

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия Религиоведение

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

EURASIAN JOURNAL

of Religious Studies

№1 (45)

Алматы
«Қазақ университеті»
2026



ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №1 (45) наурыз

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465



29.07.2015 ж. Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігі
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитеті

Күәлік №15490-Ж

*Журнал жылына 4 рет жарыққа шығады
(наурыз, маусым, қыркүйек, желтоқсан)*

ЖАУАПТЫ РЕДАКТОР

Байжума С. (Қазақстан)

Тел.: +7 700 789 0987

E-mail: ejrs@kaznu.kz

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор – бас редактор (Қазақстан)

Борбасова Қ.М., филос.ғ.д., профессор – бас редактордың дінтану ғылыми бағыты бойынша орынбасары (Қазақстан)

Абжалов С.Ө., филос.ғ.к., қауымд. профессор – бас редактордың исламтану ғылыми бағыты бойынша орынбасары (Қазақстан)

Мейрбаев Б.Б., филос.ғ.к., қауымд. профессор (Қазақстан)

Құрманәлиева А.Д., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Бегалинова К.К., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Әлжанова Н.Қ., PhD, аға оқытушы (Қазақстан)

Сатершинов Б.М., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Затов Қ.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Ташкын А., PhD, қауымд. профессор (Түркия)

Муминов Ә.Қ., т.ғ.д., профессор (Түркия)

Ачилов Д., PhD, профессор (АҚШ)

Лусиан Турсеску, PhD, профессор (Канада)

Луиза Райан, PhD, профессор (Ұлыбритания)

Мухаметшин Р.М., с.ғ.д., профессор (Ресей)

Мухетдинов Д.В., с.ғ.к., теол.ғ.д., профессор (Ресей)

Алиева З., PhD, профессор (Әзірбайжан)

ТЕХНИКАЛЫҚ РЕДАКТОР

Шалқарова А.С., магистр (Қазақстан)

Дінтану сериясы журналында қоғам үшін өзекті діни мәселелерді арқау еткен зерттеулер жарияланады.



Жоба менеджері

Гульмира Шаккозова

Телефон: +7 701 724 29 11

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Пішімі 60x84 ¹/₈. Көлемі 9,75 б.т. Тапсырыс № 3809.

Офсетті қағаз. Сандық басылыс.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Қазақ университеті» баспа үйі.

050040, Алматы қаласы, Әл-Фараби даңғылы, 71.

N. Kabylbayeva^{1*}, K. Begalinova¹,

Mohd Roslan bin Mohd Nor²

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²University of Malaya, Kuala-Lumpur, Malaysia

*e-mail: nur_2493@mail.ru

METHODS OF PROMOTING ISLAMIC VALUES AMONG YOUTH AND THEIR IMPACT ON SPIRITUAL DEVELOPMENT

This article provides a scientific analysis of the ways Islamic values are spreading among today's youth and their influence on the development of their spiritual worldview. In the context of information technology and globalization, youth value orientations are changing, and the importance of fundamental spiritual values is growing. In this context, Islamic values – morality, faith, dignity, and tolerance – are viewed as key factors in shaping the personal qualities of young people and regulating their social behavior. The study analyzes the main channels for promoting an Islamic worldview among young people, primarily the family institution and the education system (schools and universities), religious organizations, and the digital information space. The family is the primary environment for spiritual education, while schools and educational institutions are viewed as institutional settings that enhance young people's religious literacy and foster critical thinking. The role of social media and the digital space in the dissemination of Islam is also analyzed. Based on scientific research by Russian and international scholars, this article substantiates the positive influence of Islamic values on the worldview, moral stability, social responsibility, and spiritual development of young people. The study's findings highlight the need for effective dissemination of Islamic values through the media that have emerged as a result of globalization, in accordance with the principles of a sovereign state.

Keywords: Islamic values, education, Kazakhstani youth, family, spirituality

Н. Қабылбаева^{1*}, К. Бегалинова¹, Моҳд Рослан бин Моҳд Нор²

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

²Малайя университеті, Куала-Лумпур, Малайзия

*e-mail: nur_2493@mail.ru

Ислам құндылықтарының жастар арасында насихатталу жолдары мен рухани дамуға ықпалы

Бұл мақалада қазіргі жастар арасында ислам құндылықтарының таралу жолдары мен олардың рухани дүниетанымының дамуына ықпалы ғылыми талдауға алынды. Ақпараттық технология мен жаһандану жағдайында жастардың құндылық бағдарларының өзгеріске ұшырап, рухани құндылық негіздерінің маңызы артып отыр. Осы тұста ислам құндылықтары – адамгершілік, имандылық, ізеттілік, толеранттылық яғни, жастардың тұлғалық қасиеттерінің қалыптасуына және әлеуметтік мінез-құлқын реттеуде негізгі фактордың бірі ретінде қарастырылады. Зерттеу барысында ислам дүниетанымын жастар арасында насихаттаудың басты арналары ретінде әуелі отбасы институты мен білім беру жүйесінің (мектеп пен жоғарғы оқу орындары), діни ұйымдар мен ақпараттық-цифрлық кеңістік талданады. Рухани тәрбиенің бастапқы ортасы отбасы болса, ал мектеп пен білім беру орындары жастардың діни сауаттылығын арттырып, сыни ойлауды қалыптастыратын институционалдық орта ретіне қарастырылды. Сондай-ақ әлеуметтік желілілер мен цифрлық кеңістіктің ислам дінін таратудағы маңыздылығы талданды. Мақалада отандық және шетелдік зерттеушілердің ғылыми зерттеулеріне сүйене отырып, ислам құндылықтарының жастардың дүниетанымына, моральдық тұрақтылығына, қоғам алдындағы жауапкершілігіне және рухани дамуына оң ықпал ететіні негізделді. Зерттеу нәтижелері егеменді елдің қағидаларына сәйкес ислам құндылықтарын жаһандану нәтижесінде пайда болған ақпараттық құралдар арқылы тиімді насихаттау қажеттігін көрсетеді.

Түйін сөздер: ислам құндылықтары, тәрбие, қазақ жастары, отбасы, руханият

Н. Қабылбаева^{1*}, К. Бегалинова¹, Мохд Рослан бин Мохд Нор²

¹Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан

²Университет Малайя, Куала-Лумпур, Малайзия

*e-mail: nur_2493@mail.ru

Способы продвижения исламских ценностей среди молодежи и их влияние на духовное развитие

В данной статье проводится научный анализ путей распространения исламских ценностей среди современной молодежи и их влияния на развитие их духовного мировоззрения. В контексте информационных технологий и глобализации ценностные ориентации молодежи меняются, а значение основ духовных ценностей возрастает. В этом контексте исламские ценности – нравственность, вера, достоинство, терпимость – рассматриваются как один из главных факторов формирования личностных качеств молодежи и регулирования ее социального поведения. В ходе исследования анализируются основные каналы продвижения исламского мировоззрения среди молодежи, прежде всего, институт семьи и система образования (школы и вузы), религиозные организации и информационно-цифровое пространство. Семья является основной средой для духовного воспитания, в то время как школы и учебные заведения рассматриваются как институциональные среды, повышающие религиозную грамотность молодежи и формирующие критическое мышление. Также анализируется значение социальных сетей и цифрового пространства в распространении ислама. Статья, основанная на научных исследованиях отечественных и зарубежных ученых, обосновывает положительное влияние исламских ценностей на мировоззрение, моральную устойчивость, социальную ответственность и духовное развитие молодежи. Результаты исследования указывают на необходимость эффективной пропаганды исламских ценностей с помощью информационных средств, появившихся в результате глобализации, в соответствии с принципами суверенного государства.

Ключевые слова: исламские ценности, образование, казахская молодежь, семья, духовность

Introduction

The information society and the era of globalization have a significant impact on the values of modern youth. In such a transitional, changing society, the strength of youth's spiritual and moral qualities is particularly significant. In this context, Islamic values – principles such as morality, honesty, responsibility, respect for humanity, the pursuit of knowledge, enlightenment, and self-improvement play a special role in shaping the personality of young people in society.

In Kazakhstan, Islam is an integral part of culture, so promoting Islamic values among young people is a complex educational endeavor. This process contributes to the spiritual richness of youth, moral stability and harmony in society, as well as their religious literacy in the fight against negative ideologies. However, the fact that today's youth receive religious information from various sources requires a scientific analysis of the content and methods of promoting Islamic values. In this context, one of the scientific tasks is to study the ways of disseminating Islamic values among young people, as well as the characteristics and influence of their perception on their consciousness (Bektenova et al, 2025, p. 148).

Although religion is separated from the education system in an independent state, this does not

negate the need to develop religious literacy. On the contrary, religious education, based on scientifically grounded, objective considerations, contributes to the development of the worldview of modern youth and increases religious literacy. Similarly, the study of religion in education is crucial, since without a dichotomy between religion and education, education cannot be optimal and does not even achieve its true goals. Therefore, in practice, education is never separated from religion. In secondary schools, subjects such as “Fundamentals of Religious Studies” enable students to develop an understanding of world religions and develop a proper religious consciousness (Kabylbayeva & Tadjikova, 2024). On the other hand, the assertion that religion is an eternal phenomenon in education suggests that the existence of religion is inseparable from the influence of the surrounding reality and the role of teachers in the educational process. Often, the understanding and practice of religion in education are influenced by the understanding and example teachers set for students. Therefore, if this understanding and example are inconsistent with reality, this will lead to fatal consequences for students' understanding and practice (Kamali, 2013).

Religious education in higher education institutions has a distinctly academic character. For example, through the humanities, religious studies, the-

ology, philosophy, cultural studies, and sociology, young people are given the opportunity to scientifically analyze religious values and their spiritual and social impact. One example of misunderstanding in the world of education and religion is the dichotomy between religion and the general sciences: religious studies is something that has nothing in common with the general sciences, and vice versa. Therefore, when teaching religious material, it is specialized and even isolated, completely disconnected from the general sciences. Other materials help students understand religion, so it's not surprising that many students are only interested in general materials and view religious materials as a mere supplement to their education. As a result of such knowledge, a person is able to master the science in their field, but is unable to organize their knowledge in a way that prevents it from being misused (Nasr, 2018).

With the advent of social media, the world is experiencing significant social change. In an era of rapid development in the communications industry, social media has become a new paradigm for addressing religious expression worldwide. Their functions are diverse: from social interaction and news searches to sales, marketing services, and use as a means of disseminating religious messages. These digital platforms provide young people with religious information in a simple and understandable form. They allow them to post short videos, podcasts, conduct live broadcasts, and exchange reviews and opinions.

However, the digital space also poses its own dangers in religious propaganda. Unrestricted information is unfiltered at the state level. Among other things, this allows for the widespread dissemination of radical concepts and ideas that contradict traditional Islamic values. Therefore, the dissemination of the Islamic worldview through social media must comply with the principles and requirements of a secular society.

This article analyzes the characteristics of the promotion of Islamic values among today's youth and its impact on value orientations from a scientific and theoretical perspective. In this regard, studying the content, format and potential impact of religious information on social networks is an important condition for ensuring the correct formation of Islamic values in the minds of young people.

Justification and Purpose of Article Selection

Islamic values – qualities such as patriotism, humanity, dignity, responsibility, and kindness-are

key factors that positively influence the personal and spiritual development of young people. However, a correct interpretation of the content and meaning of these values and their promotion in the modern environment requires systematic scientific analysis (Moldagaliyev et al, 2015).

Furthermore, religious illiteracy, the dissemination of false religious information, and the influence of radical ideologies increase the relevance of communicating Islamic values through traditional and scientific approaches. Therefore, a comprehensive study of the methods of promoting Islamic values among young people and their impact on spiritual development is an important task from a social science perspective. This study assesses the role of social and digital space in shaping the religious consciousness of young people as one of the main mechanisms for promoting Islamic values. The nature of religious content on the internet and social media, its impact on the religious knowledge and behavior of young people, is examined. Additionally, information security risks, the spread of false religious information and radical ideologies, and methods for preventing them are analyzed. The influence of Islamic values on moral responsibility, behavior, social activity, and individual perspectives is examined. The mechanism of influence is determined through indicators of spiritual development (conscience, self-improvement, social responsibility, and tolerance). Based on the research results, methodological recommendations are provided for the effective and scientifically sound promotion of Islamic values among young people. These recommendations can be addressed to educational institutions, religious organizations, and information policy actors.

Comprehensive implementation of these objectives will enable the study to achieve its goal and comprehensively explain the influence of Islamic values on the spiritual development of young people.

Research methodology

Theoretical developments, important works, and scientific concepts of Russian and international scholars were used as a methodological basis for analyzing the social role, development trends, and historical structure of Islam. This study makes extensive use of a structural-functional approach. This means that the changes and development of religion on social networks, its connection with youth, and key aspects of the phenomenon of religion in ac-

cordance with its social role are closely linked to changes occurring in the social structure of society.

Results and discussion

The family is the primary social environment for youth and the primary source of spiritual education. In Islam, the institution of family is viewed not only as material support but also as the primary environment for the development of moral, ethical, and religious values in children. In the Quran and Sunnah, the role of parents in raising children, their responsibility to instill religion and moral qualities, are clearly reflected in a number of verses and hadiths. Research has shown that religious and spiritual education in the family plays a crucial role in a child's conscious adoption of Islamic values such as faith, justice, responsibility, patience, and kindness (Tajuddin et al, 2025). Parental example is the first moral compass for children: their daily actions, habits, communication culture, and decision-making skills are shaped by their acceptance of the family's religious values.

The family is also the first environment that awakens a child's interest in spiritual life. By participating in religious rituals, prayers, fasting, and reading the Quran, a child assimilates Islamic values through practice (Khan & Siddiqu, 2026). This process develops in young people the ability to understand their social responsibility, moral stability, and duty to society in later life.

From this perspective, the family is considered the most reliable and effective initial environment for promoting Islamic values among young people. To strengthen its role, it is important for parents to increase religious literacy, maintain ongoing spiritual dialogue with their children, and ensure exemplary upbringing (Aziza, 2022)

The education system is the second most important channel for transmitting Islamic values to young people. In modern secular states, educational institutions have become an effective mechanism for introducing Islamic values in educational and cultural fields, while maintaining formal and scientific neutrality in the dissemination of religious knowledge. Through subjects and lessons in schools and universities, young people are taught Islamic principles such as faith, justice, patience, responsibility, and kindness, which contribute to their personal and spiritual development (Syahrul et al, 2025, Hairani & Conermann, 2023).

Subjects such as "Fundamentals of Religion" and "The Quran and Sunnah" in schools not only

teach religious rituals but also provide the opportunity to analyze the historical, cultural, and moral role of religion from a scientific perspective. Thus, students learn to critically perceive religious texts, evaluate social situations, and gain moral guidance when making life decisions (Nurrochim, 2025).

The content of education in higher education institutions is becoming increasingly in-depth and scientific. Particularly in the humanities, religious studies, theology, and cultural studies enable young people to deeply understand Islamic values and analyze their social and spiritual impact (Syafii & Azhari, 2025). Research in this field has shown that educational institutions directly contribute to the moral, ethical, and spiritual development of young people, enhance critical thinking skills, and build immunity to radical ideologies (Kulsoom & Apriyani, 2023).

The interaction between the education system and the family institution also enhances the effectiveness of promoting Islamic values. The initial spiritual foundation laid by the family is systematized and scientifically analyzed in educational institutions. This combination plays a decisive role in shaping the religious and analytical culture of youth and strengthening their moral responsibility (Tajuddin et al, 2025).

Thus, the education system is the primary channel for promoting Islamic values among youth and an important tool for their spiritual development and social formation. When this channel is effective, young people develop a strong moral orientation, which creates the opportunity to strengthen harmony and tolerance in society.

In a globalized society, social media has become one of the most effective tools for spreading the call to Islam, as almost every home now has internet access. Navid Shamem argues that the spread of Islam is an ongoing process that has never ceased since the time of the Prophet Muhammad. Traditional media, such as television and radio, are considered to have lost their popularity, as most people increasingly use the internet as a source of information and entertainment.

Social media is considered an effective tool for preaching. However, when preaching through social media, attention must be paid to the ethics and norms of these networks. This is indeed beneficial and does not pose any problems (Chaharborj, 2021). Social media was originally created to unite everyone on a single platform, allowing for social interaction and discussion of various philosophical and political aspects. Social media has influenced the interaction

and communication of Muslims around the world, creating new challenges while also strengthening religious understanding and promoting Islamic values. This study examines the impact of social media on Islam and the challenges it faces, as well as the opportunities it offers for building positive relationships among youth and deepening religious understanding (Khalid, 2022).

In the modern era, communication media play a crucial role in spreading religious messages, as the messages conveyed can be received simultaneously. The most modern and sophisticated media, such as social media, YouTube, Instagram, the internet, and electronic devices, help preachers more effectively convey religious messages. This should also be supported by an understanding of the technologies associated with modern media. With the development of modern media, preaching becomes more accessible, but preachers' skills in using media are also necessary to further study and master modern technologies. In this way, religious messages can be conveyed to a wider audience, a form of proselytism. In the modern era, people tend to seek knowledge through social media platforms (Edelbay, 2012).

Social media has developed significantly in recent years. Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, and WhatsApp have become an integral part of the daily lives of young people. Social media is used not only for personal communication but also as a platform for discussion, information exchange, and the dissemination of religious beliefs. From an Islamic perspective, social media provides ample opportunities to disseminate Islamic teachings among young people, strengthen relationships between Muslims, and encourage goodness. Islamic scholars, preachers, and activists use social media as a platform to share religious understanding, provide advice, and promote the positive values of Islam within society, including among young people. This allows them to quickly and effectively reach a wide audience. However, the use of social media from an Islamic perspective also faces challenges and controversies. Along with the freedom of expression that social media provides, various disagreements, conflicts, and even the dissemination of false or misleading information arise. Common problems include the spread of radical content, intense religious debate, and the misuse of religious symbols (Gaya & Ahmad, 2023). Therefore, it is important to examine how social media influences the perception and practice of Islam around the world.

This study was conducted using a qualitative descriptive approach or literature review. The data col-

lection process included reading, researching, and analyzing the contents of journals, books, articles, research papers, and abstracts to confirm the author's opinions, as well as identifying relevance through a brief review of expert opinions and the content of previous studies. This study utilizes a descriptive approach based on an analysis of primary literature sources. Descriptive methods are used to gain insight into specific information or to explore the relationship between previously available information and information presented in a specific format.

Educators and the general public can use social media to expand understanding of religious moderation through simple and understandable educational content, thereby avoiding confusion. Content can be presented in an engaging manner to generate community interest. For example, the "Religious Treasures Journal," Vol. 11, No. 2, 2023, 367, could be published as comics or materials in line with current trends. The role of social media in supporting the spread of religion can be assessed by the number of educational events and lectures held online in various cities of the country. Furthermore, content about religious moderation is widely shared on social media. Content similar to Facebook and Instagram is often actively shared across platforms such as YouTube, Instagram, WhatsApp, TikTok, and Facebook (Abdullah, 2014). Below are some of the important roles of social media and digital technologies in the spread of religion:

1. **Increased Accessibility:** Social media and digital technology have removed many physical and geographic barriers to the dissemination of religion. Until now, religious knowledge was acquired through sources such as travel, reading religious books, or watching television. However, thanks to digital technology, access to religious knowledge online has become easier and more accessible to everyone.

2. **Dissemination of information:** Social media is an excellent way to build religious communities. People with similar religious beliefs can connect with each other, exchange ideas, and share experiences in various forums. This allows people to establish close ties with other members of geographically dispersed communities and also facilitates the widespread dissemination of religion.

3. **Disseminating Messages and Teachings:** Religious knowledge and values can be easily disseminated to the public by religious leaders and preachers through social media. They can use a variety of images and texts, videos, and audio formats to make them understandable to the public.

4. Promoting Engagement and Participation: Social media provides people with an excellent opportunity to share their thoughts, participate in discussions, and engage in religious events. This encourages people to participate more actively in religious ceremonies. They can share their spiritual advice and support others.

5. Enhancing Religious Education: One of the tools for disseminating religious values today is social media and digital technology. Websites, videos, podcasts, and blogs are accessible sources of materials. Religious institutions, educators, or religious experts can use this digital platform to provide educational materials, online courses, or religious insights to people who want to learn more about their religion (El-Zein, 2016).

Overall, based on the above facts, social media and digital technologies have changed the ways in which religion is disseminated and accessed by individuals. They enable greater access, participation, and effective dissemination of religious messages, thus playing a significant role in the dissemination of religion in the modern era. Social media have influenced the social dynamics of society. Changes occur in social relations or the balance of social ties, as well as in the structure of social institutions in society, which affects its social structure, including the norms, attitudes, and behavior of various groups in society. Social media have both positive and negative consequences.

Theoretical studies of the influence of media are scarce in the literature on religious education, as the framework of the issue under consideration is oriented toward the practical sphere. For example, Turanpal's (2016) article on the impact of the internet on adolescents is based on fieldwork conducted in previous years on this topic; the negative consequences of the internet include access to false, harmful, and immoral information, a decrease in the value of information, violation of privacy, time and economic costs, etc. He explores these issues in separate topics. At the end of his study, he assesses what needs to be done in the field of religious education to address the shortcomings he mentioned. The studies not included in Turanpal's study are primarily based on quantitative and qualitative data obtained through fieldwork. Clearly, fieldwork employs a variety of methods to address research questions. As we have seen, early studies directly asked the sample "their opinions on the impact of the media/media products they use," but more sophisticated methods have been used in recent years. A closer look at some examples selected from the literature helps us understand this shift.

A theoretical analysis revealed that Islamic values play a significant role in the spiritual and moral development of young people. In the Islamic worldview, values such as piety, justice, patience, responsibility, kindness, and the pursuit of knowledge are fundamental spiritual categories that contribute to the improvement of an individual's inner culture and the regulation of social behavior (Zharkynbekova et al, 2025). These values lay the foundation for the stability and harmonious development of not only the individual but also society as a whole.

The study found that, in addition to strengthening pragmatic and utilitarian principles, the value orientations of modern youth also reflect a need for spiritual exploration. In a globalized world, young people receive information from a wide variety of sources. Islamic values serve as a guide, pointing them in the right direction. However, they must be embedded in explanations that have a proven scientific basis. An analysis of propaganda mechanisms shows that the family is the initial and most influential environment for transmitting Islamic values. Religious and spiritual upbringing in the family has a direct impact on a child's personal development. Furthermore, religious education in educational institutions increases young people's religious literacy and fosters critical thinking skills. This, in turn, is an important factor in fostering immunity to radical and false religious ideas.

It was noted that the influence of social media and the digital space is twofold. On the one hand, they allow the dissemination of Islamic values in a format accessible to a wide audience. On the other hand, the uncontrolled flow of information can create conditions for the dissemination of views that contradict traditional religious knowledge. Therefore, the quality and scientific validity of religious content in the digital space require special attention. The study's results showed that Islamic values have a positive impact on the spiritual development of young people. In particular, young people who consciously embrace religious values exhibit a high level of social responsibility, a desire for family stability, respect for the law, and a desire to be useful to society. In addition, spiritual values increase a person's resilience to stress and serve as internal support in overcoming life's difficulties.

The discussion concluded that the promotion of Islamic values should be carried out not only in a religious context, but also in a cultural, educational, and pedagogical context. In a secular society, it is important to scientifically explain religious content, preserve the principles of traditional Islamic

schools, and coordinate this with public policy. Thus, the study proves that Islamic values influence the spiritual and moral development of young people and demonstrates the need to improve the methods of their popularization. Work in this area will yield positive results only if it is systematic, scientifically substantiated, and aimed at the effective use of modern communication tools.

Conclusion

The results of the study on “Methods of Promoting Islamic Values Among Young People and Their Impact on Spiritual Development” showed that Islamic spiritual and moral principles play an important role in the personal development of modern youth. Although changes in value orientations in the context of globalization and digitalization complicate the spiritual quest of young people, Islamic values remain an important factor ensuring the stability of their worldview. The study theoretically systematized the content of Islamic values and determined their continuity with universal values. In addition, family, school, university, religious institutions and social networks are the main sources of promotion of values among young people. Among them, it was revealed that the influence of social networks

is very great. The results of analysis show that Islamic values are very important in the development of spiritual and cultural values of youth. They have a positive influence on increasing social responsibility, maintaining stability and peace in society, and strengthening moral principles. However, it is obvious that the effectiveness of this influence is directly related to the requirements of modern education.

In conclusion, the process of disseminating Islamic values among today’s youth can have a positive impact on their spiritual development only if it is scientifically substantiated and implemented within the framework of education in accordance with all the principles of a secular, sovereign state. It is important for future researchers to continue research in this area and direction, providing them with empirical data and refining methodological recommendations.

Author contributions

Kabylbayeva, N.: Conceptualization, Methodology, Investigation, Writing the Original Draft.

Begalinova, K.: Supervision, Writing, Review & Editing.

Mohd Roslan Mohd bin Nor: Writing, Review & Editing the Final Draft.

References

- Abdullah, M. A. (2014). Religion, science, and culture: An integrated, interconnected paradigm of science. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 52(1), 175-203.
- Azizah, S. N. (2022). Integration of the Essence of Islamic Education in Science Learning. *In International Conference on Islamic Studies*, 8(6) 613-621.
- Bektenova, M., Seitakhmetova, N., Zhandossova, S., Toktarbekova, L. (2025). Formation of Islamic identity in Kazakhstan and the Central Asian region in conditions of religious revival. *European Journal of Science and Theology*, 21(4), 145-174.
- Chaharborj, M. S. (2021). An Investigation into the Essence of Islamic Philosophy. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 8(10), 362-371.
- Edelbay, S. (2012). Traditional Kazakh Culture and Islam. *International Journal of Business and Social Science*, 3(11), 122-133
- El-Zein, A. H. M. (2016). Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam. *In Defining Islam*, 6(1):227-254
- Gaya, S. & Ahmad, N. (2023). The concept of Islamic identity and its importance for Muslim youth. *Al-Daulah: Journal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, 13(1), 46-58.
- Hairani, E. & Conermann, S. (2025). Internalization of Islamic Values as the Foundation of Students’ Digital Ethics. *Journal Asy-Syukriyyah*, 26(2):227-247.
- Kabylbayeva, N. & Tadjikova, K. (2024). The importance of Islam in the spiritual education of Kazakh youth. *Bulletin of Religious Studies*, 3(39), 16-27.
- Kamali, M. H. (2013). Islam, rationality and science. *Journal of Islam & Science*, 1(1), 115-116.
- Khalid, F. M. (2022). Islam and the Environment. *Encyclopedia of global environmental change*, 5(1), 332-339.
- Khan, N. A., & Siddiqu, U. (2026). The Qur’an and the intellectual and moral development of youth: In the context of contemporary challenges. *Journal of Religion and Society*, 5(01), 125–136.
- Moldagaliyev, B. E., Smagulov, M., Satershinov, B. M., & Sagikyzy, A. (2015). Synthesis of traditional and Islamic values in Kazakhstan. *European Journal of Science and Theology*, 11(5), 217-229.
- Nasr, S. H. (2018). The Meaning and Role of “Philosophy” in Islam. *Studia Islamica*, 37, 57-80.
- Nurrochim, Z. (2025). The concept of youth in the Qur’an: A study of youth character based on Islamic values. *Tanzil: Journal Studi Al-Qur’an*, 7(2), 231-250.

Syahrul, I., Laili, I., Rahmawati, D. (2025) The Role of Islamic Education in Promoting Moral and Ethical Values Among Modern Youth. *The Journal of Academic Science*, 2(3), 823-832.

Syafii, M. H., & Azhari, H. (2025). Interaction Between Spiritual Development and Psychological Growth: Implications for Islamic Educational Psychology in Islamic Students. *Journal of Islamic Education and Ethics*, 3(1), 29-48.

Tajuddin, N., Wan Mohamed, W., & Nik Din, N. M. (2025). Influence of family and peers towards youth religious practice and moral values. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, 9(1), 3104-3114.

Kulsum, U., Apriyani, N. (2025). Empowering Students Through Religious Values: Enhancing Life Skills and Leadership. *Al-Tanzim: Journal Manajemen Pendidikan Islam*, 9(1), 167-182.

Zharkynbekova, S., Shakhputova, Z., Galiyeva, B., Absadyk, A. (2025). Value priorities of student youth in the multi-ethnic space of Kazakhstan and their influence on intercultural communications. *Journalism and Media*, 6(1), 32.

Information about the author:

Kabylbayeva Nurgul Kylmyrzakzy (corresponding author) – PhD candidate at the Department of Religious Studies and Cultural Studies, Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: nur_2493@mail.ru).

Kalimash Begalinova Kapsamarkzy – Professor, Doctor of Philosophy, Department of Religious Studies and Cultural Studies, Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: kalima910@mail.ru).

Mohd Roslan bin Mohd Nor – Professor of the Department of Islamic History and Civilization, Academy of Islamic Studies, University of Malaya (Kuala-Lumpur, Malaysia, e-mail: m_roslan@um.edu.my).

Авторлар туралы мәлімет:

Қабылбаева Нұргүл Құлмырзақзы (корреспондент-автор) – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: nur_2493@mail.ru).

Қалимаш Қапсарқызы Бегалинова – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы (Алматы, Қазақстан, email: kalima910@mail.ru).

Мохд Рослан бин Мохд Нор – Малайя университетінің ислам зерттеулер академиясының ислам тарихы және өркениеті кафедрасының профессоры (Куала-Лумпур, Малайзия, email: m_roslan@um.edu.my).

Сведения об авторах:

Қабылбаева Нұргүл Құлмырзақзы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедрасы религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета им. аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: nur_2493@mail.ru).

Бегалинова Калимаш Капсаровна – профессор, доктор философии, кафедра религиоведения и культурологии, факультет философии и политических наук, Казахский национальный университет им. аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: kalima910@mail.ru).

Мохд Рослан бин Мохд Нор – профессор кафедры исламской истории и цивилизации академии исламских исследований Малайского университета (Куала-Лумпур, Малайзия, e-mail: m_roslan@um.edu.my).

Registered January 21, 2025.

Accepted March 17, 2026.

E. Daken^{1*}, T. Kydyr², A. Kuranbek³

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

²Islamic Research Institute under the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan, Almaty, Kazakhstan

³University of California, Davis, USA

*e-mail: eraltai420@gmail.com

RELIGIOUS LEGAL CONDITIONS OF ANIMAL SLAUGHTER IN THE ARABIC-KIPCHAK WORK “IRSHADUL-MULUK VAS-SALATIN”: IN THE CONTEXT OF HANAFI JURISPRUDENCE

The article is devoted to the analysis of the Islamic norms of halal animal slaughter in the Arabic-Kipchak text “Irshadul-muluk vas-salatin”, a work of the Mamluk era. This work is main legal and theological source reflecting Hanafi view in the Turkic-Islamic intellectual tradition. Although it was studied from a linguistic and theological perspective, legal aspect of the text, especially on the issue of animal slaughter, has not been sufficiently examined. The article aims to study how animal slaughter is regulated in the “Kitab az-Zabaikh” part of the text and determine legal obligations of Muslims and people of the book in accordance with Islamic law. The study uses historical-genetic method, textual analysis and comparative legal methods, original Arabic text and its Kipchak translation are reviewed as separate but mutually supporting documents. Representatives of different Hanafi, Maliki and Shafii fiqh traditions were selected for systematic comparison of decisions. Three important legal criteria for animal slaughter are analyzed from the text. In addition, the article reveals that legal opinions in the Irshadul-muluk vas-salat comply with classical Hanafi jurisprudence and include madzhabar discussions. These findings indicate importance of the work in revealing practice of Islamic law in the Mamluk-Kipchak context. The scientific conclusions made in the study can be used as theoretical material in preparing Islamic studies discipline and as a practical guideline for Islamic clerics.

Keywords: Kipchak, Hanafi, az-Zabih, Irshadul-Muluk was-Salatin, Madhhab

Е. Дәкен^{1*}, Т. Қыдыр², Ә. Құранбек³

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

²Қазақстан Мұсылмандары Діни басқармасы жанындағы

Ислам ғылыми-зерттеу институты, Алматы, Қазақстан

³Калифорния университеті, Дэйвис, АҚШ

*e-mail: eraltai420@gmail.com

**Араб-қыпшақ тілінде жазылған «Иршадул-мулук уәс-салатин» еңбегіндегі
мал союдың діни-құқықтық шарттары: Ханафи фикһ контекстінде**

Мақала мәмлүк дәуірінің туындысы болған араб-қыпшақ тіліндегі «Иршадул-мулук уәс-салатин» жазба ескерткіш халал мал союдың исламдық нормаларын талдауға арналған. Бұл еңбек түркі-ислам интеллектуалдық дәстүріндегі ханафилік көзқарасты бейнелейтін негізгі құқықтық және теологиялық дереккөз. Еңбек лингвистикалық және теологиялық тұрғыдан зерттелгенімен, мәтіннің заңдық аспектісі, әсіресе мал сою мәселесі бойынша, жеткілікті түрде қарастырылмаған. Мақалада мәтіннің «Китаб әз-Забайх» бөлігінде мал союдың қалай реттелетінін зерттеу және мұсылмандар мен кітап иелерінің ислам құқығына сәйкес заңды міндеттерін анықтау мақсаты қойылған. Зерттеуде тарихи-генетикалық әдіс, мәтіндік талдау және салыстырмалы-құқықтық әдістер қолданылады және түпнұсқа араб мәтіні мен оның қыпшақ аудармасы бөлек, бірақ өзара қолдаушы құжаттар ретінде қарастырылады. Шешімдерді жүйелі түрде салыстыру үшін әртүрлі ханафи, малики және шафии фикһ дәстүрлерінің өкілдері таңдалған. Мәтіннен малды союдың заңды үш маңызды критерийі сарапталады. Сонымен қатар мақалада Иршадул-мулук уәс-салатындағы құқықтық пікірлердің классикалық ханафилік құқықтануға сәйкес келетіні және мазхабаралық пікірталастарды қамтитыны анықталған. Бұл тұжырымдар мәмлүк-қыпшақ контекстіндегі ислам құқығының тәжірибесін жарыққа шығарудағы жұмыстың маңыздылығын көрсетеді. Зерттеуде жасалған ғылыми тұжырымдарын исламтану мамандығын даярлауда теориялық материал ретінде және ислам діни қызметкерлері үшін практикалық ұстаным ретінде қолдануға болады.

Түйін сөздер: қыпшақ, Ханафи, әз-Забих, Иршадул-мулук уәс-салатин, мәзһаб

Е. Дакен^{1*}, Т. Кыдыр², А. Куранбек³

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

²Исламский научно-исследовательский институт
при Духовном управлении мусульман Казахстана, Алматы, Казахстан

³Университет Калифорнии, Дэйвис, США

*e-mail: eraltai420@gmail.com

Религиозно-правовые условия забоя животных в арабо-кипчакском труде «Иршадуль-мулук вас-салатин»: в контексте ханафитского права

Статья посвящена анализу исламских норм халяльного забоя животных в арабо-кипчакском тексте «Иршадуль-мулук вас-салатин», произведении мамлюкской эпохи. Это произведение является основным правовым и богословским источником, отражающим ханафитский взгляд в тюркско-исламской интеллектуальной традиции. Хотя произведение изучалось с лингвистической и богословской точки зрения, правовой аспект текста, особенно в вопросе забоя животных, недостаточно освещен. Цель статьи – изучить, как регулируется забой животных в части текста «Китаб аз-Забайх», и определить правовые обязанности мусульман и владельцев книги в соответствии с исламским правом. В исследовании используются историко-генетический метод, текстологический анализ и сравнительно-правовые методы, а оригинальный арабский текст и его кипчакский перевод рассматриваются как отдельные, но взаимодополняющие документы. Для систематического сравнения решений были отобраны представители различных ханафитских, маликитских и шафиитских традиций фикха. В тексте анализируются три важных правовых критерия для забоя животных. Кроме того, в статье показано, что правовые заключения в «Иршадуль-мулук вас-салатин» соответствуют классической ханафитской юриспруденции и включают обсуждения маджабар. Эти выводы указывают на важность работы в раскрытии практики исламского права в мамлюкско-кипчакском контексте. Научные выводы, сделанные в исследовании, могут быть использованы в качестве теоретического материала при подготовке студентов-исламоведов и в качестве практического руководства для исламских священнослужителей.

Ключевые слова: Кипчак, Ханафи, аз-Забих, Иршадуль-мулук уэс-салатин, мазахб

Introduction

The Mamluks-Kipchaks, after they had established their power in Egypt and controlled the whole of the Sham region, greatly enriched Islamic civilization. In the course of their state formation, they pushed out the Eastern groups, thus allowing the consolidation of Sunni influence, and built monumental mosques and madrasahs. They upgraded the Kipchak language, which was their exclusive language, from a mere dialect of the Horde to a prominent language used in military and political spheres. To put the Kipchak language on equal footing with Arabic, teaching aids, linguistic studies, and Turkish-Arabic dictionaries were created during this time. Besides, major Arabic writings relating to various fields such as religious literature, healthcare, philosophy, law, astronomy, and natural sciences were translated into Kipchak. Among these is *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* penned in the 14th century, which is filled with numerous Kipchak elements. This literary work was finalized on the 20th of Shawwal in the year 789 AH (1387 AD). Berke ibn Barakuz ibn Qandud ibn Ogu is said to have copied the sole scholarly recognized version of the document, known as the Istanbul version, that is his credit according to sources. The text *Irshad al-*

Muluk wa al-Salatin, is recognized as a theological piece because of its content. It was composed originally in Arabic and later translated into the Mamluk-Kipchak dialect while observing the Shariah of the Abu Hanifa tradition. The manuscript is evidence that the work was completed in 1387, which is the date of 20 Shawwal 789 AD. The original version of *Irshad al-Muluk wa al-Salatin*, which is based on Islamic Shari'ah, can be found in the Hagia Sophia section of the Sulaimaniya Library in Istanbul, Turkey, under the number 1016 (Aubakirova, 2016).

Certainly the treatise *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* (Instruction or Guide for Kings and Sultans) has emerged as an essential reading for the young officials in charge of governance. It is clear that the Kipchaks, who took over the power after the Fatimids in the east, tried very hard to spread the Hanafi school among the Egyptians, as the (Kydyr, 2016) observed. At the same time, this book which deals with the topics of religion, ethics and legal rules, is still worth reading from the current Hanafi viewpoint. The fact that it is referred to in the present-day debates shows that the paper is still relevant for the people in power nowadays. Besides, *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* (guide for monarchs and sultans) text has become a major reading for the nation's rulers, right from their childhood. The Kipchaks

who replaced the Fatimids in the east, are known to have greatly helped the spread of the Hanafi school among the Egyptians through such works as *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* (Aubakirova, 2016). The work in question, which covers aspects of faith, ethics and law, is still very much a part of the Hanafitradition today.

Relevance of topic selection and purpose and objectives

Our main reason for choosing this topic is to point out that the Kypchak language version of this text, which is considered a common heritage of Turkic peoples, has been the subject of thorough theological study; however, the exploration of its legal rulings and Shariah principles is still missing. *Kitab al-Abaih* (Book of Cattle Slaughtering) section In order to solve the problem, we will discuss different issues in the *Kitab al-Abaih* (Book of Cattle Slaughtering) section, and place our results in the contexts of the Hanafi, Maliki and Shafi'i schools of thought. Besides that, we will make a point showing the extraordinary characteristics of the Islamic legal system in the Mamluk period by recognizing the Sharia-based and legal foundations of the (Ahl al-Kitab) Sharia rulings imposed on the People of the Book as presented in the work. To implement these plans we have identified the following tasks: first, a brief summary of the work *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* will be given; second, it will be related to other jurisprudential texts with presentation of the corresponding parts of the Shariah from the manuscripts; and lastly, a detailed discussion of the regulations concerning animal slaughtering in the text will be done.

Methodology of scientific research

The historical-genetic method was used to explain the peculiar features of the historical development of *Irshad al-Muluk was-Salatin* during the Mamluk period, the motives for its composition, and its role in the Islamic legal system. The original manuscript text along with its Kipchak-language translation were considered as separate sources, and source-critical analysis was conducted to identify their structure, content, and the details of how fiqh-related issues are handled in the texts. A comparative study of the Arabic and Kipchak texts based on the textual (philological) method was done to uncover the semantic meanings of the terminology referring to the slaughter of animals, the translation methods

used, and linguistic parallels between the two languages. In addition, the legal rulings enumerated in the text were juxtaposed with those laid down in the classical materials of the Hanafi, Maliki, and Shafi'i law schools, and a comparative-legal method was utilized to spot the likenesses as well as the differences among them.

Results and discussion

The book *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* mainly focuses on the subjects of Islamic law, especially the Hanafi stance regarding fiqh problems under Sharia law. This paper intends to look at a few issues from the "Kitab al-abaih" (book about slaughtering cattle) concerning the Haufi, Maliki, and Shafi'i schools of thought. In this script, the writer points out cases of animal impregnation both voluntary and involuntary and stresses the importance of saying the words "Bismillah" (in the name of Allah) in both cases. Besides, it is indicated that the person who is impregnating should be a Muslim or a member of the People of the Book. We will address the major issues such as the consequences of forgetting to say "Bismillah" or intentionally leaving it out, and the case of adding more names to "Bismillah" after looking at how the legal rulings that are only mentioned in *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* are explained in the well-known Hanafi texts.

God, Allah made all the creatures on earth to help humans, thus honoring us in a special way. The Holy Qur'an quotes, "Allah has made all the creatures of the earth for you" (Akimhanov & Anarbaev, 2015, p. 5). When it comes to eating, people should only eat what is halal. But, very often, people do not know which things are halal and which are haram. Therefore, Allah clarified halal and haram as per the Sharia law. In other words, any food item on the earth that God has marked as "halal" is allowed, while whatever has been marked as "haram" is prohibited. Any Muslim who believes in God is obliged to follow God's shari'a without thinking in the way of "this is good for me, so it should be allowed; this is bad for me, so it should be forbidden." The person may not know, but the Creator has the final truth (As-Synbati & Isaully, 2018, p. 9).

Essentially, all the living things on earth have a soul and body, just like humans. They are capable of experiencing happiness and sadness, and also pain. If we consider it from a moral point of view, then killing animals, eating their meat, and using them for our own purposes is not an act of humanity. However, because Allah has appointed humans

as caretakers of His creation, He has given these animals, and other non-living things, to humans for their use. Of these, the Creator has given the Muslim community, who recognize the Truth and follow His commands, certain Shari'a provisions and duties. Since these provisions are based on the Qur'an and the Sunnah, it becomes a necessity that one must learn the Shariah regulations correctly in terms of what is permissible and what is forbidden. The Islamic Shariah is considered the most perfect system that God has revealed for mankind beginning with the first human to the last one. It is a divine law that remains valid by the will of God until the Day of Judgment (Al-Usmani, 2011).

In today's world of crowded public spaces, particularly around marketplaces, one can often see signs like "halal meat" and "halal cafe". This popularity points to the presence of a large Muslim community in the neighborhood and the increasing halal products demand. On the other hand, people who are indifferent to halal and haram labels often look at these signs with a kind of mockery. They think that there is no need to judge food by its permissibility or flavor. Clearly, their ignorance of the shari'a rules concerning the intake of animals other than these is the reason for their dismissive attitude and false ideas. Fiqh scholars, who know that social issues like this can happen anywhere, often bring up those cases in their fiqh works. The *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* is a landmark that briefly summarizes the steps taken and the principles of Shariah. It explains in great detail the lifestyle of cattle herders, their speeches, and their rituals. Also, agreement can be seen in Zainuddin Ar-Razi's *Tuhftul-Muluk*, which was written during that time. For example, under the heading "Circumcision Judgments" in *Tuhftul-Muluk*, it is stated that animals slaughtered by non-Muslims and the People of the Book are not considered halal (Ar-Razi, 2016).

Under Islamic law, the first obligation of a person with faith in God, after recognizing the Creator and fulfilling the required acts of worship, is to distinguish between what is permissible and what is forbidden. The importance of this is highlighted by the words of Allah in the Holy Quran: "Today all good, pure foods have been made lawful for you" (Akimhanov & Anarbaev, 2015, p. 107) and: "He permits for them what is lawful and forbids to them what is impure" (Akimhanov & Anarbaev, 2015, p. 170). Therefore, the verses clearly define the halal and haram rules with regard to meat products. A close analysis of this legal framework reveals that the Qur'an and Hadith do not provide a detailed list

of animals that are permissible, but only set the basic guidelines. As a result, animals which are not directly referred to in the Shari'ah are considered halal or haram depending on these criteria.

Among the fundamental principles of jurisprudence, which also give rise to Shariah rulings, the phrase "al-aslu fi az-zabaih al-tahrim" can be interpreted as meaning that the animals by nature are considered sacred and can only be exploited with the necessary permissions. Therefore, it follows that if an action is to be considered halal, it has to be in line with the Shariah stipulations. In other words, the farming of animals should be an Islamic compliant way. Even when the People of the Book carry out such practices, they should be done in a way that is consistent with Shariah standards. However, various Muslim scholars have issued controversial fatwas on this matter, causing the general public to be alarmed (Lever & Miele, 2012). Besides, the likes of Muhammad Abdu and his student Rashid Riza, together with an Egyptian scholar who was the mufti in the year 1899, considered the slaughtering of animals as a habitual activity. They argued that its use should be a matter of personal choice (Al-Usmani, 2011, p. 370).

Such an opinion clearly contradicts the evident teachings of the Quran and the Sunnah. Anas ibn Malik related that the Prophet, praying: "Whoever prays like us, turns to our Qiblah and eats from our slaughtered animals, he is a Muslim under the command of Allah and His Messenger, Therefore, do not mistreat those under the (God's) authority" (Shoybek, 2010, p. 112). In the above hadith, the Prophet points out the slaughter of an animal as one of the five pillars of Islam, alongside prayer and orientation towards the Qibla. He clarifies that it is a principle of the Islamic Shari'ah that only a Muslim child may perform this ritual.

It can be said that animal fattening in accordance with Shariah is not really a very natural human behavior, rather a ritual among Muslims demonstrating their worship to God and their gratitude for His blessings. There are detailed and strict rules in Shariah concerning the killing of animals. The main one is how the life of the animal is taken. Then, the making of the livestock must be done while saying the name of God. Lastly, it also specifies that the person who performs the act must be either a Muslim or a follower of one of the revealed religious books (Christian or Jewish) (Mustafaeva, 2021).

Imam al-Qurtubi explained the phrase "...Except for those who slaughter (before they die)..." in the verse 3 of Surah al-Ma'idah as "complete the

slaughtering.” In his commentary on the verse about the sacrifice of the animal, he referred to a number of terminological meanings of the word “zakah”. One of these people gives a thorough description of the animal slaughtering procedure, arguing that the term “sharia slaughtering in order for its meat to be lawful for Muslims at the time of the soul being taken from the animal being slaughtered” is sufficient (al-Qurtubi, 2008, p. 52).

According to the fiqh scholars, three main prerequisites have been identified for the permissible slaughter of an animal under the Sharia guidelines. These are the main conditions:

1. Ways of slaughtering animals.
2. Reciting the name of Allah.
3. Slaughterer must be a Muslim or one of the people of the book (Fuseini, Knowles, Lines, Hadley, Wotton, 2016, p. 368).

Either of these perspectives calls for the proper bleeding of the animal during the throat cutting to let it gradually die. It was related by one of the Prophet’s Companions, Rafiqh ibn Khatij that his grandfather asked the Prophet, “Can we kill an animal with reeds?” The prophet answered: “The blood is shed and the name of Allah is mentioned.” If it’s done, keep eating” (Shoybek, 2010, p. 113). There is a lengthy discussion at both the beginning and the end of the narrative of this hadith; therefore, we will limit ourselves to the justification for pruning blades to be used in the slaughter of goats. The Prophet was with His Companions and the people in a place called “Zil Hulaifa, “ which is between Makkah and Taif. The Messiah was asked whether it would be permissible to use an instrument that resembled a reed knife for the slaughter of animals in order to share in the spoils. This question came from their being short of time and resources to properly prepare and fatten the animals. Besides, they figured that if they took the swords with them, they might come across an enemy later. Thus, the swords might be useless, and they might even suffer defeat (Al-Aini, 2012, p. 285). Therefore, this hadith makes it very clear that not only the movement of an animal to be slaughtered but also the flowing of blood during the slaughter is the main requirement of fattening. The throat of the animal has to be cut so that the blood can flow. When slaughtering an animal, the spot where the animal is to be cut is termed “Audaj”, which literally means the blue vein in the neck in Kazakh language (Muhiddinov, 2016, p. 846).

In the text *Irshad al-Muluk wa al-Salatin*, there is mention of specific anatomical locations such as the throat, esophagus, and two jugular veins that

should be severed during process of cattle fattening. Imam Abu Hanifa asserts that if any three of these parts are cut, whether it be the two veins along with the esophagus, the throat alongside the two veins, or a combination of one vein with the esophagus and throat, then it suffices. Meanwhile, Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad hold the view that for proper adherence, at least the throat, esophagus, and one of the jugular veins must be severed (Irshad al-Muluk wa al-Salatin manuscript, 1387).

Al-Qasani explained that “Audaj” refers to the large intestine, the esophagus, and two major jugular veins adjacent to these organs. According to Imam Abu Hanifa, if any one of these components is not severed, the animal is deemed halal. In contrast, Imam Muhammad asserts that if even one of the four essential parts is not cut, the animal cannot be considered halal, emphasizing that more than half must be slaughtered for it to be permissible (al-Kasani, 2009).

In this regard, Imam Shafi’i holds a perspective that differs from that of the Hanafi Imams. He asserts that severing the esophagus and larynx alone is sufficient, regardless of whether the jugular veins are also cut. Conversely, another tradition states that it is “mandatory” to cut both jugular veins in conjunction with the esophagus and larynx. According to Imam Shafi’i, the act of slaughtering an animal involves extracting its soul, which typically departs when the esophagus is cut, along with the one leading to the stomach. He argues that simply cutting the two jugular veins does not result in the animal’s death. Consequently, it is regarded as more crucial to sever esophagus and larynx compared to the two jugular veins. Scholars from the Hanafi perspective assert that the aim of slaughtering is to expel the prohibited essence from the animal’s system. This essence is represented by the blood that circulates within the animal. It is thought that one or both of these blood vessels must be severed to effectively eliminate the blood (al-Kasani, 2009).

In brief, all schools of thought require to sever at least one of the jugular veins, allowing the impure blood to flow out. This necessity is evident from the phrase “shedding his blood” found in the teachings of the Prophet Muhammad. If an animal’s lifeblood is not removed by cutting any of the “audaj,” it is considered contrary to Islamic law. Therefore, the Qur’an explicitly states that the flesh from an animal that was not properly slaughtered or that perished on its own is deemed haram by Islamic standards. For instance, one of the verses illustrates this principle clearly: “He has only forbidden you to eat carrion,

blood, swine, and what is slaughtered in the name of any other than Allah” (Akimhanov & Anarbaev, 2015, p. 26). It is said, in the third verse of the Surah “Maida”: “Forbidden to you are carrion, blood, and swine; what is slaughtered in the name of any other than Allah; what is killed by strangling, beating, a fall, or by being gored to death; what is partly eaten by a predator unless you slaughter it; and what is sacrificed on altars. You are also forbidden to draw lots for decisions”. Focusing on the initial verse, it notes that three specific types of animal meat are prohibited. These include the flesh of carrion, pork, and the meat of an animal sacrificed in the name of anyone other than Allah. In the following verse, six additional categories are outlined. However, five of these (animals that were tethered, struck, fell, were trampled, or devoured by other animals) fall under the purview of the first verse. Therefore, they too are classified with carrion. The sixth category (animals sacrificed before a stone idol or a statue) correlates to the conclusion of the first verse, specifically pertaining to those slaughtered in the name of someone other than Allah. There is a consensus among Islamic scholars that the types of animal meat cited in these verses are considered haram (As-Synbati & Isauli, 2018).

Another concern regarding the fattening of animals in *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* involves deliberate omission or simple forgetfulness of the phrase “Bismillah.” According to Abu Yusuf and Muhammad, if an individual neglects to recite Bismillah from memory, consuming the animal is still permissible. However, Imam Malik holds a differing view, stating that it is not permissible. Imam Abu Hanifah aligns with this stance. In cases where Bismillah is intentionally not recited, other scholars, aside from Imam Shafi’i, argue that such an animal cannot be regarded as halal (Toparli, 1992).

Numerous Islamic scholars agree that Muslim must say “Bismillah” when they mount cattle. In case the name of Allah is not deliberately spoken at the time of slaughter, then the meat of that animal is considered non-permissible. However, if a person just forgot to say it, the animal will be still lawful for eating. Hanafi and Maliki madhabs hold this view. On the other hand, a group of scholars under the leadership of Imam Shafi’i maintains that if a Muslim slaughters an animal on purpose and without saying “Bismillah,” the meat is still halal. Their reasoning is that a Muslim who worships Allah naturally dedicates the work of rearing cattle to His name (Ghaly, 2010). Therefore, saying “Bismillah” when the animal is being fattened

is not an obligatory act or an essential condition; it is only a Sunnah, a practice that is encouraged but not required. Hence, it is permissible to give up the Sunnah. Those who support such a notion point to the behavior of the Messenger of Allah, who always made prayers in the name of Allah. They bring forward the hadiths which say that animals slaughtered can be considered halal even if the name of Allah was not invoked at the time of the slaughter. Besides, if it is not known that the slaughtering of the animal was done with the mentioning of “Bismillah,” the meat can still be eaten by saying “Bismillah” before the meal (Isauli, 2018, pp 26-27). However, scholars after detailed research of this issue have offered strong evidence that Imam Shafi’i did not officially issue a fatwa on the permissibility of eating meat without the name of Allah being mentioned, except in away the name Allah was forgotten (Al-Usmani, 2011).

Imam Shafi’i, in his book “Al-Ummu,” mentioned that it should be the first thing a Muslim say “Bismillah” when he takes the trained greyhound or bird hunting. If he remembers to do so, then the animal caught and killed by the dog or bird can be eaten, as it is considered as if the person who has made the kill. If he does not say “Bismillah,” the game they caught cannot be consumed. It is said that even if they forget, the intention is still in Allah’s name (Al-Shafi’i, 2001, p. 593). Basically, if a Muslim does not call the name of Allah while taking care of the animals, the meat of those animals will be considered invalid. If this is something that does not bother him, then eating it is forbidden.

The above statements show that meat of animals that are slaughtered as halal by default is not based on any solid ground. This is so even if the Shafi’i Madhhab intentionally leaves out the saying of “Bismillah” when slaughtering the animals. It is generally accepted that not reciting “Bismillah” properly means that one should not consume the meat of that animal. After all, carrying out such an important act without proper attention can very well become a habit. A real Muslim should not indulge in bad habits. It is fine if the invocation is missed now and then unintentionally, but such a lack should not come from indifference. Referring to Imam Shafi’i’s liking of the saying “Bismillah” makes it clear that the affair is still subject to the same makruh (disliked) ruling. Hence, scholars of the Shafi’i school generally agree that not saying “Bismillah” during the slaughter is considered makruh (Al-Usmani, 2011, p. 381).

The famous Hanafi scholar al-Jassas explains: “Failure to say Bismillah (in the Name of Allah) when fattening animals won’t harm the meat of the animal in any way.” A verse of Allah: “Eat not of that on which the name of Allah has not been mentioned” (Akimhanov & Anarbaev, 2015, p. 165), is directed at those who reject deliberately rather than at those who forget are the ones who reject it deliberately rather than those who forget. This is evidenced by the term at the end of the line. “eating it is definitely a sin”. The sinful action cannot be attributed to someone who forgets, as such a person is not held accountable under Shariah. If a person forgets to say “Bismillah, “ they are not required to say it because they are excused for forgetting. This excuse is confirmed by a hadith of Abdullah ibn Abbas, in which the Prophet is reported to say: “My ummah has been forgiven for three things: mistakes, forgetfulness, and what they are forced to do.” From the hadith we learn that if someone forgets to say “Bismillah, “ they are not blamed for that mistake because it was an unintentional oversight. The action done in a moment of forgetfulness will not negate other actions, like the process of fattening cattle, for example. It is very significant that this is a one-off situation; unlike certain practices in Islam, such as ablution, that may be repeated if forgotten, there is no parallel error that can be corrected by “Bismillah” omission during animal fattening. Even in the case of a newborn animal later on, the prayer for it will not be valid for the first one. Therefore, if one fails to mention God’s name at the time of slaughtering the animal, it does not mean that eating its meat is prohibited (Al-Jassas, 2007).

In Sahih Al-Bukhari, it has been narrated by Aisha (may Allah be pleased with her) that a group first came to our Prophet (peace be upon Him) and they asked, “A group from the outside, i.e., Bedouins in the mountains, has been giving us meat. We are not sure if they have slaughtered the animals while reciting the name of Allah.” The Prophet responded, “When you eat this meat, say ‘Bismillah’ first and then consume it.” Aisha also added that “The people who were asking this question were moving away from disbelief” (Shoybek, 2008, p. 113).

Badruddin al-Aini has in fact explained this hadith in his commentary by giving his line of reasoning that: ‘It is my opinion that the incident referred to in this hadith took place during the period when Islam was just being introduced. The main evidence I have is the ayah of Riu as narrated by Imam Malik: ‘Islam Was At Its Infancy’ Alone If That Was Not The Case, They Would Not Be Ignorant On The Issue

Of Killing Animals For The Name Of God (Badruddin Aini, 2012, p. 296). However, this hadith is not a piece of evidence that can be used freely in performing an action like eating the meat of an animal whose owner is known to have purposely NOT said the “Bismillah” while raising it. The bottom line is that the hadith seeks to point out that actions of a Muslim must be in line with the proper way. Meat or any other edible item being provided by any Muslim should not be only from being slaughtered as per the Sharia law but also be prepared in an Islamic manner. Muslims should always have positive thoughts towards their fellow believers in Islam.

Various issues will be explored in this study relative to the cattle slaughter practices of the people of the book (Christian, Jewish) as they were narrated in *Kitab al-Dhaba’ih* (Book of Cattle Slaughtering) section of the cited work. In this section, the author has separated animal slaughtering into «voluntary» and «involuntary» categories. The voluntary act entails the killing, instinctively the throat and the base cutting of the cattle. Thus, involuntary slaughtering is a situation when an animal is killed in a way that it is still possible to remove its life but at the same time, wounds or blood can be obtained from any part of the creature. Both cases require that the phrase that «Bismilla» is to be declared by a person who is either a non-Muslim or a member of the people of the book (Irshad al-Muluk wa al-Salatin manuscript, 1387).

The Qur’an contains the statement that the food of the People of the Book is allowed for Muslims. The People’s of the Book designation implies that their status in this world is significantly higher than that of adherents of other faiths. The phrase «food of those to whom the Book was given» refers to the meat that they have slaughtered. On the other hand, animals that are slaughtered by religious authorities outside of this context are not considered halal. Even if such animals are slaughtered in the manner of Muslims, they still do not meet the Sharia requirements (Fuseini & Knowles, 2016).

Islamic scholars share consensus regarding the permissibility (halal) of animals that have been slaughtered according to the guidelines set by People of the Book. This is supported by the verse from Surah “Ma’ida” that states: “the food of the People of the Book is permissible for you” (verse 5). In his commentary on this specific verse, Ibn Kathir stated that the “food” referred to consists of the livestock that they have raised. This understanding is echoed by various Islamic scholars, including Ibn Abbas, Abu Ummah, Mujahid, Saheed Ibn Zubayr, Ikrama,

Ghata, Hasan Al-Basri, Ibrahim Nashagi, Muqat Ibn Hayan, among others. These scholars assert that the primary reason the dietary laws from the People of the Book are permissible for Muslims lies in the fact that they perform their sacrifices while invoking the name of Allah. Furthermore, it is emphasized that slaughtering for anyone other than Allah is strictly prohibited (Ibn Kasir, 1981).

Judaism religious law, which is based on the Torah, contains detailed instructions for a humane slaughter of animals. These clauses specify how the procedure should be carried out so that it remains in line with the religious requirements:

1. Avoid thrusting the knife straight into the animal's throat; instead, carve it by moving the blade in a back-and-forth motion.

2. Do not inflict pain on the animal using a heavy item.

3. During the act of slaughtering, one should not merely slice through the skin of the throat but also penetrate the entire throat.

4. When slaughtering, it is essential to avoid performing any actions that deviate from the procedure itself by incising areas other than the esophagus and larynx (Pozzi, Waner, 2017).

The practice of slaughtering animals in such a way is not a Jewish monopoly; it is, in fact, also a feature of Christian practice. Ordinarily, their scriptures declare that any animal which has been killed or injured is haram. This idea can be seen in the story of Zahir in the Bible, which is in line with Bulus's letter to the Kurnjius nation (Mustafa Zarka, 2013).

The work *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* argues that saying a name along with the name of Allah is haram and makruh judgments. This part is aimed at looking at the grammar side of words usage. Namely, if another name is added after the name of Allah, it is considered that the name is connected by a suffix (Aubakirova, 2016).

The people of the book challenged the issue of whether it is necessary for them to say "Bismillah," which is basically the condition of sharia slaughter of the animal. Is it obligatory for them to say "Bismillah"? Scholars have three different views on this matter. For example, the utterance of "Bismillah" during the milking of animals is generally regarded as being incumbent upon everyone, including Muslims and People of the Book, and their deeds are considered conditional. Such a view is upheld by the scholars of Hanafi and Hanbali schools. Ibn Qudama, one of the Hanbali leading scholars, explained that saying "Bismillah" is compulsory for an animal that is

slaughtered, whether the owner is a Muslim or a person of the Book. If a person of the Book owner intentionally does not say "Bismillah," or says it only to the name of someone other than Allah, then the meat of the animal slaughtered will not be halal. This stance is supported by earlier authorities, such as Sahaba Ali, Ibrahim Nahayi, Imam Shafi'i, Hammad, and also from Askhabur-rai (a group of scholars who prioritize the reason in the study of Sharia rulings)" (Ibn Qudama, 2015).

