

ISSN 3005-9089



Нур-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті

الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك

Egyptian University of Islamic culture Nur-Mubarak

ИСЛАМТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІ  
Ғылыми журнал

بحوث في الدراسات الإسلامية  
مجلة علمية

**Research in Islamic Studies**  
Scientific journal

№4 (08) 2025

2025

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

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

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

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

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

رقم الشهادة KZ45VPY00077789  
تصدر ربع سنوياً  
باللغة القازاقية والعربية والإنجليزية  
والروسية.

Бас редактор:  
филол.ғ.д., профессор  
Шамшәдін Керім

Editor-in-Chief:  
Doctor, Professor  
Shamshadin Kerim

رئيس التحرير:  
دكتور في الفيلولوجيا، أستاذ  
شامشادين كريم

**РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:**

PhD доктор Н.Т.Өтпенов (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).

**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. Zh. Ziyodov Dr., professor. (Uzbekistan);  
K.A. Zatov Dr., professor (Kazakhstan)  
K.S. Yerzhan PhD, ass. Prof. (Kazakhstan)

مجلس التحرير:  
أ.د./ نوروزباي حاجي تغان اولي (كازاخستان)  
أ.د./ أحمد حسين محمد إبراهيم (كازاخستان)  
أ.د./ إرشات أونغار (كازاخستان)  
أ.د./ منذر قحف (الولايات المتحدة الأمريكية)  
أ.د./ خير الناس رجب (إندونيسيا)  
أ.د./ رسي بنت حسان (ماليزيا)  
أ.د./ ر محمدشين (روسيا)  
أ.د./ سيف الدين إرشحين (تركيا)  
أ.د./ علي رافت أوزكان (تركيا)  
أ.د./ زيودوف شوفوسيل (أوزبكستان)  
أ.د./ خيرات زاتف (كازاخستان)  
أ.م.د./ قالمخان إيرجان (كازاخستان)

**ЖАУАПТЫ РЕДАКТОР:**

PhD доктор М.Махмет (Қазақстан);

**EXECUTIVE EDITOR:**

M. Makhmet. PhD (Kazakhstan);

هيئة التحرير:  
د. / ماخميت مورتاخان (كازاخستان)

**ҒЫЛЫМИ РЕДАКТОРЛАР:**

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

**EDITORS:**

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

المحررون:  
أ.م.د./ ألو أدليبايف (كازاخستان)  
أ.م.د./ محمد ورداني (كازاخستان)

**ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ:**

А.Н.Абуталипова

**TECHNICAL SECRETARY:**

A. Abutalipova

السكرتير الفني:  
أ. أبوطاليفا

«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

# 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

А. Әділбаев<sup>1</sup>, А. Елдесбай<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

Алматы, Қазақстан

## ҚАЗАҚСТАНДА ОНЛАЙН ПЛАТФОРМАЛАР АРҚЫЛЫ ИСЛАМДЫҚ БІЛІМ БЕРУДІҢ АРТЫҚШЫЛЫҚТАРЫ МЕН КЕМШІЛІКТЕРІ

### Аңдатпа

Онлайн платформалар арқылы исламдық білім алу мұсылмандардың рухани өміріне дендеп кіруде. Қазіргі таңда жас буынның діндарлық әлеуметтенуінде интернеттің әсер етіп жатқан ықпалы үлкен. Интернет кеңістікте ислам дініне қатысты контенттер мен сегменттер күнінен күнге көбеюде. Мақалада онлайн платформаларды ислам білім беру жүйесінде пайдалану Қазақстандағы контекстінде мысалдармен дәйектеле зерделенеді. Зерттеуде исламдық білім беретін онлайн платформалардың мән-маңызын, қарқынды даму барысы, өзіндік ерекшеліктері, форматтары, артықшылықтары мен кемшіліктері, профильді және танымал платформалар өзек болды. Тұжырымдар әлеуметтік желілерден жиналған платформалар мен материалдар негізінде жасалды. Білім алу діни құндылықтарды таратып, дәріптеп, оны қоғамға сіңіру жолында үлкен маңызға ие. Елімізде онлайн платформалар арқылы білім беру діни құндылықтарды насихаттайтын құрал ретінде кеңінен пайдалануда. Қазақстан мұсылмандарының білімін шыңдау мақсатында YouTube, Aqartu Academy, Islamic Online Academy, Nur Mubarak online academy сияқты интернет онлайн платформаларын білім беру үшін белсенді қолданып келеді. Әлеуметтік желілердегі онлайн білім беру платформалары күнен күнге көбейіп, тақырыбы мен мазмұны ауқымды әрі әртүрлі. Әлеуметтік желіні ислам біліміне қызықтыру мақсатында қолданылатын заманауи технологиялық әдіс-тәсілдер күн сайын толығып, қанат жаюда. Виртуалды кеңістіктегі исламның нақты көріністерін саралаған зерттеу теориялық және практикалық тұрғыдан құнды.

**Түйін сөздер:** білім, онлайн платформа, академия, ислам.

أ. أدیبای،<sup>1</sup> أ. یلدسبای

جامعة نور-مبارک للثقافة الإسلامية المصرية<sup>1</sup>

الماتی، کازاخستان

مزایا و عیوب التعلیم الإسلامی من خلال المنصات الإلكترونية فی کازاخستان

### الملخص

الوقت الحاضر، یزاد تأثیر الإنترنت فی عملية التنشئة الدينية لدى الجيل الشاب. كما یزاد المحتوى والمواد المتعلقة بالإسلام فی الفضاء الرقمي يوماً بعد يوم. تتناول هذه المقالة دراسة استخدام المنصات الإلكترونية فی نظام التعلیم الإسلامی فی سباق کازاخستان مع تدعیما بالأمثلة. ویرکز البحث علی أهمية المنصات الإسلامیة

التعليمية، وسرعة تطورها، وخصائصها، وأنماطها، إضافةً إلى مزاياها وعيوبها، وكذلك المنصات المتخصصة والشائعة. تستند النتائج إلى تحليل منصات ومواد تم جمعها من شبكات التواصل الاجتماعي. إن التعليم يمثل أهمية كبيرة في نشر القيم الدينية وترسيخها في المجتمع. وفي كازاخستان، تُستخدم المنصات الإلكترونية كوسيلة فعالة في نشر القيم والمعارف الدينية. ويُستخدم كل من YouTube و Aqartu Academy و Islamic Online Academy و Nur Mubarak Online Academy بشكل نشط لتزويد المسلمين بالمعرفة الدينية. وتزداد المنصات التعليمية الإسلامية على وسائل التواصل الاجتماعي يوماً بعد يوم، وتتسع موضوعاتها ومحتوياتها بشكل ملحوظ. كما تتطور الأساليب التكنولوجية الحديثة المستخدمة لجذب الاهتمام بالتعليم الإسلامي في الفضاء الرقمي بشكل مستمر. وتُعد دراسة المظاهر الحقيقية للإسلام في العالم الافتراضي ذات قيمة نظرية وعملية مهمة.

الكلمات المفتاحية: التعليم، المنصة الإلكترونية، الأكاديمية، الإسلام.

**A. Adilbay<sup>1</sup>, A. Yeldesbay<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture  
Almaty, Kazakhstan

## ADVANTAGES AND DISADVANTAGES OF ISLAMIC EDUCATION THROUGH ONLINE PLATFORMS IN KAZAKHSTAN

### Abstract

The acquisition of Islamic education through online platforms has become an integral part of the spiritual life of Muslims. Today, the Internet plays a significant role in the religious socialization of the younger generation. The amount of Islamic-related content and segments in the digital space is steadily increasing. This article examines the use of online platforms in the system of Islamic education within the context of Kazakhstan, supported by concrete examples. The study analyzes the significance and distinctive features of Islamic online platforms, their dynamic development, formats, advantages and disadvantages, as well as the most prominent and specialized educational resources. The conclusions are based on the analysis of data and materials collected from social media platforms. Education plays an essential role in disseminating, promoting, and embedding religious values within society. In Kazakhstan, online platforms are widely used as an effective tool for promoting Islamic values and religious enlightenment. Among the most active and well-known online educational platforms are YouTube, Aqartu Academy, Islamic Online Academy, and Nur Mubarak Online Academy. The number of Islamic educational platforms on social networks continues to grow, with increasingly diverse topics and content. Modern technological methods and approaches used to attract interest in Islamic education are continuously evolving. This study, which analyzes the manifestations of Islam in the virtual space, holds both theoretical and practical significance.

**Keywords:** education, online platform, academy, Islam.

**А. Әділбаев<sup>1</sup>, А. Елдесбай<sup>1</sup>**<sup>1</sup>Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак  
Алматы, Казахстан

## **ОНЛАЙН-ПЛАТФОРМЫ В СИСТЕМЕ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ КАЗАХСТАНА: ПРЕИМУЩЕСТВА И НЕДОСТАТКИ**

### **Аннотация**

Получение исламского образования через онлайн-платформы становится неотъемлемой частью духовной жизни мусульман. В настоящее время интернет оказывает значительное влияние на религиозную социализацию молодого поколения. Количество контента и сегментов, связанных с исламом, в интернет-пространстве неуклонно растет. В статье рассматривается использование онлайн-платформ в системе исламского образования в контексте Казахстана на основе конкретных примеров. В исследовании проанализированы значение и особенности исламских онлайн-платформ, их динамичное развитие, форматы, преимущества и недостатки, а также профильные и наиболее популярные образовательные ресурсы. Выводы основаны на анализе материалов и данных, собранных из социальных сетей. Образование играет важную роль в распространении и укреплении религиозных ценностей в обществе. В Казахстане онлайн-платформы активно используются как инструмент для популяризации исламских ценностей и религиозного просвещения. Среди наиболее востребованных образовательных ресурсов можно отметить YouTube, Aqartu Academy, Islamic Online Academy, Nur Mubarak Online Academy и другие. Количество онлайн-платформ исламского образования в социальных сетях постоянно увеличивается, при этом их тематика и содержание становятся всё более разнообразными. Современные технологические методы и подходы, применяемые для привлечения интереса к исламскому образованию, непрерывно совершенствуются. Исследование, посвящённое анализу проявлений ислама в виртуальном пространстве, обладает теоретической и практической значимостью.

**Ключевые слова:** образование, онлайн-платформа, академия, ислам.

### **Кіріспе**

Қазіргі таңдағы технологияның, соның ішінде ғаламтордың қарыштай дамуы ислам дін саласына орасан ықпалын тигізіп отыр. Осындай жаһандық үдерістер мен жаңалықтар исламдық білім беру әдістерін де айналып өткен жоқ. Онлайн платформалар арқылы білім алу республика мұсылмандарының рухани өміріне етене енуде. Виртуалды кеңістіктегі

исламдық білім беру платформалары сан түрлі көбеюде.

2025 жылдың қыркүйек айындағы жағдай бойынша әлемде 5,24 миллиард адам немесе әлем халқының 63,9 пайызы әлеуметтік желілерді қолданады. Ал 2024 жылы шамамен 73,8 миллион адам тек жоғары білім деңгейінде онлайн бағдарламалар бойынша білім алған. Дүниежүзі бойынша орташа есеппен сту-

денттердің 49%-ы қандай да бір түрде онлайн білім алған. Еліміздің басты қоғамдық-саяси газеті Egemen.kz хабары бойынша 2025 жыл басынан бері 181 мың азамат, оның ішінде 34,4 мыңға жуық жұмыссыз Skills Enbek кәсіптік оқыту платформасында онлайн-курстардан өткені туралы сертификаттар алған. Платформада барлығы 712,5 мың отандысымыз тіркелген, оның 213,8 мыңы – 2025 жылы тіркелді. Бұл ретте платформа жұмысының барлық кезеңінде 591,9 мың адам оқудан өтті. Nur Mubarak online academy онлайн исламдық білім беру платформасының мәліметтеріне қарағанда 2025 жылы платформадан 1000 нан аса адам білім алып, сертификат алды.

Бүгінгі таңда онлайн білім беру платформалардың адамзат өмірінде алатын орны ерекше. Шексіз ақпараттарға орай әрі жылдам жаһандық тұрғыда қолжетімділік қамтамасыз ететін желінің күллі әлем бойынша тарамдалып, түрлене түсуде. Болашақ онлайн зерттеулер курстардың дидактикалық тұжырымын, құрылымын және мотивациялық элементтерін зерттеп, кәсіпорындық ақпараттық жүйелер бойынша виртуалды оқыту үшін ең тиімді (best practice) курс моделі де жасалып жатыр [1:18 б.].

### **Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері**

Интернетті республикамыздың мұсылмандар қауымы мен діни бірлестіктер мүддесіне сай әр түрлі мақсатта пайдалануда. Онлайн білім беру өріс алуы мұсылмандардың білім алуға қатысты қарым-қатынасына да

өзгеріс әкелді, көптеген онлайн білім беру платформаларда жобалар мен жұмыстар іске асуда. Бұндай жаңа әдістер мен тәжірибелер мұсылман қоғамы арасында исламдық ілімдер мен білімнің таралуына айтарлықтай ықпалын тигізуде.

Әлеуметтік білім беру платформаларының қызметі аясының кеңеюі адамдар арасындағы байланысты нығайтуға септеседі, ғалымдардан білім алуға, ақпарат бөлісуге, талқыға салуға, мәлімет іздеуге, аудио және видео дәрістерді қарауға мүмкіндік тудырады.

Сандық кеңістікте діни білім алу беталыс факторы елімізде ғылыми тұрғыдан зерттелмеген. Сондықтан осы жаңа құбылысты жан-жақты зерделеу жөн. Осы кемшіліктің орнын азда болса толтыруды дйттеген мақаламызда тек исламдық онлайн білім беру мән-маңызын, ерекшеліктерін, серпіліспен даму барысын, формат пен профильдерін Қазақстан контекстінде өз алдына жеке бөліп қарастыруды көздедік. Мақалада танымал онлайн платформалардың есімдері аталып, сөз болады. Бұл тақырыпты талдаудың зәрулігі мен маңыздылығы талассыз.

### **Ғылыми зерттеу әдіснамасы**

Мақалада соңғы кезде қарқынды дамып жатқан онлайн исламдық білім беру платформаларың мән-маңызы, тәсілдер мен стратегиясын нысан еткен мақалаларды оқып пайдаландық. Зерттеуде сипаттау, шолу және жүйелі талдау әдістері қолданылды. Осы фактордың қоғамдық ой-санаға, онлайн исламдық білім беру факторына

әсерін мысалдармен дәйектеуді көз-дедік. Тұжырымдарымыз онлайн платформаларға тоқталу арқылы бағамдалады. Авторлар ғаламторда, әлеуметтік желілерден өзі жинаған материалдарға, ұстаздар мен діни қызметкерлерімен тікелей кездесіп, сұхбаттасудан алған мәліметтерге сүйенеді.

### Нәтижелері және талқылама

Ислам ілімінде білім алудың орны айрықша. Құран Кәрімнің алғашқы түскен аяты «Оқы!» («Икра!») деп басталуының өзі білім ізденудің парызы амал екендігін аңғартады. Ғалымдар бұл аяттың адамзатқа берілген ең алғашқы әмір ретінде оқу мен танымға бағытталғанын ерекше атап өтеді. Алла Тағала Құранда: *«Білетіндер мен білмейтіндер тең бе?»* (Зумар сүресі, 9-аят) деп білімнің артықшылығын көрсетеді.

Хадистерде де білім ізденудің маңызы ерекше айтылған. Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.): *«Білім іздеу – әрбір мұсылманға парызы»* деген (Ибн Мәжа, Сүнән, 224). Яғни, исламда білім алу тек ғалымдар мен имамдарға ғана емес, әрбір мұсылманға жүктелген міндет.

Ислам ілімі тек діни біліммен шектелмейді. Дін ғұламалары ғылымды екіге бөлген: діни білім (ақида, фикһ, Құран, хадис ілімі) және дүниелік білім (медицина, астрономия, математика, т.б.). Екеуі де қоғамға пайда әкелетін болса, исламда құпталады. Имам Ғазали «Ихия улум ад-дин» атты еңбегінде: «Адамға пайдалы білім – ең қадірлі ілім» деп, қоғамға қажетті барлық ғылымды үйренудің маңызын көрсеткен.

Қазіргі заманда білім алу тек дәстүрлі медресе немесе университет қабырғасында ғана емес, сонымен қатар онлайн платформалар, әлеуметтік желілер мен электронды кітапханалар арқылы кең өріс алып отыр. Бұл – исламдағы білім алуды баршаға қолжетімді етіп, жастардың діни әрі дүниелік сауаттылығын арттыруға жаңа мүмкіндіктер ашады.

Бұрын исламдық білім алу үшін шәкірттер медресеге барып, ұстаздарымен бетпе-бет дәріс тыңдауға мәжбүр болатын. Арнайы уақыт пен кеңістік талап етілетін: жұма, айт намаздарында немесе белгілі бір діни жиындарда ғана дәріс ұйымдастыру мүмкіндігі бар еді. Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазандағы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңына сәйкес діни білім беру ісі ресми тіркелген оқу орындары мен имам-молдалардың құзыретінде ғана жүзеге асатын болып шектелген [2: 2 б]. Бұл талап дәстүрлі білім беру жүйесінің құқықтық негізін қамтамасыз еткенімен, көпшілік үшін діни білім алу мүмкіндігін тарылтты.

Ал онлайн кеңістік – мұндай ресми тежеулерге қарамай, исламдық білімді еркін жеткізетін жаңа алаңға айналды. Сандық платформалар дербес оқу дағдыларын қалыптастыруға мүмкіндік береді, ал мұндай дағдылар тұрақты білім берудің ең маңызды алғышарттарының бірі [3: 3 б]. Цифрлық платформалар арқылы діни дәрістерді кез келген уақытта тыңдап, оқулықтарды жүктеп алып, ұстаздармен бейнебайланысқа шығуға болады. Практикалық тұрғыдан алғанда, бұл тәсіл арзан әрі қолже-

тімді: алыс сапарға шықпай-ақ, уақытты үнемдей отырып, қашық жердегі ғалымдардан сабақ алуға мүмкіндік береді [4: 15 б.]. Цифрлық технологиялар арқылы ғалымдар онлайн пікірталастар, форумдар, тіпті конференциялар өткізіп жатады. Әсіресе, жақында ғана болған Covid-19 вирусының ушығуынан цифрлық технологияларға тәуелді болдық, оған қарамастан, оның мол мүмкіндіктерімен де таныстық, қазіргі таңда колаборациялық зерттеулер саны көбейді [5: 4 б.].

Онлайн білім берудің тағы бір артықшылығы – дүниежүзінің кез келген нүктесінде тұратын мұсылмандарға ашық әрі қолжетімді болуы.

Қазіргі таңда Қазақстандағы діндар мұсылман жамағаттың негізгі бөлігін жастар құрайды. Олар әлеуметтік желілер мен интернет ресурстарын кеңінен пайдаланатындықтан, исламдық онлайн білім беру платформалары діни сауаттылықты арттырудың негізгі арнасына айналууда.

Миллиеналдар (Ү буыны, 1980–2000 жж.) сандық технологияға бейім, ақпаратты көбіне интернеттен қабылдайды. Бұл буын дәстүрлі дәрістерді ескі әдіс ретінде көріп, онлайн дәрістерді, қысқа бейнематериалдар мен визуалды контентті көбірек тұтынады [6: 109 б.].

Z буыны (2000 жылдан кейін туғандар) «цифрлық адам» ретінде сипатталады (Schmidt, 2008: 1). Олар білімді көбінесе смартфон арқылы алып, онлайн платформаларға тәуелді. Бұл ұрпақ үшін исламдық білімді YouTube лекцияларынан, TikTok қысқа видеоларынан немесе ар-

найы мобильді қосымшалардан алу әлдеқайда қолайлы. Қазіргі жасөспірімдер компьютерлік, виртуалды әлемдегі ойындар, танысу платформалары арқылы дүниенің кез келген бөлігіндегі құрдастарымен, замандастарымен байланысқа шыға алады, тартысады, бәсекелеседі, дауласады, достасады. Дегенмен адам өзіне тән этникалық, нәсілдік, діндік бірегейлігін виртуалды әлемге де трансформациялап, «қақтығысты дауылдарды» көтеруге бейіл. Балалар кейде діни сеніміне, нәсілдік ерекшелігіне қарай достарды табуы, виртуалды ойындарда қарсылас ретінде топтасады, кейде, өзара күнделікті қарапайым санада ұлттық, нәсілдік дискриминация әдістерін қолданады [7: 8 б.].

Электронды форматтағы дәрістердің артықшылығы – оларды кез келген жерде тыңдауға болады, ұзақ уақыт сақталады, қайта көруге, бөлісуге және таратуға мүмкіндік береді. Осы ерекшеліктердің арқасында интернет қазіргі таңда исламдық білім беру құралы ретінде ең тиімді арналардың бірі болып отыр [8: 26 б.].

Қазақстандағы жағдайды ескерсек, қазақ тіліндегі контентке сұраныс жоғары. Сондықтан онлайн білім беру платформалары ең алдымен ана тіліміздегі курстар мен дәрістерді ұсынуды басты назарға алған. Бұл бағытта ҚМДБ мен жеке студиялар интернеттегі платформаларды белсенді қолданып, діни білімді кең ауқымға жеткізуде.

Еліміздегі виртуалды ортада танылған исламдық білім беру платформалар: nmacademy.kz, hakk\_academy, agartu.academy, tajacademy, my\_ustaz\_

academy, qalam\_academy, ioa\_kz, nurzhan\_ustaz\_online, т.б.

Соңғы ақпараттық-коммуникациялық технологияларды меңгеру деңгейіміз басқаларға ислами білім беру және өзара байланысу тәсілдеріне әсер етуде. Қазіргі таңда коммуникациялық модельдің көмегімен білім беру мазмұны бейнелер, онлайн платформалар, подкаст, Reels түрінде берілсе Y мен Z буындар арасында ұнамдылықпен таралуын жеңілдетеді. Сонымен қатар жас толқынға YouTube, Instagram және TikTok басқа медиа платформаларға карағанда тартымды [9: 39 б.].

Әлемде қолданушылар саны жағынан тек Facebook-ке жол беретін YouTube – жастар арасында ең танымал әлеуметтік желілердің бірі. Оның басты артықшылығы – бейнені көруге де, жүктеуге де ыңғайлылығы, әрі фильм қарау, музыка тыңдау, дәріс пен уағыз жүргізу үшін қолайлы платформа болып саналады. YouTube алгоритмі пайдаланушылардың көру тарихына, таңдауларына және белсенділік көрсеткіштеріне қарай бейнелерді ұсынып, діни-ағартушылық контенттің де кең таралуына мүмкіндік береді. Сондықтан қазақстандық діндар қауым мен исламтанушылар бұл алаңды уағыз-насихатпен қатар, исламдық білім беруді ұйымдастыру үшін де жиі қолданады. Сонымен бірге, заманауи видеографияның көмегімен түсірілген дәрістерді үй жағдайында үлкен экраннан көруге немесе гаджет арқылы кез келген ортада тыңдауға болады. Қазақстандық кеңістікте YouTube-та қазақ тіліндегі ислами бағыттағы жүздеген ар-

налар бар, олардың кейбірі тұрақты жұмысын жүйелі жолға қойған. Дегенмен, бұл істі сапалы атқару үшін білікті мамандар, заманауи техникалық құрал-жабдық, уақыт пен қаржылық мүмкіндіктер қажет.

YouTube-пен қатар жастар арасында аса танымал болған тағы бір платформа – Instagram. Бұл әлеуметтік желі бастапқыда сурет пен қысқа бейне алмасу алаңы ретінде пайда болса да, бүгінде діни-ағартушылық, соның ішінде исламдық онлайн білім берудің маңызды құралына айналды. Қазақстандағы көптеген ұстаздар мен исламдық академиялар Instagram-ды дәріс, хадис сабақтары, Құран тәджуиді бойынша қысқа видеолар, Reels форматындағы түсіндірмелер мен тікелей эфирлер өткізу үшін пайдаланады. Платформаның басты ерекшелігі – визуалды тартымдылығы және аудиториямен жылдам байланыс орнату мүмкіндігі. Сонымен бірге, Reels және Stories функциялары арқылы қысқа әрі мазмұнды исламдық сабақтар кең таралып, әсіресе Z және Alpha буын өкілдері үшін тиімді форматқа айналуда.

Елімізде Instagram-да онлайн исламдық білім беру платформа ретінде алға шыққан my\_ustaz\_academy-дің жұмыс істей бастағанына 1 жыл болса да, платформаға жазылғандар саны – 81,2 мың, орташа қаралым – 250 мың. Сол видеолардың ішінде ең көп қаралғаны исламтанушы, қауымдастырылған профессор Шәмшат Әділбаеваның «Бала табысты болсын десеңіз» 2,3 миллион қаралымға, бұл платформаның негізін қалаушы Малика Айтжанқызының «Бұл да-

уыс сіздің стрессіңізді басады» 1,1 миллион қаралымға, «97 жасқа келсе де, ақыл-есі нұрға толған» 686 мың қаралымға жеткен.

Ал «tajacademy» онлайн исламдық білім беру платформасының жұмыс істей бастағанына 1 жыл болса да, платформаға жазылғандар саны – 46 мың, орташа қаралымы – 200 мың. Негізін қалаушы исламтанушы, магистр Гульвира Ерданқызының «Шәууәл айы оразасының маңызы» 900 мыңға, «Шәууәл айында қарызымды өтемесем болама?» 824 мыңға, «Қабірде қойылатын сұрақтар 2» 322 мың қаралымға жеткен. Онлайн платформа арқылы 50 мың адамға Құран оқуды үйренген.

2023 жылы ашылған «hakk\_academy» онлайн Құран және Алла Тағаланың 99 есімін жаттататын платформаға 35 мың адам тіркелген, орташа қаралымы – 100 мың. Instagram-да «Чем отличается?» атты Reels-сы 1 миллион қаралымға, «Қандай айырмашылық бар?» 638 мың қаралымға, «Қазақ халқы мұсылман» 200 мың қаралымға жеткен.

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің жанында ашылған nacademy.kz онлайн исламдық білім беру платформасы Құран, араб тілі және шариғи ілімдерді үйретуде. Instagram-да тіркелушілер саны – 28 мың. Университеттің оқытушы құрамы берген пайдалы дәрістерді онлайн академиясына жүктеу арқылы 10 мың тұтынушы пайдалған.

Исламтанушы Төлеген Талдыбаевтың бастамасымен 2024 жылы ашылған «agartu.academy» онлайн

исламдық білім беру академиясының ресми Instagram парақшасына 27,2 мың адам тіркелген. Парақшада жарияланған «Ата-ананың дұғасы» атты Reels-сы 385 мың қаралым жинаған. Онлайн академия Құран жаттау мен тәжуид ережелерін үйретуге негізделген.

Мұсылман жамағатының ортасында исламтанушы, магистр Смагулов Нұржан терең білімімен, тағылымды уағызымен құрметке бөлінген. 2024 жылы «nurzhan\_ustaz\_online» атты онлайн ислам ілімдерін классикалық еңбектерге сүйену арқылы үйрету платформасын ашқан. Платформа негізінде ақида, фикһ, хадис, усуль фикһ және т.б. 50 пәнді оқытуда. Платформаға тіркелген адам саны 60 мыңнан асты, Instagram-да тіркелушілер саны –20 мың, ал «Сникерс жеп қойдым, ораза бұзылады ма?» атты Reels-сы 7,9 миллион қаралым жинаған.

Қазіргі заманның ақпараттық-коммуникациялық технологиялары білім беру жүйесінің барлық саласына ықпал етіп отыр. Соның ішінде исламдық білім беру үдерісі де цифрландыру үдерісінен тыс қалмай, жаңа мүмкіндіктер мен сын-тегеуріндерге жолықты [10: 7 б.]. Онлайн исламдық білім беру платформалары дәстүрлі медресе мен мешіт дәрістерін толықтырып қана қоймай, білім алушылардың кең ауқымына жетудің заманауи құралына айналды [11: 5 б.]. Дегенмен, мұндай тәжірибенің өзіне тән артықшылықтары мен кемшіліктері бар.

1. Қолжетімділік факторы  
Ислам дінінде білім алудың

парыздығы ерекше орын алады. Хадисте «Ілім іздеу – әрбір мұсылман еркекке де, әйелге де парыз» деп айтылған. Бұл қағида онлайн білім беру жүйесі арқылы жаңа деңгейде жүзеге асуда. Бұрын медреселерге немесе шетелдік діни орталықтарға баруға мүмкіндігі жоқ жандар бүгінде интернет арқылы дәрістер тыңдай алады.

Қазақстанда 2025 жылғы деректер бойынша халықтың 96%-ы интернет қолданады (Astana Times, 2025). Бұл көрсеткіш діни онлайн білім берудің әлеуетті аудиториясы өте ауқымды екенін дәлелдейді [12: 29 б.]. Әсіресе ауылдық аймақтардағы жастар мен жұмысбасты азаматтарға, сондай-ақ әйелдерге және мүмкіндігі шектеулі жандарға қолайлы.

Ислам тарихында әйел ғалымдар да маңызды рөл атқарған [13: 155 б.]. Мысалы, Айша анамыздан (р.а.) жеткен хадистер саны 2000-нан асады. Қазіргі онлайн жүйе әйелдердің білім алудағы рөлін қайта жандандырып отыр.

## 2. Уақыт пен икемділік

Исламдық білім беру жүйесінде «тадриж» қағидасы бар, яғни білімді сатылап, біртіндеп үйрету. Онлайн жүйенің артықшылығы – әрбір студент өз кестесіне қарай сабақтарды реттей алады. Лекцияны тоқтатып қайта тыңдау немесе қажетті жерін жазып алу – үйренуді жеңілдетеді.

Бұл тәсіл дәстүрлі медреселердегі «сабақ қайталау» дәстүріне ұқсас, бірақ заманауи форматта әлдеқайда ыңғайлы. Мысалы, NM Academy немесе «Talim.kz» платформалары Құран тәжуиді мен хадис курстарын модульдерге бөліп ұсынады.

3. Масштабтылық пен шығынды азайту

Онлайн жүйенің тағы бір артықшылығы – білімді көпшілікке бір мезетте жеткізу мүмкіндігі. Бір ұстаздың дәрісін мыңдаған адам тыңдай алады [14: 63 б.]. Бұл «садақа» ұғымына сәйкес келеді, яғни пайдалы білім тарату арқылы үздіксіз сауап жинау.

Дәстүрлі медреселерде ғимарат пен ұстаздардың жалақысы сияқты шығындар мол. Ал онлайн курстар арзан әрі қолжетімді. Мысалы, бір курстың құны дәстүрлі оқу ақысынан 3–4 есе төмен болуы мүмкін.

## 4. Мультимедиялық мүмкіндіктер

Ислам ғылымдарын үйретуде мультимедиа құралдары үлкен рөл атқарады [15: 237 б.]. Құран оқуды үйрететін қосымшаларда әрбір аяттың аудиосы, транскрипциясы, тәпсірі беріледі. Бұл шәкіртке қырағатты дұрыс меңгеруге көмектеседі.

Дәстүрлі медреседе ұстаз шәкіртке әріптердің дұрыстығын жеке көрсетсе, онлайн форматта дыбыстық талдау мен визуалды анимация оны толықтыра алады. Бұл – исламдағы «тәбйин» (анық түсіндіру) қағидасының технологиялық жалғасы.

5. Қауымдастық және үммет бірлігі

Үммет ұғымы исламда айрықша маңызды. Онлайн білім беру жүйелері студенттерді чаттар, форумдар, тікелей эфирлер арқылы біріктіреді. Бұл ортада пікірталас, сұрақ-жауап жүріп, білім ұжымдық түрде игеріледі.

Бұл құбылыс дәстүрлі медреселердегі «халақа» тәжірибесін еске салады. Бұрын шәкірттер ұстазды ай-

нала отырып сұрақ қойса, қазір бұл WhatsApp, Telegram, Zoom сияқты платформаларда жалғасуда.

#### 6. Мазмұнды жедел жаңарту

Ислам тарихында жаңа мәселелерге қатысты ижтиһад жасау ғалымдардың міндеті болған. Бүгінде онлайн жүйе бұл үдерісті жеделдетті. Мысалы, цифрлық қаржы, блокчейн, жасанды интеллект сияқты заманауи құбылыстарға қатысты пәтуалар әлеуметтік желілерде жарияланып, жамағатқа қолжетімді болып отыр.

Бұл білімнің заманауи өзектілігін арттырады. Дәстүрлі кітаптарда кездеспейтін жаңа тақырыптар онлайн курстардың күн тәртібіне енгізіліп келеді.

#### 7. Халықаралық тәжірибе алмасу

Онлайн исламдық білімнің тағы бір артықшылығы – халықаралық интеграция. Қазақстандық шәкірттер Мысырдағы әл-Азхар университетінің немесе Түркиядағы Илаһият факультеттерінің онлайн дәрістерін тыңдай алады. Бұл білім сапасын көтеріп, түрлі мазхабтық және мәдени ерекшеліктерді танып білуге жол ашады.

Кемшіліктеріне тоқталатын болсақ:

#### 1. Сапа мен легитимдік мәселесі

Исламда «иснад» қағидасы бар – білімді кімнен алғаның және ол ұстаздың білім тізбегі қайдан бастау алатыны маңызды. Онлайн кеңістікте мұны қадағалау қиын. Кейбір бейресми уағызшылардың радикалды идеяларды таратуы да қауіпті.

Қазақстанда ҚМДБ ресми онлайн платформаларды ашқанымен, TikTok, Instagram сияқты желілерде тәуелсіз «ұстаздардың» ықпалы жоғары. Бұл

діни білімнің сапасына күмән тудырады.

#### 2. Ұстаз–шәкірт байланысының әлсіреуі

Дәстүрлі медреседе шәкірт ұстаздың қасында жүріп, мінез-құлқынан үлгі алады. Онлайн форматта бұл байланыс әлсірейді. Экран арқылы рухани ықпал толық жеткізілмейді.

Исламдағы «тәрбия» қағидасы – тек білім емес, мінез тәрбиесін қамтиды. Онлайн формат бұл процесті толық қамтамасыз ете алмайды.

#### 3. Үзік-үзік білім алу қаупі

Әлеуметтік желілер алгоритмдері қысқа роликтерді алға шығарады. Бірақ ислам ғылымдары терең жүйелі білімді қажет етеді. Егер шәкірт тек қысқа видеолардан ақпарат алса, білім үстірт қалыптасады.

Мысалы, фикһ ілімі бірнеше жүздеген тақырыптан тұрады. Ал қысқа TikTok видеосы тек бір мәселеге ғана жауап береді. Бұл жүйеліліктің бұзылуына әкелуі мүмкін.

#### 4. Цифрлық теңсіздік

Қазақстандағы интернет қолжетімділігі жоғары болғанымен, ауылдық жерлерде әлі де сапасы төмен. Смартфон немесе компьютердің болмауы кей азаматтардың толыққанды білім алуына кедергі жасайды.

Сонымен қатар, қазақ тіліндегі сапалы контент әлі де аз. Бұл мәселе исламдық білімнің ұлттық аудиторияға бейімделуін тежейді.

#### 5. Назардың шашырауы және этикалық мәселелер

Онлайн оқуда студент жарнама, қажетсіз пікірталас немесе троллинг сияқты кедергілерге жиі тап болады. Бұл білімнің рухани ықпалын азайтады.

Исламда білім алу тек ақпарат алумен шектелмей, жүрек тәрбиесімен тығыз байланысты. Онлайн ортадағы артық факторлар бұл процеске кедергі келтіреді.

6. Құқықтық және институционалдық шектеулер

Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңы діни қызметті белгілі бір тәртіппен жүргізуді міндеттейді. Бірақ онлайн кеңістікте бұл талапты қадағалау қиын.

Ресми тіркелмеген онлайн курстар заңсыз миссионерлікке айналып кету қаупі бар. Бұл мәселе мемлекет пен діни басқарманың қатаң бақылауын қажет етеді.

7. Академиялық адалдық мәселесі

Онлайн тестілеуде студенттің плагиат жасауы немесе дайын жауап қолдануы жиі кездеседі. Бұл исламдағы «аманат» қағидасына қайшы келеді. Академиялық адалдықтың бұзылуы білім сапасын төмендетуі мүмкін.

8. Тәжірибелік дағдылардың жетіспеушілігі

Исламдық білім тек теориядан тұрмайды. Құран қырағаты, намаз қимылдары, тәжвид ережелері ұстаздың тікелей бақылауын қажет етеді. Онлайн ортада ұстаз шәкірттің қателігін толық көре алмайды.

Мысалы, «мәқра» (қырағат үйрену) кезінде дыбыстардың дәлдігін тек көзбе-көз тексеру тиімді. Онлайн жүйеде бұл шектеулі.

9. Психологиялық және әлеуметтік факторлар

Кейбір шәкірттер жалғыз отырып онлайн оқығандықтан, мотивациясы

төмендеуі мүмкін. Дәстүрлі медреседе жамағатпен бірге оқу ынтаны күшейтсе, онлайн оқуда бұл орта жетіспейді.

**Қорытынды мен тұжырымдама**

Қазақстандағы исламдық онлайн білім беру жүйесі қазіргі заманның сұраныстарына жауап беретін жаңа формациядағы діни-ағартушылық алаңға айналды. Ақпараттық технологиялар дамыған сайын дәстүрлі діни білім беру орталықтарының қасына қосымша балама жүйелер пайда болып, кең аудиторияға жету мүмкіндігі артып отыр. Бұл үрдіс әсіресе жастар арасында кең қолданыс табуда, өйткені олардың басым бөлігі күнделікті өмірін әлеуметтік желілер мен онлайн платформаларға арқа сүйеп өткізеді.

Онлайн жүйе сонымен қатар әйелдерге, мүмкіндігі шектеулі жандарға және шалғай өңір тұрғындарына білім алуға жаңа жол ашты. Бұл әлеуметтік тұрғыдан әділеттілікті қамтамасыз етіп, қоғамдағы рухани инклюзияны нығайтады. Құран оқу, хадис ілімі, фикһ және ислам этикасы секілді пәндер бұрын тек медресе қабырғасында оқытылса, қазір кез келген азаматқа қолжетімді болып отыр.

Алайда артықшылықтарымен бірге кемшіліктердің де бары анық. Легитимділік пен сапаны бақылау, ұстаз бен шәкірт арасындағы рухани байланыстың әлсіреуі, қазақ тіліндегі контент тапшылығы және цифрлық теңсіздік сияқты мәселелер жүйелі шешімді қажет етеді. Сонымен қатар, радикалды немесе сенімсіз дереккөздердің таралу қаупі мем-

лекеттік және діни институттардың қадағалауын күшейтуді талап етеді.

Жалпы алғанда, исламдық онлайн білім беру жүйесі дәстүрлі ілімді толық алмастыра алмайды, бірақ оны толықтырушы маңызды құрал ретінде қарастыруға болады. Дұрыс бағытталған жағдайда ол қоғамдағы діни сауаттылықты арттырып, жастардың рухани тәрбиесіне оң ықпал ете алады.

Тұжырымдама

1. Онлайн білім беру – дәстүрлі ислам ілімінің жалғасы. Ол классикалық медреселердің орнын баспайды, бірақ заманауи қоғамға бейімделген қосымша арна ретінде маңызды.

2. Қолжетімділік пен икемділік басты артықшылық. Шалғайдағы азаматтар, жұмысбасты жастар, әйелдер мен ерекше қажеттіліктері бар тұлғаларға діни білімді қолжетімді етеді.

3. Сапа мен қауіпсіздік қадағалауды қажет етеді. Әрбір онлайн

курс пен ұстаздың діни легитимділігі ҚМДБ тарапынан бекітіліп, ресми тізімге енгізілуі тиіс.

4. Ұлттық тілдегі контентті көбейту – басым бағыт. Қазақ тілінде сапалы онлайн сабақтар ұсыну қазақстандық аудитория үшін аса қажет.

5. Мемлекет, діни басқарма және цифрлық қоғамның ынтымақтастығы. Бұл жүйені тұрақты дамыту үшін құқықтық, институционалдық және техникалық негіздерді үйлестіру қажет.

6. Жастардың сұранысына бейімделу. Миллениалдар мен Z буынының сандық мәдениетіне сай жаңа әдістер қолданып, қысқа форматтағы, мультимедиялық курстар әзірлеу маңызды.

Осылайша, исламдық онлайн білім беру Қазақстандағы рухани-ағартушылық кеңістікті жаңа деңгейге көтеріп, дәстүрлі діни білім беру жүйесінің тиімді толықтырушысы болады.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. Mareen, W., Tobias, W., Hiep, H. (2024). Design principles for e-learning platforms featuring higher-education students' enterprise systems end-user training. *Discover Education*, 3(82), 18. <https://doi.org/10.1007/s44217-024-00165-z>

2. Қазақстан Республикасының Заңы. (2011). Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы (11 қазан 2011 ж. № 483-IV). Астана: ҚР Парламенті, 2.

3. Farhan, A., Waleed, S. (2023). Digital Platforms and the Improvement of Learning Outcomes: Evidence Extracted from Meta-Analysis. *Sustainability*, 15, 3. <https://doi.org/10.3390/su15021305>

4. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы. (2022). Қазақстандағы діни білім беру тұжырымдамасы. Алматы: ҚМДБ баспа бөлімі, 15.

5. Бекенова, Ж., Мейрбаев, Б., Амиркулова, Ж. (2023). Цифрлық трансформация аясындағы ғылыми этика// *Хабаршы журналы, философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы* №1(83), 4. <https://doi.org/10.26577/jpcp.2023.v.83.i1.2>

6. Erwin, J. (2019). Millennials and digital religion: The shift from tradition to technology. *Religion and Media Review*, 4(2), 109.

7. Мейрбаев, Б., Тұмашбай, Т., Мәжінбеков, С., Аманқұл, Т. (2025). Ұрпақ уақыты:

салыстырмалы трендтер және трансформациялар. Хабаршы журналы, философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы №1(91), 8. <https://doi.org/10.26577/jpcp20259112>

8. Тағанұлы, Н. (2018). Ислам дағуатының негіздері мен әдістері. Алматы: Дәуір, 26.

9. Сердалина, А. (2023). TikTok алаңындағы имамдардың насихат тәжірибесі. Әлеуметтік ғылымдар және дін, 2(18), 39.

10. Өтпенев, Б. (2023). Діни дискурстағы дағуаттың ерекшеліктері. Вестник Религия, 1(37), 7.

11. Ahmed, A. (2016–2017). Digital Da'wah: The role of new media in Islamic propagation. *Journal of Islamic Studies*, 12(3), 5.

12. Назарбек, А. (2022). Заманауи медиа және ислам насихаты. Дінтану журналы, 4(12), 29.

13. Шаповал, А. (2023). Әлеуметтік желілердегі діни коммуникация. Әлеуметтану зерттеулері, 3(25), 155.

14. Мыңжасар, Қ. (2022). Цифрлық платформалардағы діни дискурс. Қоғам және дін, 1(7), 63.

15. Muhammad, R. (2020). Social media and Islamic preaching: Opportunities and challenges. *International Journal of Islamic Thought*, 5(2), 237.

## REFERENCES

1. Mareen, W., Tobias, W., & Hiep, H. (2024). Design principles for e-learning platforms featuring higher-education students' enterprise systems end-user training. *Discover Education*, 3(82), 18. <https://doi.org/10.1007/s44217-024-00165-z>

2. Republic of Kazakhstan Law. (2011). On Religious Activity and Religious Associations (October 11, 2011 No. 483-IV). Astana: Parliament of the Republic of Kazakhstan, p. 2.

3. Farhan, A., & Waleed, S. (2023). Digital platforms and the improvement of learning outcomes: Evidence extracted from a meta-analysis. *Sustainability*, 15, 3. <https://doi.org/10.3390/su15021305>

4. Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (SAMK). (2022). Concept of Religious Education in Kazakhstan. Алматы: SAMK Publishing Department, p. 15.

5. Bekenova, Zh., Meirbayev, B., & Amirkulova, Zh. (2023). Scientific ethics in the context of digital transformation. *Bulletin. Series of Philosophy, Cultural Studies and Political Science*, 1(83), 4. <https://doi.org/10.26577/jpcp.2023.v.83.i1.2>

6. Erwin, J. (2019). Millennials and digital religion: The shift from tradition to technology. *Religion and Media Review*, 4(2), 109.

7. Meirbayev, B., Tumashbay, T., Mazhinbekov, S., & Amankul, T. (2025). Generation time: Comparative trends and transformations. *Bulletin. Series of Philosophy, Cultural Studies and Political Science*, 1(91), 8. <https://doi.org/10.26577/jpcp20259112>

8. Тағанұлы, Н. (2018). Foundations and Methods of Islamic Da'wah. Алматы: Daur, p. 26.

9. Serdalina, A. (2023). The preaching practices of imams on the TikTok platform. *Social Sciences and Religion*, 2(18), 39.

10. Өтпенев, В. (2023). Features of da'wah in religious discourse. *Vestnik Religiya*, 1(37), 7.

11. Ahmed, A. (2016–2017). Digital Da'wah: The role of new media in Islamic propagation. *Journal of Islamic Studies*, 12(3), 5.
12. Nazarbek, A. (2022). Modern media and Islamic preaching. *Journal of Religious Studies*, 4(12), 29.
13. Shapoval, A. (2023). Religious communication in social networks. *Sociological Research*, 3(25), 155.
14. Mynzhasar, K. (2022). Religious discourse on digital platforms. *Society and Religion*, 1(7), 63.
15. Muhammad, R. (2020). Social media and Islamic preaching: Opportunities and challenges. *International Journal of Islamic Thought*, 5(2), 237.

**Авторлар туралы мәліметтер:**

Әділбаев Алау Шайқымұлы – PhD доктор, қауымдастырылған профессор, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, (Алматы, Қазақстан, e-mail: [adilbayev@gmail.com](mailto:adilbayev@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-3389-5640>).

Елдесбай Аманат Тұрсынбекұлы – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, (Алматы, Қазақстан, e-mail: [amanatyeldesbay@gmail.com](mailto:amanatyeldesbay@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4827-6626>).

**معلومات عن المؤلفين :**

عادل باييف أولوشايكيموفيتش – أستاذ مشارك (دوسنت)، جامعة نور-مبارك المصرية للثقافة الإسلامية، ألماتي، كازاخستان،  
e-mail: [adilbayev@gmail.com](mailto:adilbayev@gmail.com). (ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-3389-5640>)

أمانات يلدس باي تورسينبيك أوغلي – طالب دكتوراه، جامعة نور-مبارك المصرية للثقافة الإسلامية، ألماتي، كازاخستان،  
e-mail: [amanatyeldesbay@gmail.com](mailto:amanatyeldesbay@gmail.com). <https://orcid.org/0000-0002-4827-6626> ORCID ID

Сәруәт Хусейн Мұхаммад Салим<sup>1</sup><sup>1</sup>әл-Азһар университеті

Каир, Мысыр

## ШҮКІРДІҢ ШЕКТЕУСІЗ ЖӘНЕ ШЕКТЕУЛІ ҚЫРЛАРЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЖЕКЕ АДАМ МЕН ҚОҒАМҒА ӘСЕРІ: ТАЛДАУЛЫҚ-СЫНИ ЗЕРТТЕУ

**Аңдатпа.** Бұл мақалада исламдық дүниетаным аясында шүкір ұғымының мәні, оның шектеусіз (мутлак) және шектеулі (муқайяд) қырлары жан-жақты талданып, жеке адам мен қоғам өміріне тигізер рухани, моральдық және әлеуметтік ықпалы сараланады. Зерттеу барысында Құран аяттары мен Пайғамбар Мұхаммедтің ﷺ сүннетіне, классикалық және заманауи ислам ғұламаларының еңбектеріне сүйене отырып, шүкірдің тек тілмен айтылатын алғыс қана емес, жүрек сенімі мен іс-әрекет арқылы көрінетін тұтас құндылық екені дәлелденеді.

Сондай-ақ шүкір мен күпірліктің тарихи және қазіргі қоғамдағы көріністері салыстырмалы түрде қарастырылып, олардың адам санасы, әлеуметтік тұрақтылық және рухани даму үдерісіне әсері сыни тұрғыда бағаланады. Мақалада шүкір мәдениетін қалыптастырудың адамды жауапкершілікке, ішкі тепе-теңдікке және қоғамдық келісімге жетелейтін маңызды фактор екені көрсетіледі. Зерттеу нәтижелері діни-рухани тәрбиеде, әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдарда және қоғамдық сана қалыптастыруда теориялық әрі практикалық маңызға ие.

**Түйін сөздер:** шүкір, шектеусіз шүкір, шектеулі шүкір, ислам этикасы, рухани құндылықтар, жеке тұлға.

ثروت حسين محمد سالم<sup>1</sup><sup>1</sup>جامعة الأزهر

القاهرة، مصر

### الشكر بين الإطلاق والتقييد وأثره على الفرد والمجتمع دراسة تحليلية نقدية

**الملخص:** تتناول هذه المقالة مفهوم الشكر في إطار الرؤية الإسلامية، مع تحليل شامل لأبعاده المطلقة (المطلق) والمقيّدة (المقيّد)، وبيان أثره الروحي والأخلاقي والاجتماعي في حياة الفرد والمجتمع. ويعتمد البحث على آيات القرآن الكريم وسنة النبي محمد ﷺ، إلى جانب مؤلفات علماء الإسلام الكلاسيكيين والمعاصرين، لإثبات أن الشكر لا يقتصر على مجرد الامتنان اللفظي، بل هو قيمة متكاملة تتجلى في الإيمان القلبي والسلوك العملي.

كما تستعرض الدراسة مظاهر الشكر والكفران في السياقين التاريخي والمعاصر من خلال مقارنة مقارنة، مع تقييم نقدي لتأثيرهما في الوعي الإنساني والاستقرار الاجتماعي ومسار التنمية الروحية. وتُبرز المقالة أن ترسيخ ثقافة الشكر يُعدّ عاملاً أساسياً في توجيه الإنسان نحو تحمّل المسؤولية، وتحقيق التوازن الداخلي، وتعزيز التوافق

المجتمعي. وتؤكد نتائج البحث أهميتها النظرية والعملية في مجالات التربية الدينية والروحية، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وبناء الوعي المجتمعي.  
الكلمات المفتاحية: الشكر، الشكر المطلق، الشكر المقيد، الأخلاق الإسلامية، القيم الروحية، الفرد.

Sarwat Hussein Muhammad Salim<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Al-Azhar University  
Cairo, Egypt

## GRATITUDE BETWEEN ABSOLUTENESS AND LIMITATION AND ITS IMPACT ON THE INDIVIDUAL AND SOCIETY: AN ANALYTICAL AND CRITICAL STUDY

**Abstract.** This article examines the concept of gratitude (shukr) within the framework of the Islamic worldview, providing a comprehensive analysis of its absolute (mutlaq) and restricted (muqayyad) dimensions, as well as its spiritual, moral, and social impacts on the life of the individual and society. The study draws upon Qur'anic verses, the Sunnah of the Prophet Muhammad ﷺ, and the works of classical and contemporary Islamic scholars to demonstrate that gratitude is not merely a verbal expression of thanks, but a holistic value manifested through heartfelt faith and practical action.

Furthermore, the article comparatively explores the manifestations of gratitude and ingratitude in both historical and contemporary societies, critically assessing their effects on human consciousness, social stability, and the process of spiritual development. It highlights that fostering a culture of gratitude is a key factor in guiding individuals toward responsibility, inner balance, and social harmony. The findings of the study possess both theoretical and practical significance for religious and spiritual education, the social and human sciences, and the formation of public consciousness.

**Keywords:** gratitude (shukr), absolute gratitude, restricted gratitude, Islamic ethics, spiritual values, individual.

Сарват Хусейн Мухаммад Салим<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Университет аль-Азхар  
Каир, Египет

## БЛАГОДАРНОСТЬ МЕЖДУ АБСОЛЮТНОСТЬЮ И ОГРАНИЧЕННОСТЬЮ И ЕЁ ВЛИЯНИЕ НА ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО: АНАЛИТИКО- КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

**Аннотация.** В данной статье в рамках исламского мировоззрения рассматривается понятие благодарности (шукр), всесторонне анализируются её абсолютные (мутлак) и ограниченные (мукайяд) аспекты, а также их духовное, нравственное и социаль-

ное влияние на жизнь личности и общества. В ходе исследования используются аяты Корана, Сунна Пророка Мухаммада ﷺ, а также труды классических и современных исламских учёных, что позволяет обосновать, что благодарность не сводится лишь к словесному выражению признательности, но представляет собой целостную ценность, проявляющуюся через сердечную веру и практическую деятельность.

Кроме того, в статье в сравнительном ключе рассматриваются проявления благодарности и неблагодарности в историческом и современном обществах, с критической оценкой их влияния на человеческое сознание, социальную стабильность и процессы духовного развития. Показано, что формирование культуры благодарности является важным фактором, направляющим человека к ответственности, внутреннему равновесию и общественному согласию. Результаты исследования имеют теоретическое и практическое значение для религиозно-духовного воспитания, социально-гуманитарных наук и формирования общественного сознания.

**Ключевые слова:** благодарность (шукр), абсолютная благодарность, ограниченная благодарность, исламская этика, духовные ценности, личность.

تلهج به الألسنة، بل هو «ممارسة فعلية في طاعة الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم - وإمعان في هذه الطاعة، حتى يذوب السالك في الأمر المطاع وهو مهجة عين السالكين». [1, p. 120]

وسيتضح للقارئ الجليل مدى هذا التفاوت وتناوله من مشرب لآخر. ومن هنا كانت تلك الصفحات بياناً لوسطية واعتدالية المنطوق والمفهوم من خلال توجيهات سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، وأقوال سلفنا الصالح ومن اقتدى بهديهم انطلاقاً من قوله تعالى: «... لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» سورة الأنفال جزء من الآية 42.

تطالعنا المعاجم اللغوية بجملة من المفاهيم حول حد ورسم تعريف الشكر، فقد ورد في لسان العرب الشكر - «عرفان الإحسان ونشره»، [2, p. 6-94]

«الشكر مقابلة النعمة بالقول والفعل والنية، فيثني على المنعم بلسانه ويذيب نفسه في طاعته، ويعتقد أنه موليتها». فالشكر عنده: - عرفان الإحسان ونشره، قال «ثعلب»: الشكر لا يكون إلا عن يد، والحمد يكون عن يد وعن غير يد، فهذا الفرق بينهما. والشكر من الله المجازاة والثناء الجميل. [3, p. 250]

مما سبق يتبين للقارئ أن الشكر اعتراف وإقرار بنعم الله تعالى، وتعظيم المنعم، وهذا التعظيم ضابطه شكر المولى - تعالى - يُدَّ أنه مقرون بطاعته، وهذا ما نبه

## مقدمة

فمن مشكاة النبوة نتعلم؛ كي تضاء حياتنا، ونكون على بصيرة واضحة، ضد أي تيار، يهدف لقلب معالم الحق، وجعله سراباً، ولكن من أعطى جوامع الكلم - قبل أن ينطق به أرباب المنهج العلمي - يرشدنا - من خلال سنته صلى الله عليه وسلم - وتعاليمه الدائرة بين التصديق القلبي، والتطبيق العملي والرقى لمرتبة المحاسبة والترقي لمرتبة الإحسان يدعونا إلى إيصال الدعوة للناس، بمفهومها الصحيح، منعاً لزيغ القلوب، وتضارب العقول، وسداً لأبواب الفتن بكافة صورها، ولا نجد أبلغ من أقواله - صلى الله عليه وسلم - عند عرضه أحوال من سبق من الأمم، كأمثلة حياتية دار عليها الدهر، ما بين: شكر وجحود، ورخاء ومنع؛ فكانت عاقبتها بحسب عملها.

وهو منهج يعطى العبرة والعظة للناس جميعاً، وصدق الله - تعالى - يقول سبحانه: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.» (سورة يوسف الآية 111).

## المطلب الأول

اختلفت رؤى المفكرين حول مفهوم الشكر لله تعالى ولبنى الإنسان، ما بين تعسف وضيق، وسعة مفرطة للمصطلح؛ فليس الشكر مجرد ذكر لله تعالى

### المطلب الثاني :

#### موطن الشكر

ينبهنا رسولنا عليه الصلاة والسلام إلى تقلبات الأمور، التي يبتهل الله بها من يشاء، فمن يعطى أولى به أن يشكر، ومن قدر عليه فليشكر وليصبر؛ لأن الطريقتين من سمات المسلم في السراء والضراء، فهو بينهما شاكر وصابر؛ ولذا عجب النبي عليه الصلاة والسلام من أمر المؤمن فقال: «-عَجِبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ لَهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ: إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَاءٌ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَاءٌ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم 2299 باب المؤمن أمره كله خيرصفحة 2295 عدد الصفحات 2999 ولكن المفهوم أفل عند البعض «فإن ابتلى أحدهم بشيء من ذلك ثم نجا، قدر ذلك نعمة يشكر الله عليها، وهذا غاية الجهل؛ إذ صار شكرهم موقوفًا على أن تسلب عنهم النعمة، ثم ترد إليهم في بعض الأحوال؛ فالنعم في جميع الأحوال أولى بالشكر.

وقد أشار إلى ذلك المعنى المكتمل بشر بن الحارث ت 227 هـ بقوله: «- ما أعلم أحدًا إلا مبتلى: رجل بسط الله له رزقه فلينظر كيف شكره؟ ورجل قبض رزقه فلينظر كيف صبره؟ [8, 106 p.] وقد حاول بعضهم عرض الصورتين، وهى السراء، ويقابلها الشكر، والضراء ومواجهتها بالصبر، مبيّنًا أن شكره حال المعافاة أعلى من صبره حال البلاء، ولكن الحديث واضح بعموم الثواب والرفعة في الحالتين. وفيه يقول د.زكى مبارك: [9, 505 p.] عند التأمل نرى النعم والعوائف تزيد في الصلة الروحية بين الإنسان وبين ربه، والفرق بعيد بين الحاليين: حال الطمأنينة، وحال الاحتساب. فالمطمئن ينظر إلى ربه نظرة المدين، وهي نظرة كلها ترفق وتخشع، أما الصابر المحتسب فيتعرض للزهو بالصبر على ما يعاني، والزهو من أشد آفات النفوس. يقول صاحب الخريدة العلامة أحمد الدردير ت 1786م:-

وَكُنْ عَلَى آلَائِهِ شُكُورًا وَكُنْ عَلَى بَلَائِهِ صَبُورًا

إليه العلماء فقد نقل السلمى في رسائله قوله : سمعت أبا على الجوز جاني يقول : لا ينبغي للعبد أن يشكر الله تعالى بالحمد والشكر، وهو متلوث بشيء من الذنوب والمخالفات، ويبدأ بالتوبة والاستغفار والإنابة، ثم يثنى ذلك بالشكر، فإنه لا يكون أسخف من عبد شكر سيده ثم يخالفه. [4, 120 p.]

وذلك استحضار لمقام ربنا عز وجل ذلك. والشكر: « عكوف القلب على محبة المنعم، والجوارح على طاعته ، وجريان اللسان بذكره والثناء عليه. »، قال ابن عجيبة - رحمه الله تعالى-: (هو فرح القلب بحصول النعمة، مع صرف الجوارح في طاعة المنعم، والاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع) [5, 29 p.]

فحقيقة الشكر عند أهل التحقيق: الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع وعلى هذا القول: يوصف الحق بأنه شكور، توسعًا ومعناه أنه يجازى العباد على الشكر، فسمى الشكر شكرًا « ومن هنا تفرغت المعاني نظرا لعمق مصطلح الشكر ومظاهره المختلفة كما هو جلي

ويطالعنا الإمام الهروي ت 481 هـ بقوله: «الشكر اسم لمعرفة النعمة لأنها السبيل إلى معرفة المنعم وهو منطوق للإسلام الذي يدين به المرء اعترافًا، فحمد الله تعالى على جميع النعم الظاهرة والباطنة، إنما هو إقرار بأن ما بالإنسان من نعم ظاهرة أو باطنة فمن الله.... ومن ثم لا يتأتى - في منطق الحق - إلا أن يسير المرء نحو المنعم ويهاجر إليه مسلمًا مستسلمًا.» [6, p. 29]

ويضعنا العلامة النورسي «ت 1960م» أمام مصب آخر لمفهوم الشكر وهو الاقتصاد فهو « فهو توقيير للرحمة الإلهية الكامنة في النعم والإحسان، وهو سبب حاسم للبركة والاستكثار، وهو مدار صحة الجسد وسبيل إلى العزة، بالابتعاد عن ذل الاستجداء المعنوي.» [7, 29 p.] وعلى كل فلاقتصاد شكر جالب

لبركة الأرزاق وسعتها وقرب العبد من ربه فإنه لا يحب المسرفين.

### المطلب الثالث

من سير الأولين بين الشكران والكفران  
 لقد حرص الهادي صلى الله عليه وسلم على  
 هداية الناس، وتذكيرهم بأنعم الله وشكرها، فكان  
 قصصه للسابقين وأحوالهم عبرة وهدفاً، لإصلاح القلوب  
 والجوارح ليكتمل البناء الإيماني «فالحكايات جند من  
 جنود الله تعالى يثبت الله بها قلوب أوليائه وشاهده قوله  
 تعالى: «فَأَقْصَصَ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ». سورة الأعراف  
 جزء من الآية (176).

فقص علينا نبأ الأبرص، والأقرع والأعمى،  
 وتمنى الأماني وعاقبتها بين الفلاح والخسران، وفي  
 ذلك عبرة لمن ألقى السمع وهو شهيد. فتتكر الأقرع  
 في نسبة النعمة لخالقها، وكذا الأبرص بل تطاولا،  
 بأنهما ورثا تلك النعم كابرًا عن كابر، ولكن المؤمن هل  
 يكون مثل الرجلين في جحد النعم؟ أم يكون في دائرة  
 المقارنة العقلية والقلبية بل الحياتية بالأعمى الذي رد  
 الله إليه بصره وأعطى من النعم، فعندما يسأله الملك  
 يجيب قائلاً: قد كنت أعمى فرد الله إليّ بصري، فخذ  
 ما شئت، ودع ما شئت، فوالله لا أجهدك اليوم بشيء  
 أخذته لله عز وجل. فقال: أمسك مالك، فإنما ابتليتم،  
 فقد رضي الله عنك، وسخط على صاحبك» صحيح  
 البخاري (3464)، محمد بن اسماعيل البخاري ط  
 دار ابن كثير بيروت الأولى 2002 م عدد الصفحات  
 1944.

فاعتراف العبد بنسبة النعمة لمنعمها سبيل  
 لحفظها وزيادتها كما قال ربنا: «وَمَا بِكُمْ مِّنْ نُّعْمَةٍ فَمِنَ  
 اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْرَوْنَ» سورة النحل  
 الآية 53. وهو ما نلّمحه من قول أبي سعيد الخراز:

«الشكر: الاعتراف بالمنعم، والإقرار بالربوبية» وتلك  
 المعرفة يقينية لا تخالطها الشكوك [14, 51].

وهنا تأتي وصية النبي صلى الله عليه وسلم  
 بإتباع النعمة بالحمد والشكر، في قوله معلماً وموجهاً  
 «يا مُعَاذُ، وَاللَّهِ إِنِّي لِأَحْبَبُ، وَاللَّهِ إِنِّي لِأَحْبَبُ، فَقَالَ:  
 أَوْصِيكَ يَا مُعَاذُ لَا تَدَعَنَّ فِي ذُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ تَقُولُ: اللَّهُمَّ  
 أَعْنِي عَلَى ذِكْرِكَ، وَشُكْرِكَ، وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ» ومن هنا

[10, 187p] فرياضة النفس البشرية تسهم في  
 خدمة قضايا المجتمع ومعاضدة العلوم الأخرى فمن  
 «مميزات علم النفس الصوفي عندهم أنه دراسة لأحوال  
 النفس في علاقتها بالله تعالى». [11, 31]. فدراسة  
 قصور النفس أمام النعم شكراً، عُنِيَ بها أرباب الإشارة،  
 وفيه قول الجنيد: الشكر أن لا ترى نفسك أهلاً للنعمة.  
 ويقول موضحاً إشارته: «الشكر فيه علة؛ لأن الشاكر  
 طالب لنفسه به المزيد، فهو واقف مع الله تعالى على  
 حظ نفسه من الشكر. [12, 136p]

وقال رويم ت 915 م: الشكر: استفرغ الطاقة،  
 يعني في الخدمة. وقال الشبلي ت 334 هـ: الشكر  
 رؤية المنعم لا رؤية النعمة، ومعناه أن لا يحجبه رؤية  
 النعمة ومشاهدتها عن رؤية المنعم بها، والكمال أن  
 يشهد النعمة والمنعم، لأن شكره بحسب شهوده للنعمة،  
 وكلما كان أتم كان الشكر أكمل، والله يحب من عبده  
 أن يشهد نعمه، ويعترف بها، ويثني عليه بها، ويحبه  
 عليها، لا أن يفنى عنها، ويغيب عن شهودها.

وفي إضاءة رائعة أوضح فضيلة شيخ الأزهر «أ.د.  
 أحمد الطيب» أن الحمد هو الثناء على الجميل، وأنه  
 – سبحانه وتعالى – حميد، مجيد، غفور، شكور، لكن  
 الشكر فيه معنى أبعد، وهو الشكر على جميل فعل  
 بك، موضحاً أن الشكر الحقيقي هو الشكر الإلهي.  
 أما شكر العبد فلا يمكن أن يكون حقيقياً؛ لأنه شكر  
 مبادلة، والشكر الحقيقي هو الذي ليس فيه انتظار ولا  
 مقاصة ولا مبادلة، وكل هذا محاط بشكر العباد، أما  
 الشكر الحقيقي فهو شكر المستغني، وهو شكر الله تعالى.  
 بوابة الأزهر – السبت، 10 محرم 1447 هـ | 05 يوليو  
 2025 م. الشبكة العنكبوتية

فحقيقة الشكر أن يرى «العبد» جميع المقضي  
 له نعماً، غير ما يضره في دينه؛ لأنه – تعالى – لا يقضى  
 للعبد شيئاً إلا وهو نعمة في حقه، فإما عاجلة يعرفها  
 ويفهمها، وإما آجلة بما يقضى له من المكاره، فإما  
 أن تكون درجة له، أو تمحيصاً أو تكفيراً، فإذا علم  
 أن مولاه أنصح له من نفسه، وأن كل ما منه نعم فقد  
 شكر. [13, 288p]

وكذا أمر المولى كليمة عليه السلام بمراعاة تلقيه ما أمره وأن يكون من الشاكرين فقال: «يا موسى إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين» (سورة الأعراف الآية - : 144).

وقال لرسولنا صلى الله عليه وسلم: «بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ». سورة الزمر الآية 66. أي: أخلص العبادة لله وحده، لا شريك له، أنت ومن معك.

فتلك النعمة وهذا المقام يحصره البعض في الطعام والشراب وذلك يحتاج لمراجعة وقد فطن إليه الأوائل أصحاب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك ومنهم أبو الدرداء حيث يقول- رضى الله عنه-: «من لم يرَ لله عليه نعمة إلا في الأكل والشرب، فقد قلَّ فهمه، وحضر عذابه».

[p. 52, 17] ابن أبي الدنيا - أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد القرشي. كتاب الشكر عنى بإخراجه احمد بن محمد طاحون ص 30 ط مكتبة التراث الإسلامي -الرابعة- 1994 م. عدد الصفحات 90 \* المقامات هي المنازل الروحية التي يمر بها السالك إلى الله تعالى، فيقف فيها فترة من الزمن مجاهدا في إطارها...لكى يتدرج فى السمو الروحي من شريف إلى أشرف ومن سام إلى أسمى.

وكذا شكر خليل الله سيدنا إبراهيم عليه السلام وجعله أُمَّةً، وفيه نقرأ قوله تعالى: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (120) شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (121) وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَآتَيْنَاهُ فِي الْآخِرَةِ لِمَنِ الصَّالِحِينَ» سورة النحل الآيات «120-122»

وفى إطار هذا المقام السامى، يتألى ويتجاهل شردمة من الناس ذلك الشكر؛ لذا كانت القلة هي الواعدة ذات الخشية، معلنة تربية النفس البشرية على المنهج الإيماني بشكر المنعم، وإعلان حربهم الإيمانية على الشيطان، بكونهم من الشاكرين في قوله تعالى: «ثُمَّ لَآتَيْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ ۗ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» سورة الأعراف الآية 17.

فإن الاعتراف بها، ومعرفتها، والإقرار أنها من الله بلا واسطة هو شكرها، وقوله: «الحمد لله رب العالمين» كافٍ في شكر اللسان... » [p. 433, 15]

هذا وقد انعقدت قلوب العارفين على الشكر، حتى أضحيت لا ترى إلا واهب النعم، وذلك محل الشكر الجميل؛ ولذا قال بعض السالكين: «الشكر هو الغيبة عن الشكر برؤية المنعم». وفيه نقرأ قوله تعالى: «نِعْمَةٌ مِّنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ» سورة القمر: الآية 35» ومن ثم وعدهم بالزيادة فقال. « وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» سورة إبراهيم: الآية (7) الكفر في اللغة: الفصل الرابع الكفر والإكفار معناه: التغطية والستر والجحود. وضده الإيمان ويطلق الكفر على جحود النعمة، فيكون ضد الشكر. ويقال: أكفر فلان فلاناً، إذا حكم بكفره. والكفارة: ما يعطى الإثم، ومنه كفارة اليمين، والقتل، والظهار. والتكفير: ستر الذنب وإزالته. كالتمريض: إزالة المرض الكفر نوعان: أكبر وأصغر: - الكفر الأكبر: هو جحود شيء مما جاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة، أى ثبت بكتاب الله تعالى، أو بحديث نبوى متواتر، أو أجمعت عليه الأمة. - الكفر الأصغر: يكون في الأعمال ويسمى الكفر المجازي.، والكفر العملي، هو: جحود النعمة، وعدم شكر المنعم. [p. 52, 16]. وهذا ما طبقه الأنبياء والمرسلون. وفيه نقرأ ثناء المولى على سيدنا نوح عليه السلام « ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا» (سورة الإسراء: الآية 3) وتربية سيدنا سليمان عليه السلام للأمم بشكر المنعم قائلا: «..... رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» سورة النمل جزء من الآية 19»

يقول «الإمام التستري» عنها: «أي: ألهمني التوبة والعمل بالطاعة. فالله تعالى لم ينعم على عبد نعمة فحمد الله عليها إلا كان حمده أفضل من نعمته» وذلك منطوق نقل ابن عجيبة تعليقا على الآية السابقة.

## المطلب الرابع

شكر الجوارح ودلالته عند المفكرين

خلا الشكر عن ارتباطه بزمان أو مكان فحيثما الجنان واللسان والأركان فثم الشكر في جميع الأحوال لم يبرحه المؤمنون فنعم الله تترا عليهم، وليس أدل عليها من شكرها فقد خروا سجدا لله واهب النعم. فهو أبداً في هذا، فشكر النعم جل وعز، وهو «صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه، من عقل وسمع وبصر ولسان وغيرها، إلى ما خلق لأجله» وأيضاً دوام الشكر وعدم الفتور عنه. بل امتد إلى الشكر القلبي «شكر الجنان» ويقوم على الاعتقاد الدائم والعقد الوثيق الشديد بأن جميع ما بالعبد من النعم والمنافع الظاهرة والباطنة منه تعالى، فهو علم قلبي يقيني، لا تخالطه الشكوك، فإذا عرف بقلبه ذلك ذكره بلسانه فحمده عليه، ثم لم يستعن بشيء من نعم النعم على شيء مما يكره النعم» [p. 51, 18]

ويحدثنا حجة الاسلام عن شكر القلب بموجب معرفة النعم في موضع آخر بقوله: فاستعماله في الفكر والذكر والمعرفة، وإضمار الخير للخلق، وحسن النية «ويشير إلى شكر اللسان وإفراده عن الجوارح لعظمه وخطره» وإما باللسان فإظهار الشكر لله بالتحميدات الدالة عليه. وإما بالجوارح فاستعمال نعم الله في، طاعته والتوقفي من الاستعانة بها على معصيته، حتى أن من شكر العينين أن تستر كل عيب تراه لمسلم. وشكر الأذنين أن تستر كل عيب تسمعه فيه. [p. 19, 1399] ويوقفنا الإمام المحاسبي - رحمه الله - في آدابه للنفس على اليقين القلبي بثبوت النعم منه تعالى بلا ريب أو ظن أو هم، فالعبد لا يرتاب في ذلك فيعرف «أن ما به من نعمة فمن الله بقلبه، علم يقين، لا تخالطه الشكوك. فإذا عرف بقلبه ذلك، ذكره بلسانه، فحمده عليه، ثم لم يستعن بشيء من نعم النعم على شيء مما يكره النعم، وأعلى من ذلك: من الشكر أن تعد كل بلاء نزل بك نعمة، لأن من البلاء ما أنزله الله بغيرك أشد وأعظم من الذي أنزل بك. والناس يحتاجون عند ذلك إلى الصبر» وهو قائم بالشكر. وتلك معان راقية لا يفقهها إلا القليل.

فتطابق الظاهر والباطن تصديق لصحة الإيمان،

وفيه نلمح فعله صلى الله عليه وسلم من ترك مضجعه متبتلاً وقائماً لله تعالى، حَتَّى اتَّفَعَتْ قَدَمَاهُ، فْقِيلَ لَهُ: أَتَكَلَّفُ هَذَا؟ وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَقَالَ: أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا. »

وهذا من شكر الأركان، بتزكية الأعضاء، خشوعاً لله تعالى، واهب النعم، فقرة العبودية إخلاص، ومن ثم شكر للنعم. وقد أشار إلى ذلك أبو حازم: سلمة بن دينار عند سؤاله عن مظاهر الشكر فقيل له: ما شكر العينين؟ قال: إذا رأيت بهما خيراً أعلنته، وإذا رأيت بهما شراً سترته، قيل: فما شكر الأذنين؟ قال: إذا سمعت بهما خيراً وعيته، وإذا سمعت بهما شراً دفنته، قيل: فما شكر اليدين؟ قال: ألا تأخذ بهما ما ليس لك، ولا تمنع حقاً هو لله فيهما، قيل: فما شكر البطن؟ قال: أن يكون أسفلهُ صبراً، وأعلىهُ علماً، قيل: فما شكر الفرج؟ قال: كما قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» قيل: فما شكر الرجلين؟ قال: إن رأيت شيئاً غبطته استعملتهما، وإن رأيت شيئاً مقته كففتهما. [p. 129-44, 20]

والشكر بهذا الاعتبار عزيز جداً، لأنه طريق الصديقين، ولذا قال تعالى: (وقليل من عبادي الشكور) سورة سبأ جزء من الآية ١٣.

ويوقفنا حجة الاسلام «الإمام الغزالي» على الشكر، كمعلم إشاري ينتظم وكيفية تزكياته من خلال تلك المظاهر فيقول: «... أما بالقلب فقصد الخير وإضماره لكافة الخلق. وأما باللسان فإظهار الشكر لله بالتحميدات الدالة عليه. وأما بالجوارح فاستعمال نعم الله في طاعته والتوقفي من الاستعانة بها على معصيته حتى أن من شكر العينين أن تستر كل عيب تراه لمسلم. وشكر الأذنين أن تستر كل عيب تسمعه فيه.

وقد ألع إليه ابن عطاء - رحمه الله - بقوله: «من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها» وقد بين الشيخ زروق أن شكر النعمة ضامن لثلاثة أشياء: حفظها عن الزوال وتغيير الحال، وزيادتها في الحال وبركتها في المآل، واتصال العبد بمولاه على وجه العافية بلا إخلال» [p. 129-230, 21]

## المطلب الخامس

### تأملات حول القليل الشاكر

يعطينا العلامة القشيري معنى واسعاً في بيان القليل من خلال رؤيته للآية السابقة قائلاً: - يقال في قوله تعالى: - «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ» قليل من يأخذ النعمة منى ولا يحملها على الأسباب، فلا يشكر الوسائط ويشكرني. والأكثر من يأخذون النعمة من الله، ويجدون الخير من قبّله، ثم يتقلدون المنّة من غير الله، ويشكرون غير الله. [22, p. 3-179]

كما يرى السلمى في رسائله، أن قصور البعض عن الشكر راجع، لجهلهم وغفلتهم «فإنهم منعوا بالجهل والغفلة عن معرفة المنعم، ولا يتصور شكر النعمة إلا بعد معرفتها، ومن معانيها عنده استعمالها... إتمام الحكمة التي أريدت بها وهي طاعة الله تعالى» وفيها يقول أحمد بن عطاء: «قليل من يرى الطاعة منة منى عليه.» ولكن العين قد تنكر ضوء الشمس، لا من رمد، ولكن لهوى وأمان زائفة فتكفر وتستتر تلك النعم، التي تستوجب شكراً، ولكن الحال أن القليل هم الشاكرون.

ومما يصعب على العبد شكر الله على نعمه إلا بفضلها: كثرتها هذا إلى جانب أنها إذا ما شكرناه على نعمة ما، فإن هذا الشكر نعمة يحتاج إلى شكر، فإذا شكرناه ثانياً يحتاج إلى شكره ثالثاً على نعمة شكره الثاني، وهكذا في الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى. [23, p. 128-129]

وإذا كان شكر الناس عبادة، يتقرب بها إلى الله تعالى، فأولى بأصحاب العقول الراجحة تدريب أولادهم على شكر الله وشكر الوالدين، فتلك وصية للإنسان كما حكى القرآن الكريم فقال تعالى: «ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنأ على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير.» سورة لقمان الآية «14» فهذا تدريب عملي لصالح النفس الإنسانية، وحصد ما زرعه الأوائل لخلفهم، وتلك سنة حميدة من شأنها صلاح المجتمع، وعلو مقامه .  
وفصل المقال مراعاة العبد قدر خالقه ومقامه،

وصدق ربنا إذ يقول» ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد  
«سورة إبراهيم الآية 14»

### نتائج البحث

من خلال استقراء آراء المفكرين على اختلاف مشاربهم، يمكننا الوقوف على بعض النتائج وأهمها مايلي :

أولاً: تباين رؤى الناس حول الشكر، ومفهومه ينبئ عن اختلاف المشارب، وتنوع وجهات النظر، فلكل وجهة هو موليتها بيد أن التكامل المبني على الأصلين يعد تكاملاً معرفياً نافعاً .

ثانياً: الاعتراف بالنعمة ومصدرها بات أمراً واضحاً لدى أهل الإشارة، ولكنه ارتقى إلى الفناء في المنعم ودون نظر إلى النعمة. وهذا ما ألح إليه الإمام الرازي، بأسلوب فلسفي، دائر في فلك الحكم العقلي وأقسامه، وحصر القسمة بالاحتياج الموجب للشكر من بني الممكن بقوله: «أن ما سوى الواحد الأحد الحق ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فوجوده إنما يحصل بإيجاد الواجب لذاته، وعدمه إنما يحصل بعدم الواجب لذاته، وإذا كان كذلك فكل ما سوى الحق فهو منقاد للحق مطواع له، وإذا كانت الممكنات بأسرها منقادة للحق سبحانه فكل قلب حضر فيه نور معرفة الحق وشرف جلاله، انقاد لصاحب ذلك القلب ما سواه، لأن حضور ذلك النور في قلبه يستخدم كل ما سواه بالطبع، وإذا خلا القلب عن ذلك النور ضعف وصار خسيساً، فيستخدمه كل ما سواه ويستحقه كل ما يغيّره فهذا الطريق الذوقي يحصل العلم بأن الاشتغال بمعرفة الحق يوجب انفتاح أبواب الخيرات في الدنيا والآخرة، وأما الإعراض عن معرفة الحق بالاشتغال بمجرد الجسمانيات، فيوجب انفتاح أبواب الآفات والمخافات في الدنيا والآخرة. [24, p. 93-19]

ثالثاً: تسمية المولى-عز وجل- بالشكور، يعد فتحاً لباب التألف والرحمة بين أطراف المجتمع قاطبة، وتعاونهم من أجل حياة سعيدة، رائدها التكاتف، وهو من شكر الإله؛ ولذا كان النص النبوي فتحاً لباب

وحصول ما كان الإنسان يتوقّع حصوله، واندفاع ما كان يخاف وقوعه وفيه استحباب سجود الشكر بكل نعمة ظاهرة حصلت، أو نعمة ظاهرة اندفعت. وقد نبه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه الحقيقة حيث قال: «من قال حين يصبح: اللهم ما أصبح بي من نعمة أو بأحدٍ من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد ولك الشكر، فقد أدى شكر يومه، ومن قال مثل ذلك حين يمسي فقد أدى شكر ليلته» رواه أبو داود في سننه. في باب ما يقول إذا أصبح، والنسائي واللفظ له 318/4 ح 5073

عاشرا: - القيم الخلقية يسلم بعضها لبعض في إطار ومشرب واحد هدفه استحضار الخشية الالهية فالذكر والحمد والشكر يسلم إلى التوكل - على حد رؤية سهل التستري - رحمه الله، فليس للعبد أن يتكلم إلا بأمر سيده... وأن يمشى إلا بأمره، وأن يأكل وينام ويتفكر إلا بأمره، وذلك أفضل الشكر الذي هو شكر العباد لسيدهم... [p. 106, 26] فتلك قيم تربوية قائمة على الأصلين الكتاب والسنة من شأنها تزكية النفوس ناهيك عن الجوانب الأخرى التي ترقى بالمجتمع، بجميع أطرافه، فتنقلب العداوة حسناً ولطفاً، وتقر أعين الناس، فيسبتون في مضاجعهم دون نفور أو كراهية لأحد.

حادى عشر: - يسهم الشكر في اعتدال الفكر الإنسانى برؤية النعمة في ثوب البلاء بعين القلب فأشبه الطائر البري، صعب الإمساك به أو حبسه على حد تعبير العلماء .

ثانى عشر: - عد شكر النعمة رزقا ساقه المولى لعباده فاولى تنزيهه تعالى وللجوء إليه بدلا من جعل البعض الرزق موضعا للتكذيب والنكران وهو ما يفهمه البعض من قوله تعالى «وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون». سورة الواقعة الآية 82»

ثالث عشر: - من معالم الشكر الرحمة بكل ما حولنا من طير، وحيوان، ونبات... الخ حيث وصف، رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم وحلل، وأرشد، وبين المقدمات والنتائج؛ كى نعتبر، وتلك

القرب الإنسانى. فمن شكر أخاه فقد شكر ربه، ولعل رد التحية وأدناها قوله: إن لم يستطع مكافاته قوله له: جزاك الله خيراً «فهو اسم تستحسنه الألسن، وتستقر معه القلوب - على حد تعبير الشيخ الشعراوي رحمه الله. . . [p130, 25]

رابعا: نعمة العقل سبيل شكر المنعم لأنه بالتفكير يعقل ويعلم ، ثم بعد العلم والعقل فإنهم يتذكرون وإذا تذكروا شكروا». وتلك شيم الصالحين ومن قبلهم كرام البشر أنبياء الله عليم أفضل التسليمات والبركات .

خامسا: التربية اليومية لأركان الإنسان تزكية لها وشكرا لمنعمها. قَالَ ابْنُ عَبَّيْلٍ فِي الْفُتُونِ: النَّعْمُ أَضْيَافٌ وَقَرَاهَا الشُّكْرُ، وَالْبَالِيَا أَضْيَافٌ وَقَرَاهَا الصَّبْرُ، فَاجْتَهِدْ أَنْ تَرَحَّلَ الْأَضْيَافَ شَاكِرَةً حُسْنَ الْقَرَى، شَاهِدَةً بِمَا تَسْمَعُ وَتَرَى» تدريب عملى لصالح النفس الإنسانية، وحصد ما زرعه الأوائل لخلفهم، وتلك سنة حميدة من شأنها صلاح المجتمع، وعلو مقامه، في إطار المعاني والجماليات الأخلاقية الإسلامية . ومن هنا كانت المكافاة ورد التحية بأحسن منها لونا من ألوان الشكر

سادسا: بات واضحا إرادة الإنسان ومسئوليته على فعله، ثوابا أو عقابا فأى الطرفين يختار؟ فقد هداه الله النجدين سبيلا للرشاد وفى الأمرين إما شاكرا وإما كفورا جاحدا للنعم. وقد فطن العقلاء لذلك فأعملوا عقولهم بحثا وتنقيبا في كل شى حولهم شكرا للمنعم الذى حباهم بمنطق الفكر إذ هو سبيل شكر المنعم لأنه بالتفكير يعقل ويعلم ، ثم بعد العلم والعقل فإنهم يتذكرون وإذا تذكروا شكروا.»

سابعا: الشكر والنكران معلم إنسانى، اختلفت معاملة من قرن لآخر، ولكن دعوة الأنبياء كانت نهجا قويمًا لتعلم الشكر، فعلى المجتمع الاقتداء بهديهم حرصًا على السعادة في الدارين.

ثامنا: إسهام أهل الإشارة في بيان معنى الشكر؛ انطلاقًا من مقاماتهم القائمة على الأصلين: الكتاب والسنة، يعد دافعا ضمينا عن وجهتهم الرشيدة، فأضحى طريقهم بابًا للمعرفة والقرب منه تعالى.

تاسعا: - استحباب حمد الله، عند تجدد النعم،

رحمة في شرع من قبلنا، فلا ضير في اتباعها، والاعتداء بها، وهي توصية للمعاصرين واللاحقين له عليه الصلاة والسلام بالرحمة بالحيوان، فما قولهم بالإنسان؟! وكفى به تعالي مجازياً عباده إذ يقول: «وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ» «سورة ال عمران 145» ومنه ذلك الرجل الذي سقى كلباً من شدة العطش، فقد لعق الثرى، فكان جزاؤه شكر المولى له. قائلًا: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي بلغ بي فنزل البئر فمأخضه ماء ثم أمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له ( فقالوا:

### المراجع

- 1- محمد على أبو ريان. الحركة عند الصوفية-120 وما بعدها ط دار المعرفة الجامعية 1994 م. عدد الصفحات 429.
- 2- «أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور - لسان العرب 6/94. إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالسعودية. عدد الصفحات 475.
- 3- عبد الرزاق الكاشاني -معجم اصطلاحات الصوفية. ت د عبد العال شاهين ط دار المنار الأولى 1992 م عدد الصفحات 250
- 4- رسائل السلمى -أبي عبد الرحمن السلمى ت 412 هـ. تحقيق: - جرهارد بورينغ. 72. وبلال الأرفة لى ط دار المشرق بيروت 2009 م عدد الصفحات 217.
- 5- عبد الله أحمد بن عجيبة -معراج التشوف إلى حقائق التصوف « ص 29. تقديم عبد المجيد خيالي - ط مركز التراث الثقافي دار البيضاء. عدد الصفحات 76.
- 6- عبد الحلیم محمود الرسالة القشيرية -311. ط مؤسسة دار الشعب عدد الصفحات 640 .
- 7- بديع الزمان سعيد النورسي -الشكر ثمرة الحياة وغاية الكائنات . ت إحسان قاسم الصالحي 19 الأولى بغداد 1984. عدد الصفحات 76
- 8- د عبد الحلیم محمود -بشر بن الحارث ص 106 ط. دار المعارف. عدد الصفحات 141.
- 9- زكى مبارك . التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. 505 ط مؤسسة هنداوي . عدد الصفحات 673.
- 10- شرح الخريدة البهية الشيخ أحمد بن محمد العدوى الشهير بالدردير. ت عبد السلام عبد الهادي 187. عدد الصفحات 232
- 11- تاريخ التصوف عبد الرحمن بدوى 31. ط وكالة المطبوعات الكويت - الأولى 1975 م عدد الصفحات 290 .
- 12- الأعمال الكاملة - سعاد الحكيم - الجنيد 136 ط الثانية 2005 دار الشروق عدد الصفحات 370.
- 13- شهاب الدين أبي حفص عمر السهر وردى . عوارف المعارف 288 وما بعدها. ت د عبد الحلیم محمود. د محمود بن الشريف ط دار المعارف «ذخائر العرب 73» عدد الصفحات 338
- 14- أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي- آداب النفوس -دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا-. ط مؤسسة الكتب الثقافية - الثانية 1991 م ص 51. عدد الصفحات 216.
- 15- عبد الله أحمد بن عجيبة - إيقاظ الهمم في شرح الحكم تقديم. محمد أحمد حب الله . 433 ط دار المعارف. سورة يونس جزء من الآية رقم 10. عدد الصفحات 651.
- 16- ربيع جوهرى - عقيدتنا 52. ط وزارة الأوقاف .
- 17- ابن أبي الدنيا - أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد القرشي . كتاب الشكر عنى بإخراجه احمد بن محمد

- طاحون ص 30 ط مكتبة التراث الإسلامي -الرابعة- 1994 م .عدد الصفحات 90 المقات هي المنازل الروحية التي يمر بها السالك إلى الله تعالى ، فيقف فيها فترة من الزمن مجاهدا في إطارها ....لكي يتدرج في السمو الروحي من شريف إلى أشرف ومن سام إلى أسمى .ينظر قضية التصوف «المنقذ من الضلال د عبد الحلیم محمود.48 ط الثالثة . ط دار المعارف -الخامسة إيداع 2003 م .عدد الصفحات 396
- 18- أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي - أداب النفوس 51 تحقق ودراسة عبد القادر عطا ط مؤسسة الكتب الثقافية الثانية 1991 م . عدد الصفحات 216.
- 19- أبو حامد الغزالي -إحياء علوم الدين 1399 - كتاب الصبر والشكر 1426 هـ . ط دار ابن حزم عدد الصفحات 1963.
- 20- ابن أبي الدنيا- كتاب الشكر - 44/ 129 ، والآية 5 من سورة المؤمنون :
- 21- ابن عطاء الله السكندري -الحكم العطائية -الحكمة الرابعة والستون.230 شرح ابن عباد النفزي : دراسة محمد عبد المقصود هيكل .تحت إشراف د .عبد الصبور شاهين. 233 . ط 1988.عدد الصفحات 305.
- 22- عبد الكريم بن عبد الملك القشيري -لطائف الإشارات 3/179. ط دار الكتب العلمية الثانية 2007 م عدد الصفحات 472.
- 23- يحيى بن معاذ الرازي جواهر التصوف - ص 128 - وتعليق سعيد هارون عاشور- الناشر مكتبة الآداب . عدد الصفحات 240.
- 24- التفسير الكبير -الرازي 19/93 ط دار الفكر . 1995 م.
- 25- محمد متولى الشعراوى فضائل أسماء الله الحسنی 130 ط أخبار اليوم عدد الصفحات 151.
- 26- سهل التستري- د عبد الحلیم محمود . سهل التستري 106 ط دار المعارف عدد الصفحات 158.

## REFERENCES

1. Muḥammad ‘Alī Abū Rayyān. Al-Ḥarakah ‘inda al-Şūfiyyah, p. 120 ff. Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyyah, 1994. 429 p.
2. Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr. Lisān al-‘Arab, vol. 6, p. 94. Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da‘wah wa al-Irshād (Saudi Arabia). 475 p.
3. ‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī. Mu‘jam Iştilāḥāt al-Şūfiyyah. Ed. ‘Abd al-‘Āl Shāhī. Dār al-Manār, 1st ed., 1992. 250 p.
4. Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412 AH). Rasā’il al-Sulamī. Critical ed. Gerhard Böwering & Bilāl al-‘Arfālī. Dār al-Mashriq, Beirut, 2009. 217 p.
5. ‘Abd Allāh Aḥmad ibn ‘Ajībah. Mi‘rāj al-Tashawwuf ilā Ḥaqā’iq al-Taşawwuf, p. 29. Intro. ‘Abd al-Majīd Khayyālī. Markaz al-Turāth al-Thaqāfī, Casablanca. 76 p.
6. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Al-Risālah al-Qushayriyyah, p. 311. Mu‘assasat Dār al-Sha‘b. 640 p.
7. Badī‘ al-Zamān Sa‘īd al-Nursī. Al-Shukr Thamarat al-Ḥayāh wa Ghāyat al-Kā’ināt. Trans. Iḥsān Qāsim al-Şāliḥī. Baghdad, 1st ed., 1984. 76 p.
8. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Bishr ibn al-Ḥārith, p. 106. Dār al-Ma‘ārif. 141 p.
9. Zakī Mubārak. Al-Taşawwuf al-Islāmī fī al-Adab wa al-Akhlāq, p. 505. Mu‘assasat Hindāwī. 673 p.
10. Aḥmad ibn Muḥammad al-‘Adawī al-Dardīr. Sharḥ al-Kharīdah al-Bahiyyah. Ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Hādī, p. 187. 232 p.
11. ‘Abd al-Raḥmān Badawī. Tārīkh al-Taşawwuf, p. 31. Wakālat al-Maṭbū‘āt, Kuwait, 1st ed., 1975. 290 p.

