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

№3 (47)

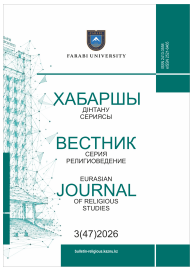
Алматы
«Қазақ университеті»
2026

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465

KazNU Science · ҚазҰУ Ғылымы · Наука КазНУ

ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №3 (47) қыркүйек



29.07.2015 ж. Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігі
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитеті
Куәлік №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 (*Улыбритания*)
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
Шалкарова А.С., магистр (*Қазақстан*)

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

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы
Гульмира Шаккозова
Телефон: +7 701 724 29 11
E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

ИБ №18131. Пішімі 60x84 $^{1}/_{8}$. Көлемі 10,75 б.т.
Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс №4550.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

Баспа журналдың ішкі мазмұнына жауап бермейді.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2026

ҒТАМР 21.15.61 https://doi.org/10.26577//EJRS47320261

Қ. Борбасова[1*], Э. Сұлтанбаева[1], Қ. Бағашаров[1], З. Мұратжан[2]

[1]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
[2]Қазақстан Республикасы Бас прокуратурасының жанындағы
Құқық қорғау органдары академиясы, Астана, Қазақстан
[*]e-mail: bm.karlygash@gmail.com

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ БАПТИСТІК ЖӘНЕ ПРЕСВИТЕРИАНДЫҚ ШІРКЕУЛЕРДІҢ ІЛІМІ МЕН ҚЫЗМЕТІНЕ САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

Мақала Қазақстандағы протестанттық ағымдардардың өкілдері баптистік және пресвитериандық шіркеулерінің ілімдері мен діни тәжірибелеріне салыстырмалы талдау жасауға арналған. Авторлар бұл діни бағыттардың Қазақстандағы пайда болу және даму тарихына, діни ілімдерінің ерекшеліктеріне, шіркеуді басқару қызметтері мен әлеуметтік белсенділік деңгейлеріне мән береді. Діни плюрализм саясатын жүргізіп отырған қазіргі зайырлы Қазақстандағы протесттанттық конфессиялардың мемлекеттің діни құрылымында белгілі орыны бар. Олардың ішінде баптист және пресвитериан шіркеулері өздерінің теологиялық қағидаларымен, шіркеуді басқару және миссионерлік қызметтерімен ерекшеленеді. Сондықтан авторлар Қазақстандағы баптист және пресвитериан шіркеулерінің доктриналдық ұстанымдарын, ұйымдастырушылық құрылымын және діни тәжірибелерін салыстырмалы талдау жүргізуді мақсат етеді. Бұл Қазақстандағы протестантизмнің институционалдық дамуын және оның қоғаммен және мемлекетпен өзара қатынасын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Авторлар зерттеу барысында салыстырмалы тарихи әдісті, конфессиялық талдауды, жүйелік-құрылымдық әдісті және доктриналдық құжаттардың мазмұндық талдау әдістерін қолданды. Қазақстан қоғамындағы екі протестанттық дәстүрдің алғашқы рет кешенді салыстырылуы және олардың теологиялық ерекшеліктері, мемлекетпен, қоғаммен өзара әрекеттесу модельдерінің ашылуы мақаланың жаңалығы болып табылады. Зерттеу нәтижесінде екі конфессияның протестанттық дәстүрінен туындайтын ортақ ғибадаттарымен қоса шоқыну, тағдыр және шіркеу билігінің құрылымын түсінудегі елеулі айырмашылықтар анықталды. Сонымен қоса, бұл конфессиялардың қазіргі Қазақстанның діни кеңістігіне бейімделуі туралы қорытынды жасалады.

Түйін сөздер: Қазақстан, протестантизм, баптизм, пресвитериандық, діни бірлестіктер

K. Borbassova[1*], E. Sultanbayeva[1], K. Bagasharov[1], Z. Muratzhan[2]

[1]Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
[2]Law Enforcement Academy under the Prosecutor General's Office
of the Republic of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan
[*]e-mail: bm.karlygash@gmail.com

Comparative analysis of the doctrine and activities of Baptist and Presbyterian churches in Kazakhstan

This article presents a comparative analysis of the doctrines and religious practices of the Baptist and Presbyterian churches – representatives of Protestant movements in Kazakhstan. The authors examine the origins and development of these religious movements in the country, as well as the specifics of their theological teachings, church governance, and levels of social engagement. Protestant denominations occupy a distinct place within the religious landscape of modern, secular Kazakhstan, a state that pursues a policy of religious pluralism. Among these groups, the Baptist and Presbyterian churches are distinguished by their specific theological principles, organizational structures, and missionary activities. Therefore, the authors aim to conduct a comparative analysis of the doctrinal positions, organizational structures, and practical activities of Baptist and Presbyterian churches in Kazakhstan. This approach makes it possible to gain a deeper understanding of the institutional development of Protestantism in Kazakhstan and its interaction with society and the state. The study employs comparative-historical analysis, confessional analysis, the systemic-structural method, and content analysis of doctrinal documents. The novelty of the article lies in its comprehensive comparison of two Protestant traditions within the Kazakhstani context, enabling the identification of the distinctive features of their theological identities

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

and their models of interaction with the state and society. The research reveals both common characteristics arising from their shared Protestant heritage and significant differences in their understanding of baptism, predestination, and the structure of ecclesiastical authority. Furthermore, the article concludes that these denominations have developed specific strategies of adaptation to the religious environment of contemporary Kazakhstan.

Keywords: Kazakhstan, protestantism, baptism, presbyterianism, religious associations

К. Борбасова[1*], Э. Султанбаева[1], Қ. Багашаров[1], З. Муратжан[2]
[1]Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан
[2]Академия правоохранительных органов при Генеральной прокуратуре Республики Казахстан, Астана, Казахстан
[*]e-mail: bm.karlygash@gmail.com

Сравнительный анализ доктрины и деятельности баптистских и пресвитерианских церквей в Казахстане

Статья посвящена сравнительному анализу учений и религиозной практики баптистской и пресвитерианской церквей, представителей протестантских движений в Казахстане. Авторы уделяют внимание истории возникновения и развития этих религиозных движений в Казахстане, особенностям их религиозных учений, церковного управления и уровням социальной активности. Протестантские конфессии в современном светском Казахстане, проводящем политику религиозного плюрализма, занимают определенное место в религиозной структуре государства. Среди них баптистская и пресвитерианская церкви отличаются своими богословскими принципами, церковным управлением и миссионерской деятельностью. Поэтому авторы ставять цель провести сравнительный анализ доктринальных положений, организационной структуры и практической деятельности баптистских и пресвитерианских церквей в Казахстане. Это позволяет глубже понять особенности институционального развития протестантизма в Казахстане и его взаимодействие с обществом и государством. В ходе исследования авторы использовали сравнительно-исторический метод, конфессиональный анализ, системно-структурный метод, контент-анализ вероучительных документов. В статье впервые проводится комплексное сопоставление двух протестантских традиций в контексте Казахстана, что позволяет выявить особенности их богословской идентичности и моделей взаимодействия с государством и обществом. Выявлены как общие черты, обусловленные принадлежностью к протестантской традиции, так и существенные различия в понимании крещения, предопределения и структуры церковной власти. Кроме того, делается вывод о специфике адаптации данных конфессий к религиозному пространству современного Казахстана.

Ключевые слова: Казахстан, протестантизм, баптизм, пресвитерианство, религиозные объединения

Кіріспе

Бүгінгі таңда көптеген діни ұйымдар қатар өмір сүріп жатқан Қазақстанда протестанттық конфессиялар елдің жалпы діни ландшафтында көрнекті орын алады. Баптизм және пресвитериандық – ең маңызды екі бағыт – әлемдік протестанттық қозғалыстың әртүрлі салаларына жатады, олар өздерінің доктриналық негіздері, шіркеуді басқару және миссионерлік қызметке деген көзқарастарымен ерекшеленеді. Қазіргі уақытта республикада 181 баптисттік және 111 пресвитериандық діни бірлестік тіркелген. Бұл екі конфессияны салыстыру бізге Қазақстандағы протестантизмнің институционалдық дамуын, сондай-ақ оның мемлекет пен қоғаммен қарым-қатынасының сипатын толығырақ түсінуге мүмкіндік береді.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Дінтану және мәдениеттану кафедрасында жүргізіліп жатқан «Дінаралық диалогты қолдау және жалпыұлттық бірлікті нығайту үшін жасанды интеллект алгоритмін әзірлеу: діни мәтіндерді талдау алгоритмдері және мәдени өзара әрекеттесу платформасын құру» тақырыбындағы ғылыми зерттеу жобасы аясында бұл діни бірлестіктердің мүшелерімен сауалнама жүргізіліп, тереңдетілген сұхбат алынды. Зерттеуде біз еліміздегі конфессияаралық диалог құралдарын дамытатын екі діни бағыттың қасиетті мәтіндеріндегі қоғамдық келісімді дамытуға арналған ортақ құндылықтарды анықтауды және олардың Қазақстандағы шіркеулерінің ұйымдастырушы-

лық құрылымы және практикалық қызметін салыстыру мақсатын қойдық.

Нақты тақырыпқа келсек отандық ғылымда баптизм мен пресветериан шіркеулерінің ілімі мен қызметіне арналған салыстырмалы талдау жасаған зерттеу жоқ. Сондықтан осы мәселені мақаламыздың ғылыми жаңалығы ретінде үсынып отырмыз. Жалпы алғанда жекелей баптизм мен пресветериандық шіркеулердің ілімі мен қызметіне арналған еңбектер бар. Олардың ішінде ерекше атап өтетін Виктор Диктің «Свет Евангелия в Казахстане: история возвещения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане (первая половина XX века)» еңбегі Қазақстандағы баптистер мен меннониттердің тарихына арналған. Бұл еңбекте баптистердің Қазақстан аймағында пайда болуынан бастап, жергілікті халықтың арасында Еванглияны тарату мақсатындағы миссинерлік қызметтерінің тарихы, Кеңес кезеңіндегі қуғынсүргінге үшыраған діндарлардың жағдайлары туралы қомақты ақпарат берілген. Еңбектің авторы діндар, баптистік қауым мүшесі болғандықтан қауымның мұражайының материалдарына сүйенген. Миссионерлердің хаттары, қауым жиналыстарындағы маңызды шешімдер, миссионерлік жоспарланған карталар, тарихи суреттер берілген. Қазақстандағы маңызды евангелдік қозғалыстың жылнамасы, қозғалыс тарихына қатысты кітаптар тізімі, евангелдік мерзімді басылымдар, жеке мұражайлардан алынған манускриптер, ескірген географиялық көрсеткіштердің атаулары академиялық зерттеушілер үшін өте пайдалы ақпарат көзі болады. Баптистер туралы алғашқы академиялық зерттеулер профессор Н.Ж. Байтенова басшылығымен жарық көрген «Қазақстандағы діндер» кітабында және Қ.М. Борбасованың «Қазақстандағы евангелшіл христиандар (масихшілдер) және олардың миссионерлік қызметі» мақаласында берілген.

Қазақстанның діни жағдайы Ресей патшалығының қарамағындағы және 70 жыл Кеңес өкіметіндегі тарихымен байланысты. Сондықтан қарастырып отырған діни бірлестіктер туралы ресейлік ғалымдардың зерттеулері өте көп.

Л.А. Королева, А.А. Королев және С.Ф. Артемованың бірлестікте жазған монографияда 1945-2000 жылдар аралығындағы КСРО және посткеңестік Ресейдегі евангелиялық христиан-баптистердің қызметіне арналған. Сонымен қоса жұмыста Ресейдегі евангелиялық христиан-баптистерге қатысты мемлекеттік-конфессиялық саясаттың дамуына талдау беріледі.

Авторлар КСРО кезеңі мен посткеңестік Ресейдегі евангелиялық христиан-баптист үйымдарының 1940 жылдан 2000 жылдарға дейінгі қызметі әлі жеткілікті зерттелмегенін атап өтіп, кеңестік кезеңдегі діни үйымдар мен мемлекет арасындағы қатынастар тарихнамасының екі негізгі кезеңін қарастырады.

Бірінші кезеңде (1950-1980 жж.) зерттеулер кеңестік идеологияның ықпалында болды. Бұл кезеңдегі еңбектерде КСРО-ның жетістіктері ғана дәріптеліп, мемлекеттің дінге қатысты саясатының теріс жақтары ашық айыпталмады, және өтпелі мәселелер ретінде қарастырылды. Діни бірлестіктердің қызметі көптеген зерттеулерде сыни бағланып, әсіресе «сектанттық» көрініс берген қозғалыстарға ебаса назар аударылды. Зерттеушілердің ғылыми әдебиеттерді, нақты дереккөздерді қолдану мүмкіндіктері болмағандықтан, дін саласындағы саясат мәселелері де толық зерттелмеді және шынайы бағаланбады.

Екінші кезең кеңестік дәуірінен кейінгі кезеңмен байланысты және қайта құру жылдарында басталады. Бұл кезеңде маркстік-лениндік әдіснама қабылданбады, жаңа ғылыми тәсілдердің дамуына жол ашылды. 1980 жылдардың аяғы мен 1990 жылдардың басында кеңестік жүйеге сын күшейіп, көбінесе оның оң жақтарын да мүлдем жоққа шығарды. 1990 жылдардың аяғынан бастап зерттеушілер кеңестік кезеңдегі діни саясатты біржақты бағалаудан бас тартып, бейтарап және объективті зерттеуге үмтыла бастады.

Осылайша, діни үйымдар мен кеңестік мемлекет арасындағы қатынастар тарихнамасы идеологиялық шектеулерден біртіндеп арылып, ғылыми түрғыдан жан-жақты зерттеле басталады. (Королева, 2013).

Осы кезеңде евангелдік христиан-баптистерді зерттеуде Л.Н. Митрохиннің орны ерекше болды. Ол кеңестік тарих ғылымында үстем болған баптистік көзқарастарға қатысты сын-пікірлерді былайша бағалайды:

«Бірте-бірте мен шынайы сенушілердің өмірлік тәжірибесі мен рухани дүниесінде көрініс тапқан «баптизм» мен танымал атеистік басылымдарда бейнеленген «баптизмнің» мүлде екі түрлі құбылыс екеніне көз жеткіздім. Олардың арасын санасыз надандық, немесе әдейі жасалған екіжүзділік, құдайсыз «партияшылдық» бөліп түрды. Мұндай жарияланымдарда мені ең алдымен әуел бастан айыптаушылық сипаттағы пафос, сондай-ақ сектанттарға рухани жағынан

жұтаң, әлеуметтік түрғыдан кемшін, бар өмірін жеке басының «құтқарылуы» туралы қарекетке арнаған адамдар ретінде жоғарыдан менсінбей қарау көзқарасы алыстатты» (Митрохин, 1997).

М.И. Одинцов Бүкілодақтық Евангелиялық христиан-баптистер кеңесінің құрылуын және Кеңес өкіметінің евангелдік христиан-баптистерге қатысты саясатын зерттейді. Автордың «Ресейдегі елуінші шіркеудің тарихы. XIX-XX ғасырлар» монографиясында біздің зерттеу тақырыбымыз бойынша көптеген фактілік және аналитикалық материалдар бар: КСРО Халық комиссарлары кеңесі жанындағы Діни істер жөніндегі кеңестің қызметі; Евангелиялық христиандар мен баптистердің бірлескен конференциясы (1944 жылғы қазан) туралы; Евангелиялық христиан-баптистер мен елуінші қауымдардың бірігуі мен Евангелиялық христиан-баптистер мен елуінші қауымдардың Мәскеу конференциясы (1945 жылғы тамыз) туралы жазады.

Зерттеулердің ішінде М.Н. Черенков, А.С. Зайченко посткеңестік қоғамдағы евангелдік қозғалыстардың ерешеліктеріне арналған еңбектерін атап өтуге болады. Ричард Бирманнидің (1968). «Баптисты и советское общество» деген мақаласында осы аталған мәселелер зерттелген. Брайан К. Стиллер, Тодд М. Джонсон, Карен Стилл Р, Марк Хатчинсонның «Әлем бойынша інжілшілер. 21-ші ғасырға арналған анықтама» деген атаумен шыққан үлкен жинаққа В. Йодердің «Ресей мен Орталық Азиядағы евангелистер» деген зерттеуі кірген. Автордың Қазақстандағы евангелизм туралы ойымен арнайы бөлісеміз. Сонымен қоса ресейлік автор Н.А. Мязиннің «Посткеңес Орталық Азиядағы протестантизмнің дамуы: Қазақстанның мысалында» мақаласын Қазақстандағы протестанттық қауымдастықтың қалыптасуына арнаған. Кеңестік кезеңде протестанттық ортада баптистер жетекші орынға ие болғаны және 1990-жылдардан кейін шетелдік миссионерлердің ықпалымен протестанттық ортадағы басымдық біртіндеп баптистерден харизматикалық ағымдар елуіншілерге ауысқаны туралы жазады (Мязин, 2025)

Енді пресветериандық шіркеуге келсек, қазақстандық ғалымда бұл діни бірлестікке арналған Қ.М. Борбасова мен А.Т. Сагнадинаның мақаласы бар. 2010 жылы Ресейдің өзінде пресветериандар туралы ешқандай зерттеу жоқ деп жазады Д.П.Макаров. XX ғасырды 90 жылдарында Ресейде және басқа да ТМД елдерінде пайда болса да 20 жылда бұл ағым туралы ешқандай статистикалық мәлімет болмаған. (Д.П. Макаров). Қазақстандық зерттеуші Е.В. Королеваның «Қазіргі Қазақстандағы жаңа діни ағымдардың миссионерлік қызметінің ерекшеліктері» тақырыптағы мақаласында арнайы пресветериандар аталмаса да евангелизация саясатын жүргізуші корейлік миссионерлердің прозелитизмі туралы жазады. 1990-2009 жылдар аралығындағы Қазақстан қоғамының діни жағдайының негізгі мәселелері протестанттық ағымдардың заңға қайшы миссионерлік қызметінің біраз қырлары ашылған.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу әдіснамасы салыстырмалы тарихи әдіске, конфессиялық талдауға, жүйелік-құрылымдық әдіске, доктриналық құжаттардың мазмұндық талдауына және діни қызметке қатысты Қазақстан Республикасының заңнамасын бағалауға негізделген. Бұл әдістерді кешенді қолдану мақала тақырыбын жан-жақты зерттеуді қамтамасыз етеді және Қазақстанның баптисттік және пресвитериандық шіркеулерінің ілімі мен қызметіндегі ұқсастықтары мен айырмашылықтарын анықтауға мүмкіндік береді.

Салыстырмалы-тарихи әдіс баптисттік және пресвитериандық шіркеулердің шығу тегін, қалыптасуын, дамуын және олардың Қазақстанға таралуын зерттеу үшін қолданылады. Бұл әдіс арқылы біз екі конфессияның да қалыптасуының тарихи негізін көрсетуде, олардың жалпы христиандық бағытта пайда болу ерекшеліктері мен Орталық Азияға аумағына келуі мен таралуын анықтадық.

Біздің зерттеуіміздің нысаны болып отырған діни бірлестіктердің дін іліміне қатысты. тұжырымдамалық, ғұрыптық сипаттамаларын зерттеуде конфессиялық талдау қолданылады. Бұл әдіс діни ілімдердің ішкі мәнін ашуға және олардың ұқсастықтары мен өзіндік ерекшеліктерін анықтауға көмектеседі.

Бұл зерттеуде шоқыну мен пресвитериандықтың негізгі ілімдік қағидалары, соның ішінде олардың Киелі кітапты, сотериологияны, экклезиологияны, құпияларды, шоқынуды, шіркеудің институционалдық құрылымын және діни қызметкерлердің мәртебесін түсінуі талданады. Діни ілімнің конфессиялық және анықтаушы маңызы бар: атап айтқанда, сенім арқылы шоқынудың баптисттік тұжырымдамасына (кредобаптизм) және педобаптизмнің пресвитериандық тәжірибесіне (нәрестелік шоқыну), сондай-ақ осы конфессияларға тән шіркеуді басқару мо-

дельдеріндегі айырмашылықтарға ерекше назар аударылады.

Конфессиялық талдаудың әдіснамалық негізі зерттеліп отырған діни бірлестіктердің доктриналық негіздерін зерттеу болып табылады, бұл олардың қазіргі Қазақстанның конфессиялық ландшафтындағы институционалдық орнын толығырақ түсінуге мүмкіндік береді.

Мақаланың құрылымы үш зерттеу мақсатымен анықталады. Біріншіден, Қазақстандағы баптисттік және пресвитериандық діни бірлестіктердің дамуына қысқаша тарихнамалық шолу ұсынылады. Екіншіден, олардың доктриналық қағидаттарына, ұйымдастырушылық құрылымына және шіркеуді басқару жүйесіне салыстырмалы талдау жүргізіледі. Үшіншіден, елдегі осы конфессиялардың практикалық қызметіне баға беріледі.

Нәтижелері және талқылама

Баптистер мен пресвитериандардың Қазақстандағы тарихы

Қазақстан евангелдік баптист шіркеулері одағының сайтында қоғамның Қазақстанда пайда болу тарихын XIX ғасырдың екінші жартысында Батыс Қазақстанға аумақтарында евангелиялық ілімнің таралуымен байланыстырады. 1850 жылдардан бастап дат ұлтынан шыққан Отто Богданович Форхгаммер Оңтүстік Украина мен Төменгі Еділ бойындағы неміс қоныстанушылары арасында Жаңа Өсиетті кеңінен насихаттаған. 1863-1873 жылдары ол шамамен 58 мың дана Қасиетті Жазба таратқан. Бұл қызмет аймақта евангелиялық қозғалыстың дамуына және халықтың Інжіл ілімін қабылдауына қолайлы жағдай жасаған.

1880-жылдары Орта Азияда ежелгі евангелиялық бағыттардың бірі – меннониттер пайда болды. Олар Ресейге XVIII ғасырдың соңында Пруссиядан қоныс аударып, Оңтүстік Украина, Солтүстік Кавказ және Еділ бойында ірі қауымдар құрған. XIX ғасырдың 50-60 жылдарындағы діни жаңғыру нәтижесінде меннониттік бауырластық қауымдар қалыптасып, неміс, орыс және украин түрғындары арасында белсенді миссионерлік қызмет жүргізді. Бауырлас меннониттер оңтүстік ресейлік баптизмнің қалыптасуына елеулі ықпал етті. Сонымен қатар, Ресей баптистері одағының алғашқы ұйымдастырушысы әрі төрағасы меннонит уағызшысы Иоганн Виллер болған (История Союза церквей ЕХБ Казахстана). 1925 жылы қаңтар айында шыққан «Баптист» журналында Омбы губерниясының Павлодар ауданы, Ақмола губерниясының Петропавловск ауданы, Семей губерниясының Благовещенск ауданы алғашқы евангелдік қауымдар болғаны туралы жазған (Дик, 2003).

1903 жылдары Қостанай өңірінде, 1915 жылдары Түркістанда евангелдік қауымдар пайда болып, Оңтүстік Қазақстан мен Жетісуда тарала бастаған. Баптистік қауымның Қазақстан жеріне таралуымен 1907-1911 жылдар аралығында православие дінін ұстанатын жергілікті халықтан баптистік қауымға мүшелікке өткендер саны 3000-ға жеткен. Бұл үрдіске алаңдаған православие өкілдері «сектанттыққа қарсы» миссионерлік жұмыстар жүргізген. Орынбор, Қостанай, Торғай аймақтарында қысқа мерзімді арнайы «сектанттарға қарсы» курстар ұйымдастырылған. Қазақстандық зерттеуші Виктор Дик «Жергілікті губерниялық билік пен жандармерия басқармалары жаңадан құрылған қауымдардың қызметін мұқият бақылап отырды. Губернаторларға ұсынылған есептерде баптистер жиі империяның діни бірлігін бұзатын «зиянды элемент» ретінде сипатталды. Дегенмен, 1905 жылғы 17 сәуірдегі «Діни төзімділік негіздерін нығайту туралы» жарлық бұл топтарға тек қағаз жүзінде қалып отырды, ал, іс жүзінде жергілікті әкімшілік олардың көпшілік арасында белсенді жиындар өткізуге тосқауыл қою үшін үнемі сылтау тауып отырды», – деп атап өтеді (Дик, 2003).

Кеңес үкіметінің құрылуымен, Ресеймен қоса, оның қарамағындағы барлық елде атеистік саясат орнады. Бүкіл Кеңестер Одағындағы барлық дінге тиым салынып, діни білім беру орталықтары мен ошақтары жабылып, дін қызметкерлері қудаланды. Бұл кезеңдегі баптистердің де жағдайы бәріне ортақ құғын-сүргінмен байланысты болды.

Зерттеушілер Кеңес үкіметтінің евангелиялық христиандармен және баптистермен қарымқатынасында келесі кезеңдерді шартты түрде ажыратады: біріншісі – 1945-1953 жылдар, мемлекеттің діни саясатының белгілі бір дәрежеде жеңілдетілуімен анықталды, бұл биліктің соғыс кезінде халық арасындағы діншілдіктің объективті түрде артуын мойындауымен және бұл факторды өз мүдделері үшін пайдалануымен шартталған; екіншісі – 1953-1961 жылдар, биліктің дінге жеңілдік берудің қажеті жоқтығымен сипатталады; сонымен қатар, Кеңес басшылығының пікірінше, дін қоғамдағы өз орнын шамадан тыс нығайтты; үшінші кезең, 1961-1985 жылдар, коммунистік көзқарас және кейі-

нірек дамыған социализмнің негізі дін құбылысын жоюға әкеледі деген идеямен идеологиялық түрғыдан негізделген; төртінші кезең, 1985-2000 жылдар, КСРО-дағы қайта құру процестерімен шартталған (Черенков, 2011).