Al-Kasani comments in his book «Bada'ig al-Sanaigh» that it is permissible to eat the meat of an animal slaughtered by the people of the book if there is no one to witness or hear them utter their phrase or if a witness confirms that they say it in the name of Allah. This is based on the idea that in the absence of counter-evidence, it is fair to assume that they called on the name of Allah. Also, if their chanting of "Bismillah" can be heard and it is clear that they are talking to the Messiah as well as God, past savants still hold that the meat is fit for consumption. The justification is that such an acknowledgment of "Bismillah," when accompanied by this belief, is like the invocation that Muslims make. Nevertheless, if during the act of slaughtering, they explicitly say "in the name of God, the third of three Gods", the meat should not be eaten (Al-Kasani, 2009, p.165). Hazrat Ali in a similar way responded to such a question by saying that Allah has made their slaughtered animals lawful for us and He also understands their remarks. In this case, the only Jesus or Jesus-God must be mentioned for not eating the meat (Ibn Abidin, 2011). Those who hold the second point of view claim that it is not required "Bismillah" to be pronounced when fattening animals for killing. They argue that meat is considered halal even if it is slaughtered silently. Animals are considered non-halal only if the words "in the name of the trinity" or "in the name of Jesus Christ" are spoken when being slaughtered. According to the Maliki scholars who are proponents of this understanding, it is a religious injunction for Muslims to call upon the name of Allah and praise Him during any ritual. However, it is not necessary for members of other faiths, the People of the Book, to specify Allah when they are fattening animals. They may perform their acts in accordance with their own religion, provided that they do not call only name of Allah (Al-Usmani, 2011). Certain scholars stated that people of the books must say 'Bismillah' during animal slaughter. Moreover, they argue that meat is considered halal if slaughter is done in the name of a deity other than Allah. Naturalists, including figures

like Ghata, Mujahid, and Makhul, have recorded this opinion.

Different opinions concerning statement of “Bismillah” following shari’ah requirements for animal fattening were thoroughly discussed. Among them, the Hanafi and Hanbali schools of thought were the ones that dominated the discussion. The Quran states, “Do not eat animals that are slaughtered without mentioning the name of Allah, “ thus neither a Muslim nor people of the book can make a meat halal if the meat itself is not halal. Therefore, the researchers have no option but to study the major principles of Quran and Sunnah and the overall framework of Islamic Shari’ah with respect to animal fattening. The highest degree of accordance with the verse is, in fact, the understanding that allows them to enjoy the food that goes along with such practices.

Conclusion

In this study, we divided parts related to cattle slaughter in the text *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* into three different groups. First of all, we have looked at the ways of animal killing. Secondly, we have discussed the role of the fattening of the animal in the presence of the invocation of the name of God. Thirdly, we have emphasized that the person who is doing the slaughter should be either a Muslim or a Christian or Jewish (People of the Book). The result of our study shows that the cutting of at least one of the jugular veins and the flowing out of the impure blood are regarded as necessities by all the major branches of Islam (madhhabs). In addition to that, we took the Prophet’s sayings (hadiths) as proof that killing an animal without cutting any of the “Audaj” during the slaughtering, which is the law-breaking of Sharia, as explained in the *Irshad al-Muluk wa al-Salatin*, is not allowed. It is well known that Abu Hanifa’s point of view, along with the different opinions of Abu Yusuf and Imam Muhammad, are that the cattle should be slaughtered at the throat, esophagus, and two jugular veins at the same time. Also, the text *Irshad al-Muluk wa al-Salatin* raises a problem of animal slaughtering: omission or intentional neglect of the recitation of “Bismillah.” In case a person fails to say this phrase, both Abu Yusuf and Muhammad allow the eating of the animal, while Imam Malik forbids it. Imam

Abu Hanifa agrees with this position of Imam Malik. Generally it is agreed that all the scholars except Imam Shafi’i consider it forbidden to eat the animal if “Bismillah” is not recited on purpose.

The discussion of certain aspects concerning the slaughter of cattle by the people of the book (Christian, Jewish) is available in the first part of the work referred to as *Kitab al-Dhaba’ih* (The Book of Cattle Slaughtering). The author in this segment of the text differentiates between two kinds of animal slaughtering: “voluntary” and “involuntary.” The voluntary case depicts the scenario where the throat and the root of the cattle are severed. On the other hand, involuntary slaughtering are those acts that are done under compulsion when the opportunity presents itself to get rid of the animal and these acts consist of drawing blood from any part of the animal’s body, thus causing injury or death. In both cases, it is necessary to say Bismillah, the person doing the ritual must be a Muslim or from among the People of the Book. For this reason, we gathered the opinions of the scholars in the madhhab, based on which three most important conditions were extracted.

Without concrete evidence that the animal was slaughtered not following Sharia, the question of investigating the slaughter method usually does not arise. Therefore, based on the relevant hadith literature, it appears that one’s religion might be judged by external signs and practices, such as their public declarations. Hence, for those people who openly claim to be Muslims, it is logical to assume that the slaughtering is done in the name of Allah. But according to *Irshad al-Muluk wa al-Salatin*, if one can prove that the slaughterer intentionally did not say the invocatory phrase «Bismillah, « then the meat has to be considered as being unlawful (haram). In fact, that was an extreme case when they deliberately left out the name of the divine which became a decisive point that the meat was not halal.

Author contributions

Daken, Erkibek: conceptualization, methodology development, conducting research, writing the original draft of the manuscript.

Kydyr, Torali: data curation and management, formal analysis, editing.

Kuranbek, Asset: final editing of the manuscript and enriching the content with references.

References

- Abu Bakir al-Zhassas. (2007). *Akhkam al-Quran*. Daru al-kutub al-gilmya.
- Al-Kasani. (2009). *Badaig as-Sanaig fi tartib ash-Sharaig* (Vol. 4). Maktaba rashidiya.
- Al-Usmāni. (2011). *Bukhus fi qadaya fiqhiya mugasara* (Vol. 2). Daru al-qalam.
- Al-Zuhayli, W. (2005). *Usul al-Fiqh al-Islami*. Dar al-Fikr.
- Aubakirova, K. (2016). Turkic-arabic cultural and linguistic relations. *Analele University din Craiova, Istorie, 1*(29), 133-143.
- Badrudin Aini. (2012). *Umdatul-Qari* (Vol. 19). As-Sakhkhar.
- Ermers R. (1995). *Turkic Forms in Arabic Structures: the description of Turkic by Arabic Grammarians*. Nijmegen.
- Faqih, B. (1385). *Irshad al-Muluuk wa as-Salatiin*. The Sulaimaniya Library.
- Fuseini A., Knowles T. G., Lines J., Hadley P. J., & Wotton S. B. (2016). The stunning and slaughter of cattle within the EU: A review of the current situation with regard to the halal market. *Animal Welfare, 25*(3), 365–376. DOI: 10.7120/09627286.25.3.365
- Fuseini, T., & Knowles, T. G. (2016). The ethics of halal meat consumption: Preferences of consumers in Muslim-majority countries. *Meat Science, 120*, 97–103. <https://doi.org/10.1016/j.meatsci.2016.04.033>
- Ghaly, M. (2010). Islamic bioethics: Principles and application. *Zygon, 45*(3), 529–548. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2010.01111.x>
- Ibn Abidin. (2003). *Raddul Muhtar* (Vol. 2). Daru al-kutub al-gilmia.
- Ibn Kasir. (1981). *Muhtasar Tafsir Ibn Kasir* (Vol. 19). Daru al-Quran al-Karim.
- Ibn Manzur. (2015). *Lisanu al-Arab*. Daru al-Fikr.
- Imam Al-Qurtubi. (2008). *Al-Zhamig li ahkam Al-Quran*. Daru Al-hadis.
- Lever, J., & Miele, M. (2012). The growth of halal meat markets in Europe: An exploration of religious, ethical and economic dimensions. *Journal of Rural Studies, 28*(4), 443–452. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2012.06.004>
- Mukhammed ibn Idris ash-Shafi`i (2001). *Kitab al-Ummu*. Daru al-Uafa.
- Pozzi, P. S., & Waner, T. (2017). Shechita (Kosher slaughtering) and European legislation. *Veterinaria Italiana, 53*(1), 5–19. DOI: 10.12834/VetIt.910.4625.2
- Shoybek, Y. (2007). *Saxix el-Buxaru* (Ықшамдалған нұсқа). Кәусар саяхат.
- Toparli, R. (1992). *Irşadül mülük ve es-selatin*. Atatürkkültür.
- Zainuddin ar-Razi. (2006). *Tukhfatul'-Muluk* (Vol. 3). Daru al-Faruq.
- Ата ас-Сынбаты., & М, Исаұлы. (2018). Отбасы ғылмхалы. Самға.
- Аубакирова, Қ. (2023). Араб және қыпшақ тілдерінде жазылған «Irshadul-muluk uas-salatin» ескерткішіне (XIV ғ.) теолінгвистикалық талдау. *Шығыстану сериясы, 1*(104), 10–20. <https://doi.org/10.26577/JOS.2023.v104.i1.02>
- Әкімханов, А. Б., & Анарбаев, Н. С. (2015). *Құран Кәрім* (қазақша түсіндірмелі аударма). Көкжиек баспасы.
- Жүсіпбеков., Ж. & Р, Мұхиддинов. (2016). *Арабша–қазақша сөздік*. Нұр-Мұбарак баспасы.
- Қыдыр, Т. (2016). *Дәстүрлі ислам жауһарлары*. ҚМДБ баспасы.
- Мустафаева., А. & Аубакирова, Қ. (2021). Мысыр мәмлүк мемлекеті мен Алтын Ордадағы тілдік жағдай мен түркі тілінің мәртебесі. *ҚазҰУ хабаршысы. Шығыстану сериясы, 2*(97), 17–25. <https://doi.org/10.26577/JOS.2021.v97.i2.02>
- Садықбеков, А. (2016). «*Kitab Muqaddima abu Luys as-Samargandi*» ескерткіші және оның тілі. Таңбалы.

References

- Abu Bakir al-Zhassas. (2007). *Akhkam al-Quran*. Daru al-kutub al-gilmya.
- Al-Kasani. (2009). *Badaig as-Sanaig fi tartib ash-Sharaig* (Vol. 4). Maktaba rashidiya.
- Al-Usmāni. (2011). *Bukhus fi qadaya fiqhiya mugasara* (Vol. 2). Daru al-qalam.
- Al-Zuhayli, W. (2005). *Usul al-Fiqh al-Islami*. Dar al-Fikr.
- Ата ас-Сынбаты., & М, Исаұлы (2018). Отбасы ғылмхалы [Family Guide to Islamic Conduct]. Samga baspasy. (in Kazakh)
- Aubakirova, K. (2016). Turkic-arabic cultural and linguistic relations. *Analele University din Craiova, Istorie, 1*(29), 133-143.
- Aubakirova, K. (2023). Arab zhane kupshak tilderinde zhazylgan «Irshadul-muluk uas-salatin» eskerkishine (XIV ғ.) teolinguistikalyk taldau [A Theolinguistic Analysis of the XIV-Century Monument Irshād al-Mulūk wa-s-Salāfīn Written in Arabic and Kipchak]. *Shygystanu serijasy, 1*(104), 10–20. <https://doi.org/10.26577/JOS.2023.v104.i1.02> (in Kazakh)
- Badrudin Aini. (2012). *Umdatul-Qari* (Vol. 19). As-Sakhkhar.
- Ermers R. (1995). *Turkic Forms in Arabic Structures: the description of Turkic by Arabic Grammarians*. Nijmegen.
- Faqih, B. (1385). *Irshad al-Muluuk wa as-Salatiin*. The Sulaimaniya Library.
- Fuseini A., Knowles T. G., Lines J., Hadley P. J., & Wotton S. B. (2016). The stunning and slaughter of cattle within the EU: A review of the current situation with regard to the halal market. *Animal Welfare, 25*(3), 365–376. DOI: 10.7120/09627286.25.3.365
- Fuseini, T., & Knowles, T. G. (2016). The ethics of halal meat consumption: Preferences of consumers in Muslim-majority countries. *Meat Science, 120*, 97–103. <https://doi.org/10.1016/j.meatsci.2016.04.033>
- Ghaly, M. (2010). Islamic bioethics: Principles and application. *Zygon, 45*(3), 529–548. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2010.01111.x>
- Ibn Abidin (2003). *Raddul Muhtar* (Vol. 2). Daru al-kutub al-gilmia.
- Ibn Kasir (1981). *Muhtasar Tafsir Ibn Kasir* (Vol. 19). Daru al-Quran al-Karim.
- Ibn Manzur (2015). *Lisanu al-Arab*. Daru al-Fikr.
- Imam Al-Qurtubi (2008). *Al-Zhamig li ahkam Al-Quran*. Daru Al-hadis.

Lever, J., & Miele, M. (2012). The growth of halal meat markets in Europe: An exploration of religious, ethical and economic dimensions. *Journal of Rural Studies*, 28(4), 443–452. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2012.06.004>

Mukhammed ibn Idris ash-Shafi'i (2001). *Kitab al-Ummu*. Daru al-Uafa.

Mustafaeva, A. & Aubakirova, K. (2021). Mysyr mamluk memleketi men Altyn Ordadagy tildik zhagdaj men turki tilinin martebesini. [The linguistic situation and the status of the Turkic language in the Mamluk Sultanate of Egypt and the Golden Horde]. *KazYU habarshysy. Shygystanu serijasy*, 2(97), 17–25. (in Kazakh)

Pozzi, P. S., & Waner, T. (2017). Shechita (Kosher slaughtering) and European legislation. *Veterinaria Italiana*, 53(1), 5–19. DOI: 10.12834/VetIt.910.4625.2

Sadykbekov, A. (2016). *Kitab Muqaddima abu Luys as-Samargandi eskertkishi zhfne onyn tili*. [“The Monument ‘Kitab Muqaddima abu Luys as-Samargandi’ and Its Language”]. Tanbaly. (in Kazakh)

Shoybek, U. (2007). *Sahih al-Buhari* (Ykshamdalgan nuska). [Sahih al-Buhari (Abridged version)]. Kausar sajjahat. (in Kazakh)

Toparlı, R. (1992). *Irşadül mülük ve es-selatın*. Atatürkkültür.

Zainuddin ar-Razi (2006). *Tukhfatul'-Muluk (Vol. 3)*. Daru al-Faruq.

Zhusipbekov, Zh., & R. Muhiddinov (2016). *Arabsha-kazaksha sozdik*. Nur-Mybarak baspasy. (in Kazakh)

Akimhanov, A. B., & Anarbaev, N. S. (2015). *Quran Karim* (qazaqsha tusindirmeli audarma) [The Holy Qur'an (Kazakh Explanatory Translation)]. Kokzhiiek baspasy. (in Kazakh)

Kydyr, T. (2016). *Dasturli islam zhauharlary* [Traditional Treasures of Islam]. SAMK Press. (in Kazakh)

Information about authors:

Daken, Erkinbek – PhD student of the Department of Islamic Studies of the Faculty of Islamic Studies Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: eraltai420@gmail.com).

Kydyr, Torali Edilbaiuly (corresponding author) – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Director of the Islamic Research Institute under the SAMK (Almaty, Kazakhstan, e-mail: qydyr.torali@gmail.com).

Kuranbek, Asset – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Visiting Scholar, University of California (Davis, USA, e-mail: akuranbek@ucdavis.edu).

Авторлар туралы мәлімет:

Дәкен Еркінбек – Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті исламтану кафедрасының оқытушысы, PhD докторант (Алматы, Қазақстан, e-mail: eraltai420@gmail.com).

Қыдыр Төрәлі Еділбайұлы (корреспондент-автор) – филология ғылымдарының кандидаты, доцент. ҚМДБ жанындағы ислам ғылыми-зерттеу институтының директоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: qydyr.torali@gmail.com).

Құранбек Әсет Абайұлы – философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Калифорния университетінің шақырылған зерттеушісі (Дэйвис, АҚШ, e-mail: akuranbek@ucdavis.edu).

Сведения об авторах:

Дакен Еркінбек – PhD-докторант кафедры исламоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: eraltai420@gmail.com).

Кыдыр Торали Едылбайұлы (автор-корреспондент) – кандидат филологических наук, доцент, директор Научно-исследовательского института ислама при ДУМК (Алматы, Казахстан, e-mail: qydyr.torali@gmail.com).

Куранбек Асет Абайұлы – кандидат философских наук, ассоциированный профессор, приглашённый исследователь университета Калифорнии (Дэйвис, США, e-mail: akuranbek@ucdavis.edu).

Registered December 3, 2024.

Accepted March 17, 2026.

Г. Қортабаева^{1*}, Е. Тұрсын², О. Сапашев³

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

²№ 221 жалпы білім беретін мектеп, Алматы, Қазақстан

³Стамбул университеті, Стамбул, Түркия

*e-mail: turki_alemi@mail.ru

ТҮРКІ ИДИОМАЛАРЫНДАҒЫ ТЕОНИМДЕРДІҢ ДІНИ-МӘДЕНИ КОДТАРЫ

Түркі халықтарының діни тарихы сан қырлы және күрделі. Көне дәуір қалыптасқан дүниетанымы, наным-сенімдері мен мәдениеті өзара тығыз байланыста дамып, ортақ рухани кеңістік түзгені тарихтан белгілі. Қоғамда әлі күнге дейін сақталып келе жатқан тәңірлікшілдіктің тарихы, рөлі мен маңызын зерттеу – қазіргі заманғы теолингвистика үшін өзекті міндет. Мақалада түркі халықтарының Тәңірі, Құдай, Алла, Бурхан, Айыы сияқты теонимдерін салыстырмалы талдау арқылы олардың діни концептуалдық ерекшеліктерін ашу мақсаты қойылды. Зерттеу материалы ретінде алынған идиомаларда Тәңір, Құдай, Алла, Бурхан, Айыы теонимдерінің қолданылу жиілігі мен семантикалық өрісі әртүрлі болғанымен, олардың барлығы түркі халықтарының діни санасының тарихи даму кезеңдерін бейнелейді. Тәңір теонимі негізінен көне түркілік дүниетаныммен, аспан мен табиғат культімен байланысты болғандықтан, әлі күнге дейін қазақ әдебиетінде кездеседі. Құдай мен Алла теонимдері ислам дінінің ықпалымен қалыптасқан діни концепцияларды көрсетеді. Бұл құбылыс түркі тілдеріндегі идиомалардың діни синкретизмге негізделгенін дәлелдейді. Ғылыми мәні – түркі халықтарының рухани дәстүрлерін терең түсіну және олардың тарихи эволюциясын анықтау, ал практикалық мәні – ұлттық мәдениетті сақтау, рухани мұраны қазіргі заманға бейімдеу, білім беру бағдарламаларын толықтыру және мәдени туризмді дамытуда әсер ету. Мақала тарихи-танымдық, салыстырмалы-типологиялық және лингвистикалық әдістерге негізделіп, тілдік идиомалар, халық ауыз әдебиеті және этнографиялық мәліметтер арқылы жүзеге асырылды. Нәтижесінде көне түркі сенімдерінің политеистік негіздері кейінгі кезеңдерде синкретті сипатқа ие болып, олардың көптеген белгілері тілдік және мәдени контексте сақталғаны анықталды. Зерттеу этнографиялық, тарихи және лингвистикалық білім саласына жаңа ақпарат қосып, ұлттық мәдениеттің дамуына және рухани сананың қалыптасуына үлес қосады.

Түйін сөздер: әлемдік діндер, түркі тілдері, теолингвистика, құдайлар пантеоны, политеизм

G. Kortabayeva^{1*}, Y. Tursyn², O. Sapashev³

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²Secondary School № 221, Almaty, Kazakhstan

³Istanbul University, Istanbul, Turkey

*e-mail: turki_alemi@mail.ru

Religious and cultural codes of theonyms in turkic idioms

The religious history of the Turkic peoples is multifaceted and complex. Since ancient times, their worldview, beliefs, and culture have developed in close interconnection, forming a shared spiritual space. The study of the history, role, and significance of Tengriism, which has been preserved in society to this day, is an actual task for modern theolinguistics. The article aims to reveal the conceptual religious features of the theonyms Tengri, Qudai, Allah, Burkhan, and Aiyu through a comparative analysis. Although the frequency of use and semantic fields of these theonyms in the analyzed idioms differ, all of them reflect the historical stages of the development of the religious consciousness of the Turkic peoples. The theonym Tengri is mainly associated with the ancient Turkic worldview and the cult of the sky and nature, and it is still found in Kazakh literature today. The theonyms Qudai and Allah reflect religious concepts formed under the influence of Islam. This phenomenon demonstrates that idioms in Turkic languages are based on religious syncretism. The scientific significance of the study lies in a deeper understanding of the spiritual traditions of the Turkic peoples and in identifying their historical evolution, while its practical significance includes the preservation of national culture, adaptation of spiritual heritage to modern conditions, enrichment of educational programs, and contribution to the development of cultural tourism. The study is based on historical-cognitive, comparative-typological, and linguistic methods and is carried out through the analysis of linguistic idioms, oral folklore, and ethnographic data. As a result, it is determined that the polytheistic foundations of ancient Turkic beliefs later acquired a

syncretic character, and many of their features have been preserved in linguistic and cultural contexts. The research contributes new insights to the fields of ethnography, history, and linguistics, and supports the development of national culture and spiritual consciousness.

Keywords: world religions, Turkic languages, theo-linguistics, pantheon of Gods, polytheism

Г. Қортабаева^{1*}, Е. Турсын², О. Сапашев³

¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

²Общеобразовательная школа № 221, Алматы, Казахстан

³Стамбульский университет, Стамбул, Турция

*e-mail: turki_alemi@mail.ru

Религиозно-культурные коды теонимов в тюркских идиомах

История религии тюркских народов характеризуется как многогранный и комплексный феномен. Известно, что их мировоззрение, верования и культура, сформировавшиеся в древние времена, развивались во взаимосвязи, создавая общую духовную среду. Исследование истории, роли и значения тенгрианства, сохраняющегося в обществе до настоящего времени, является актуальной задачей современной теолингвистики. В статье поставлена цель раскрыть религиозно-концептуальные особенности теонимов Тенгри, Кудай, Алла, Бурхан, Айыы у тюркских народов посредством сравнительного анализа. В качестве исследовательского материала были использованы идиомы, в которых эти теонимы встречаются с различной частотой и семантическим полем, отражая исторические этапы формирования религиозного сознания тюркских народов. Теоним Тенгри преимущественно связан с древнетюркским мировоззрением и культом неба и природы, поэтому до сих пор встречается в казахской литературе. Теонимы Кудай и Алла демонстрируют влияние ислама и формируют соответствующие религиозные концепции. Этот факт подтверждает, что идиомы тюркских языков основаны на религиозном синкретизме. Научная значимость исследования заключается в глубоком понимании духовных традиций тюркских народов и определении их исторической эволюции, практическая – в сохранении национальной культуры, адаптации духовного наследия к современности, обогащении образовательных программ и развитии культурного туризма. Статья основана на историко-познавательных, сравнительно-типологических и лингвистических методах с использованием языковых идиом, устного народного творчества и этнографических материалов. В результате политеистические основы древних верований приобрели синкретический характер, многие их признаки сохранились в языковом и культурном контексте, что вносит вклад в этнографическую, историческую и лингвистическую науку, а также способствует развитию национальной культуры и духовного сознания.

Ключевые слова: мировые религии, тюркские языки, теолингвистика, пантеон богов, политеизм

Кіріспе

Қазіргі кезеңде түркі халықтарының дәстүрлі наным-сенімдерін зерттеу дінтану, теолингвистика салалары үшін маңызды. Олар – тек өткеннің мұрасы ғана емес, қазіргі түркі болмысының негізін түсінудің кілті, діни кодты ашу құралы. Жаһандану дәуірінде гуманитарлық ғылымдарда адам санасы, дін адамның рухани болмысын айқындайтын негізгі құндылықтық жүйелердің бірі ретінде қарастырылады. Дін адамзат өркениетінің, адам баласының әлемді алғашқы сакралды таным шеңберінде қабылдап, болмысты мифтік әрі діни түсініктер арқылы ұғынып, діни модельдердің қалыптасуына негіз болды.

Діни ошақтардан алшақтық, діни мәтіндердің жеткіліксіздігі секілді факторлар әр халықтың өзіндік діни танымының қалыптасуына әсер етеді. Аталған ерекшеліктерді идиомалар арқылы анықтауға болады. Бұл лексикалық бірліктер-

де түркі тілдес халықтың діни концепцияларды түсіну, қабылдау ерекшеліктері көрініс табады.

Буддизм, зороастризм, манихейзм діндеріндегі құдай аттары, шаманизмді ұстанатын алтай, Сібірдегі түркі тектес халықтардың идиомаларында жақсы сақталып қалған. Түркі тілдес халықтар тәңірлік немесе шамандық, бірсыпырасы будда, манихей, христиан дінін ұстанса, тағы бір халықтар зороастра элементтерін өзара тоғыстырып, түркі дүниетанымының діни ахуалын қалыптастырды.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Жазба деректерде шамамен б. д. V ғасырларынан бастап түркі қоғамында көптеген діни ағымдар пайда бола бастады. Жібек Жолының дамуы көшпелі түркі тайпаларының діни ахуалына айтарлықтай әсер етті. Тарихшы-дінта-

нушылар Орталық Азиядағы көшпелі тайпалар дінін екі бағытта дамығандығын жазады. Біріншісі – фольклорлық дін болса, екіншісі үстем тап өкілдері ұстанған әлемдік (империялық) діндер. Халықтық діндердің наным-сенім жүйесі тұрақсыз, ретсіз, ал империялық діндер барынша жүйеленген болды (Bosworth & Asimov 1998).

Сол тұста таралған ағымдар уақыт өте келе түркілік дүниетанымда өз іздерін қалдырып отырды. Ол діндердің барлығын бірдей түркі жұрты қабылдай бермеген. Мысалы будда ілімінің адамды нәзіктікке тәрбиелейтін қағидалары, мани дініндегі ет жеуге тыйым салу секілді табуларға көшпелілер табиғатына үндеспейтіндіктен ел ішіндегі дана басшылар қарсы болған.

Мақала авторлары түркі тілдеріндегі идиомалар арқылы діни-рухани танымның айырым белгілерін анықтауға, оларға сипаттама беруге тырысты. Идиомалардың құрамындағы теонимдерді талдау арқылы халықтың діни түсініктерін, ондағы құдайдың бейнесі туралы білімдерін интерпретациялауға болады.

Әдетте идиомалардың ішкі формасы мәдени-маркерленген компоненттерден тұрады. Фразеологизмдердегі мәдени білімдерді оның ішкі формасында жатқан бейнені тілдің мәдени, ұлттық кеңістігінде интерпретациялау арқылы айқындалады (Dobrovolski & Piirainen, 2010).

Зерттеудің мақсаты – дінді рухани мәдениеттің маңызды құрамдас бөлігі ретінде қарастырып, халықтық танымда сақталған идиомаларды дереккөз ретінде негізге ала отырып, қазіргі түркі халықтарының діни ұстанымдарының мәдени кеңістіктегі көрінісін анықтау

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақалада теонимдерге байланысты халық санасында сақталған, қалыптасқан идиомалар дереккөздер, тілдік бірліктер діни танымның, рухани құндылықтар жүйесінің көрінісі ретінде қарастырылды. Зерттеудің әдіснамалық негізі дінтану және теолингвистика сияқты зерттеулердің қағидаларына сүйенеді. Тіл мен діни ойлау жүйесі, діни тәжірибе арасындағы өзара байланысты зерттейтін сала – теолингвистика (David, 2008).

Жалпы діни идиомаларда кодталған этномәдени ақпаратты дешифрлеудің әдіснамалық негіздері, діни кодтардың теориялық негіздері М.Қашғари, К.Леви-Стросс, М. Элиаде, Е.Мелетинский, Дж. Фрэзер, Ш.Уәлиханов, Ю.М.Лотман, Н.Б. Мечковская, В.В. Красных, Қ.Жұбанов, Н.Уәли, Б. Сағындықұлы, А.Сағалаев, М.Ескеева, Ж.Жақыпов т.б. ғалымдардың ғылыми тұжырымдары негізге алынды.

Зерттеу барысында жинақталған материалдарға сипаттамалы әдіс қолданылып, идиомаларда көрініс тапқан діни түсініктердің мазмұны мен мәні айқындалды. Идиомалық материалдарды жинақтауда І.Кеңесбаев, Ш.Рахматуллаев, Н.Махмудов, З.Холманова, И.Оразова, З.Уракин, М.Чернов, Л.Сергеев, А.Курсеитов, Ш.Ачкинази, М.Акъбайланы, З.Жарашуев, Ж.Осмонова, Д.Шихмурзаев, Я.Хертек, Л.Нелунов, С.Алтайлы сынды зерттеушілердің идиомалық сөздіктері пайдаланылды. Семантикалық талдау арқылы діни ұғымдардың халықтық дүниетанымдағы орны мен мағыналық жүктемесі анықталды. Компоненттік талдау әдісі идиома құрамындағы діни атаулардың адам санасындағы діни ұғымдармен, моральдық бағдарлармен және рухани тәжірибемен байланысын ашуға мүмкіндік берді.

Негізгі бөлім

Тәңір/Көк Tengri – аспанмен, ғарышпен және жоғарғы билікпен байланысты ұлы космологиялық күш ретінде қабылданады. Түркілердегі Тәңір – жаратушыдан гөрі әлемдік үйлесімді сақтаушы, тағдырды белгілейтін әмбебап рухани бастау. Көне түркі руникалық жазбаларында Тәңірдің қаған билігінің заңдылығын бекітуші күш ретінде көрінуі – бұл сенімнің саяси-әлеуметтік маңызын айқын көрсетеді. Түркілердің дәстүрлі наным-сенімдерінің негізінде тәңіршілдік дүниетанымы жатыр. Осы тұрғыдан алғанда, Тәңіршілдік тек діни жүйе емес, мемлекет құрушы идеологиясының да негізі болды.

Тәңіршілдікте әлем үш негізгі деңгейге, жоғарғы әлем – аспан, Тәңір, рухтар мекені; орта әлем – адамдар өмір сүретін жер беті; төменгі әлем – қараңғы рухтар әлемі деп бөлінеді. Бұл модель кейінгі түркі мифологиясында, эпостарда және фольклорда, тұрақты тіркес, алғыс-қарғыс сөздер ретінде сақталған.

Түркілердің Ашина туралы көне аңыздарында Тәңір Көк аспан құдайы дүшпандары батпаққа тастап кеткен жаралы баланың үстінен қарға бейнесінде ұшып өтіп, оны құтқару үшін қасқыр ананы жібереді (Сапашев, 2020).

Тәңір теонимі қазақ тілінде – Тәңір, қырғыз – Теңири, алтай – Тенгери, ноғай – Танъири, қырым татар – Танъры, саха – Таңара, чуваш – Турă/Тур және қарашай-малқар тілінде – Тейри болып айтылады.

Теоним пратүрік тіліндегі теңгі/таңгі сөзінен дамыған. Этимолог ғалымдардың тұжырымдауынша, теонимнің түбірі – пратүрік тіліндегі тең етістігі. Етістіктен тең-іг (аспан) зат есімі

туындаған, сөз тең (көтерілу) етістігі мен есімшенің -іг жұрнағының жалғануымен жасалған (Дыбо, 2007).

Тәңір атауы аспан мағынасында ортағасырлық түркі жазба ескерткіштер лексикасында да кездеседі, Тойок қолжазбасында (IX ғ.) Тенри сөзі аспан мағынасында жұмсалған (Шарапатұлы, 2011).

М. Қашқари «Диуан лұғат ат-Түрік» сөздігінде: «Құдай ұрғыр кәпірлер аспанды Тәңірі дейді» деген дерек келтіреді (Қашқари, 2017, 489 б.).

Тәңір мен аспан туралы қазақ тіліндегі *көк-тен сұрағаны жерден табылды, көкке бақты, көкке қарады, күлі көкке ұшты, көк көріне ұшырау* секілді идиомаларда көк сөзі Құдай, Көк тәңірі мағыналарында қолданылған.

Көктегі құдайлар пантеоны туралы түсініктер түркі, угор, моңғол секілді халықтардың діни танымында болған. Аспандық құдайдың жеті немесе тоғыз ұлы туралы түсінік Орталық және Солтүстік Азияда, угор халықтары мен түркілер арасында кең таралған. Вогулдар Құдайдың жеті Ұлын біледі, ал васюгандық остяктар жеті қабатты мекендейтін жеті Құдай туралы айтады: олардың ең жоғарғысында Нум-Торем орналасқан, ал қалған құдайлар «Аспан сақшылары» (Togem-karevel) немесе «Аспанның тілмаштары» деп аталады. Якут-

тарда да жеті Жоғарғы Құдайдан тұратын топ туралы ұғым бар (Mircea, 2004).

Белгілі жиһанкез Ибн Фадлан башқұрттардың 12 құдайға табынатындығы, олардың ішіндегі ең ұлысы Көк Тәңірі деп көрсетеді. Ф. Хисамитдинова көне түркі ескерткіштері негізінде Күк тәңре, Ай тәңре, Йәшен тәңре, Ел тәңре, Көн тәңре, Кот тәңре теонимдерін атап көрсетеді (Хисамитдинова, 2019).

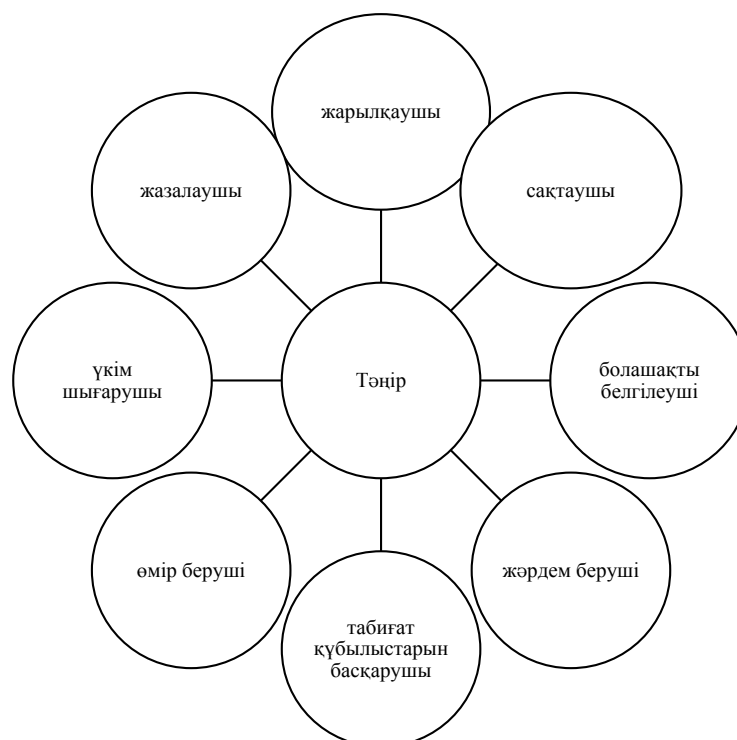
XI ғ. түркі тайпаларының түрлі тәңірлерге табынғандығы туралы М. Қашқари жазады: «Ол өздеріне зор, үлкен көрінген нәрсенің бәрін мәселен, биік тау, биік ағаштарды да Тәңірі дейді. Өйткені сондай нәрселерге табынады» (Қашқари, 2017, 89 б.).

Көк тәңірінен басқа жер құдайының болғандығын хакас тіліндегі Чир Худайы де растайды. Қарашай-малқар фольклорында Суу Тейриси, Жер Тейриси, Кюн Тейриси, Көк Тейриси, От Тейриси секілді теонимдер де түркі пантеонында әр стихияның өз тәңірі болған деген тұжырымды растайды. Бұл, байырғы түркілердің діни танымында политеистік түсініктердің болғандығынан хабар береді.

Қарашай малқар тілінде Тәңір теонимі дыбыстық өзгеріске ұшырап, Тейри түрінде дамыған. М.Ескеева мұны көне түркі тіліндегі $\eta \approx j \approx \upsilon$, яғни η дыбысының қыпшақ тілдерінде j дыбысына алмасуымен деп түсіндіреді (Ескеева, 2007).

1-сурет

Түркі идиомаларындағы Тәңірдің бейнесі



Қазақ тілінде *Тәңір жарылқасын*, қырғыз тілінде *Теңир жалғасын*, қырым татар тіліндегі *Танъры бизге къысмет этсин // Тәңірі бізге берекетсін*, қарашай-малқар тіліндегі *Тейри жарыгъын кѳрюу // Тәңір жарыгъын кѳру* идиомаларынан Тәңірдің игілік беруші бейнесін көреміз.

Қарашай-малқар тіліндегі *Тейри берди бишген аш // Тәңірі берді піскен ас*, қырым татар тіліндегі *Гъарип къушнынъ ювасыны Танъры япар // соқыр құстың ұясын Тәңірі жасап береді*, саха тіліндегі *Таңара көмөлөһүө // Тәңірі көмегімен*, чуваш тіліндегі *Тур пулайштар // Тәңір болыссын* Тәңірдің жәрдем беруші қызметін аңғарамыз.

Ноғай тіліндегі *Танъири ман буйыртылған // Тәңірімен буйырылған*, чуваш тіліндегі *Тур пѳлет // Тәңір біледі*, саха тіліндегі *Таңара билэр // Тәңір білер* Тәңірдің болашақты белгілеуші бейнесі көрінеді.

Қазақ тіліндегі *Тәңір сақтасын*, *Тәңір жар болды* Тәңірдің адамдарды бәле-жаладан сақтап, қиындықтан қорғайтын қызметі айқындалады.

Қарашай-малқар тіліндегі *Тейри жарыкъ // Тәңір жарыкъ*, *Тейри къылыч // Тәңірі қылышы*, қырым татар тіліндегі *Танъры къылычы // Тәңірі қылышы* идиомаларында Тәңірдің табиғат құбылыстарын басқару қызметін көреміз.

Түркі идиомаларында Тәңірдің жазалаушы функциясы да бар. Әсіресе қарғыс сөздерде Тәңірдің жиі кездесетін сөз «үру» етістігімен байланысты. Мысалы, қырғыз тілінде *Теңир урсун // Тәңір ұрсын*, қарашай-малқар тілінде *Тейри урургъа // Тәңір ұрсын*, қырым татар тілінде *Танъры сизни урсун // Тәңірі сізді ұрсын* қырымшақ тілінде *Къадыр танъры йаман этти // Күдіретті тәңірі жаман этті*, алтай тілінде *Көк теңери сени теп* қарғыс сөзі кездеседі. Қазақ тілінде *Тәңір атқан*, *Көкірегіңді тәңір бассын*, *Тәңірден тап*, *Тіліңді тәңір кессін* т.б. бірліктер бар. Саха тіліндегі *Таңара атабаस्ताабыт // Тәңір ренжітті*, *Таңара накааһа // Тәңірі азабы* идиомаларын орыс тіліндегі *бог обидел*, *божье наказание* тұрақты тіркестерінің калькасы екені анық.

Қазақ тіліндегі *Тәңір алғыр*, қырым татар тіліндегі *Танърынынъ узурьна кетмек // Тәңірінің дәргейіне кету*, *Таңара харайбыт // Тәңірі алды* идиомаларында Тәңірдің өмір беруші қызметі айқындалады.

Алтай тіліндегі *Тенгериниң жаргызы алдында // Тәңірінің соты алдында* идиомасында Тәңір-

дің үкім шығарушы қызметі көрінеді. Тәңір соты ұғымы өзге түркі идиомаларында кездеспейді. Алтай тіліндегі бұл идиома православ дініндегі «судный день» ұғымымен байланыста қалыптасқан. Мұндай эсхатологиялық ұғымдар түркі діни танымына ыбырайымдық (аврамдық) діндерден ауысқан болу керек.

«Құдай» теонимі түркі тілдерінде ислам дінінің таралауымен байланысты орнықты деуге болады. Ислам дінінің таралуымен Тәңір сөзін алмастырғаны туралы Ш.Уәлиханов «Следы шаманства у киргизов» мақаласында: «Онгон стали называть арвахом, Кук Тэнгри – Аллахом или Худаем, дух земли – шайтаном, пери, дивана и джином, а идея осталась шаманская» деп тұжырым жасайды (Валиханов, 1985, 49 б.).

«Тәңір сөзімен мағынасы бір «Құдай» атауы уақыт өте келе, Алла сөзімен синоним ретінде қолданыс таба бастады» (Жақыпов, 2022, 47 б.).

Түркітанушы Н.А. Баскаков «Құдай» сөзі тәжік немесе парсы тілінен орта түрік кезеңінде (X-XV ғ.) енді деген болжам жасайды (Баскаков, 1958).

Л. Рүстемов «Құдай» сөзін парсының «ходаи» сөзінің екі түрлі мағынасын көрсетеді: 1. Бог, господь. 2. Властелин, хозяин – рел. Бог, господь (Рүстемов, 1989).

Мұндай пікірді М.Ескеева да қуаттайды: «Due to the fact that the Turks and Persians have long lived in neighbouring regions, the Persian word qudai entered Turkic languages earlier than the Arabic Allah. Its active use in the Kazakh language and abundance of the range of paroemia in which the theonym is involved, as well as its frequent occurrence in folklore led to qudai being relevant up until the X century» (Yeskeyeva, 2021)

1. Қазақ тіліндегі *Құдай жарылқады*, *Құдай бағын ашты*, *Құдай нәсіп етті*, *Құдай оңғарды*, қырғыз тіліндегі *Қудай жалғасын // Құдай жалғасын*, *Қудай қут қылсын // Құдай қут қылсын*, өзбек тіліндегі *Худо берди // Құдай берді*, *Худо ёрлақади // Құдай жарылқады*, алтай тіліндегі *Қудайдың кежиги // Құдайдың ырыс, бағы идиомаларында* Құдай пендесін жарылқаушы бейнеде көрінеді.

2. Қазақ тілінде *Құдай рақым қылды*, қарақалпақ тілі *Қудай көз жасын көриу // Құдай көз жасын көру*, қырғыз тілінде *Қудайға үнү жетүү // Құдайға үні жету* Құдайдың рақым қылушы қызметін көрсетеді.

2-кесте

Түркі идиомаларындағы «Құдайдың» бейнесі



3. Пендесін сақтау, қорғау, адамның өзінен туындайтын күнә жасау, қателесу секілді кемшіліктерден де сақтайды. Қазақ тіліндегі *Құдай жар болсын*, әзербайжан тіліндегі *Xudahafiz elətək // Құдай қорғауына алсын*, қазақ тіліндегі *Құдай сақтасын*, қарақалпақ тіліндегі *Құдай сақласын*, өзбек тіліндегі *Худо сақласин*.

4. Болашақты белгілеп, адамдардың тағдырын жазу. Теологиялық сөздікте анықтама беріледі: «Тағдыр – исламдағы иман шарттарының алтыншысы болып табылады. Ол бойынша барлық жақсылық пен жамандық Құдай тарапынан берілген сынақ екендігіне, әрі пенденің өмірі мен әлемдегі құбылыстардың барлығын Жаратушының әлдеқашан жазып қойғандығына сену қажет» (Исахан, 2015, 45 б.).

5. Пендені жарату, өмір беру өзбек тіліндегі *Худо берди*, *Худонинг берган уни*, қазақ тіліндегі *Құдайдың құтты күні* Құдайдың тіршіліктің бастауы екендігі байқалады.

6. Пенделеріне сынақ жіберу туралы өзбек, қазақ тілдеріндегі *Худога нима ёздим // Құдайға не жаздым* идиомасында оның сынақ жіберетіндігін көреміз. Бұл танымды қазақ тіліндегі *Құдайдың/тағдырдың жазғаны*, *Құдайдың салғаны*, қарақалпақ тіліндегі *Құдай салды*, *Құдай*

салды, мен көндим өзбек тіліндегі *Худога солдим // Құдайға салдым* идиомасы исламдағы тағдырға бойсұну болғандығын аңғарамыз

7. Идиомаларда Құдайдың ақиқатты, білуші бейнесі айқын көрінеді. Бұл қызмет қазақ тіліндегі *Құдай біледі*, қарақалпақ тіліндегі *Құдай билер*, қырғыз тіліндегі *Құдай билет*, өзбек тіліндегі *Худо билады*, башқұрт тіліндегі *Хозай белһен* идиомаларынан көрінеді.

8. Түркі идиомаларында Құдайдың үкім етуші, яғни соттаушы қызметі де көрінеді, қазақ тіліндегі *Құданың әмірі*, *Құданың үкімі*, алтай тіліндегі *Құдайдың алдына жайнаш // Құдай алдында жалыну*, *Құдайдың жарғысына турар // Құдай сотына түрусекілді* идиомалардан аңғарамыз. Құдай соты ұғымы аталған халықтардың діни танымында ислам және христиан діндерінің ықпалынан пайда болған.

9. Түркі идиомаларында Құдай дуалистік бейнеде сипатталады, адамдарға игіліктер беріп қана қоймай, қаһар төгеді. Қазақ тілінде *Құдай атсын*, *Құдайдың кәрі тиді*, *Құдай ұрсын*, *Өтірікті шындай*, *шынды Құдай ұрғандай*, башқұрт тіліндегі *Хозай һужкан // Құдай соққан*, *Хозайзың каты кәһәре төшһөн // Құдайдың қатты қаһары түссін*, қырғыз тіліндегі *Құдай урсун*,

Құдай атқыр, өзбек тіліндегі *Худо урди*, әзербайжан тіліндегі *Xuda'nın qəzəbindən uzaq olasan // Құдайдың азабынан ұзақ боласың, Xudavəndi Aləm belini qırsın // Құдай Тағала белиңді үзсін*, алтай тіліндегі *Құдай қарған койгон // Құдай қарған* секілді идиомалардан көрінеді.

10. Идиомаларда Тәңір мен Құдайға тән соматизмдерді жиі қолданылады. Мұны алтай тіліндегі *Құдайдың қолы коқту // Құдайдың қолы шоқты, Тенгеринин қойны // Тәңірінің қойны*, саха тілінде *Таңара атағын қууға сытар // Тәңір аяғын құшақтап жатар* идиомаларынан көруге болады.

11. Қарақалпақ тілінде *Өзи шер, өзи құдай* немесе *Өзи бий, өзи құдай* секілді идиома кездеседі. Орта ғасырлық «Алтун йаруқ» номында Тәңір теонимі әмірші, мырза» мағынасында қолданылған (Шарапатұлы, 2011).

12. Христиан дінінің ықпалымен саха тілінде *Таңара оґото // Тәңірдің баласы (аңғал адам)* қалыптасқан. Қазақ тілінде *Құнанын құдайындай, тайын тәңірісіндей көреді*, қарашай-малқар тілінде *Ура турсанг, кьудай да ёлюр // Ұра*

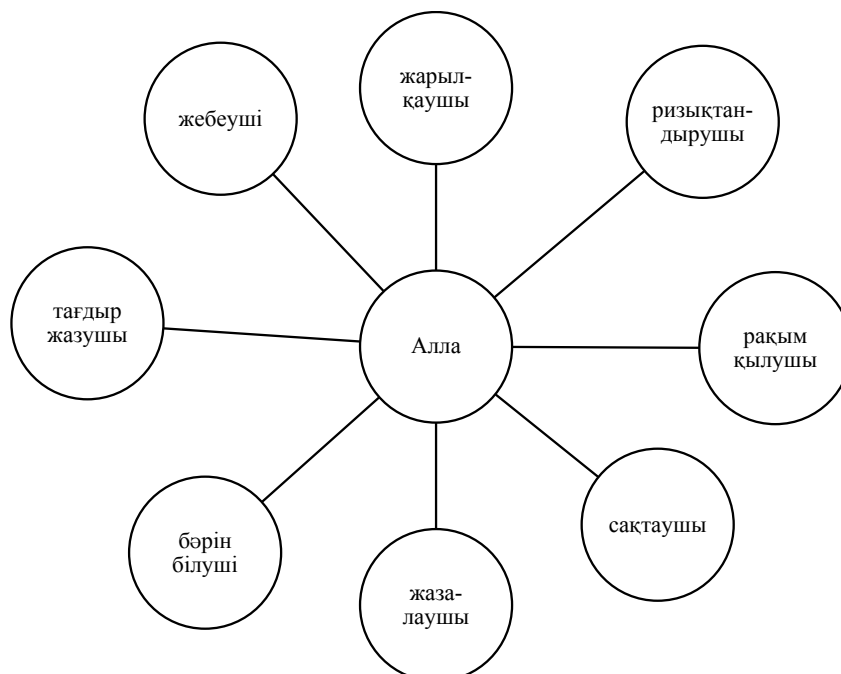
берсең, Құдай да өлер, Тейрини тиши бла тутаргъа // Тәңіріні тісімен ұстау секілді идиомалар бар. Түркі идиомаларында Құдай мен Тәңір теонимдері теріс мәнде де қолданылады, алтай тіліндегі *Құдайға ижензе, қуру артар // Құдайға сенсе, құр қалар* сияқты идиомадан көреміз.

Алла – ислам дінін ұстанатын түркі халықтары тілдерінің идиомалық жүйесінде ең көп кездесетін теоним. Әзербайжан тіліндегі *Allah birdir*, қарашай-малқар тіліндегі *Бир Аллах айтхан болур, Бир Аллах, Аллах бирди*, өзбек тіліндегі *Ёлғиз Аллоғға аён* сияқты идиомалардан Алланың бірлігін айқындайтын таухид идеясын көреміз. Башқұрт тіліндегі *Илле Алла, кырк мулла менән // Елу Алла қырық молдаменен* деген идиомада «илле» сөзі о баста сан есімді емес, шаһада мәтініндегі *илләхи* сөзінің өзгеруінен туындаса керек.

Христиан дінін ұстанатын гагауыздарда Алла, иудаизм дінін ұстанатын қырымшақ тілінде Алла деп кездеседі. Қазақ тіліндегі идиомаларда Алла атауы Құдай теонимімен синоним ретінде қолданылады.

3-сурет

Түркі идиомаларындағы «Алланың» бейнесі



1. Қазақ тілінде: *Алла бағын ашты, Алла жарылқасын, Алла оңғарды*, ноғай тіліндегі *Алла берекет берсин, Алла бактысын ашты, Алла ярлықасын*, башқұрт тіліндегі *Алла бирһә* әзербайжан тіліндегі *Allah bəxtini güldürsün* сияқты идиомалардан Алланың жарылқаушы қызметі көрінеді.

2. Қазақ тіліндегі *Алла нәсіп етсе*, башқұрт тіліндегі *Алла насип иһә*, қарашай-малқар тіліндегі *Аллах берди бишиген аш* секілді идиомалардан Алланың ризықтандырушы қызметтерін көреміз.

3. Қазақ тіліндегі *Алла рақым қылды*, қарақалпақ тіліндегі *Алла рәхмети жаусын*, башқұрт тіліндегі *Алланың рәхмәте киң*, қырым татар тіліндегі *Алла рахмет әйлесин, Алла о бир дюньяда раат этсин* идиомалардан рақымдық, кешіруші қызметін аңғарамыз.

4. Қазақ тілінде *Алла сақтасын, Алла жар болсын, Аллаға аманат*, ноғай тілінде *Алла сакласын, Аллаға аманат*, башқұрт тілінде *Алла һаклаһын*, қырымшақ тілінде *Аллах сахласын*, өзбек тілінде *Аллоғға омонат*, қырым татар тілінде *Аллағға эманет*, әзербайжан тілінде *Allah bətərindən saxlasın, Allah bəlaiardan hiǧz eləsin*. Бұл идиомалар Алланың сақтаушы, қорғаушы, жебеуші сипатымен байланысты қалыптасқан.

5. Қазақ тіліндегі *Алла білер*, ноғай тіліндегі *Алла билсин* секілді бәрін білуші сипатынан туындаған. Қарашай-малқар тіліндегі *Аллахны арағға салып ант әтерге, Аллаһны арағға, қазақ тіліндегі Алланың сүйген құлы*, ноғай тіліндегі *Алладың суйген кулы*, қарашай-малқар тіліндегі *Аллахны суйген кьулу* секілді идиомаларда Алланың сүюші сипаты көрініс тапқан.

6. Қазақ тілінде *Алланың жазған пәрмені, Алланың жазуы, Алланың әмірі*, ноғай тіліндегі *Алла язған Алла аьмир этти* секілді идиомаларда ислам дініндегі Алланың әмірші сипаты негізінде қалыптасқан.

7. Ноғай тілінде *Алла соккан құлдай болып, Алла сокқыр, Алла урғыр, Алла урды*, башқұрт тіліндегі *Алланың кәһәре һукқыры*, қырым татар тіліндегі *Алла белясыны берсин*, қарашай-малқар тілінде *Аллах урсун, от тәбеси болсун*, әзербайжан тіліндегі *Allah başını batırsın, Allah başını uca eləsin, Allah bəla (bəlasını) versin, Allah cəzasını versin, Allah çarxını çevirsin* Алланың жазалаушы қызметі жиі кездеседі.

8. Қарашай-малқар тілінде *Аллах эки кьолу бла да уругьа, Аллаһны кьолундабыз* идиомаларында *Алланың қолы* тіркесі бар. *Аллаһны жаны ауруу* идиомасында Алланы жаны бар адам сияқты суреттесе, қырым татар тіліндегі *Алла Баба*

кююри, Алла Баба кьушагьы Алла әке бейнесінде көрінеді. Қарашай-малқар тіліндегі *Аллах кьызгьанмасын, Аллаһ унутхан* идиомаларында адамға тән сипат бар. Мұндай санаулы идиома қарашай-малқар және қырым татар тілдерінде бар.

9. Қырғыз идиомаларында Құдай мен Тәңір теонимдерінің қосарлануынан жасалған нұсқалар да кездеседі: *Қудай-Теңирин тааныбай калуу // Қудай Тәңірін танымай қалу*.

Ғалым Ачкинази иудаизм дінін ұстанатын қырымшақтар тілінде Аданой және Эшем Испорах теонимдерінен жасалған *Адонай версын, Эшем Испорах версын* идиомалар барекенін айтады (Ачкинази, 2019). Аданой теонимі иврит тіліндегі «менің мырзам», ал Эшем Испорах теонимі иврит тіліндегі «есім» сөзінен жасалған деп тұжырымдауға болады.

Алтай тіліндегі идиомаларда *Быркан /Ак-Быркан, Ылген / Кудай, Эрлик-бий / Эрлик-каан, Көрмөс, Курбустан, Алтай-Кудай* секілді теонимдер кездеседі. Мысалы, *Алас, алас, Ак-Быркан, Бырканның алкыжы, Быркан бийдинг бычуузы мындый, Алтай-Кудай качаалазын, Ылген бийдинг үлүзи андый, Ыстиги ороондо Ылген-Кудай, оору-јоболдон айрыгаар*.

Бурхан теонимі тыва тіліндегі идиомаларда да көп ұшырасады: *Бурган хомудатпаан, Бурган хайырлазын, Бурган авыралында, бурган еришээ; Азага кыскаш-даа эвес, Бурганга чула-даа эвес, Чугле бурган башкы билир, Бурган өришээзин*.

Зерттеушілер Бурхан теонимін түркі халықтары ламаизм ағымындағы буддист-моңғолдардан алған деген пікір білдіреді, «моңғол тілінде Бурхан теонимі кез келген құдайды, аруақты атауда қолданылады» (Сағалаев, 1984).

Саха идиомаларында өзге түркі тілдерінде кездеспейтін Айыы теонимі жиі қолданылады. Мысалы, *Айыы кихитэ, Айыы сирэ аһаҕас, Айыы хараххынан көр т.б.* Айыы – сахалардың дәстүрлі діни танымындағы жоғарғы күш иесі. Сахаларда құдайлардың Юрюнг-Айыы, Тойона-Айыы секілді бірнеше теонимдері қатар аталады.

Нәтижелер және талқылама

Зерттеу нәтижелері түркі тілдеріндегі теонимдер негізінде жасалған идиомалардың діни-танымдық мазмұны терең әрі сан қырлы екендігін көрсетті. Жинақталған материалдар байырғы түркілердің құдайлар пантеоны политеистік сипатта болғанын көрсетеді. Тәңір теонимі қатысқан идиомаларда фразеосеманти-

калық талдау нәтижесінде жарылқаушы, жәрдем беруші, тағдыр белгілеуші, сақтаушы, табиғат құбылыстарын басқарушы, өмір беруші, үкім шығарушы қызметтері көрініс тапқан. Бұл функциялар идиомаларда антропоморфтық сипатта бейнеленіп, Тәңірге адамға тән әрекеттер телінеді.

Сонымен қатар түркі идиомаларында Құдай теонимінің қолданылу аясы кең екені анықталды. Бұл қызметтер ислам дініндегі тағдыр ұғымдарымен және құдайдың ислам парадигмасындағы сипаттарымен тікелей байланысты.

Қазіргі кезде Алла теонимі кеңінен қолданылады, бұл исламдық діни концепциялардың тілдік санада берік орныққанын көрсетеді. Сонымен бірге идиомаларда Тәңір, Құдай және Алла теонимдерінің персонализациясы кеңінен байқалады. Құдай бейнесі кей жағдайда адам бейнесі сияқты соматизмдермен, тұрмыстық әрекеттермен сипатталады.

Жалпы алғанда, зерттеу нәтижелері түркі идиомаларындағы теонимдер халықтың көне діни танымынан бастап ислам, христиан, иудаизм секілді діндердің ықпалына дейінгі дүниетанымдық қабаттарды сақтап қалғанын көрсетті. Идиомалар арқылы түркі халықтарының құдай туралы түсінігі, сакралды әлемді қабылдауы және діни сананың эволюциясы айқын көрініс табады.

Қорытынды

Зерттеу барысында түркі тілдеріндегі теонимдер негізінде жасалған идиомалар кешенді түрде қарастырылып, олардың тілдік, танымдық және діни-мәдени сипаты айқындалды. Талдау нәтижесінде теонимдер тек діни атау қызметін атқарып қана қоймай, қазіргі түркі халықтарының дүниетанымы мен рухани мәдениетінің маңызды көрсеткіші екені анықталды.

Зерттеу материалы ретінде алынған идиомаларда Тәңір, Құдай, Алла, Бурхан, Айыы теонимдерінің қолданылу жиілігі мен семантикалық өрісі әртүрлі болғанымен, олардың барлығы түркі халықтарының діни санасының та-

рихи даму кезеңдерін бейнелейді. Тәңір теонимі негізінен көне түркілік дүниетаныммен, аспан мен табиғат культімен байланысты болғандықтан, әлі күнге дейін қазақ поэзиясында кездеседі. Құдай мен Алла теонимдері ислам дінінің ықпалымен қалыптасқан діни концепцияларды көрсетеді. Бұл құбылыс түркі тілдеріндегі идиомалардың діни синкретизмге негізделгенін дәлелдейді.

Алтай тіліндегі «Тәңір соты» ұғымы өзге түркі идиомаларында кездеспеуі эсхатологиялық ұғымдар, яғни түркі діни танымына ыбырайымдық діндерден ауысты деген пікірдеміз. Алтай тіліндегі бұл идиома православ дініндегі «судный день» ұғымымен байланыста қалыптасқан. Бурхан теонимі алтай және тыва тіліндегі идиомаларда да көп ұшырасады, саха тілінде Айыы теонимі жиі қолданылады.

Зерттеу нәтижелері байырғы түркілердің діни танымы бастапқыда политеистік сипатта қалыптасып, кейін тарихи-мәдени үдерістер мен әлемдік діндердің ықпалымен монотеизмге трансформацияланғанын көрсетеді. Тәңір теонимі оғыз тобындағы тілдерде сирек, қыпшақ тобындағы тілдерде Алла, Құдай теонимдерімен қатар қолданылады Оның ішінде 300-дей жиналған идиомалардан теріп, теонимдерге бейнелік, танымдық семантикалық талдау жасалды және фразеосемантикалық өрісіндегі компонент-доминанттарға сипаттама берілді. Идиомалардағы діни танымның мәдени кодтары айқындалып, ерекшеліктері тұжырымдалды. Нәтижесінде түркілердің діни танымы политеистік негізде қалыптасып, дамығандығы анықталды.

Авторлар үлесі

Қортабаева Гүлжамал Қыдырбайқызы: тұжырымдама жасау, әдістеме әзірлеу, зерттеу жүргізу, мақаланың бастапқы нұсқасын жазу, мәтіннің соңғы нұсқасын редакциялау.

Тұрсын Ерасыл Қалмұратұлы: деректерді өңдеу, формалды талдау.

Сапашев Ораз Сапашұлы: сыни шолу, пікір білдіру, дереккөздермен мазмұнын толықтыру.

Әдебиеттер

- Bosworth, C. & Asimov, M. (1998). *History of civilizations of Central Asia*. UNESCO Publishing.
David, C. A. (2008). *Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Wiley-Blackwell.
Dobrovolski, D. & Piirainen, E. (2010). *Idioms: motivation and etymology*. Walter de Gruyter.
Mircea, E. (2004). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press.
Waldemar, J. (1933). *The Yakut*. The American museum of Natural history.

- Yeskeeva, M., & Kortabayeva, G. (2021). The idea of “Tengrism” in Turkic proverbs. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 27(3), 42–49. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2021.v27.i3.r5>
- Ачкинази, Ш., Миреев В., Казаченко Б. (2019). *Крымчакская лексикография, грамматика и фразеология*. АРИАЛ.
- Баскаков, Н. (1958). *Алтайский язык: введение в изучение алтайского языка и его диалектов*. Издательство АН СССР.
- Валиханов, Ч. (1985). *Собрание сочинений в пяти томах*. Том 4. Главная редакция Казахской советской энциклопедии.
- Дыбо, А. (2007). *Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд: пратюркский период*. Вост. лит.
- Ескеева, М. (2007). *Көне түркі және қазіргі қыпшақ тілдерінің моносиллабтық негізі*. Арыс.
- Жақыпов, Ж.А. & Кәрібай, Қ.С. (2022). Діни дастандардағы теонимдер. *Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің хабаршысы. Филология сериясы*, 4(141), 43-54. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-678X-2022-141-4-43-54>
- Исахан, М., Муслимов, М., Көкенай, С., Сыдыков, Б. (2015). *Исламдық терминдер сөздігі*. Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы.
- Қашқари, М. (2017). *Түрік сөздігі*. 3-том (аударған А. Егеубай). Арда.
- Рустемов, Л. (1989). *Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов*. Мектеп.
- Сағалаев, А. (1984). *Мифология и верования алтайцев*. Наука.
- Сапашев, О. (2020). Принципы представления картины мира у народов Центральной Азии. *Серия Востоковедение*, 4(95). 70-81.
- Хисамитдинова, Ф. Г. (2019). *Словарь башкирской мифологии*. Книга.
- Шарапатұлы, Ш. (2011). *Түркі лексикасының семантикалық деривациясы*. Монография. Кантана-пресс.