12. Su'ād al-Ḥakīm. Al-A'māl al-Kāmilah: al-Junayd, p. 136. Dār al-Shurūq, 2nd ed., 2005. 370 p.
13. Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī. 'Awārif al-Ma'ārif, p. 288 ff. Ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd & Maḥmūd ibn al-Sharīf. Dār al-Ma'ārif (Dhakhā'ir al-'Arab, 73). 338 p.
14. Abū 'Abd Allāh al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī. Ādāb al-Nufūs, p. 51. Study & ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā. Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 2nd ed., 1991. 216 p.
15. 'Abd Allāh Aḥmad ibn 'Ajībah. Īqāz al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam, p. 433. Intro. Muḥammad Aḥmad Ḥubb Allāh. Dār al-Ma'ārif. 651 p.
16. Rabī' Jawharī. 'Aqīdatunā, p. 52. Wizārat al-Awqāf.
17. Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Ubayd al-Qurashī (Ibn Abī al-Dunyā). Kitāb al-Shukr, p. 30. Ed. Aḥmad ibn Muḥammad Ṭāḥūn. Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 4th ed., 1994. 90 p.
18. Abū 'Abd Allāh al-Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī. Ādāb al-Nufūs, p. 51. Verified & studied by 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 2nd ed., 1991. 216 p.
19. Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb al-Ṣabr wa al-Shukr. Dār Ibn Ḥazm, 1426 AH. 1963 p.
20. Ibn Abī al-Dunyā. Kitāb al-Shukr, vol. 129/44; Qur'ān, Sūrat al-Mu'minūn, verse 5.
21. Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī. Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah, Wisdom no. 64, p. 230. Commentary by Ibn 'Abbād al-Nafzī. Study by Muḥammad 'Abd al-Maqṣūd Haykal. 1988. 305 p.
22. 'Abd al-Karīm ibn 'Abd al-Malik al-Qushayrī. Laṭā'if al-Ishārāt, vol. 3, p. 179. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd ed., 2007. 472 p.
23. Yaḥyā ibn Mu'adh al-Rāzī. Jawāhir al-Taṣawwuf, p. 128. Commentary by Sa'īd Hārūn 'Ashūr. Maktabat al-Ādāb. 240 p.
24. Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Al-Tafsīr al-Kabīr, vol. 19, p. 93. Dār al-Fikr, 1995.
25. Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī. Faḍā'il Asmā' Allāh al-Ḥusnā, p. 130. Akhbār al-Yawm. 151 p.
26. Sahl al-Tustarī. Sahl al-Tustarī. Ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, p. 106. Dār al-Ma'ārif. 158 p.

#### **Автор туралы мәлімет**

Сәруәт Хусейн Мұхаммад Салим – PhD доктор, Әл-Азһар университеті, (Каир, Мысыр, e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg).

#### **معلومات عن المؤلف**

ثروت حسين محمد سالم – حاصل على درجة الدكتوراه (PhD) جامعة الأزهر (القاهرة، مصر، e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg).

#### **Information about the author**

Sarwat Hussein Muhammad Salim – PhD, Al-Azhar University, (Cairo, Egypt, e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg).

#### **Информация об авторе**

Сарват Хусейн Мұхаммад Салим – PhD доктор, Университет аль-Азһар, (Каир, Егунет, e-mail: tharwatsalem767el@azhar.edu.eg).

А.Б. Акимханов<sup>1</sup>, Г.Қ. Купешова<sup>1</sup><sup>1</sup>Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті  
Алматы, Қазақстан

## ИМАН ТҮСІНІГІ ЖӘНЕ ОНЫҢ РАЦИОНАЛДЫ НЕГІЗДЕЛУІ: ШИҢАБУДДИН МӘРЖӘНИ КӨЗҚАРАСЫ АЯСЫНДА

### Аңдатпа

Бұл ғылыми мақалада ислам ақидасындағы иман ұғымы Ханафи–Матуриди теологиялық дәстүрі аясында қарастырылады. Зерттеудің негізгі нысаны – XIX ғасырдағы көрнекті мұсылман ғалымы әрі реформатор ойшыл Шиһабуддин әл-Мәржәнидің (1818–1889) иман мәселесіне қатысты көзқарастары. Мақалада иманның анықтамасы, оның жүрекпен бекітілуі, амалмен арақатынасы, сондай-ақ тақлид арқылы иман келтіру мәселесі жан-жақты талданады. Мәржәнидің иманды таныммен (мағрифат), ақылмен және дәлелмен байланыстыра түсіндіру әдісі матуридилік ақида жүйесімен салыстырмалы түрде зерттеледі. Сонымен қатар ойшылдың діни танымдағы жаңашыл ұстанымдарының қазіргі мұсылман қоғамындағы діни сана, радикализм мен тақфиризмнің алдын алу тұрғысындағы маңызы айқындалады. Мақаланың мақсаты–иман ұғымын жан-жақты зерттеп, иман ақиқатын терең түсіндіру. Күнімізде дау тудырып жүрген күпірлік, дін мен ғылым тақырыптары ашылып, классикалық әдебиеттер желісінде заманауи көзқараста зерттеледі. Сонымен қатар, «жәдидшілдік» деп танылған құбылыс пен «жәдидшіл» аталған Мәржәнидің діни тұлғасы мен Матуриди мектебінің арақатынасы айқындалады. Зерттеу барысында классикалық ислам дереккөздерінен зерттеулер кеңінен пайдаланылды. Мақаланың ғылыми нәтижелері Мәржәни мұрасының матуридилік ақиданы жаңғыртудағы және ақылға негізделген иман түсінігін қалыптастырудағы ерекше рөлін көрсетеді. Мақала дін философиясы, исламтану және теология саласында зерттеу жүргізетін мамандар мен зерттеушілерге арналған.

**Түйін сөздер:** иман, матуридилік ақида, күпірлік, Шиһабуддин әл-Мәржәни, тақлид, жәдидшілдік.

А. Б. Акимханов<sup>1</sup>, Г. Қ. Купешова<sup>1</sup>  
<sup>1</sup>الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور-مبارك  
 الماطي، كازاخستان

مفهوم الإيمان وتأسيسه العقلائي: في ضوء آراء شهاب الدين المرجاني

الملخص:

تتناول هذه المقالة العلمية مفهوم الإيمان في العقيدة الإسلامية في إطار التقليد الكلامي الحنفي – الماتريدي. وترتكز الدراسة على آراء العالم المسلم والمفكر الإصلاحي البارز في القرن التاسع عشر شهاب الدين المرجاني

(1818–1889) في مسألة الإيمان. وتبحث المقالة تعريف الإيمان، وتحققه بالقلب، وعلاقته بالعمل، وكذلك مسألة الإيمان القائم على التقليد (التقليد). كما تُحلل منهجية المرْجاني في ربط الإيمان بالمعرفة (المعرفة)، والعقل، والدليل، وذلك في إطار دراسة مقارنة مع منظومة العقيدة الماتريدية. إضافةً إلى ذلك، تُبيّن أهمية مواقفه التجديدية في مجال المعرفة الدينية في سياق الواقع المعاصر للمجتمعات المسلمة، ولا سيما من حيث دورها في ترشيد الوعي الديني والوقاية من ظاهرتي التطرف والتكفير. وتهدف المقالة إلى دراسة مفهوم الإيمان دراسة شاملة، والكشف عن حقيقته وفهمه فهماً عميقاً. كما تتناول القضايا الجدلية المعاصرة المتعلقة بالكفر، وبالعلاقة بين الدين والعلم، من منظور معاصر مستند إلى المصادر الكلاسيكية. وتسلط الدراسة الضوء كذلك على ظاهرة «الجددية» (الجددية) وعلى شخصية المرْجاني بوصفه مفكراً جديداً، مع بيان علاقته بمدرسة الماتريدي. وقد استُخدمت في البحث على نطاق واسع المصادر الكلاسيكية الإسلامية. وتُظهر النتائج العلمية للمقالة الدور المميّز لتراث المرْجاني في إحياء العقيدة الماتريدية وفي ترسيخ مفهوم الإيمان القائم على العقل. وتوجّه هذه المقالة إلى المتخصصين والباحثين في مجالات فلسفة الدين، والدراسات الإسلامية، وعلم الكلام. الكلمات المفتاحية: الإيمان، العقيدة الماتريدية، الكفر، شهاب الدين المرْجاني، التقليد، الجديديّة.

A.B. Akimkhanov<sup>1</sup>, G.K. Kupeshova<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

## THE CONCEPT OF FAITH AND ITS RATIONAL FOUNDATION: IN THE CONTEXT OF SHIHABUDDIN AL-MARJANI'S VIEWS

### Abstract

This scholarly article examines the concept of faith (iman) in Islamic theology within the framework of the Hanafi–Maturidi tradition. The main focus of the study is the views of the prominent nineteenth-century Muslim scholar and reformist thinker Shihabuddin al-Marjani (1818–1889) on the issue of iman. The article provides a comprehensive analysis of the definition of faith, its affirmation in the heart, the relationship between faith and deeds, as well as the question of faith based on imitation (taqlīd). Al-Marjani's approach to understanding iman—linking faith with knowledge (ma'rifa), reason, and rational proof—is examined comparatively within the Maturidi theological system. Furthermore, the significance of the thinker's reformist religious views for shaping religious consciousness in contemporary Muslim society, as well as for preventing radicalism and takfirism, is highlighted. The aim of the article is to conduct a comprehensive study of the concept of iman and to provide a profound scholarly interpretation of its essence. The study addresses contemporary debates on disbelief, as well as the relationship between religion and science, through a modern analytical lens grounded in classical Islamic sources. In addition, the article clarifies the relationship between the phenomenon known as «Jadidism» and al-Marjani's religious identity within the Maturidi school. Classical Islamic sources are extensively employed throughout the research. The findings demonstrate the significant role of al-Marjani's intellectual legacy in revitalizing Maturidi theology and in shaping a rationally grounded understanding of faith.

**Keywords:** iman, Maturidi theology, disbelief, Shihabuddin al-Marjani, taqlīd, Jadidism.

А.Б.Акимханов<sup>1</sup>, Г.К.Купешова<sup>1</sup>
<sup>1</sup>Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,  
 Алматы, Казахстан

## ПОНЯТИЕ ВЕРЫ И ЕЁ РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ: В КОНТЕКСТЕ ВЗГЛЯДОВ ШИХАБУДДИНА АЛЬ-МАРДЖАНИ

### Аннотация

В данной научной статье понятие веры (имана) в исламской догматике рассматривается в контексте ханафитско-матуридийской теологической традиции. Основным объектом исследования являются взгляды выдающегося мусульманского учёного и мыслителя-реформатора XIX века Шихабуддина аль-Марджани (1818–1889) по вопросам имана. В статье всесторонне анализируются определение веры, её утверждение в сердце, соотношение имана и деяний, а также проблема веры, основанной на подражании (таклид). Метод понимания имана у Марджани, связывающий веру с познанием (ма'рифат), разумом и рациональным доказательством, рассматривается в сравнении с матуридийской системой вероучения. Кроме того, раскрывается значение новаторских религиозно-теологических взглядов мыслителя для формирования религиозного сознания в современном мусульманском обществе, а также в контексте предупреждения радикализма и такфиризма. Цель статьи заключается в комплексном исследовании понятия имана и глубоком научном осмыслении его сущности. В работе рассматриваются актуальные вопросы веры и неверия, а также соотношения религии и науки, анализируемые на основе классического исламского наследия в свете современных подходов. Наряду с этим выявляется взаимосвязь между феноменом «джадидизма» и религиозной личностью Шихабуддина аль-Марджани, а также его принадлежностью к матуридийской школе. В ходе исследования широко использованы классические источники исламской традиции. Научные результаты статьи демонстрируют особую роль наследия Марджани в обновлении матуридийского вероучения и формировании рационально обоснованного понимания имана.

**Ключевые слова:** вера, матуридийская ақида, неверие, Шихабуддин аль-Марджани, таклид, джадидизм.

### Кіріспе

Бұл мақалада иман ұғымының жалпы теориялық негіздері қарастырылып, классикалық сенім мектептеріндегі (әсіресе Матуриди ақида-сындағы) орны мен ролі талданады. Сонымен қатар татар ғұламасы Шихабуддин Мәржәнидің еңбектеріне сүйене отырып, оның иман жайлы ұстанымы талқыланады. Мақала Мәржәнидің дәстүрлі ислам негіздерінен

алыстамай, білім мен ақыл үйлесіміне сүйене отырып жасаған талдауын саралауды көздейді.

Иман ұғымы ислам дінінің негізін құрайтын басты шарт болып табылады. Ислам теологиясында иман тек сенім ретінде ғана емес, адамның танымдық, этикалық және рухани болмысымен тығыз байланысты ұғым ретінде қарастырылады. Хижра жыл санауы бойынша I ғасырдан бастап

иман ақиқаты тақырыбы қозғалып, мұсылмандар арасында түрлі пікірталастар орын алды. Ислам әлемінде кең таралған «хақиқат әл-иман» тақырыбы әлі күнге дейін өзекті. «Иман» сөзінің ұғымын дұрыс пайымдау өз кезегінде бейбітшілікке үлкен себеп. Себебі ең алғаш мұсылмандар арасындағы бөлінушілік пен дау «үлкен күнә жасаушының үкімі қалай болады» деген сұрақтың аясында орын алған. Амал мен иман бір деген ұғымды алдыға тартып, мұсылмандарды екіге бөлген харижи ағымынан басталған бұл тақырып кейін кеңейіп күнімізге дейін «иман мен амал арақатынасы» мәселесі мұсылмандар арасында сегіз бағыттың пайда болуына себеп болды. Қазіргі таңда мұсылмандарға қатысты соқыр сенім жаласы жиі танылып, ислам мен ғылымды бөліп қарау жиі кездесетін проблема. Мақаламызда негізінде иман соқыр еруден ғана тұрмайтындығын ашықтап жазуды жөн көрдік. Сондай-ақ мұсылмандар арасындағы күпірлік айыбы да осы иман ұғымына тікелей байланысты.

Кәләмшылардың сенімнің болмысы мен мазмұны туралы көзқарастары әртүрлі. Бұл көзқарастарды төмендегідей санауға болады.

А. Иман – жүректің растауы. Әшғари мен Матуриди сенім жүйесі бойынша: иман – сену керек нәрсені жүректің растауы. Имам Матуриди (944), Әшғари (936), Бәкиләни (1013), Жуәйни (1085), Ғазали (1111), Шахри-стани (1153) сияқты сүннит ғалымдары осындай пікірде. Осы ғалымдармен бірдей пікірде болған Мәржәни кейбір аяттарды (әл- Мужадала, 58/22; Нахл, 16/106; әл- Маида, 5/41; әл- Хужурат,

49/14) және (Ахмет б. Ханбал, II, 4; IV, 439, Бухари, «Иман», 15; Муслим, «Иман», 41, 82, Әбу Дәуіт, «Жиһад», 95) (Мәржәни, 1888: 69) хадистерді келтіріп, иман жүректің растауынан тұрады деген пікірге келіскен. «Жумһур-у мухаққиқин» деп аталған бұл ғалымдардың пікірінше, иманның жалғыз тірегі – жүрекпен растау. Мәржәни де бұл мәселеде осы ойлармен қосылған.

Ә. Иман – жүректің жұмысы. Матуриди мен Муғтазилә ғалымдары иманның растаудан емес, тапқырлықтан тұратынын алға тартқан жәһмия жамағатын сынға алды. Өйткені олардың пікірінше, тапқырлықтың қарама- қарсысы надандық, ал иманның қарама- қайшысы теріске шығару. Имам Матуриди иман үшін тапқырлық емес, жүрекпен жүзеге асырылатын растау жеткілікті екендігін айтқан. Тағы да Имам Матуриди бір нәрсені білмеген адамның оны теріске шығаруы мүмкін емес және оны білетін әрбір адам оны мақұлдауы мүмкін емес, бірақ надандық адасуға және таным туралықты табуға әкелетін себептердің бірі екенін айтқан (Матуриди, 495-496). Мәржәни Имамияның да сенімнің жүректің тапқырлығынан тұратынын атап өтіп, өз көзқарасын Мауруди сенім мектебіне негіздейтінін білдірген (Мәржәни, 1888. 69).

Б. Иман – тілдің мойындауы: Муржия және Каррабийя тобына жататындар жүрек разылығынсыз тілмен мойындауды жеткілікті деп санады. Имам Мәржәни осы көзқарасты ұстанатындар үшін бұл пікірдің дұрыс еместігіне дәлел ретінде кейбір аят-

тарды (әл- Бақара, 2/8; әл-Мунафиқун, 63/1) келтірді (Мәржәни (1888: 69).

В. Иман – жүрекпен растау, тілмен мойындау. Имам Әбу Ханифа (767 ж.т.), әл- Бәздауи (1089 ж.т.), Сарахси (1097 ж.т.) сияқты ғұламалар және ханафи фиқиһтары иманды жүрекпен растаумен бірге тілмен мойындау деген көзқарас келтірген. Мәржәни имам Нәсәфидің иман үшін растауды ғана жеткілікті демейтінін және бұл пікірдегі ғалымдар тарапында Бәздәуи мен Сарахси және олардың соңынан ергендер үшін иман үшін растаумен қатар, тілмен мойындаудың да қажет екенін айтқан (Мәржәни, 1888: 69). Имам Матурудидің де имам Әбу Ханифаның да пікірінше иман етуде Алланың алдында адамның жүрекпен бекітуі жеткілікті, ал мұсылмандық шарттарды орындауда және шариғи шарттарда оны тілмен айтып мойындау қажеттігін айтқан.

### Зерттеу әдістері

Бұл зерттеуде ислам ақидасындағы иман ұғымын және оның рационалдық негізделуін талдау мақсатында бірқатар ғылыми әдістер қолданылды. Зерттеу әдіснамасы классикалық исламдық қалам дәстүрі мен қазіргі дін философиясының теориялық ұстанымдарына негізделді. Алдымен, теориялық талдау әдісі қолданылып, иман ұғымына қатысты Ханафи–Матуриди ақида мектебінде қалыптасқан негізгі түсініктер жүйеленді. Бұл әдіс арқылы иманның мәні, оның жүрекпен бекітілуі (тасдиқ), ақыл мен нақыл арасындағы қатынасы анықталды. Сонымен қатар зерттеуде:

Мәтіндік талдау (текстологиялық әдіс) – Матуриди сенім мектебі мәтіндеріндегі сенім мәселесін герменевтикалық әдіс негізінде саралау; Салыстырмалы әдіс – Матуриди ақидасын өзге сенім мектептерінің (әшғари, мұғтазила) және деструктивті діни топтардың (харижилер, хашуиялар, сәләфи-уаһхабилер) сенімдік көзқарастарымен салыстыру арқылы ерекшеліктері мен айырмашылықтарын анықтау; Интерпретациялық әдіс – ақидалық терминдер мен ұғымдардың қазіргі контексте түсіндірмелерін ұсыну; Экзегетикалық әдіс – аят, хадистер мен ғалымдардың сөздерін мән-мазмұнына қарай ашықтап, талдау әдістері қолданылды.

### Негізгі бөлім

«Иман» (إيمان) сөзінің этимологиясы: «Имән» (إيمان) сөзі араб тіліндегі «ә-м-н» (أمن) түбірінен шығады. Осы түбірден шығатын «әл-әмн» (أمن) немесе «әл-әмән» (أمان) сөздері – «амандық, қауіпсіздік, үрей мен қорқыныштан аман болу» деген мағыналарды білдірсе, «әл-әмәнә» (أمانة) сөзі «сенімді, адал, шыншыл болу, аманат» деген мағыналарды білдіреді. Ал аталмыш «ә-м-н» (أمن) түбір сөзі (أفعل) формасына түскенде, алдымен (إيمان) сөзі, содан соң араб тілінің морфологиялық заңдылығына сай дауысты «һамза» (ء) әріпінен кейінгі дауыссыз «һамза» (ء) әріпінің «йәй» әріпіне өзгеруі нәтижесінде «имән» (إيمان) сөзі шығады. Араб тілінің морфологиялық заңдылығы бойынша түбір сөз әртүрлі формаға түскенде, сыртқы формасымен бірге мән-

мағынасы да түрленеді. Сондықтан, тақырыбымызға арқау болған осы «имән» (إيمان) сөзінің тілдік мағынасы «тасдик» (تصديق), яғни «(біреудің сөзін, ұсынысын) шын санау, растау, мақұлдау» деген мағыналарды білдіреді. Осыған орай, имам Матуриди былай деген: «Иман» сөзі «тасдик» (яғни, шын санау/растау/мақұлдау) дегенді білдіреді. Біздің көзқарасымыз бойынша, «иман» – жүрекпен растау/мақұлдау (тасдик) дегенді білдіреді. Мұның дәлелі барлық тәпсірші ғалымдар мен тіл білгірлерінің Құрандағы барлық (آمَنُوا) (олар иман келтірді) деген сөздің бәрін (صدقوا) «олар растады/мақұлдады» деп тәпсірлеуі». Имам Матуриди «Иман» сөзіне берген осы анықтамасында негізінен тілдік мағынасын тілге тиек еткен [1,292 б.].

Иман ұғымы Құран мен сүннетте ислам дінінің негізгі өзегі. Құран Кәрімде иман адамның Алламен байланысын айқындайтын басты өлшем ретінде көрсетіліп, мұсылмандық болмыстың басты көрінісі ретінде сипатталады. «Иман келтіргендер» (الَّذِينَ آمَنُوا) тіркесі Құранда жиі қолданылып (4:57; 3:57; 4:144; 5:9; 5:54 т.б....), шыннайы мүміннің сипаттары, міндеттері осы ұғыммен тығыз байланыстырылып беріледі.

Құран аяттарында иман, ең алдымен, жүрекпен қабылданатын сенім ретінде түсіндіріледі. Алла Тағала Құранда: «Иман олардың жүректеріне тасқа қашалғандай жазылды» (58:22) деп, иманның адамның ішкі дүниесіне, рухани болмысына қатысты екенін білдіреді. Сонымен қатар Құранда иман ақылға қарсы

қойылмайды, керісінше, ойлануға, зерделеуге және ақиқатты тануға шақырумен қатар беріледі. Құранда: «Біз саған осынау мүбәрак Кітапты (күллі саналы жаратылыс) оның аяттарына терең ой жүгіртсін және ақыл иелері одан үлгі-өнеге һәм ғибрат алсын деп түсірдік» (38:29) аятында Құранның мақсатын адамзатты ойлануға, ақылға, туралыққа бағыттау деп баяндаған. Бұл иманның саналы әрі дәлелге негізделген қасиет екенін көрсетеді.

Сүннетте де иман ұғымы кең мағынада қарастырылады. Жәбірейіл хадисінде иманды Аллаға, Оның періштелеріне, кітаптарына, пайғамбарларына, ақырет күніне және тағдырға сену ретінде анықтайды (Муслим: 2011, 36). Бұл хадис иманның мазмұнын айқындап, оның сенімдік негіздерін нақтылап береді.

Құран мен хадистерде иман мен амалдың өзара байланысы да назардан тыс қалмайды. Құранда иман келтіріп, ізгі амал жасағандар туралы бірге айтылатын аяттар көп кездеседі. Алайда бұл амалдың иманның мәнін анықтаушы бөлігі екенін емес, иманның нәтижесі мен көрінісі екенін білдіреді. Осы тұрғыда Ханафи-Матуридилік сенім мектебі Құран мен сүннеттегі деректерге сүйене отырып, иманды жүрекпен бекітілген сенім деп тұжырымдайды. Ал өзге үш мәзһабтың негізін қалаған Имам Мәлик, Имам Шәфиғи және Имам Ахметтің және жалпы әһлі хадис мектебінің көзқарасы бойынша иманның түпкі мәні үш бірдей негізді, яғни жүрекпен сену, иман сөзін айту және діндегі міндетті амалдар-

ды орындауды камтиды. Мәлики, Шафиғи мәзһабтары, имам әл-Әузағи сынды екінші топ «Амал имандың мағынасына кіреді» деп қабыл етеді. Бұл көпшілік мутакаллимдер мен мухаддистерден, «Шархул мақасид», «Шархул ақайд» кітаптарынан жеткен хабар [2; 96 б.].

Міне сол себепті, Имам Ағзам өз заманында белең алып, мұсылмандар арасында үлкен бүлік тудырған осындай тәкфирлік құбылысқа қарсы жауап ретінде, «иман амал емес, амал да иман емес», деген мызғымас ұстанымын алға тартып, соны теологиялық тұрғыдан дәлелдеген [3; 75б.]. Сол үшін оған өзінің діни-идеялық оппоненттері тарапынан діни амалдарға немқұрайлы қарайтын «муржия» деген лайықсыз лақап тағылып, жөнсіз жала жабылған. Бұған Имам Ағзамның өзі «ар-Рисәлә» атты еңбегінде діни ғылыми тұрғыдан нақты жауап берген. Сондай-ақ Имам Ағзамның діни және ғылыми жолы өзіне тағылған «муржия» лақабының мүлдем орынсыз екенін іс жүзінде көрсеткен ең үлкен дәлел болды. Имам Ағзамның діни ілімін ұстанған қазақ халқының діни танымында мұсылманды парыз амалдар тұрғысынан бағалап, оларды орындамаған жағдайда күпірлікпен айыптау орын алмаған. Харижилер: «Діндегі парыз амалдарды орындамаған мүміндер кәпір болады», – деп үкім айтса, мұғтазилалар: «Ондай мүмін кәпір болмайды, бірақ иманынан айырылады, егер сол күйі дүниеден озса, кәпірлермен бірге мәңгі бақи тозаққа қалады», – деп үкім айтқан.

Ханафи-матуриди ғалымдарының ұстанымы бойынша, «иман»

мен «амал» арақатынасы – діндегі ғибадаттар мен игі істердің қабыл болуының басты шарты жүрек пен тілдегі иман екендігі тұрғысынан және діндегі намаз, ораза, зекет және қажылық сынды міндетті амалдардың парызығына иман келтіру тұрғысынан тұжырымдалады. Сондықтан да, діндегі парызығы кесімді болған амалдарға иман келтіру мұсылмандықтың басты шарттарының бірі болады (4; 817б.) Яғни, кезкелген парыз амалдың парызығын жоққа шығару күпірлік болады.

Имам Мәржәнидің пікірінше, иман – бір нәрсенің бар екеніне сенуден және соны тілмен мойындаудан тұрады. Бұл жайында ол: «Иман – Пайғамбар әкелген ақиқаттарды соқыр еліктеусіз, ақылмен ой жүгіртіп, дәлел арқылы жүреппен нық бекіту», – деп, иманды – тасдиқ (бекіту), назар (ойлану), истидләл (дәлелдеу) деп түсіндіреді [5; 69-70б.]. Ол иманға қатысты басқа топтардың толық көзқарастарын жазып, кейін матуриди ғалымдарының да пікірлерін келтіріп, иманның тасдиқ пен иқрар (мұсылмандығын бекіту үшін) екендігін де айтқан.

Сонымен қатар Мәржәни өз еңбегінде иманның артып, кему мәселесін де қарастырған. Бұл мәселеде иманның болмысы туралы пікірлердің әртүрлілігінен туындайтын әртүрлі пікірлер бар. Амалдарды иманның бір бөлігі және тірегі деп санайтын Мұғтазила, Зәйдия көзқарастары бойынша иман сапа және сан жағынан артып, азаяды. Әбу Ханифа иманның сенетін нәрселерге қарай көбейіп немесе азаймайтынын, бірақ жақындық

және растау тұрғысынан көбейіп немесе азаюы мүмкін екенін айтқан. Әллі сүннет ғалымдарының көпшілігі бұл мәселеге екі жақты қарап, иманның саны жағынан көбеймейді, сапасы жағынан азаяды деген пікірді қабылдап, көбейтпей немесе кемітпей «жақын» дәрежелерді күшті және әлсіз деп түсінген.

Мәржәни, (Әнфал, 8/2) аятын дәлел ретінде «Иман итағат арқылы артады (тазиид), жамандықпен азаяды (танкис) деп дәлел ретінде көрсеткен. Ол риуаят бар екенін айтып, ондағы көбеюді түсіндіре отырып, Әбу Ханифамен осыған ұқсас түсіндіруді ұстанған (6; 281б.). Мәржәни бұл аяттаға көбеюді иманның жүрекке әсерінен күш пен импульстің, денемиканың артуы деп түсінуге болатынын айтты» [5: 71б.].

Ш.Мәржәнидің сенім жүйесіне негіздерген ақида саласына қатысты «Хикматул балиға» еңбегінде «иман» мәселесінде Матуруді мектебінің сенім жүйесіне қарсы келетін, яғни иман мәселесіне қатысты ақидалық жаңашыл көзқарас жоқ. Бұл тақырып аясында имам Мәржәни өзінің Матуруді сенім мектебін қолдайтынын анық көрсетіп өз сөздерін әр түрлі матуруді мектебіндегі еңбектермен қуаттағанын байқауға болады.

Мәржәни өз еңбегінде: «Иманның өзі тұрғысынан қарағанда, онда арту да, кему де болмайды. Ал оның көрінісі мен жемісі тұрғысынан алғанда, иман күшейіп немесе әлсіреуі мүмкін. Бұл – иманның хақиқаты жөніндегі біздің ұстанымымыз. Әшғари және өзге де ғалымдар да осы пікірде: «Иман артпайды да, кемімейді» деген. Алайда

кейбіреулер: «Иман өз ішінде артады» деп есептеген. Бұл көзқарас иманды күш-қуат пен әлсіздік тұрғысынан бағалауға негізделген. Ал біз айтамыз: Бұл арту мен кему – иманның өзіне емес, оның белгілеріне, сипаттарына және нәтижелеріне қатысты. Өйткені иманның негізі – жүрекпен бекіту (тасдиқ), ал тасдиқтың өзі бөлшектенуді де, дәрежеленуді де қабылдамайды. Егер бір нәрсе өзінің түп негізі жағынан бөлінбейтін болса, онда ол арту мен кемуді де қабылдамайды. Арту мен кему тек туынды сипаттар мен амалдарға тән. Сондықтан иманның артуы деп айтылған нәрсе – оның әсерінің күшеюі, жүректе орнығуы, күмәннің азаюы және нәпсіге үстемдік етуі болып табылады. Бұл – әллі сүннет көзқарасы. Ал харижилер мен мұғтәзилер иманды амалмен өлшеп, үлкен күнә жасаған адамды иманнан шығарады. Біз үшін дұрыс жол – иманды оның шынайы хақиқаты бойынша бағалау, ал амалды – иманның кемелдігі мен көрінісі деп тану. Өйткені адамда иман бар бола тұра, әлсіздік немесе нәпсіге еру себебімен кейбір амалдарды орындамауы мүмкін. Бұл жағдайда иман жойылмайды, тек оның нұры мен әсері әлсірейді. Әшғарилердің көпшілігі: «Иманның артуы – жүректегі сенімнің күшеюі» деп есептеген. Олар иман артқан сайын, жәннатқа кіру мүмкіндігі де артады деп ойлаған. Алайда бұл пікірде дәлдік жоқ. Себебі жәннатқа кіру – иманның бар болуына байланысты, ал артықшылық пен дәрежелер – амалға байланысты. Алла Тағала: «Аллаға және Оның Елшісіне иман келтірген-

дер» деп айтқанда, иманның өзін шарт етіп қойды. Ал иманнан кейін келетін сауап пен дәрежелер – басқа дәлелдер арқылы бекітіледі», – деп иманның артуы мен кему мәселесін түсіндіреді [5: 71-72б.].

Иманның артып кемуі ғасырлар бойы мұсылмандар арасында пікір алуандығын тудырған тақырыптардың бірі. Оған қатысты имам Әбу Ханифа: «Иман амалдан бөлек болғандықтан, артып-кемімейді. Өйткені, иманның артуы тек күпірдің кемуімен, иманның кемуі де тек күпірдің артуымен жүзеге асады. Бір кісінің бір уақытта әрі мүмин әрі кәпір болуы мүмкін емес, бұл қате түсінік», – дейді [7; 9б.].

Алғаш кәләм еңбектері жазылып бастағаннан бері иман тақырыбы аясында иманның тақлиди, истилдәли, тахқиқи болып үш түрлі дәрежеге бөлінетіндігі баяндалып келеді. Мутәкәллим ғалымдардың ұстанымы бойынша, әрбір саналы мұсылманға ең төменгі деңгейдегі тақлиди иманнан жоқ дегенде, «ижмәли» дәлелге негізделген «истилдәли» иман деңгейіне көтерілу міндетті болады. Мұсылмандар арасында пікірталастарға себеп болған иман «тақлиди» иман – дәлел-дәйексіз, білімсіз құры еліктеушінің иманы. Ондай иман иесінен не үшін мұсылмансың, деп сұралса, ата-анам, ата-бабам мұсылман дегеннен басқа айтар жауабы да, дәлел-дәйегі де болмайды. Сондықтан ондай иманға әркез қауіп төніп тұрады, кезкелген уақытта күмән ұялауы мүмкін. Сондықтан да, ғалымдарымыз дін-иманның негіздері мен дәлелдерін үйренбей, білмей өмір бойы «тақлиди»

иманмен жүрген мұсылман күнәһар болады деген. Дегенмен, жалпы әһлі сүннет ғалымдары тақлиди иманның қабыл болатындығына бір ауыздан келіскен [8: 36–38]. Бірақ оның қабыл болуының бір шарты бар. Ол – «тақлид» табанды болу керек деген шарт. Егер «тақлиди» иманда табандылық болмаса, ондай солқылдақ, күмәншіл иман қабыл болмайды.

Тақлиди иман жайында Ш. Мәржәни: «Шындыққа соқыр ілесу жараспайды; Хикметті адам Алланың бар және жалғыз екеніне дәлел келтіре алатын адам», – деп, тақлиди иманды тәуекелді, әлсіз иман деп сипаттайды [9; 27б.].

### Қорытынды

Қорыта айтқанда, Ш. Мәржәнидің осы тұста жәдидшіл деп аталуын дұрыс деп таппағанымызды алға шығаруды жөн көрдік. Араб тілінен енген «жәдид» сөзі бұрын болмаған, жаңа бір көзқарас шығару болғанымен, Мәржәнидің дінге қатысты еңбектеріне талдау жасай келе біз оның ақидада Матуриди мектебін толық ұстанғандығын, ал фикһта Ханафи мәзһабын ұстанушы екеніне анық көз жеткіздік. Осыған орай, біз Мәржәни өз уақытында матуруди сенімді мектебін қайта жандандырып, өзін реформатор ретінде көрсеткенін байқауға болады. Ш. Мәржәнидің ақида саласында айтқан барлық ойлары одан алдын да матуруди ғалымдары айтқан ойлар екені анық байқалады. Имам Мәржәни – пікірталаста өте мықты, ойшыл, терең түсінікті, шешен тілді, әрі логика мен дәлелге сүйенетін ғалым. Өз кезегінде жаратылыстану

ғылымдары мен діни ілімдерді топтастыру арқылы дін мен ғылымды ақиқат жолында тең ұстауды қалыптастырған тұлға.

Бұл зерттеуде Шиһабуддин Мәржәнидің иман түсінігі және оны рационалды тұрғыдан негіздеу әдісі Матуриди–Ханафи ақидасы аясында талданды. Зерттеу нәтижелері Мәржәнидің иманды соқыр сенім ретінде емес, ақылмен танылып, дәлел арқылы жүрепкеп бекітілетін саналы сенім деп қарастырғанын көрсетті. Ол иманның мәнін жүректегі тасдиқпен шектеп, амалды оның құрамдас бөлігі емес, иманның жемісі мен кемелдену көрсеткіші ретінде бағалады. Бұл ұстаным үлкен күнә жасаған мұсылманды күпірлікке шығармайтын, діни төзімділікке негізделген көзқарасты қалыптастырады.

Мәржәни өз пікірталастарында надандық пен фанатизмнен аулақ бо-

лып, қарсыласының сөзін толық қабылдап, кейін ғылыми дәлелдермен жауап қайтарған. Мақаламызда көрсеткен «хикмату бәлиғә» еңбегіндегі жауаптары оның осы сипатына дәлел. Қандайда бір тақырыпқа өз ойын білдерер алдын жан-жақты зерттеп, басқа да пікірлерді толық беріп, кейіннен өз ойын ұсынады. Оның мақсаты жеңу емес, шындықты табу және мұсылман әлемін жалған сенуден ояту болғандығы өз еңбектерінде айқын көрініс табады. Мақалада Маржаниді негіз етуіміз – күніміздегі кей діни мәселелерде классикалық еңбектерге сүйене отырып мәселенің жаңа шешімін іздеуге үндеу. Мақалада ақида ілімінің бастапқы мәселесі саналатын иман бөлімін қарастыру арқылы, ғалымды таныстырып, кейіннен жаңашыл көзқарастағы ғалымдарды зерттеушілерге сеп болу.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. Әкімханов А.Б. Әбу Мансур әл-Матуриди және оның «иман» мәселелеріне қатысты ғылыми тұжырымдары, Алматы, Нұр-Мұбарак баспасы, 2019 жыл, 292 бет.
2. Мулла Али Қари. (2020). Дауул мағали ли бәдил әмәли. – Каир: «Дәру лубәб». – 99
3. Әкмалуддин Мухаммед Әл-Бәбәрти әл-Ханафи (2009). Шарху Уасыяти Әби Ханифа. – Каир, «Дарул фатх». –155.
4. Әбу-л-Муғин ән-Нәсафи. (2011). Табсиратул әдиллә. – Каир: «әл-Мактабатул Азһария лит турос». – 2/1011.
5. Шиһабуддин Мәржәни., Хикматул балига әл-жәнния фи шарх әл-акаид әл-ханафийа. –Типография Вячеслава, 1888 – 168 б.
6. Ат-Тафтазани. Шархул Ақайд ән-Нәсафия. – Каир, 1939.
7. Имам Ағзам Әбу Ханифа., Фикһ әл-әкбәр., ауд: Саид М. Тарази. дай:Д. Серікбайұлы. – Алматы, 2000.
8. Сирожиддин әл-Ғазнауи (2009). Шарху ақидатул имам әт-Тахауи. – Каир: «Дарат әл-караз». – 202.
9. Ибраһим Рашид әл-Мәражи., аль-Хикма аль-балига аль-жәнния фи шарх әл-акаид аль-ханафийа. – Бейрут: «дәрул мәликия». – 2024. – 559б.

10. Имам Муслим., Сахих Муслим. – Рияд: «бәйт әл-әфкәр әд-дәулия ли ән-нәшр уәттәузиғ». – 2011. 1473 б.

## REFERENCES

1. Akimhanov A.B., Abu Mansur al-Maturidi zhane onni «iman» maselelerine qatysty gylymi tujyrymdary, Almaty, Nur-Mübarak baspasy, 2019, 292.
2. Mulla Ali al-Qari. (2020). Daw' al-Ma'ali li-Bad' al-Amāl. Cairo: Dar al-Lubab. 99 p.
3. Akmal al-Din Muhammad al-Babarti al-Hanafi. (2009). Sharh Wasīyyat Abi Hanīfa. Cairo: Dar al-Fath. 155 p.
4. Abu al-Mu'in al-Nasafi. (2011). Tabsirat al-Adilla. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li al-Turath, vol. 2, p. 1011.
5. Shihabuddin al-Marjani. (1888). Al-Ḥikma al-Bāligha al-Janniyya fi Sharh al-'Aqā'id al-Hanafīyya. Kazan: Vyacheslav Typography. 168 p.
6. At-Taftazani. (1939). Sharh al-'Aqā'id al-Nasafīyya. Cairo.
7. Abu Hanifa al-Nu'man (Imam A'zam). (2000). Al-Fiqh al-Akbar. Translated by Sa'id M. Tarazi; edited by D. Serikbayuly. Almaty.
8. Siraj al-Din al-Ghaznawi. (2009). Sharh 'Aqīdat al-Imam al-Ṭahawī. Cairo: Darat al-Karaz. 202 p.
9. Ibrahim Rashid al-Maraji. (2024). Al-Ḥikma al-Baligha al-Janniyya fi Sharh al-'Aqā'id al-Hanafīyya. Beirut: Dar al-Malikiyya. 559 p.

### Авторлар туралы мәлімет:

Акимханов Аскар Болатбекович – PhD, қауымд. профессор, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің аға оқытушысы, (Алматы, Қазақстан, e-mail: akimhan.ilyas@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1835-0597>).

Купешова Гүлнұр Қуанышқызы – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің оқытушысы, (Алматы, Қазақстан, e-mail: gulnur.kupeshova@bk.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-8324>).

### معلومات عن المؤلفين:

أكیمخانوف أسكر – حاصل علی درجة الدكتوراه (PhD)، أستاذ مشارك، محاضر أول في جامعة نور-مبارك المصرية للثقافة الإسلامية، (ألماطي، كازاخستان. e-mail: akimhan.ilyas@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1835-0597>).

كوبيشوفا غولنور قوانيشقىزي – طالبة دكتوراه (PhD)، محاضرة في جامعة نور-مبارك المصرية للثقافة الإسلامية، (ألماطي، كازاخستان، e-mail: gulnur.kupeshova@bk.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-8324>).

### Information about authors:

Akimhanov Askar – PhD, Associate Professor, Senior Lecturer at the Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, (Almaty, Kazakhstan, e-mail: akimhan.ilyas@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1835-0597>).

Kupeshova Gulnur – PhD doctoral student, Lecturer at the Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, (Almaty, Kazakhstan, e-mail: gulnur.kupeshova@bk.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-8324>).

**Информация об авторах:**

Акымханов Аскар Болатбекович – PhD, ассоциированный профессор, старший преподаватель Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, (Алматы, Казахстан, e-mail: akimhan.ilyas@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1835-0597>).

Купешова Гульнур Куаньшыкызы – докторант PhD, преподаватель Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, (Алматы, Казахстан, e-mail: gulnur.kupeshova@bk.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-8324>).

Т.О. Аманқұл<sup>1</sup>, Н. Дәуренбек<sup>1</sup>, Қ.С. Бағашаров<sup>1</sup>  
<sup>1</sup>Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,  
 Алматы, Қазақстан

## ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ ИСЛАМДЫҚ МҰРАГЕРЛІК НОРМАЛАРЫ ЖӘНЕ БИЛЕР СОТЫНЫҢ ТӘЖІРИБЕСІ

### Аңдатпа

Бұл мақалада қазақ даласындағы мұрагерлік институтының тарихи қалыптасуы, оның ислам шарифатымен өзара ықпалдасуы және билер сотының практикасында көрініс табуы кең көлемде қарастырылады. Зерттеуде ең алдымен Құран мен сүннетке негізделген ислам мұрагерлік құқығының негізгі қағидалары баяндалып, әйелдер мен балалардың мұраға қатысу құқығы, фард үлестерінің белгіленуі, өсиет шектеулері және жетім-жесірдің ақысын қорғау сияқты маңызды аспектілер талданады. Осыдан кейін көшпелі қазақ қауымында қалыптасқан әдет-ғұрыпқа сүйенген мұрагерлік тәртібі – кенже ұлдың қара шаңырақты мұрагерлеуі, қыз баланың жасау арқылы енші алуы, әмеңгерлік институтының рөлі және рулық мүлікті сақтаудың маңызы – салыстырмалы түрде зерттеледі. Билер сотының мұрагерлік дауларды шешу тәжірибесі арқылы шарифат нормаларының қандай жағдайларда қолданылып, қалай бейімделгендігі анықталады. Мақала қазақтың құқықтық мәдениетінде исламдық құқық пен дәстүрлі адаттың бірін-бірі толықтыра отырып дамығанын, олардың ортақ құндылықтары мен кейбір айырмашылықтары қоғамның құқықтық санасына ұзақ мерзімді әсер еткенін көрсетуге бағытталған. Зерттеу нәтижелері тарихи құқықтық тәжірибені қазіргі заманда түсіну үшін маңызды ғылыми маңызға ие.

**Кілт сөздер:** ислам мұрагерлік құқығы, әдет-ғұрып құқығы, билер соты, мұрагерлік институты, қазақ қоғамы, шарифат нормалары, Жеті жарғы, жетім-жесір құқығы, мұра үлесі.

Аманқол Тимур<sup>1</sup>, Даворник Нарол<sup>1</sup>, Қ.С. Бағашаров<sup>1</sup>  
 1 Ғылыми институтының тарихи қалыптасуы, оның ислам шарифатымен өзара ықпалдасуы және билер сотының практикасында көрініс табуы кең көлемде қарастырылады. Зерттеуде ең алдымен Құран мен сүннетке негізделген ислам мұрагерлік құқығының негізгі қағидалары баяндалып, әйелдер мен балалардың мұраға қатысу құқығы, фард үлестерінің белгіленуі, өсиет шектеулері және жетім-жесірдің ақысын қорғау сияқты маңызды аспектілер талданады. Осыдан кейін көшпелі қазақ қауымында қалыптасқан әдет-ғұрыпқа сүйенген мұрагерлік тәртібі – кенже ұлдың қара шаңырақты мұрагерлеуі, қыз баланың жасау арқылы енші алуы, әмеңгерлік институтының рөлі және рулық мүлікті сақтаудың маңызы – салыстырмалы түрде зерттеледі. Билер сотының мұрагерлік дауларды шешу тәжірибесі арқылы шарифат нормаларының қандай жағдайларда қолданылып, қалай бейімделгендігі анықталады. Мақала қазақтың құқықтық мәдениетінде исламдық құқық пен дәстүрлі адаттың бірін-бірі толықтыра отырып дамығанын, олардың ортақ құндылықтары мен кейбір айырмашылықтары қоғамның құқықтық санасына ұзақ мерзімді әсер еткенін көрсетуге бағытталған. Зерттеу нәтижелері тарихи құқықтық тәжірибені қазіргі заманда түсіну үшін маңызды ғылыми маңызға ие.

**Кілт сөздер:** ислам мұрагерлік құқығы, әдет-ғұрып құқығы, билер соты, мұрагерлік институты, қазақ қоғамы, шарифат нормалары, Жеті жарғы, жетім-жесір құқығы, мұра үлесі.

المعايير الإسلامية للميراث في السهوب الكازاخية وممارسات محاكم البيلا

### الملخص

تتناول هذه المقالة بالتفصيل تطور مؤسسة الميراث في السهوب الكازاخية عبر التاريخ، وتفاعلها مع أحكام الشريعة الإسلامية، وكيف انعكس ذلك في ممارسات محاكم القضاة (بيلا). يوضح البحث أولاً المبادئ الأساسية للمواريث في الإسلام اعتماداً على القرآن والسنة، مثل حق النساء والأطفال في الميراث، وتحديد الأنصبة المفروضة

(الفرائض)، وضوابط الوصية، وحماية حقوق اليتامى والأرامل. ثم تُدرَسُ – بصورة مقارنة – الأعرافُ الموروثة في المجتمع الكازاخي التقليدي، مثل توريث البيت الكبير للابن الأصغر، ونيل الفتاة نصيبها من خلال جهاز الزواج، ودور نظام الزواج بأرملة الأخ، إضافة إلى أهمية الحفاظ على ممتلكات العشيرة. ومن خلال تحليل أحكام محاكم البيبل ep في قضايا الميراث، يتبيّن كيف طُبِّقت قواعد الشريعة، وفي أي الظروف تم تكييفها مع الواقع العرفي. تهدف المقالة إلى بيان أنّ الثقافة القانونية الكازاخية تطورت من خلال التكامل بين الشريعة الإسلامية والعادات المتوارثة، وأنّ القيم المشتركة والاختلافات المحدودة بينهما قد تركت أثرًا طويل المدى على الوعي القانوني للمجتمع. وتكتسب نتائج البحث أهمية علمية لفهم التجربة القانونية التاريخية في سياقها المعاصر.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه الإسلامي في الميراث، القانون العرفي، محاكم البيبل، مؤسسة الميراث، المجتمع الكازاخي، أحكام الشريعة، «جتي جارغي»، حقوق اليتامى والأرامل، أنصبة المواريث.

**T. Amankul<sup>1</sup>, N. Daurenbek<sup>1</sup>, K. S. Bagasharov<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Al-Farabi Kazakh national university  
Almaty, Kazakhstan

## ISLAMIC INHERITANCE NORMS IN THE KAZAKH STEPPE AND THE JUDICIAL PRACTICE OF THE BIYS

### Abstract

This article offers an in-depth examination of the historical development of the inheritance institution in the Kazakh Steppe, focusing on its interaction with Islamic inheritance law and its reflection in the judicial practice of the biy courts. The study begins with an outline of the fundamental principles of Islamic succession as established in the Qur'an and Sunnah, including fixed heir shares, the affirmation of women's and children's rights to inheritance, limitations on bequests, and strong emphasis on protecting widows and orphans. It then provides a comparative analysis of the customary Kazakh system of inheritance, which evolved within a nomadic socio-economic structure: the special role of the youngest son as the keeper of the ancestral home, the treatment of daughters' dowries, the function of levirate marriage (amengerlik), and mechanisms for preserving clan property. Particular attention is given to the cases in which biy courts applied Sharī'a principles when resolving inheritance disputes, adapting them to local traditions. The findings demonstrate that Islamic law and Kazakh customary practices did not conflict fundamentally; rather, they formed a complementary legal synthesis that reinforced societal values such as justice, kinship cohesion, and communal responsibility. The study provides valuable insight into the evolution of Kazakhstan's legal culture.

**Keywords:** Islamic inheritance law, customary law (adat), biy courts, inheritance institution, Kazakh society, Sharī'a norms, Zheti Zhargy, rights of widows and orphans, inheritance shares.

Т.О. Аманкул<sup>1</sup>, Н. Дауренбек<sup>1</sup>, К.С. Бағашаров<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Казахский национальный университет имени аль-Фараби  
Алматы, Казахстан

## ИСЛАМСКИЕ НАСЛЕДСТВЕННЫЕ НОРМЫ НА КАЗАХСКОЙ СТЕПИ И ПРАКТИКА СУДА БИЕВ

### Аннотация

В данной статье подробно исследуется историческое формирование института наследования в казахской степи, его взаимодействие с нормами исламского наследственного права и отражение этих норм в практике биевых судов. В первой части рассматриваются ключевые положения исламского наследования, основанные на Коране и сунне: фиксированные доли наследников, расширение прав женщин и детей, строгие предписания относительно защиты сирот и вдов, а также ограничения завещания. Затем проводится сравнительный анализ адатной системы наследования, сложившейся в кочевом казахском обществе: роль младшего сына как наследника родового очага, предоставление приданого девушкам, обычай амэнгерства и механизмы сохранения родового имущества. Особое внимание уделяется судебной практике биев, которые в ряде случаев опирались на шариатские нормы при разрешении наследственных споров, адаптируя их к местным условиям и традициям. Исследование показывает, что исламское право и адат не противостояли друг другу, а, напротив, формировали взаимодополняющую правовую систему, в которой усиливались ценности справедливости, семейной солидарности и социальной ответственности.

**Ключевые слова:** исламское наследственное право, адат, суд биев, институт наследования, казахское общество, нормы шариата, Жеты Жаргы, права сирот и вдов, наследственные доли.

### Кіріспе

Қазақ қоғамының құқықтық мәдениеті ғасырлар бойы дәстүрлі әдет-ғұрып (адат) нормалары мен ислам шариғаты қағидаттарының өзара ықпалы нәтижесінде қалыптасты. Қазақ хандығы дәуірінен бастап, әсіресе XV–XVIII ғасырларда, ислам діні халықтың рухани өміріне ғана емес, құқықтық сана-сезіміне де әсер ете бастады [1, 1б.]. Дегенмен, шариғат қағидаттары толық көлемде ендіріле қоймай, көптеген салт-дәстүрлік құқық нормалары сақталып қалды. Мұрагерлік құқығы – осы өзара

ықпалдастық айқын көрінетін салалардың бірі болды. Ислам мұрагерлік құқығы (фикһ ғылымындағы «ильм әл-фараид» деп аталатын пән) мұра мәселелерін Құран мен сүннет негізінде егжей-тегжейлі реттейді [3]. Ал қазақтың көшпелі қоғамында қалыптасқан мұрагерлік тәртібі рулық-патриархалдық құрылым талаптарына бейімделген әдет заңдарына сүйенді [3].

Бұл зерттеу мақаласының мақсаты – Қазақ даласындағы мұрагерлік институтының тарихи тәжірибесін талдап, дәстүрлі билер соты ше-

шімдерінде ислам шарифатының мұрагерлік нормалары қаншалықты қолданылғанын анықтау. Мақалада алдымен ислам мұрагерлік құқығының негізгі қағидалары қарастырылады. Содан кейін қазақ қоғамындағы дәстүрлі мұрагерлік тәртібі сипатталып, оның шарифат нормаларымен ұқсастықтары мен айырмашылықтары ашып көрсетіледі. Үшінші бөлімде билер сотының практикасы талданып, онда шарифат ережелерінің қолданылу дәрежесі мен ерекшеліктері талқыланады. Зерттеу барысында Құран Кәрімнің аудармасы негізге алынып, ислам құқықтанушы ғұламалары – имам әл-Кәсани («Бадаиғ әс-санаи»), Ибн Құдама («әл-Муғни») және т.б. еңбектерінің тұжырымдары ескерілді. Сондай-ақ Ә.Марғұлан-ның «Қазақ қоғамының тарихи-мәдени дәстүрлері», С.Зимановтың «Билер институты – қазақтың дәстүрлі құқығының негізі» сияқты зерттеулеріндегі деректер және «Жеті жарғы» заңдар жинағындағы мұрагерлікке қатысты қаулылар пайдаланылды. Аяттар араб тілінде түпнұсқада беріліп, мағынасы қазақша түсіндірілді.

Тақырыптың өзектілігі қазіргі Қазақстанның құқықтық мәдениетінде тарихи тәжірибенің ізі сақталып отырғандығына байланысты арта түседі. Зерттеу нәтижелері дәстүрлі құқық пен исламдық құқық арасындағы сабақтастықты және олардың қазіргі құқықтық санаға ықпалын көрсетіп, заңнаманың эволюциясын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

## Ислам мұрагерлік құқығының негізгі қағидалары

Ислам құқық жүйесінде мұрагерлік (мұра) мәселесі Құран аяттарымен тікелей реттелген маңызды салалардың бірі саналады [12, 16.]. Мұсылманның дүниеден өткеннен кейін қалдырған мұрасы алдымен белгілі бір тәртіппен бөлінуі керек: ең әуелі мәйітті жерлеу және жаназаға байланысты шығындар алынады, содан соң марқұмның қарыздары өтеледі. Егер марқұм өсиет (васият) қалдырған болса, ол шарифат бойынша тек жалпы мүліктің үштен біріне дейінгі бөлігі шегінде орындалады. Яғни, өсиет етілген мүлік барлық мұраның 1/3 бөлігінен аспауға тиіс, әрі өсиет заңды мұрагер болып табылатын туыстарына емес, тек бөгде адамға немесе қайырымды істерге арналса ғана орындалуы шарт. Бұдан кейін қалған мүлік шарифат белгілеген заңды мұрагерлер арасында бөліске түседі [5, 7, 330.].

Ислам мұрагерлік құқығының басты ерекшелігі – әйелдерге де, еркектерге де нақты үлес беруі және жалпы мұрагерлік үлестердің Құран арқылы бекітілуі. Құранның «Ниса» сүресінде Алла Тағала мұрагерлік туралы былай бұйырады:

«لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا»

(Мағынасы: «Әке-шешелері және жақын туыстары қалдырған мұрадан ер кісілерге тиесілі үлес бар. Әке-шешелері және жақын туыстары қал-

дырған мұрадан әйелдерге де тиесілі үлес бар. Аз болсын, көп болсын – [әр мұрагерге] белгіленген үлес (несібе) бар» [4, 4:7]. Бұл аят исламға дейінгі дәстүрде кең тараған әйелдерді мұрадан шеттету ғұрпын өзгертіп, әйел баласына да құқықтық үлес тиесілі екендігін ашық жариялады [3]. Исламға дейін араб қоғамында мұра негізінен тек ер адамдарға – соның ішінде әке жағынан ең жақын ағайын-туыстарына (асаба деп аталады) ғана қалдырылып, қыз балалар мен ана жақ туыстары көбіне мұрагерліктен тыс қалған еді [3]. Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) келген соң түскен бұл Құран аяты әйелдерге тиесілі ақыны белгілеу арқылы әділетті бөліс принципін орнықтырды.

Ислам мұрагерлік құқығында ер мұрагердің үлесі әйел мұрагердің үлесінен әдетте екі есеге артық болады деген қағида бар [4, 4:11]. Мысалы, марқұмның балалары – ұлдар мен қыздар болса, онда «ер балаға екі қыздың үлесі мөлшеріндей үлес тиесілі» деп бекітілген. Бұл ереже жанұядағы ер адамның материалдық жауапкершілігінің ауыр болуымен түсіндіріледі: исламда ер адам өз отбасыны (әйелін, балаларын) толық қамсыздандыруға міндетті, ал әйел алған мұрасын өз қалауынша жеке пайдалануға ерікті. Алайда мұрагерлік үлестегі бұл айырмашылық барлық жағдайларда бірдей емес екенін де айту керек. Кей жағдайларда әйелдер мен ерлер тең үлес алуы мүмкін – мәселен, марқұмның әке-шешесі мұрагер болса, әкеге де, шешеге де баласының артында қалған мұраның алтыдан бір бөлігі тиесілі (әр-

қайсысына 1/6) деп шариғат бекітеді [4, 4:11]. Сол сияқты, марқұмның жұбайы – күйеуі немесе әйелі – заңды мұрагер болып табылады және олардың да үлесі нақты көрсетілген (балаларының бар-жоғына байланысты жұбайы 1/4 немесе 1/8 үлес алады). Құранда: «Егер ер кісі баласыз қайтыс болса, артында қалған жұбайы (әйелі) мұраның төрттен бірін алады, ал балалы болса – сегізден бірін алады», «әйел қайтыс болса, күйеуі баласы жоқ жағдайда мұраның жартысын, ал баласы бар жағдайда төрттен бірін алады» деп бұйырылған [4, 4:12].

Шариғат белгілеген осы фард үлестер (нақтыланған үлестер) мұрагерлердің белгілі бір санатына беріледі: бұларға марқұмның жақын туыстарынан – әке-шешесі, жұбайы, балалары (ұл-қыз), сондай-ақ белгілі жағдайларда бауырлары, әжесі, атасы және т.б. жатады. Мысалы, жоғарыда айтылғандай, қызы болса – оған мұраның 1/2 немесе 2/3 бөлігі; анасы – 1/6; жары – 1/4 немесе 1/8; әкесі – 1/6 (сонымен қатар қалған бөлігі де әкеге беріледі, себебі ол ер туысы ретінде асаба саналады) деген секілді мөлшерлер бар. Осындай нақты үлестерді бөліп бергеннен кейін, мұраның қалған бөлігі (асаба принципі бойынша) ер жақ жақын туысқа тиесілі болады. Ислам мұрагерлік құқығының жүйесінде осы екі категория – Құранмен үлесі бекітілген мұрагерлер (әһл әл-фараид) және қалғанына таласушы ер туыстар (асаба) – бірін-бірі толықтыра отырып, үйлесімді жұмыс істейді [3].

Айта кетерлігі, ислам шариғаты қайтыс болған адам тірі кезінде

өз мұрагерлерін мүлдем мирассыз қалдыруына жол бермейді. Әр мұрагерге Құран белгілеген міндетті үлесті бермеу – күнә әрі заңға қайшы іс. Тіпті біреуге қосымша сый-таралғы бергісі келсе де, адам баласы мұны өмірде теңдей жасауға ұмтылуы керек деп түсіндіріледі. Ханафи мәзһабы ғұламасы имам әл-Кәсани «Бадаиғ әс-санаида»: «Әке тірі кезінде балаларына сый таратса, ұл-қызына тең беруі тиіс» деп жазғаны белгілі [6]. Ал Ибн Қудамә өзінің «әл-Муғни» еңбегінде Пайғамбар заманындағы бір оқиғаны келтіреді: соғыста шейіт болған Саъд ибн Рабиғдің артында қалған мұрасын қыздары мен жұбайына бермей, ағасы түгел иемденіп кеткенде, Мұхаммед Пайғамбар (с.ғ.с.) ол кісіні шақырып: «Екі қызына мұраның үштен екі бөлігін, жұбайына сегізден бірін бер, қалғанын өзің ал» – деп үкім еткен екен. Осы оқиғадан соң аталмыш мұрагерлік үлестер туралы Құран аяты түскені риуаят етіледі [11, 9, 6б.]. Бұл тарихи прецедент ислам мұрагерлік құқығының бұрынғы дәстүрді өзгертіп, әділдік пен отбасы мүшелерінің құқын қорғауды мақсат еткенінің айқын дәлелі болып табылады [3].

Мұрагерлік құқық – ислам ғылымдарының ішіндегі діннің негізгі рүкіндерінен кейінгі ең маңызды ғылымдардың бірі [9, 29, 136б.]. Жалпы, исламдағы мұрагерлік жүйе отбасы мүшелерінің құқықтарын теңдей сақтауды, әсіресе бұрын құқығы тапталған жесірлер мен жетімдердің ақысын жеместікті көздейді. Құрандағы мұра аяттары түскен кезде арабтың кейбір дәстүрлері өзге-

ріске ұшырады: енді әке тек үлкен ұлына не ағайындарына бар мүлік-ті қалдырып, қыздарын немесе алыс туыстарын мұрадан мүлде айырмауы керек еді. Ислам әйелдің мәртебесін көтеріп, оны отбасының ішкі мүшесі деп таныды және ерлермен бірге жақын туыс ретінде қарастырды [3, 1б.]. Пайғамбар хадисінде: «Мұрагерлік ілімін үйреніп, оны халыққа үйретіндер» [10, 5293] делінген, өйткені мұнда әділеттілік пен Құдайдың бұйрығы бар. Сол себепті мұсылман құқықтанушылар мұрагерлік ғылымын (фараид ілімі) зерттеуді әрбір қоғам үшін маңызды санаған [12, 1б.].

Қорыта айтқанда, ислам мұрагерлік құқығы негіздері мұра қалдырушының қарыздары мен өсиеттерін өтеген соң, қалған дүние-мүлкін Құранда бекітілген үлестер бойынша ең жақын туыстарына (ері/әйелі, ата-анасы, балалары, қажет жағдайда басқа да туыстары) әділетті тарауға саяды [7, 5, 85б.]. Бұл жүйе ер адамдардың отбасын асырау міндетіне орай үлесін көбірек алуын қамтамасыз етсе де, жалпы алғанда, бұрынғы рулық-патриархалдық тәртіпте қорғалмай келген әйел, бала, жетім, жесір секілді топтардың да құқықтарын заңдастырып, мұраны тек «еркектердің еншісі» болудан шығарды. Келесі бөлімде осы исламдық қағидаттардың қазақ даласындағы дәстүрлі мұрагерлік тәртіппен қалай үйлескенін не үйлеспегенін қарастырамыз.

### Қазақ даласындағы дәстүрлі мұрагерлік тәртібі

Қазақ қоғамының дәстүрлі мұрагерлік жүйесі көшпелі өмір салтының экономикалық, әлеуметтік ерекшеліктеріне негізделген әдет құқығы ережелерінен құралды. Патриархалдық отбасы құрылымында негізгі мұрагерлер әдетте ер адамдар – әсіресе ұл балалар болып саналды. Дәстүрлі түсінік бойынша, үйдің ең кіші ұлы – *кенже* – ата-анасының шаңырағында қалып, оларды бағып-қағатын болғандықтан, әке мүлкінің негізгі бөлігі кенже ұлға қалатын [8, 3б.]. Қазақта «кенже ұл – қара шаңырақ иесі» деген түсінік осыдан шыққан. Шыныда да, әйгілі зерттеуші Н.И. Гродековтың жазуына қарағанда, қазақ әкесі тірісінде балаларын бөліп шығарып, әр ұлын үйлендіріп жеке отау қылғанда малының бір бөлігін енші ретінде үлестірген. Бұл енші – ұлдың өз отбасы шаруашылығын бастауына берілген мүлік (мал, дүние-жиһаз). Әр ұлдың еншісіне әкесінің дәулетіне қарай белгілі көлемде мал-мүлік тиген, әсіресе бұл үлес ұлдарына қалыңмал төлеуге (қалыңмал құрауға) жеткілікті болуына мән берілген. Үлкен ұлдар еншісін алып бөлек шаңырақ көтерген соң, әке қолында ең кіші ұлы қалған. Әке өзінде және бәйбішесінде күнкөріске жеткілікті үлесті ғана қалдырып, қалған негізгі мүлікті балаларға бөліп бере бергенімен, кенже ұлға жеке енші бермей, оның үлесін кейінге сақтап отырған. Мұның себебі – әкешеше қартайғанда кенже баласының қолында болады, сол себепті ата мұраның соңғы және ең үлкен бөлігі

кенже ұлдың үлесіне тиген. Осылайша, әке өлген соң қара шаңырақ кенже ұлға қалып, басқа ағайындар оған тиіспейтін дәстүр орныққан. Кенже бала сол шаңырақтың иесі ғана емес, әке борыштары болса, соны өтеуші де болып есептелген: әкенің барлық қалған қарыз-міндеттері кенже мұрагерге ауысқан. Ал үлкен ұлдар әке өмірден өткенге дейін өз үлестерін (малын) алып қойғандықтан, олардың әке қарызына жауаптылығы болмаған. Осы тұрғыдан қазақтың дәстүрлі мұрагерлік құқығы «әмбебап мұрагерлік» принципіне сүйенген деуге болады: барлық түпкілік мұраның жүгін көтеруші бір адам (кенже ұл) болып, қалған мұрагерлер өз үлестерін бөлек бұрын алып қойғандықтан, негізгі мирас сол кенжеде шоғырланған. Зерттеушілер Д.Фокс және Н.И.Гродеков атап өткендей, бұл жағдайда кенже ұл барлық құқықтар мен міндеттердің толық мұрагері ретінде саналса, басқа балалары әкесінің қарыздарын төлеуге міндетті болмаған. Қарыз беру мәселесінде билер соты дәл осы әдет-ғұрыпты басшылыққа алып, несие берушілердің үлкен ұлдарына қоятын талап-арыздарын қанағаттандырмаған жайттары тіркелген [8, 4б.].

Әдет құқығы бойынша, балалары өсіп, үйленіп, жеке шаңырақ көтергенде еншісін алған соң, әке тірі кезінде қалған мүлікті қалай басқарса да, ұлдардың минималды құқығын бұзбауы тиіс болған. Мысалы, әкенің барлық мал-мүлкін өз қалауымен бір баласына қалдырып, өзгелерін үлестен айыруына жол берілмеген. Халықтың үлкендері мұндай жағдай-

да «ақсақалдар кеңесін» шақырып, әділдікпен бөлісуді қадағалайтын еді. Егер әке кейбір баласына тиесілі малын бермей кетсе, дәстүр бойынша ол балаға жақсы ат немесе түйе беріп разы етуге тиіс болған, әйтпесе баланың өз үлесін даулап алуға хақы бар. Бұл жерде айта кететін тағы бір маңызды жайт – қазақ қоғамында балаларына мұраны көбіне олар кәметтік жасқа толып, үйленген соң тірі кезінде бөліп беру (енші беру) кең тараған. Сондықтан кейбір зерттеушілердің пікірінше, қазақ дәстүрінде жеке дара «мұрагерлік құқығы» қалыптаспаған деуге болады, өйткені әке дүниесін бір адамның түгел мұраға алуы сирек, әдетте тірісінде әр баласына үлестіріп кеткен. Дегенмен, әке енші үлесті өзі белгілегенде де, салт бойынша жеребе әділдігі сақталуы қадағаланғаны байқалады. Бұл тәртіп көшпелі қоғамда мүліктің ұрпақтан-ұрпаққа әділетті бөлінуін қамтамасыз етіп, жақын туыстар арасындағы алауыздықты болдырмауды көздеді [8, 5б.].

Қазақтың әдет-ғұрып құқығында ұлдардың құқықтары қыз балаларға қарағанда кеңірек болғаны белгілі. Дәстүр бойынша, қыз бала жат жұрттық саналғандықтан, әкенің міндеті – қыздарын тұрмысқа ұзатқанда қажетті жасау-жабдығын (мүлкін) дайындап беру. Әкесі қызын тұрмысқа берерде мал-мүлкінен мөлшерлеп дүние (жасау) беріп, тиісті қалыңмалын алғаннан кейін, ол қыз әке мұрасынан үлес талап ете алмайтын. Яғни, тұрмысқа шыққан қыздарға жасауы берілген соң, олар әке-шешесінен тікелей мұрагерлікке

ие болу құқығынан дәстүрлі түрде айырылған. Бұл ереже «қыздың қалыңмалы – оның еншісі, жасауы – берген үлесі» деген түсінікпен астасып жағыр. Сол себепті тұрмыс құрған қыздар әке мұрасын бөлуге қатыспай, негізінен ұлдар арасында үлес бөлінген. Алайда тұрмысқа шықпаған (бойдақ) қыздардың жағдайы басқа болған: күйеуге тимей ата-анасы қайтыс болса, ондай қыз балаларға мұрадан белгілі бір үлес тиетін. Әдетте, үйде қалған бойжеткен қызға ұлдың жарты үлесі мөлшерінде мұра беру дәстүрі бар еді деп жазады зерттеушілер. Мәселен, бір әулетте ешқашан тұрмысқа шықпаған әпке-қарындас болса, ағайындары оның үлесін ұмыт қалдырмай, әр ұлдың еншісінен жарты мөлшерді оған кесіп берген. Студенттерге арналған оқулықтардың бірінде: «Әкесі қыздарын жасауымен күйеуге бергеннен кейін, қыздардың мұраға таласы болмаған. Тұрмыс құрмаған қыздары болса, оларға ұлдарының жарты үлесі берілген» деп атап көрсетілген. Бұл – қазақтардың бойдақ қыздың да нәпақасыз қалмауын көздейтін әдет заңының бір мысалы. Яғни, ислам шарияты сияқты дәл үлестер бекітпесе де, қазақ дәстүрі тұрмысқа шықпаған қызды белгілі дәрежеде мұраға ортақтастырып, оның жасауын беруді ағайындарға міндеттеген.

Сонымен бірге, қазақ салтында жесір әйелдің құқықтары да қарастырылған. Егер ері қайтыс болса, оның жесірі екі түрлі жолдың бірімен өз тағдырын шешкен: қайтыс болған күйеуінің аға-інісі, туыскандарының біріне тұрмысқа шығып, сол әулетте

қалған немесе әменгерліктен бас тартып, өз еркімен басқа ерге шыққан (не тұрмыс құрмай қалған). Әменгерлік деп аталатын бұл құбылыс – еріөлгенде жесірді күйеуінің туыс-туғандарына қосу дәстүрі – көне түркі-моңғол тайпаларынан бері жалғасып келген институт еді. Қазақта «әменгер» сөзі «өлген адамның жесірін алуға құқықты ағайыны, мұрагері» деген мағынаны білдіреді. Әменгерлік институты бір жағынан қайтыс болған адамның отбасын сырт адамға жібермей, шаңырақты сақтап қалу ниетінен туса, екінші жағынан, мұрагерлік тәртіппен де тікелей байланысты болды: жесірін алған туысы өлген кісінің шаруашылығын, мал-мүлкін де өз қолына алып, балаларын жетімсіретпей өсірген. Дәстүрлі қоғамда жесірді рулық қауымнан тыс адамға бермеуге тырысқан, себебі ол кетсе бірге оның бала-шағасы мен дүние-мүлкі де басқа руға ауысады деп санаған. Сондықтан әменгерлік бойынша, ең алдымен, марқұмның туған ағасы немесе інісі, олар жоқ болса, жақын немере ағайындары (кейде тіпті әкесі тірі болса, әкесі де алуы мүмкін) жесірге үйленуге құқылы болған. Кей өңірлерде әменгерлік жас айырмашылығына қарамаған: жесір қалған әйел қайын ағасына не қайын інісіне қарауға тиіс, ол тым кішкентай болса, соны күтетін де ғұрыптар кездескен. Дегенмен, қазақ қоғамында жесір әйелдің әменгерді таңдауға белгілі дәрежеде еркі болған. Мысалы, егер бір әменгерді қаламай басқа бір туысқа шығамын десе, бұрынғы күйеуінің ағайындары одан қалыңмалға төленген малдың жар-

тысын мөлшерлеп алып, таңдаған адамына қосқан. Ал егер жесірдің кәмелетке толған балалары болып, өзі сол балаларының қасында қалғысы келсе, екінші рет күйеуге шықпай, балаларының шаңырағын өзі басқаруына да рұқсат етілген (бұл жағдайда ол өлген күйеуінің үйінде балаларымен бірге тұрып, отау иесі саналған). Жесір басқа рудан біреуге тұрмысқа шыққысы келсе, онда жаңа күйеуі бұрынғы күйеуінің туыстарына қалыңмал төлеуге қосымша, елден кеткен ер адамның «орны» үшін құн төлеуге міндеттелген. Яғни, жат жұртқа кететін жесірдің артында қалған балалары мен малының өтеуі секілді ақы алынған. Әменгерлік салты кейде қайтыс болған күйеуінің атастырған қалыңдығына да жүргізілетін: егер жігіт қалыңдығымен үйленбей жатып өлсе, оның туған бауыры немесе туысы сол қызға үйленуге құқылы болған (бұған қыздың келісімі де қажет еді). Мұның бәрі бір жағынан рулық меншікті сыртқа жібермеу амалы болса, екінші жағынан, ислам шариғатында тыйым салынбаған (яғни жаиз) әрекет болғандықтан, қоғамда қолдау тапқан. Әйткенмен, кейбір діндарлар жесірді еркінен тыс зорлап әменгерлікке салуды айыптағаны мәлім. Мәселен, діндар Шорман молда «әменгерлік – жесірді мәжбүрлеп қосу болғандықтан, шариғаттағы «зұлымдық істерге» жатады» деп кескен деген дерек бар [1, 5-6б.]. Демек, әменгерліктің өзі шариғатқа толық қайшы емес (ислам көп әйел алуды және қайынаға-абысын арасындағы некені жоққа шығармайды), бірақ жесірді

зорлап қосу, не әйелдің келісімін елемей қинау шарифат тұрғысынан дұрыс болмаған. Қазақ арасында да, әсіресе XIX ғасырдың соңы – XX ғасырдың басында, діни білімі бар адамдар әмеңгерлікті жұмсартуға, жесірдің таңдау еркін құрметтеуге шақырғаны белгілі.

Дәстүрлі мұрагерлік тәртіпте жесір әйел мен жетім балалар материалдық жағынан қорғансыз қалмауы үшін қоғам жауапкершілігі ерекше болды. «Ерінен айырылған әйелдің де, жетім қалған баланың да ақысын жіберме» деген қағида халықтың санасына сіңген. Әдет заңдары бойынша, егер әкесіз қалған жетім ұл ер жетпей тұрып шешесі басқа күйеуге кетсе (әмеңгерліктен бас тартып), баланың мұрасын бөтен қол сұқпас үшін туыстары қамқорлыққа алған. Жетімнің кәмелетке толғанда өз үлесін алуға қақысы барын билер ерекше назарда ұстаған. Тіпті жетімнің мал-мүлкін басқарушы туысы оны жеп қойса немесе дұрыс қарамаса, «жетім ақысы» деген ауыр күнәға қалатынын ескертіп, қоғамдық айып салған. Бұл да шарифаттағы «жетім малын жеуге тыйым салу» бұйрығымен астасып жатыр [4, 4:10].

Қорыта келгенде, қазақ даласындағы дәстүрлі мұрагерлік жүйе рулық-қауымдық қатынастарды сақтауға қызмет етті. Мұра негізінен әулет ішінде (аталас туыс арасында) қалатындай тәртіппен бөлінді: ұрпақтан-ұрпаққа мал-мүліктің берілуінде ер балалар шешуші рөл атқарды, қыз балалар жасау алып, басқаның қолына шығумен өз еншісін алатын деп есептелді, ал әулеттің не-

гізгі қарашаңырағы мен қалған мүлік кенже ұлға қалып, сол арқылы әке мұрасы әрі қарай бөлшектенбей сақталды. Дегенмен, бұл жүйеде де әлеуметтік әділеттілік өз заманындағы өлшеммен қарастырылды: тұрмысқа шықпаған қыздың үлесі, жесірдің мал-мүлкі мен қамқорлығы, жетімдердің ақысы белгілі деңгейде қамтамасыз етілді. Ислам шарифатымен салыстырғанда, қазақтың әдет құқығы әйелдердің мұрагерлік үлесін шектегені рас, бірақ толықтай мұрасынан айырып қарамады – мұны бойдақ қызға үлес беру, жесірді әмеңгерлік арқылы асырау сияқты институттардан көруге болады. Шарифатқа қайшы келетін тұстары да жоқ емес еді: мысалы, исламда бірнеше әйел алуға ең көп төртке дейін ғана рұқсат етілсе, қазақ дәстүрі байлығы жетсе одан да көп алуына шек қоя қоймаған (әрине, іс жүзінде төрттен көп әйел алу өте сирек болған). Бірақ, әдет заңы әр әйелдің жеке мүлкін (жасауы мен өз алдына босағаға шығарғанда берген малы) бөлек санап, оған күйеуі тиіспеуін қамтамасыз еткен. Мысалы, байының тоқалына дейін әрқайсысы бөлек отау болып, өз шаруасын өздері жүргізген, ол үйдің дүние-мүлкіне бәйбіше де, күйеу де араласпаған – бұған заң тыйым салған. Бұл да шарифаттағы «әйелдің жеке мүлкіне қол сұғылмайды» деген қағидамен үндес еді. Егер күйеуі қайтыс болса, қазақ дәстүрінде бәйбіше (үлкен әйел) негізгі шаңырақты өз қолына алып қалатын да, тоқалдары балаларының қасында жеке отау болып қала берген. Кедей отбасы болса, кіші әйелдің кейде тіпті үлкен үйге кіріп, күң ста-

тусына түскені де болғаны айтылады [8, 5б.]. Мұның барлығы дәстүрлі қоғамдағы көп әйел алу, мирас қалдыру мәселелерінің өзіндік ерекшеліктерін көрсетеді.

Жалпы, қазақтың мұрагерлік тәртібі өз дәуірі мен қоғамының талаптарына сай әрі рулық бірлікті сақтайтындай қалыптасты. Онда ислам шариятының да ықпалы біртіндеп байқалғанын жоққа шығаруға болмайды: әсіресе, «Жеті жарғы» заңдар жинағында және XIX ғасырдағы билер сотының тәжірибесінде әйелдер мен жетімдердің ақысын қорғау, өсиетпен дүние бөлу сияқты исламнан келген жаңалықтар көрініс тапты. Мұның нақты мысалдарын келесі бөлімде талдаймыз.

### **Билер соты және шарият нормаларының қолданылуы**

Қазақ қоғамында билер соты – дәстүрлі әділқазылық жүйе – құқықтық дауларды шешудің негізгі тетігі болды. Би – ата жолымен қалыптасқан әдет-ғұрып заңдарын жетік білетін, шешендігімен, тапқырлығымен танылған турашыл тұлға. Қазақтың атакты Төле би, Қазыбек би, Әйтеке би сынды кемеңгерлері ел ішіндегі жер дауы, жесір дауы, құн дауы секілді күрделі мәселелерді әділ шешіп, қоғамдағы құқық пен тәртіпті қамтамасыз етті. Билер соты жазылған заңдардан гөрі ауызша дәстүр мен әділет принциптеріне сүйенді. Дегенмен, XVIII ғасырдың аяғы – XIX ғасырдың басына қарай қазақ даласында мұсылмандық қағидалар да құқықтық рәсімдерге біршама енгені байқалады [14, 12-13б.]. Бұл әсіресе

отбасы-некелік, мұрагерлік істерде көрінді. Билер кейбір дауларда шарият үкімдерін де ескеріп отырған.

Тәуке ханның тұсында дүниеге келген «Жеті жарғы» заңдар жинағы – қазақтың әдет құқығын жүйеленген маңызды ескерткіш». Жеті жарғы» (жеті қаулы) дәстүрлі заңның жеті бөлімнен тұратыны белгілі. Зерттеуші Т.И.Сұлтановтың деректеріне сүйенсек, Жеті жарғының бөлімдері мыналар: 1) жер және жайылым, су пайдалану құқығы; 2) жесірлер мен жетімдердің мүліктік әрі жеке құқықтарын, сондай-ақ оларға туысқауымның қамқорлық міндеттерін реттеу; 3) әйелдердің құқығы мен некелік қатынастар; 4) ұрлық пен қарақшылыққа қарсы жазалар; 5) кісі өлтіру және оған қолданылатын құн заңдары; 6) әскери міндеттемелер мен ел қорғанысы; 7) рулар және жеке адамдар арасындағы дау-шарды шешу ережелері. Көріп отырғанымыздай, бұл бөлімдердің кейбірі (атап айтқанда 2 және 3-бөлімдер) исламның отбасы-мұрагерлік құқықтарымен тікелей байланысты мәселелерді қамтыған. Жесірдің жеке құқығы мен жетімнің үлесін қорғау – шариятта ерекше мән берілген жайттар (Құранда: «Жетімнің малына жақындамаңдар» [4, 4:10] деп бұйырылуы тегін емес). Жеті жарғы да жетім-жесір мәселесін бірінші қатарда көрсетіп, қауымға олардың ақысын қорғау жүктелетінін анықтаған. Сол сияқты некелік қатынастарда Жеті жарғы көп әйел алады шектеуді көздеме де, бірінші әйелдің (бәйбішенің) құқығын жоғары қойып, тоқалдардың құқықтық орнын айқындаған. «Ердің үшке дейін

әйел алуға хақы бар, бірақ олардың әрқайсысын бөлек үй қылып, тиісті мал-мүлкін бөліп беруі керек» деген тәрізді қағида болғаны айтылады (мұнда исламдағы төртке дейінге рұқсат принципінен сәл өзгешелеу рұқсат барын байқаймыз).

Билер соты шешімдерінде шариғат заңдарын тікелей қолдану көбіне даудағы тараптар талап еткенде немесе мәселенің әдет жолында шешімі күңгірт болғанда орын алғанға ұқсайды. Мысалы, атақты Қазанғап би бір дауда Құран аятын дәлелге келтіріп, шешім шығарған деседі: екі әйелі бар адамның бірі қайтыс болып, балалары қалғанда, тірі әйелі барлық мал-мүлікке ие болмақшы болған екен. Сонда би: «Құдай заңы бойынша, өлген әйелдің мұрасы алдымен балаларына тиесілі, ал күйеуі қалғанын ғана алады» деп үкім шығарған деседі (бұл – Құрандағы ерлі-зайыптылардың үлесі туралы 4:12 аятқа сәйкес келеді). Тағы бір дерекке қарағанда, ері өлген бір бәйбіше өз ұлдарын ертіп барып, қайныларынан (күйеуінің ағайындарынан) мал-мүлкін даулапты. Дауды билер қарағанда, шариғат бойынша әйеліне сегізден бірі, әр баласына ұлға – екі, қызға – бір үлес тиеді деп бөліп берген екен. Мұндай мысалдар шариғат ілімін меңгерген қазылардың (билердің) болғанын көрсетеді. XIX ғасырда Ресей отарлығы күшейгенде қазақтар арасында екі түрлі жүйе болды: біріншісі – ресми билер соты (1868 жылғы Реформа бойынша «халық соты» деп аталды) әдет құқығы бойынша шешім етті, екіншісі – қазылар соты деп те

аталатын бейресми діндар молдалар кейбір істерде шариғатқа сай төрелік айтты [2, 86.]. Әсіресе, мұсылманша неке қию, талақ айту, неке бұзу, мирас бөлісу секілді отбасылық істерде кейбір қазақтар қазы-молдаларға жүгінгені бар. Бірақ тұтас халық деңгейінде алғанда, шариғат үкімдерін толық енгізіп, әдет заңын ығыстыру іске аса қойған жоқ. Қазақтың оқыған зиялыларының өзі XX ғасыр басында екіге жарылды: бір тобы (мысалы, Б. Құдайбердіұлы) «қазаққа шариғат заңын енгізсек, әділдік орнайды, өтірік-талас тыйылады» десе, Алаш көсемі Әлихан Бөкейхан «шариғат қатып қалған, заманға бейімделмейді, ал қазақтың әдет құқығы өміршең еді» деп, ескі билер заңын мақтады. 1917 жылға дейін жалғасқан бұл «адат пен шариғат» таласы Кеңес өкіметі орнағанда маңызсыз қалды, себебі жаңа билік діни заңды да, рулық дәстүрді де бірдей ысырып тастап, мүлде басқа социалистік құқық жүйесін енгізді. Әйтсе де, қазіргі күні Қазақстанның кейбір заңгер-тарихшылары билер соты тәжірибесін, соның ішінде адалдық, әділдік, ашықтық принциптерін қазіргі сот жүйесінде пайдалану мүмкіндігін қарастыруда [15, 1306.]. Бұл – тарихи құқықтық мәдени мұраның үлгісі ретінде бағаланатын құбылыс.

Мұрагерлік мәселесіне оралсақ, билер сотында көбіне әдет заңымен шешім шығарылғанымен, шариғат нормалары да ескерусіз қалмаған. Мысалы, жоғарыда айтылған өсиет (wasiyat) институты. Исламда марқұм өз мүлкінің үштен біріне дейінгі

бөлігін ерекше өсиет етіп қалдыра алатынын айттық. Қазақтың әдет құқығында дәстүрлі түрде өсиетке жол берілмеген – мұра тек жақындарына тиесілі деп саналған. Алайда XIX ғасырда кейбір деректер қазақтар арасында өсиет жасау да орын алғанын көрсетеді. «Амалсыз ханға да баратын» заман туа бастағанда, кейбір ауқатты қазақтар мал-мүлкінің бір бөлігін хатпен белгілеп кетуді әдетке енгізген. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының жазбаларында, мысалы, бір бай баласы жоқ болып, бар малын жартылай мешіт-медресеге, жартылай жиендеріне қалдырам деп хат жаздырып, мөр басып кеткені айтылады. Мұндай жағдайлар көбейгенде, билер кеңесе келе: «Өсиет еткені – өзі біледі, бірақ жалпы мұраның үштен бірінен аспасын, одан көп болса жарамсыз» деп пәтуа беріпті делінеді. Байқасақ, бұл тура исламдағы 1/3 өсиет ережесін қайталайды. Осындай шариғат ықпалымен енген норма Жеті жарғыда да көрініс тапқан: «Кісінің жалпы малының үштен бір бөлігіне дейін ғана өз ықтияры бойынша (өсиет бойынша) жұмсауға еркі бар» деп көрсетілген. Бұл – әдетте болмаған жаңалық. Сондай-ақ Жеті жарғыда жетім-жесірдің ақысы үшін бүтін бір бөлім арнаулы исламиет әсерін аңғартады.

Билер соты шешімдерінде кейде тікелей Құран сөздерін дәлел ретінде айтқан оқиғалар мұрагерлік дауында да кездеседі. Солардың бірі – қыздардың мұрагерлігі жайы. Исламның ықпалымен XIX ғасырда кей аймақтарда ағайынды жігіттер әкесінің артында қалған қарын-

дастарына малын тең бөліп бермесе де, азды-көпті енші беріп келген. Егер қарындастары мүлде үлессіз қалдырса, молдаға немесе биге жүгініп, шариғат бойынша ақымыз бар деп дауласа алған. Мұндайда бидің әділдігі сыналған. Кей жағдайларда, өкінішке қарай, «бұл біздің салт, қызға үлес жоқ» деп қайырған жағдайлар да болды. Бірақ уақыт өте келе, әсіресе кеңес заманында, әйелдің мұрагерлік құқы толық заңдастырылып, қазақ халқы да соған үйренді.

Бүгінгі Қазақстан Республикасының заңдары зайырлы сипатта болғандықтан, тікелей шариғат заңдары қолданылмайды. Дегенмен, қазіргі құқық жүйесінде еркек пен әйелдің тең мұрагерлік құқы бар екені – бір жағынан тарихи әділеттіліктің орнауы деуге болады. Бүгінде балаларының барлығына мүлкін тең бөлу – заң талабы. Бұл исламның негізгі әділет принципіне сай келуімен қатар, дәстүрлі қазақ қоғамындағы «енші беру» институтының жаңғырған түрі іспетті. Халық жадында сақталған «жеті атасын білмеген – жетесіз», «жетімнің көз жасы жібермейді», «қыздың қалыңмалы өз еншісі» сияқты көптеген нақылдар мен ұғымдар қазіргі жұрттың да санасына әсер етеді. Мұның өзі бұрынғы құқықтық мәдениеттің бүгінге рухани әсерінің мысалы.

### Қорытынды

Жоғарыдағы талдаудан байқағанымыздай, Қазақ даласындағы мұрагерлік құқық нормалары екі үлкен арна – дәстүрлі әдет құқығы мен ислам шариғатының тоғысында да-

мыды. Ислам мұрагерлік құқығы әйелдер мен балалардың да мұраға заңды үлес алу құқын бекітіп, әділ бөлудің Құдай берген үлгісін ұсынса, қазақтың рулық-қауымдық дәстүрі мүлікті негізінен әулет шеңберінде сақтап, ер ұрпақтың жауапкершілігіне жүктеуді көздеді. Осы екі жүйе өзара ықпалдасып, қазақ қоғамында өзіндік құқықтық тәжірибе қалыптасты. Билер соты – сол тәжірибенің жарқын көрінісі. Билер шешімдері көбінесе ата-баба жолына сүйенгенімен, уақыт өте келе шариғат үкімдерін де назарға алып, құқықтық нормаларды халықтың имандылық түсініктерімен байытып отырды.

Ислам шариғаты мен қазақ дәстүрі негізінен бір-бірін толықтырғанын айтуға болады. Екеуінің де түп мақсаты – отбасының тұтастығын, ата мұраның әділ бөлініп, ұрпақ жалғастығын қамтамасыз ету. Мысалы, шариғат жетім мен жесірдің хақысын жеп қоймауды қатаң ескертсе, қазақ дәстүрі де оларды қорғауды қауымға міндеттеген. Шариғат өсиетке белгілі шек қойса, қазақ қоғамы да оны бірте-бірте қабылдап, үштен бірден асыруға тыйым салған. Әйелдердің мұрагерлік алу құқығы шариғаттан келген жаңалық болса, дәстүр оны толық күйінде бірден енгізбесе де, бойдақ қызға үлес, жесірге енші беру секілді өзіндік жолдарын қалдырды.

Дегенмен, қайшылықсыз болды деуге де болмайды. Айталық, әменгерлік институты шариғатта парыз етілмеген, бірақ қазақ арасында ол кең тарады және кейде жесірлердің еркі шектелді. Бұл тұрғыда кейбір

қазақ молдалары шариғат заңдарын алға тартып, әменгерліктің аса қатаң түрлерін сынады. Сол сияқты polygamу мәселесінде ислам төрт әйелге дейін шектеу қойса, қазақ ішінде бай-шонжарлар одан көп те алған жағдайлар кездескен – бұл да шариғат талабынан ауытқу еді. Алайда халықтың басым бөлігі үшін көп әйел алу сирек құбылыс болғанын ескерсек, бұл айырмашылық кең таралмаған деуге болады.

Қорыта айтқанда, Қазақ даласындағы мұрагерлік құқық дәстүрі мен билер соты тәжірибесі – халқымыздың құқықтық мәдениетінің бай мұрасы. Ислам шариғаты қазақтың әдет заңдарын қатайтпай, қайта оны гуманистік тұрғыдан толықтырды: жетім-жесірге қамқорлық, мұраны әділ бөлу, туыстық ақыны сақтау секілді ұстанымдарды берік енгізді. Ал билер сол принциптерді жергілікті жағдайға бейімдеп, көшпелі өркениеттің құқықтық негіздерін ғасырлар бойы сақтап қала алды. Бүгінгі таңдағы құқықтық реформаларда осы тарихи тәжірибенің озық үлгілерін ескеру маңызды. Мысалы, билер сотының татуластыру, әділдікке ашық қызмет ету, көпшілік алдында жауап беру сынды қасиеттері қазіргі сот медиациясы мен халық соттары жүйесіне ұқсас тұстары көп. Сондай-ақ отбасылық мұра мәселелерінде қазақтың «енші беру» дәстүрі мен шариғаттың мұрагерлік әділет қағидатын ұштастыра отырып, қоғамдағы үлкендердің өз еркімен мүлкін бөліп беру мәдениетін қалыптастыру – отбасы ынтымағын нығайтуға қызмет етері сөзсіз.