Республикамыздағы пресвитериандық бағыттағы шіркеулердің құрылуы еліміздің тәуелсіздік алған кезеңімен түспа-түс келді. Пресвитериандық діни бірлестіктерінің ықпалымен Алматы діни академиясы, Қазақстандық евангелдік христиан семинариясы, «Жарық» Библия институты, «И. Навин» евангелдік семинариясы секілді және т.б. діни оқу орындары ашылды. Апостолдар рухындағы евангелшіл христиандық және пресвитериандық ағымы елімізде американдық, оңтүстік кореялық уағыздаушыларының миссионерлік қызметі нәтижесінде таралып жатыр. Қазақстанда өзінің діни бірлестігін құрған кәріс текті американдық миссионер Джозеф Ию болды. 1991 жылы ол асқан белсенділік танытып Қарағандыда «Грейс» шіркеуінің негізін қалады.

Қазақстандағы пресвитериандық шіркеудің негізгі лидері Кан Дмитрий Валентинович болып табылады.

2011 жылдың басында елімізде 229 діни бірлестік, саны аз діни топтар мен филиалдар есепте түрған. Қайта тіркеуден 55 жергілікті діни бірлестік өтті. 2015 ж. 107 діни бірлестік қайта тіркеуден өткен.

1991 жылдың қазан айында Қарағанды облыстық «Грейс» қайырымдылық миссиясы тіркелді, ал 2003 жылдың маусым айында «Грейс-Ракым» Республикалық миссионерлік христиан орталығы» діни бірлестігі болып қайта тіркелді. Қауымның негізін қалаған пасторы 1991 жылдың сәуірінде Ресейден (онда ол ұзақ жылдар бойы «Благодать» миссиясының бас пасторы болған) Қарағандыға келген архиепископ Джозеф Йю болды. Ал 2005 жылы ол АҚШ-қа оралды.

Баптистер де пресвитериандар да реформаторлық кезеңде пайда болған үлкен протестанттық бағыттарға жатады. Екі бағыт та өз ілімдерінің қайнар көзі тек Киелі кітап (негізінен Жаңа Өсиет) деп есептейді. Олар басқа протестанттарға қарағанда тек жеке сенім арқылы ғана құтқарылу, яғни Исаға сенім, тек рақым арқылы құтқарылу туралы тезисті ұстанады.

Олардың арасындағы негізгі айырмашылықтар шоқындыру рәсімін, тағдыр ілімін шіркеудің мәнін және оны басқаруды түсінуінде жатыр.

«Дінтану: Энциклопедиялық сөздік» оқулығында «Шоқындыру баптистер үшін «қайтадан туу» адамның ақыл тоқтатқан кезінде өз еркімен қабылдайтын шешімі. Адам өзінің дінді қабылдауға дайын екенін сезінуі (көбінесе 12-14 жас аралығы көрсетіледі) керек» – деп көрсетілген (Байтенова, 2018, 60 б.).

«Пресвитериандықта шоқыну Құдайдың келісімінің көрінісі, Ол Иса Мәсіхтің құрбандығы арқылы күнәдан тазаруды және қауымдастыққа қосылуды білдіреді, бірақ құтқарылуға кепілдік бермейді. Құтқарылуға тек сенім арқылы қол жеткізіледі» (Борбасова, Сагнадина, 2019). Сондықтан пресвитериандар нәрестелерді шоқындыруы Ескі өсиеттегі сүндеттеуге ұқсас, баланың қауымдастыққа тиесілі екенін және сенімде тәрбиеленуін білдіреді, олар ересек жасқа жеткенде (конфирмация арқылы) жеке растауы керек (12, О крещении).

Құтқарылу мәселесі бойынша баптисттер Киелі кітапта барлық адамдар күнәні, яғни Құдайға бағынбауды таңдады деп үйретіледі деп сенеді. Күнәнің салдары – мәңгілік өлім. Адамдар өздерін бұл тағдырдан құтқара алмайды. Құдай адамзатқа деген сүйіспеншілігінен құтқаруды қамтамасыз етті (Жохан 3:16). Құдайдың құтқарылу сыйын Оның Ұлы, Иеміз Иса Мәсіхке деген сенім арқылы алуға болады. Иса айқыштағы өмірі мен өлімі арқылы мәңгілік өлімнен мәңгілік өмірге өтуді ұсынады. Бұл жол – Құдайдың рақымының көрінісі. Ал бұл жолмен тек сенім арқылы жүруге болады (Римдіктерге 5:1–2) (12. Спасение по благодати только через веру).

Исаның жоғалған адамзатқа қалай құтқарылатыны туралы Киелі кітаптағы сипаттама алуан түрлі болғанымен, ол айтылған әрбір жағдайда мағынасы айқын: құтқарылу тек Иса Мәсіхке Құтқарушы ретінде сенім арқылы мүмкін болады.

Пресвитериандықта құтқарылу тек Иса Мәсіхтің өтеуші құрбандығына деген сенім арқылы ғана жүзеге асады. «Джон Кальвиннің ілімдеріне сүйене отырып, пресвитериандықтар Құдайдың берген тағдырына сенеді: Құдай мәңгіліктен құтқарылатындарды таңдады. Құтқарылу – адамның жақсы істерінің немесе жеке еңбегінің нәтижесі емес, Құдайдың рақымымен болған ерекше сый» (Борбасова, Сагнадина, 25 б.).

Шіркеулік басқару жүйесі. Баптистік шіркеулердің басқару моделі конгрегационализм қағидатына негізделеді. Бұл қағидат бойынша әрбір жергілікті (поместік) шіркеу толық автономияға ие және өз қызметін тәуелсіз жүзеге асырады. Сондықтан шіркеу қызметіне міндетті нұсқау беретін жоғары деңгейдегі епископат, папалық

институт немесе орталықтандырылған әкімшілік орган болмайды. Жергілікті қауымның жоғарғы басқару органы – шіркеу мүшелерінің жалпы жиналысы. Жалпы жиналыс барысында қауым мүшелері дауыс беру арқылы пасторлар мен диакондарды сайлайды, шіркеудің қаржылық бюджетін бекітеді, жаңа мүшелерді қабылдау және басқа да маңызды ұйымдастырушылық мәселелер бойынша шешімдер қабылдайды. Баптистік одақтар мен бірлестіктердегі қызметтер ерікті түрде жасалады және бір-біріне кеңес беріп отырады. Олар миссионерлікте, білім беруде және әлеуметтік жобаларды іске асырғанда ұйымдастыруда бірлескенмен жалпы жергілікті шіркеулердің ішкі басқаруына араласпайды.

«Пресвитериандық ағымдардың басқа протестанттық ағымдардан басты ерекшелігі өзіндік басқару жүйесінің болуы. Шіркеуді басқарудың пресвитериандық жүйесі – христиан шіркеуінің басқаруын ұйымдастыру формасы, онда билік шіркеу басшыларына (папа, патриарх) бағынатын, епископтардың (митрополиттердің) иерархиясына негізделген епископтық жүйеден айырмашылығы билік уәкілеттілігі алқалы сайланған органдарға (пресвитер, синод, Бас ассамблея) беріледі. Үйымдасқан түрде шіркеудің негізі конгрегация (немесе сессия) арқылы басқарылатын, құрамына пасторлар, құлшылық етуге, құпиялар және оқудың ұйымдастырылуына жауаптылар енетін шіркеулік приходтар болып табылады.

Конгрегацияның міндетіне қоғамдық жұмыстарды және қайырымдылықты ұйымдастыру кіреді. Бірнеше конгрегация пресвитерге біріктіріледі. Пресвитерлер өз өкілдерін Пресвитериандық шіркеулердің кезекті Бас Ассамблеяларына (немесе Бас синод) жібереді.

Бас Ассамблея шіркеу істерінде заң шығаруға құқығы бар және сол уақытта шіркеу заңында ең жоғары сот билігі болып табылады. «Пресвитерлер өз міндеттерін барлық сенушілердің атынан және келісімімен жүзеге асырады. Пресвитерлер (немесе қауым басшысы) негізінен, өмір бойына немесе белгілі бір мерзімге сайланатын приходтың беделді зайырлы түрғындары болып табылады. Приходтық жиналыстың құзыретіне құлшылық етуді ұйымдастыру, шіркеу өкілдеріне пасторлық қамқорлық таныту, тәртіпті сақтау және шіркеу өмірінің жергілікті мәселелерін шешу кіреді. Пастордың мәжілістерде шешуші дауыс беруге құқығы жоқ, бірақ ол әдетте төрағалық етеді. Пастордың қызметіне сондай-ақ уағыздарды оқу, діни білім беруді ұйымдастыру және шіркеу құпияларын (шомылдыру рәсімін және евхаристия) орындау кіреді. Кейбір пресвитериандық шіркеулерде пастор да автоматты түрде жоғары шіркеу ұйымының (пресвитер) мүшесі болып табылады. Сондай-ақ дьякон лауазымы да бар, оның құзыретіне әдетте, приходтық жиналыс қызметінің қаржылық-шаруашылық мәселелері жатады» (Борбасова, Сагнадина, 2019).

Қазіргі уақытта Қазақстан Республикасының Евангелиялық христиан-баптистер шіркеулерінің одағының орталығы Саран қаласында жұмыс істейді.

2006 жылы еліміздегі баптистер одағының қызметкерлері Еуропалық баптист федерациясы мен Баптистердің әлемдік одағынан шығуға дауыс берді. Бұл жағдайдың себептері әйелдерді діни қызметкер етіп тағайындау тәжірибесі, харизматикалық үрдістер және бірқатар шетелдік баптист шіркеулерінде Киелі кітаптың беделінің жалпы төмендеуі болды. Дегенмен, Одақ Евангелиялық христиан-баптистер одақтарының Еуро-Азиялық федерациясының құрамына кіреді.

Қазіргі даму кезеңіндегі евангелиялық христиандар мен баптистердің мемлекетке деген қарым-қатынасының сипатын «Билікке деген қарым-қатынас қауіпті сакральданудан арылуда, белгілі бір мағынада ол зайырлыланып, әлеуметтік-саяси және азаматтық сипатқа ие болуда» – деп жазған зерттеуші М.Н. Черенковтың ойы біздің қоғамға да тән (Черенков, 2011, 31–35 б.). Соңғы жылдары Қазақстандағы баптистік қауымдар Дін істері комитетімен және жергілікті атқарушы органдар ұйымдастыратын іс-шараларға қатысады, деструктивті діни ағымдардың алдын алу жолдары талқыланатын дөңгелек үстелдер мен семинарларға қатысады.

Қазақстандағы Евангелиялық христиан-баптистері шіркеулері одағының ресми құжаттарында миссионерлік қызмет конфессияның негізгі міндеттерінің бірі ретінде айқын белгіленген. Құжатта шіркеу қызметінің жеті басым бағыты көрсетіліп, олардың әрқайсысы Киелі кітап мәтіндерімен негізделеді. Төменде осы бағыттардың қысқаша мазмұнына тоқталсақ:

– қызметкерлерді (пасторлар, уағызшылар, диакондар және басқа шіркеу қызметкерлері) даярлау;

– Ізгі хабарды тарату (евангелизация);

– қазақ халқына миссионерлік қызмет жүргізу;

– шәкірт тәрбиелеу және рухани қамқорлық;

– балалармен, жасөспірімдермен және жастармен жұмыс;

– шағын қауымдар мен миссионерлік топтарға қолдау көрсету;

– Құдай халқының рухани жаңаруы (Киелі кітап, 2011, Матай 28:19–20).

Жалпы алғанда, баптистік шіркеулерінің ресми бағдарламасы миссионерлік қызметке ерекеше мән береді. Бұл кешенді бағдарламаға діни кадрларды даярлау, евангелизация саясатын жүзеге асыру мақсатында түрғылықты қазақтар арасында уағыз жұмыстарын жасау, шәкірт және жастар арасында тәрбие жұмысы, жаңа қауымдарға қолдау көрсету және тағы да басқа қауым мүшелерінің өмірін жақсату жұмыстары кіреді.

Біздің назарымызды аударған бағдарламаның ең маңыздысы – «қазақ халқына жету» («Достижение казахского народа») болды. Бұл Евангелшіл христиан баптистердің миссионерлік қызметінің Қазақстан түрғындарының ішінде негізінен қазақ халқына бағытталғанын көрсетеді. Бұған шіркеудің ресми сайтында жарияланған мәліметтер дәлел болады. Қазақстанда қызмет басталғанна бастап қазақ тілінде Евангелие ілімін тарату кезең-кезеңімен дамып келеді. Ресми деректе Қазақстан аумағында 11 қазақ тілді шіркеу мен 17 қызметтік топтың жұмыс істейтіні көрсетілген. Сонымен қоса бұл құжатта дінді жаңадан қабылдағандардың және шоқындыру рәсімінен өткендердің санының артқаны, жергілікті түрғындардың діни қызметке тағайындалуы миссионерлік қызметте жаңа мүмкіндіктер әкелетіні аталып өтеді.

Пресвитериандық шіркеулердің қызметіне қатысты мәліметті Алматыда тіркелген Сион шіркеуін мысалында қарастырдық. Бұл шіркеудің қызметі екі негізгі құндылыққа «Құдайға және адамдарға деген сүйіспеншілікке» бағытталғандығы айтылады.

Шіркеу өз миссиясын Матай 28:18–20 аяттарында баяндалған «Үлы тапсырма» қағидатына негіздеп жүргізеді. Сиондықтар бұл міндетті еліміздегі барлық ұлт пен этноска Інжіл ілімін жеткізу арқылы христиандық сенімді таратуды жүзеге асырады. Шіркеу ілімі бойынша, Иса Мәсіхтің қайта тірілуінен кейінгі билігі миссионерлік қызметтің негізін құрайды. Сондықтан сиондықтардың ұраны – «Үйрен – үйрет, өмір сүр, сүй». Бұл ұстаным барлық діндарлардың Інжілді оқып үйренуін, оны өзгелерге жеткізуін, христиандық дәстүрге сай өмір сүруін және Құдай мен адамдарға деген махаббатты сезінуін және іске асыруын білдіреді.

Жоба зерттеуі барысында шіркеу басшыларымен және сенушілермен жүргізілген сұқбат нәтижелерінен де шіркеудің осы миссиясы ашылды. Пресвитериандар қазақ немесе басқа да ұлт өкілдерін дінге арнайы шақыру туралы ашық жазбаса да евангелизация жолында баптистік қауымдардан кем түспейді. «Сион» шіркеуінің сайтында олар өз шіркеулерінің атауын христиан теологиясымен байланыстырады: Құдайдың қатысу орны, Құдай халқының символы, Құдай сөзі мен ілімінің көзі және болашақ аспан қаласының бейнесі. «Біздің шіркеуіміз – ұлтына, мәдениетіне немесе тегіне қарамастан, барлық адамдарға ашық жалпыхристиандық қауымдастық», – деп жазылған.

Баптистік қауымдар сияқты, пресвитериан шіркеулері де әлеуметтік қызметті қауым өмірінің маңызды құрамдас бөлігі ретінде қарастырады. Әтсе де, пресвитериан шіркеулерінің ресми сайттарында әлеуметтік қызмет «Білім беру», «Қайырымдылық», «Әлеуметтік қолдау» сияқты нақты айқындалған. Қауымда тілдік курстар үйымдастыру, әлеуметтік осал топтарға көмек көрсету, балаларға, денсаулық пен отбасы мәселелеріне арналған іс-шаралар өткізу сияқты қызмет түрлері жүйелі түрде үйымдастырылады. Бұл қызметтердің қоғамның нақты қажеттіліктеріне жауап беруге бағытталғаны көрініп түр.

Баптистік шіркеулердің әлеуметтік қызметі миссионерлік, қайырымдылық және шәкірт тәрбиелеуге бағытталса, пресвитериан шіркеулерінде бұл қызмет сенушілердің жас ерекшелігіне бейімделіп жүзеге асырылады. Атап айтсақ, «Күміс шаштылар академиясы» (Академия Седовласых) жобасы егде жастағы қауым мүшелерімен жұмысты көрсетсе, жасөспірімдер мен балаларға арналған бағдарламалар да шіркеудің маңызды қызметтері болып бағаланады.

Қорытынды және тұжырымдама

Баптистік және пресвитериандық қауымның Қазақстандағы тарихы мен қызметін салыстырмалы зерттеу барысында бұл конфессиялардың қызметін бағалауда екі жақты көзқарастың қалыптасқанын айту керек. Бұл әсіресе еліміздегі 1990 жылдан 2011 жылға дейінгі және одан кейінгі діни жағдайлармен байланысты. 2011 жылға дейін яғни Қазақстан Республикасының Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Заңы қабылданғанға дейін елімізде 10 мүшесі бар қауым діни бірлестік ретінде ресми тіркеліп, қызмет жасауға құқылы болды. Миссионерлік

қызметтің барлық түріне ресми жол ашық болғандықтан еліміздегі жаңа діни ағымдар прозелетизммен ашық айналысты. (Асанбаев, 2006, Королёва, 2010). Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында Қазақстандағы бірқатар евангелиялық протестанттық қауымдар миссионерлік қызметті күшейту мақсатында «Қазақстанды 2000 жылға дейін евангелизациялау» бағдарламалық мәлімдемесін қабылдады. Аталған құжатта ел тұрғындарының барлығына христиандық ізгі хабарды жеткізу, жаңа шіркеулер ашу, жергілікті қызметкерлерді даярлау және қазақ халқы арасында миссионерлік қызметті дамыту негізгі стратегиялық міндеттер ретінде айқындалды. Қоғамдағы діни конверсияның өсумен қоса мынандай мәлімдеменің ашық жолдануына байланысты әрине бірінші болып журналистер, қоғам қайраткерлері, ақын-жазушылар дабыл қақты. Ұлт болашағы, діни сана мен сауаттылық, рухани тоқырау мәселелеріне қатысты өте көп БАҚ беттерінде жазылып және телеарналар арнайы бағдарламалар жүргізді. Осы кезеңдегі жаңа діндарлық, прозелитизм, сектанттық, діни деструктивизм мәселелеріне арналған дінтанушылардың, әлеуметтанушылардың, саясаттанушылардың, психологтардың зерттеулері де жеткілікті.

Нәтижесінде мемлекет тарапынан 2011 жылғы қабылданған Заң бойынша діни бірлестіктер ресми тіркелу үшін 50 мүшеден кем қауым болмауы керек, діни уағыз бен басқа да миссионерлік қызметті тек діни ғибадат орындарында ғана жүргізу сияқты шектеулер қойылды. 4500 ресми тіркелген ұйымдар 32 %-ға қысқарды. Бұрынғы еркін миссионерлік қызметке үйренген бірлестік мүшелерінің заңды бұзу фактылары көбейе бастады. Заңға сүйенген мемлекеттік құзыретті органдар діни бірлестік мүшелеріне, кейде бірлестіктердің өзіне айыппұлдар салынып, қызметтеріне шектеу қойылды.

Осы жағдайларға байланысты еліміздің біраз діни бірлестіктері өздерін діни аз топ ретінде құқықтарына шектеу қойылуда деген желеумен халықаралық құқық қорғау ұйымдарына шағымдана бастады. Бұл ұйымдардың Қазақстандағы діни жағдайға байланысты «Есептерін» оқыған кез-келген саяси сауатты адам бұл есептердегі баға объективті емес екенін түсінеді. Өкінішке орай шетелдік ғалымдардың барлығы Орта Азия мен Қазақстанға қатысты зерттеулерінде осы «Есептерге» сілтеме жасайды. Бір мысал:

«аталған елдердің барлығында (Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан туралы айтылып отыр) дерлік евангелиялық христиандар әртүрлі деңгейдегі қысым мен шектеулерге ұшырайды. Бұл түрғыда православие шіркеуі, лютерандық қауымдар және ресми тіркелген баптистік ұйымдар мемлекет тарапынан анағұрлым адал, саяси түрғыдан бейтарап әрі бақылауға көнетін діни құрылымдар ретінде қабылданады. Ал қоғамдық тәртіпті бұзушы ретінде бағаланатын евангелиялық топтарға, әдетте, харизматтық қозғалыстар, елуіншілер, тіркелмеген баптистер және Иегова куәгерлері секілді «дәстүрлі емес» діни ұйымдар жатады» (Yoder, 2015).

Ослода орналасқан Forum 18 ақпарат агенттігінің зерттеуіне сәйкес, Қазақстанда 2013 жылдың алғашқы он бір айында «заңсыз діни қызмет» үшін барлығы 146 әкімшілік айыппұл салынған. Оның ішінде 83 айыппұл тіркелмеген баптистерге, 28-і Иегова куәгерлеріне және 17-сі елуіншілерге қатысты болған. Ал католиктерге, православие өкілдеріне және лютерандарға бірде-бір айыппұл салынбаған, тіркелген баптистерге қатысты тек бір ғана айыппұл тіркелген (Yoder, 2015).

Forum 18 ақпарат агенттігінің зерттеулері шындап келгенде шағымданушы діни бірлестіктердің мәліметтері мен академиялық ортада діни азшылықтың құқығын қорғаушы ретінде белгілі А.И. Артемев, Я.Ф. Трофимов, Р. А. Подопригора еңбектері негізінде жүргізілген. Басқаша көзқарастағы орыс және қазақ тілінде жазылған ғылыми еңбектер мүлде қарастырмайды.

Р.А. Подопригора Қазақстандағы діни саясаттың дамуын шартты түрде екі кезеңге бөледі: либералды кезең (1991-2004 жж.) және шектеуші кезең (2004-2020 жж.). Ғалымның ойынша, қоғамда және мемлекеттік институттарда діни ұйымдарға қатысты күмәншіл, кейде теріс көзқарас сақталуда. Автор экстремизм мен терроризм қаупінің басымдыққа ие болуы, ұлттық қауіпсіздікті қамтамасыз ету және дәстүрлі рухани құндылықтарды қорғау саясаты діни қызметті құқықтық реттеу мен құқық қолдану тәжірибесіне ықпал еткенін атап көрсетеді. Осыған байланысты, мұндай жағдайларда сенушілер мен діни бірлестіктердің құқықтары мен бостандықтарын қорғау әрдайым мемлекеттік саясаттың басым бағыты бола бермейді, – деп жазады

Жоғарыда айтылған ойларды қорытындылай келе Қазақстандағы баптистер мен пресвитериан қауымдастықтары еліміздегі демократиялық Заң жүйесінде қызметтерін жалғастыруда. Келтірілген мысалдарда бұл қауымдарға байланысты шектеулер қойылса, барлығы Заң шең-

берінде болғандығы анық. Себебі Қазақстан мемлекетінің экстремизм мен терроризмге қарсы түру, ұлттық қауіпсіздікті қамтамасыз ету және дәстүрлі рухани құндылықтарды қорғау саясатының басым болып жүзеге асырылуы бүкіл қоғам мүшелерінің соның ішінде барлық діни бірлестік мүшелерінің де құқықтары мен бостандықтарын қорғауды қамтамасыз етеді. Соңғы кезеңдегі еліміздің діни өмірінен барлық Інжілді таратушы қауымдар жергілікті мелекеттік органдармен бірлесіп, мемлекеттік және конфессияаралық іс-шараларға қатысып, қоғамның әлеуметтік-рухани дамуына өз үлестерін қосып жатқанын байқауға болады.

Алғыс

Бұл ғылыми мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитетінің жобасы негізінде қаржыландырылды (Грант AP26104327 «Дінаралық диалогты қолдау және жалпыұлттық бірлікті нығайту үшін жасанды интеллект алгоритмін әзірлеу: діни мәтіндерді талдау алгоритмдері және мәдени өзара әрекеттесу платформасын құру»).

Авторлар үлесі

Борбасова Қарлығаш Молдағалиқызы – ғылыми концепция мен әдіснаманы әзірлеуге жетекшілік ету, зерттеу бағытын айқындау, деректерді интерпретациялау, ғылыми редакциялау және толықтыру, қорытындыларды нақтылау, жариялауға дайындауға жетекшілік ету.

Сұлтанбаева Эльмира Серікбайқызы – мақала тақырыбын концептуализациялау, әдіснаманы әзірлеу, деректерді жинақтау және талдау, пресвитериандық шіркеудің діни тәжірибесіне зерттеу процесін жүргізу, ғылыми әдебиеттерге шолу жасау, тарихи-теологиялық деректерге салыстырмалы талдау, құжаттық және миссионерлік материалдарды зерттеу.

Әдебиеттер

Yoder, W. (2015). Evangelicals in Russia and Central Asia. In *Evangelicals around the world: A global handbook for the 21st century*. Thomas Nelson.

Асанбаев, М. (2006). Современная религиозная ситуация в Казахстане: факторы риска и потенциал религиозной конфликтности. *Центральная Азия и Кавказ, 6*(48), 87–100.

Байтенова, Н., Құрманалиева, А., Рысбекова, Ш., & Бейсенов, Б. (2018). *Дінтану: Энциклопедиялық сөздік*. Қазақ университеті.

Баптистское общинное управление церковью: проблема. (n.d.). *Baptist Distinctives*. Retrieved July 7, 2026, from https://www.baptistdistinctives.org/article-12-russian/index.html

Борбасова, Қ., & Сагнадина, А. (2019). Пресвитериандық ағымдар: тарихы және қазіргі кезең. *ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы, 1*(17), 19–28. https://doi.org/10.26577/EJRS-2019-1-199

Дик, В. (2003). *Свет Евангелия в Казахстане: История возвещения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане (первая половина XX века)*. Samenkorn.