References

- Bosworth, C. & Asimov, M. (1998). *History of civilizations of Central Asia*. UNESCO Publishing.
- David, C. A (2008). *Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Wiley-Blackwell.
- Dobrovol'skij, D. & Piirainen, E. (2010). *Idioms: motivation and etymology*. Walter de Gruyter.
- Mircea, E. (2004). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press.
- Waldemar, J. (1933). *The Yakut*. The American museum of Natural history.
- Yeskeeva, M., & Kortabayeva, G. (2021). The idea of “Tengrism” in Turkic proverbs. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 27(3), 42–49. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2021.v27.i3.r5>
- Achkinazi, Sh., Mireev V., Kazachenko, B. (2019). *Kрымчакская лексикография, грамматика и фразеология*. [Kрымchak lexicography, grammar and phraseology]. АРИАЛ. (in Russian)
- Baskakov, N. (1958). *Алтайский язык: введение в изучение алтайского языка и его диалектов*. [Altai language: an introduction to the study of the Altai language and its dialects]. Izdatel'stvo AN SSSR. (in Russian)
- Valihanov, CH. (1985). *Sobranie sochinenij v pyati tomah*. Том 4. [Collected works in five volumes. Volume 4]. Glavnaya redakciya Kazahskoj sovetskoj enciklopedii. (in Russian)
- Dybo, A. (2007). *Lingvистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд: пратюркский период*. [Linguistic contacts of the early Turks. Lexical fund: The Proto-Turkic period]. Vost. lit. (in Russian)
- Eskeeva, M. (2007). *Kone turki zhane kazirgi kypshak tilderining monosillabtyk negizi*. [Monosyllabic basis of the ancient Turkic and modern Kipchak languages]. Arys. (in Kazakh)
- Zhakyrov, Zh.A. & Karibai, S. (2022). Dini dastandardagy teonimder. [Theonyms in religious epics]. *L.N. Gumilev atyndagy Euraziya ulttyk universitetining habarshysy. Filologiya seriyasy*, 4(141), 43-54. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-678X-2022-141-4-43-54>. (in Kazakh)
- Isahan M., Muslimov, M., Kokenai, S., Sydykov, B. (2015). *Islamdyk terminder sozdigi*. [Dictionary of Islamic terms]. Din maseleleri zhonindegi gylimi-zertteu zhane taldau ortalygy. (in Kazakh).
- Kashkari, M. (2017). *Turik sozdigi*. 3-tom (aud. A. Egeubai) [Turkish dictionary. Volume 3. (transl. A. Egay)]. Arda. (in Kazakh).
- Rustemov, L. (1989). *Kazahsko-russkij tolkovyj slovar' arabsko-iranskikh zaimstvovannykh slov*. [Kazakh-Russian explanatory dictionary of Arabic-Iranian loan words]. Mektep. (in Russian)
- Sagalaev, A. (1984). *Mifologiya i verovaniya altajcev*. [Mythology and beliefs of the Altaians]. Nauka. (in Russian)
- Sapashev, O. (2020). Principy predstavleniya kartiny mira u narodov Central'noj Azii. [Principles of representing the worldview of the peoples of Central Asia]. *Seriya Vostokovedenie*, 4(95). 70-81. (in Russian)
- Hisamitdinova, F. G. (2019). *Slovar' bashkirskoj mifologii*. [Dictionary of Bashkir mythology]. Kitap. (in Russian).
- Sharapatuly, Sh. (2011). *Turki leksikasynyn semantikalyk derivaciya*. Monografiya. [Semantic derivation of Turkic vocabulary. Monograph]. Kantana-press. (in Kazakh).

Авторлар туралы мәлімет:

Қортабаева Гүлжамал Қыдырбайқызы (корреспондент-автор) – филология ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті филология факультеті түркітану және тіл теориясы кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: turki_alemi@mail.ru).

Тұрсын Ерасыл Қалмұратұлы – гуманитарлық ғылымдар магистрі, № 221 жалпы білім беретін мектебінің қазақ тілі мен әдебиеті пәні мұғалімі (Алматы, Қазақстан, e-mail: bayata_yerassyl@mail.ru).

Сапашев Ораз Сапашұлы – PhD, Стамбул университеті әдебиет факультеті қазіргі түркі тілдері мен әдебиеттері бөлімінің оқытушысы (Стамбул, Түркия. e-mail: sapashevo@gmail.com).

Information about the authors:

Kortabayeva, Gulzhamal Kydyrbaevna (corresponding author) – Candidate of Philological Sciences, Senior Lecturer at the Department of Turkology and Language Theory of the Faculty of Philology, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: turki_alemi@mail.ru).

Tursyn, Yerasyr Kalmuratuly – Master of Humanities, Teacher of Kazakh Language and Literature at 221 Secondary School (Almaty, Kazakhstan, e-mail: bayata_yerassyl@mail.ru).

Sapashev Oraz Sapashuly – PhD, Lecturer of the Department of Modern Turkic Languages and Literatures of the Faculty of Literature, Istanbul University (Istanbul, Turkey, e-mail: sapashevo@gmail.com).

Сведения об авторах:

Кортабаева Гүлжамал Кыдырбаевна (автор-корреспондент) – кандидат филол. наук, старший преподаватель кафедры тюркологии и теории языка филологического факультета Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: turki_alemi@mail.ru).

Турсын Ерасыл Калмуратович – магистр гуманитарных наук, учитель казахского языка и литературы общеобразовательной школы № 221 (Алматы, Казахстан, e-mail: bayata_yerassyl@mail.ru).

Сапашев Ораз Сапашұлы – PhD, преподаватель отделения современных тюркских языков и литератур факультета литературы Стамбульского университета (Стамбул, Турция, e-mail: sapashevo@gmail.com).

2024 жылы 27 сәуірде тіркелді.
2026 жылы 18 ақпанда қабылданды.

Р. Ерiмбет^{1*} , Т. Аманкүл¹ ,
Н. Әлтаева¹ , Ф. Әл-Бәкри²

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

²Малайя университеті, Куала-Лумпур, Малайзия

*e-mail: ramzan.2001.kz@mail.ru

ИСЛАМ ҚҰҚЫҒЫНЫҢ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ МЕДИЦИНАЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРГЕ ҚОРЫТЫНДЫЛАРЫ: ТРАНСПЛАНТАЦИЯ МӘСЕЛЕСІ

Бұл зерттеу жұмысында ғаламдық ғылымның дамуымен туындаған медициналық мәселеге діни контекстегі зерттеу жасалынады. Адам ағзасын трансплантациялау және донорлық XXI ғасырда жаһандық қоғамдастық үшін көптеген этикалық және моральдық сұрақтарды тудыруда. Мақалада ағза-мүшелерді трансплантациялау мен донорлыққа қатысты ислами көзқарас қарастырылады. Аталмыш күрделі мәселені дұрыс талдау үшін ислам мен шариғаттың негізгі қағидаларын немесе ислам құқығын тұжырымдау қажет. Бұл мақалада ең алдымен шариғатқа негізделген мүшелерді трансплантациялау мен донорлыққа қатысты заманауи исламдық көзқарастар қарастырылады. Зерттеу жұмысында статистика қаралып, негізгі ислам қайнар-көздеріне сүйеніп көрнекті ғалымдардың пікірі келтірілді. Ислам құқығының негізгі принциптері (ижтиһад, қияс, маслахат) негізінде трансплантация мәселесіне қатысты қазіргі заманғы пәтуалар мен заңнамалық шешімдерді кешенді түрде саралау. Мақалада мүше донорлығының шариғат шеңберіндегі рұқсат етілу шегі мен шарттарын айқындау көзделген. Зерттеу барысында ислам құқығындағы трансплантация мәселесі бойынша біртұтас консенсус жоқ екені, керісінше пікірлердің плюрализмі байқалды. Бір топ ғалымдар «дене – Алланың аманаты» деген принципті алға тартып, ағза донорлығына шектеу қойса, екінші топ «қоғамдық пайда» (маслаха) мен «төтенше қажеттілік» (дарурат) қағидалары арқылы бұл практиканы легитимдеуге тырысады. Бұл зерттеу мұсылмандардың ағза донорлығына деген көзқарасын қалыптастыратын діни факторларды зерттейді. Зерттеу нәтижелері ағза донорлығы, адам өз ағзасына ем дом іздей алу құқығы жайлы діни көзқарасты анықтады.

Түйін сөздер: трансплантация, биоэтика, шариғат, ағза донорлығы, исламдағы биоэтика

R. Yerimbet^{1*}, T. Amankul¹, N. Altayeva¹, F. Al-Bakri²

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²Malaya university, Kuala-Lumpur, Malaysia

*e-mail: ramzan.2001.kz@mail.ru

Conclusions of Islamic law on contemporary medical issues: the transplantation issue

In this research work, a medical problem caused by the development of world science will be studied in a religious context. Human organ transplantation and donation raise many ethical and moral issues for the global community in the 21st century. The article discusses the Islamic approach to transplantation and organ donation. To properly analyze this complex issue, it is necessary to define the basic principles of Islam and Sharia or Islamic law. This article primarily examines modern Islamic views on transplantation and organ donation based on Sharia law. The research paper reviewed statistics and also provided the opinions of prominent scholars based on major Islamic sources. Based on the basic principles of Islamic law (ijtihad, qiyas, maslahat), a comprehensive differentiation of modern fatwas and legislative decisions related to the issue of transplantation was carried out. The article provides for the definition of the limits and conditions of organ donation within the framework of Sharia. During the study, it was noticed that there is no consensus on the issue of transplantation in Islamic law; on the contrary, there is a pluralism of opinions. One group of scholars puts forward the principle that «the body is the trust of God» and restricts organ donation, while another group tries to legitimize this practice through the principles of «public benefit» (maslahat) and «extreme necessity» (darurat). This study examines religious factors that shape Muslim attitudes toward organ donation. The results of the study revealed religious views on organ donation and a person's right to treat their own body.

Keywords: transplantation, bioethics, Sharia, organ donation, bioethics in Islam

Р. Ерімбет^{1*}, Т. Аманқұл¹, Н. Әлтаева¹, Ф. әл-Бәкри²

¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

²Университет Малайя, Куала-Лумпур, Малайзия

*e-mail: ramzan.2001.kz@mail.ru

Выводы исламского права по современным медицинским вопросам: проблема трансплантации

В данной исследовательской работе медицинская проблема, вызванная развитием мировой науки, рассматривается в религиозном контексте. Трансплантация и донорство человеческих органов поднимает множество этических и моральных вопросов перед мировым сообществом в 21 веке. В статье рассматривается исламский подход к трансплантации и донорству органов. Чтобы правильно проанализировать этот сложный вопрос, необходимо определить основные принципы ислама и шариата или исламского права по данной проблеме. В этой статье в первую очередь рассматриваются современные исламские взгляды на трансплантацию и донорство органов, основанные на шариате. В исследовательской работе была рассмотрена статистика, а также приведены мнения видных ученых, основанные на ведущих исламских источниках. На основе основных принципов исламского права (иджтихад, кияс, маслахат) проведена всесторонняя дифференциация современных фетв и законодательных решений, связанных с вопросом трансплантации. В статье проанализировано определение пределов и условий донорства органов в рамках шариата. В ходе исследования было замечено, что по вопросу трансплантации в исламском праве нет единого мнения, наоборот, существует плюрализм мнений. Одна группа ученых выдвигает принцип, что «тело – это доверие Бога» и ограничивает донорство органов, а другая группа пытается узаконить эту практику с помощью принципов «общественной пользы» (маслаха) и «крайней необходимости» (дарурат). В этом исследовании рассматриваются религиозные факторы, которые формируют отношение мусульман к донорству органов. Результаты исследования выявили религиозные взгляды на донорство органов и право человека на лечение собственного тела.

Ключевые слова: трансплантация, биоэтика, шариат, донорство органов, биоэтика в исламе

Кіріспе

Ислам биоэтикасы – шариғат құндылықтарына бағытталған медициналық этика тұжырымдамасы, медициналық тәжірибедегі адам құқықтарын, міндеттемелер және моральдық құндылығын сақтауға бағытталған. Бұл тұжырымдама адамның жер бетіндегі орынбасар рөліне және дінін, өмірді, ақылын, текті және мүлікті қорғауды қамтитын «мақасид әш-шариға» қағидаттарына негізделген. Биоэтика ғылымының автономия (пациенттің өз ерік бостандығы), қайырымдылық (жақсылық жасау), зиян келтірмеу (зиян келтіруден аулақ болу) және әділеттілік сияқты қағидаттары ислам тұрғысында өзекті болып қала береді, бірақ шариғат шеңберінде болуы шарт. Бұл зерттеу қазіргі заманғы биоэтикалық қағидаттарды зерттеп және оларды ислам ілімдерімен үйлестіреді, төрт негізгі тіректен тұратын ислам биоэтикасының құрылымын қалыптастырады: насиха әл-масалих (пайданы насихаттау), дәру әл-мәфасид (зиян келтірудің алдын алу), аманат (сенім) және әладл (әділдік), ықтияр (ерік-жігер) емдеуге үмтылуды басшылыққа алатын негізгі қағидат. Бұл тәсіл Исламдағы медициналық этиканың тек

кәсіби міндеттері ғана емес, сонымен қатар ғибадат және этикалық жауапкершілік екенін баса көрсетеді. Осылайша, бұл құрылым ислам ілімдеріне сәйкес ғылыми және құқықтық аспектілерді ғана емес, сонымен қатар рухани және моральдық өлшемдерді де ескеретін биоэтикалық парадигманы ұсынады.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Зерттеу жұмысының нысаны – діни көзқарастың заманауи медициналық мәселелердегі ұстанымы, ал пәні – олардың өзара байланысы мен бұл қорытындының қоғамға әсері. Діни контекстегі зерттеу арқылы адам денсаулығының басты орында тұратыны, діннің позициясы адам өмірінің жалғасуы, барлық тараптың құқығына тең қарайтыны, бұл тақырыптың терең әрі көпқырлы құрылымдағы маңыздылығын көрсету. Дін мен ғылымның қоғамдық сананың қалыптасуындағы рөлін теориялық және эмпирикалық тұрғыдан зерттеу жұмыстың негізгі мақсаты болды. Зерттеу жұмысында трансплантацияға қатысты түсініктеме, ғалымдардың пікірлері көрсетілді.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеудің әдістері ретінде әдебиетті жүйелі түрде талдау, салыстырмалы талдау, тарихи талдау, анализ және пәнаралық болып табылады. Сондай-ақ ғылыми әдебиеттерді теориялық талдау әдістері мен тұжырымдамалық тәсілдер эмпирикалық деректерді жинау әдістерімен біріктірілген. Себебі заманауи технологиямен жеткен мәселелер діни әдебиетте тікелей мағынада ашық сөзбен көрсетілмегендіктен терең ғылыми талдауды қажет етеді.

Тақырыпқа байланысты деректерді зерттеу барысында тек дінтанулық тұрғыдан ғана емес, пәнаралық деңгейде медицина, әлеуметтануға қатысты зерттеулер де ескеріледі.

Нәтижелері мен талқылама

Ағзаларды трансплантациялауды және донорлықты жақтайтын ислам ғұламаларының пайымынша, бұл тәжірибелер белгілі бір жағдайларда және қатаң нұсқауларда ғана қабылданатынын қатаң ескертеді яғни, ең алдымен, ешкім өз денесін сата алмайды. Органдар кез келген жағдайда және өліп жатқан адам донорлық органдар реципиентке теріс әсер әкелуі мүмкін кез келген аурулардан немесе жағдайлардан таза болуы керек. Бұл шарт. Ислам ғұламалары ағзаларды трансплантациялау мен донорлыққа рұқсат етілген белгілі шарттарды, сондай-ақ орындалуы керек талаптарды нақты белгілейді. Ағзаны трансплантациялауға және донорлыққа рұқсат етілетін шарттар: 1) трансплантация емдеудің жалғыз әдісі, яғни адам өмірі осы отаға ғана зәру болса рұқсат; 2) бұл процедураның күтілетін нәтижесі салыстырмалы түрде жоғары; 3) ағза иесінің немесе оның мұрагерінің келісімі алынған; 4) мұндай отаны жасамас бұрын ізгі сипаттағы мұсылман дәрігерлері өлімді толық растауы керек 5) реципиенттің ота және оның салдары туралы хабардар етілуі шарт (Қалымбет, 2022).

Тірі адамнан ағзаларды трансплантациялау және донорлыққа қойылатын талаптар: 1) донордың келісімі болуы керек; 2) трансплантация емдеудің жалғыз мүмкін түрі болып саналады; 3) донордың өміріне тікелей қауіп жоқ; 4) қарастырылып отырған трансплантация бұрын сәтті болған; 5) бірде-бір өмірлік маңызды мүшені донорлыққа беруге болмайды, өйткені бұл бір адамның өмірін екіншісін құтқару үшін алумен тең және оған тікелей тыйым салынады.

Адам өз ағзасының ауырып қалған мүшесін қолынан келгенше шипа іздеуі тиіс. Ислам шариғатының 5 негізгі сақтауға міндеттеген құндылықтардың бірі, ол адамның денсаулығы. Құранда Ниса сүресінің, 29 аятында, «Өздеріңді өлтірмеңдер! Шын мәнінде Алла сендерге мейірімді» десе, Бақара сүресінің, 195 аятында, «Өз қолдарыңмен өздеріңді өлімге тастамаңдар» деген бұйрық раймен келген аят бар (Алтай, 1991).

Жоғарыда келтірген аяттарда Адам баласы ауырса немесе денсаулығына зиян тигесе, зақымды жойып ем алуға әрекет қылу тиіс екеніне ишара берілген. Яғни адам бір жеріне дерт түссе дұға қылып отыра беруі ғана дұрыс емес. Керісінше қолдан келгенше ем іздегені абзал болады.

Шариғат бойынша барлық ауру екіге бөлінеді.

Біріншісі Жан ауруы, Жан ауруы дерттің көзге көріне бермейтін түрі, яғни оны тек адамның мінезінен, істеген әрекетінен, сөйлеген сөзінен, таным-түсінігінен ғана байқалатын рухани аурулар жатқызылады. Құранда Жүректерінде (олардың жетпей қоймайтын рухани дерт бар) Алла олардың дертіне дерт қосуда (Алтай, 1991).

Екіншісі Тән ауруы, Құранда «Араларыңда әлдекім науқастанып, немесе сапарға шығып ораза ұстамаса (қаза болған күндерін басқа уақытта ұстасын) деген аят (Алтай, 1991). Бұл түрге физиологиялық қызметтердің дұрыс атқарылмауына әсер беретін кез келген ауру жатады. Мысалы бас ауырғаннан қатерлі ісікке дейінгі аурулар (Ерімбет & Аманқұл, 2024).

Жоғарыда келтірген дерттерге емделу жағдайына қарай 4 түрлі үкіммен бағаланады. Олар парыз, мәндүб, мубах, мақруһ.

Егер дертіне дауа алмаса, өліп кету қаупі бар немесе ағзасының бірінен айырылатындай, немесе айналаға қатер төндіретіндей (психикасы, мінез-құлқы бұзылу) ауру түрі болса, бұл жағдайда емделу үкімі парыз болады.

Кемтарлық және басқа да кемшілікке апармайтын тек қана оның тәнін әлсіз қылатын жағдайда үкімі мандуб болады. Яғни емделу дұрысырақ.

Келтірген мысалдардан өзге жағдайлар, профилактикалық ем-дом алу, дәрумендер қабылдау үкімі мубах саналады.

Егер ем қабылдау арқылы ауруы одан әрі асқынатыны белгілі болса, бұндай емнің үкімі мәқруһ саналады.

Мәжбүрліктен тыс, шариғат тыйым салған нәрсемен ем алу үкімі харам болады (Қалымбет, 2022).

Ем алудың келесі түрі ота жасау

Ағзаның ішкі бөліктері немесе күрделі ем алу медициналық ота жасау арқылы ғана жүзеге асатын жағдаяттар болады. Медициналық ота жасау мәселесі жасалу мақсатына қарай 3 түрге бөлінеді.

Бірінші, Науқастың ауруын зерттеп дертін жоюға қатысты ота жасау Бұл емдік мақсатта жасалатын отаның түрі. Ислам ғұламалары бұл ота түріне бірауыздан рұқсат берген.

Екінші, Науқасқа қастандықпен жасалатын немесе өлім себебін анықтау мақсатында жасалатын ота. Ашықтап айтсақ, қылмысты анықтау себебімен жасалатын ота. Отаның үкімі: ғұламалар бұл отаны «Егер ота жасаушы әділ, әрі шыншыл адам болса, рұқсат деп бекітеді.

Үшінші, Ғылыми мақсатта, болашақ мамандарға тәжірибе ретінде зерттеу мақсатымен жасау түрі. Ислам ғұламалары отаның бұл түріне қатысты бірнеше пікірде. Бір тобы құптамайды, келесісі ғалымдардың тәжірибесіне жүгінуді, мәселені жағдайға байланысты қарастыруды алға тартады (Ерімбет & Аманкүл, 2024).

Қазақстан Республикасының «Халық денсаулығы және денсаулық сақтау жүйесі туралы» заңында, Патологиялық-анатомиялық союды өлімнің себептері жайлы ақпарат алу және диагнозды анықтау мақсатында жүргізіледі делінген (Әділет.кз, 2020). Қорыта айтсақ, емдік және өлім себебін табу мақсатымен ота жасау шариғат тұрғысынан да, заң тұрғысынан да құп көріліп рұқсат беріледі.

Трансплантация мәселесі

Трансплантация қазіргі заманның жемісті жаңалықтарының бірі. Бұл ота адамның өмір сүруін жалғастыруына шешуші фактор болатын жағдаяттар бар. Ал осы ота түрінің барлығы дерлік шариғатқа сай келе ме? Трансплантация мәселесіне рұқсат берілу себебіне мұсылман құқығының қайнар көзі ретінде Құран Кәрімнен дәлел келтіре кетсек:

Зәру жағдай болғанда, тыйым салынған кейбір мәселелер өз күшін жоятындығы бірнеше аятта баяндалған. Олар Бақара сүресі 173 аят, Мәида сүресі 46 аят (Алтай, 1991). Осыған мазмұндас аяттарда да зәрулік туындаған жағдайларда, яки оны адам өзі туындатпаса һәм шариғат шеңберінен шықпаса харам қылынғандар шартты түрмен рұқсатқа өтетіндігі баяндалған. Ашып айтсақ, адам өмірі өлім аузында жатса, оған өзге адамнан ағза орнатудан өзге жолы еш ем бермейтін болса, бұл шынайы зәру жағдайға жатады. Бұл жағдайда оған өзге ағзаны ауыстырып салуға рұқсат етіледі.

Мәида сүресі, 32 аятта: «Кімде кім бір адамды өлтірсе барлық адамзатты өлтіргендей күнә арқалайды, ал кімде-кім біреуді өлімнен құтқарып қалар болса барлық адамзатты өлімнен құтқарғандай болады». Осы аятта айтылғандай қиындыққа душар болған адамға көмектесіп, өлімнен арашалау үкімі парыз кифая, яғни үмбеттің ішінен біреуі орындауы қажет (Алтай, 1991).

Негізгі исламдық құқықтық-этикалық (шариғи) қағидаттар

Исламдық құқық (фиqh) тұрғысынан төмендегідей негізгі мәселелер қарастырылады:

Дене мен өмірдің қасиеттілігі («қидтул-ахлак», әмәнә): Адам тәні Алланың аманаты болып есептеледі; оны зиян келтірмей, кемсітпей, құрметпен күтуі қажет (Аasi, 2003).

Қажеттілік (дарура) қағидасы: «Қажет кезінде» (зәрулік) кейбір тыйым салынған нәрселерге рұқсат берілуі мүмкін. Мысалы, ағза трансплантациясы өмірді сақтауға бағытталса, кейбір шариғи рұқсаттар сөз болуы мүмкін (Dayan & Sheraz, 2021).

Ерікті келісім (қуат-еркіндік) және зиян келтірмеу қағидасы: Донор толық ақпаратпен келісуі керек; донорға зиян келтірілмеуі міндет (Sahin, 2002).

Орган саудасының тыйылуы: Адам ағзасы коммерциялық мақсатта сату немесе сатып алу ислам құқығы бойынша әділетсіздік, аманатқа қарсы әрекет болып есептеледі (Md. Sanwar, 2022).

Өлімнің анықтамасы және мәйітке құрмет көрсету: Мәйіттің денесін кесу, ағза-мүшесін алу мәселесінде исламдық көзқарастар біржақты емес. Кейбір ғалымдар мәйіт денесін бүлдіруді қатаң түрде тыйған (Sachedina, 2011).

Шариғи мақсаттар (Мақасид әш-шариға): Органдар трансплантациясы арқылы адамның өмірін сақтау және зиян келтірмеу – шариғи мақсаттарға сай болуы тиіс.

Органдарды трансплантациялау туралы әртүрлі ұстанымдарды қарастырмас бұрын, осы пікірталаста қолданылған исламдық дереккөздерге қатысты кейбір қағидалар орынды. Ағзаларды трансплантациялау – ислам еңбектерінде ашық түсіндірілмеген түйікті мәселе.

Тақырыпты талқылап жатқан ғалымдар, егер Жаратушы бұл тақырыпта айтқан болса, нені қалайтынын Құранда баяндаған. Барлық талқылаулардың бастау нүктесі – үнсіздік. Құранда денеге меншік құқығы (Sachedina, 2011), адамның қадір-қасиеті және дене жаракатын салуға тыйым салады деген (Ebrahim, 1995) сияқты бай-

ланысты дерексіз тақырыптарды түсіндіру үшін алынған. Бұл дерексіз ұғымдар, оларды кім түсінетініне байланысты кез келген жолмен дәлелдеуге болады. Осылайша, органдарды трансплантациялау туралы пікірталас «заңды талдау» (ижтиһад) саласына жатады (Musa, 1998), бұл көптеген пікірлердің болуының себебі.

Пәтуа – ижтиһадтың өнімі, ол мүфтидің ислам құқығы бойынша білім алған маманның міндеттемейтін құқықтық пікірі. Технологияның және арнайы білімнің күрделі сипатын ескере отырып, мұсылман әлеміндегі қазіргі тәжірибе конференцияның сипатына қарай мүфтилер, медицина дәрігерлері, заңгерлер және басқа да мамандар тобын біріктіретін конференциялар өткізу болып саналады. Мұндай конференциялардағы ұжымдық талқылаулар ижтиһад жамғи (ұжымдық құқықтық пайымдау) деп аталатын жаңа пайымдау тәсілінің және діни үкімдерге келудің жаңа тәсілінің тууына әкеледі (Kaif, 2017).

Конференцияларда қабылданған қарарлардың заңды күші жалғыз мүфтидің пәтуасынан жоғары, өйткені ол конференцияларға үкіметтің заң шығарушы органдары қатысады. Мысалы, 1988 жылы Джиддадағы Халықаралық Ислам Фикһ Академиясы (ИФА) қабылдаған қарар Сауд Арабиясы үкіметінің оны органдарды трансплантациялау жөніндегі ресми ұстанымы ретінде қабылдауына әкелді. Али Әл Бәар өзінің мүшелерді трансплантациялау туралы жан-жақты зерттеуінде осы заңның нәтижесінде 1991 жылға дейінгі кезеңде Сауд Арабиясында 823 сәтті бүйрек трансплантаты болғанын, оның 352-сі неврологиялық критерийлер бойынша өлімі анықталған науқастардан және тірі отбасы мүшелерінен 471 донорлық сатып алынғанын жазады (MukhamadAli, 1994).

Мұсылмандардың ағза трансплантациясы туралы алғашқы зерттеулерді ғылыми аренадағы пікірталастарын сауд ғалымы Абдул-Рахман әл-Саади (1965 ж. қайтыс болған) жазған және ол 1925 жылдан басталады. Әл-Саади өзінің пікірталастарын ерлер трансплантациясының қай жағында екенін қарсыластар мен жақтаушылар арасындағы пікірталас ретінде анықтайды. Десе де, ол мақаладан оның ұстанымын ажырату қиын емес. Саудиялық биоэтика маманы Абдулла Әлжуди өз зерттеулерін Гарвард биоэтика конференциясына 2018 жылы постер ретінде ұсынуға дайындалып, әл-Саадидің пәтуасын сандық түрде анықтады. Әлжуди мақаладағы 1476 сөздің ішінде әл-Саади тыйым салу ұстанымын сипат-

тайтын 22,6% бөлігін қорытады. Оның мақаласының негізгі бөлігі (57%) бір уақытта орган трансплантациясының қарсыластарына жауап беру үшін және оның пайдасына уәж айту үшін қолданылады (Aljoudi, 2018). Бір қызығы, әл-Саадидің пікірталастары қан құю және мүйізді қабықты трансплантациялау мәселелеріне арналады. Әл-Саади кезіндегі трансплантация медицинасының жағдайын ескере отырып, бұл назар аударуды түсінуге болады. XX ғасырдың басында органдарды трансплантациялау әлемінде өзгеріс болды. Әл-Саадидің оны талқылау контексті үлкен жетістіктер ашылғанға дейін пайда болды. Осылайша, ол медициналық мамандарға сенім артатын және заңгерлер мен медициналық сарапшыларды осы мәселе бойынша бірлесіп жұмыс істеуге шақыратын жалпы нұсқаулықты ұсынады. Пікірталаста сонымен қатар медицина саласының дамып келе жатқанына назар аударды, бір заманда зиянға байланысты тыйым салынған нәрсеге үлкен әлеуетті артықшылықтарға байланысты рұқсат етілуі мүмкін екені келтірілген (Maravia, 2019).

Ағзаларды трансплантациялау туралы бұрынғы зерттеулер мен пәтуалар бүкіл денеге пәтуа беруден гөрі, ең алдымен, жеке мүшелер мен тіндерге бағытталған. Ең алғашқы зерттеулер қан құюға, одан кейін мүйізді қабық тініне назар аударылды. Тек XX-шы ғасырдың 60 жылдары аяғында жеке мүшелерді емес, мүшелерді трансплантациялау туралы жалпы пікірталас басталды. Ағзаларды трансплантациялау туралы соңғы пәтуалар жатырды трансплантациялау және митохондрия ДНҚ трансплантациясы сияқты жаңа және әдеттегі емес трансплантацияларды зерттейді.

Осы пәтуалар мен талқылауларды жан-жақты зерттеудің нәтижесінде келесі тақырыптардың оларда өте жоғары деңгейде екенін аңғаруға болады:

1. Жаратушы адам денесінің иесі,
2. Адамның қадір-қасиеті,
3. Қажеттілік,
4. Альтруизм және қайырымдылық,
5. Пайда мен зиян,
6. Өлімнің анықтамасы.

Біздің зерттеу орган трансплантациясы туралы осы пікірлердің кейбір кішігірім вариацияларынан басқа жеті негізгі пікір бар екенін анықтады. Төменде осы пікірлерді ұсынамыз; әрбір позиция үшін біз кейбір құқықтық анықтама берушінің аты-жөнін, оның негізгі дәлелдерін және сол дәлелдерге жауабын көрсетеміз.

Біз бірінші және екінші позициялармен жұмыс істейтін кеңістіктің айтарлықтай көлемін пайдаланамыз, өйткені кейінгі позициялар осы екеуі сияқты бірдей ресурстар пулынан алынады.

Органдарды қабылдау және донорлық ету рұқсат етілген пікірі

Органдарды трансплантациялау хирургиясы күнімізде бүкіл әлемде әдеттегі тәжірибе болып саналады. Келтіріп отырған процедура қоғамды жақсарту үшін, адам өміріне қатысты ең жақсы технологиялық жетістіктердің бірі ретінде қарастырылады. Осы позицияны жақтаушылар осыны түсінеді және белгілі бір ескертулермен қан айналымы немесе неврологиялық критерийлер арқылы анықталған тірі және өлі мүшелерде ағзаны қабылдауды да, донорлықты да рұқсат етілген деп жариялады. Бұл 1985 жылы Исламдағы өмірдің басталуы мен аяқталуы тақырыбына арналған екінші конференцияда резолюцияға келген Кувейттің Медициналық ғылымдар ислам ұйымының пікірі (ИФА-да келтірілген) (IOMS, 1985).

Бұдан кейін Жидда қаласындағы Халықаралық Ислам Фикһ Академиясы (ИФА) 1986 жылы Амманда (Иордания) өткен 3-ші конференциясында және 1988 жылы Жиддадағы 4-ші сессияда неврологиялық критерийлер бойынша анықталған өлім ажалды өлім деп саналған (ИФА198) резолюциясымен жалғасты. Бұл сондай-ақ Әл-Азһар университетінің бұрынғы ректоры Тантауи (2010 ж. қ.б.) (Хамды 2012, 48-бет), Юсуф Әл-Қарадауи (2009) сияқты көрнекті ислам ғалымдарының пікірі. Ұқсас пәтуаны 1995 жылы Ұлыбританияда Зәки Бәдауи шығарған (оны NHS қолданады) (Вадауи, 1995). Сондай-ақ бұл қарар 2000 жылы 6-шы сессияда жарияланған Еуропалық пәтуа және зерттеулер кеңесінің шешімі болды және трансплантация медицинасы дамыған сайын және адамдар трансплантацияның қажеттілігі мен пайдасы туралы көбірек білетіндіктен мұсылман әлемінде ең танымал болып келе жатқан пікір болып саналады (Ministry of Health Malaysia, 2011).

Ми өлгеннен кейін мүшелерді алуға рұқсат етілмейді

Бұл тұжырымды жақтаушылар тірі және қан айналымы бұзылған науқастардан органдарды қабылдауға және донорлыққа рұқсат бергенімен, донордың өлімі неврологиялық критерийлер арқылы анықталған кезде органдарды алуға рұқсат беруге қатысты елеулі ескертулерге ие. Бұл ғалымдар үшін бұл ерекше жағдайды жасайды, онда пациент бір жағынан өлген болса да, екінші

жағынан жылу, жүрек соғысы және тыныс алу сияқты тірі белгілері бар. Кейбіреулер өлімнің болжамы оның диагнозымен шатастырылды, ал ағзаның өлімі органның өлімімен байланыстырылады деп айтады. Тыныс алу сияқты белгілі бір соматикалық әрекеттердің механикалық түрде болса да болуы денеде жанның бар екендігінің көрсеткіші. Өмірдің сол сәтте тоқтауы өліп жатқан, бірақ тірі адамды өлтірумен бірдей.

Көптеген беделді ғалымдар осы пікірді ұстанады, соның ішінде Мысырдың бұрынғы мүфтиі және әл-Азһардың экс-ректоры әл-Хақ Әли Жад әл-Хак (1996 ж. қайтыс болған) (1979); сириялық ғалым Мұхаммед Саид Рамадан әл-Бути (2013 ж. қ.б.) және Мысырдың тағы бір бұрынғы бас мүфтиі Мұхаммед Әли Жұма (2003) пікірі. Бұл ұстанымды NHS (Ұлыбританиядағы Денсаулық сақтау ұйымы) тапсырысы бойынша шығарылған соңғы тәуелсіз пәтуаның авторы Мұхаммед Зубаир Батт алады (Сачедина, 2011).

Қазақстандағы практика не дейді?

Қазақстанда трансплантация саласын реттейтін негізгі нормативтік актілердің бірі – Ағзаларды (ағзаның бөлігін) немесе тіндерді (тіннің бөлігін) алу, дайындау, сақтау, консервациялау, тасымалдау, донордан реципиентке трансплантаттау қағидалары мен шарттарын бекіту туралы 2020 жылғы № КР ДСМ-207/2020 бұйрығы (Әділет.кз, 2020). Сондай-ақ, 2022 жылы азаматтар қайтыс болғаннан кейін ағзаларын беру немесе бас тарту туралы өз еріктерін тіркеу мүмкіндігіне ие болды. Заңда тірі донордан ағзаны алу үшін нотариатпен расталған жазбаша келісім қажет екендігі көрсетілген (Қазақстан Республикасының Электрондық үкіметі, 2023).

Қазақстанда 2022 жылғы дерек бойынша трансплантация күтіп жүргендер – 3 562 адам (оның ішінде 77 бала) тіркелген (Kazakh Telegraph Agency, 2022). 2024 ұйымдастырылған семинарда «соңғы 10 жылда 2,5 мыңнан астам ағзаны трансплантациялау операциясы жасалды. Сонымен қатар, дерекке сәйкес, өлі донордан ағзаларды алу әрқашан көп емес: әзірге тірі донордан алынған ағзалар үлесі жоғары (82-83 %) («ҚазАқпарат» Халықаралық ақпарат агенттігі, 2022).

Трансплантацияға қатысты пікір:

№1 Органдарды алуға да, донорлыққа да тыйым салынады.

Бірінші позицияны адамға қалай қарау керектігі туралы стандартты ұстаным деп санауға болады. Бұл ұстанымды жақтаушылар мынаны дәйек етеді.

Адам ағзасын мүмкіндігінше ешқандай араласусыз табиғи тұтастығында қалдыру керек деген түсінікте. Бұл түсінік Құран аятында бекітілген «бастапқы табиғи күй» (фитрат) туралы ислами түсінігінен туындайды. Рум сүресі, 30 аятта: «Бұл Алланың адамға берген табиғи жағдайы және Құдайдың жаратуына еш өзгеріс жоқ». (Алтай, 1991). Бұл ұстанымды жақтаушылар үшін орган трансплантациясы екі түрде де – пайда табу және донорлыққа тыйым салынады. Бұл көзқарасты, Мұхаммед Митуәлли әш-Шарауи (1998 ж.) (Әш-Шарауи 1987 ж.), Абдулла Сиддик әл-Ғұмари (1993 ж.) және Ғабду әс-Сәләм Әбд әр-Рахим әс-Суккари (1988 ж.), сынды зерттеушілер ұстанған. Бұл ғалымдар өз ұстанымдарын растау үшін төрт түрлі дереккөзге жүгінгенін көрсетеді: 1) Қайнар көз, 2) классикалық ислам құқығы, 3) қоғам пікірі және 4) мәдени көзқарас (Rashid, 2018).

Жазбаға сілтеме жасай отырып, мына екі негізгі дәлел алға тартылады: 1) Құдайдың адам денесіне иелік етуі және (2) адами қадір-қасиет. Құран барлық нәрсенің билігін Оның иелігіне жатқызады: Мүлік сүресі, 1 аятта «Әр нәрсені Өзінің қолында ұстаушы, әр нәрсеге күдіреті жетуші Алла пәк». (Алтай, 1991). Құранда адамдарды Алланың мүлкі деп ерекшелейді: Нәс сүресі, 1-3 аятта: «Айт: «Адамдардың Раббысына, адамзаттың Құдайына пана сұраймын» (Алтай, 1991). Бұл аяттар мынаны меңзейді, Құдай адам денесінің нағыз иесі, ал адамдар тек басқарушы және басқарушы тетік ретінде әрекет етеді. Басқару адамдардың өз денелеріне билік етуде шексіз еркіндігі жоқ екенін көрсетеді. Бұл еркіндік әділ пайдалану саясатын қамтитын жауапкершілікпен шектелуі керек (Sachedina, 2011).

№2 Донорларға тек тірі донорлардан ғана рұқсат етіледі

Бұл позицияны жақтаушылар ағзаны алуға рұқсат етілгенімен, ағзаны тірі кезінде ғана беруге болады деп есептейді. Адам қайтыс болғаннан кейін донорлыққа жол берілмейді. Бұл пікір Үндістан субконтинентінен келген ғалымдардың айтарлықтай санына ие және сонымен бірге 1989 жылы өткен Үнді Ислам Фикһ академиясының шешімі болып саналады (Sachedina, 2011).

Бұл ұстанымды жақтайтын ғалымдар бірінші позицияның ғалымдарымен өліге берілген қадір-қасиетке қатысты келіседі. Бұл ұстанымды жақтаушылар өлгендердің қасиеттілігі (һурма) құрмет, адам құрметтілігі тірі кезінде, өмірден өткеннен кейін де бірдей деп түсіндіреді.

Бұл олардың өлген мемлекетінде сақталуын талап етеді. Кез келген араласу марқұмның қа-

дір-қасиетін қорлау болып табылады, сондықтан рұқсат етілмейді. Бұл топ ғалымдары одан әрі қателесіп, тірі ағзаны донорлық ету адам өмірін сақтап қалудың талаптарын орындайтындықтан, өлілерге жүгінудің қажеті жоқ деп есептейді. Әлбетте, бұл топтың ғалымдары олардың көзқарасы айтарлықтай төмендейтінін білмейді.

Қан, сүйек кемігі және кейбір тіндер сияқты өмірлік маңызды емес органдарға ғана донорлық үшін қол жетімді органдар қоры.

№3 Қайтыс болған донорлардан ғана донорлыққа рұқсат етіледі деген пікір.

Бұл пікір алдыңғы пікірге қарсы. Органды сатып алуға рұқсат етіледі, бірақ тірі донордан емес, қайтыс болған донор болған жағдайда ғана. Бұл пікірді Меккедегі Ислам фикһ кеңесінің Ахмад Фаһми Әбу Сунна (2003 ж. қ.б.) және Камерунның бұрынғы бас мүфтиі Мұхаммед Абдурахман ұстанады. Олардың орган сатып алу және донорлық пайдасына дәлелдері екінші пікірге толығымен сәйкес келеді. Дегенмен, олар ағзаны сатып алуды тірі донорларға емес, мәйіттерге шектейді. Алайда, бұл позицияны жақтаушылар орган донорлығын талқылағанда, «екі зиянды салдар кезіксе, ең азын таңдау керек» сияқты заңды максимумдарды, сондай-ақ «үлкен пайда үшін аз зиянға жол беріледі» деген қағидасын келтіреді. Бұл пікір тек өмірден өткеннен кейін орган донорлығына рұқсат етілген деген қорытындыға әкеледі (Ерімбет & Аманқұл, 2024).

Дәлелі мынадай логикаға негізделген: мәйіттен мүшені алу марқұмның қадір-қасиетіне нұқсан келтіреді. Қайтыс болған адамның қорғалуы тиіс белгілі құқықтары бар. Оларға дене бітіміне қол жеткізу, дұрыс шомылу, кебін кию және тез арада жерлеу құқығы жатады. Осы құқықтардың кез келгенін бұзу қайтыс болған адамға зиян болып саналады. Дегенмен, бұл зиян құтқаруға болатын өмірді жоғалтудан болатын зиянға қарағанда азырақ және төзімдірек. Бұл ұстанымды жақтаушылар үшін мәйітке келтірілген зиянға жол беруге болады, ал оның қадір-қасиеті өліп жатқан адамның өмірін сақтап қалу үшін жоғары мақсатқа қол сұғады. Бірақ, керісінше, Ахмад Фаһми тірі адамның шарифат белгілеген салауатты өмір сүруге құқығы бар екенін, ал әлеуетті донордың бұл құқықты бұзуға құқығы жоқ екенін алға тартады. Ахмад Фаһми өмір сүруге жарамсыз тұтас органды беру ақыр соңында ауруға және донордың денсаулығының одан әрі асқынуына әкеледі деп санайды. Бұл жағдайда зиян мен пайданың екі түрі бар. Дені сау адамның өліміне еріксіз әкелетін зияны ағ-

заға мұқтаж адамға (оның өліміне әкеліп соғуы мүмкін) зиянынан және мүшені алған жағдайда ұзағырақ өмір сүрудің пайдасынан ерекшеленеді. Ахмад Фаһми сау тірі жанның зияны өліп жатқан адамға келтірілген зияннан көбірек болады деп есептейді. Демек, бұл жағдайда зияны пайдасынан асып түседі, сондықтан тірі донорлыққа жол берілмейді. Ахмад Фаһмидің дәлелдерін мұқият оқып шықсақ, оның ұстанымын жеткізу кезінде мұсылман әлеміндегі трансплантация медицинасының жай-күйі туралы белгілі бір түсінікке негізделгенін, ол оны алдын ала медициналық білім деп санайтынын көрсетеді. Дегенмен, трансплантация медицинасындағы жетістіктер еленбейді. Ахмад Фаһмидің сенімдерін сыни талдау тірі ағзаларды донорлыққа балама көзқарасқа әкелуі мүмкін. Оның үстіне, Ахмад Фаһмидің көзқарасы бұрынғы медициналық білім туралы болжамға негізделген. Алайда, егер донордың да, реципиенттің де денсаулығының жоғары деңгейі мен сапасы қамтамасыз етілсе, Ахмад Фаһмидің көзқарасын қайта қарау керек еді (Sachedina, 2011).

№4 Шешімді кейінге қалдыру

Бұл позиция осы мәселе бойынша шешімді одан әрі зерттеуге дейін кейінге қалдыруды ұсынады. Бұл пікірді Мұхаммед Шафидің ұлы, пәкістандық ғалым Мұхаммед Тақи Усмани ұстанады. Өзінің консервативті емес көзқарасына қарамастан, Усмани адамдарға қажет болған жағдайда рұқсат етілген пәтуалардың бірін пайдалануға мүмкіндік береді (Усмани, 2011). Кейбір мұсылмандар арасында кең тараған бұл позицияның шамалы шикілігі бар, бірақ оны зерттеген ғалым жоқтың қасы. Бұл пікір қажет болған жағдайда органды алуға болады, бірақ оны беруге болмайды деп болжайды, себебі бұл қажеттілік жеке тұлғаның шеңберінен шықпайды. Бұл пікір «қажеттілікті» тар және индивидуалистік тұрғыдан түсінуге негізделген. Жоғарыда (екінші тармақта) біз қажеттіліктің екі жақты процесс екенін келтірдік. Адам өзін өлімнен құтқару үшін жеуге немесе тыйым салынған нәрселерді пайдалануға рұқсат етілсе, басқалардың өліп қалмауы үшін оны жеңілдету де ортақ міндет (парыз кифая) болып табылады (Sachedina, 2011).

Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының пәтуасы

Тірі адамның ағзасын келесі тірі адамға көшіру жағдайы; оған келесі шарттардың болуы талап етіледі.

1. Аса қажеттілік, яғни зәруліктің болуы. Сондай-ақ ағза беруші адамның ақыл-есі бүтін,

балиғатқа жеткен болуы және ерікті түрде беруі басты шарт.

2. Жасалатын отаның толықтай пайдалы болатынына толықтай көз жетсе, яғни бос қинау болмау керек.

3. Донордың отадан кейінгі өміріне еш зиян тимейтініне медицина мамандарының нақты тұжырымы болуы қажет.

4. Донорлық сауда-саттық сипатында болмауы тиіс.

5. Кем дегенде үш адамнан тұратын дәрігерлердің отаның пайдалы болатынына нақты сенімді екенін білдіретін жазбаша түрдегі шешімді донор мен реципиентке (науқас) беруі тиіс.

6. Ауыстырылатын ағза ұрпақ тарату мүшелеріне байланысты болмауы шарт (Мүфтият.кз, 2023).

Қайтыс болған адамнан тірі адамға көшіру жағдайы; оған келесі шарттардың болуы талап етіледі.

1. Шарифат көзқарасында ағза берушінің өлімі нақты болуы, яғни жерлеуге рұқсат беретін жағдай (клиникалық өлім немесе миы өліп, басқа ағзасы жұмыс істеп тұрған жағдай әлі өлген болып есептелмейді). Адамның жаны шыққанын немесе шықпағанын 3 адамнан құралған білікті медицина мамандары жазбаша түрде куәлік етуімен бекітіледі, сондай-ақ бұл мамандардың мемлекеттік дәрежедегі расталған маман болуы шарт.

2. Трансплантация жасау аса зәрулікте болуы, яғни медицина мамандары осы отадан басқа емдеу жолы қалмағанын нақты айтуы тиіс.

3. Ағза беруші жан тірі кезінде ағзасын беруге рұқсатын өсиет етіп қалдыруы тиіс, өйткені трансплантация адамды қорлауға апармауы керек.

4. Ауыстырылатын ағза-мүшенің ұрпақ тарату жүйесімен байланысы болмауы шарт.

5. Аталмыш оталар мемлекеттік деңгейдегі расталған, бақылау аясындағы мекемеде жүзеге асырылуы шарт.

6. Ағзаны ауыстыру донор мен реципиент арасында материалдық қайтарымсыз жасалуы қажет (Мүфтият.кз, 2023).

Қорытынды

Жоғарыда аталған ұстанымды егжей-тегжейлі қарастыра отырып, біз ағзаларды ауыстыру мәселесіне «дұрыс» (халал) немесе «бұрыс» (харам) деген нақты жауап жоқ екенін көрсеттік. Шарифат тұрғысынан бұл ижтиһади мәселе, сондықтан адамдар өздерінің мәдениеті мен сенім жүйесіне сәйкес жоғарыдағы ақпаратты еске-

ре отырып ұстаным таңдауға ерікті. Исламдық дереккөздерде ағзаны трансплантациялау туралы ескертудің болмауы көптеген нұсқаларды зерттеуге жол тудырады. Бұл нұсқалар өмірге, өлімге, өлілерге және қоғамға деген көзқарасқа, сондай-ақ Құран аяттарына көзқарас пен ислам құқығын түсінуге қатысты кеңірек мәселелерді нақты түсінуден туындайды. Шындығында, бұл жерде Мақасид шәриғаның екі мақсаты арасында мәселе бар: дінді сақтау құқығы және өмірді сақтау құқығы.

Ағзаларды трансплантациялауға қарсы болғандар мұны Алла Тағаланың мүлкіне автономиясына, Исламның адамдарға беретін қадір-қасиетіне, дененің тұтастық құқығы мен өлтірілмеу немесе мақсатқа жету құралы ретінде һәм сауда-саттық нысаны ретінде пайдаланылмау құқығына қатысты шарифат ережелерін бұзады деп санайтындықтан жасайды.

Ағзаларды трансплантациялауды жақтаушылар, керісінше, өмірді сақтау құқығы дінді сақтаудан гөрі шарифаттың маңызды мақсаты екенін айтады. Тіршілікті сақтауға анағұрлым итермелейді, себебі адам зәруліктегі қажеттілікке көнбейтін болса, өмірді алмастыратын ештеңе жоқ. «Дарурат тубиху әл-махзурат» зәру жағдайда тыйым салынғанға рұқсат беріледі қағидатына сүйенеді. Осылайша, бұрынғы ұстанымды жақтаушылар донордың жағдайы мен дене тұтастығына көбірек назар аударады.

Атап айтқанда, жоғарыда талқыланған оңтүстік азиялық ғалымдар үшін дене киелі, ал оны пәк сақтау – бұл діни императив (әмр тағаббуди), ережелері мәңгілік өзгеріссіз қалады.

Оның үстіне дене – діни, әлеуметтік және мәдени болмыс пен тәртіптің қорғаны. Қоғамды әлеуметтік тәртіпсіздіктен қорғау тұрғысынан қоғам әрқашан денені бақылауды жүзеге асырды, адамзат арасында теңдік, әділеттілік болуы үшін дене тұрғысына нақты заңнамалық көрініс аса маңызды.

Авторлар үлесі

Ерімбет Рамзан Еділбекұлы: концептуализация және деректерді өңдеу, зерттеу процесін жүргізу, жобаны басқару, мақаланың бастапқы нұсқасын жазу, мәтінді редакциялау және толықтыру.

Аманкүл Темур Оралбайұлы: бақылау, әдіс-тәсілдерді әзірлеу, зерттеу, ресми талдау, нәтижелерді тексеру, мәтінді редакциялау және толықтыру.

Әлтаева Нұрсұлу Сауранбекқызы: көрнекі материалдар дайындау, мәтінді редакциялау және толықтыру, бақылау, ресурстармен қамтамасыз ету.

Мохаммад Фикри Мохд әл-Бақри: ресурстармен қамтамасыз ету, бағдарламалық қамтамасыз ету

Әдебиеттер

- Aasi, G. (2003). Islamic legal and ethical views on organ transplantation and donation. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 38(3), 725–734.
- Aljoudi, A. (2018). *Poster: A “liberal” decision by a “conservative” scholar: The early organ transplantation discussion in the Muslim world*. <https://iamalbassam.files.wordpress.com/2018/04/abc-poster-2018-aljoudi-v3.pdf>
- Алтай, Х. (1991). *Құран Кәрім: Қазақша мағына және түсінігі*. Мәдина: Құран Шариф баспа комбинаты.
- Әділет.кз (2020). Ағзаларды (ағзаның бөлігін) және (немесе) тіндерді (тіннің бөлігін) алу, дайындау, сақтау, консервациялау, тасымалдау, донордан реципиентке трансплантаттау қағидалары мен шарттарын бекіту туралы. Adilet.kz. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/V2000021683>
- Әділет.кз (2020). Халық денсаулығы және денсаулық сақтау жүйесі туралы заң. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/k2000000360>
- Badaui, Z. (1995). *Organ transplantation*. Retrieved from <http://www.iol.ie/~afifi/Articles/organ.htm>
- Dayan, F., Muhammad Sheraz, M., Mahmood, A. K. A., & Islam, S. (2021). The maxim of necessity and its application to organ transplantation: An Islamic bioethical perspective. *Bangladesh Journal of Medical Science*, 20(3), 511–524.
- Ebrahim, A. F. M. (1995). Organ transplantation: Contemporary Sunni Muslim legal and ethical perspectives. *Bioethics*, 9(3–4), 291–302.
- Ерімбет, Р. Е. & Аманкүл, Т. О. (2024). *Исламдағы биоэтикалық мәселелер* [Диссертациялық жұмыс]. Алматы. Islamic Organization of Medical Sciences. (1985). Resolution. *Majallat al-Majma' al-Fiqh al-Islami al-Duwali*, 3, 729–732.
- Kair, A. (2017). Facts, values, and institutions: Notes on contemporary Islamic legal debate. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 34(X), 42–72.
- Kazakh Telegraph Agency (2022). Kazakh citizens can consent to organ donation during their lifetime after death. KazTAG. Kazakh citizens can consent to organ donation during their lifetime after death
- «ҚазАқпарат» Халықаралық ақпарат агенттігі (2022). Қазақстанда донорлық ағза кезегінде қанша адам тұр? ҚазАқпарат. https://kaz.inform.kz/news/kazakstanda-donorlyk-agza-kezeginde-kansha-adam-tur_a3991466/

- Қазақстан Республикасының Электрондық үкіметі (2023). Ағзаларды трансплантаттау туралы не білу керек? Egov.kz. https://egov.kz/cms/kk/articles/health_care/organ_transplantation
- Қалымбет, Қ. (2022). *Трансплантация түрлері және шариги үкімдері*. Нұр-Мұбарак баспасы
- Maravia, U. (2019). Re-examination of the fatawa on organ donation in light of current medical developments. Ministry of Health Malaysia (2011). *Organ transplantation from the Islamic perspective*. Transplantation Unit. Retrieved from [Google Scholar]
- Musa, I. (1998). Transacting the body in the law: Reading fatwa on organ transplantation. *Afrika Zamani: Revue Annuelle d'Histoire Africaine*, 5–6, 292–317.
- Md. Sanwar Siraj (2022). How a compensated kidney donation program facilitates the sale of human organs in a regulated market: the implications of Islam on organ donation and sale. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 17, 10. https://peh-med.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13010-022-00122-4?utm_source=
- Rashid, R. (2018). *Organ transplantation: An Islamic perspective to human bodily dignity and property in the body*. Al-Balagh Academy. Retrieved from <https://www.albalaghacademy.com>
- Rakhmani, K. S. (2010). *Jadid Fiqhi Masa'il* (Vol. 5, p. 59). Karachi: Zamzam Publishers.
- Sachedina, A. (2011). *Islamic biomedical ethics: Principles and application*. Oxford University Press.
- Sahin Aksoy (2002). A Critical Approach to the Current Understanding of Islamic Scholars on Using Cadaver Organs Without Prior Permission. *Bioethics*, 15(5-6), 461-472. https://philpapers.org/rec/AKSACA-2?utm_source=
- Usmani, M. T. (2011). *Fatwa on Organ Donation*. In Dar al-Ifta archives. Karachi: Darul Uloom Karachi.

References

- «ҚазАқпарат» Халықаралық ақпарат агенттігі (2022). Қазақстанда донорлық ағза кезегінде қанша адам тұр? [How many people are on the organ donor waiting list in Kazakhstan?]. ҚазАқпарат. https://kaz.inform.kz/news/kazakstanda-donorlyk-agza-kezeginde-kansha-adam-tur_a3991466/ (in Kazakh)
- Aasi, G. (2003). Islamic legal and ethical views on organ transplantation and donation. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 38(3), 725–734.
- Aljoudi, A. (2018). *Poster: A “liberal” decision by a “conservative” scholar: The early organ transplantation discussion in the Muslim world*. <https://iamalbassam.files.wordpress.com/2018/04/abc-poster-2018-aljoudi-v3.pdf>
- Altay, Kh. (1991). *Quran Karim: Kazaksha magyna jane tusinigi*. Madinah: Kuran sharif baspa kombinaty.
- Badaui, Z. (1995). *Organ transplantation*. Retrieved from <http://www.iol.ie/~afifi/Articles/organ.htm>
- Dayan, F., Muhammad Sheraz, M., Mahmood, A. K. A., & Islam, S. (2021). The maxim of necessity and its application to organ transplantation: An Islamic bioethical perspective. *Bangladesh Journal of Medical Science*, 20(3), 511–524.
- Ebrahim, A. F. M. (1995). Organ transplantation: Contemporary Sunni Muslim legal and ethical perspectives. *Bioethics*, 9(3–4), 291–302.
- Islamic Organization of Medical Sciences (1985). Resolution. *Majallat al-Majma' al-Fiqh al-Islami al-Duwalī*, 3, 729–732.
- Kair, A. (2017). Facts, values, and institutions: Notes on contemporary Islamic legal debate. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 34(X), 42–72.
- Kalymbet, K. (2022). *Transplantaciya turleri jane sharigi ukimder* [Types of transplantation and Sharia rulings]. Nur-Mubarak Press. (in Kazakh)
- Kazakh Telegraph Agency (2022). Kazakh citizens can consent to organ donation during their lifetime after death. KazTAG. Kazakh citizens can consent to organ donation during their lifetime after death
- Maravia, U. (2019). Re-examination of the fatawa on organ donation in light of current medical developments.
- Md. Sanwar Siraj (2022). How a compensated kidney donation program facilitates the sale of human organs in a regulated market: the implications of Islam on organ donation and sale. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 17, 10. https://peh-med.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13010-022-00122-4?utm_source=
- Ministry of Health Malaysia (2011). *Organ transplantation from the Islamic perspective*. Transplantation Unit. Retrieved from [Google Scholar]
- Musa, I. (1998). Transacting the body in the law: Reading fatwa on organ transplantation. *Afrika Zamani: Revue Annuelle d'Histoire Africaine*, 5–6, 292–317.
- Rakhmani, K. S. (2010). *Jadid Fiqhi Masa'il* (Vol. 5, p. 59). Karachi: Zamzam Publishers.
- Rashid, R. (2018). *Organ transplantation: An Islamic perspective to human bodily dignity and property in the body*. Al-Balagh Academy. Retrieved from <https://www.albalaghacademy.com>
- Sachedina, A. (2011). *Islamic biomedical ethics: Principles and application*. Oxford University Press.
- Sahin Aksoy (2002). A Critical Approach to the Current Understanding of Islamic Scholars on Using Cadaver Organs Without Prior Permission. *Bioethics*, 15(5-6), 461-472. https://philpapers.org/rec/AKSACA-2?utm_source=
- Usmani, M. T. (2011). *Fatwa on Organ Donation*. In Dar al-Ifta archives. Karachi: Darul Uloom Karachi.
- Yerimbet, R. Y. & Amankul, T. O. (2024). *Islamdagy bioethica maseleleri* [Bioethical problems in islam]. Almaty. (in Kazakh)
- Әділет.кз (2020). Ағзаларды (ағзаның бөлігін) және (немесе) тіндерді (тіннің бөлігін) алу, дайындау, сақтау, консервациялау, тасымалдау, донордан реципиентке трансплантаттау қағидалары мен шарттарын бекіту туралы [On the Approval of the Rules and Conditions for the Removal, Procurement, Storage, Preservation, Transportation of Organs (Parts of Organs) and/or Tissues (Parts of Tissues), and Their Transplantation from Donor to Recipient.]. Adilet.kz. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/V2000021683> (in Kazakh)

Әділет.кз (2020). Халық денсаулығы және денсаулық сақтау жүйесі туралы заң [Law on Public Health and Healthcare System]. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/k2000000360> (in Kazakh)

Қазақстан Республикасының Электрондық үкіметі (2023). Ағзаларды трансплантаттау туралы не білу керек? [What should be known about organ transplantation?]. Egov.kz. https://egov.kz/cms/kk/articles/health_care/organ_transplantation (in Kazakh)

Авторлар туралы мәлімет:

Ерімбет Рамзан Еділбекұлы (корреспондент-автор) – әл Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: Ramzan.2001.kz@mail.ru).

Аманқұл Темур Оралбайұлы – PhD, әл Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының қауымдастырылған профессоры (м.а) (Алматы, Қазақстан, e-mail: Amankulov_2007temur@mail.ru).

Әлтаева Нұрсұлу Сауранбекқызы – PhD, әл Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: nursulu.altayeva@gmail.com).

Мохаммад Фикри Мохд әл-Бакри – Малайя университеті исламтану академиясы ислам тарихы және өркениеті кафедрасының PhD докторанты (Куала-Лумпур, Малайзия, e-mail: M_fikri@um.edu.my).

Information about the authors:

Yerimbet, Ramzan Yedilbekuly (corresponding author) – PhD student of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: Ramzan.2001.kz@mail.ru).

Amankul, Temur Oralbayuly – PhD, Acting Associate Professor of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: Amankulov_2007temur@mail.ru).

Altayeva, Nursulu Sauranbekkyzy – PhD, Senior Lecturer of the Department of Religious and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: nursulu.altayeva@gmail.com).

Mohammad, Fikri Mohd Al-Bakri – PhD student of the Department of Islamic History and Civilization of the Academy of Islamic Studies, University of Malaya (Kuala Lumpur, Malaysia, e-mail: M_fikri@um.edu.my).

Сведения об авторах:

Ерімбет Рамзан Еділбекұлы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедрасы религиоведения и культурологии факультета философии и политических наук Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: Ramzan.2001.kz@mail.ru).