Түйіндесек, қазақтың құқықтық мәдениеті – төл дәстүр мен әлемдік өркениет (ислам) ықпалының синтезі. Мұрагерлік құқығындағы сабақтастық бұған дәлел бола алады. Исламдық мұрагерлік нормалары мен билер соты тәжірибесін зерттеу біз-

ге ата заңдарымыздың негізінде әділет пен адамгершілік жатқанын аңғартады. Бұл сабақ бүгінгі ұрпақтың да құқыққа деген көзқарасын дұрыс қалыптастыруға ықпал етеді деп сенеміз.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. Abdimomynov N., Askarbekkyzy N., Baktykhozhaev Zh., Imanbayev K., Kosherbayev S. Islamic Obligation in Kazakh Customary Law (For Example, the Institution of Family and Marriage). – 2015. – 8st.
2. Ablaeva E. B. Правовая система Казахстана в ордынский период. – Алматы, 2019.
3. Amjad Hayat, PhD. Suspicions of Orientalists about Women Inheritance and Their Encounter in the Light of Islam. – Islamabad, 2020. – 15 st.
4. Анарбаев Н., Әкімханов А. Құран Кәрім: қазақша түсіндірмелі аударма. – Алматы, 2021. – 612б.
5. Әл-Кәсәни. Бәдәиғ әс-санаиғ фи тәртиби әш-шараиғ.– Каир, 1910. – 396б.
6. Estate Division and the Sunna of Equal Treatment of Children in Gift Giving. SeekersGuidance. Режим доступа: <https://seekersguidance.org> (оқылған күні: 15.11.2025).
7. Ибн Мәудәд әл-Мусули. Әл-Ихтияр ли тағлили әл-мухтар.– Каир, 1937. – 132б.
8. Kazakh Inheritance Law and Its Difference from Other Legal Systems. Utkelbayeva Z., Rifai J. A. Sh. – 2020. – 9 st.
9. Әбу Бәкір әс-Сарахси. Әл-Мәбсут.– Ливан: Дар әл-Ма’риф, 1995. – 140б.
10. Әбу әл-Қасим әт-Табарани. Әл-Муғжам әл-әусат.– Каир: әл-Әзһар, б.ж. – 1273б.
11. Ахмад ибн Мухаммад ибн Қудама. Әл-Муғни.– Эр-Рияд, 1997. – 608б.
12. Науменко О. В. Наследование в мусульманском праве. – Москва, 2010. – 4ст.
13. Құран Кәрім. Қазақша аудармалар сериясы (Х. Алтай, Н. Анарбаев және т.б.). – Алматы, 2021.
14. Senior Capstone, Zhan Gaziz. The Last Word of the Biy: Colonialism and Adat in the Middle Zhuz of the Kazakh Steppe. – 2025. – 49st.
15. Академик Зиманов: ғұлама ғалым және ел азаматы»: республикалық ғылыми конференция материалдары. – Алматы, 2021. – 132б.

## REFERENCES

1. Abdimomynov, N., Askarbekkyzy, N., Baktykhozhaev, Zh., Imanbayev, K., & Kosherbayev, S. Islamic Obligation in Kazakh Customary Law (For Example, the Institution of Family and Marriage). 2015. – 8 st.
2. Ablaeva, E. B. The Legal System of Kazakhstan during the Golden Horde Period. Almaty, 2019. – 13st.

3. Amjad Hayat, PhD. Suspicions of Orientalists about Women's Inheritance and Their Encounter in the Light of Islam. Islamabad, 2020. – 15st.
4. Anarbayev, N., & Akimkhanov, A. The Noble Qur'an: Explanatory Translation into Kazakh. Almaty, 2021. – 612 st.
5. Al-Kasani. Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i. Cairo, 1910. – 396 st.
6. Estate Division and the Sunna of Equal Treatment of Children in Gift Giving. SeekersGuidance. Available at: <https://seekersguidance.org> (accessed: 15.11.2025).
7. Ibn Mawdud al-Mawsili. Al-Ikhtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar. Cairo, 1937. – 132st.
8. Utkelbayeva, Z., & Rifai, J. A. Sh. Kazakh Inheritance Law and Its Difference from Other Legal Systems. 2020. – 9st.
9. Abu Bakr al-Sarakhsi. Al-Mabsut. Lebanon: Dar al-Ma'rifa, 1995. – 140st.
10. Abu al-Qasim al-Tabarani. Al-Mu'jam al-Awsat. Cairo: Al-Azhar, n.d. – 1273st.
11. Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah Al-Mughni. Riyadh, 1997. – 608st.
12. Naumenko. O. V. Inheritance in Muslim Law. Moscow, 2010. – 4st.
13. The Qur'an. Kazakh translations (H. Altay, N. Anarbayev, and others). Almaty, n.d.
14. Senior Capstone, Gaziz, Zhan. The Last Word of the Biy: Colonialism and Adat in the Middle Zhuz of the Kazakh Steppe. 2025. – 49st.
15. Academician Zimanov: Scholar and Citizen of the Nation: Proceedings of the Republican Scientific Conference. Almaty, 2021. – 132st.

#### **Авторлар туралы мәлімет:**

*Аманқұл Темур Оралбайұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Философия және саясаттану факультеті Дінтану және мәдениеттану кафедрасының Қауымдастырылған профессоры (м.а), PhD доктор. (Алматы, Қазақстан. e-mail: amankul\_2007temur@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-3050-6209>)*

*Дәуренбек Нарұл – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Философия және саясаттану факультеті Дінтану және мәдениеттану кафедрасының «7M02205 – Исламтану» білім бағдарламасы, 2 курс магистранты, (Алматы, Қазақстан, әл.почта: naruldaurenbek00@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-5847-5824>)*

*Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының оқытушысы, PhD, қауымдастырылған профессор (Алматы, Қазақстан, e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0051-9163>).*

#### **معلومات عن المؤلفين:**

*أمانقۇل تيمور أورالبايولوي – أستاذ مشارك قائم بالأعمال، دكتوراه (PhD)، قسم دراسات الأديان والثقافة، كلية الفلسفة والعلوم السياسية، جامعة الفارابي الكازاخية الوطنية (ألماتي)، كازاخستان، e-mail: amankul\_2007temur@mail.ru :e-mail ORCID ID : <https://orcid.org/0009-0009-3050-6209> .*

*داورينبک نارول – طالب ماجستير في السنة الثانية في برنامج «7M02205 – الدراسات الإسلامية»، قسم دراسات الأديان والثقافة، كلية الفلسفة والعلوم السياسية، جامعة الفارابي الكازاخية الوطنية (ألماتي)، كازاخستان، e-mail: naruldaurenbek00@mail.ru :e-mail ORCID ID <https://orcid.org/0009-0000-5847-5824> .*

*باغاشاروف قدايبردي صابر جان أوغلي – محاضر، دكتوراه (PhD)، أستاذ مشارك، قسم دراسات الأديان والثقافة، جامعة الفارابي الكازاخية الوطنية (ألماتي)، كازاخستان، e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com, ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0051-9163> .*

**Information about authors:**

*Amankul Temur Oralbayuly – Acting Associate Professor, PhD, Department of Religious and Cultural Studies, Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan e-mail: amankul\_2007temur@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-3050-6209>).*

*Daurenbek Narul – 2nd-year Master’s student of the educational program «7M02205 – Islamic Studies», Department of Religious and Cultural Studies, Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: naruldaurenbek00@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-5847-5824>).*

*Bagasharov Kudaiberdi Sabyrzhanuly – Lecturer, PhD, Associate Professor, Department of Religious and Cultural Studies, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0051-9163>).*

**Информация об авторах:**

*Аманкул Темур Оралбайұлы – ассоциированный профессор (и.о.), PhD, кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: amankul\_2007temur@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-3050-6209>).*

*Дауренбек Нарұл – магистрант 2 курса образовательной программы «7M02205 – Исламоведение» кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, эл. почта: naruldaurenbek00@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-5847-5824>).*

*Бағашаров Құдайберді Сабыржанович – преподаватель кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, PhD, ассоциированный профессор (Алматы, Казахстан, e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0051-9163>).*

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15.47

<https://doi.org/10.63727/ris202584-5>

Б.К. Бейсенбаев<sup>1</sup>, Б.О. Курбанов<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Конфессияаралық және дінаралық диалогтың халықаралық орталығы

<sup>2</sup>Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті  
Астана, Қазақстан

## ИСЛАМДЫҚ БІЛІМ БЕРУ ЖҮЙЕСІНІҢ ДАМУЫ: ТЕОРИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ПРАКТИКАЛЫҚ АСПЕКТІЛЕР

### Аңдатпа

Мақалада Қазақстандағы ислами білім беру жүйесінің негізгі принциптері, соның ішінде теориялық және практикалық оқытудың интеграциясы мен ислами білім берудің түрлі модельдері қарастырылған. Ислами білім беру жүйесін талдау мақсатында PRISMA әдіснамасына негізделген 2014-2024 жылдар аралығындағы жарияланымдарға жүйелі шолу жүргізілді. Зерттеу нәтижелері шетелдік және Қазақстандағы ислами білім беру жүйелерін салыстыру арқылы олардың артықшылықтары мен кемшіліктерін анықтауға мүмкіндік берді. Сонымен қатар, ислами білім беру жүйесін жүзеге асыруға байланысты мәселелер, атап айтқанда, діни білім беру мекемелері үшін мемлекеттік нормативтік-құқықтық актілерді жаңарту қажеттілігі талқыланды. Зерттеу нәтижелері зайырлы білім беру жағдайында ислами оқытудың мүмкіндіктерін одан әрі зерттеу қажеттігін айқындайды.

**Түйінді сөздер:** ислами білім беру, діни білім беру, кредиттік-модульдік оқыту, білім беру бағдарламалары.

ب. ك. بيسينبايف<sup>1</sup>، ب. و. قربانوف<sup>2</sup>

<sup>1</sup>المركز الدولي للحوار بين الأديان والمذاهب

<sup>2</sup>الجامعة الوطنية الأوراسية ل. ن. غوميليف

أستانا، كازاخستان

### تطور نظام التعليم الإسلامي: الجوانب النظرية والتطبيقية

#### الملخص

تتناول هذه المقالة المبادئ الأساسية لنظام التعليم الإسلامي في جمهورية كازاخستان، بما في ذلك تكامل التعليم النظري والتطبيقي، وكذلك النماذج المتنوعة للتعليم الإسلامي. ولغرض تحليل نظام التعليم الإسلامي، أُجريت مراجعة منهجية للمنشورات الصادرة خلال الفترة 2014–2024، استنادًا إلى منهجية PRISMA. وقد أتاحت نتائج الدراسة تحديد أوجه القوة والقصور في أنظمة التعليم الإسلامي من خلال المقارنة بين التجارب الدولية وتجربة كازاخستان. كما نوقشت القضايا المرتبطة بتطبيق نظام التعليم الإسلامي، ولا سيما ضرورة تحديث

الأطر التنظيمية والقانونية الحكومية الخاصة بالمؤسسات التعليمية الدينية. وتؤكد نتائج البحث الحاجة إلى مواصلة دراسة إمكانات التعليم الإسلامي في سياق نظام التعليم العلماني.  
الكلمات المفتاحية: التعليم الإسلامي، التعليم الديني، التعليم القائم على النظام الائتماني-الوحداني، البرامج التعليمية.

**B.K. Beisenbayev<sup>1</sup>, B.O. Kurbanov<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> International Center for Interfaith and Interreligious Dialogue

<sup>2</sup>L. N. Gumilyov Eurasian National University  
Astana, Kazakhstan

## DEVELOPMENT OF THE ISLAMIC EDUCATION SYSTEM: THEORETICAL AND PRACTICAL ASPECTS

### Abstract

The article examines the key principles of the Islamic education system in Kazakhstan, including the integration of theoretical and practical instruction and various models of Islamic education. To analyze the Islamic education system, a systematic review of publications from 2014 to 2024 was conducted based on the PRISMA methodology. The research findings made it possible to identify the strengths and weaknesses of Islamic education systems by comparing international and Kazakhstani experiences. In addition, issues related to the implementation of the Islamic education system are discussed, particularly the need to update state regulatory and legal frameworks governing religious educational institutions. The results of the study highlight the necessity of further research into the possibilities of Islamic education within the context of secular education.

**Keywords:** Islamic education, religious education, credit-modular learning, educational programs.

**Б.К. Бейсенбаев<sup>1</sup>, Б.О. Курбанов<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Международный центр межконфессионального и межрелигиозного диалога

<sup>2</sup>Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва  
Астана, Казахстан

## РАЗВИТИЕ СИСТЕМЫ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

### Аннотация

В статье рассматриваются основные принципы системы исламского образования в Казахстане, включая интеграцию теоретического и практического обучения, а также различные модели исламского образования. С целью анализа системы исламского

образования был проведён систематический обзор публикаций за период 2014–2024 годов на основе методологии PRISMA. Результаты исследования позволили выявить преимущества и недостатки систем исламского образования в зарубежных странах и в Казахстане на основе их сравнительного анализа. Кроме того, обсуждаются проблемы, связанные с реализацией системы исламского образования, в частности необходимость обновления государственных нормативно-правовых актов, регулирующих деятельность религиозных образовательных учреждений. Полученные результаты подчёркивают необходимость дальнейшего изучения возможностей исламского образования в условиях светской системы образования.

**Ключевые слова:** исламское образование, религиозное образование, кредитно-модульное обучение, образовательные программы.

### Кіріспе

Қазақстандағы колледж медреселерде білім беру жүйесі қазіргі заманғы білім беру стандарттарына сәйкес ұйымдастырылған. Бұл оқу орындары исламдық білімнің негізгі бағыттарын (фиqh, хадис, ақида, араб тілі) және заманауи пәндерді (құқық, экономика, ақпараттық технологиялар), сондай-ақ жалпы білім беру пәндерін (10-11 сынып) үйлестіру арқылы интеграцияланған білім беру моделін ұсынады. Мұндай құрылым исламдық құндылықтарға негізделген білім беру бағдарламаларын әзірлеуге мүмкіндік береді. Ислами білім беруді институционализациялау үдерісі 2007 жылы алғашқы медреселердің ашылуымен басталды. 2015 жылдан бастап аталған оқу орындары колледж мәртебесін иеленді. Бұл олардың жалпы білім беру жүйесіне интеграциялануына және діни білім беру құрылымдарын заманауи білім беру әдістемелерімен үйлестіруге ықпал етті [1]. Қазақстанда 2007-2012 жылдары аралығында жалпы саны тоғыз медресе ашылып, ислами білім беру жүйесінің жаңа деңгейге көтерілуіне айтарлықтай ықпал етті. Бұл медреселер тек діни білім берумен шектел-

мей, мәдени және тарихи алмасудың маңызды орталықтарына айналды. Олар Қазақстанның исламдық дәстүрлері мен өзге мәдениеттердің өзара ықпалдастығын айқындайтын білім беру және зерттеу алаңдары ретінде қызмет атқарды [2]. 2015–2016 оқу жылынан бастап медреселер колледж мәртебесіне ие болды, бұл олардың оқу бағдарламалары мен білім сапасын айтарлықтай жаңартуға мүмкіндік берді. Медреселерде «0112000 – Исламтану» мамандығы «0112013 – Имам-хатиб» және «011202 3 – Ислам негізінің мұғалімі» және «0113000 – Теология» мамандығы «011301 3 – Теолог» және «011302 3 – Араб тілін зерттеу теологі» біліктіліктері бойынша мамандар даярлауға мүмкіндік берді. Оқу мерзімі білім беру деңгейіне байланысты төмендегідей белгіленді:

- Жалпы орта білім беру негізінде – 2 жыл 10 ай;

- Негізгі орта білім беру негізінде – 3 жыл 10 ай.

Бұл өзгерістер медреселердің институционалдық дамуын қамтамасыз етіп, олардың білім беру жүйесіне интеграциялануын жеделдетті. Сонымен қатар, бұл реформалар медреселердегі білім беру сапасын арт-

тыруға, олардың академиялық және әдістемелік базасын жетілдіруге мүмкіндік берді.

Техникалық және кәсіптік, орта білімнен кейінгі білімнің мамандықтары мен біліктіліктерінің сыныптауышы бойынша өзгерістер (1-сурет) исламтану мамандығы бойынша білім беру стандарттарын жүйелеуге, оның академиялық мәртебесін бекітуге және исламдық білім беру жүйесін Қазақстанның жалпы білім беру жүйесімен үйлестіруге ықпал етті. Аталған нормативтік-құқықтық база исламтану саласындағы кадрларды даярлау жүйесін жетілдіруге бағытталған ма-

ңызды қадам болып табылады. Сонымен қатар, ол исламдық білім берудің ұлттық және халықаралық деңгейде танылуына ықпал етеді. Қазіргі уақытта Қазақстанда діни білім беру ұйымдарының оқу бағдарламалары, кадрлық құрамы және инфрақұрылымы жаңартылып, дін саласындағы кәсіби мамандарды даярлауға арналған нормативтік құжаттар мен құқықтық актілер қайта қаралуда. Бұл өзгерістердің негізгі мақсаты діни білім беру жүйесін заманауи талаптарға сәйкестендіру, соның ішінде салалық біліктілік шеңберін, білім беру бағдарламаларын және біліктілік сыныптауышын жаңарту [3].

Исламтану		0112000		0114
	Имам хатиб	011201 3		0114
	Ислам негізінің мұғалімі	011202 3		0114
Теология		0113000		0114
	Теолог	011301 3	2372	0114
	Араб тілін зерттеу теологі	011302 3	2372	0114

a)

022 Гуманитарлық ғылымдар (тілдерден басқа)				
0221 Дін және теология				
02210100 Исламтану	4502210103 Имам-хатиб**		0221	2636-2
	4502210104 Ұстаз**		0221	2636-9
	4502210105 Исламтанушы		0221	
02210200 Теология	4502210201 Теолог		0221	2636-1
	4502210202 Ислам теологі		0221	2636-1
02210300 Хадистану	4502210302 Хадистанушы		0221	2636-9

б)

Ескерту: а) «Техникалық және кәсіптік, орта білімнен кейінгі білімнің мамандықтары мен біліктіліктерінің сыныптауышын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрінің 2018 жылғы 27 қыркүйектегі № 500 бұйрығы. б) «Техникалық және кәсіптік, орта білімнен кейінгі білімнің мамандықтары мен біліктіліктерінің сыныптауышын бекіту туралы» Білім және ғылым министрінің 2018 жылғы 27 қыркүйектегі № 500 бұйрығына өзгерістер енгізу туралы» Қазақстан Республикасы Оқу-ағарту министрінің 2024 жылғы 23 тамыздағы № 217 бұйрығы.

### Сурет 1 а, б – Техникалық және кәсіптік, орта білімнен кейінгі білімнің мамандықтары мен біліктіліктерінің сыныптауышы

Бұл өзгерістер колледж-медресе түлектерінің алдағы уақытта жоғары оқу орындарында берілетін біліктілікке сәйкестігін қамтамасыз етуге бағытталған маңызды қадам болып табылады. Осы ретте білім беру жүйесінің сапасын арттыру мақсатында түлектердің біліктілігін толыққанды сәйкестендіру жұмыстары жүргізілуі қажет. Аталған реформалардың нәтижесінде діни білім беру мекемелерінің оқу бағдарламалары мен біліктілік талаптарының қазіргі заманғы білім беру жүйесіне және халықаралық стандарттарға сәйкестігін қамтамасыз ету қажеттілігі айқындалуда. Бұл бағыттағы жаңғырту шаралары дін саласындағы мамандарды даярлау сапасын жетілдіруге және олардың кәсіби біліктілігін арттыруға ықпал етеді. Соның нәтижесінде колледж-медресе түлектері теологиялық білімнің жоғары деңгейінде дайындалып, еңбек нарығында бәсекеге қабілетті мамандар ретінде қызмет етуге мүмкіндік алады. Бұл өзгерістер олардың кәсіби әлеуетін арттырып қана қоймай, исламдық білім беру жүйесінің жалпы сапасын жақсартуға және оның ұлттық білім беру жүйесіне тиімді интеграциялануына ықпал етеді.

### Әдістеме

Бұл бөлімде зерттеуге негіз болған дереккөздерге, жарияланымдарды іріктеу критерийлеріне жүйелі шолу берілген. Жүйелі шолу PRISMA әдістемесіне сәйкес жүргізілді. Осы талаптарға сәйкес, талдау үшін Scopus және Google Scholar дерекқорындағы мақалалар ғана қарастырылды [4]. Әдебиеттерді іздеу кезеңі 2014-2024 жылдар аралығын қамтыды. Бұл уақыт шеңбері негізгі ғылыми тенденциялар мен зерттеу саласындағы соңғы өзгерістерді анықтауға мүмкіндік берді (2-сурет).



Сурет 2 – PRISMA диаграммасы

Деректерді талдау нәтижесінде қорытынды іріктемеде N=10 мақала болды. Зерттеу шолу процедурасының анықтығы мен қайталануын қамтамасыз ету үшін PRISMA әдістемесі қолданылды. Барлық таңдалған N = 10 мақалалар 1-кестеде келтірілген.

**Қазақстанда ислами білім беру жүйесінің артықшылықтары мен кемшіліктерін сипаттап өткен ғалымдар**

Авторлар, жыл	Ислами білім беру жүйесі -	Артықшылығы	Кемшіліктері
Yemelianova, G. M. (2014). [5]	-	Қазақтың этникалық және исламдық рәміздерінің қоғамдық өмірге енуі, сондай-ақ мешіттер, медреселер мен исламдық білім беру мекемелерінің көбеюімен сипатталатын исламның айтарлықтай жаңғыруы.	Этникалық қазақ элитасының жанама және ішінара салафизациялануының қазақтың мемлекеттік құрылымы мен қоғамына тигізетін ықтимал зардаптары.
Nadirova, G., Kaliyeva, S., Mustafayeva, A., Kokeyeva, D., Arzayeva, M., & Paltore, Y. (2016). [6]	Тепе-теңдікті сақтау, діни және зайырлы білімнің үйлесімді өмір сүруіне ықпал етуді және заманауи қоғамның мәселелерін бір мезгілде шешуді көздейді.	Ислам ілімдері арқылы рухани бірегейлік пен мәдени мұраны нығайту.	Зайырлы біліммен ықтимал қақтығыстар және исламның әртүрлі түсіндірмелерін үйлестірудегі қиындықтар.
Seytov, M. (2020). [7]	Қазақстандық исламдық білім беру жүйесі үлкенге құрмет пен адамгершілік құндылықтарды тәрбиелеп, қоғамды бірлікке шақырады.	Заманауи қоғамдағы интеграциясы мен тиімділігіне ислам дінінің ықпалы.	Қазіргі зайырлы дәуір мен тарихи сілкіністердің әсерінен туындаған қиындықтар.
Muratkhan, M., Kalmakhan, Y., Tussufkhan, I., Akimkhanov, A., & Samet, O. (2021). [8]	Исламдық білім беру жүйесі арқылы қазақы болмысты нығайтып, қоғамдағы білім деңгейін арттыру.	Мәдени сабақтастықты дамытады.	Білім беру мазмұнының кеңеюіндегі ықтимал шектеулер мен басқа білім беру жүйелерінен оқшаулану қаупі.
Begalinova, K. K. (2022). [9]	Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесі отандық тәжірибені нығайту арқылы мәдени даму мен діни төзімділікті арттыруға ықпал етеді.	Ислам университеттерінің құрылуы исламтану саласында мамандандырылған кадрлар даярлауды қамтамасыз етіп, ғұламалардың жаңа ұрпағын қалыптастыруға елеулі үлес қосады.	Экстремистік ұйымдардың ықпалынан қорғау және дәстүрлі ислам ілімдерін заманауи білім беру стандарттарымен үйлестіретін теңгерімді оқу бағдарламасын әзірлеу қажеттілігі.

Alpyspaeva, G., & Abdykarimova, Sh. T. (2022). [10]		Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесі қоғамға жақын болу, моральдық мәселелерге назар аудару.	Ескірген оқыту әдістері сияқты кемшіліктерге тап болып, кеңестік саясат кезеңінде оның құлдырауына әкелді.
Mustafayeva, A., Paltore, Y., Pernekulova, M., & Meirim, I. (2023). [11]	Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесі рухани вакуумды жоя отырып, мәдени жаңғыру мен рухани өзін-өзі тануға ықпал етеді.	Кеңестік атеизмнің ондаған жылдарынан кейін ұлттық бірегейлік пен діни құндылықтарды қалпына келтіруге ықпал етті.	Радикалдық ағымдардың күшеюі және әртүрлі діни идеологияларды біріктірудегі қиындықтар.
Weisenbayev, B., Almukhametov, A., & Мухаметшин, P. M. (2024). [12]	Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесі мәдени бірегейлікті нығайта отырып, дәстүрлі ілімдерді заманауи құрылымдармен үйлесімі.	Зайырлы біліммен ықпалдасу, ислам ілімдерін заманауи білім беру тәжірибесімен ұштастыру.	Жаһандануға бейімделу және білім беру сапасын қамтамасыз ету сияқты қиындықтар, бұл тұрақты даму мен білім беру тиімділігін арттыруға бағытталған ұлттық стратегияларды қажет етеді.
Zholmukhan, T., Kayrbekov, N., & Ibrahim, M. (2023). [13]	Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесі діни және ұлттық бірегейлікті нығайтып, адамгершілік құндылықтарды дамытуға ықпал етеді.	Діни білім Қазақстандағы ұлттық бірегейлік пен реформаларды қалыптастыруда маңызды рөл атқарады.	Зайырлы қоғамда діни білімнің ықпалының төмендеуіне әкелетін секуляризация мен білім беру үлгілері арасындағы бәсекелестікке байланысты бірқатар қиындықтар
Shanbayeva, A., Kantarbayeva, Z., & Mahoney, J. B. (2024). [14]	Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесінің рухани-адамгершілік құндылықтарды дәріптеу.	Мәдени мұраны сақтау, оқытудың заманауи әдістерін, соның ішінде ақпараттық технологияларды пайдалану.	Деструктивті діни ағымдармен, радикализммен және экстремизммен байланысты проблемалар, білім беру бағдарламаларын жетілдіру.

Бұл зерттеу жұмысының мақсаты – жаңа буын мамандарын даярлауда ислами білім беру жүйесінің рөлі мен тиімділігін талдау. Ислами білім беру жүйесін практикада қолдануды зерттеу барысында келесі зерттеу сұрақтары тұжырымдалды:

1) Колледж-медреселердегі ислами білім беру бағдарламаларының қазіргі жағдайы?

2) Медресе-колледждерде исламдық білім беру мамандарын даярлаудың тиімді моделі?

## Нәтижелер

Колледж-медреселерді оқу бағдарламалары мен оқу жоспары исламдық білім беру жүйесіндегі оқу-тәрбие процесінің ерекшелігі оның мәдени-ағарту қызметімен тығыз байланыста жүзеге асырылуымен анықталады. Бұл жүйенің негізгі мақсаты – мұсылман мәдениетін Қазақстан қоғамына интеграциялау, сондай-ақ ұлттық дәстүрлер мен мәдениет негізінде жастарға ислам құндылықтарын насихаттау. Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесі қоғамның рухани дамуына елеулі ықпал етіп, ислам мәдениетін дәріптеу мен оны қазақ мәдениетімен үйлестіру бағытында маңызды рөл атқарады [12]. Сонымен қатар колледж-медреселердің оқу бағдарламалары теологиялық және зайырлы білім арасындағы балансты сақтауға негізделген. Бұл интеграцияланған тәсіл студенттерге дәстүрлі діни білім алумен қатар, заманауи білім беру стандарттарына сәйкес кәсіби дағдыларды меңгеруге мүмкіндік береді. 2015 жылдан бастап медреселердің колледж мәртебесіне көшуі білім беру реформасының маңызды кезеңі болды, бұл оқу бағдарламаларына елеулі құрылымдық өзгерістер енгізуге ықпал етті. Сонымен қатар, еліміздегі колледждерде білім беру жүйесіне сызықтық, модульдік және кредиттік-модульдік оқыту жүйелерін енгізу оқу процесін басқарудың жаңа моделін қалыптастырды. Бұл өзгерістер білім беру жүйесінің икемділігін арттырып, білім алушылардың өз бетінше білім алу дағдыларын жетілдіруге және оқыту сапасын жақсартуға мүмкіндік

берді. Қазақстанда ислами білім беру ислам дінінің түрлі аспектілерін зерттейтін ғылымдар кешені ретінде қарастырылады. Негізінен бұл салаға келесі негізгі пәндер жатады:

- Құран және оның тәпсірі;
- Хадис және оның түсіндірмесі
- Хадис ілімдері;
- Ислам сенім негіздері (ақида);
- Фикһ және оның методологиясы

(усул әл-фикһ).

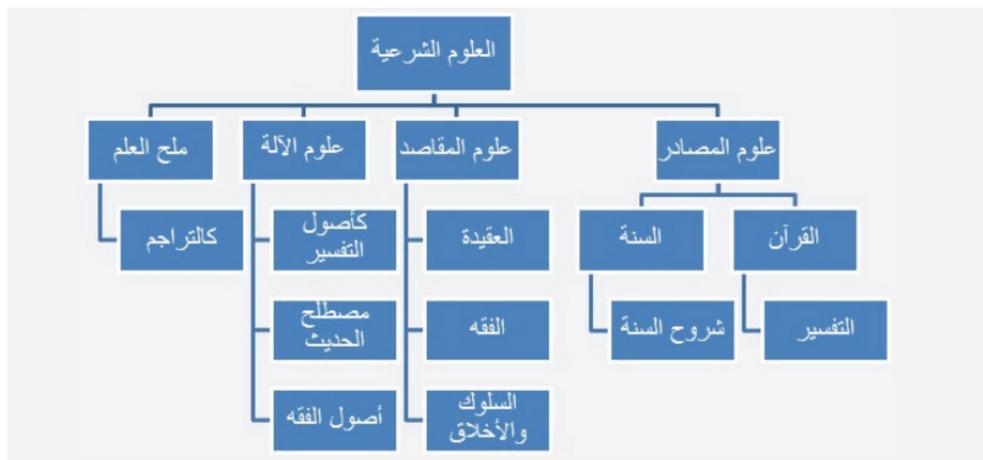
Сонымен қатар, Мысырлық зерттеуші Хоссам Жабер өз еңбегінде [15] ислами білімдерді төрт негізгі ғылыми бағытқа бөліп көрсеткен (3-сурет). Олар:

- Дереккөз ғылымдары: Құран және оның тәпсірі, сондай-ақ хадис пен оның түсіндірмесі (Шурух әс-Сунна).

- Мақсатқа жету ғылымдары: Ақида, Фикһ және Ахлақ.

- Қосалқы ғылымдар: Құран ілімдері (тәпсір негіздері), Хадис ғылымы және Фикһ негіздері.

- Ғылымның өзегі: Ислам ғалымдарының өмірбаяны, оның ішінде Пайғамбардың (ﷺ) сирасы және тарихи қиссалар.



Сурет 3 - Хоссам Жабердің исламдық білімді игерудің төрт негізгі ғылыми бағыты

Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [15].

Сондай-ақ Ислами білімдер исламдық дүниетанымды жан-жақты түсіндіруді мақсат етеді. Ислами білім араб тілі грамматикасы (наху және сарф), жаратылыстану ғылымдары, тарих және әдебиет сияқты қосымша салалармен тығыз байланысты. Со-

нымен қатар Ислами білім беру жүйесі ислам шарияты ғылымдарын үйретуге негізделген. Бұл ғылымдар негізгі (Илм әл-Аслия) және қосалқы (Илм әл-Әлат) болып екі үлкен санатқа бөлінеді (2-кесте) [16].

Кесте 2

### Исламдық білім беру ғылымдары

Негізгі (әл-Аслия)	Қосалқы (әл-Әлат)
Құран және оның тәпсірі Хадис және оның түсіндірмесі Ислам ақидасы Ислам фикһі	Құран ілімдері Араб тілі Фикһ негіздері Хадис терминологиясы Фикһ қағидалары
Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [16]	

Осылайша, бұл модельдер исламдық білім беру жүйесінің эволюциясын сипаттап, оның қазіргі уақытқа дейін қалай жүзеге асырылып келе жатқанын көрсетеді.

Қазақстандағы колледж-медреселер оқу бағдарламаларын әзірлеу ба-

рысында әлемдік деңгейдегі исламдық білім беру мекемелерінің тәжірибесіне сүйенеді. Атап айтқанда, әл-Азхар университеті (Египет) және Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті (Қазақстан) сияқты жетекші оқу орындарының бағдарламалары

негізге алынған. Колледж-медреселер осы университеттердің оқу бағдарламаларын зерттей отырып, үздік тәжірибелер мен әдістемелерді енгізу арқылы өздерінің білім беру жүйесін жетілдірген. Бұл тәсіл оқу үдерісінің ғылыми-теориялық және әдістемелік негіздерін нығайтып, студенттерге исламдық және заманауи білім салаларын үйлестіре отырып, кешенді білім алуға мүмкіндік береді.

Білім беру реформасы аясында медреселерде діни білім беру мен заманауи ғылым салаларын біріктіруге ерекше назар аударылды. Бұл тәсіл білім алушыларға жан-жақты білім алуға және олардың кәсіби құзыреттерін кеңейтуге мүмкіндік береді. Аталған реформалар діни білім беру мазмұнын жаңартуға, исламдық білім беру жүйесін мемлекеттік білім

беру стандарттарына сәйкестендіруге, колледж-медреселерде жалпы білім беру сапасын арттыруға ықпал етті. Осы өзгерістер Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесін жаңарту мен жетілдірудің маңызды кезеңдерінің бірі болып табылады. 2024-2025 оқу жылы колледж-медреселердің оқу бағдарламалары бірнеше негізгі саланы қамтиды (3-кесте), олардың әрқайсысы исламдық білімді терең және жан-жақты меңгеруге бағытталған. Бұл құрылым діни және зайырлы білімнің үйлесімділігін қамтамасыз етіп, исламдық білім беру мекемелерінің білім беру жүйесін халықаралық стандарттарға жақындатуға мүмкіндік береді. Сонымен қатар ТжКОБКБ білім беру бағдарламаларының реестріне [17] ендірілген.

Кесте 3

### Колледж-медреселердің оқу жұмыс бағдарламаларының кәсіптік модульдері

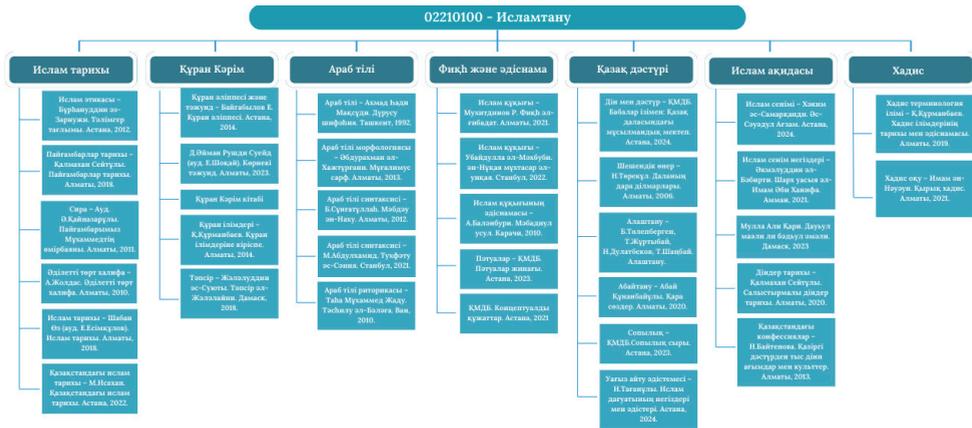
Кәсіптік модуль атаулары	Сипаттамасы
Ислам тарихы	исламның тарихын, мәдениетін және өркениеттік аспектілерін қамтиды. Исламның шығу тарихы, оның алғашқы таралуы, маңызды тарихи оқиғалар мен тұлғалар туралы мәліметтер беріледі. Сондай-ақ ислам әлеміндегі мәдени және өркениеттік жетістіктер де қарастырылады.
Қазақ салт-дәстүрі	Қазақстандағы исламдық білім мен қазақ халқының дәстүрлері арасындағы өзара байланыс зерттеледі. Қазақтың тарихи тамыры мен дәстүрлі құндылықтары, исламның қазақ қоғамына ықпалы мен қазақ мәдениетіндегі исламдық элементтер талқыланады.
Құран Кәрім	тәжүидке (Құранды дұрыс оқу өнері), сүрелер мен дұғаларды оқуға, сондай-ақ тафсирге (Құранды тәпсірлеу) арналған. Құранның мәтінін дұрыс оқу және оның мағынасын терең түсіну үшін қажетті дағдылар мен тәсілдер үйретіледі.
Араб тілі	Араб тілінде жазу, оқу, тыңдау және сөйлеу дағдылары дамытылады. Араб тілі исламдық білімнің негізі болғандықтан, оның грамматикасы мен лексикасы исламдық мәтіндерді түсіну және оқыту үшін өте маңызды.
Фиқһ және методология	ислам фиқһын (ислам құқығын) зерттейді және пәтуалар мен ислам құқығының дамуы сияқты тақырыптарды қамтиды. Сонымен қатар, ислам заңдары мен оның қоғамдағы практикалық қолданылуы туралы да білім беріледі.

Ислам ақидасы	исламдық сенім, этика және тасаууф (сопылық) мәселелері қарастырылады. Бұл бөлім исламның негізгі сенім жүйесін, адамның рухани өмірі мен ислам философиясын зерттейді.
Хадис терминологиясы	хадис терминологиясын меңгеруге, хадис мәтіндерін түсінуге және хадистерді оқуға арналған. Хадистер Пайғамбар Мұхаммедтің (ﷺ) сөздері мен іс-әрекеттерін қамтитын исламдық дереккөздер болғандықтан, оларды дұрыс түсіну маңызды.

Медресе-колледждерде қолданылатын оқу модульдері бір-бірімен тығыз байланысты, олар исламдық білімнің әртүрлі аспектілерін жан-жақты ашуға және білім алушылардың кәсіптік пәндерді толыққанды меңгеруіне мүмкіндік береді. Бұл кредиттік-модульдік жүйе білім алушыларға тек теориялық білім ғана емес, сонымен қатар практикалық дағдыларды да игеруге бағытталған.

## Талқылау

Колледж-медреселерде Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы (ҚМДБ) бекіткен оқулықтар тізіміне сәйкес исламтану білім беру бағдарламасы жүзеге асырылады (4-сурет). Барлық медресе-колледждерде білім беру процесі осы бекітілген оқулықтар негізінде ұйымдастырылады.



Сурет 4 – Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы (ҚМДБ) бекіткен исламтану білім беру бағдарламасын жүзеге асыруға арналған оқулықтардың хронологиялық дамуы

Зерттеуде мәліметтерді талдай отырып, ҚМДБ талаптары мен қажеттіліктеріне сәйкес колледж-медресе мамандарын даярлау моделін әзірлеу тиімділігі мен заманауи озық технологияларды қолданудың маңыздылығы

анықталды. Бұл модель мамандарды даярлауға қажетті әдістерді, оқу-әдіс-темелік және бағдарламалық қамтамасыз етуді қамтып, ислам ғылымдары саласында қажетті білім, білік және дағдыларды қалыптастыратын компо-

ненттер жиынтығын ескере отырып құрастырылуы тиіс деген қорытындыға келдік. Исламтану мамандарын даярлаудың исламдық ғылымдарды оқыту моделін әзірлеу барысында келесі кезеңдер жүзеге асырылды:

- ҚМДБ тарапынан мамандарға қойылатын негізгі талаптар мен ұсыныстарды айқындау;

- нормативтік-құқықтық құжаттарды талдау және оларды модельді құру барысында негізге алу;

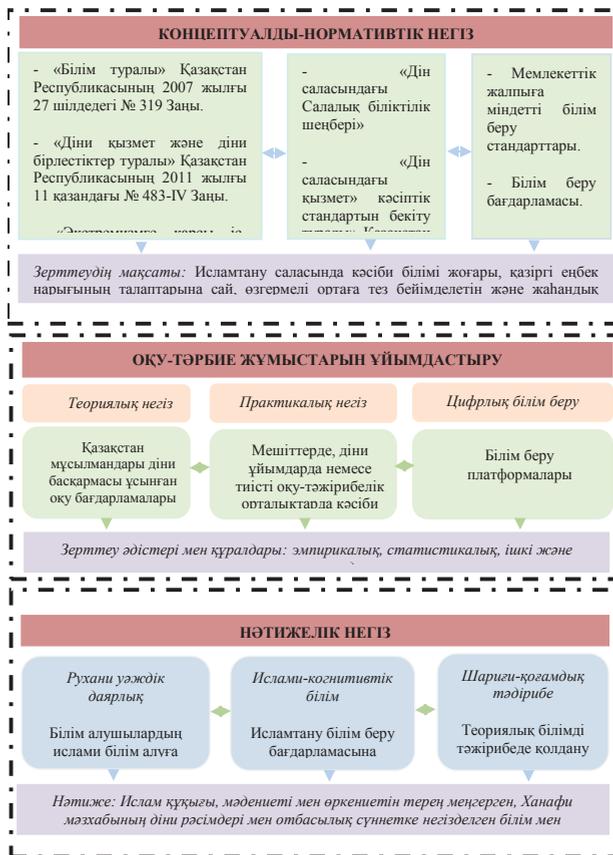
- модельдің негізгі мақсатын, құрылымын және функционалдық элементтерін анықтау;

- исламдық білім беру ғылымдарын оқу процесіне енгізудің теориялық негіздерін, оқу-әдістемелік және ақпараттық-бағдарламалық қамтамасыз ету жүйесін әзірлеу;

- компоненттерді, бағалау критерийлері мен көрсеткіштерін анықтау;

- күтілетін нәтижелерді жүйелеп, қорытындылау.

Аталған талаптар негізінде исламдық білімді игерудің ғылыми негіздері бойынша болашақ исламтану мамандарын даярлаудың құрылымдық моделі әзірленді (5-сурет).



Сурет 5 – Медресе-колледждегі исламдық білім беру мамандарын даярлаудың моделі

Осылайша, әзірленген модель исламтану саласындағы мамандарды даярлаудың жүйелі тәсілін қамтамасыз етеді және білім беру үдерісінің тиімділігін арттыруға бағытталған.

### Қорытынды

Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы исламдық білім беру жүйесін нығайту бағытында айтарлықтай жетістіктерге жетті. Алайда медресе-колледждердің жаңа мәртебесі және студенттер санының артуы жүйені одан әрі дамыту үшін арнайы стратегия әзірлеуді талап етеді. Қазақстандағы исламдық білім беру жүйесін жетілдіру үшін дін, азаматтық қоғам және мемлекеттік ұйымдар арасындағы ынтымақтастықтың маңызы зор. Білім беру сапасын арттыру мақсатында мемлекет тарапынан қолдау көрсету, соның ішінде материалдық-техникалық ресурстармен қамтамасыз ету және арнайы стратегиялар әзірлеу маңызды болып табылады. Осылайша, исламдық білім беру жүйесінің тиімділігі мен тұрақтылығын қамтамасыз ету үшін кешенді реформалар мен стратегиялық жоспарлар әзірлеу қажет. Сонымен қатар, колледж-медреселердегі педагогикалық құрамның кәсібилігі қазіргі білім беру жүйесінің сапасын қамтамасыз етудің негізгі факторларының бірі болып табылады. Колледж-медреселерде білім беру процесі тек білікті және тәжірибелі мамандардың қатысуымен жүзеге асырылады. Сонымен бірге, ұстаздардың тек діни біліммен шектелмей, заманауи білім беру әдіс-тәсілдерін

меңгеруі аса маңызды. Бұл білім беру сапасын арттырумен қатар, білім алушылардың жан-жақты дамуына оң ықпал етеді. Қазіргі уақытта ҚМДБ тарапынан педагогтердің біліктілігін арттыру курстары әзірленіп, ұйымдастырылуы қажет. Бұл курстар:

- Қазақстан Республикасының Ғылым және жоғары білім министрлігінің білім беру бағдарламалары реестріне енгізілуі тиіс.

- «Педагогтердің біліктілігін арттыру курстарының білім беру бағдарламаларын әзірлеу, келісу және бекіту қағидаларын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрінің 2020 жылғы 4 мамырдағы № 175 бұйрығына сәйкес тіркелуі қажет [18].

Аталған шаралар медресе-колледждер мен жалпы діни білім беру ұйымдарының аттестациялануына, сондай-ақ педагог кадрлардың кәсіби біліктілігін арттыруға ықпал етеді. Біліктілікті арттыру курстары ұстаздардың кәсіби білімдерін жетілдіруге, жаңа әдістемелер мен технологияларды меңгеруге, заманауи оқыту әдістерін оқу процесіне енгізуге мүмкіндік береді. Қазіргі уақытта медресе-колледж ұстаздарына қойылатын негізгі талаптардың бірі оқыту процесінде заманауи технологиялар мен әдістемелерді тиімді қолдану. Бұл жаңашылдықтар оқу үдерісін тиімді ұйымдастыруға, білім алушылардың оқу мотивациясын арттыруға, оқушылардың білім алу деңгейін көтеруге ықпал етеді. Діни білім беру ұйымдарының оқыту әдістемелері мен технологиялық мүмкіндіктері жаңартылып, әрі қарай дамытуды қажет етеді.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. Әбсаттар қажы Дербісәлі. Қазақстан мешіттері мен медреселері. Сайт: [https://kattani.kz/p\\_2220/](https://kattani.kz/p_2220/)
2. Серікбай қажы Ораз. Ұлы дала төсіндегі ислам. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы, Астана – 2018
3. «Техникалық және кәсіптік, орта білімнен кейінгі білімнің мамандықтары мен біліктіліктерінің сыныптауышын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрінің 2018 жылғы 27 қыркүйектегі № 500 бұйрығы.
4. Farrús, M. (2023). Automatic speech recognition in L2 learning: A review based on PRISMA methodology. *Languages*, 8(4), 242.
5. Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan. *Asian Ethnicity*, 15(3), 286–301. <https://doi.org/10.1080/14631369.2013.847643>
6. Nadirova, G., Kaliyeva, S., Mustafayeva, A., Kokeyeva, D., Arzayeva, M., & Paltore, Y. (2016). Religious Education in a Comparative Perspective: Kazakhstan's Searching. *The Anthropologist*, 26, 97–103. <https://doi.org/10.1080/09720073.2016.11892134>
7. Seytov, M. (2020). The Influence of Islam on the Ethics of Respecting for Elders in the Tradition of the Kazakh People. 105–114. <https://doi.org/10.31643/2020.015>
8. Muratkhan, M., Kalmakhan, Y., Tussufkhan, I., Akimkhanov, A., & Samet, O. (2021). The Importance of Religious Education in Consolidating Kazakh Identity in China: An Historical Approach. *Religious Education*, 1–10. <https://doi.org/10.1080/00344087.2021.1975068>
9. Begalinova, K. K. (2022). Islamic Education in the Republic of Kazakhstan: Specificity and Prospects of Development. *Islam in the Modern World*, 18(1), 147–158. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2022-18-1-147-158>
10. Alpyspaeva, G., & Abdykarimova, Sh. T. (2022). Muslim Educational Institutions in Kazakhstan under the Anti-Religious Policy of the Soviet State in the 1920s. *European Journal of Contemporary Education*, 11(1). <https://doi.org/10.13187/ejced.2022.1.314>
11. Mustafayeva, A., Paltore, Y., Pernekulova, M., & Meirim, I. (2023). Islamic Higher Education as a Part of Kazakhs' Cultural Revival. *Journal of Ethnic and Cultural Studies*. <https://doi.org/10.29333/ejecs/1515>
12. Beisenbayev, B., Almukhametov, A., & Мухаметшин, Р. М. (2024). The Dynamics of Islam in Kazakhstan from an Educational Perspective. *Religions*, 15(10), 1243. <https://doi.org/10.3390/rel15101243>
13. Zholmukhan, T., Kayrbekov, N., & Ibrahim, M. (2023). Designing a culture-creative paradigm of islamic education in the development of personal educational potential in the republic of kazakhstan. *Al'-Farabi*. <https://doi.org/10.48010/2023.4/1999-5911.08>
14. Shanbayeva, A., Kantarbayeva, Z., & Mahoney, J. B. (2024). Activities of mosques of kazakhstan in the field of religious education. *ҚазҰУ Хабаршысы*, 38(2), 16–29. <https://doi.org/10.26577/ejrs.2024.v38.i2.r2>
15. النصيحة-في-دراسة-علوم-الشرعية. Бөлім 1 - бет. 739. Сайт: <https://www.alukah.net/sharia/0/97003/-1-3-النصيحة-في-دراسة-علوم-الشرعية/>
16. علوم\_شرعية. Сайт: [https://ar.wikipedia.org/wiki/علوم\\_شرعية/](https://ar.wikipedia.org/wiki/علوم_شرعية/)
17. Реестр образовательных программ технического и профессионального, послесреднего образования. <https://talap.edu.kz/reestr-obrazovatelnyh-programm-tehnicheskogo-i-professionalnogo-poslesrednego-obrazovaniya/>

18. «Педагогтердің біліктілігін арттыру курстарының білім беру бағдарламаларын әзірлеу, келісу және бекіту қағидаларын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрінің 2020 жылғы 4 мамырдағы № 175 бұйрығы.

**Авторлар туралы мәлімет:**

Бейсенбаев Бактыбай Қыдырбаевич – PhD, Конфессияаралық және дінаралық диалогтың халықаралық орталығы, Діни ахуалды талдау және мониторинг департаменті, жетекші сарапшы, (Астана, Қазақстан, e-mail: bk.beisenbayev@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-7008-5499).

Қурбанов Бауржан Омарович – магистрант, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, (Астана, Қазақстан, e-mail: baurzhan.89.kz@mail.ru, ORCID ID: 0009-0007-6251-6909).

**معلومات عن المؤلفين:**

بايسينباييف باقتيباي قيديرباييفيتش – دكتوراه (PhD)، خبيرٌ رائد في قسم تحليل ومراقبة الوضع الديني، المركز الدولي للحوار بين الأديان والمذاهب، (أستانا، كازاخستان، e-mail: bk.beisenbayev@gmail.com ORCID: 0009-0008-7008-5499)

قوربانوف باورجان عُماروفيتش – طالب ماجستير، الجامعة الوطنية الأوراسية باسم ل. ن. غوميليوف، (أستانا، كازاخستان e-mail: baurzhan.89.kz@mail.ru، ORCID: 0009-0007-6251-6909)

**Information about authors:**

Beisenbayev Baktybay – PhD, Leading Expert, Department of Analysis and Monitoring of the Religious Situation, International Center for Interfaith and Interreligious Dialogue, (Astana, Kazakhstan, e-mail: bk.beisenbayev@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-7008-5499).

Kurbanov Baurzhan – Master’s student, L. N. Gumilyov Eurasian National University, (Astana, Kazakhstan, e-mail: baurzhan.89.kz@mail.ru, ORCID ID: 0009-0007-6251-6909).

**Информация об авторах:**

Бейсенбаев Бактыбай Қыдырбаевич – PhD, ведущий эксперт Департамента анализа и мониторинга религиозной ситуации Международного центра межконфессионального и межрелигиозного диалога, (Астана, Казахстан, e-mail: bk.beisenbayev@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-7008-5499).

Қурбанов Бауржан Омарович – магистрант Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилёва, (Астана, Казахстан, e-mail: baurzhan.89.kz@mail.ru, ORCID ID: 0009-0007-6251-6909).

С.К. Тәжібаев<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті  
Алматы, Қазақстан

## ХҰСАМ АД-ДИН АС-СЫҒНАҚИДЫҢ ОНТОЛОГИЯЛЫҚ ТҰЖЫРЫМДАРЫ: АКЦИДЕНЦИЯ МЕН СУБСТАНЦИЯҒА ҚАТЫСТЫ КӘЛӘМДІК ҰСТАНЫМЫ

### Кіріспе

Мақалада Хұсам ад-Дин ас-Сығнақидың «әт-Тәсдид» еңбегі негізінде Жаратушының субстанция, акциденция және материядан пәктігі онтологиялық-метафизикалық тұрғыда талданады. Зерттеу барысында Сығнақидың бар болмысты бас-тауы мен ақырына қарай жіктеу тәсілі мен Құдайдың мәңгілігін рационалдық дәлелдер арқылы негіздеуі қарастырылады. Сонымен қатар, жаратылған болмыстың физикалық негізі ретінде субстанция мен акциденция арасындағы байланыс ислам теологиясы мен қазіргі ғылымдағы (әсіресе Платон, Демокрит, Эйнштейн) концепциялармен салыстырылады. Мақалада субстанция мен акциденцияның табиғаты, олардың қозғалыс пен тыныштыққа қатысты күйі, хадис болмыстардың шектеулілігі мен Алла Тағаланың мәңгілігі мәселесі теологиялық және философиялық негізде ашылады. Ас-Сығнақидың онтологиялық ұстанымдары арқылы исламдық метафизиканың қазіргі ғылыми тұғырмен сабақтастығы айқындалады.

**Түйін сөздер:** ас-Сығнақи, субстанция, акциденция, материя, онтология, хадис, кадим, метафизика, ислам теологиясы.

سيريك تاجيباييف<sup>1</sup>

<sup>1</sup>جامعة نور-مبارك للثقافة الإسلامية المصرية  
ألماتي ، كازاخستان

### المفاهيم الأنطولوجية للحُصام الدين الصِّغناقي: الموقف الكلامي بالنسبة للأعراض والجوهر

#### المقدمة

تستند هذه المقالة إلى كتاب «التصديد» للحُصام الدين الصِّغناقي، حيث يتم تحليل تنزيه الخالق عن الجوهر والأعراض والمادة من منظور أنطولوجي-ميتافيزيقي. خلال الدراسة، يتم تناول طريقة تصنيف الصِّغناقي للوجود من البداية إلى النهاية، وكذلك تبريره لخلود الله بواسطة أدلة عقلية. بالإضافة إلى ذلك، تتم مقارنة العلاقة بين الجوهر والأعراض كأساس مادي للوجود المخلوق مع المفاهيم في اللاهوت الإسلامي والعلوم المعاصرة، لا سيما أفكار أفلاطون وديمقريطس وأينشتاين. توضح المقالة طبيعة الجوهر والأعراض، وحالتها بالنسبة للحركة والسكون، وحدود الوجود العارض ومسألة خلود الله من منظور فلسفي ولاهوتي. من خلال المواقف الأنطولوجية للصِّغناقي، يتم إبراز توافق الميتافيزيكا الإسلامية مع الأسس العلمية المعاصرة. الكلمات المفتاحية: الصِّغناقي، الجوهر، الأعراض، المادة، الأنطولوجيا، العارض، القديم، الميتافيزيكا، اللاهوت الإسلامي.

S.K. Tajibayev<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

## ONTOLOGICAL CONCEPTIONS OF HUSAM AD-DIN AL-SIGNAQI: THE KALAMIC POSITION ON ACCIDENTS AND SUBSTANCE

### Abstract

This article analyzes the ontological and metaphysical position of Ḥusām al-Dīn al-Sighnāqī in his work *al-Tasdīd*, particularly his view that the Creator is not composed of substance, accident, or matter. The study explores al-Sighnāqī's classification of beings based on their temporal origin and continuity, emphasizing his rational arguments for the eternal and uncreated nature of God. It further examines the structure of created existence – substance and accident – by comparing classical kalām with modern scientific concepts from Plato, Democritus, and Einstein. The article discusses the nature of substance and its inherent accidents (motion or rest), revealing how created entities are temporally originated (ḥādīth) and subject to change. Through this, al-Sighnāqī's theological reasoning establishes the ontological distinction between the Eternal Creator (Qadīm) and contingent beings. The study highlights the relevance of Islamic metaphysical doctrines in contemporary philosophical and scientific discourse.

**Keywords:** al-Sighnāqī, substance, accident, matter, ontology, ḥādīth, qadīm, metaphysics, Islamic theology.

С.К. Таджибаев<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак  
Алматы, Казахстан

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ХУСАМ АД-ДИН АС-СЫГНАКИ: КАЛЯМСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ АКЦИДЕНЦИЯХ И СУБСТАНЦИИ

### Аннотация

В статье анализируется онтологическая и метафизическая позиция Хусам ад-Дина ас-Сыгнаки, изложенная в его труде «*ат-Тасдид*», в частности утверждение о том, что Творец не состоит из субстанции, акциденции и материи. Автор исследует классификацию существующего по началу и продолжительности бытия, акцентируя внимание на рациональных доводах ас-Сыгнаки в пользу вечности и несотворённости Бога. Также рассматриваются структура тварного мира – субстанция и её акциденции – в сопоставлении с философскими и научными концепциями Платона, Демокрита и Эйнштейна. В статье показано, что субстанция как основа материи не может существовать самостоятельно и всегда обладает акциденциями, такими как движение или покой. Через эти категории ас-Сыгнаки логически обосновывает различие между вечным Творцом (*Кадым*) и сотворёнными сущностями (*Хадис*). Работа подчёркивает актуальность исламской метафизики в контексте современных философских и научных дискуссий.

**Ключевые слова:** ас-Сығнаки, субстанция, акциденция, материя, онтология, хадис, кадим, метафизика, исламская теология.

**Хұсам ад-Дин ас-Сығнакидың  
метафизикалық онтологиясы:  
субстанция, акциденция  
және материя ұғымдарының  
теологиялық мәні**

Ортағасырлық ислам философиясы мен теологиясында Жаратушы мен жаратылыстың онтологиялық айырмашылығын түсіндіру мәселесі ерекше маңызға ие болды. Әсіресе акциденция, субстанция және материя секілді метафизикалық категориялар Алланың абсолют болмысын тануда негізгі танымдық құралдардың бірі саналды. Осы бағытта көптеген мұсылман ойшылдары сияқты, әл-Матурудидің ізімен жүрген Хұсам ад-Дин ас-Сығнаки да айрықша рөл атқарды.

Ас-Сығнаки өзінің «эт-Тәсдид фи шарх эт-Тәмһид» атты еңбегінде теологиялық дәлелдеу әдістерін қолдана отырып, Алланың болмысын рационалды және метафизикалық тұрғыдан негіздеуге ұмтылады [1]. Ол өзінен бұрынғы ан-Насафи [2], әл-Ләмиши және өзге де кәләм ғұламаларының тұжырымдарын жалғастырып, субстанция, акциденция және материя ұғымдары арқылы жаратылған мен Жаратушының арасындағы айырмашылықты айқындайды. Оның пікірінше, бұл үш ұғым тек жаратылған әлемге тән, ал оларды Жаратушыға телу – шектен тыс антропоморфизмге әкеледі [3].

Аталған категориялар ислам теологиясында Алланың сипаттарын түсіндіру, «худус» (жоқтан бар болу) қағидасын негіздеу және болмыстар-

дың қажеттілік дәрежесін ажырату үшін қолданылады. Ас-Сығнаки бұл ұғымдарды терең талдап, олардың Жаратушыға қатысты қолданылмай-тынын теологиялық, логикалық және метафизикалық дәлелдермен көрсетеді [4]. Осы мақалада біз аталған категориялардың ас-Сығнаки іліміндегі маңызын ашып, оның ан-Насафи мектебімен байланысын да қарастырамыз [2, 5 б.].

Сонымен қатар, қазіргі ғылыми ізденістер – Эйнштейннің салыстырмалылық теориясы [6], кванттық механикадағы жаңа модельдер [7], заманауи онтологиялық тұжырымдар [8, 9] – метафизика мәселесіне тың серпін беріп отыр. Бұл мақалада біз ас-Сығнакидың теориялық көзқарастарын осы ғылыми парадигмалармен салыстыра талдап, исламның классикалық метафизикасы мен қазіргі онтологиясы арасындағы сабақтастық пен айырмашылықтарды айқындауды мақсат етеміз.

**1. Акциденцияның  
метафизикалық табиғаты және  
Алла сипаттары**

Ислам теологиясында акциденция (араб.: **аърад**) ұғымы – кеңістік пен уақытқа қатысты өзгермелі сипаттарды білдіреді. Бұл ұғым Аристотель философиясынан мұра болып келіп, кейін қалам ілімінде нақты логикалық-категориялық деңгейде дамыды. Акциденция – субстанцияға тәуелді, өздігінен бар бола алмайтын, бір кеңістікте ғана тіршілік ететін

уақытша қасиет. Осыған байланысты кейбір ағымдар, соның ішінде Каррамия мәзһабы, Алла Тағаланың сипаттарын акциденция ретінде сипаттап, оларды кеңістікте болған және өзгермелі деп санаған. Алайда бұл тұжырым Ахл ас-Сунна ғалымдары тарапынан қатаң сынға ұшырады.

Ан-Насафи «Табсират ал-әдиллә» атты еңбегінде Алла Тағаланың сипаттары эзәли (басталусыз), бақи (соңсыз) және затымен бірге мәңгілік екенін атап көрсетеді. Оның айтуынша, акциденциялар – өзгеріс пен жаңалықтың белгісі, ал Алла Тағаланың сипаттарында мұндай өзгеріс пен нұқсан болуы мүмкін емес. Сондықтан, акциденция – жаратылған болмыстарға ғана тән, Жаратушыға жарамсыз сипат [2].

Ас-Сығнақи да ан-Насафидің осы пікірін жалғастыра отырып, акциденцияны Аллаға телудің ақылға да, шариятқа да қайшы екенін дәлелдейді. Ол «әт-Тәсдид» атты еңбегінде акциденцияларды кеңістік пен уақытқа тәуелді, болмысы басқа бір негізсіз мүмкін болмайтын құбылыстар ретінде сипаттайды. Ал Алла Тағаланың сипаттары – эзәли, шексіз, өзгермейтін сипаттар. Ендеше, олар акциденциялық сипат бола алмайды [1].

Бұдан бөлек, акциденцияның кеңістікке байланысты болуы қазіргі заманғы физика, әсіресе кванттық теориялармен де салыстырылып қарастырылуы мүмкін. Қазіргі ғылымда да кеңістік пен уақытқа бағынышты өзгермелі сипаттар (мысалы, электронның орны мен импульсінің өзгерісі) акциденциялық сипатқа ұқсас түрде қарастырылады. Осы тұрғыдан

алғанда, Ас-Сығнақидың акциденция туралы пайымы – қазіргі физикалық парадигмалармен де үйлесімді. Бұл ислам теологиясы мен заманауи ғылыми тұжырымдардың метафизикалық деңгейде түйісетін тұстарын көрсетеді [7].

Тағы бір маңызды мәселе – Алла Тағаланың сипаттарының «қиям би затиhi», яғни өз затына қатысты болуы. Бұл дегеніміз – Алланың сипаттары ешқандай басқа негізге мұқтаж емес, өз мәнінде бар және мәңгі. Егер Алла сипаттарын акциденция десек, онда олар бір негізге (субстанцияға) мұқтаж болып шығады. Бұл – Алланың кемелдігіне нұқсан келтіреді. Сондықтан Ас-Сығнақи мен ан-Насафи бір ауыздан Алланың сипаттарын акциденция ретінде сипаттауға үзілді-кесілді қарсы шыққан [1, 2 б.].

## 2. Акциденцияның метафизикалық табиғаты және Алла сипаттары

Ислам теологиясында акциденция (араб.: *a'rad*) – кеңістік пен уақытқа қатысты өзгермелі сипаттарды білдіреді. Бұл ұғым Аристотель философиясынан мұра болып, кейін кәләм ілімінде логикалық-категориялық деңгейде дамыды. Акциденция – субстанцияға тәуелді, өздігінен бар бола алмайтын, бір кеңістікте ғана өмір сүретін уақытша қасиет. Осы себепті кейбір ағымдар, соның ішінде Каррамия мәзһабы, Алланың сипаттарын акциденцияға жатқызып, оларды кеңістікке тәуелді әрі өзгермелі деп санаған. Алайда бұл көзқарас Ахл ас-Сунна ғалымдары тарапынан қатаң сынға ұшырады.

Ан-Насафи «*Табсират ал-әдиллә*» еңбегінде Алланың сипаттары әзәли (басталусыз), бақи (соңсыз) және затымен бірге мәңгі екенін айтады. Оның түсіндіруінше, акциденциялар – өзгеріс пен жаңалықтың белгісі. Ал Алланың сипаттарында мұндай кемшілік болуы мүмкін емес. Сондықтан акциденция – тек жаратылған болмыстарға тән сипат, Жаратушыға жарамсыз [2].

Ас-Сығнақи да осы пікірді жалғастыра отырып, акциденцияны Аллаға телудің ақылға да, шарифатқа да қайшы екенін дәлелдейді. Ол «*әт-Тәсдид*» еңбегінде акциденцияларды кеңістік пен уақытқа тәуелді, болмысы басқа бір негізсіз жүзеге аспайтын құбылыстар ретінде сипаттайды. Ал Алланың сипаттары әзәли, шексіз әрі өзгермейді. Демек, олар акциденция бола алмайды [1].

Акциденцияның кеңістікке тәуелділігі қазіргі заманғы физикамен де салыстырылуы мүмкін. Мәселен, кванттық теорияда кеңістік пен уақытқа бағынышты өзгермелі сипаттар (мысалы, электронның орны мен импульсінің ауысуы) акциденциялық құбылысқа ұқсас деп қарастырылады. Осы тұрғыдан алғанда, Ас-Сығнақидың акциденция туралы пайымы қазіргі физикалық парадигмалармен үндес келеді [7].

Тағы бір маңызды мәселе – Алланың сипаттарының *қиям би затихи*, яғни «өз затына қатысты болуы». Бұл Алланың сипаттары ешқандай басқа негізге мұқтаж емесін, өз мәнінде бар әрі мәңгі екенін білдіреді. Егер Алла сипаттары акциденция деп танылса, онда олар субстанцияға мұқтаж бо-

лып шығады. Бұл Алланың кемелдігіне нұқсан келтіреді. Сондықтан Ас-Сығнақи мен ан-Насафи Алланың сипаттарын акциденция ретінде түсіндіруге үзілді-кесілді қарсы болған [1, 2].

### 3. Субстанция және Жаратушының онтологиялық мәртебесі

Ортағасырлық ислам теологиясында «субстанция» ұғымын Жаратушыға қолдану мәселесі кең пікірталас тудырды. Ас-Сығнақи өз еңбектерінде Жаратушының субстанция бола алмайтынын нақты теологиялық әрі логикалық дәлелдермен көрсетіп, бұл ұғымның тек жаратылған әлемге тән екенін айқындайды. Оның пайымдауынша, субстанция – кеңістік пен уақыт шегінде өмір сүретін, белгілі бір күйге ие және өзгертуші күшке мұқтаж болмыс. Мұндай сипаттар тек жаратылғандарға тән, ал Алла жаратылмаған, мәңгі және өзгермейтін болмыс [1, 3].

Ас-Сығнақи «*әт-Тәсдид*» еңбегінде христиан теологтарының «Бар нәрсе не акциденция, не субстанция. Ал Алла бар болғандықтан, демек Ол субстанция» деген пікірін сынға алып: «Бұл қисын физика мен метафизиканың аражігін ажырата алмай, Жаратушыны жаратылған категориялармен сипаттайды» дейді [1, 5]. Ол субстанция ұғымын «өздігінен бар болу» тұрғысынан Жаратушыға қолданудың қате екенін дәлелдейді. Себебі субстанция белгілі бір кеңістікте орналасып, белгілі бір күйде өмір сүреді, ал мұндай болмыс абсолют бола алмайды.

Ан-Насафи де осы ұстанымды қолдап, субстанцияны «акциденциямен бірге болатын» болмыс деп сипаттайды. Егер бір нәрсе субстанция болса, онда оның белгілі бір күйі болады, ал күй – акциденция. Демек, әрбір субстанция акциденцияға мұқтаж. Ал Алла өз болмысында ешнәрсеге мұқтаж емес, сондықтан Ол субстанция бола алмайды [2, 4]. Бұл жерде «қиям би-нафсиһи» (өз болмысымен бар болуы) принципі шешуші рөл атқарады. Жаратушының болмысы ешқандай сыртқы субстанцияға тәуелді емес, керісінше барлық болмыстар Оған тәуелді.

Аристотель философиясында «субстанция» (*ousia*) болмыстың мәні ретінде қарастырылды. Бұл ұғым ислам философиясына енгенімен, мутақаддим кәләм ғалымдары оны Жаратушыға қолдануға үзілді-кесілді қарсы болды. Себебі философиялық субстанция кеңістікке тәуелді, қозғалысқа түседі және акциденциялармен сипатталады. Мұндай сипаттардың барлығы Алланың абсолют болмысына қайшы [1, 2, 6].

Ас-Сығнақи субстанцияны материалдық әлем шеңберінде ғана қолдануға болатынын атап: «Субстанция дегеніміз – екі не одан көп нәрсенің бірігуінен пайда болатын, белгілі бір көлемге ие, сезіммен қабылданатын материалдық болмыс. Ал Жаратушы бұлардан мүлде алшақ» дейді [1]. Ол Каррамия ағымының Жаратушыны субстанция немесе материя деп сипаттауын сынға алып, мұндай көзқарас шынайы монотеизмге қайшы екенін дәлелдейді [5].

Ан-Насафи де: «Егер біреу Жа-

ратушыны «адам» деп атаса және бұл атау арқылы оның «өздігінен бар болуын» меңзесе, бұл логикалық абсурд болар еді. Себебі есім мен мағына тең емес» дейді [2, 5]. Бұл тұжырым субстанция терминінің тек тілдік емес, онтологиялық және метафизикалық мәнге ие екенін көрсетеді. Сондықтан Жаратушыны философиялық категориялармен шектеу – ақиқат болмысқа нұқсан келтіреді.

Қазіргі ғылым да осы көзқарасты жанама түрде қуаттайды. Мысалы, Эйнштейннің салыстырмалылық теориясы кеңістік пен уақыттың жаратылған әрі шартты құбылыстар екенін дәлелдеді [7]. Бұл тұжырым ислам теологиясындағы «Алла кеңістік пен уақытқа тәуелді емес» қағидасын нығайтады. Сондай-ақ кванттық механика мен теориялық физикадағы кеңістіктен тыс модельдер метафизикалық категориялардың шектеулігін көрсетеді [9].

Осылайша, ислам онтологиясында Жаратушы мен жаратылыстың айырмашылығын субстанция ұғымы арқылы айқындау – теологиялық әрі ғылыми тұрғыдан негізделген көзқарас. Ас-Сығнақи мен ан-Насафидің еңбектері осы шекараны нақтылап, Жаратушының абсолют мәртебесін бекітті.

#### **4. Материя ұғымының теологиялық шектеулері**

Материя ұғымы классикалық философия мен қазіргі ғылымда кеңістікте орын алатын, көлемі бар, құрамдас бөлшектерден (атом, молекула) тұратын және өзгеріске ұшырайтын болмыс ретінде анықталады.

Осы тұрғыдан алғанда, материя – жаратылған әлемнің кеңістік пен уақытқа тәуелді онтологиялық формасы. Ал ислам теологиясында Жаратушы болмысы мұндай шектеулерден ада, абсолютті, бөлінбейтін әрі трансцендентті деп танылады. Сондықтан материя категориясын Алла Тағалаға қолдану исламдық онтология тұрғысынан мүмкін емес деп есептеледі.

Хұсам ад-Дин ас-Сығнақи мен Әбу Муин ан-Насафи Жаратушының материя еместігін дәлелдеуде субстанция (жауһар) мен акциденция (араз) ұғымдарына сүйенген классикалық кәләмдық тәсілді қолданады. Ас-Сығнақи «эт-Тәсдид фи шарх эт-Тәмһид» еңбегінде материя, субстанция және акциденция ұғымдарының бір-бірімен логикалық әрі онтологиялық байланыста екенін атап көрсетеді. Оның пікірінше, материя – құрамдас және бөлшектенетін болмыс, ал Алла Тағала – біртұтас, бөлінбейтін және мәңгілік. Осы себепті Жаратушыға материя атауын телу ақылға да, сенімге де қайшы келеді [1, 3]. Бұл тұжырым мутакаддим кәләмдағы «тағайынсыз болмыс» қағидасымен үндес: Алланың болмысы өзгеріске түспейді, құрамдалмайды және қандай да бір формаға тәуелді емес.

Материяның басты сипаттарының бірі – қозғалыс пен өзгергіштік. Ал қозғалыс уақыт пен кеңістікті талап етеді. Ан-Насафи материя мен акциденцияның уақытша әрі өзгермелі болмыс екенін баса айтып, Алланы бұл категорияларға жатқызу логикалық қайшылыққа әкелетінін

көрсетеді [8, 4 б.]. Оның пайымдауынша, материя кеңістікке мұқтаж, ал кеңістікке мұқтаж болмыс абсолютті бола алмайды. Алла Тағала – ешбір мекен мен заманға тәуелсіз, «қиям би нафсихи» сипатымен ерекшеленетін болмыс.

Каррамия ағымының өкілдері Алланың «тірі», «естуші», «білуші» сипаттарын антропоморфтық тұрғыда түсіндіріп, осы сипаттарды материалдық денемен байланыстырған. Осы негізде олар Жаратушыға материалдық сипат телуге ұмтылған. Ан-Насафи бұл көзқарасты қатаң сынға алып, тірі болу – Алланың эзәли әрі кемел сипаты екенін, ал өмір сүру үшін материалдық дененің қажеттілігі жаратылған болмысқа ғана тән екенін көрсетеді [9, 4 б.]. Бұл аргумент ислам теологиясындағы «тәшбих» пен «тәжсимнен» сақтану қағидаларына негізделген.

Ас-Сығнақи осы ұстанымды жалғастыра отырып, Алланы сипаттауда Құран мен сүннетке негізделген есімдер басты өлшем болуы тиіс екенін мойындайды. Сонымен қатар, ол Құранға қайшы келмейтін, бірақ онтологиялық мағынасы бар философиялық терминдерді қолдануға белгілі бір деңгейде рұқсат етеді. Мәселен, «Қадим», «Мәужуд», «Уәжибул-ужуд» секілді ұғымдар Жаратушының болмысын нақтылау үшін пайдаланылуы мүмкін [10, 5]. Бұл тәсіл ислам метафизикасында тілдік сипаттаумен шектелмей, болмыстың мәнін рационалдық деңгейде түсіндіруге жол ашады.

Материя ұғымын Жаратушыға қолдану христиандық теологияда кей-

бір ағымдарда кездескенімен, ислам ойшылдары мұндай тәсілді түбегейлі теріске шығарған. Себебі материя – құрамды, тәуелді және жаратылған болмысқа тән категория. Ан-Насафи бұл мәселеде «материя» ұғымын Аллаға телу сенімдік бұрмалауларға және күпірлікке апаратын түсініктердің пайда болуына себеп болуы мүмкін екенін ескертіп, мұндай атаулардан барынша сақтануды ұсынады [11, 6]. Осылайша, ислам теологиясында материя ұғымының қолданылу аясы қатаң шектеліп, Жаратушы болмысының трансценденттілігі басты онтологиялық қағида ретінде бекітіледі.

##### 5. Қазіргі ғылым және метафизикалық шекара

Ортағасырлық ислам философиясында метафизикалық мәселелер көбіне онтологиялық және теологиялық тұрғыдан қарастырылса, қазіргі ғылымда бұл категориялар жаңа интерпретация мен эмпирикалық зерттеудің пәніне айналды. XX ғасырдан бастап физика кеңістік, уақыт және болмыс ұғымдарын тек философиялық деңгейде ғана емес, тәжірибелік-ғылыми дәлелдер арқылы да талдай бастады.

Альберт Эйнштейннің 1905 жылғы арнайы салыстырмалылық теориясы энергия мен массаның эквиваленттілігін ( $E=mc^2$ ) дәлелдеп, кеңістік пен уақыттың абсолютті емес, салыстырмалы құбылыстар екенін көрсетті [6]. Бұл тұжырым ислам теологиясындағы «Алла кеңістік пен уақыттан тыс» қағидасымен үндеседі [15, 7].

Кванттық механика да болмыс пен материя туралы жаңа түсініктер қалыптастырды. Хайзенбергтің белгісіздік принципі, Шрёдингердің толқындық функциясы және Бордың ықтималдық интерпретациясы материяны ықтималды әрі өзгермелі құбылыс ретінде сипаттайды [7]. Бұл ислам теологиясындағы «акциденция мен субстанция – жаратылғандарға тән, Алла одан тыс» деген қағидаға жақын келеді. Ас-Сығнаки да осыны растап: «Егер Алла материя немесе субстанция болса, онда Ол өзгеріске бейім болар еді. Бұл – құдірет иесіне нұқсан келтіру» дейді [16].

Бүгінгі таңда NASA, CERN және Max Planck институты сияқты жетекші орталықтарда кеңістік пен уақыттан бұрынғы күй (*pre-space-time*), вакуумдық энергия, гравитациялық толқындар мен кара құрдым құрылымы зерттелуде [10, 11]. 2022 жылы NASA-ның James Webb телескопы жинаған деректер ғаламның пайда болуы жөніндегі стандартты модельдердің шектеулі екенін көрсетті. Бұл жаңалық ислам теологиясындағы *худус әл-алам* (әлемнің жаратылғандығы) қағидасымен салыстырмалы түрде түсіндірілуі мүмкін. Ал CERN-де жүргізілген кванттық зерттеулер болмыстың негізінде «ақпараттық құрылым» болуы ықтимал деген гипотезаны көтерді. Бұл ислам теологиясындағы «илм» (ілім) және «кәләм» (сөз) ұғымдарымен үндеседі [11].

Заманауи философия да метафизикаға қайта оралуда. Ф. Азимов, Г. Шенсой, Т. Ташжы сияқты ғалымдар Батыс метафизикасы мен діни

дүниетаным арасындағы қатынастарды зерделеп, «онтологиялық қайта құрылымдау» (*ontological reconstruction*) тұжырымдарын ұсынуда [8, 12, 13]. Олар үшін ислам классиктерінің метафизикасы – тек діни догмалар емес, әмбебап таным жүйесі әрі ғылыми-философиялық әдіснама.

Осы тұрғыда Хұсам ад-Дин ас-Сығнақидың идеялары – Жаратушыны философиялық категориялардан тыс, рационалды негізде дәлелдеудің тарихи үлгісі. Оның акциденция, субстанция және материяға қатысты тұжырымдары қазіргі ғылыми парадигмалармен салыстырмалы талдауға лайық. Яғни, ислам метафизикасы мен заманауи ғылым арасында айырмашылықтан гөрі, сабақтастық пен әдіснамалық параллельдер бар.

Сондықтан исламның классикалық метафизикасы – тек теологиялық жүйе ғана емес, қазіргі ғылыммен диалогқа түсетін ғылыми-рационалдық ойлау үлгісі ретінде де өзектілігін сақтап отыр.

## 6. Аллаға есім беру мәселесі

Ислам теологиясында Алла Тағаланың есімдері мен сипаттарын анықтау – тек сенімдік емес, сонымен қатар онтологиялық және лингвистикалық дәлдікті қажет ететін мәселе. Бұл тұрғыда мутакаллимдер арасында түрлі ұстанымдар қалыптасты.

Хұсам ад-Дин ас-Сығнақи «әт-Тәсдид» еңбегінде Аллаға «Қадим» (басталусыз), «Мәужуд» (бар), «Уәжибул-ужуд» (болмысы қажетті) сияқты есімдерді қолдануға бола-

ды деп пайымдайды. Оның ойынша, бұл атаулар Алланың абсолют болмысын бейнелейтін рационалды анықтамалар болып табылады. Сондықтан олар Құранда тікелей аталмаса да, теологиялық тұрғыдан қолданылуы мүмкін [1].

Ал Әбу Муин ан-Насафи, керісінше, сақтықты ұстанып, Аллаға есім беруді тек Құран мен Сүннет мәтіндерімен шектейді. «Табсиратул-әділлә» еңбегінде ол Жаратушыға берілетін атаулардың тілдік дәлдігі мен мағыналық тазалығына ерекше мән береді. Егер бұлар сақталмаса, Алланы жаратылғандарға ұқсату қаупі бар дейді [2]. Мысалы, Құранда: «Қай нәрсе куәлікке лайық?» (Әнғам 6:19) деген аятта «шайъ» (нәрсе) сөзі Аллаға қатысты қолданылғанымен, Насафи оны жалпы есім емес, контекстік қолданыс ретінде түсіндіреді [2, 11].

Бұл пікір айырмашылығы рационализм мен мәтіндік дәстүр арасындағы әдіснамалық шекараны көрсетеді. Ас-Сығнақи рационалды тәсілге сүйеніп, Алланы «уәжибул-ужуд» деп сипаттауды орынды санайды. Оның уәжінше, тек Алла ғана болмысы өздігінен қажетті (*necessity by itself*) болмыс иесі бола алады [1, 8]. Насафи болса, кез келген атаудың мәтіндік дәлелге сүйенуін талап етеді.

Мәселенің бұл қыры қазіргі заманғы дін философиясындағы номинализм мен реализм арасындағы пікірталастармен де үндеседі. Батыс теологиясында кейде «материя» ұғымы құдайлық болмысқа қатысты қолданылған. Бірақ ислам теологиясы мұндай тұжырымды қабылдамайды.

Себебі материя – кеңістікке тәуелді, құрама зат, ал Алла Тағала кеңістік пен уақыттан тыс, субстанция мен акциденциядан пәк [3, 5, 12].

Қорытындылай айтқанда, ас-Сығнақи мен ан-Насафи арасында Аллаға есім беру мәселесінде тәсілдік айырмашылық бар. Бірі рационалды категорияларды қолдануға бейім болса, екіншісі мәтіндік дәстүрге сүйенеді. Дегенмен, екеуі де Алланы жаратылғандарға ұқсатуға қарсы шығып, есім мен мән арасындағы тепе-теңдікті сақтаудың маңызын көрсетеді.

### Әдіснама

Бұл зерттеу тарихи-филологиялық, герменевтикалық және салыстырмалы-аналитикалық әдістерді ұштастыру негізінде жүргізілді. Зерттеу үш кезеңнен тұрды.

**1) Мәтіндік-филологиялық талдау (ішкі герменевтика).** Хұсам ад-Дин ас-Сығнақидың «*әт-Тәсдид фи шарх әт-Тәмһид*» еңбегі негізгі дереккөз ретінде алынып, автор қолданған интерпретация әдісі реконструкцияланды [1]. Ас-Сығнақидың мәтіндік әдістемесі арнайы протокол түрінде жүйеленді:

• **Лексикалық және грамматикалық талдау:** терминдердің түпкі мағынасы, контекстік реңктері, сөйлем құрылысындағы логикалық акценттер айқындалды.

• **Риторикалық және тәпсірлік тәсілдер:** Құран аяттары мен хадистерді түсіндіруде қолданған бейнелеу, мысал келтіру әдістері белгіленді.

• **Логикалық-онтологиялық аппарат:** қияс, себептеу, жауһар–

‘араз, материя–худус секілді категориялар негізінде ұғымдық карта жасалды.

**2) Дәстүрлі кәләм және фәлсафа дәстүрімен салыстыру.** Ас-Сығнақидың тұжырымдары ан-Насафи, әл-Ләмиши сияқты ғалымдардың көзқарастарымен және арсто-авиценналық фәлсафа үлгілерімен салыстырылды [2]. Нәтижесінде оның терминдерді тек тілдік емес, онтологиялық тұрғыдан бекіту әдісі анықталды.

**3) Қазіргі онтологиялық модельдермен салыстырмалы талдау.** Классикалық ұғымдар қазіргі ғылымдағы салыстырмалылық теориясы, кванттық механика, ақпараттық онтология және жаңа космологиялық зерттеулермен салыстырылды. NASA, CERN, Max Planck Institute (2020–2024) нәтижелері дәйек ретінде тартылып, ислам теологиясымен диалогтық тұрғыда талданды [10, 11].

Осылайша, әдіснама Ас-Сығнақидың сөз-мағына-дәлел ұштағанына сүйенген герменевтикалық тәсілін, кәләм-фәлсафа арасындағы ұғымдық трансферді және қазіргі ғылыми онтологиямен салыстырмалы синтезді біріктірді.

### Нәтижелер

1. Ас-Сығнақи акциденция, субстанция және материя ұғымдарының Жаратушы болмысына қолданылмайтынын лексикалық, логикалық және онтологиялық дәлелдермен негіздеді. Бұл тұжырым ислам онтологиясындағы трансценденттік қағидалары орнықтырады.

2. Ан-Насафи мен Ас-Сығнақи көзқарастары бір-бірін толықтыра

отырып, акциденция мен субстанция тек жаратылған болмыстарға тән категориялар екенін көрсетті.

3. Ас-Сығнакидың мәтіндік интерпретация әдісі (сөз–мағына–дәлел ұштағаны, риторикалық тәсілдер, онтологиялық жіктеу) ортағасырлық кәләм ғылымындағы ғылыми методика ретінде қайта жүйеленді.

4. Қазіргі физика мен онтологиядағы жаңа бағыттар (салыстырмалылық теориясы, кванттық механика, ақпараттық өріс тұжырымдары, жаңа космологиялық деректер) ислам теологиясының кеңістік, уақыт, материядан тыс болмыс қағидаларын жаңа түрде қуаттайды.

5. Исламның классикалық метафизикасы – діни догматика ғана емес, қазіргі ғылыми-философиялық дискурста қосыла алатын әмбебап танымдық үлгі екені анықталды.

### Қорытынды

Хұсамад-Динас-Сығнакимен Әбу Муин ан-Насафидің онтологиялық тұжырымдары ислам теологиясының классикалық дәуірінде Жаратушыны жаратылыстан ажыратуға арналған терең рационалды ізденістер ретінде ерекшеленеді. Екеуі де Алланың болмысын акциденция, субстанция және

материя секілді жаратылыстық категориялармен сипаттауға үзілді-кесілді қарсы шықты.

Ас-Сығнакидың ерекшелігі – ол мәтіндік-филологиялық талдауды логикалық-онтологиялық дәлелдеумен ұштастырып, рационалды негізде «Қадим», «Мәужуд», «Уәжибул-ужуд» сияқты атауларды қолдануға рұқсат етті. Ал ан-Насафи болса, Құран мен Сүннетке сүйенуді басты шарт етіп қойды. Бұл айырмашылық әдістемелік сипатта болғанымен, екеуі де Алланың абсолют болмысына нұқсан келтірмейтін ортақ қағиданы ұстанды.

Қазіргі ғылымдағы кеңістік пен уақыттың шарттылығы, материядан тыс онтологиялық модельдер, ақпараттық өрістер туралы гипотезалар ислам теологиясындағы классикалық тұжырымдармен параллель құрады. Бұл – ғылым мен сенім арасындағы диалогтық мүмкіндікті көрсетеді.

Демек, ас-Сығнаки мен ан-Насафидің метафизикалық ілімі қазіргі ғылыми-философиялық ізденістер үшін де өзектілігін сақтап отыр. Олардың еңбектері исламдық трансценденттік қағиданы нығайтып қана қоймай, заманауи онтологиямен салыстырмалы талдау жасауға да мүмкіндік береді.

### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Керім, Ш., Тәжібаев, С. *Әт-Тәсдид фи Шарх әт-Тәмһид*. Алматы: Нұр-Мүбарак баспасы, 2016.
2. Атай, Х. *Табсырат әл-адиллә ли ан-Насафи*. Анкара: Түркия діни істер басқармасы баспасы, 1993.
3. Жаухари, М. *Тәмһид ли ан-Насафи*. Каир: әл-Азһар баспасы, 1997.
4. Абдул-Хай Қабил. *Әт-Тәмһид фи усул әд-дин*. Каир, 1987.
5. Топалоглу, Б., Желиби, И. *Кәләм терминологиясы сөздігі*. Ыстамбұл, 2010.

6. Эйнштейн, А. «Дененің инерциясы оның энергиясына тәуелді ме?». *Annalen der Physik* 18 (1905).
7. Аркани-Хамед, Н., Трнка, Ж. «Амплитудедрон». *Journal of High Energy Physics* 10 (2014): 030.
8. Азимов, Ф. «Батыс Еуропа философиясындағы онтологиялық-метафизикалық жобалар». *Вопросы философии* 9 (2007): 250.
9. Сяфақ, Х. «Исламдық эпистемологияны қайта құру: метафизика, ақыл және уахи арасындағы үндестік». *Teosofi: Журнал тасауф пен ислам ойы* 14(2) (2024): 240–269.
10. Тәжібаев, С., Керім, Ш., Бақашаров, Қ., Шалабаев, Қ., Әділбаев, А. «Хұсам әд-дин ас-Сығнақи: Кәләмде дәлелдеу әдіснамасын қалыптастыру». *European Journal of Science and Theology* 14(6) (2018): 195–203.
11. Гейзенберг, В. *Физика және философия: Қазіргі ғылымдағы төңкеріс*. Нью-Йорк: Harper, 1958.
12. Ташжы, Т. «Ибн Синаның метафизикасындағы Алланың бар екенін дәлелдеуге арналған аргументтер». *Ма'рифатнаме* 11(2) (2024): 523–551.
13. Шенсой, Г. «Ибн Синаның «болмыс міндетті түрде бар» деген дәлеліне қатысты пікірталастар». *Ilahiyat Studies* (2024). doi: 10.12730/is.1329405
14. Топалоғлу, Б. *Аллаһ*. Анкара: Дианет баспасы, 1989, т. 2, 500-б.
15. Шәһристанни, М. *әл-Миләл уә-Нихәл*. Бейрут: Дар әл-Мағрифа, 1997.
16. Сәффар әл-Бұхари. *Талхис әл-адиллә ли қауаид әт-таухид*. Бейрут: Дар Турәс, 2011.

## REFERENCES

1. Kerim, Sh., Tajibayev, S. *At-Tasdīd fī Sharh at-Tamhīd*. Almaty: Nur-Mubarak Press, 2016.
2. Atay, H. *Tabsirat al-'Adilla li an-Nasafi*. Ankara: Presidency of Religious Affairs of Turkey Press, 1993.
3. Jawhari, M. *Tamhīd li an-Nasafi*. Cairo: Al-Azhar Press, 1997.
4. Abdul-Khayy Qabil. *At-Tamhīd fī Usul al-Dīn*. Cairo, 1987.
5. Topaloğlu, B., Jelibi, I. *Dictionary of Kalam Terminology*. Istanbul, 2010.
6. Einstein, A. «Does the Inertia of a Body Depend Upon Its Energy?» *Annalen der Physik* 18 (1905).
7. Arkani-Hamed, N., Trnka, J. «Amplituhedron.» *Journal of High Energy Physics* 10 (2014): 030.
8. Azimov, F. «Ontological and Metaphysical Projects in Western European Philosophy.» *Voprosy Filosofii* 9 (2007): 250.
9. Syafaq, H. «Reconstructing Islamic Epistemology: Harmony Between Metaphysics, Reason, and Revelation.» *Teosofi: Journal of Sufism and Islamic Thought* 14(2) (2024): 240–269.
10. Tajibayev, S., Kerim, Sh., Вақаларов, Қ., Шалабаев, Қ., Адилбаев, А. «Husam ad-Din al-Sighnaqi: Formation of the Methodology of Proof in Kalam.» *European Journal of Science and Theology* 14(6) (2018): 195–203.
11. Heisenberg, W. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York: Harper, 1958.

12. Tashzhi, T. «Arguments for Proving the Existence of God in Ibn Sina’s Metaphysics.» *Ma’rifatname* 11(2) (2024): 523–551.
13. Shensoy, G. «Debates on Ibn Sina’s ‘Necessary Being’ Argument.» *Ilahiyat Studies* (2024). doi: 10.12730/is.1329405
14. Topaloğlu, B. *Allah*. Ankara: Diyanet Press, 1989, vol. 2, p. 500.
15. Al-Shahrastani, M. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Ma’arifa, 1997.
16. Saffar al-Bukhari. *Talkhis al-‘Adilla li Qawa’id at-Tawhid*. Beirut: Dar Turas, 2011.