Евангельские христиане баптисты. (2026). Религиозная карта Казахстана. https://religionmap.kz/ru/subconfession/1597

История Союза церквей ЕХБ Казахстана. (n.d.). Союз церквей ЕХБ Казахстана. https://baptist.kz/history-union

Казахское служение. (n.d.). Союз церквей ЕХБ Казахстана. https://baptist.kz/kazakh-department/

Киелі кітап. (2011). Киелі кітап аудару институты.

Королёва, Е. В. (2010). Особенности миссионерской деятельности новых религиозных движений в современном Казахстане. *Вестник РУДН. Серия: Социология*, (2), 27–40.

Королева, Л., Королев, А., & Артемова, С. (2013). *Власть и евангельские христиане-баптисты в России. 1945–2000 гг.: Эволюция взаимоотношений*. ПГУАС.

Макаров, Д. П. (2010). История и современное состояние пресвитерианства в Санкт-Петербурге. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 11*(3), 133–141.

Митрохин, Л. Н. (1997). *Баптизм: История и современность (философско-социологические очерки)*. РХГИ.

Мязин, Н. А. (2025). Развитие протестантизма в постсоветской Средней Азии на примере Казахстана. *Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки», 25*(3), 16–22.

Подопригора, Р. А. (2020). Правовое регулирование в сфере религии в постсоветском Казахстане: подходы и последствия. *Сборник материалов*, 32–38. https://doi.org/10.24411/9999-056A-2020-10032

Пресвитерианская церковь [Таинства церкви]. (2026, July 5). *Евангельская пресвитерианская церковь Торонтовки*. https://epctorontovka.org/tainstva-czerkvi/05.07.2026

Пресвитерианская церковь. (n.d.). Религиозная карта Казахстана. https://religionmap.kz/ru/subconfession/1597

Приоритетные направления служений в церквах. (n.d.). Союз церквей ЕХБ Казахстана. Retrieved July 9, 2026, from https://baptist.kz/priorities/

Спасение по благодати только через веру. (n.d.). Baptist Distinctives. Retrieved July 6, 2026, from https://www.baptistdistinctives.org/article-06-russian/index.html

Таинства церкви. Выдержки из Вестминстерского Исповедания Веры. (n.d.).

Черенков, М. Н. (2011). Есть ли будущее у баптизма в России? В *Материалы международной научно-практической конференции «105 лет легализации русского баптизма»* (с. 31–35).

Что такое пресвитерианская церковь простыми словами. (n.d.). Zion Church. https://www.zionchurch.kz/blog/chto-takoe-presviterianskaya-cerkov-prostymi-slovami

References

Asanbaev, M. (2006). Sovremennaya religioznaya situatsiya v Kazakhstane: Faktory riska i potentsial religioznoy konfliktnosti [The modern religious situation in Kazakhstan: Risk factors and potential for religious conflict]. *Tsentral'naya Aziya i Kavkaz, 6*(48), 87–100. (in Russian)

Baitenova, N., Kurmanaliyeva, A., Rysbekova, Sh., & Beisenov, B. (2018). *Dintanu: Entsiklopediyalyq sozdik* [Religious studies: Encyclopedic dictionary]. Qazaq universiteti. (in Kazakh)

Baptistskoe obshchinnoe upravlenie tserkov'yu: Problema [Baptist congregational church governance: A problem]. (n.d.). Baptist Distinctives. Retrieved July 7, 2026, from https://www.baptistdistinctives.org/article-12-russian/index.html (in Russian)

Borbassova, Q., & Sagnadina, A. (2019). Presviteriandiq agymdar: Tarihy zhane qazirgi kezen [Presbyterian movements: History and the present stage]. *QazUU khabarshysy. Dintanu seriyasy, 1*(17), 19–28. https://doi.org/10.26577/EJRS-2019-1-199 (in Kazakh)

Cherenkov, M. N. (2011). Est' li budushchee u baptizma v Rossii? [Does Baptist Christianity have a future in Russia?]. In *Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «105 let legalizatsii russkogo baptizma»* [Proceedings of the international scientific and practical conference "105 years of the legalization of Russian Baptism"] (pp. 31–35). (in Russian)

Chto takoe presviterianskaya tserkov' prostymi slovami [What is the Presbyterian Church in simple terms?]. (n.d.). Zion Church. https://www.zionchurch.kz/blog/chto-takoe-presviterianskaya-cerkov-prostymi-slovami (in Russian)

Dik, V. (2003). *Svet Evangeliya v Kazakhstane: Istoriya vozveshcheniya Evangeliya i rasprostraneniya obshchin baptistov i mennonitov v Kazakhstane (pervaya polovina XX veka)* [Light of the Gospel in Kazakhstan: The history of Gospel preaching and the spread of Baptist and Mennonite communities in Kazakhstan (the first half of the 20th century)]. Samenkorn. (in Russian)

Evangel'skie khristiane baptisty [Evangelical Christian Baptists]. (2026). Religionmap.kz. https://religionmap.kz/ru/subconfession/1597 (in Russian)

Istoriya Soyuza tserkvey EKhB Kazakhstana [History of the Union of Evangelical Christian Baptist Churches of Kazakhstan]. (n.d.). Soyuz tserkvey EKhB Kazakhstana. https://baptist.kz/history-union (in Russian)

Kazakhskoe sluzhenie [Kazakh ministry]. (n.d.). Soyuz tserkvey EKhB Kazakhstana. https://baptist.kz/kazakh-department/ (in Russian)

Kieli kitap [Holy Bible]. (2011). Bible Translation Institute. (in Kazakh)

Koroleva, L., Korolev, A., & Artemova, S. (2013). *Vlast' i evangel'skie khristiane-baptisty v Rossii. 1945–2000 gg.: Evolyutsiya vzaimootnosheniy* [The state and Evangelical Christian Baptists in Russia, 1945–2000: The evolution of relations]. PGUAS. (in Russian)

Korolyova, E. V. (2010). Osobennosti missionerskoy deyatel'nosti novykh religioznykh dvizheniy v sovremennom Kazakhstane [Features of the missionary activities of new religious movements in contemporary Kazakhstan]. *Vestnik RUDN. Seriya: Sotsiologiya*, (2), 27–40. (in Russian)

Makarov, D. P. (2010). Istoriya i sovremennoe sostoyanie presviterianstva v Sankt-Peterburge [The history and current state of Presbyterianism in St. Petersburg]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii, 11*(3), 133–141. (in Russian)

Mitrokhin, L. N. (1997). *Baptizm: Istoriya i sovremennost' (filosofsko-sotsiologicheskie ocherki)* [Baptist Christianity: History and the present (philosophical and sociological essays)]. RKhGI. (in Russian)

Myazin, N. A. (2025). Razvitie protestantizma v postsovetskoy Sredney Azii na primere Kazakhstana [The development of Protestantism in post-Soviet Central Asia: The case of Kazakhstan]. *Vestnik YuUrGU. Seriya «Sotsial'no-gumanitarnye nauki», 25*(3), 16–22. (in Russian)

Podoprigora, R. A. (2020). Pravovoe regulirovanie v sfere religii v postsovetskom Kazakhstane: Podkhody i posledstviya [Legal regulation of religion in post-Soviet Kazakhstan: Approaches and consequences]. *Sbornik materialov*, 32–38. https://doi.org/10.24411/9999-056A-2020-10032 (in Russian)

Presviteryane [Presbyterians]. (n.d.). Religionmap.kz. https://religionmap.kz/ru/subconfession/1597 (in Russian)

Prioritetnye napravleniya sluzheniy v tserkvakh [Priority areas of ministry in churches]. (n.d.). Soyuz tserkvey EKhB Kazakhstana. Retrieved July 9, 2026, from https://baptist.kz/priorities/ (in Russian)

Spasenie po blagodati tol'ko cherez veru [Salvation by grace through faith alone]. (n.d.). Baptist Distinctives. Retrieved July 6, 2026, from https://www.baptistdistinctives.org/article-06-russian/index.html (in Russian)

Tainstva tserkvi. Vyderzhki iz Vestminsterskogo Ispovedaniya Very [Sacraments of the church: Excerpts from the Westminster Confession of Faith]. (2026, July 5). Evangelical Presbyterian Church of Torontovka. https://epctorontovka.org/tainstva-czerkvi/05.07.2026 (in Russian)

Yoder, W. (2015). Evangelicals in Russia and Central Asia. In B. C. Stiller, T. M. Johnson, K. Stiller, & M. Hutchinson (Eds.), *Evangelicals around the world: A global handbook for the 21st century* (pp. 318–325). Thomas Nelson.

Авторлар туралы мәлімет

Борбасова Қарлығаш Молдағалиқызы – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті діntану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, Алматы, Қазақстан, e-mail: bm.karlygash@gmail.com.

Сұлтанбаева Эльмира Серікбайқызы (корреспондент автор) – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті діntану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты, Алматы, Қазақстан, e-mail: sultanbayeva.elmira@gmail.com.

Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы – философия докторы PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті діntану және мәдениеттану кафедрасының профессоры м.а., Алматы, Қазақстан, e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com.

Мұратжан Зарина – философия докторы PhD, Қазақстан Республикасы Бас прокуратурасының жанындағы Құқық қорғау органдары академиясының жалпы заң пәндері кафедрасының аға оқытушысы, әділет кеңесшісі, Астана, Қазақстан, e-mail: hakim_zarina@mail.ru.

Information about the authors:

Borbassova, Karlygash Moldagalikyzy – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Religious and Cultural Studies at Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, e-mail: bm.karlygash@gmail.com.

Sultanbayeva, Elmira Serikbayevna (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: sultanbayeva.elmira@gmail.com.

Bagasharov, Kudaiberdi Sabyrzhanuly – Doctor of Philosophy (PhD), Acting Professor at 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: kudaiberdi1981@gmail.com.

Muratzhan, Zarina – Doctor of Philosophy (PhD), Senior Lecturer at the Department of General Legal Disciplines, Law Enforcement Academy under the Prosecutor General's Office of the Republic of Kazakhstan, Counselor of Justice, Astana, Kazakhstan, e-mail: hakim_zarina@mail.ru.

Сведения об авторах:

Борбасова Карлыгаш Молдагалиевна – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политических наук Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: bm.karlygash@gmail.com.

Султанбаева Эльмира Серикбаевна – PhD докторант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политических наук Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: sultanbayeva.elmira@gmail.com.

Багашаров Кудайберди Сабыржанулы – доктор философии (PhD), исполняющий обязанности профессора кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com.

Муратжан Зарина – доктор философии (PhD), старший преподаватель кафедры общеюридических дисциплин Академии правоохранительных органов при Генеральной прокуратуре Республики Казахстан, советник юстиции, Астана, Казахстан, e-mail: hakim_zarina@mail.ru.

2025 жылы 16 қазанда тіркелді
2026 жылы 20 қыркүйекте қабылданды

ҒТАМР 21.21.31 https://doi.org/10.26577//EJRS47320262

А. Агабаев[1], М. Балтымова[1], С. Байжума[1*], А. Ташагил[2]

[1]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
[2]Едитепе университеті, Стамбул, Түркия
[*]e-mail: samet-kz@inbox.ru

АЛТЫН ОРДА КЕЗЕҢІНДЕГІ ИСЛАМ ДІНІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІНІҢ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ДӘСТҮРЛІ ИСЛАМ МОДЕЛІМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ

Түркітілдес халықтардың исламдану үдерісін тарихи тұрғыдан зерделеу қазіргі гуумани-тарлық ғылымдағы өзекті бағыттардың бңрң болып табылады. Оның маңыздылығы ислам әле-міндегі діни үдерістердің қазіргі кезеңдегі қайта жандануымен және мұсылмандық ренессанс құбылысының кең таралуымен де сабақтас. Сонымен бірге Қазақстан қоғамында исламның руха-ни-мәдени және әлеуметтік қызметінің күшеюі түркі халықтарының исламды қабылдау тарихын жаңа деректер мен заманауи ғылми әдістер негізінде қайта қарастыру қажеттілігін айқындайды. Қазіргі қазақ қоғамындағы исламның қалыптасу негіздерін түсіндіруде осы аймақта өмір сүрген мемлекеттердің де әсерін атап өту маңызды. Зерттеудің мақсаты – Ислам дінімен байланыс-ты алғашқы мемлекеттердің бірі болған Алтын Орда кезеңінде қалыптасқан діни түсініктер мен наным-сенімдердің қазіргі Қазақстан аумағында орныққан исламдық дүниетаныммен тарихи-мәдени және рухани сабақтастығын айқындау. Зерттеу барысында тарих, дінтану, саясаттану және әлеуметтік ғылымдардың әдістерін ұштастыратын пәнаралық тәсіл қолданылды. Деректік негізді ортағасырлық араб, парсы, қытай және мысыр жазба деректерімен қатар, отандық және шетелдік ғалымдардың ғылыми еңбектері құрады. Зерттеу барысында анықталған ерекшеліктер қазіргі қазақ даласында қалыптасқан ислам дәстүрлерімен салыстырылып, олардың арасындағы тарихи және дүниетанымдық байланыстар қарастырылды. Зерттеу нәтижесінде, Алтын Орда кезеңіндегі исламдану тәжірибесі қазіргі Қазақстандағы исламның тарихи негіздері мен мәдени ерекшеліктерін түсіндіретін маңызды факторлардың бірі ретінде бағаланады.

Түйін сөздер: дін, ислам, Алтын Орда, дінтану, мұсылмандық ренессанс

A. Agabaev[1], M. Baltymova[1], S. Baizhuma[1*], A. Tashagil[2]

[1]Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
[2]Yeditepe University, Istanbul, Turkey
[*]e-mail: samet-kz@inbox.ru

The continuity of the characteristics of the Islamic religion of the Golden Horde period with the traditional Islamic model in Kazakh society

The historical study of the process of Islamization of Turkic-speaking peoples is one of the most relevant trends in modern guumanitary science. Its importance is also related to the revival of religious processes in the Islamic world at the present stage and the widespread spread of the phenomenon of the Muslim renaissance. At the same time, the strengthening of the spiritual, cultural and social activity of Islam in Kazakhstan's society determines the need to rethink the history of the adoption of Islam by the Turkic peoples on the basis of new data and modern scientific methods. It is important to note the influence of the states that lived in this region in explaining the foundations of the formation of Islam in modern Kazakh society. The purpose of the study is to identify the historical, cultural and spiritual continuity of religious concepts and beliefs formed during the Golden Horde period – one of the first states associated with the Islam – with the Islamic worldview established on the territory of modern Kazakhstan. The study used an interdisciplinary approach that combined the methods of history, religious studies, political science and Social Sciences. In addition to medieval Arabic, Persian, Chinese and Egyptian written sources, scientific works of domestic and foreign scientists are formed. In the course of the study, the identified features were compared with the traditions of Islam that have developed in the modern Kazakh steppe, and historical and worldview connections between them were considered. As a result of the study, the experience of Islamization during the Golden Horde period is evaluated as the most important factors explaining the historical foundations and cultural features of Islam in modern Kazakhstan.

Keywords: religion, Islam, Golden Horde, religious studies, Muslim renaissance

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

А. Агабаев[1], М. Балтымова[1], С. Байжума[1*], А. Ташагил[2]
[1]Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан
[2]Университет Едитепе, Стамбул, Турция
[*]e-mail: samet-kz@inbox.ru

Преемственность особенностей исламской религии периода Золотой Орды с традиционной исламской моделью в казахском обществе

Историческое изучение процесса исламизации тюркоязычных народов является одним из актуальных направлений современной гуманитарной науки. Его важность также связана с возрождением религиозных процессов в исламском мире на современном этапе и широким распространением феномена мусульманского возрождения. Вместе с тем усиление духовно-культурной и социальной деятельности Ислама в казахстанском обществе определяет необходимость переосмысления истории принятия ислама тюркскими народами на основе новых данных и современных научных методов. В объяснении основ формирования ислама в современном казахском обществе важно отметить влияние государств, которые жили в этом регионе. Одним из первых государств, связанных с исламом, была Золотая Орда. Цель исследования – выявить историко-культурную и духовную преемственность религиозных представлений и верований, сложившихся в период Золотой Орды, с Исламским мировоззрением, закрепившимся на территории современного Казахстана. В исследовании использовался междисциплинарный подход, сочетающий методы истории, религиоведения, политологии и социальных наук. Основу данных составили научные труды отечественных и зарубежных ученых, а также средневековые арабские, персидские, китайские и египетские письменные источники. В ходе исследования выявленные особенности сравнивались с исламскими традициями, сложившимися в современной казахской степи, рассматривались исторические и мировоззренческие связи между ними. В результате исследования опыт исламизации в период Золотой Орды оценивается как один из важнейших факторов, объясняющих исторические основы и культурные особенности ислама в современном Казахстане.

Ключевые слова: религия, ислам, Золотая Орда, религиоведение, мусульманский ренессанс

Кіріспе

Ислам діні Алтын Орда мемлекетінің қалыптасуы мен дамуында маңызды рөл атқарды. Ислам дінінің Алтын орда қоғамына енуі және оның ұстанымдарын бекіту туралы деректер ортағасырлық араб шежірелері мен Алтын Ордаға өз бетінше келген саяхатшылардың жазбаларында көптеп кездеседі. Осы дереккөздер қатарында Мәмлүк билігі кезеңінде Мысырда өмір сүрген авторлардың жазба мұралары айрықша ғылыми маңызға ие. Алтын Орданың рухани және мәдени дәстүрлерінің қалыптасуына әртүрлі өркениеттер мен этностар арасындағы өзара ықпалдастық елеулі әсер етті. Еділ бойы мен Ніл алқабын байланыстыратын дипломатиялық және сауда байланыстарының дамуы мәдени алмасудың да қарқын алуына жағдай жасады. Әсіресе, XIV ғасырда Алтын Орда мен Мысырдың Мәмлук мемлекеті халықаралық саяси кеңістікте ықпалды әрі беделді мемлекеттер қатарында болғанын атап өту қажет (Абылов, 2025).

Исламдану үрдісі Еуразияның шығыс аймақтарында да біртіндеп жүрді. XI ғасырдың ортасына қарай Ертіс маңындағы татар тайпаларының арасында ислам діні тарала бастаса, XII ғасырдың ортасына оның ықпалы Шығыс Түркістандағы татар қауымдарының әлеуметтік және рухани өмірінен де көрініс тапты. Осы тұрғыдан алғанда, Батудың жорықтарына қатысқан татарлардың белгілі бір бөлігі ислам дінін қабылдаған этникалық топтардан құралғанын байқауға болады. Сонымен қатар Алтын Орда қоғамының діни дүниетанымы тек ислам ықпалымен ғана шектелмей, әртүрлі конфессия өкілдерінен қатар өмір сүру тәжірибесі арқылы да қалыптасты. Мемлекет аумағында христиандықтардың әртүрлі бағыттарын ұстанушылар, соның ішінде несториандар, Григорий шіркеуінің өкілдері, сондай-ақ иудейлер және басқа да діни қауымдар өмір сүрді. Орталық Азия түркі халықтары арасында ислам дінінің бірнеше ғасыр бойы орнығуы оның жергілікті діни нанымдармен және өзге конфессиялармен өзара ықпалдасуына негіз болды. Нәтижесінде Алтын Орда кеңістігінде дінаралық қатынастардың өзіндік үлгісі қалыптасып, бұл жағдай XIV ғасырдың 40-50 жылдарында исламның таралу сипатына да белгілі дәреже әсер етті.

Моңғол империясы тарихының бастапқы кезеңі Шыңғыс ханның ұрпақтарына өз билігін сақтауға мүмкіндік беретін заң мен империялық саяси дәстүрге айналған белгілі бір «діни төзімділікпен» сипатталды (Schamiloglu, 2021).

Дін, егер ол моңғол хандарының билігіне заңға бағынатын болса және жаулап алушыларға қарсы «қасиетті соғысқа» шақырылмаса, держава халқының жеке дел болып көрінсе, Шыңғысхандар сенім істерінен «тең қашықтықты» сақтап қалды. Қытайдың мемлекеттік басқару дәстүріне толық сәйкес, моңғол әкімшілігі үшін саяси адалдық маңызды болды және оның сеніміне рухани бағынбады. Шығыс Еуропаны жаулап алғаннан кейінгі бірінші кезеңде, әсіресе отырықшы елдерде Жошидтер жергілікті діндерге төзімділік пен төзімділік саясатын жүргізді (Шыңғыс ханның «Ясасында» бекітілген). «...Моңғол жаулап алушылары жаулап алынған халықтарға өздерінің сенімдері – шаманизмді таңуға тырыспады. Шыңғыс хан және оның жақын үрпақтары өздерінің жеке жанашырлықтары мен ұнатпауларына қарамастан, әртүрлі шіркеулердің өкілдерін теңестірді, осылайша оларды өздерінен бірдей қашықтықта ұстады... (Zilivinskaya, 2023)

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Бүгінгі таңда еліміздің көпконфессиялы құрылымы, исламның тарихи тамыры мен өзге діни дәстүрлермен қатар өмір сүру мәдениеті Қазақстанның зайырлы мелекет ретіндегі моделін қалыптастырып отыр. Конфессиялық өзара түсінік, діни толеранттылық және әлеуметтік тұрақтылық мәселелері Қазақстанның тарихи даму тәжірибесімен тығыз сабақтасып жатыр. Бұл құндылықтардың қалыптасуына Алтын Орда дәуірінде орнықкан қоғамдық және мәдени өзара ықпалдастық тәжірибесінің белігілі бір тарихи негізі бар.

Алтын Орда кезеңіндегі ислам дінінінң таралуы бойынша көптеген отандық ғылыми жұмыстар да кездеседі. Оның ішінде Тулибаева Ж. (2021) Хорезм мен Хиуа деректеріне сүйене отырып жүргізген зерттеулерінде, ислам дінінің Алтын Орда қоғамында кездесе бастауы, оның таралу ерекшеліктері мен тұрақтануы туралы ақпараттар кездеседі. Аталған еңбектерде қарастырылған маңызды факторлардың бірі, діннің саяси идеологияға әсері. Сонымен қатар, отандық зерттеушілердің еңбектерінде Алтын Орда кезеңінің исламдану үдерісі тек саяси, діни бағыттарға әсер етіп қоймай, оның тілдік және мәдени ерекшеліктерге де өзгерістер енгізгені анықталған (Кубденова & Малбаков, 2023).

Алтын Орда аймағында ислам дінінің таралуына мықты ықпал еткен Мысыр мемлекеті.. Т. Абылов (2021) өз еңбектерінде екі мемлекет арасындағы байланысқа ислам дінінің әсері, оның ішінде саяси және әскери қарым-қатынастардың қалыптасуына әсері зерттеген.

Мәмлүк билеушілері үшін ислам әлемінің қауіпсіздігін қамтамасыз ету және мұсылман қауымның мүдделерін қорғау сыртқы саясаттың маңызды бағыттарының біріне айналды. Осы тұрғыдан алғанда, Алтын Орда мен Мәмлүк мемлекеті арасындағы дипломатиялық және саяси байланыстарды нығайтуға ортақ діни құндылықтардың елеулі рөлі атқарғанын байқауға болады (Абылов және т.б., 2021).

Өзбек хан билігі тұсында Алтын Ордадағы исламның қоғамдық институт ретінде орнығуы білім беру жүйесінің дамуына да әсер етті. Мемлекеттің ірі қалаларында діни және зауырлы білім беру дәстүрлерінің институционалдық сипат алуына және мемлекеттің мәдени-рухани өмірінің жаңаруына ықпал етті (Абылов, 2021).

Алтын Ордадағы сопылық қозғалыстың рөлі Н. Заңәділұлы мен Б. Сейфуновтың еңбектерінде қытай деректері негізінде қарастырылған. Зерттеушілер Хорезмнен шыққан мұсылман қауымдары мен сопылық дәстүр қкілдерінің Жошы ұлысының рухани өміріндегі ықпалына ерекше мән береді. Авторлардың тұжырымдауынша, Алтын Орда билеушілерінің исламды мемлекеттік деңгейде орнықтыруы және Ясауи мектебінің рухани қағидаларын мемлекеттік идеологиялық кеңістікпен сабақтастыруы мемлекеттің ішкі тұтастығын нығайтуға мүмкіндік берген. Сонымен бірге исламдық құндылықтарды жергілікті түркілік дәстүрлермен ұштастыру Алтын Орда қоғамының этномәдени ерекшелігінің сақталуына жағдай жасады. Осы тұрғыдан Ясауи дәстүрі исламдық дүниетаным мен түркілік мәдени болмыстың өзара үйлесуінің маңызды тетіктерінің бірі ретінде бағаланады (Заңәділұлы & Сейфунов, 2025)

Алтын Орда тарихы мен археологиялық зерттеулердің көптеген аспектілері шетелдік авторлардың, оның ішінде ресейлік ғалымдардың В. Бартольд (1965), Б.Д. Грекова, А.Ю. Якубованың (1950) еңбектерінде кездеседі. Қазақстандық зерттеушілердің еңбектерінде Алтын Орда қоғамдық қатынастар, билік құрылымы, археологиялық деректер, сондай-ақ исламдану үдерісі зерттелген (Абзалов, 2022). I. Shingiray (2018) XIII–XIV ғасырларда Төменгі Еділ бойындағы Алтын Орда Көшпенділерін исламдандыру тақырыбын қарастырылған.