Аманқұл Темур Оралбайұлы – PhD, и. о. доцента кафедрасы религиоведения и культурологии факультета философии и политических наук Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: Amankulov_2007temur@mail.ru).

Алтаева Нұрсұлу Сауранбекқызы – PhD, старший преподаватель кафедрасы религиоведения и культурологии факультета философии и политических наук Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: nursulu.altayeva@gmail.com).

Мохаммад Фикри Мохд аль-Бакри – PhD-докторант кафедрасы исламской истории и цивилизации академии исламских исследований Университета Малайя (Куала-Лумпур, Малайзия, e-mail: M_fikri@um.edu.my).

2025 жылы 6 қарашада тіркелді.
2026 жылы 20 ақпанда қабылданды.

Н. Даркулов^{1*} , А. Кариев² 

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

²Қырғыз-Түрік Манас Университеті, Бішкек, Қырғызстан

*e-mail: nur_talas@mail.ru

СЫР СҮЛЕЙЛЕРІ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ЭСХАТОЛОГИЯЛЫҚ САРЫНДАР

Бұл мақалада XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басында өмір сүрген Сыр сүлейлерінің поэзиясындағы эсхатологиялық тақырыптардың діни, танымдық және көркемдік аспектілері жан-жақты қарастырылады. Эсхатология ислам теологиясында өлімнен кейінгі өмір, қиямет күні, қайта тірілу және адамның өз іс-әрекеттері үшін жауапкершілігі туралы ілім ретінде маңызды орын алады және қоғамдағы рухани дағдарыс кезеңдерінде әсіресе өзекті. Бұл зерттеудің мақсаты – Тұрмағамбет Ізтілеуұлы, Қарасақал Ерімбет, Базар Жырау Оңдасынұлы және Нұртуған Кенжеғұлұлының шығармаларындағы эсхатологиялық мотивтердің мазмұнын талдау, сондай-ақ олардың Құран аяттары мен хадис мәтіндерімен мазмұндық және құрылымдық сәйкестігін анықтау. Зерттеуде мәтіндік талдау, салыстырмалы теологиялық әдістер, діни дискурс талдауы және герменевтикалық әдістер қолданылады. Поэтикалық мәтіндердегі әлемнің ақырының негізгі ерекшеліктері, өлімнен кейінгі жаза мен марапат идеялары, қайта тірілу ислам сенімімен салыстырылып қарастырылды. Сыр сүлейлерінің шығармалары ислам сенімінің негіздеріне толық сәйкес келетіні және олардың эсхатологиялық реңктері қоғамды моральдық-этикалық тәрбиелеуге, Құдай мен қоғам алдындағы жауапкершілікті күшейтуге бағытталғаны анықталды. Сонымен қатар зерттеу Сыр сүлейлерінің мұрасын тек әдеби ғана емес, сонымен қатар діни және идеологиялық дереккөз ретінде де қарастыруға болатынын көрсетті.

Түйін сөздер: Сыр сүлейлері, эсхатология, қиямет, ислам дүниетанымы, қазақ поэзиясы

N. Darkulov^{1*}, A. Kariev²

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

²Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan

*e-mail: nur_talas@mail.ru

Eschatology issues in poetry of Syrdarian poets

This article comprehensively examines religious, cognitive, and artistic aspects of eschatological themes in poetry of Syrdariya poets who lived in the second half of the XIX and early XX centuries. Eschatology occupies important place in Islamic theology as doctrine of the afterlife, Day of Judgment, resurrection, and human responsibility for one's actions, and is crucial during spiritual crisis in society. The purpose of this study is to analyze content of eschatological motifs in the works of Turmagambet Iztileuly, Karasakal Erimbet, Bazar Zhyrau Ondasyuly, and Nurtugan Kenzhegulluly, to determine their substantive and structural consistency with Quran and hadith. The study utilizes textual analysis, comparative theological methods, religious discourse analysis, and hermeneutic methods. The key features of the Judgement day in poetic texts, concept of punishment and reward in the afterlife, resurrection were examined in comparison with the Islamic doctrine. It was revealed works of Syrdariya poets fully correspond to principles of Islamic, and their eschatological motifs pursue moral and ethical education of society, strengthening responsibility to God and society. Furthermore, it demonstrated the legacy of Syrdariya poets can be viewed not only as literary but also as religious and ideological source.

Keywords: Day of Judgment, faith, Syr Darya poets, Eschatology, poetry

Н. Даркулов^{1*}, А. Кариев²

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

²Кыргызско-Турецкий университет Манас, Бишкек, Кыргызстан

*e-mail: nur_talas@mail.ru

Вопросы эсхатологии в поэзии сырдарийских поэтов

В статье всесторонне рассматриваются религиозно-познавательные и художественные особенности эсхатологической темы в творчестве сырдарийских поэтов, живших во второй половине XIX и начале XX веков. Эсхатология занимает важное место в исламской теологии как уче-

ние о загробной жизни, Судном дне, воскресении и ответственности человека за свои деяния, и особенно актуальна в периоды духовного кризиса в обществе. Цель исследования – анализ содержания эсхатологических мотивов в произведениях Турмагамбета Изтилеулы, Карасакал Эримбета, Базар Жырау Ондасынулы, Нуртугана Кенжегулулы, а также определение их содержательной и структурной согласованности со стихами Корана и текстами хадисов. В исследовании использованы текстологический анализ, сравнительно-теологические методы, анализ религиозного дискурса и герменевтические методы. Основные признаки конца света в поэтических текстах, идеи наказания и награды в загробной жизни, а также воскрешения были изучены в сравнении с исламским символом веры. В результате было установлено, что произведения сырдарийских поэтов полностью соответствуют основам исламской веры, а их эсхатологические обертоны направлены на нравственно-этическое воспитание общества, укрепление ответственности перед Богом и обществом. Кроме того, исследование показало, что наследие сырдарийских поэтов можно рассматривать не только как литературный, но и как религиозный и мировоззренческий источник.

Ключевые слова: Судный день, вера, Сырдарийские поэты, эсхатология, поэзия

Кіріспе

Қазақ халқының тарихи дүниетанымы мен рухани құндылықтарын зерттеуде поэзия маңызды дереккөздердің бірі болып саналады. Ауыз әдебиеті мен жазба поэзияда қоғамдық сана, моральдық ұстанымдар және діни түсініктер көрініс табады. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы қазақ әдебиетінде діни-ағартушылық бағыт айқын байқалады.

Сыр сүлейлері ақындарының көпшілігі медреселерде білім алып, молдалардан сауат ашқан, ислам қағидаларын терең меңгерген, дінді берік ұстанған тұлғалар болды. Олар поэзияны діни-моральдық, рухани тәрбие құралы ретінде қолданды. Сыр шайырларының өлеңдерінде адам өмірінің мәні, ар-ұят, жауапкершілік, қиямет мәселелері секілді исламдық тәжірибелер тұрақты түрде көтеріліп отырды. Олар басқару, әкімшілік жүйенің түгел өзгеруі, қоғамның рухани құлдырауы, тағы басқа да қайшылықты құбылыстарды өлең-жырларында тақырып ретінде көтеріп, көкейкесті мәселелерді ислами тұрғыдан бағамдады. Ақындар шығармаларында қоғамдық өзгерістер моральдық құндылықтардың әлсіреуімен байланыстырылып, ол құбылыс діни категориялар арқылы түсіндірілді.

Қазақ әдебиеттану саласында Сыр бойы ақындарының шығармашылығы көбіне әдеби-көркемдік және тарихи-фольклорлық қырынан зерттеліп келеді. Алайда осындай бай әдеби мұрамыздың ислам діни құндылықтарымен тамырласқан, әсіресе эсхатологиялық дүниетанымның Құран мен хадис мәтіндерімен астасқан қырлары кешенді түрде талданбай, ұзақ уақыт назардан тыс қалып келді. Бұған кеңестік кезеңдегі дінге деген теріс көзқарас әсер етіп, исламды насихаттаған Сыр сүлейлері ақындарының мұ-

раларын «ескі», «зиянды», «керітарпа» деп бағалау – олардың шығармаларын терең зерттеуге тосқауыл болды.

Осыған байланысты зерттеудің мақсаты – Сыр сүлейлері поэзиясындағы ақырет, қиямет және қайта тірілу тақырыптарының мазмұнын және олардың әлеуметтік-моральдық қызметін анықтау.

Сыр бойы ақындарының шығармашылығын зерттеген ғылыми еңбектерді бірнеше бағытқа бөлуге болады. Ғ.Тұяқбаев пен Ө.Күмісбаев зерттеулерінде шайырлардың тарихи-қоғамдық, тарихи-философиялық және әдеби-стильдік қыры қарастырылса, Ә.Қоңыратбаев пен Б.Кәрібозұлы жыраулық дәстүр мен поэтикалық ерекшеліктеріне назар аударады. Ү.Байбосынова мен С.Дәрібаев еңбектерінде олардың шығармаларындағы исламдық теологиялық негіздегі моральдық қағидалар қарастырылады. Ал Ф.Жұмажанова мен Ү.Жанбершиева өз зерттеулерінде идеялық-тәрбиелік сипаттарына зерттеу жүргізген.

Дегенмен біз көрсеткен зерттеулерде ақындар шығармаларындағы ақырет тақырыбы мен исламдық дереккөздер арасындағы мазмұндық сәйкестік арнайы жүйелі талдау нысаны ретінде қарастырылмаған.

Бұл мақалада Сыр сүлейлерінің өлеңдері алғаш болып эсхатология ұғымы аясында дінтанулық-мәтіндік тұрғыдан қарастырылады.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы қазақ поэзиясының үлгілері, Құран мен хадис мәтіндері, сондай-ақ дінтанулық, исламтанулық, филологиялық, философия-

лық және мәдениеттанулық еңбектер зерттеудің негізіне алынды. Сыр ақындары поэзиясындағы мұсылмандық көзқарастарды жүйелі түрде талдау, оларды нақты мысалдар арқылы ислам діні құндылықтарымен сабақтастыра қарастыру, сондай-ақ Құран және хадис мәтіндерімен үндестіктерін көрсету мақсаты қойылды. Сыр бойы ақындарының шығармашылығына зер салсақ олардың адамгершілік пен имандылық, ар мен жан тазалығына ерекше назар аударғанын байқаймыз. Діни, философиялық ой түйіндеулер Сыр бойы ақындары шығармашылығының негізгі өзегіне айналды. Құран аяттары, хадис секілді түпнұсқа мәтіндерден алынған тәрбиелік мәні зор мысалдарды, философиялық ойды жеткізудің құралы ретінде пайдаланды. Исламды насихаттау мен дәріптеуге бағытталған эпикалық шығармалар жазу арқылы, халықты ислам дүниесінің шынайылығы мен имандылыққа тәрбиелеудегі мәнін түсіндіруге ұмтылды (Тулбаева et al, 2024).

Осыған дейін қазақ поэзиясындағы ислам дінінің көріністерін дінтанушылық тұрғыдан саралаған еңбектер аз. Біздің осы жұмысымызда Сыр сүлейлері ақындарының ислами дүниетанымы мен ақидаға негізделген сенімдері алғаш рет арнайы талдаудың өзегіне айналып отыр. Жұмыста поэзиядағы эсхатологиялық сарындар Құран, хадис түпнұсқа мәтіндер негізінде айшықталды. Себебі Сыр сүлейлері поэзиясы қазақ әдебиетінде бағыт ретінде көп сөз болғанымен, негізінен әдебиеттанушылар тарапынан әдеби, тақырыптық, мазмұндық, көркемдік, поэтикалық тұрғыдан талданған. Қазақ әдебиеті халқымыздың ұстанған дінін, ислами болмысын танып-білуде аса құнды деректік қайнаркөз болып қала береді. Ислам сынды күрделі құбылысты әртүрлі дереккөздер, тың материалдарға жүгіне отырып, кеңірек ауқымда талдау әдістемесін жетілдіре түсу – уақыт талабы. Қазақ мұсылманшылығын жан-жақты, байыпты, мұқият зерттеу өзекті мәселелердің санатына кіреді.

Мақсатқа жету үшін төмендегі міндеттер қойылады:

1. Сыр бойы ақындарының шығармаларындағы эсхатологиялық мәтіндерді анықтау;
2. Исламдағы қиямет тақырыбына қатысты өлеңдерді Құран мен хадис мәтіндерімен салыстыру;
3. Поэзиядағы эсхатологияның тәрбиелік және әлеуметтік қызметін айқындау;
4. Ақындардың діни дүниетаным ерекшеліктерін сипаттау;

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеуде кешенді әдіснамалық тәсіл қолданылды. Сыр сүлейлері поэзиясындағы эсхатологиялық ұғымдардың мазмұнын анықтау мақсатында бірнеше талдау әдістері жүйелі түрде пайдаланылды.

Алдымен герменевтикалық талдау әдісі арқылы өлең мәтіндерінің мағыналық қабаттары қарастырылды, яғни қиямет, ақырет, қайта тірілу, махшар, сират, мизан ұғымдарының поэтикалық контекстегі мағынасы интерпретацияланды. Мәтіндік талдау барысында поэзиялық шығармалардағы діни терминдер, символдар және тұрақты бейнелер іріктеліп, олардың қолданылу жиілігі мен мазмұндық қызметі анықталды.

Салыстырмалы-дінтанулық әдіс арқылы ақындардың өлеңдерінде кездесетін эсхатологиялық түсініктер Құран аяттары мен хадис мәтіндеріндегі мазмұнмен салыстырылып, мазмұндық сәйкестік пен айырмашылықтар айқындалды. Сонымен қатар діни дискурс-талдау поэзиялық мәтінде эсхатологиялық мотивтердің моральдық-нормативтік қызметін анықтауға мүмкіндік берді.

Зерттеу дереккөздері ретінде Тұрмағамбет Ізтілеуұлы, Қарасақал Ерімбет, Базар жырау Оңдасынұлы және Нұртуған Кенжеғұлұлының жарияланған өлең-толғаулары, Құран мәтіні мен хадис жинақтары, сондай-ақ тақырыпқа қатысты ғылыми еңбектер пайдаланылды.

Зерттеу Сыр ақындарының шығармаларында кездесетін эсхатологиялық мазмұнмен шектелді және барлық поэзиялық мұраны толық қамтуды мақсат етпейді. Талдау нысаны ретінде қиямет, қайта тірілу, махшар, сират және мизан ұғымдары көрініс тапқан мәтіндік үзінділер алынды.

Қолданылған әдістер кешені Сыр сүлейлері поэзиясындағы эсхатологиялық тақырыптың көркемдік және дүниетанымдық қызметін анықтауға мүмкіндік береді.

Зерттеу нәтижелері және талқылама

XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы қазақ әдебиетінде діни сарындар мен ислам туралы тақырыптар аз жазылған жоқ. Соның ішінде Сыр сүлейлерінің еңбектерінде діни мотивтер көптеп кездеседі. Біздің зерттеу нысанамыз болып отырған эсхатологиялық сарын Сыр ақындарының өлеңдерінде екі түрлі ыңғайда: «Дүниенің, адам өмірінің баянсыздығы», деп топшылау, екіншісі «А қырзаман мен ақырет-

ке сену арқылы адам баласы тепе-теңдікті сақтай алады», – деп түйінделеді. Осылайша адам жүрегінен өшіп бара жатқан Исламның негізгі доктринасы, ақыретке сенімді адамдардың санасында жауапкершілікті ояту мақсатында, «Осы дүниеде қалай өмір сүрсең де, ақыретте Алла ешбір нәрсені назардан тыс қалдырмайды», – деп тұжырымдаса, кейін «Қияметте соның есебін бересің», – деп ой салу арқылы адам бойында имандылық сезімді ояту көзделеді.

Эсхатология Ибраһимдік діндердің сенім платформасына кіреді. Оны сенім тұрғысында мойындамау имандағы кемшілік ретінде қарастырады. АҚШ, Фолкнер университетінің оқытушысы Джеймс Эндрюдің «Даналыққа жеткен ақыл мен азат етілген мұра» атты мақаласында: «Ақылы даналыққа жеткен адам Құдайдың заңына қайшы келетін нәрселерден бас тартуға тиіс. Өйткені Құдайдың ақиқатына сенген адам, Оның бейнесінде қайта жаралған сияқты болады. Ақиқаттан алыс, надандар мен даналыққа жеткен ақыл иелерінің айырмашылығы, ақиқатпен қауышқандығында. Олар Құдай риза болатын заңдылықпен жүріп, ізгілікті өмір сүруге қабілетті», – деп жазады (Kingsley, 2024, 3 б.).

Сыр сүлейлері қиямет күнінің болатынына сену парыз екеніне тоқталады. Бұл сенімнің құрамдас бөліктері, – ол қиямет күніндегі құбылыстарға сенім дегенді білдіреді. Өлімге, сондай-ақ есеп-қисапқа, қабір азабы мен қабір рахатына, сүр үрленуіне, қабірлерден адамдардың қайта тірілуіне, қиямет күнінің қорқынышына, сондай-ақ адамдардың махшарда жиналуына, адамдардың амал дәптерлеріне, таразы құрылатынына, сират көпіріне, Кәусар бұлағына, шапағат жасау және сол секілді бақыт, қуаныш сезімдерінің ең жоғарғы дәрежесі Алланың дидарын көру мүмкіндігі берілетін жаннаттағы рахатқа, Аллаға иман келтірмегендердің көрер қиындығы ауыр болатын тозақ азабына сену. Сыр сүлейлері поэзиясындағы ұлы құндылық, Ислам дініндегі бес парыздың алғашқысы және аса маңыздысы ол – Иман. Ақырет ақиқатына сенім мәселесі кемел адам болуға жетелеп, Жаратушы алдында жауапкершілікті оята алатын сипатқа ие болғандықтан, Сыр бойы ақындары поэзияны дінді насихаттау және тәрбиелік, ағартушылық құрал ретінде қолдануды мақсат еткенін көреміз.

Ресей Ислам институтының теология кафедрасының меңгерушісі, педагогика ғылымдарының кандидаты, доцент, Седанкина Т.Е. өзінің: «Оқу үрдісіне діни аксиология негіздерін ен-

гізу, шешу жолдары» атты мақаласында, «Кез келген қоғам моральдық құндылықтарды дінсіз елестете алмайды. Дін – адамдардың қоршаған ортадағы шынайылықты және өздерін танып білудің ерекше жолы, бүкіл адамзаттың рухани эволюциясының тармағы ретінде қарастырылады. Дінде көптеген ұрпақтардың өмір тәжірибесінен өткен даналықтар жинақталған. Дін тек адамның Құдаймен қарым-қатынасын айқындап қана қоймай, адамдардың өзара қатынастарын да белгілі деңгейде реттейді. Протестант философы Ф. Шлейермахер осыған байланысты: «Тарих дінді өзінің алғашқы тәрбиешісі ретінде алғыс айтумен еске алуы тиіс», – деп атап көрсетті. Оның пайымдауынша, адам рухының ең жоғарғы көріністері адамның абсолютке, яғни Құдайға ұмтылысының нәтижесі ретінде қалыптасқан», – деп жазады (Седанкина, 2013, 261 б.).

Жоғарыда атап өткеніміздей, Эсхатология – Ибраһимдік діндерде де бар түсінік. Теологиялық теорияларда, ақырет белгілері тарихтың әр түрлі кезеңдерінде көрініс табатыны белгілі. Мұндай эсхатология феномені адам баласы рухани деградацияға тап болып адами құндылықтар құлдырап, жаңа үрдістер пайда болған дағдарыстар кезінде күшейеді. Ф.Н.Петров осындай қоғамда эсхатологиялық күйдің туындайтынына тоқталып, бұл тақырыпты зерттеудің өзекті екендігін атап өтеді (Петров, 2001).

«Эсхатология» термині грек тілінен туындағанын көреміз. Ол «дүниенің, адам өмірінің баянсыздығы туралы, ақырзаман мен ақырет дүниесі туралы діни ілім» деген мағына береді (Turner, 2016, 15 б.).

В.Соловьев, Н.Бердяев, С.Булгаков сияқты тағы басқа орыс дін философтары діни танымның, түйсіктің мәңгілігі және олардың моральдық құндылықтарға деген қажеттілігін өз зерттеулерінде баса көрсетті. Н.Бердяев «Адамзат табиғатынан діни болмыспен жаратылған, сонымен қатар адам кеудесі дін, сенім қажеттіліктерінде бос болуы мүмкін емес. Тек адамгершілік қасиеттерден болған принциптер мен ұстанымдар, адамның өзіндік идеясын, дүниетанымын, көзқарасын қалыптастырады», – деп жазды (Бердяев, 2018, 9 б.).

Қияметтің үлкен белгілеріне қатысты Сыр сүлейлерінің толғамдары

Ислам діні – қазақ әдебиетін тақырыптық, мазмұндық, идеялық және сюжеттік жағынан құнарландырып, байытқан құбылыс. Орта ғасырлардағы сопылық бағыттағы ақындардың

шығармаларында көрініс тауып, Сыр сүлейлері поэзиясында жалғасып, қайта жаңғырған эсхатологиялық сарынның қайнар көздері ислами дүниетанымнан нәрленеді.

Сыр сүлейлері ақындарының шығармаларын зерттегенде сол бір тарихи кезеңде халқымыздың тағдырындағы сындарлы сәттері, рухани құлдырау шағын бастан кешіргені байқалады. Адамгершілік қасиеттерден ажырап, рухани баланс бұзылып, ұлттық құндылықтар жоғала бастаған сын шақта сол заманның ойшылдары үнсіз, бейтарап қала алмады. Қазақ қоғамын дендей бастаған жөнсіздік пен ахлақсыздықты тыюдың, адами қасиеттерді сақтап қалудың жолдарын іздегенде, адамзатты қараңғылықтан шығаратын, бағдарсыз адасудан құтқаратын жалғыз жол – дін мен имандылық екендігіне толық сенген. Сол себептерден «Ақыретке сену» идеясы қайта туындап, жаңғырғанын байқауға болады. Ибн Рушд эсхатологияны пенденің дүниеден өткеннен кейінгі ақыреттегі өмірі туралы ұғыммен байланыстырады. Ол күні әрбір пенде өзінің ақыреттегі тағдырын шешетін Алланың әділетті сотына кезігеді. Ол ақырет өмірінің мәнін ұғынып, ол күнге дайын болу үшін логика мен білімді дамытудың маңызын атап көрсетеді. Ибн Рушд ақырет күніне сену пенденің парасатты өмір сүруіне бағыт беретін моральдық және этикалық негіз деп санайды. Ал әл-Ғазали: «Ақырет өмірі шындық және осы дүние тіршілігінде үлкен мәнге ие», – дей келе, қиямет күніндегі Алланың сотына әзірлену және ақырет өмірінде жақсы нәтижеге жету үшін рухани әрі моральдық тұрғыдан әзірлік жасаудың қажеттілігін ерекше атап өтеді (Abbas et al, 2023, 186 б.). Сыр сүлейлері де ұлтты рухани дағдарыстан сақтау үшін, эсхатологиялық тақырыптың маңызын көре білді. Осылайша, Ислам ақидасындағы пайғамбар арқылы адамзатқа мәлім болған қиямет күнінің болатындығын, осы дүниедегі іс-әрекеттердің есебі берілетіндігін, сынақ өмірдің сұрауы болатынын еске салып, Құдай, қоғам алдындағы жауапкершілік сезімін оятуды көздеді.

Тұрмағамбет Ізтілеу адам баласының осы дүниеде жасаған жақсы, жаман істерінің барлығы қиямет күні алдынан шығатын жазады:

Дүние жүзі дөңгелек,
Орады әркім еккенін.
Жаққан – отқа жылынар,
Қазған орға жығылар,
Алдыңнан шығар жігіттер
(Ізтілеуұлы, 2007б, 75 б.).

Оның осы өлең жолдарынан құран мен хадисте баяндалған ақыретке илану сарыны анық көрінеді. Құран кәрімде: «Сол күні адамдар өз амалдарын көру үшін топ болып шығады. Кімде кім тозаңның салмағындай жақсылық жасаған болса, соны өз көзімен көретін болады. Ал кімде кім тозаңның салмағындай жамандық жасаса, оны да өз көзімен көреді», – деген (Оңғар, 2022, 984 б.).

Пайғамбардың хадистерінде қиямет күнінің белгісі ретінде бүкіләлемдік анархияның, түрлі табиғи апаттардың, адам ақылы жетпейтін ғажайып құбылыстардың белең алуы сипатталады. Бұл құбылыстар адам үшін ескерту ретінде, қателігін жөндеп, ақиқатқа келуіне мүмкіндік деп пайымдалады.

Қиямет күнінің үлкен белгілеріне қатысты Қарасақал Ерімбет былай дейді:

Сонан соң тажал аят шығып зұлым,
Болады дүние жүзі зұлматтай,
Ауама, ақымақтардың ізін аңдып,
Алады айламенен атпай шаппай
(Қарасақал, 2009, 69 б.).

Пайғамбар хадисінде: «Адамдар ашаршылыққа ұшырап, өліммен тайталасып жатады. Сол кезде фитналар, көтерілістер, төңкерістер көп болып адамдар бір-бірлерін өлтіреді. Мұның ақыры жер бетіндегі ірі апаттарға ұласады. Міне осындай қиын-қыстау кезде Исфаканнан Яһудилер ауылы деп аталатын жерден малғұн Тажал қашырға ұқсас, құйрығы кесілген бір есекке мініп шығады», – деген (Сейтбеков, 2021, 328 б.).

Қарасақал Ерімбеттің өлеңіндегі «Тажал» дегеніміз, Құран мен хадис мәтіндерінде кездесетін өтірікші, алдампаз персонаж. Оған адамзат тарихында ең үлкен өтірікші болғандықтан осындай атау берілген. Ол діни дереккөздерде «Мәсих Дажжал» деп те аталады. Ибн Әсир оның «Мәсих» деп аталуы көзінің сипалып, жабылып қалғандығынан, ал, «Тажал» деп аталуы, оның жалғаншы болғандығынан деген (Қадыров et al, 2013). Ерімбет ақынның осындай ойлары ислам философиясы контекстіндегі эсхатология туралы білімге құнды үлес қосты. Тұрмағамбет өзінің өлеңінде Тажалдың күшін әлсіретіп, онымен күресу мақсатында, жер бетінде әділдікті орнату үшін Мадидің келетінін айтады:

«Мәди шығып, жолығышқай,
Мұсылмандар басын қосқай,
Тажал бірлән ұрыс қылғай», – дейді
(Ізтілеуұлы, 2007б, 21 б.).

Мұхаммед пайғамбар хадисінде: «Мәди – ашық маңдайлы бүркіт мұрынды. Жер беті өзінен бұрын зұлымдыққа қалай толған болса, солай әділдікке толтырады. Жеті жыл билік жүргізеді», – деген (Қадыров, Спатай, Аман, 2013, 125 б.). Смайыл Сейтбековтың «Иман негіздері» атты еңбегінде, «Хазіреті Иса көктен түскен кезде, имам Мәди жамағатқа таң намазының парызын оқытпақ болып тұрады. Хазіреті Иса имам Мәдидің артында тұрып намаз оқитындығы хадисте айтылады. Демек имам Мәди Хазреті Исадан бұрын шағады және ол онымен бірге Тажалды өлтіреді» деп жазады (Сейтбеков, 2021, 281 б.).

Қарасақал Ерімбеттің өлеңінде, хадис мәтінінде келген, Мәдиге жәрдемдесу үшін Исаның жерге түсетінін айтып, оның келуімен жер бетінде әділдік орнап, зұлымдықтың жойылатыны көрініс табады:

Сонан соң бір жақсылық болса керек,
Аспаннан Иса түсіп, жеті қатты-ай.
Барлығы әлгілердің қарап ойлап,
Сайрандап етер әркім саяхатты-ай
Бозторғай қой үстіне жұмыртқалап,
Хан тұрады қырық жыл бойы қылапатта -ай
(Қарасақал, 2009, 69 б.).

Тажал келіп жер бетінде бүлік шығарғаннан кейін, Құдай өзінің жарлығымен көктен Исаны Дамаскі қаласындағы ақ мұнараның маңайына әкеледі. Иса жер бетіне келген кезде адамдар Дамаскі қаласында қамалдар тұрғызып, Тажал мен көпшілігі яхудилерден құралған үлкен әскерге қарсы соғысуға сақадай сай тұрады. Хадисте Пайғамбар: «Сонда Алла Мариямұлы Исаны Үрба ибн Масғұдқа ұқсас бейнеде жібереді. Ол келіп Тажалды іздеп жүріп көзін жояды. Осы жеңістен кейін жеті жылға тең адамдар бір-бірімен жауласуды қояды», – деген (Muhammad, 2023, 60 б.).

Қарасал ақынның месиандық тұлға Исаның келуімен жер бетінде әділдік орнап бейбіт заманның келетіні, Хан тағында қырық жыл тұратындығы Пайғамбар хадисіндегі мазмұнмен үндестік табады. Хадисте: «Ол шошқаны жояды, салықты алып тастайды, халықты исламға шақырады. Жер жүзінде тыныштық орнайды, арыстан түйемен, барс сиырмен, қасқыр ешкімен бірге жайылады, балалар жыланмен ойнайды, ол оны шақпайды. Иса қырық жыл өмір сүріп, дүние салады, мұсылмандар оның жаназасын оқиды», – деп жазған (Muhammad, 2023, 62 б.).

Иса пайғамбардың жер бетіне түсетіні туралы Христиан дінінің де қасиетті жазбаларында кездеседі. Испаниядағы Понтификтік Комильяс университетінің оқытушысы қызмет Габино Урибарри Бильбао, «Эсхатология және евхарист. Эсхатологиялық қасиетті рәсімге арналған ескертпелер» атты мақаласында: «Құдай билігі өзінің абсолютті патшалығы орнауына Иса Мәсіхтің – тірі адамдар мен өлі адамдарды сотқа тартуға толық құдіретімен келетін Адам Ұлының – парусиясы, яғни қайта жер бетіне оралуы арқылы жетеді. Сол кезеңде әлемдік тарихтың жабылуы мен соңы болады. Құдайдың билігі абсолютті әрі шексіз қалыпта жүзеге асатын болады. Осы кезде Құдай билігінің араласуы мен шексіз мүмкіндігі толық көрініс табады, алғашқы келу, ілгерілеуден де асып түсетін ақиқатқа айналады», – деп жазады (Uribarri, 2018, 57 б.).

Ақырзаман орнауынан алдын Исаның жерге түсуі Иудаизмнің теологиялық доктринасына да тән. Иудаизмді ұстанатын яхудилер бір Құдайға сенеді, сол себепті де Мұсаны Ұлы пайғамбарлардың бірі ретінде мойындайды және соңында жер бетіне Мәсіхтің келуін күтеді. Олардың үш қасиетті кітаптары Тора, Талмут және Танахта да күтілетін құтқарушыға қатысты, «Исраилді қайта құру тек ақырзаманда Мәсіхтің келуі арқылы ғана жүзеге асады», – деп жазылған (Muhammad, 2023, 57 б.).

Сыр сүлейлері поэзиясындағы қияметтің үлкен белгілеріне қатысты Мұхаммед пайғамбардың хадистерінде келген болжамдарымен сабақтасқан тұстарын баяндадық. Негізінде басқа да үлкен белгілері хадистерде жан-жақты айтылады. Бірақ Тұрмағамбет пен Ерімбет ақындардың шығармаларындағы көрініс тапқан тұстарымен ғана шектелдік.

Сыр сүлейлері поэзиясындағы қайта тірілу кезіндегі құбылыстар

Ақырет күніне қатысты сенімнің құрамдас бөліктері ретінде, өлімге, сондай-ақ сынауға, қабір азабы мен қабір рахатына, сүр үрленуіне, қабірлерден адамдардың қайта тіріліп, шығуына, қиямет күнінің қорқыныш, үрейіне, сондай-ақ адамдардың махшарда жиналуына, адамдардың амал дәптерлеріне, таразы құрылатынына, сират көпіріне, каусар бұлағына, шапағат жасау және сол секілді бақыт, қуаныш, шаттықтың ең жоғарғы дәрежесі Құдайдың дидарын көру мүмкіндігі берілетін, жаннаттағы рахатқа және Құдайдан алыс болғандардың көрер қиындығы ауыр болатын тозақ азабына сену сияқты тақы-

рыптар Сыр сүлейлері поэзиясында толықтай көрініс тапқан.

Исламдық классикалық еңбектерде «қиямет», яғни күллі жаратылыстың ақыры деп түсіндіріледі. Құдайдың орнатқан заңдылығы нәтижесінде төрт үлкен періштенің бірі Исафил сүрді үрлегенде қиямет басталады. Бұл туралы Алла Құранда: «Сүрді бір рет үрлегенде жер, таулар теңселіп, бір-бірімен соқтығысып, қирағанда, міне сол күні қиямет болады, көк жарылып, осалдық танытады», – деп баяндаған (Ахмет et al, 2015, 685 б.).

Құдай, Та-һа сүресінің 105-106 аяттарында: «Ия, Мұхаммед! Олар сенен таулар туралы сұрайды. Айт: «Раббым оларды (Қиямет күні майдалап құмға айналдырып шаң-тозаң етіп) шашып тастайды. Сонан соң олардың орнын теп-тегіс етіп қалдырады. Онда (жер бетінде) сай-шұңқырды да, дөңес-төбені де көрмейсің», – деп айтқан (Ахмет et al, 2015, 354 б.).

Құран аятында баяндалған қияметтің осы бір үрейлі құбылысты Қарасақал Ерімбет былайша суреттейді:

Жел тұрып жұма күні құбыладан,
Бір дауыл соғады бетке жан шыдаптай.
Сүрін ысрапылық тартқанында
Тас бұршақ, домаланады, тау қаңбақтай.
Теп тегіс дүниенің болар жүзі
Төселген, там секілді, бейне тақтай
(Қарасақал, 2009, 69 б.).

Қарасақалдың осы сөзін Базар жырау әрі қарай сабақтай түседі:

Заманақыр белгісі
Шаң-топырақ суырып,
Жердің жүзін құм алар.
Арнасы кеуіп айдынның,
Көл тартылып су алар.
Исафил сүрін соққанда,
Тау қаңбақтап домалап,
Тас бұршақтай жұмалар.
Сол кездері кімге кім,
Қайырылып мойын бұра алар?
Алладан ахуал келгенде
Алды-артына қаратпас,
Небір наһан гөзелдер
Аузынан демін бір алар
(Базар жырау, 2008, 64 б.).

Базар жыраудың осы өлең жолдарындағы «Сүр» дегеніміз, «Дыбыстау, жел берген кезде дауыс шығаратын мүйіз» мағыналарына тура

келеді. Терминдік мағынасы: «Қиямет күні басталар алдын, пенделердің махшар алаңына жиналуы үшін қайта тірілту мақсатында Ысрапыл періште мұржа тәріздес бір аспапты үрлейді. Бұл аспап «Сүр» деп аталынады (Озтүрік, 2011). Сүр үрленуіне қатысты құран аятында да баяндалған: «Сүр үрленген кезде, көкте болсын, жерде болсын, Алла қалағаннан өзге тіршілік иелерінің барлығы жығылады да, құрдымға кетеді. Ал екінші рет үрленген кезде олар жатқан жерлерінен дереу тұра келеді де, (өздеріне берілген өмірді) күтеді», – делінген (Оңғар, 2022, 692 б.).

Сыр сүлейлерінің бұл құбылысты баяндау мақсаты құдайдың шексіз құдіретін көрсету арқылы, барлық жаратылыс, тіпті алып тауларға дейін Тәңірлік күштің алдында дәрменсіз екенін көрсетіп, өз халқын тәубеге шақыру. Бұл өлеңдердегі тақырыптар, Исламдық сенім доктринасымен сабақтаса отырып, адам санасында елеулі әсер қалдырады. Себебі ислам дереккөздеріндегі эсхатология тақырыбы тек ғаламзаттың жойылуы жайындағы хабар емес, ол осы өмірдегі адами құндылықтармен тығыз байланысты.

Адамның жаны мен тәні бөлініп, дүниеден көшкеннен кейін, Құдайдың орнатқан заңына сәйкес, қиямет күні қайта тірілетін уақытқа дейін тұрақтар мекені, қабір болатыны және тіршілікте жасаған әрбір іс-әрекеттерінен сұралатыны туралы хадистерде баяндалған мәселені Базар жырау өлеңінде былай бейнелейді:

Жан кеудеден кеткесін,
Жайнаған көзің жұмылып,
Ақша бетін қуарар.
Қараңғы көрге кіргесін,
Айтады, өткен тірлікте,
Ісіңнен сауал сұралар
(Базар жырау, 2008, 64 б.).

Тұрмағамбет ақын Базар жыраудың сөзін жалғастырып, қабірге қойылған пендені қабір періштелері сұраққа алатынын айтып, қабір әлеміне қатысты деректі кеңейте түседі:

Көзін түздай ойнатып,
Аузын оттай жайнатып.
Мүңкір, Нәңкір періште
Сені көрден оятып,
Жауап сұраса керекті
(Ізтілеуұлы, 2007б, 19 б.).

Қабірде сұраққа тартылудан адамның қабірдегі рахаты немесе азабына қатысты жағдайын

анықтау мақсат егіледі. Қабір періштелерінің сұрақтарына мүдірмей жауап бергендердің қабірі жұмақтың бір бөлшегіне айналады десе, керісінше болған жағдайда қабір азабына душар болады. Құран мәтіндерінде: «(Қабірлерінде) оларды ертелі-кеш от шарпиды. Қиямет қайым болған күні: «Перғауынның жауыз тобын азаптың ең ауырына жіберіндер!» делінеді», – деген. Әйгілі мұсылман тәпсіршісі Жалал ад-Дин әс-Суюти өзінің «Тәпсір әл-Жәләләйн» атты еңбегінде осы аятқа қатысты: «Бұл аятта кұнахар пенделердің көретін «қабір азабы» деп аталатын қиындығы жайлы әңгіме болып отыр. Ал бұдан да зор таусылмайтын жазалаулар Қиямет күнінен кейін басталмақ», – деп жазған (Оңғар, 2022, 701 б.).

Тұрмағамбет, дүние тіршілігі адамға берілген мүмкіндік екенін айтып, ажалдың уақыты болжауға келмейтін құбылыс деп пайымдайды. Ол үшін шарифат талаптарына сай өмір сүріп, күнәлі әдеттерден арылып, осы дүниеде адамдық форманы сақтаудың маңызын көрсетеді.

Отырма уайымсыз ажал барда,
Бойында, пенделік қыл мажал барда.
Дариясы дін исламның ағып жатыр,
Шомылып кір-қоңыңнан тазар бар да.
Сақ болып, сайманыңды ал түгендеп,
Көп сені көмбей тұрып мазарларға
(Ізтілеуұлы, 2007а, 51 б.).

Осы өлеңіндегі соңғы шумақтарда: «Көп сені көмбей тұрып мазарларға», – деуіндегі адамның жаны тәнінен ажырағаннан кейін тәубенің, ізгілік жасауға құлшыныстың пайдасы болмайтындығын ескертеді. Алла, Құранда: «Ақыр олардың әрбіріне өлім келген сәтте: «Рабым! Мені дүниеге қайтар! Мүмкін мен қалдырған (дүниеде) жақсы амал істермін». Әсте олай емес. Рас, бұл оның бір айтқан бос сөзі. Өйткені, олардың артында қайта тірілетін күнге дейін барзах (өлім мен Қиямет күні арасындағы кезеңнің аты) бар», – дейді (Ахмет et al, 2015, 391 б.).

Тұрмағамбет, қабірдегі құбылыстарды баяндап, ондағы рахат немесе азаптың шешуші факторы болатын сұрақ-жауапқа тартылатын жағдайға тоқталса, Нұртуған ақын әлеуметтік теңдіктің бұзылуын айыптап, кісінің ақысын жеген пенденің құдай алдына баратын күнін ескертеді. Адам құқығына қатысты әділетсіздіктің жазасын эсхатологиялық сарынмен байланыстырады:

Өсімге жүрді бейшара,
Ақы алмай көбіне.
Ақыретке барғанда,
Не деп жауап бересің,
Бейшараның теріне?
(Кенжегүлұлы, 2008, 164 б.).

Кез келген діннің негізгі концепциясында адам капиталы, оның құқығы басты орында тұрады. Адам құқығына қол сұғу қатаң айыпталды. Зайырлы сипаттағы заңдарда жауапкершілік осы дүниемен шектелсе, Нұртуған ақыреттегі Алланың сотына қалдырады. Құранда Алла былай дейді: «Бір-біріңнің мал-мүліктеріңді нақақтан-нақақ жемендер. Сондай-ақ, адамдардың малының бір бөлігін (өздеріңе тиесілі болмағанын) негізсіз алу үшін басшыларға пара беруші болмаңдар» (Оңғар, 2022, 59 б.).

Бұл ислам заңының өзгермейтін қағидасы. Кез келген қоғамда әлсіз топтың құқықтары бұзылып жататыны анық. Оның жазасын беру үшін осы дүниенің сотына жүгінеді. Нұртуған ақын ұлы есеп күні болатыны, ол есепте ешнәрсе жасырын қалмайтынына толық сенім артып, Алланың әділетті сотына арқа сүйейді. Құранда: «Сендер қандай жағдайда болсаңдар да, мейлі Құран оқып жат, мейлі басқа іспен шұғылдан, сол сәттердің бәрінде Біз сендерді бақылап тұрамыз. Жерде де, көкте де, зәредей нәрсеге дейін Алланың назарынан тыс қалмайды. Одан кішкентай немесе одан үлкен нәрселердің бәрі ап-айқын бір кітапта жазылған, яғни бәрі де лаухул-махфузда – Алланың ілімінде жазылған», – деген (Ахмет et al, 2015, 234 б.).

Нұртуғанның ойы Ерімбет ақынның өлеңінде қолдау тауып, дүниеде кісі ақысын жеген, адамға қиянат жасаған, ислам дінінің рухани және моральдық принциптерін бұзған адамдардың қияметтегі өкінішін суреттейді.

Арасат майданында тергелеміз,
Өткен соң бұл опасыз жалғаншыдан.
Ысырат жаһаннамды көріп қатты,
Зар жылап, тартар пенде әһінағын
(Қарасақал, 2009, 76 б.).

Келесі өлең жолдарында:

Махшарда қосылармыз бізде сырттан,
«Қалғанға қайырын бер» деп дұғадамыз
(Қарасақал, 2009, 108 б.).

Ерімбет ақынның өлең жолдарындағы «махшар» деген сөз қиямет күні Алланың әділетті соты жүзеге асырылатын, адамдардың дүниедегі жасаған істерінің нәтижесі көрінетін соңғы орын. Исламдық дереккөздерде «махшар» қиямет пен бағыс (қайта тірілу) орнағаннан кейін Хашырға, яғни үлкен жиналатын жерге келу деген мағыналарды қамтиды. Махшар – осы бір үлкен топталуды, және аталмыш топталудың орны мен уақытын білдіретін кең мағыналы сөз. Ислам әдебиеттерінде кейде «арасат» деп те аталады. Ерімбет ақын өз өлеңінде екі нұсқасын да қолданды (Озтүрік, 2011, 239 б.).

Құдай Құран аяттарында: «Аспан мен жер ауыстырылып, жаңартылған сол (қиямет) күні олар күдіреті шексіз жалғыз Алланың құзырына тұрғызылады». Аяттың тәпсірінде Ибн Масғуд былай дейді: «Біздің бүгінгі пайдаланудағы жер басқа жермен ауыстырылады, ол ақ күмістей тап-таза болады. Ол жерде ешқандай да қан төгілмеген және ол жерде ешқандай қылмыс болмаған. Ол күні жаратылыстар моласынан шығып, әділ Қазының алдында тұрады. Денелері жалаңаш және қорғансыз күйде, барлығы бірдей жалғыз Қүдіреттің алдына жинаған жерге келіп тұрады. Бұл жер махшар алаңы» (Оңғар, 2022, 368 б.).

Ерімбет ақын дүниенің құндылығын басқаша пайымдайды. Материалдық жағдайды басты мақсат ретінде көрмейді. Себебі: «дүние баянсыз, тұрақсыз мекен», – деп топшылайды. Бұл ақырет күніне сенімнен туындайтын түсінік:

«Жиырма бес жылқы айдадым өңшең жорға,
Ей, көңілім көзінді сал оңмен солға.
Дүниені қызық көріп жинағанмен,
Қанекей, не бара жатыр біздің қолда», –

деп, дүние мен ақырет әлемінің байланысын көрсетеді (Қарасақал, 2009, 82 б.). Дүниеге құнығып, одан ешқашан айырылмастай көрген адамдарға ой тастайды. Бұл, Ерімбет ақынның діни танымдық, философиялық өлеңдер топтамасындағы негізгі айтар ойы. Дүниенің мәнін түсініп, жаратылу мақсатына қатысты сыни ойлау, оның дұрыс жауабын табу әрбір саналы адамға жүктелген міндет.

Ислам философтары Ибн Рушд пен Әл-Фазали көзқарастарында ақырет әлеміне қатысты мұсылман адамның ойы мен сенімінің маңызды тақырыбына айналғанын көреміз. Екі тұлға да адам баласына осы өмірдің мәні турасында ой жүгіртуге, ақырет тақырыбын терең ұғынуға,

сонымен қатар рухани әрі моральдық тұрғыда дайындық жасауға шақырады. Олардың құнды ойлары Ислам философиясы контекстіндегі эсхатология туралы мәні бар түсініктер беріп, осы тіршіліктегі мүмкіндікті, уақытты ақыретке дайындықтың баспалдағы ретінде қарастырудың маңызын белгілейді. Әл-Фазалидің көзқарасында: «Ақырет өмірі – шексіздікке жалғасатын бақытқа қауышатын мекен. Оған қол жеткізу үшін осы дүниеде игілікті істер жасаудың маңыздылығын ерекше атап өтеді. Оның пікірінше адамның өмір бойы жасаған жақсы істері – ақырет күніндегі бақытқа жетудің азығы болып саналады» (Abbas, Fathurohman, Romadhon, 2023, 188 б.). Ерімбет ақынның да өмір туралы толғамы осы құндылықтың мәнін көрсетеді.

Алланың елшісі: «Мен сендердің көрмейтіндерінді көремін және естімейтіндерінді естимін! Аспан қайысты! Оның қайысуға хақысы бар! Соншалықты Алла тағалаға маңдайын сәждеге қойып тұрған періштелердің көптігінен жерде аяқ басатын бос орын қалмайды. Алламен ант етейін! Сендер мен білген нәрсені білгендерінде еді?! Онда, сөзсіз, аз күліп, көп жылайтын едіңдер, төсекте әйелдермен ләззаттанбайтын едіңдер, жолға шықпайтын едіңдер. Тек қана Алла тағалаға жалбарынар едіңдер!» – деген (Қадыров et al, 2013, 30 б.).

Бұл дүние тіршілігінде адамдар көп мән бере бермейтін моральдық кемшілік – қолмен, тілмен басқаларға зиян шектіру. Адамгершілік нормалармен өлшесе, кінәлі адам, кінәсізден кешірім сұрауға тиісті. Бірақ көп жағдайда тәкаппарлық, өзгені менсінбеушілік әдеті, осы кемшілікті сездірмей, орын алған жағдай түзетілмей сол күйі қала береді. Сыр шайырларының өмір сүрген қоғамы бұл тұрпайылықты жат көрген жоқ. Сол дәуірде өмір сүрген ақындардың шығармаларындағы мазмұнға зер салсақ, басқа бағыттағы саяси құбылыстардың өріс алуы салдарынан қоғам бұзыла бастағанда, олардың реттеуші, тәрбиелеуші, ақиқатты айтушы тұлға ретінде ортаға шығуы уақыт талап еткен қажеттілік екенін көреміз.

Сондықтан Тұрмағамбет қоғамда орын алған кері кету құбылыстарын, мұсылмандардың дінін сату әрекеттерін, адамдық қасиет кеміп, бір-біріне деген қамқорлықтың жойылуын ақыр заманның белгісі ретінде көрді:

«Енді заман ақыр болар,
Көп мұсылман кәпір болар.
Дүние – қор, обыр болар,

Пақыр қалып сұрамаққа,
Асла қамқор табылмас-ты!» – дейді
(Ізтілеуұлы, 2007б, 15 б.).

Сыр сүлейлері шығармаларында кісінің дүние салып, қабірге қойылған сәтінен бастап, қабір әлеміндегі құбылыстар, қайта тіріліп, махшар алаңына жиылу сәтіне дейінгі орын алатын жағдайларды сараладық. Енді Базар жырау адамдардың жақсылығы мен жамандығын өлшеу үшін таразының құрылатынын баяндайды:

Таңдағы майдан күнінде,
Құрылса мизан таразы,
Ажырап сонда адамнан,
Айырылмақ, дейді, сарасы.
Сол кезде мәлім болады дейді,
Бұл жүрген барлық пенденің
Ағы айырылып, қарасы
(Базар жырау, 2008, 80 б.).

Әл-Ғазали өзінің «Ихя улум әт-дин» атты еңбегінде, қиямет күнінің болатындығы ақиқат екендігін айтып, оның белгілері мен қиямет күніндегі құбылыстарды атап өтеді. Сонымен қатар қайта тірілу күні адамдардың істері таразыға тартылып, әрбір адам өз ісінің нәтижесіне қарай сый немесе жаза алатынын айтады (Abbas et al, 2023). Құранда Алла Тағала былай дейді: «Сол (қиямет) күнгі таразы хақ. Ізгілік істер ауыр басқандар нағыз бақытты жандар болады. Ал кімдекімнің күнәлары мен жамандықтары көп болып (жақсылық) таразысы жеңіл тартса, шайтанға қызмет етіп, жапа шегушілер, міне, солар». Келесі аятта: «Қиямет күні Біз әділ таразы орнатамыз. Ешбір адам әділетсіздікке ұшырамайды. Құрай дәнінің салмағындай жақсылығы болса да, таразыға саламыз», – деген (Оңғар, 2022, 462 б.).

Базар жыраудың пайымындағы «ажырап сонда адамнан, айырылмақ дейді сарасы» деп отырғаны, адамның осы дүниеде жасаған игі істерінің парқы ажыратылатындығына қатысты ойы. Себебі адамның ықыласпен жасаған игі істері «жақсы амалдардың» қатарына қосылады. Соны өлшеу үшін Алла «мизан» таразысын құрады. Бұл дүниеде таразы материалдық заттардың салмағын анықтау үшін қолданылса Алланың таразысы көзге көрінбейтін амалдарды өлшеп, олардың шынайы құндылығын ашып береді. Дүниеде сыртқы бейнесі бойынша бағаланған амалдар ақыретте шынайылығы мен

ықыласына қарай өлшенеді. Муфти Мухаммед Шафи Құранда амалдардың салмағын өлшеуге болмайды деген қате пікірді жоққа шығарып, Алланың шексіз күдіреті оған жеткілікті екенін айтады. «Қазіргі заманда ауа мен электр сияқты бұрын өлшеуге болмаған нәрселер қазір өлшенеді. Егер адамзат мұны істей алса, Жаратушы адамның амалдарын өлшеп беруге күдіреті жетеді», – деп жазады (Zaabi, 2025, 10 б.).

Құрандағы, «Ол күні таразы әділ болады», деген сөздің контекстіне үңілсек, Адамның дүниедегі жасаған істерінің ақыретте мәңгілік салдары болатынын ұғыну арқылы өмір сүру қағидасына, ниеті мен мақсатына, ықылас тазалығына мән беруге жетелейді. Сол сияқты амалдар санмен ғана емес, құндылық және қоғамға әсері тұрғысынан бағамдалатынын түсінеді. Алланың жазасына қорқу жамандықтан тиып, ізгі өмір сүруге ынталандырады.

Пайғамбар хадисінде «Мизан» атты таразы адамзаттың жақсы-жаманды іс-әрекеттерін өлшеп болған соң, адамдардың барлығы «сират» деген көпірден өтетіндігін баяндаған (Қадыров et al, 2013, 232 б.). Сират көпірі және жоғарыда айтқан күнәлі пенделердің жағдайы туралы Ерімбет ақын өз шығармаларында, бұл көпірден тек иманы берік құдайдың құлдары ғана өтіп, күнахарлардың жағдайы қиын болатынын жырына қосады:

Ысырат жаһаннамды көріп қатты,
Зар жылап, тартар пенде әһінағын.
Үстінен қылыштың тез жүргізеді,
Айтады: «Асты от деп алаулаған».
Құдайға қылған ісі жаққан пенде,
Жалт етіп жылдам өтеді найзағайдан.
Өте алмай көпшілігі зар жылаған
(Қарасақал, 2009, 76 б.).

Ерімбеттің өлеңіндегі «Сират» көпірі тозақтың үстінен құрылған адамдардың жұмақ немесе тозаққа бөлінер сәтіндегі ең соңғы жүріп өтетін жолы. Құран аятында: «Сендердің ешқайсыларың тозақтан тыс өтіп кетпейсіңдер. Тәңірлеріңнің бұлжымас шешімі осы. Бірақта Біз тақуаларды құтқарамыз да, ал залымдар тізе бүккен күйінде сол жерде қалады», – деген (Оңғар, 2022, 438 б.).

Қиямет күнінде болатын құбылыстардың ақиқатына иланған Ерімбет ақын, құдайдан үміті бар иманды адам бейнесінде, Алладан жалбарына сұрап, мінажат жырларында былай дейді:

Ия Алла сүйген құлдың қатарында ет,
Күйзелтіп көп ішінде зар жылатпай
(Қарасақал, 2009, 70 б.).

Сыр шайырларының, адамды тәрбиеге шақыруда Құран және хадистегі қасиетті жазбалардың мазмұнын, қазақтың өз түсінігіне салып жеткізген ерекше әсерін көруге болады. Сыр сүлейлері қияметтің осындай қорқынышын айту арқылы өз жұртын рухани кемелдікке, әділдікке, тазалыққа, туралыққа тәрбиелегісі келгендігін байқаймыз. Афифул Ихуан өзінің «Ислам эсхатологиясы, жанның сапары және тұлғалықтың онтологиясы» атты мақаласында: «Адам баласының дүние салуымен басталатын ақыреттегі саналы өмірге сену ислам тантологиясын материалистік нигилизмнен тұтастай ажыратып тұрады және адам тіршілігіндегі өмір салтын ұдайы Құдай алдындағы жауапкершілікке негіздейді», – деп жазды (Ikhwan, 2025, 50 б.).

Ерімбет ақын осындай қиын сәттерде, адамдар шарасыз күйге түсіп, жәрдем берер жан іздегенде, Құдай заңдылығы шеңберіндегі Мұхаммед пайғамбардың шапағат ету мәселесін қозғап, үрейлі жүректерге үміт сәулесін ұялатады:

«Жамандық үмметіме қылма Жаббар,
деп жылар сауал қойсан Мұстафадан.
Ар жаққа ақ пайғамбар туын тігіп,
Айқайлар: үмметім деп дін мүсылман», – дейді
(Қарасақал, 2009, 77 б.).

Шапағат ету құқығы Мұхаммед пайғамбарға бұйырған мәртебе екенін хадис мәтіндерінен көре аламыз. Мұхаммед өзіне шапағатшылық құқығы берілгенін және Құдайдың Аршысының астына келіп Құдай үйреткен мадақ сөздерімен, Оған мадақ айтып, содан кейін Оған: «Көтер басыңды және өтінішіңді айт, өтінішің орындалады және сөйле, (сен не айтсаң) сөзің қабылданады, және шапағат ет, саған шапағат ету билігі беріледі», – деп айтылады (Хафиз ибн Ахмад, 2005, 189 б.). Осы жерде рационалды түйсікпен қарағанда, шапағат ету үшін, шапағат ететін объектіге қандай да бір байланыстың болуы сұраныс табады.

Ерімбет ақын, төмендегі өлеңінде:
Күн келіп көктің бергі қабатына,
Болады жер қызуы жанған шоқтай.
Тіріде қайыр ясан берушінің,
Ол қызу еш жеріне тұрады батпай.

Айырлады ұл атадан, қыз анадан,
Туысқан бір біріне жақын, жаттай.
Ғисиян тірлікте етушінің,
Өзгереді формалары хайуанатқа -ай
(Қарасақал, 2009, 69 б.).

Ақынның бұл өлеңі қияметтің ең шешуші сәтіндегі үрейлі бейнесін суреттейді. Әр адам өз нәтижесі үшін алаңдап, тіпті туыстық жақындық көмекетесе айрмайтындығы баяндалып, Құдай алдында тұрып есеп берудің жауапкершілігі көрініс табуда. Құранда Абаса сүресінде: «Сол күні адам, туған бауырынан қашады және анасы мен әкесінен, әрі әйелі мен балаларынан. Ол күні әрбір адамды әлек ететін өз ісі бар», – дейді (Ахмет et al, 2015, 721 б.). Ал керісінше, тіршілігінде күнөдан сақтанып, құдай заңымен өмір сүргендерге жақсылық болатынын сүйіншілейді. Алла Құранда: «Шынында, мүміндер құтылды. Олар – намаздарында жан-тәнімен беріліп тұратындар. Олар – пайдасыз нәрселерден бет бұратындар. Олар – зекет беретіндер. Олар – ұятты жерлерін сақтайтындар. Олар – аманаттары мен серттерін сақтаушылар. Олар – намаздарын ұқыпты оқушылар. Міне, солар – мұрагерлер. Олар онда мәңгі қалатын Фирдаус жаннатына мұрагер болады», – деген (Қадыров et al, 2013, 274 б.).

Эсхатология тақырыбы кез келген қоғам үшін маңызды болып қала береді. Құран аяттарында ақыретте қайта тірілу перспективасына не себепті аса мән беріледі деген сұрақ туындар болса, оның жауабы мынада: ең бірінші, тіршілік дүниесінде адамнан кемел тұлға бейнесін қалыптастыруға көмектеседі. Екінші, адам ақылы жетпейтін жұмақтың шексіз рахаты мен дозақтың жан шыдамас азабын суреттеу арқылы пендені адамгершілік принципіне ынталандырып, күнәлі істерден сақтандыруға негіз бола алады.

Қорытынды

Зерттеу жұмысымызды сараптай келе Сыр сүлейлері, соның ішінде Тұрмағамбет Ізтілеуұлы, Қарасақал Ерімбет, Базар жырау Оңдасынұлы, Нұртуған Кенжеғұлұлы сынды ақындардың өлеңдеріндегі эсхатология тақырыбы бойынша үзінділері, Құран және хадис мәтіндеріндегі мазмұнымен толық үндестік тапқанына көзіміз жетті. Олардың өлеңдерінде, исламдық классикалық дереккөздерде баяндалған қияметтің кіші, үлкен белгілері және қайта тірілу кезіндегі құбылыстар толық көрініс таппағынымен, зерттеу

аясына енген өлеңдерінің үзіндісі исламдық мазмұнмен сабақтасқан. Жалпы Сыр сұлейлерінің өмір сүрген кезеңі басқару, әкімшілік жүйенің түгел өзгеруі, ғасырлар бойы жалғасып келе жатқан өмір-тіршілігі, әдет-ғұрпы, мінез-құлқына дейін өзгеріске ұшырау нәтижесінде қоғамның рухани құлдырауы, тағы басқа да қайшылықты құбылыстардың белең алған шағына тура келді. Міне осы тығырықтан шығудың жолын ислами тұрғыдан бағамдап, қоғамның рухани дертіне емді діни құндылықтардан іздегенін байқаймыз. Сыр сұлейлері құран және хадис секілді мәтіндердегі мазмұнды шебер қолдана отырып, діни білімінің тереңдігін көрсетеді.

Дін адамзатты біріктіруші, тәрбиелеуші, қоғам мен адамзат алдындағы жауапкершілік сезімді реттеуші, сонымен қатар психологиялық тепе-теңдікті сақтауда маңызды күшке ие. Сыр сұлейлері көтерген эсхатология тақырыбы адамзат тіршілігінің ақыры ретінде сипатталып, өлім, адам өмірінің соңы емес екенін түсіндіреді. Осы дүниедегі жасаған барлық істерімізден болған нәтижелер, ақырет күнінде бақытты немесе бақытсыз тағдырымызды шешеді. Ақырет күніне сенім осы дүниеде де психологиялық және моральдық тепе-теңдікті сақтауға көмектеседі. Бұған сенбеген адам үшін өмірінде көрген қиыншылықтар, түрлі сынақтар шешуші фактор ретінде бағаланып үмітсіздікке әкеледі. Сонымен қатар Алланың қияметтегі соты сияқты құбылыс әсерін жоғалтып, өзгелер алдындағы жауапкершілік, күнадан сақтану, моральдық принциптер сияқты құндылықтар мәнін жоғалтады. Өлімнен кейін өмірдің жалғасатынына сенген адам үшін осы дүниеде жолыққан әрбір қиындықтар, көрген әділетсіздіктер Құдайдың алдында өз шешімін табады деген сенімділік жанына тыныштық әкеледі. Сонымен қатар дүниеде жасаған істерінің есебі сұралатынына иланған адамның бойында жауапкершілік пен адамгершілік қасиеттердің сақталуына негіз болады.

Қазіргі қоғамдағы әлеуметтік теңсіздік, адам арасындағы қарым-қатынас мәдениеті, рухани дағдарыс, жастар тәрбиесі секілді деградациялық құбылыстарды реттуде эсхатология тақырыбы өзекті. Себебі эсхатология тақырыбы, Кез келген адамның іс-әрекетін бақылап отыратын және еш нәрсені жасыруға мүмкіндік бермейтін Жаратушы Құдайдың, абсолютты күштің барын, қиындық пен сынаққа тап болғанда үмітсіздікке бой алдырмауға, әрбір жақсы немесе жаман әрекеттердің сыйы және жазасы болатыны, адам тағдырындағы жақсылық та, жамандық та мәңгілік емес екенін, оның соңы болатыны, нәтижесі Құдай алдында шешілетіні толық түсіндіріледі. Өмірдің болмашы сынағына шыдай алмай суицидке баратын жастардың шешіміне оң ықпал етіп, болашаққа дұрыс бағдар жасауға көмектеседі.