**Авторлар туралы мәлімет:**

Тәжібаев Серік Қажымұқанұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты; (e-mail: [scopus.kz@list.ru](mailto:scopus.kz@list.ru), ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-4534-0852>)

معلومات عن المؤلفين:

سيريك قاجيموقانولي تاجيباييف – طالب دكتوراه في جامعة نور مبارك للثقافة الإسلامية بمصر (PhD) (e-mail: [scopus.kz@list.ru](mailto:scopus.kz@list.ru), ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-4534-0852>)

**Information about authors:**

Tajibayev, Serik Kazhytukanuly – PhD Candidate at Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (e-mail: [scopus.kz@list.ru](mailto:scopus.kz@list.ru), ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-4534-0852>)

**Информация об авторах:**

Тәжібаев Серік Қажымұқанович – PhD докторант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мұбарак, (PhD) e-mail: [scopus.kz@list.ru](mailto:scopus.kz@list.ru), ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-4534-0852>

З.К. Баймаханова<sup>1</sup>, А.А. Темирбаева<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Нур-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті  
Алматы, Қазақстан

## МАҚАСИД АШ-ШАРИҒА АРҚЫЛЫ ЖАСАНДЫ ИНТЕЛЛЕКТ ЭТИКАСЫНЫҢ ИНТЕГРАТИВТІ МОДЕЛІ

### Аңдатпа

Бұл мақалада Макасид аш-Шари‘а тұжырымдамасы жасанды интеллектті (ЖИ) реттеудің іргелі этикалық негізі ретінде қарастырылады. Мақалада Макасид аш-Шари‘аның тарихи қалыптасуы мен теориялық негіздерін талдау үшін сапалық зерттеу әдістері қолданылған. Зерттеу барысында 2020–2025 жылдар аралығында Google Scholar наукометриялық дерекқорында жарияланған ғалымдардың еңбектері қарастырылды.

Авторлар заманауи технологиялар мен рухани құндылықтар арасындағы алшақтықты талдап, оны шешудің жолы ретінде исламдық жасанды интеллект этикасының үш кезеңді моделін ұсынады. Бұл модель қоғамдық игілікке әсерді міндетті бағалауды, сәйкестік стандарттарын енгізуді және қадағалау кеңесін құруды қамтиды. Аталған әдіс әділеттілік пен адамға құрмет қағидаларын бағдарламаларды әзірлеу процесінің өзіне тікелей енгізуге мүмкіндік береді. Нәтижесінде жасанды интеллект қауіп көзі болудан қалып, адам құқықтары мен құндылықтарын бұзбай, қоғам игілігіне қызмет ететін сенімді құралға айналады.

**Түйін сөздер:** Макасид аш-Шариға, этика, жасанды интеллект, қасиеттер, мораль, цифрлық этика, ЖИ реттеу.

زُخْرًا بایماخانوفا<sup>1</sup>، آیغیریم تمیرباييفا<sup>1</sup>

جامعة نور-مبارك للثقافة الإسلامية المصرية

ألماتي ، كازاخستان

مقاصد الشريعة، الأخلاق، الذكاء الاصطناعي، الفضائل،  
الأخلاق الرقمية، التنظيم، المسؤولية

### الملخص

تتناول هذه المقالة مفهوم «مقاصد الشريعة» بوصفه إطاراً أخلاقياً أساسياً لتنظيم الذكاء الاصطناعي. وتعتمد الدراسة على مناهج البحث النوعي لتحليل التطور التاريخي والأسس النظرية لمقاصد الشريعة. ويستند التحليل إلى أعمال علمية مفهومة في قاعدة بيانات Google Scholar، نُشرت خلال الفترة ما بين 2020 و 2025. ويستكشف المؤلفون الفجوة القائمة بين التقدم التكنولوجي الحديث والقيم الروحية، ويقترحون نموذجاً إسلامياً ثلاثي المراحل لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي بوصفه حلاً لهذه الإشكالية. ويشمل هذا النموذج إجراء تقييم إلزامي للأثر المجتمعي،

وتطبيق معايير الامتثال، وإنشاء مجلس رقابي مختص. ومن خلال تضمين مبادئ العدالة واحترام الكرامة الإنسانية مباشرة في عملية تطوير البرمجيات، يُحوّل هذا النهج الذكاء الاصطناعي من تهديد محتمل إلى أداة موثوقة تخدم الصالح العام دون انتهاك حقوق الإنسان أو القيم الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، الأخلاق، الذكاء الاصطناعي، القيم الأخلاقية، الأخلاقيات الرقمية، تنظيم الذكاء الاصطناعي.

**Z.K. Baimakhanova<sup>1</sup>, A.A. Temirbayeva<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

## INTEGRATIVE ARTIFICIAL INTELLIGENCE ETHICS MODEL THROUGH THE LENS OF MAQASID AL-SHARI'A

### Abstract

This article examines the concept of Maqasid al-Shari'a as a fundamental ethical framework for regulating artificial intelligence (AI). The study employs qualitative research methods to analyse the historical development and theoretical foundations of Maqasid al-Shari'a. The analysis is based on scholarly works indexed in the Google Scholar database published between 2020 and 2025.

The authors explore the gap between modern technological advancements and spiritual values, proposing a three-step Islamic model of AI ethics as a solution. This model includes a mandatory assessment of societal impact, the implementation of compliance standards, and the establishment of an oversight council. By embedding principles of justice and respect for human dignity directly into the software development process, this approach transforms AI from a potential threat into a reliable tool that serves the public good without violating human rights and values.

**Key words:** Maqasid al-Sharia, ethics, artificial intelligence, morality, digital ethics, regulation of AI.

**З.К. Баймаханова<sup>1</sup>, А.А. Темирбаева<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак  
Алматы, Казахстан

## ИНТЕГРАТИВНАЯ МОДЕЛЬ ЭТИКИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ МАКАСИД АШ-ШАРИ'А

### Аннотация

В данной статье рассматривается концепция Макасид аш-Шари'а как фундаментальная этическая основа для регулирования искусственного интеллекта. В статье использованы качественные методы исследования для анализа исторического развития и

теоритической основы Мақасид аш-Шари'а. В статье рассмотрены работы ученых из наукометричной базы Google Scholars за период с 2020 по 2025 годы.

Авторы анализируют разрыв между современными технологиями и духовными ценностями, предлагая решение в виде трехшаговой исламской модели этики ИИ. Эта модель включает в себя обязательную оценку воздействия на благо общества, внедрение стандартов соответствия и создание наблюдательного совета. Этот метод встраивает принципы справедливости и уважения к человеку прямо в процесс создания программ. В результате ИИ перестает быть угрозой и превращается в надежный инструмент, который работает на благо людей, не нарушая их прав и ценностей.

**Ключевы слова:** Мақасид аш-Шари'а, этика, искусственный интеллект, мораль, цифровая этика, регулирование ИИ.

## Introduction

The evolution of artificial intelligence (AI), encompassing sophisticated technologies such as machine learning and advanced robotics, has initiated a fundamental transformation across all dimensions of human society, providing amenities and comforts that were previously unattainable. Its rapid growth and proliferation across sectors like education, commerce, healthcare, and governance have ushered in a new paradigm, redefining human-technology interactions.

Despite the promises of efficiency and progress, the advancement of AI technology has sparked significant ethical and social debates due to inherent deficiencies, including the erosion of human autonomy, loss of systemic control, issues of accountability, mass data collection, and privacy violations, as well as algorithmic bias.

In response to this normative and regulatory vacuum, the Maqasid al-Shari'ah (the higher objectives of Islamic law) offers a unique, robust, and holistic ethical framework. Rooted in the pursuit of universal benefit (maṣlaḥah) and the avoidance of harm (mafsadah), the Maqasid framework is uniquely positioned to guide AI development by

prioritising the preservation of human dignity, life, justice, and communal welfare. This approach moves beyond simplistic binary judgments of permissibility (halal-haram) by focusing on the underlying purposes and spiritual values that Islamic law seeks to protect and promote. Furthermore, contemporary interpretations of Maqasid expand its scope beyond the traditional five core objectives to explicitly include principles vital for the digital age, such as equality, freedom, civility, and preservation of the family system.

The relevance of this study is further strengthened by the fact that, at the international level, the issue of developing universal ethical principles for AI is already being raised. In this regard, the President of Kazakhstan, Kassym-Jomart Tokayev, noted at the 8th Congress of Leaders of World and Traditional Religions:

«New challenges arise, freedom of choice and privacy, digital equality and security, the use of artificial intelligence and many other technologies. Universal moral values and ideals must be included in the discussion of humanity's digital future. Any technology should work for the benefit of people»

He proposed the creation of an international commission on AI ethics to draft a set of universal principles for responsible AI use: «To establish an international commission on the ethics of artificial intelligence development that would be responsible for drafting a set of universal principles for its responsible use. This would involve a kind of «commandments for algorithms,» emphasizing respect for human dignity and the inadmissibility of discrimination in decision-making processes that have life-defining consequences.» [1] Similarly, at the international roundtable titled «Artificial Intelligence and Cultural Diversity: In Search of a Shared Ethics,» organized by the International Center for Interfaith and Interreligious Dialogue in cooperation with the Baku International Centre of Multiculturalism, experts discussed mechanisms for assessing AI-driven decisions, issues of accountability, and the alignment of algorithms with the principles of human rights and human dignity. [2]

Despite the growing interest in issues of Islamic ethics in the field of AI, the existing literature remains largely theoretical and declarative, offering little critical analysis of actual policies, technological practices, and concrete cases of AI application. The present study seeks to address this gap by comparing the ideal normative principles of Islamic ethics with the current state of technological and regulatory practices, identifying key discrepancies and proposing practical solutions to overcome them.

This study aims to substantiate the application of Maqasid al-Shari'a as a system of moral and ethical norms for

regulating the development and use of AI and to propose an integrative Islamic model of AI ethics. To achieve this aim, the study analyzes the historical development and theoretical foundations of Maqasid al-Shari'a, reviews contemporary literature on the application of Islamic principles in the field of AI, systematizes key Islamic virtues that have normative significance for digital ethics, identifies discrepancies between ideal moral standards and actual AI practices, and formulates directions for further normative and policy integration of Islamic values into AI governance.

### The Methodology

The methodological framework of the study is based on qualitative research methods, including content analysis of Islamic and contemporary academic sources, the comparative method, a normative-ethical approach, and conceptual modelling for the development of an Islamic ethical framework for AI:

1) A library approach is used to go through recent research papers based on the integration of AI from the Islamic perspective. This study, however, concentrates only on the studies that have explored the integration process from the Maqasid al-Shari'a perspective. The Google Database is used to obtain the research papers for the period of 2020 and 2025. The main queries were: «AI and Maqasid al-Shari'a». Summaries for each article are included in the Literature review section.

2) The second approach theoretical approach to establish the Higher Objectives of Islamic Law, which is the Maqasid al-Shariah framework. The

brief history of the theoretical framework is provided, as well as the list of main contributors.

3) Content analysis is used to establish how the Islamic virtue-based ethical principles differ from reality. The high moral principles and ethical concepts, such as justice (Adl), Autonomy (Ikhtiyar), Accountability (Muhasabah), Respect (Ithar), and other principles, are revised separately, where the comparison is made between the theory and reality.

4) After reviewing the existing literature, the theoretical framework of the Maqasid al-Shari'a, and revising the alignment of the Islamic virtue-based ethical principles with reality, this paper proposes a model that includes three interconnected elements that form a systematic approach to AI implementation based on Islamic values.

## The research Results

### The Higher Objectives of Islamic Law – Maqasid al-Shari'a

In the classical books of Fiqh and methodologies of Usul al-Fiqh, scholars examine the issue at hand through the lens of Maqasid al-Shari'ah, which aims to achieve Allah's goals and benefits for human beings (Tawil Maqasid). It provides a comprehensive framework and clear guidance on the process of determining permitted and prohibited actions for the Muslim community. However, the exact framework under the name of Maqasid al-Shari'ah didn't exist at the time of the Prophet Muhammad (PBUH); the scholars have developed it by looking at the ayahs of the Quran and authentic hadith from the Prophet Mu-

hammad (PBUH) as a general system to apply for different kinds of requests from society [3, p. 68-73].

Great Islamic legal scholars developed the concept of Maqasid al-Shari'ah throughout 11 to 14 centuries. Notable figures involved in creating the current system include Abu Al-Ma'ali al-Juwaini (d. 478 AH), Abu Hamid al-Ghazali (d. 505 AH), Al-'Izz ibn 'Abd al-Salam (d. 660 AH), Shihāb ad-Dīn al-Qarāfī (d. 684 AH), and Shams ad-Dīn ibn al-Qayyim (d. 748 AH) [4, p. 22-37].

One of the final developers of Maqasid al-Shari'ah is Abu Ishaq al-Shatibi (d. 790 AH/1388 CE), an Islamic legal scholar from Andalusia. He was the one to develop this framework in his work *الموافقات* (Almwa faqat). In his work, he writes that the rules of God (Allah) consist of welfare and prosperity for human beings in this life and the hereafter. As a basis for creating a universal system that allows for deriving a logical and beneficial solution, he applied the system developed by Imam Al-Ghazali. The system aims to protect five primary aspects of a human being's life: religion, life, intellect, offspring, and property. Anything aimed at preserving these five things brings benefit (Maslaha), but anything aimed at undermining or weakening them is harm (Mufsida). [5, p. 71].

Yusuf al-Qaradawi proposed using the concept of Maqasid al-Shari'ah as a framework for evaluating new technologies and responding to modern challenges. His approach, which he calls «Purposive Fiqh,» aims to find a middle ground (al-wasatiyya) between two extremes in the Islamic world: overly secularized interpretations of Islam and the strictly lit-

eralist, textualist approaches of Salafism and similar movements. [6, p. 39]

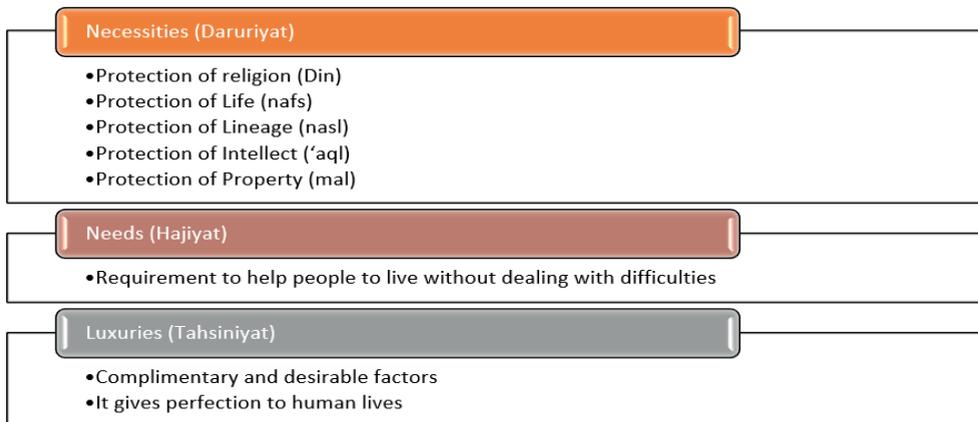
Modern reformers, such as Muhammad al-Tahir ibn Ashur, have proposed a revamped methodology for legal theory (usul al-fiqh), expanding Maqasid al-Shari'ah beyond the five traditional goals to include concepts such as freedom, equality, civil rights, and the preservation of the family system. [7, p. 10] Scholars, including Mohammad Hashim Kamali, utilize Maqasid al-Shari'ah as a foundation for independent reasoning (ijtihad) and civilizational renewal (tajdid hadari) aimed at adapting Islamic law to contemporary realities. [9, c. 6-7]

Jasser Auda is a contemporary Muslim scholar and thinker who has made a significant contribution to the development of the Maqasid al-Shari'ah theory. He believes that the objectives of Sharia help overcome historical contradictions between Islamic schools of law and reconcile various movements within the

Muslim world. Furthermore, he argues that Maqasid al-Shari'ah should serve as the primary guide for fatwas and legal rulings, as the legitimacy of norms depends on the extent to which they contribute to achieving the higher goals of Sharia. His approach emphasizes the systemic nature, universality, and relevance of Maqasid al-Shari'ah in addressing modern social, political, and ethical challenges. [4, p. 347-360]

Overall, the analysis shows that Maqasid al-Shari'ah represents the achievement of harmony in society and among its residents by preserving the public interest (Maslahah). Ash-Shari'ah indicates a clear path toward reaching the right path to God. It is divided into three categories, depending on the «level of necessity»: essentials (daruriyyat), needs (hajiyyat), and embellishments (tahsiniyyat). Table 1 provides an overview of the goals of each category. [3, c. 72-79].

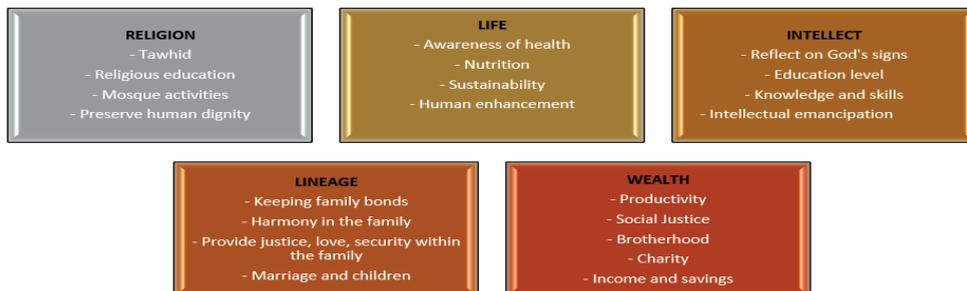
**Table 1.** Three levels of necessity in Maqasid al-Shari'ah



For a better understanding of Daruriyat, the following diagram 1 presents

examples of the Elements based on the five primary considerations.

Diagram 1. Элементы первой необходимости (Даруриата)



The primary principle of Islamic Law, when determining what is permissible and forbidden, is that unless explicitly stated otherwise or proven to be prohibited, everything is acceptable in Islam. So, AI technology should be used and developed for the sake of people, because Allah Almighty himself encourages science and knowledge for the benefit of people on Earth: «And He has subjected to you whatever is in the heavens and whatever is on the earth – all from Him. Indeed, those are signs for a people who give thought.» [8, 45:13]. In some other ayahs in the Quran, human-made creations and inventions like ships and coats of mail are considered as the signs of Allah: «It is Allah who created the heavens and the earth and sent down rain from the sky and produced thereby some fruits as provision for you and subjected for you the ships to sail through the sea by His command and subjected for you the rivers.» [8, 14:32]. However, AI technology is permissible only for the benefits of welfare and prosperity of humanity, so Allah warns his slaves not to harm themselves by creating something distorting and dreadful: «And spend in the way of Allah and do not throw [your-

selfes] with your [own] hands into destruction» [8, 2:195]. For example, the development of systems that could get out of control and threaten the existence of humanity, or technologies that exacerbate injustice or undermine human dignity. Therefore, true progress lies in the ethical responsibility of AI system creators, who must align innovations with the principles of spiritual security.

### Literature review

Within the framework of this article, scholarly works indexed in the Google Scholar database from 2020 to 2025 were reviewed. The presented studies focus on a critical examination of the rapid development of AI technologies through the lens of the higher objectives of Islamic law (Maqasid al-Shari'a). The authors unanimously argue that Maqasid al-Shari'a, as the philosophy of Islamic law, represents the most comprehensive and flexible ethical system for regulating emerging technologies in Muslim societies.

The first part examines how the frameworks of Maqasid al-Shari'a can be applied today and extended to new fields, such as social sciences and eco-

nomics. The second part is devoted to proposals for applying Maqasid al-Shari'a to the governance of technological advancements, including the development of AI systems.

Ishfaq Amin Parrey, a researcher of Islamic studies, proposed applying the Maqasid al-Shari'a framework to humanity, focusing on a set of key objectives, which include maintaining mutual understanding, cooperation, and social integration; protecting humanity's stewardship (khalifa) on Earth; promoting and strengthening global peace based on justice; safeguarding international human rights; and spreading the Islamic message. Collectively, these objectives demonstrate that Maqasid al-Shari'a is not only a legal framework but also a guiding principle aimed at fostering ethical, just, and harmonious interactions among people worldwide. [10]

The Muslim researcher, Badmas Yusuf, primarily employed the historical research method. He concluded that the theory is characterized by dynamism and adaptability, making it continuously evolving and expanding. The Shariah system serves as an indispensable tool for ensuring the relevance and adaptability of Islamic law across all times and contexts. Today, this system provides fundamental principles that guide the correct and purposeful application of Islamic rulings, particularly in the field of mu'amalat (social transactions and worldly affairs), rather than in ibadat (ritual worship).[11]

Mohadi and Tarshani examined the ethical issues associated with the development of AI from the perspective of Maqasid al-Shari'a and ethical approach-

es, arguing that AI raises significant ethical concerns related to privacy and manipulation. Unlike dominant neoliberal and purely technical ethical models, the Maqasid al-Shari'a approach is oriented toward human welfare (maşlahā), dignity, privacy, justice, and moral purpose. [12]

Fauzan Mas'ar explored the intersection of AI and Islamic ethics through the lens of Maqasid al-Shari'a, proposing a comprehensive model based on five core objectives—preservation of faith, life, intellect, lineage, and property—for the ethical development and implementation of AI. He concludes that integrating Islamic ethical principles into AI development not only ensures compliance with Shariah but also contributes to the global discourse on ethical AI, promoting human welfare while upholding Islamic values.[13]

Hakim and Shamsuddin analyzed the permissibility and ethical aspects of using ChatGPT among Muslim students at the International Islamic University Malaysia (IIUM) within the framework of Islamic tradition. They found that students actively use ChatGPT for academic, personal, and social purposes and generally consider it Islamically permissible. However, to ensure responsible use, the study offers ethical recommendations based on Maqasid al-Shari'a, emphasizing critical thinking, verification of religious information, human wisdom, and preservation of intellect. The article highlights that AI should assist in Islamic education rather than replace scholars or undermine Islamic educational traditions. [14]

Rifai et al. sought to create an in-

tegrative ethical framework for AI in Islamic education by synthesizing the principles of Maqasid al-Shari'a with Indonesia's national legal system. This synthesis resulted in a four-pillar ethical model encompassing algorithmic justice, digital adab (proper conduct), student protection, and community involvement in oversight. The study demonstrates that AI in Islamic education can transform from a neutral tool into a spiritually oriented mechanism, shaping students with ethical awareness, intellectual capacity, and legal protection. [15]

Nikmah et al. examined the ethical challenges of AI use through the lens of Islamic philosophy, focusing on the development of a moral framework based on Maqasid al-Shari'a, which emphasizes the protection of five fundamental aspects and forms a «God-Conscious AI» model. The study demonstrates that Islamic ethical principles, particularly Maqasid al-Shari'a, 'adl (justice), taklif (moral responsibility), and karāma insānīya (human dignity) together constitute a comprehensive and practical ethical foundation for regulating AI. [16]

To prevent the unjust violation of human rights, several studies have focused on developing an ethical foundation for AI based on Islamic virtues derived from Maqasid al-Shari'a. For example, Rakib A. and colleagues proposed applying an AI ethical framework grounded in Islamic virtues to govern the AI domain. They suggest focusing on two poles of normative ethics: one being a potentially universal set of values applicable to all humanity, and the other consisting of virtues that individuals can cultivate and develop. They argue that

the Muslim community can adopt this ethical framework, as it incorporates a «moral and legal ethical code rooted in the local culture, traditions, and values» of Muslims worldwide. [17].

Aliff Nawi et al. argued that, although AI systems are designed to replicate human intelligence, they can never be considered human beings because they lack a human-like consciousness or soul. They discussed how AI systems can be used, underused, misused, and overused. For example, AI use can enable human self-realization and enhance human agency, but on the other hand, it can devalue human skills and remove human responsibility. They consider Maqasid al-Shari'ah to be a guideline for an ethical framework, because justice requires not only justice and equitable components, but also compassion with understanding. Applying Maqasid al-Shari'ah may anticipate potential AI risks in a more balanced and harmonized way [18].

Shaban Kausar et al. examined this topic more methodically, considering key Islamic virtue-based ethics, such as Justice (Adl), Compassion (Rahma), Benevolence (Ihsan), Accountability (Muhatabah), and Trust (Amanah), among others. They went through every principle to say how the AI should be aligned with them. Here, we will outline and discuss some of the key principles presented in the study. [19]

Ezieddin Elmahjub discussed the Islamic concept of Maslaha as a benchmark for Ethics in AI. There are two primary approaches to applying Maslaha: the welfarist perspective and utility-based evaluations. The first is for the

benefit of society, based on principles such as fairness, beneficence, and privacy, among others. However, utility-based evaluation is not based on what people believe is good or bad, but rather on the revelation. He suggests mixing and cooperating welfare maximization and safeguarding specific imperatives so that they form a complementary relationship [20]. Such a balance between human welfare and divine injunctions will enable the creation of technology that is both effective and morally justified.

The presented corpus of research indicates that Maqasid al-Shari'a possesses significant epistemological and normative potential for shaping ethical, just, and human-centered AI. However, to realize this potential, it is necessary to move from theoretical justification to the practical implementation of its principles through standards, assessment methodologies, and educational programs. This will constitute the next critically important stage in the development of Islamic digital ethics as an independent and influential scientific and practical discipline.

### **Islamic virtue-based ethical principles**

Nowadays, AI indeed has numerous advantages, including reducing human error, boosting productivity, reducing costs, facilitating automation, and enhancing creativity, among others. From an Islamic perspective, automation and cost-effectiveness can be taken as a gain. Online fatwa applications may be the solution to the growing demand from the Muslim community worldwide. [21, c. 2504-2511].

However, some people criticize the ethical principles applied by Western norms, such as transparency, fairness, beneficence, accountability, and privacy. The dominance of Western values prevails in AI ethical principles; however, the world is calling out this injustice and demanding the inclusion of diverse ethical norms from various ethical traditions [22, c. 583-597]. For example, Qatar has been developing AI systems that align with Qatari values, customs, traditions, and moral principles, ensuring they are in line with the country's social norms and beliefs. [23].

This chapter describes certain ethical norms from an Islamic perspective and contrasts them with existing problems in the AI field.

These ethical considerations are also applied by two of the fastest-developing Gulf countries, Saudi Arabia and the UAE. The Saudi Data and AI Authority published the «AI Ethics Principles» in 2023, outlining seven main principles for developing AI systems and programs: fairness, privacy and security, humanity, social and environmental benefits, reliability and safety, transparency and explainability, and accountability and responsibility [24].

The Minister of State for AI, Digital Economy, and Remote Work Applications Office of the United Arab Emirates published «AI Ethics Principles and Guidelines» in 2022, listing eight main principles: fairness, accountability, transparency, explainability, safety and security, human-centeredness, sustainability, environmental benefits, and privacy [25].

However, some experts argue that

none of the ethical principles applied by Muslim countries consider Islamic moral values and cultural values that are important to the Muslim community. The proposed ethical framework is universal, while religious perceptions matter not only for Muslims, but also for other major religions, such as Judaism and Christianity [26, p. 429-453].

That being said, the disadvantages of AI systems are presented as follows: the basic principles of ethics in Islam that today's advanced technology cannot meet are listed below. The developers of this universal Shari'ah system, such as Imam Al-Ghazali, Ibn Qayyim, and Imam Ash-Shatibi, thoroughly and deeply considered the ethical basis for the development of Maqasid al-Shari'ah. [4, p. 22-37].

The moral virtues underlying Maṣlaḥa, an Islamic instrument aimed at promoting the welfare of society, help achieve its objectives. These include high moral principles and ethical concepts, such as justice (Adl), Autonomy (Ikhtiyar), Transparency (Shura), Sustainability (Mizan), Compassion (Rahma), Sincerity (Ihsan), Accountability (Muhasabah), Trust (Amanah), Truthfulness (Siddiq), Respect (Ithar), Humility (Tawadu). All the mentioned moral virtues are derived from the Quran, the Hadith, and the traditions of the Prophet Muhammad (PBUH) [38]. In the Quran: «Verily, Allaah commands Adl (fairness, equity, justice) Ihsan (excellence in servitude to Allaah, benevolence towards people, graciousness in dealings) and giving to those close to you, while He forbids Fahshaa (lewdness, indecency, licentiousness, immorality), Munkar

(bad actions, undesirable activities, generally unaccepted behaviour, not fulfilling one's obligations), and Baghy (rebellion, transgressing limits, exploiting or violating others' rights, abuse of authority or freedom). He admonishes you so that you heed the advice.» [8, 16:90].

To better understand the correlation between AI applications, the ethical values discussed below, including the standards they should adhere to in theory, and how the actual state of affairs does not align with the specified moral standards. This is done to address raised concerns, identify key issues, and address emerging challenges.

#### Justice, Fairness (Adl)

The development and application of AI should be designed reasonably by providing equality and impartiality for all parties involved. In other words, any bias or discrimination based on people's age, gender, or race against anyone cannot take place. In the Quran in Surah Al-An'am: «And when you speak, be just, even if it concerns a close relative.» [8, 6:152]. Yet, the most up-to-date versions of AI can't guarantee fairness in high fashion, as it has been reported on many occasions that AI exhibits bias in areas such as credit line approval, job applications, and medical diagnoses, among others. [27]. For one thing, LLMs (Large Language Models) attributed negative characteristics to individuals who used African American English during the interview [28]. One more example, AI has learned to distinguish people's race based on their chest X-ray results, so it used this shortcut to give out wrong diagnoses to women and people of color. [29].

In Islamic moral standards, it is unacceptable, and it cannot be overlooked, as the Quran said: «O you who believe! Stand firm for justice, as witnesses to Allah, even though it be against yourselves, or your parents, or your kin, whether they be rich or poor; Allah is a Better Protector to both of you. So, follow not the lusts of your hearts, lest you may avoid justice, and if you distort your witness or refuse to give it, verily, Allah is Ever Well-Acquainted with what you do». [8, 4:135].

#### Compassion, Humanity (Rahma)

Rahma means to cause no harm to people and to show empathy towards them. It is narrated from Abu Huraira: «Allah's Messenger (saw) kissed Al-Hasan bin Ali while Al-Aqra' bin Habis al-Tamimi was sitting beside him.» Al-Aqra said, «I have ten children, and I have never kissed any of them.» Allah's Messenger (sas) cast a look at him and said, «Whoever is not merciful to others will not be treated mercifully.» [30, p. 948, Hadith № 65-(2318)]. When considering the use of AI, it is essential to prioritize the welfare of people and demonstrate compassion.

There is an ongoing debate about whether AI can exhibit genuine emotions and display empathy towards people. Some AI systems can express sadness or happiness, but the question is: do they do so based on the algorithms coded into them, or can they truly distinguish users' emotions? This is still an open question to be answered. [31].

When making decisions, people base some of them on their feelings. For example, parents can punish their children or not punish them based on their

emotional state at a particular moment, but can AI do that?

#### Accountability (Muhasabah)

Every person is responsible for their actions. Quran states, «And every soul earns not [blame] except against itself, and no bearer of burdens will bear the burden of another. Then to your Lord is your return, and He will inform you concerning that over which you used to differ.» [8, 6:164].

The developers and users of AI shall be held accountable for their actions in how they use the AI technology. The main problem that violates the Adl, Muhasabah principles is that every single data point inserted or fed to AI has been created by human beings. AI can easily detect patterns of bias, racism, ageism, and so on, based on the data, because that's who people are. Currently, it is challenging to promise that AI will be impartial. If AI does something unjust or terrible, it is only because it learned it from people. We can't say that every high-tech company developing AI is led by the most fair, even-handed, thoughtful, empathetic, and compassionate people.

#### Trust (Amanah)

Trustworthiness is crucial for people to believe in AI and feel safe using it, but in reality, it is not the case. In AI development, protecting personal data is crucial, and it is both essential and intricate, requiring careful consideration and informed consent. Allah Almighty says in the Quran: «Those who faithfully observe their trusts and their covenants.» [8, 23:8]. Different sources have reported that AI may collect personal data, such as preferences, fingerprints, and biometric

information, without obtaining consent, or it may make it difficult to quickly agree to or decline data collection. [32]. This poses a risk of information leakage, so a risk mitigation framework should be developed accordingly. [33].

Even with AI breaches, confidentiality issues have led to copyright concerns. Many authors have claimed to be compensated for the use of their copyrighted works in training AI tools. [34].

#### Transparency (Shura)

Transparency is crucial for establishing trust within society and among community members. One of the main problems in applying this ethical principle is the so-called «black box problem» of AI. The developers have been intrigued by this issue, as it is puzzling to them because they cannot track the stages of the automated decision-making process. An AI system doesn't reveal how it arrived at any conclusion, how it categorized the data, or what factors were used to generate the output [35]. This raises a question about how such a cryptic, latent system can be trusted. Developers of AI systems should openly and step by step demonstrate the rationale behind their processes and algorithms, so that they can be applied in fields such as medicine, engineering, or banking.

#### Autonomy (Ikhtiyar)

Developers of AI systems should not grant autonomy to the systems they create. The ultimate decision-making and final word should remain with the people. Allah Almighty says in the Quran: «We have indeed created humankind in the best of molds.» [8, 95:4]. Today, the most sophisticated Generative AI systems are still regulated by humans,

but scientists are ambitious enough to develop General AI, which can act independently without anyone's supervision. Though General AI is still just a dream, humanity should be cautious of what it wishes for.

#### Truthfulness (Siddiq)

Being honest is a crucial characteristic to have for people, but for Muslims, even more so. There is a hadith narrated by `Abdullah: The Prophet (PBUH) said, «Truthfulness leads to righteousness, and righteousness leads to Paradise. And a man keeps on telling the truth until he becomes a truthful person. Falsehood leads to Al-Fajur (i.e., wickedness, evil-doing), and Al-Fajur (wickedness) leads to the Fire of Hell. A person may continue telling lies until they are recorded as a liar before Allah. [36, c. 33-34].

An IT field representative should design AI that aligns with this hadith. Otherwise, it can cause so much harm to people. The truthfulness component, nevertheless, is not part of an AI system; it still has hallucinations. What is AI hallucination? According to the IMB definition, it is «a phenomenon wherein a Large Language Model (LLM) perceives patterns or objects that are nonexistent or imperceptible to human observers, creating outputs that are nonsensical or altogether inaccurate.» [37]. The developers of chatbots like ChatGPT are working on addressing the misinformation problem, but they haven't yet reached a zero-error level [38].

#### Social and Environmental Benefits

Any development should have general benefits for society and contribute to environmental safety. Therefore, adopting green practices with AI systems is

crucial, especially today, when computation and cryptocurrency electricity consumption is steadily increasing, and it is estimated to account for up to 4% of global energy use by 2026. [39].

AI's footprint extends beyond greenhouse gas emissions from electricity use to include the mining of natural resources for hardware devices in data centers. Additionally, the production of hardware devices may lead to soil erosion, as electronic waste, if not properly recycled, can contaminate soil and water [40].

The aforementioned ethical standards are universal for all humanity, and addressing these AI failures requires immediate action from developers.

### **Practical Application of Maqasid al-Shari'a**

By analyzing the theoretical foundations and existing literature, this study proposes the practical application of Maqasid al-Shari'a through the development of a regulatory system aimed at the ethical and responsible use of AI. The proposed model includes three interconnected elements that form a systematic approach to AI implementation based on Islamic values.

Within this model, each new AI product undergoes an impact assessment from the perspective of Maqasid al-Shari'a: identifying which objectives are affected, whether the product strengthens or violates them, and evaluating risks to life, intellect, dignity, and property. Based on Maqasid al-Shari'a, compliance standards are developed, including ensuring justice, algorithmic explainability, data protection and privacy,

prohibiting applications that violate honor and dignity, and maintaining transparency of AI decisions in the public sector.

To ensure compliance with these norms, it is proposed to establish an oversight body—such as a national council, a unit within a ministry, or an ethics committee at a religious institution—that would approve high-risk projects, assess potential harms and benefits from the perspective of Maqasid al-Shari'a, and prepare annual reports on ethical risks.

The application of this Islamic model ensures the integrity and systematic nature of regulation, the universality of the approach across different countries, alignment with global AI ethics principles while incorporating a spiritual and moral dimension, prevention of harm to both individuals and society, and the strengthening of public trust in technology.

Thus, the proposed framework integrates Islamic values into the practice of AI development and use, creating a systematic and responsible digital governance mechanism in the member countries of the Organization of Islamic Cooperation. This is achieved through the establishment of national ethical councils, where compliance with Maqasid al-Shari'a norms becomes a mandatory technical standard at the algorithm programming stage.

### **Conclusion**

In conclusion, the conducted study confirms that Maqasid al-Shari'a can serve as an effective foundation for developing an ethical and normative framework for AI governance. The analysis of the theoretical foundations of Maqasid

al-Shari'a, contemporary scholarly literature, and Islamic virtues demonstrated that applying these objectives in AI practice allows for identifying discrepancies between ideal moral standards and the actual activities of technology developers and users. The proposed three-step model—impact assessment through Maqasid al-Shari'a, compliance standards, and an AI ethics oversight body—provides a systematic and holistic approach to digital governance, integrating Islamic values into the AI development and implementation process.

The practical application of this model contributes to strengthening justice, transparency, accountability, data protection, and human dignity, while also fostering public trust in technology. The universality and spiritual-moral dimension of the proposed framework make it relevant not only for Muslim-majority countries but also for the global discourse on AI ethics. Thus, Maqasid al-Shari'a demonstrates its potential not only as a theoretical value system but also as a practical tool for ensuring the responsible, fair, and humane use of AI.

## REFERENCES

1. Ak Orda Press. Kassym-Jomart Tokayev spoke at the closing of the 8th Congress of Leaders of World and Traditional Religions. URL: <https://www.akorda.kz/ru/kasym-zhomart-tokayev-vystupil-na-zakrytii-viii-sezda-liderov-mirovyh-i-tradicionnyh-religiy-188329>
2. Press Service of the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan. An International Roundtable on Artificial Intelligence Ethics was held. URL: <https://www.muftyat.kz/kk/news/qmdb/2025-11-20/47389-zhasandyi-intellekt-etikasyina-atyystiy-halyiaralyi-dgelek-stel-tt/>
3. Imammadi T. Islam quqygyna kirispe (Introduction to Islamic Law). – Almaty: «Nur-Mubarak». 2021. – 240 b.
4. J. Auda. Maqasid al-Shari'a kak filosofiya Islamskogo prava. Systemnyi podhod. (Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. A systems approach). – Baku: «Idrak». 2018. – 246b.
5. Kaldybekov N.S. Zhastardyn minez-qulqyndagy ekstremistik sipattyn paida boluyn eskertu zhane onymen kuresu maselesindegi ata-analar qauymdastygynyn orny (The Role of the Parent Community in Preventing and Combating the Emergence of Extremist Tendencies in Youth Behavior). Editors Bishmanov K.M., Kurmanaliyev A.D., Rysbekov Sh. S. Lecture collection. Almaty: «Kil AS». 2020. – 166 b.
6. David L. Johnston. Yusuf al-Qaradawi's Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the 'ulamā'? Maqasid al-shari'a and contemporary reformist Muslim thought : an examination. Edited by Adis Duderija. 2014. – 275 p.
7. Muhammad Al-Tahir ibn Ashur. Treatise in Maqasid al-Shari'a. – The International Institute of Islamic Thought. 2006. – 491 p.
8. Akimkhanov A.B., Anarbayev N.S. Quran Karim. Qazaqsha tusindirmeli audarma (Quran Karim. Explanatory translation in Kazakh). – Almaty: «Daur». 2021. – 624 b.
9. Adis Duderija. Contemporary Muslim Reformist Thought and Maqāsid cum Maşlaḥa Approaches to Islamic Law: An Introduction. Maqasid al-shari'a and contemporary reformist Muslim thought : an examination. Edited by Adis Duderija. 2014. – 275 p.

10. Ishfaq Amin Parrey. Maqasid al-shari'a - The Higher Objectives of the Shari'ah: Meaning, Genesis and Typology / Insight Islamicus. – 2015, Vol 15. URL: <https://islamicstudies.uok.edu.in/Main/JournalVolume.aspx?V=2015v15>
11. Abdul Hameed Badmas Yusuf. A Study Of Evolution Of Maqâshid As-Syari'ah As A Legal Theory / Madania. 2015, Vol 19, No.1. pp. 1-15. URL: <https://ejournal.uinfabsengkulu.ac.id/index.php/madania/article/view/2>
12. Mawloud Mohadi and Yasser M. A. Tarshany. Макасид аш-Шари'a and the Ethics of Artificial Intelligence: Contemporary Challenges / Journal of Contemporary Maqasid Studies. 2023, Vol. 2, No. 2, pp. 79-102. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/Maqasid-Al-Shari%E2%80%99ah-and-the-Ethics-of-Artificial-Mohadi-Tarshany/a5b3538755ac04ca507a7719820f128935b18710>
13. Fauzan Mas'ar. Artificial Intelligence and Islamic Ethics: A Framework for Ethical AI Development Based on Maqasid Al-Shariah / 1st International Conference in Artificial Intelligence, Navigation, Engineering and Aviation Technology (ICANEAT). 2024, Vol. 1, No. 1, pp. 521-523. URL: <https://sinta.kemdiktisaintek.go.id/authors/profile/6937355/?view=googlescholar>
14. Muhammad Kamal Ihkam Bin Mukmin Hakima & Mustafa Mat Jubri Shamsuddin. Maqasid Al-Shariah in the Age of AI: A Critical Examination of ChatGPT Usage Among International Islamic University Malaysia Students / Online Journal of Research in Islamic Studies. 2024, Vol. 11 No. 2, pp. 1-18.
15. Alfân Rifai, Andri Nirwana, Waston, Muhammad Nur Rochim Maksum and Viky Nur Vambudi. An Ethical Framework for AI in Islamic Education: Synthesizing Maqashid al-Sharia and National Legal Regulations in Indonesia/Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología. 2025, Vol. 7, No.1, pp.1-33. URL: <https://revistacriminologia.com/manuscript/index.php/RECPC/article/view/99>
16. Ma'rifatun Nikmah, Nasikhin, Fihris. God-Conscious Ai: Maqasid Al-Shari'ah In Algorithmic Design / Journal Salam Institute Islamic Studies. 2025, Vol. 2, No. 1, pp. 13-20. URL: <https://jurnal.elsalima.org/index.php/siis/article/view/25>
17. Amana Raquib, Bilal Channa, Talat Zubair, Junaid Qadir. Islamic virtue-based ethics for Artificial Intelligence / Discover Artificial Intelligence. – 2022, 2(11), 1 – 16 pp. DOI: <https://doi.org/10.1007/s44163-022-00028-2>
18. Aliff Nawi, Nor Yazı Khamis, Mohd Faiz Mohd Yaakob, Mohd Al Adib Samuri, Gamal Abdul Nasir Zakaria. Exploring Opportunities and Risks of Artificial Intelligence Research for Islamic Ethical Guidelines / Afkar. – 2023, Vol. 25 No 2, pp. 1-34. DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no2.1>
19. Shabana Kausar, Ali Raza Leghari, Abdul Salam Soomro. Analysis of the Islamic Law and its Compatibility with Artificial Intelligence as an Emerging Challenge of the Modern World / Annals of Human and Social Sciences. – 2024, 5(1), pp. 99-114 DOI: [https://doi.org/10.35484/ahss.2024\(5-1\)10](https://doi.org/10.35484/ahss.2024(5-1)10)
20. Ezieddin Elmahjub. Artificial Intelligence (AI) in Islamic Ethics: Towards Pluralist Ethical Benchmarking for AI / Philosophy & Technology. – 2023, Vol. 36 No 73. 36-73 pp. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00668-x>
21. Ahmad Bin Abdulaziz Alshithisri. A Study of the Legal and Fiqhi Impact of AI on Issuing Fatwas/ Kurdish Studies. – 2024. Vol. 12, No 1, pp. 2504-2511. URL: <https://kurdishstudies.net/menu-script/index.php/KS/article/view/1535>
22. Ella Gorian and Noor Dzuhaidah . Digital Ethics of Artificial Intelligence (AI) Saudi

Arabia and United Arab Emirates / Malaysian Journal of Syariah and Law. – 2024, 12(3), 583-597 pp. DOI: <https://doi.org/10.33102/mjssl.vol12no3.798>.

23. Ministry of Communications and Information Technology, State of Qatar. National Artificial Intelligence Strategy 2019. URL: <https://www.mcit.gov.qa/policies-and-reports/strategies/>

24. Saudi Data and AI Authority. AI Ethics Principles Saudi. - 2023. URL: <https://sdaia.gov.sa/en/SDAIA/about/Documents/ai-principles.pdf>

25. UAE Minister of State for Artificial Intelligence, Digital Economy and Remote Work Applications Office. AI Ethics Principles and Guidelines. – 2022. URL: <https://ai.gov.ae/wp-content/uploads/2023/05/MOCAI-AI-Ethics-EN.pdf> (Дата обращения: 03.04.2025)

26. Mohammed Ghaly. What Makes Work «Good» in the Age of Artificial Intelligence (AI)? Islamic Perspectives on AI-Mediated Work Ethics / The Journal of Ethics. – 2023, Vol. 28, 429-453 pp. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10892-023-09456-3>.

27. Chris Lane. Bias in AI amplifies our own biases / UCL News. – 2024. URL: <https://www.ucl.ac.uk/news/2024/dec/bias-ai-amplifies-our-own-biases>

28. Tori Lee. AI is biased against speakers of African American English, study finds / UChicago News. – 2024. URL: <https://news.uchicago.edu/story/ai-biased-against-speakers-african-american-english-study-finds>,

29. Anne Trefton. Study reveals why AI models that analyze medical images can be biased / MIT News. – 2024. URL: <https://news.mit.edu/2024/study-reveals-why-ai-analyzed-medical-images-can-be-biased-0628>

30. Hadith from Abu Huraira; Sahih Muslim. See: An-Naisaburi, M. Sahih Muslim [Collection of Hadiths of Imam Muslim]. Riyadh: Al-Afkar Ad-Dawliya. – 1998, p. 948, Hadith No. 65-(2318).

31. Shireen Parimoo. Empathic Artificial Intelligence: The Good and the Bad / Brain Post. URL: <https://www.brainpost.co/weekly-brainpost/2024/1/9/empathic-artificial-intelligence-the-good-and-the-bad>

32. Andrea Granados. AI and Personal Data: Balancing Convenience and Privacy Risks. – 2024. URL: <https://velaro.com/blog/the-privacy-paradox-of-ai-emerging-challenges-on-personal-data>

33. Evan Schuman. European authorities say AI can use personal data without consent for training / CSO. – 2024. URL: <https://www.csoonline.com/article/3628060/in-potential-reversal-european-authorities-say-ai-can-indeed-use-personal-data-without-consent-for-training.html>

34. Brian Fung. Thousands of authors demand payment from AI companies for use of copyrighted works / CNN News. – 2023. URL: <https://edition.cnn.com/2023/07/19/tech/authors-demand-payment-ai/index.html>

35. Matthew Kosinski. What is black box artificial intelligence (AI)? / IBM. – 2024. URL: <https://www.ibm.com/think/topics/black-box-ai>

36. Imam Nawawi. Translation of Bolatuly A. Hadister Zhinagy (Riyadus-salihin) (Collection of Hadiths (Riyad as-Salihin). Almaty: «Kokzhiiek-B». 2011. – 656 b.

37. What are AI hallucinations? / IBM. – 2023. URL: <https://www.ibm.com/think/topics/ai-hallucinations>

38. OpenAI. (2025). Introducing GPT-5. OpenAI. URL: <https://openai.com/index/introducing-gpt-5/>

39. Bree Shirvell. Can We Mitigate AI's Environmental Impacts? / YSE News. – 2024. URL: <https://environment.yale.edu/news/article/can-we-mitigate-ais-environmental-impacts>

40. AI has an environmental problem. Here's what the world can do about that / Environment Under Review. – 2024. URL: <https://www.unep.org/news-and-stories/story/ai-has-environ>

**Авторлар туралы мәлімет:**

Баймаханова Зухра Кожсахметовна – Магистратураның 1-курс студенті, Дінтану мамандығы, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, e-mail: [zbaimah@gmail.com](mailto:zbaimah@gmail.com). ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-9401-341X>.

Темирбаева Айгерим Алматқызы – PhD доктор, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, e-mail: [temirbayeva.aygerim@gmail.com](mailto:temirbayeva.aygerim@gmail.com). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3758-1710>.

**معلومات عن المؤلفين:**

Баймаханова Зухра Кожсахметовна – طالبة ماجستير في السنة الأولى، تخصص «الدراسات الدينية»، جامعة «نور مبارك» المصرية للثقافة الإسلامية. البريد الإلكتروني: [zbaimah@gmail.com](mailto:zbaimah@gmail.com). معرف ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9401-341X>.

Темирбаева Айгерим Алматқызы – دكتوره، جامعة «نور مبارك» للثقافة الإسلامية، مصر. البريد الإلكتروني: [temirbayeva.aygerim@gmail.com](mailto:temirbayeva.aygerim@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3758-1710>.

**Information about authors:**

Baimakhanova Zuhra Kozhakhmetovna - 1st year Master's student, specialty Religious Studies, Nur-Mubarak University of Islamic Culture, Egypt, e-mail: [zbaimah@gmail.com](mailto:zbaimah@gmail.com). ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-9401-341X>.

Temirbayeva Aigerim Almatkyzy - PhD Doctor; Nur-Mubarak University of Islamic Culture, Egypt, e-mail: [temirbayeva.aygerim@gmail.com](mailto:temirbayeva.aygerim@gmail.com). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3758-1710>.

**Информация об авторах:**

Баймаханова Зухра Кожсахметовна – студентка 1-го курса магистратуры, специальность Религиоведение, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, электронная почта: [zbaimah@gmail.com](mailto:zbaimah@gmail.com). ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-9401-341X>.

Темирбаева Айгерим Алматқызы – PhD доктор, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, электронная почта: [temirbayeva.aygerim@gmail.com](mailto:temirbayeva.aygerim@gmail.com). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3758-1710>.

## ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

ДІНДЕР ТАРИХЫ, ДІН ЖӘНЕ ҚОҒАМ, ДІНИ САНА, ДІН ФИЛОСОФИЯСЫ, ДІНИ ПСИХОЛОГИЯ, ДІН ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ, ДІН ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ, ДІН ЖӘНЕ МЕМЛЕКЕТ, ДІН ЖӘНЕ ДІНИ АҒЫМДАР, ДІН ЖӘНЕ КИЕЛІ ОРЫНДАР, ДІНИ ТАРИХИ ТҮЛҒАЛАР, 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

**Амани Махмуд Абд ас-Самад Ибрахим<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Әл-Азһар университеті

Каир, Египет

## **АЛТЫН ОРДА МЕН МЫСЫР МӘМЛҮКТЕРІНІҢ МӘДЕНИ КЕҢІСТІГІНДЕГІ ӘЙЕЛДЕРДІҢ ОРНЫ**

### **Аңдатпа**

Бұл зерттеу ортағасырлық ислам кезеңдеріндегі әйелдердің ғылыми және мәдени өмірдегі қатысуын исламның әділеттілігі мен жанашырлығының дәлелі ретінде, сондай-ақ әйелдердің білім беру, меценаттық, ілім жеткізу және ғылыми қолдау көрсету сияқты қызметтері арқылы өркениеттік әрі зияткерлік сананың қалыптасуына қосқан үлесінің айғағы ретінде қарастырады. Бұл құбылыс Еуразия далаларынан Ніл аңғарына дейін созылған динамикалық интеллектуалдық кеңістіктер аясында зерделенеді.

Зерттеудің мақсаты – екі негізгі контекст аясында әйелдердің білімді өндіру және оны қолдаудағы қатысу тетіктерін ашып көрсету, сондай-ақ діни, мәдени және әлеуметтік өзара ықпалдастықтардың кең исламдық құрылым шеңберінде әйелдердің осындай қатысуын қалыптастыруға қалай әсер еткенін талдау.

Зерттеу жұмысы аналитикалық-сипаттамалық салыстырмалы әдіснамаға сүйене отырып, әйелдердің мәмлүктер дәуірі мен Алтын Орда ортасындағы қатысуын қадағалап, оның зияткерлік, әлеуметтік және мәдени қырларын талдайды. Сонымен қатар әйелдердің репрезентациясының символдық үлгілерін айқындау және олардың екі кезеңде де білім мен мәдениеттің белсенді субъектілері ретіндегі рөлін айқындаған тарихи және институционалдық контексттермен байланысын ашу мақсатында мәтіндік және мазмұндық талдау әдістерін қолданады.

Зерттеу әйелдердің осы қатысуының эпистемологиялық және әлеуметтік өлшемдерін үш негізгі бағыт арқылы айқындайды:

1. Әйелдердің ғылыми және мәдени құрылымдарға практикалық қатысуы.
2. Әйелдердің әлеуметтік және діни мәртебесі.
3. Әйелдердің қолжазбалар мен жазба деректердегі зияткерлік және мәтіндік репрезентациясы.

**Түйін сөздер:** әйелдер, мәмлүктер кезеңі, Алтын Орда, әйелдердің институционалдық рөлі, Діни мәдениет.

أماني محمود عبد الصمد إبراهيم<sup>1</sup>  
أستاذ مشارك الشريعة الإسلامية  
مصر، القاهرة

## المرأة في الفضاء الثقافي للقبيلة الذهبية والمماليك في مصر

### ملخص

يتناول هذا البحث حضور المرأة في الحياة العلمية والثقافية في العصور الإسلامية الوسطى بوصفه شاهداً على عدل الإسلام ورحمته، ودليلاً على إسهام المرأة في صياغة الوعي الحضاري والمعرفي، عبر دورها في التعليم والرعاية والنقل والإسناد، ضمن فضاءات علمية ازدهرت من السهوب الأوراسية إلى وادي النيل. ويهدف إلى الكشف عن آليات مشاركة المرأة في إنتاج المعرفة ورعايتها في الفضاءين محل البحث، وتحليل كفاءات التداخل الديني والثقافي والاجتماعي في بلورة هذا الحضور النسائي ضمن المنظومة الإسلامية العامة. واعتمد البحث على المنهج التحليلي-الوصفي المقارن، من خلال تتبع حضور المرأة في كل من العصر المملوكي وبيئة القبيلة الذهبية، وتحليل دلالاتها الفكرية والاجتماعية والثقافية. كما استعان بمنهج التحليل النصي والمضموني للكشف عن أنماط التمثيل الرمزي للمرأة، وربطها بالسياقات التاريخية والمؤسسية التي أسهمت في بناء صورتها كفاعل معرفي وثقافي في تلك الحقبين.

ويكشف عن الأبعاد المعرفية والاجتماعية لهذا الحضور النسائي، من خلال ثلاثة محاور رئيسية:  
المحور الأول: الممارسة الواقعية لحضور المرأة في البنية العلمية والثقافية  
المحور الثاني: التوضع الاجتماعي والديني للمرأة  
المحور الثالث: التمثيل الفكري والنصي للمرأة في النصوص والمخطوطات  
الكلمات المفتاحية: المرأة، العصر المملوكي، القبيلة الذهبية، الدور المؤسسي للمرأة، الثقافة الدينية.

Amany Mahmoud AbdelSamad Ibrahim<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Associate Professor of Islamic Sharia  
Cairo, Egypt

## WOMEN IN THE CULTURAL SPACE OF THE GOLDEN HORDE AND THE MAMLUKS IN EGYPT

### Abstract

This study explores the presence of women in the scientific and cultural life of the medieval Islamic periods as evidence of Islam's justice and compassion, and as proof of women's contribution to shaping civilizational and intellectual consciousness through their roles in education, patronage, transmission, and scholarly support – within dynamic intellectual environments stretching from the Eurasian steppes to the Nile Valley.

The research aims to uncover the mechanisms of women's participation in the production and patronage of knowledge across the two focal contexts, and to analyze how religious, cultural, and social interactions contributed to shaping this female presence within the broader Islamic framework.

The study adopts an analytical-descriptive comparative methodology, by tracing women's presence in both the Mamluk period and the Golden Horde environment, and analyzing its intellectual, social, and cultural dimensions. It also employs textual and content analysis to reveal symbolic patterns of women's representation and to link these with the historical and institutional contexts that shaped their role as active agents in knowledge and culture during the two eras.

The research highlights the epistemological and social dimensions of this feminine presence through three main axes:

- 1- The practical participation of women in the scientific and cultural structures.
- 2- The social and religious positioning of women.
- 3- The intellectual and textual representation of women in manuscripts and written sources.

**Keywords:** Women, Mamluk Period, Golden Horde, Institutional Role of Women, Religious Culture.

**Амани Махмуд Абд ас-Самад Ибрахим<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ассоциированный профессор по исламскому шариату  
Египет, Каир

## ЖЕНЩИНА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ И МАМЛЮКОВ ЕГИПТА

### Аннотация

Данное исследование рассматривает присутствие женщин в научной и культурной жизни средневекового исламского мира как свидетельство справедливости и милосердия ислама, а также как доказательство вклада женщин в формирование цивилизационного и интеллектуального сознания через их участие в образовательной деятельности, меценатстве, передаче знаний и поддержке учёных – в рамках динамичных интеллектуальных пространств, простиравшихся от Евразийских степей до долины Нила.

Цель исследования – выявить механизмы участия женщин в производстве и патронате знания в двух ключевых контекстах, а также проанализировать, каким образом религиозные, культурные и социальные взаимодействия способствовали формированию этого женского присутствия в более широком исламском пространстве.

В работе используется аналитико-описательный сравнительный метод, включающий отслеживание присутствия женщин в эпоху мамлюков и в среде Золотой Орды, а также анализ его интеллектуальных, социальных и культурных измерений. Кроме того, применяется текстуальный и контент-анализ для раскрытия символических моделей репрезентации женщин и установления их связи с историческими и институциональными контекстами, определявшими роль женщин как активных субъектов в области знания и культуры в указанные периоды.

Исследование подчёркивает эпистемологические и социальные измерения женского присутствия по трём основным направлениям:

1. Практическое участие женщин в научных и культурных структурах.

2. Социальное и религиозное положение женщин.

3. Интеллектуальная и текстуальная репрезентация женщин в рукописях и письменных источниках.

**Ключевые слова:** женщины, мамлюкский период, Золотая Орда, институциональная роль женщин, религиозная культура.

## المقدمة

وفي هذا الإطار، يقدم الفضاءان الحضاريان الكبيران في القرون الوسطى الإسلامية – القبيلة الذهبية (الآلتيين أوردا) في السهوب الأوراسية والدولة المملوكية في مصر – نموذجين متكاملين لحضور المرأة في الحياة الثقافية، والذي يتيح فهماً أعمق لآليات إنتاج المعرفة وإعادة توزيعها في العالم الإسلامي الوسيط، وتعيد بناء صورة المرأة بوصفها فاعلاً معرفياً أسهم في صياغة الذاكرة الثقافية والحضارية من خلال النصوص، والرعاية، والمشاركة الاجتماعية.

واعتمد البحث على المنهج التحليلي-الوصفي المقارن، من خلال تتبع حضور المرأة في كل من العصر المملوكي وبيئة القبيلة الذهبية، وتحليل دلالاتها الفكرية والاجتماعية والثقافية. كما استعان بمنهج التحليل النصي والمضموني للكشف عن أنماط التمثيل الرمزي للمرأة، وربطها بالسياقات التاريخية والمؤسسية التي أسهمت في بناء صورتها كفاعل معرفي وثقافي في تلك الحقبين.

ويكشف عن الأبعاد المعرفية والاجتماعية لهذا الحضور النسائي، من خلال ثلاثة محاور رئيسة تمثل الممارسة الواقعية، والتموضع الاجتماعي والديني، والتمثيل الفكري والنصي، وهي:

المحور الأول: الممارسة الواقعية لحضور المرأة في

البنية العلمية والثقافية

المحور الثاني: التموضع الاجتماعي والديني للمرأة

المحور الثالث: التمثيل الفكري والنصي للمرأة في

النصوص والمخطوطات

ثم خاتمة خلصت فيها إلى أهم النتائج والتوصيات.

المحور الأول: الممارسة الواقعية لحضور المرأة

في البنية العلمية والثقافية

أولاً: مشاركة النساء في نسخ المخطوطات ورعايتها

تعدّ عملية نسخ المخطوطات في العصور الوسطى

الحمد لله الذي شرّف الإنسان بالعلم، ورفع به شأن الأمم والحضارات، فكان للمرأة فيه نصيب من الريادة والمشاركة في بناء المعرفة، نحمده سبحانه على ما أولى من توفيق وهداية، ونسأله تمام النعمة ودوام العون والسداد، وصلى الله على سيدنا محمد الذي أرسى قيم العلم والعدل، وكرّم المرأة شريكة في بناء الأمة، فأطلق لها حق التعلم والتعليم، وجعل لها ذمة مالية مستقلة تحفظ كرامتها، وذمة علمية تمكنها من المشاركة في ميادين الفكر والمعرفة، وأوجب على وليها إعالتها وإعانتها صوتاً لحقها وإنصافاً لإنسانيتها، فكان الإسلام في جوهره رحمة وعدلاً، جمع بين التكريم والتكليف، وجعل العلم سبيل ارتقاء الإنسان رجلاً كان أو امرأة، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين.

وبناء على هذه الرؤية النبيلة يتناول هذا البحث حضور المرأة في الحياة العلمية والثقافية في العصور الإسلامية الوسطى بوصفه شاهداً على عدل الإسلام ورحمته، ودليلاً على إسهام المرأة في صياغة الوعي الحضاري والمعرفي، عبر دورها في التعليم والرعاية والنقل والإسناد، ضمن فضاءات علمية ازدهرت من السهوب الأوراسية إلى وادي النيل.

حيث شكّل حضور المرأة في الحياة العلمية والثقافية خلال العصور الإسلامية الوسطى ظاهرةً فكريةً واجتماعيةً تستحقّ الدرس، إذ لم يكن هذا الحضور عابراً أو تابعاً، بل نابعاً من عمق البنية المعرفية للمجتمع الإسلامي، الذي جعل من العلم والدين معاً أساساً للهوية والشرعية الحضارية. فقد ارتبطت مشاركة المرأة بالمجال المعرفي ارتباطاً وثيقاً بمؤسسات التعليم والرعاية الثقافية، وأسهمت في تكوين المشهد العلمي، سواء عبر الإسهام المباشر في نقل المعرفة أو عبر رعايتها وتمويلها ودعم مؤسساتها.

ورعايتها تمثل بعداً خفياً لكنه جوهري في دراسة تاريخ الثقافة الإسلامية. فهي تسلط الضوء على المرأة باعتبارها منتجة للنصوص ورعاية لها، لا مجرد متلقية، مما يعزز إعادة قراءة أدوارها في البنية العلمية في العصور الوسطى بعيداً عن الصور النمطية

(Holt, The Age of the Crusades,)

(1986, p: 188)

ثانياً: دور النساء في الوقف الثقافي وتمويل

المدارس والزوايا والمكتبات

شكل الوقف في الحضارة الإسلامية إحدى الركائز الأساس لتمويل الحياة العلمية والثقافية، وقد كان للنساء دور بارز في هذا المجال، لا سيما في العصر المملوكي حيث بلغت حركة الوقف ذروتها، فنجد ست الشام: خاتون أخت السلاطين أولاد نجم الدين أيوب بن شاذي، أوقفت مدرستين (شمس الدين الذهبي، سير اعلام النبلاء 16/99)، كما نجد أن مؤسس جامعة القرويين هي امرأة صالحة تدعى بأم البنين فاطمة الفهرية، (مجلة البحوث الإسلامية ع 2، ص 504) مما يعكس وعياً نسوياً بأهمية المؤسسات التعليمية في تثبيت الحضور الثقافي.

إلى جانب القاهرة، امتد أثر النساء في رعاية المؤسسات الثقافية إلى مدن الشام والحجاز، حيث سجلت الوثائق الوقفية وجود أميرات وحرائر خصصن أوقافاً لدعم الطلبة والمكتبات. وهذا الدور يُبرز الارتباط بين المكانة الاجتماعية للمرأة وفعاليتها العلمية، إذ لم يكن الوقف مجرد عمل خيري، بل وسيلة لبناء رأسمال رمزي يعزز حضور العائلة في الذاكرة الثقافية للمجتمع (Berkey, 1992, p: 163-164)

أما في القبيلة الذهبية، فإن الوثائق التاريخية تشير إلى أن نساء البلاط - وخاصة أمهات السلاطين وزوجاتهم - قدّمن أوقافاً لدعم العلماء الوافدين من العالم الإسلامي، مثل علماء بخارى وخرسان. وقد أسهمت هذه الأوقاف في تحويل مدن مثل سراي بركة وقازان إلى مراكز جذب ثقافي. ويُعد ذلك مظهرًا من مظاهر

الإسلامية نشاطاً معرفياً راقياً يتطلب إتقاناً للخط وضبطاً للنصوص، وقد شاركت فيه نساء من مختلف البيئات الاجتماعية. فقد وردت في بعض الفهارس والمكتبات أسماء ناسخات نساء خططن المصاحف وكتب الحديث والفقه، وهو ما يكشف عن انخراط المرأة في عملية إنتاج النص لا مجرد تداوله، (سزكين، تاريخ التراث العربي، 68/1).

ففي مصر المملوكية، تذكر بعض المصادر إشارات إلى نساء أسهمن في نسخ المصاحف أو مراجعتها. وقد كانت المصاحف الموقوفة على المساجد والمدارس أحياناً تحمل توقييع ناسخات، مما يعكس تقاليد تعليمية أتاحت للمرأة فرصاً للتعليم والتمكن من الخط القرآني هذه الممارسة لم تكن حكراً على القاهرة فحسب، بل امتدت إلى المراكز الإقليمية حيث ازدهرت الكتابات النسائية، فنجد في متحف الفن الإسلامي وصف مصحف منسوخ باسم امرأة اسمها زينب المقدسية مما يدل على وجود ناسخات إناث في هذه الفترة.

أما في القبيلة الذهبية، فقد أشار الباحثون الغربيون إلى أن البلاط كان يضم ورشاً علمية يديرها النساخ، وكان للنساء دور في رعاية هذا النشاط من خلال طلب نسخ خاصة أو إهدائها للعلماء والزوايا. ويرى دي ويز أن دعم نساء البلاط للكتب كان جزءاً من سعيهن لترسيخ الهوية الإسلامية في فضاء ما يزال يعيش أثر الثقافة المغولية (DeWeese, Islamization and Native Religion in the Golden Horde, 1994, p 220).

يظهر دور المرأة أيضاً في صيانة المخطوطات؛ إذ كانت بعض النسوة يقمن بترميم أو تجليد المصاحف داخل البيوت أو المدارس التي أوقفنها. كما ارتبط اسم بعضهن بمكتبات عائلية حُفظت فيها كتب نادرة منسوخة بخط نسوي، وهو ما يشير إلى ذاكرة ثقافية تنقلها المرأة عبر الأجيال

Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo, 1992, p:164-165.

من ثم، فإن مشاركة النساء في نسخ المخطوطات

مشاركة نساء من أسر علمية كبرى في حلقات التعليم، الأمر الذي جعل البيوت العائلية فضاءات بديلة أو موازية للمؤسسات التعليمية الرسمية. وهكذا أصبح البيت النسوي حاضنة لنقل المعرفة في ظل قيود اجتماعية على خروج المرأة (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 168/15)، (وابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، 2/263).

أما في القبيلة الذهبية، فقد ارتبط نقل المعرفة الشفوية بالطرق الصوفية التي شكّلت فضاءً جامعا للرجال والنساء على السواء. وقد أشار دي ويز إلى أن المجالس الدينية كانت تضم أحيانا مريدات يشاركن في تداول الأذكار والقصائد التعليمية، كما لعبت النساء دورا في نقل الروايات الدينية والقصص الإسلامية بين الأسر، وهو ما عزز عملية «أسلمة الثقافة الشعبية» (DeWeese, 1994, p: 275)

إلى جانب الحضور في المجالس العامة، أسهمت النساء في نقل المعرفة عبر التعليم الخاص داخل البيوت، حيث تلقى الأبناء والبنات أساسيات القراءة والقرآن والفقهاء الأولي من أمهاتهم أو من معلمات خصوصيات. فنجد البيوت في القاهرة المملوكية كانت بمثابة مدارس صغرى ساهمت النساء في إدارتها، مما جعل المعرفة تنتقل عبر القنوات العائلية بنفس أهمية القنوات المؤسسية (Berkey, 1992, p: 169)

إن مساهمة النساء في نقل المعرفة الشفوية تُظهر بوضوح أن المرأة لم تكن على هامش المشهد التعليمي، بل أسهمت في استدامته بطرق تتناسب مع ظروفها الاجتماعية. فقد شاركت في المجالس الرسمية، وأدارت البيوت الثقافية الخاصة، وأسهمت في حفظ الروايات الصوفية والدينية، مما جعلها ركيزة في ترسيخ الثقافة الإسلامية ونقلها للأجيال المتعاقبة (Holt, 1986, p: 198)

وقد أبرز لنا هذا المحور ملامح الحضور الفاعل للمرأة في البنية العلمية والثقافية من خلال ممارسات واقعية كشفت عن عمق إسهامها في حفظ التراث وتداوله وإنتاجه. فقد مثلت مشاركتها في نسخ المخطوطات

«تدبير السياسة»، حيث ساهمت المرأة في إضفاء شرعية دينية على الحكم من خلال رعايتها للمؤسسات العلمية (DeWeese, 1994, p: 225).

كما ارتبطت بعض الأوقاف النسائية بالمكتبات التي جُهزت بالكتب ووفرت رواتب للقراء والنساخ. ففي مصر المملوكية وُجدت مكتبات مدارس أنشأتها نساء من عليية القوم، وأوقف عليها ريع عقارات لضمان استمرارية نشاطها. هذا السلوك يعكس رؤية استراتيجية للمرأة تجاه الثقافة، إذ لم تكتف برعاية التعليم في لحظته، بل ضمنت استدامته عبر نظام الوقف (Berkey, 1992, p: 162-163)

إن دراسة دور المرأة في الوقف الثقافي تكشف عن بُعد مزدوج: اقتصادي-اجتماعي من خلال استثمار مواردها في المؤسسات العلمية، ورمزي-ثقافي من خلال بناء ذاكرة حضارية تحضر فيها أسماؤهن كراعيات للعلم. وهو ما يستدعي إعادة النظر في سرديات التاريخ التي غالبًا ما حصرت أدوار النساء في المجال الخاص، بينما تشهد الوقفيات والمصادر المعاصرة على حضورهن الفاعل في المجال العام (Holt, 1986, p: 194).

### ثالثًا: مساهمة النساء في نقل المعرفة الشفوية عبر الحلقات التعليمية والبيوت الثقافية

تُعد المعرفة الشفوية أحد المسارات الأساسية في الثقافة الإسلامية الوسيطة، إذ ارتبطت العلوم النقلية والحديثية خصوصًا بسلسلة الإسناد والرواية المباشرة. وفي هذا السياق برزت النساء كحاملات للعلم وناقلات له، سواء في حلقات المساجد أو داخل البيوت العلمية. وقد ذكر شمس الدين السخاوي في الضوء اللامع أسماء نساء روى عنهن كبار المحدثين، ومنحوها إجازات علمية معتبرة، مما يؤكد دمج المرأة في سلسلة الشرعية المعرفية (شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 2/12 وما بعدها)

في مصر المملوكية، كان للنساء حضور ملحوظ في حلقات الحديث، وخاصة في مجالس سماع الصحيحين وكتب السنن. وقد وثق الذهبي وابن حجر وغيرهما

الاندماج منحها موقعاً فاعلاً في صناعة المشهد الديني. كما تذكر المصادر أن بعض الأميرات في القاهرة أسسن زوايا وخوانق خصصنها للصوفية، وأوقفن لها العقارات والأراضي الزراعية. مثل هذه المبادرات تعكس إدراك المرأة لقيمة التصوف ليس فقط كحركة روحية، بل كشبكة اجتماعية تُعزز شرعية الحكم وتوطد مكانة الأسر الحاكمة، فنجد: الست خاتون عصمت الدين بنت معين الدين، نائب دمشق التي كانت من أحسن النساء وأعفهن وأكبرهن صدقة، وهي واقفة الخاتونية الجوانية بمحلة حجر الذهب، وخانقات خاتون ظاهر باب النصر في أول الشرف القبلي على بانياس ولها أوقاف كثيرة غير ذلك، (ابن كثير: البداية والنهاية، 12/ 389) وعلم الأميرة زوجة الخليفة الأمر بأحكام الله: التي كانت ترسل الصلات والعطايا إلى أرباب البيوت والمستورين. (الزركلي، الاعلام، 4/ 248) وطغاي: الخوند الكبرى زوجة الملك الناصر محمد بن قلاوون، التي كانت عفيفة طاهرة كثيرة الخير والصدقات والمعروف جهزت سائر جواربها وجعلت على قبر ابنها بقبة المدرسة الناصرية بين القصرين قرآء، ووقفت على ذلك وقفاً، وجعلت من جملته خبزاً يفرق على الفقراء، (علي باشا مبارك، الخطط التوفيقية، 6/ 141-140). في فضاء القبيلة الذهبية، ساهمت النساء في المجالس الصوفية من خلال دعم الشيوخ الذين انتشروا بين القبائل لتعليم العقائد والفقهاء. وقد سجل دي ويز أن حضور النساء في هذه المجالس ساعد على توطين الإسلام داخل المجتمعات القبليّة، إذ كان التعليم الصوفي أكثر مرونة وقبولاً من التعليم المؤسسي الرسمي (DeWeese, 1994, p: 280).

كما لعبت المرأة دوراً غير مباشر في التصوف من خلال نقل الأذكار والأوراد إلى البيئات المنزلية، حيث كانت بعض البيوت تتحول إلى فضاءات صغيرة لممارسة الذكر الجماعي أو قراءة كتب المناقب. وهذا يوضح أن تأثيرها لم يكن محصوراً في المجالس العامة، بل امتد إلى المجال الخاص

(Berkey, 1992, p: 169)

ورعايتها جانباً معرفياً راقياً يدل على تمكنها من أدوات العلم ووعيتها بقيمة النصوص الدينية والفقهية. كما كشفت الشواهد المادية عن وجود نساء ناسحات ومصاحف في مصر والقبيلة الذهبية، بما يعكس حضوراً أنثوياً أصيلاً في مسار تشكل الذاكرة الثقافية. لم تكن تلك الممارسة عملاً تقنياً فحسب، بل فعلاً ثقافياً حافظ على استمرارية المعرفة ونقلها في سياقات اجتماعية متباينة، لتصبح المرأة شريكاً خفياً في صناعة المشهد العلمي ومصدراً موثوقاً لحفظ النصوص وصيانتها.

وفي السياق ذاته، أبرز دورها في تأسيس الأوقاف الثقافية وتمويل المؤسسات التعليمية والمكتبات بوصفه فعلاً حضارياً يربط بين الاقتصاد والمعرفة. فقد استثمرت النساء مكانتهن الاجتماعية وثروتهن في بناء مدارس وزوايا ومكتبات، ضامنةً استدامة النشاط العلمي عبر نظم وقفية متقنة. وامتد هذا الحضور من القاهرة إلى مدن الشام والحجاز وسراي بركة في القبيلة الذهبية، حيث تحولت الأوقاف النسائية إلى أداة لتدعيم الشرعية الدينية ونشر الثقافة الإسلامية. كما أسهمت النساء في نقل المعرفة الشفوية داخل المساجد والبيوت، وشاركن في حلقات الحديث والتعليم المنزلي، فكنّ وسائط حيّة في نقل العلم وتوطينه في المجتمع. وهكذا يتجلى من خلال هذا المحور أن المرأة كانت فاعلاً مركزياً في تشكيل الوعي العلمي والحضاري، شاركت في إنتاجه ورعايته ونقله، وأسهمت بجهداتها في صون الهوية الثقافية الإسلامية عبر القرون

المحور الثاني: التموضع الاجتماعي والديني للمرأة

أولاً: حضورها في المجالس الصوفية والطرق

الدينية

شكّلت الطرق الصوفية في العصرين المملوكي والذهبي فضاءً موازياً للمدارس النظامية، إذ وفّرت مجالس روحية ومعرفية امتزج فيها الوعظ بالتعليم. وقد حضرت المرأة هذه المجالس، إما كمستفيدة من برامج الذكر والتلاوة، أو كراعية تدعم الزوايا بالأوقاف. وهذا

إن رعاية المرأة للعلماء تمثل مظهرًا من مظاهر قوتها الرمزية، فهي لم تكن مجرد متلقية للفتاوى، بل راعية للبنية التحتية للمعرفة الدينية. ومن ثم فإن دورها في هذا المجال يعد لبنة أساسية في فهم العلاقة بين الدين والسلطة والثقافة في العصرين المملوكي والذهبي (Holt, 1986, p: 205)

وعليه، فإن حضور المرأة في الطرق الصوفية لم يكن حضورًا شكليًا، بل حمل طابعًا مزدوجًا: روحياً يتصل بتدينها الشخصي، ومؤسسياً يعكس مساهمتها في استمرار الحركات الصوفية عبر الدعم والرعاية، مما جعلها طرفاً أساسياً في ترسيخ الثقافة الدينية

### ثانياً: رعاية المرأة للعلماء ودعمها للشبكات الدينية

#### ثالثاً: التداخل بين التدين والسلطة الثقافية

##### والرمزية

ارتبطت سلطة المرأة الثقافية ارتباطاً وثيقاً بتدينها، إذ كانت مشاريعها العلمية والدينية وسيلة لبناء شرعية رمزية تضمن لها موقفاً داخل البنية السياسية والاجتماعية ومن أبرز أمثلة ذلك الأوقاف النسائية التي ربطت بين التدين الشخصي والبنية المؤسسية للعلم.

في البلاط المملوكي استخدمت الأميرات رعايتهن للمؤسسات التعليمية وسيلة لإظهار التقوى والورع، وهو ما انعكس في النقوش التذكارية على المدارس والزوايا وقد اعتُبر هذا الحضور جزءاً من الثقافة السياسية التي تربط التدين بالهيبه السلطانية، فنجد طغاي أم أنوك زوج الناصر محمد بن قلاوون التي بسببها أبطل الناصر عن مكة المكس الذي كان يؤخذ على القمح حتى يقال أنه لم يسمع بامرأة سلطان حجت مثل حجتها ولا أنفقت على حجتها مثل نفقتها وكانت عفيفة كريمة. (ابن حجر، الدرر الكامنة، 2/383).

أما في القبيلة الذهبية، فإن المرأة ساعدت على تدين الحياة العامة عبر مبادراتها الثقافية، سواء بتمويل بناء المساجد أو دعم حلقات العلم. هذا الدور ساهم في عملية أسلمة السلطة، إذ أضفى بعداً شرعياً على الحكم من خلال أنشطة تحمل توقيع النساء (DeWeese, 1994, p: 287)

كما أن صورة المرأة في المخطوطات والوثائق الوقفية أظهرت اندماج التدين بالسلطة الثقافية. فهي تارة تُذكر بصفتها واقفة لمؤسسة دينية، وتارة بوصفها راعية للعلماء، مما يوضح أن هويتها الثقافية لم تكن معزولة

أحد أبرز أدوار المرأة في الفضاءين المملوكي والذهبي كان رعايتها للعلماء. فقد ساعدت الأميرات ونساء النخبة في استضافة العلماء في بيوتهن، أو تأمين موارد مالية لمشروعاتهم التعليمية. ويكشف هذا عن بعد سياسي واجتماعي، إذ كان دعم العلماء وسيلة لتأكيد النفوذ وتعزيز الشرعية الدينية.

في مصر نجد أن بعض العائلات أو الراويات ارتبطن بعلاقات مباشرة مع فقهاء المذاهب الأربعة، وأسهمن في نشر مؤلفاتهم من خلال حلقات التعليم أو نسخ الكتب. ويشير هذا إلى أن المرأة لم تكتفِ بالرعاية المادية، بل أسهمت في صوغ الوعي الفقهي من خلال تداول النصوص (شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 2/12)

أما في القبيلة الذهبية، فقد ارتبط دعم النساء للعلماء بالتحويلات السياسية الكبرى، خصوصاً بعد إسلام بعض الحكام. إذ لعبت نساء البلاط دور الوسيط بين العلماء والسلطة، من خلال تسهيل وصولهم إلى الدواوين أو تأمين أماكن لإقامتهم. وقد ساعد ذلك في نشر الفقه الحنفي والشافعي بين القبائل ((DeWeese, 1994, p: 223

هذا الدور الرعائي ترافق مع انخراط المرأة في الشبكات الدينية، حيث شاركت في تنظيم مواسم الحج أو دعم القوافل التعليمية، وأحياناً تمويل الرحلات العلمية. هذه الأنشطة أسهمت في إدماج المرأة في دائرة الحركة العلمية التي تجاوزت حدود المدن لتشمل شبكات العالم الإسلامي الواسع (Berkey, 1992, p: 163-164)

النساء على الكرم والرعاية، بل امتدت إلى المشاركة في صياغة المشهد العلمي نفسه من خلال ربط الفقهاء بالمجتمع ومؤسسات السلطة. فقد كانت المرأة جسراً بين المعرفة والدولة، تجمع بين التدين العملي والسلطة الرمزية، مستثمرة نفوذها الاجتماعي والاقتصادي في تمويل المدارس والحج والرحلات العلمية. هذا التداخل بين التدين والسلطة الثقافية منحها موقعاً مركزياً في بنية الشرعية الدينية والسياسية، حيث تحولت التقوى إلى رأس مال رمزي يوظف في بناء المكانة الاجتماعية وترسيخ النفوذ الثقافي. ومن ثم، فإن التموضع الديني والاجتماعي للمرأة في هذين العصرين لم يكن هامشياً أو تابعاً، بل شكل أحد محركات التاريخ الثقافي ذاته، وأسهم في إعادة إنتاج العلاقة بين الدين والمعرفة والسلطة ضمن إطار حضاري متكامل.

المحور الثالث: التمثيل الفكري والنصي للمرأة في النصوص والمخطوطات

أولاً: المرأة في السجلات الوقفية والمصادر الرسمية

تُعد الوثائق الوقفية من أهم المصادر التي كشفت عن صورة المرأة ودورها في الحياة العلمية والثقافية. ففي مصر المملوكية، نُقلت إلينا عشرات الصكوك التي تُثبت أوقافاً أنشأتها نساء على المدارس والمكتبات والزوايا، ما يعكس حضوراً مؤسسياً موثقاً في الفضاء العام. (شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 2/12 وما بعدها)

لم تقتصر هذه الوثائق على تسجيل الجانب المالي فحسب، بل أوضحت نية الواقف وغاياته، حيث برزت عبارات تدل على وعي المرأة بأهمية استدامة المعرفة، مثل اشتراط الإنفاق على الوراقين، أو تخصيص ريع دائم لصيانة الكتب. وهذا يبرز إدراكاً استراتيجياً لدور الثقافة في تثبيت الدين والعلم، فنجد جامع القرافة، الذي يعرف الآن بجامع الأولياء بنته السيدة المعزية وهي أمّ العزيز بالله نزار ولد المعز لدين الله، أمّ ولد من العرب يقال لها تغريد، وتدعى درزان، وبنته على نحو

عن موقعها الاجتماعي والسياسي، فنجد شجر الدر التي تولت عرش الديار المصرية وكانت مدة سلطنتها ثلاثة أشهر (بدر الدين محمود العيني، عقْد الجَمَان في تاريخ أهل الزمان، 1/34)، برهنت خلالها على كياسة عظيمة وذكاء وافر فظلت شجر الدر تدبر الأمور حتى لم يتغير شيء وصار الدهليز السلطاني على حاله والسماط في كل يوم يمد والأمرء تحضر الخدمة (تقي الدين المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، 1/445)، مما يدل على قدرة المرأة على الجمع بين التدين والحكمة السياسية في إطار من الفاعلية الثقافية والاجتماعية.

من ثم فإن دراسة التداخل بين التدين والسلطة الثقافية لدى النساء تكشف عن حضور مزدوج: حضور يعكس التقوى الفردية، وآخر يمثل توظيفاً استراتيجياً لبناء نفوذ رمزي في المجتمع. وهذا يجعل المرأة في العصرين المملوكي والذهبي فاعلاً مركزياً في إعادة إنتاج السلطة والمعرفة معاً.

ويظهر لنا هذا المحور عمق الحضور الاجتماعي والديني للمرأة في العصرين المملوكي والذهبي، بوصفه حضوراً فاعلاً يتجاوز حدود التعبد الفردي إلى ممارسة مؤسسية مؤثرة في بنية التدين والثقافة معاً. فقد شكلت المجالس الصوفية والطرق الدينية فضاءً سمح للنساء بالمشاركة في الحياة الروحية والعلمية، سواء عبر الوجود المباشر في مجالس الذكر والتعليم، أو من خلال رعاية الزوايا والخوانق بالأوقاف والهبات. هذا التفاعل أضاف على التدين النسوي بعداً اجتماعياً مؤسسياً جعل المرأة عنصراً من عناصر استدامة التصوف ونشره في البيئات الحضرية والقبلية. كما تكشف الوقائع التاريخية عن أن بعض الأميرات استخدمن التصوف أداة لتثبيت الشرعية السياسية وتعزيز المكانة الأسرية، في حين أسهمت النساء في القبيلة الذهبية بدور مماثل في توطيد الإسلام ونشر ثقافته، من خلال دعم الشيوخ والمجالس التعليمية. وهكذا تجسد في التجربة النسائية تداخل فريد بين الروحانية الفاعلة والمبادرة الاجتماعية المنظمة. أما رعايتهن للعلماء ودعم الشبكات الدينية، فتمثل وجهاً آخر لتلك الدينامية، إذ لم تقتصر أدوار

إلا أنها تعكس إسهامًا أدبيًا يعبر عن حساسية ثقافية مختلفة فكانت عائشة بنت أحمد القرطبية التي أوقفت المصاحف قال أبو حيان في المقتبس لم يكن في زماننا في حرائر الأندلس من يعدلها علماً وأدباً وشعراً وفصاحة، تمدح ملوك الأندلس وتخطبهم بما يعرض لها من حاجة!! وكانت حسنة الخط، تكتب المصاحف، ماتت عذراء ومن عجائب زمانها وغرائب أوانها، وأبو عبد الله الطيب عمها، ولو قيل: أنها أشعر منه لجاز. (جلال الدين السيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، ص 61).

في فضاء القبيلة الذهبية، احتفظت بعض المخطوطات الدينية بأسماء نساء كمستلمية أو مساعدة في حلقات التعليم. هذه الإشارات الصغيرة لكنها بالغة الدلالة، تكشف أن المرأة اندمجت في آليات تداول المعرفة حتى لو لم تكن هي المؤلفة أو الناسخة (DeWeese, 1994, p: 250)

كما برزت بعض المخطوطات الموقوفة بأسماء نساء، وهي نسخ دينية أو فقهية، خصصت لدور العلم أو للمكتبات العامة. وجود هذه النسخ الممهور بأسماء صاحباتها، يعكس رغبة في ترك بصمة ثقافية واضحة، وربط اسم المرأة بإرث علمي محفوظ للأجيال فنجد في متحف الفن الإسلامي وصف مصحف منسوخ باسم امرأة اسمها زينب المقدسية مما يدل على حضور المرأة الفاعل في حركة الوقف العلمي والثقافي. (Sayour, S., 2025).

جزء من مصحف. متحف الفن الإسلامي. [https://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=object;ISL;eg;Mus01;17;ar](https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;eg;Mus01;17;ar) إذن، فإن المخطوطات التعليمية والأدبية صاغت صورة المرأة كفاعل معرفي وإنساني متنوع: فهي الراوية، والناسخة، والواقفة، والشاعرة، مما يدل على أن إنتاج المعرفة لم يكن حكراً على الرجال، بل شاركت فيه النساء بوصفهن جزءاً أصيلاً من النسيج الثقافي.

ثالثاً: التمثيلات الرمزية والاجتماعية للمرأة في النصوص

إلى جانب التوثيق المباشر، حملت بعض النصوص

بناء الجامع الأزهر بالقاهرة، وتم تعمير طاحونا للسبيل بجوار الجامع بالقاهرة وابتيعت له الدواب، ووقفت على هذا الجامع بستانا، ولم يزل هذا الجامع عامرا حتى احرق عام أربع وستين وخمسائة. (المقريزي، الخطط المقريزية، 4/125-128).

في القبيلة الذهبية، تظهر المرأة أحياناً كطرف مباشر في سجلات القضاء، سواء عند إقرارها بوقف، أو عند إدارتها لأملاك مورثة تُخصص للأنشطة التعليمية والدينية. هذه الوثائق تعكس أن حضورها كان شرعياً معترفاً به، وليست مجرد إضافة اجتماعية ثانوية (DeWeese, 1994, p: 243)

المثير أن بعض السجلات تشير إلى أن المرأة لم تكن ممولة فقط، بل أحياناً حددت الشروط التربوية في الوقف: نوع العلوم المقررة، أو المذاهب التي تُدرّس، أو حتى أسماء العلماء الذين يحق لهم التدريس. وهذا يُظهر مستوى من الوعي الثقافي يتجاوز الشكل الرمزي إلى مضمون مؤثر (Berkey, 1992, p: 165)

من ثم فإن صورة المرأة في السجلات الوقفية تُقدّم لنا نموذجاً مزدوجاً: فهي فاعلة اقتصادية عبر الوقف، ومخططة ثقافية عبر رسم سياسات التعليم، مما يجعلها أحد ركائز المشهد المعرفي في العصرين المملوكي والذهبي

ثانياً: صورة المرأة في المخطوطات التعليمية والأدبية

لقد كشفت بعض المخطوطات عن أسماء نساء كتبت تراجمهن ضمن كتب الطبقات، أو ذُكرن كراويات للحديث، ما يعني أن حضورهن لم يكن عابراً، بل مُسجلاً داخل الذاكرة المكتوبة. وقد اُفرد الامام السخاوي في آخر كتابه الضوء اللامع معجماً عن النساء باعتبارهن جزءاً من شبكة النقل العلمي (شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 2/12)

إلى جانب النصوص الدينية، وُجدت إشارات إلى إسهامات النساء في الأدب والشعر، حيث برزت قصائد نُسبت إليهن في بعض الدواوين المملوكية، خصوصاً في سياق الرثاء والمدح. هذه النصوص، وإن كانت محدودة،

ما يجعل صورتها متعددة الأبعاد في الوعي الجمعي للعصرين

وخلال هذا المحور عرضنا صورة المرأة كما تجلت في الذاكرة النصية والوثائقية، بوصفها فاعلاً ثقافياً حاضراً في البنية المؤسسية والمعرفية، لا مجرد موضوع للتأريخ. فقد أظهرت السجلات الوقيية والمصادر الرسمية حضوراً واعياً للمرأة في تأسيس المدارس والمكتبات ودور العبادة، مقروناً برؤية تخطيطية دقيقة لمسار التعليم واستدامة المعرفة. كانت المرأة في هذه الوثائق ممولة ومقررة في آنٍ واحد، تحدد نوع العلوم ومناهج التدريس وتعيّن القائمين على التعليم، مما يجعلها شريكة في صنع القرار الثقافي وممارسة فعل التوجيه العلمي. هذا التمثيل الوثائقي يكشف عن حضور قانوني واجتماعي راسخ للمرأة في الفضاء العام، ويؤكد أن مشاركتها لم تكن استثناءً، بل جزءاً من منظومة متكاملة لإدارة الحياة العلمية في المجتمعين المملوكي والذهبي.

أما في النصوص الأدبية والتعليمية، فقد برزت المرأة بصور متعددة تؤكد اندماجها في فضاء المعرفة والإبداع. فهي الراوية والناسخة والشاعرة والمتقفة التي تركت أثرها في المخطوطات والكتب التراثية، وأسهمت في حفظ التراث وتدوينه. كما منحتها النصوص الرمزية بعداً أخلاقياً وثقافياً، فظهرت كرمز للهوية الجامعة، وحارسة للقيم، وناقلة للحكمة والمعرفة الشعبية عبر السرد الشفهي كما في صورة شهرزاد، أو كوسيط للسلام الاجتماعي في البيئة القبلية. هذه التمثيلات تكشف عن تعددية في حضور المرأة، تجمع بين الفعل المؤسسي والرمز الثقافي، بين الذاكرة الرسمية والوجدان الشعبي، لتقدمها نموذجاً إنسانياً متكاملاً يسهم في إنتاج الثقافة وصونها، ويعيد رسم ملامح التاريخ الفكري من منظور أكثر شمولاً وعدالة.

صورة رمزية للمرأة باعتبارها حاملة للقيم الأخلاقية أو حارسة للتقاليد الدينية. ففي كثير من كتب التراث، وردت المرأة باعتبارها مدرسة للأبناء، ومرئية للأجيال، كما كانوا يسمونها الوليدة وسميت بذلك؛ لأنها تربي تربية الأولاد وتعلم الآداب، وهو ما جعلها رمزاً للهوية الثقافية الجامعة (ابن بطال الركيبي، النظم المستعذب في تفسير غريب الفاظ المهذب، 2/ 317).