Алайда бұл зерттеулерде қазақ даласында өмір сүрген Алтын Орда мемлекетінің бүгінгі таңда, Тәуелсіз Қазақстан даласындағы сипаты мен олардың өзара байланысы зерттелмеген. Мақалада басты назар Алтын Орда кезеңіндегі діни ерекшеліктер мен оның бүгінгі күндегі қазақ даласындағы көрінісімен сабақтастығына аударылды.

Зерттеудің мақсаты Алтын Орда кезеңінде қалыптасқан діни сенімдер мен нанымдардың қазіргі Қазақстан аумағында таралған ислам дінімен тарихи, мәдени және дүниетанымдық сабақтастығын анықтау. Осыған байланысты келесідей міндеттер қойылды:

- Алтын Орда кезеңіндегі діни сенімдер мен исламның таралу ерекшеліктерін зерттеу;
- Алтын Орда дәуіріндегі исламның қазіргі Қазақстан аумағындағы діни-мәдени үдерістермен сабақтастығын анықтау;
- Исламдық құндылықтардық қазақ халқының дүниетанымы мен рухани мәдениетінің қалыптасуына ықпалын талдау

Зерттеудің жаңалығы Алтын Орда кезеңінде қалыптасқан ислам дінінің қазіргі Қазақстанның саяси ұстанымдарының қалыптасуына әсері мен салдарын анықтау болып табылады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу әлеуметтік, саясаттану, тарих және дінтану талдауларын біріктіретін пәнаралық тәсілге негізделген. Пәнаралық әдістерді қолдану ислам дінінің қазақ даласына алғаш келуін зерттеп қана қоймай, оның бүгінгі таңдағы салдары мен көрінісін сипаттауға мүмкідік береді. Зерттеу барысында тарихи жазбалар, бұқаралық ақпарат құралдарындағы жаңалықтар мен оқиғаларға талдау жасалынып, Алтын орда кезеңінен бастау алған ислам дінінің эволюциялық өзгерістеріне зерттеу жүргізілді. Зерттеу негізіне халықаралық индекстелген базалардағы, Scopus, Web of science сайттарындағы ғылыми мақалалар қолданылды. Тарихи оқиғалар мен оның салдарын, бүгінгі көрінісін анықтау үшін мақалада синтездеу, индукция және дедукция секілді жалпы әдістер қолданылды.

Нәтижелері мен талқылама

XIII ғасырдың бірінші жартысында Моңғол империясының біртіндеп ыдырауы нәтижесінде пайда болған саяси құрылымдар, соның ішінде Жошы Үлысы көпэтносты қоғамды біріктіретін ортақ идеологиялық негізге мүқтаж болды. Бұл қысым, үлыс билеушілері мен өңірлік әмірлердің сепаристік үмтылыстарының артуымен және жаулап алу кезеңінде қираған отырықшы аймақтардың (Орта Азия, Еділ Болгариясы, Қырым, Азов және Қара теңіз өңірлері) өз дәстүрлі шаруашылық-мәдени құрылымдарын қалпына келтіруге және нығайтуға бағытталған талпыныстармен байланысты болды. Моңғол империясының ыдырауының салдарынан пайда болған мемлекеттер ішінде Алтын Орда әртүрлі этникалық топтар және мәдени ерекшеліктерді біріктірді. Сол себепті бұл мемлекет өзінің «мемлекеттік» идеологиясын қалыптастыруға әсер ететін тұжырымдама мен ұстанымдарды қажет етті (Миргалеев, 2025). XVI ғасырда исламның саяси және рухани кеңістікте орнығуы осы қаеттілікті қамтамасыз етіп, кқшпелі дала өркениетініңі дәстүрлері мен мұсылмандық отырықшы мәдениеттің элементтерін үйлестірген синкреттік, бірақ біртұтас алтынордалық мәдени модельдің қалыптасуына ықпал жасады. Осылайша, ислам Жошы үлысында отырықшы және кқшпелі өмір салттарының өзара ықпалдасуын қамтамасыз еткен негізгі факторлардың бірі болды (Malikov, 2023).

Жалпы қазақ даласында исламның дамуы Жетісу мен Сырдария бойындағы отырықшы халық арасында қалыптасып, Қарахан әулетінің мемлекеттік дініне айналды. Оған дәлел ретінде Жүсіп Баласағүнның «Құтты Білік» шығармасы, онда мұсылмандық саяси этикалық идеялар көрініс тапқан (Әлжан, 2025). Алайда кейбір өңірлерде исламмен қатар христиан діні де өз ықпалын жоғалтқан жоқ. Олар, Орталық Азиядан бастап Шығыс Қазақстан мен Жетісу аймағына қоныс айдарған наймантайпалары арасында кеңіннен танымал болды.

Алтын Орда аумағында ислам мүлде жаңа құбылыс болған жоқ, оның тамыры мен дәстүрі әрі қала орталықтарында, әрі дала өңірлерінде бұрыннан қалыптасқан еді. Еділ бойына исламның ерте енуіне қатысты алғышқы мәліметтердің бірі шығыс тарихшыларының 737 жылы Мерван қолбасшысы басқарған араб әскерінің Хазария жеріне жасаған жорықтағы жеңілісі туралы хабарлары. VIII ғасырдың екінші жартысында ислам Төменгі Еділ өңіріне Таяу Шығыс пен Орта Азиядағы ең ықпалды конфессиялардың бірі ретінде тарай бастады. Хазарияның астанасы Итил қаласында 10 000 астам мұсылман, биік мұнарасы бар мешіт және тағы 30-ға жуық мешіт болғаны айтылады (Galimov, 2023).

Алтын Орданың исламдану үдерісінің бастауын Бату ханның билік кезеңінен де кездестіруге болады. Шыңғыс ханның немересі және Жошының екінші ұлы Бату хан өзі исламды қабылдамағанымен, «Ұлы жосықта» бекітілген діни төзімділік қағидатын ұстанып, барлық конфессияға бірдей жағдай жасағаны белгілі. Оның билік тұсында мұсылмандар еркін және қауіпсіз өмір сүрді. XIII ғасырдағы парсы тарихшысы Жүзжанидің «Табақат-и Насири» атты еңбегінде Бату хан мұсылман қауымына оң көзқарас танытқан, әділетті әрі ұстанымы берік билеуші ретінде сипатталады. Деректер оның шаманндық нанымды ұстанып, өмірден өткеннен кейін осы дәстүрге сәйкес жерленгені көрсетілген. Соған қарамастан, Бату хан жүргізген саяси бағыт мұсылман дінбасылары тарапынан қолдау тауып, ислам дінінің кеңінен таралуына қолайлы қоғамдық жағдайлардың қалыптасуына ықпал етті (Тимохан, 2021). Бату хан билік құрған кезеңде Түркістанның, оның ішінде Хорезм өңірінің мұсылман халқы салыстырмалы түрде тұрақты жағдайда өмір сүріп, өздерінің діни рәсімдері мен дәстүрлерін жүзеге асыру мүмкіндігіне ие болды. Бұл Алтын Орда аумағында исламның біртіндеп орнығуына әсер етке факторлардың бірі ретінде қарастырылады. Алтын Орда билеушілерінің ішінде исламды алғаш қабылдаған хан ретінде 1257-1266 жылдары билік еткен Берке хан аталады. Оның ұстанымы бойынша ислам дінін қабылдауға алғашқы болып көшпелі мал шаруашылығымен айналысатын халық билеушілерін, ру басыларын тартылды.

1263 жылы Бейбарыс сұлтанның Берке ханға жіберген алғашқы елшілігі Мысыр мәмлүктері мен Жошы ұлысы арасындағы дипломатиялық қатынастардың қалыптасуында маңызды қадам болды. Аталған елішілік тек саяси байланыстарды нығайтуға ғана емес, екі мемлекет арасындағы діни және мәдени ықпалдастықтың кеңеюіне де жол ашты. Елшілік құрамында ислам дінін насихаттауға атсалысқан суниттік ғұламалармен қатар, Жошы ұлысының өкілдері. Мәмлүк шенеуніктері мен қыпшақ әмірлері болған. Олардың бірқатары Алтын Орда билеушілерінің сарай ортасымен тікелей қарым-қатынас орнатуға мүммкіндік беретін тілдік және мәдени ортаға жақсы бейімделген түлғалар еді. Бұл жағдай Мысыр мен Алтын Орда арасындағы байланыстардың тек саяси сипатта емес, діни-мәдени мазсұнда да дамығанын аңғартады. Араб деректеріне сәйкес, «Оларға (елшілікке) құқытанушы Мәджеддин және әмір Сейфеддин Құшарбек жіберілді, әрі оларға Египетке келген татарлардан, Сурағанның жолдастарынан екі адам қосылды. Олардың көмегімен ол (сұлтан) исламның жағдайы туралы және халифтің сайлануы жөніндегі хаттарды жазды – Алла оның үстіне тыныштық нәсіп етсін және халифа әл Хаким би амриллаға дейінгі шежіресін жасауға бұйрық берді. Бұл шежіре жазылып, алтынмен әшекейленді. Сұлтан оны Берке ханға жолдап, өз шежіресіне де қази-ұл-кузат Таджеддин куәландырған түрде жіберді. Көптеген бағалы сыйлықтармен бірге Алтын Ордаға Осман Құраны да жіберілген. Бұл жөнінде Ибн Абд аз Захирдің шежіресінде «бұл хат аяқталғаннан кейін аса мәртебелі сыйлықтар әзірленді, қасиетті кітап Осман ибн Аффан «Алла оған разы болсын» жазды деп айтылатын Құран, қызыл жібекке алтынмен кестеленген мүқабада, іші жібекпен қапталған былғары қорапта, сондай-ақ оған арналған піл сүйегі мен қара ағаштан жасалған, күміс бөліктермен безендірілген және күміс құлпы бар тұғыр» жіберілді (Сайфетдинова, 2023).

Араб тарихшысы Ибн Баттутаның жазбасына сәйкес, оның ислам дінін қабылдауына себеп Наджм ад-дин Кубра негізін қалаған Кубравийа тариқатының сопыларымен байланыста болуы. Осылайша ол, Алтын Орда аумағында мешіттер мен медреселер салып бастады. Қытайлық зерттеушілердің мәліметтеріне сәйкес, Алтын Ордадағы исламдану процесі саяси-экономикалық факторлармен тығыз байланысты деп көрсетеді. «Берке хан ислам дінін қабылдағанымен, санаулы ғана мешіттер мен медресе салдырды, алайда оның кеңінен таралуына ықпал етпеді» деп көрсетеді (Сайфетдинова, 2023).

Алтын Орда аумағында исламды мемлекеттік дін ретінде енгізудің ресми және жалпыға бірдей танылған уақыты 1312 жыл – Өзбек ханның билікке келген жылы болып табылады. «Эннуэйридің энциклопедиясында» біз сол 1312 жылы Өзбек ханның Мысыр сұлтаны Эльмалик-Эннасырға «айтпақшы, ...сұлтанды исламның Қытайдан Батыс мемлекеттерінің шегіне дейін кеңеюімен құттықтау болды; сондай-ақ, оның (Өзбек ханның) мемлекетінде әлі де Исламды ұстанбаған адамдар тобы бар деп айтылды, Өзбек ханның таққа отыруынан кейін оларға мұсылман дініне кіруге мүмкіндік немесе соғысу туралы таңдау берілді, алайда олардың бас тартып (исламды қабылдаудан бас тартты) соғысқаны туралы және оларды күштеп, мәжбүрлеп ислам дінін қабылдатты, кейбіреулері қашуға мәжбүр болса, кейбіреулерін қырып-жойып,

түтқынға алыды» деп көрсетілген. Мысыр тарихшыларының жазбасында Өзбек ханның мемлекетті исламдандыруға деген ұмтылысы неононсенс ретінде қабылданғаны және исламға қарсы сөйлеген сөздерін басуға тура келгені туралы айтылған. Осылайша, Өзбек хан Алтын Орданы мұсылман мемлекеті ете отырып, Ясауи сопылық тариқатын ұстанып, Қазақстан территориясындағы Ясауи сопылық ілімінің таралуына негіз болды (Кызыке, 2023).

Оңтүстік Қазақстанның көшпелі түркі тайпалары арасында исламның таралуына елеулі үлес қосқан тұлғалардың бірі сопылық Ясауия тариқатының негізін салушы, Сайрам (Исфиджаб) қаласының тумасы Қожа Ахмет Ясауи. Оның хикметтерінде құдіретті Алланың ұлылығы мен адамның бойындағы кішіпейілділіктің, рухани тазартудың қажеттілігі уағыздалған. Ясауи тариқаты тек діни ғана емес, рухани бағыт бағдар беретін маңызды институқа айналып, олардың этникалық, мәдени бірліктерін сақтап қалуға ықпал етті. Өзбек хан билігі тұсында сопылық бағыттағы шайхтардың қоғамдық-саяси өмірдегі рөлі айтарлықтай күшейді. Оларға билеушілерге рухани қолдау көрсету, кеңес беру беру және діни мәселелер бойынша бағыт-бағдар ұсыну сичқты міндеттер жүктелді. Осы кезеңде Алтын Орда қоғамында ыілдік орта мен діни дүниетанымның өзара байланысы да маңызды сипат алды. Исламның кеңінен орныгуы діни ілімді халыққа түсінікті түрде жеткізу қажеттілігін арттырды. Алғашқы кезеңде Құран аяттары мен діни шығармалар неггізінен араб тілінде оқылып, түсіндірілсе, уақыт өте келе олардың түркі және парсы тілдеріндегі нұсқалары да тарала бастады. Бұл үдерісте Ясауи тариқаты өкілдерінің ықпалы ерекше болды. Олар исламдық дүниетанымның негізгі қағидаларын көшпелі түркі қауымдарына ана тілінде түсіндіруге ұмтылып, діни білімнің жергілікті ортада қабылдануын жеңілдетті. Осы арқылы Ясауи ілімі діни ұстанымдармен қатар, қоғамның рухани және моральдық құндылықтарының қалыптасуына ықпал етті.

Ясауи ілімінің жекелеген қағидалары мемлекеттік идеолгиямен сабақтасып, қоғамдық өатынастарға да әсер етті. Мемлекеттік басқару мен құқықтық қатынастарға да әсеер етті. Мемлекеттік басқару мен құқықтың тәжірибеде шариғат талаптарына негізделген кейбір нормалар қолданысқа еніп, моральдық-этикалық ұстанымдарды ислам құндылықтары тұрғысынан қайта пайымдау үдерісі жүрді. Мұндай өзгерістер Алтын Орданың мұсылман әлеміндегі саяси және мәдени байланыстарын күшейтіп, оның халықаралыық беделінің артуына ықпал етті.

Сонымен бірге Алтын Орданың исламдануын қысқа мерзімде жүзеге асқан біржақты құбылыс ретінде қарастыруға болмайды. Ислам мемлекеттік деңгейде орныққанымен, дәстүрлі моңғол-оыпшақ басқару институттары өз қызметін жалғастырды. Бұған қоса, үйғыр жазуының қолданылуы да бұрынғы әкімшілік-мәдени-дәстүрлердің толық жойылмағанын көрсетеді. Мұндай ерекшеліктерді Алтын Орданың көшпелі өмір салтымен және әскери-саяси құрылымның ықпалымен байланыстыруға болады (Бартольд, 2022).

Дегенмен исламдық құқық нормаларының қоғам өміріне ене бастағанын ортағасырлық құқықтық деректерден де байқауға бболады. Ханафи құқықтық мектебіне жататын «әл-Һидая» еңбегінде соғыста қаза тапқан мұсылмандарды «шәһид» ретінде танылатыны және оларды ғұсылсыз, үстіндегі киімімен жерлеуге рұқсат етілетіні көрсетіледі. Мұндай мәліметтер Алтын Орда қоғамында исламдық құқықтық нормалардың тек теориялық деңгецде қалып қана қоймай, белгілі бір дәрежеде тәжірибеде де қолданылғанын көрсетеді (Ситдиков, 2023). Ситдиковтың (2023) зерттеулерінде исламның татар ақсүйектері мен қалалық элита арасында, сондай-ақ Хорезм, Бұлғар және Арал маңы өңірлерінде кең таралғаны көрсетіледі. Археологиялық деректер де бұл үдерістің ауқымын айқындауға мүмкіндік береді. Атап айтқанда, Еділ бойы мен Орал өңірлеріндегі дәстүрлі жерлеу орындарының бертіндеп азайып, мұсылмандық жерлеу орындарының біртіндеп азайып, мұсылмандық жерлеу дәстүріне тән зираттардың көбеюі исламдық рәсімдердің жергілікті ортада орныға бастағанын көрсетеді.

Қазақ даласындағы исламдану үдерісі де өзіндік ерекшеліктерімен сипатталады. Қазақ халқының дәстүрлі түрмысын зерттеген бірқатар авторлар ислам қағидаларының көшпелі ортада толық әрі біркелкі сақталмағанын атап көрсетеді. Мұны исламның жергілікті дәстүрлермен өзара ықпалдасуымен түсіндіруге болады. Мәселен, қазақстардың дәстүрлі өмір салты – киіз үйде тұру, маусымдық көшіп-қону және әлеуметтік-тұрмыстық қатынастардың өзіндік ерекшеліктері – кейбір исламдық талаптардың жергілікті жағдайдаа өзгеше сипат алуына әсер етті. Соның бірі әйелдердің қоғамдық және тұрмыстық кеңістікте оқшауланбауы болды, яғни әйелдер беттерін бүркемелемеген, ал жастар, бозба-

лалар мен бойжеткендер аралас-құралас еркін қарым-қатынаста болған.Бұл жағдай қазақ қоғамындағы исламның жергілікті дәстүрлермен сабақтаса отырып қалптасқанын көрсететін ерекшеліктердің бірі ретінде қаарастырылады.

Алайда, Алтын Орда кезеңінде басталған ислам дінінің таралуы жыл өткен сайын ықпалы күшейе түсті. Мешіттердің саны артты. Олардың салынуына жеке адамдар да, сондай-ақ қазақ даласынада исламды қолдаған патша үкіметі де белгілі бір деңгейде ықпал етті. Ал, 1815 жылы хан болып сайланған Арынғазының есімі қазақ қоғамында мұсылмандық құқықтың қолданылуын күшейту үдерісімен тығыз байланысты. Арынғазы халықты басқаруда ата-баба дәстүріне емес, шариғат қағидаттарына сүйенді. Оқу ағарту ісінің қарапайым деңгейіне қарамастан, молдалардың қызметі айтарлықтай нәтижелер берді: қазақтар арасында сауаттылық арта түсті. Өлеңдер мен жырларды қағазға түсіріп, қолжазба күйінде тарату дәстүрі қалыптасты. Қазақ және татар тіліндегі кітаптарға деген сұраныс өсе бастады. Сауаттылықтың кеңеюімен бірге исламның да таралуы жанданды.

Қазақ даласына исламның таралуы жөнінде бұл үдерістің тікелей куәгері болған көрнекті ғалым Шоқан Уалиханов «Даладағы мұсылмандық» атты мақаласында былай деп жазды: «Мұсылмандық әлі біздің қанымызға толық сіңген жоқ, Ол болашақта халықты жіктеуге алып келуі мүмкін. Бізде қазір Русьтегі қасиетті Нестор заманындағыдай екіқұдай сенім кезеңі орын алып отыр» (Адилов, 2025).

Қазақ халқының рухани мәдениеті исламға дейінгі түркілік дүниетаным элементтерімен тығыз сабақтасып қалыптасты. Исламның келуімен бұрынғы наным-сенімдер бірден жойылып кетпей, жаңа жүйемен байланысып, өзіндік ерекше мәдени-діни кеңістік қалыптастырды.

Исламға дейнігі келе жатқан суға, тауға, табиғат пен үй иелеріне, сондай-ақ жын-перілерге қатысты түсініктер де қазақ қоғамында бірден жойылып кеткен жоқ. Керісінше, олардың жекелеген элементтері исламдық дүниетаныммен үштасып, жаңа мазмұнда түсіндірілді. Бақсылық дәстүрге тән кейбір мәдени тәжіибелер де уақыт өте келе әулиелік түсініктермен сабақтаспы, халық арасында сақталды. Атап айтқанда, бақсы сарыны, дем салу, алаастау және емшіллікке қатысты дәстүрлердің кейбір түрлері кейінгі кезеңдердее де кездеседі.

Дәстүрлі қазақ қоғамындағы моральдық-этикалық үстанымдардың бірқатары ислам құндылықтарымен үйлесім тапты. Үлкенді сыйлау, қонақжайлылық таныту, амантқа адал болу, қиын жағдайда бір-біріне қолдау көрсету және қуымдық бірлікті сақтау секілді қағидалар исламның адамгершілік құндылықтарымен мазсұндық жағынан үндесті. Сондықтан исламның таралуы дәстүрлі әлеуметтік нормалардың түгелдей өзгеруіне емес, олардың бір бөлігінің исламдық қағидалармен қатар өмір сүруіне алып келді.

Осы тұрғыдан алғанда, қазақ даласының исламдануы бұрыңғы дүниетанымның толық ығыстырылуы ретінде бағалау жеткіліксіз. Бұл үдеріс дәстүрлі сенімдер мен әдет-ғұрыптардың жекелеген элементтерінің исламдық түсініктермен өзара ыөпалдасуы арқылы жүрді. Алтын Орда дәуірінде қарқын алға исламдану үдерісі кейінгі қазақ қоғамының рухани және мәдени дамуына ықпал етіп, исламдық құндылықтар мен дәстүрлі түркілік дүниетанымның қатар қалыптасуына негіз болды.

Зерттеу нәтижелері АЛтын Орда кезеңінде де, кейінгі қазақ қоғамында да исламның таралуы жергілікті тарихи-мәдени ерекшеліктерден тыс жүзеге аспағағығ көрсетеді. Қазақ даласындағы діни тәжірибе исламды толық мемлекеттік жүйе ретінде қабылдаған қоғамдардан белгілі бір дәрежеде ерекшеленді. Бұл ерекшелік ең алдымен халықтың кқшпелі өмір салтынан және ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлеінен байқалды. Атап айтқанда киім үлгілері, жерлеу рәсімдері, тұрмыстық әдет-ғұрыптар мен діни нанымдардың кейбір элементтері исламдық талаптармен қатар дәстүрлі мәдени нормалардың ықпалында дамыды. Демек, қазақ даласындағы исламның өзіндік сипатын түсіндіру үшін оны тек діни қағидалардың таралуы тұрғысынан емес, исламның жергілікті мәдениетпен өзара бейімделуі мен ықпалдастығы нәтижесінде қалыптасқан тариха құбылыс ретінде қарастырған жөн.

Қорытынды және тұжырымдама

Жүргіізілген зерттеу нәтижелері Алтын Орда дәуірінде орныққан исламдану үдерісі мен қазіргі қазақ даласындағы исламның еркшеліктері арасында тарихи және дүниетанымдық сабақтастық бар кенін көрсетті.Алтын Орда аумағында исламның таралуы ұзақ уақытқа созылған күрделі үдеріс ретінде қалыптсып, жергілікті халықтың дәстүрлі дүниетанымымен өзара ықпалдастық жағдайында жүзеге асты. Исламның

орнығуы бір ғана діни жүйенің екіншісін толық ығыстырумен емс, жаңа діни құндылықтардың қалыптасқан әлеуметтік және мәдени ортаға бейімделуімен сипатталады. Зерттеу барысында исламның таралуы мәжбүрлі түрде жүзеге аспағанын, алайда діни сенімді қабылдауда билеушілердің діни ұстанымы мен исламдық білімнің таралуы маңызды болғанын көруге болады. Әртүрлі кезеңдердегі Алтын Орда билеушілерінің діни саясаты мемлекеттің қоғамдық және саяси даму бағытына ықпал етті. Осы тарихи тәжірибені кейінгі қазақ қоғамында қалыптасқан діни төзімділік пен зайырлылық қағидаларының тарихи-мәдени алғышарттарының бірі ретінде қарастыруға болады.

Сонымен қатар, исламның Алтын Ордадағы саяси және әлеуметтік ықпалы оның тек діни құбылыс шеңберінен шыққанын көрсетеді. Исламдық нормалар мемлекеттік басқару, құқықтық қатынастар және қоғамдық мораль салаларына біртіндеп ене отырып, мемлекеттің саяси-мәдени кеңістігінің қалыптасуына әсер етті. Алтын Орда мен Мысыр мәмлүктері арасындағы дипломатиялық байланыстардың дмуы да исламдық ортақтықтың саяси қатынастарды нығайтудығы маңызн көрсетті. Қазіргі Қазақстанның мұсылман мемлекеттерімен саяси, экономикалық және әлеуметтік байланыстарының кеңіюін осы тарихи дипломатиялық қарым-қатынастардың тарихи жалғасы деп бағалауға болады. Діни білімнің түркі тіліне аударылып, діни сауаттылықтың қарапайым халыққа өз ана тілінде жеткізілуі де дін мен дәстүрдің бір-бірімен байланысын сақтауға әсер етіп, діни бұрмаланулардың азаюына әсер етті.

Жалпы алғанда, мақалада Алтын Орда дәуіріндегі исламдану үдерісі мен қазіргі Қазақстан аумағындағы ислмның таралуы арасыннда тарихи, мәдени және дүниетанымдық сабақтастықтың бар екенін айқындалып, оны қазіргі қазақ қоғамындағы діни сананың қалыптасу ерекшеліктерін тереңірек түсінуге мүмкіндік беретін маңызды ғылыми бағыт деп тұжырымдауға болады.