Басқа қырынан қарағанда Сыр сұлейлерінің мұраларын зерттеу дінтанулық тұрғыдан бөлек, қазақ мәдениеті мен ислам дінінің өзара сабақтастығын көрсету тұрғысынан да маңызды мән-ге ие. Қазақ дүниетанымындағы діни мектептерді қайта жаңғырту, ол үшін қазақ әдебиетіндегі діни құндылықтарды терең зерттеп, қоғамның қажетіне ұсыну өзекті мәселелердің бірі. Сонымен қатар Сыр сұлейлерінің шағармаларындағы біз қарастырған тақырып, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы көтерген «дін мен дәстүр» сабақтастығы идеясына өз үлесін қосады. Сондықтан қазақ поэзиясындағы мол рухани мұраларды зерттеу жұмыстары одан әрі жалғасын табуға тиісті.

Авторлар үлесі

Дәрікүлов Нұржан Таласұлы: зерттеу, әдістеме, деректерді өңдеу, мақаланың бастапқы нұсқасын жазу, мәтінді редакциялау және толықтыру.

Кариев Айтмамат: Жобаны басқару, бақылау, нәтижелерді тексеру.

Әдебиеттер

- Abbas, N., Fathurrohman, M., Romadhon, R. (2023). Eschatology in Islamic Philosophy from the Perspective of Al-Ghazali. *Amorti: Jurnal Studi Islam Interdisipliner*, 2(4), 183–191. <https://doi.org/10.59944/amorti.v2i4.218>
- Cole-Turner, R. (2015). Eschatology and the Technologies of Human Enhancement. *Interpretation*, 70(1), 21–33. <https://doi.org/10.1177/0020964315603683>
- Ikhwan, A. (2025). Islamic Eschatology, the Soul's Journey, and the Ontology of Personhood. *GNOSI: An Interdisciplinary Journal of Human Theory and Praxis*, 8(2), 46–54. <http://www.gnosijournal.com/index.php/gnosi/article/view/294>
- Kingsley, J. A. (2024). Renewed Minds and Redeemed Inheritance: Pauline Eschatology in Eph 4:17–32. *Religions*, 15(12), 1543. <https://doi.org/10.3390/rel15121543>
- Muhammad, S. M. (2023). Religious Eschatology: The Doctrine of the Coming of the Savior In the End Times in the Perspective of Abrahamic Religion. *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama*, 3(1), 50–65. <https://doi.org/10.22373/arj.v3i1.15967>

Uribarri, B. G. (2018). Escatologia y eucaristia. Notas Para Una escatologia Sacramental. *Estudios Eclesiasticos. Revista de investigacion e informacion teologica Y canonica*, 80(312), 51–67. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/9753>

Zaabi, A. (2025). Understanding Psycho-Spiritual Dimensions of Al-Kitab and Al-Mizan in Islamic Eschatology. (2025). *International Journal of Social Studies*, 5(1), 1-13. <https://doi.org/10.55627/ijss.005.01.01264>

Ахмет, А., Андарбай, С., Қыдырәлі, Қ., Амандық, Б., Әбдіғаффар, Қ. (ауд.) (2015). *Құран Кәрім*. Мағыналар және түсіндірмелерінің төпсірінің аудармасы. Дәуір баспасы.

Базар, О. (2008). *Шығармалары*. Өлең-толғаулар, жыр-дастандар. Фолиант баспасы.

Бердяев, Н. (2018). *Философская истина и интеллигентская правда*. Рипол Классик баспасы.

Ізтілеуұлы, Т. (2007а). *Шығармалары*, I том, мінажат, көңіл қос, жоқтау өлеңдері және түрмеде жазылған жырлары. Жазушы баспасы.

Ізтілеуұлы, Т. (2007б). *Шығармалары*, II Том, арнау өлеңдер, толғаулар, тақпақтар, шағын шумақтар, рубаяттар, нақыл сөздер. Жазушы баспасы.

Кенжегүлұлы, Н. (2008). *Шығармалары*. Том I. Фолиант баспасы.

Қадыров, А., Спатай, Қ., Аман, З. (2013). *Ақырет өткелдері*. Кәусар-саяхат баспасы.

Қарасақал, Е. (2009). *Ұлағат сөзім ұрпаққа*. Өлеңдер, айтыстар мен дастандар. Фолиант баспасы.

Озтүрік, Х. (2011). *Дәлел-дәйектерімен Ислам ғылымхалы*. Хикмет баспасы.

Онғар, Е., Мұратәлі, Н. (2022). *Қасиетті құран: Мағынасы мен түсініктемелері*. Муфтият баспасы.

Петров, Ф. Н. (2001). Эсхатология: философско-религиозный анализ (исторический аспект): Автореф. дис.канд. филос. наук: 09.00.13 (Doctoral dissertation). Екатеринбург.

Седанкина, Т. Е. (2013). Внедрение в образовательный процесс основ религиозной аксиологии: пути решения. *Филология и культура*, (1), 260–263.

Сейтбеков, С. (2021). *Иман негіздері*. Муфтият баспасы.

Тулбаева, А., Айтимов, М., Майгельдиева, Ш., Йылдыз, Н. (2024). Сыр өңірі ақындары поэзиясындағы философиялық дидактикалық сарындар мен педагогикалық көзқарастар. *Вестник НАН РК*, 407(1), 324–336. <https://doi.org/10.32014/2024.2518-1467.676>

Хафиз ибн Ахмад, Х. (2005). *Ислам ақидасы бойынша 200 сұрақ*. Албаракат баспасы.

References

Abbas, N., Fathurrohman, M., Romadhon, R. (2023). Eschatology in Islamic Philosophy from the Perspective of Al-Ghazali Amorti: *Jurnal Studi Islam Interdisipliner*, 2(4), 183–191. <https://doi.org/10.59944/amorti.v2i4.218>

Ahmet, A., Andarbai, S., Qydyrali, Q., Amandyq, B., Abdigaffar, Q. (2015). *Quran Karim*. Magynalar zhәне tysindirmelerinin tapsirinin audarmasy [Translation of the meanings and comments of the Holy Qur'an]. Daur Press. (in Kazakh)

Bazar, O. (2008). *Shygarmalary. Olen-tolgaular, zhyr-dastandar* [Works. Poems, lyrical poems, epic songs]. Foliant Press. (in Kazakh)

Berdiaev, N. (2018). *Filosofskaja istina i intelligentskaia pravda* [Philosophical truth and truth of the intelligents]. Ripol Klassik Press. (in Russian)

Cole-Turner, R. (2015). Eschatology and the Technologies of Human Enhancement. *Interpretation*, 70(1), 21-33. <https://doi.org/10.1177/0020964315603683>

Hafiz ibn Ahmad, H. (2005). *Islam aqidasy boynsha 200 surak* [200 Questions in Islamic Aqidah]. Albarakat Press. (in Kazakh)

Ikhwan, A. (2025). Islamic Eschatology, the Soul's Journey, and the Ontology of Personhood. *GNOSI: An Interdisciplinary Journal of Human Theory and Praxis*, 8(2), 46-54. <http://www.gnosijournal.com/index.php/gnosi/article/view/294>

Kenzhegululy, N. (2008). *Shygarmalary*, Tom I [Selected Works, Vol. I]. Foliant Press. (in Kazakh)

Kingsley, J. A. (2024). Renewed Minds and Redeemed Inheritance: Pauline Eschatology in Eph 4:17–32. *Religions*, 15(12), 1543. <https://doi.org/10.3390/rel15121543>

Muhammad, S. M. (2023). Religious Eschatology: The Doctrine of the Coming of the Savior In the End Times in the Perspective of Abrahamic Religion. *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama*, 3(1), 50-65. <https://doi.org/10.22373/arj.v3i1.15967>

Ongar, E., Muratali, N. (2022). *Qasietti quran: Magynasy men tusiniktemeleri* [The Noble Qur'an: With Meanings and Interpretations]. Muftiyat Press. (in Kazakh)

Ozturik, H. (2011). *Dölel-däiekterimen Islam gylmhaly* [Fundamentals of Islamic Law with Supporting Evidence]. Hikmet baspa uiy Press. (in Kazakh)

Petrov, F. N. (2001). Ieshatologia: filosofsko-religiozniy analiz (istoricheskij aspekt): Avtoref.dis.kand. filos.nauk [Eschatology: Philosophical-Religious Analysis (Historical Aspect): Abstract of a Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophy]. 09.00.13 (Doctoral dissertation). Ekaterinburg. (in Russian)

Qadyrov, A., Spatai, K., Aman, Z. (2013). *Aqyret otkelderi* [Passages of the Hereafter]. Kausar-saiahat Press. (in Kazakh)

Qarasaqal, E. (2009). *Ulagat sozim urpaqqa. Olender, aitystar men dastandar* [My Wise Words to the Next Generation: Poems, Aitys and Epos]. Folinat Press. (in Kazakh)

Sedankina, T. E. (2013). Vnedrenie v obrazovatel'nyi process osnov religioznoi aksiologii: puti resheniia [Introducing the Basics of Religious Axiology into Education: Ways of Implementation]. *Filologiya i kul'tura*, (1), 260-263. (in Russian)

Seitbekov, S. (2021). *Iman negizderi* [Basis of Islamic Faith]. Muftiat Press. (in Kazakh)

Tulebaeva, A., Aitimov, M., Maigeldieva, Sh., Jyldyz, N. (2024). Syr oniri aqyndary poeziasyndagy filosofialyq didaktikalыq saryndar men pedagogikalyq kozqarastar [Philosophical and Didactic Themes and Pedagogical Perspectives in the Poetry of Syrdarian Poets]. *Vestnik NAN RK*, 407(1), 324–336. <https://doi.org/10.32014/2024.2518-1467.676> (in Russian)

Uribarri, B. G. (2018). Escatologia y eucaristia. Notas Para Una escatologia Sacramental. *Estudios Eclesiasticos. Revista de investigacion e informacion teologica Y canonica*, 80(312), 51–67. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/9753>

Zaabi, A. (2025). Understanding Psycho-Spiritual Dimensions of Al-Kitab and Al-Mizan in Islamic Eschatology. (2025). *International Journal of Social Studies*, 5(1), 01-13. <https://doi.org/10.55627/ijss.005.01.01264>

Iztileuuly, T. (2007a). *Shygarmalary*, I tom, minazhat, konil qosh, zhoqtau olenderi zhəne turmede zhazylgan zhyrlary [Collected Works, Volume I: Supplications, Love Confessions, Lamentations, and Poems Written in Prison]. Zhazushy Press. (in Kazakh)

Iztileuuly, T. (2007b). *Shygarmalary*, II Tom, arnau olender, tolgaular, takpaqtar, shagyn shumaktar, rubaiattar, nakyl sozder [Volume II: Poems of Dedication, Laments, Rhymes, Short Poems, Quatrains, and Wise Sayings]. Zhazushy Press. (in Kazakh)

Авторлар туралы мәлімет:

Дәріқұлов Нуржан Таласұлы (корреспондент-автор) – Нур-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: nur_talas@mail.ru).

Кариев Айтмамат – PhD, Қырғыз-Түрік Манас университеті теология факультетінің аға оқытушысы (Бишкек, Қырғызстан, e-mail: aytmatat.kariyev@manas.edu.kg).

Information about the authors:

Darkulov, Nurzhan Talasuly (corresponding author) – PhD student of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: nur_talas@mail.ru).

Kariyev Aytmatat – PhD, Kyrgyz-turkish Manas University Senior Lecturer of Theology Faculty (Bishkek, Kyrgyzstan, e-mail: aytmatat.kariyev@manas.edu.kg).

Сведения об авторах:

Даркулов Нуржан Таласович (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры религиоведения факультета исламских исследований Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: nur_talas@mail.ru).

Кариев Айтмамат – PhD, старший преподаватель кафедры теологии Кыргызского-Турецкого университета Манас (Бишкек, Кыргызстан, e-mail: aytmatat.kariyev@manas.edu.kg).

2025 жылы 26 сәуірде тіркелді.
2026 жылы 21 ақпанда қабылданды.

Ye. Karibekuly^{1*}, K. Zatov¹, B. Murzaraimov²¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan²Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan

*e-mail: e.karibekuly@nmu.edu.kz

THE SOCIAL ROLE AND RELIGIOUS PRACTICES OF PENTECOSTAL CHURCHES IN KAZAKHSTAN

In Kazakhstan, most people follow Islam or Orthodox Christianity and it is therefore important to examine how Pentecostal churches fit into that picture. They focus on things like personal religious experiences, prophecies, and healing, which makes them stand out from other Christian groups. This attracts certain groups of believers who want something more direct in their faith. The way these churches work involves significant missionary activities and social programs too. They help shape who the community is and how they get along with everyone else around them. Like, an analysis of their unique practices, the missionary stuff, and social efforts seems important to understand. But then there are barriers, including legal restrictions and social tensions in this multi-faith setup. Relations with other Christians and Muslims come up a lot, and so does how state rules affect their growth. These communities demonstrate growth potential, but face significant structural challenges. For methods, the study employs qualitative and quantitative approaches, including the analysis of church papers, publications, surveys, and interviews with leaders and members. That helped get both the doctrinal side and practical implications. Findings point to Pentecostals offering spiritual help and material aid, especially to people on the edges of society. Key challenges include legal restrictions, financial constraints, and interfaith tensions. Nevertheless, Pentecostal communities continue to operate actively through social programs, missionary work, and digital technologies. Some people might see that resilience as key, others worry about the tensions. This adds to knowing about nontraditional Christianity there. Practically, it could help policymakers or scholars in talks between faiths, showing challenges and what they contribute. Although future prospects remain uncertain under existing regulations, the social role of these communities remains significant.

Keywords: Pentecostals, religious practices, missionary activity, interfaith relations, social work

E. Кәрібекұлы^{1*}, Қ. Затов¹, Б. Мұрзарайымов²¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан²Қырғыз-түрік Манас университеті, Бішкек, Қырғызстан

*e-mail: e.karibekuly@nmu.edu.kz

Қазақстандағы елуіншілер шіркеулерінің әлеуметтік рөлі мен діни тәжірибелері

Зерттеу жұмысы Қазақстандағы елуіншілер шіркеулерінің діни және әлеуметтік рөлін талдауға арналады. Елдегі ислам мен православие бағытының басымдығына қарамастан, елуіншілер жеке рухани тәжірибеге, тілдерде сөйлеу, пайғамбарлық және емшілікке ерекше көңіл бөлуімен ерекшеленеді. Зерттеуде олардың діни тәжірибелері мен әлеуметтік, миссионерлік қызметінің қоғамға ықпалы қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – елуіншілердің діни тәжірибелерін талдау, миссионерлік және қайырымдылық қызметін зерттеу, олардың құқықтық және әлеуметтік шектеулер жағдайындағы қызметін бағалау, сонымен қатар, өзге конфессиялармен қарым-қатынасын және заңдық реттеу жағдайындағы даму болашағын айқындау. Зерттеудің әдіснамалық негізін сапалық және сандық тәсілдерді біріктірді: құжаттар мен діни жарияланымдарды талдау, сауалнамалар мен сұхбаттар жүргізуді қамтыды. Бұл тәсіл шіркеулердің діни-идеялық қырларын да, әлеуметтік ықпалын да жан-жақты ашуға мүмкіндік берді. Нәтижесінде елуіншілер қауымдар рухани жетекшілікпен қатар, әлеуметтік әлсіз топтарға көмек көрсетуде маңызды орын алатыны анықталды. Заңнамалық шектеулер мен қаржылық қиындықтарға қарамастан, олар қайырымдылық, миссионерлік қызмет және заманауи технологияларды пайдалану арқылы белсенділік танытып отыр. Зерттеудің ғылыми құндылығы Қазақстандағы дәстүрлі емес христиандықты зерттеуді кеңейту болса, тәжірибелік маңызы мемлекеттік органдарға, ғалымдарға және дінаралық диалог бастамаларына елуіншілердің қоғамдағы рөлі мен мәселелерін түсінуге мүмкіндік беруінде.

Түйін сөздер: елуіншілер, діни тәжірибе, миссионерлік қызмет, конфессияаралық қатынастар, әлеуметтік жұмыс

Е. Карибекулы^{1*}, К. Затов¹, Б. Мурзараимов²

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

²Кыргызско-Турецкий университет Манас, Бишкек, Кыргызстан

*e-mail: e.karibekuly@nmu.edu.kz

Социальная роль и религиозные практики пятидесятнических церквей в Казахстане

Данное исследование посвящено анализу религиозной и социальной роли церквей пятидесятников в Казахстане. Несмотря на доминирование ислама и православия, пятидесятники выделяются акцентом на личный духовный опыт, говорение на языках, пророчество и исцеление. Рассматриваются их религиозные практики, миссионерская деятельность и социальные инициативы. Цель исследования – проанализировать особенности религиозных практик пятидесятников, изучить их миссионерскую и благотворительную деятельность, выявить правовые и социальные барьеры, а также оценить межконфессиональные отношения и перспективы развития в условиях государственного регулирования. Методология основывается на сочетании качественных и количественных подходов: анализ документов и религиозных публикаций, социологические опросы и интервью с лидерами и прихожанами. Такой комплексный подход позволил раскрыть как доктринальные, так и социальные аспекты пятидесятников. Результаты показали, что пятидесятнические общины играют важную роль в духовной и социальной жизни, оказывая помощь маргинализированным группам. Несмотря на правовые ограничения, финансовые трудности и межконфессиональные напряжения, они проявляют устойчивость через активные социальные программы, миссионерство и использование современных технологий. Научная ценность работы заключается в расширении изучения нетрадиционного христианства в Казахстане. Практическая значимость в предоставлении материалов для исследователей, государственных органов и инициатив межрелигиозного диалога по пониманию вклада и проблем пятидесятнических общин.

Ключевые слова: пятидесятники, религиозные практики, миссионерская деятельность, межконфессиональные отношения, социальная работа

Introduction

Pentecostal churches play a significant role in the spiritual and social lives of their congregants, offering unique religious practices that differ from traditional forms of Christianity, such as Orthodoxy and Catholicism, both of which have a long history in Kazakhstan. Pentecostalism is distinguished by its emphasis on personal experiences with God, like directly through the Holy Spirit, and which contributes to its appeal among believers' experiential in their faith. Worship in these churches is often emotionally expressive, with all the emotions running high and those spiritual signs showing up, which appeals to individuals seeking an immediate spiritual connection, not just something distant. This immediacy distinguishes Pentecostal practice from other Christian groups, even if the details can vary a bit (Svet pravoslaviya v Kazakhstane, 1996). One part that might be easy to overlook is just how direct the interaction seems to be for believers, sort of bypassing the usual formal stuff in other churches.

Pentecostal communities are particularly characterized by the practice of glossolalia, which is defined as speaking in tongues. This constitutes a central element of their religious practice, and according to their beliefs, it comes straight from the Holy Spirit showing up. That mystical side of it

pulls people in, I think, since it feels so otherworldly and personal. It builds this tight bond with God for believers. Speaking in tongues marks a special moment, confirming that someone has had a real encounter with divine grace. Not all members experience this phenomenon immediately, but it seems important for that sense of connection. What makes it distinctive is how it highlights the charismatic side of Pentecostalism. Compared to Orthodox churches, where everything is more ritualized and structured in worship, this feels way different and spontaneous.

Beyond glossolalia, Pentecostal communities also highlight a range of other spiritual gifts, particularly prophecy and healing. Prophecy, in this context, is viewed as a key element of worship: certain members, believing they are inspired by the Holy Spirit, communicate messages they understand as divine revelations or foretellings to others (Ivanov & Trofimova, 1999). Such messages may address personal matters in the lives of individuals, as well as broader concerns involving the congregation or even the nation. At times, these prophetic statements are taken as practical guidance, which gives Pentecostal worship a more dynamic and participatory character.

Healing also occupies a central place in Pentecostal practice. Ministers frequently organize dedicated healing services where members pray for

those who are ill, seeking divine intervention for renewed health and strength. Healing is viewed as an indication of the Holy Spirit's active presence in the community, just like other spiritual gifts. Many Christians feel that their healing or better health is the result of their faith and prayer, which strengthens their ties to the church and its holy life.

Justification for the choice of topic, goals, and objectives

Even while Islam and Orthodox Christianity predominate in Kazakhstan's religious landscape, Pentecostal churches, a significant part of the nation's socioreligious fabric, remain relatively unexplored. Pentecostal practices like prophecy, healing, and glossolalia appeal to people looking for a more immediate and intimate spiritual experience than traditional Christianity. Pentecostal groups are becoming more and more prevalent, yet they frequently face social and legal barriers that prevent them from fully engaging in public life. From a research standpoint, studying the sociological and religious aspects of Pentecostal churches in Kazakhstan is particularly beneficial since it clarifies the role of non-traditional religious movements in modern society, interfaith relations, and the legal regulation of religious activity. Given the multi-faith nature of Kazakhstan and the increasing state control over religious organizations, examining Pentecostal churches will help identify the key challenges these religious groups face and their social importance within the framework of legal regulation and interreligious dialogue.

Furthermore, this topic is significant in the context of global religious dynamics, as the study of Pentecostalism in Kazakhstan opens up opportunities for comparative analysis of religious movements in predominantly Muslim countries.

To achieve the objective of the study, the following tasks were set:

- To analyze the religious practices of Pentecostal churches with a focus on glossolalia, prophecy, and healing.
- To investigate the missionary activities of Pentecostal churches and their social programs.
- To examine the legal and social barriers faced by Pentecostals in Kazakhstan.
- To assess the interfaith relations of Pentecostals with other Christian denominations and Islam.
- To identify the development prospects of Pentecostal communities under legal regulation.

Thus, this research not only contributes to the field of religious studies but also opens new perspec-

tives for analyzing religious life and social activity in the multiconfessional context of Kazakhstan.

The Fifty Movement emerged at the turn of the 19th and 20th centuries during a period of searching for a response to the threat of liberal Christianity. It arose as a result of the merging of several movements but soon acquired its own distinct characteristics.

Missionary activity also occupies an important place in the life of Pentecostal communities. Pentecostals actively spread their teachings, aiming to attract new members to their faith. This missionary focus is expressed in the conduct of evangelistic campaigns, which include both public preaching and personal conversations with potential converts (Ivanitskiy, 1911). Pentecostals see their mission as spreading the Gospel to as many people as possible, regardless of their religious beliefs.

It is worth noting that in the context of the predominance of Islam and Orthodoxy, Pentecostals not only face difficulties in their missionary work but are also subjected to social pressure (Peyrouse, 2003). Many Kazakhs, especially in rural areas, regard Pentecostals with suspicion, viewing their teachings as alien to local religious traditions. This can lead to social conflicts, particularly when it comes to religious conversions among Muslims.

Despite these challenges, Pentecostal communities continue to grow and play an important role in the lives of their congregants. In addition to spiritual practices, Pentecostals are actively engaged in social work, which is an important part of their ministry. In Kazakhstan, Pentecostals organize charitable programs, provide assistance to the poor and needy, and offer educational and social services to their congregants and other members of society. These efforts include the distribution of food, the organization of free medical consultations and educational courses, as well as assistance in employment and professional development (Zayavlenie yepiskopa Alekssiia Almatinskogo, 1993).

Scientific research methodology

To study the social role and religious practices of Pentecostal churches in Kazakhstan, both qualitative and quantitative methods were employed. The methodological approach integrates religious studies and sociological research. Document analysis, including interviews with Pentecostal community representatives, official church papers, and religious periodicals, was part of the qualitative process. This approach allows for the identification of key

aspects of religious practice and social influence. To obtain quantitative data, Pentecostal leaders and members in different regions of Kazakhstan were surveyed. Among the topics addressed in the questionnaires were their perceptions of social involvement, missionary work, and legislative limitations. The collected data was examined using statistical techniques including descriptive statistics and correlation analysis. In addition, the study incorporated interviews with Pentecostal leaders, which provided in-depth information about their interactions with state authorities and other religions. Doctrinal concerns and particular religious practices were also examined using scholarly resources in religious studies, such as books and articles on Pentecostalism.

The social work of Pentecostals plays an important role in strengthening their image in society. Through their active engagement in this area, Pentecostals attract the attention not only of believers but also of those seeking support and assistance in difficult life circumstances. This contributes to their growing popularity among certain segments of the population, especially among those facing economic difficulties and social isolation. Pentecostals offer not only spiritual but also material support, making their communities appealing to many people, particularly in times of economic instability and social insecurity (Muravev & Timofeeva, 1997).

Results and discussion

Many organizations, including “Agape,” “New Life,” “New Heaven,” “Elijah,” “Good News,” the Charismatic Church of Jesus Christ, and others, represent the charismatic movement in the Republic. By the beginning of 2005, approximately 120 charismatic communities were operating in Kazakhstan, indicating the expansion of Pentecostal and related movements. B.G. Dzodziev, Y.V. Shamayev, N.A. Kirillov, M.A. Maksimov, and others are notable figures in the charismatic movement. The “New Life” Church, which was established in Kazakhstan in March 1990 and is well-known for its vigorous missionary effort, is one of the prominent groups within the charismatic movement. The “New Life” Church operated 52 settlements around the republic by the beginning of 2005. There were over 2,500 individuals living in six branches of this community in Almaty, including about 300 Kazakh speakers, 100 Uyghur speakers, youngsters, and more than 50 groups. The church has a freshly built church structure in the upper part of Almaty, a Sunday school, and a major auditorium that can accommodate 1,150

people. Most members of the congregation participate in the activities of the church’s more than 50 departments. The Torah Center “New Life” encompasses a wide range of services and divisions that continue to expand and diversify, creating new departments and auxiliary services.

The development of church services appears to be flexible and demand-driven and establishment of services at the Torah Center “New Life.” The primary principle for creating services is: “If there is a need, there must be a solution.” Church members are expected to serve one another, and the church itself is expected to serve society, as taught in the Holy Scriptures.

To further develop the biblical center “New Life,” new services were created, such as a library, charitable personnel training courses, the “Life Marriage” ministry (family ministry), women’s ministry, men’s ministry, preacher training, pastor assistance, book translation, cassette and sermon translation into various languages, radio ministry, ministry for divorced individuals and families on the verge of divorce, ministry for singles, financial ministry, and others.

Some social services can be highlighted based on their activities. For example, in 1999, the “Center of Mercy” service was established at the Torah Center “New Life.” The goal of this service is to provide charitable assistance to children from low-income families, people with disabilities, the elderly, and the homeless. Over the years, the “Center of Mercy” has carried out significant work: three times a week, charitable meals were organized for 100–130 people. Everyone attending these meals received free medical assistance and clothing donated by members of the “New Life” Church. Every year, between 40,000 and 160,000 children in Kazakhstan receive Christmas presents from the American charity “Samaritan’s Purse,” which includes toys, clothes, and personal hygiene products. Basic food packages were provided as assistance to elderly people in Almaty and the Almaty region. Over 11,000 of these packages, totaling 130,000 tons, had been distributed by the “Center of Mercy” by 2006. The “New Life” Church started a prison ministry in 1996. There are two main activities that make up this ministry. The first focuses on holding worship services in prisons and correctional facilities, where the preaching of Jesus Christ’s Gospel seeks to bring spiritual guidance, personal transformation, and improved life outcomes for inmates. Secondly, it involves the rehabilitation of people released from correctional facilities, for which the “New Life” rehabilitation

center was opened in Almaty. From its foundation until 2006, more than 400 people completed a specialized rehabilitation program, with 70% of them successfully reintegrating into normal life.

The prayer ministry began in June 2001 with the formation of the first Shapagat group, consisting of three people. By 2006, there were 27 Shapagat groups, with around 150 people praying. In the 2000s, it was planned to create 21 additional Shapagat groups to pray in the House of God. Shapagat groups pray for the President of Kazakhstan, the country as a whole, the church, the salvation of souls across Kazakhstan and Central Asia, and for the specific needs of individuals who turn to the prayer center.

In addition, illustrated magazines “New Life” and “For You” were regularly published. From 2007 to 2010, Pastor M. Maksimov traveled, holding hundreds of meetings worldwide. In 2010, a large television studio was opened in Almaty. That same year was significant for Pastor Maksimov, as he celebrated his 40th birthday, 20 years of ministry to God, the 20th anniversary of the founding of the “New Life” Church, 20 years of marriage to Larisa, and the 10th anniversary of the CNL television channel.

One of the largest charismatic Christian associations in Kazakhstan is the “Agape” Church. In March 2002, a joint conference of “Agape” organizations was held in Almaty, attended by the founders of these religious associations in Kazakhstan, such as B.G. Dzodziev, Y.V. Shumaev, N.A. Kirillov, and others, as well as the prominent representative from the USA, D. Prince. Y. Shumaev was elected president of the new religious association. In addition to the church, the association also included the “Agape” College, founded in 1993, where more than 1,000 students have been trained, and 12 branches located in regional centers across Kazakhstan (excluding Aktau and Atyrau). The college offers a specialized course for training leaders of home groups and cell organizations.

In 2001, the “Rakhym” Church, now known as “Source of Life,” reached a new spiritual level by adopting the G-12 concept and strategy. The G-12 ministry is focused on training disciples and leaders through specific stages of discipleship. Various seminars and programs began to be held in the church, such as the “Alpha Course,” “Encounter with God,” “Healing of the Soul,” family and leadership seminars, professional training, the G-12 seminar, and others.

In honor of Elderly People’s Day in 2019, the “Source of Life” Church hosted a gathering of local

elders at a communal table. To help the people of Arys, the “Source of Life” churches in Kazakhstan planned a fundraising event on July 14, 2019. The Union of Pentecostal Churches of Kazakhstan established a humanitarian help fund, which received the gathered contributions. “Arys, We Are Together,” a humanitarian aid initiative, gave Kazakhstani citizens a chance to band together and deliver assistance to the people of Arys (Trofimov & Ivanov, 2006).

The unity of charismatic religious associations in Kazakhstani Protestantism has been progressively growing, but this process is impeded by their extreme fragmentation. Visits from well-known foreign preachers had a big impact on the efforts to unite. For example, in 2000, 150 people attended a meeting at the “Kargaly” resort in Almaty that brought together leaders from several Kazakhstani cities. Baptists, Evangelical Christians, Pentecostals, Charismatics, Presbyterians, and Methodists were all encouraged to come together.

Additionally, regular publications of the illustrated journals *Sen Ushin* and *New Life* started. M. Maksimov traveled extensively between 2007 and 2010, holding hundreds of meetings all around the world. A large television studio was established in Almaty in 2010. Pastor Maksim also celebrated his 40th birthday, 20 years of ministry to God, 20 years of the New Life Church, 20 years of marriage to Larisa, and the 10th anniversary of the CNL television channel in that year (Borbasova et al, 2017).

Like many other religious organizations, Pentecostal churches in Almaty actively participate in social projects that benefit their members as well as the larger society. Charitable activity, educational initiatives, support for addiction treatment, youth involvement, and humanitarian aid are some of these activities. Pentecostal churches face several key challenges, including, despite the fact that these initiatives significantly advance society: social acceptance, legal and regulatory restrictions, financial and logistical constraints, internal community dynamics, and the difficulties of interfaith relations. The comprehension and acceptance of society is one of the primary challenges. Pentecostals are frequently viewed with skepticism or mistrust in a predominately Muslim cultural setting, partly because of a lack of knowledge about their unique beliefs and practices. Speaking in tongues and faith-healing rituals are among the worship acts that non-members may misunderstand or even mock. These misconceptions make it more difficult for the churches to engage with the larger community because their

social projects are occasionally received with opposition or suspicion.

Another significant problem is financial limitations. In Almaty, a large number of Pentecostal groups are small and mainly dependent on donations from members with limited financial resources. This limits the amount of money that can be allocated to social programs including food assistance, educational initiatives, and health care. These issues are made worse by Almaty's high cost of living, which makes it costly to own or hire venues for church and community events. Transportation, volunteer coordination, and supply procurement are examples of logistical issues that add levels of complexity and expense. Pentecostal social work is further complicated by interfaith interactions. Muslims, Orthodox Christians, different Protestant denominations, and other faith organizations make up Almaty's varied religious landscape. Building trust, demonstrating respect, and guaranteeing dignity in the provision of help must be given top priority in programs aimed at these populations.

Building volunteers' and churchgoers' capabilities and providing training is another essential component. The absence of professional development possibilities in many Pentecostal communities may hinder their capacity to successfully organize, oversee, and carry out social projects. The effectiveness and longevity of such projects can be greatly increased with ongoing training in areas like project management, counseling, community development, and cultural competence. In conclusion, even though Pentecostal churches in Almaty actively participate in a range of socially beneficial initiatives, they must overcome a number of obstacles in order to be as effective as possible. Internal community dynamics, interfaith and intercommunity relations, cultural sensitivity, sustainability and impact, partnership and collaboration, overcoming stigmatization and marginalization, legal and regulatory constraints, financial and logistical limitations, social acceptance and understanding, training, and capacity building are some of these. A multimodal approach including meticulous planning, resource mobilization, community engagement, and ongoing learning and adaptation is needed to address these issues.

Even while Pentecostals often participate in social work, their activities are not always seen favorably. Critics frequently assert that their philanthropic endeavors are a front for missionary efforts intended to convert Muslims and followers of other religions to Christianity. Pentecostals are therefore occasionally charged of proselytizing and spreading

their culture. They may be opposed by Muslims who see them as a danger to their cultural and religious customs. Particularly in areas where Islam predominates in social and cultural life, this dynamic exacerbates tensions between Pentecostals and the local populace.

Pentecostals now rely heavily on the internet, social media, and online platforms to connect with people who might not feel comfortable attending in-person services and to reach a larger audience. During the COVID-19 pandemic, when prohibitions on in-person meetings resulted in an increase in online services, this strategy became particularly important (Galbori, Onsezan, Kore, Nadezhda, Sion). As a result, Pentecostal churches in Kazakhstan have a social function in addition to religious ones. They actively assist its members by offering material and spiritual support, as well as alternative religious practices that appeal to people looking for a closer, more intimate relationship with God. Pentecostal congregations continue to expand and make substantial contributions to the nation's social and religious life in spite of many obstacles.

The introduction of a new law on religion in 2011, which set stiffer standards for establishing religious groupings, marked a significant advance in the control of religious activities. All religious groups must register under the legislation if they meet certain requirements, include having a permanent place of worship, a minimum number of members, and coordinating missionary operations with local authorities. It can be challenging for Pentecostal churches to comply with these regulations, particularly those in remote locations or with little funding. Numerous churches have been forced to function outside of the law (Corley, 1998).

Government officials are paying more attention to this legal framework, especially when it comes to political stability, which is still a major problem for Kazakhstan. Pentecostal communities are not always shielded from government intervention, even when they abide by the law. Furthermore, Pentecostal pastors often encounter challenges when carrying out missionary work. Public outreach is severely hampered by Kazakh legislation, which requires local authorities to approve all evangelistic endeavors beforehand, especially in regions where Islam is the predominant religion (Heers, 1983).

Pentecostal congregations are disproportionately impacted by restrictions on missionary work in areas of Kazakhstan where Islam predominates in religious and cultural life. Christian missionary endeavors are frequently perceived by local authori-

ties and the general public as attempts at “religious expansion,” which results in hostile attitudes and pressure on Pentecostals. Sometimes local authorities just forbid missionary activities because they fear they could upset the religious harmony of the area. In addition, Pentecostals encounter prejudice in their daily dealings with society and local authorities. Pentecostal churches are viewed as religious novelties that are alien to traditional cultural and spiritual norms in rural Kazakhstan, where Islam predominates and Orthodoxy has a lengthy history. Tensions between Pentecostals and the local populace result from this climate of distrust and even animosity (Glaube in der Zweiten Welt, 1999).

Conclusion

The study demonstrates that Pentecostal churches play a significant role to their communities’ social and spiritual well-being. Glossolalia, prophecy, and healing are examples of Pentecostal traditions that foster a strong sense of community among their adherents. Pentecostal communities occupy a distinct position in Kazakhstan’s religious landscape because of their unique traditions, which set them apart from other Christian groups like Orthodoxy and Catholicism.

Pentecostal missionary work is still ongoing and continues to draw new members, especially in rural regions, despite existing legislative restrictions. However, there are major legal and societal barriers that limit public evangelizing. Some communities operate outside of the established legal framework because state laws make it difficult to register new congregations. Building new houses of worship presents challenges for Pentecostal churches as well. Local limitations and bureaucratic processes might make it difficult to secure land and gain licenses for religious projects. Pentecostals are forced to adjust to constrictive circumstances as a result of these obstacles to congregational growth and the creation of new places of worship (Ivanov & Frolova. Ukaz. soch.).

In conclusion, the relationship between Pentecostal communities and the state in Kazakhstan is shaped by numerous legal and administrative barriers. Strict oversight of religious activities, frequent inspections, and limitations on missionary work present serious challenges, constraining the growth of Pentecostal churches and limiting their ability to disseminate their teachings.

Pentecostal churches in Kazakhstan continue to play an important role in the lives of their members and in society at large despite challenging legal and social circumstances. Pentecostals are a significant component of the nation’s religious diversity because of their unique religious practices, which include prophecy, healing, and glossolalia, which appeal to people looking for a direct and intimate spiritual experience. Additionally, by helping those in need and expanding their influence in the community, Pentecostals’ active social programs and missionary work aid in their integration into public life. Pentecostal communities are able to stay dynamic and responsive to changes in Kazakhstan’s religious and social environment because they have discovered new ways to spread their faith and draw new members through adaptability and the use of contemporary technologies. Pentecostal churches, which offer unique spiritual and social practices that continue to attract followers despite many obstacles, constitute an important part of the country’s religious landscape overall.

Author contributions

Yelaman Karibekuly: conceptualization, methodology development, data curation, formal analysis, and conducting research.

Zatov Kairat Aitbekuly: responsible for interpreting the results and ensuring the substantive quality of the text.

Bakit Murzaraimov: editing, final revision of the manuscript, and enhancement of the content with relevant references.

References

- Corley F. (1998) New Uzbek Law on Religion Renders Unregistered Religious Activity Illegal // Keston News Service, 29 May. www.keston.org
- Der Bote (1994, March–April). *Der Bote*, (33).
- Galbori, O., Kore, N., & Sion. (n.d.). *Pervaya presviterianskaya tserkov’*: Assambleya presviterianskikh tserkvey i dr. [Assembly of Presbyterian Churches and others].
- Galbori, O., Kore, N., Nadezhda, S., Sion, P., *Pervaya presviterianskaya tserkov’*, Assambleya presviterianskikh tserkvey, et al. (n.d.).
- Glaube in der Zweiten Welt. (1999). *Glaube in der Zweiten Welt*, (10), 5.

- Heers, J. (1983). *Marco Polo* (pp. 100–106). Fayard.
- Kredo. (2000). *Kredo*, (54), 13.
- Peyrouse, S. (2003). Les missions orthodoxes entre pouvoir tsariste et allogènes: Un exemple des ambiguïtés de la politique coloniale russe dans les steppes kazakhes. *Cahiers du monde russe*. Advance online publication.
- Zayavlenie episkopa Alekseia Almatinskogo. (1993). *Svet pravoslavii v Kazakhstane*, 9, 10–13.
- Жизнь веры. (1999, январь). Жизнь веры, 5.
- Борбасова, Қ.М., Бужеева, А., Байбулатов, М. (2017). Елуіншілер діни бірлестігінің миссионерлік қызметі. *ҚазҰУ Хабаршы. Дінтану сериясы*, 4(12).
- Иванитски, Т. (1911). Судьбы христианства в Туркестанском крае до русского в нем владычества. *Туркестанские епархиальные ведомости*, 5(6), 131–138.
- Иванов В., Трофимова А. (1999). *Религии Казахстана*. Справочник. Адилет.
- Иванов В., Фролова А. Указ. соч. – 6.
- Интервью автора с настоятелем старообрядческого прихода этого города (2000). *Личное интервью*.
- Муравев, Н., Тимофеева, С. (1997). *Епископы и епархии русской православной церкви по состоянию на 1 октября 1997*. Панорама.
- Свет православия в Казахстане (1996). Алматы. № 6. – 3.
- Трофимов Я. Ф., Иванов В. (2006). *И. Христианство в Казахстане* [Christianity in Kazakhstan]. – Караганда.

References

- Borbassova, K.M., Buzheeva, A., Baybulatov, M. (2017). Eluinshiler dini birlestiginin missiiyerlik qyzmeti [Missionary Activity of the Pentecostal Religious Association]. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 4(12). (in Kazakh)
- Corley F. (1998) New Uzbek Law on Religion Renders Unregistered Religious Activity Illegal // Keston News Service, 29 May. www.keston.org
- Der Bote (1994, March–April). *Der Bote*, (33).
- Galbori, Onsezan, Kore, Nadezhda, Sion, Pervaya presviterianskaya tserkov', Assambleya presviterianskikh tserkvey i dr. [Assembly of Presbyterian Churches and Others]
- Glaube in der Zweiten Welt. (1999). *Glaube in der Zweiten Welt*, (10), 5.
- Heers, J. (1983). *Marco Polo* (pp. 100–106). Fayard.
- Intervyu avtora s nastoyatelem staroobryadcheskogo prikhoda etogo goroda (2000). [Interview by the author with the priest of the Old Believers' parish of this city]. Fevral 2000. (in Russian)
- Ivanitskiy, T. (1911). Sud'by khristianstva v Turkestanskom krae do russkogo v nem vladychestva [The Fate of Christianity in the Turkestan Region Before Russian Rule]. *Turkestanskije yeparkhial'nye vedomosti*, 5(6), 131–138.
- Ivanov V., Frolova A. Ukaz. soch. – 6. (in Russian)
- Ivanov V., Trofimova A. (1999). *Religii Kazakhstana* [Religions of Kazakhstan]. *Spravochnik*. Edilet. (in Russian)
- Kredo. (2000). *Kredo*, (54), 13.
- Muravev, N., Timofeeva, S. (1997). Yepiskopy i yeparkhii russkoy pravoslavnoy serkvi po sostoyaniyu na 1 oktyabrya 1997 [Bishops and Dioceses of the Russian Orthodox Church as of October 1, 1997]. *Panorama*. (in Russian)
- Peyrouse, S. (2003). Les missions orthodoxes entre pouvoir tsariste et allogènes: Un exemple des ambiguïtés de la politique coloniale russe dans les steppes kazakhes. *Cahiers du monde russe*. Advance online publication.
- Svet pravoslaviya v Kazakhstane (1996). Алматы. № 6. – 3. (in Russian)
- Trofimov Ya. F., Ivanov V. (2006). *I. Khristianstvo v Kazakhstane* [Christianity in Kazakhstan]. Karaganda. (in Russian)
- Zayavlenie episkopa Alekseia Almatinskogo. (1993). [Statement of Episcope Alexy of Almaty]. *Svet pravoslavii v Kazakhstane*, 9, 10–13. (in Russian)
- Zhizn' very (1999). [Life of Faith], yanvar. 5. (in Russian)

Information about authors:

- Yelaman Karibekuly (corresponding author) – PhD student of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: e.karibekuly@nmu.edu.kz).*
- Zatov, Kairat Aitbekuly – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Religious Studies of Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: kairat_1966@list.ru).*
- Bakit Murzaraimov – PhD, Associate Professor of Kyrgyz-Turkish Manas University (Bishkek, Kirgizistan, e-mail: murzaraim@mail.ru).*

Авторлар туралы мәлімет:

- Кәрібекұлы Еламан (корреспондент-автор) – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: e.karibekuly@nmu.edu.kz).*
- Затов Қайрат Айтбекұлы – философия ғылымының докторы, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: kairat_1966@list.ru).*
- Мурзараимов Бақыт – PhD, Манас қырғыз-түрік университетінің доценті (Бішкек, Қырғызстан, e-mail: murzaraim@mail.ru).*

Сведения об авторах:

Карибекулы Еламан (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: e.karibekuly@ntu.edu.kz).

Затов Кайрат Айтбекулы – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: kairat_1966@list.ru).

Мурзараимов Бахыт – PhD, доцент Кыргызского-турецкого университета Манас (Бишкек, Кыргызстан, e-mail: murzaraim@mail.ru).

Registered October 31, 2024.

Accepted March 20, 2026.

А. Жақсыбаев¹ , А. Жақсыбаева^{1*} ,

А. Әлмұхаметов¹ , Х. Ғаним² 

¹Нур-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

²Әл-Әзһар университеті, Каир, Мысыр

*e-mail: muslimka12_92@mail.ru

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ ҚАЙЫРЫМДЫЛЫҚТЫҢ КЕЛБЕТІ МЕН ӘЛЕУМЕТТІК ТӘЖІРИБЕЛЕРІ

Мақалада Қазақстандағы діни қайырымдылықтың келбеті мен әлеуметтік тәжірибелері қоғамдағы тұрмысы төмен отбасыларға, жеке адамдарға және балаларға бағытталған қамқорлықтың маңызды формасы ретінде қарастырылады. Қайырымдылық іс-шаралары мемлекет, діни ұйымдар және жеке тұлғалар тарапынан жүзеге асырылатын көпқырлы әлеуметтік құбылыс болып табылады. Зерттеудің мақсаты – діни қайырымдылықтың субъектілерін, материалдық және рухани түрлерін, сондай-ақ оның әлеуметтік тәжірибелерін жүйелі түрде сипаттау. Негізгі бағыттары қайырымдылықтың қаржылық көмек көрсету, азық-түлікпен қамтамасыз ету секілді материалдық формаларын, сонымен қатар рухани көмек пен психологиялық қолдау көрсету жолдарын талдауға бағытталған. Зерттеудің басты идеясы – қайырымдылықтың ізгілік пен руханилыққа негізделген әлеуметтік әрекет ретіндегі қоғамдағы орнын анықтау. Жұмыстың ғылыми жаңалығы – қайырымдылықтың әлеуметтік тәжірибелерін, оның құрылымдық формалары мен субъектілерін жіктеуде көрініс табады. Зерттеу барысында қайырымдылықтың материалдық және рухани формаларын жіктеу, әлеуметтік тәжірибелерін сипаттау және қайырымдылық субъектілерін талдау әдістері қолданылды. Сонымен қатар адамның ішкі рухани әлеміне қатысты қайырымдылықтың негіздерін саралау жүргізілді. Зерттеу нәтижесінде қайырымдылықтың негізгі субъектілері (мемлекет, діни ұйымдар, жеке адамдар) анықталды. Қайырымдылықтың материалдық формасына жататын қаржылай көмек көрсету мен азық-түлікпен жәрдемдесу, рухани формасына жататын психологиялық қолдау көрсету, сөз арқылы рухани демеу беру, тегін білім мен ақыл-кеңес ұсыну, сонымен қатар, адамдардың бір-біріне көмектесуі, діни қауымдастықтың өзара сыйластығы және меценаттардың қолдауы талданды. Квазиқайырымдылық жасаушылардың бейнесі де жіктеліп, олардың қайырымдылықты есеппен жасау, қайтарым күту немесе тек көріну мақсатында іске асыру ерекшеліктері анықталды. Зерттеу нәтижесінде квазиқайырымдылық жасаушылардың сипаттамалары жүйеленіп, олардың қайырымдылықты есеппен жүзеге асыру, қайтарым күту немесе тек формалды түрде көрсету ерекшеліктері көрсетілді. Жұмыстың ғылыми және тәжірибелік мәні – қайырымдылық іс-шараларын ұйымдастыруды жетілдіруде және рухани құндылықтарға негізделген әлеуметтік қолдау тетіктерін дамытуда қолдану мүмкіндігімен айқындалады.

Түйін сөздер: діни қайырымдылық, субъектілер, ізгілік, ислам діні, руханилық

A. Zhaxybaev¹, A. Zhaxybaeva^{1*}, A. Almukhametov¹, Kh. Ghanem²

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

²Al-Azhar University, Cairo, Egypt

*e-mail: muslimka12_92@mail.ru

The image and social experience of religious charity in Kazakhstan

Religious charity in Kazakhstan is an important support for vulnerable groups. Charitable activities represent a multifaceted social phenomenon, implemented by the state, religious organizations, and private individuals. The purpose of this study is to systematize the subjects of religious charity and to describe its material and spiritual forms, as well as the corresponding social practices. It analyzes financial and food aid alongside spiritual and psychological support. It defines charity as social action based on humanism and spirituality. The scientific novelty of this work is reflected in the classification of social practices of charity, its structural forms, and its subjects. The research methodology encompasses the classification of material and spiritual forms of charity, the description of social practices, and the analysis of the subjects involved in charitable activity. In addition, the study analyzes the foundations

of charity as they relate to the internal spiritual world of the individual. The findings identify the main subjects of charity as the state, religious organizations, and private individuals. The material forms of charity, including financial assistance and the provision of food, as well as the spiritual forms, such as psychological support, moral encouragement through words, and the provision of free education and counseling, were analyzed. In addition, mutual assistance among people, mutual respect within the religious community, and support from philanthropists were also examined. Special attention is paid to the classification of quasi-charitable actors, with their distinctive features identified, such as calculative charitable behavior, expectations of reciprocation, and demonstrative actions. The practical significance of the work is determined by the potential application of its findings to the enhancement of charitable activities and the development of mechanisms for social support based on spiritual values.

Keywords: religious charity, subjects, virtue, Islam, spirituality

А. Жаксимаев¹, А. Альмухаметов^{1*}, А. Жаксимаева¹, Х. Ганим²

¹Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

²Университет Аль-Азхар, Каир, Египет

*e-mail: muslimka12_92@mail.ru

Облик и социальный опыт религиозной благотворительности в Казахстане

В статье социальные практики и облик религиозной благотворительности в Казахстане рассматриваются как важная форма поддержки малообеспеченных семей, отдельных лиц и детей. Благотворительные мероприятия представляют собой многогранное социальное явление, реализуемое государством, религиозными организациями и частными лицами. Цель исследования – систематизировать субъекты религиозной благотворительности, а также описать её материальные и духовные формы и соответствующие социальные практики. Основные направления работы ориентированы на анализ материальных аспектов благотворительности, таких как финансовая помощь и обеспечение продуктами питания, а также духовной поддержки и психологической помощи. Ключевая идея исследования заключается в определении роли благотворительности как социального действия, основанного на принципах гуманизма и духовности. Научная новизна работы проявляется в классификации социальных практик благотворительности, её структурных форм и субъектов. В ходе исследования использовались методы классификации материальных и духовных форм благотворительности, описания социальных практик, а также анализа субъектов благотворительной деятельности. Кроме того, был проведён анализ основ благотворительности, связанных с внутренним духовным миром личности. В результате исследования были определены основные субъекты благотворительности: государство, религиозные организации и частные лица. Проанализированы материальные формы благотворительности, включающие оказание финансовой помощи и предоставление продуктов питания, а также духовные формы, такие как психологическая поддержка, моральная поддержка словом, предоставление бесплатного образования и консультаций. Кроме того, рассмотрены взаимопомощь между людьми, взаимоуважение в религиозном сообществе и поддержка со стороны меценатов. Особое внимание уделено классификации образа квазиблаготворителей, выявлены их характерные черты: осуществление благотворительности с расчётом, ожидание возврата или демонстративный характер действий. Практическая значимость работы определяется возможностью использования результатов для совершенствования благотворительной деятельности и развития механизмов социальной поддержки, основанных на духовных ценностях.

Ключевые слова: религиозная благотворительность, субъекты, добродетель, ислам, духовность

Кіріспе

Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін, атеистік қоғамдық сана ыдырып, дін өзінің қажетті арнасына бет бұрды. Діни сана қайта қалпына келіп, еліміздің көпконфессионалды саясатына орай, басқа дінге еркіндік беріліп, бірнеше діни ұйымдар мен конфессиялар құрыла бастады. Дегенмен, діни саясат пен діни заңдардың олқы тұстарына байланысты, кейбір жат пиғылды

ағымдардың таралуына ерік берілген еді. Бұл біріншіден, елімізде сол бір жылдары діни сауаты жоғары мамандардың болмауымен байланысты болса, екіншіден, әлдеқандай сыртқы және ішкі күштердің теріс ойларынан да туындап жатты. Осы тұста, феноменологиялық редукция бойынша, діннің өзін емес, оның Қазақстандағы санадағы көрінісін, яғни, дін дегенді біздің халқымыз қалай түсініп жүргендігі маңызды болып саналды. Біз қарастырып отырған діни

қайырымдылық сол жат пиғылды діни радикалды топтардың қызметі мен жалпы танымдық бағдарына қарағанда мүлде кереғар сипат алып отырды. Қайырымдылық түгілі әрқилы зұлымдық әрекеттерге баратын бұндай топтар белгілі бір деңгейде дінге деген жағымсыз көзқарастар қалыптасты. Әсіресе, ислам дініндегі теріс пиғылды жат ағымдармен күрес саясаты да осы мұсылман дінінің атын жамылған саясиленген діндермен байланысты. Әлемдегі исламофобия біздің елімізге де тарала бастады. Осыдан шынайы ислам мен жат бағыттағы діни ағымдардың аражігін қатаң ажырату керектігі сезіліп, дін туралы заңдарға өзгерістер енгізіле бастады. Еліміз зайырлы қоғам қағидасын ұстанып, игілікті нәтижелерге қарай бет түзеуге бағдарланды. Осыдан бастап, зайырлы қоғам мен дәстүрлі ислам, Әбу Ханифа мәзһабының жолын ұстану, ислам діні өкілдерінің өзіндік бір жаңа парадигмаларының руханилық үлгілері сияқты бағдарлар бірте-бірте орныға бастады. Осы тұста, діни қайырымдылық шаралары мен ұстанымдарының канондалған үлгілерін ұстану біздің еліміз үшін көнеден сабақтасқан дәурлермен жалғасын табуы да тиіс.

Тақырып таңдаудың дәйектеу, мақсаты мен міндеттері

Қарастырып отырған мәселе алдымен діни қайырымдылықтың жалпы келбетін және Қазақстандағы көрінісін зерделеп алудан басталады. Оны зерттеу үшін қоғамдық пікір, БАҚ-тардағы әртүрлі қайырымдылық және діни қайырымдылық туралы пікірлер, діни қайырымдылық туралы әлемдік және отандық ғалымдардың идеялары негіз бола алады. Біз діни қайырымдылықтың феномені ретіндегі ішкі мәніне үңілу үшін қоғамдық санадағы, қоғамдық психологиядағы, діни идеологиядағы көріністерін талдап көрсетуіміз керек. Қарастырылып отырған тақырыпты дәйектеу бүгінгі таңда оның өзекті екендігімен де байланысты. Яғни діни қайырымдылық қалай жасалады, қайырымдылық жасаушы субъектілердің көзқарасы, мінез құлқы және шынайы-шынайы еместігі қандай деген сауалдардан бастау алады.

Зерттеудің негізгі мақсаты қазіргі Қазақстандағы діни қайырымдылықтың негізгі бағыттарын әртүрлі қырынан қарастыру болғандықтан, мынадай міндеттер алға қойылады:

- Қазақстандағы діни қайырымдылықтың шынайы келбетін ашу үшін қайырымдылық жасаушылардың психологиясына үңілу;

- Діни сана мен діни қарапайымдылық жасау санасын байланыстыра отырып, субъектілердің ынтасының деңгейлерін анықтау;

- Діни қайырымдылық субъектілерінің қайырымдылық жасау жөніндегі жалпы түсініктерінің негізгі бағыттарын жіктеу және шынайылық деңгейін көрсету;

- Қазақстандағы діни қайырымдылықтың жалпылама келбеті туралы нақты қорытындылар жасау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеуде діни қайырымдылық феноменін кешенді түрде талдауға мүмкіндік беретін пән-аралық әдіснамалық ұстанымдар қолданылды. Әдіснамалық негіз ретінде дінтану, әлеуметтану, әлеуметтік философия және психология ғылымдарының теориялық тұжырымдары мен эмпирикалық зерттеу тәсілдері алынды.

Алдымен, дін феноменологиясы әдісі қолданылып, діни қайырымдылықтың сыртқы институционалдық формаларынан гөрі, оның қоғамдық санадағы, діни тәжірибедегі және жеке тұлғаның ішкі рухани әлеміндегі көріністері сарапталды (Добросоцкий, 1998). Бұл тәсіл діни қайырымдылықты тек әлеуметтік әрекет ретінде ғана емес, мән-мағынасы бар рухани-экзистенциалды феномен ретінде түсіндіруге мүмкіндік берді.

Зерттеу барысында психоәлеуметтік және психоаналитикалық талдау элементтері пайдаланылып, қайырымдылық жасаушы субъектілердің мотивациялары, ниет құрылымы, ішкі психологиялық ұстанымдары мен мінез-құлық модельдері қарастырылды (Фромм, 1990). Атап айтқанда, шынайы қайырымдылық пен квазикайырымдылық арасындағы айырмашылықтарды анықтау үшін тұлғаның ішкі рухани ниеті мен сыртқы әрекетінің сәйкестігі талданды.

Сонымен қатар тарихи-салыстырмалы әдіс (Мюллер, 1870) арқылы қайырымдылықтың дәстүрлі қазақ қоғамындағы, ислам өркениетіндегі және қазіргі Қазақстан жағдайындағы формалары салыстырылып, олардың сабақтастығы мен трансформациясы көрсетілді. Бұл әдіс діни қайырымдылықтың ұлттық-мәдени кодпен, дәстүрлі дүниетаныммен және заманауи әлеуметтік шындықпен байланысын ашуға мүмкіндік берді.

Зерттеуде құрылымдық-функционалдық талдау қолданылып, діни қайырымдылықтың субъектілері, формалары, деңгейлері және әлеуметтік функциялары жіктелді. Аталған тәсіл қайырымдылықтың қоғамдағы реттеушілік, бі-

ріктіруші, гуманистік және компенсациялық қызметтерін анықтауға жағдай жасады.

Эмпирикалық деректерді талдау үшін контент-анализ әдісі пайдаланылды. Бұл әдіс бұқаралық ақпарат құралдарындағы, интернет-ресурстардағы және қоғамдық пікір кеңістігіндегі діни қайырымдылыққа қатысты материалдарды сараптауға мүмкіндік берді (Биекенов, 2007). Сонымен қатар, қолжетімді дереккөздер негізінде сапалық талдау жүргізіліп, діни қайырымдылықтың қоғамдық қабылдану деңгейі мен бағалау сипаты айқындалды.

Осы әдістердің жиынтық қолданылуы діни қайырымдылықты біржақты емес, көпқырлы әлеуметтік-рухани құбылыс ретінде зерделеуге, оның Қазақстан қоғамындағы нақты келбеті мен әлеуметтік тәжірибелерін ғылыми тұрғыдан негіздеуге мүмкіндік берді.

Нәтижелері және талқылама

Діни қайырымдылықтың көнеден келе жатқан дәстүрлерінің өзіндік тарихи-мәдени кеңістігі бар болатын. Соның сабақтастығын қайтадан сақтау діннің реттеушілік және гуманистендіру қызметіне сай келеді.

Жалпы алғанда діни қайырымдылықтың өзі не екендігі түсінікті аксиома. Дегенмен, бұл жалпы кең ұғым болғандықтан, оны құрылымдық-функционалдық тұрғыдан (Леви-Стросс, 2007) мынадай түрлерге логикалық тұрғыдан жүйелеп психоәлеуметтік картина бойынша ажыратып алуды жөн көрдік. Қайырымдылық жалпыадамзатқа тән (Хлякин, 2004) болумен қатар қазіргі Қазақстан картинасында да қайталанып отыратын құбылыстар.

1. Қайырымды іс-шаралардың тұрмысы төмен отбасыларға, жеке адамдарға, балаларға деген қамқорлық субъектілері.

- *мемлекет тарапынан*. Қайырымдылықтың бұл түрі діни сипат алмаса да, кейде қоғамдық санадағы «сауап», «обал» т.б. түсініктерден тамыр тартады. Билік басындағылардың өзі «кісі ақысын жемеу», «Құдайдан қорқу» деген сияқты императивтермен бейсаналы түрде болса да құрылымданады. Мемлекет негізінен алғанда арнайы бағдарламалармен жұмыс жасайды, ал кездейсоқ жағдайларда оған да дайын болу керек. Негізінен алғанда, Самұрық қазына мен қазіргі құрылып жатқан қорлар материалдық жағдайы төмен адамдарға жәрдем көрсетуге арналған. Қ. Тоқаевтың бастамасымен құрылған қор және оның магнаттардан жиналатын қар-

жылық қоры бүкіл халықтан емес, аса дәулетті адамдардың қолдауымен филантроптардың де-меуімен жасақталуы тиіс. Егер де, сол магнат дінді мығым ұстанатын болса, ол қорға циклды түрде ақша аударып тұруы да тиіс.

- *діни ұйымдар тарапынан*. Діни ұйымдар тарапынан қолдау көрсету бірнеше жылдық тәжірибесі бар игілікті істердің бірі (Тихонович, 2021)

Елімізде де, шіркеу, мешіт институттары жыл сайын қайырымдылық шаралар өткізіп тұруға да тиісті. Дегенмен, діни ұйымдардың арнайы қайырымдылық жасауға арналған қорлары жоқ. Себебі, оны мемлекет қаржыландырмайды. Бірақ оның біздің қазіргі Қазақстан қоғамында арнайы ресми форматтарының құрылымдануы деңгейі аса жоғары емес. Әйтсе де, олар рухани көмек қолын созуға үнемі дайын тұрады.

- *жеке адамдар тарапынан*. Ешқандай мемлекет немесе діни ұйымдардың нұсқауынсыз өзінің жеке мүліктік-қаржылай қорларынан жәрдем беріп отырады және жәрдем берушіні өзі еркін таңдайды. Ол жәрдем беруші тұлға қандай дінді ұстайтындығы тіптен маңызды емес сияқты. Жеке тұлға өзінің және отбасының шешімімен қайырымдылық шарасын ұйымдастыра алады. Ол кең масштабта және циклды түрде шағын көлемде жүзеге асып жатады. Мәселен, Қазақстандағы бала бақша ашуға дейін барған, жетімдер үйінен бірнеше бала асырап алған отбасы негізінен алғанда қайырымдылық шаралар жөнінде ең озық, үлгі аларлық, нағыз шынайы адамгершілік пен қайырымдылықтың шыңына ұмтылып бара жатқан рухани отбасы деп айта аламыз. Қайырымдылық жасау жалпы қазақ халқына тән қасиет (Баллюзек, 2006) екендігіде негізге алынады.

2. Қайырымдылық шарасының материалдық формалары:

- *Қаржылай көмек беру*. Діни қайырымдылық шарасы бұл тұста материалдық, оның ішінде, қаржылай көмекпен өлшенеді, оның артықшылық жақтары – зәру адам өзіне тек аса қажетті дүниелерді сатып алуына ерік беріледі. Қаржылай көмек алушы берілген қаржыны үнемдеп, өзі қайда, қалай жұмсауына ерік беріледі. Әрине, ол берілген немесе жиналған қаржылай көмектің мөлшеріне байланысты болмақ. Негізінен алғанда, қаржылай көмек, екінші бір қырынан алғанда, нағыз қиналған шақта жұмсалатын қор ретінде минакапитал түрінде сақталады.