وفي الأدب المملوكي، ولا سيما في الحكايات الشعبية التي ازدهرت في تلك الحقبة، تجسدت صورة المرأة في هيئة الحكيمة أو المفسرة للأحداث، وهي التي تعيد قراءة الواقع وتوجه الآخرين بعقلها وخبرتها. ويُعدّ كتاب «ألف ليلة وليلة» من أبرز الأمثلة على ذلك؛ إذ برزت فيه شخصية شهرزاد بوصفها امرأة واعية استخدمت الحكمة والسرد لتفسير الأحداث وتقويم سلوك الملك، فكانت نموذجاً للمرأة العاقلة التي تحفظ المعرفة الشعبية وتنقلها عبر الحكاية. وهذا الحضور الأدبي يعكس وعياً جماعياً بدور المرأة بوصفها حافظة للتراث الشفهي وفاعلة في التأريخ الثقافي الموازي للنصوص الرسمية.

أما في بيئة القبيلة الذهبية، فقد ارتبطت صورة المرأة بقدرتها على التوسط في النزاعات، وحفظ توازن العشيرة، ما جعلها تُذكر في بعض النصوص بوصفها رمزاً للسلام الاجتماعي. هذه التمثيلات لم تكن خيالية، بل انعكاساً لدور واقعي في إدارة الحياة القبلية (DeWeese, 1994, p: 268).

تُظهر بعض النصوص الفقهية صورة المرأة كعنصر فاعل في التدين الجمعي، من خلال مسؤوليتها عن العبادات المنزلية وتعليم الأبناء. هذه الصورة تضعها في موقع المنتجة للثقافة الدينية اليومية، وهو بعد مكمل لدورها في المؤسسات العامة (Berkey, 1992, p: 173).

بذلك، تكشف التمثيلات الرمزية والاجتماعية في النصوص أن المرأة لم تُحصر في البعد الأسري فقط، بل صوّرت كفاعل ثقافي ورمزي يربط بين المجالين: الخاص والعام، وبين المعرفة المكتوبة والذاكرة الشعبية،

## الخاتمة

### أولاً: النتائج

1. تبين أن المرأة شاركت بفاعلية في تأسيس واستدامة المؤسسات الدينية والتعليمية عبر الأوقاف والدعم المالي والمعنوي.
2. أظهرت التجربة التاريخية أن التصوف كان مجالاً رحباً لإسهامات النساء في الوعظ والتعليم والرعاية الاجتماعية.
3. أسهمت النساء في تمويل الرحلات العلمية وربط العلماء بمؤسسات السلطة والمجتمع، مما عزز دورهن في صناعة المعرفة.
4. كشفت الوثائق والنصوص الأدبية عن تمثيلات إيجابية للمرأة بوصفها رمزاً للحكمة والعبء وحفاظة للهوية الثقافية.
5. أكدت المعطيات أن الحضور النسائي في المجال العام كان منظماً ومؤسسياً، لا عفويًا أو عرضياً.

### ثانياً: التوصيات

1. إعادة قراءة التاريخ الثقافي والديني من منظور يُبرز دور المرأة كصانعة للفعل الحضاري.
  2. تشجيع الدراسات المقارنة التي ترصد تطور حضور المرأة في البنية التعليمية والدينية عبر العصور الإسلامية.
- ### قائمة المصادر والمراجع:
1. ابن بطال الركبي، (1988 م)، النُّظْمُ المُسْتَعْدَبُ فِي تَفْسِيرِ غَرِيبِ أَلْفَاظِ الْمَهْدَبِ، تحقيق: د. مصطفى عبد الحفيظ سالم، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
  2. ابن حجر العسقلاني، (1972 م)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن - الهند، ط: 2.
  3. الزركلي، (2002 م) الأعلام، دار العلم للملايين، ط: 15.
  4. السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ نشر.
  5. الذهبي، (2006 م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث، القاهرة - مصر.
  6. السيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، تحقيق: عبد اللطيف عاشور، مكتبة القرآن، بدون تاريخ نشر.
  7. علي باشا مبارك، (2004 م)، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة - مصر، ط: 2.
  8. عبد الله بن المقفع، ألف ليلة وليلة طبعت على نفقة سعيد علي الخصوصي وأولاده، (1280 هـ) صاحب المطبعة والمكتبة السعدية بجوار الأزهر بمصر
  9. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، بدون تاريخ نشر.
  10. ابن كثير الدمشقي، (1988 م)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: 1.
  11. العيني، (2010 م)، عِدَّةُ الْجُمَانِ فِي تَارِيخِ أَهْلِ الزَّمَانِ، تحقيق: د محمد محمد أمين، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة.
  12. الدكتور فؤاد سركين (١٩٩١ م)، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: د محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
  13. المقرئزي، (1998 م) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1.
  14. المقرئزي، (1997 م)، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت، ط: 1.
  15. مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

16. Berkey, 1992 ,The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo.
17. DeWeese,1994, Islamization and Native Religion in the Golden Horde.
18. Golombek, 1997, The Mongols and Islam.
19. Holt, 1986, The Age of the Crusades.

**Автор туралы мәлімет**

*Амани Махмуд Абд ас-Самад Ибрахим – Ислам шариғаты бойынша қауымдастырылған профессор, Әл-Азһар университеті (Каир, Египет, e-mail: Amany\_mahmoud119@yahoo.com, ORCID ID: 0009-0009-9944-742X).*

**معلومات عن المؤلف**

أماني محمود عبد الصمد إبراهيم – أستاذ مشارك الشريعة الإسلامية، جامعة الأزهر (القاهرة، مصر،  
e-mail: Amany\_mahmoud119@yahoo.com. (ORCID ID: 0009-0009-9944-742X)

**Information about the author**

*Amany Mahmoud AbdelSamad Ibrahim – Associate Professor of Islamic Sharia, Al-Azhar University (Cairo, Egypt, e-mail: Amany\_mahmoud119@yahoo.com, ORCID ID: 0009-0009-9944-742X).*

**Информация об авторе**

*Амани Махмуд Абд ас-Самад Ибрахим – Ассоциированный профессор по исламскому шариату, Университет аль-Азхар (Каир, Египет, e-mail: Amany\_mahmoud119@yahoo.com, ORCID ID: 0009-0009-9944-742X).*

Д.Т. Кенжетаев<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ  
Түркістан, Қазақстан

## ТҮРКІ ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНІҢ РУХАНИ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ӘЛ-ФАРАБИ КОНЦЕПЦИЯСЫ

### Аңдатпа

Бұл мақалада түркі-ислам өркениетінің данасы, ұлы ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық және діни көзқарастары талданады. Зерттеу барысында оның түркі-ислам философиясына қосқан үлесі мен орны қарастырылады. Герменевтикалық және салыстырмалы әдістер негізінде әл-Фарабидің ақыл мен логика, сенім мен таным, ғылым мен дін үйлесімі туралы идеяларының қазіргі заманғы маңызы анықталады. Мақалада ойшылдың қайырымды мемлекет концепциясындағы адамның рухани кемелдік құндылықтары мен философиялық мәні сабақтастырылады. Әл-Фараби туралы бүгінгі жаңаша тұжырымдар қайта қарастырылады. Соның нәтижесінде оның метафизикалық, теологиялық және болмыстық тұжырымдарына баға беріледі. Сонымен қатар Фарабидің ойлау жүйесі, туған жері туралы, философиялық мұрасының құны туралы қысқаша тұжырымдалады.

**Түйін сөздер:** әл-Фараби, түркі философиясы, дін мен ақыл, адамгершілік, ізгі қоғам, ойлау жүйесі, түркі ислам өркениеті.

كيجيتاييف د.ت<sup>1</sup>

<sup>1</sup> جامعة خوجة أحمد ياسوي الدولية الكازاخية-التركية  
تركستان، كازاخستان

### مفهوم الفارابي في المنظومة الروحية للحضارة التركية-الإسلامية

الملخص:

تتناول هذه المقالة تحليل الآراء الفلسفية والدينية للحكيم والمفكر العظيم أبي نصر الفارابي، أحد أعلام الحضارة التركية-الإسلامية. وفي سياق البحث، تُدرس مكانته وإسهاماته في الفلسفة التركية-الإسلامية. وباعتماد على المنهجين التأويلي والمقارن، تتحدد الأهمية المعاصرة لأفكار الفارابي حول العقل والمنطق، والإيمان والمعرفة، والتكامل بين العلم والدين. كما تُبرز المقالة القيم الروحية للإنسان ومعانيها الفلسفية في إطار مفهوم «المدينة الفاضلة» لدى الفارابي. وتُعاد مراجعة التصورات المعاصرة حول الفارابي، ومن ثم يُقيّم نسقه الفكري في أبعاده الميتافيزيقية واللاهوتية والأنطولوجية. كذلك تُقدّم خلاصة موجزة عن منظومة تفكيره، وموطنه الأصلي، وقيمة تراثه الفلسفي.

الكلمات المفتاحية: الفارابي، الفلسفة التركية، الدين والعقل، الأخلاق، المجتمع الفاضل، منظومة التفكير، الحضارة

التركية-الإسلامية.

**D.T. Kenzhetaev<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh–Turkish University  
Turkistan, Kazakhstan

## AL-FARABI'S CONCEPT IN THE SPIRITUAL SYSTEM OF TURKIC-ISLAMIC CIVILIZATION

### Abstract

This article analyzes the philosophical and religious views of the great thinker and sage of Turkic-Islamic civilization, Abu Nasr al-Farabi. The study examines his contribution to and position within Turkic-Islamic philosophy. Based on hermeneutical and comparative methods, the contemporary relevance of al-Farabi's ideas on reason and logic, faith and knowledge, and the harmony between science and religion is identified. The article also correlates the values of human spiritual perfection and their philosophical significance within the thinker's concept of the virtuous state. Modern reinterpretations of al-Farabi are reconsidered, and as a result, his metaphysical, theological, and ontological views are evaluated. In addition, a brief overview is provided of al-Farabi's system of thought, his place of origin, and the value of his philosophical legacy.

**Keywords:** Al-Farabi, Turkic philosophy, religion and reason, morality, virtuous society, system of thought, Turkic-Islamic civilization.

**Кенжетаев Д.Т.<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Международный казахско-турецкий университет имени  
Ходжи Ахмеда Ясави  
Туркестан, Казахстан

## КОНЦЕПЦИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В ДУХОВНОЙ СИСТЕМЕ ТЮРКСКО-ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

### Аннотация

В данной статье анализируются философские и религиозные взгляды великого мыслителя и мудреца тюркско-исламской цивилизации Абу Насра аль-Фараби. В ходе исследования рассматриваются его вклад и место в тюркско-исламской философии. На основе герменевтического и сравнительного методов определяется современная значимость идей аль-Фараби о разуме и логике, вере и познании, а также о гармонии науки и религии. В статье также соотносятся ценности духовного совершенствования человека и их философское значение в рамках концепции «добродетельного государства» мыслителя. Современные интерпретации учения аль-Фараби подвергаются переосмыслению, в результате чего даётся оценка его метафизическим, теологическим и онтологическим взглядам. Кроме того, кратко излагаются сведения о системе мышления аль-Фараби, его родине и ценности его философского наследия.

**Ключевые слова:** аль-Фараби, тюркская философия, религия и разум, нравственность, добродетельное общество, система мышления, тюркско-исламская цивилизация.

## Кіріспе

Жалпы қай дәуірде болмасын әл-Фараби бабамыздың тұлғасы, мұрасы және оның мәні мен маңызы арта беретіні сөзсіз. Толық ағы-жөні – Әбу Насыр Мұхаммед бин Мұхамед бин Тархан бин Ұзлұқ әл Фараби ат-Турки. Әкесі Мұхаммед Саманилер тұсында өмір сүріп, әскер басы болғанға ұқсайды. Бұрынғы зерттеулерде, әл-Фарабиді «Мауараннахр аймағы, Фараб қаласында» туған деп көрсетеді. Бұл – қате мәлімет. Себебі Мауараннахр мен Фараб аймағы – екі бөлек кеңістік. Араб деректері, әл-Фараби Фараб аймағы, Уасиж қыстағында 870 жылы (259 хижри жыл санағы бойынша) дүниеге келгендігі туралы айтады. Сондай-ақ Фараб аймағы бүгінгі Отырармен шектелмейді, керісінше, Отырар – осы Фараб аймағындағы ондаған қалалардың бірі. Олай дейтініміз, ортағасырлық жазба деректерде «Фараб аймағынан оның елу алты қала/қорғанынан» шыққан ғалымдар туралы айтылады. Мұны Ибн Асирдің еңбегі де растайды. Фараб аймағында атап айтқанда, Кердери, Өзгенд, Исфиджаб, Шаш, Сығнақ, Яссы, Уасиж және т.б. қалаларынан шыққан ғұламалар мен мұралары тізімдері орта ғасырларда да белгілі болған. Мұны А. Мец өзінің «Мусульманский ренессеанс» еңбегінде де атап өтеді [1, 38 б.]. Осы тақырыпқа қатысты Туркиялық ғалым Ю.З. Кабакчының «XI ve XII. Asırlarda Karaganlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları» деген зерттеу монографиясы бар [2, 85 б.] Соңғы тәуелсіздіктен кейінгі әсіресе, «Мәдени мұра» бағдарламасынан ке-

йінгі, салааралық зертеулерде, профессор Ә. Дербісәлінің 40-ге жуық «фарабилер» туралы ізденістері ойымыздың дәлелі бола алады [3, 115 б.]. Әл-Фарабидің тегі туралы да тарихи деректер араб, парсы деген сияқты әртүрлі мәліметтер келтірсе де, оның расында оғыз-қыпшақ тайпасынан шыққан әскербасының ұлы, әрі ныспысының «ал-тархан», «әл-ұзлық» (оғызлық болуы да мүмкін), «ал-турки», «әл-Фараби» екендігіне қарап әлем оны «түрік-ислам ойшылы» ретінде мойындайды.

Атақты тарихшы Мақдиси, Исфижап туралы жазбаларында, әл-Фарабидің туған жері «Уасиж/Уасиф/Оксус/Оғыз» деп көрсеткен. Яғни Уасиж/Оғыз қорғаны – IX-X ғасырларда тарихи мәліметтерде аталатын оғыз-қыпшақтардың билігіндегі маңызды қыстақ деген сөз. Міне осы аймақта әл-Фараби жастайынан оқу-білімге құштар болып, алғаш білім алу жолын өзінің туып өскен қыстағынан бастаған. Уасижде қазылық жасағандығы туралы мәліметтер де кездеседі. Сол кездің өзінде ол, философия, мантық, фикх, қалам ғылымдарын игереді. Аристотельдің «Жан туралы еңбегін» жүз рет, «Метафизикасын» қырық рет оқығандығын, рисаласының шетіне өз қолымен жазып қалдырған. Ол философияны Бағдатқа келген соң дамытып, меңгерген деген сөз. Өйткені, Бағдатта оған логикадан Әбу Бишр Матта бин Йунус, Йуһан бин Хайлан Харрани де дәріс бергендігі айтылады [4, 277-278 б.]. Сонымен қатар Фарабиге Бағдатта атақты тілші, Әбу Бәкір Мұхамед Ибн ал-Сарраж да

араб тілі грамматикасынан сабақ берген [5, 122 б.].

Әл-Фараби туралы аңыздар да баршылық. Солардың ішінде назар аударарлық тұсы оның дегдарлық тіршілік иесі болуы дер едік. Ол қанша жерден ғұлама, дана, қала берді әскербасының ұлы болса да, ешқашан байлық, атақ, мансапқа қызықпаған. Таза сопылық хәлде болған. Хаққа, ақиқатқа деген махаббаты оның рухани кемелдігімен тұтастанып, өрілгенге ұқсайды. Бірінші хикмет, даналық болса, музыка оның екінші сүйенері болған. Сол кездегі кез келген аспапта ойнай білген. Сарайдағыларды күйімен ұйықтатып кеткен деген аңыз әлі де ел аузында. Аңыз да болса, әл-Фараби тұлғасын тануға негіз болатын мәліметтер.

Әл-Фарабидің өмір сүрген дәуірі діни таным мен саясат арасындағы бітіспес даулар мен өзара сепаратистік идеологиялардың шарықтап тұрған кезеңі болатын. Осындай даулардан алыс болу мақсатымен 942 жылы Бағдатты тастап, Шамға ойысады. Әрі қарай 966 жылы Халеп (Алеппо) билеушісі Сайфуддаула Әбу ал-Хасан Әли бин Абулла бин Хамдан ал-Тағлиби сарайына алынады. Бірақ, сарай қошеметіне тұрақтап қала алмай, ол жерді де тастап кетеді. Тарихи деректерде әл-Фарабидің Бағдат пен Мысырда шәкірттері көп болған деседі. Солардың ішінде ең атақтылары Әбу Закария Йахия бин Адии мен Ибн Сина. Негізі Ибн Сина мен әл-Фараби бір бірін өмірде көрмесе де, Ибн Сина өзін әл-Фарабидің шәкіртімін деп есептейді. Ол Аристотельдің «Метафизика» атты трактатын қырық

рет оқып түсіне алмайды. Кейіннен әл-Фарабидің «Акциденция және метафизика» рисаласын оқығаннан соң Аристотельді түсінгенін жазып, өзін әл-Фарабидің шәкірті ретінде мойындаған.

Әл-Фараби бабамыз сексен жасында, 950/399 жылы Шамда қайтыс болған. Байхақи әл-Фарабидің Дамаск пен Аскалан арасында жол торыған қарақшылардың қолынан қаза тапты деген мәлімет қалдырған. Бірақ мұнда сол кездегі діншілдіктің саясаты жатыр. Ислам мен философияны, дін мен ғылымды, ақыл мен нақылды қатар қойып тұтастандыра алмаған сананың тапсырысы болғандығы екендігі анық. Бірақ, бүгінгі таңда белгілі болғандай, әл-Фарабидің сүйегі Шамдағы «Баб ал-сағир» мазарында жатыр. Тағы әл-Фараби бабамыз туралы «жетпіс екі тілде» сөйлеген деген аңыздар бар. Бұл жердегі «жетпіс екі тіл» тіркесі көп тіл білген деген мағынада болса керек, екіншіден, жетпіс екі фирқа, яғни исламдағы «жетпіс екі мазхаб», жамағат, топтың тілін білу ретінде ұғынылады. Үшіншіден, әл-Фарабидің ұстаздығына деген құрметтің, махаббаттың белгісі болу керек. Ал расында әл-Фараби түркі, фарси, соғды және араб тілдерін меңгерген. Кейінгі зерттеулерде оның грекшеден де хабары болған деген деректер бар[6, 75 б.].

Фарабидің «екінші ұстаз» (Муаллим ас-Сани) деген лақап аты бар. Бұл атақтың оған «әт-Та’лиму с-Сани» атты рисаласына байланысты берілгендігі айтылады. Фарабидің мұндай рисаласы бары жайында Кәтіп Челебидің «Кәшфуз-зунун ан

әсами-л-күтүби уә-фунун» атты еңбегінде ғана кездеседі. Дегенмен, ол ұстазы Әбу Бишр Маттадан бұл салада әлде қайда озық тұрған. Расында, Фарабидің логика саласында жасаған ірі жаңалықтары бар. Сондай-ақ ол Аристотельдің «Китаб әл-Бурхан» («Дәлел кітабы») атты трактатындағы күрделі қағидаларды түсінуге оңайлатып, логика ғылымына үлкен үлес қосты.

Сонымен, әл-Фарабидің түркі ислам өркениетінің ойшылы болып қалыптасуына және еңбектерінде көрініс тапқан ой-тұжырымдарының негізінде жатқан үш басты қайнар көз бар. Олар – түркі мәдениеті, грек философиясы және ислам діні. Осы үш ойлау және мәдениет жүйесінің іздері оның еңбектерінен айқын байқалады.

**Зерттеудің мақсаты** – әл-Фараби шығармалары туралы жаңаша көзқарастарды талдау; оның дін мен философия, адам мен Алла үйлесімділігі туралы тұжырымдарын бүгінгі заман контекстінде қайта қарау арқылы олардың қазіргі заман мәдениетінде көрініс табуын айқындау.

### **Зерттеу әдістері**

Зерттеу барысында келесі ғылыми әдістер қолданылды: **Герменевтикалық әдіс** – әл-Фарабидің еңбектерін мәтіндік талдау арқылы философиялық мағынасын ашу. Сол арқылы әл-Фараби шығармаларындағы ислами терминдер мен ежелгі грек философиясындағы ұғымдар арасындағы ұғынылмай келген танымдар мен түсініктерінің кешегі кеңестік кезеңде де жалғасқындығы айқындалады. әл-Фараби терминдері мен грек фило-

софиясы арасындағы айырмашылықтар, ислам діни танымы мен өкілдері арасындағы сындарға себеп болған күрделі платформа екендігі белгілі.

**Салыстырмалы талдау әдісі** бұл – ислам, антикалық және түркі философиялық дәстүрлерін салыстыруда маңызды үдеріс. Бұл өте маңызды себебі, ойлау жүйелері әртүрлі өркениеттік негіздердің Фараби шығармалары арқылы тұтастыққа ұмтылған құбылысы. Әйтсе де, исламдық құндылықтармен ежелгі грек және түркілік бастауларды олардың ойлау жүйелеріндегі ұстанымдар, идеялар, дүниетанымдық формалары мен шаблондары өзара қалай ажыратылады және үйлеседі деген мәселеге жауап береді.

**Феноменологиялық тәсіл** – ойшылдың рухани тәжірибесін заманауи контексте түсіндіру. Әрине бұл Фараби философиясының өміршеңдігі мен заманауи өзектілігін негіздеуге ыңғайлы негіз болады. Басты мәселе ойлау жүйелеріндегі сабақтастықты аша отырып, үш уақыт категориясын тұтастандыруға мүмкіндік береді. «Қалай бақытты болуға болады» деген сұрақ әрдайым, әр дәуірде де маңызды әрі өзекті. Бұл тұрғыдан Фарабидің ойлары әлі маңызды. Сонымен қатар бүгінгі мемлекет пен қоғамдық қатынастардың өзара зайырлылық-құқықтық негіздегі реттелуі мен ондағы проблемаларды шешу жолдарына да өткен тәжірибеден жауап іздеу – табиғи шарт. Бұл тұрғыдан Фарабидің «Қайырымды қала/ел» тұжырымдамасы өміршең екендігі сөзсіз.

## Нәтижелер

1 – Әл-Фараби дінді адам болмысының рухани негізі, ал философияны оның ақылдық мәні деп түсіндіреді. Ал исламда ақыл, жан және мен арақатынасы рухтың біртұтас сипаттары болғандықтан да, Фараби ұстанымы тұтастық, бірлік (таухид) идеясымен анықталады.

2 – «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегінде ойшыл қоғамның рухани, философиялық және моральдық тұғырларын пайғамбарлық тұлғасымен сомдауы тегін емес. Барлық қайырымдылықтың мәні ар болса, оның төркіні де уахи екендігін, фаал ақыл (белсенді сана) тұжырымдамасымен философиялық тұрғыдан негіздеген. Ізгілік пен қайырымдылық тегі құдайлық санамен тұтастықта қаралады. Ондай қала яки мемлекет, оның құрушылары да бақытты болуға лайықты.

3 – Фарабидің ойлау жүйесі универсалдық үйлесімділікке негізделген. Ақыл мен нақылдың, дін мен философияның, дін мен ғылымның, адам мен қоғамның, адам мен Алланың, адам мен әлемнің, сол сияқты, математика мен музыканың үйлесімі арқылы адамның өз өзін табуы, жалпы қоғамның үйлесімді дамуының кепілі бола алады. Расында, мына ғарышта ең басты орталық адам екендігін тұжырымдап кеткен.

## Талқылау

Фараби – Түркістан топырағы, бұрынғыша айтқанда, Фараб аймағынан шыққан ірі ойшыл, философ ғалым. Ол тек ислам өркениеті үшін

ғана емес, Батыс пен Шығыста, ақыл ойдың айқын тіршілік ету тұжырымдамасын жасаған данышпан. Сондықтан да бүгін, жахандық ойдың жұтаң тартқан тұсында, «Фараби не дейді?» деген мәселеге оралу маңызды.

Оны әлемге танымал еткен рисаларының бірі – «Китабу мәбадй әһли ара'и әл-Мадинати әл-Фадिला» («Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастарының төркіні»). Онда Фараби Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) мемлекет басшысын (Раис ал-Әууәл) «Бірінші басшы» ретінде сипаттаған. Бұл – оның пайғамбарлық тұлғасын философиялық тұрғыдан таныту әрекеті. Осы ұстаным арқылы Фараби пайғамбар тұлғасында әрі философты, әрі нәбиді (пайғамбарды) біріктіреді. Сол арқылы ол исламдағы нубууат (пайғамбарлық) түсінігіне жаңа философиялық анықтама енгізді деуге болады. Яғни, Фарабише айтсақ, пайғамбар – Алланың ғинаятымен Онымен байланыс орнатып, Оның бұйрықтары мен хикметтерін адамзатқа жеткізу қабілетіне ие, сондай-ақ ең жоғары деңгейдегі ақыл иесі, мұғжиза көрсете білетін адам. Фарабидің өз дәуіріндегі атқарған ең маңызды қызметі дін мен философия арасына көпір салып, оны пайғамбарлық (нубуват) және философиялық түсінікке негіздей отырып анықтама бергендігінде жатыр. Оның пікірінше нағыз философ пен пайғамбар арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Әрқайсысының мақсаты – адамдардың бұл дүние мен о дүниедегі бақытқа қол жеткізуіне көмек беру. Алайда философ өз күшімен (ақылымен) Аллаға жету үшін

көп еңбек еткендіктен пайғамбардан символикалық түрде жоғары тұрады. Әйтпесе шын мәнінде философ пайғамбардан да жоғары деп айтпаған. Бұл мәселені жете түсінбегендіктен әл-Фарабиге көптеген ғалымдар қарсы шыққан. Әл-Фараби бұл мәселеде философты пайғамбар дәрежесіне дейін көтеріп, онымен теңестірген. Ол пайғамбарды философ дәрежесіне түсіруді ойламаған. Себебі бар мәселе әл-Фарабидің философ деп кімді айтып тұрғандығына байланысты. Әл-Фарабидегі философ – белгілі бір дәрежеден кейін сопылардың әулиесімен теңесетін адам. Бұл тұрғыдағы оның пікірі Ибн Араби секілді философ-сопылардың пайғамбарлық пен әулиелік жайлы көзқарастарына көп әсер еткен. Әл-Фарабидің пікірінше ең кемеңгер басшы – ең кемеңгер әрі бойында пайғамбарлық пен философ болу қасиеті бар адам. Ал бұл қасиеттер әз Мұхаммедтің бойында бар. Сондықтан да әз Мұхаммедті «Бірінші басшы» деп есептейді.

Фарабидің ойлау жүйесі – түркі ислам философиясы. Ол – ислам діні мен өркениетінің шеңберінде, ислам философиясын, оның әдіснамасы мен қағидаларын, онтологиялық және эпистемиологиялық негізін жүйелеген дана. Жеке тұлғалығы жағынан да дініне берік адам ретінде философиялық тұжырымдарын ислам ойлау шеңберінде түсіндіруге тырысқан. Бұл оның Аллаға арнаған дұғасында айқын көрініс табады. Сонымен қатар, жақсы философ болу үшін айтқан кеңестері – оның исламды бірінші кезектегі рухани негіз ретінде танығандығының

дәлелі. Әл-Фарабидің өзі де сөзі де Құран мен хадис шеңберінде сөзсіз, яғни, ол жеке сенімінде исламнан өзге формаларға мән бермеген. Ол ғылым мен дінді, философия мен исламды тұтастындыруға ұмтылған. Мысалы Фараби: «Философияны үйренуден бұрын, нәпсіні жеңіп, құмарлықты тыйып, тәннің биологиялық қажеттіліктерін шектеп, мінез-құлықты түзету қажет. Нағыз ізгілік (фадилат) – осы. Байлық, тән ләззаттары шынайы ізгілік бола алмайды. Ізгілік – адамның арын түзеу арқылы ғана жүзеге асады. Бұл тек сөзде (қал) емес, істе (хәл) де көрініс табуы тиіс» дейді. Осыдан ақ, Фарабидің ар мәселесін, ақыл, иман, амал және ойлау тұтастығына негіздеп, ғақли (интеллектуалдық), ахлақи (моральдық), амали (амалдық) және хиками (философиялық) сыныптама жасағандығын көруге болады [7, 252-346 б.]. Ол шынайы бақыт – тән құмарлығын қанағаттандыруда емес, ақылға сай арлы өмір сүруде, хикмет пен мен терең ой арқылы рухани кемелдікке жетуде деп топшылайды. Шынайы бақыт «белсенді санамен» (ақл-и фа’ал) байланыс құру арқылы мүмкін болады. Яғни, оның ар іліміне діни-метафизикалық сипат тән. Сондықтан да Фараби үшін шынайы бақыт – құрал емес, мақсат. Демек, шынайы бақыт бір нәрсеге қол жеткізу емес, адам ғұмырының түпкі мақсаты.

Фараби Құрандағы адамзаттың ақыл арқылы парасатқа ұмтылуы, қоғамдық өмірді реттеу үшін ұлы мұраттар ұсынуы, табиғат туралы ой жүгіртіп, зерттеп, тұжырым

шығаруын – ислам дінінің негізі деп біледі. Демек, Фараби үшін ғылым, философия және дін – біртұтас ақиқатқа жетудің үш жолы ғана. Осы еңбегінде әл-Фараби материядан тыс болмыс, мәңгі жаратылыс құбылысының бастауы болып табылатын алғашқы себеп – Алла туралы өте терең талдау жасағанын көруімізге болады. Бұл теория ислам философиясының маңызды бөлігін құрайды. Ай үсті және ай астындағы деп әлемді екіге бөледі. Бұл әлемдер әрдайым қозғалыс үстінде әрі ұдайы өзгеріп отырады. Әл-Фараби «Бірдің» яғни Тәңірдің міндетті болмыс болғандығын және сол себепті де Ол өзінің «бар» болуы үшін еш нәрсеге мұқтаж еместігін қабылдайды. Ол (Тәңір) өзін-өзі тану, білу күшіне ие. Ол – әрі ойлайтын (ақил), әрі ойланылатын (мақул) болмыс. Оның формасы еш нәрсеге ұқсамайды. Еш нәрсе оған ұқсамайды. Оның карама-қайшылығы мен серігі де жоқ. Тәңірі мен көптік арасындағы байланысты әл-Фараби эманация (судур) арқылы түсіндіруге тырысады. Фараби бүкіл болмысты себеп және салдар ара қатынастармен байланысты 6 дәрежеге (себепке) бөледі: Алла (ас-сабаб ал-аууал), аспан денелері (ас-сабаб ас-саний), сана (ал-ақл ал-фаал), жан (ан-нафс), форма (ас-сурат), материя (ал-мадда). Бұлардан Алла міндетті болмыс (вужуди уажіп), ал қалғаны мүмкін болмыстар (вужуди). Бұлар бір-бірімен себеп жағынан байланысқан. Осылайша Фараби философияға ең әуелі логика арқылы кірді, метафизикамен аяқтады. Оның методологиясы – ақыл мен иманды үйлестіру. Осы үйлесім

арқылы өзі де рухани кемелдікпен, яғни сопылық өмір салтымен өтті. Оның пікірінше, ақиқат – біреу. Дін де философия да сол ақиқатқа жетудің екі түрлі жолы ғана. Философия – ақылды негізге алу арқылы, ал дін уахиды (құдайдан түскен хабар) ұстану арқылы бір ақиқатқа жетеді. Ақыл мен нақыл тұтас. Ислам әлемінде философия мен діннің арақатынасын алғаш қозғаған – Кинди болса, бұл мәселені ең терең зерттеген – Фараби еді. Ол барлық зерттеулерінде дінді басты негіз етіп алған. Фарабидің ойынша, дін мен философияның мақсаты – адамды бақытқа жеткізу. Айырмашылық тек сол мақсатқа жету жолында: дін сенім мен уахиге сүйенсе, философия – ақыл мен ойлауға сүйенеді.

Алайда, Фарабидің дін мен философияны біріктіру талпынысы Ғазали тарапынан қарсылыққа ұшырады, тіпті күпірлікпен айыпталды [8, 42 б.]. Бірақ Фарабидің ойлау жүйесі тереңінен зерттелгенде, оның ислам дініне қайшы пікір айтпағаны, керісінше, исламның рухына сай философиялық ойлау жүйесін құрғаны анық байқалады. Фараби философиясының басты мақсаты – ислам әлемінде бірлік орнату және осы бірлік арқылы дін мен философияны өзара үйлестіру еді. Бұл принцип оның барлық еңбектерінде айқын көрініс тапқан. Фараби ең алдымен адамды ақиқатқа жеткізетін қағидалар мен әдістерді анықтауға тырысты. Осы әдістерге сүйене отырып, ғылымдардың негізгі принциптерін өзара байланыстыруды мақсат етті. Ол метафизикалық әлем мен физикалық әлемнің арасындағы байланыс тетіктерін көрсетіп, кейі-

нірек ислам дінінің қағидалары мен өз дәуіріндегі ғылым мен философия нәтижелерін үйлестіруге ұмтылды. Осылайша ол мұсылмандарға діннен алыстамай-ақ ғылыммен және философиямен айналысу мүмкін екенін көрсетті.

Көріп отырғанымыздай Фараби философиясы – ислам діні мен дүниетанымын басшылыққа алатын философия. Ойлау қалыптары грек философиясынан алынса да мазмұны исламдық болуында күмән жоқ. Адам пайда болған кезде ондағы ең маңызды рөл алатыны азықтандырушы қуат (қууа ал-ғазия), кейін сезімдік (хасса), қиялдау (мутахайла), ойлау (натика) және қалау қуаттары (нузуғия) пайда болады. Бұл бесеуі – рухтың негізгі қуаттары.

Фарабидің ойынша, адамды бақытқа жеткізетін құрал – философия. Ал осы философиялық танымға адам екі жолмен жетеді. Біріншісі – адамның ақыл қуаты, екіншісі – оның трансценденталь ұстаным болып табылатын «белсенді санамен» байланысты. Ғылымның да, философияның да ұстанымдары (категориялары) «белсенді санадан» адам санасына келеді. Адам санасы осы келген ұстанымдармен категорияларды (ма'кулат-ул ула) пайдалану, философия жасау, дұрыс пен бұрысты (сауаб-далат) ажырату, өзін қателесуден сақтандыру дәрежесіне көтеруі арқылы ғана мүмкін болады.

Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты. Өйткені

әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады.

Осыған қарап отырып, әл-Фарабидің адамдық таным мен құдайлық таным арасындағы исламдық ғылым, философия және дін аралық қатынасын логикалық методтармен айқындағандығын көреміз. Фараби барлық еңбектерінде физикалық және метафизикалық, яғни трансцендентальды әлемнен бастап тұтастай себептілік арқылы адам мен қоғамның осы әлемдегі табиғи жағдайын және болуы тиісті күйіне байланысты түсіндірме жасауға тырысқан. Оның пікірінше, өзін-өзі білетін трансцендентальды «бірінші Болмыс пен Себептен» белгілі жүйе мен тәртіпке сай орналасқан әлем толығымен пайда болған соң адам мен қоғам жаратылған.

Басқаша айтар болсақ, Фараби философиясында әлем екіге бөлінеді. Бірі – адамның тіршілік ортасы саналатын физикалық әлем және екіншісі – метафизикалық әлем. Бір жағынан трансцендентальды саналы болмыстар (10 сана, 9 планета) мен аспан денелерінің орналасқан әлемі, әсіресе соның ішіндегі «белсенді сана» адамның ең жоғарғы таным көзі

болып табылады. Адамның тіршілік ортасы, физикалық әлемде рет-ретімен алғашқы материя, төрт элемент пен минералдар сияқты жансыз денелер, кейіннен өсімдіктер, жануарлар мен адамдар сияқты жанды денелер жаратылған. Бұл жерде адамның қалыптасуына қатысты Фарабидің айтқан ойы, адамның болмысынан бұрын пайда болған минералдар, өсімдіктер мен жануарлардың бар болуы міндетті болса, ал адамның уақытқа қатысты бар болуы, ақиқатты тани алуы, жақсыны қалауы (ихтийар) сияқты ерекшелігіне орай осы әлемдегі ең құнды болмыс болуына карамастан, шектеулі болмыс екендігі де түйінделеді. Демек, адам кемелденуге мұқтаж. Осы нұқсандығын адам уақыт ішінде жоя алатындығы үшін, адамның тарихы – оның кемелдену үдерісінің тарихы болып табылады.

Міне осы ұстаным исламдағы кәлам, философия және сопылық мектептердің негізгі арқауы болды. Фарабидің сөзімен айтқанда, адам потенциалды білу қуаты бар: «потенциалды ақыл, ойлаушы, ойланылатын болмыс. Адамды потенциядан әрекетке түсіретін нәрсе, себептілік байланысында болмысқа қатысты міндетті таным (мағрифату'л – лима'ш-шай). Фараби философиясында адам өз болмыстық тіршілігін таным арқылы жүзеге асырады. Сонда Фараби түсінігінде таным мен болмыс немесе таным арқылы бар болу – тең ұғым. Адам – уақытқа қатысты болмыс. Адамға сол өз уақытының шарасынан асып кемелдікке, бақытқа жетуі үшін тек таным жеткіліксіз, оған қоса амалды да жүзеге асыруы шарт. Бұл

Құрандағы білім алу, оны жүзеге асыру ұстанымымен үндеседі. Адамдық болмысты толық қалыптастыру өлімнен соң аяқталады. Сондықтан адамның алдында өлімнен бұрын жүзеге асыратын үш түрлі таңдау бар: Біріншіден, адам ілімі мен амалын тең дәрежеде қолданып, жүзеге асырып, яғни парасатты адам (фазыл) болып, шексіз бақытқа (ас-саадат-ул кусуа) ұласады; екіншісінде адам тек таным, ілім иесі болып қалады, бұл жерде ол амал арқылы жүзеге аспағандықтан (фасык) шексіз бақытсыздыққа душар болады, (шақауат) яки, адам танымды да қалауды да жүзеге асырмаса, өліммен бірге жоқ болады.

Жалпы философияда дұрыс пен бұрысты ажырататын, қателіктерден сақтандыратын әрине, мүмкіндігі шеңберінде, ол – логика. Адамды парасатты, бақытты қылатын, негізгі тақырыбы Алғашқы және Трансцендентальды Себептен бастап барлық болмысты себеп-салдар байланысы арқылы түсіндіретін, болмыс туралы ең «айқын таным» беретін философия басқа барлық ғылымдардың атасы деп есептеледі. Бүгінгі біздің түсінігіміздегі философияны Фараби ұлы философия (ал-фалсафат-ул ула), даналық (хикмат), теориялық философия (ал-фалсафат-ун-назарийа), теология ілімі (ал-илм-ул илаһийа) және т.б. деп атайды. 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 шы-

найы философиямен үндесе, ол дін – парасатты (ал-милла фадила) дін, ал керісінше болса, ол дін бұзылған дін (ал-милла ад-далла). Діннің теориялық және практикалық тұрғыдан үздіксіздігін қамтамасыз етуі үшін фикх пен кәлам философияға, ал факих пен кәламшы философқа көмекші болуы тиіс, ал фикх пен кәлам, яғни діни ғылымға философия көмектесуі тиіс. Сонымен жалпы шола келе Фарабидің шығармаларындағы адамды кәмілдікке жеткізетін, парасатты, бақытты қылатын таным – шынайы философиялық таным. Осы танымға қарай әрекет ету – парасаттылық. Міне осы мақсаттағы қауымды парасатты қауым, қоғамды парасатты қоғам, ұлысты парасатты ұлыс, мемлекетті парасатты мемлекет деп көрсетеді.

Фарабидің таным мен амал немесе сөз бен істің тұтастығы ұстанымы Орта Азиядан шыққан ірі ойшыл тұлғаларымыздың шығармаларында жүйелі көрініс тапқан. Екінші бір ортақ тұс, Фарабидің көзқарасы бойынша, адам өз бетінше жеке алғанда уақыт ішінде нұқсандығын жойып кемелдікке жете алмайды. Өйткені Фарабидің ұстанымында адам қоғамдасып тіршілік етуге мәжбүр. Бұл қажеттілік адамның (әлеуметтенуі үшін) табиғатынан туындайды. Сондықтан Фараби «адам қауымшыл тіршілік иесі» (ал-хайуану'л маданийа) дейді. Сонымен әрбір адам парасатқа қол жеткізуі үшін қоғамның ішінде болуы шарт. Дегенмен, адамның қоғам ішінде болуы, ол қоғамның басым көпшілігінің парасатты болуы, оның жеке басының бақытқа жетуі үшін жеткіліксіз. Де-

мек, адам парасат жолындағы таным мен құндылыққа өзінше жете алмайды. Оған, ұстаз кәміл жол көрсетуші қажет. Ал қоғамдағы барлық адамның түгел дерлік бақыт пен кемелдікке жетуі де мүмкін емес. Сондықтан оларға болмысы жағынан кәміл жол көрсетуші пір, ойшыл философ басшы қажет. Қоғамды парасаттылыққа шақырып, бақытқа жеткізетін адамдар тобы «тандаулылар және қарапайым» болып екіге бөлінеді. Тандаулылар тобындағылардың өзі екіге бөлінеді: Біріншілері – даналар (хукама, фаласифа), олардың танымдық құралы – философия, екіншілері – ғұламалар (улама, алим, ахли синаға), олардың танымдық құралы – ғылым (білім, өнер).

Сонымен ислам философиясындағы ойшылдарымыздың құдай туралы танымы мен түсінігінің өзіндік ерекшеліктері болғандығын көруге болады. Бұл ерекшелік танымдық, методологиялық және психологиялық негіздерге сүйенеді. Міне, түркі ислам философиясы тарихындағы Фарабидің ойлау жүйесіндегі Алла туралы танымы мен түсіндірмесінде эклектизм бар. Оның себебі де қарапайым. Екеуі де – Құрандағы Алланың танымы мен Аристотель, Платон философиясындағы Алла түсінігін үйлестіруден туған эклектизм. Мұндай «жамауға» ислам мутакаламдері қарсы шығып, философтарды сынағанымен өздері олардың ұғымдық жүйелері, қолданған методы мен қалыбынан алыстап кете алмаған. Кәламдық тұрғыдан өзіндік методологиялық сенім жүйесін қалыптастырған түркі ислам философиясында кәламдық-

доктриналық мектептің негізін салған Матуридидің Алла, әлем және адам туралы идеялары да Фараби, Ибн Сина көзқарастарымен астасып жатыр. Өйткені олардың дүниетанымдық кеңістігі мен негіздері ортақ болатын.

әл-Фараби исламға дейінгі түркі ойлау жүйесі жүйесімен де ислам философиясы және сопылық тұжырымдарымен де таныс болған. Әсіресе, Фарабидің анторологиялық көзқарастарын талдағанда, оның исламнан бұрынғы түркілік универсализм платформасымен байланысын жоққа шығара алмаймыз [9, 172-180 б.]. Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы қоғамда адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы аясында қорытып, пайдалана білді. Өйткені, оның негізгі методы, жоғарыда да айтқанымыздай, жалпы болмысты тұтастық тұрғысынан қарастыру болғандықтан, негізгі исламдық платформаға басқа дүниетанымдық пікірлер мен жүйелерді үйлестіру үшін көбінесе еркін комментарий методын, яғни бүгінгі герменевтикалық әдістен терең әрі кең «тауил» әдісін қолданады [10, 49 б.]. Әл-Фараби іліміндегі сана (ақыл), планета (фалак) және сол сияқты терминдер көне грек философиясынан алынғанымен, оларды ислам терминологиясындағы сама (көк), рух (жан), малак (періште) және т.б. сияқты ұғымдарды білдіруде қолданған. Онсызда әл-Фараби болмыстардың онтологиялық қатарында Тәңірден кейін орын алған

«ақылдарды», яғни рухани болмыс болып табылатын саналық дәрежелерді періштелер (малак) ретінде ұсынып отыр. Мысалы: «фаал ақыл», яғни белсенді сананы «рух-ул-амин» (сенімді жан), «рух-ул-қудс» (қасиетті жан) немесе «жебірейіл» (періште) орнына толығымен исламдық діни терминдерді қолданады. Бұл жерде әл-Фарабидің өзінің философиялық жүйесін қалыптастыруда ислам дүниетанымынан басқа да ойлау жүйелерінен пайдаланса да, нәтижеде оның көзқарасында исламдық діни центризмнің басым екендігін көруге болады. Мысалы, әл-Фараби философияны оқымай тұрып, діннің бүкіл қыр-сырын меңгеруді шарт деп біледі.

Бұрынғы зерттеулерде әл-Фараби ислам өркениетінде грек философиясын оның ішінде «машшайиун» – перипатетизм (аристотелизм) мектебін жаңғыртқан ойшыл ретінде танылады. Жоғарыда да айтқанымыздай, оны Аристотельден кейінгі «Екінші ұстаз» – Муаллим әс-Сани деп таниды. Ол ислам өркениетінде Аристотельдің логикалық ілімін ең терең түсінген ойшыл әрі Платонның трактаттарына да ерекше мән берген. Бұған оның «Китабул-жәм байна райайни әл-хакимайни Афлатун әл-Илаһи уә Аристуталис» («Платон мен Аристотельдің даналық көзқарастарын тұтастандыру») атты еңбегі дәлел бола алады.

Негізінде исламдағы «машшайиун» философиялық мектебі Аристотелизм ретінде аталса да, өзіндік ислами ерекшелігі бар дербес философиялық жүйе екендігін көруге болады. Мысалы, жоғарыда да айтылғандай,

Фараби Аристотель мен Платонның көзқарастарын тұтастандыру үшін, түркілік ойлау жүйесін, жаңа платоншылдық, ислам ойлау жүйесі, исламдық діни таным, эллиндік қана емес, александриялық философия мектебін, сонымен қатар Харрандық ұстанымдарды да қорытқандығын көреміз. Тағы да айта кететін жәйт, Фараби мәшшаиун (перипатетик) ойлау платформасына құдайлық (улуһият), пайғамбарлық (нубууат) және ақырет (ма'ад) негіздерін енгізгені белгілі. Мұны әсте жоққа шығаруға болмайды. Ол Платон мен неоплатоншылдық платформа негізінде исламдағы сопылық мистикалық философияның дамуына да жол салды.

Тіпті Фараби Аристотельді тек қабылдап қана қоймай, оны сынайды. Мысалы, Аристотель, Алла мен материя (зат) – бір-бірінен тәуелсіз екі бөлек болмыс. Алла материяға форма (сурет, түр) береді және әлемнің орталығында орналасқан. Яғни, имманентті болмыс. Ал Фарабиде, керісінше, материя Аллаға тәуелді, өз болмысын және қажеттілігін Алладан алады. Аристотельде, Алла әлемді тек сұлулық пен парасат заңдарына сай механикалық түрде басқарады. Себебі Аристотель деист еді. Ал Фараби үшін Алла әлемді саналы түрде, өзінің ғылымымен хикметімен, және ғинаятымен басқарады. Аристотельде Алла бар болғаны (мухаррик ал-аууал) алғашқы қозғаушы, ал Фарабиде Алла – бір, мәңгі әрі «міндетті болмыс» (Уәжиб ал-Вужуд).

Фарабидің мұраларында грек философиясынан басқа, Мысыр, Үнді, Ассирия және Вавилон сияқты

көне өркениеттердің де даналық дәстүрлері қамтылған. Бұл қамту, негізінен ислам діні мен өркениетінің шеңберінен тыс кетпейді. Яғни, бұрынғы зерттеулерде кездесетіндей, ол Аристотель мен Платонның тұжырымдарын сол қалпы «көшіріп» кететіндей, еліктеуші болған емес. Керісінше, Аристотель ілімдерін ислам ұстанымдары мен идеялары шеңберінде, христиан әлеміне қайта таныстырған ойшыл. Соның негізінде христиан дін ұстаздары Аристотельді «ересь» тізімінен шығарып, Батыс өркениетінің ұстазы деп қабылдады.

Осы жерде Фарабидің «міндетті болмыс» идеясы негізінде христиан Батысында Спиноза (қайтыс болған жылы 1677) және Фома Аквинский (St. Thomas Aquinas) өздерінің философиялық тұжырымдарын дамытты. Бірақ Фарабиде, Алла «универсальды ақыл/сана» (эл-'ақл эл-кулли) емес – керісінше, Алланың ең алғашқы жаратылысы. Сосын Аристотель деист болғандықтан да Алла мен әлемнің арасында ешқандай байланыс құрмайды. Ал эл-Фарабиде, судур теориясы (эманация іліміне) бойынша, бірінші ақылдан (ал-ақл ал-ауул) бастап, нәпсі мен аспан денелері арасында тығыз байланыс бар (Қараңыз: Мадинәтул-Фадила, 55–56-б.). Бұл – эл-Фарабидің Аристотельден өзгеше ойлауының нәтижесі.

Фараби, адам санасының қамти алатын ең (кулли) жалпы ұғымы – «болмыс» (эл-вужуд). Оны Бір, Бар дегенмен болмыс ол сол бар және бір деген анықтамаға сыймайды. Міне, оны толық сипаттай алатын сөз, ұғым жоқ. Сондықтан, болмыс анықтамаға

сыймайды. Міне осы тұста, Абайдың «38-ші Қара сөзіндегі» Алла тағрифқа сыймайды, Алла шексіз. Бір, Бар деген ұғымдар тек ақылдың тиянағы үшін ғана керек деген тұжырымы еске түседі. Фараби болмысты екіге бөледі: міндетті (қажетті) болмыс ол өздігінен Бар, Себепсіз, Мәңгі және жалғыз Жаратушы – Алла. Ал мүмкін (шартты емес) болмыс – өздігінен пайда бола алмайтын, тек бір себеп арқылы бар бола алатын және міндетті болмыстан «судур» яғни эмонация жолымен пайда болған барлық жаратылғандар. Фарабидің бұл судур теориясында («бірден тек бір туады» қағидасына негізделген) жаңа платоншылдық ықпалы байқалады. Судур теориясы бойынша, Алладан ең алғаш «көктегі ақылдар» (самауи ақыл) пайда болады, содан кейінгі барлық жердегі болмыстар осы жүйе арқылы рет-ретімен жаратылады [11, 55-61 б.]. Бұл жерде Фараби әлемнің жаратылу сәтінде «уақыт ұғымы» болмағанын айтады. Себебі уақыт жаратылыспен бірге пайда болған. Яғни, уақыт – көктегі болмыстардың жаратылуынан кейін, қозғалыс нәтижесінде пайда болатын құбылыс. Демек, уақыт деген қозғалыс (харакат) деген сөз [12, 56 б.]. Осы көзқарасын Ғазали «әлемнің мәңгілігін жақтаушы» деп түсінгендігі белгілі. Алайда Фараби әлемнің жаратылған болмыс екендігін мойындайды, оны тек жаратылу процесін философиялық тұрғыда, себеп пен салдар тізбегімен түсіндіреді.

Фараби ғылымдарды жіктеуде де эклектикалық метод қолданады. Ол ғылымды теориялық (назари) және практикалық (амалдық) деп

екіге бөледі. Теориялық ғылымдар логикалық, физикалық және метафизикалық қабаттарды зерттесе, практикалық ғылымдар – этикалық, саяси және мәдени қабаттарды зерттейді. Кейін жіктемеге математика мен музыканы да қосады. Сонымен қатар, Фараби ғылымдарды тіл, логика, математика, физика, метафизика және азаматтық деп жіктеген [13, 52-56 б.].

Таным Фарабидің ойынша, үш қабаттан тұрады: Сезім (хисс), Ақыл ('ақл), Бақылау (тәжрибе, мушахада). Сезім мен ақыл арқылы тікелей білу жүзеге асса, «назар» арқылы тану мүмкін болады. Фарабидің пікірінше, болмысты, оның мәнін тану «ақыл және сезім» арқылы жүзеге асады. Бірақ Фараби, болмыстың түпкі мәнін толық тану мүмкін емес деп есептейді. Фараби адамның жаны «лаух алмахфуздан» деген идеяны қабылдаған. Адам ғылым-білімге бес сезім мүшесінен бастап (ең төменгі саты), ішкі таным – қиял, елестету, пайымдау арқылы (жоғары), ең соңында «белсенді ақыл» (фаал ақыл) деңгейіне көтеріледі. Бұл таным процесінің иерархиялық тәртіпке негізделген жүйе екендігі белгілі. Бұл жерде адам алдымен сезім мүшелері арқылы жекелеген нәрселердің білімін (жүз'и) жинақтаса, кейін ақыл арқылы жалпы категорияларға (күлли), яғни білімге қол жекізеді. Бірақ Фараби бес сезім арқылы алынған білімге емес, сезімнен жоғары тұрған ақылға сүйенуі қажет. Сезімдер арқылы алынған білім ақылдың өңдеуінен өтуі тиіс. Сосын кемел білімге айналады. Жоғарыда да айтқанымыздай, адамдағы «мустафад ақыл» сезімге тәуелсіз, интуиция мен

илхамға ашық. Осы ақыл адамның құдаймен байланыс орнатуына мүмкіндік береді. Ол үшін де, мустафад ақыл, «фәал ақылмен» байланыс орнатуы шарт. Яғни адамның рухани және интеллектуалдық кемелдікке жетуі осыған байланысты.

Фараби реинкарнацияны (танасух,) мүлде қабылдамайды. Ол әр адамның өзіне ғана тән ерекше жаны (рухы) бар екенін және шынайы бақыттың рухани деңгейде жүзеге асатынын айтады. Рухтың бір тәннен екіншісіне ауысатынын айтқан ілімдерді қатаң сынға алады. Сонымен қатар, ол астрологияны/көріпкелдікті де мойындамайды. Фарабидің пікірінше, көктегі денелердің қозғалысы мен орналасуы жердегі адамдардың тіршілігіне – соғыстың шығуы, өлім, табиғат апаттары және т.б. ешқандай қатысы жоқ [15, 64 б.].

Фараби логиканы адамның шынайы және дұрыс білімге қол жеткізуіндегі ең сенімді жол деп есептеген. Логика ойды реттейді, ақылды ақиқатқа бағыттайды және адамды қателікке ұрынудан сақтайды. Оның ойынша логика – жақсы менен жаманды көрсететін дұрысты бұрыстан айыратын, ойлаудың қайдан басталып, нәтижеге қалай жететінін көрсететін ең маңызды құрал. Фараби былай дейді: «Логика – ойлауға болатын нәрселердің заңдылықтарын зерттейтін ғылым». Сондықтан да ол Аристотельдің логикалық ілімін ислам философиясына енгізуде ешқандай әбестік көрмейді. Фараби Аристотельдің логика (силлогизм) қағидаларын ислам философиясының терминологиясына бейімдеп, логика-

ны жүйелі пән ретінде орнықтырады. Ой қорыту (индукция және дедукция) қағидаларын жүйелейді. Ол логикалық ой қорыту түрлерінің негізін қалап, ақылдың дұрыс жұмыс істеу тетіктерін айқындап берді. Логиканы екіге бөліп қарастырады. Тасауурат яғни бейнелеу – ұғымдар мен түсініктер туралы, тасдиқат яғни тұжырымдау – пайымдаулар мен идеялар туралы ілім [16, 19 б.]. Мұндай классификация Аристотельде жоқ. Бұл – Фарабидің логикаға енгізген тақырыптары. Кейіннен ислам философиясындағы барлық логикалық еңбектер осы жүйені негізге алады. Тіл мен логика арасындағы байланысты нақтылауда да Фарабидің орны ерекше: «Грамматика – «дұрыс сөйлеу», ал логика – «дұрыс ойлау» ережелерін үйретеді». Фараби логиканы тек философиялық құрал ғана емес, барлық ғылымдардың әдістемелік негізі ретінде қарастырады. Ол логиканы ислами терминологиямен жүйелеп, кең ауқымды түсіндірмелер беріп, өзінің өмір сүрген қоғамы үшін ойлау, сенім және құқықтан мысалдар келтіре отырып, ең маңызды құрал ретінде әрі күнделікті ғылыми зерттеу әдісі ретінде де қолдануға шақырады. Яғни, Фараби үшін логика тек ойлау ережелерінің жиынтығы ғана емес, ақиқатқа жетудің рухани және интеллектуалды жолы. Оның ойшылдық қызметі арқылы логика ислам философиясында дербес ғылым ретінде қалыптасты. Одан кейінгі ойшылдар Ибн Сина, Ғазали, Ибн Рушд осы шаблонға сүйеніп өз жүйелері мен тұжырымдарын нақтылады.

Ол математика және музыка ара-

сында да үндестік заңдылықтарын көрсете білген. Әсіресе музыка теориясы жөніндегі еңбектері ғылым тарихында аса маңызды орын алады. Фарабидің математика саласындағы мұрасы туралы А.Көбесов «әл-Фарабидің математикалық мұрасы» атты арнайы зерттеу жүргізген. «Рисала фи-т-Тыб» немесе «Рисала фи Синаати-т-Тыб» (Медицина өнері туралы) трактаттары – оның медицина саласындағы ең маңызды жәдігерлері.

Фарабидің музыка ғылымындағы орны да ерекше. Ол бұл салада жасаған жаңалықтары мен теориялық тұжырымдары арқылы әлем музыка мәдениетінде өшпес із қалдырды. Көптеген тарихшылар мен музыка теоретиктері оны «Муаллиму әууәл» – яғни «музыка ілімінің бірінші ұстазы» деп атаған. Оның ең әйгілі еңбегі – «Kitabu'l-Musiqi'l-Kebir» («Музыканың ұлы кітабы»). Фараби музыка мен медицина арасындағы байланысты ерекше атап өткен. Ол музыкалық әуендердің адамның психологиясына әсерін зерттеп, мақамдардың (ырғақ, ритм) адам жанына тигізетін емдік және эмоционалдық әсерін анықтаған. Фараби «Ихсау-л-Улум» (Ғылымдар жіктемесі) атты трактатында музыка туралы, «Музыка ілімі – әуендердің түрлерін, олардың не себепті және қалай үндесетіндігін, қандай жағдайда әсерлі әрі жүрекке өтімді болатынын білуді үйрететін ғылым» дейді. Теориялық музыка – дыбыстардың заңдылығына, әуен құрылысына, ал практикалық музыка орындаушылық пен есту тәжірибесіне назар аудартады. Яғни, Фара-

би – тек түркі ислам философы ғана емес, сонымен қатар математика, медицина және музыка ғылымдарын ұштастырған әмбебап данышпан. Ол музыкаға ақыл мен рухтың үндестігі, адам жанын тәрбиелеуші және емдеуші құрал деп қараған.

Фараби ілімі мен мистикалық таным арасындағы байланыстың басымы екенін көптеген зерттеушілер қуаттайды. Мысалы, Х. Корбин суфизм терминдерінің Фараби еңбектерінде кең қолданылғандығын айттып, оның интуицияға, иллюминацияға негізделген ілімі, өте ашық әрі анық, жоққа шығарыла алмайтын-дай дәрежеде мистикалық элементтерге толы десе [17, 456 б.], М. Байрактар «Фарабидің философиясы сопылардың әулиелерімен, кейбір тұстарда өте ұқсас, бірдей көрінеді. Сондықтан Ибн Араби сияқты суфи әрі философтардың пайғамбарлық, әулиелік концепциясына үлкен әсері болды. Фарабиден бастап басқа да философтар интуиция арқылы заттың мәніне жетуде таза рационализмге «рационалдық суфизм» жолы арқылы өтеді» дейді. Д. Бойер болса, Фарабидің философиялық жүйесінде ғана емес, оның өз өмірін толығымен нәпсінің арылуына арнағандығын, нәпсіні тазартуды – философ болудың шарты ретінде көретіндігін айтады. С.Ұлыдағ: «Фарабидің платондық идеалистік философиямен Аристотельдің рационалдық философияны үйлестіруге тырысуы оның философиясында мистикалық мәннің орын алуына әкеліп соқты» дейді. Фараби де өзінің «Мәселелердің қайнары» (Уйун-ул Мас)аил) атты

еңбегінде танымның (мушахада) ішкі психологиялық тәжірибе жолымен де болатындығын айтады. Оның ілімінде адамдық рух таным-мәліметті тікелей Тәңірден емес, пайғамбар сияқты (жәбірейілден) белсенді санадан алады. Белсенді сана Тәңірлік сана мен адамдық сананың арасындағы орталық дәнекер ретінде орын алады. Ал сопылықта рухани шабыт (экстаз), бірлік (уислат) сияқты категорияларда Тәңір мен адам арасында перде немесе кедергі жоқ, адам Тәңірмен тікелей үйлесімділікте болады [18, 760 б.].

Фараби «кемелділік дәрежесін рационалдық махаббат арқылы дәлелдеген болатын. М. Байрактар мұны Фарабидың «рационалдық суфизм теориясы» деп қарайды. Өйткені кемелділіктің себебі – махаббат. Махаббат Фараби ілімінде, «Ең кемелділіктің» және басқа да кемелдіктердің бірден бір дәлелі болып табылады. Адам ақылмен түйсініп, тани алмайтын Тәңірге тек құдайлық махаббат, рухани шабыт арқылы ғана ұласуға болады. Бұл жерде Фарабидің тағы суфизм табиғатына ойысқанын көреміз. Бірақ Фарабидің көзқарасы бойынша суфизмді белгілі бір ойлау жүйесі емес, эмпириялық-практикалық хәл ретінде бағалағаны белгілі. Х.З.Үлкен де, Фарабидің метафизика мәселесінде басқа схоластиктерді артқа тастап гностицизмге өткендігін, психологиямен теологиядағы спиритуализмі оның философиясының өзегі екендігін, Аристотельден бастап жаанаплатондық арқылы суфилік спиритуализмге өткендігін айтады.

Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Өйткені діннің рухы болып табылатын иман немесе имандылық ислам халифатында әртүрлі дүниетанымдық, діни және философиялық ағымдардың ықпалымен әлсірей бастады. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады. Бұл жөнінде атақты ислам теологы Мұхаммед ал-Бахий, «...дін – Алладан келген абстрактілі сипаттағы ақиқат болғандықтан мәңгілік. Философияның дінге немесе иманға, имандылыққа қызметі – иман принциптерін рационалдық тұрғыдан түсіндіру, яғни имандылықты рационализациялау», – деп түсіндіреді [19, 310 б.].

Әл-Фараби іліміндегі адамның мақсаты – бақыт. Адамның бақытқа қауышуы белсенді сана («фаал ақыл») мәртебесіне жетуі арқылы жүзеге асады. Адамның рухы Тәңірге ұмтылғанда ғана игілікке беттейді. Әл-Фараби атамыз: «... игілікке ұмтылу – тек игілік үшін болғанда ғана ең ұлы бақыт болып саналады» – дейді [20, 65-66 б.]. Бұл мәртебеге

жетудің жолы – дүниелік, материалдық тәуелділіктен арылу. Екіншіден, «...адамның бақыты, оның кемелділігі моральдық құндылықтармен өлшенеді. Бұл жерде Фарабидің ойлау жүйесінің толық тұтастықта екендігін көруге болады. Бұл туралы француз философы Де Ласи Олеари «Фараби ілімі бақытқа жету жолында рухтың тәннен, материядан ажырауын өзіне басты мақсат етіп қояды. Оның осы жол арқылы Тәңірге қауышуға болатындығын көрсетуі Фараби ілімінің жаңаплатондық пен суфизмнің синтезі екендігін көрсетеді. Жалпы алғанда вахдат-и-вужуд теориясына қарай ойысқан үйлестіру методы екендігін көруге болады,» – дейді [21, 106 б.]. Осы ойды түрік философы Ж. Сунар да қуаттайды. Оның пікірінше, әл-Фараби жаңаплатондықтың әсерімен өзіне дейін тек қана хәл ілімі ретінде танылған суфизмге философиялық форма берген ең алғашқы философ болатын. Дегенмен біздің ойымызша, әл-Фараби суфизмге философиялық форма берген философ ретінде емес, керісінше философияға мистикалық-сопылық мән беру арқылы тұтастыққа ұмтылған ойшыл ретінде көрінеді.

Адамның әлемнің орталығы ретінде қаралуы – Құранның принципі. Құран адамға жер бетінде Тәңірмен «тілдесіп сұхбаттаса алатын» жалғыз тіршілік иесі әрі осы дүниедегі өзінің «халифасы-орынбасары» ретінде маңыз берген. Адам шын мәнінде күрделі, қарама-қарсы табиғаттағы қуаттарды өзінде топтастырған макрокосмстың көшірмесі – микрокосмос болып табылады.

Әл-Фарабидегі адам мәселесінен сөз қозғағанда оның дүниетанымдық, танымдық мәселелерді зерттеу методты жағынан психологиялық пайым төңірегінде қарастырғандығын көруімізге болады. Фарабидің гносеологиялық танымында адам санасы «фаал ақыл», яғни белсенді сана тарапынан берілген абстрактілі категорияларды қабылдай алады. Бұл адам санасының ең жоғарғы дәрежесі. Байқасаңыз, адам ақылы арқылы ғайып әлеміне өтіп, ғайып әлемін танып, «белсенді санаға» қауышқанда ақиқаттың бүкіл сыры мен құпиясының мәніне жете алады. Фараби өзінің «Саясат-ул Мадания» атты еңбегінде «...адам адамдық сана шыңына көтерілгенде, яғни адамдық сана мен белсенді сана (періште-жебірейіл) қосылғанда ең ұлы бақытқа кенеледі. Ең дұрыс мәліметке қол жеткізу арқылы шынайы таным – бақытқа жетеді,» – дейді. Осылайша Фараби сопылық дүниетанымның рационалдық танымын әрі бақыттың теориялық негізін салады [22, 184 б.]. Гносеологиялық қуаттар мен қабілеттерді тәннің әрбір ағзасына (мүшесіне) орналастырған Фараби гносеологиялық танымның ішінде ең маңызды орынды қалбке (жүрекке-көңілге) берген. Фараби үшін абсолюттік гносео-орталық – қалб. Ислам дереккөздерінде абсолюттік таным – жүрек (қалб), аян (уахи) және шабыт (илхам) интуиция жолы арқылы «ғайып әлемінен» (метафизикалық әлем-Тәңірден) келген мәліметтер. Фараби мұны философия арқылы түсіндіруге тырысады. Оның ойынша гносеологиялық таным адам санасы

мен тәжірибесінен әрі метафизикалық қуаттар мен болмыстардың әсерінен туындайды.

Әл-Фарабиде адамның асыл мұраты Тәңірді тану, құдайлық әлемге, яғни белсенді сана әлеміне қауышу болып табылады. Осы әлемге жеткен адам – шынайы бақытқа жеткен адам. Осы мақсатқа жету, оны жүзеге асыру жолында іс-әрекет жұмсайтын адамдар «парасатты адам». Бұл ұлы мақсат адамға, қоғамға о дүниенің де бұл дүниенің де бақытын ұсынады. Өйткені шынайы бақытқа ұласуды мұрат еткендер, ұлы мұратқа тек дұрыс игі істермен, парасатты жолмен ғана ұласа алады. Бұл қай жағынан алып қарасаңыз да бұл дүниенің бақыты мен тыныштығы деген сөз [23, 121 б.].

Әл-Фарабидің ойынша әрбір адам бақыттың не екендігін, бақытқа жету үшін не істеу керектігін өз алдына біле алмайды. Бұл мақсатқа жету үшін ол ұстазға (мұғалімге) жол көрсетушіге (мүршитке) мұқтаж. Фарабидің шынайы ұстаз, мүршит, шын мәніндегі қаған-философ – барлығы бір тұлға. Ол – білім мен танымды меңгерген кемел адам. Өйткені ұлы қабілеттерге ие болған кісі белсенді сана (жебірейіл) мен байланыс құра білетін, яғни Тәңірден аян алатын пайғамбар сияқты. Адамның рухы тәніне билік жүргізгені сияқты, пайғамбардың рухы да «осы әлемде» билік жүргізеді. Өйткені ең ұлы рух пайғамбар-философтан ғана болады. Сондықтан да ол пайғамбар-философтарға қасиетті рухтың иесі ретінде қарайды. Міне, осындай адам ғана шынайы бақытқа барар жолды

көрсетіп бере алады. Осындай билеуші, қаған, философ тарапынан басқарылған адамдар да парасатты, бақытты адамдар. Олардың қоғамы да парасатты қоғам. Ұлты да парасатты ұлт. Әл-Фарабидің «ал-инсан-ул фазыл» (парасатты адам), категориясы суфилердің «инсани-камил» (кемел адам) концепциясына сай келеді [24, 225 б.]. Иасауи ілімінде де адамның асыл мұраты – Тәңірді тану. Фарабидегі «парасатты адам» «парасатты қоғам» «қаған-философ» «бақыт» т.с.с. ұғымдар мен категориялардың орнын Иасауи ілімінде «кемел адам», «жол көрсетуші-муршид», «рухани еркіндік» сияқты сопылық категориялар арқылы толтырылғандығын көруге болады. Шынайы ұстазсыз ақиқатты елестетудің өзі мүмкін емес [25, 164 б.].

Фарабидің жан мен тән туралы көзқарастары оның метафизикасы мен психологиясы арасындағы ерекшелігі мен айырмашылығын көрсетеді. Өйткені оның көзқарасы бойынша әрбір жан кемелденуге мұқтаж және кемелдене алады да. Адамның жаны – абстрактілі болмыс. Жан тәнде емес, бірақ оның қолданатын қуаттары (энергиялары) тәнде орналасқан және жан мен оның қуаттары бір-бірінен ажырай алмайды. Абстрактілі болмыстар материалды емес, жоғалып кетпейді, өлмейді, олар өз субстанцияларын біліп, қабылдайды. Бұлардың әрбірінің бақыты материямен араласып кірленген болмыстардың бақытынан жоғары тұрады. Адам жаны жоғарыдағы абстрактілі болмыстардың атрибуттары секілді тек өз субстанцияларын

ғана қабылдай алады. Яғни адам рухы ең жоғарғы рухты, карама-қарсылықтарды тұтастықта ұғып, қабылдайды.

Фарабидің көзқарасы бойынша тәннің кемелдігін рух, ал рухтың кемелдігін «белсенді сана» қамтамасыз етеді. Бұл туралы Фараби «Фусус-ул Хикам» (Даналықтың жауһарлары) атты еңбегінде былай дейді: «Сенің болмысың екі табиғаттан тұрады: бірі түр, форма, сан, сапалық қасиетке ие, қозғалатын немесе қозғалмайтын, жайылып, бөлшектене алатын субстанция. Екіншісі де – біріншіден табиғаты жағынан мүлдем басқа, жоғарыдағы атрибуттардың ешқайсысына ие емес субстанция. Осы екіншісінің мәні тек сана арқылы танылады. Басқаша айтқанда сен екі әлемнің қосындысынан тұрасың; біріншісі – ғайып әлемі, екіншісі – жаратылыс әлемі. Өйткені рухың Тәңірдің әмірінен, тәнің де Оның жаратылыс әлемінен жаратылған. Байқасаңыз, әл-Фараби ілімінде осы «екі әлем табиғаты» жиі-жиі пікірталас көзі ретінде көрінеді. Екі әлемнің бірі бұйрық (хақ) әлемі – мәңгілік, себепсіз өздігінен бар болған, абстрактілі әлем. Екінші әлем – халқ, яғни жаратылыс әлемі. Бірінші хақ әлемінің себебімен пайда болған, сезім мүшелерінің түсініп қабылдай алатын, шектеулі әлем – осы дүние. Осы екі әлемді бір-бірімен іштей тығыз қатынаста ұстап, біріктіріп тұрған көпір – адам. Бұл туралы әл-Фарабидің «космос – үлкен адам; ал адам – микрокосмос» деген сөзі кейінгі Ибн Араби және басқа да сопылар тарапынан кең қолданылған.

Әл-Фараби ілімінде жан мәңгілігі тұрғысынан тәнге мұқтаж емес. Жан кемел болмай-ақ тәннен айрылатын болса, тәнсіз-ақ кемелдікке жете алады. Тән жанның болмысы үшін шарт болғанымен, оның кемелдікке жетуі үшін шарт бола алмайды. Адам рухы тәннен айрылғаннан кейін, яғни өлімнен кейінгі абстрактілі болмыстарға тән бақытқа кенеледі және мұндай бақыт ең кемелді де парасатты рухқа тән. Рух метафизикалық әлемге тән болғандықтан да формадан жаратылмаған. Ол тәнмен бірге жаратылып, тән өлген соң да тіршілігін жалғастырады. Фараби: «...физикалық өлімнен кейін жан бақыт немесе азап сияқты хәлдерге ие болады. Бұл жерде әрбір жанның күйі әртүрлі. Яғни әр жан өзіне лайықты хәліне қауышады» дейді. Рухтың тазалығы Тәңірден келген мәліметтердің толық ұғынылуын қамтамасыз етеді. Өйткені рух адам табиғатының айнасы, негізгі субстанциясы болса, ал теориялық сана оның (айнаның жүзі) беті (формасы) сияқты. Осы көзқарасына қарап Фарабидің эпистемологиясы суфизммен тікелей байланысты екендігін көруге болады. Фараби эпистемологиялық концепциясында эмпириялық психологияны дамытып отырған сияқты.

Фарабидің ілімі бойынша рух өзінің мәндік табиғатында қалаудан-құмарлықтан үстем, ұлы қасиетке ие. Оның түйсіну және ерік-жігері бар. Фарабидің көзқарасы бойынша адам ойындағы пікірлерін айтуға немесе мәлімдеуге еркі (қайрат-жігері) жетпейтін болса, ол адамды құл деп есептейді. Ал адам ой-санадан да,

қайраттан да мақрұм болса, ол адам – хайуан. Адам егер де ой-санасындағы пікірлерін айтуға, мәлімдеуге қайраты мен жігері жететін болса, ол адам – нағыз шынайы еркін, азат адам. Фараби ілімінде адам бір жағынан ерікті, азат болғанымен, басқа тұрғыдан алғанда ерікті емес. Өйткені «әрбір әрекет өзінен бұрынғы әрекеттердің нәтижесінде» пайда болады. Бұл себептің соңы да «тағдырға» келіп тіреледі. Міне, осылайша Фараби ілімінде адам еркіндігі мен психологиялық детерминизмі параллель табиғатта қарастырылады.

### Қорытынды

Әл-Фараби – түркі-ислам өркениетінің ең ұлы тұлғаларының бірі. Биыл әл-Фарабидің туғанына 1155 жыл толып отыр. әл-Фараби туралы елімізде зерттеу саласы орныққан. Сонау кеңестік жүйенің өзінде Фарабидің 1100 жылдығы аталып өтті. Бірақ Фарабидің метафизикалық, теологиялық және болмыстық тұрғыдан тұжырымдары шектелді. Тәуелсіздіктен кейін «Мәдени Мұра» бағдарламасынан бастап Фараби ойлау жүйесіне деген көзқарас өзгерді. Сондықтан Фарабидің ойлау жүйесі, туған жері туралы, философиялық мұрасының құны туралы жаңаша көзқарастар да баршылық. Сонымен қоса, «фараб» аймағы туралы жаңаша тұжырым қалыптасқандығы туралы ғылыми негіздемелер де жеткілікті. Оның философиялық мұрасы адамзат мәдениетінде ерекше орын алады. Ортағасырлық ислам философиясы мен грек логикасын үйлестіре білген ойшылдың еңбектері Шығыс

пен Батыс ғылымына зор әсер етті. Өткен ғасырда Батыста, мемлекет пен дін, философия мен ғылым, ғылым мен дін, теизм мен атеизм, экзистенциализм мен болмыс туралы пікірталастар ушыққан кезде, әл-Фараби мұраларының бірден сұранысқа ие болуының астарында осы мәселе жатыр. Бұл сұраныс, бүгінгі зайырлы ел – Қазақстан үшін де өзекті. Себебі, елімізде салафилік тенденцияның кең етек алуы, ақыл-ойдың тұншықтырылуы, ноқталануы сияқты індеттен құтылуда, мемлекет пен дін қатынасында ақыл мен нақылдың арақатынасын нақтылауда да Фараби мұрасына зәру екендігіміз айдан анық. Философиялық тұрғыда әл-Фарабидің идеялары дін мен ғылымды қарама-қарсы қоюға емес, оларды өзара толықтырушы жүйе ретінде түсінуге мүмкіндік береді. Оның көзқарастары қазіргі қоғамдағы рухани дағдарысты еңсеру жолында маңызды теориялық негіз бола алады. Әл-Фараби ұсынған адамгершілік, әділет және білімге негізделген қоғам моделі бүгінгі күнде де өзекті.

Фараби іліміндегі адам туралы түсініктер бүгінгі қоғамымыз үшін теориялық, әрі практикалық жаңаша ойлауымызға, санадағы серпілістің жаңғыруына ықпал ететін қордалы ойдың көзі болуы себепті, әрі осы бабалар мұраларының ұлттық дүниетанымдық арнамызды қалпына келтірудегі маңызы, сыры мен сыны тұрғысынан жаңаша, жан-жақты ғылыми зерделеуді қажет етеді.

## ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Мец А. Мусульманский ренессанс// Пер.с нем.. предтс., библиографический указатель Д.Е.Бертельса, М., Издательство «ВиМ», 1996. -544 стр
2. Yusuf Ziya Kavakçı. XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları, Sevinç Matbaası, Ankara-1976. 322 s
3. Дербісәлі Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. Тарихи-филологиялық зерттеу. А., «Пауан», 1995. – 237 бет.
4. İbnu'l-Kifti.2023. İhbaru'l-Ulema Bilginlerin Haberleri. çev:Abdulhalik Bakır. Ankara Okulu Yayınları. – 478 s. s.
5. Fikir ve İnsanlık Dünyasında Farabi, Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19-21 Kasım 1986, Ankara, Yayına Hazırlayanlar: Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgöç, Ankara, 1991., s. 118
6. T.J.'de Boyer, İslamda Felsefe Tarihi, Çev.: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 196;
7. Әл-Фараби. Бақыт жолына бағыттау. аудармашылар: Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 352 бет. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының I томы.
8. İmam Gazzalı. El Munkiz min el-Dalal, 42-бет
9. Hilmi Ziya Ülken. Türk Tefekkürü Tarihi. Yayı kredi yayınları. - S. 354.,
10. Ülken H.Z. Farabi Tetkikleri. -İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F. Yay., 1950 s. 93 s.
11. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының I томы. Қайырымды қала көзқарастарының төркіні. аудармашылар: Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 352 бет.
12. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының Y томы. кіріспе Қос данышпан Платон мен Аристотель көзқарастарының ортақтығы туралы. аудармашылар: Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 368 бет.
13. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының Y томы. кіріспе Ғылымдардың жіктелуі туралы (95-142 беттер); Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 368 бет.
14. Farabi. Nüket fi mâ yasuhhu ve mâ lem yesihhu min ahkâmi'n-nücûm, 107–110; Uyûnu'l-Mesâil,
15. Әл-Фараби. «Әл-Фараби мұралары» сериясының YI томы. Логика бойынша кіріспе. аудармашылар: Д. Кенжетай, Ж. Сандыбай. – Алматы: «Ел шежіре» баспасы, 2020. 368 бет.
16. Corbin. H., Histoire de la Philosophie. Çev: Hüseyin Hatemi., -İstanbul: İletişim Yay.,1994.-456s.
17. Cebecioğlu E. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.-Ankara: Rehber Yay., 1997.-790 s.
18. al-Bahiy, Muhammed., İslam Düşüncesinin İlahi Yönü. Haz: Hizmetli S.,-Ankara:-Fecr Yay., 1997, 496 s
19. Ebu Nasr El Farabi. Al-Madinat-ül Fadıla. Haz: Arslan A.-Ankara: Vadi Yay., 1997.-344 s.
20. De Lasy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev: Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ank 1971, 203 s.
21. Bayraktar. M. İslam Felsefesine Giriş.-Ankara: TDV Yay.,-1997. 313 s.

22. Olguner F.Farabi.-İstanbul:-Ötüken Yayınları, 1999.-175 s.
23. Uludağ, S. İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., İstanbul-1994. – 286 s.
24. Hoca Ahmet Yesevi. Divanı Hikmet. Haz: H.Bice.-Ankara: (T.D.V.Yay.), 1993.-238 s.

## REFERENCES

1. Mec A., Musul'manskij renessans// Per.s nem.. predts., bibl, i ukazatel' D.E.Bertel'sa, M., Izdatel'stvo «ViM», 1996. -544 str
2. Yusuf Ziya Kavakçı. XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları, Sevinç Matbaası, Ankara-1976. 322 s
3. Derbisəli Ə., Qazaq dalasynuñ zhıldydzary. Tarihi-filologijalyk zertteu. A., «Rauan», 1995. – 237 bet.
4. İbnu'l-Kifti.2023. İhbaru'l-Ulema Bilginlerin Haberleri. çev:Abdulhalik Bakır. Ankara Okulu Yayınları. – 478 s. s.
5. Fikir ve İnsanlık Dünyasında Farabi, Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19-21 Kasım 1986, Ankara, Yayına Hazırlayanlar: Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1991., s. 118
6. T.J.'de Boyer, İslamda Felsefe Tarihi, Çev.: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 196;
7. Əl-Farabi. Baqyt zholyna baıyıttau. audarmashylar: D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 352 bet. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ I tomy.
8. İmam Gazzali. El Munkiz min el-Dalal, 42-bet
9. Hilmi Ziya Ülken. Türk Tefekkürü Tarihi. Yapi kredi yayınları. - S. 354.,
10. Ülken H.Z. Farabi Tetkikleri.-İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F. Yay., 1950 s. 93 s.
11. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ I tomy. Qajyrymdy kala kózkarastarynuñ torkini. audarmashylar: D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 352 bet.
12. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ Y tomy. kirispe Qos danyshpan Platon men Aristotel' kózkarastarynuñ ortaqtuғы turaly. audarmashylar: D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 368 bet.
13. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ Y tomy. kirispe Fylymdardyñ zhiktelui turaly (95-142 better); D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 368 bet.
14. Farabi. Nüket fi mâ yasuhhu ve mâ lem yesihhu min ahkâmi'n-nücüm, 107–110; Uyûnu'l-Mesâil,
15. Əl-Farabi. «Əl-Farabi mұralary» serijasynuñ YI tomy. Logika bojnsha kirispe. audarmashylar: D. Kenzhetaj, Zh. Sandybaj. – Almaty: «El shezhire» baspasy, 2020. 368 bet.
16. Corbin. H., Histoire de la Philosophie. Çev: Hüseyin Hatemi., -İstanbul: İletişim Yay.,1994.-456s.
17. Cebecioğlu E. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.-Ankara: Rehber Yay., 1997.-790 s.
18. al-Bahiy, Muhammed., İslam Düşüncesinin İlahi Yönü. Haz: Hizmetli S.,-Ankara:-Fecr Yay., 1997, 496 s

19. Ebu Nasr El Farabi. Al-Madinat-ül Fadıla. Haz: Arslan A.-Ankara: Vadi Yay., 1997.- 344 s.
20. De Lasy O’Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev: Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ank 1971, 203 s.
21. Bayraktar. M. İslam Felsefesine Giriş.-Ankara: TDV Yay.,-1997. 313 s.
22. Olguner F.Farabi.-İstanbul:-Ötüken Yayınları, 1999.-175 s.
23. Uludağ, S. İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay., İstanbul-1994. – 286 s.
24. Hoca Ahmet Yesevi. Divanı Hikmet. Haz: H.Bice.-Ankara: (T.D.V.Yay.), 1993.- 238 s.

**Авторлар туралы мәлімет:**

*Кенжетаев Досай Турсынбаевич – Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ профессоры, теология және философия ғылымдарының докторы (Түркістан, Қазақстан, e-mail: dosaykz@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>).*

**معلومات عن المؤلفين :**

*Кинджитаяйив Досай Турсинбайиғитеш – Астаз в Ҷамеа Хуҗе Аҳмед Ҷасуи дулоие казахие-туркие, доктор в Ҷулом лауоту ва философия (Туркестан, Қазақстан, e-mail: dosaykz@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>).*

**Information about authors:**

*Kenzhetaev Dosay Tursynbayevich is a Professor at Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh–Turkish University, Doctor of Theology and Philosophy (Turkistan, Kazakhstan, e-mail: dosaykz@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>).*

**Информация об авторах:**

*Кенжетаев Досай Турсынбаевич – профессор Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмеда Ясави, доктор наук по теологии и философии (Туркестан, Казахстан, e-mail: dosaykz@mail.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>).*

К. Тышхан<sup>1</sup>, Ж. Жолнур<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті  
Астана, Қазақстан

## ТӘҢІР ІЛІМІ ТҮРКІЛІК НАНЫМ РЕТІНДЕ

### Аңдатпа

Бұл мақалада Тәңір ілімінің түркі халықтарының рухани және мәдени тарихындағы орны жан-жақты талданады. Тарихи шолу жасай отырып, зерттеуде Тәңір ілімінің әртүрлі кезеңдегі дамуы, Орхон-Енисей жазба ескерткіштеріндегі көрінісі, зерттеушілердің тұжырымдары қамтылған. Мақалада Тәңір ілімінің табиғатпен тұтастыққа ұмтылу, ата-баба рухына тағзым ету және қоғамның тұрақтылығын қамтамасыз ету сынды негізгі қағидалары айқындалады. Тәңір ілімінің негізгі ұғымдарына талдау жасалып, Тәңір, Ұмай, Йер-Суб секілді құдайлық күштердің қызметі, түркілердің табиғатқа, ата-баба культіне және әлемнің үш деңгейлі құрылымына көзқарасы және табиғатпен үйлесімділікке негізделген философиялық қырлары сипатталады. Тәңір ілімінің тек діни сенім ғана емес, сонымен қатар түркі халықтарының дүниетанымы мен тарихи болмысының ажырамас бөлігі екені көрсетіледі. Түркілер үшін Тәңір – ғарыштық тәртіптің негізі, билік заңдылығының кепілі ретінде көрініс тапты. Сонымен қатар Тәңір ілімінің әлеуметтік саяси жүйеге әсері, билеушілердің Тәңір құдіретімен билік жүргізуі туралы мәліметтер ұсынылған. Жалпы, мақалада Тәңір ілімі күрделі діни философиялық жүйе ретінде қарастырылып, оның түркілік мәдениет пен руханияттағы орнын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Сондай-ақ зерттеушілердің пікірлері негізінде Тәңір ілімінің әлеуметтік, саяси және рухани аспектілері жан-жақты сараланады.

**Түйін сөздер:** Тәңір ілімі, түркілік наным, Тәңір, ата-баба культі, дүниетаным, рухани мұра, мифологиялық жүйе.

К. Тышхан<sup>1</sup>, Ж. Жолнур<sup>1</sup>  
<sup>1</sup>Алматы университетінің ақпараттық жүйесі, Алматы қаласы, Қазақстан

### علم التنغیر كعقيدة تركية

#### الملخص

تتناول هذه المقالة مكانة علم التنغیر في التاريخ الروحي والثقافي للشعوب التركية، وذلك من خلال تحليل شامل لمفاهيمه وتطوره عبر الفترات المختلفة. ومن خلال مراجعة تاريخية، تستعرض الدراسة تطور علم التنغیر عبر العصور المختلفة، وتجلياته في نقوش أورخون-ينيسي، بالإضافة إلى آراء الباحثين حوله. تسلط المقالة الضوء على المبادئ الأساسية لعلم التنغیر، والتي تشمل السعي للانسجام مع الطبيعة، تقديس أرواح الأجداد، وضمان استقرار المجتمع. كما يتم تحليل المفاهيم الأساسية لهذا المعتقد، مع توضيح أدوار القوى الإلهية مثل

تنغر، أُمَي، وير-سوب، فضلاً عن رؤية الأتراك للطبيعة، وعبادة الأجداد، وهيكَل العالم الثلاثي المستويات، والجوانب الفلسفية التي تقوم على التوازن مع الطبيعة.

توضح المقالة أن علم التنغر ليس مجرد عقيدة دينية، بل هو جزء لا يتجزأ من نظرة الشعوب التركية إلى العالم وهويتها التاريخية. حيث ظهر التنغر كمصدر للنظام الكوني وضمان شرعية الحكم بالنسبة للأتراك. كما تتناول المقالة تأثير هذا المعتقد على النظام الاجتماعي والسياسي، وكيف كان الحكام يمارسون سلطتهم بناءً على القدرة الإلهية لتنغر. بشكل عام، تسعى المقالة إلى تقديم فهم أعمق لعلم التنغر باعتباره نظاماً دينياً وفلسفياً معقداً، موضحةً مكانته في الثقافة والروحانية التركية. كما تستعرض الأبعاد الاجتماعية والسياسية والروحية لهذا المعتقد بناءً على آراء الباحثين. الكلمات المفتاحية: علم التنغر، العقيدة التركية، تنغر، عبادة الأجداد، النظرة إلى العالم، التراث الروحي، النظام الأسطوري.

**K. Tyshkhan<sup>1</sup>, J. Jolnur<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>L.N. Gumilyov Eurasian National University  
Astana, Kazakhstan

## TENGRISM AS A TURKIC BELIEF SYSTEM

### Abstract

This article provides a comprehensive analysis of the role of Tengrism in the spiritual and cultural history of Turkic peoples. Through a historical overview, the stages of Tengrism's development, its manifestations in the Orkhon-Yenisei inscriptions, and the conclusions of researchers are examined. The article identifies the fundamental principles of Tengrism, such as the pursuit of unity with nature, veneration of ancestral spirits, and ensuring societal stability. The study analyzes key concepts of Tengrism, exploring the functions of divine forces such as Tengri, Umay, and Yer-Sub, as well as the worldview of the Turkic peoples associated with nature, ancestral cults, and the three-tiered structure of the universe. The philosophical aspects of Tengrism, which emphasize harmony with the surrounding world, are also described. It is emphasized that Tengrism is not only a religious system but also an integral part of the worldview and historical self-awareness of the Turkic peoples. For the Turks, Tengri represented the foundation of cosmic order and the guarantor of legitimate authority. Additionally, the article provides insights into the influence of Tengrism on the socio-political system and the rulers who governed according to the will of Tengri. Overall, the article examines Tengrism as a complex religious and philosophical system, offering a deeper understanding of its role in Turkic culture and spirituality. Moreover, based on researchers' perspectives, the social, political, and spiritual aspects of Tengrism are thoroughly analyzed.

**Keywords:** Tengrism, Turkic beliefs, Tengri, ancestor cult, worldview, spiritual heritage, mythological system.

К. Тышхан<sup>1</sup>, Ж. Жолнур<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилёва

## ТЕНГРИАНСТВО КАК ТЮРКСКОЕ ВЕРОВАНИЕ

### Аннотация

В данной статье всесторонне анализируется место тенгрианства в духовной и культурной истории тюркских народов. В ходе исторического обзора рассматриваются этапы развития тенгрианства, его проявления в орхон-енисейских письменных памятниках, а также выводы исследователей. В статье выявляются основные принципы тенгрианства, такие как стремление к единству с природой, почитание духов предков и обеспечение стабильности общества. Проводится анализ ключевых понятий тенгрианства, рассматриваются функции таких божественных сил, как Тенгри, Умай, Йер-Суб, а также мировоззрение тюрков, связанное с природой, культом предков и трехуровневой структурой мироздания. Описываются философские аспекты тенгрианства, основанные на гармонии с окружающим миром. Подчеркивается, что тенгрианство является не только религиозной системой, но и неотъемлемой частью мировоззрения и исторического самосознания тюркских народов. Для тюрков Тенгри представлял собой основу космического порядка и гарант законности власти. Кроме того, в статье приводятся сведения о влиянии тенгрианства на социально-политическую систему, о правителях, правивших по воле Тенгри. В целом, статья рассматривает тенгрианство как сложную религиозно-философскую систему и помогает глубже понять его место в тюркской культуре и духовности. Также на основе мнений исследователей всесторонне анализируются социальные, политические и духовные аспекты тенгрианства.

**Ключевые слова:** Тенгрианство, тюркские верования, Тенгри, культ предков, мировоззрение, духовное наследие, мифологическая система.

### Кіріспе

Тәңір ілімі мәселесін ғылыми тұрғыдан қарастыру ежелгі түркі мәдениетінің философиялық және мәдени мұрасын толық әрі объективті зерделеуді қажет етеді. Бұл бағытта ең алдымен, еуроцентристік ұстанымдардың ықпалынан арылып, дәстүрлі дүниетанымның түпнегіздерін қайта бағамдауға мән берілу тиіс. Осы тұрғыда, Орхон-Енисей жазбалары сияқты тарихи ескерткіштер, сондай-ақ ортағасырлық ойшылдардың еңбектері жаңаша философиялық талдауды талап етеді.