Алғыс

Бұл ғылыми мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитетінің жобасы негізінде қаржыландырылды (Грант AP26104327 «Дінаралық диалогты қолдау және жалпыұлттық бірлікті нығайту үшін жасанды интеллект алгоритмін әзірлеу: діни мәтіндерді талдау алгоритмдері және мәдени өзара әрекеттесу платформасын құру»).

Авторлар үлесі

Ағабаев Алихан: түпнұсқа қарапайым нұсқасын жазу, әдістеме, визуализация, редакциялау.

Балтымова Мира Рашидқызы: зерттеудің тұжырымдамасын жасау, редакциялау және сыни шолу.

Байжұма Самет: ғылыми әдебиеттерді талдау, деректерді сәйкестендіру және жүйелеу.

Ташагил Ахмет: түпкілікті қайта қарау, мазмұнын тиісті сілтемелермен жетілдіру.

Әдебиеттер

Galimov, T. R. (2023). VII International Golden Horde Forum “The Civilizational Significance of the Islam adoption by the Volga Bulgaria and the Golden Horde: Integration Processes in the Medieval history of Russia”. *Golden Horde Review*, *11*(1), 242-246. http://dx.doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-1.242-246

Karibayev, B. B. (2021). Алтын Орда тарихына Тәуелсіздік түрғысынан жаңаша көзқарас. *Journal of History-Rus*, *101*(2), 4-13. https://doi.org/10.26577/JH.2021.v101.i2.01

Malikov, A. M. (2023). Some features of the Islamic Culture of Khwarezm in the Golden Horde Era. *Golden horde review*, *11*(4), 817-833. https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-4.817-833

Schamiloglu, U. (2021). Reflections on the Islamic Literature of the Golden Horde: On the Occasion of the Publication of the Qalandar-nāme. *Золотоордынское обозрение*, (2), 264-271. http://dx.doi.org/10.22378/2313-6197.2021-9-2

Shingiray I. (2018). *An Islamicate body: A case study of a nomadic burial from the core territory of the Golden Horde.* Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. October. Vol. 143 (La Horde d‘Or et l‘islamisation des steppes eurasiatiques). [Электронды ресурс] https://journals. openedition.org/remmm/10777 (қаралым күні: 02.12.2025).

Zilivinskaya, E. D. (2023). Islam and survivals of pre-islamic beliefs in the Golden Horde on the materials of architectural funeral structures. *Golden horde review*, *11*(4), 758-783. https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-4.758-783

Абзалов, Л. Ф., Гатин, М. С., Мустакимов, И. А., & Почекаев, Р. Ю. (2022). «Дастур ал-катиб» как источник по истории государства, права и канцелярской культуры Золотой Орды (на примере ярлыка о назначении Эмира улуса). *Золотоордынское обозрение*, *10*(4), 770-798. doi: 10.30759/1728-9718-2026-1(90)-151-159

Абылов, Т. (2021). Алтын Ордада ислам дінінің таралуына әсер еткен факторлар. *Journal of History-Rus, 100*(1), 96-104. https://doi.org/10.26577/JH.2021.v100.i1.011

Абылов, Т. Т., Муталиев, М. К., & Казмуханов, Р. М. (2025). Алтын орда мен мәмлүк мемлекеті арасындағы қарым-қатынастардағы діннің рөлі. *Asian Journal "Steppe Panorama"*, *12*(3), 696-708. https://doi.org/10.51943/2710-3994_2025_12_3_696-708

Адилов, А. Ж. Культура и быт казахского этноса по Шокану Валиханову. *Қазақстан-менің отаным*, 479.

Әлжан, Қ. (2025). Ж. Баласағұнның «Құтты білік» дастанындағы «Әділеттілік» қағидасының саяси-әлеуметтік деңгейде толғанылу ерекшеліктері. *Адам әлемі*, *103*(3), 19-28. https://doi.org/10.48010/aa.v103i3.791

Бартольд, В. В. (1964). *Место домусульманского культа в Бухаре и ее окрестностях.* Соч. в 9-и томах. Том II, ч. 2.

Греков, Б. Д., & Якубовский, А. Ю. (1950). *Золотая Орда и ее падение.* Богородский печатник.

Кубденова, Г. Б., & Малбаков, М. М. (2023). Лексико-семантические группы в языке памятников письменности эпохи золотой орды. *Tiltanym*, *92*(4), 56-65. https://doi.org/10.55491/2411-6076-2023-4-56-65

Кызыке Л., Озкул Ч., Кенжегулов Н. (2023) Алтын Ордада сопылық ілімінің таралуы және оның рухани құндылықтары. *Адам әлемі*. *96*(2), 159-167. https://doi.org/10.48010/2023.2/1999-5849.17

Миргалеев, И. М. (2025). Сведения о Золотой Орде в "Салтук-наме" османского автора Эбул-хайры руми. *Золотоордынское обозрение*, *13*(1), 129-135. http://doi.org/10.22378/2313-6197.2025-13-1.129-135

Заңәділұлы, З. & Сайфунов, Б. (2025). Учение Ясауи как государственная идеология Золотой Орды (На основе китайских исследований). *Вестник ЗКУ*, *97*(1), 285-285. https://doi.org/10.37238/2960-1371.2960-138X.2025.97(1).25

Сайфетдинова, Э. Г. (2019). Исламизация Золотой Орды по сведениям средневековых арабских источников. *Золотоордынское наследие*, *12*(3), 57-62. https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-3-689-702

Ситдиков А.Г., Хузин Ф.Ш. (2023). Ислам в археологии Хазарии, Волжской Булгарии и Золотой орды. *Золотоордынское наследие*. (5), 9-15. Казань.

Тимохин, Д. М. (2021). Сочинение Джузджани Табакат-и Насири как источник по истории Хорезма. *Труды Института востоковедения РАН*, (30), 258-277. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30

Тулибаева, Ж. М. (2021). Извлечения по истории Золотой Орды из "Шаджарайи турк ва мугӯл". *Gumilyov Journal of History*, *3*(136), 133-146. https://doi.org/10.32523/2616-7255-2021-136-3-133-146

References

Abylov, T. (2021). Altyn Ordada islam dınınıñ taraluyna äser etken faktorlar [Factors that influenced the spread of Islam in the Golden Horde]. *Journal of History-Rus,. 100*(1), 96-104. https://doi.org/10.26577/JH.2021.v100.i1.011 (in Kazakh)

Abylov, T. T., Mutaliev, M. K., & Kazmuhanov, R. M. (2025). Altyn orda men Mämlük memleketı arasyndağy qarym-qatynastardağy dınnıñ rölı [The role of religion in relations between the Golden Horde and the Mamluk state.]. *Asian Journal "Steppe Panorama", 12*(3), 696-708. https://doi.org/10.51943/2710-3994_2025_12_3_696-708 (in Kazakh)

Abzalov, L. F., Gatin, M. S., Mustakimov, İ. A., & Pochekaev, R. İu. (2022). "Dastur al-katib" kak istochnik po istorii gosudarstva, prava i kanselärskoi kültury Zolotoi Ordy (na primere iarlyka o naznachenii Emira ulusa) ["Dastur al-katib" as a source on the history of the state, law and clerical culture of the Golden Horde (on the example of the label on the appointment of the emir of the ulus)]. *Zolotoordynskoe obozrenie*, *10*(4), 770-798. doi: 10.30759/1728-9718-2026-1(90)-151-159. (in Russian)

Adilov, A. J. Kültura i byt kazahskogo etnosa po Şokanu Valihanovu [Culture and way of life of the Kazakh ethnic group according to Shokan Valikhanov]. *Qazaqstan-menıñ otanym,* 479. (in Russian)

Äljan, Q. (2025). J. Balasağūnnyñ «Qūtty bılık» dastanyndağy "Ädılettılık" qağidasynyñ saiasi-äleumettık deñgeide tolğanylu erekşelıkterı [Features of reflection of the principle of "Justice" at the political and social level in the saga "Kutty shaft" by J. Balasagun]. *Adam älemı*, *103*(3), 19-28. https://doi.org/10.48010/aa.v103i3.791. (in Kazakh)

Bartöld, V. V. (1964). *Mesto domusülmanskogo külta v Buhare i ee okrestnostäh* [A place of pre-Muslim worship in Bukhara and its surroundings]. Soch. v 9-i tomah. Tom II, ch. 2. (in Russian)

Galimov, T. R. (2023). VII International Golden Horde Forum "The Civilizational Significance of the Islam adoption by the Volga Bulgaria and the Golden Horde: Integration Processes in the Medieval history of Russia". *Golden Horde Review,* 11(1), 242-246. http://dx.doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-1.242-246

Grekov, B. D., & İakubovski, A. İu. (1950). *Zolotaia Orda i ee padenie [*The Golden Horde and its fall*]*. M.: «Bogorodski pechatnik». (in Russian)

Karibayev, B. B. (2021). Altyn Orda tarihyna Tauelsizdik turqysynan zhanasha kozqaras [A New Perspective on the History of the Golden Horde from an Independence Point of View]. *Journal of History-Rus*, *101*(2), 4-13. https://doi.org/10.26577/JH.2021.v101.i2.01 (in Kazakh)

Kubdenova, G. B., & Malbakov, M. M. (2023). Leksiko-semanticheskie gruppy v iazyke pamätnikov pismenosti epohi zolotoi ordy [Lexico-semantic groups in the language of written monuments of the Golden Horde era]. *Tiltanym*, *92*(4), 56-65. https://doi.org/10.55491/2411-6076-2023-4-56-65(in Russian)

Kyzyke L., Ozkul Ch., Kenjegulov N. (2023) Altyn Ordada sopylyq ılımınıñ taraluy jäne onyñ ruhani qūndylyqtary [The spread of Sufi teaching in the Golden Horde and its spiritual values]. *Adam älemı*. *96*(2), 159-167. https://doi.org/10.48010/2023.2/1999-5849.17. (in Kazakh)

Malikov, A. M. (2023). Some features of the Islamic Culture of Khwarezm in the Golden Horde Era. *Golden horde review, 11*(4), 817-833. https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-4.817-833

Mirgaleev, İ. M. (2025). Svedenia o Zolotoi Orde v "Saltuk-name" osmanskogo avtora Ebul-hairy rumi [Information about the Golden Horde in the Saltuk-nam by the Ottoman author Ebul-khaira Rumi.]. *Zolotoordynskoe obozrenie*, *13*(1), 129-135. http://doi.org/10.22378/2313-6197.2025-13-1.129-135 (in Russian)

Zanadiluly, N., & Saifunov, B. (2025). Uchenie İasaui kak gosudarstvennaia ideologia Zolotoi Ordy (Na osnove kitaiskih issledovani) [Yasawi's teaching as the state ideology of the Golden Horde (Based on Chinese studies)]. *Vestnik ZKU*, *97*(1), 285-285. https://doi.org/10.37238/2960-1371.2960-138X.2025.97(1).25 (in Russian)

Saifetdinova, E. G. (2023). İslamizasia Zolotoi Ordy po svedeniam srednevekovyh arabskih istochnikov [The Islamization of the Golden Horde According to Medieval Arab Sources]. *Zolotoordynskoe nasledie*, 57-62. DOI: 10.21779/2077-8155-2022-13-1-25-32. (in Russian)

Schamiloglu, U. (2021). Reflections on the Islamic Literature of the Golden Horde: On the Occasion of the Publication of the Qalandar-nāme. *Zolotoordynskoe obozrenie*, (2), 264-271. http://dx.doi.org/10.22378/2313-6197.2021-9-2

Shingiray I. (2018). *An Islamicate body: A case study of a nomadic burial from the core territory of the Golden Horde.* Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. 2018, October. Vol. 143 (La Horde d'Or et l'islamisation des steppes eurasiatiques). [Elektrondy resurs] https://journals. openedition.org/remmm/10777 (qaralym künı: 02.12.2025).

Sitdikov A.G., Huzin F.Ş. (2023) İslam v arheologii Hazarii, Voljskoi Bulgarii i Zolotoi ordy [Islam in the archeology of Khazaria, Volga Bulgaria and the Golden Horde]. *Zolotoordynskoe nasledie*. (bb. 9-15). (in Russian)

Timohin, D. M. (2021). Sochinenie Juzjani Tabakat-i Nasiri kak istochnik po istorii Horezma. *Trudy İnstituta vostokovedenia RAN*, (30), 258-277. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30 (in Russian)

Tulibaeva, J. M. (2021). İzvlechenia po istorii Zolotoi Ordy iz "Sajaraii turk va mugÿl". *Gumilyov Journal of History*, *3*(136), 133-146. https://doi.org/10.32523/2616-7255-2021-136-3-133-146 (in Russian)

Zilivinskaya, E. D. (2023). Islam and survivals of pre-islamic beliefs in the Golden Horde on the materials of architectural funeral structures. *Golden horde review, 11*(4), 758-783. https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-4.758-783

Авторлар туралы мәлімет:

Ағабаев Әлихан Талғатұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты, Алматы, Қазақстан, e-mail: agabayev.alikhan@mail.ru.

Балтымова Мира Рашидовна – филология ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры м.а., Алматы, Қазақстан, e-mail: mbr76@mail.ru.

Байжұма Самет (корреспондент автор) – PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, Алматы, Қазақстан, e-mail: samet-kz@inbox.ru.

Ташагил Ахмет – PhD, профессор, Едитепе университеті тарих кафедрасының меңгерушісі, Ыстамбұл, Түркия, e-mail: atasagil@hotmail.com.

Information about the authors:

Agabaev, Alikhan Talgatuly – PhD student of the Department of Religious Studies and Cultural Studeis of the Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, e-mail: agabayev.alikhan@mail.ru.

Baltymova, Mira Rashidqyzy – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Acting 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: mbr76@mail.ru.

Baizhuma, Samet (corresponding author) – PhD, Senior Lecturer at 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: samet-kz@inbox.ru.

Tashagil, Ahmet – PhD, Professor, Head of the Department of History at Yeditepe University, Istanbul, Turkey, e-mail: atasagil@hotmail.com.

Сведения об авторах:

Агабаев Алихан Талгатович (автор-корреспондент) – PhD докторант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: agabayev.alikhan@mail.ru.

Балтымова Мира Рашидовна – кандидат филологических наук, ассоциированный профессор, и. о. профессора кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: mbr76@mail.ru.

Байжума Самет (автор-корреспондент) – PhD, старший преподаватель кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: samet-kz@inbox.ru.

Ташагил Ахмет – PhD, профессор, заведующий кафедрой истории Университета Едитепе, Стамбул, Турция, e-mail: atasagil@hotmail.com.

2025 жылы 16 қазанда тіркелді
2026 жылы 20 қыркүйекте қабылданды

IRSTI 21.21.21 https://doi.org/10.26577//EJRS47320263

M. Alimgozhinova[1*], D. Utebayeva[1], N. Orynbekov[2], A. Ozkan[3]

[1]Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
[2]Abai Kazakh National Pedagogical University Almaty, Kazakhstan
[3]Ankara University, Ankara, Turkey
[*]e-mail: madenovamadinas@gmail.com

INTER-ETHNIC MARRIAGES IN KAZAKHSTAN DURING THE USSR AND INDEPENDENCE: RELIGIOUS STUDIES VIEW

Interethnic marriages are an important indicator of social integration and cultural interaction in multi-ethnic societies. This study aims to analyze the development of interethnic marriages in Kazakhstan during the late Soviet and post-Soviet periods from the perspective of religious studies, with particular attention to the interaction between ethnic and religious identities in family life. The analysis focuses specifically on marriages between Kazakhs and Russians, the two largest ethnic groups in the country. The study employs a qualitative research design supported by the secondary analysis of quantitative statistical data. The research is based on official statistics from the Bureau of National Statistics of the Republic of Kazakhstan, a review of academic literature, and an analysis of Islamic and Orthodox Christian approaches to interfaith marriage using historical-comparative, comparative religious, and documentary analysis. The findings demonstrate that the transformation of interethnic marriages in Kazakhstan cannot be explained solely by demographic change. Historical processes, religious revival, and the interaction between ethnic and religious identities have significantly influenced family relationships, marriage patterns, and child upbringing. The analysis further shows that Islamic and Orthodox Christian traditions differ in their theological approaches to interfaith marriage but similarly emphasize the importance of religious continuity within the family. The stability of interethnic and interfaith families depends less on religious differences themselves than on spouses' ability to negotiate family practices, respect each other's religious identities, and develop shared approaches to raising children. The study contributes to religious studies by integrating historical, demographic, and religious perspectives in the analysis of interethnic marriages in Kazakhstan. Its findings may be useful for researchers, educators, policymakers, and religious communities involved in supporting interethnic and interfaith families and promoting constructive interreligious dialogue in multicultural societies.

Keywords: interethnic marriages, interfaith marriages, religious identity, cultural integration, social tolerance

М. Әлімқожинова[1*], Д. Утебаева[1], Н. Орынбеков[2], А. Өзкан[3]

[1]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
[2]Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан
[3]Анкара Университеті, Анкара, Түркия
[*]e-mail: madenovamadinas@gmail.com

КСРО және тәуелсіздік кезеңіндегі Қазақстандағы этносаралық некелер: дінтанулық көзқарас

Этносаралық некелер көпэтносты қоғамдарда әлеуметтік интеграция мен мәдени өзара ықпалдастықтың маңызды көрсеткіші болып табылады. Осы зерттеудің мақсаты – Қазақстандағы этносаралық некелердің кеш Кеңестік және посткеңестік кезеңдердегі даму ерекшеліктерін дінтанулық тұрғыдан талдау, отбасы өміріндегі этностық және діни бірегейліктің өзара ықпалдастық ерекшелігін көрсету. Зерттеуде елдегі ең ірі екі этностық топ – қазақтар мен орыстар арасындағы некелерге ерекше көңіл бөлінеді. Зерттеу сандық статистикалық деректерді қайталама талдаумен толықтырылған сапалық зерттеу әдіснамасына негізделген. Мақала Қазақстан Республикасы Ұлттық статистика бюросының ресми статистикалық деректеріне, ғылыми әдебиеттерге шолу жасау, сондай-ақ ислам мен православие дәстүрлеріндегі конфессияаралық некеге қатысты ұстанымдарды тарихи-салыстырмалы, салыстырмалы дінтанулық және құжаттық талдау әдістері арқылы зерделеуге негізделеді. Зерттеу нәтижелері Қазақстандағы этносаралық некелердің трансформациясын тек демографиялық өзгерістермен ғана шектелмейтінін көрсетеді. Тарихи үдерістер, діни жаңғыру этностық пен діни бірегейліктің өзара ықпалдастығы отбасылық қаты-

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

настарға, неке үлгілеріне және бала тәрбиесіне елеулі ықпал етті. Сондай-ақ талдау ислам және православие дәстүрлерінің конфессияаралық некеге қатысты теологиялық ұстанымдарының әртүрлі екенін, алайда екеуі де отбасындағы діни сабақтастықтың маңыздылығына ерекше мән беретінін көрсетті. Этносаралық және конфессияаралық отбасылардың тұрақтылығы діни айырмашылықтардың өзіне қарағанда, ерлі-зайыптылардың отбасылық тәжірибелер бойынша өзара келісімге келе алуына, бір-бірінің діни бірегейлігін құрметтеуіне және балаларды тәрбиелеуде ортақ ұстаным қалыптастыруына көбірек байланысты. Зерттеу Қазақстандағы этносаралық некелерді талдауда тарихи, демографиялық және дінтанулық тәсілдерді біріктіру арқылы дінтану ғылымының дамуына үлес қосады. Зерттеу нәтижелері этносаралық және конфессияаралық отбасыларды қолдауға, сондай-ақ көпмәдениетті қоғамдарда конфессияаралық диалогты дамыту бағытында жұмыс істейтін зерттеушілерге, оқытушыларға, мемлекеттік саясатты әзірлеушілерге және діни бірлестіктер пайдалана алады.

Түйін сөздер: этносаралық неке, конфессияаралық неке, діни бірегейлік, мәдени интеграция, әлеуметтік толеранттылық

М. Алимгожинова[1*], Д. Утебаева[1], Н. Орынбеков[2], А. Озкан[3]

[1]Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан
[2]Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Алматы, Казахстан
[3]Университет Анкары, Анкара, Турция
[*]e-mail: madenovamadinas@gmail.com

Межэтнические браки в Казахстане в период СССР и независимости: религиоведческий взгляд

Межэтнические браки являются важным показателем социальной интеграции и культурного взаимодействия в полиэтнических обществах. Цель настоящего исследования заключается в анализе развития межэтнических браков в Казахстане в позднесоветский и постсоветский периоды с религиоведческой точки зрения, с особым вниманием к взаимодействию этнической и религиозной идентичностей в семейной жизни. Особое внимание в исследовании уделяется бракам между казахами и русскими – двумя крупнейшими этническими группами страны. В исследовании используется качественный исследовательский дизайн, дополненный вторичным анализом количественных статистических данных. Исследование основано на официальной статистике Бюро национальной статистики Республики Казахстан, обзоре научной литературы, а также анализе исламских и православно-христианских подходов к межконфессиональным бракам с применением историко-сравнительного, сравнительно-религиоведческого методов и анализа документов. Результаты исследования показывают, что трансформация межэтнических браков в Казахстане не может быть объяснена исключительно демографическими изменениями. Исторические процессы, религиозное возрождение и взаимодействие этнической и религиозной идентичностей оказали существенное влияние на семейные отношения, модели брака и воспитание детей. Анализ также показывает, что исламская и православно-христианская традиции различаются в своих богословских подходах к межконфессиональным бракам, однако обе подчеркивают важность сохранения религиозной преемственности в семье. Стабильность межэтнических и межконфессиональных семей в меньшей степени зависит от самих религиозных различий, чем от способности супругов согласовывать семейные практики, уважать религиозную идентичность друг друга и вырабатывать общие подходы к воспитанию детей. Исследование вносит вклад в развитие религиоведения посредством интеграции исторического, демографического и религиоведческого подходов к анализу межэтнических браков в Казахстане. Полученные результаты могут быть полезны исследователям, преподавателям, разработчикам государственной политики и религиозным сообществам, участвующим в поддержке межэтнических и межконфессиональных семей, а также в продвижении конструктивного межрелигиозного диалога в поликультурных обществах.

Ключевые слова: межэтнические браки, межрелигиозные браки, религиозная идентичность, культурная интеграция, социальная толерантность

Introduction

Interethnic marriages are not merely the union of two individuals, but rather a convergence of diverse cultures, traditions, values, and worldviews. In the context of globalization, such unions are becoming increasingly common, particularly in multicultural societies. They present new opportunities for intercultural understanding and cooperation, while simultaneously posing certain challenges – especially within the psychological and religious spheres.

An interethnic marriage refers to a marital union between spouses belonging to different ethnic groups, whereas an interfaith marriage refers to

a union between partners affiliated with different religious traditions. These concepts are analytically distinct and do not necessarily overlap. However, in the Kazakhstani context these two dimensions frequently intersect. Ethnic identity has historically been closely associated with religious affiliation. For example, ethnic Kazakhs have traditionally been linked to Islam, while ethnic Russians have predominantly identified with Orthodox Christianity (Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan, 2023). Although this correspondence is not universal because of secularization, religious diversity, or personal beliefs, ethnicity often functions as a marker of religious belonging in public and family life. Consequently, many interethnic marriages simultaneously involve negotiations of religious identity, family traditions, and child upbringing. For this reason, the present study examines interethnic marriages through the lens of religious studies. Rather than treating ethnicity as an isolated demographic category, it explores how ethnic and religious identities interact in shaping family practices, religious socialization of children, and negotiations of everyday life.

Religion represents one of the key dimensions shaping the dynamics of many interethnic marriages. Different religious traditions may offer divergent interpretations of gender roles, marriage, parenthood, and moral norms. When spouses adhere to different faiths, they are often faced with complex questions: Which religion should the children be raised in? Which holidays should be celebrated? Which rituals should be observed? And to what extent is it possible to integrate two religious systems within a single family? Such differences can sometimes lead to conflict and misunderstanding, particularly when one partner expects the other to renounce their faith or adopt a different one in a merely formal way.

Kazakhstan is an especially appropriate case to study such problems. Its multi-ethnicity, the history of Soviet universalism, and subsequent reemergence of ethnicity and religion after independence make it a unique environment in which interethnic and interreligious marriages evolve. As a result, family life in such marriages often reflects broader processes of identity formation, religious revival, and nation-building. This historical and social context makes Kazakhstan an appropriate case for examining how ethnic and religious identities interact within mixed families and how these interactions have changed from the late Soviet period to the years following independence.

However, it is not the differences themselves that determine the nature of the relationship, but rather the spouses' attitudes toward their own and each other's religiosity (Aydarbaeva, 2022). A deep, conscious faith rooted in spiritual values and mutual respect can foster compromise and strengthen the marital bond. In contrast, adherence to religion for reasons of status or tradition alone may exacerbate alienation and hinder meaningful dialogue.

From a psychological perspective, interethnic marriage requires a high degree of empathy, tolerance, and a willingness to engage in continuous dialogue. Ethnic differences may manifest in everyday life, communication styles, perceptions of family roles, and approaches to child-rearing. The success of such marriages often depends on the partners' ability to negotiate, adapt to unfamiliar norms, and simultaneously preserve their individuality. The more open both partners are to mutual acceptance, the greater the likelihood of achieving familial stability and harmony.

Although interethnic marriages in Kazakhstan have been examined from demographic, sociological, and legal perspectives, comparatively little attention has been paid to their religious dimension and to the interaction between ethnic and religious identities within family life. Existing studies have primarily focused on demographic trends or ethnic composition, while questions concerning religious norms, family practices, and the role of Islam and Orthodox Christianity in shaping marital relationships remain insufficiently explored. This study seeks to address this gap by examining interethnic marriages through the perspective of religious studies.

