылман әлемін тығырықтан шығару болатын. Әрине модернизм рухы мен исламды жаңа шарттарға сай қайта тұжырымдау (*re-thinking*) талпынысы соңғы топтағы ғұламаларға тән еді. XX ғасырдың алғашқы ширегіне дейін жалғасқан бұл тәждид қозғалысын әдетте «классикалық модернизм» ретінде айқындау қабылданған. Газет ашу істері, саяси бірлік (*ummi-had*) идеясы мен жаңа низам бойынша білім беруді (*усул әл-жәдид*) іске асырған классикалық модернистердің мұрасы II Дүниежүзілік соғыстан кейін жаңа сатыға интеллектуалдық ізденістерге шабыт көзі болғаны даусыз. Фазлур Рахманның тұлғасы мен герменевтикалық бетбұрысқа негіз болған методологиясы осы тұрғыда өте маңызды.

Фазлур Рахманның мұрасы мен әдіснамасы классикалық кезеңде басталған методологиялық ізденістің логикалық жалғасы ретінде құнды. Оның Құран герменевтикасы исламды заман шарттарына сай интерпретациялау мен дәстүрді қайта ой елегінен өткізудің жаңа кезеңін ашып берді деуге болады. Жинақтап айтар болсақ, Фазлур Рахманның түсінігінде Құрандағы этикалық-құқықтық ережелер екі деңгейде жүзеге асады: идеалдық және ситуациялық (мысалы, бұған дейін келтірілген көп әйел алу мәселесі). Идеалдық деңгейде мүмкіндер ұмтылуы тиіс түпкі мақсат пен құндылықтар көрініс тапқан; бірақ бұл идеал уахи түскен заманда

сол кезеңдегі шарттарға сай көрініс тапқан. Құрандағы құқықтық және моральдық шешімдер бізге идеалдық деңгейдің негізгі қағидаларын түсінуге мүмкіндік береді. Оған әділдік, теңдік пен кеңесіп шешу секілді кез келген қоғамға ауадай қажет қағидалар мен құндылықтарды жатқыза аламыз. Екінші жағынан, ситуациялық деңгей белгілі бір уақыттағы нақты қоғам құрылымы мен тарихи жағдайларға байланысты туындаған шектеулерді ескеріп, сол кездегі қажеттіктерді қанағаттандыруға бағытталған. Құран императивтерінің нақты тарихи жағдайларға байланысты енуі аяттардың белгілі бір кезеңнің өзекті мәселелеріне жауап беруін талап етті. Дегенмен, осы

нақты жағдайларға байланысты императивтер, мұсылмандардың бір жағдайдан екінші жағдайға – Құран түскен уақыттан қазіргі заманға шешім іздеу кезінде бағыт-бағдар ретінде қызмет етеді. Болашақта қол жеткізуі қажет идеалдарын айқындап немесе меңзеп отырады.

Қорыта айтқанда, Фазлур Рахманның герменевтикасы, Құранды біртұтас мәтін ретінде оқуды білдіретін холистик методына, ұмтылатын идеалдарына, екі жақты қозғалыс теориясы мен әлеуметтік-экономикалық теңдік пен әділдікке негізделген қоғам құру түрінде көрініс тапқан этикалық-моральдық құндылықтарына сай түсінуді білдіреді.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Мухетдинов Д., Современные исламские мыслители, Московский исламский институт; Санкт-Петербургский гос. Ун-т. – Серия: «Возрождение и обновление», Издательства «Медина», 2020. – С. 448.
2. Rahman, F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. // Essays on Islamic Civilization, Presented to Niyazi Berkes, ed. Donald P. Little. Leiden, E.J. Brill, 1976. – Pp. 284-302.
3. Moosa E. Introduction // Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld Publications, 2000. – P. 226.
4. Мухетдинов Д.В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы // диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. Санкт-Петербург. – 2019. – С. 374.
5. Rahman F. Interpreting the Qur'an // Inquiry. No. 3 – 1986. – Pp. 45-49.
6. Rahman, F «Status of Women in the Qur'an», Women and Revolution in Iran, (ed.) Guity Nashat, Boulder: Westview Press, 1983, Pp. 37-54.
7. Rahman, F. Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. // Chicago: The University of Chicago Press. – 1982. – P. 172.
8. The Concept of Hadd in Islamic Law,» Islamic Studies, 4:3 (September 1965), pp. 237-251
9. Rahman, F. 'The Impact of Modernity on Islam'. Islamabad, Islamic Studies, – 1988. pp. – 113-128.
10. Boullata, I.J. 'Trends and Issues in Contemporary Arab Thought'. Albany, State University of New York Press, – 1990. – p. 219.