Қазақ халқының тарихи санасы

ғасырлар бойы қалыптасқан рухани мұралармен, салт-дәстүрлермен және діни наным-сенімдермен тығыз байланысты. Тарихи кезеңдердегі рухани өзгерістер ұлттық дүниетанымға ықпал етіп, оның қалыптасуында шешуші рөл атқарды. Қазақ халқының діни санасы өз бастауын байырғы түркі дәуірінен алып, ғасырлар бойы қалыптасқан мәдени, философиялық және діни жүйелермен ұштасып келеді. Соның ішінде тәңір ілімі – олардың төл сенімі жүйесі ретінде ерекше орын алады. Тәңір ілімі түркілердің табиғатпен байланысын, қоғамдағы әлеуметтік және мораль-

дық құндылықтарды реттейтін негізгі дүниетанымдық құрылым болды. Бұл сенімнің негізі табиғатпен үйлесімділік қағидасына негізделген. Тәңірге деген сенім көшпелі өркениеттің мәдениетінде, олардың мемлекеттік басқару жүйесінде, билеуші мен халықтың қарым-қатынасында, әскери стратегияларында және күнделікті тұрмысында көрініс тапты.

Көптеген зерттеуде тәңірлік танымның тарихи мәні, оның діни, әлеуметтік және мәдени ықпалы туралы әртүрлі пікір бар. Бүгінде тәңір ілімінің тарихи-мәдени маңызын қайта қарастыру және оны түркі халықтарының рухани мұрасының бір бөлігі ретінде зерттеу өзекті мәселеге айналып отыр. Себебі батыс және орыс түркологиясында бұл сенім жүйесі көбіне екінші қатарға ығыстырылып, монотеистік діндердің ықпалында қарастырылды. Кейбір зерттеушілер оны шаманизм немесе пұтқа табынумен шатастырып, оның философиялық және онтологиялық негіздерін елеусіз қалдырды. Алайда соңғы жылдары түркі халықтарының мәдени, тарихи және этнографиялық мұрасын жаңғыртуға деген қызығушылық артып, тәңір ілімін қайта зерделеу қажеттігі туындап отыр. Тәңірлік ілімнің феноменін түсіну үшін оның пайда болуының тарихи алғышарттарын, басқа да діни және дүниетанымдық жүйелермен байланысын ғылыми тұрғыда саралау қажет. Осы зерттеу аясында «Тәңір ілімінің пайда болуының алғышарттары қандай?», «Тәңір ілімінің түркі халықтарының мәдени дамуындағы

орны қандай болды?», «Көне Түркі дүниетанымындағы Тәңір ұғымының мазмұны қандай философиялық негіздерге сүйенді?», «Тәңірлік сенімнің түркі халықтарының ұлттық сана-сезімі мен рухани жаңғыруында тәңір идеяларының алатын орны мен ықпалы қандай?» деген сынды көптеген сұраққа жауап беруге тырыстық.

### Тақырыпты дәйектеу

Түркі халықтарының тарихи таңымы мен рухани болмысы олардың сенім жүйелерімен тығыз байланысты. Солардың ішінде тәңірлік ұғым – әлемді түсінудің, табиғатпен тығыз қарым-қатынас орнатудың және адамзаттың өмірлік бағдарын айқындаудың негіздерінің бірі болды. Ол адамдардың дүниеге, ғаламдық тәртіпке, адамгершілік құндылықтарға көзқарасын қалыптастырып, қоғамның тұрақтылығын сақтауға ықпал етті. Дегенмен бұл сенім жүйесінің толық мәнін, оның философиялық және әлеуметтік қырларын зерттеу мәселесі әлі де өзекті болып отыр.

Осы ғылыми жұмыс тәңірлік түсініктің маңызын ашуға бағытталған. Оның негізгі мақсаты – көне түркілердің сенім жүйесінің мазмұнын талдау және оның тарихи-мәдени жалғасын анықтау. Осы мақсатқа қол жеткізу үшін келесі міндеттер қойылды:

- Тәңірлік ұғымның негіздерін айқындау және оның түркі халықтарының рухани өміріндегі рөлін зерттеу;

- Бұл сенім жүйесінің қоғамның әлеуметтік құрылымына, билік жүйе-

сіне және моральдық нормаларына әсерін сараптау;

-Тәңірлік дүниетанымның құндылығын ашу және оның тарихи дамуын сипаттау.

Зерттеу барысында бұл сенімнің түркі халықтарының рухани тұтастығын қалыптастырудағы маңызы анықталып, оның қазіргі мәдениетке тигізген ықпалы айқындалады.

### Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Осы зерттеудің теориялық негізін түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымы, олардың рухани мәдениеті және әлеуметтік құрылымын анықтайтын философиялық көзқарастар құрайды. Зерттеуде түркілік сенім жүйелерінің ерекшеліктері, діни-мифологиялық ұстанымдары және олардың қоғамдағы рөлі қарастырылады. Сондай-ақ дәстүрлі нанымдардың эволюциясы мен олардың сабақтастығы туралы тұжырымдар негізгі теориялық негіз ретінде алынды.

Әдіснамалық негізге құрылымдық-функциялық талдау, типологиялық зерттеу, мәдени-тарихи салыстыру және семиотикалық тәсілдер қолданылды. Бұл әдістер зерттеліп отырған тақырыптың кешенді қырларын ашуға, сенім жүйесінің мәдениетпен байланысын түсінуге және оның қазіргі заманғы құндылықтар жүйесіндегі орнын анықтауға мүмкіндік береді.

Зерттеу барысында тарихи дереккөзді саралау және мәтіндік талдау әдістері пайдаланылды. Бұл тәсілдер түркілік сенімдер мен олардың қалыптасу заңдылықтарын ашуға, тари-

хи контекстегі өзгерістерді түсінуге және оларды бүгінгі көзқарастармен байланыстыруға ықпал етеді.

### Негізгі бөлім

Тәңір ілімі – қазақ халқының рухани-мәдени тарихында ерекше орын алған дүниетанымдық жүйе. Бұл сенім шынайы болмысқа және адамгершілікке негізделіп, қазақ халқының діни санасында белгілі бір орынға ие болған. Қазақ жерінде руханилықтың бастауы ретінде қалыптасқан тәңір ілімі тарихи, этникалық және философиялық тұрғыдан маңызды болды. Ол қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымына, әдет-ғұрпына және өмір сүру салтына елеулі ықпал етті. Кейбір зерттеушілер тәңір ілімін түркі халықтарының діни нанымдары мен сенімінің бастауы ретінде қарастырады. Оның негізі табиғатпен тұтастық табуға, ата-баба рухына тағзым етуге және қоғамның тұрақтылығын қамтамасыз етуге бағытталған. Біршама ғасырлық үзілістен кейін бұл сенімнің қайта жаңғыруымен тәңір ілімі туралы зерттеулер жаңғырып, ұлттық тарихпен мәдениеттегі орнын қайта қарастыру мәселелері күн тәртібіне еніп отыр.

Тәңір ілімін зерттеу кезінде оның жүйелі-ғылыми негізі мен дәстүрлі танымдық байланыстарына ерекше назар аударылады. Ғалымдар тәңір ілімін реконструкциялау барысында қазақ тілінде сақталған көне ұғымдар мен түсініктерге сүйене отырып, бұл сенімнің ерекшеліктерін айқындайды. Түркі халықтарының сенімдері туралы жазылған деректер ежелгі

дәуірден бастау алады. Тәңір ілімі туралы нақты жазба деректердің аздығына қарамастан, оның негізгі ұстанымдары халық ауыз әдебиетінде, эпостық жырларда және көне жазбаларда сақталған. Мысалы, Ежелгі тас жазулар, «Қорқыт ата кітабы», «Оғызнама», «Лұғат ат-Түрік», Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» еңбегі және Шәкәрім Құдайбердіұлының еңбектері сияқты, т.б. біршама дерек-көзден алынған мағлұматтар түркілердің діни ұстанымдары мен көзқарастарының негіздерін сипаттауға мүмкіндік береді.

Дінтанушы М. Исахан аталған еңбектерді зерттей отырып оларды бірнеше кезеңге топтастырған. Атап айтқанда:

1. VI-VIII ғасырлар: Орхон ескерткіштері, соның ішінде Күлтегін мен Білге қаған жазбалары, түркілердің Тәңірге деген сенімін, ата-баба рухына құрметін және олардың діни түсінігін сипаттайды. Бұл жазбалар түркі халықтарының алғашқы жазба деректері болып саналады.

2. IX-X ғасырлар: Ислам дінінің түркі халықтарының арасында таралуымен бірге діни-нанымдардың өзгеруі туралы жазбалар пайда болды. Бұл кезеңде ислам мен тәңір ілімінің өзара ықпалдастығы байқалады.

3. XIII-XV ғасырлар: Шыңғысхан дәуіріндегі және одан кейінгі жазбаларда түркі халықтарының діни дәстүрлері мен сенімдері туралы мәліметтер кездеседі. Мысалы, Өтеміс қажының «Шыңғыснама» шығармасы түркілердің дәстүрлі сенімдері туралы ақпарат береді.

4. XVIII-XIX ғасырлар: Түркі ха-

лықтарының сенімін зерттеу еуропалық және орыс шығыстанушыларының еңбектерінде қарқынды жүргізіле бастады. Василий Радлов, В.В.Бартольд және басқа ғалымдар түркілердің діни түсінігі мен мәдениетін зерттеді. Шоқан Уәлихановтың да қазақтардың сенімі жайлы мәлімет кездесетін еңбегі осы кезеңде жарық көрді [1, 12 б.].

Тәңір ілімі – ғарыштық құдай «Тәнраға» табынуға негізделген байырғы сенім жүйесі. Біздің дәуірімізге дейінгі V-VI ғасырларда бастау алатын Тәнра идеясы құдай ретінде ұлы даланың барлық түркі-моңғол халқына тән болған. Ежелгі түркілер өз дінін қалай атады ол жағы беймәлім. Жалпы Жаратушы тарапынан пайда болып, жаратылыстарға пайғамбарлар және оның ізбасарлары арқылы жеткен діндермен салыстырғанда тәңір ілімі адамның табиғат және оның ғаламат күшімен қарым-қатынасын бейнелейтін, сондай-ақ ертедегі діндер мен мифологиялық идеяларды қамтитын халықтық дүниетаным негізінде табиғи әрі тарихи тәжірибеден туындаған. Түрік философы Х.З.Үлкеннің ойынша, ежелгі түркілердің философиялық дүниетанымы адам мен табиғаттың практикалық және моральдық тұтастығына негізделгені айтылады. Ал В.В. Бартольд түркі халықтарының рухани және мәдени ерекшеліктерін зерттей келе, оны тек діни жүйе ретінде қарастырмау керек екендігіне мән берген.

Көне руна жазуы немесе Орхон-Енисей жазуы – ежелгі түркі халықтарының қолданған жазу жүйесі. Ол шамамен б.з. V-VIII ғасыр-

лары аралығында қазіргі Моңғолия, Қазақстан, Сібір аймақтарында кең таралған. Бұл жазу жүйесінің негізгі ескерткіштері Орхон және Енисей өзендерінің аңғарынан табылғандықтан «Орхон-Енисей жазуы» деп те аталады. Орхон-Енисей жазуының негізгі деректері – VIII ғасырда жазылған Күлтегін, Білге Қаған, Тоныкөк ескерткіштері. Бұл жазулар көне түркілердің дүниетанымы, діни түсініктері, мемлекетті басқару принциптері, соғыс тактикасы мен жеңістері туралы құнды мәліметтер береді. Сонымен қатар түркі халықтарының тарихи жады мен рухани болмысын көрсететін ең көне жазба мұрасы саналады. Кейінгі ғасырдың зерттеушілері өздерінің жұмыс барысында осы аталған жазу төңірегінде біршама зерттеулер жүргізген. Нәтижесінде Орхон-Енисей жазуларымен ескерткіштер, адамдар мен жануарлардың мәрмәр мүсіндері бар жерлеу қалдықтарын тапты. Ұзаққа созылған алдын ала зерттеудің нәтижесінде ескерткіште жазылған сөздердің мағынасын ашу іске асты. Белгілі болғандай, «Тәңір» сөзі алғаш рет 1893 жылы дат руна зерттеушісі Вильгельм Томсен тарапынан Орхон жазуларынан анықталған [2].

«Тәңір» ұғымы түркі халықтарының ежелгі діни және мифологиялық дүниетанымның негізінде жатыр. Бұл сөздің шығу тегі мен этимологиясы туралы зерттеулер өте көп әрі әр алуан бағытта дамып отыр. Осыған қатысты ғылыми пікірлерді үш негізгі бағытқа топтастыруға болады. Бірінші, лингвистикалық және семантикалық бағыт. Бұл бағытта

зерттеушілер «Тәңір» теонимінің негізгі мағыналары ретінде «аспан», «көк», «күдай», «рух», «мырза», «жаратушы», «әділетті билеуші» деген семантикалық топтамаларды көрсетеді. Сонымен қатар *Тәңір* сөзі фонетикалық ерекшеліктеріне байланысты әртүрлі түркі қауымында ұқсас сөздерде қолданылған. Мысалы, «татарлар *тэнгри*, алтай халқы *тенгри*, *тенгери*, түріктер *танри*, хакастар *тигир*, *тер*, якуттар *тангара*, моңғолдар *тэнгэр*, қырғыздар *тенир*, қалмақтар *тэнгер*, т.б.» деп атайды. Аталған сөздердің барлығы «аспан», «күдай», «жоғарғы күш» мағыналарын сақтайды. Бұл атау тек түркі-моңғол халықтарының тілімен ғана шектелмей, ежелгі шумер тілінде «дингир», қытай тілінде «тянь», хунну тілінде «ченли» сияқты сөздермен де үндеседі. Екінші бағыт – символдық-философиялық бағыт. Кейбір ғалымдар «Тәңір» сөзіне терең философиялық мағына беруге тырысады. Мәселен, қазақ ғалымы М.С. Орынбеков «Тәңір» сөзін «тең» деген ұғыммен байланыстырады. Яғни «тең» – барлық тіршілік иелеріне бірдей қарайтын әділеттілік символы, ал «Ра» – көне халықтардың күн құдайының атауы. Осылайша, «Тәңір» – «баршаға теңдікпен қарайтын күн-көк құдайы» деген философиялық мағына айтқан. Басқа зерттеушілер *Тәңір* ұғымының ежелгі қазақ, қырғыз, түркі дүниетанымындағы мәнін әділеттілік, теңдік, шексіздік, ұлылық сипаттармен байланыстырған. Р. Безертинов пен К.Мусаев бұл атаудың көне түркі тілдерінде «тең» (теңдік, әділеттілік)

және «ири» (шексіз, ұлы) сөздерінің қосындысынан шыққандығын көрсетеді. Үшінші, тарихи-мәдени (компаративті) бағыт. Бұл бағыт бойынша, «Тәңір» атауы ежелгі халықтардың мәдени байланыстарын білдіретін ортақ символ саналады. Зерттеушілер «Тәңір» сөзі мен Кельт мифологиясындағы «Таранис» (Тара), германскандинав мифологиясындағы «Тор» (Доннар) Хеттік «Тару», Памир халықтарындағы «Тандра» құдайларының атаулары арасында үндестік бар екенін атап көрсетеді. Бұлардың барлығы аспанды, найзағайды және ғаламдық күшті білдіретін жоғарғы құдай бейнесімен байланыстырылады. Сонымен қатар Ч.Хабичев ежелгі скифтердің «Таргитай» есімін түркілік «Таргимтай», «Тәңірхан» атауларымен байланыстыра отырып, «Тәңірдің» түркі-скиф халықтарына ортақ жоғарғы құдай екенін айтады [3]. Ал С. Ақатай өз еңбегінде «таң» байырғы қазақтардың мұсылмандық дінге дейінгі таңғы құдайының (Аврора іспетті) атауы ретінде кездеседі, ол күн культімен генетикалық байланысқан. Әсіресе қазақ фольклорындағы «Тас төбеңнен түсермін, таң ұрғандай қылармын» деген сияқты тіркес сөздер бұл болжамын растайтындығын айтқан. Өз сөзін ашықтай келе аталған мәтіндегі «таң» сөзін жазалаушы субъект ретінде бейнелеген [4]. *Тәңір* ұғымына байланысты әртүрлі терминдер мен түсіндірмелер көп болғанымен, осы сөздің нақты этимологиялық мағынасы әлі күнге дейін толық ашылмаған, жұмбақ күйінде қалып отыр. Бір топ ғалым бұл сөзді «аспан»,

«көк» деген мағыналармен байланыстырып, тәңір ұғымының аспанмен, жоғарғы әлеммен тікелей қатынасын көрсетеді. Ал екінші зерттеушілер оның мағынасын «жарық», «сәуле», «құдірет» секілді ұғымдармен байланыстырған. Бірақ аталған болжамның ешқайсысы бұл терминнің мағынасын толық әрі түпкілікті атап бере алған жоқ.

*Тәңір* ұғымының этимологиясы мен мазмұнына қатысты ғылыми пікірталастарда «Тәңір» сөзінің дін атауы ретіндегі емес, жалпы жаратушы күшті білдіретін әмбебап термин екендігі жиі негізделеді. 2003 жылы Анкара қаласында 36 мемлекеттен жиналған түркітанушы ғалымдардың халықаралық ғылыми отырысында осы мәселеге арнайы талдау жасалып, «Тәңір» терминінің тілдік және мәдени қабаттары салыстырмалы түрде қарастырылған. Ғалымдардың ортақ тұжырымы бойынша, «Тәңір» сөзі екі құрамдастан тұрады: «тәң»/«тан» – *шексіздік, биіктік, «ір» – тұрақты, берік* ұғымы. Осылайша, «Тәңір» сөзі этимологиялық тұрғыдан «шексіз тұрақты» мағынасын береді деген қорытынды жасалған. Сондай-ақ *Тәңір* ұғымының ешқандай дербес діннің атауы емес екенін, керісінше, түркі халықтарының дүниетанымында «Құдай», «Жаратушы», «Құдіретті күш» мағыналарымен барабар қолданылған жалпы теоним екеніне бірауыздан келіскен [5]. Халықаралық ғылыми ортада қабылданған бұл түсіндіру *Тәңір* сөзінің діни жүйеден бұрын пайда болған, космологиялық және философиялық сипаттағы әмбебап ұғым екенін дәлелдейді.

Түркі халықтары Саян-Алтай мен Орталық Азияда мемлекет құра бастаған уақытта олардың діни түсінігі де өзгерді – бұрынғы анимистік, тотемдік, шамандық сенімдер дамып, «көшпелі өркениет» кезеңіне өткен. Осы дүниетаным кейін «тәңір ілімі» деп аталды. Ғалымдар Н.В.Абаев пен В.Р.Фельдманның пікірінше, тәңір ілімі өте көне заманда, кем дегенде ғұн дәуірінде (б.з.д. III ғ.) немесе одан да бұрын, яғни ежелгі арийлердің көшпелі өркениет кезеңінде пайда болған [6]. Бұл көзқарастар бойынша, тәңір ілімі Орталық Еуразияның рухани негізі болып, көшпелі халықтардың мәдениетінде жүйе қалыптастырған дүниетанымға айналды. Тәңір туралы пікірлер әртүрлі бағытта дамып, бірнеше қырынан сипатталды. Француз шығыстанушысы Жан Поль Ру түркілер мен моңғолдардың діни сенімін зерттей келе оған «тенгризм», (тәңіршілдік) деген атау берді. Бұл терминді ол өзінің 1984 жылы жарық көрген «Түркілердің және моңғолдардың діні» («La religion des Turcs et des Mongols») атты кітабында қолданды. *Тенгризм* термині алғаш рет 1930 жылдары фин ғалымы Уно Харва еңбектерінде кездескенімен, дәл осы француз шығыстанушысы Жан Поль Рудың (1956, 1957, 1962, 1984) зерттеулері арқылы жүзеге асты. Ру Тәңіршілдікті түркі моңғол халықтарының жоғарғы әлеуметтік ұйымдасу деңгейіне жеткен дәуірінде қалыптасқан монотеистік жүйе ретінде сипаттап, оны империялық идеологиямен тығыз байланысты діни форма деп бағалады. Яғни бір жағынан, Тәңірді барлық тіршілік

иесі мен әлемді жалғыз жаратушы ретінде түсіну монтеизмге жақын келсе, екінші жағынан, көкке, аспан денелеріне (күн, ай, жұлдыздар) және табиғат құбылыстарына табыну арқылы діни жүйе ретінде көрініс табады деп тұжырымдама жасаған. Оның пайымдауынша, бұл наным-түсінік Тәңірді ең жоғарғы құдірет иесі – «аспан-құдай» ретінде танып, саяси билікті аспанмен тікелей байланысты дүниетаным қалыптастырған. Ру бұл ұғымды түркілік және моңғолдық жазба ескерткіштерге сүйене отырып, Тәңірге табынудың әмбебап, әрі әлеуметтік иерархияны заңдастыратын діни феномен екенін дәлелдеуге тырысқан [7]. Зерттеуші Н.Аюпов өз еңбектерінде тәңірлік ілімді түсіндіретін негізгі категориялар мен ұғымдардың мазмұнын арнайы талдап өтеді. Оның пайымдауынша, «тәңір» ұғымының өзі түркі тілдес дәстүрде екі түрлі формада қолданылады: «Тәңір дін» және «Тәңіршілдік». Аюповтың түсіндіруінше, «Тәңір дін» – тәңірлік феноменнің тар мағынадағы діни құрамдас бөлігіне қатысты қолданылады; ол Тәңірге сену, аспан иесін құдірет ретінде тану, діни ритуалдар мен сакралды тәжірибелерді қамтитын ұғымдық деңгей. Ал «Тәңіршілдік» ұғымы мазмұн жағынан әлдеқайда кең және тәңірлік жүйені діни доктринадан жоғары тұратын тұтас дүниетанымдық модель ретінде сипаттайды. Сондай-ақ ол әлемді түсіндірудің, болмысты қабылдаудың, адам мен табиғаттың үйлесімді қатынасын бекітудің кең ауқымды дүниетанымдық моделі болып та-

былады. Осыған орай зерттеуіміздің әрі қарайғы бөлімдерінде түркі дүниесінің діни-рухани мәселелерін, қоғамдық институттардағы көрінісін түсіндіру үшін «Тәңіршілдік» терминін негізгі ғылыми атау ретінде қолданатын боламыз.

Ежелгі түркілер сенімінде Тәңір әлемді басқа құдайлармен бірге басқарады деген ұғым болғанымен, олардың діни сенімі өзіндік ерекшелікке ие. XIX ғасырда батыс және орыс зерттеушілері бұл сенімді пұтқа табынушылыққа, көпқұдайлыққа немесе шаманизмге жақын деп қарастырады. Алайда қазіргі заманғы зерттеулерде бұл көзқарас теріске шығарылып, Тәңір күрделі діни және философиялық жүйенің негізі ретінде мойындалды. Кейбір ғалымдар тәңір ілімін күрделі діни жүйе, политеизм мен монотеизмнің арасында орналасқан сенім ретінде бағалайды. Сондай-ақ оны онтологиялық, космологиялық (үш әлем концепциясы), мифологиялық және демонологиялық жүйелермен де байланыстырады. Дегенмен тәңір ілімінің басты ерекшелігі – оның монотеизмге жақындығында. Тәңірді «бір Тәңір», «жалғыз Тәңір» деп жиі сипаттайтындықтан, бұл сенімді тәңіршілдік діни деп атауға негіз бар [8]. Зерттеуші Томскийдің пайымдауынша, классикалық Тәңіршілдіктің негізін құрайтын дүниетаным үш басты қағидаға сүйенеді: төзімділік пен кеңдік, бейбітшілік пен үйлесім, және біртұтас Жаратушы мен билік идеясы. Біріншіден, Тәңіршілдікте адазаттың табиғи даралығы мен әртүрлілігі мойындалған. «Тәңір адамға әртүрлі

саусақ бергені сияқты, әркімге ерекше қабілет береді» деген қағида рухани төзімділіктің көрінісі саналады. Бұл ой қоғам ішіндегі теңдік пен өзара сыйластықты дәріптейді. Екіншіден, Тәңіршілдік дүниетанымының өзегі – әлемдік үйлесім мен мәңгі бейбітшілік. Мұнда Тәңір аспан мен жер арасындағы тепе-теңдіктің, әділдіктің және тыныштықтың кепілі ретінде қабылданады. «Мәңгі Тәңірдің күшімен күннің шығуынан күннің батуына дейінгі бүкіл әлем қуаныш пен тыныштықта бірігеді» деген тұжырым осы идеяны айқындайды. Үшіншіден, Тәңіршілдікте бір Құдай және бір қағидасы ерекше мәнге ие. Бұл түсінік биліктің қасиетті сипатын білдіріп, рухани тәртіп пен мемлекеттік тұтастық арасындағы байланысты көрсетеді. Аталған үш қағида біріге отырып Тәңіршілдіктің сенім декларациясын құрайды. Христиандықтағы «Credo» («Сенемін») формуласы сияқты, мұнда да сенім тек интеллектуалды мойындау емес, жүрекпен сезіну және рухани жауапкершілік сезімімен ұштасады [7].

Жан Пол Ру өз еңбегінде көне түркі-моңғол көшпелілерінің дінін екі үлкен түрге бөліп сипаттайды. Біріншісі, империялық немесе мемлекеттік дін – бұл түркі моңғол халықтарының ұлттық, саяси және мемлекеттік деңгейде қалыптасқан діни жүйесі. Атап өткендей, ол «тенгризм» деп аталды. Тенгризм – тәңіршілдіктің діни ілімі, яғни оның адамгершілік-этикалық қағидалар мен нормаларға айналған жинағы. Тәжірибеде ритуалдар, жалбарынулар, нанымдар, маусымдық мейрамдар мен ғұрыптар

арқылы жүзеге асады. Тәңіршілдіктің негізгі концепттері б.з.д. VIII-VI мыңжылдықтарда Орталық Азияның малшы-көшпелі қауымдарында, көптеген қазіргі халықтардың ортақ арғы тектерінің ортасында қалыптасты. Тәңіршілдіктің негізгі ұғымдары мен категориялары мифологиялық, фольклорлық, этнографиялық материалдардың кең ауқымынан типтік тұстарын іріктеу және жүйелеу арқылы, сондай-ақ тарихи, соның ішінде жазба деректерді пайдалану негізінде қалпына келтірілді [9].

Тәңір ілімінде Тәңірді билеуші және әлемнің жаратушысы ретінде тану ерекше орын алады. Бұл жүйе ірі тайпалық одақтар құрылған кезде күшейіп, абыздар қоғам мен мемлекетті басқаруда маңызды рөл атқарған. Екіншісі, халықтық және отбасылық дін – діннің бұл түрі отбасылық деңгейде, күнделікті өмірге негізделген нанымдар мен әдет-ғұрыптарға сүйенеді. Ал В.Шмидт түркілердің діни сенімінің Азия ғұндарынан бастау алатынын және монтеизмге жақын «дамыған дін» екенін айтса, А.Нұрғали Тәңірге табынуды қасиетті жүйе деп сипаттайды. Ол билеушілерді «Тәңірқұт» деп атап, олардың билігі Тәңірдің еркімен жүзеге асатындығына назар аударады [8].

Дін – түркі халқының рухани мәдениетінің ең жоғарғы жетістігі, олар табыну объектісі болған Тәңірге әрқашан әртүрлі есімді ағай отырып жүгінетін: Құдай, Ходай (немесе Кодай), Алла (немесе Олло), Мырза. Осылардың ішінен «бейбітшілік табу, кемелдік, тыныштық»

мағыналарын қамтитын «Құдай» сөзі басқаларға қарағанда жиі айтылатын. «Ходай» сөзі сөзбе-сөз аударғанда бақытты болу дегенді білдіреді. Дәл осы атау Құдайдың бұл дүниеде күдіреті шексіз, бақыт иесі екендігін көрсетеді. Ежелгі түркілерде «Алла» сөзін Ұлы Тәңірден тек маңызды, құнды нәрселерді сұрайтын кезде ғана пайдаланатын. Бұл сөздегі «Ал» буыны түркілерде қол деген мағынаны білдіргендіктен, олар осы есімді атау барысында қолдарын жайып дұға тілейтін және Құдайдың алушы да әрі беруші де екендігіне сенетін. Ал «Мырза немесе Ие» сөздері өте сирек қолданылатын. Себебі оны айтуға тек дін қызметкерлері құқылы болды. Ол сөзбе-сөз «көздің көруі» немесе «беруші» дегенді білдіреді. Тәңірге деген үндеудің ең жоғарғы бұл түрі өте терең философиялық мағынаға ие болды. Көрінетін әлемнің тысында белгісіз болған тылсым күштің адамдарға не дайындағанын білу үшін рухани таза, әділ дінбасшы Құдайға жалбарынып тура жол сұрайтын.

Осы күнге дейін тәңір ілімінің дін ретінде жазбаша әдістермен мазмұндалған теологиялық доктриналары болмаған. Айта кету керек, кейбір түркітанушылар, соның ішінде А.Ю. Никонов, керісінше пікір білдіріп, Тәңіршілдіктің канондық қасиетті кітабы ретінде «Алтын Битиг» («Алтын жазу» немесе «Алтын кітап») еңбегін атап өтеді. Олар өз тұжырымдарын көбіне алтайлық «Маадай-Қара» эпосына сүйеніп дәлелдейді. Аталған эпоста былай делінеді: « Жеті қап түптен ай жазбасын алды, Даналыққа толы Алтын кітапты

колына салды, Баршаға мәлім ғылым кітабын ашып, әлем сырын парақтап, ойға малды». Болжам бойынша, мұндай кітаптың болғаны рас, өйткені ол халықтық эпоста аталған. Алайда оның мазмұны діни уахи емес, көбіне тәлімдік, өнегелік сипатта болған деп топшылауға болады. Дегенмен осы уақытқа дейін бізге жеткен барлық мағұлматтар ауызша деректемелерге және ескі тас жазбаларға негізделген. Соның ішінде көне ескерткіштерде Құдай және құдайлық күштер бейнеленген мифтердің саны өте шектеулі: олардың көбісі құдайдың есімін, іс-әрекетін немесе белгілі бір оқиғаларды қамтиды. Кляшторныйдың еңбегіне сүйенсек Жан Поль Ру Орхон ескерткіштерінің мәтіндерінде тек 3 құдайдың аты ғана аталғандығын айтқан. Олар: «Тәңір, Умай және Йер-Суб». Ал Г.Дерфардың өзінің зерттеуін қорытындылай келе көне түркі діндерін «тотемдік», «шамандық» және «тәңірлік» деп 3 топқа жіктегендігін баяндаған [10]. Көне түркілердің діни-мифологиялық жүйесі – ғасырлар бойы қалыптасқан күрделі дүниетанымдық құрылым. Оны реконструкциялау және сипаттау барысында зерттеушілер негізінен руникалық жазба деректеріне сүйенеді. Бұл ретте Күлтегін, Тоныкөк жазулары мен енисейлік эпитафиялар ерекше маңызға ие. Осыған орай, шығыстанушы И.В.Стеблева мақаласында түркі құдайларын салыстыра отырып, оларды деңгейлерге бөлген: «Ең жоғарғы дәреже – Тәңір, келесі деңгей – Умай, үшінші деңгей – Йер-Суб, төртінші деңгей – бабалар культі» [11]. Негізінде тәңір ілімі діннен

гөрі ежелгі космологиялық идеялар мен ұғымдардың жиынтығы болатын, кейіннен әртүрлі теистік доктриналардың синтезі әсерінен өзіндік діни тұжырымдамаларға айналды. Тәңір культі ешқандай да жеке немесе қуатты этностық топтың діни ойлауынан туындаған емес, керісінше біртіндеп даму феномені, әртекті культтер мен сенімдердің, соның ішінде табиғат пен ғарыш культінің қосылуынан пайда болған. Тәңір культінің дүниетанымдық негізі – пантеизм, ол әлемдегі заттар мен құбылыстарды рухтандырылған, құдайлар деп есептейді. Пантеизм әлемдегі объектілерді гилозоистикалық атрибутпен қамтамасыз етіп, ғарыш культін туындаты және ол Тәңір деп аталды.

Тәңірге табыну жүйесі түркі этносының рухани және әлеуметтік болмысында іргелі идеологиялық қызмет атқарды. Оның қалыптасуы мен берілуі ресми діни институттар арқылы емес, халықтық дәстүр мен мәдени тәжірибе негізінде жүзеге асқан. Халықтың діни танымы тұрмыс-тіршілігімен біте қайнасып, Тәңірге тағзым ету, құрбандық шалу, тасаттық беру сияқты рәсімдер табиғи ортада – қасиетті деп саналған таулар мен жазықтарда орындалған. Әрбір адам отбасында, өз ортасында ата-бабаларының наным-сенімдері туралы естіп-біліп, соны өмір бойы тәжірибесінде қолданған. Осылайша, Тәңір сенімі тек діни жүйе ғана емес, дүниетанымдық, этикалық және әлеуметтік құрылым ретінде де қоғам өмірінің бір бөлігіне айналды. Сондай-ақ тәңіршілдікте пайғамбарлар жоқ, дегенмен бұл сенімде ерекше

кабілетке ие, рухани және мистикалық тәжірибесі бар тұлғалар – діни қызметкерлер тобы қалыптасты. Бұл тұлғалар классикалық мағынадағы пайғамбарлар емес, себебі олар Құдайдан жаңа уахи (аян) немесе заң алып келмейді, керісінше, Тәңірдің әмбебап еркін, ғарыштық үйлесім мен рухани тәртіпті халыққа түсіндіруші, рухани дәнекер қызметін атқарған. Олар қоғамда рухани жетекшілік етіп, табиғат пен адам арасындағы үндестікті сақтау, халықты рухани және тәндік кеселдерден қорғау сияқты қызметтерді атқарған. Мұндай тұлғалар «теңгиркан», «шаман», «тойын», «қам», «құшынаш», «елті», «афсыншы», «ярлықшы», «оташы», «қайчы» секілді әртүрлі атаулармен белгілі болған. Олар Тәңір сенімінің насихатшысы, киелі білімнің сақтаушысы әрі рәсімдік дәстүрдің жалғастырушысы ретінде халық арасында беделге ие болған.

Зерттеуші М.Исахан Г.Н.Аюповтың жіктемесіне сүйене отырып, Тәңір сеніміндегі діни қызметкерлердің әлеуметтік және рухани қызметтерін талдайды. Ол бұл тұлғаларды олардың қасиеттері мен қоғамдағы рөлдеріне қарай бірнеше типке бөледі. Тәңір сеніміндегі ең жоғарғы қызмет иесі – Теңгиркан, ол дін ілімін меңгерген, дүниелік істерден бойын аулақ ұстап, жаратылыс ой-толғаныс арқылы ұғынуға ұмтылған мистикалық тұлға ретінде сипатталады. Ал Йалабашы – халыққа Тәңір заңдарын түсіндіріп, діни рәсімдерді атқарушы, қоғамның моральдық бірлігін сақтау ісінде маңызды рөл атқарған қызметші. Оның қызметі мазмұны жағынан

семиттік діндердегі пайғамбарлық миссияға ұқсайды. Тойын – құрбандық шалу мен түрлі діни жоралғыларды орындап, киелі орындарда рәсімдерді басқарған, сондай-ақ діни ілімнің тәжірибелік тұстарын шәкірттеріне үйреткен ұстаздық тұлға болған. Кам – Тәңір сенімінің қызметшісі әрі халық емшісі ретінде рухтармен байланыс орнатып, ауруды емдеу, бәле-жаладан қорғау және табиғи тепе-теңдікті сақтау рәсімдерін орындаған. Ал бақсы – рухани медиатор қызметін атқарып, адамдардың ішкі әлеміне әсер етумен қатар, сиқырлық пен музыкалық элементерді пайдалану арқылы емшілік пен рухани тазару рәсімдерін жүргізген [1].

Түркі тәңіршілдік дүниетанымына қатысты бірқатар зерттеулерде ғаламның басқарылуы көпсатылы иерархиялық жүйе ретінде сипатталады. Бұл жүйеде жоғарғы деңгейде құдайлар, ортаңғы деңгейде жер-су иелері, ал төменгі деңгейде әртүрлі рухтар орналасқан. Кейбір мифологиялық жүйелеулерде ғаламды басқаратын 17 құдайдың бар екендігі көрсетіледі. Олардың қатарына Тәңір, Йер-Суб, Умай, Эрлик және табиғи құбылыстармен байланысты сакралды күштер (Күн, Ай, Жұлдыздар, Жел, Найзағай, Жаңбыр және т.б.) енгізіледі. Аталған жіктеу нақты догматикалық жүйе емес, мифологиялық дүниетанымның символдық құрылымын бейнелейтін шартты модель ретінде қарастырылады.

Ал моңғол тәңіршілдік дәстүріне қатысты деректерде ғаламды басқаратын 99 тәңір-құдай туралы түсінік кездеседі. Зерттеушілер бұл санды

көптік пен шексіздікті білдіретін сакралды категория ретінде түсіндіреді. Ерте және орта ғасырдағы түркі, моңғол, қытай, араб және парсы жазба деректерінде Тәңірдің түркі-моңғол пантеонында жоғарғы әрі әмбебап құдай ретінде танылғаны баяндалады [12].

Тәңірлік сенімінде ғаламның жоғарғы үйлестіруші күші ретінде аспан кеңістігі – көк Тәңірі ерекше орын алады. Көк Тәңірінің бейнесі дерексіз, адам санасына сыймайтын шексіз күш ретінде қабылданған. Түркілер оны арнайы мүсінмен немесе ғибадатханамен шектемей, ашық аспан астында еркін түрде құрметтеп сыйынған. Тәңір сенімінде Көк тәңір (көк аспан) деген ұғым бар. Түркілер мен моңғолдар үшін «Тәңір» және «Аспан» сөздері синонимдес. Бірақ бұл ұғым кәдімгі көрінетін материалдық аспаннан мүлде басқа. Аталған Тәңірдің бейнесі ешкімге белгісіз, ол не адам, не жануар ретінде сипатталмайтын рух іспетті. Ал Жер мен Тәңір – бір-бірімен күресетін емес, керісінше көмектесетін бір бастаудың екі ағысы. Адам баласы жерде дүниеге келіп онда ғұмыр кешеді. Жер – оның тіршілік ортасы [12]. Тәңір түркілік дүниетанымда табиғат пен жаратылыстың бастауы ретінде қарастырылған. Ол әлемнің пайда болуы мен оның құрылымдық тәртібін анықтаушы жоғары күш ретінде қабылданған. Бұл түсінік көне түркі жазба ерскерткіштерінде де көрініс табады. Мәселен, Күлтегін жазбасында: «Көк Тәңірі мен Жер-Су жаратылғаннан кейін, адамның баласы жаратылған», – деп айтылуы

түркілердің адам мен әлемнің жаратылуын Тәңірдің еркімен байланысты қарастырғанын дәлелдейді [13]. Ал, Қытай деректерінде адам өмірінің жалғасуы Тәңірдің қалауында екендігі айтылған. Осыған байланысты Білге Қаған Күлтегіннің өліміне қатысты: «Адам баласының барлығы Тәңір бекіткен өмірді сүру үшін дүниеге келеді», – деген. Тәңірлік сенімді ұстанушылардың сенімінде Тәңір әрқашан өз істерінде еркін болғандығы айтылған. Яғни оның іс-әрекеті ешкімге тәуелді болған емес. Қалаған адамын марапаттайды, қалағанын жазалайды, бірақ ісінде әрқашан әділдік танытады деген пікірде. Сондай-ақ дұға жасау кезінде Тәңірдің адамдарға ақыл, ес, денсаулық және дұшпанмен күресте жеңуде көмек беруі үшін қолдарын көкке көтеріп сыйынып жалбарынады және жерге тағзым етеді [12]. Көне түркі қоғамында Тәңірге сыйыну адам өмірінің рухани өзегін құраған. Тәңір – көзге көрінбейтін, бірақ барлық жерде бар, бүкіл жаратылыстың үйлесімін сақтайтын мәңгілік рухани күш ретінде саналған. Түркілердің сенім жүйесінде өмір мен өлім арасындағы байланыс Тәңірмен тығыз астасқан. Адам өмірден өткеннен кейін оның жаны жоғарғы әлемге, яғни аспан әлеміне көтеріледі деп сенген. Бұл түсінік «жоғарыға ұшу», «рухтың аспанға көтерілуі» сияқты ұғымдар арқылы бейнеленіп, жанның мәңгілігі мен Тәңірге оралу идеясының көрініс болған [13].

Тарихи тұрғыдан қарағанда, Тәңір ілімі тек рухани ұстаным ғана емес, сонымен қатар түркілердің

әлеуметтік және саяси жүйелерін де қалыптастырған. Түркі қағанаты кезінде Тәңір қағандардың билігін заңдастыратын жоғары күш ретінде көрініс тапты. Билік құрылымдарында Тәңірдің идеялары қолданылып билеушілер Тәңірдің өкілі ретінде қабылданған. Түркі қағандары биліктерін Тәңірден алған деп санап, халыққа билік жүргізуде әділдік пен тазалықты сақтауға тырысқан. Мысалы, Күлтегіннің құрметіне қойылған ескерткіште ары қарай былай делінген: «Тәңір (аспан) өз биігінен басқара отырып, әкем – Ілтеріш қаған мен анам – Ілбілге хатунның дәрежесін халық алдында көтеріп қойды». «Тәңір күш-қуат бергеннен бері әкем – қағанның әскері қасқырдай, жаулары қойдай болды». Тарихи жазбаларынан түркілердің әлем мен қоғам арасындағы қарым-қатынас, адам тағдыры сияқты өмірге қатысты барлық істе оның ұйымдастыруымен жүзеге асатынын көруге болады. Саяси биліктің өзі ұлы Тәңір қолдауымен бастау алып, патшалық пен даналыққа ұласып отырған. Келесі бір ескерткіште Тәңір мен Йер-судың (жер-су) өсиетімен Білге қағанның хан болғандығы жазылған. Қаған таққа отырғаннан кейін мемлекеттегі халық үшін де, тектілер үшін де бас діни қызметкер ретінде саналады. Тіпті бейнебір Аспанның ұлы ретінде құрметке бөленді. Тәңір барлық жау-апкершілікті қағанға тапсырғанымен ол істерді өз тарапынан шешіп, бұйрық беріп отырған. Әсіресе мемлекеттік және әскери мәселелерде Тәңір тек өзі араласатын. Ал халықтың міндеті қағанға бағыну, қарсы жағдайда

Тәңір тарапынан сөгіске ұшырайтын. Қаған қайтыс болғанда Тәңірдің оған деген билігі аяқталып, келесі адамға өтетін. Түркілер жайлы жазылған жазбаларда, оның ішінде руна жазбаларында істеген қылмыстары мен әрекеттері үшін бір адамның немесе бүтіндей бір халықтың Тәңір тарапынан жазаланғандығы туралы деректер кездеседі. Түркі тәңіршілдерінде өлім деген түсінік жоқ, оның орнына адамның өзіне тән тұрақты әрі дәйекті өмірлік айналымы бар деген сенімді ұстанды. Бұл сенім ежелгі дүниетанымдағы табиғатты құдайландырумен байланысты. «Айналым құрылымы мынадай: Жер бетіндегі әр адамның өмірі аспан аймағынан бастау алады. Ол жақтан Тәңір жерге қут (жан), әйелге сюр (рух) жібереді» [12].

Ұмай ана – түркі тайпаларының арасында есімі кеңінен тараған ежелгі құнарлылық құдайы, таулардың иесі, сәбилердің, босанған әйелдердің, жабайы аңдардың қамқоршысы. Ұмай сөзі түркі халықтарында әртүрлі аталғанымен, түбірі бір мағынаны қамтиды: Омай, Ымай, Пай-идже, Май-ана, Убай, Натигай, Сангай, Отюкен, Этуген, Начигай-эхе, Ирога, т.б. Отбасы мен ұрпақ жалғастығының қамқоршысы ғана емес, тағдырдың сәтті болуын да реттеуші күш ретінде құрметтелген. Ол адам өмірінің басталуынан аяқталуына дейінгі аралықта тұрақты қолдаушы бейне ретінде қабылданған. Ал оның келбетіне келер болсақ, сібірлік түркі тайпалар (телеуіттер, шорслар, сағайлар) Ұмайды ақ немесе қызыл шашты, ақ киімді, алтын қанатты ақшыл әйел кейпінде суреттейді. Ал қырғыздар болса,

атын естумен ғана шектелгендіктен оған ешқандай бейне бермей тек оның тылсым күшіне ғана сенумен болды. Кейбір аңыз-әңгімелерге сүйенсек, ол аспан әлемінде ақ бұлттардың арасында адамдарға көрінбей өмір сүреді. Ұмайдың атқаратын ең басты міндеті – балалардың осы дүниеге келуіне жауап беру, оларға жақсы тәрбие беру. Сондай-ақ оларды ауру-сырқауға шалдығудан арашалап отыру да оның іс-әрекетінен. Ұмай сөзінің келесі бір лексикалық мағынасы – жатыр. Себебі оның тағы бір қызметі ананың құрсағындағы ұрықты сақтау. Сол себепті баланың тағдыры тікелей Ұмайға қатысты. Егер жүктілік кезінде әйел қандайда бір әдет-ғұрыпты сақтамаған болса, мысалы, атқазықтан (чакы) аттап өтсе, ол баланы кіндігінен тұншықтырады. Осы сенімді ұстанған кейбір халықтарда «Ұмай тойы» деп аталатын салт-дәстүр бар. Дәстүрді орындау барысында «баланы қоректендіру» рәсімдері орындалады. Олардың ойынша, бұл дәстүр баланың болашағына үлкен әсерін тигізеді. Толғағы келген әйелді арнайы адам босандырып алады. Егер дүниеге келетін сәби ұл болса, оның кіндігін пышақпен, ал қыз болса, қайшымен кеседі. Кесу кезінде «Ымай, кіндікті кесеміз. Оны қорға әрі бекем қыл!» – деп айтады. Ал сол уақытта сәби шетінеп кетсе, «Кескен – менің қолым емес, Ұмайдың қолы. Бұл менің үлесім емес, Ұмайдың бақыты!» – деп айту керек. Яғни осылай айтылған уақытта ғана бақытсыздық баладан алшақтайтын көрінеді. Ал бедеу әйел бала сүюді қаласа, «Ымай тартар» рәсімі жасалынады [14].

Жер-Су культі де – түркі халықтарының табиғатқа ерекше құрметінің белгісі. Жер мен Су – киелі жаратылыс, Тәңірдің адамға аманаттаған кеңістігі. Сол үшін түркілер Жер мен суды өмірдің қайнар көзі деп түсініп, оларға рухани сипат берген. Киелі мекендер табиғаттың осы күштерімен байланысты саналғандықтан, түркілер өздерінің туған жерін ерекше қасиетті мекен ретінде ұлықтаған. Жер-Су иелеріне құрбандық шалу дәстүрі кең тараған. Түркілер малдың қанын жерге тамызып, рухтарға арнап дұға еткен. Арнайы тастарға, ағаштарға шүберек байлап, табиғат күштерінен қолдау сұрау да – Жер-Су культінің белгісі. Түркі қағандары таққа отырған кезде оның рухтарына арнап арнайы сый-құрмет көрсеткен.

Көне түріктердің діни дүниетанымындағы үшінші іргелі компонент – ата-баба культы. Бұл феномен патриархалдық әлеуметтік құрылымның діни өрісте көрініс табуы ретінде сипатталады: ата-аналарға (әсіресе әкеге) құрмет көрсету, олардың аууағына арнап құрбан шалу және еске алу рәсімдері қауымның моральдық-құқылық нормаларымен тұтасып, әлеуметтік реттеуші қызметін атқарған. Негізгі ұстанымға сәйкес, ата-аналар қайтыс болғаннан кейін де олардың «әруақ» түріндегі рухани субстанциясы ұрпақтарын қорғауды жалғастырады; осыған байланысты ризашылық білдірудің түрлі формалары (құрбан, ас, поминальдық жоралғылар) қалыптасқан. Археологиялық және нарративтік деректер бұл культтің институционалданған сипатын дәлел-

дейді. Сонымен қатар тәңірлік дүниетанымында өмір мен өлім арасындағы шекараны белгілейтін «Аза» және «Алдашы» бейнелері маңызды орын алған. Олар адамның өмірін аяқтаушы, мәңгілік әлемге бағыттаушы рухани күш ретінде танылған.

Қазақтардың дәстүрлі дүниетанымында адам тек биологиялық денеден тұрмайды; оның тіршілік иерархиясындағы орны «жан» ұғымы арқылы түсіндіріледі. Жан – онтологиялық дербес мән, ол рухани «азықты» қажет етеді; бұл азық ретіндегі символдық-этикалық ресурс ата-баба рухтарына (аруак) құрмет білдіру, оларды еске алу, сыйыну практикаларымен қамтамасыз етіледі. Мұндай түсінік жеке әрекеттердің салдарлығын күшейтеді: жасалған әрбір іс-әрекет адамның рухани халіне әсер етеді, ал зұлымдық, опасыздық, ант бұзу аруаққа қарсы қиянат ретінде бағаланып, Тәңірлік тәртібіне қайшы моральдық ауытқу саналады. Осылайша аруаққа құрмет нормасы жеке мінез-құлықты реттейтін және қауымдық бақылауды іске қосатын аксиологиялық тетік қызметін атқарады. Ата-текке (шежіреге) ұжымдық жадының өзегі ретінде қарау – осы моральдық тәртіптің институционалданған көрінісі. «Жеті ата» шегінде туыстықты тану талабы, бір жағынан, генеалогиялық рәміздер арқылы қоғамның ішкі тұтастығын сақтайды, екінші жағынан, «трансгенерацциялық жауапкершілік» сезімін қалыптастырады: әрбір ер-азамат өз ісінің бағасы келесі жеті ұрпақтың моральдық сотына ұсынылатынын ұғынады. Тәңірлік

онтологияның тағы бір түбірлі қыры – дуалдық принципі. Әлем қарама-қарсы, бірақ өзара толықтырушы жұптардан (аспан/жер, жарық/түнек, тау/етек, әке/ана) тұратын үйлесім ретінде түсіндіріледі. Бұл дуалдылық космостық тәртіптің (көк пен жердің) әлеуметтік этикалық тәртіппен (ер мен әйелдің, жас пен кәрінің, билік пен қауымның рөлдік үйлесімі) (изоморфты байланысын бекітеді. Сәйкесінше, тепе-теңдік пен өлшем (өлшеу, «низам») бұзылса, моральдық және экологиялық дисфункциялар ретінде қабылданады [15].

Күн мен ай культі түркілердің сенімінде үлкен символдық мәнге ие. Күн – тіршіліктің бастауы, рухани және физикалық қуаттың көзі ретінде бағаланды. Түркілердің күнделікті өмірі Күннің қозғалысымен үйлескен. Күнге деген құрмет «күн көру», «күн кешу» сияқты тіршілікпен тікелей байланысты ұғымдардан көрініс тапқан. Олар Күннің шығуы мен батуына ерекше құрмет көрсетіп, бұл құбылысты түрлі рәсімдермен атап өткен. Тіпті күннің шығуын өмірдің басталуы деп, ал күннің батуын өмірдің аяқталуы деп таныған. Қытай деректерінде ғұн патшалары таң атқанда шатырларынан шығып, күнге қарап бата еткендігі баяндалады. Бұл дәстүр аспан мен күнге деген рухани қатынастың Тәңіршілдікпен тікелей байланыста болғанын дәлелдейді. Түркі дүниетанымында күн Құдайдың өзі емес, оның құдіреті мен бірлігінің символы ретінде қабылдаған. Көшпелі өмір салты мен күнге деген сенімнің арасындағы байланыс ерекше мәнге ие. Түркілер үшін кең

далада өмір сүру күннің қозғалысын бақылаумен, табиғатпен үйлесімде болумен қатар жүрді. Сол себепті күн – тіршіліктің ритмін белгілейтін және адам өмірінің рухани ырғағын айқындайтын киелі элементке айналды. Кейінгі дәуірлерде ай, культінің күшеюімен қатар, күнге табыну әсері салыстырмалы түрде азайғанымен, түркілердің мәдениетінде оның іздері сақталып қалды. Ай бейнесі түркі мифологиялық жүйесінде ежелден ерекше мәнге ие. Көне түркілерде «Ай Тәңірі» немес «Ай құдайы» ұғымдары кең тараған. Ай рухани тазалықтың, үйлесім мен кемелдіктің белгісі болып саналады. Ол аспандағы өмірдің бастауы, түнгі жарықтың символы ретінде қабылданған. Бұл сенім жүйесінің айқын көріністерін ХІХ ғасырда қазақ халқының дүниетанымын терең зерттеген Ш. Уәлиханов еңбектерінен көруге болады. Ғалымның мәліметінше, көне дәуірлерде қазақтар жаңа туған Айды ерекше құрметпен қарсы алған. Жаңа ай туған кезде адамдар тізерлеп отырып, Айға үш рет иілген. Егер бұл рәсім жаз мезгілінде орындалса, сол тізе тиген жерден бір шөкім шөп жұлынып алынып, отқа тасталған. Бұл әрекет ұрпақтың көбеюін, өмірдің үздіксіздігін және әулеттің оттай өркендеуін білдіретін символдық мәнге ие болған. Аталған ғұрып Айды киелі күш ретінде қабылдаумен қатар, от культімен тығыз байланысты екендігін көрсетеді [16].

Ай уақыт өлшемі мен өмірдің өзгерістерінің белгісі ретінде маңызды болды. Оның әрбір фразасы белгілі бір әлеуметтік немесе

тұрмыстық оқиғалармен байланыстырылды. Шығыс Түркістанның тұңғыш зерттеушісі, атакты қазақ этнографы Ш.Уәлиханов былай деп жазды: «... шамандық алғашында табиғи культ еді және ол аспан туралы, әсіресе күн, ай, өзендер және табиғаттың өзге кереметтері туралы ұғымдарға шоғырланды; ол ішінара фетишизмге де ұқсайды. Сондықтан бұл сенім жүйесі тар шеңбердегі және табынудан әлдеқайда ауқымды». Қазақтар айда кәрі кемпір тұрады деп сенген. Сондықтан халық айға құрметпен қараған және айға ұзақ үңіліп караудан қорыққан. Ырым бойынша, егер адам айға ұзақ қараса, әлгі кемпір оның кірпіктерін санап қояды да, адам өледі. Ежелгі қазақтар айға тағзым еткен, содан соң жаз айларында сол тағзым еткен жерден шөп алып, жаңа ай туған кезде үй маңындағы отқа тастаған. Қазақтың дәстүрлі қару-жарақ кешені («бес қару») қылыш, шоқпар, сүңгі, садақпен бірге «айбалта» деп аталатын ұзын балтаның ерекше түрін де қамтыған. ХІХ ғасырдың соңында қазақ халқын ерекше тандандырған құбылыс -кемпірқосақ. Малшылар оны «кемпірдің қосағы» деп атаған. Найзағай туралы қазақтар оны Құдайдың ашулы даусы деп білген, ал найзағай отын – шайтанға атылатын «жебелер» деп түсіндірген. Алғашқы күн күркірегенде қазақтар: «Көк аспанның айғыры кісенеп тұр...» дейтін. Осыған байланысты арнайы жоралғы болған: үй иесі адырналды ожауды алып, далаға жүгіріп шығып, киіз үйдің қабырғасын сыртынан ұрып: «Сүт көп болсын, көмір аз болсын», –деп айтады [17]. Бұл сенім

дүниетанымның бір бөлігі ретінде қазақтар да да XIX ғасырдың соңына дейін сақталған болуы ықтимал. Маңғышлақ түбегінде болған поляк этнографы Б. Залесский XIX ғасырда «қырғыздардың қасиетті ағашын» сипаттап жазады. Оның айтуынша қазақтар өзге түркі-моңғол халықтары сияқты, ағаштың бұтақтарын мата-шүберек байлау ғұрпын ұстанған [18].

Дәстүрлі дүниетанымда материалдық әлемді өлшеудің екі санаты – кеңістік пен уақыт – айрықша орын алған. Көне түркілердің космологиялық жүйесінде әлем төрт бұрышты кеңістік ретінде бейнеленген. Бұл төрт бағыт – шығыс, батыс, солтүстік және оңтүстік – ғаламның үйлесілімділігі. Аспан мен жердің арасындағы тепе-теңдік Тәңірдің заңы ретінде қабылданған. Кеңістік «игерілген» және «игерілмеген» бөліктерден тұрады. Кеңістіктің негізін екі құрамдас бөлік – аспан мен жер құрайды. Материалдық әлемді ұғынудың екінші бір тірегі – уақыт. Қазақ қиялында ол түзу сызық емес, дөңгелек: қайта айналып соғып, жаңарып отыратын мәңгі ырғақ. Осы ырғақтың аты – «мүшел». Алпыс жылдық үлкен айналым бес мүшелден тұрады; әр он екі жыл – адамның өміріндегі ірі белес, ішкі жаңару сәті, «өту ғұрыптары» арқылы жаңа мәртебеге бет бұратын межелі мезет. Тіршілік жолы да осындай: туу-үйлену – өлім. Бұл үшеуі биологиялық та әлеуметтік те сапардың басты аялдамалары. Қазақ үшін жердегі ғұмыр – бірінен соң бірі келетін сапалы түрленулер шері: метафоралық «өлімдер» мен символдық «қайта

туу» арқылы шын өлімге жетіп, одан әрі рух кейпінде «о дүниелік» өмірге жалғанатын ұзақ дастан. Мүшел күнтізбесінде он екі жануардың аты бар: тышқан, сиыр, барыс, қоян, ұлу, жылан, жылқы, қой, мешін, тауық, ит, доңыз. Олардың таңдалуының да өз логикасы бар: киелілік, тектік таңба, тотемдік түсінік. Қасиеттелген тотемге қол тигізбеу –көне ырымның өзегі: етін жемейді, атын жаманға қимайды, аңшылық пен қастыққа тыйым салады [18].

Жұлдыздар культі тәңір ілімінде маңызды орын алды. Әсіресе Шолпан, Темірқазық, Жетіқарақшы секілді аспан денелері жол көрсетуші, қорғаушы әрі бақ-берекенің символы ретінде танылды. Жұлдыздарға қатысты аңыздар мен салт-жораларда молынан орын алды. Тау культі түркі халықтарының рухани дүниесінде айрықша мәнге ие болды. Тау шындары Тәңірге жақын мекен ретінде қаралып, оларды қасиетті деп санап, құрбандық шалу рәсімі жиі өткізілді. Түркілердің танымында әр тайпа немесе әр ру өзіне тән киелі тауларды таңдап, олармен рухани байланысын күшейткен. Орман және ағаш культі түркі халықтарында табиғатпен үндестік символына айналды. Олар ағаштарды, әсіресе қайыңды, әлем мен адамды байланыстырушы ретінде құрметтеген. Түркі мифологиясында Бәйтерек ағашы әлемді біріктіруші ағаш ретінде танылған. От культі түркі халықтарының күнделікті тұрмысында маңызды рөл атқарған. От тек тіршіліктің нышаны емес, сондай-ақ тазартушы, қорғаушы күш деп саналды. Түркілер отты

құрметтеп, оны әртүрлі рәсімдерде қолданған, оның қасиетін ерекше бағалаған. Тәңірлік сенімнің кеңістік түсініктері де ерекше қалыптасқан. Түркілер әлемді үш қабатқа бөлген. Олардың үйлесімділігі адам өмірінің басты кепілі деп қабылданған. Шамандық тәңір ілімімен тығыз байланысты болғанымен, ол бөлек сенім жүйесі емес, тәңірлік ілімнің рухани тәжірибелік бөлігі ретінде қабылданды. Шамандар табиғат пен адамзат арасындағы рухани дәнекер қызметін атқарып, түрлі рәсімде маңызды рөлге ие болды [19].

М.С. Орынбеков өз еңбегінде Қазақстан жерін мекендеген ежелгі түркілердің ең алғашқы діни нанымдарының бірі тәңірлік сенім болғандығын айтады: «Бұл дүниетаным табиғатқа ерекше құрметпен караудан туындаған және бүкіл әлемді Жоғарғы, Ортанғы және Төменгі әлемдерге бөлген. Жоғарғы әлем – Тәңірдің мекені, яғни аспан әлемі. Ол ежелгі түркілер үшін ең киелі және құдіретті күш болып есептелген. Аспандағы Тәңір ерекше құрметтелген, себебі түркілердің түсінігінде аспан биіктерінде «аспан адамдары» өмір сүріп, олар аспан жылқылары және арбаларымен сапар шегеді деп сенген. «Көкте туғандар» жерге түсіп, қаған атағына ие болған. Олар билікке қол жеткізіп, басқарушы ретінде танылған. Бұл биліктің заңдылығы Тәңірдің өзі тарапынан басқарылатындығымен түсіндірілген. Сондықтан ежелгі түркі жазбаларында «Тәңір өз биігінен қарап, менің ата-анамды жоғары көтерді» деген мағыналы сөздер кездеседі. Ортанғы

әлем – жердегі адамдар әлемі. Мұнда жерден су ағып, өмір сүруге қажетті барлық игілік пайда болады. Сонымен қатар бұл әлемде өздерінің қорғаушы рухтары мен құдайлары бар. Ортанғы әлемнің тіршілігі Жоғарғы әлемге тәуелді, яғни адамдар Тәңірге бағынышты. Осы иерархиялық жүйеге сәйкес, адамдар өздеріне қажетті нәрселер үшін үнемі алғыс айтып отыруы тиіс: көктен жаңбыр жауып, жерді нәрлендіреді, жер өнім береді, ал су шөлді қандырады. Осылайша, барлық табиғи құбылыс өмір сүрудің негізгі көзі ретінде қарастырылған. Адамдар табиғатты қасиетті деп санағандықтан, орман, дала, өзен, ағаштар мен бұталар бәрі киелі деп танылды. Дегенмен басты құрмет Көкке (Тәңірге), Жерге және Су рухтарына бағытталған. Осы себепті түркі халықтарының бастапқы дүниетанымы тәңіршілдік деп аталған»,–деген [1, 9 б.].

Тәңіршілдік – түркі-моңғол өркениеттерінің рухани, саяси және мәдени болмысының өзегін құраған діни-философиялық жүйе. Ол көне дәуірлерде тек діни наным ғана емес, мемлекет пен қоғамның үйлесімді өмір сүру қағидасы ретінде қызмет атқарды. Тәңірге табыну идеологиясы биліктің көктен берілетін легитимациясын қалыптастырды: қаған мен хан – «Көк Тәңірінің ұлы», яғни Жаратушының жердегі өкілі болып саналды. Бұл идея империялық билік пен дүниелік тәртіптің киелі негізін айқындады. Тәңірлік дүниетанымда ғарыш пен қоғамның арасындағы байланыс тұтастықта қарастырылды. Тәңір – бүкіл табиғи және әлеуметтік

болмысты реттейтін абсолютті күш, ал адам мен ылық иелері сол үйлесімнің сақталуына жауапты. Осы тұрғыдан Тәңіршілдік қоғамдағы моральдық, саяси және табиғи тәртіптің метафизикалық кепіліне айналды [20].

Алайда VIII ғасырдан бастап Тәңірлік жүйе өзінің бастапқы қуатынан айырыла бастады. Ұйғыр қағанатының дәуірінде Манихейліктің мемлекеттік дін ретінде қабылдануы, кейін буддизм мен несториандық христиан ілімдерінің таралуы Тәңіршілдіктің теологиялық тұтастығын әлсіретті. Нәтижесінде ол политеистік сипатынан айырылып, біртіндеп басқа діндермен синкреттік сипатта араласа бастады. Моңғол империясы кезеңінде Тәңіршілдік биліктің сакралды сипатын сақтағанымен, оның алғашқы философиялық мазмұны идеологиялық формулаға айналды. Шыңғыс хан дәуірінде «Мәңгі Көк Тәңірі» ұғымы империялық билікті заңдастырудың негізгі рәмізіне айналып, «Аспан ұлы» тұжырымдамасы билеушінің саяси харизмасын айқындайтын құрал ретінде қолданылды. Бұл кезең Тәңіршілдіктің рухани мәнінен гөрі саяси функциясының күшейген тұсы болды. Буддизмнің Орталық Азияда бейбіт жолмен таралуы, әсіресе XIII-XV ғасырлар аралығында Тибеттен келген Махаяна ілімі Тәңіршілдіктің соңғы тарихи кезеңін айқындады. Буддизм император культін «әлемдік тәртіпті орнатушы тұлға» ретінде сипаттай отырып, көне Тәңірлік дүниетанымдағы «Аспан заңы» мен «Көктен келген

билік» идеясын өз іліміне сіңіріп алды. Осылайша, Тәңірлік сенім өзінің метафизикалық негіздерін жоғалтпай, буддизммен қосылған синкреттік мәдени форманы тудырды. XVII ғасырға қарай буряттар, хакастар мен алтайлықтардың сенім жүйесінде Тәңірлік ілім шамандық және буддистік элементтермен араласып, бастапқы біртұтастығын жоғалтты. Бұл рухани құлдыраудың сыртқы көрінісі болғанымен, оның ішкі өзегіндегі Тәңір идеясы – Көктік бірлік пен ғарыштық үйлесім концепциясы – халықтың дүниетанымында сақталып қалды. Қазіргі зерттеулер Тәңіршілдіктің құлдырауын тек діни процестік әлсіреуі емес, өркениеттік трансформация ретінде қарастырады. Бұл кезеңде Тәңірлік дүниетаным жаңа мәдени контекстке бейімделіп, өз мәнін жоғалтпай, басқа ілімдердің құрамында өмір сүрді.

Тәңіршілдіктің жойылуы – бір сәттік діни күйреу немесе сенім дағдарысы емес, ол түркі-моңғол халықтарының тарихи-мәдени дамуы барысында орын алған өркениеттік ауысу процесі болды. Бұл ауысу діни жүйенің жойылуын емес, оның жаңа мәдени және идолгиялық кеңістікке бейімделуін білдіреді. Тәңіршілдік жазбаша канонға немесе қатаң теологиялық догмаларға емес, ауызша дәстүр мен табиғи тәжірибеге сүйенді. Сол себепті ол институционалдық діндер секілді жүйеленген діни ұйымдарға ие болмады. Яғни, Тәңіршілдік – діннен гөрі дүниетанымдық философия және рухани өмір сүру моделі болды. Осы ерекшелік оның рухани тереңдігін

қамтамасыз еткенімен, өркениеттік бәсекеде әлсіз тұсын көрсетті: жазба мәтіндері мен теологиялық мектептері болмағандықтан, ол ислам, христиандық және буддизм секілді догматикалық жүйелермен қатар өмір сүре алмады.

Бұдан бөлек, әлеуметтік құрылымның өзгеруі де Тәңіршілдіктің табиғи негізін әлсіретті. Көшпелі өмір салты – бұл сенімнің тірегі еді. Табиғатпен тікелей байланыс үзілген сайын (отырықшылыққа көшу, қалалық мәдениеттің дамуы, мемлекеттің бюрократиялық жүйеге айналуы), табиғи-ғарыштық үйлесімге негізделген Тәңірлік таным өзінің әлеуметтік ортасынан айырылды. Табиғатты киелі санауе Көк пен Жерді тіршілік бастауы ретінде тану ұғымдары рационалдық-құқықтық ойлауға жол берді. Жаңа идеологиялық жүйелердің үстемдігі – Тәңіршілдіктің ең терең деңгейдегі өзгерісіне әсер ететін фактор. Исламның Орталық Азияда мемлекеттік идеологияға айналуы, буддизмнің Моңғол империясы дәуірінде саяси доктрина ретінде қабылдануы Тәңіршілдіктің өмірлік кеңістігін шектеді.

### Қорытынды

Тәңір ілімі – түркі халықтарының дәстүрлі көзқарастар жүйесінде ерекше орын алатын дүниетанымдық құбылыс. Бұл сенім табиғи заңдылықтар мен рухани құндылықтардың үйлесімділігін сақтауға негізделген. Ол ғасырлар бойы түркі қоғамының дамуына ықпал етіп, олардың өмір салтына, әдет-ғұрпына, басқару құрылымына бағыт-бағдар берді.

Түркілердің нанымдарында табиғат құбылыстары мен ғарыштық күштердің өзара байланысы ерекше маңызға ие болды. Осы сенім жүйесі қоғамдағы мінез-құлық нормаларын реттеп, жеке тұлғаның ұстанымдарын айқындайды. Ұлы дала халықтарының дүниетанымында Тәңірдің әмірі мен адамзат тіршілігінің өзара байланысы белгілі бір жүйеге негізделген болатын. Зерттеулер көрсетілгендей, бұл сенім жүйесі уақыт өте келе басқа наным-сенімдермен астасып, жаңа құндылықтар қалыптастырды. Бұл сенімнің өзіне тән қайталанбас ерекшеліктерінің бірі адамның оны қоршаған әлем мен табиғат арасындағы туыстық байланысы болып саналады. Тәңір ілімі табиғатты құдайландырудан, сондай-ақ ата-баба рухына тағзым етуден пайда болған. Сондай-ақ түркілердің тәңіршілдікке негізделген сенімі табиғаттың киелі болмысын түсінумен байланысты болды. Түркілер мен моңғолдар қоршаған дүниенің заттары мен құбылыстарына, оның түсініксіз әрі қорқынышты элементтерінен қорыққандықтан емес, керісінше табиғатқа деген ризашылығы әсерінен табынған. Осы сенімді ұстанушылардың көзқарасы бойынша дәл осы тәңірлік сенімінің арқасында түркілер білімге оның ішінде табиғат рухын түсініп білуге және өзін оның бір бөлігі ретінде сезінуге, ырғағына сай үйлесімді өмір сүруге, оның шексіз өзгергіштігінен ләззат алуға, сонымен қатар табиғаттың көпқырлы сұлулығымен тамсануына қол жеткізуге мүмкіндік берді. Әлемнің әрбір элементі – аспан, жер, тау, тас, су,

ағаштар мен жануарлар қасиетті деп саналып, олар Тәңірдің көрінісі ретінде қабылданды. Осылардың барлығы бір-бірімен тығыз байланыста болғандықтан түркілер тауларға, қырларға, шалғындарға, өзен-көлдерге жалпы табиғат атаулыға сондай ұқыпты, мейіріммен қарады және оларды бейне бір Құдайдың таңбасы, ізі ретінде көріп, кие тұтты. Бұл сенімнің философиялық негіздері, әсіресе адам мен табиғат арасындағы үйлесімділікке, тіршілік етуші күштердің өзара байланысына құрылған. Түркілер үшін «Тәңір» тек аспан немесе жаратушы ғана емес, сонымен бірге бүкіләлемдік тұтастыққа қол жеткізудің символы болды. Түркі және моңғол халықтарының мифологиясы, сонымен қатар ертегілер жануарлар мен ағаштарды жанды зат кейпінде суреттейді. Тіпті кейбір жағдайларда олардың адамдарға айналу қабілеті бар екенін де бейнелейді. Орман, таулар, көлдер, өзендер және ағаштар адамдарды тамақ пен баспана сияқты ең керекті қажеттілігімен қамтамасыз ететіндіктен, адамзаттың оларды құрметтеп ризашылық білдіруіне, ақыр соңында оларға жоғары

күш иелендіріп, табиғаттың алдында бас июіне алып келді. Бұл сенім түркілердің өмір салтына да терең ықпал етті. Халықтың күнделікті өмірі, дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары осы сенімдер негізінде қалыптасты.

Қорыта айтқанда, тәңір ілімі – қоршаған органы құрметтеу, ғаламдық тәртіпті сақтау және ата-бабалар аманатын жалғастыру идеяларына негізделуі. Оның іргетасы тылсым күштерге сенім мен жаратылысқа табынудан бастау алады. Бұл жүйе өз дәуіріндегі билік құрылымымен тығыз байланысты болып, көшпелілер өркениетінде әділеттілікті, тәртіпті және тұрақтылықты қамтамасыз етті.

Заман өзгерген сайын бұл сенімдер жаңа тарихи жағдайларға бейімделіп, халықтың өзіндік рухани болмысын сақтап қалуға ықпал етті. Бүгінде қазақ халқының діни санасында дәстүрлі нанымдар мен жаһандық сенім жүйелері қатар өмір сүріп, мәдени-рухани синтездің ерекше үлгісін қалыптастыруда. Осы тарихи-мәдени құбылысты тереңірек зерттеу ұлттық болмысымызды тануға және діни сананың эволюциясын түсінуге мүмкіндік береді.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. Исахан М., Мұқатай Е. Тәңіршілдік ұғымы мен мәні, тарихи сипаттамасы, бүгінгі проблемалары. – Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2023. – 228 б.
2. Жақсыбеков, А., Нұржанов, А. А., Қадырқұлова, Г. Қ. Культ Тенгри у древних тюрков // Философия, этика, религиоведение. Культ Тенгри у древних тюрков
3. Абдрасулов С.К. вопросу прочтения этимологии теонима Тенгри // «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». – Болгария, Камчия, 2015ж. Sbornik\_5-i\_konferencii\_Bolgaria.pdf 96-101
4. Ақатай С.Н. Найман хандығы: монография. – Алматы, 2011. – 277 б.
5. Тәңіршілдік дін бе? /Сансызбай ҚҰРБАНҰЛЫ / Мұхитдин ИСАҰЛЫ. Тәңіршілдік дін бе? /Сансызбай ҚҰРБАНҰЛЫ / Мұхитдин ИСАҰЛЫ

6. Васильев В. Е. Истоки тенгрианства: от культа гор до культа Неба // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2017. str-40-48.pdf
7. Competing Narratives between Nomadic People and Their Sedentary Neighbours :Papers of the 7th International Conference on the Medieval History of the Eurasian Steppe (Nov. 9–12, 2018, Shanghai University, China).
8. Абылов Т.Т., Рыскиева А.Ә., Затов Қ.А. Көне түркілердің діні және шаманизм // *Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің ғылыми журналы.* – 2022. – №4. Адам+Алеми+4-2022+финал-123-134.pdf
9. Л. В. Федорова, В. Н. Абаев, Р. Н. Безертинов, Л. А. Андреев-Тэрис, Л. В. Анжиганова, С. П. Тюхтенева, А. И. Котожеков-Чапрай, А. И. Кривошапкин-Айынга, С. Р. Сат. – Международный фонд исследования Тенгри. – 2014. Osnovy\_tengrizma.pdf
10. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках Тюркологический сборник 1977. – Москва, 1981. – 124 с.
11. Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. – С. 214-216.
12. Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение тенгрианство. – Казань, 2006. – 46 с.
13. Moldabay T., Azmuhanova A.Eski Türklerin Dini / çev. Hasan Kızıldağ // *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi.* – 2019. – Cilt 12, Sayı 27. Eski Türklerin Dini / Religion of Old Turks : Hasan Kızıldağ : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive
14. Потапов Л.П. Умай – божество древних Тюрков в свете новых этнографических данных // Тюркологический сборник. – 1973. – 265 с.
15. Скобелев С. Г. Древнетюркская богиня плодородия Умай: гора и храм на Енисее // *Universum Humanitarium.* – 2022.
16. Эшбекова, Г. У., & Үмітқалиев, Ұ. Ұ. (2023). Қазақ дүниетанымындағы космологиялық түсініктер (Күн мен Айға қатысты). Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Хабаршысы. Тарихи ғылымдар. Философия. Дінтану, 77(2).<https://doi.org/10.51889/2959-6017.2023.77.2.026> Көрсету «ҚАЗАҚ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ КОСМОЛОГИЯЛЫҚ ТҮСІНІКТЕР ( КҮН МЕН АЙҒА ҚАТЫСТЫ)»
17. Следы шаманства у киргизов - Shoqan Yalihanov
18. Dosmurzinov R. Pre-Islamic World Views of the Kazakh People: From the End of the 19th to the Beginning of the 21st Century // *TRAMES.* – 2023. – Vol. 27, No. 4. PREISLAMIC-WORLD-VIEWS-OF-THE-KAZAKH-PEOPLE-FROM-THE-END-OF-THE-19TH-TO-THE-BEGINNING-OF-THE-21ST-CENTURYTrames.pdf
19. Затов Қ., Рыскиева А., Абылов Т. Қазақ халқының діни танымындағы тәңіршілдік. – Алматы: «Нұр-Мұбарак» баспасы, 2023. – 8-б.
20. Abaev N.Tengriantstvo as National and State Religion of the Turko-Mongolian People of Internal Asia // 155247

## REFERENCES

1. Isahan, M., & Muqatai, E. (2023). *Tangirshildik ugymy men mani, tarihi sipattamasy, bugingi problemalary.* Almaty: Nur-Mubarak.
2. Zhaksybekov, A., Nurzhanov, A. A., & Kadyrkulova, G. K. (n.d.). Kult Tengri u drevnih tyurok. *Filosofiya, etika, religiovedenie.*

3. Abdrasulov, S. K. (2015). Voprosu prochteniya etimologii teonima Tengri. In *Tengrianstvo i epicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost* (pp. 96–101). Kamchiya, Bulgaria.
4. Akatai, S. N. (2011). *Naiman handygy: Monografiya*. Almaty.
5. Kurbanuly, S., & Isaully, M. (n.d.). *Tangirshildik din be?*
6. Vasiliev, V. E. (2017). Istoki tengrianstva: ot kulta gor do kulta Neba. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*, 40–48.
7. Shanghai University. (2018). *Competing narratives between nomadic people and their sedentary neighbours: Papers of the 7th International Conference on the Medieval History of the Eurasian Steppe*.
8. Abylov, T. T., Ryskieva, A. A., & Zatov, K. A. (2022). Kone turkterdin dini jane shamanizm. *Nur-Mubarak Universitetinin Gylymi Zhurnaly*, 4, 123–134.
9. Fedorova, L. V., Abaev, V. N., Bezertinov, R. N., & others. (2014). *Osnovy tengrizma*. Mezhdunarodnyi fond issledovaniya Tengri.
10. Klyashtornyi, S. G. (1981). Mifologicheskie syuzhety v drevnetyurkskikh pamyatnikah. In *Tyurkologicheskii sbornik 1977*. Moscow.
11. Stebleva, I. V. (n.d.). K rekonstruktsii drevnetyurkskoi religiozno-mifologicheskoi sistemy (pp. 214–216).
12. Bezertinov, R. N. (2006). *Drevnetyurkskoe mirovozzrenie: Tengrianstvo*. Kazan.
13. Moldabay, T., & Azmuhanova, A. (2019). Eski Turklerin dini (Trans. H. Kizildag). *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(27).
14. Potapov, L. P. (1973). Umai – bozhestvo drevnih tyurkov v svete novykh etnograficheskikh dannyh. *Tyurkologicheskii sbornik*.
15. Skobelev, S. G. (2022). Drevnetyurkskaya boginya plodorodiya Umai: gora i hram na Enisee. *Universum Humanitarium*.
16. Eshbekova, G. U., & Umitkaliev, U. U. (2023). Kazak dunietyanymyndagy kosmologiyalyk tusinikter (Kun men Aiga katysty). *L.N. Gumilev atyndagy ENU Habarshysy. Tarih. Filosofiya. Dintanu*, 77(2). <https://doi.org/10.51889/2959-6017.2023.77.2.026>
17. Ualikhanov, S. (n.d.). *Sledy shamanstva u kirgizov*.
18. Dosmurzinov, R. (2023). Pre-Islamic world views of the Kazakh people: From the end of the 19th to the beginning of the 21st century. *TRAMES*, 27(4).
19. Zatov, K., Ryskieva, A., & Abylov, T. (2023). *Kazak halkynyn dini tanymyndagy tangirshildik*. Almaty: Nur-Mubarak.
20. Abaev, N. (n.d.). Tengrianstvo as national and state religion of the Turko-Mongolian people of Internal Asia.

**Авторлар туралы мәлімет:**

Кеңшілік Тышхан – философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті. (Астана, Қазақстан, e-mail: kenshe76@mail.ru, ORCID ID: 0000-0001-6349-4157).

Жағслаг Жолнур – Магистр, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті Журналистика және әлеуметтік ғылымдар факультеті, Дінтану кафедрасы. (Астана, Қазақстан, e-mail: zholnur@bk.ru, ORCID ID: 0009-0002-0369-0732).



Ж.С. Керімбек<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Абай атындағы ҚазҰПУ

Алматы, Қазақстан

## ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНДЕГІ ӘУЛИЕ ОБРАЗЫ: БАБА ТҮКТІ ШАШТЫ ӨЗИЗ

### Аңдатпа

Бұл мақалада қазақ халқының рухани-діни дүниетанымындағы «әулие» ұғымы және оның ислам діні аясында қалыптасуы қарастырылады. «Әулие» түсінігінің Құран Кәрім мен хадистердегі мәні, қазақ даласына ислам дінінің, соның ішінде сопылық ілімнің таралуымен байланысы талданады. Зерттеу барысында қазақ фольклоры, жыраулар поэзиясы, батырлар жыры мен тарихи деректер негізінде Баба Түкті Шашты Өзиз әулиенің тұлғасы жан-жақты сипатталады. Оның Алтын Орда дәуіріндегі исламдандыру үдерісіндегі орны, халық жадындағы қасиеті, пір, әрі желеп-жебеуші әулие ретіндегі бейнесі ашып көрсетіледі. Сонымен қатар әулиелерді пір тұту дәстүрінің қазақ мәдениетіндегі сабақтастығы мен тарихи-мифологиялық қырлары сараланады.

**Түйін сөздер:** сопылық, ислам, қазақ дүниетанымы, фольклор, батырлар жыры, миф.

ج. كيريمبيك<sup>1</sup>

<sup>1</sup>جامعة أبي الوطنية الكازاخية

ألماطي، كازاخستان

### صورة الولي في الأدب الكازاخي: بابا تُكْتِي شاشتي عزيز

الملخص:

تتناول هذه المقالة مفهوم «الأولياء» في الرؤية الروحية والدينية لدى الشعب الكازاخي، ومسار تشكل في إطار الديانة الإسلامية. وتُحلّل دلالة مفهوم «الولي» في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وعلاقته بانتشار الإسلام في سهوب كازاخستان، بما في ذلك تأثير التعاليم الصوفية. وفي سياق الدراسة، واستناداً إلى الفولكلور الكازاخي، وشعر الجيراو، وأغاني الأبطال (الباتير)، والمعطيات التاريخية، تُقدّم شخصية بابا تُكْتِي شاشتي عزيز وصفاً مفصلاً. كما يُكشف عن مكانته في عملية الأسلمة خلال عصر القبيلة الذهبية، وصورته في الذاكرة الشعبية، وتمثله بوصفه رجل دين وولياً حامياً. وإلى جانب ذلك، تُحلّل الجوانب التاريخية والأسطورية لتقاليد تبجيل الأولياء في الثقافة الكازاخية.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الإسلام، الرؤية الكازاخية للعالم، الفولكلور، التقليد الملحمي، الأسطورة.

**Zh. Kerimbek<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Kazakh National University named after Abai  
Almaty, Kazakhstan

## THE IMAGE OF A SAINT IN KAZAKH LITERATURE: BABA TUKTI SHASHTI AZIZ

### Abstract

This article discusses the concept of «Aulie [Saint]» in the spiritual and religious worldview of the Kazakh people and its formation within the framework of the Islamic religion. The meaning of the concept of «Aulie» in the Koran and hadiths, the connection with the spread of Islam in the Kazakh steppes, including Sufi teachings, is analyzed. In the course of the study, on the basis of Kazakh folklore, zhyrau poetry, batyr songs and historical data, the personality of Baba Tukti Shashty Aziz is described in detail. His place in the process of Islamization in the era of the Golden Horde, his character in the memory of the people, his image as a priest and patron saint are revealed. In addition, the historical and mythological aspects of the traditions of the worship of saints in the Kazakh culture are analyzed.

**Keywords:** Sufism, Islam, Kazakh worldview, folklore, epic tradition, myth.

**Ж.С. Керімбек<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>КазНПУ им. Абая  
Алматы, Қазақстан

## ОБРАЗ СВЯТОГО В КАЗАХСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: БАБА ТУКТИ ШАШТЫ АЗИЗ

### Аннотация

В данной статье рассматривается понятие «Аулие» в духовно-религиозном мировоззрении казахского народа и его формирование в рамках ислама. Анализируется значение понятия «Аулие» в Коране и хадисах, связь с распространением ислама в казахской степи, в том числе суфийского учения. В ходе исследования на основе казахского фольклора, поэзии жырауов, Батырской песни и исторических данных подробно описывается личность Аулие Баба Тукти Шашты Азиза. Раскрывается его место в процессе исламизации в эпоху Золотой Орды, его качества в памяти народа, его образ как святителя и жереха. Кроме того, будет проанализирована преемственность и историко-мифологические аспекты традиции почитания святых в казахской культуре.

**Ключевые слова:** суфизм, ислам, казахское мировоззрение, фольклор, эпос, миф.

### Кіріспе

«Әулие» – *уәли* деген араб сөзінің көпше түрі, қазақша «қасиетті» деген мағынаны береді. Бұл сөз Құран

Кәрімде Алла мен пайғамбарға қатысты *жебеуші, жарылқаушы* деген мәнде кездеседі. Ал хадистерде *жақын болу* деген мағынада, яғни,

Уәли Аллаһ – *Аллаға жақын, дос, Алланың мейірі түскен* деген ұғымда ұшырасады. Қазақ тілінде әулие-әнбие түрінде қосарланып та айтылады, мұндағы *әнбие* арабша *нәби* – *пайғамбар* деген сөздің көпше түрі. Дегенмен бұл қосарлы сөз ел танымында «әулие» деген мағынаны білдіреді.

Қазақстанда әулиелерді пір тұту қалдықтарын әдебиеттерде атап көрсетілгеніндей, зерттеу қиыншылықтарынан және оның атүсті зерттелуінен, көбінесе Ахмет Ясауи мен оның шәкірттерінің өмірбаяндарын зерттеу және толықтыру сияқты жайттармен шектеліп отырғанымен түсіндіруге болады. Сонымен қатар жер-жердегі әулиелерді пір тұтудың әр қилы көріністері жайлы мол деректер тиісінше қарастырылмай келеді.

Қазақ халқы ислам дінін қабылдаған кезде, бұрынғы тәңірлік сенімдерінің кейбір көріністері жаңа исламдық түсініктермен үйлесім тауып, әулиелер туралы түсінікті байыта түсті. Әсіресе, исламның сопылық бағытының қазақ даласына таралуы бұған зор ықпал етті. Сопылардың қарапайымдылықты, тазалықты жақтауы, зікір салуы сияқты амалдары қазақтардың бұрыннан келе жатқан наным-сенімдеріне жақын болды. Сондықтан да халық оларды әулие тұтып, пір санады. Мысалы, Баба түкті Шашты Әзіз, Арыстан баб, Ысқақ Баб ата, Қожа Ахмет Ясауи, Бекет ата, Сопы Әзіз, Оқшы ата және басқа да көптеген тұлғалар осындай құрметке ие болды.

Тақырыпты зерттеудің мақсаты – қазақ халқының дәстүрлі дүние-

танымындағы «әулие» ұғымының қалыптасуы мен дамуын, соның ішінде Баба Түкті Шашты Әзіз тұлғасының исламдық, сопылық және фольклорлық деректердегі орнын кешенді түрде талдау, әулиелерді пір тұту дәстүрінің рухани-мәдени маңызын айқындау.

Зерттеудің міндеттері:

- ислам дініндегі «әулие», «уәли» ұғымдарының мәнін Құран аяттары мен хадистер негізінде саралау;
- қазақ даласында әулиелер культінің қалыптасуына ықпал еткен тарихи-діни және сопылық факторларды анықтау;
- Баба Түкті Шашты Әзіз туралы аңыздар, жырлар мен тарихи деректерді салыстыра отырып талдау;
- әулие бейнесінің қазақ эпосы мен жыраулар поэзиясындағы қызметін айқындау;
- халық санасындағы әулиелердің пір, желеп-жебеуші, рухани қорған ретіндегі орнын көрсету.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы: мақалада Баба Түкті Шашты Әзіз тұлғасы Құран аяттары, исламдық түсінік, сопылық ілім және қазақтың ауыз әдебиеті материалдары негізінде кешенді түрде қарастырылып, оның тарихи тұлға мен мифологиялық бейненің тоғысындағы феномен екендігі нақтыланады. Сондай-ақ әулиелерді пір тұту дәстүрінің аймақтық таралуы мен «ясауилік орталықтар» ықпалы жаңа қырынан пайымдалады.

Зерттеу әдістері: мақалада тарихи-танымдық, салыстырмалы-типологиялық, мәтінтанулық, герменевтикалық және фольклортанулық тал-

дау әдістері қолданылды. Сонымен қатар Құран аяттары, жазба деректер, этнографиялық мәліметтер мен ауыз әдебиеті үлгілерін жүйелеу және интерпретациялау тәсілдері пайдаланылды.

Мақалада Баба Түкті Шашты Өзіз тұлғасы екі түрлі дереккөздер негізінде – тарихи және мифологиялық қабаттарда қарастырылады. Бұл екі қабат өзара тығыз байланыста болғанымен, мазмұны мен функциясы жағынан айқын ерекшеленеді.

Тарихи деректер қатарына жазба дереккөздер мен салыстырмалы түрде уақыт пен кеңістікке байланытын мәліметтер жатады. Оларға Қадырғали бек Қосымұлының Өзбек хан тұсында исламды орнықтыруға Баба Түкті Шашты Өзіздің қатысы туралы жазбасы, Алтын Орда дәуіріндегі (XIV ғ.) исламдандыру саясаты, сопылық ілімнің Ясауи мектебі арқылы қазақ даласына таралуы жөніндегі деректер кіреді. Сонымен қатар Шоқан Уәлиханов пен Әбубәкір Диваевтың этнографиялық жазбалары тарихи фактіні дәлелдеуден гөрі, белгілі бір кезеңдегі халықтық сенім жүйесінің нақты тіркелген көрінісі ретінде бағаланады. Бұл деректер әулие тұлғасының өмір сүрген дәуірін, діни-саяси контекстін шамамен анықтауға мүмкіндік береді.

Мифологиялық деректер негізінен ауыз әдебиеті үлгілерінде, батырлар жырында және аңыз-әпсаналарда сақталған. Оларға Баба Түкті Шашты Өзіздің отқа жанбауы, өліге жан бітіруі, пері қызға үйленуі, батырларға пір болып, перзент сыйлауы сияқты кереметтер жатады. Бұл мо-

тивтер тарихи шындықты баяндамайды, керісінше халықтың сакральді дүниетанымын, әулиені трансцендентті күш иесі ретінде қабылдауын білдіреді. Мифологиялық қабатта Баба Түкті шашты Өзіз бейнесі уақыт пен кеңістіктен тыс, жалпытүркілік архетип деңгейіне көтеріледі. Осылайша, мақалада тарихи деректер Баба Түкті Шашты Өзіздің исламдық және сопылық қозғалыстармен байланысын айқындаса, мифологиялық деректер оның халық санасындағы рухани қорғаушы, пір, киелі тұлға ретіндегі бейнесін ашады. Бұл екі қабат бірінбірі жоққа шығармай, керісінше әулие феноменінің көпқырлы табиғатын толықтыра түседі.

### Негізгі бөлім

Құран Кәрімде әулие туралы бірнеше аяттар келтірілген. Халифа Алтай аударған Құран Кәрімнің «Юныс» сүресінің 62-ші аятында: «Біліңдер! Расында Алланың достарына қауіпкертер жоқ, әрі олар қайғырмайды» [1, 216 б.] деп әулиенің Жаратушы алдында қаншалықты қадір-қасиетке ие екендігін ескертеді.

Құран Кәрімнің «Әли Ғымыран» сүресінің 169-аятында «Алла жолында өлтірілгендерді (рухтарды) өлі деп ойлама, әрине, олар тірі. Рабыларының жанында олар ризыққа бөлендіріледі» [1, 72 б.]. «Бақара» сүресінің 154-аятында: «Алла жолында өлтірілгендерді олар өлі демендер, олар тірі, бірақ, сендер сезіп, біле алмайсыңдар» [1, 24 б.].

Ислам дінінде «әулие» ұғымы бірден орнықты. Мұхаммед пайғамбардың серіктерін, туыстарын, үрім-

бұтақтарын, кейінгі діни қайраткерлерді әулие тұту, оларға құлшылық ету дәстүрі барлық мұсылман елдерінде бар. Кейде оларды жинақы түрде «әулие-әнбиелер» деп те атайды. «Қожа Ахметтің шәкірті» ұғымын христиандық аңыздарда Ғайсаның ілімін таратушы он екі елші (апостол патриахтар) бейнелерінің қалыптасу процессімен ұқсастыруға болады, себебі діннің санада орнығуы уақыттың дәлдігінен гөрі маңыздырақ. Сондықтан, дала сопылары мен молдалардың өткен әулиелерге деген көзқарасы осы «шәкірттік» мәртебесі арқылы айқындалады [2, 207 б.].