The aim of this article is to analyze the development of interethnic marriages in Kazakhstan during the late Soviet and post-Soviet periods from the perspective of religious studies. Particular attention is paid to the relationship between ethnicity and religion, the influence of Islamic and Orthodox Christian traditions on family life, and the challenges associated with religious identity, child upbringing, and intercultural interaction within mixed families.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The choice of this research topic is motivated by the growing importance of interethnic marriages in Kazakhstan as a significant indicator of social integration, identity formation, and religious interaction in a multiethnic and multiconfessional society. While previous studies have predominantly exam-

ined these marriages from demographic or sociological perspectives, comparatively limited attention has been paid to their religious dimension and to the interaction between ethnic and religious identities within family life. This study addresses this gap by analyzing interethnic marriages through the perspective of religious studies.

Particular attention is given to marriages between ethnic Kazakhs and the Russian-speaking population, as these unions reflect both the historical legacy of Soviet internationalism and the post-independence revival of ethnic and religious identities. Since these marriages frequently involve interactions between Islamic and Orthodox Christian traditions, they provide an appropriate context for examining the relationship between ethnicity, religion, and family life.

The aim of this study is to analyze the development of interethnic marriages in Kazakhstan during the late Soviet and post-Soviet periods from the perspective of religious studies.

The objectives of the study are:

- to examine the historical and social context of interethnic marriages in Kazakhstan;
- to clarify the relationship between interethnic and interfaith marriages within the Kazakhstani context;
- to analyze Islamic and Orthodox Christian approaches to mixed marriages;
- to examine statistical trends in interethnic marriages using official national data;
- to analyze the influence of religious affiliation on family relationships and child upbringing;
- to identify the role of interethnic marriages in contemporary interreligious interaction and social cohesion.

An analysis of domestic and international scholarly works on the research topic shows that interethnic marriages have been examined within various academic fields. The studies of A. L. Edgar (Edgar, 2022) explore the influence of Soviet internationalism, urbanization, and religious and cultural factors on the formation of ethnic mixing and interethnic marriages in Soviet Central Asia, including Kazakhstan. S. Ualieva (Ualieva, 2010; 2016) examined the distribution patterns of interethnic marriages in Kazakhstan's multiethnic regions, as well as the religious practices and issues of religious self-identification of individuals in such marriages. A. B. Valiyeva and M. P. Kabakova (Valiyeva & Kabakova, 2018) analyzed, from a psychological perspective, the influence of spouses' religious orientations in interethnic marriages on family relationships, emphasizing the importance of mutual understanding, adaptation, and cultural competence.

S. Sh. Kaziev, R. A. Starchenko, and M. V. Mogunova (Kaziev et al., 2022) studied current trends in Kazakh-Russian marriages in Petropavl, Northern Kazakhstan, linking their dynamics to urbanization, ethnodemographic changes, and processes of ethnocultural rapprochement. O. Mullokandova (Mullokandova, 2013) examined the transformation of interfaith and interreligious marriages in the post-Soviet space, demonstrating that the importance of religious identity and family values increased during the period of independence. R. N. Timerbaev (Timerbaev, 2018) compared religious attitudes toward interfaith marriage in Islam and Orthodoxy, drawing attention to the importance of preserving religious identity within marriage. In addition, E.V.Voropaeva and R. I. Kruglova (Voropaeva & Kruglova, 2019) focused on children's experiences and religious upbringing in interfaith marriages, while D. A. Gurgenyan (Gurgenyan, 2021) examined the characteristics of interfaith marriages in contemporary society and their sociopsychological aspects.

Taken together, these studies make it possible to understand the demographic, social, psychological, and religious aspects of interethnic marriages in Kazakhstan. However, most existing studies focus on specific issues, particularly demographic dynamics, ethnic composition, psychological adaptation, or individual aspects of interfaith marriage. The relationship between ethnic and religious identity, the influence of Islamic and Orthodox traditions on family practices, and their connection with child-rearing and religious practices within the family have not been sufficiently examined from a comprehensive religious studies perspective across both historical and contemporary periods. This research gap determines the relevance of the present study and substantiates the need to examine interethnic marriages not only as a demographic phenomenon but also as a space of interaction among ethnic, religious, and family institutions.

Scientific research methodology

This study employs a qualitative research design supported by the secondary analysis of quantitative statistical data. The empirical basis of the study consists of official statistical information published by the Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan, complemented by a systematic review of academic literature, legal documents, and reli-

gious sources concerning interethnic and interfaith marriages.

The study applies several complementary research methods. The historical-comparative method is used to analyze changes in interethnic marriages from the late Soviet period to the post-independence period. Comparison of religions allows us to compare the attitude towards mixed marriage in Islam and Orthodox Christianity; considering religious views on marriage, family relations and child rearing. Documentary research will be carried out using official statistics as well as scientific literature; secondary statistical data – for determination of general tendencies over time.

The study considers interethnic marriages of ethnic Kazakhs with the Russian speaking society as an example to illustrate interplay of ethnicity and religion. The findings are interpreted within the broader context of social transformation, secularization, nation-building, and the revival of religious identity in post-Soviet Kazakhstan.

The methodological limitations of this study should also be acknowledged. The research is based primarily on secondary statistical data and published sources and therefore does not include primary qualitative materials such as interviews or participant observation. Consequently, the findings should be interpreted as an analysis of broader historical, religious, and sociocultural trends rather than as evidence of individual family experiences.

Historical and Social Context of Interethnic Marriages in Kazakhstan

Interethnic Marriages during the Soviet Period

In this light, interethnic marriages should be viewed not simply as a social phenomenon, but as a complex system of relationships where personal, cultural, and spiritual dimensions intersect. Their success is less dependent on the partners' ethnic backgrounds and more on their maturity, respect, flexibility, and willingness to engage in continuous mutual development (Valieva, 2018). In this context, psychological support and cultural competence-on the part of both the spouses and the professionals working with such families – play a crucial role.

Kazakhstan is one of the most ethnically diverse countries in the world, currently home to representatives of more than 130 ethnic groups (Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan, 2023). Among them are Kazakhs, Russians, Uzbeks, Ukrainians, Uighurs, Tatars, Germans, Koreans, Chechens, Azerbaijanis, Belarusians, and many others. This ethnic diversity has been shaped not only by the country's geographical location but also by historical processes, particularly mass resettlements during the 20th century. Each ethnic group has contributed to the development of Kazakhstan's culture, science, education, and economy, creating a unique space where Eastern and Western traditions intertwine.

The most active period of resettlement occurred during the Soviet era, particularly in the 1930s–1950s. During this time, Kazakhstan became a destination for the deportation of entire ethnic groups such as Koreans, Chechens, Ingush, Crimean Tatars, as well as Volga Germans and other nationalities. Later, in the 1950s–1960s, during the Virgin Lands campaign, a large influx of Russians, Ukrainians, and Belarusians arrived. Despite the difficulties of adaptation, most of the newcomers established roots in Kazakhstan and made significant contributions to its development (Bugay, 2017).

Today, Kazakhstan is frequently presented as being an example of interethnic and interreligious harmony. People of different nationalities preserve their traditions, languages, and religions while coexisting peacefully. Ethnocultural associations and religious communities are active throughout the country, and the state supports initiatives aimed at strengthening national unity. The Kazakhstani model of society is based on mutual respect and dialogue, which helps maintain stability and harmony in a multiethnic environment.

Adrienne Lynn Edgar's research on ethnic mixing in Soviet Central Asia offers insights into how religious affiliation influenced the perception and stability of interethnic marriages-particularly in Kazakhstan and Tajikistan-between 1945 and 1991. Despite the official policies of atheism and internationalism, religious identity often remained a significant element of cultural background and everyday interaction, especially in Muslim families (Adeeb, 2006).

The first wave of mixed marriages in the region emerged in the 1940s–1950s, immediately following World War II. Central Asian soldiers returning home often brought wives from the European parts of the USSR-Russian, Ukrainian, or Belarusian women. These women were generally of Orthodox Christian background, although they may not have practiced religion formally due to Soviet secularization. Nonetheless, even in the context of ideological suppression of religion, religious differences between Christian women and Muslim men became sources of conflict, especially within the family setting. Grooms' parents-particularly in traditional Kazakh or Tajik households-often viewed such marriages as violations of cultural and religious norms.

Conflicts arose over child-rearing practices, rituals, funeral customs, clothing, and religious holidays, including critical issues such as circumcision, naming rituals, and the observance of fasts.

Despite familial pressures, many of these unions endured, though adaptation was often slow and accompanied by compromises or the abandonment of certain religious practices by one side. For women from Orthodox backgrounds, this often-meant integration into Muslim domestic life or the adoption of a secular family model typical of the late Stalinist period.

The second wave of interethnic marriages occurred during the 1960s–1980s and involved a new generation born after the war. This generation was more educated, urbanized, and-importantly-often religiously neutral, having been shaped by Soviet atheism. However, even in this secular context, religious affiliation retained symbolic significance. As interviews in Edgar's monograph reveal, families of both the bride and groom could initially be wary of marriages «with a person of a different faith», despite all individuals being part of the broader «Soviet people» (Bromlei, 1975).

Of particular interest is how such marriages were perceived in atheist, communist-oriented families. When both sets of parents embraced a secular or internationalist worldview, a marriage between, for instance, a Russian woman and a Kazakh Muslim man was not seen as a union between different religions, but rather as a «normal» marriage between Soviet citizens. Children in such families were often raised without religious affiliation, instead oriented toward state symbols (e.g., the Pioneers, the Komsomol, May Day, and November 7 holidays). Nevertheless, traditions from both ethnic backgrounds-including religiously colored practices-could persist at the ritual level (e.g., circumcision, weddings with Islamic elements, references to God in everyday speech, and commemorative practices).

It is notable that in marriages between Muslim men and Orthodox Christian women, Islamic culture and ritual often played the dominant role, especially in the southern regions of Kazakhstan. Even in the absence of formal religious practice, key life events-birth, death, marriage-were frequently marked by Muslim rituals, and the choice of a child's name became a matter of symbolic familial belonging.

Thus, despite the officially declared indifference to religion during the late Soviet period, interethnic marriages in Central Asia were not free from the influence of religious differences, often concealed beneath ethnic distinctions. These differences shaped not only how couples were perceived by society but also how family identity was formed, which traditions were followed, and how children were integrated into specific cultural and religious environments. Adrienne Lynn Edgar's research demonstrates that within the everyday practices of family life, two levels intersected-and often reconciled: the secular internationalism of the Soviet state and the deeply rooted religious-cultural codes that continued to live on in the memories and domestic lives of the people.

Interethnic Marriages in Post-Soviet Kazakhstan

With the collapse of the Soviet Union in the 1990s, Kazakhstan entered a new stage of development marked by the rise of national consciousness and the rethinking of cultural identity. This shift also influenced perceptions of interethnic marriages: on the one hand, respect for tradition persisted; on the other, society became more sensitive to issues of religious affiliation and family values. In the context of building an independent Kazakhstani state, interethnic families faced the growing need to more clearly reconcile cultural differences-especially regarding child-rearing practices, language of communication, and religious rituals. However, despite these challenges, many such families continued to function successfully, preserving the spirit of tolerance and mutual respect that had been cultivated during the Soviet period (Kapaeva, 2015).

Statistical data reveal significant changes in the nature of interethnic marriages in Kazakhstan over recent decades. During the Soviet era, there was a steady increase in such unions: in 1970, they accounted for 20.6% of all marriages, rising to 23.9% by 1989. This means that by the end of the 1980s, nearly one in four families in the country represented an interethnic union. However, following independence, this trend reversed: between 1999 and 2005, the proportion of interethnic marriages declined from 21.4% to 18.8%. Despite an overall increase in the number of registered marriages in the country during this period, interethnic unions became less common, comprising approximately one-fifth of all marriages.

Ethno-geographical dynamics also played a role in shaping the structure of interethnic marriages. The growing share of ethnic Kazakhs (from 53.3% in 1999 to 57.9% in 2005) and the simultaneous decline in the proportion of Russians (from 30.0% to 26.7%) influenced the national composition of such

unions. Kazakhs, in general, tend to prefer more homogeneous marriages, especially men. Among Kazakh women, the proportion of interethnic unions stands at 4.17%. For Russian women, this figure is significantly higher-30.12%-indicating greater openness toward interethnic relationships (Ualieva, 2009). Gender differences persist: men are still more likely to enter into interethnic marriages. However, an interesting trend in recent years has been the growing number of Kazakh women marrying foreigners, particularly from countries outside the former Soviet space.

Interethnic marriages serve as a significant indicator of integration processes and cultural interaction within multiethnic societies. They reflect the degree of social mobility, the level of tolerance, and the state of interethnic relations in a country. As a post-Soviet state with a diverse ethnic structure, Kazakhstan provides a favorable environment for analyzing trends in this area. However, it is important to consider regional variations in mentality and levels of tolerance across the country. Of particular interest are marriages between Kazakhs and Russians, the two largest ethnic groups in the country. According to the Bureau of National Statistics, Kazakhs made up 70.4% and Russians 15.5% of Kazakhstan's total population (Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan, 2023).

According to a study conducted by S.Sh. Kaziev, R.A. Starchenko, and M.V. Mogunova based on data from the Civil Registry Office (RAGS) of the city of Petropavlovsk and sociological surveys, the number of interethnic marriages between Kazakhs and Russians increased steadily from 1996 to 2016. In 1996, they accounted for only 5.3% of all interethnic unions, but by 2016, their share had risen to 17.8%. This dynamic can be explained by several social factors, with urbanization, changes in the ethno-demographic composition of the population, and ethno-cultural convergence playing key roles.

After the collapse of the Soviet Union, Northern Kazakhstan experienced major migratory changes. The mass emigration of the Russian population and the growing urban Kazakh population-including due to repatriation (kandas) – significantly altered the region's ethnic landscape. In the city of Petropavlovsk, for instance, the proportion of Kazakhs in the urban population rose from 8.6% in 1989 to 29.8% in 2020. These shifts affected marriage patterns, increasing the likelihood of interethnic contact and marriages between members of different nationalities.

Analysis of statistical data shows that in Kazakh-Russian interethnic marriages, the age of spouses is gradually increasing and approaching 30, which is in line with broader trends of later marriage in post-industrial societies. In addition, partners entering such unions typically possess vocational or higher education (Valieva, 2018). This suggests that interethnic marriages are more common among individuals with a certain level of social and educational capital.

The study also notes that Kazakh-Russian families tend to preserve the ethno-cultural traditions of both sides. This includes participation in national customs and holidays, the observance of family rituals, and the presence of cultural elements from both ethnic groups in everyday life. At the same time, a new ethnic identity or «hybrid» identity rarely emerges-self-identification of spouses and children usually remains within the framework of one parent's ethnicity, most often following the paternal line. This points to the persistence of ethnic affiliation even within the context of interethnic interaction.

Thus, interethnic marriages between Kazakhs and Russians in Petropavlovsk demonstrate a positive trend, accompanied by the preservation of ethno-cultural distinctiveness. Their development reflects the processes of adaptation and integration taking place in contemporary Kazakhstani society and illustrates the emergence of a model of ethnic coexistence based on mutual respect and cultural interaction-without the loss of ethnic identity.

Results and discussion

According to the Bureau of National Statistics, 89.2% of ethnic Kazakhs (13.5 million) identified themselves as Muslims, while 85.2% of ethnic Russians (2.98 million) identified themselves as Orthodox Christians (Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan, 2023). These data demonstrate that ethnicity and religious affiliation remain closely interconnected in Kazakhstan, particularly among the country's two largest ethnic groups. Although ethnicity and religion should not be treated as identical categories, their historical association makes religion an important factor in understanding interethnic marriages. This relationship suggests that many interethnic marriages between Kazakhs and Russians also involve an interfaith dimension. Consequently, the analysis of demographic trends alone is insufficient. A religious studies perspective is necessary to understand how religious norms influence marriage choices, family life, and the upbringing of children.

Islam holds significant influence in the territory of Kazakhstan, and the number of its adherents is steadily growing each year. This has a direct impact on attitudes toward interethnic and, more specifically, interfaith marriages, as well as the level of tolerance toward such unions.

In Islamic tradition, marriage is regarded as one of the most important acts of worship and simultaneously as an expression of social responsibility. It is not merely a union between a man and a woman, but a sacred obligation before Allah. Through marriage, a person receives divine blessing, fulfills God's will in continuing the human lineage, and strengthens the spiritual and social foundation of the Muslim community (Timerbaev, 2018).

Islam strictly condemns extramarital relationships, considering them a grave sin that entails severe punishment. In Muslim societies of the 15th to 17th centuries, such relationships were inconceivable, as they lacked legal status and violated moral foundations. Therefore, marriage must be concluded in accordance with religious norms derived from the Qur'an and the Sunnah of the Prophet Muhammad.

Interfaith marriage in Islam is approached from the perspective of preserving faith and the spiritual purity of the family. The Qur'an strictly prohibits a Muslim woman from marrying a non-Muslim man-regardless of whether he is a Christian, Jew, or follower of another faith. The Holy Scripture states: *«And marry not idolatrous women until they believe; even a believing bond-woman is better than an idolatress, although she may highly please you. And give not believing women in marriage to idolaters until they believe; even a believing slave is better than an idolater, although he may highly please you. These call to the Fire, but Allah calls to Heaven and to forgiveness by His command...»* (Sher Ali, 2021, p. 47). This prohibition is linked to the traditional Islamic view that the man, as the head of the family, has significant influence over the religious upbringing of children, which affects future generations.

At the same time, Islam allows Muslim men to marry women from among the «People of the Book»-that is, Christians and Jews. However, certain conditions must be met: the woman must be chaste, pious, and a sincere believer. Chastity refers not only to physical purity but also to moral integrity. The Surah *An-Nur* says: *«The adulterer (or fornicator) shall not marry but an adulteress (or fornicatress) or an idolatrous woman, and an adulteress (or fornicatress) shall not marry but an adulterer (or fornicator) or an idolatrous man. That indeed is forbidden to the believers»* (Sher Ali, 2021, p. 500). Thus, even when such a union is religiously permitted, it is only acceptable if both spouses possess high moral character.

Nonetheless, Islamic scholars often express concern about interfaith marriages. Thinkers such as Shihabuddin Marjani and Musa Bigiev emphasized that such unions weaken Muslim identity, may infringe upon the rights of Muslim women, and undermine communal unity. Therefore, while Muslim men are permitted to marry Christian or Jewish women, this practice is not encouraged and should be approached with careful consideration.

An illustrative example is provided by the second caliph, Umar ibn al-Khattab, who prohibited some of his companions from marrying women of other faiths so as not to set a negative precedent and to avoid leaving Muslim women without husbands (Edgar, 2022). This example shows that even actions permissible under Sharia Law may be restricted for the greater benefit of the *ummah* (community).

Thus, Islam strictly regulates interfaith marriages to protect the spiritual and moral well-being of the family and society. The primary focus is on unity of faith between spouses, the preservation of Islamic identity, and the welfare of future generations.

The analysis demonstrates that Islamic teaching primarily seeks to preserve religious continuity within the family rather than ethnic boundaries themselves. Since religious affiliation among ethnic Kazakhs is predominantly associated with Islam, these norms also influence attitudes toward interethnic marriages. This may partially explain why interethnic marriages are less common among Kazakh women, although demographic, educational, and cultural factors should also be taken into consideration.

Based on this, one can conclude that-as previously stated-the prevalence of interethnic and interfaith marriages is lower among Kazakh women, who, according to census data, in the vast majority identify as Muslim.

Now let us turn to the perspective of Orthodox Christianity on interfaith marriage, as it is one of the major religions among ethnic Russians.

Orthodox Christianity views marriage as an indissoluble sacrament through which a person not only enters family life but also becomes part of a higher spiritual reality-the presence of God in the unity of two individuals. St. John Chrysostom, in his interpretation, emphasizes the unique nature of marriage as a great mystery containing «hidden wisdom»: in marriage, a person leaves their parents

and familiar environment to unite with another person, previously a stranger, thereby manifesting a new fullness of life. Such a union is possible only through deep spiritual unity, which, in Orthodoxy, is achieved primarily through shared faith.

According to the Holy Scriptures, even in the Old Testament, God highlights the necessity of spiritual unity between spouses. In the Book of Deuteronomy (7:3–4), it is clearly stated: *«Do not intermarry with them... for they will turn your children away from following Me»* (Holy Bible: New International Version, 2011, p. 437). These warnings were not directed against other nations per se, but against the danger of spiritual degradation that may occur when spouses follow different religious truths. The problem lies not so much in ethnic or cultural differences, but in the inability to build a family on fundamentally divergent worldviews and spiritual foundations.

The canonical Law of the Orthodox Church consistently upholds this principle. According to ecclesiastical rules, an Orthodox Christian is forbidden to marry someone who is not a member of the Church-that is, someone not baptized into Orthodoxy. This is because unity of faith is considered the foundation of genuine spiritual closeness between spouses. A church marriage is not merely a union of two individuals but a union with God, in which, as the Apostle Paul says in the book of Ephesians 5:31, the two «become one flesh» (Holy Bible: New International Version, 2011, p. 2563), and therefore must strive for a shared path of salvation.

However, the Church allows for certain exceptions. If a marriage was concluded between non-Orthodox individuals and one spouse later converts to Orthodoxy, the marriage may be preserved-provided the non-believing spouse does not obstruct the spiritual life of the believer. In such cases, the believing partner may still bear Christian witness through personal example. At the same time, as Theophan the Recluse wrote, if the non-believing spouse demands that the Orthodox partner renounce their faith, the union must be dissolved to prevent spiritual destruction.

The issue of raising children in interfaith families is also of great importance. The Church insists that children be baptized in Orthodoxy and raised in the Christian faith. This is not merely a formality, but a parental obligation to provide a spiritual foundation for the child's life and to guide them toward Christ and the Church. This becomes especially relevant in religiously diverse societies, where children may be exposed to various religious traditions or even anti-religious influences.

A notable contemporary trend is the increasing number of Orthodox women marrying individuals of other faiths or even unbaptized foreigners. Although such marriages have become more common, they remain a concern for the Orthodox Church (Mullokandova, 2013). Many of these unions do not receive church approval and may involve disagreements over religious practices within the family. Such disagreements can arise, for example, when spouses make decisions about baptizing their children, observing religious holidays, or participating in church sacraments. These issues may become particularly difficult when spouses hold different religious views and do not reach agreement on how religion should be practiced within the family.

At the same time, the Orthodox Church does not regard its position on mixed marriages as an expression of religious intolerance. Rather, it seeks to protect the deeper meaning of marriage as a sacrament aimed at spiritual salvation. In the Church's understanding, love is not only a feeling but also spiritual labor, sacrifice, and a shared ascent toward God. And if spouses are on different spiritual paths, this journey may become exceedingly difficult-or even impossible.

Based on these views, it can be concluded that a union between deeply religious individuals of different faiths, without a conscious commitment to peaceful coexistence and reconciling religious differences, may lead to spiritual discord. One of the partners may start feeling that their faith is being suppressed or ignored, which creates a painful sense of loneliness even within the marriage. Furthermore, pressure from relatives and the religious community may exacerbate internal conflicts.

This is why it can be argued that in the context of interfaith marriage, tolerance plays a crucial role. It is not passive acceptance of the other, but an active willingness to learn, understand, and respect. It is the ability not only to preserve one's religious identity but also to allow the other to do the same. It is the choice to not fight for the «dominance» of one's faith but to build a space where both traditions can coexist in love and respect.

Thus, it can be said that an interfaith marriage is a challenge that requires maturity, spiritual wisdom, and deep empathy. For its stability, a high level of tolerance and internal readiness for cooperation is essential. Without this, even the strongest emotions may not withstand the pressure of differences. But if this foundation exists, the interfaith family can become a unique example of harmony, dialogue, and spiritual growth.

In 2024, 123.6 thousand marriages were registered in the Republic of Kazakhstan, which is 2.2% more than the previous year. These statistics indicate a stable trend towards family formation in the country. However, the structure of these marriages is of interest: 81.8% are monoethnic, i.e., between representatives of the same nationality, while the share of interethnic unions was 18.2%, and children born from interethnic marriages accounted for 9%, or nearly one in ten children.

Although interethnic marriages remain in the minority, their proportion has remained relatively stable over the past decade – within the range of 8–10% for births where parents represent different ethnic groups. This indicates the preservation of a certain ethnocultural selectivity when choosing a partner, especially among the representatives of the titular nation.

One of the first and most sensitive issues arising in an interfaith family is the religious identity of the child (Ualieva, 2016). If parents have not discussed this in advance, they may have different expectations: one wants the child to follow their faith, while the other wants the child to follow theirs. This leads to tension, arguments, and sometimes even covert attempts to «pull» the child towards one side. As a result, the child may feel pressured, with the obligation to choose between two important figures – the mother and the father. This causes inner conflict, confusion, fear of being «wrong» in the eyes of one of the parents, as well as feelings of guilt and insecurity.