REFERENCES

1. Mukhetdinov, D. Sovremennyye islamskie mysliteli. Seriya: «Vozrozhdenie i obnovenie». Medina. – 2020. – p. 448.
2. Rahman, F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. // Essays on Islamic Civilization, Presented to Niyazi Berkes, ed. Donald P. Little. Leiden, E.J. Brill, 1976. – Pp. 284-302.
3. Moosa E. Introduction // Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. Oxford: Oneworld Publications, 2000. – P. 226.
4. Mukhetdinov, D. Islamskoe obnovencheskoe dvizhenie kontsa XX – nachala XXI veka: idei i perspektivy [Doctoral dissertation, Saint Petersburg State University]. 2019. – p. 374.
5. Rahman F. Interpreting the Qur'an // Inquiry. No. 3 – 1986. – Pp. 45-49.
6. Rahman, F «Status of Women in the Qur'an», Women and Revolution in Iran, (ed.) Guity Nashat, Boulder: Westview Press, 1983, Pp. 37-54.
7. Rahman, F. Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. // Chicago: The University of Chicago Press. – 1982. – P. 172.
8. The Concept of Hadd in Islamic Law,» Islamic Studies, 4:3 (September 1965), pp. 237-251.
9. Rahman, F. 'The Impact of Modernity on Islam'. Islamabad, Islamic Studies, – 1988. pp. – 113-128.
10. Boullata, I.J. 'Trends and Issues in Contemporary Arab Thought'. Albany, State University of New York Press, – 1990. – p. 219.

Авторлар туралы мәлімет:

Тасболат Асылтай – PhD докторант. ҚР ҒҖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері (Алматы, Қазақстан, e-mail: tasbolat.usul@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6403-8070)

معلومات عن المؤلفين:

Тасболат Асылтай – طالبة دكتوراه (PhD)، زميلة باحثة أولى في معهد الفلسفة والعلوم السياسية والدراسات الدينية التابع للجنة العلوم بوزارة العلوم والتعليم العالي في جمهورية كازاخستان. (ألماتي، كازاخستان).

Information about authors:

Tasbolat, Asyltai – PhD doctoral student, Senior Research Fellow Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Almaty, Kazakhstan, e-mail: tasbolat.usul@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6403-8070)

Информация об авторах:

Тасболат, Асылтай – PhD докторант. Старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК (Алматы, Казахстан, e-mail: tasbolat.usul@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6403-8070)

MAZMҰНЫ / CONTENTS / المحتويات

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

بحوث في الدراسات الإسلامية

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

- Ж.С.Сандыбаев. Ғазали іліміндегі адам мен қоғам: этикалық құндылықтар философиясы 4
Zh. Sandybayev. Human and society in Al-Ghazali's thought: the philosophy of ethical values
الإنسان والمجتمع في فكر الغزالي: فلسفة القيم الأخلاقية
- Э. Мирджалалова, Г. Шарипова. Исламтану тарихнамасындағы араб-мұсылман мәдениеті..... 15
E. Mirdzhalalova, G. Sharipova. Arab-muslim culture in the discourse of islamic studies historiography
! ميرجالولفا، غ. شاريپوفا. الثقافة العربية الإسلامية في التاريخ الإسلامي
- Р. Мухитдинов, Б. Бердмурат. «Қырық парыз» ұғымы және оның қазақтың діни дүниетанымындағы көрінісі 24
R. Mukhitdinov, B. Berdmurat. «The concept of Forty obligatory duties and its manifestations in the religious worldview of the kazakhs
رشيد محي الدينوف، بيكبولات بيردي مراد. مفهوم أربعين فريضة وتجلياته في التصور الديني لدى القازاق
- Саид Саид Сағд әш-Шишини. Хабарлардың біріне басымдық беру: анықтамасы, шарттары және басымдық берілгенмен амал ету үкімі..... 41
Saeed Saeed Saghd Al-Shishani. Priority of a Claim: Its Definition, Conditions, and the Ruling on Acting Upon the Granted Priority
سعيد سعيد سعد الشيشيني. الترجيح بين الأخبار تعريفه، وشروطه، وحكم العمل بالراجح
- С.Оқан. Ханафи мәзһабындағы Мауараннаһр мектебі және ғалымдардың рөлі..... 54
S. Oqan. The transoxiana school in the hanafi madhhab and the role of scholars..... 55
مدرسة ما وراء النهر في المذهب الحنفي ودور العلماء
- Н.К. Ибрагимова. Омейяд әулеті мен Мауараннаһр арасындағы дипломатиялық қатынастардың маңызды ерекшеліктері 68
N. Ibragimova. Important features of the diplomatic relations between umayyad dynasty and movarounnahr (transoxiana)
سمات هامة للعلاقات الدبلوماسية بين الدولة الأموية وموارنةهر (ترانسوكسيانا)
- С. Шәкизада. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының ресми сайттарының цифрлық инфрақұрылымы мен ақпараттық қызметі 83
S.Shakizada. Digital infrastructure and informational functions of the official websites of the spiritual administration of Muslims of Kazakhstan
شاكيزاده سيريم. البنية التحتية الرقمية والخدمات المعلوماتية للمواقع الرسمية لمجلس المسلمين في كازاخستان