Қазақ даласында әулиелер қай ғасырдан бастап пайда болды деген заңды сұрақ туындайды. Серікбол Қондыбайдың ойынша, қазақ жерінде екі кезеңдегі әулиелік орталықтар бар. Біріншісі – XII-XIII ғасырларға, екіншісі – XIV-XV ғасырға жатады. Екі кезеңнің рухани байланысы анық байқалады. XIV ғасырда, Өзбек ханның билігі кезінде, ислам діні мемлекеттік дін деп жарияланғанда Түркістан аймағынан «ясауилік» діни уағыздаушылар Арал-Каспий аймағына келе бастағаны туралы аңыздарға сүйене аламыз. XIV ғасырдың ортасында осының әсерінен Батыс Қазақстанда тағы бір «ясауилік орталық» қалыптасты. Түркістан-Қаратау аймағында өмір сүрген Баба Түкті Шашты Әзіз, Қошқар Ата, Шопан Ата секілді әулиелердің «екіншілері» немесе «көшірмелері» Маңғыстау, Жем-Сағыз, Борсыққұм жерлерінде пайда болды, бұл жағдай басқа өңірлерде де Баба Түкті Шашты Әзіз, Шопан Ата, Қошқар Ата

секілді тұлғалардың шығуына себеп болды, яғни бұл «әулиелер экспорты» болғанын растайды [3, 210 б.].

Жүсіп Баласағұн әулиелерді қарапайым адамнан, тіпті дана, шешен адамдардан да бөлек ерекше адамдар деп санаған. Олармен араласу керек дейді. Әулиенің батасын алған адам жамандықтан алшақ жүрмек. Қоғам әулиенің парасатына бағынғанда оның болмысы барлық жағынан күшейеді деген ой қазақ ойшылдарының мұраларында бар. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» кітабында «Әулиелермен қатынасу жайы айтылады»:

Құлдан бөлек, бек кісіден ерекше,  
Адамдар бар, араласар керексе.  
Бірі олардың – пайғамбардың әулеті,  
Қадірлесен қонар құт пен дәулеті.  
Сүй оларды көңіліңмен, жаныңмен  
Нәрсе сыйлап, жақсылық қыл барыңмен.  
Туысы бұлар пайғамбардың етжақын,  
Пайғамбарлық қақы үшін сүй, ей жаным!  
Сұрастырма еш қарекет, сырларын,  
Айтқан сөзін еш қайтармай тыңдағын, –

деп жазыпты Жүсіп Баласағұн [4, 440 б.].

Базар жырау «әулиелер» жайында өз жырында былай деп толғайды:

Мына бір шолақ дүниеден  
«Әулие өлмес» дер едім,  
Отқа салса, күймеген,  
Залымдардың өлімі,  
Бір шарпуы тимеген,  
Арамды көңіл сүймеген;  
Дін мұсылман баласын  
Кереметпен билеген;  
Саһар тұрып жылаған  
Хақтан медет сұраған;  
Ол ерлердің тағаты

Құдайына ұнаған,  
 Бабай түкті Шашты Өзиз,  
 Ер Сейтпенбет, Мағзамнан,  
 Марал ишан, софы Өзиз –  
 Солардан да өткен сұм дүние...

[5, 90-91 б.].

Жырда Базар жырау «әулиенің» отқа салса, жанбайтыны туралы айтып отыр. Бұл сөзінің жаны бар.

Әбубәкір Диваев қазақ арасындағы аңыз-эпсаналарды жинақтай отырып, Баба Түкті Шашты Өзизге қатысты Өзбек ханның исламды қабылдауы туралы көлемді аңызды ғылыми айналымға енгізді. Оның еңбектерінде әулие ислам дінін таратудағы керемет иесі, діни насихаттың символдық тұлғасы ретінде бейнеленеді. Ә.Диваев деректері кейінгі зерттеулер үшін негізгі этнографиялық база қызметін атқарды. Ол қазақ елін аралап жүріп Баба Түкті Шашты Өзиз әулие туралы мынадай қызықты әңгімені жазып алады. Негізі мұнда «Өзбек ханның исламды қабылдауының себебі туралы әңгіме» айтылады: «Оның Исламды қабылдауының себебі келесідей болды. Сол кездегі әулиелерден шыққан төрт әулиеге Алла Тағаладан [осындай] аян келді: «Өзбекке барып, оны Исламға шақырыңдар!» Алла Тағаланың бұйрығымен олар Өзбек ханның есігіне келіп, оның қақпасының сыртында отырып, дұға ете бастады. Аңыз осылай басталады. Ханға опасыз сиқыршылар мен діни қызметкерлер мына ғажайыпты көрсетеді. Олар өздерімен бірге мәжіліске Өзбек ханға деп құмырадағы балды әкелді. Содан кейін олар жылан-

ды құмыраға салып, тостағандарды дайындады. Жылан балмен араласып, ыдысқа құйылды, ал тостағанның өзі сол адамдарға қарай жылжи бастады. Бұған таң қалған хан сиқыршыларды өзінің шейхтары (серіктері) санап құрметтеп, қасына отырғызды. Оларға үлкен сый-құрмет көрсетті.

Бір күні мұсылман әулиелер келіп, дұға жасап отырғанда Өзбек хан әдеттегідей мәжіліс құрды. Олармен бірге шейхтар да келіп, бәрі жайғасты. Әдеттегідей олар өздерімен бірге ыдыспен бал алып келді. Сонымен қатар олар құмыра мен тостаған орнатты. Біршама уақыт өтті, бірақ бал әдеттегідей жылан тәрізді құмыраға жиналмады, ыдысқа да құйылмады. Сол кезде Өзбек хан шейхтарға: «Бұл жолы неге бал шықпай жатыр?» – деді. Шейхтар оған жауап берді: «Бұл жерде бір мұсылман дінін ұстанатындар отыр. Бұл – соның белгісі» – дейді. Хан: «Сырттағы сәкіні қараңдар, егер мұсылмандар бар болса, осында әкеліндер!» деп бұйырады. Қызметшілер шығып, олар шылым шегетін жерді тексергенде оның сыртқы жағында бастарын төмен салып, бейтаныс төрт адамның отырғанын көреді. Қызметшілер: «Сендер кімсіңдер?» – дейді. Олар: «Бізді ханға апарыңыз!», – деп жауап берді. Міне олар келді. Хан оларға ұзақ қарады. Оларды көргенде, ханның жүрегінде оларға деген ықыласы мен сүйіспеншілігі оянды, өйткені Алла Тағала ханның жүрегін шынайы сенім жолына нұсқау нұрымен жарықтандырды. Ол: «Сіздер кімсіңдер? Қандай шаруамен ел кезіп жүрсіңдер? Қазір не істейсіңдер?»

Олар: «Біз мұсылманбыз. Жаратқан Иеміздің бұйрығымен сізді исламға шақыру үшін келдік» – дейді. Сол сәтте ханның (сиқыршы) шейхтары: «Олар – жаман адамдар! Оларға рұқсат бермеңіз, оларды тек өлтіру керек» – дейді. Сол сәтте Өзбек хан: «Оларды қандай себептермен өлтіремін?! Мен – ханмын! Сіздің кез-келгеніңіз мен үшін бірдейсіз. Мен сенімі дұрыс адамдармен бірге боламын. Егер олардың сенімі дұрыс болмаса, онда неге бүгін Сіздің ісіңіз жүзеге аспай қалды, сіздің балыңыз неге ақпай қалды?! Пікір таластырыңыздар. Қайсыңыздың сеніміңіз дұрыс болады, мен соған мойынсұнамын» – дейді. Екі қауым бір-бірімен дауласа бастайды. Олар ұзақ уақыт тартысып, бір-бірімен ұрысып қалады. Ақыры олар жерден екі тандыр ошақ қазып, әрқайсысын он арба сексеуілмен қыздырып, бір тандырға сиқыршылардың бірін, екіншісіне осы мұсылман әулиелердің бірін кіргізіп, қайсысы жанып кетпей, дін аман шығатын болса, соның сенімі дұрыс деген шешімге келеді. Осыған екі жақ та келісті. Таңертең олар екі үлкен тандыр қазып, сексеуіл отынын жинап, оларды қыздырды. Біреуі сиқыршыларға, екіншісі мұсылмандарға арналған. Бұл мұсылман әулиелер бір-біріне құрметпен: «Біздің қайсымыз тандырға кіреміз?» деді. Олардың бірі Баба Туклас деп аталады: оның денесі түкті болатын. Ол: «Маған рұқсат етіңіз, мен кірейін, сіздер қуанатын боласыздар», – дейді. Қалған әулиелер оған батасын береді. Тағы ол баба: «Маған сауытымды әкеліндер», – дейді. Олар са-

уытын әкелгенде, оның жалаңаш денесіне кигізіп, Алла Тағаланы тағы еске алып, тандырға қарай беттейді. Олар бабаның денесіндегі шаштары тік тұрып, сауыт тесіктерінен шығып тұрғанын айтады. Мұны бәрі көрді. Осылай ол жүріп, тандырға кіреді. Олар сол кезде қой етінің ұшасын әкеліп, тандырдың үстіне жауып қояды, оның аузы мықтап жабылды.

Енді біз сиқыршылар туралы әңгімеге келейік. Сиқыршылар өздерінің біреуін баса-көктеп, зорлықпен тандырға кіргізеді. Сол сәтте кемпірқосақтың барлық түстерімен жарқырап, тандырдың аузынан жалын шыға бастайды. Мұны Өзбек хан бастаған барлық адамдар көргенде, олардың жүрегі опасыздыққа сенуден бас тартып, мұсылмандыққа бет бұрады. Ал тандырдан Алланы еске алған бабаның дауысы үздіксіз естіледі. Тек қой еті піскенде ғана тандырдың аузын ашады. Тері басылған бабаның бата тілеген жүзін жоғалтып, тандырдан шығып: «неге асықтыңдар?! Сәл күте тұрғанда менің Алланы еске алу ісім аяқталатын еді» – дейді. Олар жалындаған көмір шоғы сияқты шынжырлы сауыттың қызғанын көреді, бірақ Жаратқан Иенің құдіретінің арқасында бабаның денесінде бірде-бір шаш жанбапты, сол күйі [дін-аман] шығыпты. Мұны хан бастаған барлық адамдар көргенде олар бірден әулиелердің етегіне жабысып, барлығы мұсылман болады. Ислам діні үшін Аллаға мадақ! Бір сөзбен айтқанда, Берке хандығы кезінде өзбек тайпасы Исламды қабылдады. Одан кейін ол қайтадан жолдан таюшылардың тайпасына

бұрылып, опасыздық жасады. Бірақ өзбек тайпасының ислам діні Өзбек хан мұсылман болған кезден бастап өзгерген жоқ. Жиырма жыл бойы Өзбек хан басқарды дейді. Бірақ кейбіреулер оны он сегіз жыл басқарды дейді. Содан кейін ол Жаратқан Иеміздің рақымына бөленді. Шынында да, біз Аллаға тиесіліміз және біз оған ораламыз!» [6, 105-106 б.] деп аяқталады бұл әңгіме. Бұл әңгіме шындыққа жанасатын сияқты. Өйткені кейінгі кездері табылған Қадырғали бек Қосымұлының жазбасында: «Алтын Орданы 1312-1341 жылдар аралығында билеген Гиясаддин Мұхамед Өзбек хан Арабстаннан арнайы дін үйрету үшін Бабай Түкті Шашты Өзізді алдырыпты» деген жолдар да бар. Яғни, бұл шамамен XIV ғасыр болып шығады. Бұған қоса этнограф ғалым Серікбол Қондыбай Өзбек ханның тұсында Ислам діні өркендегенін айтады: «Яғни, 1300 жылдары Түркістан-Нұратау аймағында шоғырланған сопылық топтардың (дін ордендерінің) бір бөлігі Өзбек ханның Алтын Ордадағы жаппай исламдандыру саясатына сай еркіндікті пайдаланып, Батыс Қазақстанға ағылған. Олар өздерінің келген жеріндегі діни-ұйымдық атауларын алып келген. Мәселен, Созақ ауданындағы «Баба Түкті Шашты Өзіз» әулиенің жай ғана моласынан басқа XIV ғасырда осында сопылық дәруіштік ұйым болды деп есептейтін болсақ, онда осы ұйымның сопылары Маңғыстаудың Сазды Үштаған жеріне келіп, тағы бір «Баба Түкті Шашты Өзіз» ұйымының (мәзһаб, мектеп, т.б.) ашуы әбден мүмкін және істің

қисыны осыған келеді»[3, 210 б.].

Серікбол Қондыбай Баба Түкті Шашты Өзіз тұлғасын миф пен тарихтың түйіскен нүктесі ретінде қарастырады. Ол «әулиелер экспорты» тұжырымдамасын ұсынып, Ясауи ілімінің Батыс Қазақстанға таралуын осы әулие есімімен байланыстырады. Ғалым еңбектерінде Өзіз – сопылық мектептің символдық өкілі.

Баба Түкті Шашты Өзіз туралы қазақтың ұлы ғалымы Шоқан Уәлиханов та жазып қалдырған. Ол «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жырының Құсмұрын нұсқасына былай деп анықтама жазады: «Баян жолдап, бозторғай тасып беретін мейізді талшық етіп, шоқ терек көлеңкесі саясында Қозы он төрт күн, он төрт түн ұйықтайды. Құл Қодар ұйқыдан шала мас боп жатқан Қозыны қамыс жебемен қақ жүректің түбінен атып өлтіреді. Бабай Түкті Шашты Өзіз Баянның зарын құлағы шалып, алтын айдарлы Қозының кеудесіне қайта жан бітіреді» [2, 90 б.]. Ал «Қыз Жібек» жырында Төлеген Ақ Жайыққа аттанарда анасы жалғызын жаратқанға, онан соң осы Шашты Өзіз әулиеге тапсырады. Сөйтіп, Баба Түкті Шашты Өзіз әулие халық жадында ел қорғаған батырлардың демеушісі, қиналған-қысылған шақта сүйеніші, баласы жоқтарға бала сұрап әперуші, жарылқаушы, ақ тілеулі аналардың жалбарынғанда медет қылар пірі екенін ұғындық.

Ш. Уәлиханов еңбектерінде Баба Түкті Шашты Өзіз қазақ халқының ауыз әдебиетімен тығыз байланыста қарастырылады. Ғалым оны «Қозы Көрпеш – Баян сұлу», «Қыз Жібек»

сияқты эпикалық жырлардағы киелі бейне ретінде сипаттап, әулиенің халық жадындағы рухани қызметін алғаш ғылыми тұрғыда бағалаған. Уәлиханов үшін Баба Түкті Шашты Өзіз – нақты тарихи деректен гөрі халықтық сенім жүйесінің көрінісі.

Үмбетей жырау «Бөгенбай қазасын Абылай ханға естірту» атты жырында Абылай ханның Баба Түкті шашты Өзіз кесенесінің басына барып бата алғанын есіне салады:

Анау бір жолы аттанған,  
Әскерді қырғыз қырғанда,  
Басынан оба қылғанда,  
Ол хабарды ел біліп,  
Көп батырмен сен жүріп,  
Көзіңнің жасын көл қылып,  
Қысылған әскер басының  
Қасына барып тұрғанда,  
Ақбоз атты шалғанда,  
Мойнына кісен салғанда,  
Баба Түкті Шашты Өзіз,  
Содан бата алғанда,  
Тілеуің қабыл болғанын,  
Басыңа Қыдыр қонғанын,  
Ұмыттың ба соны Абылай?![7, 74 б.].

Баба Түкті Шашты Өзіз әулиенің желеп-жебеуші кереметтері қазақтың батырлар жырында үнемі кездесіп отырады. «Алпамыс батыр» жырында бір перзентке зар болып жүрген Байбөрі бай бәйбішесімен бірге Баба Түкті Шашты Өзіз әулиенің кесенесі басына түнеп, ұл сұрайды. Сонда Баба Түкті Шашты Өзіз былай дейді:

Менің атым – шашты Өзіз,  
Қыламын десен ықылас,  
Жарылқады Жаратқан,  
Ей, бейшара, көзінді аш,  
Ұлыңның аты Алпамыс,

Қызыңның аты Қарлығаш.  
Атса мылтық өтпейді,  
Шапса қылыш кеспейді.  
Қалмақтармен болар қас [8, 14 б.].

Майкөт Сандыбаев жазып алған Сұлтанқұл Аққожаевтың бұл нұсқасында осылай деп жырланса, Жүсіпбек Шайхысламұлы 1899 жылы Қазан қаласында «Қисса-и Алпамыш батыр бұ тұрыр» деген атпен жариялаған «Алпамыс батыр» жырының нұсқасында оқиғаның бұл тұсы қара сөзбен баяндалады: «Аузы ошақтай, азуы пышақтай, мұрнының тесігі үңгірдей, иегі сеңгірдей болды. Ол ақымақ ер жеткен соң, Байбөріге тілі тиетұғын болды. Ашуланса, «ку бас шал, сөйлем» дейтұғын болды. Мұны есітіп Байбөрі: – «Құдай өзіме бермесе, бұл маған бала болып жарытпайды екен, – деді, – мұның сөзін есітіп тұрғанша далада қаңғып өлейін», – деп, қолына таяқ алып, әулие қоймай қыдырып, етек-жеңін шеңгел сыдырып, жылдан – жыл өткенде Бабай Түкті шашты Өзіз деген әулиеге түнеді. Құдай Тағала тілеуін беріп, әулие жәрдем болып, бір ұл, бір қыз берді. «Ұлдың атын – Алпамыс, қыздың атын – Қарлығаш қой», – деді. «Ұлың он жасында ел ұстайды, атса оқ өтпейді, шапса қылыш кеспейді, отқа салса күймейді, суға салса батпайды, өзің хан боласын», – деді. Онда Байбөрі орнынан түрегеліп, қуанып үйіне келді. Қатыны жүкті болып, тоғыз ай, он күнде бала туып, ұлының атын Алпамыс қойды. Артынан бір жасар болып Қарлығаш туды. Онда Шекті деген елде Сарыбай деген бай бар екен, оның Күлбаршын деген

жалғыз қызы бар еді, соған құда түсті Байбөрі бай онан кейін» деп айтылады [6, 532 б.].

Ал «Қобыланды батыр» жырында Көбікті ханмен шайқасуға кетіп бара жатқан батырды шешесі былай деп жылап шығарып салады:

Ықылас ата – Шашты Әзіз,  
 Осы кеткен қозымды  
 Тек тапсырдым қолыңа.  
 Қозымды жықпа орыңа,  
 Жолықтырма зорыңа!  
 Алпыс жасқа келгенде  
 Қобыландыдай ұл тапқан  
 О да менің сорым ба? [9, 179 б.].

Дәл осы жыр жолдарында анасы Бабай Түкті Шашты Әзізді – өз атымен «Ықылас Ата» деп атайды. Бұл «Ықылас» есімін Қобыланды да қысылған кезде бірнеше мәрте қайталайды.

### Қорытынды

Қорыта келгенде, жазушы Мұхтар Әуезов қазақ эпосын зерттей отырып, батырлар жырындағы пір мен әулие бейнелерінің қызметін саралаған. Ол Баба Түкті Шашты Әзізді тікелей жеке зерттемегенімен, оның бейнесін эпостық дәстүрдегі рухани желеп-жебеуші типінің көрнекті үлгісі ретінде қарастыруға теориялық негіз қалады. Ал ғалым Әуелбек Қоңыратбаев еңбектерінде Баба Түкті Шашты Әзіз қазақ эпосындағы мифологиялық кейіпкер ретінде сипатталады. Ғалым әулиенің «перзент беру», «батырды қорғау» функцияларын эпикалық заңдылықтармен байланыстыра отырып, оның архаикалық мифтік сипатын ашады. Фольклортан-

ушы ғалым Сейіт Қасқабасов әулие бейнесін қазақ фольклорындағы сакральді кейіпкерлер жүйесінде қарастырады. Оның еңбектерінде Баба Түкті Шашты Әзіз Қызыр, Қырық шілтен секілді бейнелермен типологиялық тұрғыдан салыстырылады және исламға дейінгі сенімдермен сопылық дүниетанымның тоғысу нәтижесі ретінде бағаланады. Қазақстандық бір топ ғалым өз еңбектерінде Баба Түкті Шашты Әзіз тұлғасын метафизикалық және рухани кеңістегімен байланыстырылған тарихи сана ретінде қарастырады. Мұнда әулиенің аңыздар мен тарихи материалдар арасындағы байланысы, оның қазақ рухани әлеміндегі орны, сондай-ақ рухани мәдениеттегі функциясы талданады [10,43].

Тарихнамалық деректерде Баба Түкті Шашты Әзіз VIII ғасырда өмір сүрген, азан шақырып қойған есімі Баба Түклас, ал әкесінің есімі Керемет Әзіз делінсе, екінші бір деректе, ол Ахмет Яссауидің ата-бабаларының бірі, үшінші бір аңызда ол Еділ-Жайыққа дейін келген кісі, одан Құтлыбек, Құтлыбектен Едіге дүниеге келген дейді. Келесі бір әпсанаға арқа сүйесек, бабамыз боз бала шағында Түркістан облысы, Созақ ауданы, Құмкент ауылындағы Жылыбұлаққа шомылып жүрген пері қыздарын көрген-міс. Олардың киімдерін жасырып қойып, ішіндегі біреуін әйелдікке алғысы келгенде, пері қыздары Баба Түкті Шашты Әзізге үш шарт қойыпты деседі. Олар: аяқ киімін шешкен кезде қарамау, тырнағы мен шашына қарамау және қолтығына қарамау. Пері қызға үйленген Баба Түкті

Шашты Әзизге, сөзінен тайғанына өкпелеген пері қызы: «Қазір ішімде алты айлық балаң бар. Баланды алып Құмкент дейтін жерге тастап кетемін, іздеп өзің тауып ал» деп аспанға ұшып кетіпті-міс. Әулие пері қыз

айтқан жерге келіп, сәбиді іздеп тауып алады. Оған «Едіге» дейтін есім береді. «Едіге батыр» жырында Баба Түкті Шашты Әзизді осылайша оның әкесі ретінде кейіптейді.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. Құран Кәрім: қазақша мағына және түсінігі / ауд.: Халифа Алтай. – Сауд Арабия, 1991. – 101 б.
2. Мұхтарұлы С. Шоқан және өнер: Түсініктемеге негізделген иллюстрациялық ғылыми-публицистикалық кітап. – Алматы: Өнер, 2000. – 310 б.
3. Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы / ред. Д. Секер, Ш. Жамықаева. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. – Алматы: Арыс, 2008. - Т.3. – 280 б.
4. Баласағұн Ж. Құтты білік / аударған: Асқар Егеубай. – Алматы: Өлке, 2006. – 640 б.
5. Жеті ғасыр жырлайды // 2 томдық. – Алматы: Жазушы, 2004. – Т. 2. – 400 б.
6. Аничков И.В. О некоторых местностях Казалинского уезда, интересных в археологическом отношении // ПТКЛА, III. – Ташкент, 1897-1898. - Протокол №1(1897).
7. Жеті ғасыр жырлайды // 2 томдық. – Алматы: Жазушы, 2004. – Т. 1. – 528 б.
8. Алпамыс батыр. редакциясын басқарғандар: М.О. Әуезов және Н.С.Смирнова. – Алматы: ҚазССР ҒА баспасы, 1961. – 563 б.
9. Қобыланды батыр жыры / құраст. Өтеген Әбдіраман. – Алматы, 2013. – 352 б.

## REFERENCES

1. Quran: Kazakh meaning and concept / translated by: Calipha Altai.- Saudi Arabia, 1991. - P. 101
2. MukhtarulyS. Shokanand art: an illustrative scientific and journalistic book based on commentary.- Almaty:»Oner», 2000. – 310 P.
3. Kondybai S. Sacred places of Mangystau and Ustyurt. / Full collectionof works/ editorD.Seker, Sh. Zhamikaeva. - Almaty: Arys,2008. - Vol. 3 – - 280 P.
4. Balasagun Zh. KuttyBilik/ translatedby Askar Yegeubay.- Almaty: Olke, 2006 – - 640 P.
5. Seven Centuries Poems // In 2 volumes.- Almaty: Zhazushy, 2004. - Vol.2 – - 400 P.
6. Anichkov I. V. On specific places of Kazalinsky district, interesting in archaeological research // PTKLA, III. – Tashkent, 1897-1898. - Protocol No. 1(1897).
7. Seven Senturies Poems // In 2 volumes.- Almaty: Zhazushy, 2004. - Vol. 1 – - 528 P.
8. Alpamysbatyr. The editorial board was headedby M. O. Aueзов and N. S. Smirnova.- Almaty: publishing house of the Academyof Sciences of the Kazakh SSR, 1961.- 563 P.
9. Koblandybatyr / edited by UtegenAbdraman. - Almaty, 2013 – 352 P.

\*\*\*

### **Авторлар туралы мәлімет:**

Керімбек Жылбек Сенбекұлы – PhD доктор, аға оқытушы, Абай атындағы ҚазҰПУ, (Алматы, Қазақстан, e-mail: zkerimbek@mail.ru, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1490-3548>)

معلومات عن المؤلفين:

كيريمبيك جيلبيك – دكتور PhD، محاضر أول، جامعة أبي الوطنية الكازاخية (الماطي)، كازاخستان،  
e-mail: zkerimbek@mail.ru. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1490-3548>

**Information about authors:**

Kerimbek Zhylbek Senbekuly – PhD doctor, Senior lecturer. KazNPU named after Abai  
(Almaty, Kazakhstan, e-mail: zkerimbek@mail.ru, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1490-3548>)

**Информация об авторах:**

Керімбек Жылбек Сенбекұлы – PhD, старший преподаватель. Казахский на-  
циональный педагогический университет имени Абая (Алматы, Казахстан, e-mail:  
zkerimbek@mail.ru, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1490-3548>)

MFTAP/SRSTI/ГРНТИ 21.21.25, 21.15.47

<https://doi.org/10.63727/ris202584-12>

Б.Ботакараев<sup>1</sup>, С.Моллақанағатұлы<sup>1</sup>, Н.Қыпшақбаев<sup>2</sup>,  
С.Шылмамбетов<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,  
Ясауитану ғылыми орталығы

<sup>2</sup> А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті  
Түркістан, Қазақстан

## ШАРИҒАТ ПЕН ТАРИҚАТТЫҢ ЭТИКАЛЫҚ НОРМА МЕН ЭКЗИСТЕНЦИАЛДЫҚ ТӘЖІРИБЕСІ

### Аңдатпа

Зерттеуіміз Қожа Ахмет Ясауидің дүниетанымының негізіндегі шариғат пен тариқат ұғымдарын классикалық діни түсіндірмелерден тыс философиялық тұрғыдан қарастыруға арналған. Мақалада шариғат әлеуметтік және жеке мінез-құлықты реттейтін этикалық-нормативтік құрылым болып саналады, ал тариқат жеке тұлғаның ішкі өзгерісіне бағытталған тәжірибенің экзистенциалды саласы ретінде түсіндіріледі. Бұл тұрғыда Ясауидің дүниетанымы сопылықпен қатар адамзаттың моральдық, экзистенциалды және саналы дамуын түсіндіретін тұтас философиялық модель болып саналады. Жұмысымыздың негізгі мақсаты – шариғат пен тариқат арасындағы байланысты этика мен экзистенциалды философия шеңберінде қайта түсіндіру және бұл екі ұғымның адамның өзін-өзі құру процесіндегі рөлін ашу. Зерттеуде Ясауидің дүниетанымында моральдық нормалардың жеке тұлғаның ішкі тәжірибесімен қалай біріктірілгені және бұл процестің жеке тұлғаның экзистенциалды мағынаны іздеуіне қалай үлес қосатыны талданады. Мақаламыздың ғылыми маңыздылығы оның сопылық ойды философиялық антропология, этика және экзистенциалды философия контекстінде зерттейді. Практикалық тұрғыдан алғанда, дәстүрлі рухани ілімдердің қазіргі адамның моральдық және экзистенциалдық мәселелеріне қалай сілтеме бола алатынын көрсетеді.

Әдістемелік тұрғыдан болса, зерттеуде герменевтикалық талдау, тұжырымдамалық талдау және салыстырмалы философиялық әдістер қолданылады. Ясауидің еңбектері, әсіресе «Диуани хикмет», контекстік және тұжырымдамалық деңгейде қарастырылады. Зерттеу нәтижесінде шариғат этикалық негізді қамтамасыз етеді, ал сопылық тәртіп жеке тұлғаның экзистенциалдық тәжірибесі арқылы бұл негіздің ішкі әлемге енуіне ықпал етеді деген қорытындыға келеді. Мақаламыз Ясауидің дүниетанымы адамзаттың моральдық және экзистенциалдық тұтастығына негізделген бірегей философиялық жүйені ұсынатынын көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, зерттеу ислам дүниетанымы мен сопылық философия саласына өзіндік үлес қосады және қазіргі этикалық және экзистенциалдық пікірталастарға жаңа көзқарас ұсынады.

**Түйін сөздер:** Қожа Ахмет Ясауи, шариғат, тариқат, этикалық нормалар, экзистенциалды тәжірибе, сопылық философия, философиялық антропология.

ب. بوتكاريف<sup>1</sup>، س. مولاكاناغتولي<sup>1</sup>، ن. كيبشاكبايف<sup>2</sup>، س. شيلمامبيتوف<sup>2</sup>  
متحف ومحمية «حضرة السلطان» الوطنية التاريخية-الثقافية، مركز الدراسات اليساوية العلمي<sup>1</sup>  
جامعة خوجة أحمد يسوي الدولية الكازاخية-التركية<sup>2</sup>  
تركستان، كازاخستان

## التجربة الأخلاقية والوجودية للشريعة والطريقة

### الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تناول مفهومي الشريعة والطريقة في الرؤية الفكرية لخوجة أحمد يسوي من منظور فلسفي يتجاوز التفسيرات الدينية الكلاسيكية. حيث تُعدّ الشريعة في المقال بنيةً أخلاقية معيارية تنظم السلوك الاجتماعي والفردى، بينما تُفهم الطريقة بوصفها مجالاً وجودياً للتجربة موجهاً نحو التحول الداخلي للذات الإنسانية. وفي هذا السياق، تُقدّم رؤية يسوي للعالم بوصفها نموذجاً فلسفياً متكاملًا يفسّر التطور الأخلاقي والوجودي والواعي للإنسان إلى جانب بعدها الصوفي. ويتمثل الهدف الرئيس للدراسة في إعادة تفسير العلاقة بين الشريعة والطريقة ضمن إطار الأخلاق والفلسفة الوجودية، والكشف عن دور هذين المفهومين في عملية بناء الذات الإنسانية. كما تحلّل الدراسة كيفية اندماج المعايير الأخلاقية في فكر يسوي مع التجربة الداخلية للفرد، ومدى إسهام هذا الاندماج في سعي الإنسان نحو المعنى الوجودي. وتكمن الأهمية العلمية للمقال في تناوله للفكر الصوفي في سياق الأنثروبولوجيا الفلسفية والأخلاق والفلسفة الوجودية. أما من الناحية التطبيقية، فيُظهر البحث كيف يمكن للتعالم الروحية التقليدية أن تشكل مرجعاً لمعالجة الإشكالات الأخلاقية والوجودية للإنسان المعاصر.

ومن الناحية المنهجية، اعتمدت الدراسة على المنهج التأويلي (الهرمنيوطيقي)، والتحليل المفاهيمي، والمنهج المقارن في الفلسفة. وقد جرى تناول مؤلفات يسوي، ولا سيما «ديوان الحكمة»، على المستويين السياقي والمفاهيمي. وتخلص الدراسة إلى أن الشريعة توفّر الأساس الأخلاقي، في حين تسهم الطريقة الصوفية، من خلال التجربة الوجودية للفرد، في ترسيخ هذا الأساس داخل العالم الباطني للإنسان.

وتبيّن نتائج البحث أن رؤية يسوي للعالم تقدّم نظاماً فلسفياً فريداً قائماً على وحدة البعد الأخلاقي والوجودي للإنسان. ومن هذا المنطلق، تسهم الدراسة في إثراء مجالي الفكر الإسلامي والفلسفة الصوفية، وتقدّم منظوراً جديداً للنقاشات الأخلاقية والوجودية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: خوجة أحمد يسوي، الشريعة، الطريقة، المعايير الأخلاقية، التجربة الوجودية، الفلسفة الصوفية، الأنثروبولوجيا الفلسفية.

**B.Botakarayev<sup>1</sup>, S.Mollakanagatuly<sup>1</sup>, N.Kypshakbayev<sup>2</sup>,  
S.Shylmambetov<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>National Historical-Cultural Museum-Reserve «Azret Sultan»  
Yassawi Research Center, Turkistan, Kazakhstan

<sup>2</sup>A. Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan  
e-mail: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

## **ETHICAL NORM AND EXISTENTIAL EXPERIENCE OF SHARIGA AND TARIKAT**

### **Abstract**

The purpose of our study is to examine the concepts of Sharia and Tariqah, which underlie the worldview of Khoja Ahmed Yassawi, from a philosophical perspective that goes beyond classical religious interpretations. This article examines Sharia as an ethical and normative framework regulating social and individual behavior, while Tariqah is interpreted as an existential sphere of experience aimed at the inner transformation of the individual. In this context, Yassawi's worldview, along with Sufism, is considered a holistic philosophical model explaining the moral, existential, and conscious development of humanity. The main goal of our work is to rethink the relationship between Sharia and Tariqah within the framework of ethics and existential philosophy and to identify the role of these two concepts in the process of human self-development. The study analyzes how moral norms are integrated with the individual's inner experience in Yassawi's worldview and how this process contributes to the search for existential meaning. The scientific significance of our article lies in its examination of Sufi thought within the context of philosophical anthropology, ethics, and existential philosophy. From a practical perspective, it demonstrates how traditional spiritual teachings can serve as a guide for addressing the moral and existential challenges of modern humanity.

Methodologically, the study utilizes hermeneutic analysis, conceptual analysis, and comparative philosophical methods. Yassawi's works, particularly *Divān-i Hikmāt*, are examined at the contextual and conceptual levels. The study concludes that Sharia provides an ethical foundation, and Sufi discipline facilitates the penetration of this foundation into the inner world through the individual's existential experience. Our article demonstrates that Yassawi's worldview represents a unique philosophical system based on the moral and existential integrity of humanity. In this sense, the study contributes to the field of Islamic worldview and Sufi philosophy and offers a new perspective on contemporary ethical and existential debates.

**Keywords:** Khoja Akhmet Yassawi, Sharia, Tariqat, ethical norms, existential experience, Sufi philosophy, philosophical anthropology.

**Б.Ботакараев<sup>1</sup>, С.Моллаканагатулы<sup>1</sup>, Н.Қыпшақбаев<sup>2</sup>,  
С.Шылмамбетов<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Национальный историко-культурный музей-заповедник «Азрет Султан», научный центр Ясавиведения, Туркестан, Казахстан

<sup>2</sup>Международный казахско-турецкий университет им. А.Ясави  
e-mail: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

## ЭТИЧЕСКАЯ НОРМА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ ШАРИАТА И ТАРИКАТА

### Аннотация

Цель нашего исследования – изучить концепции шариата и тариката, лежащие в основе мировоззрения Ходжи Ахмета Ясави, с философской точки зрения, выходящей за рамки классических религиозных интерпретаций. В статье шариат рассматривается как этико-нормативная структура, регулирующая социальное и индивидуальное поведение, а тарикат интерпретируется как экзистенциальная сфера опыта, направленная на внутреннюю трансформацию личности. В этом контексте мировоззрение Ясави, наряду с суфизмом, рассматривается как целостная философская модель, объясняющая моральное, экзистенциальное и сознательное развитие человечества. Главная цель нашей работы – переосмыслить взаимосвязь между шариатом и тарикатом в рамках этики и экзистенциальной философии и выявить роль этих двух концепций в процессе самоформирования человека. В исследовании анализируется, как моральные нормы интегрируются с внутренним опытом личности в мировоззрении Ясави и как этот процесс способствует поиску человеком экзистенциального смысла. Научная значимость нашей статьи заключается в изучении суфийской мысли в контексте философской антропологии, этики и экзистенциальной философии. С практической точки зрения, она показывает, как традиционные духовные учения могут служить ориентиром для решения моральных и экзистенциальных проблем современного человека.

С методологической точки зрения, в исследовании используются герменевтический анализ, концептуальный анализ и сравнительно-философские методы. Работы Ясави, особенно «Дивани Хикмет», рассматриваются на контекстуальном и концептуальном уровнях. Исследование приходит к выводу, что шариат обеспечивает этическую основу, а суфийская дисциплина способствует проникновению этой основы во внутренний мир через экзистенциальный опыт индивида. Наша статья показывает, что мировоззрение Ясави представляет собой уникальную философскую систему, основанную на моральной и экзистенциальной целостности человечества. В этом смысле исследование вносит свой вклад в область исламского мировоззрения и суфийской философии и предлагает новый взгляд на современные этические и экзистенциальные дискуссии.

**Ключевые слова:** Ходжа Ахмет Ясави; шариат; тарикат; этические нормы; экзистенциальный опыт; суфийская философия; философская антропология.

### Кіріспе

Ислам интеллектуалдық дәстүр- ріндегі сопылық көбінесе мистика-

лық тәжірибелермен, ішкі тазарумен және рухани тәжірибелермен байланыстырылған. Сондықтан оның

философиялық өлшемдері ұзақ уақыт бойы перденің артқы жағындағы мәселе болып саналды. Сопылық дүниетанымды адам өміріне, моральдық бағдарға және өзін-өзі тану процесіне терең тұжырымдамалық түсініктер ұсынатын ерекше дүниетаным саласы ретінде қарастыру қажет. Осы тұрғыда Қожа Ахмет Ясауидің ойлау жүйесі сопылық іліммен қатар адамзаттың этикалық және экзистенциалдық тұтастығына бағытталған кешенді интеллектуалдық негізді ұсынады. Ясауидің дүниетанымында жеке тұлға моральдық жауапкершілік сезімі арқылы өз өміріне мағына беруге тырысатын белсенді субъект. Ясауи дәстүріндегі шарифат пен тариқат ұғымдары көбінесе қарама-қарс немесе бірізді кезеңдер ретінде түсіндірілгенімен, олардың арасында тереңірек және динамикалық байланыс бар. Шарифат адамның мінез-құлқын реттейтін сыртқы нормалар жиынтығы болудан басқа, жеке тұлғаның моральдық бағдарын анықтайтын негізгі сілтеме шеңберін ұсынады. Тариқат болса жеке тұлғаға өзінің ішкі әлеміндегі осы нормативтік құрылымды сезінуге, сұрақ қоюға және іштей қабылдауға мүмкіндік беретін экзистенциалдық процесс ретінде пайда болады. Бұл тұрғыдан қарастырғанда, тариқат этикалық қағидаттардың механикалық қолданылуын емес, жеке тұлға өз өмірімен бетпе-бет келіп, жауапкершілік пен санаға ие болатын тәжірибелік кеңістікті білдіреді.

Философиялық тұрғыдан алғанда, шарифат пен тариқат арасындағы бұл байланыс нормативтік этика мен

экзистенциалдық этика арасындағы шиеленіс пен өзара әрекеттесуді көрсетеді. Нормативтік этика адамның мінез-құлқын әмбебап қағидаттар мен ережелер арқылы реттеуге бағытталған болса, экзистенциалдық этика арасындағы шиеленіс пен өзара әрекеттесуді көрсетеді. Нормативтік этика адамның мінез-құлқын әмбебап қағидаттар мен ережелер арқылы реттеуге бағытталған болса, экзистенциалдық этика жеке тұлғаның нақты тәжірибесі, ішкі қақтығыстары және еркін таңдауы арқылы моральдық мағынаны өндіруге бағытталған. Бұл екі тәсілді бір-біріне қарсы қоюдың орнына, Ясауи ойы оларды жеке тұлғаның моральдық және экзистенциалдық дамуының толықтырушы элементтері ретінде біріктіреді. Қазіргі заманғы философияда мән іздеу және еркіндік пен жауапкершілік ұғымдары айналасында қалыптасқан экзистенциалдық пікірталастар Ясауи дүниетанымын қайта зерттеуді қажет етеді. Ясауидің шарифат пен тариқат туралы түсінігі адамның әлеуметтік тәртіпте орналасқан моральдық тіршілік иесі және ішкі тәжірибесі арқылы өзін асып түсуге тырысатын экзистенциалдық субъект екенін көрсетеді. Осы тұрғыда Ясауидің дүниетанымы этикалық нормалардың жеке тәжірибе арқылы қалай өзгеретінінің жеке тәжірибе арқылы қалай өзгеретінінің бірегей моделін ұсынады және философиялық антропология тұрғысынан сопылық ойдың әлеуетін ашады.

**Тақырыпты таңдауды дәйектеу**  
Қожа Ахмет Ясауи туралы

зерттеулер негізінен оның сопылық жеке басына, тарихи ықпалына және түрік-ислам мәдениетіндегі орнына бағытталған. Бұл зерттеулердің айтарлықтай бөлігі Ясауидің ой-пікірін діни және моральдық ілімдер жиынтығы немесе рухани тәрбие жүйесі ретінде қарастырады. Шарифат пен тариқат ұғымдары көбінесе дәстүрлі сопылық терминология шеңберінде, нормативтік және дидактикалық деңгейде бағаланған. Бұл тәсіл Ясауи дүниетанымының тарихи және діни өлшемдерін ашып көрсеткенімен, оның адамзатты түсіну, моральдық тұжырымдама және экзистенциалдық көзқарас тұрғысынан философиялық әлеуетін жеткілікті түрде ашуға кедергі келтірді. Қолданыстағы әдебиеттерді зерттеу шарифат пен тариқат арасындағы байланысты этикалық нормалар мен экзистенциалдық тәжірибе шеңберінде жүйелі және тұжырымдамалық түрде талдайтын зерттеулердің шектеулі санын көрсетеді. Атап айтқанда, бұл екі ұғымның адамның моральдық бағдары мен ішкі тәжірибесі арасындағы байланысты қалай құратыны философиялық антропология мен этика контексінде жеткілікті түрде қарастырылмаған. Бұл жағдай Ясауи дүниетанымының тек діни дәстүр ретінде қабылдануына, оның философиялық ой тарихындағы орнын елемеге алып келді. Сондықтан, бұл тақырыпты таңдаудың негізгі негіздемесі әдебиеттегі осы тұжырымдамалық олқылық пен теориялық кемшілікті жою қажеттілігінен туындайды. Екінші жағынан, этикалық нормалар мен жеке өмір арасын-

дағы байланыс қазіргі заманғы философиядағы пікірталастың негізгі салаларының бірі болып қала береді.

### Мақсаты мен міндеттері

Қазіргі адамның моральдық жауапкершілік, мән іздеу және ішкі үйлесімділік мәселелері нормативтік моральдық түсініктерден тыс экзистенциалдық тұрғыдан қарастыруды талап етеді. Осы тұрғыда Ясауидің шарифат пен тариқат туралы түсінігі қазіргі заманғы маңызға ие, себебі ол этикалық нормаларды жеке тұлғаның ішкі тәжірибесімен қалай біріктіруге болатындығының тарихи және интеллектуалдық моделін ұсынады. Дегенмен, бұл әлеует философиялық шеңберде жеткілікті түрде қарастырылмаған. Бұл зерттеудің негізгі мақсаты – Қожа Ахмет Ясауидің ойындағы шарифат пен тариқа ұғымдарын этикалық нормалар мен экзистенциалдық тәжірибе аясында зерттеу және бұл ұғымдардың адамның моральдық және экзистенциалдық құрылысындағы рөлін философиялық тұрғыдан ашу. Бұл зерттеу нормативтік мораль мен ішкі тәжірибе арасындағы байланыстың Ясауи ойында қалай орнағанын талдауға және бұл байланыстың адамзатты түсіну тұрғысынан мағынасын ашуға бағытталған. Аталмыш мақсатқа қол жеткізу үшін Ясауи дүниетанымындағы шарифат ұғымының этикалық функциясын тұжырымдамалық тұрғыдан талдау, тариқатты жеке тұлғаның экзистенциалды тәжірибесі мен ішкі трансформация процесі аясында түсіндіру, философиялық антрополо-

гия мен этика тұрғысынан осы екі ұғым арасындағы қарым-қатынастың қандай бірлікте қалыптасатынын ашу секілді міндеттер қойылды.

### Әдебиеттерге шолу

Сопылық (тасаууф) ілімде шариғат пен тариқат адамның рухани кемелдену жолындағы өзара сабақтас әрі ажырамас сатылар ретінде қарастырылады. Классикалық сопылық әдебиеттерде бұл екі ұғым адамның сыртқы діни тәртібі мен ішкі экзистенциалдық тәжірибесінің тұтастығын қамтамасыз ететін жүйе ретінде түсіндіріледі [1]. Осы тұрғыдан алғанда, шариғат – рухани жолдың іргетасы, ал тариқат – сол іргетас негізінде жүзеге асатын ішкі рухани тәжірибе болып саналады. Ерте сопылық дәстүр өкілдері Жунайд Бағдади мен оның мектебі тариқаттың Құран мен сүннетке толықтай негізделуі қажеттігін ерекше атап өткен. Жунайдтың «Біздің жолымыз Құран мен сүннетке байлаулы» деген қағидасы сопылық тәжірибенің этикалық-нормативтік шекарасын айқындап, шариғатсыз тариқаттың мүмкін еместігін көрсетеді [2]. Бұл түсінік сопылық этиканың антиномиялық немесе шариғаттан тыс құбылыс емес, оны тереңдететін рухани тәжірибе екенін дәлелдейді. Әбу Хамид әл-Ғазали еңбектерінде шариғат пен тариқат арасындағы үйлесім ерекше айқын көрініс табады. Оның «Ихья улюм ад-дин» атты еңбегінде діни амалдардың сыртқы орындалуынан гөрі, ішкі мәні мен жүректегі ықыласына басымдық беріледі [3]. Әл-Ғазали сопылықты

адамның рухани дағдарысын еңсеруге мүмкіндік беретін тәжірибе ретінде қарастырып, тариқатты экзистенциалдық тоқыраудан құтылу жолы ретінде түсіндіреді. Ғазалидің ойынша шариғат – этикалық тәртіпті қамтамасыз ететін норма, тариқат – сол норманы тұлғалық деңгейде игеру тәжірибесі болып саналады.

Тасаууф метафизиканың шыңы саналатын Ибн Араби ілімінде шариғат пен тариқат онтологиялық және экзистенциалдық өлшемде пайымдалады. Оның «әл-Футухат әл-Маккия» және «Фусус әл-хикам» еңбектерінде рухани жол адамның болмысы тікелей тәжірибе арқылы тануына негізделеді [4]. Ибн Араби үшін шариғат – көптік әлеміндегі тәртіп пен заңдылықты сақтайтын жүйе болса, тариқат – сол көптіктің ар жағындағы болмыстық бірлікті (уахдат әл-вужуд) сезінуге мүмкіндік беретін экзистенциалдық тәжірибе.

Заманауи тасаууфтанулық зерттеулерде сопылық тәжірибе адамның рухани жалғыздығы ішкі күйзелісі және мағына ізденісімен тығыз байланыста қарастырылады. Бұл еңбектерде тариқат исламдық экзистенциалдық тәжірибенің бір формасы ретінде сипатталып, шариғаттың этикалық нормалары сол тәжірибенің тұрақты әрі жауапты түрде жүзеге асуына мүмкіндік беретін құрылым ретінде бағаланады [5].

### Зерттеу әдіснамасы

Зерттеуде шариғат пен тариқаттың сопылық дүниетанымдағы этикалық нормалары мен экзистенциалдық тәжірибесін кешенді түрде

талдау мақсат етіледі. Зерттеу жұмысы гуманитарлық ғылымдарға тән сапалық әдіснамаға негізделіп, философиялық және дінтанулық талдау тәсілдері қолданылды. Зерттеудің негізгі материалдық базасын классикалық және заманауи сопылық әдебиеттер құрайды. Атап айтқанда, классикалық сопылық қайнарлар ретінде әл-Қушайридің «ар-Рисала», Әбу Хамид әл-Ғазалидің «Ихья улюм ад-дин», Ибн Арабидің «әл-Футухат әл-Маккийя» мен «Фусус ал-хикам» еңбектері пайдаланылды. Бұл еңбектерде шарифат пен тариқат ұғымдары сопылық ілімнің негізгі категориялары ретінде қарастырылып, рухани тәжірибе мен этикалық тәртіптің өзара байланысы айқындалады. Сонымен қатар, түркі сопылық дәстүрін сипаттайтын қайнарлар Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» және оған қатысты классикалық әрі заманауи түсіндірме еңбектер зерттеу материалына енгізілді. Бұл қайнарлар сопылық ілімнің халықтық және тәжірибелік қырларын талдауға мүмкіндік береді.

Мақала жазу барысында бірнеше өзара сабақтас әдістер қолданылды. Біріншіден, герменевтикалық талдау әдісі арқылы сопылық классикалық мәтіндердегі шарифат пен тариқат ұғымдарының мазмұны, семантикалық өрісі және контекстік қолданысы айқындалды. Екіншіден, философиялық-талдамалық әдіс қолданылып, шарифат пен тариқаттың этикалық нормалар жүйесі мен экзистенциалдық тәжірибедегі орны пайымдалды. Аталған әдіс арқылы сопылықтағы «хәл» (адамның рухани

хал-ахуалы, Жаратушымен байланыс орнату жолындағы ішкі сезімі, жүрек күйі), «мақам», (сопылардың кемелдікке жету жолындағы қадам, саты, баспалдақ) «нәпсі тәрбиесі» секілді категориялар адам болмысының экзистенциалдық өлшемдері тұрғысынан қарастырылады. Үшіншіден, салыстырмалы әдіс негізінде әртүрлі сопылық мектептер мен ойшылдардың шарифат пен тариқатқа қатысты көзқарастары салыстырылып, олардың ұқсастықтары мен ерекшеліктері анықталды. Бұл тәсіл сопылық ілімнің ішкі көпқырлылығын көрсетуге және ортақ методологиялық негіздерін айқындауға мүмкіндік берді.

## Негізгі бөлім

### Шарифат пен тариқаттың сопылық дүниетанымдағы концептуалдық негізі

Сопылық басқа мистикалық жүйелер секілді, өмірге деген белгілі бір көзқарас пен мінез-құлық ретінде басталды, уақыт өте келе оны дүниетаным тәсілі ретінде жүйелеуге тырысты. Исламда алғашқы аскеттік қозғалыстар халифалар мен сахабалардың аскетизмі мен тақуалығынан басталды. Алғашқы мұсылмандар бұл дүниедегі өмірлік ләззаттан бас тартып, Құдай жолында барлық дүниелік мүліктен азат болғанша, Құдайға жақын боламыз деп сенді. Негізінде аскеттік пен тақуалық өмір Мұхаммед пайғамбардың өзіндік ерекшелігі болды. Ол исламмен қалай өмір сүру керектігін ең көркем түрде үйретіп, сахабалар да сол секілді өмір сүруге

тырысты. Бүгінгі таңда сопылық толығымен жеке тәжірибеге айналды. Шейхтің басшылығымен жиналған адамдар бұл мистикалық саяхатты минималды өмір ережелері аясында бастан кешіруде [6, 103 б.].

Сопылық дүниетанымда шарифат пен тариқат ұғымдары ислам рухани сапарының ажырамас және бірінбірі толықтыратын өлшемдерін білдіреді. Сопылық дәстүрде шарифат пен тариқат жеке тұлғаның діни және рухани жетілуін қамтамасыз ететін тұтас жүйенің өзара байланысты элементтері болып саналады. Бұл түсінікте Құдайға жету жолы сыртқы діни ережелерді орындаумен шектелмей, осы ережелердің ішкі мағынасын сезінуді талап етеді. Осы шеңберде шарифат рухани жолдың негізі болып саналады, ал тариқат – осы негізге құрылған ішкі және тәжірибелік процеске берілген атау. Классикалық сопылық дереккөздерде шарифат Құран мен Сүннетке негізделген діни және моральдық нормалардың жиынтығы ретінде қарастырылады. Дегенмен, сопылар үшін шарифат заңды және ресми міндеттемелер жүйесімен қатар адамның мінез-құлқын тәртіпке келтіретін және рухани сапардағы жауапкершілікті анықтайтын моральдық стандарт болып табылады. Джунайд әл-Бағдади дәстүрінде шарифат заңы сопылық жолдың міндетті шарты болып саналады, ал тариқаттың шарифаттан тыс негізде өмір сүре алмайтыны ерекше атап өтіледі. Бұл тәсіл сопылықты нормативтік діннен бөлінген немесе оған қарсы құрылым ретінде қарастыратын үстірт түсіндірулерге

қарсы күшті ұстаным ұсынады. Сопылық дүниетанымда «тариқат» ұғымы адамның ішкі тәжірибесін, экзистенциалды күйлерін және рухани өзгерісін білдіреді. Тариқат рухани ұстаз басқаратын ұзақ және қиын процесті қамтиды, ол эгоны тазартуды, жүректі жетілдіруді және өзін-өзі талдауды қамтиды. Бұл процесс барысында сопы сыртқы діни тәртіпті сақтайды, сонымен бірге терең ішкі күйзелісті, рухани тазаруды және ішкі тыныштықты бастан кешіреді. Бұл тұрғыда «хәл» мен «мақам» ұғымдары сопылық жолдың динамикалық және тәжірибеге негізделген сипатын көрсететін негізгі санаттар ретінде ерекшеленеді.

Шарифат сөзі этимологиялық тұрғыдан «адамдар мен жануарлар су ішетін ағып жатқан, ашық өзен және осы суға апаратын жолдар» дегенді білдіреді [7, 59-60 б.]. Уақыт өте келе ол «айқын және дұрыс ережелер, қалыптасқан мінез-құлық тәсілдері (әдет-ғұрып), құдайлық дінге негізделген ережелер жиынтығы» дегенді білдіре бастады. Шарифат сөзі ауқымы тұрғысынан екі мағынаны білдіреді. Біріншісі, шарифат – Құдайдың адамзат үшін дін ретінде белгілеген ережелер жиынтығын. Белгіленген ережелердің шарифат аясына енуі тұрғысынан доктриналық немесе практикалық сипатқа ие болуында ешқандай айырмашылық жоқ. Бұл ұғымдық мазмұнмен шарифат «діннің» баламасы болып, шарифат пен дін сөздері бірдей ережелер жиынтығын құрайды. Атаудағы айырмашылық ұғымның мәндік сипатына қатысты емес, шартты сипатқа ие. Құдайлық

қалау тарапынан белгіленген үкімдер жиынтығы ретінде қарастырылуына байланысты ол шариғат деп аталады, ал сол үкімдерге бағыну және оларды ұстану тұрғысынан дін ұғымымен белгіленеді. Сонымен қатар шариғат термині өзге де құқықтық жүйелерге қатысты қолданыла береді. Мысалы, «Мұсаның шариғаты» немесе «Зәрдүшт шариғаты» деген тіркестер осының айқын дәлелі болып табылады. Екіншісі, қолданылған жағдайда шариғат ұғымымен тек өзгеріске ұшырауы мүмкін үкімдер, яғни әрбір пайғамбарға және оның уағыз жүргізген кезеңіне қарай әртүрлі болып келетін қағидалар меңзеледі. Сонымен қатар бұл ұғымға Құран мен Сүннеттегі насхқа ашық үкімдер, сондай-ақ ижтиһадқа негізделген үкімдер де кіреді. Осы тұрғыдан алғанда шариғатты «амалдық үкімдер жиынтығы» деп анықтауға болады [8, 57 б.]. Шариғат сонымен бірге «дін ақиқатының баршаға түсінікті, күнделікті өмірде жүзеге асырылатын және жалпы жұртшылыққа міндеттелген қағидалар жүйесі» ретінде де сипатталады.

Төменде берілген хикмет Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы шариғат-тариқат-мағрифат-хақиқат жүйесінің ішкі логикалық сабақтастығын айқын көрсететін мәтіндердің қатарына жатады. Мұнда сопылық жолдың сатылық құрылымы адам руханиятының кемелдену кезеңдері ретінде ұсынылады. Шариғат – сыртқы діни тәртіп пен амалдардың негізі, тариқат – нәпсіні тәрбиелеу мен рухани тәртіпке ену жолы, мағрифат – жүрек арқылы танылған ілім, ал

хақиқат – толық рухани фәниліктен өтіп, Хаққа бет бұру деңгейі ретінде сипатталады:

Мағрифаттың мінберіне мініп алмай,  
 Шариғаттың істерін біле алмассың.  
 Шариғаттың істерін біліп болмай,  
 Майданына тариқат кіре алмассың.

Шариғаттың мұраты – жолға кірмек,  
 Тариқат ол – нәпсіден жырақ жүрмек,  
 Хақиқат ол – пида етіп жанды бермек,  
 Жаннан безбей бал шарап іше алмассың  
 (43-хикмет) [9, 88 б.]

### **Тариқат – экзистенциалдық тәжірибе және рухани трансформация**

«Тариқат» термині лексикалық тұрғыдан «жүрген жол», «әдіс», «ахуал» және «рәсім» мағыналарын білдіреді. Ал терминологиялық қолданыста ол Аллаға рухани сатылар мен дәрежелерден өту арқылы жақындауды мақсат ететін тұлғаларға тән мінез-құлықтар, рухани күйлер мен ахуалдар жүйесін білдіреді [10, 215 б.]. Сонымен қатар тариқат ұғымы шариғаттың мәні мен рухани тереңдігін белгілі бір арнайы әдістер мен құрылымдалған жүйелер арқылы сезіну, ұғыну тәсілі ретінде де түсіндіріледі. Ислам дінінде адамды Аллаға жетелейтін жолдардың саны белгілі бір мөлшермен шектелмейді, керісінше, олардың көптігі жаратылыстың алуан түрлілігімен салыстырылады. Осы тұрғыда бұл жолдардың «жаратылыстар секілді», «жаратылыстың тынысы секілді» немесе «жұлдыздар тәрізді сансыз» екені бейнелі түрде сипатталады. Алла Тағала құлдарын Өзінің бірлігіне

бағыттау мақсатында, жаратылыстың тынысы секілді сансыз ашық және жасырын себептерді жаратқан.

Кең мағынада тариқат адамның ішкі тазару, өзін-өзі тәрбиелеу және үнемі рухани даму арқылы Жаратушыға жақындауға ұмтылатын ерекше рухани және адамгершілік жолын білдіреді. Сопылық түсінікте тариқат шарифаттың практикалық жалғасы және тереңдеуі ретінде әрекет етеді, оның ішкі, рухани мазмұнын түсінуге бағытталған. Сопылық терминологиясында тариқат – белгілі бір әдістерді (усуль), тәжірибелерді (амал), рәсімдерді (әдеп) және тәлімгерлік формаларын қамтитын рухани білім беру жүйесі. Тариқатта орталық рөлді рухани тәлімгер – шейх немесе муршид атқарады. Ол шәкіртке тек білім берумен шектелмей, рухани тәжірибені де үйретеді. Классикалық сопылық ілімінде адамның рухани жолы белгілі бір кезеңдер (мақам) мен рухани күйлер (ахуал) арқылы тізбекті ілгерілеу ретінде сипатталады. Бұл тұрғыда тариқат – муридтің шынайылық (ыхлас), шыдамдылық (сабыр), Аллаға сенім (тауақкул), кішіпейілділік (тауаду) және Құдайға деген махаббат секілді адамгершілік қасиеттерді меңгеретін әдіснамалық негіз. Тариқаттың түпкі мақсаты рухани жетілуге (инсан-камил) жету және ішкі тәжірибе деңгейінде құдайлық бірлікті жүзеге асыру болып саналады.

Ахмет Ясауи тағы бір хикметінде сопылық мектебіндегі рухани тәрбие, пір-мүрид қатынасы және тариқат жолының этикалық қағидаттарын терең бейнелейтін маңызды мәтіндердің

бірі болып табылады. Бұл хикметте тариқаттың өз бетінше, шарифат негізінсіз және рухани жетекшісіз игерілуі мүмкін еместігі айқын айтылады. Ясауи ілімінде тариқат – жеке мистикалық тәжірибе, қатаң рухани тәртіпке, ұстазға бағыныштылыққа және өзіндік нәпсілік күреске негізделген жүйелі рухани жол ретінде қарастырылады. Тариқат жолына дайындықсыз, шарифат талаптарын игермей кірген адамның рухани адау қаупіне ұғшырайтынын, пірсіз жолға түскеннің орта жолда рухани дағдарысқа түсетінін көркем әрі ескертуші сипатта жеткізеді:

Тариқатқа шарифатсыз кіргендердің,  
Шайтан келіп иманын басып алар.  
Осы жолда пірсіз дағуа қылғандардың,  
Сарсаң болып орта жолда басы қалар.

Тариқатқа саясатты муршид керек,  
Ол муршидқа ықтиятты мүрид керек,  
Қызметпен пір ризалығын табу керек,  
Мұндай ғашық Хақтан үлес алар кен  
(45-хикмет) [9, 92 б.].

Батыс философиясындағы экзистенциализм мен ислам сопылығы адам болмысы, рухани тәжірибе және өмірдің мәні мәселелерін әртүрлі діни-мәдени кеңістіктерде қарастырағанымен, олардың арасында ұғымдық және мазмұндық үндестіктер де, түбегейлі айырмашылықтар да байқалады. Мысалы, Кьеркегор, Хайдеггер және Сартр сопылықты тікелей зерттеу нысаны ретінде қарастырмағанымен, олардың философиялық жүйелеріндегі экзистенциялық және онтологиялық идеялар сопылық дүниетаныммен салыстырмалы

тұрғыда ғылыми талдауға негіз бола алады. Кьеркегор адам болмысының мәнін Құдаймен жеке рухани байланыс арқылы түсіндіреді. Оның *Fear and Trembling* еңбегінде сенім, ішкі күйзеліс, үміт пен рухани таңдау мәселелері терең талданады. Бұл тұжырымдар сопылықтағы мағрифат пен фәна (адам ретінде бойындағы сипаттары мен мінездерін тастап, Құдайлық сипаттарды алу арқылы кемелдікке ұласу) ұғымдарымен мазмұндық тұрғыдан үндеседі [11, 83 б.]. Алайда Кьеркегор сопылықты емес, христиандық экзистенциалдық сенім тұрғысынан негізге алады. Хайдеггер болса, болмысты рационалды ұғымнан гөрі тікелей тәжірибе арқылы ұғынуды ұсынады. Бұл көзқарас сопылықтағы жүрек арқылы тану, рухани үнсіздік және интуитивтік мағрифат қағидаларымен белгілі бір деңгейде сәйкес келеді [12, 443 б.]. Ал енді Жан-Поль Сартрдың экзистенциализмі сопылық дүниетанымнан түбегейлі айырмашылыққа ие. Оның ойынша, болмыс Құдайсыз, толық еркін әрі жауапты адам субъектісі арқылы түсіндіріледі. Сартрдағы «ештеңе» ұғымы формальды түрде сопылықтағы фәна түсінігімен ұқсас көрінгенімен, мазмұны жағынан қарама-қарсы, яғни сопылықта фәна – Құдайда жойылу арқылы кемелдікке жету болса, Сартрда ол – Құдайсыз болмыстың экзистенциялық бос кеңістігі [13, 420 б.].

### **Шариғат пен тариқаттың бірлігі: кемел адам феномені**

Сопылық дүниетанымда шариғат пен тариқат адамның рухани кемелде-

ну жолындағы өзара сабақтас әрі ажырамас сатылар ретінде қарастырылады. Бұл бірлік кемел адам (инсан-и камил) феноменінің қалыптасуында шешуші рөл атқарады. Классикалық сопылық мұраларда кемел адам – шариғат нормаларын толық меңгеріп, тариқат арқылы нәпсіні тәрбиелеп, мағрифат пен хақиқат деңгейіне жеткен тұлға ретінде сипатталады. Әл-Қушайри өз еңбегінде сопылықты шариғаттың ішкі рухани өлшемі ретінде түсіндіреді. Ол: «Шариғат – амалдар жүйесі, ал ақиқат – сол амалдардың жүректе жүзеге асуы», деп екеуінің өзара толықтырушы сипатын айқындайды. Оның пікірінше, шариғатсыз тариқат – адасушылыққа, ал тариқатсыз шариғат – рухани құрғақ формализмге алып келеді [1, 34 б.]. Әбу Хамид әл-Ғазали де осы тұжырымды тереңдетіп, кемел адамды білім, амал және ықылас бірлігінде қалыптасатын рухани тұлға ретінде сипаттайды. «Ихья улюм ад-дин» еңбегінде ол шариғат үкімдерінің жүректі тазартуға бағытталған рухани тәрбие құралы екенін көрсетеді. Әл-Ғазали үшін кемелдік – адамның нәпсілік қалаулардан арылып, әрекеттерін толықтай Құдай разылығына бағыттауы арқылы жүзеге асады [3, 143 б.].

Ал Ибн Араби кемел адам феноменін онтологиялық және экзистенциялық тұрғыдан терең талдай отырып, оны Хақ пен жаратылыс арасындағы дәнекер болмыс ретінде сипаттайды. «Фусус ал-хикам» мен «әл-Футухат әл-Маккийя» еңбектерінде кемел адам – Құдайлық сипаттардың айнасы, ал оның өмірі шариғатпен

шектелген амалдар арқылы басталып, тариқаттағы рухани тәжірибе арқылы кемелдікке жетеді деп түсіндіріледі. Ибн Араби үшін тариқат – шариғаттың терең мағынасын ашатын рухани тәжірибе кеңістігі [4, 34 б.]. Шариғат пен тариқаттың бірлігі кемел адам феноменін экзистенциялық категория ретінде де қарастыруға мүмкіндік береді. Шариғат адамның қоғамдағы мінез-құлқын реттесе, тариқат оны ішкі болмысын қайта қалыптастырады. Бұл тұрғыдан алғанда, кемел адам – сыртқы тәртіп пен ішкі руханияттың толық үйлесіміне жеткен тұлға. Экзистенциялық тұрғыдан тариқат адамның өз «менімен» күресі, болмыстық жауапкершілікті сезінуі, фәнилік пен мәңгіліктің арасындағы рухани таңдау кеңістігі, шариғат болса осы күресте адамды бағытсыз қалдырмайтын моральдық компас қызметін атқарады. Сондықтан сопылықта кемел адам феномені нормативтік этика мен рухани тәжірибенің синтезі ретінде көрінеді. Бұл синтез ислам өркениетінде тұтас қоғамның рухани мәдениетін қалыптастыруға ықпал етті. Ахмет Ясауи ілімінде де шариғат пен тариқаттың бірлігі кемел адам концепциясының өзегін құрайды. Ясауи хикметтерінде шариғат – жолға кіру болса, тариқат – нәпсіден арылу, хақиқат – жанды пида ету ретінде сипатталады. Бұл жүйе классикалық сопылық іліммен толық үндес келеді. Бұл дәстүрде кемел адам – халыққа үлгі болатын, рухани жауапкершілікті сезінетін, әділет пен мейірімділікке негізделген тұлға. Бұл тұрғыдан қарастырғанда кемел адам әлеуметтік-

этикалық идеал ретінде де көрініс табады.

### Қорытынды

Шариғат пен тариқаттың өзара қатынасы ислам өркениетінің этикалық және рухани жүйесін тұтастай түсінуге мүмкіндік беретін іргелі құбылыс ретінде айқындалады. Зерттеу барысында шариғаттың нормативтік-құқықтық және моральдық тәртіпті қалыптастырушы қызметі, ал тариқаттың сол нормаларды тұлғаның ішкі болмысы мен экзистенциалдық тәжірибесіне айналдырушы рухани жол екені анықталады. Бұл екі жүйе бірін-бірі терістемейтін, адам кемелдігіне бағытталған біртұтас құрылымның өзара толықтырушы қырлары ретінде көрініс табады. Шариғат адамның қоғамдық жауапкершілігін, әділет пен тәртіпке негізделген мінез-құлқын қалыптастырса, тариқат сол мінез-құлқтың рухани тереңдігін, шынайы ықылас пен ішкі тазалыққа негізделген экзистенциалдық мағынасын айқындайды. Осы тұрғыдан қарастырар болсақ, тариқат шариғатсыз мәнін жоғалтса, шариғат тариқатсыз рухани мазмұнын толық аша алмайды. Мақалада қарастырылған сопылық дүниетаным үлгілері тариқаттың адам болмысына бағытталған тәрбиелік, психологиялық және экзистенциалдық ықпалын нақтылайды. Тариқаттағы сабыр, тәуекел, махаббат, ықылас, фәна және бақа (адамның нәпсілік болмыстан арылып, Жаратушымен тұрақты рухани байланыс пен кемелдік жағдайында өмір сүру) секілді ұғымдар адамның өзін-өзі тану, руха-

ни жауапкершілік пен ішкі еркіндікке жету жолындағы тәжірибелік категориялар ретінде ашылды. Бұл ұғымдар шариғаттың этикалық нормаларын өмірлік шындыққа айналдырудың ішкі механизмі қызметін атқарады. Шариғат пен тариқаттың этикалық нормалары мен экзистенциалдық тәжірибесі адамның рухани кемелде-

ну жолындағы біртұтас бағдарлама ретінде бағалануы тиіс. Бұл тұжырым ислам философиясы, сопылық антропология және діни этика салаларындағы болашақ зерттеулерге теориялық негіз бола алады әрі қазіргі діни-рухани мәселелерді түсіндіруде маңызды методологиялық тірек қызметін атқарады.

### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Al-Qushayri, A. (2007). *Al-Risala al-Qushayriyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
2. Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.
3. Al-Ghazali, A. H. (2011). *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Cairo: Dar al-Hadith.
4. Ibn Arabi, M. (2004). *Al-Futuh al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir.
5. Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
6. J.S. Tringham, *The Sufi Order in Islam*, Oxford University pres, London, 1971. – 360 p.
7. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Dâru Sader, Beyrut ty., c. 8 s. 59-60
8. Türçan, Talip, «Şeriat», *DİA*, İstanbul 2010, c. 38.
9. Қожа Ахмет Ясауи. (2021). *Диуани хикмет: кітап / шағатай тілінен ауд.* К. Асєтова, Т. Қыдыр. – Алматы: Золотая книга. – 352 б.
10. Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf (ö. 816/1414), *Kitabu't-Ta'rifât*, Thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, 2. b., Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1428/2007.
11. S. Kierkegaard (1986). *Fear and Trembling*. Penguin Classics. – 160 p.
12. M.Heidegger (2008). *Being an Time*. Harper Perennial Modern Classics. – 608 p.
13. J.P. Sartre (2021). *Being and Nothingness*. Washington Square Press. – 928 p.

### REFERENCES

1. Al-Qushayri, A. (2007). *Al-Risala al-Qushayriyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya (in Arabic).
2. Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill. (in English)
3. Al-Ghazali, A. H. (2011). *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Cairo: Dar al-Hadith. (in Arabic)
4. Ibn Arabi, M. (2004). *Al-Futuh al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir. (in Arabic)
5. Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. (in English)
6. J.S. Tringham, *The Sufi Order in Islam*, Oxford University pres, London, 1971. – 360 p. (in English)
7. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Dâru Sader, Beyrut ty., c. 8 s. 59-60 (in Turkish)

8. Türcan, Talip, «Şeriat», DİA, İstanbul 2010, c. 38. (in Turkish)
9. Kozha Ahmet Jasaui. (2021). Diuani hikmet: kitap / shagataj tilinen aud. K. Asetova, T. Kydyr. – Almaty: Zolotaja kniga. – 352 b. (in Kazakh)
10. Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf (ö. 816/1414), Kitabu't-Ta'rifât, Thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, 2. b., Dârû'n-Nefâis, Beyrut 1428/2007. (in Arabic)
11. S. Kierkegaard (1986). Fear and Trembling. Penguin Classics. – 160 p. (in English)
12. M.Heidegger (2008). Being an Time. Harper Perennial Modern Classics. – 608 p. (in English)
13. J.P. Sartre (2021). Being and Nothingness. Washington Square Press. – 928 p. (in English)

#### **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 – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы (Түркістан, Қазақстан, e-mail: mollakanagatuly@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8411-5977)*

*Қыпшақбаев Нұрперзент Аханұлы – А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Теология кафедрасының оқытушысы, Ғылым және тәрбие ісі жөніндегі декан орынбасары, (Түркістан, Қазақстан, e-mail: nurperzent.kypshakbayev@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0009-0008-0723-1481)*

*Шылмамбетов Саян Тұрысбекұлы – философия кафедрасының меңгерушісі, PhD, А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Түркістан, Қазақстан, e-mail: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0009-0002-7147-6332)*

#### **معلومات عن المؤلفين:**

*Ботакараев Бауыржан Куанышбаевич PhD – , باحث علمي أول في المركز العلمي للدراسات اليساوية، المحمية التاريخية-الثقافية الوطنية «أزريت سلطان» (تركستان، كازاخستان، e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8164-8049)*

*Сайпулла Моллақанағатұлы – رئيس المركز العلمي للدراسات اليساوية، المحمية التاريخية-الثقافية الوطنية «أزريت سلطان» (تركستان، كازاخستان، e-mail: mollakanagatuly@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8411-5977)*

*Қыпшақбаев Нұрперзент Аханұлы – نائب عميد شؤون العلم والتربية، محاضر في قسم اللاهوت بجامعة أحمد يسوي الدولية الكازاخية-التركية (تركستان، كازاخستان، e-mail: nurperzent.kypshakbayev@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0009-0008-0723-1481)*

*Шылмамбетов Саян Тұрысбекұлы – رئيس قسم الفلسفة، PhD، جامعة أحمد يسوي الدولية الكازاخية-التركية (تركستان، كازاخستان، e-mail: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0009-0002-7147-6332)*

#### **Information about authors:**

*Bauyrzhan Botakarayev – PhD, National Historical-Cultural Museum-Reserve «Azret Sultan», Senior researcher at the Yassawi Research Center. (Turkistan, Kazakhstan, e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8164-8049)*

*Saipulla Mollakanagatuly – National Historical-Cultural Museum-Reserve Head of*

*the Yassawi Research Center (Turkistan, Kazakhstan, e-mail: mollakanagatuly@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8411-5977)*

*Nurperzent Kypshakbayev – Deputy Dean for Research and Educational Affairs, Lecturer, Department of Theology, A.Yassawi International Kazakh-Turkish University (Turkistan, Kazakhstan, email: nurperzent.kypshakbayev@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0009-0008-0723-1481)*

*Sayan Shylmambetov - Head of the Department of Philosophy, Senior Lecturer, PhD, Faculty of Theology, A. Yassawi International Kazakh-Turkish University (Turkistan, Kazakhstan, email: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0000-0002-5734-3149)*

**Сведения об авторах:**

*Ботакараев Бауыржан Қуанышбаевич – старший научный сотрудник, PhD, Национальный историко-культурный музей-заповедник «Азрет Султан» Научный центр Ясавиеведения (Туркестан, Казахстан, e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8164-8049)*

*Моллаканагатұлы Сайпулла – Национальный историко-культурный музей-заповедник «Азрет Султан», Руководитель научного центра Ясавиеведения (Туркестан, Казахстан, e-mail: mollakanagatuly@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8411-5977)*

*Қыпшақбаев Нурперзент Аханович – Заместитель декана по научной и воспитательной работе, преподаватель кафедры Теологии Международного казахско-турецкого университета им. А.Ясави (Туркестан, Казахстан, email: nurperzent.kypshakbayev@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0009-0008-0723-1481)*

*Шылмамбетов Саян Турысбекович – заведующий кафедрой философии, PhD, Международного казахско-турецкого университета им. А.Ясави (Туркестан, Казахстан, e-mail: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz, ORCID ID: 0009-0002-7147-6332)*

К.У. Купешов<sup>1</sup>, С.А. Тлебалдина<sup>1</sup>, М.М. Жылкелді<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

Алматы, Қазақстан

## ИСЛАМДАҒЫ ИЖТИҒАД ТҮСІНІГІ: ЖӘДИД МЕКТЕБІНІҢ ӨКІЛДЕРІ КӨЗҚАРАСЫНДА

### Аңдатпа

Бұл мақалада исламдағы ижтиһад түсінігі туралы жәдид мектебі өкілдерінің көзқарастары қарастырылады. Ижтиһад – діни дәлелдерден шариғи үкім шығару үшін барлық ғылыми күш-жігерін жұмсау әрекеті. Ижтиһад жасай алу үшін Құран, Сүннет, қияс, ижма сияқты барлық мәліметтерді, сонымен қатар олардың барлық бөлшектері мен нәзік тұстарын білу міндетті. Ижтиһад – асыл дініміздің ең үлкен қасиеттерінің бірі. Ижтиһад арқылы өмір сахнасында туындайтын барлық оқиғалардың үкімі анықталады. Жәдидшілер дәстүрлі шариғи ілімдер мен инновациялық білімнің біртұтастығы туралы идеяны жақтай отырып, жаңаша формада діни ілімдерді түсіндіріп, қоғамдағы діни түсініктер мен білімінің артуына ықпал етуге ұмтылды. Мақалада жәдид мектебі өкілдерінің ижтиһадқа қатысты анықтамалары мен қазіргі қоғамдағы тұжырымдары кешенді талданады. Сонымен қатар, жәдидшілер ижтиһад тек фикһтың мәселелерге ғана емес, білім беру мен тәрбиені реформалауға, қоғамдық және мәдени өмірді жаңартуға ықпал ете алады деген көзқарасты дамытты. Ғылыми ізденіс барысында нақты тарихи мәліметтерге, классикалық және жаңа парадигмаларға нақты талдау жасалынған. Мақалада ижтиһад туралы жалпы энциклопедиялық шолу жасалып, ижтиһад туралы ғалымдардың анықтамалары талданады.

**Түйін сөздер:** Ислам, ижтиһад, жәдид, шариғат.

كوبيشوف كانات<sup>1</sup>، تلبالدينا سول<sup>1</sup>، جيلكيلدي مايرزان<sup>1</sup>

<sup>1</sup>الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك

### مفهوم الاجتهاد في الإسلام: من وجهة نظر مدرسة الجديدية

#### الملخص

تتناول هذه المقالة آراء مدرسة جديد حول مفهوم الاجتهاد في الإسلام. الاجتهاد هو محاولة لبذل كل الجهود العلمية للوصول إلى حكم الشريعة من الحجج الدينية. لجعل الاجتهاد، من الضروري معرفة كل التفاصيل مثل القرآن والسنة والقياس والإجماع وجميع تفاصيلها وحقاياها. الاجتهاد هو واحد من أعظم صفات ديننا النبيل. من خلال الاجتهاد، يتم تحديد الحكم على جميع الأحداث التي تجري على مرحلة الحياة. قام الجادديون، الذين دافعوا عن فكرة وحدة تعاليم الشريعة التقليدية والمعرفة المبتكرة، بتفسير التعاليم الدينية في شكل جديد وسعوا إلى تعزيز نمو الأفكار والمعرفة الدينية في المجتمع. يحلل المقال بشكل شامل تعريفات مدرسة جديد فيما يتعلق بالاجتهاد والاستنتاجات التي اقترحها حول انسجام التعليم الحديث في المجتمع المعاصر. بالإضافة إلى ذلك، يعتقد الجادديون أن الاجتهاد لا يساهم فقط في مشاكل الكلمات المفتاحية: الإسلام، الاجتهاد، الجديد، الشريعة.

**K. Kupeshov<sup>1</sup>, S. Tlebaldina<sup>1</sup>, M. Zhylkeldi<sup>1</sup>**  
<sup>1</sup>Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak  
Kazakhstan, Almaty

## THE CONCEPT OF IJTIHAD IN ISLAM: IN THE VIEW OF THE JADID SCHOOL

### Abstract

This article discusses the views of the Jadid school on the concept of ijthihad in Islam. Ijthihad is an attempt to make all scientific efforts to reach a Sharia verdict from religious arguments. To make ijthihad, it is necessary to know all the details such as the Quran, Sunnah, Kiyas, Ijma, and all their details and subtleties. Ijthihad is one of the greatest qualities of our noble religion. Through ijthihad, the judgment of all events taking place on the stage of life is determined. The Jadidists, defending the idea of the unity of traditional Sharia teachings and innovative knowledge, interpreted religious teachings in a new form and sought to promote the growth of religious ideas and knowledge in society. The article comprehensively analyzes the definitions of the Jadid School in relation to ijthihad and the conclusions they proposed about the harmony of modern education in contemporary society. In addition, the Jadids believe that ijthihad not only contributes to the problems of fiqh, but also to the reform of education. The article provides a general encyclopedic overview of ijthihad and analyzes scholars' definitions of ijthihad.

**Keywords:** Islam, Ijthihad, Jadid, Sharia.

**К.У. Купешов<sup>1</sup>, С.А. Тлебалдина<sup>1</sup>, М.М. Жылкелді<sup>1</sup>**  
<sup>1</sup>Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,  
Алматы, Казахстан

## ПОНЯТИЕ ИДЖТИХАДА В ИСЛАМЕ: В ВИДЕНИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДЖАДИДСКОЙ ШКОЛЫ

### Аннотация

В этой статье рассматриваются взгляды представителей Джадидской школы на понятие иджтихада в исламе. Иджтихад – это попытка приложить все научные усилия, чтобы вынести шариатский вердикт из религиозных аргументов. Чтобы сделать иджтихад, необходимо знать все детали, такие как коран, сунна, Кияс, иджма, а также все их детали и тонкости. Иджтихад – одно из величайших качеств нашей благородной религии. Через иджтихад определяется суждение всех событий, происходящих на сцене жизни. Джадидисты, отстаивая идею единства традиционных шариатских учений и инновационных знаний, в новой форме интерпретировали религиозные учения и стремились способствовать росту религиозных представлений и знаний в обществе. В статье комплексно анализируются определения Джадидской школы по отношению к иджтихаду в современном обществе. Кроме того, Джадидисты считают, что идж-

тихад не только способствует проблемам фикха, но и реформированию образования и воспитания, а также способствует развитию общественной и культурной жизни. В статье представлен общий энциклопедический обзор иджтихада и проанализированы определения иджтихада, данные различными учеными.

**Ключевые слова:** Ислам, иджтихад, жадид, шариат.

### Кіріспе

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында мұсылман әлемінде және Ресей патшалығында «Ижтиһадтың есігі ашық» деген концепциямен дін негіздерінің реформалары туралы үлкен үрдіс жәдидшілдіктің дамуына алып келді. Христиандық теологияның реформалануы сияқты мұсылман реформаторлары да діни үрдістердің жаңалау ережелерін қарастырды. Осы орайда әр мұсылман баласына ижтиһадты құрылғы ретінде қарастырды. Себебі ижтиһадты әр адамның өзінің пікірін айтуына мүмкіндік бергізіп, әрі ешбір ғалымның атынан жүргізуге және тақлид жасамауға итермелейтін құрал етіп көрсетті. «Ижтиһадтың есігі ашық» деген ұғым қалыптасқан дәстүрлер ұғымынан шығып, өзінің жеке рухани дамуына, жаңа қоғамдық қатынастағы Құдірет Иесіне жақын болуды.

*Ижтиһад* сөзі араб тіліндегі «жахада» түбірінен шығып, *еңбектену, ұмтылу, күресу* сынды мағыналарға саяды [1.140б.]. Ал діни-құқықтық тұрғыдан алғанда ижтиһад – діни үкім шығару кезінде Құран аяттары мен хадистерге және қияс пен ижмағтарды ескере отырып ыңталану [2.266б.]. ижтиһадпен айналысатын маманды ислам әлемінде мужтаһид деп атайды. А.Бекованың пайымдауынша ижтиһадты «ислам шариғатының қайнар көздеріне негізделген,

шариғаттың тұжырымдары мен дәлелдері арқылы жеке қабілеті арқылы үкімдер шығаруға мүмкіндік беру» [3. 24б.]. Мұхаммед Газали мен Худури және оның арттарынан ерген біршама ғалымдардың пайымдауынша «шариғат үкімдері ілімін талап етудегі, мужтаһид ғалымның жұмсаған еңбегі мен күш-жігері» [4. 326б.]. Әл-Қади Байдауидың пікірінше «Шариғат үкіміне жетудегі еңбектің жұмсалуды» – деген. Ал ибн әл-Хумамның ұстанымы бойынша «фақиһ ғалымның ақылмен немесе нақылмен (Құран мен хадис) не кескінді немесе кескінсіз дәлел арқылы шариғат үкіміне жетудегі жұмсаған күш жігерін» – деп айтқан [4.327б.]. Осы ой пікірлерді қорыта келе ижтиһад дегеніміз шариғаттың негізгі қайнар көздерінен үкімі шығару (истинбат) жолы десек болады.

Ислам әлемінде алғашқы ижтиһад әдісі Мұхаммед пайғамбардың (с.а.с) кезеңінде орын алған. Оған байланысты Алла елшісінің (с.а.с) Муаз Ибн Жабалды Йеменге дінді насихаттау үшін жіберіп жатқан кездегі мына оқиғадан білеміз. Алла елшісі (с.а.с) Муазды Йеменге жіберместен бұрын оған мындай сұрақтар қояды: «Сен ол жаққа барғанда қалай үкім бересің?». Сонда Муаз: «Алланың кітабымен. Сонда Алла елшісі (с.а.с) егер ол кітаптан жауабын таппаса ше». Сонда Муаз: «Алла елшісінің

(с.а.с) сүннетімен үкім беремін. Сонда Алла елшісі (с.а.с) егер ол жерден де таппасан ше? ». Сол кезде Муаз тұрып: «Егер екеуінен де таппасам онда өзім үкімін беретін боламын», – дейді. Әрине осыны естіген Алла елшісі (с.а.с) риза болып, батасын беріп жібереді[5.589б.]. Әрине Алла елшісінің (с.а.с) кезеңін және Алла елшісінің (с.а.с) дүние салуынан кейінгі кезеңде де барлық сахабалар Муаз Ибн Жабал тәрізді ижтиһад әдістерін қолдаған.

Бастапқы кездері Алла елшісінің (с.а.с) кезінде үкім шығару үшін Құран мен Алла елшісінің (с.а.с) хадистері негізгі қайнар көз ретінде саналған. Ал Алла елшісінің (с.а.с) дүние салуынан кейінгі халифалар дәуірінде діни-құқықтық үкімдер шығару үшін белгілі бір талаптар қойыла бастады. Құран мен Алла елшісінің сүннетінен діни бір үкім шешімін таппаған жағдайда, белгілі, атақты сахабалар жиналып сол мәселеге үкім беруге тырысқан. Әрине бұл әрекетті ислам дінінде қияс деп атайды. Алайда сахабалалардың немесе ғалымдардың бір мәселе бойынша бір мәмілеге келе алмауынан кейін ішіндегі басшысы өзі ижтиһад жасап, үкімін беретін болған. Осы орайда ислам дінінде үкім шығару мәселесінде ижтиһадтың да алатын орнын байқай аламыз.

### Зерттеу әдістері

Бұл мақалада ислами құқықтық және теологиялық ой-пікірлердегі *ижтиһад* ұғымы жәдид мектебінің көзқарастары аясында жан-жақты талдаудан өткізіледі. Мақалада келесі зерттеу әдістері қолданылды:

Тарихи-генетикалық әдіс арқылы жәдид қозғалысының пайда болуының алғышарттарын және оның әлеуметтік-саяси және діни контекстін анықтау үшін қолданылды. Бұл әдіс ижтиһад мәселесі мен XIX және XX ғасыр басындағы мұсылман қоғамының жаңғыру процесі арасындағы байланысты ашуға ықпал етеді;

Теологиялық-аналитикалық әдіспен ижтиһад ұғымының Құран, Сүннет және классикалық усул әл-фикх еңбектеріндегі орны талданып, ислам ғалымдарының дәлелдері жүйелі түрде талданды;

Салыстырмалы әдісті қолданумен жәдид мектебінің ижтиһадқа қатысты көзқарастары дәстүрлі қағидалармен және классикалық ғалымдардың пікірлерімен салыстырылды. Бұл әдіс жәдидшілдіктің нақты аспектілерін анықтауға мүмкіндік берді; Мәтіндік (герменевтикалық) әдіс қолданылып, жәдид ойшылдарының еңбектерін, мазмұндық тұрғыдан ашықталды. Ижтиһад, тақлид, бидғат және жаңару ұғымдарының семантикалық контекстін ашуға ерекше назар аударылды;

Жүйелі-құрылымдық әдіс арқылы ижтиһад мәселесі жәдид діни реформаторлық тұжырымдамасының ажырамас бөлігі ретінде қарастырылды және оның білім берудегі, құқықтық ойдағы және қоғамдық санадағы рөлі жүйелі түрде талданды;

Дедуктивті және индуктивті әдістерді қолданумен жалпы ислам қағидаларынан жәдид ойшылдарының нақты қорытындыларына көшуді (дедукция) және жеке пікірлерді қорытындылау арқылы жалпы қоры-

тындылар жасауды (индукция) қамтыды;

Бұл әдістерді кешенді пайдалану жәдид өкілдерінің ижтиһадқа қатысты көзқарастарын жан-жақты зерттеуге және олардың ислам ойының жаңаруындағы орнын ғылыми тұрғыдан негіздеуге мүмкіндік берді.

### Негізгі бөлім

Ислам дінінде дәстүрлі діни жүйелер бір мемлекетке немесе оның бір институтына емес, атақты, танылған діни саладағы діни қызмет атқарып жүрген ғалымдарға бүйірін бұрып тұрғандығын байқаймыз. Зухайли алғашқы мүжтаһид ретінде Айша бинт Әбу Бәкр, Абдулла ибн Омар сынды сахабаларды айтқан. Алла елшісінің (с.а.с) сахабалары санатынан ижтиһад ғылымында мына кісілерді атайды. Олар: Мусаийбұлы Саид, Зубайрұлы Урва, Мұхаммедұлы Қасым, Зайдұлы Хариж, Абдрахманұлы Әбу Бәкір, Яшарұлы Сүлейман және т.б.-лары[6.266.]. Бұл кісілердің барлығы Құран мен Алла елшісінің (с.а.с) хадистерін және танымал сахабалардың пікірлерін біліп ижтиһад жасауда қолданған болатын. Ал тағы да кейбір мәселелер бойынша олардың жауаптарын рай әдісі арқылы жауап берілетін болады. Рай әдісі дегеніміз – еркін ой-пікір, бұл пікірге жету үшін ислам дінінің қайнар көздері негізіне интерпретациялану арқылы жетуі. М.Степанянцтың пікірінше рай – жеке ой-пікір, уақыт өте келе ижтиһадты алмастырып, ол ой-пікірдің аз болса да еркіндігін ұсынды. Осылайша, ижтиһад шешім шығару әдісіне айналып, ис-

лам дінінің діни қайнар көздерінің мағыналарын түсіну үшін, олардың нәзіл (түскендіктерін) етілгендігін ұғыну керек[7.466.]. Алайда уақыт өте келе жауаптары табылмаған мәселелер бойынша жауаптары табылмаған жағдайда жаңадан жауап беру әдістері қолданылды. Олар: ижмағ, қияс, сахабалардың пікірлері, истихсан, истислах (масали у мурсала), истисхаб және т.б.[6.286.].

VIII ғасырда ислам дінінің доктриналары құқықтық мектептер ретінде қалыптаса бастады. Осы кезеңде мұсылман құқық негіздерінің кодификациялау үрдісі басталып, діни мәтіндерді түсінудегі пікірлердің көбеюіне және түрлі ағымдардың шығуына алып келді. Әр ағым өзінің құқықтық жүйесі мен әдістерін өздері жасақтап шығады. Діни догматтарды заңдастыру институттарының болмауына байланысты пікірлер мен дүниетанымдардың плюрализмге әкеліп соқтырды.

IX ғасырдың ортасынан бастап сүннеттік бағыттарда ижтиһадпен алғашқы ислам фақиһтары айналысып, тек кезеңдерден бастап белгілі бір мектеп көлемінде ғана ижтиһадқа көшті. Бұл жердегі ислам дінінде фақиһтардың көпшілігі белгілі бір мектептердің жаңына жинақталып, ижтиһад мәселесінде таржих жасауға келісілді.

X ғасырдың ортасынан бастап Исламның сүннеттік бағытында ислам ғұламалары арасында «ижтиһадтың уақыты өтті» деген пікір қалыптасты қалыптасып, ижтиһадты алға қарай басқа әдіс-тәсілдерді ұсынды. Осы орайда ижтиһад жасаушы ғалымдарға

қойылатын талаптарын қарастырсақ. Әрине бірінші орында барлық ижтиһад жасаушы ғалымдар араб тілін жетік деңгейде меңгеруі керек, ислам қайнаркөздерінде терең түсініп, сахабалар мен қияс мәселелерін жақсы білу керек. Ханафи мектебінің жетекшісі Нұғман ибн Сәбиттің ижтиһад жасаушы кісіге байланысты былай деген: «Адамдардың ішіндегі ең білгірі – олардың арасындағы қайшылықты мәселелерді жақсы білгені». Әрине осындай адамдар өзара пікір қайшылықтарына түскен әртүрлі көзқарастарды зерттеулер арқылы ақиқатқа жетуге болмақ.