In addition to identity, religious practice is of great importance. Rituals, fasting, holidays, rules of behavior – all of these can differ depending on the faith (Voropaeva, 2019). For example, one tradition may observe Sunday as a day of rest, while another may observe Friday or Saturday. One religion encourages specific rituals before meals, while another has different practices. During holidays, different symbols may appear in the home – a Christmas tree, kurban, Easter cakes, prayer rugs. In such an environment, the child may find it difficult to understand which of these practices are important for them and which are merely part of the family history. This is especially challenging during the age when children begin to form personal beliefs and seek belonging to a community. An important aspect often overlooked is the parents' approach to religious education. In Kazakhstan, according to the «Child Rights in the Republic of Kazakhstan» Law, Article 35, both parents' consent is required for a minor child to attend religious buildings. This Law may create additional challenges for interfaith families, as parents may have different religious preferences regarding their children's upbringing. For example, one parent may want the child to participate in the religious practices of their faith, while the other parent may have a different view. Such differences can become a source of disagreement between spouses, particularly when they cannot reach a common position on the child's religious upbringing. In some cases, these disagreements may also result in legal disputes.

Religion may also influence the educational choices made by families, particularly when parents have different views about the role of religious values in their children's upbringing. Different beliefs may approach issues of discipline, gender roles, education, sex education, and social justice differently. One parent may encourage strictness, while the other may favor softness and patience; one may insist on wearing religious clothing, while the other may consider it unnecessary (Gurgenyan, 2021). If these discrepancies are not addressed, they create mixed messages for the child: «one says – it's allowed, the other says – it's not». In psychology, it is known that such ambivalence can cause anxiety, difficulties in self-regulation, and the formation of moral guidelines.

Nevertheless, interfaith families can serve as an example of a respectful and open approach to differences if there is a high level of mutual understanding, trust, and maturity. If parents agree in advance on which tradition the child will be raised in, and simultaneously respectfully explain the faith of the other parent, the child can grow up more tolerant, with a broad view of the world, capable of dialogue and empathy (Garkava, 2013). In such conditions, the spiritual development of the child becomes multi-layered, and they learn to see value and meaning not only in their own religious system but also in others, which is especially important in a multinational and multiconfessional society.

Thus, the influence of interfaith marriage on the child's upbringing primarily depends on the parents themselves: their maturity, ability to engage in dialogue, and willingness to find a common path. With internal harmony and honest discussion of spiritual values, the child can gain not only a strong foundation for forming their own identity but also a rare experience of intercultural and interreligious interaction, which is so necessary in the modern world.

The historical and demographic overview presented above demonstrates that interethnic marriages in Kazakhstan have evolved under the influence of political, demographic, and social transformations. However, demographic change alone does not explain the dynamics of these families. Given

the close relationship between ethnicity and religious affiliation in Kazakhstan, it is also necessary to analyse the religious norms and family practices that shape interethnic and interfaith marriages. The following discussion interprets these findings from the perspective of religious studies

The study reveals that interethnic marriages in Kazakhstan, particularly between Kazakhs and Russians, have undergone significant transformations under the influence of historical, demographic, and religious factors. During the Soviet period, the promotion of internationalism and secularism created conditions that encouraged interethnic marriages, particularly among urban and educated populations. At the same time, the official policy of atheism did not completely eliminate religious and cultural differences. These differences could remain within families and continue to influence everyday practices, including family rituals, approaches to child-rearing, and relationships between generations.

Following independence, the social context surrounding interethnic marriages began to change. The strengthening of national identity and the revival of religious life increased the visibility of both ethnic and religious affiliation in family relationships. As a result, interethnic and, in particular, interfaith marriages could become more complex in terms of family expectations and religious practices. Statistical data from the 1990s to the 2020s indicate changes in the overall proportion and geographical distribution of interethnic marriages. In some urban areas, including Petropavlovsk, their prevalence has been influenced by demographic change and patterns of urbanization. Differences between men and women in their choice of ethnic and religious partners also require attention, particularly in the context of changing attitudes toward marriage, family, and religious identity.

Religion represents another important dimension of mixed marriages. Islamic teachings generally emphasize the preservation of religious identity within the family and prohibit Muslim women from marrying non-Muslim men. Orthodox Christianity also places importance on religious unity between spouses, although its approach to mixed marriages may allow for certain forms of pastoral accommodation. Consequently, questions concerning the religious upbringing of children may become particularly important when spouses belong to different religious traditions. Decisions about baptism, participation in religious practices, observance of religious holidays, and other family traditions may require agreement between the spouses.

At the same time, religious difference does not necessarily result in conflict or instability. The experience of interethnic and interfaith couples may depend on how spouses negotiate their differences and establish common approaches to family life. Mutual respect, openness to dialogue, and the ability to reach agreement on religious practices may help couples manage differences in their cultural and religious backgrounds. In addition to the relationship between spouses, the expectations of parents and other extended family members may also influence decisions concerning marriage, religious practices, and the upbringing of children.

Conclusion

This study examined the development of interethnic marriages in Kazakhstan from the late Soviet period to the present from the perspective of religious studies. The analysis indicates that demographic and historical factors alone cannot fully explain changes in interethnic marriage patterns. These marriages should also be considered in relation to the interaction between ethnic and religious identities, which continues to influence family relationships, religious practices, and decisions concerning children's upbringing.

The Kazakhstani case demonstrates that interethnic marriages can also have an important interfaith dimension. This is particularly relevant to marriages between ethnic Kazakhs and Russians, as ethnic affiliation in Kazakhstan has historically been closely associated with religious identification. Examining mixed marriages from this perspective makes it possible to move beyond demographic indicators and consider the role of religious norms, beliefs, and family practices.

The role of religion has not remained the same across the historical periods examined in this study. During the Soviet period, official secularism and the ideology of internationalism created a social environment in which interethnic marriages became more widespread, particularly in urban settings. Nevertheless, religious and cultural traditions continued to exist within families and could influence everyday practices. After independence, the increased public significance of national and religious identity changed the social context of mixed marriages. Questions of religious affiliation, family traditions, and the upbringing of children consequently became more visible in relationships between spouses from different ethnic or religious backgrounds.

The findings also suggest that religious differences themselves do not necessarily determine the stability of interethnic or interfaith marriages. The ways in which couples negotiate these differences may be equally important. Decisions concerning religious practices, children's upbringing, family traditions, and relationships with extended family members can become important areas of negotiation. Mutual respect and communication may therefore contribute to the ability of couples to maintain family relationships while preserving their respective ethnic and religious identities.

The study contributes to the interdisciplinary understanding of interethnic marriages in Kazakhstan by bringing religious factors into a discussion that has often focused primarily on demographic and sociological dimensions. It shows that ethnicity and religion cannot always be considered separately when examining mixed marriages in the Kazakhstani context. At the same time, the relationship between these two dimensions is not uniform and may vary depending on the characteristics of individual families and their social environment.

The findings may be relevant to scholars of religion, policymakers, educators, and religious communities working with interethnic and interfaith families. Further research based on interviews with mixed couples could provide a more detailed understanding of how spouses negotiate religious identity, family traditions, and child-rearing practices in everyday life.They underline the importance of considering both ethnic and religious identities in family counselling, educational initiatives, and interreligious dialogue aimed at strengthening social cohesion in Kazakhstan's multiethnic and multireligious society.

This study is based primarily on secondary statistical data and published academic sources, which limits the possibility of analyzing the everyday experiences of interethnic and interfaith families. Future research could incorporate qualitative methods, including interviews and case studies, to explore how spouses negotiate religious identity, family traditions, and child upbringing in different regions of Kazakhstan. Such studies would further deepen understanding of the interaction between ethnicity and religion within contemporary mixed families.

Acknowledgments

This scientific article was funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan on the basis of the Project (Grant No. AP26104327 "Development of an Artificial Intelligence algorithm to promote interreligious dialogue and strengthen national unity: algorithms for analyzing religious texts and creating a platform for cultural interaction").

Author contribution

Madina Serikkyzy Alimgozhinova: conceptualization, methodology development, literature review, data collection and curation, formal analysis, conducting research, interpretation of the results, and drafting the original manuscript.

Dinara Sahibovna Utebayeva: conceptual development of the study, methodology refinement, supervision of the research process, validation of the findings, critical interpretation of the results, substantial revision of the manuscript, and scientific editing.

Nurlan Amangazyuly Orynbekov: editing, enhancement of the manuscript with relevant references, contribution to data interpretation, and review of the final version of the manuscript.

Ali Rafet Özkan: critical revision of the manuscript, contribution to the theoretical framework, language editing, and final approval of the manuscript for publication.

References

Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan. (2023). *National composition, religion and language proficiency in the Republic of Kazakhstan: Results of the 2021 National Population Census in the Republic of Kazakhstan*. https://stat.gov.kz/upload/medialibrary/cee/3rsfg8ps3xo19orb284esg4rx27ihqf7/Национальный%20состав.pdf

Edgar, A. (2022). *Intermarriage and the Friendship of Peoples: Ethnic Mixing in Soviet Central Asia*. Cornell University Press. http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv1s04wfc

Gurgenyan, D. A. (2021). Mezhkonfessional'nye braki i sovremennost' [Interfaith marriages and modernity]. *Mir nauki. Pedagogika i psikhologiya, 1*(1), Article 02KN121. https://knio.ru/PDF/02KN121.pdf

Khalid, A. (2006). Backwardness and the quest for civilization: Early Soviet Central Asia in comparative perspective. *Slavic Review, 65*(2), 231–251.

Sher Ali, M. (Trans.). (2021). *The Holy Qur'an: Arabic text and English translation* (Alternative translation and footnotes by H. Mirza Tahir Ahmad; under the auspices of H. Mirza Masroor Ahmad). Islam International Publications Ltd.

The Holy Bible: New International Version. (2011). Biblica.

Айдарбаева, Р. К., & Уалиева, С. К. (2022). Межэтнические браки в Казахстане: Обзор интернет-публикаций на казахском языке. *Этнодемографические процессы в Казахстане и сопредельных территориях*, (3), 3–10. Издательство «Медиа-Альянс».

Бромлей, Ю. В. (1975). *Современные этнические процессы в СССР*. Наука.

Бугай, Н. Ф. (2017). 80 лет: Принудительное переселение корейцев в Казахстан, республики Средней Азии и в Сталинградскую область РСФСР. *Архонт*, (3), 70–76.

Валиева, А. Б., & Кабакова, М. П. (2018). Религиозная ориентация супругов как фактор отношений в межнациональном браке: Психологический аспект. *Вестник Казахского национального университета. Серия психологии и социологии*, *65*(2), 22–33. https://doi.org/10.26577/JPSS-2018-2-633

Воропаева, Е. В., & Круглова, Р. И. (2019). Межконфессиональный брак глазами ребёнка. *Вестник Оренбургской духовной семинарии*, (2), 401-405

Гаркава, Е., & Зозуля, Т. (2013). Межнациональные браки: Состояние, тенденции. В Н. Т. Ержанов & Г. А. Царенко (Ред.), *Жас галымдар, магистранттар, студенттер мен мектеп оқушыларының «XIII Сәтбаев оқулары» атты халықаралық ғылыми конференциясының жинағы* (Т. 6, сс. 136–139). Павлодарский государственный университет имени С. Торайгырова.

Казиев, С. Ш., Старченко, Р. А., & Могунова, М. В. (2022). Браки городских казахов и русских г. Петропавловска Северного Казахстана: современные тенденции и перспективы. *Вестник археологии, антропологии и этнографии*, (58), 174–184. https://doi.org/10.20874/2071-0437-2022-58-3-16

Капаева, А. Т. (2010). Исторические аспекты толерантности в Казахстане. *Отан тарихы*, (1), 38–49.

Муллокандова, О. (2013). Трансформации межрелигиозных и межконфессиональных браков в Постсоветском пространстве [Transformations of interreligious and interconfessional marriages in the post-Soviet space]. *Перекрестки*, (1–2), 224–233.

Тимербаев, Р. Н. (2018). Отношение к межконфессиональным бракам в православии и исламе. В *Современная молодежь и духовные ценности народов России: Сборник материалов IV Республиканской студенческой научно-практической конференции* (сс. 215–229). Духовное управление мусульман Республики Татарстан; Российский исламский институт; Казанский исламский университет.

Уалиева, С. (2010). Межэтнические браки в полиэтничных регионах Казахстана. *Россия и мусульманский мир*, (5), 84–86.

Уалиева, С. К. (2016). Религиозные практики: Самоидентификация людей из межэтнических браков в Казахстане. *Мир Большого Алтая, 2*(1.1), 64–68.

References

Aidarbaeva, R. K., & Ualieva, S. K. (2022). *Mezhetnicheskie braki v Kazakhstane: Obzor internet-publikatsii na kazakhskom yazyke* [Interethnic marriages in Kazakhstan: A review of Internet publications in the Kazakh language]. *Etnodemograficheskie protsessy v Kazakhstane i sopredel'nykh territoriyakh*, (3), 3–10. Media-Alliance. (in Russian)

Bromlei, Yu. V. (1975). *Sovremennye etnicheskie protsessy v SSSR* [Contemporary ethnic processes in the USSR]. Nauka. (in Russian)

Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan. (2023). *National composition, religion and language proficiency in the Republic of Kazakhstan: Results of the 2021 National Population Census in the Republic of Kazakhstan*. https://stat.gov.kz/upload/medialibrary/cee/3rsfg8ps3xo19orb284esg4rx27ihqf7/Национальный%20состав.pdf

Bugai, N. F. (2017). *80 let: Prinuditel'noe pereselenie koreitsev v Kazakhstan, respubliki Srednei Azii i v Stalingradskuyu oblast' RSFSR* [80 years: The forced resettlement of Koreans to Kazakhstan, the Central Asian republics, and the Stalingrad Region of the RSFSR]. *Arkhont*, (3), 70–76. (in Russian)

Valiyeva, A. B., & Kabakova, M. P. (2018). *Religioznaya orientatsiya suprugov kak faktor otnoshenii v mezhnatsional'nom brake: Psikhologicheskii aspekt* [Religious orientation of spouses as a factor in interethnic marital relations: Psychological aspect]. *Vestnik Kazakhskogo natsional'nogo universiteta. Seriya psikhologii i sotsiologii*, *65*(2), 22–33. https://doi.org/10.26577/JPSS-2018-2-633(in Russian)

Voropaeva, E. V., & Kruglova, R. I. (2019). *Mezhkonfessional'nyi brak glazami rebenka* [An interfaith marriage through the eyes of a child]. *Vestnik Orenburgskoi dukhovnoi seminarii*, (2), 401–405. (in Russian)

Garkava, E., & Zozulya, T. (2013). *Mezhnatsional'nye braki: Sostoyanie, tendentsii* [Interethnic marriages: Status and trends]. In N. T. Erzhanov & G. A. Tsarenko (Eds.), *Zhas galymdar, magistranttar, studentter men mektep okushylarynyn "XIII Satbaev Okulary" atty khalykaralyk gylymi konferentsiyasynyn zhinagy* (Vol. 6, pp. 136–139). Pavlodar State University named after S. Toraigyrov. (in Russian)

Edgar, A. (2022). *Intermarriage and the Friendship of Peoples: Ethnic Mixing in Soviet Central Asia*. Cornell University Press.

Gurgenyan, D. A. (2021). *Mezhkonfessional'nye braki i sovremennost'* [Interfaith marriages and modernity]. *Mir nauki. Pedagogika i psikhologiya*, *1*(1), Article 02KN121. https://knio.ru/PDF/02KN121.pdf (in Russian)

Kaziev, S. Sh., Starchenko, R. A., & Mogunova, M. V. (2022). *Braki gorodskikh kazakhov i russkikh g. Petropavlovska Severnogo Kazakhstana: Sovremennye tendentsii i perspektivy* [Marriages of urban Kazakhs and Russians in Petropavlovsk, Northern Kazakhstan: Current trends and prospects]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, (58), 174–184. https://doi.org/10.20874/2071-0437-2022-58-3-16 (in Russian)

Kapaeva, A. T. (2010). *Istoricheskie aspekty tolerantnosti v Kazakhstane* [Historical aspects of tolerance in Kazakhstan]. *Otan Tarikhy*, (1), 38–49. (in Russian)

Khalid, A. (2006). Backwardness and the quest for civilization: Early Soviet Central Asia in comparative perspective. *Slavic Review, 65*(2), 231–251.

Mullokandova, O. (2013). *Transformatsii mezhreligioznykh i mezhkonfessional'nykh brakov v postsovetskom prostranstve* [Transformations of interreligious and interconfessional marriages in the post-Soviet space]. *Perekrestki*, (1–2), 224–233. (in Russian)

Sher Ali, M. (Trans.). (2021). *The Holy Qur'an: Arabic text and English translation* (Alternative translation and footnotes by H. Mirza Tahir Ahmad; under the auspices of H. Mirza Masroor Ahmad). Islam International Publications Ltd.

The Holy Bible: New International Version. (2011). Biblica.

Timerbaev, R. N. (2018). *Otnoshenie k mezhkonfessional'nym brakam v pravoslavii i islame* [Attitudes toward interfaith marriages in Orthodoxy and Islam]. In *Sovremennaya molodezh' i dukhovnye tsennosti narodov Rossii: Sbornik materialov IV Respublikanskoi studencheskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* (pp. 215–229). Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute; Kazan Islamic University. (in Russian)

Ualieva, S. (2010). *Mezhetnicheskie braki v polietnichnykh regionakh Kazakhstana* [Interethnic marriages in the multiethnic regions of Kazakhstan]. *Rossiya i musul'manskii mir*, (5), 84–86. (in Russian)

Ualieva, S. K. (2016). *Religioznye praktiki: Samoidentifikatsiya lyudei iz mezhetnicheskikh brakov v Kazakhstane* [Religious practices: Self-identification of people from interethnic marriages in Kazakhstan]. *Mir Bol'shogo Altaya*, *2*(1.1), 64–68. (in Russian)

Information about the authors:

Alimgozhinova, Madina Serikkyzy (corresponding author) – PhD student of the Department of Religious and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, e-mail: madenovamadinas@gmail.com.

Utebayeva, Dinara Sahibkyzy – PhD, Senior Lecturer of the Department of Religious and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, e-mail: dinara.utebayevaz@gmail.com.

Orynbekov, Nurlan Amangazyuly – PhD, Associate Professor of the Department of Humanities of the Faculty of History and Law, Abai Kazakh National Pedagogical University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: orynbekov.nur@gmail.com).

Ozkan, Ali Rafet – Professor of the Department of Philosophy and Religious Sciences, Faculty of Divinity, Ankara University (Ankara, Türkiye, e-mail: ozkanarafet@gmail.com).

Авторлар туралы мәлімет:

Әлімқожинова Мадина Серіккызы (корреспондент автор) – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: madenovamadinas@gmail.com).

Утебаева Динара Сахибқызы – PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: dinara.utebayevaz@gmail.com).

Орынбеков Нұрлан Амангазыұлы – PhD, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті тарих және құқық факультетінің гуманитарлық пәндер кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: orynbekov.nur@gmail.com).

Өзкан Али Рафет – Анкара университетінің Теология факультетінің философия және дінтану кафедрасының профессоры (Анкара, Түркия, e-mail: ozkanarafet@gmail.com).

Сведения об авторах:

Алимгожинова Мадина Сериккызы (автор-корреспондент) – PhD докторант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: madenovamadinas@gmail.com.

Утебаева Динара Сахибовна – PhD, старший преподаватель кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: dinara.utebayevaz@gmail.com.

Орынбеков Нурлан Амангазыулы – PhD, ассоциированный профессор кафедры гуманитарных дисциплин факультета истории и права Казахского национального педагогического университета имени Абая, Алматы, Казахстан, e-mail: orynbekov.nur@gmail.com.

Озкан Али Рафет – профессор кафедры философии и религиоведения факультета теологии Университета Анкары, Анкара, Турция, e-mail: ozkanarafet@gmail.com.

Received May 10, 2025
Accepted September 20, 2026

IRSTI 02.15.51 https://doi.org/10.26577//EJRS47320264

A. Tuleubekov[1], A. Doskozhanova[2*], Ye. Onalbekov[3]

[1]Maqsut Narikbayev University, Astana, Kazakhstan
[2]University of Illinois, Urbana-Champaign, USA
[3]Almaty University of Power Engineering and Telecommunications named after Gumarbek Daukeyev, Almaty, Kazakhstan
[*]e-mail: a.doskozhanova@aues.kz

REPRESENTATION AND DIVINATION IN THE FARABIAN CONCEPT OF SPIRITUAL PROPHECY

This article considers the medieval thinker al-Farabi's comprehensive perspective on representation and divination. The primary goal of this article is to explore how al-Farabi explored the human ability to foresee the future. Al-Farabi identified four approaches to the study of predictive ability: philosophical, scientific-psychological, religious, and everyday approach. The article's scholarly significance lies in demonstrating the relevance of al-Farabi's approach to contemporary philosophy, science, religion, and social consciousness. Its practical significance lies in its application of al-Farabi's ideas to contemporary worldviews. In this regard, al-Farabi's multifaceted approach is not only universal but also reveals how prediction and futurology in general were understood in the Middle Ages. The article utilizes two methods: comparative analysis and hermeneutic interpretation. In this article, the authors also highlight four key findings: (1) al-Farabi's philosophical approach to predicting the future is deeply metaphysical and ontological; (2) al-Farabi demonstrated the constant psychological need of all humanity to know its future; (3) from a religious perspective, the ability to foresee one's future is something deeply sacred to humans; (4) within the context of everyday consciousness, the ability to foretell the future can easily be transformed into various superstitions, stereotypes, and prejudices. The primary value of this work is its socio-psychological applicability. The findings of this study can be applied both to social life and to various disciplines in the social sciences and humanities.

Keywords*:* cognitive representation, divination, religious consciousness, prophecy, intuition

А. Төлеубеков[1], А. Досқожанова[2*], Е. Оңалбеков[3]

[1]Maqsut Narikbayev University, Астана, Қазақстан
[2]Иллинойс университеті, Урбана-Шампейн, АҚШ
[3]Гумарбек Даукеев атындағы Алматы энергетика және байланыс университеті, Алматы, Қазақстан
[*]e-mail: a.doskozhanova@aues.kz

Әл-Фарабидің рухани пайғамбарлық концепциясындағы болжау және көрегендік

Бұл мақалада ортағасырлық ойшыл әл-Фарабидің болжау мен пайғамбарлыққа кешенді көзқарасы қарастырылады. Мақаланың негізгі мақсаты – әл-Фарабидің болашақты болжау қабілетін қалай зерттегенін көрсету. Әл-Фараби болжау қабілетін зерттеуге төрт тәсілді анықтады: философиялық, ғылыми-психологиялық, діни және күнделікті. Мақаланың ғылыми маңызы әл-Фарабидің көзқарасының қазіргі заманғы философияға, ғылымға, дінге және қоғамдық санаға өзектілігін көрсетуде. Оның практикалық маңыздылығы әл-Фарабидің идеяларын қазіргі заманғы дүниетанымға қолдануда. Осыған байланысты әл-Фарабидің көп қырлы тәсілі тек әмбебап қана емес, сонымен қатар болжау мен футурологияның орта ғасырларда қалай түсінілгенін сипаттайды. Мақалада екі әдіс қолданылды: салыстырмалы талдау және герменевтикалық интерпретация. Бұл мақалада авторлар төрт негізгі нәтижені де атап өтеді: (1) әл-Фарабидің болашақты болжау мәселесіне философиялық көзқарасы метафизикалық және онтологиялық жақтардан өте терең; (2) әл-Фараби бүкіл адамзаттың болашағын білуге деген тұрақты психологиялық қажеттілігін көрсетті, (3) діни тұрғыдан алғанда, өз болашағын көре білу адам үшін өте қасиетті құбылыс; (4) күнделікті сана шеңберінде болашақты болжау қабілеті әртүрлі ырымдарға, стереотиптерге және алалаушылықтарға оңай айналуы мүмкін. Бұл жұмыстың басты құндылығы – оның әлеуметтік-психологиялық қолданылуы. Сонымен қатар зерттеудің қорытындыларын қоғамда да, әлеуметтік және гуманитарлық саланың әртүрлі пәндері шеңберінде де қолдануға болады.

Түйін сөздер: когнитивті болжау, көрегендік, діни сана, пайғамбарлық, интуиция

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

А. Тулеубеков[1], А. Доскожанова[2*], Е. Оналбеков[3]
[1]Maqsut Narikbayev University, Астана, Казахстан
[2]Иллинойсский университет, Урбана-Шампейн, США
[3]Алматинский университет энергетики и связи имени Гумарбека Даукеева, Алматы, Казахстан
[*]e-mail: a.doskozhanova@aues.kz

Предвидение и прорицание в концепции духовного пророчества аль-Фараби

В данной статье рассматривается всесторонний взгляд средневекового мыслителя аль-Фараби на вопросы предсказания и пророчества. Основной целью статьи выступает вопрос, каким образом аль-Фараби исследовал способность человека к предвидению будущего. При этом в изучении способности предсказания аль-Фараби выделял четыре подхода: философский, научно-психологический, религиозный и повседневный. Научная значимость статьи состоит в том, чтобы показать, насколько подход аль-Фараби актуален в контексте современной философии, науки, религии и общественного сознания. Практическая значимость статьи состоит в применении идей аль-Фараби к современному мировоззрению. В этом отношении многогранный подход аль-Фараби является не только универсальным, но и показывает, каким образом понимали предсказание и в целом футурологию в средние века. В статье использованы два метода: сравнительный анализ и герменевтическая интерпретация. В данной статье авторы также выделяют четыре основных результата: (1) философский подход аль-Фараби к проблеме предсказания будущего является глубоко метафизическим и онтологическим, (2) аль-Фараби показал постоянную психологическую необходимость всего человечества в знании своего будущего, (3) с точки зрения религии способность видеть дальнейшую судьбу является чем-то очень сакральным для человека, (4) в рамках повседневного сознания способность предсказывать будущего может легко трансформироваться в различные суеверия, стереотипы и предубеждения. Основной ценностью данной работы является ее социально-психологическая применимость. Выводы данного исследования могут быть применимы как в социальной жизни, так и в рамках различных дисциплин социогуманитарного направления.