- *Заттай көмек жасау*. Оның өзі екі түрлі, біріншісі, «тым болмаса» деп атауға болатын-

дай «секонд ханд», яғни, болмашы ескі ұсталған заттармен, мүліктермен, киімдермен қамтамасыз ету. Екіншісі, аса қажетті барынша көлемді қаржы жұмсауды қажет ететін мүліктер алып беру. Мәселен, ескі қирағалы тұрған үйлерінің орнына жаңа үй-жай сатып әперу т.б. Заттай көмектің бір артықшылығы ол диттеген нүктесіне дәл түседі және басқалай мақсаттарға жұмсалып кетпеуді қамтамасыз ететін ұзақ мерзімдік өмір сүру стратегиясымен келіп сабақтасып жатады.

- *азық-түлікпен жәрдемдесу*. Бұл дәстүр халқымызда бұрыннан-ақ қалыптасқан үдеріс болатын. Оның құндылығы 1932-1933 жылдардағы ашаршылық кезінде анық байқалды. Дегенмен, бұндай үрдіс әлемдік деңгейде де кездесетін гуманитарлық көмек ретінде қабылдануы тиіс, ол мол азық-түлік тағамдарын зәру жандарға жөнелтумен шешімінің тауып келеді. Себебі ең бастысы адамға керегі, алдымен, қорек, табиғи-биологиялық қажеттілік. Сондықтан да, қазіргі таңда садақа беріп, қан шығарып мал сойған уақытта оның бір бөлігін ең мұқтаж жандарға бөліп таратып беру де осы азық-түлік қайырымдылығының бүгінгі заманға трансформацияланған үлгілері деп айта аламыз.

3. Адамдардың бір-біріне деген қол ұшын беруі;

- *материалдық жағдайының төмен немесе жақсы екендігіне қарамастан берілетін көмек*. Қазіргі Қазақстан халқының басым бөлігі осындай қағида мен стиль бойынша өмір сүріп келеді. Бұл тұста, аса дәулетті, дәулетті, орташа, орташадан төмен адамдар да бір-бірімен ынтымақтастық қатынаста болып, нағыз қажетті, уақытша таршылық көріп қалған жағдайда қол ұшын бере береді. Мәселен, отбасындағы туысқаны қайтыс болған жағдайда, ол адам қаражатқа зәру-зәру еместігіне байланысты емес, бата оқу деген концептуалды өмірмәнділік түсінік арқылы бір-біріне қол үшін әр түрлі жағдайда бере береді, заманға байланысты қаржы аудару салады.

- *діни ұжымдық қауымдастықтың бірін-бірі сыйлауы арқылы қайырымды істер жасау*. Бұл тұста алдымен, ресми қауымдастық, одан соң мұсылман жамағаты деген бірлестіктер бойынша халықтың өзіндік бір ресми емес «рухани конкорциум» іспеттес тұтастық құрып алуымен өлшенеді. Олар белгілі бір ұйымдар немесе діни мақсаттағы мүдделестердің мистикалық тілмен айтқанда, «эгрего парадигмасы» арқылы саналы-бейсаналы түрде жүзеге асып отыратын қайырымдылық шараларын орталық түсінікке

айналдырған микро топтар арқылы жүзеге асып жатады.

- *меценаттардың жалтыхалыққа деген көмегі*. Меценаттар қайырымдылық қорларына қаражаттар аудару арқылы көмектерін білдіреді. Кейде басқаша қырынан келеді, мәселен, мешіттер салып беру де қайырымдылық көмекке жатады. Әрине, кейбір дәулеттілер өздерінің көмектерін жарияламауды сұрайды, сондықтан да, оның нақты айғақтары мен статистикалық ақпараттарын ұсыну қарастырылмаған. Ондай филантроп меценаттар кез-келген сәтте барынша қол ұшын беруге дайын болып саналатын рухани жетілген тұлғалар.

4. Рухани көмек немесе психологиялық қолдау білдіру

- *сөз арқылы рухани компенсация жасау*. Қайырымдылықтың басқаша форматтары, оның ішінде, рухани-психологиялық көмектің өзі басты өмірмәнділік мазмұн деп есептейтін дүниетаным арқылы құрылымданған шаралардың жиынтығы. Олар лингвистикадағы сөздің эмоционалды-экспрессивті ықпалын бейсаналы немесе интуитивті түрде ұғынған да шығар, бірақ сөздің өзінің адам санасына ықпал ете алатындығын жете түйсіне отырып, материалдық болмаса да, психологиялық қайырымдылық жасауды негізге алады. Мәселен, отбасында біреуі қайтыс болған үйге барып бата оқу немесе оны жұбату, көз жасына ерік берген жандарды игілікті ниетпен алдаусыратуы, көңілін бір сәтке басқа жаққа бұру т.б. осының айғағы. Шындығында, бұндай көмек, сол сәтте миллиардтаған қаржыдан да кем түспеуі мүмкін немесе ықпалы жөнінен артып та кетуі ықтимал.

- *коммуникациялық прагматистік ықпал етулер*. Бұл негізінен адамдар арасындағы қарым-қатынастың мағыналығы мен құндылығына сүйенеді. Бұл тұстағы қайырымдылық шара адамдармен қарым қатынастар арқылы бірте-бірте өмір сахнасына қарай өрлей беруге ықпал етеді. Мәселен, жұмыссыз, жағдайы нашар адамды сөйлесу арқылы жұмысқа орналастырып беру, ықпалды адамдармен «таныстыру» негізінде қамқорлыққа мұқтаж адамдарға басқа біреу арқылы медиатор қызметін атқару, қиын жағдайдағы кикілжіндерді шешіп беруде «арағайын» болу т.б. Бір артықшылығы ол қайырымды іс жасаушылар тарапынан қаражатты қажет етпейді. Бірақ прагматизм болғандықтан, ол нақты істер мен нәтижелермен жабдықталуы тиіс.

- *адамның ішкі рухани дүниесін кеңейту*. Бұл қазіргі таңда ақылы психологиялық тренингтер,

ресми психологиялық дағдарыс орталықтары т.б. арқылы жүйеленіп келеді. Дегенмен, бұл орайда діни идеологиялар ақпараттық желілер арқылы белсенді қызмет етіп отыр. Себебі, діни идеологияның өзі соған тағайындалған. Ол дегенмен, барынша ерікті тыңдаушы аудиторияның спикерлерге өз бағасын беруімен келіп тиянақталады. Әйтсе де, рухани дүниені кеңейтуді мақсат еткен тренерлер, спикерлер қарсы немесе өзіне жағымсыз баға беруге аса мән бермейді және өзінің идеялары сенімді болған жағдайда оны арттыра түседі. Ең бастысы олар қайырымдылық мақсатта рухани көмек беруге деген талпыныстар интуизмы аясында қызмет етуге әрқашанда ақысыз түрде дайын болып отыр.

- *екі тарапты бітістіруші медиакорпус.*

Бұл – кикілжің жағдайына келген отбасы жұптарынан бастап, саяси-әлеуметтік масштабта екі ел арасындағы қайшылықтарды реттеуге дейін ұласатын тұтас медиакорпус. Бұл тұста, медиатор ешқандай пайда көздейді, әлдеқандай бір адамгершілік барамотрлері болса, жоғары шкалада болатын тәрізді. Бұл әсіресе, жанжалдасушы екі жақтың біріне айтарлық моральдік шығын келетіндігін ескеру керек жағдайда іске қосылатын стратегиялық механизмдердің бірі. Бұл да діни немесе діни емес сипат алады. Бұл іс-қимыл да біздің қазақ халқының дінінде бар. Ресми түрде тағайындалуы билер институтынан көрініс тапса, ресми емес түрі «басу айту» деген қазақтардың дүниетанымындағы игілікті-қайырымды іс-шаралардың бірінен саналады.

- *әр түрлі түсінбеушіліктерге рухани кеңес беру.* Бұл тәсіл де кеңес беруші тарапынан объектінің адасу жағдайында екендігін терең түйсінгендіктен және өзіне деген сенімділіктен туындайтын белсенді әрекет. Бұл да ешқандай қаржыны талап етпейді және билік тарапынан да болатын ұсыныстар арқылы өлшене бермейді. Рухани кеңес қазіргі таңда психологиялық кеңестерден бастап, әр түрлі теориялық-әдіснамалық нұсқаулықтар арқылы жүріп отырады. Мәселен, дінтанушы ғалымдардың қазіргі қоғамымыздағы діни күрделі және қайшылықты климатты шешіп беруге деген теориялық-түжырымдамалық ұсыныстарынан да анық байқалады. Бірақ бұл қайырымдылық іс-шара ретінде арнайы аталмаса да, шындығында, концептуалды мәселелерді шешетін ғылыми, парасатты ой деңгейінің іргелі мәселелерді шешуге қабілетті идеялары мен пікірлерінің жиынтығынан тұрады.

- *тегін білім мен ақыл-кеңестер беру.*

Ақыл – кеңестер беруші тұлға тағдыр тағайын-

даған осындай игі істерге бағдарланады. Ол кейде БАҚ арқылы көпшілікке немесе жеке бір адамдарды нысанаға алатын елеусіз көмектердің бір түрі. Тегін білім тәрбие мен пікірталастар арқылы өрбиді. Тегін рухани стихиялы біліммен қаруландырушы оны өзі де сезбеуі ықтимал, дегенмен, ол адамның өмірлік болмысын өзгерте алатын игілікті ықпалдармен келіп сабақтасуы да ықтимал. Мәселен, шындығында, діни білімдер де тегін және ұстаз ресми түрде одан қаражат та сұрамайды. Бірақ бұл тұста, сол білім берушінің өзінің интуизмы мен ішкі имманентті ұмтылыстары арқылы өздігінен стихиялы түрде жүзеге асып отыратындығын да ескерген жөн. Бірақ оның ықпалы материалдық көмектен бірнеше есе артық болуы да мүмкін, себебі, бұл өмірдің білімі. Сонымен қатар, қайырымдылық ұйымдары да қазіргі таңда ресми түрде тегін немесе жеңілдетілген білім беру мәселесімен айналысады, бұл академиялық білім беру бағытында жүзеге асады.

5. Талап етілген қайырымдылықтар

- *мемлекет тарапынан қойылатын талаптар.* Мемлекет негізінен қайырымдылық жасауға талап қоймайды. Бірақ жуық арада Қ. Тоқаевтың бастамасымен құрылған халықтық қорға меценаттардың ақша құюы тиіс екендігін Президент атап өткен болатын. Сондай-ақ, кезінде Қазақстан жеріне қоныс аударушы басқа халықтарға қайырымдылық жасау қатаң болмаса да, мемлекет тарапынан нұсқаулармен жүзеге асырылып отырылды. Кейде қызметкерлерге «бір күндік жалақына аудару» деген өндіріс басшыларының үндеулері жарияланып, сол ақшаны жалақыдан ұстап қалатын жағдайлар да кездеседі.

Бұндай топтарға мемлекеттік деңгейде ресми түрде заңды қайырымдылық қорын ашып, халыққа, оның ішінде мұқтаж жандарға көмектесу үшін барынша жүйелі қызмет ететін ұйымдарды да жатқызуға болады. Өйткені, олардың басқа қызметтермен шұғылдануға мүмкіндігі мен құқықтары да жоқ, жарғыларында тек қайырымдылық шараларын ұйымдастыру мен нақты көмектер беру көзделген. Бұлардың қаржыландыру көздері, қалталы азаматтар мен халық, шет елдік компаниялар болуы да ықтимал.

- *діни шарттар бойынша құрылымданған императивтер.* Діни шарттар қайырымдылық жасау қажет екендігін идеологияландырады. Пітір, зекет, садақа т.б. мөлшерін бекітіп береді. Қоғамдық санада «пітір бердің бе?» деген сұрақ өздігінен-өзі оны беруге міндеттеп тұрғандай болады. Құрбандық шалу да дін өкілі орындауы

тиіс шарттары болып бекітіліп кеткен. Бұл тұста, «Құдайдан қорықпайсың ба?» деген императивтік сауалдар іске қосылады. Сондықтан, сол діннің өкілі Құдайдың бұйрығын орындаушы ретінде ғана қызмет етеді.

- *ішкі рухани жан дүниесін қанағаттандыруға бағдарланған әрекеттер*. Ол әрбір адамның өзінің психологиялық күйіне байланысты. Қоғамдық психологияда «қайырымдылық жасамадым-ау», «құрбандық шалмадым-ау» деген сияқты мазасыздық туғызатын психология қалыптасады. Мәселен, белгілі бір ауыр жағдайдан, өлім аузынан аман қалған жағдайда құрбандық шалып, оның етін таратып беру немесе ас беру т.б. осыған жатады. Ол аман қалғандығына шүкіршілдік етіп, көпшілік қоғамдық санада «қан шығару» деп аталады. Немесе, белгілі бір жетістікке жетсе де осы дәстүр қолданылады. Ол сол адамның өзінің ішкі рухани психологиялық дүниесінің жай табуына, тағаттануына келіп тіреледі.

6. Адамның ішкі рухани дүниесіндегі қайырымдылықтар.

- *еркі бойынша өлшеусіз жасалатын қайырымдылықтар*. Бұндай адамдар көне Қытай философы Мэн-Цзыдың «адам тумысынан ізгілікті» қағидасымен өмір сүреді. Олар пітір, садақа сияқты белгіленген сомамен емес, өзінің мүмкіндігі бойынша қайырымдылық жасауға бейім тұрады, солай жаратылған жандар деуге де болады. Мәселен, 2020 жылы 24 қазанда арнадан көрсетілуге тіркелген «Шынайы махаббат» атты фильмдегі кедейлеу отбасының 19 қаңғыбас баланын асырап алып, өсіріп, бәрін құтты өмірдің орындарына қондырғандығы туралы көркем фильм 1970 жылдардағы Қытайдағы болған оқиға ізімен жазылған.

- *қайырымдылық жасауға тағайындалған адамдар*. Елімізде рухани таза, мейірімді, филантроп жандар да бар. Олар өздерінің жасаған қайырымдылықтары мен жақсылықтарын ұмытып та кетеді. Керісінше, өмірде жолы болмай қалса, басқалай қиындықтарға тап болса, бұл қайырымдылық жасамай кеткен сәттердің көрінісі-ау деп ойлап қынжылады. Адамдарға көмектесуге бейім тұрады. Ал бұл шектен шыққан уақытта альтруизмге айналады. Олардың өмірі тұтасымен дерлік қайырымдалыққа арналған, болмысы мен қанына сіңірілген, бірақ олар осындай қайырымды іс-шаралар атқарып жүрмін деген ойда да болмайды.

- *қайырымдылықтың қайырын ойламайтындар*. Бұндай адамдардың психологиясын қазақ

«ақкөңіл», «аңқылдақ», «аузын ашса, көмекейі көрінеді» деп сипаттайды. Бұндай адамдар өмірге ризашылықпен қарайтын оптимистер, реті келсе, қайырымдылық жасап жүре береді және оны аса бір үлкен іс деп те ойламайды. Тіпті солай болу керек екен немесе олай емес деген сияқты верификациялар олардың санасында болмайды. Ол адам тіпті қандай-ма болсамасын дінді ұстанса да, ұстанбаса да қайырымдылық жасай береді. Қайырымдылықты діни қағидаттарды сақтау бойынша емес, өз еркімен діни сеніміне қатыссыз да жасайды.

7. Қайырымдылыққа ниеттенген рухани таза адамдар ғана.

- *«жомарт қолын жоқ байлайды» деген өмірлік тағдырға тағайындалғандар*. Олар ешқандай іргелі қайырымдылықтар жасай алмайды, тіпті мүлде жасамағандар да бар шығар. Бірақ оның ішкі рухани ниеті таза, материалдық жағдайы төмен. Сондықтан да, олар ниеттеніп отырудан басқа амалдары да жоқ. Олай болса, олар ешкімге, ешқашан да жамандық ойламау керек деп санайтын қоғамдық пікірдегі бар құбылыспен келіп ұштасып жатады. Олар көп жағдайда, тек бір Құдайдан жәрдем сұрайды, «Құдай бәрін көріп тұр» деген концепттермен өзінің ішкі дүниесін тыныштандыра алады.

- *ниеті таза бірақ ешнәрсе жасамайтындар*. Сондай-ақ, ниеттері таза, дінге деген сенімдері де әр түрлі. Бірақ, қайырымдылық жасау оларға тағайындалмаған. Ол жомарт немесе кедей, не бай, не зиялы қауым болмасын әлеуметтік топтық ерекшеліктері әр түрлі болып келеді. Осы топтар шындығында, психоәлеуметтік зерттеулерді қажет ететін ерекше феномен. Ешкімше де жақсылық жасамайды, тек өзінің интроверттелген шешімдерімен өзі-үшін – бақытты жандар болып саналады. Бірақ олар, сәйкесінше, ешкімнен де қайырымдылық күтпейді, тек шүкіршілдік арқылы отбасылық өмір бақытын басты құндылық санайды.

8. Квазикайырымдылық жасаушылар

- *тек «белгілену» үшін ғана аздаған ниет білдірушілер*. Қоғамдық санада қайырымдылық жасау керек, пітір-садақа, зекет беру қажет, құрбандық шалу сияқты салттарды жай ғана орындау үшін, «берілсе болды ғана» деп, оның ішкі рухани тазалыққа бағдарланған күйі мен қадірқасиетін бойлай бермейтіндер де бар. Бұндай адамдар халыққа немесе өзгелерге өзінің болмашы қайырымдылықтарын үнемі жариялауға құштар болып келеді және оны өзіндік мақтаныш сезіммен демонстрациялайды. Мұсылман

дінінде бұндай қайырымдылықтар Құранда да (Анарбаев, Әкімханов, 2015) айтылған, бұл әрекет пен акт өзгелер көру үшін жасалса, ол жалған болып есептеледі.

- *маған кері қайтсын деп қайырын күтіп отыратындар*. Бұндайды «халқымыз құдайдан қайтсын» деп гуманистендіреді. Жасаған жақсылығыңның қайырын тілеу, ол жақсылыққа жатпайды. Дегенмен, өздерінің жақсылықтарын тізімдемелеп, кей сәттерде қайғылы жағдайға, қиындықтарға тап болғанда, соншама жақсылық жасап едім, құдайға не жазып едім деп күйініш білдіретін сана да кездесіп қалады. Тіптен, кездейсоқ жағымсыз жағдайға душар болғанда, осы жолғы қайырымдылығым қайтпады деп «алу-берушілік» санамен өмір сүретіндер де жоқ емес.

- *есеппен өмір сүріп, қайырымдылық жасап, оны кейін бірнеше есе қылып қайтарып аламын гоі дейтіндер*. Бұндай қайырымдылықтар мәселен, исламбанктердің жұмыс жасауымен келіп үндеседі. Әрине, олар банктер пайда табуға ниеттелген, бірақ ислам дініндегі өсіммен несие беруге болмайтындығын түйсініп, оның басқаша жолдарын қарастырады. Демек, кейіннен еселеп қайтарып алу пайылы болады. Ондай қайырымдылық жасаушы жеке тұлғалар жасаған қайырымдылықтарын «капитал», «инвестиция» ретінде сезінеді. Қайырымдылықты жасайтын адамдарын тандайды, болашақтан үміті бар адамдарға, уақытша ғана қиналып жүрген субектілерді ғана елеп ескереді, егер мүсәпір адамның келешекте қайта өркендеу мүмкіндігі жоқ болса, ондайларды назардан тыс қалдырады. Оны «қайырымдылық эффектісі» деп атайды.

- *қайырымды, мейірімді, ізгілікті болып көріну үшін және өзінің қатарын көбейте түсу үшін гана шағын, болмашы көмектер көрсетіп алдаусырататын прозелитизм* (Шубаева, 2011). Бұл әсіресе, сектанттық, жат бағыттағы діни ағымдар өкілдерінде жиі кездесетін жағдай. Бірақ олар негізінен алғанда, барша қоғамдық көпшілікпен қатар, әлеуметтік мәртебесі жоғары, билік басындағыларды және қоғамға ықпалды азаматтарды, сонымен қатар білімді адамдарды өзіне тартуды мақсат етеді. Сол адамдардың атқаратын өздері үшін құрылымданған идеологиялық қызметтері арқылы арқылы шығарған шығындарын бірнеше есе қайтарып алуды көздейді, олар бейне бір «діни инвестиция», «болашаққа салынған капитал (депозит)» сияқты болып қабылданады.

- *діни қайырымдылық ұйымдарын құрып алып, қор басшыларының қаржыны жеке мүд-*

десіне пайдаланушыларды атап өтуімізге болады. Олар халықтан, кәсіпкерлерден түскен қаржының белгілі бір бөлігін өз мақсаттарына жұмсайды да, аз ғана істері арқылы өздерін өздері жарнамалайды. Бұл қорлар ресми түрде тіркелгенмен, есеп беріп отыруға тиісті болса да, үкіметтік емес ұйым болғандықтан, қызметтері мен қаржылық операцияларында барынша еркін болғандықтан, кейде мемлекет тарапынан бақылау да қиынға соғады (Мүслім, 2021).

Осы тұста, квазикайырымдылыққа айналып кетпес үшін «өзгелерге жарияламаудың» діни мәтіндерде кеңінен тарқатылатындығын да және бұл түсініктің мазмұнындағы, астарындағы мәнінің өзіндік өмірмәнділік философиясы бар екендігін де келтіре кетуіміз керек:

1. «Ниетті дұрыста. Жақсылықты тек Аллаға арна. Жақсылық жасауға бағыт алған адам, ең әуелі: «Мен бұл амалымды тек қана бір Алланың разылығына арнаймын» деп ниет еткені абзал. Себебі, ізгі амал 100 пайыз Аллаға арналғанда ғана иесіне Ақыретте орасан зор пайда алып келеді. Себебі, адам тез ұмытады, ал, Алла шаңның тозаңындай жақсылығыңды ұмытпайды...

2. Жақсылықты есеппен жасама. Рахмет күтпе. Жақсылығыңды міндет етпе. Алла жолында не берсек те, қандай қайыр-жақсылық қылсақ та, сөзсіз, ол өзімізге қайтады! Туысына немесе танысына жақсылық жасаған кейбір адамдардың аузынан кейде: «Кезінде осындай қайыр қылып едім», «осынша беріп едім», «жұмысқа тұрғызып едім» деген секілді сөздерді естіп жатамыз. Немесе, ата-енесіне деген қызметін «келінім не күйеу балам да ертең мені осылай сыйласын» деп, яки «менің де балаларыма осындай жақсылық қылынсын» деп, қылмақ қайырын есепке құрып жататындар да бар.

3. Жақсылықты жасаған соң, оны ұмыт. Бір істен соң тояттап, тоқтап қалма. Кейде жасаған болмашы бір жақсылығымыз өзімізге ірі көрініп, нәпсімізге тау қопарып тастағандай күй сыйлауы мүмкін. Жақсылығыңның шырын дәміне рахаттанып, қуанған әрине жақсы. Алайда, бұндай сезімде көп жүріп қалу келесі бір жақсылықтарды елемеуге алып келуі мүмкін. Сонымен қатар, жасаған жақсылығыңды ұзақ есте ұстау – адамдардан мақтау дәметуіне, адамнан қайтарым күтуіне немесе міндетсінуге алып келуі де мүмкін. Сол себепті де қандай үлкен қайыр қылынса да дереу оның ұмытылғаны жақсы.

4. «Мен жасадым» деп өз-өзіңе сүйсінбе. Әбу Зу-Жимһир: «Алладан қорықпаған адам: тілін тыймайды, жүрегі харам күдіктен арылмайды,

өзін риядан құтқармайды және өзіне-өзі тамсанумен болады», – деген екен. Ақиқатында, қай амалымыздың Алла алдында қабыл етіліп, қай амалымыздың зая кетуде екені бізге беймәлім. Ең кішкентай амалдың өзі ниетіміз арқылы үлкейтілуі мүмкін. Немесе біз үлкен санаған амалымыздың Алла құзырында қауырсын құрлы салмағы да болмауы мүмкін.

5. Күлімсіре. Жұмсақтық таныт. Алла тағала: «Жақсы сөз және кешірім – артынан реніш араласқан садақадан қайырлы», – деген (Анарбаев, Әкімханов, 2015, 44 б.). Шын мәнінде, адамның бауырымен қарым-қатынаста шынайы әрі жұмсақ болуының өзі үлкен жақсылық. Қайбір істе жұмсақтық болса, ол сол іске көрік береді. Нәби (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын): «Жұмсақ мінезді бол! Ақиқатында, жұмсақ мінез – адамды көркемділіктен басқа ешнәрсеге алып бармайды. Жұмсақ мінезді болмаған адам ұятқа қалады».

6. Жасаған жақсылығыңды жасыр. Сахабалар, әуелгі ізгілердің ізгілік істеудегі іздеріне қарасаңыз Әбу Хазим Саләма ибн Динар: «Өздеріңнің қайырлы істеріңді тіпті зұлымдықты (күнә, жамандықтарыңды) жасырғаннан да қаттырақ жасырыңдар», – деп өсиет қалдырған.

7. Жақсылықтың ең азы болса да оны мәнсіз қойма. Мүмкін, дәл сол кішкентай ғана игі амал сізді үлкен сауаптарға қауыштыратын шығар. Ең бастысы, қандай көлемде болса да жақсылықтың ықыласпен, Алла үшін жасалғаны маңызды. Пайғамбарымыз (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын): «Мұсылман бауырыңды күлімсіреп, жарқын жүзбен қарсы алудың өзін, жақсылық атаулының ешбірін азсынба», – деген (Ramazan.muftayat.kz, n.d.).

8. Мүлде бейтарап жандар. Бұлар әрине, діни қайырымдылық жасау жазықтығына қатысы жоқ сияқты болып көрінсе де, ғылыми теориялық талдауларымыз үшін пассивті қатысушы жақ ретінде маңызды субъектілер болып табылады. Олар үшін қайырымдылық мәселесі аса маңызды емес, қайырымдылық пен игі істер жасау қимылдарынан мүлде ада және оны тек жай ғана қоғамдық пікірлердің бірі ретінде санайды. Бірақ мүлде жоққа да шығармайды. Қайырымдылық жасамау керектігі жөніндегі пікірлерге де қосылмайды, қайырымдылық іс-шаралар заман ағымы ретінде құрылымданған бейне бір өзіне қатысы жоқ құбылыс ретінде қабылдайды. Бұдан қоғамдағы қайырымдылық климатқа еш зиян да, пайда да жоқ.

Осындай жіктеулер мен сараптамаларға сүйене отырып, дінтанулық, әлеуметтанулық, фи-

лософиялық ойлардың қайырымдылыққа қатысты қырларына да тоқталып өтуімізге тура келеді.

Негізінен адамзат руханиятында, философияда, жалпы алғанда, антиқайырымдылық бағдарлар да кездеседі. XX ғасыр басында пайда болған прагматизм ағымының өкілдері, оның ішінде, утилитаризм бағыты адамзат өмірінің барлық қағидаттары мен өмірлік шарттарын осы материалдық пайдаға алып келіп тірейді. Немесе, Лоренцо Валла адамзат арасындағы қатынастардың барлығы өзара пайдаға негізделеді деп гедонистік ыңғайға қарай бұрылады: «Ләззат алу – рахат кешуге ғана бағдарланады және ол адам өміріндегі құндылық болып саналады, адам қайырымдылық жасамай да ғұмыр кеше алады, қайырымдылық деп жүргендеріміз негізінен алғанда пайда мен сол ләззат алуға ғана негізделген дей келе, шәкірт пен ұстазы арасындағы қатынас та өзара пайдаға негізделген – ұстазы шәкіртінен болашақты күтеді, ал оған шәкірті ұнамаса, ол қатынас жасамайды, тіпті ата-ана мен баланың қарым-қатынасы да осындай өзара қанағаттану мен пайда күтуге бағытталады; ер адам мен әйелдің жұбы да өзара рахаттануға ғана ұйымдасады» (Лоренцо, 1969).

Ал көне Қытай данышпаны Мэн-Цзы адам баласының тек ізгілікті болып жаратылғандығы туралы пайымдайды. Адамдарға ізгілік рухы себілмеген болса, онда олар адамгершілік нормаларын қалай сақтап келеді деген сауал тастайды.

Міне осы екі кереғар пікірден біз отанымыздағы қайырымдылық шаралардың жүру бағдарын туындатуымызға болады. Осы тұста, «Еліміздегі қазіргі таңда қайырымдылық шаралардың аясы тарылып келе ме, әлде өрістеп келе ме» деген сауал туындайды. Шындығында, қайырымдылық шаралар туралы елімізде нақты статистикалық ақпараттар жоқтың қасы. Дегенмен, қайырымдылық шаралардың жалпы психологиялық-әлеуметтік климаты мен тәжірибелеріне қоғамдық пікірлерге сүйене отырып, мағлұматтар жинақтауымызға да болады.

Бұл біріншіден, жоғарыда айтылған Мэн-Цзыдың пікірлеріне аналогиялық түрде қазақ халқындағы мыңдаған жылдар бойы сабақтасқан ұлттық кодтағы этикоцентризмге келіп тіреледі.

Қазақ мәдениетін зерттеуші Т. Ғабитовтың пікірінше, Зорастрим сеніміндегі ізгілік рухы мен зұлымдық рухының мәңгілік күресінің сарыны адамзатқа алғаш рет жақсылық пен жамандықты үйреткен (Ғабитов, 2007).

«Дегенмен, түркі ойшылдарының басымдық танытатын философиялық ойының бастап-

қы бағдары халықтың тарихи діліндегі этикалық негіздерге арқа сүйейді деген пікірді шешімді түрде айта аламыз», - деп тұжырымдаған ұлттық құндылықтарды зерттеушілеріміздің пікірі де осыны айғақтайды (Әлжанов, 1995).

Демек, діни қайырымдылық жасаудың сан мыңдағн жылдар бойы қалыптасқан, генімізде сақталған өзіндік руханияттық терең тамырлары бар деген сөз. Бұл халқымызда жетімдерді асырап алу, жеңгесін әйелдікке алып, оның балаларын інісі өз қамқорлығына алу, қазақ даласында абақтының болмауы – қылмыскерге барынша кешірімшіл болу, мұқтаж жандарға қол ұшын беруге ұмтылып, дәулетті адамдардан ресми емес, өмірлік қулықпен алынатын «салық» сияқты Алдаркөсе бейнесінің болуы, Атымтай жомарт аңызының желісі, барымтаға кеткен жылқыны күш көрсету арқылы қайтарып алу, көршімен тату болып, мұқтаждықтарын өзара өтеп отыру т.б. арқылы көрініс тауып отырғандығы тарихи шындық.

Қадыр Мырзаәлі айтқандай:

«Бір жаманы үйленіп жеңгесіне,
Бір жақсысы жесірін қаңғытпаған...
Тату-тәтті көршілер шыр бұзбаған,
Бірге тонып суықта, бір мұздаған.
Бір жаманы – сонда да үй салмаған,
Бір жақсысы – абақты тұрғызбаған...»
(Мырзаәлі, n.d.).

Екіншіден, байырғы діни сенімдер және кейінгі ислам діні салттарының діни ережелеріндегі шарттарды орындаумен байланысты болып келеді. Бұл да көнеден тамыр тартып келе жатқан ұлттық ділімізге сіңірілген стереотиптер болып шығады. Сондықтан да, бүгінгі таңда осы дәстүрлердің жалғасы сақталып отыр. Бұл діни ұйымдар немесе жеке діни тұлғалардың арасында жиі қайталантын жайт. Әрине, қайырымдылық жасау, әсіресе, материалдық-техникалық көмек деңгейі, мөлшері мен ауқымы, қарқыны мен жиілігі соны атқарушы субъектінің өзіне, материалдық жағдайы мен әлеуметтік мәртебесіне, қызмет орнына, отбасылық жағдайына, т.б. байланысты болып келеді. Елімізде бұндай қайырымдылық жасаушы жеке тұлғалар кездесіп отырады. Дегенмен бұл тұста айта кететін жайт, халқымыздың психологиясына байланысты, олар көп жағдайда жасаған игі істері мен қайырымдылықтарын көпшілікке жария етпеуге ұмтылады. Дегенмен, ақпараттық желілерге, БАҚ-на шолу жасайтын болсақ, біз үшін олар-

ды дәйектемелер ретінде мысалға алуымызға болады: «1990 жылдан бері Халық медицинасы Республикалық орталығының мүшесі, Нострадамус атындағы проскопиялық ғылымдар Халықаралық ғылымдар академиясының академигі Өсеркүл қажы Рыскүлұлы өзі тұрған Қарабұлақ ауылына 650 орындық заманауи құрал-жабдықтармен жабдықталған орта мектеп салдырды. Оның барлық құрылысына жұмсалған 75 млн. теңге қаражатын өз қалтасынан төледі. Осылайша емшіліктен түскен пайдасын теңіздің тамшысындай етіп, үнемдеумен тірнектеп жинады. Асханасын, дәрігерлік бөлмені, ұлдар мен қыздардың шеберхана бөлмелерін өз қаражатына қосымша салдырып жасақтатты... 85 метр тереңдіктен артезиан құдығын қаздырып, 150-дей отбасына ауыз су жеткізді» (Сапарұлы, 2012).

Осындай дін өкілдері, жеке тұлғалардың кең масштабтағы және шағын көлемдегі жүргізіліп жатқан шаралары әлеуметтанулық немесе дінтанулық тұрғыдан жете зерттелмеген мәселелердің бірі.

Оның өзіндік қиыншылықтары да жоқ емес.

- жоғарыда айтқандай қайырымдылық жасаушы субъект өзін жарнамалау мен әйгілеуге қарсы болады;

- шындығында да, қайырымдылық жарнама немесе жариялау үшін емес, оның негізгі мақсаты көмек пен қаржы діндеген жеріне жетіп, мұқтаж адамның оны игілігіне пайдалануы болғандықтан, ақпараттар тарала бермейді.

- қайырымдылық шаралары туралы статистикалық басқару мекемелері олардан есеп сұрамайды. Сондықтан да, оны мемлекет тарапынан реттеу мен есепке алуға да мүмкіндік жоқ;

- бұндай жеке адам қайырымдылықтары ресми емес түрде жүріп отырғандықтан, олардың барлығын зерттеп, тіркеп отыру да мүмкін емес т.б.

Үшіншіден, XX ғасыр соңы мен XXI ғасыр басы адамзаттың өркениетке ұмтылған, ақпараттардың барынша қолжетімді болған ғасыры. Осыған орай, өркениетті елдерді діни немесе дінге қатыссыз болсын, қайырымдылық шаралары ресми түрде жүргізіліп келеді. Гуманитарлық көмек, филантроп, гуманистік қағида т.б. ұғымдар енгізіліп, ол әлемдік тәжірибеде қолданылып және өз нәтижесін беріп те отыр. Дегенмен, бұл тұста, кей жағдайларда діни қайырымдылықтар тасада қалып, еленбей қалып жатқан сияқты. Бұндай шаралардан өркениетке ұмтылып келе жатқандықтан біздің еліміз де осы ағым мен бетталысты бағдарға ұстап, тыс қалмақ емес.

Осыған орай, жаһандану заманындағы әлемдік өркениет көшіне ілесудегі руханияттық сала, оның ішінде, қайырымдылық шараларды арттыру мен көне замандардан бері сабақтасып келе жатқан қайырымдылықтарды ұштастыру сәйкесінше, жаңашылдық пен дәстүршілдіктің үйлесімділігін қайталап тұрғандай болады.

Қорытынды

Жүргізілген талдау нәтижелері діни қайырымдылықтың Қазақстан қоғамында көпқабатты әлеуметтік-рухани құбылыс екенін көрсетті. Қайырымдылық тек материалдық көмекпен шектелмейтін, оның құрамында рухани, психологиялық және коммуникациялық қолдау формалары да қамтылатын күрделі әлеуметтік тәжірибе болып табылады. Бұл тәжірибе мемлекет, діни ұйымдар және жеке тұлғалар деңгейінде жүзеге асып, қоғамдағы әлеуметтік ынтымақтастық пен гуманистік құндылықтарды сақтауға ықпал етеді. Зерттеу барысында қайырымдылықтың құрылымдық-функционалдық сипаты айқындалды. Қайырымдылық субъектілері әртүрлі әлеуметтік деңгейде әрекет ететіндігі анықталды: мемлекеттік институттар әлеуметтік бағдарламалар арқылы жүйелі көмек көрсетсе, діни ұйымдар қоғамдағы рухани қолдау мен әлеуметтік көмектің дәстүрлі тетіктерін сақтап отыр, ал жеке тұлғалар мен меценаттар қайырымдылықтың ерікті әрі икемді формаларын жүзеге асырады. Осылайша қайырымдылық әлеуметтік ынтымақтастықтың бейресми және ресми формаларын біріктіретін құбылыс ретінде көрінеді.

Сонымен қатар зерттеу нәтижелері қайырымдылық әрекеттерінің мотивациялық негіздерінің әркелкі екенін көрсетті. Бір жағынан, діни сенімдер мен дәстүрлі дүниетаным адамдарды ізгілікке, өзара көмекке және әлеуметтік жауапкершілікке бағыттайды. Екінші жағынан, қайырымдылықтың белгілі бір бөлігі символдық бедел қалыптастыру, әлеуметтік мәртебе нығайту немесе пайда күту сияқты прагматикалық мүдделермен де байланысты болуы мүмкін. Осы тұрғыдан алғанда квазикайырымдылық құбылысы қоғамдағы моральдық және институционалдық

бақылауды қажет ететін күрделі әлеуметтік феномен ретінде айқындалады. Талдау барысында қайырымдылық мәдениетінің тарихи-өркениеттік негіздері де байқалды. Қазақ қоғамындағы өзара жәрдем, жетім-жесірге қамқорлық, көршілік қолдау, бата беру, басу айту сияқты дәстүрлер діни және этикалық құндылықтардың ұзақ тарихи сабақтастығын көрсетеді. Бұл құбылыс ұлттық мәдени кодтағы этикоцентризмнің көрінісі ретінде қарастырылып, қайырымдылықтың қазіргі қоғамдағы сақталуына рухани-мәдени негіз қалыптастыратыны анықталды.

Қазіргі жаһандану жағдайында қайырымдылықтың институционалдық формалары да өзгеріп отырғаны байқалады. Қайырымдылық қорлары, гуманитарлық көмек бағдарламалары, филантропиялық бастамалар және қоғамдық ұйымдардың қызметі әлеуметтік қолдаудың жана үлгілерін қалыптастыруда. Алайда жеке адамдардың бейресми түрде жүзеге асыратын қайырымдылық әрекеттері статистикалық тұрғыдан тіркелмейтіндіктен, бұл салада жүйелі эмпирикалық зерттеулер жүргізу қажеттілігі байқалады. Жалпы алғанда, Қазақстан қоғамындағы діни қайырымдылық дәстүрлі мәдениет пен қазіргі әлеуметтік институттардың өзара ықпалдасуы нәтижесінде қалыптасқан кешенді құбылыс болып табылады. Ол қоғамдағы әлеуметтік тұрақтылықты, рухани құндылықтарды және өзара жауапкершілік мәдениетін сақтауға ықпал ететін маңызды әлеуметтік-рухани ресурс ретінде бағалануы мүмкін.

Авторлар үлесі

Жақсыбаев Азат Балғабекевич – мақаланың ғылыми тұжырымдамасын айқындау және мәтіннің соңғы нұсқасын редакциялау үдерісіне жауапты.

Жақсыбаев Анар Қанатқысы – дереккөздерді жинақтау мен жүйелеу, рәсімдеуге жауапты.

Әлмухаметов Әли Рауфұлы – мақаланың әдістемесіне жауапты

Фаним Халид – мақала тақырыбы бойынша әдебиеттерге шолу жасау, жарияланымға ұсыну талаптарына сәйкестігін қамтамасыз ету және зерттеу жұмысына қатысу.

Әдебиеттер

- Muslim (2018, 8 сентябрь). Исламская модель благотворительности. *NDELO*. <https://ndelo.ru/religiia/islamskaya-model-blagotvoritelnosti>
- Ramazan.muftyat.kz (n.d.). *Жақсылық жасаушыға берілетін он сауап*. muftyat.kz <https://ramazan.muftyat.kz/en/ramazan-minberi/zhaksylyk-zhasaushyga-beriletin-on-sauap/>
- Баллюзек, А. Ф. (2006). Мейірбандық пен қайырымдылық, әдептілік пен ізеттілік ережелеріне қатысты әдет-ғұрыптар. In С. Әжіғали (Құраст.), *Қазақ халқының салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары* (2-том: дүниеге келгеннен өмірден озғанға дейінгі, 416 б.). Арыс баспасы.
- Биекенов, К., & Садырова, М. (2007). *Әлеуметтанудың түсіндірме сөздігі*. Сөздік-Словарь.
- Валла, Л. (1969). О наслаждении. *Антология мировой философии* (Т. 1, 776 б.). Мысль.
- Ғабитов, Т. Ғ. (2007). Рухани мұраны зерттеудің әдіснамалық мәселелері. *Қазіргі заманғы руханилық мәселесі* (pp. 70–78). СаҒа.
- Добросоцкий, И. А. (1998). *Тайны жизни (Боги и люди)*. НПО «Модек».
- Әлжанов, Қ. М. (1995). Қашқари: дүниетаным айшықтары. *Қазақ даласының ойшылдары (IX–XII ғғ)* (pp. 160). Ғылым.
- Леви-Стросс, К. (2007). *Структурная антропология* (В. В. Иванов, пер.). Директ-Медиа. Доступно по подписке. URL (дата обращения: 21 сентября 2022). ISBN 978-5-94865-964-0.
- Мырзаәлі Қ. (n.d.). *Бір жақсы, бір жаман*. VK. https://vk.com/wall-87895691_30
- Мюллер, Ф. М. (2002). *Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале–марте 1870 года* (Е. Элбакян, пер.; А. Н. Красиков, ред.). Книжный дом Университет.
- Серікбай, С. (2012). Ибн-Синаның шәкірті – ғасыр емшісі. *Оңтүстік Қазақстан газеті*, (4), 4.
- Тихонович, Л., & Сучилин, А. (2021). Как оценить эффективность религиозной благотворительности. *Милосердие*. <https://www.miloserdie.ru/article/kak-ocenit-effektivnost-religioznoj-blagotvoritelnosti>
- Фромм, Э. (1990). *Психоанализ и религия. Сумерки богов*. Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр. Политиздат.
- Хлякин, О. С. (2004). *Благотворительность как общественное явление: Социально-философский аспект* (канд. дисс., Красноярский государственный университет). Красноярск.
- Шубаева, У. К. (2011). Жаңа діни ағымдардың ілімдерді таратудағы әдістері. In *Қазақстанның әлеуметтік мәдени дамуының перспективалық бағыттары: дөңгелек үстел материалдары* (pp. 68–74). Алматы баспасы.

References

- Ballyuzek, A. F. (2006). *Mejirbandyq pen qajyrymdylyq, әdeptilik pen izetilik erezhelerine qatysty әdet-ғұрыптар*. In S. Әzhigali (ed.), *Қазақ халқының салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары* (2-том: дүниеге келгеннен өмірден озғанға дейінгі, 416 б.) [Customs related to compassion and charity, as well as the rules of politeness and respect. In S. Azhigali (Ed.), *Traditions and Customs of the Kazakh People* (Vol. 2: From Birth to Death, p. 416)]. «Arys» Press. (in Kazakh)
- Biekenov, K., & Sadyrova, M. (2007). *Әleumettanudyń tysindirme sözdigi* [Dictionary of Sociological Terms] *Sөzdik-Slovar'*. (in Kazakh)
- Dobrosokij, I. A. (1998). *Tajny zhizni (Bogi i lyudi)*. St. Petersburg: NPO «Modek». (in Russian)
- Fromm, E. (1990). *Psihoanaliz i religiya. Sumerki bogov. F. Nicshе, Z. Frejd, E. Fromm, A. Kamyu, Zh. P. Sartr*. Politizdat. (in Russian)
- Hlyakin, O. S. (2004). *Blagotvoitel'nost' kak obshchestvennoe yavlenie: Social'no-filosofskij aspekt* (канд. дисс., Krasnoyarsk State University) [Charity as a Social Phenomenon: A Socio-Philosophical Aspect (Candidate's dissertation). Krasnoyarsk State University.]. Krasnoyarsk. (in Russian)
- Levi-Strauss, K. (2007). *Strukturnaya antropologiya* [The structure of Morphology] (V. V. Ivanov, per.). Direkt-Media. Доступно по подписке. URL (дата обращения: 21.09.2022). ISBN 978-5-94865-964-0. (in Russian)
- Loレンco Valla (1969). *O Naslazhdenii*. *Antologiya mirovoj filosofii*. V 4-h tomah. T1. [On Pleasure. In *Anthology of World Philosophy* (in 4 volumes)]. Mysl'. (in Russian)
- Muslim (2018, 8 сентябрь). *Islamskaya model' blagotvoritel'nosti* [Islamic model of charity]. *NDELO*. <https://ndelo.ru/religiia/islamskaya-model-blagotvoritelnosti> (in Russian)
- Mueller, F. M. (2002). *Vvedenie v nauku o religii: Chetyre lekcii, pročitannyye v Londonskom Korolevskom institute v fevrale–marte 1870 goda* (E. Elbakyan, per.; A. N. Krasikov, ред.) [Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution in London in February–March 1870 (E. Elbakyan, Trans.; A. N. Krasikov, Ed.)]. Knizhnyj dom «Universitet»: Vysshaya shkola. (in Russian)
- Serikbay Saparyly (2012). *Ibn-Sinanyń shәkirti – ғасыр emshisi* [A Disciple of Ibn Sina – A Renowned Physician of His Century.]. *Оңтүстік Қазақстан газеті*. №4. (in Kazakh)
- Shubaeva, U. K. (2011). *Zhаnа dіni ағымдардың ілімдерді таратудағы әдістері. Қазақстанның әлеуметтік мәдени дамуының перспективалық бағыттары: дөңгелек үстел материалдары* (68–74 бб.) [Methods of Disseminating Teachings of New Religious Movements. In *Prospective Directions of the Socio-Cultural Development of Kazakhstan: Proceedings of the Round Table* (pp. 68–74)]. Almaty Press. (in Kazakh)

Tihonovich, L., & Suchilin, A. (n.d.). Kak ocenit' effektivnosti religioznoj blagotvoritel'nosti [How to Assess the Effectiveness of Religious Charitable Activities.]. *Miloserdie*. <https://www.miloserdie.ru/article/kak-ocenit-effektivnost-religioznoj-blagotvoritelnosti> (in Kazakh)

Ramazan.muftyat.kz (n.d.). *Zhagsylyq jasaushyga berilin on sauap* [Ten Rewards Granted to a Person Who Performs Good Deeds.]. muftyat.kz <https://ramazan.muftyat.kz/en/ramazan-minberi/zhagsylyk-zhasaushyga-beriletin-on-sauap/> (in Kazakh)

Gabitolov T.G. (2007). Ruhani myranıy zertteudıń әdisnamalyq mәseleleri. Qazirgi zamanғы ruhanilyq mәselesi [Methodological Issues in the Study of Spiritual Heritage. Contemporary Problems of Spirituality]. SaGa. (in Kazakh)

Әlzhанov Қ. (1995). М. Қашқари: dıyetanym ajshyqtary. Qazaq dalasynuң ojshyldary (IV-VII ғғ) [M. Kashgari: My Sources Revealed. Scholars of the Kazakh Steppe (4th–7th centuries)]. Gylım. (in Kazakh)

Qadyr Myrzaәli (n.d.). Bir zhaksy, bir zhaman [A Good One, A Bad One.]. https://vk.com/wall-87895691_30 (in Kazakh)

Авторлар туралы мәлімет:

Жақсыбаев Азат Балгабекұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: azat.zhaksybaev@mail.ru).

Жақсыбаева Анар Қанатқызы (корреспондент-автор) – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті филология факультеті шетел филологиясы және аударма ісі кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: muslimka12_92@mail.ru).

Әлмухаметов Әли Рауфұлы – философия ғылымдарының кандидаты, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: alirau59@mail.ru).

Ғаним Халид – Әл-Әзһар халықаралық ислам университетінің ислам ғылымдары кафедрасының профессоры (Каир, Мысыр, e-mail: dr.khaledghanem@hotmail.com).

Information about the authors:

Zhaxsybayev Azat Balgabekuly – PhD Student of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: azat.zhaksybaev@mail.ru).

Zhaxsybayeva Anar Kanatkyzy (corresponding author) – PhD, Senior Lecturer of the Department of Foreign Philology and Translation Studies of the Faculty of Philology, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: muslimka12_92@mail.ru).

Almukhametov Ali Raufuly – Candidate of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: alirau59@mail.ru).

Khaled Ghanim – Professor of the Department of Islamic Sciences, Al-Azhar International Islamic University (Cairo, Egypt, e-mail: dr.khaledghanem@hotmail.com).

Сведения об авторах:

Жақсыбаев Азат Балгабекоұлы – PhD-докторант кафедрасы религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: azat.zhaksybaev@mail.ru).

Жақсыбаева Анар Қанатқызы (автор-корреспондент) – PhD, старший преподаватель кафедры иностранной филологии и переводческого дела факультета филологии Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: muslimka12_92@mail.ru).

Альмухаметов Али Рауфович – кандидат философских наук, профессор кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: alirau59@mail.ru).

Ғаним Халид – профессор кафедры исламских наук Международного исламского университета Аль-Азһар (Каир, Египет, e-mail: dr.khaledghanem@hotmail.com).

2025 жылы 7 ақпанда тіркелді.
2026 жылы 17 наурызда қабылданды.

T. Khamit , T. Imammadi* 

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

*e-mail: m.yusufhan@gmail.com

TYPES OF MARRIAGE AND MARRIAGE CONTRACT IN TRADITIONAL KAZAKH SOCIETY AND THE ISSUE OF KHITBA IN ISLAMIC LAW

This overview examines the diversity of marriage types in traditional Kazakh society, emphasizing their legal, social, and cultural dimensions. It focuses on how marriage functioned not only as a personal union but also as a legally and socially regulated institution deeply influenced by customary law and Islamic principles. The study highlights the decisive role of parents and extended family in pre-marital arrangements, demonstrating how collective interests often prevailed over individual choice. Particular attention is given to the conditions and motivations behind different marriage forms, including their legal consequences for all parties involved. The analysis underscores the family's responsibility in resolving social issues, maintaining moral order, and ensuring compliance with established norms. A comparative approach is applied to evaluate the consistency and divergence between traditional Kazakh marriage practices and Sharia law, revealing both harmonization and adaptation within local customs. Additionally, the overview explores the concept of divination and spoken declarations in marriage, stressing that in traditional Kazakh society, verbal acts carried contractual and legal authority beyond simple agreement or collusion. By comparing khitbah in Muslim law with Kazakh customary practices, the study provides a nuanced understanding of how speech, intention, and legal recognition shaped marital relations. Overall, the analysis offers a comprehensive perspective on the intersection of law, tradition, and religion in Kazakh marital institutions. The study talks about practices in traditional Kazakh society. And ethnographic scholars refer to the traditional Kazakh society as the period up to the October Revolution at the beginning of the XX th century. However, practices in traditional society may, in some cases, continue even after that, and even up to today.

Keywords: customs, muslim law, marriage, family, tradition, dowry

Т. Хамит, Т. Имамәди*

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: m.yusufhan@gmail.com

Дәстүрлі қазақ қоғамындағы некенің түрлері мен құдалық және ислам құқығындағы хитба мәселесі

Бұл мақала дәстүрлі қазақ қоғамындағы неке түрлерінің мазмұны мен ерекшеліктерін кешенді түрде талдауға арналған. Неке институты қазақ қоғамында тек ер мен әйелдің жеке одағы ретінде емес, әулетаралық қатынастарды реттейтін, әлеуметтік және құқықтық мәні зор қоғамдық жүйе ретінде қалыптасты. Зерттеуде неке келісіміне қатысушы тараптардың өзара байланысы мен олардың құқықтық салдары қарастырылады. Ата-аналар мен үлкен әулеттің некеге дейінгі келісімдердегі рөлі ерекше назарға алынады, себебі дәстүрлі қоғамда жастардың некесі көбіне ата-ананың шешімімен жүзеге асқан. Әртүрлі неке түрлерінің пайда болу себептері, шарттары және олардың әлеуметтік негіздері талданып, әр неке формасының қоғамдағы орны айқындалады. Сонымен қатар отбасының қоғамдық мәселелерді шешудегі, тәртіп пен моральдық құндылықтарды сақтаудағы маңызы көрсетіледі. Зерттеу барысында қазақтың дәстүрлі неке түрлері ислам шариғаты нормаларымен салыстырмалы түрде қарастырылады. Бұл салыстыру арқылы шариғат талаптары мен жергілікті әдет-ғұрыптардың өзара ықпалы мен айырмашылықтары анықталады. Сондай-ақ қазақ қоғамында сөздің, айтылған уәде мен бал ашудың келісімдік-құқықтық күші болғаны көрсетіліп, мұсылман құқығындағы хитба ұғымымен салыстырылады. Нәтижесінде неке қатынастарындағы сөз, ниет және құқықтық жауапкершіліктің маңызы жан-жақты ашылады. Зерттеу дәстүрлі қазақ қоғамындағы тәжірибелерден сөз етеді. Ал дәстүрлі қазақ қоғамын этнограф ғалымдар XX ғасыр басындағы қазан төңкерісіне дейінгі кезенді айтады. Дегенмен дәстүрлі қоғамдағы тәжірибелер жекелеген жағдайда одан кейін де, тіптен бүгінге дейін жалғасуы мүмкін.

Түйін сөздер: әдет-ғұрып, мұсылмандық құқық, неке, отбасы, дәстүр, қалың мал

Т. Хамит, Т. Имаммади*

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

*e-mail: m.yusufhan@gmail.com

Виды брака и брачного договора в традиционном казахском обществе и проблема хитбы в исламском праве

Данный обзор посвящён анализу различных форм брака в традиционном казахском обществе с точки зрения их правовых, социальных и культурных особенностей. Брак рассматривается не только как личный союз, но и как важный общественный институт, регулируемый нормами обычного права и исламского шариата. Особое внимание уделяется значительной роли родителей и рода в добрачных договорённостях, где коллективные интересы часто преобладали над индивидуальным выбором. В работе раскрываются условия и причины существования различных типов брака, а также их правовые последствия для всех участников брачного договора. Подчёркивается роль семьи в решении общественных вопросов, сохранении нравственных ценностей и поддержании социальной стабильности. Сравнительный анализ традиционных казахских браков с нормами шариата позволяет выявить как сходства, так и различия, отражающие процесс адаптации религиозных норм к местным обычаям. Отдельное место занимает анализ значения словесных актов и предсказаний, которые в традиционном казахском обществе обладали юридической силой и рассматривались как часть договорных обязательств. Сопоставление хитбы в мусульманском праве с казахскими обычаями углубляет понимание правовой роли речи в брачных отношениях. Исследование посвящено практической стороне проблемы в традиционном казахском обществе. К традиционному казахскому обществу ученые относят период до Октябрьской революции в начале XX века. Тем не менее, данные практики в традиционного общества в отдельных случаях продолжаться и после этого, вплоть до сегодняшнего дня.

Ключевые слова: обычаи, мусульманское право, брак, семья, традиция, приданое

Introduction

The family institution holds a significant place in society and the state, with its roots grounded in the concept of marriage as a contract. Understanding the complexities of family structures within modern Kazakh society and differentiating the strengths and weaknesses of Kazakh traditions requires a thorough examination of marriage contracts and their various forms within traditional Kazakh communities. An in-depth study of different marriage types and the substantial influence of parents in traditional Kazakh society is particularly important. The issue of parental consent is especially relevant when considering the legal frameworks that govern marital relationships involving minors over the age of 16, which is common in contemporary society. Various nations worldwide have set minimum age requirements for marriage with parental consent, often in response to pre-adult pregnancies. These age requirements vary across countries, with some allowing marriage at 16 years and others at 17 years. Controversies and societal discord often arise from the registration of religious or traditional marriages compared to the state's official marriage contracts. In addition, challenges emerge due to the resistance of certain religious factions and traditionalist elements to adhere to secular state laws, which can hinder the enforcement of legislation and the

functioning of government bodies. A comprehensive scholarly analysis of these complex issues and an examination of the diverse types of marriages rooted in religious and legal frameworks across different societies will be crucial in seeking viable solutions to these multifaceted challenges.

In traditional Kazakh society, the institution of marriage was not merely the contract between two young people as we think of it today, but the foundation of the social structure, the tribal governance system, and legal relations. In order to develop the institution of the family today and preserve the national code, it is important to adapt some values of traditional Kazakh society to present an alternative to today. It is important to analyze traditional society based on the understanding and conditions of that period. In addition, although the legal system of the Kazakh people is based on customary law, Sharia law has also been influential in personal and family matters. Determining this level of influence and the correspondence and inconsistency is necessary for the formation of the Kazakh family institution. This topic is chosen to understand the causes and consequences of the conflict between modern-traditional perspectives and the continuity of modern tradition.

The main goal of the study is to uncover the social, legal and religious significance of the types of marriage and betrothal encountered in practice in traditional Kazakh society by analysing them from

a comparative-legal perspective in relation to the norms of Muslim family law.

The objectives of the study: to codify and describe the types of marriage in Kazakh society, to determine the legal meaning of the practice of marriage in customary law (whether it is a legal contract, not a simple agreement), to identify the role and legal meaning of the khitba in Muslim legal practice with the Kazakh marriage contract, and to identify the differences between the two practices.

Scientific research methodology

First, using the historical method, information about the terms and development of the institution of marriage in traditional Kazakh society is analyzed based on historical data. Secondly, using the comparative legal method, a legal comparison of the practice of marriage and betrothal in customary law and the initial agreement on the marriage contract in Muslim law. Thirdly, a religious studies analysis is conducted in terms of the presence or absence of a religious motive or sanctification in the experiences.

The main part

In traditional Kazakh society, 1) the prevalent form of marriage is “marriage by betrothal.” This involves a prearranged agreement, often made during childhood or infancy, between the families of the betrothed. In Kazakh culture, this betrothal is referred to as “besik kuda,” while in Turkish culture, it is known as “besik kertu.” Even individuals of equal standing may enter into a betrothal agreement before the birth of their children, with the betrothal being termed “Bel kuda.” Another form of betrothal, referred to as “to renew matchmaking,” involves the participation of more than seven elders. The individual representing the girl’s family in this arrangement is known as the “karsy kuda” when a girl is promised to them (Тауұлы, 2017). We will focus on the most important of these separately. 2) Levirate marriage occurs when a man marries the widow of his brother to provide for her. 3) In some cases, a groom marries as a way to assist the family of the bride, particularly if he is an only child and the girl’s father needs support. This type of marriage involves the husband moving into the wife’s household. 4) Another type of marriage involves women being taken as prisoners of war. 5) There are specific prohibitions on marriage, such as a girl not being allowed to marry the sons of her brothers. However, daughters born from the same woman can be married to sons.

6) Marriage to the daughters of the mother’s sisters, also known as one’s maternal cousins, is referred to as “bole alu”. This practice, although not very common, does exist (Төлебаева, 2010).

In the “zheti zhargy,” which is the customary law code of the Kazakhs, there is a specific rule outlined in the section related to Shon bi Tauke Khan. According to this rule, after the transfer of the bride’s money, if the prospective groom faces a disadvantage due to the refusal of marriage by the bride, the bride’s money will not be returned. However, if the disadvantage is faced by the bride, then the bride’s money will be returned to the prospective groom (Исабаев, 2006). These ancient custom serves to illustrate the significant strength and importance of kinship bonds within the Kazakh culture. The custom sheds light on the intricate dynamics and traditions surrounding marriage and family relationships in Kazakh society.

According to Islamic law, it is important to note that a premeditated understanding does not constitute a formal agreement but rather a commitment. Similarly, in Kazakh tradition, such commitments are made between senior family members or elders. However, once a mutual understanding is reached regarding the bride price and a specific engagement contract is established, it becomes a binding agreement that cannot be reneged upon. Upholding one’s word is a common practice, largely due to the significant emphasis placed on honoring commitments in the customs of the steppe. Additionally, the redemption of the dowry through labor is permitted, allowing items such as livestock to be used as compensation (Kasani, 2010). The issue of levirate marriage is also given special consideration.

The practice of enslaving prisoners of war is a consequence of the right to war. In Islamic law, non-Muslim prisoners of war could become slaves, subject to specific conditions such as the call to faith, zhizia (payment of tax), provision of well-being, and phidia. The status of concubines arises from the context of war. When it comes to marriage with a concubine, the master may be with the subordinate concubine without any agreement, while marrying someone else’s maid requires the master’s permission. A concubine, whether alive or deceased, gives birth to a certain child or becomes the mother of a child with the support of her husband if she is pregnant, thereby acquiring a different status. She is not to be sold or exploited, and if her husband grants her freedom after giving birth, she will be liberated, and the child will be free as well (Ibn Rushd, 2004).

The Kazakhs had a unique cultural perspective on common-law marriage, viewing it as a valid form of marriage. This indicated that a person could attain freedom through marriage, or continue to be recognized as their mother's child even after marriage. In Kazakh culture, concubines were considered legal, and often viewed as a form of compensation for dowry payments or property (Ибрагимов, 2006). Throughout history, the majority of concubines were of Kalmyk (Mongol) descent.

According to Kazakh tradition and Islamic law, it is acceptable for individuals to marry close relatives on the mother's side, even if they do not share close ancestors. Islamic law regards those descended from a male as being part of the same dynasty, leading to strong kinship ties that influence matters such as inheritance, social value, and daily life. The absence of any restrictions on marriage between individuals descended from the same female ancestor creates a closer connection with the concept of dynasty in Islamic law. This means that when a mother or girl from the same maternal lineage enters a family, marriage has no barriers, as they are considered part of a different generation and bloodline. This practice is termed "atasy baska" (grandfather is different) among Kazakhs and does not extend to children born to daughters who become brides in other families. The saying "As from a nephew in the female line there will be no man of his own, so from the neck vein there will be no food," is meant to avoid interference with the offspring. In this context, while Kazakhs are permitted to marry their maternal cousins, it is not permissible to marry their paternal cousins. It is generally considered preferable for an uncle to marry his niece rather than his nephew, indicating that there are perceived risks associated with marrying individuals from the same lineage. This belief is supported by modern medical science.