Ислам құқық ғылымын зерттейтін усул әл-фикһ саласында, құқықшыларды төмендегі категорияларға бөліп қарастырады [6.365б.]. Олар:

- Ислам шариғатында ижтиһад жасай алатын құқықшылар;
- Ілесуші құқықшылар;
- Ислам мектептері көлеміндегі құқықшылар;
- Тахриж жасай алатын құқықшылар;
- Дәлелдерге қарай отыра, тахриж жасай алатын құқықшылар;
- Жаттаушылар (хафыздар) категориясы;
- Мұқалидтер категориясы.

Ислам шариғатында ижтиһад жасайтын алғашқы құқықшылардың өздері Құран мен сүннеттен үкім шығарып, белгілі бір мәселеде қияс жасап, пәтуа береді. Ал ілесуші құқықшылар дегеніміз, ислам шариғатындағы ижтиһад жасайтын алғашқы құқықшылардың дін негіздеріне қойған ереже-қағидаларына ілесіп, тек тармақ мәселелерінде ғана пікір қай-

шылығына түседі. Ислам мектептері көлеміндегі құқықшылар әрине осы топтағы ғалымдар алғашқы топтардағы құқықшылардың қойған ереже-қағидаларына ілеседі. Бұл топтағы ғалымдардың негізгі міндеті алдыңғы құқықшылар кезінде болмаған мәселеге өздері жауап беру керек. Осы орайда Мәлики мәзһабының көзқарасы бойынша әрбір ғасырда осы санаттағы құқықшылар болуы керек. Әрине осы топтағы ғалымдардың ижтиһадтарын тахкки әл-Мәнат деп атаймыз.

Тахриж жасайтын құқықшылар тобына жататын ғалымдарды мәзһаб имамдары үкімін айтпаған екінші кезектегі ұсақ-түйек мәселелердің жауаптарын іздемейді. Үшінші санаттағы құқықшылардың қойған ереже-қағидаларына сүйене отырып, риуаяттар арасындағы күштісін, қуаттысына таңдау жасайды. Ал дәлелдерге қарай отыра, тахриж жасай алатын құқықшылар бұл топтағы ғалымдар әртүрлі көзқарастар мен риуаяттарды саралап, «бұл көзқараспен қияс жасауға болады», «бұл көзқарас риуаят тұрғысынан қарағанда абзалырақ және қуаттырақ» деген секілді тұжырымдар жасайды.

Ал ендігі кезекте жаттаушылар (хафыздар) категориясына келсек. Бұл санатқа жататын ғалымдардың баршасы алдыңғы айтқан құқықтанушылардың тұжырымдарына ереді. Ибн Абидиннің пікірінше, дұрыс және әлсіз риуаяттың немесе мәзһабтың дұрысырақ көзқарасы мен сирек кездесетін риуаяттың арасында таңдау жасау құқына ие жандар болып табылмақ.

Алайда келесі топтағы категорияда мұқалидтер. Құқықтанушылардың ең төмен дәрежесі. Бұл деңгейдегі ғалымдар кітаптарға сүйеніп, көзқарастар мен риуаяттар арасында таңдау жасай алмайды[8. 180б.].

Ислам шарифатындағы ижтиһадқа байланысты түрлері не келетін болсақ. Ислам ғұламалары арасында осыған байланысты былай дейді: «егер бір мұжтаһид ғалымнан белгісіз болған бір оқиғаның немесе оған ұқсайтын үкіміне байланысты сұрақтар қойылса, ол кезде ол оған ижтиһад жасауы парыз немесе парыз айн немесе мәндүп не харам болады» [9.121б.]. Ғалымдардың ұстанған ұстанымдарына қарай ижтиһад жасаудың түрлеріне қарастырсақ.

- Парыз айн;
- Парыз кифая;
- Мәндүп;
- Харам.

Пайыз айн болуына байланысты. Мұжтаһид ғалымның алдынан үкімі белгісіз оқиға шығып, сол ғалының өзіне тиесілі жеріне ғана ижтиһад жасауы және үкімін тауып беруі міндет. Егерде ғалымның берген ижтиһады белгілі бір үкімге алып келсе, сол үкіммен амал етуі керек. Әрі сол мәселе бойынша басқада ғалымдардың жасаған ижтиһадтарына ілесуіне шарифат бойынша тиым салынады. Себебі ол ижтиһад жасаған кезде өз ақыл, ой парасатының көпшілігіне сүйене отырып үкім шығарады және де ғалымның шығарған үкімі Алланың үкімі болып саналады. Осы орайда өз, ақыл парасатымен шығарған үкіміне амал ету ол ғалымға парыз болып табылады.

Осы тәріздес белгісіз бір оқиға мұжтаһид ғалымнан сұралып, қасында басқа мұжтаһид ғалымдар табылмаса онда сұралған оқиғаның жауабы сұрақ күйінде қалудан қорқатын болса, онда оған ижтиһад ету парыз айн болып табылмақ. Себебі осы кезеңде жауап берілмесе (яғни ижтиһад жасалмаса), кешіктірілу қаупі жоғары тұрады. Ислам шарифаты ол нәрселерден тыйым салған.

Осыған байланысты имам Қарафий: «Имам Мәлик пен көпшілік (жумһур) ғалымдардың мәзабы ғалымдарының пікірлері бойынша белгісіз болған оқиғаның үкімін шығаруға байланысты ижтиһад жасау уәжіп болып табылады. Ал басқа ғалымға тақлид жасауды теріске шығаруға болады», –деген[10.236б.].

Парыз кифая болуына байланысты. Белгісіз бір оқиғаның үкіміне байланысты мұжтаһид ғалымдардан сұралса және осы кезеңде мұжтаһид ғалымдар табылып, сұрақтың жауапсыз қалып кетпеуіне сенімді болса онда сол мұжтаһид ғалымға ижтиһад ету парыз кифая болып табылмақ. Әрине бір мұжтаһидтың оқиғаға байланысты үкімін беруі, басқа мұжтаһид ғалымдардың мойындағы міндетінен түсіреді. Егерде барлық ғалымдар жауапсыз үкімін қалдырып кетсе, онда ғалымдар күнәға жасаған болып табылады.

Ижтиһадты мәндүп қылатын жағдайға келетін болсақ. Орын алмаған бір жағдайдың үкіміне байланысты ижтиһад жасау, мейлі ол жайлы сұралса да, әлде сұралмаса да бәрі-бір мәндүп болып табылмақ.

Ижтиһадты харам жағдай – Құран

Кәрім мен Алла елшісінің (с.а.с) сүннетіне және ижмағқа қарама-қайшы келуі. Осы үш кескінді дәлелдерден басқа қайшы келу әсер етпейді.

Ижтиһадтың ислам шарифаты саласында зерттейтін мәселелеріне тоқталатын болсақ. Имам Ғазали өзінің «әл-Мустасфа» атты еңбегінде: «ижтиһаж-барлық кескінсіз дәлелдермен келген шарифат үкімдерін қарастырады», – деген [9. 103б.]. Осы орайда шарифат негіздерінен анықталғандай бес уақыт намаз, зекеттің парызылығы тәріздес ғалымдардың бір ауыздан келіскеніндей ижтиһадтың зерттейтін нысандары белгілі болды. Ислам шарифатында ижтиһадтың зерттейтін саласына байланысы оны екіге бөліп қарастырған. Біріншісі – ижтиһадтың зерттейтін саласы. Ал екіншісі – ижтиһадтың зерттемейтін саласы, деп осылайша екі топқа бөліп қарастырылған. Ендігі кезекте осы екі топты ашып, анықтасақ.

Бірінші ижтиһадтың зерттемейтін саласы: ислам дінінде үкімі белгілі болған, бізге жету жолдары күнәнсіз, кескінді дәлелдермен жеткен шарифат үкімдері. Мәселен, бес уақыт намаз, рамазан айының оразасы, зекет, жағдайы жеткен кезде бір рет өмірінде қажылық жасау, куәгер ретінде кемі екі ер адамның болуы. Және де қылмыстық мәселелерде Алла елшісінің (с.а.с) сүннетінде келген хабарлардағы жаза түрлерінеде ижтиһад етілмейді. Алла тағаланың Бақара сүресінің 43 аятында «Намаз оқындар және зекет беріндер...» деген [11. 2/43]. Осы аятты Алла елшісінің (с.а.с) сүннетіндегі түсініктемесі

келгеннен кейін ижтиһад жасалынбайды.

Сол тәріздес зекетке байланысты мутауатир жолдарымен келген хадистерге де ижтиһад жасалынбайды.

Екінші ижтиһадтың зерттейтін саласы: бір оқиғаның жету жолдары, келген мәтіндері кескінсіз болған немесе екеуінің біреуі кескінсіз дәлелдермен келген, болмаса ол жайлы Құран, Алла елшісінің (с.а.с) хадистерінде, ижмағта келмеген шарифат үкімдері. Егер де келген дәлелдердің жету жолдары кескінсіз болып, оның тізбегі мен жету жолдарын, риуаятшылардың әділеттігін, жағтау қабілеттерін ижтиһад зерттейтін болады.

Ал егер де, мәтіндері кескінсіз келсе, сол мәтіннен шығатын мағынаны, әрі дәл сол мағынаны беру қуаттылығында ижтиһад зерттейді. Кейде кездері дәлелдер жалпы не болмаса жалқы мағынада келуі де мүмкін. Ал кей кездері бұйрықты немесе тыйымды білдіріп келуі де ықтимал. Кей кездері бұйрық формасы ретінде келген мәтіндер уәжіпті, мұбахты немесе мәндүпты білдіріп келеді. Тыйым формасында келген сөйлем, расында харамды білдіреді, бірақта кей-кездері ол мәкрүһты да білдіріп келеді. Әрине осылардың барлығын ижтиһад саласы зерттейді.

Белгісіз бір оқиғаға байланысты Құран мен сүннеттен, ижмағдан дәлелдер келмесе, ижтиһадтың бұл жердегі рөлі оны қияс, истихсан, маслахатул мурсала, ғұрып, истихаб сияқты ақили дәлелдеге сүйене отырып, зерттеп, үкімін табу болып табылмақ.

Ижтиһадтағы бөліну дегеніміз

мұжтаһид ғалымның бір мәселенің төңірегінде үкім шығару жағынан лайық болуы немесе фикһи бір ғана тақырыпта үкім шығаруды жетік меңгеруін атасақ болады. Алайда кейбір үкімдерді меңгеріп алған ғалымды мұжтаһиду мутажаззи деп айтылады[10.223б.]. Яғни оның ижтиһады бөлшектік деп түсіндірсек болады. Араб тілінде осындай ижтиһадты «Тажаззуғ» (تجزع) деп аталынады. «тажаззуғ» дегеніміз араб тілінен аударғанда *бөлшектік, бөліну* дегенді білдіреді[1. 83б.]. Біз бұл жерде оны бөлшектік деп атауды жөн деп қараймыз. Себебі, алдыңғы айтылғандағыдай ол фикһтық барлық мәселелерін қамтып, үкімдерді шыға алатын адам емес, бәлкім құқықтың бір бөлшегін ғана жетік меңгеріп, сол мәселе шеңберінде үкім шығара алатын ғалым ретінде мақсат етіледі. Ислам ғұламалары арасында ижтиһадтың осы түріне байланысты түрлі пікірлерді ұстануда.

Көпшілік ғалымдардың шектеулі бір мәселеге байланысты білімі жетік болса, ол кісіге сол мәселенің төңірегінде ижтиһад жасауына рұқсат деген. Өзінің ижтиһад еткен мәселесіне қатысы жоқ, өзге мәселені білмеседе меңгерген біліміне байланысты ижтиһад жасауға болады деген пікірлерде қарастырған. Әрине осы пікірлерге байланысты Ханафи мектебінің ғалымдары Ибн Һумам мен Ибн Абдушшакур әл-Ханафи да осы пікірлерге қосылған.

Ал кейбір ғалымдар осы тектес ижтиһадтың түрлеріне қатысты, рұқсат бермеген. Олардың пікірінше мұжтаһид ғалымның ілімі барлық

жағынан фикһ мәселелерін қамтыған болуы – шарт[9. 103б.]. Осы орайда мұжтаһид ғалым фикһи мәселелерді толық меңгерген болса ғана, оған ижтиһад жасауына рұқсат берген. Ижтиһадтың осы түріне байланысты ханафи мектебінің ғалымы Мулла Хасру, әл-Фанари сынды ғалымдарды атап көрсетсек болады.

Көпшілік (жумһур) ғалымдардың бөлшектік ижтиһадтың болатындығына байланысты мындай дәлелдер келтіреді:

- Ижтиһад мәселесінде бөлшектік ижтиһад болған жағдайда мұжтаһид ғалымның барлық мәселелер бойынша үкімі тұрғысынан және де дәлелі тұрғысынан да білуі міндеттелінеді. Алайда міндеттілік жарамсыз, себебі пәтуа беруші муфтидің өзінде барлық мәселелерді білуі шарт емес. сондықтан бұл мәселе аса күрделі болғандықтан, әр ғалымның шамасынан тыс дүние болып табылмақ. Мәселен, имам Мәлік мұжтаһид мұтлақ болған ғалым. Алайда ол кісіден келіп қырық мәселе бойынша сұраған кезде, ол кісі отыз алтысына «мен білмеймін» деп жауап қатқан. Әрине осы тәріздес үлкен ғалымдардан өзі білмейтін мәселелер бойынша үкімдерін сұрастырған уақытта «білмеймін» деп жауап бергендіктерін байқаймыз. Тіпті Алла елшісінің (с.а.с) қасында жүрген сахабаларының өзі де білмейтін мәселелер жөнінде сұрастырылған кезде, іштерінде білімдісінен сұрауды жөн көрген;

- Бір ғалым кейбір мәселе бойынша сырларын білсе, онда ол өзге ғалымдар сияқты аталмыш мәселеде

бірдей болып табылмақ. ал оның басқа мәселелерді білмеуі, оның сол мәселелерге кіруіне болмайтындығын ғана білдіреді. Демек бір мәселеде, басқа ғалымдарға ижтиһад етулеріне рұқсат етілгендей, оларға да ижтиһад жасауына рұқсат етіледі. Алайда ижтиһад жасаушы ғалымның бойында ижтиһадтың шарттары болуы міндет.

Кейінгі ғасырларда жумһур ғалымдар бөлшектік ижтиһадты дұрыс санаған болатын. Осыған байланысты XX ғасырдың ислам фикһ саласының білгірі Уаһдатул әз-Зуһайли осы мәселеге байланысты мынадай пікір ұсынған: «мен көпшілік ғалымдардың ұстанымдарын құптаймын. Себебі олар ижтиһад жасаушы адамның бойында ижтиһад шарттарын болуды міндетті деп шешті. Сол шарттардың бірі: шарифат мақсаттарын білуі жәе ижтиһад тақырыбымен байланысты мәселелерді меңгеруді талап етті. Олай болса, бөлшектік ижтиһадқа тыйым салудың мәңгі жоқ деп ойлаймын, әсіресе біздің заманымызда [4. 362б.].

Бөлшектік ижтиһадқа байланысты Мұхаммед Тақиул Хақимның ұстанымына келсек: «қателік ижтиһад қабілеттілігі мен оны қолдануға қатысты болып отыр. Сондықтанда оған байланысты пікірлер бір жерден шықпауда. Ал бөлшектік мәселесі қабілеттілікті қолдануда қажеттілік болып отыр. Бұл жерде мүлдем мұтлақ мүжтаһидтың ижтиһадтың мәселесі тұрған жоқ. Барлық мәселелерде ижтиһад қабілеттілігін қолдануың мүмкін еместігі үшін, мұтлақ ижтиһадтың болуы түбірінен

бұрыс. Адам баласына фикһтың барлық мәселесін қамтуы мүмкін емес дүние[12. 586б.].

Бөлшектік ижтиһад мәселесі әр заманда, әр уақытта жаңадан пайда болған мәселелердің шешімдерін табуға, қажеттіліктерін өтеуге ең қолайлы мүмкіндікті туғызады. Ижтиһадтың есігі жабылған деген пікірлерді қабылдауға келмейтін мәселе болып табылмақ және де ижтиһадтың есігін жабуға қатысты нақты кесімді дәлелдер жоқ. Әрине ол мәселе бойынша тарқатып жазатын боламыз.

Нижри жыл санауының төртінші ғасырында ислам мемлекеті бірнеше үлкен мемлекеттерге, патшалықтарға бөлініп шықты. Оның нәтижесінде ислам үмметі әлсіріп, мемлекеттер арасында саяси байланыстар да тоқтады. Осы кезеңде исламдағы еркін ойлау жүйесі де сыр бере бастады десек те болады. Әрі ғылыми белсенділікте әлсіреп, бұрынғыдай еркін ойлаудан қалды. Сол кезеңдерде ислам елдеріндегі ғалымдардың көпшілігі алғашқы ислам ғұламаларының жазып, қалдырған еңбектеріне қанағат тұтып, ғылымда тереңдемеді. Әрине осы тұста өз мектептеріне фанаттық дәрежеде қатып, қалып отырды. Әр ғалым өз мектебін жақтау үшін көптеген мәселелерде таласып, бір-біріне деген өшпенділікті арттыра түсті. Адамдар арасында ғылымға деген қызығушылық азайып, адамдар арасында дүбәра қазылар пайда болды. Осы тұста ғалымдар кітаптардағы риуаяттарды қысқартып, жеңілдік жұмыстарын жасады.

Әрине осы мәселелер туындап, ғалымдар арасында алдыңғы қалып-

тасқан ғалымдардың ұстанымдары, яғни мектептермен жүруге шақырып, ижтиһадтың есігі жабу керектігін айтты. Себебі алдыңғы өткен ғалымдар фикһтың негігі қағидаларын және мәселелердің шешімдерін анықтап берді. Сонымен қатар ижтиһад етуге, үкімдерді шығаруға лайықты болмаған адамдардың осындай үлкен істерге араласып кетпеуі үшін ижтиһад есігін жабу деп атаған. Осы тұста Имам Мұхаммед Сағид әл-Бәнидің осы пікірге байланысты мынадай пікір айтқан: «Менің пікірімше, бұл белгілі бір нәрсені немесе уақытша бір істі емдейтін шариғи бір саясат, не ижтиһад есігін жабуға еш дәлел жоқ. Ол тек қана бос әңгіме өрмекшінің өрмегінен де әлсіз бір дәлел. Себебі ол мұралық етіліп келген сөзден басқа, шариғи немесе ақли дәлелге сүйенбеген»[13. 626.].

Әл-Һәшим әл-Хусайни өзінің әл-Мабади әльмамһәһ лил фикһи әл-Жағрафи атты еңбегінде: «Үш ғасырдан көп уақыт ашық болғаннан кейін, һижридің төртінші ғасырында ижтиһад есігін жабу және шариғатқа байланысты пікірлерді шектеу еш ақталмайтын үлкен қателіктердің бірі. Сол үш ғасырдан көп уақытта ислам ой-жүгірту фикһ және оның негіздеріне қатысты ислам шариғатының мәңгі болуына үлкен септігін тигізі»-деген[14.359б.].

Жалалуддин Суюти өзінің «әр-Радду ʔала мән ахлада иләл ард» атты еңбегінде ижтиһадтың парыздылығына және тақлид жасаудың дұрыс емес екендігіне қатысты барлық мазһаб ғалымдарының сөздері бір жерден шыққандығын келтірген[15.3-

46б.]. Барлық мазһаб имамдарының өздеріне тақлид (еру) жасамауларын ескерте отырып, ой еркіндігіне пікір жүгіртуге шақырған.

Мұхаммед әл-Бағауи «әт-Тәһзиб» атты еңбегінде былай деген: «білім парыз айн және парыз кифая деп бөлінеді». Парыз айнды түсіндіргеннен кейін былай дейді: «ал парыз кифая болса, мукаллидтер қатарынан шыққанша ижтиһад пен пәтуа және қазылық деңгейіне дейін білім алу. Сондықтанда барлық адамдарға соны үйрету міндет. Алайда егер бір жақта соны үйрететін бір немесе екі адам шықса, қалған адамдардың мойындарынан түседі. Ал егер адамдардың барлығы сол білімді алмаса, барлығы күнаһар болады. Себебі оның артында шариғат үкімдеріне немқұрайлылық жатыр», – деген. Алла тағала Құран Кәрімнің Тәубе сүресінің 122 аятында: «... сонда әр топтан дін ғылымын үйреніп, олар қайтып келгенде, қауымдары сақсынулары үшін ескертулрі керек емес пе?!», – деген [11. 9/122].

Әбул Фатх аш-Шахристанни «әл-Милал уан-Нихал» атты еңбегінде аталмыш парызды бір ғасырдың адамдары орындамаса, барлығы күнәһар болатындығын айтқан және оған қатысты нақли және ақли дәлелдер келтірген. Мысалы ретінде, жалпы алғанда ғибраттардағы және тұрмыс-тіршіліктердегі мәселелер мен оқиғалар бітпейтіндігін анық нақты білеміз. Сондай-ақ әрбір оқиғаға қатысты дәлел келмегендігін де нақты білеміз. Демек дәлелдер шектеулі болса, ал оқиғалар шексіз болады, шексіз дүниелерді шектеулі

шектеулі дүниелер жүйелей алмайды. Олай болса әрбір мәселе алдында ижтиһадтың және қиястың міндетті түрде болуы тиіс екені айдан анық болмақ[16.199б.].

Әр ғасырларда дін жаңғыртушы ғұлама ғалымдардың келетіні айқын. Ислам дінінің жаңғыртушылары ретінде әр ғасырлардағы мына ғалымдарды айта алсақ болады. Әбу Хамид әл-Ғазали (1058-1111), Ибн Рушд әл-Құртиби (1126-1198), Абдулла әл-Байдауи (1226-1350), Жалал ад-Дин ас-Суюти (1445-1505), Шах Уалиулла Дахлауи (1703-1762) бұл ғалымдардың барлығы фикһтық үкім шығаратын мәселелерде ижтиһад жасауға шақырды. Ибн Таймияның пікірінше ижтиһадты діни үкімдер шығаруға ешқандай кедергі жоқ және оны күнделікті қолданыста қолдануға болады дейді. Оған байланысты ол мына дәлелдерді алға тартады, мүжтаһид ғалымдардың хадистерді жинақтау және жүйелеуде олардың мүмкіндіктері шектеулі болғанын айтады. Әрине осы орайда Алла елшісінің (с.а.с) қасындағы жолдасы, әрі сахабасы алғашқы халифа Әбу Бәкірді де осы санаттағы адамдарға қосады. Ибн Таймия мүжтаһид ғалымдардың ішіндегі барлық ғылым саласын жетік меңгергенбіз дегендерді айыптап, сөккен. Мәзһаб мектептері арасындағы діни-құқықтық мәселелер турасында келіспеушіліктерге байланысты, сол кезеңдегі мухаддис ғалымдардың халифаттың әр тұсында өмір сүруі мен мүжтаһид ғалымдардың хадис ғылымда шектелгендігін байқаймыз. Алайда хадис ғылымда жинақтау және жүйелеу

жұмыстары кейінгі кезеңдерде реттелген болатын[17.64б.]. Ибн Таймия XIV ғасырдағы ислам дінінің реформаторларының алдыңғылары бірі болып және де ислам тарихындағы осы күнге дейінгі даулы тұлғалардың бірі болып табылмақ. Ресейлік ғалым, арабист, академик А.М.Васильев Ибн Таймияға және оның ижтиһадына байланысты былай деген: «Ол ислам дінінің теологиялық және философиялық мәселелеріндегі қызықты, әрі даулы тұлғалардың бірі. Ол өз шығармалары мен насихаттарында сол кездегі ортодоксалды исламның өзгеруіне шақыра отыра, сүннет пен бидғатты бір-біріне қарама-қайшы қойып [17. 48б.]. Ол діни теория мен практикада бастапқы исламнан алыстаған барлық «жаңалықтарға» қарсы шығуымен есте қалды. Ибн Таймия ислам сеніме ашариттердің философиялық тұжырымдарын еңгізуге, сопылыққа, сондай-ақ әулиелер мен пайғамбарлардың мекендеріне (қабірлеріне) барып уасила етуіне түбегейлі қарсы болды. Ол ислам дініндегі қажылық кезінде Алла елшісінің (с.а.с) қабіріне барып сәлем беруді, исламның алғашқы формасынан ауытқыған және оны дұрыс емес деп есептеген. Ибн Таймия ижмағ арқылы осы әрекеттерге рұқсат берген мүжтаһидтердің бұл әрекеттерін құптамаған болатын» [18. 48б.]. Суютида ижтиһад барлық мұсылман үмбеті үшін міндетті түрде керек. Оның қолданылмағандығынан мұсылман үмбетінің артта қалу, адасу жағдайлары болған[19. 27б.].

Осы тақырып шығыс мұсылман елдерінде жаңдану уақытында актуал

дылығы арта түсті. Шығыс мұсылмандарының басты идеологтары ретінде Ж. Әл-Ауғани, М.Абдуһу, Р.Рида, М.Икбал, С.Ахмедхан сынды реформаторлар «ижтиһадтың есіктерінің ашылуын» құптаған болатын. Алайда мұсылман реформаторларының «ижтиһадтың есігі ашылсын» деген ұсыныстарын сол кездегі болып жатырған жүйеге қарсы келді деген формаға салудың қажеттілігі жоқ екендігін айтамыз. М.Икбалдың тұжырымдауынша «ижтиһадтың есігі жабық» деген сөз ол миф, онда интеллектуалдылық жалқаулықтың кристалдануы көрініс тапты, рухани-адамгершілік декаденция уақытында ұлы ойшылдарды құлшылық алаңына айналдырады [20. 169б.]. М.Степанянцтың пікірінше «ижтиһад – мұсылман елдеріндегі қоғамдық-саяси жаңа феномен, капиталистік қоғамның даму барысындағы ұлттық құндылықтарды сақтап қалу барысындағы керек болған күрес» – дейді [21. 61б.]. Шығыстық интеллектуалдар артта қалудың себеп салдары болып табылатын алдыңғы өткен ғұлама-ғалымдардың ұстанымдары қатып қалған догматтарға айналып кетуіне байланысты, өзгерістер жасап қайта өйлеуге шақырды. Осы орайда ижтиһад діни наным сенім тұрғысынан қатып қалған жүйелердегі мифтік әрекеттерді жойып, жаңғырту қызмет еді. Жаңа кезеңдерде ижтиһад тек теологиялық терең білімді, араб тілін жатық меңгеруді, ислам қайнар көздерін жатық меңгерумен қатар қазіргі ғылым мәселелерді де жетік меңгеруді талап етті. Ижтиһад барлық категориядағы діни қызметкерлер мен

ғалымдарға міндетті болып қалды. Алайда көпшілік ғалымдардың пікірінше ижтиһад исламның қайнар көздеріне қарама-қайшы келмеуі керек [21. 134б.].

А. Юзеев пікірінше «ижтиһадтың есігін ашу» діндегі рационалистік көзқарас пен еркін ойлаумен байланыстырады. Уақыт өтек келе діни реформаторлықта «ижтиһадтың есігін ашу» принциптері бекітіліп, ислам дінінің бес тірегі болып саналатын Алладан басқа құдай жоқ екендігіне және Мұхаммед оның елшісі екеніне куәлік ету, бес уақыт намаз оқу, зекет беру, рамазан айында ораза ұстау және қаражаты болса қажылыққа бару сынды құлшылықтарды қайта ойлауға алып келеді. Бекітілген құлшылықтарды намаз оқу, ораза ұстау және қажылыққа бару қажеттіліктер дауға түспейді [22. 81б.]. Я. Абдуллиннің пайымдауынша: «қоғамдық құбылыстар мен теологиялық жүйелерді рационалды бағамдау кезінде ағартушылар арасында исламдағы тақлид принциптерінен айырылу, соқыр сенімнен шығу көріністері шықты» [23. 68б.]. М.Степанянцта осы мәселеге байланысты: «Ижтиһадтың талабы барлық базалық дүниелерді қайта қарастыруға, тек қана фикһ мәселелерінде ғана емес, сенімдік мәселелерді де қайта қарастыруды негіздеді. Қоғамның өзгеруіндегі адам баласының еркін ойлауына және еркін жүріп тұруына мүмкіндік береді. Әрине бұл христиандықтың протестанттық ағымының әрекеттеріне сай келеді. Протестанттық бойынша шіркеудің ортадағы уасилалық әрекеттерін жоққа

шығарса, мұсылмандық реформацияда соқыр тақлид жасауға қарсы шығып мүжтаһид ғалымдарды шеттеді[21. 62б.]. Соңғы кезеңдердегі жаңа ислам ғалымдарының кейбірінің пікірінше, жалпы міндетті болған ережелердің барлығын реформалау исламның қайнар көздеріне қайшы келеді деген. Қазіргі замандағы ислам фиқһы бойынша ғалым А.Халлаф, ижтиһадты белгілі бір үкімге байланысты келген сенімді хабарлардың күшті болған кезінде ғана қолданбаймыз [24. 216б.]. Ижтиһадқа байланысты тағы бір пікірді қарайтын болсақ: Ижтиһад бұл құқықтық ережелерді түсінудің жаң-жақты ізденісі. Бұл ізденістер Құран, хадис және ижмағ сынды ислам қайнар көздерін қолдана отырып, аналогиялық әдіс арқылы негізделеді[25. 48б.].

«Ижтиһадтың есігі жабылған» деген пікірге байланысты кейбір ғалымдар (Халлак В., Монтгомери У., Гибб Г.А.Р.) сынға алып, ол пікірдің дұрыс емес екендігін туралы айтқан. Олардың ұстанымынша, ислам дінінің шығу тарихынан бастап қазіргі уақытқа дейін ижтиһад қолданылып келеді. «Ижтиһадты» белгілі бір құқықтық мектеп көлемінде қолдануға болады. Алайда «ижтиһадтың есігі жабылған» деген пікір, жаңа құқықтық мектептің құрылуына жол жоқ дегенге саяды [26. 219б.]. Ижтиһад пен тақлидке байланысты М.Кемпер былай дейді: «Ижтиһадта, тақлид те белгілі бір мәселе бойынша өзіндік орындары бар. Құран мен сүннетте және ханафи мектебінің құқықтық мәселелері бойынша көптеген мағұлматтар бар.

Олар кез-келген мәселеде, мейлі ол дұрыс болсын, мейлі ол бұрыс пікір болсын барлығын қарастырылған. М.Кемпердің пайымдауынша, тақлидке қарастыруға байланысты: «белгілі бір ғалымның артынан еру» деп ұдайы түсіндіріледі, алайда белгілі бір мектептің ішінде жүру арқылы ижтиһад сияқты ғалымдардың бір мәселе бойынша үкімдерінің түрлі болғандығын байқаймыз. Сондықтанда XIX ғасырдағы ғалымдардың барлығы тақлид жасау арқылы өз заманындағы туындаған мәселелер бойынша бір мазһаб шеңберінде жауап бере алған»[27.419б.]. Халид Абидтің пікірінше «ислам дәстүрі әр жақты және әр түрлі, белгілі бір мәселеде бір жақты шешім шығаруға болмайды», – дейді[28. 44б.].

«Ижтиһад пен тақлидке» байланысты көптеген пікірлердің болуына қарамастан, ижтиһадты қолдану туралы сұраныс туғызып отырды. Себебі діни дәстүрлерді қайта қарастыруға мүмкіндік беріп, жаңа бір леп беру болып табылатын. Осы орайда дәстүршіл қадымшылар мен жаңашыл татар жәдидшілері арасында талас-тартыстар дауы тоқтамады. XVIII-XIX ғасырларда алғашқы татар ғалымы ретінде А.Курсави «ижтиһадтың есігі ашық» деген концепцияға мән берген. Ол өзінің «әл-Иршад лил-Ибад» атты еңбегінде осы мәселеге байланысты екі тарауын арнаған болатын. А.Курсавидың пікірінше, ижтиһад – фақиһ ғалымның белгілі бір мәселедегі бойынша үкімін шығару немесе ижтиһад үкім шығару кезінде рационалды дәлелдерді деп

кабылдай отыра, үкім шығару кезінде кателік жасауыда мүмкін[29. 112б.]. А.Курсавидың ойынша, ижтиһад әр интеллектуалды мұсылман баласының міндеті. «Біл– әрбір адам өзінің шама шарқы жеткенше ақиқатты табу үшін күш жұмсау керек. Әркім өз шамасы келгенше бір мәзһаб шеңберінде немесе абсалютті түрде ижтиһад жасай алады. Алайда кімде-кім ижтиһад жасай алмайтын болса, онда оған тақлид жасауға рұқсат...»[30. 29б].

А. Курсавидің ойынша, әр білімді интеллектуалды мұсылман баласы, діни бір саланы меңгеріп алып өзіндік тұрғыда діни үкім бере алады. Алайда бұл пікір дәстүршіл болған, қадымшылардың ұстанымдарына сай келмейді. А.Курсавидің пікірлерін жинақтай келе, ол татар халықтары арасында бірнеше ғасырлар бойы жинақталған діни дәстүрлерді өзіндік ой-пікірге салып діни үкім шығаруға болады деген ұстанымға келеді. Ол ижтиһадты қолдануға болмайды деген білімсіз молдаларға қарсы шыққан. Прогрессивті бастамалар ХІХ ғасырдың бастапқы кезеңдерінде қолдау таппады. Себебі сол кездері татар халықтары арасында көптеген консервативті дәстүрлі дінді ұстанушылары басым болғандықтан.

А.Курсавидің ізің қуушы татардың тағы бір діндары, ойшылы, тарихшысы Ш.Марджани болды. Ол А.Курсавидің ұстанымдарымен танысып, Орталық Азияда оқу практикасы кезінде ижтиһадты қолдаушылар санатына кірді. Ол өзінің «Назурат әл-Хакқ фи фардыййат әл-Ишаа уа ин лам йә’ыб аш-шафақ» атты еңбегінде: Біздің айтуымызша, Құран,

сүннет, ижмағ, қиястағы дәлелдерге сүйенуіміз керек дейміз. Жәнеде ондағы дәлелдерді көрсетуіміз керек. Ол мүмкін сол кездегі немесе баяғы бір кезеңдегі ғалымның сөзі болсын. Әрине осыларға байланысты ғалымдарымыз айтқан ижтиһад қиямет күніне дейін жалғасын таба береді деп. Десе де ижтиһад жасаудың уақыты өтті, енді онымен қолдана алмаймыз деген сөздердің барлығы негізсіз болып табылады», – деген[31. 60б.]. Тақлидке байланысты ол: «Әрбір мұсылман баласы кезкелген мұжтаһид ғалымның артынан ере алады өз қалауынша. Себебі Алла елшісінің (с.а.с) сахабалары Әбу Бәкір мен Омардың артынан ергендер Әбу Һурайра мен Муаз ибн Жабалдың да пәтуаларын қолдана алады. Кімде-кім осы екі ижмағпен келіспесе онда ол өз дәлелдерін алып келсін» – деген [31. 66б.]. Ш. Марджанидың бұл сөздерінен кейін, жеке адам баласының ижтиһад пен тақлид мәселелерінде пікір еркіндігі бар екендігін алға тартқысы келген.

ХХ ғасырдың бастапқы кезеңінде ижтиһадқа байланысты мұсылман философы, М.Абдухұдың шәкірті З.Камали (1873-1942) бет бұрған болатын. Оның пікірінше, қоғам мен сананың даму деңгейіне байланысты, діни жүйелердің негіздері де келісілу керек. З.Камали әр ғасырда туындаған сұрақтарға сол кездері жауап беріліп отыру қажет дейді. Алайда әрбір қоғам жаңа реформаларды қажет етіп отыратын жаңа бір құрылым қажет етті. Әрине бұл құрылымда арнайы комиссия мүшелері бар. Олардың барлығы арнайы заман талабына сай үкім бе-

румен айналысады. Қазіргі таңдағы діни терминалогияда бұл комиссияны аһли истинбат деп аталынады. Оның мүшелері – мүжтаһид ғалымдар. Бұл комиссияның шешімдерін ижмағ деп атаймыз [32. 142б.]. Өзіңін жобасында З.Камали ижтиһадтың уақыты бітпегендігін нақтылай отыра, өзі кезкелген адам өміріндегі тап болатын жаңа мәселелерге байланысты үкім берудің жолдарын қарастыратын жаңа жобасын ұсынады. М.Абдуһудың тағы бір шәкірті М.Бигиевтың пайымдауынша, тақлидке қатып қалу мен мәһаб аралық талас тартыстардың барлығы ислам құқығының әрі күнгі проблемасы болып табылады. Осылардың шешімін мұсылман халықтары арасында мәдениет, саяси және экономикалық тұрғадан арақатынасты жаңдандыру жауаптарын таппақ [33. 12 2б.]. Ал тақлидқа байланысты: «Бұл бір ауру, мұсылман баласының ақыл санасымен жүрегін жаулап алған. Интеллектуалдық шегерімдерге алып келді. Ислам діні практикалық діннен тар пікірлі дінге айналды, күнделікті өмірден айырылғандай. «Тақлид мұсылман адам баласының сана сезімін соқырландырып, керемет шарифатымыздан айыруға алып келді» – дейді [33. 111б.]. Кейіннен тақлид ислам үмбетінің тап болған барлық әлеуметтік-саяси мәселелерінде, қатаң түрде тарихи мәселелерді көрсетіп бейнелеген болатын.

### Қорытынды

Ижтиһад ислам шарифатының өмірі, фикһ пен ижтиһад бар болып, бір-біріне әсер етіп отырса, ислам шарифаты да өз тіршілік нәрін

жалғастыра бермек. Себебі, өмірдің күннен күнге даму барысында шарифаттың әлемге кең етегін жайып жатырған кезінде ижтиһадтың қажеттілігі арта түспек. Күн өткен сайын жаңа жаңалықтар көбею үстінде, олардың барлығы дұрыс не болмаса бұрыс екендігін шарифи негіздер арқылы шешімін табу уақыт талабы болып табылмақ. Осы орайда оның шешімдерін шешу үшін ижтиһадтан өзге жол жоқ екендігі мәлім. Себебі ислам шарифаты барлық заман мен мекенге жарамдылығы ижтиһад арқылы ғана іске асады[4. 372б.].

Ислам ғұламасы Уаһдатул Зухайли ижтиһад жасауға шақырып, бос қарап отырмау керектігін ескертіп, былай дейді: «Ижтиһад жасау мүмкін істерге жатады. Ол ауыр дүние емес. Ол үшін алдыңғы жалған ойлар мен пікірлерді көміп тастауымыз шарт. Әрі біздің ақылдарымыз бен жүректерімізді басып тастаған жалған пікірлерді жою керекпіз. Алғашқылардың қол жеткізген нәрселеріне қол жеткізе алмаймыз деген ой күні болмақ. Ол дүние бейне ббір мүмкін емес іс сияқты болып кеткен. Ал атом ядроларын, тоқ күштерін және басқа да жаңалықтарды ойлап тапқаннан соң мүмкін емес іс бола ма екен.

Әр кезеңде, әр заманда ислам ғұламалары ижтиһад жасап, алдыңғы ғалымдардың сөздеріне талдау жасай отыра, мықты және өзіне жақынын таңдап, мазһабтарын жүйелеп, үкімдердің нақты шешімдерін анықтауға тырысты[4. 373б.].

Қорыта келе, жәдишілдік мұсылман адам баласының оқу ағарту процесстерімен қатар, діни сауаттылықта

аса белсенді рөл атқарды. Жәдид мектептерінің өкілдері діни мәселелердің бірі ижтиһадтың түсінігін кеңінен ашып бере отырып . Олардың пікірлерінше ислам тарихындағы «иж-

тиһадтың есіктері жабық» атты концепцияны қайта қозғау арқылы, консервативті исламды жақтаушылардан үлкен сынға ұшарады.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. Москва: Издатель Валерий Костин, 2007.
2. Али-Заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. М.:Ансар, 2007.
3. Бекова А.Т. Иджтиһад как институт мусулманского права // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота,2011. - №7 (13): в 3-х ч. Ч.III.
4. Уаһбагу әз-Зуһайли. Усулул фикһ и әл исләми. Пт. Дамаск: Дәр әл Фикр, 2015ж.
5. Абу Дауд Сборник хадисов Сунаан Абу Дауда. – Казань: Иман, 2009.
6. Zuhayli V. Islam fikhi ansiklopedisi. – 1.cilt.-Istanbul: Risale yayinlari, 1994.
7. Спепанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX-XX вв. – М.: Наука, 1974.
8. Ибн Абидин. Шарх тәнуир әл-Абсар. IVт. Каир: 1984ж.
9. Әбу Хамид Әл-Ғазали. Әл-Мустасфа. Птом. Шарика Мәдина Мунауара, 2008ж.
10. Мұхаммад ибн Али Шауқани. Сабих: Иршадул фухул илә тахқиқ әл-Хаққи мин ғилли усул. 1349һ.ж.
11. Халифа Алтай. Құран Кәрімнің қазақша түсіндірме аудармасы. Сауд Арабиясы, Мәдина 1991ж.
12. Мұхаммед Тақиум әл-Хақим. Әл-Усул әл-Баммаһ ли-л-Фикһ әл-Муқаран. Бейрут,2008ж.
13. Мұхаммед Сағид әл-Бани. Ыумдатут-Тахқиқ фи әт-Тақлид уат-Талфик. Бейрут, 2011ж.
14. Әл-Һәшим әл-Хусайни. Әл-Мабади әльаммаһ лил фикһи әл-Жағрафи. Бағдад, Дәр-Нашр лилжамиғиин баспасы.
15. Жәләлулдин әс-Суәти. Әр-Радду ғала мән ахлада илә әрд. Бейрут, 2003ж. Дәрул Фикр баспасы. – 625б.
16. Әбул Фатх аш-Шахристани. Әл-Милал уан-Нихал. Пт. Каир, 1961ж. әл-Баби әл-Халби баспасы.
17. Rizaeddin bin Fahreddin Kaşem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislam ibn Teymiyye ve mücadelesi Tatarcadan hazırlayan Ömer Nakan Özalp. – İstanbul: Özgü Yayınları, 2013.
18. Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745 г. 1973). –Москва: Издательства «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1982.
19. Hallaq W. B. Was the gate of Ijtihad closed? // International Journal of Middle East Studies. Cambridge University Press. – Vol. 16. № 1 (Mar., 1984).
20. Iqbal M. Reconstruction of religious thought in Islam. – London: 1934.
21. Спепанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XXвв.). – М.: Наука, 1982.
22. Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVII-XIXвеков. – Казань: Иман, 1998. Кн.1.

23. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. – Казань: Таткнигоиздат, 1976.
24. Халлаф А. Илм эл-усул эл-Фикһ. – Казань, 2000.
25. Гордон-Полонская Л.Р. История Пакистана. – М.: Изд-во восточной литературы, 1963.
26. Javed A. Javed M. The need of Ijtihad for sustainable development in Islam. – IIUC Studies. Vol.9 2012.
27. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. – Казань: Российский исламский университет, 2008.
28. Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. – М.: Новое литературное обозрение.
29. Адиятуллина Г. Абу-н-Наср Курсави. – Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005.
30. Курсави А. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-Ибад). Пер. с араб. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005.
31. Марджани Ш. Назурат эл-Хаққ фи фардыййат эл-Иша уа ин ләм йә'ыб аш-Шафак («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, когда не наступают сумерки»). – Казань, 2014.
32. Камали З. Филофия ислама: в 2т. Т. 1: Часть I. Философия вероубеждения/ пер., вст. сл., прим. И ком. Л.Алмазовой. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2010.
33. Хайрутдинов А.Г. Муса Джаруллах Бигиев. – Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005.

#### **Авторлар туралы мәлімет:**

*Купешов Канат Умиртайұлы – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, (Алматы, Қазақста, e-mail: kanatkupeshov@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5033-6897>).*

*Тлебалдина Сауле Алимгазиновна – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Дінтану кафедрасының оқытушысы, (Алматы, Қазақстан, e-mail: saukelek@mail.ru).*

*Жылкелді Мейіржан Маратұлы – Исламтану бойынша гуманитарлық ғылымдар магистрі, (Алматы, Қазақстан, e-mail: meyrizhan.zhylkeldi@mail.ru).*

#### **معلومات عن المؤلفين:**

*كوبيشوف كانات – طالب دكتوراه، الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك، (كازاخستان، ألماتي) (e-mail: kanatkupeshov@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5033-6897>).*

*تلبالدينا سول – الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك، (ألماتي، كازاخستان) (e-mail: saukelek@mail.ru) (e-mail: meyrizhan.zhylkeldi@mail.ru) – ماجستير الدراسات الإسلامية، (كازاخستان، ألماتي).*

#### **Information about authors:**

*Kupeshov Kanat – PhD Doctoral Student, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, (Kazakhstan, Almaty, e-mail: kanatkupeshov@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5033-6897>).*

*Tlebaldina Saule – Lecturer at the Department of Religious Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, (Kazakhstan, Almaty, e-mail: saukelek@mail.ru).*

*Zhylkeldi Meyirzhan – Master of Humanities in Islamic studies, (Kazakhstan, Almaty, e-mail: meyrzhan.zhylkeldi@mail.ru).*

**Сведения об авторах:**

*Купешов Канат Умиртайұлы – PhD докторант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, (Казakhstan, Алматы, e-mail: kanatkupeshov@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5033-6897>).*

*Тлебалдина Сауле Алимгазиновна – Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, преподаватель кафедры религиоведения, (Казakhstan, Алматы, e-mail: saukelek@mail.ru).*

*Жылкелді Мейіржан Маратұлы - магистр гуманитарных наук по исламоведению, (Казakhstan, Алматы, e-mail: meyrzhan.zhylkeldi@mail.ru).*

**Е. Қалмұрат<sup>1</sup>**<sup>1</sup>Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті  
Алматы, Қазақстан

## **САЯСИ ИСЛАМНЫҢ ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ: ИРАН ТӘЖІРИБЕСІ МЕН ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ҚАЙТА ИСЛАМДАНУ ҮДЕРІСІН САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ**

### **Аңдатпа**

Бұл зерттеуде 1979 жылғы Иран революциясының идеологиялық бастаулары және олардың Қазақстандағы қазіргі қайта исламдану процесіне қатыстылығы талданады. Жұмыстың мақсаты – Рухолла Хомейни және Али Шариати сияқты негізгі тұлғалардың дәстүрлі діни ұғымдарды саяси құралдарға қалай айналдырғанын зерттеу. «Кербала парадигмасы» мен «Интизар» (күту) тұжырымдамасының қайта түсіндірілуін қарастыру үшін салыстырмалы-тарихи тәсіл мен герменевтикалық талдауды қолданады. Зерттеу бұл теологиялық қағидалардың пассивті рухани аза тұтудан қалайша белсенді революциялық доктриналарға ауысқанын айқындайды.

Зерттеу Ирандағы исламның саясиленуі солшыл социология мен діни догманың синтезі арқылы жүзеге асып, қуатты мобилизациялық құрал қалыптастырғанын көрсетеді. Атап айтқанда, мақалада жастарды радикалдандыру және әлеуметтік наразылықтарды діни күреске айналдыру үшін қолданылған механизмдер анықталады. Қазақстанның қазіргі діни жағдайымен параллельдер жүргізе отырып, автор бұл тарихи прецеденттерді түсіну қазіргі мемлекеттік-діни қатынастарды реттеу үшін өте маңызды екенін алға тартады. Зерттеу нәтижелері постсекулярлық қоғамдарда радикализацияның алдын алу үшін рухани жаңғыру мен сенімді саяси мақсатта пайдаланудың (инструментализациялаудың) аражігін ажыратудың маңыздылығын баса көрсетеді.

**Түйін сөздер:** саяси ислам, Иран революциясы, Али Шариати, Рухолла Хомейни, қайта исламдану, Қазақстан, Кербала парадигмасы, діни радикализм, мемлекеттік-конфессиялық қатынастар, идеология.

**Y. Kalmurat<sup>1</sup>**<sup>1</sup>Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak  
Almaty, Kazakhstan

## **IDEOLOGICAL FOUNDATIONS OF POLITICAL ISLAM: A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE IRANIAN EXPERIENCE AND RE-ISLAMIZATION IN KAZAKHSTAN**

### **Abstract**

This study analyzes the ideological origins of the 1979 Iranian Revolution and their relevance to the modern process of re-Islamization in Kazakhstan. The paper aims to explore

how traditional religious concepts were transformed into political instruments by key figures such as Ruhollah Khomeini and Ali Shariati. The authors employ a comparative-historical approach and hermeneutic analysis to examine the reinterpretation of the «Karbala paradigm» and the concept of «Intizar» (waiting). The study investigates how these theological tenets shifted from passive spiritual mourning to active revolutionary doctrines. The research highlights that the politicization of Islam in Iran was driven by a synthesis of leftist sociology and religious dogma, creating a powerful mobilization tool. Specifically, the paper identifies the mechanisms used to radicalize youth and transform social grievances into religious struggle. Drawing parallels with the current religious landscape in Kazakhstan, the article argues that understanding these historical precedents is crucial for managing contemporary state-religion relations. The findings emphasize the importance of distinguishing between spiritual revival and political instrumentalization of faith to prevent radicalization in post-secular societies.

**Keywords:** Political Islam, Iranian Revolution, Ali Shariati, Ruhollah Khomeini, Re-Islamization, Kazakhstan, Karbala Paradigm, Religious Radicalism, State-Confessional Relations, Ideology.

ي. كالمورات<sup>1</sup>

<sup>1</sup>جامعة نور-مبارك للثقافة الإسلامية المصرية  
ألماتي ، كازاخستان

## الأسس الأيديولوجية للإسلام السياسي : تحليل مقارن للتجربة الإيرانية وإعادة الأسلمة في كازاخستان

### الملخص

تحلل هذه الدراسة الأصول الأيديولوجية للثورة الإيرانية عام 1979 وصلتها بالعملية الحديثة لإعادة الأسلمة في كازاخستان. يهدف البحث إلى استكشاف كيفية تحويل المفاهيم الدينية التقليدية إلى أدوات سياسية من قبل شخصيات رئيسية مثل روح الله الخميني وعلي شريعتي. يستخدم المؤلفون المنهج التاريخي المقارن والتحليل التأويلي لفحص إعادة تفسير «نموذج كربلاء» ومفهوم «الانتظار». تبحث الدراسة في كيفية انتقال هذه المبادئ العقائدية من حالة الحداد الروحي السلبي إلى عقائد ثورية نشطة.

يسلط البحث الضوء على أن تسييس الإسلام في إيران كان مدفوعاً بمزيج من علم الاجتماع اليساري والعقيدة الدينية، مما خلق أداة تعبئة قوية. وتحدد الورقة، على وجه الخصوص، الآليات المستخدمة لدفع الشباب نحو التشدد (الراديكالية) وتحويل المظالم الاجتماعية إلى صراع ديني. ومن خلال رسم أوجه التشابه مع المشهد الديني الحالي في كازاخستان، يجادل المقال بأن فهم هذه السوابق التاريخية أمر بالغ الأهمية لإدارة العلاقات المعاصرة بين الدولة والدين. تؤكد النتائج على أهمية التمييز بين الإحياء الروحي والتوظيف السياسي للدين لمنع التطرف في مجتمعات ما بعد العلمانية.

**الكلمات المفتاحية:** الإسلام السياسي، الثورة الإيرانية، علي شريعتي، روح الله الخميني، إعادة الأسلمة، كازاخستان، نموذج كربلاء، الراديكالية الدينية، العلاقات بين الدولة والدين، الأيديولوجيا.

**Е. Қалмұрат<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак  
Алматы, Казахстан

## ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИРАНСКОГО ОПЫТА И РЕИСЛАМИЗАЦИИ В КАЗАХСТАНЕ

### Аннотация

В данном исследовании анализируются идеологические истоки Иранской революции 1979 года и их актуальность для современного процесса реисламизации в Казахстане. Целью работы является изучение того, как традиционные религиозные концепции были трансформированы в политические инструменты такими ключевыми фигурами, как Рухолла Хомейни и Али Шариати. Авторы используют сравнительно-исторический подход и герменевтический анализ для исследования переосмысления «парадигмы Кербелы» и концепции «Интизар» (ожидания). В исследовании рассматривается, как эти теологические постулаты эволюционировали от пассивной духовной скорби к активным революционным доктринам.

Исследование подчеркивает, что политизация ислама в Иране была обусловлена синтезом левой социологии и религиозной догматики, что создало мощный инструмент мобилизации. В частности, в работе выявляются механизмы, использованные для радикализации молодежи и трансформации социального недовольства в религиозную борьбу. Проводя параллели с современным религиозным ландшафтом Казахстана, авторы утверждают, что понимание этих исторических прецедентов имеет решающее значение для управления современными государственно-конфессиональными отношениями. Результаты исследования акцентируют внимание на важности разграничения духовного возрождения и политической инструментализации веры для предотвращения радикализации в постсекулярных обществах.

**Ключевые слова:** политический ислам, Иранская революция, Али Шариати, Рухолла Хомейни, реисламизация, Казахстан, парадигма Кербелы, религиозный радикализм, государственно-конфессиональные отношения, идеология.

### Introduction

The Islamic Revolution of Iran in 1979 was a historical turning point that reshaped the geopolitical architecture of the 20th century and brought the phenomenon of «Political Islam» to the global agenda. This event was distinguished not merely by a change in power, but by an ideological transformation achieved through a unique synthesis of religious dogma and social protest. Ideo-

logues such as Ruhollah Khomeini and Ali Shariati successfully transformed centuries-old eschatological and ritualistic concepts – such as the martyrdom of «Karbala» and the «Waiting» for the Hidden Imam – from states of passive mourning into instruments of active revolutionary struggle.

Currently, the process of re-islamization unfolding within the post-Soviet space, including Kazakhstan, is gener-

ating new debates regarding the role of religion in society. The risk of spiritual inquiries evolving into political ideologies, the utilization of religious symbolism for mobilization purposes, and the transformation of traditional values represent urgent issues requiring scholarly examination.

Therefore, the aim of this study is to uncover how religious terminology was politicized by analyzing the ideological structure of the Iranian Revolution and to assess the relevance of this historical experience to the current religious landscape in Kazakhstan. By examining the «mistakes and lessons» of history, we consider the importance of maintaining a balance between the secular state and religion.

### Methodology

**1. Research Design.** This study employs a **qualitative research design**, specifically utilizing a historical-analytical approach to examine the ideological transformation of Shi'a Islam prior to and during the 1979 Iranian Revolution. The primary objective is to deconstruct the mechanisms by which traditional religious concepts were reinterpreted into modern political tools.

**2. Data Collection.** The research draws upon two distinct categories of sources:

- **Primary Sources:** The core analysis focuses on the seminal writings and speeches of the revolution's key ideologues. This includes Ayatollah Ruhollah Khomeini's *Hokumat-e Islami: Velayat-e Faqih* (Islamic Government) and Dr. Ali Shariati's lectures, particularly *Red Shi'ism* and *Fatima is Fatima*.

- **Secondary Sources:** Academic

literature on the sociology of revolution, political Islam, and Middle Eastern history was utilized to provide context and theoretical grounding.

**3. Analytical Frameworks.** To process the data, the study applies the following analytical methods:

- **Hermeneutics:** This method is used to interpret the shift in meaning of theological terms. Specifically, it analyzes how concepts like *Mustazafin* (oppressed) and *Shahadat* (martyrdom) were extracted from their traditional spiritual context and imbued with revolutionary sociopolitical significance.

- **Comparative Historical Analysis:** The study contrasts the Khomeinist model with Sunni political Islam (e.g., the Muslim Brotherhood) and secular ideologies (Marxism/Liberalism) to highlight the unique «Third Way» nature of the Iranian revolutionary discourse.

**4. Scope and Limitations.** The scope of this research is limited to the ideological developments between the 1960s and the immediate post-revolutionary period (early 1980s). While it touches upon the geopolitical consequences in Central Asia, the primary focus remains on the internal discursive shifts within Iranian political theology.

### The Karbala Paradigm and Political Islam

The Event of Karbala is considered the second *fitna* (civil strife) in Islamic history, occurring after the schism following the death of Uthman. It is one of the most significant elements of traditional Shi'a theology. American researcher Kamran S. Aghaie was the first to introduce the term «Karbala Paradigm» to explain socio-political process-

es in Iran. What are the reasons for the formation of this concept, and what is its essence?

In the nineteenth and twentieth centuries, the state utilized Shi'a symbols and rituals to consolidate political legitimacy in Iran. This tendency can be clearly observed in the policies of three fundamentally different regimes: the Qajars (1796–1925), the Pahlavis (1925–1979), and the Islamic Republic (1979–present). During this period of rapid change, the government's attitude and policy regarding Shi'a (Muharram) rituals underwent significant transformations with each successive administration. Although they employed them in different ways, the leaders of the Qajar dynasty and the Islamic Republic relied primarily on Shi'a symbols and rituals. The main difference between these two regimes was that the Islamic Republic was a modern nation-state. The Pahlavis, conversely, worked tirelessly to weaken the political influence of these religious traditions [1, p. 154].

The Pahlavis did not use Muharram symbols as a tool to strengthen their political legitimacy. Reza Shah displayed hostility toward most of these rituals, deeming many of them unnecessary for building a modern Iranian society. The Pahlavis' negative attitude toward Ashura rituals was based on several factors. Many Iranians were concerned that Muharram rituals might damage Iran's international reputation as a modern and civilized state. Furthermore, the modernized elite in Iran rejected these rituals as savage and backward components of Iranian culture. Instead, the new elite emphasized aspects of Iranian heritage that

were more aligned with Western tastes and sentiments, such as Iran's imperial legacy and its historical contributions to science, philosophy, technology, literature, and art. The new elite focused on the idea that Iranians were representatives of the Aryan race, which fit well with racial theories still prevalent in some European circles at the time.

The Pahlavis also believed that Muharram rituals threatened to obstruct the state-promoted nationalist ideology and modernization program. The Pahlavi modernization program, based primarily on the Western model, included industrialization, urbanization, nationalism, secularism, and a strong monarchy. Pahlavi leaders promoted a secular Iranian national identity that drew upon their legitimacy as Iranian monarchs and rejected anything associated with Islam. Within this program, there was no place for Shi'a symbols and rituals. Many ideas promoted by the Pahlavis were consistent with narratives supported by secular nationalists, with the exception of anti-imperialism, democracy, constitutionalism, and various Marxist concepts. The symbols of the Karbala event retained their significance among the majority of Iranians but were rejected by the state and the secular nationalist elite. Thus, a rift emerged between the state and secular nationalists on one side, and the majority of Iranian society on the other [1, pp. 155-156].

The Karbala narrative was reinterpreted in the 1960s and 1970s to highlight active political opposition to the Shah. This process rejected the Pahlavi regime, political and economic dependence on the West, and social ideals im-

ported from the West. The Karbala narrative proved to be highly adaptable to the changing political environment. The categories of «Self» and «Other» were given new content. They redefined «identity» to include all victims of imperialism (Shi'as, Sunnis, and even non-Muslims). They also re-imagined the antagonistic «Other» against this identity; instead of referring merely to Sunnis, they directed it primarily against Western imperialists, corrupt rulers, and the Shah. The overall result was to give new impetus to the idea of active rebellion against the Shah and imperialist powers [1, p. 158]. Thus, the symbols of the Karbala event, which stood at the origin of the Sunni-Shi'a divide, were reinterpreted, and the figures of Hussein and Yazid became symbols of the eternal struggle between good and evil. Once the Islamic Revolution triumphed in Iran, the image of Hussein was equated with the revolutionaries and Iranians, while Yazid was equated – depending on the situation – with the USA, Iraq, or Israel.

The ideologues of the pre-revolutionary period in Iran and political processes during the revolution played a massive role in the formation of this paradigm. Specifically, the ideas of revolution ideologues Ali Shariati and Morteza Motahhari played a major role in the formation and establishment of the Karbala Paradigm. In accordance with his concept of «Red Shi'ism,» A. Shariati reinterpreted Shi'a theology, criticizing its conformist nature and glorifying martyrdom (*shahadat*). One of his main postulates was the re-examination of the meaning of concepts important to Islam, and even the essence of religion

itself. In Shariati's understanding, Islam is a revolutionary ideology, the believer fighting for faith is a soldier of the revolution, and becoming a martyr is the ultimate goal of revolutionary self-sacrifice. Conversely, political inertia, conformism, and turning a blind eye to injustice and exploitation are considered a hidden form of *shirk* (polytheism). These views of the philosopher were reflected in a slogan that became important in the revolutionary discourse: «Every place is Karbala, every day is Ashura, every month is Muharram» [3]. According to Shariati, the Prophet was the liberator of slaves and the oppressed [2, p. 38]. The essence of the monotheistic (*Tawhid*) religion he brought was to mobilize people against injustice and tyranny. Readiness for self-sacrifice and martyrdom on this path is the conscious choice of a Muslim and the central essence of Red Shi'ism [2, p. 237].

The core of Shariati's political philosophy is anti-clericalism. The platform of Shariati's reformist philosophy is the classification of *shirk*. He shifted the issue of *shirk* in Islamic canon from a theological problem to a socio-political context. He took the issue of *shirk* in canonical faith and *shirk* in action as the obvious, visible form, but argued that there is a less obvious, civilizational problem of *shirk* that is not easily noticed from the outside. Shariati concluded that this occurs when clerical religious figures aid usurpers of power by conducting two types of religious propaganda. In his opinion, the religious establishment creates soft, flexible propaganda for the political elite and the upper class to preserve their privileges, while explaining

to the common people that the legitimacy of the elite's power comes from God and that opposing it is akin to opposing God Himself. Thus, clerics contribute to the deepening of social inequality in society, and de facto, two different religions emerge. The first religion gives legitimacy to the elite to exploit socially vulnerable groups, while the second explains this process as a test from God, striving to suppress opposition and revolutionary moods in society.

In the story of Abel and Cain, Shariati views Abel as the symbol of Islam and *Tawhid* (interestingly, here Abel is not characterized by resistance to injustice – which is central to Shariati's thought – but rather possesses a more conformist, fatalistic character), while Cain is viewed as the symbol of *shirk*. Furthermore, he concludes that the *shirk* originating from Cain has continued throughout human history [2, p. 280].

The ideology created by Ali Shariati incorporated many concepts from Marxism (in the interpretation of Latin American partisans). The following similarities can be drawn between A. Shariati's teachings and Catholic Liberation Theology: Shariati equates the poor and the oppressed with Muslims, regardless of their religious beliefs. He even replaced the traditional phrase «In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful» with «In the name of Allah, the Protector of the Oppressed.»

When translating Frantz Fanon's book *The Wretched of the Earth* into Persian, A. Shariati replaced the dichotomy of «oppressor – oppressed» with the Quranic terms *Mustakbirin* (the arrogant/oppressors) and *Mustaz'afin* (the

weak/oppressed). Thus, he transferred the theory of class struggle into the Islamic lexicon and gave it a central place.

According to A. Shariati, the Shi'a principles of *Taqlid* (voluntarily following the instructions of spiritual authority), *Taqiyya* (hiding one's true faith), and *Shahadat* (dying in the name of Allah when fighting infidels) correspond to the three principles of Latin American revolutionary guerillas: 1) observing the conditions and requirements of guerilla warfare; 2) unconditional obedience to leadership instructions; 3) readiness for death [16, p. 9]. According to Mutahhari, this (the confrontation between Hussein and Yazid) is a «sacred revolution» (*inqilāb-i muqaddas*) – an event of global scale: Hussein opposes Yazid not only as an illegitimate ruler but also stands against tyranny, falsehood, and deceit, realizing the principle of «enjoining good and forbidding evil» [4].

There is a significant commonality between the views of Motahhari and Shariati: Hussein is portrayed as the example of a man who rebelled against the despotic rule of the Shah and global imperialism. Both adapted events from early Islamic history to their own goals, giving them the necessary emphasis to substantiate their ideological positions [18].

The Karbala Paradigm transforms the martyrdom of Hussein and his supporters into a global event. The rivalry between the Shi'a Imam and the vastly superior forces of Caliph Yazid becomes not just a political conflict, but a confrontation determining the course of history. The global scope of the Karbala tragedy opens the way for its universality: the

unequal struggle between Hussein and Yazid manifests on several planes simultaneously. In a political context, it is the clash between the victim and the usurper; in a social context, it is the attempt to restore justice; on an individual level, it becomes a call to accept the suffering of martyrdom [4]. Mark Juergensmeyer, in his monograph on religious violence, introduces the concept of «cosmic war» – an event of global scale that transcends human experience. The images of this war, according to the author's definition, give religious conflict the metaphysical character of a struggle between good and evil, and can be applied in both personal and social contexts [18].

Using the mobilization effect of the Karbala Paradigm, the leader of the Islamic Revolution of Iran, Ruhollah Khomeini (1902–1989), and his followers consolidated their supporters and used them to build a new Shi'a state after the victory of the revolution. Shi'a symbols played a significant role in this process [5, p. 134]. Khomeini consistently referred to the ideal of martyrdom even during the events of 1978: «You, by standing on your feet and wagering your property and lives for Islam, place yourselves in the same rank as the martyrs of Karbala» [7, p. 12]. Alontsev and Smagin note that references to the Karbala Paradigm increased even more after the revolution's victory. In a speech dedicated to the first anniversary of the revolution, he stated: «Martyrs are the light of our revolution, and the brothers and sisters who embraced death are the foundation of our Islamic revolution.»

The authors also state that after the fall of the monarchy, the «globalization»

of the above plot took place, where the role of Yazid was played not by the Shah, but by the USA and Zionism: «Honorable people, we see only a fraction of America's brutal crimes in the atrocities committed by the deposed Shah against the martyrs soaked in Islamic blood at Behesht-e Zahra. We hope this will convey the cry of the Iranian people, who are under exploitation, to the peoples of the world and stop the propaganda directed against our country, born of American and Zionist 'generous' support» [8, p. 166]. Regarding this, K.S. Aghaie states: «As for the regime's religious rhetoric, the revolutionary Karbala Paradigm continued to be used in new forms throughout the 1980s and 1990s. The Shah, the USA, Israel, and Iraq were equated with Yazid, while the Islamic revolutionary regime and its supporters were equated with Hussein and his supporters» [1, p. 132].

Khomeinism became the main political concept of Shi'ism. Its ideology was developed by Ayatollah Ruhollah Mousavi Khomeini and implemented in the model of the Islamic Republic of Iran. Detailed analysis of Khomeinism and evidence of its eclectic nature are provided by E. Abrahamian, noting that Khomeini «...took ideas, words, and slogans from the non-Muslim world... His final product had more in common with Third World populism than with the fundamentalism characteristic of traditional religion. This is especially closely linked with the Latin American (model)» [6]. Considering the influence of the ideas of the 20th-century Iranian philosopher Ali Shariati, who was extremely popular in the 60s and 70s, on the formation

of Khomeini's political views, this is not surprising. «Islam is the religion of uncompromising individuals who strive for truth and justice. It is the religion of those who desire freedom and independence. It is a school of struggle against imperialism. But the servants of imperialism have shown Islam in a completely different light. They have created a false understanding of Islam in people's minds. The distorted concept of Islam they taught in religious schools was intended to remove its revolutionary essence from Islam and prevent Muslims from rising up to achieve freedom, fulfill Islamic rituals, and establish governments intended to ensure their happiness, prosperity, and a decent life in Muslim countries,» wrote Khomeini [12, p. 144].

After taking power, the revolutionaries initially sought to export the Islamic revolution, and even the «Third Worldist» revolution. Khomeini emphasized that the export target of the revolution was the entire world and that Islam protects not only Muslims but also the oppressed and defenseless all over the world. A world map published in Tehran in 1982 depicted the USA and its allies in black, the USSR and its allies in red, and the territory of the «Global Islamic Republic» centered in Iran in green. All potential Muslim countries, including the republics of the USSR, were also shown here [13, p. 100]. «My divine political testament,» wrote the Ayatollah, «is a recommendation not only to the great Iranian people but to all Muslim peoples and to the oppressed of all nations and religions» [14]. Iran declared it would provide assistance in the struggle of all oppressed and defenseless people

in the world, including leftist insurgents in Nicaragua and El Salvador [15, p. 174]. Thus, the oppressed were automatically equated with Muslims. Iran divided Muslim states into brotherly and hostile ones. Among the brotherly states were many secular states eager to build «Arab socialism» (Syria, Algeria, Libya, PDRY) that supported Iran in anti-imperialism and anti-Zionism. According to Imakov, although the Iranian regime claimed to have found a «third way» in the economy, the *Tawhid* economy proposed by Khomeini was closer to socialism than capitalism [17, p. 167].

When Iran faced political isolation, economic difficulties, diplomatic pressure, and foreign invasion, this model of fighting against disproportionate challenges fit well with the symbolic rhetoric of Karbala. Courage and self-sacrifice were aggressively promoted. For example, in 1980, Iraq invaded Iran, leading to a bloody war that lasted eight years. During this war, Iraq was supported by the United States and several other Western countries. Iranians felt as if they were left alone near Karbala, fighting for the survival of the Islamic Revolution, the holy sites in southern Iraq, Shi'a Muslims, and Iran's independence. The symbolic language of *Jihad* and *Shahadat* (martyrdom) was widely and effectively used to mobilize Iranians to fight against the Iraqi invasion. Since Iran was betrayed by Iraq and its supporters and left alone, Iranian casualties were much higher, and «becoming a martyr» became a commonplace occurrence [1, p. 133].

Friday sermons became a key tool for strengthening revolutionary ideology and the legitimacy of the political regime.

As a sign of the connection between the «information war» and the armed struggle on the path of Allah, scholars (*Ulama*) began placing machine guns next to themselves during Friday sermons [1, p. 133]. In the post-war period, the Karbala Paradigm lost its militaristic character, and national reconstruction works were also equated to *Jihad*. M. Alontsev and N. Smagin called this trend «constructive jihad» in their articles [18, p. 131].

One of the most important trends regarding the Islamic regime's use of Shi'a symbols and rituals – marking a significant difference from parts of the Qajar and Pahlavi eras – was that prior to the revolution, there was no major opposition movement directed against these symbols and customs. Mansoor Moaddel concludes that one of the most important factors contributing to the Shah's legitimacy crisis was his inability to effectively use Shi'a discourses, which were dominated by the religious opposition [11]. The situation of the Islamic Revolution regime showed the reverse of this situation. The regime's effective use of the Karbala Paradigm was part of the reason why an opposition discourse based on the Karbala Paradigm had not emerged since the 1970s. By laying claim to a specific type of authority regarding these symbols and rituals, the state effectively «seized» this powerful tool from any potential opposition groups. The fact that these symbols were not used to massively challenge the legitimacy of the political regime indicates the degree of society's acceptance of the state's relative legitimacy within the framework of Shi'a symbols and rituals [1, pp. 140-141].

Analyzing the manipulation of symbols of the Karbala Paradigm within the context of nation-building, M. Alontsev and N. Smagin draw attention to the concept of «rebounding violence» by anthropologist Maurice Bloch and its role in analyzing «national myths» [9]. According to M. Bloch, rebounding violence is a two-stage symbolic mechanism. In the first stage, the person (object) loses their autonomy and will, subjected to an act of physical or metaphysical violence. However, after experiencing this act, the person (object) undergoes a special initiation, drawing power from a transcendent source, and the object of violence transforms from prey into predator. In this regard, the authors refer to the work of Radek Chlup, who analyzed the Czech national myth as an example of this process realized within nation-building. According to Chlup, the Czech people, who suffered a physical defeat by the Germans, accepted it as a moral victory legitimizing their state-building [10]. Viewing the martyrdom of Hussein and his supporters from this perspective legitimizes the struggle of the current Ashura movement against modern «Umayyads and Sufyanis.» Khamenei's description of Hussein as «a figure from whom all free people should learn» demonstrates the moral superiority of the Ashura movement over its opponents [18, p. 137].

It is also worth noting that the most dominant directions regarding Shi'a rituals were not under direct state control. State-funded rituals were usually in an isolated form; sometimes they could mobilize the population at a high level, and sometimes the opposite oc-

curred. They were politically significant. However, the vast majority of religious rites were organized by individuals and groups in society for various purposes. Furthermore, Shi'a rituals continued to develop independently of state control. Thus, while the state was significantly effective in influencing Shi'a customs, it can be said that the greatest influence came from society and the general culture. Broad changes (and continuities) in Iranian society and culture ultimately reveal the evolutionary path of these rituals [1, p. 141]. Later, the religious opposition also turned to the Karbala Paradigm, glorifying Khamenei as Yazid and Mousavi as Hussein [18, p. 143].

In conclusion, to highlight important lessons for Kazakhstan from the Iranian case, we would like to draw attention to: the high risk that socio-political discontent leads to the politicization of religion; the probability that increased political protest triggers the granting of religious legitimacy to it; the risk of individual figures reconstructing religious concepts and using them as tools of propaganda for political coups; and that religious illegitimacy is one of the potential factors for political discontent and mobilization.

### **Comparative Analysis: Khomeinism vis-à-vis Sunni Political Islam and Regional Implications**

While both Khomeinism and Sunni Islamist movements (such as the Muslim Brotherhood or ideas propagated by Sayyid Qutb) share the ultimate goal of establishing a state governed by Sharia, their structural visions differ fundamentally.

The Iranian Model (Shi'a): Khomeinism is strictly hierarchical and clerical. It relies on the doctrine of Velayat-e Faqih, which grants absolute political authority to a specific high-ranking religious scholar (Marja). The legitimacy of the state flows from the top down (Divine appointment via the Jurist).

The Sunni Model: Mainstream Sunni political Islam generally rejects a theocratic class of clergy. Instead, thinkers like Abul A'la Maududi advocated for a «Theo-democracy,» where the sovereignty belongs to God, but the administration is chosen by the people. The ideal is often a revived Caliphate, which is executive rather than mystical, lacking the infallible authority attributed to the Shi'a Imamate.

A unique feature of the Iranian Revolution was its ideological eclecticism. As analyzed in previous chapters, ideologues like Ali Shariati and Khomeini successfully blended Islamic eschatology with Marxist-Leninist terminology (e.g., imperialism, class struggle, the oppressed masses). This synthesis allowed the Iranian revolution to appeal to leftists and intellectuals.

However, replicating this synthesis in the Sunni world, particularly in post-Soviet Central Asia, faces significant hurdles. Conservative Sunni movements (particularly Salafism) reject such synthesis as Bid'ah (innovation). Furthermore, in the post-Soviet context, Marxist terminology is associated with the atheistic former regime rather than revolutionary liberation. Therefore, the «Islam-Leftist» hybrid that powered the Iranian revolution lacks cultural resonance in

Kazakhstan, where religious revivalism tends to be either traditionalist or strictly puritanical, rather than syncretic.

Khomeini aspired to lead the entire Muslim world (Ummah), attempting to downplay Shi'a specificities in his pan-Islamic rhetoric. However, the «Third Way» faced a hard sectarian ceiling. The specific reliance on Shi'a symbols (Karbala, the Hidden Imam, the mourning rituals) made the model difficult to export to the Sunni-majority Arab world and Central Asia. Instead of unifying the Islamic world, the revolution inadvertently triggered a sectarian counter-mobilization, leading rival powers (like Saudi Arabia) to fund anti-Shi'a groups, thereby deepening the geopolitical rift.

For the post-Soviet Central Asian republics, the Iranian Revolution served primarily as a «negative model» used by authoritarian leaders to justify strict secularism. However, applying the Khomeinist framework to analyze Kazakhstan's current «re-Islamization» reveals significant empirical and cultural gaps:

**Lack of Empirical Parity:** While the narrative of an «Iranian threat» exists, empirical data does not support the existence of a centralized, politicized clerical hierarchy in Kazakhstan comparable to that of 1979 Iran. The religious resurgence in Kazakhstan is largely horizontal, grassroots, and pietistic, lacking the vertical command structure required for a Khomeinist-style mobilization. Any direct comparison remains largely hypothetical.

**Cultural and Religious Barriers:** Beyond the Sunni-Shi'a divide, there is a profound cultural difference. The Iranian model relies on a sedentary, deeply in-

stitutionalized clerical tradition. In contrast, Kazakhstan's historical adherence to the Hanafi school was intertwined with nomadic customs, which historically resisted rigid clericalism.

**The Soviet Buffer:** Although Central Asian nations share linguistic ties (specifically Tajikistan) with Iran, the Soviet legacy of secularization acts as a buffer. The unique «Red Shi'ism» (revolutionary Islam) of Iran cannot easily take root in a society where the population is wary of radical ideology and where the «re-Islamization» process is still fluid and undefined.

Ultimately, while Khomeinism succeeded in establishing a durable theocracy in Iran, its specific theological requirements limit its global applicability. It remains a unique historical anomaly where a clerical hierarchy successfully co-opted modern revolutionary dynamics. For Kazakhstan, the cultural memory of nomadic egalitarianism and the lack of a pre-existing clerical class make the repetition of the Iranian scenario structurally and empirically unlikely.

## Results

**1. The Emergence of a Distinct «Third Way» Ideology** The analysis reveals that the Iranian Revolution succeeded by constructing a «Third Way» (*Na Sharq, Na Gharb* – Neither East, Nor West) that functioned not merely as a foreign policy stance, but as a comprehensive domestic ideology. The study finds that unlike previous Islamic movements that sought to accommodate modernity, Khomeinism presented Islam as a total system capable of replacing both Liberal Democracy and Marxism.

**2. Semantic Shifts in Theological Terminology** A key finding of the textual analysis is the systematic redefinition of traditional Shi'a lexicon. Three major semantic shifts were identified:

- **Intizar (Waiting):** Transformed from a passive state of awaiting the Mahdi into an active «preparation» for his return through revolution.

- **Mustazafin (The Oppressed):** Originally a Quranic term for the spiritually weak, it was repurposed as a direct equivalent to the Marxist «proletariat,» encompassing the economic poor and the politically marginalized.

- **Shahadat (Martyrdom):** Redefined from a tragic fate to a voluntary, strategic act of political defiance.

**3. The Efficacy of the Karbala Paradigm in Mobilization** The historical analysis demonstrates that the «Karbala Paradigm» provided the necessary emotional infrastructure for mass mobilization. The study finds that the 40-day mourning cycles (*Chehelom*) created a self-perpetuating momentum of unrest that secular opposition groups could not replicate. The identification of the Shah with Yazid effectively delegitimized the monarchy on religious grounds, making resistance a spiritual obligation.

**4. Institutionalization of Velayat-e Faqih** Finally, the research indicates that the ultimate result of this ideological shift was the institutionalization of *Velayat-e Faqih*. The concept successfully transitioned from a theoretical theological debate into a concrete constitutional framework, concentrating political, military, and religious authority within the hands of the Supreme Leader, thereby fundamentally altering the structure of the Iranian state.

## Discussion

**1. The Modernity of «Traditional» Revolution** The findings of this study challenge the Orientalist view that the Iranian Revolution was merely a reactionary return to medievalism. Instead, the linguistic analysis suggests that Khomeinism represents a distinctly **modern phenomenon**. By adopting the structural dynamics of 20th-century revolutionary movements (mass mobilization, anti-imperialist rhetoric, populism) and clothing them in Shi'a terminology, the leadership created a hybrid ideology. This confirms that religion in the post-colonial era acts not just as a repository of tradition, but as a dynamic political vehicle capable of competing with secular ideologies like Marxism.

**2. The Paradox of Mass Mobilization vs. Clerical Authority** A critical tension identified in the results is the paradox between the *means* of the revolution and its *end*.

- **The Means:** The revolution relied on the empowerment of the *Mustazafin* (masses), encouraging them to question authority (the Shah) and take history into their own hands.

- **The End:** However, the institutionalization of *Velayat-e Faqih* ultimately stripped these masses of political sovereignty, transferring it to the Jurist.

- **Implication:** This suggests that the revolutionary rhetoric was instrumental rather than foundational for the clerical leadership. While Shariati's «Red Shi'ism» aimed for a classless, democratic Islamic socialism, Khomeini's implementation solidified a hierarchical theocracy. This divergence explains the subsequent purge of leftist and liberal allies post-1979.

**3. The Sectarian Barrier to Pan-Islamism** The comparative analysis highlights a significant limitation in the «Export of Revolution.» While Khomeini successfully framed the struggle against the Shah as a universal battle between Truth and Falsehood, the specific theological reliance on the Hidden Imam and the Karbala narrative created a «sectarian firewall.»

• **Regional Impact:** This explains why the model failed to take root in Sunni-majority Central Asia or the Arab world. Instead of emulating the Iranian state model, Sunni Islamists adopted the *spirit* of political activism but rejected the *structure* of clerical rule.

**4. The «Negative Model» Effect in Central Asia** Finally, the discussion interprets the impact on Central Asia not as a direct ideological infection, but as a catalyst for secular authoritarianism. The mere existence of the Islamic Republic provided post-Soviet leaders with a convenient «boogeyman.» The study argues that the «Iranian Threat» was often exaggerated by these regimes to legitimize the suppression of indigenous Islamic revivalism, framing all religious political expression as a slippery slope toward Khomeinist radicalism.

### Conclusion

The Iranian Revolution of 1979 stands as a watershed moment in the history of the 20th century, marking the decisive re-entry of religion into the sphere of

global politics. As this analysis has demonstrated, the success of the revolution was not merely the result of economic dissatisfaction, but the product of a sophisticated ideological synthesis – Khomeini’s «Third Way»-which successfully shattered the Cold War binary by politicizing theological concepts through the intellectual labor of figures like Ali Shariati.

However, extrapolating the Iranian success to the broader Muslim world, particularly post-Soviet Central Asia, reveals significant empirical and theoretical limitations. While the revolution established a durable theocratic state based on *Velayat-e Faqih*, its ambition to unify the global *Ummah* was curtailed by the specificities of Shi’a theology and the absence of comparable clerical structures in the Sunni world.

Crucially, for Kazakhstan, the comparative analysis suggests that the «Iranian scenario» remains highly improbable. The lack of an institutionalized religious hierarchy, combined with a historical legacy of nomadic egalitarianism and secular resilience, creates a distinct sociopolitical landscape. Therefore, the Iranian experience should be viewed not as a universal blueprint for re-Islamization, but as a unique historical anomaly—a context-dependent phenomenon where a clerical class successfully co-opted modern revolutionary dynamics, a condition that remains empirically absent in the contemporary Central Asian context.

### REFERENCES

1. Aghaie, K. S. (2004) *The Martyrs of Karbala: Shi’i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press.
2. Šarī‘atī, ‘A (2010) *Ḥusayn Vāriṭ-i Ādam*, s. 177. Tih-rān, Intišārat-i Qalam.

3. Abrahamian, E. (2008) A History of Modern Iran, p. 145. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Muṭahharī, M. Yāddāsthā-yi Ustād Muṭahharī, j. 4, s. 581. Bunyād-i ‘Ilmī va Farhangīyi Ustād-i Šahīd-i Muṭahharī.
5. Ostovar, A. (2016) Vanguard of the Imam. Religion, Politics, and Iran’s Revolutionary Guards, p. 134. Oxford: Oxford University Press).
6. Abrahamian E. Khomeinism: Essays on the Islamic Republic. Berkeley, 1993. P. 17.
7. Xumaynī, R. (1999) Šahīfa-yi Imām: Majmū’a-yi Āṭār-i Imām Xumaynī, s. 12. Tihrān: Mu’assasa-yi Tanzīm va Našr-i Āṭār-i Imām Xumaynī.
8. Xumaynī, R. (2011) Iṭār va Šahādat dar Maktab-i Imām Xumaynī. Tihrān: Mu’assasa-yi Tanzīm va Našr-i Āṭār-i Imām Xumaynī.
9. Bloch, M. (1992) Prey Into Hunter. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Chlup, R. (2021) «National Myths and Rebounding Violence», Nations and National-ism, pp. 1–17. Wiley Online Library.
11. Mansoor Moaddel, Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution (New York: Columbia University Press, 1993).
12. The Doctrine of the Islamic Revolution: Selected Thoughts and Views of Imam Khomeini. 2009. P. 144.
13. Levin Z.I. Islam and Nationalism in the Countries of the Foreign East. 1988.
14. Grand Ayatollah Imam Khomeini: Testament. P. 9–10.
15. Ushakov V.A. Iran and the Muslim World (1979–1998). 1999.
16. Yurtayev V.I. Iran: Students in the Islamic Revolution. 1993.
17. Imakov T.Z., Semedov S.A. Khomeinism – The Ideology of Political Islam // State, Religion and Church in Russia and Worldwide. – 2010. – No. 4. – P. 162-170.
18. Alontsev M., Smagin N. «Every Day Is Ashura»? Transformation of the Martyrdom Narrative in the Socio-Political Discourse of Modern Iran // State, Religion and Church in Russia and Worldwide. – 2022. – No. 40(1). – P. 119–149.

#### **Автор туралы мәлімет**

*Естай Қалмұрат – дінтану бойынша гуманитарлық ғылымдар магистрі, Нұр-Мұбарак университеті Дінтану кафедрасының оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: kalmurat.yestay@gmail.com, ORCID ID: 0009–0001–1673–440X).*

#### **معلومات عن المؤلف**

*يستاى كالمورات – ماجستير في العلوم الإنسانية في الدراسات الدينية، محاضر في قسم الدراسات الدينية، جامعة نور-مبارك (ألماتي، كازاخستان، e-mail: kalmurat.yestay@gmail.com, ORCID ID: 0009–0001–1673–440X).*

#### **Information about the author**

*Yestay Kalmurat – Master of Humanities in Religious Studies, Lecturer at the Department of Religious Studies, Nur-Mubarak University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: kalmurat.yestay@gmail.com, ORCID ID: 0009–0001–1673–440X).*

#### **Информация об авторе**

*Естай Калмурат – магистр гуманитарных наук по религиоведению, преподаватель кафедры религиоведения Университета Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: kalmurat.yestay@gmail.com, ORCID ID: 0009–0001–1673–440X).*

MAZMҰНЫ / CONTENTS / المحتويات

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

بحوث في الدراسات الإسلامية

RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES

А. Әділбаев, А. Елдесбай. Қазақстанда онлайн платформалар арқылы исламдық білім берудің артықшылықтары мен кемшіліктері..... 4  
A. Adilbay, A. Yeldesbay. Advantages and disadvantages of Islamic education through online platforms in Kazakhstan

أ. أديلباي، أ. يلدسباي. مزايا وعيوب التعليم الإسلامي من خلال المنصات الإلكترونية في كازاخستان

Сәруәт Хусейн Мұхаммад Салим. Шүкірдің шектеусіз және шектеулі қырлары және оның жеке адам мен қоғамға әсері: талдаулық-сыни зерттеу ..... 18  
Sarwat Hussein Muhammad Salim. Gratitude between absoluteness and limitation and its impact on the individual and society: an analytical and critical study

ثروت حسين محمد سالم. الشكر بين الإطلاق والتقييد وأثره على الفرد والمجتمع دراسة تحليلية نقدية

А.Б. Акимханов, Г.К. Купешова. Иман түсінігі және оның рационалды негізделуі: Шиһабуддин Мәржәни көзқарасы аясында..... 30  
A.B. Akimkhanov, G.K. Kupeshova. The concept of faith and its rational foundation: in the context of Shihabuddin al-Marjani's views

أ. ب. أكيمخانوف، غ. ك. كوبيشوفا. مفهوم الإيمان وتأسيسه العقلائي: في ضوء آراء شهاب الدين المرّجاني

Т.О. Аманқұл, Н. Дәуренбек, Қ.С. Бағашаров. Қазақ даласындағы исламдық мұрагерлік нормалары және билер сотының тәжірибесі ..... 42  
T. Amankul, N. Daurenbek, K. S. Bagasharov. Islamic inheritance norms in the Kazakh steppe and the judicial practice of the biys

أمانقول تیمور، داورنбек نارول، ق. س. باغاشاروف. المعايير الإسلامية للميراث في السهوب الكازاخية وممارسات محاكم البييلر

Б.К. Бейсенбаев, Б.О. Курбанов. Исламдық білім беру жүйесінің дамуы: теориялық және практикалық аспектілер ..... 59  
B.K. Beisenbayev, B.O. Kurbanov. Development of the Islamic education system: theoretical and practical aspects

ب. ك. بيسينباييف، ب. و. قربانوف. تطور نظام التعليم الإسلامي: الجوانب النظرية والتطبيقية

С.К. Тәжібаев. Хұсам ад-Дин ас-Сығнақидың онтологиялық тұжырымдары: акциденция мен субстанцияға қатысты кәләмдік ұстанымы ..... 74  
S.K. Tajibayev. Ontological conceptions of Husam ad-Din al-Signaqi: the kalam position on accidents and substance

سيريك تاجيباييف. المفاهيم الأنطولوجية للحصام الدين الصّغناقي: الموقف الكلامي بالنسبة للأعراض والجواهر

- З.К. Баймаханова, А.А. Темирбаева. Мақасид аш-Шариға арқылы жасанды интеллект этикасының интегративті моделі..... 87  
 Z.K. Baimakhanova, A.A. Temirbayeva. Integrative artificial intelligence ethics model through the lens of Maqasid al-Shari'a  
 زُخْرًا بابماخانوفا، آيغيريم تيميرباييفا. مقاصد الشريعة، الأخلاق، الذكاء الاصطناعي، الفضائل، الأخلاق الرقمية، التنظيم، المسؤولية

## ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

### بحوث في علوم الأديان

## RESEARCH IN RELIGIOUS STUDIES

- Амани Махмуд Абд ас-Самад Ибрахим. Алтын Орда мен Мысыр мәмлүктерінің мәдени кеңістігіндегі әйелдердің орны..... 106  
 Amany Mahmoud AbdelSamad Ibrahim. Women in the cultural space of the Golden Horde and the mamluks in Egypt

أمانى محمود عبد الصمد إبراهيم. المرأة في الفضاء الثقافي للقبيلة الذهبية والمماليك في مصر

- Д.Т. Кенжетаев. Түркі ислам өркениетінің рухани жүйесіндегі әл-Фараби концепциясы ..... 119  
 D.T. Kenzhetaev. Al-Farabi's concept in the spiritual system of turkic-islamic civilization

كينجيتاييف د.ت. مفهوم الفارابي في المنظومة الروحية للحضارة التركية-الإسلامية

- К. Тышхан, Ж. Жолнур. Тәңір ілімі түркілік наным ретінде ..... 143  
 K. Tyshkhan, J. Jolnur. Tengrism as a turkic belief system

ك. تيشخان، ج. جُلنور. علم التَّنَعُرْ كعقيدة تركية

- Ж.С. Керімбек. Қазақ әдебиетіндегі әулие образы: Баба Түкті Шашты Әзіз..... 169  
 Zh. Kerimbek. The image of a saint in Kazakh literature: Baba Tukti Shashti Aziz

ج. كيريمبيك. صورة الولي في الأدب الكازاخي: بابا تكتي شاشتي عزيز

- Б.Ботакараев, С.Моллақанағатұлы, Н.Қыпшақбаев, С.Шылымбетов. Шарифат пен тариқаттың этикалық норма мен экзистенциалдық тәжірибесі ..... 181  
 B.Botakarayev, S.Mollakanagatuly, N.Kypshakbayev, S.Shylmambetov. Ethical norm and existential experience of shariga and tarikat

ب. بوتاكارييف، س. مولاناغاتولي، ن. كيبشاكباييف، س. شيلمامبيتوف. التجربة الأخلاقية والوجودية للشريعة والطريقة

- К.У. Купешов, С.А. Тлебалдина, М.М. Жылкелді. Исламдағы ижтиһад түсінігі: Жәдид мектебінің өкілдері көзқарасында ..... 197  
 K. Kupeshov, S. Tlebaldina, M. Zhylkeldi. The concept of ijtiḥad in islam: in the view of the Jadid school

كوبيشوف كانات، تلبالدينا سول، جيلكيلدي مايرزان. مفهوم الاجتهاد في الإسلام: من وجهة نظر مدرسة الجديدية

- Е. Қалмұрат. Саяси исламның идеологиялық негіздері: Иран тәжірибесі мен Қазақстандағы қайта исламдану үдерісін салыстырмалы талдау ..... 216  
 Y. Kalmurat. Ideological foundations of political islam: a comparative analysis of the iranian experience and re-islamization in kazakhstan

ي. كالمورات. الأسس الأيديولوجية للإسلام السياسي: تحليل مقارن للتجربة الإيرانية وإعادة الأسلمة في كازاخستان