- Е. Абдыкаимов. Амина Вадудтың Құранға рационалистік көзқарасы және оның Қазақстандағы дәстүрлі ислам дүниетанымына төндіретін сын-қатерлері 102
E. Abdykaimov. Amina Wadud's rationalist approach to the qur'an and its detrimental consequences to traditional islamic worldview in Kazakhstan..... 103
عبدالقيوموف !. المنهج العقلاني لأمينة ودود في تفسير القرآن الكريم وآثاره السلبية على الرؤية الإسلامية التقليدية في كازاخستان

ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

بحوث في علوم الأديان

RESEARCH IN RELIGIOUS STUDIES

- Қ.С. Ержан, М.Махмет. Ақыт Үлімжіұлының рухани мұрасы: тұлғалық келбеті мен шығармаларындағы діни-көркемдік таным 118
K. Yerzhan, Makhmet. The spiritual legacy of Akhyt Ulimzhiyuly: personal identity and the religious-aesthetic perception in his works
إرجان قالمхан, ماخميت موراتхан. الإرث الروحي لأقيمت أوليمجياولي: ملامح شخصيته والإدراك الديني-الجمالي في أعماله
- П. Сулейменов. Әл-Фарабидің діни философиялық көзқарасы 131
P. Suleimenov. Al-Farabi's Religious and Philosophical Views
ب. سليمانوف. النظرة الفلسفية الدينية للفارابي
- Ғ. Мажиев. XX ғасыр басындағы қазақ қоғамы және зайырлылық идеяларының қалыптасуы 142
M. Ghilimbek. Kazakh society at the beginning of the 20th century and the formation of secularism ideas
ماجيف جيلمبيك. المجتمع الكازاخي في بداية القرن العشرين وتشكيل أفكار العلمنة
- Б. Абдилхаким. Модернизм және дін: Үндістандағы тарихи-философиялық ізденістер..... 156
B. Abdilkhakim. Modernism and religion: historical and philosophical inquiries in India
ب. عبد الحكيم الحدائة والدين: البحث التاريخي والفلسفي في الهند
- Б. Ботакараев, С. Моллақанағатұлы. Ясауи іліміндегі тафаккур мәселесі 172
B. Botakarayev, M. Saipulla. The problem of tafakkur in the teachings of A. Yasawi
ب. بوتاکارايف، س. مولاكاناتوف. مشكلة التفكير في تعاليم أ. يساوي
- С. Кагазбекова. Таяу Шығыс контексіндегі әйелдердің әлеуметтік рөлі және гендерлік саясаттың даму бағыттары 184
S. Kagazbekova. The social role of women and the directions of gender policy development in the context of the middle east
سلطانات كاغازبيكوفا. الدور الاجتماعي للمرأة واتجاهات تطوير السياسات الجنسية في سياق الشرق الأوسط
- А.Тасболат. Фазлур Рахман және исламдағы герменевтикалық бетбұрыс 200
A. Tasbolat. Fazlur Rahman and the Hermeneutical Turn in Islam
طاسبولات أسيلتاي. فضل الرحمن والمنعطف التأويلي في الإسلام