Make a counter-engagement and the Shighar marriage

In traditional Kazakh culture, a common practice for betrothal is mixed betrothal, in which both parties agree that if one family has a son and the other has a daughter, they will be pledged to each other. This reciprocal arrangement creates a bond between the two families. In some cases, ceremonies and festivities involving bridesmaids and groomsmen are also conducted concurrently with the betrothal. It's worth noting that this type of betrothal is often observed in circumstances of poverty or during times of conflict when material rewards are not feasible

(Төлебаева, 2010). The custom of engagement in Kazakh culture traditionally involves the concept that a girl should have a dowry. Even though some researchers claim that this event occurs in instances where there is no dowry, the saying among Kazakhs is "Even if there is a dowry, a girl without a dowry is not given." However, it's important to note that in practice, the exchange of gifts and wealth during this type of engagement is typically less elaborate and involved. It's essential to consider that simply transferring the same amount of wealth from one party to another may not always carry the same significance in this cultural context.

In traditional Islamic law, the practice of Shigar marriage bears resemblance to exchanging daughters without providing a dowry. However, contrary to popular belief, Islamic sects maintain that the mahr, or dowry, must hold tangible value. As a woman cannot be treated as property, this principle distinguishes Shigar marriage from other forms of marriage. In the Hanafi madhhab, it is permissible to enter into a Shigar marriage. This is based on the belief that a marriage can be validly concluded even if certain conditions are not specifically stipulated, such as asking for an invalid amount of worldly possessions as part of the marriage contract, leaving the Mahr (dower) amount to the discretion of the husband, or not specifying the exact size of the Mahr (Al-Majdani, 2016). The Hanafi scholars did not forbid marriage outright, but they did forbid the surrender of the Mahr, which is the compulsory payment or gift given by the groom to the bride in Islamic marriage. According to their interpretation, the Mahr cannot be given up; it must be given as a part of the marriage contract. In contrast, in the Shafiya sect, not abiding by this requirement is considered to invalidate the marriage (Kasani, 2010). In some regions of Turkey, similar customs emerged due to the inability to provide a traditional dowry. This led to the practice known as "berdel" where alternative arrangements were made in place of the traditional dowry (Hasan Gulech, 2010). Another interesting custom is seen among the Kazakhs, where it is common for individuals to become engaged again after some time.

Levirate The next type of marriage, common among Kazakhs, is known as "levirate." If a girl passes away after becoming engaged or getting married, it is customary for various alternatives to be considered. These include the possibility of marrying her sister, sister-in-law, or even her older or younger brother if her husband passes away (Омар, 2008). This practice reflects the cultural customs and

traditions of the Kazakh people (Арғынбаев, 1973). In the Kazakh community, there is a traditional understanding that places significant responsibility on the betrothed woman, especially in the event of her husband's passing. Regardless of whether she is in her husband's home or her father's, the expectations of a widow are firmly established. It is believed that she should not leave the country and is expected to consider marrying someone from the same family or clan if her husband's native brothers are not deemed suitable. Additionally, if she chooses to remarry, the second or third husband is anticipated to be from the same dynasty. If she is unable to find a suitable match and the chosen man refuses the dowry, she has the option to return to her homeland, taking the dowry with her. In future times, she will continue to live her own life separately, as stipulated by the "zheti zhargy" in the law (Төлебаева, 2010). The primary objective is to ensure that livestock and children are not left unattended (Саққұлақұлы, 2005). According to Ybrai Altynsarin's works, it was customary for Kazakhs to marry off their sons at the ages of 11-12, and at times, the children married their wives were as young as 7-8 years old. This practice was influenced by the ritual of levirate (Алтынсарин, 1994).

The tradition of levirate among the Kazakhs has been deeply ingrained in their culture for centuries. This tradition, based on addressing social issues, has evolved into a set of rules that hold legal significance within the community. Kazakh researcher K.Zh. Artykbayev has provided a comprehensive summary of these rules. According to these customs, a widowed woman can only consider remarriage one year after the passing of her husband. Furthermore, it is customary for a widow to marry only one sibling of her deceased husband, as decided by the elders. In instances where a widowed woman has both a deceased husband and brother, it is deemed necessary for her to marry her husband's brother. Should a woman wish to marry someone outside of her family, she may only do so after renouncing all property, and the marrying outsider is required to provide a substantial dowry. These rules not only reflect the intricate customs of the Kazakh community but also serve as a testament to the significance of tradition and social order within their society. In the event of a husband's passing, any children he leaves behind will be cared for by his siblings. It is customary for a woman who wishes to remarry outside of the deceased husband's family to provide a payment of no fewer than five camels as a penalty. The practice of levirate was enforced during the

Russian rule in Tsarist and Soviet times, aiming to eradicate Kazakh traditions by alienating them from their legal systems. Yet, upon thorough examination of present-day Kazakh legal frameworks, it has been determined that reviving the Amen tradition is essential. To achieve this, influential authorities have developed necessary plans and undertaken various efforts to incorporate this significant ritual into the Kazakh Constitution (Musa, 2010).

The challenges of adapting to a nomadic lifestyle within traditional Kazakh society, combined with the geographical distance from one's clan, underscored the significance of preserving this age-old tradition. Persistent warfare and demographic obstacles underscored the necessity for stability and certainty. Consequently, this convention emerged as a safeguard aimed at preventing harm. Within the community, avoiding the remarriage of widows became an established practice. It is apparent that this custom, designed to perpetuate lineages and surnames, also seeks to prevent children from their own families from joining another clan through their mother. Additionally, it contradicts the tradition of not marrying within seven generations. The tradition of levirate is not unique to Kazakhs, as it is also practiced by other Central Asian nationalities (Төлебаева, 2010). Among the Kyrgyz, it is known as "levirate," while the Uzbeks refer to it as "levirate." Furthermore, in the post-Islamic Karakhans, Selchuks also adhered to this custom within the Khan family (Musa, 2010). Etymologically, it involves assuming the care of a brother's children and livestock as a matter of trust. the daughter-in-law's inventing new names for her husband's relatives

One of the most common customs used by Kazakhs is "inventing new names for her husband's relatives", that is, not to mention the names of mother-in-law, grandfather, and brother-in-law. Even those with the same name should not be named. If she says it carelessly, she is ashamed to pretend to have made a big mistake (Nusipoqasuly & Zhapparyuly, 2011). It is a common belief among the people that a certain bride shares the same story. The father-in-law and brothers of the daughter-in-law were known as Kulbay, Kamysbay, Wolfbay, and Koishybay. On the opposite side of the lake, when the bride approached the water, wolves attacked and killed the sheep on the other side of the reeds. Gasping for breath, the bride exclaimed, "Beyond the glimmer, beyond the rustle, the manyrama is devouring my son" (Алтынсарин, 1994, p. 183). In traditional cultures, the distinction between the brother-in-law and the in-laws held great signifi-

cance for the bride. This distinction was marked by specific rituals that were observed, which served to elevate the respect and maintain a sense of distance between the mother-in-law and the daughter-in-law. These rituals also played a role in shaping the dynamics of the relationship between the in-laws and the bride's family. Additionally, the formation of unique rituals, along with appropriate humor, contributed to fostering harmonious relationships and mutual understanding between the family members, especially in times of tragedy. These customs and rituals have also played a role in maintaining respect and fostering good relations between the brother-in-law and the sister-in-law.

In certain societies, scholars have observed that it is unethical to consider women as property to be inherited. We have also discussed the underlying motives and justifications for this practice. The custom of levirate marriage often involved a man marrying the widow of his deceased brother or taking her as a sister-in-law. This practice served as a means of maintaining communication within the family, especially in cases where certain information could not be openly shared among adult family members. It also underscored the continuity of the husband's relationship with his deceased brother's wife or sister within the family structure. There are varying viewpoints on whether inheritance should pass to the daughter-in-law rather than to the husband's brothers. Some argue that this approach is more appropriate (Тауұлы, 2017). It has been noted that following the rise of Islam, there was a distinct emphasis on the cautious consideration of the issue of dowry.

There is evidence suggesting that a woman's gratitude is also taken into account, even though levirate is strictly observed as a law. For instance, Samakvasov presents the following fact: "If a woman is not satisfied that she will not marry anyone, then no one can force her. The cattle are also not confiscated". Article 47 of the "Karamola" code, established during Abay Kunanbayuly's governance, contains provisions regarding marriage and inheritance in the event of spousal death. It states that a woman who has lost her husband has the option to marry one of her late husband's siblings, should she choose to do so. However, if she prefers not to remarry, she retains the right to make that decision. Furthermore, if a daughter-in-law passes away, her sister may take her place in marriage if both parties consent. If the sister is not agreeable to this arrangement, any received dowry must be returned (Андабеков, 2005).

In Islamic law, there are no restrictions on a certain type of marriage. According to the Hanafi madhhab, a marriage is considered valid even if it is the result of coercion or violence. After a year, the waiting period (iddat) for such a marriage will be over. However, it is essential that both parties enter into the marriage willingly and without any form of compulsion or force. This perspective is widely held but may vary in different contexts (Kasani, 2010). The absence of discussions related to levirate in classic fiqh books can be attributed to the lack of emphasis on the practice in traditional Islamic jurisprudence. This absence suggests that among the Kazakh community, there is a strong adherence to Islamic principles that discourage practices such as the inheritance of women in non-Muslim marriages, thereby preventing situations that may contravene Islamic marital laws.

Levirate marriage is a practice that involves the marriage of a widow to her deceased husband's brother. In this context, it is important to consider that the traditional ritual of "the groom's first visit to the bride's house" may not have taken place. If the engaged woman passes away before this visit occurs, it is customary for the groom to provide an additional bride to the family of the deceased woman to establish a sisterly bond. This act symbolizes the fulfillment of the original marriage agreement. For instance, if the dowry provided was 37, the groom would supplement it to 47 in this scenario. If the deceased woman did not have a sister to stand in for her, it is customary for the family to return half of the dowry to the groom (Әділбаев, 2005). At first glance, this tradition served the purpose of ensuring that a second bride was not acquired without a dowry, and also safeguarding the property from disputes following a distant marriage arrangement. This practice is set to endure to uphold this custom. If the groom fails to visit the bride's home, it signifies that the full dowry will be returned. This not only indicates that, during that era, engagements were considered as a singular marriage contract in Muslim law, but also that it is not related to the death of one of the spouses. Instead, it pertains to the return or partial return of the mahr, not because the valid contract ("Al'aqd Alsaḥih") – encompassing "duhul" (opening the shymyldyq) or "Saḥih haluat" (seclusion) – did not take place.

In Islamic tradition, the act of asking for a girl's hand in marriage is known as "marital relations" or "khitbah" and is considered within the framework of Islamic law. This custom also involves discussions about the topics of Mahr (dower) and iddat (waiting

period). According to Islamic law, the male suitor, known as the “Khatib,” who intends to marry, proposes to the girl, who is then referred to as “makh-tubah.” This symbolic act signifies the initial step towards an agreement, with both parties recognizing each other as part of a potential family or as a future daughter-in-law. It is believed that Prophet Muhammad emphasized the importance of getting to know and seeing each other for those desiring a successful and harmonious family life in the future.

In Islamic law, certain impediments exist that prohibit marriage, which is categorized as muharra-mat. It is prohibited for an individual to propose marriage to someone who is already engaged. The Prophet Muhammad addressed this issue in a Hadith, stating that no one should propose to a woman who has already been proposed to by another Muslim brother. Permission to propose can only be granted if the initial proposal is declined or if the person who originally proposed gives consent. Additionally, it is considered inappropriate to propose to a woman who is in the waiting period known as iddat (Shamsuddin, 1994). According to the Maliki and Hanbali madhhab, when a woman has accepted a marriage proposal, any subsequent proposal is considered disapproved, and in some cases, even forbidden (Ibn Abidin, 1992). However, if there is no clear indication of acceptance or rejection, an outsider may still propose (Ibn Kudama, 1968). According to the Shafihi madhhab, even if a woman has not responded openly, it is permissible for another party to propose, provided that it is known that she is positive about the first offer. Additionally, it's established that there's no need to propose marriage to a woman who is widowed and waiting for the waiting period to end (Әкімханов & Аһарбаев, 2021). Although Islamic scholars have mentioned that it is permissible to propose to a divorced woman through Ba' in talaq (explicit, final divorce), they have also stated that it is not permissible to propose to a divorced woman with Raji talaq (revocable divorce) (Ibn Kudama, 1968). Furthermore, in Kazakh tradition, it is considered inappropriate to propose marriage to a woman whose husband has recently passed away, especially if she is in mourning attire (Palen, 2006). In the Kazakh tradition, due to the small number of divorces and iddats by giving talaq, there are not much data related to this. Islamic law focuses on family happiness and narrative. That is why it is so important to meet to get engaged and find out whether they are suitable for each other or not. In this regard, in this context, we can consider almost all such practices in Kazakh law as pre-mar-

riage events, a gift from the groom's parents to the bride's parents over the dower, the groom's first visit to the bride's house, in the owl's feathers, etc. However, the engagement agreement of the parents can be said to be a marriage contract. In the comparison, the rejection of each other by two parties, who are engaged and conspicuously marked, is considered to be the same as an agreement. If the shymlydyq is opened to return half of the dower, since it is often an agreement that cannot be returned, as we have already mentioned, it is clear that it is not a khitbah or approval in Islamic law. In Islamic law, both parties are considered namahrem, as khitbah (to propose) is not part of the agreement. Marriage during the period of acquaintance is not allowed to get to know each other better and strengthen the bond between them (Ibn Kudama, 1968). After all, the marriage contract is the most fundamental.

In Islamic law, the concept of khitbah involves the giving of a dower as a prerequisite for the formation of a family. If the khitbah is terminated before implementation, the giver is entitled to withdraw the dower since the proposal has not taken effect. However, if the dower is given as a gift rather than as a dowry, it cannot be reclaimed, even with proof. There is a provision for the return of the dower if the family is not established as a result of the termination of the agreement (Ali Hajdar Efendi, 1991). In Kazakh law, failure to fulfill the agreement could result in a penalty of serving nine, and the issue of revocation of dowry in Islamic law specifically focuses on the topic of dowry.

In the context of marriage rules, according to Islamic Sharia, if there is no courtship and a promise is broken, there may be consequences. Similarly, in Kazakh customs, there are provisions for penalties for breaking a promise, such as forfeiting horses and chapan, cattle. Under Islamic law, the concept of khitbah does not legally bind the parties to marry, as it is more of a suggestion. This means that the engaged individuals can unilaterally or mutually terminate the engagement with or without a reason. However, it is generally recommended to consider the financial and emotional impact on the other party when terminating the engagement and act accordingly. It is important to note that transactions involving the giving of gifts or wearing of earrings constitute a legally binding contract in Kazakh law, which differs from the Islamic concept of khitbah. Once the promises and proposals are made before the betrothal transition into the formal engagement period, the obligations outlined in the Marriage Act come into effect, and the groom assumes full responsibility for

the well-being of the bride. There are penalties in place for violations of these regulations.

Conclusion

The role of family in traditional Kazakh society has historically been essential, serving as a crucial institution that remains resilient despite the complexities of modern society. While there are various forms of marriage practiced among Kazakhs, traditional customs continue to influence contemporary marital relationships. Many families deeply rooted in tradition prioritize upholding these norms without alteration. Despite claims by religious groups that Kazakh customs are not tied to religion, it is evident that several observed norms have religious origins. Scholars and religious texts often erroneously equate the tradition of divination with the concept of *khitbah*, leading to confusion and misinterpretation. Further research is needed to address these issues within both religious and legal

contexts. To effectively navigate the complexities of modern marriage, it is imperative to conduct a thorough examination of these concepts. It is time to introduce new, practical initiatives to address contemporary family challenges in a meaningful way.

Acknowledgement

This research work was funded by The Science Committee of the Ministry of Science and higher education of the Republic of Kazakhstan (Grant No.BR24993035).

Authors contribution

Tabarak Khamit: Conceptualization, methodology design, investigation, and preparation of the initial draft.

Tussipkhan Imammadi: Supervision, review and editing, and finalization of the manuscript.

References

- Ali Hajdar Efendi. (1991). *Durerul-hukkam fi mazhallatul-ahkam* (II т.). Darul-Jil.
- Al-Majdani, Abdulgani al-Gunaymi. (2016). *Lubab fi sharh al-kitab (I-II m.)*. Maktaba al-Irshad.
- Hasan, Gulech. (2010). *Şigar. DİA (XVIII-XIX m.)*. İstanbul.
- Ibn Abidin. (1992). *Raddul-muhtar (III m.)*. Darul-Fikr.
- Ibn Kudama, Abu Muhammed Abdulla b. Ahmad al-Makdisi. (1968). *Mugni li Ibn Kudama*. Maktabatul-Qahira.
- Ibn Rushd al-Hafid, Abul-Valid Ahmed b. Muhammed al-Kurtubi. (2004). *Bidayatul-muzhtahid (III т.)*. Darul-Hadis.
- Kasani, Alauddin Abubakr Masgud. Ahmad. (2010). *Badaius-sanayi fi tartibish-sharai (II m.)*. Darul Fikr.
- Musa S. J. (2010). Turik kulturinde «Levirat» uё Timurularda Ujgulanyshy. *Turkish Studies*, 5(3), 2027–2058.
- Shamsuddin al-Hatib Shirbini. (1994). *Mugnil-muhtaj (VI т.)*. Darul-Kitab al-Ilmiya.
- Алтынсарин, Ы. (1994). *Орынбор ведомствасы қазақтарының құдаласу және қыз ұзату той рәсімдері туралы зерттеу*. Еңбектер жинағы. Ғылым баспасы.
- Арғынбаев, А. Н. (1973). *Қазақ халқындағы отбасы және неке*. Ғылым баспасы.
- Андабеков, Ш. (2005). *Қарамола және Шубарағаш ережелері*. Заманов, С. (ред.), *Қазақтың ата заңдары (V т.)*. Жеті жарғы.
- Әкімханов, А., & Анарбаев Н. (2021). *Құран кәрім. (Қазақша түсіндірмелі аударма)*, Дәуір.
- Әділбаев, М. (2005). *Шар күшік ережесі*. Заманов, С. (ред.), *Қазақтың ата заңдары (V т.)*. Жеті жарғы.
- Исабаев, К. (2006). *Шон биі. Қазақтың ата заңдары (VII т.)*. Жеті жарғы.
- Ибрагимов, И. (2006). *Қазақ халқының этнографиялық очерктері*. Ажығали, С. (құраст.), *Қазақтың дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары (II т.)*. Арыс баспасы.
- Нүсіпоқасұлы, А., & Жапарұлы, Ә. (2011). *Ағаш бесіктен жер бесікке дейін (II т.)*. Өнер баспасы.
- Омар, Ж. (2008). *Жарғының негізгі өзегі. Қазақтың ата заңдары (IX т.)*. Жеті жарғы баспасы.
- Пален, К. К. (2006). *Түземдік халықтың құқықтық жолы (1910 ж.)*. *Қазақтың ата заңдары (VII т., 590–597-бб.)*. Жеті жарғы.
- Саққұлақұлы, Е. (2005). *Есім ханның ескі жолы*. Заманов, С. (ред.), *Қазақтың ата заңдары (IV т., 360–382-бб.)*. Жеті жарғы.
- Тауұлы, Ә. (2017). *Қазақ салт-дәстүрлері*. Балауса баспасы.
- Төлебаева, Г. (2010). *Қазақтар және Орталық Азия халқының отбасы* (диссертациялық жұмыс). [The Family of Kazakhs and the People of Central Asia (Dissertation)]. ШБТЭЭ.

References

- Adilbaev, M. (2005). *Shar kushik erezhesi* [The “Ball Puppy” rule]. In S. Zamanov (Ed.), *Qazaqtyn ata zandary* [Kazakh traditional laws] (Vol. 5). Zheti Zhargy. (in Kazakh)

- Akimhanov, A., & Anarbaev, N. (2021). *Qur'an karim* (Qazaqsha tusindirmeli audarma) [The Holy Qur'an (Kazakh explanatory translation)]. Daur. (in Kazakh)
- Ali Hajdar Efendi. (1991). *Durer al-hukkam fi sharh Majallat al-ahkam* (Vol. 2). [Pearls of the Rulers in the Commentary on the Majalla of Legal Rulings] Dar al-Jil. (in Arabic)
- Al-Kasani. (2010). *Badā'i' al-ṣanā'i' fi tartīb al-sharā'i'* [The Marvels of Industries in the Arrangement of the Laws] (Vol. 2). Dar al-Fikr.
- Al-Majdani, Abdulgani al-Gunaymi. (2016). *Al-Lubab fi sharh al-Kitab* (Vols. 1–2). [The Core (or Essence) in the Commentary on al-Kitab] Maktaba al-Irshad. (in Arabic)
- Altynsarin, Y. (1994). *Orynbor vedomostvasy qazaqtarinin kudalasu zhane kyz uzatu toi rasimderi turaly zertteu. Enbekter zhinagy*. [A Study on the Bride-Price and Wedding Rituals of the Kazakhs in the Orenburg Gazette], Gylym baspasy. (in Kazakh)
- Andabekov, Sh. (2005). *Qaramola zhane Shubaragash erezheleri* [The rules of Karamola and Shubaragash]. In S. Zamanov (Ed.), *Qazaqtyn ata zandary* [Kazakh traditional laws] (Vol. 5). Zheti Zhargy. (in Kazakh)
- Argynbaev, A. N. (1973). *Qazaq halqyndagy otbasy zhane neke*. [Family and Marriage among the Kazakh People], Gylym baspasy. (in Kazakh)
- Hasan, Gulech. (2010). *Şigar* [A form of marriage exchange without mahr]. In *DİA* (Vols. XVIII–XIX). Istanbul. (in Turkish).
- Ibragimov, I. (2006). *Qazaq halqynyn jetnografijalyq ocherkteri* [Ethnographic sketches of the Kazakh people]. In S. Azhygali (Ed.), *Qazaqtyn dasturleri men adet-guryptary* [Kazakh customs and traditions] (Vol. 2). Arys Baspasy. (in Kazakh)
- Ibn Abidin. (1992). *Radd al-muhtār* [The Respondent's Refutation] (Vol. 3). Dar al-Fikr. (in Arabic)
- Ibn Qudamah. (1968). *Al-Mughnī* [The Sufficient / The Enricher]. Maktabat al-Qāhirah. (in Arabic)
- Ibn Rushd. (2004). *Bidāyat al-mujtahid* [The Beginning of the Jurist] (Vol. 3). Dar al-Ḥadīth. (in Turkish).
- Isabaev, K. (2006). *Shon bii* [Shon Bi]. In *Qazaqtyn ata zandary* [The ancient laws of the Kazakhs] (Vol. 7). Zheti Zhargy. (in Kazakh)
- Musa, Ş., & Yuksel, J. (2010). Turk kulturunde “Levirat” ve Timurlularda uygulanişi [Levirate in Turkish culture and its practice among the Timurids]. *Turkish Studies*, 5(3), 2027–2058. (in Turkish)
- Nusipoqasuly, A., & Zhaparuly, A. (2011). *Agash besikten zher besikke dejin* [From the cradle to the grave] (Vol. 2). Oner Baspasy. (in Kazakh)
- Omar, Zh. (2008). *Zhargynyn negizgi ozegi* [Kazakh traditional laws]. In *Qazaqtyn ata zandary* [Kazakh traditional laws] (Vol. 9). Zheti Zhargy Baspasy. (in Kazakh)
- Palen, K. K. (2006). *Tuzemdik halyqtyn ququqtyq zholy* (1910 zh.) [Qazaq traditional laws]. In *Qazaqtyn ata zandary* [Kazakh traditional laws] (Vol. 7, pp. 590–597). Zheti Zhargy. (in Kazakh)
- Saqqulaquly, E. (2005). *Esim hannyn eski zholy* [Qazaq traditional laws]. In S. Zimanov (Ed.), *Qazaqtyn ata zandary* [Kazakh traditional laws] (Vol. 4, pp. 360–382). Zheti Zhargy. (in Kazakh)
- Tauuly, A. (2017). *Qazaq salt-dasturleri* [Kazakh customs and traditions]. Balausa Baspasy. (in Kazakh)
- Tolebaeva, G. (2010). *Qazaqtar zhane Ortalyq Azija halqynin otbasy* [The Kazakhs and Central Asian family] (Dissertation). SHVTJeJe. (in Kazakh)

Information about authors:

Tabarak Khamit – PhD student of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: tabarakhamit@gmail.com).

Tussipkhan Imammadi (corresponding author) – PhD, Acting Associate Professor of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: m.yusufhan@gmail.com).

Авторлар туралы мәлімет:

Табарак Хамит – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: tabarakhamit@gmail.com).

Түсіпхан Имаммади (корреспондент-автор) – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының доценті м.а. (Алматы, Қазақстан, e-mail: m.yusufhan@gmail.com).

Сведения об авторах:

Табарак Хамит – PhD-докторант кафедры религиоведения факультета исламских исследований Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: tabarakhamit@gmail.com).

Тусипхан Имаммади (автор-корреспондент) – PhD, и. о. доцента кафедры религиоведения факультета исламских исследований Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: m.yusufhan@gmail.com).

Registered February 10, 2025.

Accepted March 17, 2026.

Г. Алпыспаева^{1*} , К. Джумагалиева¹ , Р. Алимова² 

¹Казахский агротехнический исследовательский университет имени С. Сейфуллина, Астана, Казахстан

²Ташкентский государственный университет востоковедения, Ташкент, Узбекистан

*e-mail: galpyspaeva@mail.ru

ХАДЖ В МЕККУ МУСУЛЬМАН КАЗАХСТАНА (1940–1970 гг.)

В статье рассматривается малоизученная проблема паломничества мусульман Казахстана в Мекку в 1940–1970 годы. Авторы ставят цель – на основе критического анализа архивных источников изучить вопросы участия казахстанских мусульман в хаджах. В исследовании использованы документы из фондов архивов Российской Федерации, Национального архива Республики Узбекистан, архива Президента Республики Казахстан и региональных казахстанских архивов, в которых собраны материалы об организации и проведении хаджей мусульман СССР в Мекку. Авторы анализируют политику советского государства в вопросах паломничества мусульман, выясняют роль государственных органов и Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) в организации паломничества. Авторы резюмируют вывод, что советское государство, проводившее активную борьбу с традициями внутреннего паломничества мусульман к святым местам, разрешало и регулировало паломничество в Мекку, используя его в пропагандистских целях о свободе религиозного вероисповедания в СССР. Хадж в Мекку рассматривался руководством страны как инструмент налаживания сотрудничества с мусульманскими странами Ближнего Востока. Решения по кандидатурам в паломники принимались высшим партийным руководством страны по представлению САДУМ. Концептуальный вклад нашего исследования в исламскую мысль заключается в обосновании тезиса об ограничении ислама в Советском государстве через жесткий контроль и ограничение важнейших для мусульман духовных практик. Практическое значение исследования состоит в обобщении исторического опыта взаимодействия государства и религии.

Ключевые слова: хадж, паломничество в Мекку, казахские мусульмане, Советский Союз, религиозная политика

G. Alpyspaeva^{1*}, K. Dzhumagaliyeva¹, R. Alimova²

¹Saken Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University, Astana, Kazakhstan

²Tashkent State University of Oriental Studies, Tashkent, Uzbekistan

*e-mail: galpyspaeva@mail.ru

Hajj to Mecca of Kazakhstani Muslims (1940–1970)

The article examines the little-studied problem of the pilgrimage of Muslims of Kazakhstan to Mecca in 1940–1970. The authors set the following goal – based on a critical analysis of archival sources to study the issues of participation of Kazakh Muslims in the Hajj. The given work uses documents from the funds of the archives of the Russian Federation, of the National Archives of the Republic of Uzbekistan, the Archive of the President of the Republic of Kazakhstan and regional Kazakhstan archives, which contain materials on the organization and conduct of the hajj of Muslims of the USSR to Mecca. The authors analyze the policy of the Soviet state in matters of Muslim pilgrimage and clarify the role of government bodies and the Spiritual Administration of Muslims of Central Asia and Kazakhstan (SADUM) in organizing the hajj. The authors summarize the conclusion that the Soviet state, which actively fought against the traditions of internal Muslim pilgrimage to holy places, permitted, supported and regulated the pilgrimage to Mecca, using it for propaganda purposes about freedom of religious belief in the USSR. The Hajj to Mecca was considered by the country's leadership as a tool for establishing cooperation with Muslim countries in the Middle East. The country's top party leadership based on the submission of Spiritual Administration of Muslims of Central Asia and Kazakhstan (SADUM) made decisions on candidates for pilgrimage. The conceptual contribution of our study to Islamic thought is to validate the argument that Islam was suppressed in the Soviet state by stringent control and the curtailment of vital spiritual practices for Muslims. The practical value of the study is to synthesize the historical experience of the relationship between state and religion.

Keywords: Hajj, Mecca pilgrimage, Kazakh Muslims, Soviet Union, religious policy

Ғ. Алпысбаева^{1*}, К. Джумағалиева¹, Р. Алимова²

¹Сәкен Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті, Астана, Қазақстан

²Ташкент мемлекеттік шығыстану университеті, Ташкент, Өзбекстан

*e-mail: galpyspaeva@mail.ru

Қазақстан мұсылмандарының Меккеге қажылығы (1940–1970 ж.)

Мақалада аз зерттелген 1940–1970 жылдардағы Қазақстан мұсылмандарының Меккеге қажылығы мәселесі қарастырылады. Авторлардың алдына қойған мақсаты – мұрағаттық дереккөздерді сыни талдау негізінде қазақстандық мұсылмандардың қажылыққа бару мәселелерін зерделеу. Жұмыста КСРО мұсылмандарының Меккеге қажылығын ұйымдастыру және өткізу туралы Ресей Федерациясының мұрағаты, Өзбекстан Республикасының Ұлттық мұрағаты, Қазақстан Республикасы Президентінің мұрағаты және өңірлік қазақстандық мұрағаттары қорларындағы құжаттары пайдаланылды. Авторлар Кеңес мемлекетінің мұсылмандардың қажылыққа бару мәселесіндегі саясатын талдап, Орта Азия мен Қазақстан мұсылмандарының мемлекеттік органдары мен діни басқармасының (Орта Азия мұсылмандарының діни басқармасы – САДУМ) қажылықты ұйымдастырудағы орнын анықтауға тырысты. Зерттеушілер мұсылмандардың қасиетті жерлерге ішкі қажылық дәстүрлерімен белсенді күрес жүргізген Кеңес мемлекеті Меккеге қажылыққа баруға рұқсат беріп, қолдады және реттеді; оны КСРО-дағы діни сенім бостандығы туралы үгіт-насихат мақсатында пайдаланды деген қорытындылар жасады. Меккеге қажылықты ел басшылығы Таяу Шығыстағы мұсылман елдерімен ынтымақтастық орнату құралы ретінде қарастырады. Қажылыққа баратын кандидатуралар жөніндегі шешімді Орта Азия мұсылмандарының діни басқармасы – САДУМ-ның ұсынысы бойынша билеуші партияның жоғарғы басшылығы мақұлдап отырды. Зерттеуіміздің исламдық ойға қосқан концептуалдық үлесі Кеңес мемлекетінде исламның қатаң бақылау мен мұсылмандар үшін маңызды рухани тәжірибелерді қысқарту арқылы шектелгенін негіздеумен айқындалады. Зерттеудің тәжірибелік маңызы мемлекет пен діннің өзара әрекеттесуінің тарихи тәжірибесін жалпылауда көрінеді

Түйін сөздер: қажылық, Меккеге қажылық, қазақстандық мұсылмандар, Кеңес Одағы, діни саясат

Введение

Паломничество к святым местам является важной составляющей духовных практик верующих разных конфессий, один из религиозных ритуалов, присутствующий практически во всех религиях. Э. Дюркгейм определял любую религию как «постоянно повторяющиеся ритуалы и обряды» для подкрепления чувства групповой солидарности у верующих. Соблюдение культовых ритуалов и предписаний – путь к обретению и сохранению религиозности. Хадж в Мекку расценивается верующими-мусульманами как один из главных столпов ислама. Для мусульманина хадж в Мекку – это поклонение Всевышнему, позволяющее отдалиться от мирской суеты, очистить свою душу и стать ближе к Создателю.

В дореволюционный период мусульмане Российской империи совершали паломничество в Мекку, самодержавие не запрещало исполнение мусульманами такого важнейшего исламского установления, как хадж. Власти разумно регулировали его, учитывая совокупность политических и эпидемиологических обстоятельств на Ближнем Востоке (Литвинов, 2014). В первое десятилетие советской власти,

когда религиозная политика советского правительства в отношении мусульман советского Востока носила еще более-менее либеральный характер в силу политических причин, хаджи в Мекку практиковались. Но уже в начале 1930-х годов с ужесточением государственной религиозной политики и принятием Закона о религии 1929г. хаджи мусульман были запрещены. Возрождение традиций паломничества в Мекку советских мусульман происходило в годы Второй мировой войны, и обусловлено оно было изменениями в религиозной политике сталинского руководства СССР в направлении ее частичной либерализации.

Обоснование выбора темы исследования

Актуальность научного исследования определяется степенью изученности тематики и ее востребованности. С этой точки зрения проблема хаджа в Мекку советских мусульман может считаться актуальной. В советской исторической науке данная проблема не рассматривалась и не обсуждалась в научном мире, поскольку архивные материалы не были доступны исследователям. С падением советского режима мате-

риалы были рассекречены, что вызвало интерес исследователей к проблеме.

В составе делегаций советских паломников в Мекку были представители и Казахской ССР. Цель предлагаемого исследования – на основе критического анализа архивных источников изучить вопросы участия казахстанских мусульман в хаджах в Мекку, показать роль Духовного управления мусульман в организации паломничества и подборе кандидатов в паломники, обосновать значение хаджа в Мекку в религиозной жизни мусульман Казахстана. Авторы предполагают, что опубликованные в предлагаемой статье сведения из российских, узбекских и казахстанских архивов станут определенным вкладом в изучение проблемы паломничества советских мусульман в Мекку и внесут ясность в отдельные спорные вопросы.

Методология научного исследования

В качестве источников использовались документы из фондов российских, узбекских и казахстанских (центральных и региональных) архивов. В Ф. 6991 Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ), Ф. 2456 Национального архива Республики Узбекистан (НА РУ), Ф. 708 Архива Президента РК (АП РК) собраны материалы об организации и проведении хаджей мусульман в Мекку: переписка Уполномоченного Совета по делам религиозных культов (СДРК) при Совете министров (СМ) СССР с партийными и государственными органами по вопросам организации хаджей; инструктивные письма для республиканских уполномоченных по подбору кандидатов; списки кандидатов в паломники и непосредственных участников хаджей; программы пребывания мусульман в Мекке и в странах Востока; отчеты паломников о пребывании в мусульманских странах; требования к претендентам; личные дела и карточки паломников; письма и обращения мусульман, желающих совершить хадж, и прочие материалы. В настоящее время большая часть документов рассекречена и доступна для исследователей. В региональных архивах Казахстана выявлены и изучены отчеты областных уполномоченных по религии Казахской ССР, в которых имеются сведения о проводах и встречах казахстанских паломников.

В работе с источниками применялись методы критического анализа текстов, методы сравнения и сопоставления исторических сведений из разных документов. Применение историко-ге-

нетического метода позволило выявить причинно-следственные связи исторических событий в связи с организацией и поездкой в Мекку, понять и объяснить причины смены приоритетов в конфессиональной политике государства в отношении ислама. Историко-системный и проблемно-хронологический методы позволили обобщить материал о паломничестве во временной последовательности, обозначить направления и внутреннюю логику государственной политики в вопросах хаджа мусульман в разные периоды истории. Теоретические выводы формулировались на основе дискурсивного анализа всего комплекса источников по обозначенной теме.

В основу исследования положены методологические принципы объективности, историзма и принцип системности, дающий возможность рассматривать отношения между государством и мусульманской религией как взаимодействующие компоненты единой и целостной системы, под которой мы подразумеваем общество.

Обзор литературы

Наиболее полно проблема хаджа в Мекку советских мусульман нашла освещение в работах В.А. Ахмадуллина. Опираясь на малоизвестные архивные источники, автор анализирует причины, условия, формы, масштабы и последствия паломничества советских мусульман в послевоенный период (Ахмадуллин, 2014; Ахмадуллин, 2019). Ученый акцентирует внимание на роли СДРК при Совете Народных Комиссаров, а позже при Совете министров СССР, и духовных управлений мусульман советского государства в деле организации и контроля хаджа мусульман в Мекку. Именно эти структуры занимались отбором кандидатов в паломники, формированием групп советских граждан, отправляющихся в хадж, составляли программы пребывания паломников за рубежом, изучали отчеты по результатам поездки и давали предложения на предстоящие поездки.

Следует отметить научную ценность сборника документов Д.Ю. Арапова, который посвящен взаимодействию советского государства с исламом. В сборнике имеются документы о паломничестве мусульман в Мекку в послевоенные годы (Арапов, 2011). В работе О. Лавинской вниманию исследователей представлен цикл архивных документов из фондов Государственного архива РФ по истории организации паломничества в Мекку мусульман советского государства (Лавинская, 2019).

Р.Ш. Хакимов изучает систему отбора кандидатур паломников для совершения хаджа мусульман в Мекку и Медину, анализирует критерии отбора, раскрывается позицию и роль СДРК при Совете министров СССР и его уполномоченных в союзных республиках в вопросах хаджа, акцентирует внимание на особой роли органов госбезопасности, контролировавших процесс.

Региональный аспект паломничества мусульман нашел освещение в ряде работ. З.Р. Хабибуллина изучает хадж в Мекку мусульманами Башкортостана (Хабибуллина, 2009). В статье К. А. Моргунова представлены сведения о хадже мусульман-паломников Оренбургской области (Моргунов, 2013). Авторы Л.А. Королева, А.А. Королев и А.Н. Молькин описывают поездку имама мечети г. Казани В. Гилязиева в Саудовскую Аравию, раскрывают значение паломничества для международного авторитета СССР (Королева и др., 2014). В работе таджикского автора Ф. Мухаммадиева показана история одного хаджа через призму впечатлений непосредственного участника хаджа (Мухаммадиев, 1970).

В целом, тема паломничества в Мекку советских мусульман как объект исследования многогранна и интересна ученым из постсоветских государств. Вместе с тем в ней немало неизученных вопросов: каким образом распределялась квота по числу паломников от каждой республики с мусульманским населением, какова роль Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана в организации процесса и его представительства, почему маршруты следования паломников строго отработывались властями, политические аспекты хаджа советских мусульман и другие. Наше исследование изучает проблему хаджей советских мусульман с фокусом на Казахстан с точки зрения переосмысления религиозной политики государства.

Основная часть

В годы Великой Отечественной войны, когда происходит частичная либерализация религиозной политики государства, мусульманам СССР разрешили паломничество в Мекку. Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) обратилось в СДРК при СМ СССР с просьбой разрешить хадж в Мекку шести верующим: 4 чел. – из Узбекской ССР, 1 – из Таджикской ССР, 1 – из Казахской ССР. Для решения вопроса Председатель СДРК И.В. Полянский в сентябре 1944 г. направил письмо в СНК СССР В.М. Молотову, в котором просил прави-

тельство страны разрешить выезд, с учетом того, что паломничество не проводилось последние двадцать лет. Он высказал свою точку зрения, считая, что хадж советских мусульман «будет иметь положительный эффект»: во-первых, хадж поднимет авторитет САДУМ, во-вторых, «Совершение паломничества в мусульманских странах будет считаться положительным фактом и свидетельствовать о религиозной свободе в СССР» (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д.1. Л. 22).

Вопрос был решен положительно и в ноябре 1944 г. первые шесть представителей от САДУМ выехали из Ташкента: Салихов Мурат Ходжа, Абдулхайров Джанабай, Юсупов Абдулмажит, Мусинов Мухаммедгали, Саттиев Исмаил Махзум, Абдуллаев Барии (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 1. Л. 22. Д. 6. Л. 6–12. Д. 20. Л. 87–88). Из шести паломников, двое были из Казахстана: М. Мусинов, 1887 г.р., казах, из Караганды; Б. Абдуллаев, 1879 г.р., татарин, из г. Кустаная (НА РУ. Ф. 2456. Оп.1. Д.165. Л. 5). За время поездки они посетили города Мешхед, Тегеран, Багдад, Мекку, Медину, Джидду.

Следующий хадж состоялся в ноябре 1945 года, в составе группы было 17 человек. Среди них один казах, Ш. Туганбаев, 1882 г. р., из Алма-Аты (НА РУ. Ф. 2456. Оп.1. Д.165. Л. 5). Перед вылетом состоялся торжественный обед с участием паломников, представителей мусульман Москвы и членов СДРК. Возглавляли группу два муфтия: Г. Расулев и И. Бабаханов (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 45. Л. 21). Специально выделенный самолёт летел по маршруту Москва – Баку – Тегеран – Багдад – Каир. Далее паломники следовали автомобильным и морским транспортом.

В период с 1946 по 1952 годы хаджи в Мекку не состоялись. По мнению В.А. Ахмадуллина главная причина заключалась в нежелании советского руководства, прежде всего И. В. Сталина и его ближайшего окружения, способствовать росту влияния ислама в СССР (Ахмадуллин, 2016). Между тем, желающих совершить хадж было немало, в том числе среди мусульман Казахстана, обращавшихся с заявлением в местные органы власти. Уполномоченный Совета по делам религии Кокчетавской области А. Елеусызов сообщал в отчете за второй квартал 1947 г. о том, что «некоторые мусульмане хотят совершать паломничество в Мекку. Из колхоза «Кара-Узек» Ельтайского аулсовета Кокчетавского района граждане Абдульманов Ж. и Каликов К. готовятся в поездку в Мекку. Послали документы в САДУМ, члену САДУМ А. Шамсутдино-

ву. Абдульманов Ж. до революции совершил паломничество в Мекку, имеет сан хаджи. ... Наблюдается рост религиозности, соблюдение поста мужчинами 45-50 лет и женщинами в возрасте 35-40 лет, что крайне редко было до Великой Отечественной войны» (ГААО. Ф. 730. Оп. 1. Д. 97. Л. 20).

Система организации хаджа в Мекку мусульман СССР была сложной и многоступенчатой, она предполагала тщательную проверку кандидатов в паломники. Первоначальный отбор кандидатов производили территориальные духовные управления мусульман. На следующем этапе проводилась проверка документов претендентов органами КГБ, областным уполномоченным СДРК, партийным и государственным руководством соответствующей союзной республики. Далее проверку осуществляли союзные органы – КГБ СССР и СДРК при Совете министров СССР. Окончательное решение по паломникам принимал Секретариат и Комиссия по выездам за границу, либо отдел кадров дипломатических и внешнеэкономических органов.

Для формирования групп паломников СДРК при СМ СССР разрабатывал и рассылал квоту по республикам: Казахстану выделялось 2 места, РСФСР – 4, Таджикистану – 3, Киргизии – 2, Узбекистану – 8 (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 1449. Т.1. Л.1). На каждого паломника оформлялись два выездных дела и заполнялись две справки-объективки. Выезжающие заполняли анкету с вопросами, на которые необходимо было дать максимально подробные ответы. К анкете были приложены следующие документы: автобиография, заключение уполномоченного Совета о целесообразности предоставления паломнику разрешения на выезд за границу, а также медицинская справка о состоянии здоровья (годность к перелету самолетом и способность переносить высокую температуру), справка о зарплате и фото 6x5 – 12 шт. Все документы оформлялись на русском языке, разборчивым почерком.

Высшее руководство СССР, разрешая хадж мусульман, преследовало одну цель – формирование положительного образа СССР. Поэтому вместе с квотой в республики рассылались требования к кандидатурам на паломничество, они были достаточно жесткими. При отборе кандидатов учитывался духовный опыт потенциальных паломников, разбирающихся в сущности ислама, его основных догматах и ритуалах. Претендентов, которые ранее не проявляли себя как духовные деятели, даже если они имели заслуги, отклоняли. В составе группы паломников

обязательно присутствовал человек, свободно владеющий иностранными языками, такими как арабский, турецкий, фарси или иранский. Все паломники должны были хорошо ориентироваться в правилах поведения за границей. Также обращалось внимание на уровень образования и аккуратность внешнего вида, чтобы у мусульман других стран сложилось положительное представление о жизни верующих в СССР (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 1449. Т. 1. Л. 2). Но главным критерием при отборе кандидатов выступала политическая благонадежность паломника (Хакимов, 2014).

Зарубежными авторами часто критиковались такие концепты религиозной политики советского государства, как свобода отправления религиозных культов, запреты на проповедническую деятельность, формы и методы атеистической пропаганды, вмешательство государства во внутренние дела религиозных общин. Во время поездки в Мекку мусульмане должны были всячески опровергать подобные представления. Советским паломникам давался специальный наказ, составленный в Совете по делам религиозных культов с учетом замечаний и предложений по предыдущим хаджам. Суть состояла в том, что мусульмане-паломники в тех случаях, когда зарубежные единоверцы демонстрировали «неправильные представления о положении ислама и о жизни мусульман в СССР», должны были принять все меры, чтобы рассеять у них эти представления и «рассказать правду» о жизни мусульман в СССР. Паломникам необходимо было при всяком удобном случае вести беседы с мусульманами из других стран о достижениях советского народа во всех областях жизни за годы советской власти, о единстве и сплоченности советских людей, о дружбе народов СССР, о реальной возможности практиковать религиозные обряды и следовать национальным обычаям. Основным вопросом в беседах паломников с представителями других стран должен быть вопрос о мире (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 166. Л. 183).

Паломники обязаны были руководствоваться положениями о том, что «в СССР существует подлинная свобода совести, закрепленная за гражданами Конституцией СССР. Государство не вмешивается во внутренние дела церкви, так же, как и церковь дела государства. Свобода отправления религиозных обрядов признается за всеми гражданами. Никогда советское правительство не преследовало и не преследует людей за их религиозные убеждения. Все религии

в СССР равны перед законом, ни одна религия не пользуется какими-либо привилегиями или преимуществом перед другой. Мусульманская религия в СССР пользуется полной свободой и находится в одинаковом положении с другими религиями. Верующие мусульмане и духовенство соблюдают все религиозные обряды, предусмотренные шариатом» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 166. Л. 184).

Очень важное требование, предъявляемое к потенциальным паломникам, состояло в том, чтобы они своей поездкой не способствовали оживлению религиозной жизни в регионе. Чиновники в отчетах в СДРК отмечали, что «религиозные настроения среди мусульман усиливаются не только в дни прохождения религиозных праздников, но и в период подготовки к отъезду паломников в Мекку, особенно после их возвращения на Родину, ... значительное отражение на мусульман имеет каждая поездка их руководителя за границу» (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 55 Л. 36-37).

Для мусульман Казахстана пробиться в группу паломников было сложной задачей. В послевоенный период в СССР, где каждый шестой гражданин был мусульманином (Бенингсен, 1983), желающих совершить хадж было немало. Ввиду установленного ограничения числа выезжающих, мусульмане Казахстана редко попадали в число паломников, хотя желающих было много, как среди рядовых верующих, так и среди мулл и муэдзинов. Поэтому, любая поездка счастливых из Казахстана была настоящим событием для мусульман республики. После возвращения хаджей их дома становились местом паломничества земляков-мусульман.

О фактах религиозного оживления, вызванного поездкой паломников в Мекку, сообщают практически все областные уполномоченные. Так, в отчете уполномоченного СДРК при Совете министров КазССР сообщается об активизации мусульманского движения в связи с хаджем в Мекку в 1953 г. кази по Казахстану Сакена Гелманова (в архивных документах Гельманов) (АП РК. Ф.708. Оп. 26. Д. 344. Л.15). Чиновник пишет: «Не успел еще кази Гельманов выехать в Москву, а во всех мечетях Казахстана уже было известно об этом. При его отъезде из Алма-Аты многие приходили к нему с пожеланиями счастливого пути и давали деньги на расходы по поездке. Некоторые верующие давали значительную сумму. Так, нам стало известно, что мулла Хасан Шамсутдинов дал 1000 руб., верующий аксакал Ракиш дал 400 руб., верующий Иманжан Жилкайдаров дал 200 руб. Кстати сказать, Жил-

кайдаров является членом Союза советских писателей, но в дни религиозных праздников и по пятницам посещает мечеть. В день возвращения Гельманова из Мекки в мечети собралось около 100 человек верующих мужчин и женщин» (АП РК. Ф.708. Оп. 26. Д. 344. Л.15).

Слухи о хадже в Мекку С. Гелманова разлетелись по всей республике и вызвали оживление в среде мусульманского сообщества. О реакции мусульман на поездку С. Гелманова в Мекку подробно писал уполномоченный СДРК по Северо-Казахстанской области В.П. Ляпунов в своем информационном отчете за 1953 год (ГАСКО. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 70. Л. 60-62). Чиновник прекрасно знал все подробности этого хаджа, так как мулла Петропавловской общины Хасан Шамсутдинов, пользуясь своим отпуском, специально ездил в Алма-Ату, чтобы встретить казия Гелманова. В.П. Ляпунов отмечает, что Шамсутдинов несколько раз рассказывал ему о своей поездке. Особенно его интересовали те аспекты паломничества, которые могли бы быть использованы мусульманскими священнослужителями для стимулирования религиозной активности верующих через внушение им веры в чудодейственную силу святых мест Мекки (ГАСКО. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 70. Л. 60).

Из отчета В.П. Ляпунова мы узнаем, что состояние здоровья казия Гелманова перед полетом в Мекку было настолько плохое, что врач из группы паломников категорически запретил ему поездку. После прилета в Мекку С. Гелманов выпил воды из чудодейственного источника «зям-зям», вода которого считается святой, и выздоровел. С. Гелманов решил доставить мусульманам Казахстана как можно больше «святой воды». Он приобрел 7 небольших сосудов этой воды, емкостью 1-1,5 стакана каждый, и, полагая, что этого мало, купил еще большой бидон, который заполнил водой из источника. Кроме того, приобрел 1,5 кг медыньских фиников, как воспоминание о гробе Пророка Мухамеда (ввиду того, что могила Пророка Мухамеда окружена в Медине финиковыми садами), а также 10 четок. Уникальность четок заключалась в том, что в зерне было продолблено небольшое отверстие, диаметром не больше булавоочной головки, и в него вставлено такое же небольшое увеличительное стекло, через которое внутри зерна можно видеть виды Мекки и Медины.

Возвращался С. Гелманов в Алма-Ату маршрутом через Москву. На первом же карантинном досмотре воду из бидона вылили, так как сосуд не имел специальной герметичной заку-

порки. Остальное он привез с собой. Из Москвы С. Гелманов сообщил о дне своего приезда в Алма-Ату. На вокзале его встречало значительное количество мусульман и в их числе мулла Х. Шамсутдинов и семипалатинский мулла Х. Умаров. Шамсутдинов первый ворвался в вагон и был радужно встречен Гелмановым. Обрадованный встречей, но вместе с тем уставший с дороги, Гелманов поручил Шамсутдинову, как своему старому знакомому, раздачу воды «зям-зям» и фиников алматинским мусульманам. Учитывая, что будет много желающих попробовать целебной воды и вкусить финики с места погребения Магомета, Шамсутдинов давал по несколько капель «святой воды» с небольшой чайной ложечки. Финики он раздавал верующим «поперечными дольками бумажной толщины». По заверениям Шамсутдинова, он раздачу производил четыре дня и четыре ночи, так как ночью приходили студенты, учителя, несколько человек членов партии. На вопрос Ляпунова, как он мог распознать членов партии, Шамсутдинов ответил, что ему сказали об этом местные мусульмане. В подарок от Гельманова Шамсутдинов получил 4 стакана воды «зям-зям», 4 финика и одни четки.

В отчете В.П. Ляпунов подчеркивал, что поездка в 1953 г. паломников в Мекку не имела непосредственного отношения к мусульманам Петропавловска и вообще к мусульманам Северо-Казахстанской области, тем не менее, «отзвуки этой поездки получили отражение и в здешних религиозных кругах мусульман и, очевидно, сильнее, чем в других местах». Он писал: «Нельзя сказать, что поездка Гельманова и рассказы об этой поездке Шамсутдинова активизировали во-

обще религиозную жизнь местных мусульман. Сейчас об этой поездке уже почти не говорят, но сопутствующие ей факты привоза такого целебного средства как вода из святого источника «зям-зям» вызвали без особых усилий со стороны Гельманова и подведомственных ему мулл широкую пропаганду чудодейственной силы этого святого места, и вовлеки значительное число мусульман под воздействие этой пропаганды. Кроме того, нужно полагать, что пропаганда чудодейственной силы какого – либо одного святого места неминуемо должна вызывать активизацию значения и других «святых мест» особенно если первое недосыгаемо до массы верующих, а последние для них вполне доступны. Реакция верующих на известие о привозе воды «зям-зям» была немедленной и значительной. ...В этом, по моим наблюдениям, выразились отрицательные моменты поездки Гельманова в Мекку» (ГАСКО. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 70. Л. 62).

В 1954 г. хадж в Мекку совершили 16 советских мусульман, в том числе два казаха: Х. Умаров, 1902 г.р., имам Семипалатинской мечети, член Ревизионной комиссии САДУМ; С. Мыктыбаев, 1879 г.р., имам мечети г. Чимкента (НА РУ. Ф. 2456. Оп.1. Д.165. Л.3). В списках, желающих был Т. Бисенбаев, казах из Акмолинской области, но он не получил разрешения (НА РУ. Ф. 2456. Оп.1. Д.165. Л. 19).

Мусульмане Казахстана попадали в списки паломников по рекомендации САДУМ. В Д. 262-Устав, сведения, справки о деятельности САДУМ (май-декабрь 1960 г.) Национального архива Республики Узбекистан мы находим списки совершивших паломничество с 1954 по 1962 гг. (Таблица 1).

Таблица 1

Сведения о паломниках в Мекку из Казахской ССР в 1954-1962 гг. (НА РУ. Ф. 2456. Оп.1. Д. 262. Л.3)

Годы	Общее кол-во выехавших паломников по данным САДУМ	Из них из Казахской ССР	Сведения о паломниках из Казахстана
1954	16	2	Х. Умаров, 1902 г.р., имам Семипалатинской мечети, член Ревизионной комиссии САДУМ. С. Мыктыбаев, 1879 г.р., имам мечети г. Чимкента
1955	10	-	-
1956	20	2	Р. Сайдходжаев, М. Губайдуллин – имамы из Кустанайской области
1957	11	-	-
1958	20	1	А. Калдыбаев, имам мечети в Жана-Семей
1959	11	1	К. Туванбаев, чтец Корана, активнoverующий
1962	12	2	М. Сарсенбаев – имам-хатыб мечети г. Туркестана. С. Жакишев активнoverующий из с-за Захаровский Нуринского района Карагандинской области

Анализ списков паломников в Мекку свидетельствует о том, что выезжали в основном имамы, известные духовники и чтецы Корана, инспектора и сотрудники аппарата САДУМ, а также активные верующие (НА РУ. Ф. 2456. Оп.1. Д.165. Л. 14).

В 1956 г. хадж в Мекку совершили 20 советских паломников, в числе которых два казахстанца: Р. Сайдходжаев и М. Губайдуллин, оба имамы из Кустанайской области. Возглавил делегацию настоятель московской мечети, член Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири Камаледин Салихов. По возвращении руководитель группы в отчете писал: «...посетили кроме Мекки также Медину и Каир, где завязали связи с мусульманами Саудовской Аравии и Египта, с корреспондентами иностранной прессы и местным населением, рассказали о жизни мусульман и свободе вероисповедания в СССР. В Каире провели пресс-конференцию с участием ректора мусульманского университета «Аль Азхар» Абдурахманом Тажем. Он же глава мусульман Египта. Были почетными гостями на приеме в честь мусульманского нового года» (РГАНИ. Ф. 5. Оп.33. Д. 23. Л. 75). Паломников из СССР встречали с большей настороженностью в Саудовской Аравии, их попытка встретиться с главным имамом Мекки не удалась. Также в Медине паломников встретил не главный имам, а его заместитель. Советским паломникам нередко задавали вопрос о том, почему из СССР прибывает так мало верующих, несмотря на то, что в стране проживают десятки миллионов мусульман и паломничество является обязательным для тех, кто располагает необходимыми средствами (РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д.23. Л.75).

В 1956 г. председатель СДРК при Совмине СССР И.В. Полянский внес в Совет министров СССР предложение об увеличении числа паломников в Мекку до 50-ти человек. Он предлагал расширить маршрут следования паломников, предоставить им возможность посетить такие страны, как Ливия, Сирия, Турция, Ливан, с целью использования пребывания для опровержения клеветы о положении религии в СССР» (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д.129. Л. 199). Чиновник убеждал правительство в том, что практика паломничества кроме удовлетворения религиозных чувств, дает еще «положительные политические результаты» (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 129. Л. 84-85). Но предложение не получило поддержки правительства.

Число желающих совершить хадж увеличилось с каждым годом. В 1958 г. с просьбой разрешить паломничество в Мекку подали заявление казию по Казахстану 41 человек. Из них в Мекку съездил только один человек – имам Жана-Семейской мечети А. Калдыбаев (АП РК. Ф. 708. Оп. 31. Д. 265. Л. 97). В 1959 году документы на хадж подали 52 претендента, из которых лишь один стал паломником – К. Туванбаев из г. Чимкента (Ф. 2456. Оп. 1. Д. 240. Л. 14). Из других республик СССР тоже было много желающих. Так, в мае 1959 г. в САДУМ с заявлением на паломничество обратились 153 человека из Узбекской ССР.

В 1960 г. документы на паломничество подали 102 человека. Анализ списков, подавших заявление на хадж показывает, что многие мусульмане из КазССР обращались неоднократно. Среди них: И. Нормухамедов и Т. Усанбеков из Чимкента, Н. Бегубулов из села Каенли Кустанайской области, Х. Мандыбаев – имам-хатыб Карагандинской мечети, Т. Амирбеков – активный верующий из с-за Черниговский Нурина района Карагандинской области, Таушбаев М. – имам-хатыб соборной мечети в г. Джамбул, Шакпанов Т. – имам-хатыб соборной мечети Гурьева (НА РУ. Ф. 2456. Оп. 1 Д.262. Л. 14-18, 22-25).

В 1960-е годы число желающих совершить паломничество не уменьшалось, а увеличивалось. Но немногим мусульманам удалось побывать в Мекке. Уполномоченный СДРК по Казахской ССР в 1960 г. писал в отчете, что из 25 официально зарегистрированных в республике имамов только «Паломничество в Мекку совершили шесть человек: один до Октябрьской революции, остальные пять, при Советской власти» (Как советские паломники совершали хадж..., 2022). В 1962 г. хадж в Мекку совершили всего 12 чел., из них двое из КазССР: М. Сарсенбаев – имам-хатыб мечети г. Туркестана, С. Жакишев из совхоза Захаровский Нурина района Карагандинской области (НА РУ. Ф. 2456. Оп. 1 Д.320. Л.13-14).

Были годы, когда в делегацию паломников представители от Казахстана не попадали. Так, в хадже 1963 года, продолжавшемся с 15 февраля по 26 апреля, мусульмане от Казахской ССР не участвовали. Согласно разосланной квоте предполагалось сформировать группу в 20 человек: из Казахстана – 2 чел., Киргизии – 2 чел., Туркмении – 2 чел., Азербайджана – 2 чел., РСФСР – 4 чел., Таджикистана – 3 чел., Узбекистана –

5 человек. Но фактически выехала группа из 20 человек, в том числе из Узбекистана – 8 чел., Татарстана – 4, Киргизии – 1, Башкирии – 2, Таджикистана – 3, Туркмении – 1, Азербайджана – 1 (ГА РФ. Ф.6991. Оп. 3. Д. 1449. Т.1. Л. 3, 14). Между тем, в списках, подававших заявление на хадж в 1963 г., мы находим имена двух мусульман из КазССР: Х.Булакпаев из г. Кентау Южно-Казахстанской области и З. Садилов из п. Жетикара Кустанайской области (НА РУ. Ф. 2456. Оп. 1. Д. 339. Л. 2). По каким причинам они не получили разрешения на хадж, неизвестно. В последующие годы ситуация не изменилась, лишь единицам удавалось попасть в группу паломников. Из отчета о результатах поездки паломников в Саудовскую Аравию следует, что в 1969 г. группа советских паломников состояла из 20 чел., в том числе один из КазССР – Т. Жубаниязов (НА РУ. Ф.2456. Оп. 1. Д. 503. Л. 26-32). Возглавил группу заместитель председателя САДУМ И. Саттиев.

В 1970-е годы власти ограничивают число советских паломников в Мекку. Так, в 1970 г. на паломничество в Мекку САДУМ рекомендовал 13 человек, при этом в составе выезжающей группы из КазССР никого не было, все паломники были жителями Узбекской ССР (НА РУ. Д.501. Л. 168-169). Хотя известно, что в тот год добивался разрешения активнoverующий С. Мендыбаев из г. Целинограда (НА РУ. Оп. 1. Д. 501. Л. 190). Список подавших на паломничество в сентябре 1971 г. включал 116 чел., в числе которых были верующие из КазССР: 2 человека из Семипалатинска (И. Даккиев и И. Нурмухамедов, служивший имамом мечети Семипалатинска); 5 из Чимкентской области (С. Курбанов, М. Ибрагимов, В. Тураханов, А.Жабанов, М. Маманиязов); Т. Исаев из Алма-Аты; Х. Мандыбаев из Караганды, пенсионер С. Жакишев из Нуринаского района Карагандинской области (НА РУ. Ф.2456. Оп. 1. Д. 518. Л. 80-82). В январе 1973 г. заявление на хадж в Мекку подали 123 человека, в том числе казахстанцы А. Асбасали из г. Кустаная, А. Шабанов из Чимкентской области, А. Абдуллаев из г. Джамбул (НА РУ. Д.540. Л.92-102). В 1976-1979 гг. САДУМ рекомендовал по 13 человек для хаджа в Мекку, хотя заявление на паломничество в эти годы подали 130-150 человек, в том числе из КазССР: Ф. Зулфикиров – имам мечети «Турбат» в Чимкентской области, Н. Исмаилов – имам мечети г. Алма-Аты, Я. Исхаков и Б. Макбулов из Алма-Ата, М. Юсупов – имам мечети г. Джамбул,

К. Хамракулов – пенсионер из Джамбула (НА РУ. Ф. 2456. Оп.1. Д. 585. Л. 12,14-15).

Большой поток заявлений от желающих совершить хадж вызывал раздражение у партийных чиновников. Они объясняли этот факт корыстными интересами мусульман, стремлением претендующих на хадж по возвращении из Мекки стать служителем культа, имамом мечети или мухтасибом САДУМа, чего добились некоторые из тех, кто совершил хадж ранее. В СССР мусульманин, совершивший хадж, резко поднимал свой авторитет среди единоверцев. В отчете уполномоченных приводятся характеристики нескольких претендентов на хадж.

Несколько лет добивался разрешения Скан Жакишев, 1894 г.р., отец секретаря обкома Восточно-Казахстанской области, проживающий в Нуринаском районе Карагандинской области. Выходец из крестьян-скотоводов, он в 1920-1921 гг. учился в Акмолинском педучилище, состоял в рядах ВКП(б), работал ликвидатором безграмотности, был членом волостного исполкома. Выйдя на пенсию, стал служителем культа в своем районе. Добиваясь разрешения на хадж, выезжал в Алма-Ату, был на приеме у председателя СДРК по КазССР (АП РК. Ф.708. Оп.31. Д. 265. Л. 97). В конечном счете он добился разрешения и в 1962 г. совершил хадж.

Мусульманин из Павлодара Ташев Агзам, не получив согласия на хадж от республиканского уполномоченного и от САДУМ, ездил в Москву в СДРК при Совмине СССР с жалобой на казахстанского кази. С жалобами и просьбами в высшие инстанции много раз обращался житель г. Чимкента Косымбетов Оспан, 1881 г.р., выходец из духовного рода «кожа». Его отец в 1920-е гг. был муллой, пострадал в годы репрессий. Сам Косымбетов, спасаясь от репрессий, поступил работать на Чимкентский свинцовый завод, где 20 лет проработал и вышел на пенсию с медалью «За доблестный труд». Имел большую семью, дети его учились в вузах. За неделю до выезда паломников, он приехал в Алма-Ату и предъявил уполномоченному СДРК по КазССР справку о том, что был в Москве на приеме у К. Ворошилова, где ходатайствовал о разрешении на хадж. Он настаивал на отправке его как представителя рабочего класса. «Почему каждый год едут одни духовники, а прочие не едут, вот я рабочий, отправьте меня как представителя казахского рабочего класса» – говорил он в беседе с чиновниками (АП РК. Ф. 708. Оп. 31. Д. 265. Л.98).

В число паломников не могли попасть даже муэдзины, а рядовые мусульмане тем более. Так, к заместителю Председателя СДРК при Совмине СССР Мулдабаеву К.М. с ходатайством от имени собрания верующих Уральской мечети обратились мусульмане и просили содействовать решению вопроса о хадже в Мекку муэдзину Османову Мусе. В своем обращении они писали, что из Уральской области никто никогда не совершал хадж, хотя казиат республики на протяжении нескольких лет дает обещания М. Османову (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4587. Л.1).

Между тем, руководители духовных управлений и их заместители, используя служебное положение, совершали хадж по несколько раз. Так, например, председатель САДУМ Зияуддин Бабаханов к 1963 году успел побывать в Мекке три раза (ГА РФ. Ф.6991. Оп. 6. Д. 1449. Т.1. Л. 14). Неоднократно выезжал и его заместитель И.М. Саттиев. Выезд в паломничество одних и тех же лиц дискредитировал советское го-

сударство в глазах мусульманского мира, о чем писала зарубежная пресса. Тем не менее, власти не увеличивали число паломников, ссылаясь на отсутствие «подходящих» кандидатур, соответствующих жестким требованиям. Выход виделся в том, чтобы число паломников сокращать. Поэтому, если в 1950-е годы количество советских паломников доходило до двадцати, то со второй половины 1960-х – 1970-е годы их число уменьшилось и составляло 12-13 человек, хотя список желающих включал сотни мусульман.

В зарубежной печати политика советского государства в отношении паломничества мусульман в Мекку, в частности касательно ограниченного количества паломников из СССР, нередко подвергалась критике. В архивных фондах выявлен интересный документ, датированный 26.02.1969 г. и содержащий статистику о количестве паломников в Мекку из разных стран за период с 1964 по 1969 годы (НА РУ. Ф.2456. Оп. 1. Д. 503. Л. 33-34).

Таблица 2

Данные о количестве паломников в Мекку в 1964-1969 гг. (НА РУ. Ф.2456. Оп. 1. Д. 503. Л. 33-34)

Годы	Количество паломников из всех стран мира	В 1969 году в Саудовскую Аравию прибыли мусульмане-паломники из стран Азии, Африки, Европы и Америки.	
		В их числе:	
1964	260 141	из 22 арабских стран	178 900 чел.
1965	283 319	из 16 азиатских стран	147 356 чел.
1966	294 118	из 27 африканских стран	36 695 чел.
1967	316 226	из европейских стран и США	2 831 чел.
1968	318 507	из СССР, где проживало около 40 млн. мусульман	20 чел.
1969	374 784		

В арабском издании «АН-НАДВА» в марте 1979 г. вышла статья автора Абдель аль-Ганими под заголовком «Об исламе в Советском Союзе». Автор писал, что число паломников из СССР 25 человек, что для 80 млн. мусульманского населения очень мало. Если бы снять запрет, то каждый год прибывали бы сотни тысяч паломников» (НА РУ. Ф. 2456. Оп. 1. Д. 616. Л. 31-32). Автор призывал мусульман мира помочь единоверцам в СССР и «вернуть их в лоно ислама». В газете «Ахбар-аль-Алям аль-Ислами» от 17.08.1981 года, издаваемой в Саудовской Аравии, говорилось, что очень немногим верующим в СССР разрешается совершать паломничество к «святым местам» несмотря на то, что Советский

Союз занимает пятое место в мире по количеству мусульман в стране (НА РУ. Ф. 2456. Оп. 1. Д. 662. Л. 62).

Руководители советских паломников, которым на приемах и встречах часто задавали вопрос о малочисленности делегации, отвечали уклончиво, называя в качестве главной причины отсутствие дипломатических отношений СССР с Королевством Саудовской Аравии и сложностями получения визы паломниками. Реальные же причины заключались в политике государства по сдерживанию и ограничению ислама. С объявлением «политики перестройки» М.С. Горбачева и оживлением религиозной жизни в СССР усилились требования со стороны мусульман

разрешить свободный хадж. 1989 год стал последним годом закрытого и немногочисленного хаджа, контролируемого «компетентными органами». В 1991 году все ограничения на выезд в хадж мусульман СССР были сняты. К этому времени были восстановлены дипотношения с Саудовской Аравией, с 1991 года СССР и КСА открыли посольства и консульства, что значительно облегчило организацию хаджа.

Результаты и обсуждение

Изучив тему паломничества в Мекку мусульман Казахстана в послевоенный период, можно резюмировать, что в СССР сложилась своеобразная практика взаимодействия государства и мусульман в вопросах паломничества последних к святым местам. Если паломничество к святым местам внутри страны запрещалось, то паломничество мусульман в Мекку разрешалось и регулировалось на государственном уровне в политических целях. Советские антирелигиозные пропагандисты утверждали, что советские законы о религиозных культах запрещают использовать религию и церковь в политических целях. Между тем, государство активно привлекало верующих и мусульманское духовенство для решения внешнеполитических задач, используя для этого паломничество в Мекку.

Можно согласиться с утверждениями авторов (Ахмадуллин, Моргунов) о том, что разрешение на совершение паломничества получали в основном руководители региональных мусульманских религиозных организаций, которые в процессе своего взаимодействия с советскими и партийными структурами доказали свою лояльность и способность распространять базовые идеологические нормы, господствующие в советском обществе. Сущность исламской политики советского государства хорошо охарактеризовал В.А. Ахмадуллин: «В отношении советского государства к мусульманам можно выявить две тенденции: для внешнего мира – показная забота об их духовных нуждах, фальшивая и яркая, а для живущих в СССР – атеистическая пропаганда. Анализ ежегодных рекомендаций по организации поездок в хадж позволяет увидеть суть такого отношения: отправлять в паломничество только тех людей, которые за границей принесут больше пользы СССР, а по возвращении не будут способствовать росту ислама» (Ахмадуллин, 2019).

В истории хаджей в Мекку советских мусульман есть один спорный момент – был ли хадж в 1946 году. Мнения ученых разделились. В.А. Ахмадуллин отрицает факт проведения хаджа (Ахмадуллин, 2014), подвергая критике тех авторов (Назаров, 2004), которые утверждали обратное, что хадж был. В подтверждение своих выводов В.А. Ахмадуллин приводит архивные документы, в частности, выдержку из служебного письма И.В. Полянского заместителю министра иностранных дел СССР А.А. Громыко от 24 апреля 1950 года. В документе указывается, что последняя поездка паломников из СССР в Мекку состоялась в 1945 году (Ахмадуллин, 2014). А.Х. Назаров пишет о том, что группа паломников совершила поездку в Мекку и Медину в октябре 1946 г., в составе ее был представитель Таджикистана (Назаров, 2004).

В государственном архиве Северо-Казахстанской области в г. Петропавловске нами был выявлен интересный документ – историческое фото, на котором запечатлен момент проводов паломников из Казахстана в Мекку (Рис. 1). Документ датируется сентябрем 1946 г., из чего можно заключить, что подготовка к хаджу шла, и даже определены были участники. Возможно, что паломники выехали в Москву, но дальше все пошло не по сценарию. Правительство СССР непосредственно перед отправкой не санкционировало вылет по причине «отсутствия вследствие послевоенных обстоятельств, должного порядка и четкой организации автомобильных путей сообщения в страны Ближнего Востока, через которые должны проезжать паломники; отсутствия железнодорожных путей сообщения; крайней ненадежности морского пути и невозможности воздушного сообщения на специально зафрахтованных самолетах» (Хакимов, 2014). Вероятнее всего, подготовка в регионах к хаджу проводилась, были определены списки паломников, но хадж не состоялся. В этом смысле прав В.А. Ахмадуллин, который считает, что исследователи опираются на факты о подготовке хаджа, но они упускают главное – была ли сама поездка (Ахмадуллин, 2014).

Из вышесказанного можно резюмировать вывод о том, что проблема паломничества в Мекку советских мусульман, в том числе казахстанских, требует дальнейшего научного изучения для восстановления исторической объективности.

Рисунок 1

Праздник по случаю проводов паломников в Мекку, сентябрь 1946 г.



Примечание – источник (ГАСКО. Ф. 2376. Оп.1. Д. 23. Л. 75)

Заключение

Политика советского руководства в отношении паломничества мусульман в Мекку имела противоречивый характер. С одной стороны, хадж мусульман рассматривался государством как фактор, укрепляющий авторитет советского государства на международной арене и в мусульманском мире. С другой стороны – паломничество усиливало религиозные чувства и приводило к оживлению религиозного движения в стране, что совершенно не приветствовалось властями. Именно поэтому, число советских паломников строго регламентировалось государственными структурами. Хадж в Мекку использовался советским руководством в политических целях пропаганды положения ислама и мусульман в стране. Даже маршруты следования паломников разрабатывались с таким расчетом, чтобы советские паломники посетили несколько мусульманских стран Востока, где проводили пропагандистские акции о свободе совести в СССР.

Хадж в Мекку для мусульман Казахстана был важной составляющей их духовной жизни. Но в условиях сохранения государственного контроля, ограниченного контингента советских паломников и отсутствия самостоятельного, отдельного от среднеазиатских республик организационного центра, исполнение этой религиозной практики казахскими мусульманами было недоступно для рядовых верующих. Прак-

тически все паломники из Казахской ССР, кому удавалось добиться разрешения на хадж, были имамами или сотрудниками аппарата САДУМ. Мусульмане Казахстана, также, как и мусульмане из других республик СССР, были ограничены в своих правах на исполнение духовных практик.

Благодарности

Исследование выполнено в рамках проекта «Исторический опыт государственно-конфессиональных отношений в Казахстане (1940-1990 гг.)» по программе грантового финансирования Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (ИРН проекта: АР 23486006).

Вклад авторов

Алпыспаева Галья А. – руководитель научного финансируемого проекта, предложила идею и разработала концепцию исследования, отредактировала и доработала рукопись.

Джумагалиева Куляш В. – собирала первичные данные в архивах, обосновала методологию исследования, написала первоначальную рукопись.

Алимова Рахима Р. – собирала первичные данные в архивах, систематизировала материал и подготовила аналитический обзор научной литературы.

Литература

- Арапов, Д.Ю. (2011). *Ислам и советское государство (1944–1990 гг.): сборник документов*. Вып. 3. М.: Издательский дом «Марджани».
- Архив Президента Республики Казахстан (АП РК).
- Ахмадуллин, В. А. (2014). Факты и домыслы о хадже советских мусульман в последние годы жизни И. В. Сталина. *Армия и общество*, 4 (41), 88–94.
- Ахмадуллин, В.А. (2016) *Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944-1965 гг.): анализ исторического опыта и значение для современности: Монография*. М.: Издательский дом «Исламская книга».
- Ахмадуллин, В.А. (2019). Организация хаджа мусульман СССР в первой половине 1960-х годов. *Научный диалог*, 4, 198–212. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2019-4-198-212>.
- Ахмадуллин, В.А. (2023). Деятельность Совета по делам религий по организации хаджа в 1960-е годы. *Научный диалог*, 12 (3), 324–340. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-3-324-340>
- Бенингсен, А. (1983) *Мусульмане в СССР*. YMC A-PRESS PARIS.
- Государственный архив Ақмолинской области (ГААО).
- Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ).
- Государственный архив Северо-Казахстанской области (ГАСКО).
- Как советские паломники совершали хадж в годы СССР (2022). *Казахстанская правда*, 26.05.
- Королева, Л.А., Королев, А.А., Молькин, А.Н. (2014). Конфессиональная практика мусульманского духовенства Среднего Поволжья (1960-1970-е годы). *История и археология*, 11 [Электронный ресурс]. URL: <https://history.snauka.ru/2014/11/1270> (дата обращения: 26.04.2025).
- Лавинская, О. (2019). Документы Совета по делам религий при Совете министров СССР об организации паломничества мусульман в Мекку (1944-1952 гг.). *Отечественные архивы*, 4, 70–83.
- Литвинов, В.П. (2014). Власть и паломничество мусульман в русском Туркестане. *Власть*, 88–93.
- Моргунов, К.А. (2013). Совершение хаджа мусульманами Оренбургской области в послевоенный период. *Интеллектуальные инновации. Инвестиции*, 2, 93–95.
- Мухаммадиев, Ф. (1970). *Путешествие на тот свет или Повесть о великом хадже*. Авторизованный перевод с таджикского Ю. Смирнова. Душанбе: издательство «Ирфон».
- Назаров, А.Х. (2004). История религиозной жизни мусульман Таджикистана в 1941 – 1991 гг.: дис. ... канд. ист. наук. 07.00.02. Душанбе.
- Национальный архив Республики Узбекистан (НА РУ)
- Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ)
- Хабибуллина, З. Р. (2009). Хадж мусульман Башкортостана: история и современные тенденции. *Известия Самарского научного центра Российской академии наук*, 6 (11), 312–317.
- Хакимов, Р. Ш. (2014). Из истории практики отбора советских мусульман-паломников для свершения хаджа в святые места в 1944-1990-е годы. *Вестник Челябинского государственного университета. История*, 8 (337), 88–91.

References

- Arapov, D.Yu. (2011). *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1944–1990 gg.): sbornik dokumentov [Islam and the Soviet State (1944-1990): a collection of documents]*. Vyp. 3. M.: izdatel'skij dom "Mardzhani". (in Russian)
- Arhiv Prezidenta Respubliki Kazahstan (AP RK) [Archive of the President of the Republic of Kazakhstan] (in Russian)
- Ahmadullin, V. A. (2014). Fakty i domysly o hadzhe sovetских musul'man v poslednie gody zhizni I. V. Stalina [Facts and conjectures about the Hajj of Soviet Muslims in the last years of Stalin's life]. *Armiya i obshchestvo*, 4 (41), 88–94. (in Russian)
- Ahmadullin, V.A. (2016). *Deyatel'nost' Sovetskogo gosudarstva i duhovnyh upravlenij musul'man po organizacii palomnichestva (1944-1965 gg.): analiz istoricheskogo opyta i znachenie dlya sovremennosti: Monografiya [The activities of the Soviet state and the Muslim spiritual administrations in organizing pilgrimages (1944-1965): an analysis of historical experience and its significance for modernity: Monograph]*. M.: Izdatel'skij dom "Islamskaya kniga". (in Russian)
- Akhmadullin, V. A. (2019). Organizaciya hadzha musul'man SSSR v pervoj polovine 1960-h godov [Organization of Hajj of USSR Muslims in the First Half of 1960s.]. *Nauchnyj dialog*. 4: 198–212. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2019-4-198-212> (in Russian)
- Akhmadullin, V.A. (2023). Deyatel'nost' Soveta po delam religij po organizacii hadzha v 1960-e gody [Activities of Council for Religious Affairs to Organize Hajj in 1960s.]. *Nauchnyj dialog*. 12 (3): 324–340. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-3-324-340> (in Russian)
- Beningsen, A. (1983). *Musul'mane v SSSR [Muslims in the USSR]*. YMC A-PRESS PARIS.
- Gosudarstvennyj arhiv Akmolinskoi oblasti (GA AO) [The State Archive of the Akmola region] (ARSA) (in Russian)
- Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii (GA RF) [The State Archive of the Russian Federation] (SA RF) (in Russian)
- Gosudarstvennyj arhiv Severo-Kazahstanskoi oblasti (GASKO) [The State Archive of the North Kazakhstan region] (in Russian)
- Habibullina, Z.R. (2009). Hadzh musul'man Bashkortostana: istoriya i sovremennye tendencii [Hajj of Muslims of Bashkortostan: history and current trends]. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk*, 6(11), 312–317. (in Russian)

Hakimov, R.SH. (2014). Iz istorii praktiki otbora sovetskih musul'man-palomnikov dlya sversheniya hadzha v svyatye mesta v 1944-1990-e gody [From the history of the practice of selecting Soviet Muslim pilgrims to perform the Hajj to holy places in the 1944-1990-ies.]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 8 (337), 88–91 (in Russian)

Kak sovetskie palomniki sovershali hadzh v gody SSSR [How Soviet pilgrims performed the Hajj during the Soviet era]. 2022. *Kazhastanskaya pravda*. 26.05. (in Russian)

Koroleva, L.A., Korolev, A.A., Mol'kin, A.N. (2014). Konfessional'naya praktika musul'manskogo duhovenstva Srednego Povolzh'ya (1960-1970-e gody) [Confessional practice of the Muslim clergy of the Middle Volga region (1960-1970s)]. *Istoriya i arheologiya*, 11 [Elektronnyj resurs]. URL: <https://history.snauka.ru/2014/11/1270> (Accessed: 26.04.2025) (in Russian)

Lavinskaya, O. (2019). Dokumenty Soveta po delam religij pri Sovete ministrov SSSR ob organizacii palomnichestva musul'man v Mekku (1944-1952 gg.) [Documents of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR on the organization of the Muslim pilgrimage to Mecca (1944-1952)]. *Otechestvennye arhivy*, 4, 70–83. (in Russian)

Litvinov, V.P. (2014). Vlast' i palomnichestvo musul'man v russkom Turkestane [The power and pilgrimage of Muslims in Russian Turkestan]. *Vlast'*, 6, 88–93. (in Russian)

Morgunov, K. A. (2013). Sovershenie hadzha musul'manami Orenburgskoj oblasti v poslevoennyj period [Hajj performed by Muslims of the Orenburg region in the post-war period]. *Intellekt. Innovacii. Investicii*, 2, 93–95. (in Russian)

Muhammadiyev, F. (1970). *Puteshestvie na tot svet ili Povest' o velikom hadzhe* [The journey to the other world or The Story of the Great Hajj]. Avtorizovannyj perevod s tadzhikskogo YU. Smirnova. Dushanbe: izdatel'stvo "Irfon". 212 (in Russian)

Nazarov, A.H. (2004). *Istoriya religioznoj zhizni musul'man Tadzhikistana v 1941 – 1991 gg.:* dis. ... kand. ist. Nauk, 07.00.02 [The history of religious life of Muslims of Tajikistan in 1941-1991: dis. ... Candidate of Historical Sciences, 07.00.02]. Dushanbe. 153 (in Russian)

Natsionalnyi arkhiv Respubliki Uzbekistan (NA RU) [National Archives of the Republic of Uzbekistan] (NA RU) (in Russian)
Rossijskij gosudarstvennyj arhiv novejshej istorii (RGANI) [The Russian State Archive of Modern History] (in Russian)

Сведения об авторах:

Алтыспаева Галья Айтпаевна (автор-корреспондент) – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Казахстана Казахского агротехнического исследовательского университета имени Сакена Сейфуллина (Астана, Казахстан, e-mail: galpyspaeva@mail.ru).

Джумагалиева Куляш Валитхановна – кандидат исторических наук, ассоциированный профессор кафедры истории Казахстана Казахского агротехнического исследовательского университета имени Сакена Сейфуллина (Астана, Казахстан, e-mail: Dz_kylashV@mail.ru).

Алимова Рахима Рускуловна – кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой истории народов Центральной Азии Ташкентского государственного университета востоковедения (Ташкент, Узбекистан, e-mail: alimovaraxima@gmail.com).

Information about authors:

Alpyspaeva, Galya Aitbaykyzy (corresponding author) – Doctor of Historical Sciences, Professor of Department of the History of Kazakhstan of Saken Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University (Astana, Kazakhstan, e-mail: galpyspaeva@mail.ru).

Dzhumagaliyeva, Kulyash Valitkhanovna – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of History of Kazakhstan of Saken Seifullin Kazakh Agrotechnical Research University (Astana, Kazakhstan, e-mail: Dz_kylashV@mail.ru).

Alimova, Rakhima Rusqulovna – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of "History of Central Asian Peoples" Tashkent State University of Oriental Studies (Tashkent, Uzbekistan, e-mail: alimovaraxima@gmail.com).

Авторлар туралы мәлімет:

Алтыспаева Галия Айтбайқызы (корреспондент-автор) – тарих ғылымдарының докторы, Сәкен Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті Қазақстан тарихы кафедрасының профессоры (Астана, Қазақстан, e-mail: galpyspaeva@mail.ru).

Джумагалиева Куляш Валитханқызы – тарих ғылымдарының кандидаты, Сәкен Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық зерттеу университеті Қазақстан тарихы кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Астана, Қазақстан, e-mail: Dz_kylashV@mail.ru).

Алимова Рахима Рускуловна – тарих ғылымдарының кандидаты, доцент, Ташкент мемлекеттік шығыстану университеті «Орталық Азия халықтары тарихы» кафедрасының меңгерушісі (Ташкент, Өзбекстан, e-mail: alimovaraxima@gmail.com).

Зарегистрирован 1 мая 2025 г.

Принято 20 марта 2026 г.

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

FOREIGN PUBLICATIONS

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

J. Yusubov Mirzo Ulugbek National University of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan
e-mail: yusubovjaloliddin@gmail.com**THE SIGNIFICANCE OF AL-FARABI'S SPIRITUAL
AND ETHICAL HERITAGE IN PERSONAL MORAL
CONSCIOUSNESS FORMATION:
A PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS PERSPECTIVE**

This study examines the spiritual and ethical heritage of Abu Nasr Al-Farabi in the context of contemporary religious and philosophical discourse on personal moral development. It aims to analyze Al-Farabi's concepts of "the virtuous individual-the virtuous society-the virtuous State", highlighting the relationship between intellectual cognition, ethical behavior, and spiritual culture, with particular emphasis on the role of reason, education, and moral virtues in achieving human perfection. The research is based on a comprehensive philosophical-religious studies analysis of Al-Farabi's primary works, including "The Attitudes of the Inhabitants of the Virtuous City" and "On Achieving Happiness", combined with comparative philosophical and ethical methods. The study demonstrates that Al-Farabi's teachings provide a systematic framework for understanding the formation of moral consciousness through the integration of rational knowledge and spiritual values. Its findings indicate that applying these principles contributes to the development of ethically responsible individuals and the strengthening of spiritual and moral culture in contemporary society. The research is significant both scientifically and practically, offering a valuable resource for addressing modern challenges such as moral degradation and the crisis of values, with practical applications in ethical education, spiritual development, and the promotion of virtuous social behavior.

Keywords: culture, philosophy, excellence, ethics, knowledge

Ж. Юсубов

Мирзо Ұлықбек атындағы Өзбекстан Ұлттық университеті, Ташкент, Өзбекстан
e-mail: yusubovjaloliddin@gmail.com**Әл-Фарабидің рухани және этикалық мұрасы жеке тұлғаның
моральдық санасын қалыптастырудағы маңызы:
философиялық-дінтанулық талдау**

Бұл зерттеу Әбу Наср әл-Фарабидің рухани және этикалық мұрасын қазіргі діни және философиялық дискурс контекстінде, жеке адамның моральдық дамуы мәселесі тұрғысынан қарастырады. Зерттеудің мақсаты – әл-Фарабидің «ізгі адам-ізгі қоғам-ізгі мемлекет» ұғымдарын талдау, интеллектуалдық таным, этикалық мінез-құлық және рухани мәдениет арасындағы өзара байланыстарды айқындау, сонымен қатар адамдық кемелдікке жетуде ақыл-парасат, білім және моральдық қасиеттердің рөлін көрсету. Зерттеу әдістемесі әл-Фарабидің негізгі еңбектері «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» және «Бақытқа жету жолы» трактаттарын философиялық-дінтанулық тұрғыдан талдау және салыстырмалы философиялық-этикалық тәсілдерді қолдануға негізделген. Зерттеу нәтижелері әл-Фарабидің ілімдері рационалды білім мен рухани құндылықтарды интеграциялау арқылы моральдық сана қалыптасуын жүйелі түрде түсінуге мүмкіндік беретінін көрсетеді. Бұл принциптерді қолдану қазіргі қоғамда этикалық жауапкершілігі бар тұлғаларды дамытуға және рухани-этикалық мәдениетті нығайтуға септігін тигізетіні анықталды. Зерттеудің ғылыми және практикалық маңызы зор, ол моральдық деградация мен құндылық дағдарысы сияқты заманауи мәселелерді шешуге құнды ресурс болып табылады және этикалық тәрбие, рухани даму және ізгі әлеуметтік мінез-құлықты насихаттау саласында қолдануға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: мәдениет, философия, кемелдік, этика, білім

Дж. Юсубов

Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека, Ташкент, Узбекистан
e-mail: yusubovjaloliddin@gmail.com

**Значение духовного и этического наследия аль-Фараби
в формировании морального сознания личности:
философско-религиоведческий аспект**

Данное исследование посвящено духовному и этическому наследию Абу Насра аль-Фараби в контексте современной религиозной и философской дискуссии о личностном моральном развитии. Цель работы является проанализировать концепции аль-Фараби об «добродетельной личности – добродетельном обществе – добродетельном государстве», выявить взаимосвязь между интеллектуальным познанием, этическим поведением и духовной культурой, с особым акцентом на роль разума, образования и моральных добродетелей в достижении человеческого совершенства. Исследование основано на комплексном философско-религиоведческом анализе основных трудов аль-Фараби, включая «Добродетельный город» и «О достижении счастья», с применением сравнительно-философских и этических методов. Результаты исследования показывают, что учение аль-Фараби представляет собой системную основу для понимания формирования морального сознания через интеграцию рационального знания и духовных ценностей. Установлено, что применение этих принципов способствует развитию этически ответственных личностей и укреплению духовной и моральной культуры в современном обществе. Научная и практическая значимость работы заключается в том, что она является ценным ресурсом для решения современных проблем, таких как моральная деградация и кризис ценностей, а также имеет практическое применение в области этического образования, духовного развития и формирования добродетельного социального поведения.

Ключевые слова: культура, философия, совершенство, этика, знание

Introduction

From the point of view of ensuring the effectiveness of the reforms being implemented in the “Development Strategy” for 2022-2026, it can be said that achieving our noble goal of building a legal democratic state in our country depends on the effectiveness of the reforms being carried out, first of all, on spiritually mature personnel with strong knowledge and skills that meet the requirements of the time. Only with a high level of spiritual maturity of a harmoniously developed generation can they deeply understand the laws of development of social life, the strengthening of the country’s scientific potential, and the essence of the state’s socio-economic development strategy. Because the development of society requires the development of a high culture, a high level of spirituality.

Based on the moral views of Abu Nasr Farabi, it can be said that there are three types of human behavior: productive behavior, behavior arising under the influence of passion (sorrow, joy, anger, thirst for revenge, dependence on another person, a certain lifestyle, loyalty to higher goals); behavior governed by traditional, generally accepted norms and customs; rational-purpose behavior, consisting of consciously setting a goal and choosing appropriate means to achieve it. All these forms of behavior are connected to one degree or another with the

world of spiritual values. Spiritual values serve as an extremely effective means of counteracting the process of a person’s moral degradation, the replacement of true needs and interests with false ones.

Justification of the Choice of Articles and Goals and Objectives

The choice of articles and sources for this study is determined by the focus on Abu Nasr al-Farabi’s philosophical and ethical heritage, particularly his concepts of the virtuous individual and the virtuous society. The selected articles and primary texts provide comprehensive insight into his philosophical reasoning, moral principles, and the practical application of virtues in social and educational contexts. Works by Farabi himself, such as *On Virtue, Happiness, and Perfection* (Farabi, 2001) and *The City of Virtuous People* (Farabi, 1993), were chosen as primary sources to ensure the authenticity and reliability of the analysis. Secondary sources, including studies by Yusubov (2017, 2022) and Musurmonova (1996), complement the primary texts by providing contemporary interpretations and perspectives on the implementation of Farabi’s ideas in modern social and educational frameworks.

Doskozhanova and Tuleubekov (2023) explore Farabi’s conceptualization of human nature from a religious-metaphysical perspective, demonstrating

how his anthropological outlook situates the human being as both a rational and spiritually purposive entity within the divine order. This work helps bridge Farabi's account of the human will and moral responsibility with his broader metaphysical worldview, as discussed in primary texts.

The connection between *falsafa* (Islamic philosophy) and religion in Farabi's thought has been critically examined by Nursultan and Itegulova (2023), who analyze how Farabi rationally interprets religion within his philosophical system, positioning philosophical cognition and religious belief not as oppositional but as interrelated paths to truth. Such research supports a more nuanced understanding of Farabi's epistemology and moral reasoning in relation to spiritual life.

Comparative studies deepen this discussion by juxtaposing Farabi's ethical and social philosophy with other thinkers. For instance, research comparing Farabi with al-Ghazali highlights socio-ethical values, education, and spiritual perfection, indicating shared concerns about moral cultivation and personal development (Talgat & Nurila, 2023). This enhances the interdisciplinary conversation between Islamic philosophical and mystical traditions.

In a broader civilizational perspective, Baizhuma, Meirbayev, Baitenova, and Lokman (2025) examine the revival and transformation of Farabi's ethical ideas within the context of Turkic-Islamic intellectual history, showing how his doctrine of virtue and ethical leadership influenced later thinkers and can inform contemporary civilizational models of moral personality and social welfare. Such work places Farabi's ethical philosophy into a long-term intellectual tradition that links moral development, leadership, and societal harmony.

Additional studies contribute to the educational and ethical applications of Farabi's ideas. Comparative analyses of his ethical views illustrate the centrality of virtue (*fazilat*) and morality in shaping the perfect human being, emphasizing the role of ethics in intellectual formation (Alieva, 2023). Furthermore, Raissov and Zhylyshybayeva's (2025) educational model integrates Farabi's ethical categories into civic and historical education, offering a practical pedagogical framework that reflects his philosophical insights on moral reasoning and civic responsibility. Other regional scholarship, such as Sandybayev's (2022) analysis of Farabi's ethical philosophy, discusses the unity of ethical and political functions in the concept of the virtuous city and the role of moral exemplars, teachers and leaders, in guiding individuals toward happiness and ethi-

cal maturity. Omirbekova et al. (2025) analyze the concept of the "perfect man" in Islamic mysticism, demonstrating its alignment with Farabi's vision of moral and spiritual development. Collectively, these studies provide a strong foundation for examining the practical application of Farabi's principles in modern moral education and civic engagement.

Together, this body of literature not only reinforces the centrality of Farabi's moral philosophy in both historical and contemporary contexts but also highlights gaps in research, especially regarding the direct implementation of his ethical principles in current educational and civic frameworks. This study aims to build on these foundations by examining how Farabi's concepts of moral perfection, virtue, and social harmony can inform modern approaches to moral education, democratic values, and youth spiritual formation.

The goal of the study is to examine the spiritual and ethical principles outlined by Abu Nasr al-Farabi and their relevance to the development of moral and intellectual qualities in individuals, as well as their significance for creating a just and harmonious society.

To achieve this goal, the study sets the following objectives:

- analyzing Al-Farabi's concepts of the virtuous individual and the virtuous society and their philosophical underpinnings.
 - examining the role of intellectual and moral education in the development of a perfect, harmonious individual according to Farabi.
 - identifying the ways in which Farabi's ethical principles can inform contemporary approaches to education, civic development, and social harmony.
 - exploring the impact of human qualities, such as reason, virtue, and moral responsibility, on personal and societal perfection in Farabi's philosophy.
- This approach allows for a comprehensive understanding of the interconnection between personal spiritual development and the ethical organization of society, highlighting the enduring relevance of Farabi's teachings in modern contexts.

Scientific Research Methodology

The research is based on a philosophical-religious and analytical approach, combining both historical and theoretical methods. The study employs qualitative research methods, which allow for an in-depth analysis of Abu Nasr al-Farabi's works and the interpretation of his concepts of the virtuous individual, moral virtues, and the virtuous society.

The research uses content analysis to systematically examine Farabi's primary texts, including *On Virtue, Happiness, and Perfection* (Farabi, 2001) and *The City of Virtuous People* (Farabi, 1993), in order to extract key philosophical and ethical principles. A comparative approach is applied to analyze Farabi's ideas in relation to the works of Plato, Aristotle, and other classical philosophers, highlighting both the continuity and originality of his ethical and political thought. Through a historical-philosophical lens, the study investigates the context in which Farabi developed his ideas, taking into account the influence of Islamic and Greek philosophical traditions. The analytical-synthetic method is employed to break down complex concepts such as happiness, virtue, and moral perfection into components, and then synthesize them to form a coherent understanding of Farabi's vision of an ideal society. An interpretative method is also used to analyze Farabi's philosophical statements and demonstrate their relevance and applicability to contemporary moral education, civic development, and social harmony. The study relies on both primary sources (Farabi's original treatises) and secondary literature (modern analyses and commentaries) to ensure a comprehensive and balanced examination. These allow for a systematic understanding of the interconnection between individual moral development and the ethical organization of society, as well as the practical implications of Farabi's teachings for modern education and civic life.

Main Part

Abu Nasr al-Farabi's virtuous city was the dream of today's democratic society or civil society. In Al-Farabi's treatise *On Virtue, Happiness, and Perfection*, he writes: "The goal of happiness and the path to it itself is happiness, and happiness is infinitely beautiful. All happiness and beauty stem from the inner feelings of humanity and voluntary actions... Charity in the form of justice and order in the world. Everything that necessarily arose from the First Cause (God), that is, all created things and all stages traversed from the highest to the lowest levels of life, are interconnected like a chain, testifying to the beauty and goodness of the order of justice. There is no necessary necessity created for sharr (evil) in the world. In the divine world, there is no evil at all. The source of evil in the existing world is only human will. Everything in existence is actually good. The only source from which evil can arise is the will of man" (Farabi, 2001, p. 17).

In his views, Abu Nasr Farabi reveals and defines the essence of the following moral qualities – contentment, generosity, courage, patience, gentleness, the ability to keep secrets, friendship, loyalty, modesty, and the application of these aspects in their daily activities is an important factor in the development of democratic thinking among our youth.

According to Abu Nasr Farabi, to understand why humans were created, it is necessary to understand that humans were given reason to think about the universe independent of humans, who created all beings in the universe, whether celestial beings have an influence on life on Earth or whether life on Earth appeared by chance, whether plants, fruits, and all plants on Earth will not bloom and flourish if the Sun's rays do not provide light and heat, whether the Earth's surface will be covered with ice and life will end if the Sun slightly changes its trajectory in its circular motion and moves away, whether darkness and gloom will cover the Earth if the Moon does not illuminate at night, and whether there are secrets of truth in this world order that ordinary people cannot comprehend, which are only conveyed through revelation to prophets and saints through inspiration and miracles (*Philosophy in the Spiritual Development of Man*, 2003).

Abu Nasr Farabi, having deeply studied the works of the geniuses of Greek philosophy Plato and Aristotle, wrote commentaries and interpretations on them, reflected that divine laws are just and unchanging, that there are secular laws and mistakes invented by people, that there are many confusions in the views of the inhabitants of city-states on life, that democratic governance is the use of the intellectual and spiritual qualities of the wise to build a just society in a virtuous city-state (Farabi, 1993).

Abu Nasr Farabi considers the human qualities that constitute high spirituality to be a valuable asset, a blessing. Following in the footsteps of his teacher Aristotle, he explains that a person can only achieve high spiritual culture when the blessings of the heart, that is, virtues, are combined with intellectual abilities (*Philosophy in the Spiritual Development of Man*, 2003).

Abu Nasr Farabi considers the improvement of the spiritual culture of the individual one of the main problems of his teachings. In his book *The Virtuous City*, he writes: "If a person combines beautiful qualities or virtues, then they must learn how to cultivate such beautiful virtues and will in peoples and city dwellers. However, it requires great strength and power from a person to cultivate among peoples and city dwellers. This is achieved in two ways: through

education and upbringing. While education means harmonizing theoretical virtues between peoples and urban dwellers, upbringing means harmonizing innate virtues and practical professional qualities between these peoples" (Farabi, 1993, p. 184).

In his opinion, the equality of people and their freedom in labor activity ensure the freedom of society. "A cultural society and a cultural city (or country)," writes Abu Nasr Farabi, "is such that every person from the population of that country is free in their profession, everyone is equal, there is no difference between people, everyone engages in the profession they want or choose. People will be truly free" (Farabi, 1993, p. 190). Abu Nasr Farabi divides people into different groups based on various characteristics in a virtuous city-state. However, he places great importance not on people's religious sects, nationality, or race, but on their natural characteristics and abilities, primarily their intellectual abilities and the knowledge and skills acquired in the process of studying sciences and gaining life experience.

Abu Nasr Farabi's ideas on the elevation of the spiritual culture of the individual are the result of his serious philosophical observations, which played an important role in the formation and development of the views of subsequent thinkers, in particular, Abu Rayhan Beruni, Abu Ali ibn Sina. Abu Nasr Farabi, Abu Rayhan Beruni, and Abu Ali ibn Sina also discussed the stages of spiritual development, distinguishing between the spirit of plants, the spirit of animals, the human spirit, the spirit of angels, and the divine spirit. These three sages say that from the animal spirit to the human spirit, one can achieve knowledge, enlightenment, and hardship by cleansing and purifying the heart from animal desires and inclinations. That is, they show all people the paths of spiritual culture. The value and significance of their reflections on the spiritual being of a person, in particular, on the soul, are determined by this. If one can see in the spiritual world, the eye of the heart will open. If a person remains unaware of the heavens and earth in their heart and other creatures, they will lose their spirit. Therefore, O. Musurmonova states, "The components of spiritual culture include: intellect, morality, politics, economics, law, ecology, aesthetic, artistic, and religious cultures" (Musurmonova, 1996, p. 12).

In the teachings of Abu Nasr Farabi, intellectual and moral education is one of the important conditions for the upbringing of a harmoniously developed person, and his ideas are reflected in the work "Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City."

He does not dwell on such issues as how to educate them to be knowledgeable and moral, in particular, what qualities of the child should be paid attention to, but puts forward issues related to creating the absolute image of a perfect, moral person, taking this image as an example in the field of education. Among these qualities, the scholar paid special attention to wisdom and intelligence (Yusubov, 2022). He also drew attention to the fact that the harmony of physical and mental qualities plays an important role in the upbringing of a perfect person.

In his treatise "On Achieving Happiness" (Farabi, 2001), Abu Nasr Farabi emphasizes that teachers should educate children to give them good upbringing and instill positive qualities in their behavior, and draws attention to the fact that raising a perfect person is the task of experienced people. This aspect also reflects the responsibility of our intellectuals for the upbringing of young people today, indicating that we are all responsible for ensuring the establishment of democratic values in their consciousness.

In the work "Kitab fi maoniy al-aql," Abu Nasr Farabi says that a person acquires more knowledge through his intellect in the third sense, knowledge acquired with the help of naturally endowed abilities, constantly, systematically, with his will, freedom of will, and acquires the level of intellect in the sense mentioned in the 6th book of Aristotle's work "Ethics," that is, human qualities. Talented people in this field try to surpass each other. Such virtuous people are considered authoritative (mentors, scholars) in one (or several) fields if they have mastered all knowledge (or the maximum knowledge) and achieved perfection in that field (or several fields). The opinions expressed by such people in this field (or fields) are accepted by all scholars without requiring evidence or proof, here Al-Farabi also explains that a person acquires knowledge through intellect, systematically and with freedom of will, reaching the level of intellect described in Aristotle's Ethics (Farabi, 2021).

Wise people are often perfect in the field they work in. These often bring good for themselves. According to Abu Nasr Farabi, sages often do not think about their own interests. The wise possess perfect knowledge about amazing, complex, and divine things, but this knowledge is not beneficial to them. The wise bring good to all humanity, teach them to live honestly. For this reason, all peoples have loved and remembered the wise men with gratitude for thousands of years, studying their wise knowledge.

Abu Nasr Farabi considered evil to be the greatest obstacle to human happiness and the well-being

of society. In his opinion, education and upbringing are an important means of achieving perfection. For example, education teaches theoretical wisdom and virtues, while upbringing cultivates pure moral qualities. Good and happiness are essentially the same concept. Happiness is absolute goodness, for true happiness is realized only by goodness and virtue, while evil prevents it, Abu Nasr Farabi considered evil the greatest obstacle to human happiness and societal well-being (Farabi, 2001). According to the scholar, “The First is the First Cause of the existence of all other beings. (The first existent) is free from all possible shortcomings. Everything other than Him is not free from the state of being flawed,” he divides human qualities into four categories: theoretical qualities, thinking, innate qualities, and the virtue of practical art (Farabi, 2001).

Al-Farabi divides human qualities into four categories: theoretical qualities, thinking, innate qualities, and the virtue of practical art (profession). In his treatise “On Achieving Happiness,” he emphasizes that for a person to effectively perceive beauty, they must have a foundation of refined nature and intellectual perfection, and only a person with emotional and intellectual abilities can know all the secrets of the world. “Thanks to reason, a person becomes a true human being, knowledge brings happiness and joy to a person, and through knowledge, a person discovers beauty and perfection in themselves,” he teaches. Al-Farabi encourages people to engage in science and art, demonstrating that through this, beautiful things become understandable.

According to Al-Farabi, the process of personal development occurs through the acquisition of knowledge and skills throughout one’s life, the mastery of moral norms, and the enrichment of art with life experience. Human qualities are formed under the influence of the environment surrounding a person. “Perfection cannot be achieved by one person alone. Every person, in achieving any perfection, needs or is obliged to help others and unite with them,” says the thinker.

The role of such qualities as patriotism, humanism, kindness, and loyalty in the educational process is invaluable. According to the scholar, immortal-

ity depends on the attitude towards goodness and knowledge. Good thought and knowledge develop good forces in the spiritual world. Bad thoughts lead to the weakening of good forces. Humanism and goodness are the main creative force. Only when love, forgiveness, and empathy are the source of health and peace, the philosophy, the purpose of life, and the spirituality of a person, will they not perish. As Abu Nasr Farabi emphasized: “Good results can only be achieved if the cultivation and purification of the soul continues consistently.”

Conclusion

Firstly, modern society is concerned about the problem of building a society where justice, solidarity, understanding, neighborliness, and peace prevail, as in the society of the accomplished philosopher whose work we have reviewed. Our society is also concerned with the problems of educating a noble person, providing him with education, and managing society. Today, as in all centuries, all of humanity feels the need for spiritual perfection and moral purity, seeking its own path to truth. Therefore, he deeply understands the need to turn to spiritual and intellectual views that have left their mark on history. Most of these views are associated with the name of Abu Nasr Farabi. Secondly, understanding what constitutes a person’s moral perfection, how to educate a virtuous person, and the role of the state in this process, for Abu Nasr Farabi, means finding the key to the problem of the unity of man and society, harmony in interpersonal and social relations. Therefore, he devoted so much effort to understanding the ethical and socio-political problems of social development, to creating the image of an ideal state, a ruler with ideal morality and literacy, meeting the requirements of human perfection. That is why he so deeply and thoroughly studied the problems of governing society, the place and role of the ruler in this process, and criticized “illiterate cities” where the highest moral requirements were violated, where there was no real knowledge of achieving happiness.

References

- Abu Nasr Farabi. (2001). *On virtue, happiness, and perfection*. Yozuvchi.
 Farabi, A. N. (1993). *The city of virtuous people*. A. Qodiriy People’s Heritage Publishing House.
 Farabi, A. N. (2021). *Kitab fi maoniy al-aql* [Philosophical treatises]. Tashkent.
 Musurmonova, O. (1996). *Spiritual values and youth education*. “Teacher” Press.
 Philosophy in the spiritual development of man. (2003). IPhPSRS CS MSHE RK.

Yusubov, J. K. (2017). Abu Nasr Farabi on upbringing and personal perfection. *Bulletin of Berdakh Karakalpak State University*, (1), 119–122.

Yusubov, J. K. (2022). The issue of upbringing in the teachings of Abu Nasr Farabi. *UzNU News*, (1/2), 205–207.

Alieva, N. R. K. (2023). *A comparative analysis of the ethical views of Abu Nasr Farabi*. *International Journal of Inclusive and Sustainable Education*, 2(7), 69–71. <https://doi.org/10.51699/ijise.v2i7.2293>

Baizhuma, S., Meirbayev, B., Baitenova, N., & Lokman, A. A. (2025). The revival of al-Farabi's ethical idea: Virtue and the spiritual foundations of Turkic-Islamic civilization. *Journal of Al-Tamaddun*, 20(2), 187–197. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol20no2.13>

Doskozhanova, A., & Tuleubekov, A. (2023). Human nature in the light of al-Farabi's religious-metaphysical system. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 34(2), 34–42. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2023.v34.i2.r4>

Nursultan, B. D., & Itegulova, E. G. (2023). The problem of the connection between falsafa and religion in al-Farabi's teachings. *Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies*, 142(1), 184–196. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2023-142-1-184-196>

Omirkbekova, A., Meirbayev, B., Baltymova, M., & Baizhuma, S. (2025). The idea of the “perfect man” in the context of religious anthropology: Islamic mysticism and intercultural harmony. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 43(3), 15–22. <https://doi.org/10.26577/EJRS20254332>

Raissov, K., & Zhylykyshbayeva, K. (2025). Integration of ethical categories of al-Farabi and Abai into civic and historical education in Kazakhstan: An innovative educational model. *International Journal of Innovative Research and Scientific Studies*, 8(6), 2129–2140. <https://doi.org/10.53894/ijirss.v8i6.10085>

Sandybayev, Z. (2022). Ethical philosophy of Abu Nasr al-Farabi. *Journal of Oriental Studies*, 101(2), 113–121. <https://doi.org/10.26577/JOS.2022.v101.i2.11>

Talgat, E. T., & Nurila, A. I. (2023). Social and philosophical views in the works of al-Farabi and al-Ghazali. *Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies*, 142(1), 225–236. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2023-142-1-225-236>

Information about the author:

Yusubov, Jololiddin Kadamogly – Doctor of Science, Associate Professor at Mirzo Ulugbek National University of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan, e-mail: yusubovjaloliddin@gmail.com).

Автор туралы мәлімет:

Юсубов Жололиддин Қадамуглы – ғылым докторы, Мирзо Ұлықбек атындағы Өзбекстан Ұлттық университетінің доценті (Ташкент, Өзбекстан, e-mail: yusubovjaloliddin@gmail.com).

Сведения об авторе:

Юсубов Джололиддин Кадамоглы – доктор наук, доцент Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека (Ташкент, Узбекистан, e-mail: yusubovjaloliddin@gmail.com).

Registered May 6, 2025.

Accepted March 20, 2026.

АВТОРЛАРҒА АРНАЛҒАН АҚПАРАТ

ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы журналына жариялауға ұсынылатын мақалаларға қойылатын техникалық талаптар:

Журналда материалдарды жариялау Open Journal System, онлайн жіберу және рецензиялау жүйесі арқылы жүзеге асырылады. Жүйеге тіркелу немесе кіру «Материалдарды жіберу» бөлімінде қол жетімді.

Корреспонденция авторы журналға жариялау үшін ілеспе хат ұсынуға міндетті.

Авторларға қойылатын талаптар:

Редакторлар алқасы журналдың ғылыми бағыты бойынша ілгеріде жарияланбаған мақалаларды қабылдайды. Мақалалар ТЕК журнал сайтының (Open Journal System немесе Editorial Manager) функционалы арқылы жүктелген жағдайда (doc, docx, .rtf) форматтарында электронды нұсқада ұсынылады.

Шрифт өлшемі – 12 (андатпа, түйін сөздер (бесеу), әдебиеттер тізімі мен соңындағы авторлар туралы мәлімет, табиғи – 10), шрифт – Times New Roman, туралануы – мәтіннің еніне сәйкес, аралығы – бірлік, азат жол – 1,0 см, жиектері: жоғарғы, төменгі, оң және сол жағы – 2 см.

Сурет, табиғи, график, диаграмма және т.б. мәтін ішінде міндетті түрде нөмірі және тақырыбымен көрсетіледі (Мысалы, 1 сурет – Сурет тақырыбы). Сурет, табиғи, график, диаграммалардың саны жалпы мақала көлемінің 20% мөлшерінен аспауы қажет (кей жағдайда 30%).

Мақала көлемі кіріспе бөлімінен қорытынды бөліміне дейін (авторлар туралы мәлімет, тақырыбы, андатпа, түйін сөздер мен әдебиеттер тізімін қоспағанда) әлеуметтік-гуманитарлық бағыттар үшін 3000 сөзден кем болмауы әрі 7000 сөзден аспауы керек.

Мақала құрылымы (мақаланы рәсімдеу үшін ҮЛГІ-ні қолданыңыз):

Алғашқы бет:

Бірінші жолда – FTAMP/IRSTI/MPHTI нөмірі (gmti.ru), туралануы – сол жақ шетке қарай, шрифт – қалың, 12.

Мақала авторы (-лары) – Инициалдар мен тегі, жұмыс орны (мүшелігі/аффилиация), қала, мемлекет, электронды пошасы – қазақ, ағылшын және орыс тілінде жазылады.

Мақала тақырыбы (тек мақала тілінде **БАС ӘРІПТЕРМЕН**, аударламалары **Әдеттегідей**) мақаланың мәні мен мазмұнын айқындап тұруы қажет және оқырманның назарын аударарлықтай болуы қажет. Тақырып қысқа, ақпаратты болуы әрі жаргон сөздер немесе қысқарған сөздерді қамтымауы керек. Тақырыптың лайықты ұзындығы – 5-7 сөзден (кей жағдайда 10-12 сөз) құралады, туралануы – орталыққа қарай. Мақала тақырыбы міндетті түрде қазақ, ағылшын және орыс тілдерінде ұсынылады.

Андатпа көлемі қазақ, ағылшын және орыс тілдерінде **150-300 сөз** аралығында болуы тиіс.

Андатпа құрылымы келесідей **МІНДЕТТІ** тармақтарды қамтиды:

Зерттеу тақырыбы жайлы кіріспе сөз,

Ғылыми зерттеудің мақсаты, негізгі бағыттары мен ойы,

Жұмыстың ғылыми және тәжірибелік мәнінің қысқаша сипаттамасы,

Зерттеу әдіснамасының қысқаша сипаттамасы,

Зерттеу жұмысының негізгі нәтижелері, талдаулар мен қорытындылар,

Жүргізілген зерттеудің құндылығы (аталмыш жұмыстың сәйкес білім саласына қосқан үлесі),

Жұмыс қорытындысының тәжірибелік мәні.

Түйін сөздер/тіркестер – қазақ, орыс және ағылшын тілінде 5 сөз.

Кіріспе бөлімінде мәселенің қазіргі замандағы маңыздылығы мен мәні туралы жазыла келе, келесідей негізгі элементтермен жалғасады:

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері. Тақырып таңдау негіздемесі; тақырыптың немесе проблеманың өзектілігі. Тақырыпты таңдау негіздемесінде ілгерілердің тәжірибесінің сипаттамасы негізінде проблемалық жағдаяттардың бар-жоқтығы хабарланады (белгілі бір зерттеудің болмауы, жаңа нысанның пайда болуы және т.б.). Тақырыптың өзектілігі осы тақырыпты оқуға деген жалпы қызығушылықпен анықталады, бірақ қойылған сұрақтарға толымды жауаптың болмауынан тақырыптың теориялық немесе тәжірибелік маңыздылығымен дәлелденеді.

Жұмысыңыздың нысаны, пәні, мақсаты, міндеті, әдісі, тәсілі, болжамы мен маңыздылығын анықтау. Зерттеу мақсаты тезис дәлелдерімен байланысты, яғни зерттеу пәнін автор таңдаған аспектіде ұсыну болып табылады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы. Материал мен әдістер – материалдардың сипаттамасынан және жұмыс барысынан, сондай-ақ қолданылған әдістердің толық сипаттамасынан тұрады.

Нәтижелері және талқылама. Зерттеу материалының сипаттамасы оның сандық және сапалық жағынан бейнеленуін білдіреді. Материалдың сипаттамасы – зерттеу нәтижелері мен әдістерінің сенімділігін анықтайтын факторлардың бірі болыптабылады.

Бұл бөлімде мәселенің қалай зерттелгені баяндалады: бұрын жарияланған процедураларды қайталамайтын мәліметтер; материалдар мен әдістерді қолдану кезінде міндетті түрде жаңалық енгізу арқылы жаңа жақты сәйкестендіру (бағдарламалық жасақтау) және материалдардың сипаттамасы қолданылады.

Ғылыми әдістемеге:

- зерттелу сұрағы/сұрақтары;
- гипотеза (тезис);
- зерттеу кезеңдері;
- зерттеу әдістері;
- зерттеу нәтижелері.

Әдебиет шолуы бөлімінде шетелдік авторлардың ағылшын тіліндегі зерттеу тақырыбындағы іргелі және жаңа еңбектері (кемінде 15 жұмыс), ғылыми үлесі тұрғысынан осы жұмыстарға талдау, сондай-ақ мақаланызда толықтырылған зерттеу кемшіліктері қамтылуы керек.

Шығармаға қатысы жоқ көптеген сілтемелердің болуы немесе өзіңіздің жетістіктеріңіз туралы, алдыңғы жұмысыңызға сілтемелердің болуына ЖОЛ БЕРІЛМЕЙДІ.

Нәтижелер және талқылау бөлімі – сіздің зерттеу нәтижелеріңізді талдауға және пікірталасуға мүмкіндік береді. Зерттеу барысында алынған нәтижелер туралы қорытынды беріледі, негізгі мәні ашылады. Әрі бұл мақаланың маңызды бөлімдерінің бірі. Онда олардың жұмысының нәтижелерін талдап, сәйкес нәтижелерін алдыңғы жұмысымен, талдаулары мен қорытындыларымен салыстырғанда талқылау қажет.

Қорытынды, нәтиже – осы кезеңдегі жұмыс нәтижелерін жинақтау және қорытындылау; автор алға қойған тұжырымның растығын және алынған нәтижелерді ескере отырып, ғылыми білімнің өзгеруі туралы автордың қорытындысын растау. Қорытынды абстрактілі болмауы керек, оларды белгілі бір ғылыми саладағы зерттеу нәтижелерін қорытындылау үшін, ұсыныстарды немесе одан әрі жұмыс істеу мүмкіндіктерін сипаттай отырып қолдану керек.

Қорытындының құрылымында: зерттеудің мақсаттары мен әдістері қандай? Нәтижелері қандай? Қандай тұжырымдар бар? Дамуды енгізу, қолдану перспективалары мен мүмкіндіктері қандай? деген сұрақтар болуы керек.

Алғыс (міндетті емес). Мұнда мақаланың қаржылық деректері, мүдделер қайшылығының бар-жоғы туралы ақпарат жазылады.

Авторлар үлесі Мақалаға соавторлардың әрқайсысының өз үлестерін ашып жазылуы талап етледі.

Әдебиеттер Әдебиеттер тізімі әлеуметтік-гуманитарлық бағыттар бойынша кемінде 15 атаудан тұрады, ал ағылшын тіліндегі әдебиеттердің жалпы саны кемінде 50% болуы керек. Егер әдебиеттер тізімінде кириллицада жарық көрген еңбектер болса, сілтемелер тізімін екі нұсқада ұсыну қажет: біріншісі – түпнұсқада (кириллица), екіншісі – романизацияланған алфавитте (транслитерация – <http://www.translit.ru>).

Романизацияланған библиография келесідей болуы керек: автор (лар) (транслитерация) → (жақша ішінде жыл) → транслитерацияланған нұсқадағы мақала тақырыбы [мақала тақырыбын ағылшын тіліне төрт бұрышты жақшаға аудару], орыс тіліндегі дереккөздің атауы (транслитерация немесе ағылшын) атауы – бар болса, ағылшын тіліндегі басылым мәліметтері.

Мысалы: Gokhberg, L., Kuznetsova, T. (2011). Strategiya-2020: novye kontury rossiiskoi innovatsionnoi politiki [Strategy 2020: New Outlines of Innovation Policy]. *Foresight-Russia*, 5(4), 8–30. <https://doi...> Пайдаланылған әдебиеттер тізімі алфавиттік тәртіпте келтіріледі әрі ТЕК мәтінге сілтеме жасалған жұмыстар ғана көрсетіледі.

Романизацияланған библиографияның стилі, сондай-ақ әлеуметтік-гуманитарлық салаларға арналған ағылшын (басқа шетел) тіліндегі дереккөздер – Американдық психологиялық қауымдастық (<http://www.apastyle.org/>) үлгісі пайдаланылады. Әдебиеттер тізімі APA (American Psychology Association – Америка Психология Ассоциациясы) стилінде рәсімделеді.

Бұл бөлімде мыналар ескерілуі керек:

ғылымның осы саласында жарық көрген және автор шығармашылығында негізделген негізгі ғылыми басылымдар, алдыңғы қатарлы зерттеу әдістері сілтемеге алынады;

өз еңбектеріңізге шамадан тыс сілтеме жасаудан аулақ болыңыз;

ТМД/КСРО авторларының басылымдарына шамадан тыс сілтеме жасаудан аулақ болыңыз, әлемдік тәжірибені қолданыңыз;

библиографиялық тізімде белгілі шетелдік авторлар мен зерттеушілер мақала тақырыбы бойынша шығарған іргелі және өзекті жұмыстар болуы керек.

Әлеуметтік-гуманитарлық бағыттағы мәтінге сілтемелер мәтін ішінде жақшаның ішінде бірінші авторы, шыққан жылы: парақтың (беттердің) саны көрсетіледі. **Мысалы, (Залесский, 1991, 25 б.)**. Егер әдебиеттер тізімінде бір автордың бір жыл ішінде жарияланған бірнеше жұмысы болса, шыққан жылына «а», «б» әрпі және т.б. белгі қойылады. Мысалы, (Садуова, 2001а, 15 б.), (Садуова, 2001б, 22-25 бб.).

Библиографиялық сілтемелерді рәсімдеу үшін Mendeley Reference Manager құралын пайдалана аласыз.

Мақала жариялау құны – 60 000 теңге (doc, .docx, .rtf) A4 форматтарында электронды нұсқада ұсынылады).

Реквизиттер:

«Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті» коммерциялық емес акционерлік қоғамы

Индекс 050040

Мекенжай: Алматы қ., әл-Фараби даңғылы 71

БИН 990140001154

КБЕ 16

АО «First Heartland Jýsan Bank»

ИИК KZ19998CTB0000567141 – теңге

ИИК KZ40998CTB0000567151 – USD

БИК TSESKZKA

МАЗМҰНЫ – CONTENT – СОДЕРЖАНИЕ

N. Kabylbayeva, K. Begalinova, Mohd Roslan bin Mohd Nor Methods of promoting Islamic values among youth and their impact on spiritual development.....	3
E. Daken, T. Kydyr, A. Kuranbek Religious legal conditions of animal slaughter in the Arabic-Kipchak work "Irshadul-muluk vas-salatin": in the context of Hanafi jurisprudence	11
Г. Қортабаева, Е. Тұрсын, О. Сапашев Түркі идиомаларындағы теонимдердің діни-мәдени кодтары	22
Р. Ерімбет, Т. Аманқұл, Н. Әлтаева, Ф. Әл-Бәкри Ислам құқығының қазіргі заманғы медициналық мәселелерге қорытындылары: трансплантация мәселесі	33
Н. Даркулов, А. Кариев Сыр сүлейлері поэзиясындағы эсхатологиялық сарындар	44
Ye. Karibekuly, K. Zatov, B. Murzaraimov The social role and religious practices of Pentecostal Churches in Kazakhstan	58
А. Жаксыбаев, А. Жаксыбаева, А. Әлмұхаметов, Х. Ғаним Қазақстандағы діни қайырымдылықтың келбеті мен әлеуметтік тәжірибелері	67
T. Khamit, T. Imammadi Types of marriage and marriage contract in traditional kazakh society and the issue of khitba in Islamic law.....	80
Г. Алпыспаева, К. Джумагалиева, Р. Алимова Хадж в Мекку мусульман Казахстана (1940–1970 гг.)	89

Шетел басылымдары – Foreign publications – Зарубежные публикации

J. Yusubov The significance of Al-Farabi's spiritual and ethical heritage in personal moral consciousness formation: a philosophical-religious perspective.....	104
Авторларға арналған ақпарат.....	111