Ключевые слова: когнитивное предсказание, прорицание, религиозное сознание, пророчество, интуиция

Introduction

Overall, this study is a philosophical analysis of the major medieval thinker al-Farabi's approach to the important question of the human capacity for prediction and prophecy. As already noted, the Turkic thinker examines this issue from several perspectives: philosophical, empirical, religious, and everyday perspective. Al-Farabi's philosophical approach attempts to answer the question of why humans constantly desire to predict the future. "Attempts at explaining phenomena of this kind in rational terms were not uncommon in Greek philosophy from Plato's days down to late Neoplatonism. I propose to show that the Arabic theory continues these Greek discussions and to suggest that it represents, at the same time, a facet of Greek thought which has not survived in its original context" (Walzer, 1957, p. 142). What gives a person the ability to see the future, and how can they influence their future destiny? The empirical component of the philosopher's research aims to uncover the human capacity for prediction in various states of consciousness. For example, can a person see the future in a dream? Alternatively, is it possible to predict the future through obvious phenomena or natural signs? Or, what is intuition, and how does intuition help a person predict the future? From a religious perspective, al-Farabi views the ability to predict as spiritual prophecy. Here, the Turkic thinker asks whether prophecy is a gift from God or a psychological aberration. Finally, al-Farabi's everyday view of the essence of prophecy is to understand it as the source of various kinds of superstitions and fortune telling.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The choice of this topic stems from the importance of correctly identifying categories such as representation, divination, and prophecy in the context of the medieval worldview as a whole and how they are understood in al-Farabi's philosophical legacy. Of course, there is still a common belief that the Middle Ages were a dark, uneducated time; however, on the contrary, the Middle Ages were an era of enlightenment. It is just that this enlightenment was largely religious in nature. Knowledge spread not only in ancient times but also in the Middle Ages. It is simply necessary to understand what kind of knowledge prevailed in medieval times. Here we see the spread of religious knowledge. Moreover,

within the framework of this religious knowledge, thinkers emerged in the Middle East and Europe who interpreted fundamental concepts within the context of their medieval worldview. Al-Farabi was no exception in this regard. His understanding of the categories of representation, divination, and prophecy was, in one way or another, tied to a religious context, and this is natural.

Al-Farabi's great merit was that he did not focus solely on the religious interpretation of these concepts, but also extended them to the empirical, theoretical, everyday, and especially philosophical levels. "However, since philosophy is concerned with describing things '*secundum quid*' and via categories," (Fakhry, 1965, p. 474) then the specific methods of philosophy must also have their universal character and validity in relation to, for example, human psychology. In this regard, al-Farabi explored these categories comprehensively, and therefore his methodology is broader and more universal than the approach of many of his predecessors and contemporaries.

Scientific research methodology

Of course, it is very easy to get lost in such a sensitive area as human psychology. Therefore, a properly chosen methodology plays a crucial role. "The *falasifa*, or philosophers, tended to argue that different kinds of people have to use different methods of reasoning to arrive at their conclusions, and that these different methods have some degree of validity in them" (Leaman, 1987, p. 147). However, the presence of a wide variety of methods does not preclude the development of a unified approach to the object of study. This is especially true when it comes to highly elusive and therefore sensitive topics. Human psychology, in particular, falls into the category of difficult-to-research subjects. That's why the authors of this article utilize two specific methods: comparative analysis and hermeneutic interpretation.

Comparative analysis allows for a more systematic examination of key ideas and concepts. Specifically, this method identifies the categorical distinctions between key concepts of this study, such as cognitive representation, divination, religious consciousness, and prophecy. Here, the primary emphasis is placed on the distinction between representation and divination. At first glance, it may seem that these two concepts are etymologically interchangeable. However, al-Farabi elaborates on this point in great detail. He explains that representation refers us to an understanding of what is meant by prediction in a cognitive – that is, in the most general epistemological and rational sense – while divination has a more intuitive and sensory context for its universal origins. In other words, representation is based on rationalism, while divination draws its semantic content from sensory and, to some extent, even emotional experience. Therefore, a comparative analysis of these and other categories in this article is more than fundamental.

The second method, as already stated, is hermeneutic interpretation. This method is important, first and foremost, as a means of uncovering and understanding the concepts themselves etymologically. Here, it is necessary to emphasize the essence not only of the concepts themselves, but also of the external sociolinguistic environment in which these concepts are used. In other words, if we again consider such basic categories of this study as representation, divination, and prophecy, then from a hermeneutic perspective, we must not only compare but also delve into their essence and the environment in which people exist as bearers and users of these concepts. In this sense, representation is the most basic of these three concepts and is used as a purely technical process of anticipating what may happen in the future. The second concept – divination – applies to the sensory-emotional background of the socio-hermeneutic space within which it is used. Prophecy, in turn, emerges as a human quality, which, according to al-Farabi, describes someone who already has extensive experience in anticipating future events and in interpreting them. In this sense, a prophet has experience not only in seeing the future, but also in seeing in that future what needs to be seen.

Results and discussion

In many respects, medieval thinkers, including al-Farabi, drew on the philosophical traditions of the Greeks. We can here definitely declare, "philosophy moulds the tradition, refining and reshaping it constantly, itself the highest and most spiritual form of Greek religion" (Walzer, 1950, p. 11). Muslims, Christians, and Jews alike acknowledged the influence of the Greek heritage and highly valued its contributions, even to matters of a religious nature. "Two problems stand out as particularly prominent. The first is that of the existence of God, along with the related debate over the eternity or createdness of the universe; the second is the complex of questions concerning the human soul and its faculties, and specifically the intellect, both as human faculty and as transcendent entity" (Rowson, 1996, p. 488). It has long been known that Abu Nasr al-Farabi

was one of the most universal thinkers of his era. He stood out for his unique explanations of many metaphysical, cognitive, and social phenomena, and at the same time, al-Farabi's approach was methodologically universal. "Like all Islamic philosophers he was concerned with naturalising Greek thought in the Islamic world, and not content merely to inform his contemporaries of the views held by foreign thinkers belonging to a remote past" (Walzer, 1963, p. 43). In this regard, the explanation of internal mental phenomena and entities within the framework of al-Farabi's philosophical anthropology is no exception. Although primarily a rationalist thinker, al-Farabi nevertheless does not ignore the methodological role of religion in the sense that religion guides the social fabric of human existence toward various harmonizing dimensions. "For al-Farabi, religion provides at least a partial solution to the philosophical problem of compulsion to happiness" (Sweeney, 2007, p. 545). This point is extremely important, if only because the inclusion of religion in his methodological framework allows al-Farabi to explore broader areas of research into human consciousness, psychology, mentality, and so on. "There is no doubt that religion is an important part of society" (Baitenova, 2021, p. 5), but this is already the subject of a broader social debate. Thus, within the framework of this study, we are only examining the role of religious consciousness as one way of explaining such psychological existents as representation, divination and prophecy.

Before discussing the main topic of this article, let's make one more digression. Here, oddly enough, we observe one interesting systematic feature: although an avid ontologist and metaphysician, al-Farabi simultaneously devotes his methodology to something other than his magnum opus, namely, On the Perfect State. "Al-Farabi's formulation of the ontological argument or aspects of it does not occur in his major cosmological and philosophical work, the already-mentioned Virtuous City, but a methodological treatise in which he has attempted to give an exhaustive list of the Greek and Islamic sciences and to integrate them into a single scheme" (Fakhry, 1986, p. 11). This digression is not directly related to the topic under discussion, but it refers us once again to al-Farabi's unconventional approach to his methodology. However, this point is important for us from a systematic perspective, as it reveals al-Farabi in all his philosophical and methodological fullness. At the same time, it must be understood that al-Farabi was a Muslim, which is very important. His faith also influenced his way of thinking and the formation of his philosophy. "Islam is hierarchic in its essential structure and also in the way it has manifested itself in history" (Nasr, 1973, p. 57). It was a reciprocal process: al-Farabi's methodology systematized his Islam, just as Islam systematized his philosophy.

Moving on now to consider the faculty of representation that plays an important role in general description of human mind al-Farabi proposes to research representation/imagination (*phantasia*) in connection with its several states. Along with the fact that mainly the thinking faculty is involved into formation of intellect in man, al-Farabi counts equally important to consider the imaginative faculty, especially one its irrational hypostasis, i.e. imagination that functions during sleep. In *On the Perfect State*, "Chapter 14 presupposes al-Farabi's account of the upper world and, naturally, his analysis of the different faculties of the soul, which appeared to be derived from Alexander of Aphrodisias' interpretation of Aristotle's De anima. It also follows the same late Greek view of the Active Intellect…" The faculty of representation is presented by al-Farabi as a rather complex process; as well, its separate presence is difficult to trace during the action of other faculties, especially the sensitive and the rational ones. However, al-Farabi offers to explore functioning of representation itself in its special condition – the state of sleep. It is in a dream, explains al-Farabi, representation is on its own with its internal properties which it uses when working with imprints of sensitive and thinking faculties, while all the faculties in man are in a state of deep sleep. The process of sleep is defined by al-Farabi as the first perfection, having achieved of which the appetitive and thinking faculties temporarily cease to act and enable the imaginative faculty to work with the imprints, which the sensitive and rational faculties have obtained during waking state. In this state of the brain and the body, representation begins to associate some sensitive imprints with others, while some sensitive imprints are disassociated by representation. This explains the richness of dreams, the complexity of their interpretation and the possibility of associating some sensitive imprints with each other, while in reality this is almost impossible.

Al-Farabi also describes that in addition to preserving and combining the sensitive imprints the faculty of representation has another active function – '*reproductive imitation*' (*mimēsīs = muḥākāt*) of certain processes and entities that happen in the body and with the body. That is, "Sometimes it imitates the things sensed by the five senses by combining the sensibles preserved in it which are imitations of the things sensed. Sometimes it imitates the intel-

ligibles; sometimes it imitates the nutritive faculty; and sometimes it imitates the appetitive faculty. It also imitates the 'temperament' in which it happens to find the body". Regarding the '*temperament*', this explains the ability of representation to respond to a state of the body and what affects it. For example, when the body's temperament is moist, representation imitates it by modeling moisture using those sensibles which create the body's sense of moisture. The same thing happens when the body is in dry, cool and hot states: representation creates the impression of dryness, coolness and high temperature of the body. This very useful function of representation allows the body to understand what is happening to it and in what state the body is. Thus, by imitating a particular state of temperament, representation gives the brain an opportunity to understand how to react to a state of the body and surrounding reality if it acts on the body through moisture, coolness, heat or anything else.

If the faculty of representation exists as a disposition and a form within the body, then it can convey one or another temperament to the body. However, being a stuff of the soul, representation reacts to the impact outside only in the way it should have according to its natural essence, but not in the way, the body requires. That is, when a moist body is exposed to a dry body, then the dry body becomes moist; however, when something moist is perceived by representation, the latter does not become moist, but remains as it is in itself. Moreover, the faculty of representation perceives moisture through those instruments that enter representation through imitation. This mechanism is the same when moisture acts upon the rational faculty, which perceives moisture as a quality and thinks it, but in no case does the rational faculty itself become moist.

It must be remembered that throughout its work, the faculty of representation, in one way or another, functions in close interconnection with the rational faculty. Even if in a dream, the thinking power ceases to receive intelligible entities from the outside, its intelligibles act as source for the imaginative force with the purpose of using them as dream images. However if representation is not able to perceive intelligibles from the rational faculty as such, then representation perceives them only as they are in the thinking faculty, but modifying them also by means of the sensibles. "Sensibles, however, can be accepted by *phantasia* – and subsequently modified – in two ways: either by being accepted as they are or by being 'imitated' and changed into something different".

When interacting with the appetitive faculty, representation operates in accordance with the properties of what the appetitive faculty intends to present. For example, during wrath or desire or some other active passion (or emotion) (*pathē* = *infi'ālāt*), representation also imitates what is contained in the appetitive faculty; and together they work along with those organs and limbs of the body which were connected in order to perform that active passion (or emotion). That is, representation imitates those passions in the temperament of the body which come from the appetitive faculty; and all the organs and limbs involved in this process carry out to the end all actions provoked by the appetitive faculty and supported by representation. Thus, representation imitates all the intentions of the appetitive faculty in such a way that the body perceives them as truly existing. Therefore, al-Farabi explains, sometimes a man getting up in his sleep can hit another man or run away from him for no apparent reason.

The faculty of representation can do the same with intelligibles that comes into it from the rational faculty, since "the human mind exists as the form of the conjectural world, just as the divine mind exists as the form of the real one" (Gersh, 2007, p. 39). In this case, representation imitates those entities of intellect, which exist in the state of their highest perfection, for example, the First Cause, the immaterial thins and the heavens, that is, everything that is in its best existence as a sensible for the imagination. At the same time, representation can imitate the sensible objects, which are not distinguished by their perfection and to some extent can be ugly for sight. Therefore, saying about rational intelligibles, "they are not received by the imaginative faculty as they are in themselves, but rather as sensible representations, simulating them" (Fakhry, 2002, p. 89). In any case, representation has an ability to imitate all the intelligibles that come into it from the rational faculty and which act as sensibles for the process of imagination.

Regarding the way in which the faculty of representation interacts with the rational faculty, al-Farabi explains that the Active Intellect is at the heart of this interaction. Since, as noted above, it is the Active Intellect which accompanies the potential 'material' intellect in its transformation to be the actual intellect, so the Active Intellect accompanies the process of transformation of potential objects of reality into actual intelligibles. Two forms – theoretical and practical – each of which has its own aim represent the rational faculty. So, the practical form of reason is aimed at working with the present things

of intellect and producing the same things in the future for further work with them; while the theoretical form of reason is aimed at comprehension of the intelligibles which exist in intellect. "Moreover, the imaginative faculty, being associated with the rational faculty, in both its theoretical and practical capacities, is sometimes able to represent certain particulars in dreams or '*veridical revelation*' (*nu'ya sādiqah*), by virtue of the light it receives from the Active Intellect" (Fakhry, 2002, p. 89).

The faculty of representation interacts with the rational faculty exactly through these two abovementioned forms of reason. Moreover, since the Active Intellect acts upon the rational faculty, it acts upon the faculty of representation. The latter perceives all intelligibles of the rational faculty and modifies them into sensibles within itself in order to present them as content, for example, in a dream when sensitive and rational faculties are in a state of sleep. The faculty of representation modifies the intelligibles (which come from the theoretical form of reason) through some sensibles; as well, the faculty of representation receives the particulars that produced by the practical form of reason and imitates them with some suitable sensibles. They can be associated with both the present and the future. The fact that the particulars often appear irrational in dreams is explained by the fact that they reach representation without any intervention from deliberation. That is, during sleep, many visible phenomena that were produced by imagination are sometimes difficult to explain rationally and sometimes not at all subject to any rational interpretation, "and so true visions will arise from the particulars which the Active Intellect gives to the faculty of representation in dreams" (al-Farabi, 1998, p. 221). Thus, the intelligibles and the particulars, which are produced by the theoretical and practical forms of reason respectively, are then presented to faculty of representation so that these intelligibles and particulars are modified during imitation and represented by imagination in a dream or in a waking state.

In this regard, appearance of the intelligibles and the particles in dreams acts as a kind of source of prophecy, or '*vaticination*' (*mantikē = kahāna*), which obtained thanks to rich imagination during sleep. However, al-Farabi makes a distinction between the prophecy received during sleep and the prophecy that a man receives due to some kind of his inner abilities. He writes that there are a small number of people who have the ability to prophesy, being in a waking state. It is precisely such people who possess a more obvious and objective certitude that they can foresee future events. Here we need to clarify the meaning of the concept of conviction and distinguish between certitude and certainty. "*Certitude* is identified as the cognitive state produced in the knower by her employment of demonstrative methods, in contrast to the inferior logical arts of dialectic, rhetoric, poetics, and sophistry, which produce cognitive states that approximate the certitude of demonstration in varying degrees" (Black, 2006, p. 11). Although these words are often used synonymously, certitude is more formal and often describes a person's inner sense of confidence, while certainty can emphasize the presence of objective evidence. Sometimes, certitude can suggest excessive self-confidence.

For the most part, people sometimes get some insights in dreams, which for the most part come from particles of the practical form of reason and, to a lesser extent, from intelligibles of the theoretical form of reason. By this, al-Farabi tries to explain that most of so-called prophecies are still random soothsaying in nature; such prophecies in their content are more sensitive and emotional than rational. However, if a man in his dream is endowed with prophecies whose nature is identical to the intelligibles of the theoretical form of reason, then such prophecies often contain a certain truth. The point is that the human intellect and soul must be prepared by nature for the further correct interpretation of such prophecies that are close to the truth. Thus, the prophecies that the man acquires while awake are more rational in nature and therefore such cases are extremely rare. Meanwhile, if the prophecies that come to the man in his dream have a more sensual-imaginative basis, then such prophecies therefore can happen more often. However, to interpret such prophecies is much more difficult, since the man himself must be well versed in how his representation (imagination) works in his sleep, and also what is the basis of his prophecies – particulars of the practical form of reason or intelligibles of the theoretical form of reason. If the man understood how he received a prophecy in his dream, then he must also understand what his prophecy can mean.

Here we are dealing with the fact that a person who has seen a prophecy in a dream can, without realizing it, create a space of artificial myth, within which everything they see in the dream may seem real only to them. This is a mythologization of reality. "Consequently, myth is the social reality of ancient man, that is, the social space in which he lives" (Shumatova, 2024, p. 98).

Al-Farabi explains formation of visions by the fact that with a very strong representation, close to its perfection, some sensibles objects of cognition

are not always accepted. “For when the faculty of representation is extremely powerful in a man and developed to perfection, and when the sensibles which reach it from the outside do not overpower it so as to absorb it completely and do not make it work in the service of the rational faculty, and when there is, on the contrary, in it, in spite of its being kept busy by these two faculties, a considerable surplus enabling it to perform its specific activities, then its state in waking life while being kept busy by these two activities is like its state during sleep when it is relieved of them” (al-Farabi, 1998, p. 221–223). Then the sensibles objects become an object for thinking power. Together with sensitive faculty, representation acts in such a way that it creates strong images both in waking life and in sleep. All this activity serves to ensure that, thanks to the faculty of representation, a man can see visions which become the basis for further prophecies. The stuff which cannot be accepted by the soul immediately in the process of cognition comes mainly from the Active Intellect; and it requires a special quality of the soul and a special state of all the faculties in man in order to perceive the objects which come from the Active Intellect and can be cognized by man so that he can clearly see the prophecies. When sensible objects come into common sense, images of these objects begin to form in the soul, which contribute to the fact that these images appear in clear (shining) air through the eyes, from which the rays of sight emanate. When these images are finally formed in the air, they are imprinted back in the faculty of sight in order to be generally imprinted in common sense, as well as in the faculty of representation. All this complete interconnection of activities leads to the fact that the objects of the Active Intellect become visible to man.

Having described the sensitive level of perception of the sensibles that emanate from the Active Intellect, al-Farabi writes how representation further operates. An ability to see something in future thanks to the above sensible objects depends entirely on how the man’s imagination is itself perfect. Those whose imagination has reached certain perfection in the ability to see intelligible essences, which emanate from the Active Intellect are endowed with knowledge about the perfection of the Active Intellect. At this level, man sees wonderful things, feels real enjoy from due to he was able to see what he could not see in other existents. “This man will obtain through the particulars which he receives ‘prophecy’ (supernatural awareness) of present and future events and through the intelligibles which he receives prophecy of things divine” (al-Farabi, 1998, p. 225). In this case, a man can truly understand present and see future. He becomes one who is different in his understanding of reality from other people. “The powers of the human imagination make possible the existence of a philosopher-prophet and a philosopher-prophet-king” (Taylor, 1997, p. 483). The faculty of representation of such man reaches its utmost perfection, for representation allows such man to understand the order of things in present, and through this order, he can predict and see future. This is the highest rank of the faculty of representation or is a level of visionary. “The true visionary is a different man. His experience of the transcendent entities does not take place in dreams but while he is awake. He is called ‘prophet’, *nabiyy*, by al-Farabi” (al-Farabi, 1998, p. 421). Since we are talking about the supernatural and its connection with religion, it is necessary to mention that even in the social sciences these two terms go hand in hand with each other. “One notion that is generally taken to be characteristic of all that is religious is the notion of the supernatural” (Durkheim, 1995, p. 22).

Al-Farabi then gives a typology of people (who are below the abovementioned man with perfect faculty of representation) who can perceive and see both the particulars and the intelligibles in waking state, and there are those who can perceive and see the same in a state of sleep. However, these people are divided like this in a more detailed sense. Therefore, al-Farabi describes them and writes that:

1) some people receive and see the particulars only and moreover see them only in waking life, thus, they do not receive the intelligibles at all; whereas some people, on the contrary, receive and see only the intelligibles in waking life, but do not see the particulars; whereas some people can receive and see partly of the particulars and of the intelligibles;

2) some people do not receive and see anything in waking state, but they can do it during sleep: so, some of them receive and see only the particulars, while some of them receive and see only the intelligibles; while some of them can receive and see partly of the particulars and of the intelligibles. The majority is those who receive the particulars during sleep.

Based on the results of their study of such categories in al-Farabi’s philosophy as representation, divination, and prophecy, the authors of the article arrived at three main conclusions:

- firstly, al-Farabi understands the category of representation primarily as a neutral epistemologi-

cal unit aimed at describing the internal cognitive properties of a person and using this category in the most general theoretical works;

- secondly, al-Farabi views the category of divination as a derivative of sensory-empirical knowledge. Divination itself is primarily a sensory-psychological essence that appeals to the pre-rational planes of human relationship to surrounding reality. According to al-Farabi, divination as a mental entity can be placed on a par with intuition, memory, or the human need for sleep;

- thirdly, the category of prophecy is a functional continuation of the process of divination, but only in the space of external socio-communicative dimensions.

The essence of prophecy has its direct purpose not only in focusing the attention of believers on predicting what may happen in the future, however, according to al-Farabi, it is a kind of ability for only a limited number of people to discern in the future precisely what the prophet himself can see and then interpret to others through the process of hermeneutic penetration into the matter of future events.

Conclusion

To sum up, we can mention that all this typology is carried out in close connection with the rational faculty of the human soul and is accompanied by a large number of images and symbols. If a man is able to decipher those symbols and images, then many revelations are available to him, which can come from the Active Intellect. It is important here that al-Farabi explains the work of the faculty of representation (it does not matter whether it functions in during sleep or in waking life) and divination (including prophecy), first of all, through reason that was a kind of challenge in the religious era of his time. In this respect, he defends the idea that "dreams are not sent by God, prophecy is not the result of some divine interventions (*hieratikē dynamis*), but is the outcome of the particular natural endowment (*kataskeuē physikē*) of certain rare individuals and can be fully explained in rational terms; it is not identical with *enthūsiasmos* (ilhām) nor is it produced by some kind of *theurgy*, some '*priestly craft*' (*hieratikē technē*)" (al-Farabi, 1998, p. 415). In general, al-Farabi maintains a certain silence on questions of magical mystery or any miracles on the part of God. "Alfarabi does not commit himself either way on the question of the eternity of the world" (Mahdi, 1967, p. 252). He in this regard remains a believer, but at the same time promotes ideas of a scientific, rationalistic explanation of the causes of everything that happens. "It may also attest al-Farabı's sensitiveness as regard to the fundamental problem of time: time being intrinsically tied to motion, the eternity of time presupposes the eternity of motion" (Rashed, 2008, p. 35).

All the above, one way or another, affects the temperament of man. These processes can significantly change the temperament, and a lot depends on the state in which the man receives and sees – in waking life or during sleep. In addition, much depends on how long the man receives all the above: for some it can last a long time, and for others it can quickly disappear. As well, due to some circumstances, the temperament of man can be ruined, which leads to an incorrect interpretation of all that the man has received in waking life or during sleep. In this case, the man gives falsehood as true, and considers his prophecies to be absolute truth. Al-Farabi classifies such people as bilious, insane and their like. Thus, we observe how al-Farabi left his mark on scholarly matters even on such skeptical subjects as foresight and prophecy. His philosophical legacy continues to attract attention today. Moreover, it can be said that new facets of al-Farabi's work are continually being revealed. "Somewhere around the middle of the nineteenth century, interest in Arabic philosophy and in Alfarabi was rekindled" (Butterworth, 2013, p. 339). This fact is certainly encouraging, as it gives us ample time and opportunity to study not only al-Farabi's philosophical legacy but also the entire history of philosophy on many philosophical issues.

Author contribution

Assyl Tuleubekov: formulation of the overall research framework, a comprehensive review of relevant scholarly literature, philosophical analysis of primary and secondary texts, and the development of an appropriate research methodology.

Aizhan Doskozhanova: comparing the article's bibliography with relevant sources employed in related academic studies, conducting comprehensive proofreading to ensure grammatical, stylistic, and orthographic accuracy, and maintaining professional correspondence with journal editors and editorial staff throughout the submission and review process.

Yernar Onalbekov: collection of empirical data and its methodological processing and analysis, and developed as well as revised the structure of the manuscript to ensure full compliance with the journal's editorial standards, formatting requirements, and publication guidelines.

References

Al-Farabi. (1998). *On the perfect state (Mabadi ara' ahl al-madinat al-fadilah)* (R. Walzer, Ed. & Trans.). Oxford University Press.

Baitenova, N., Meirbayev, B., & Baizhuma, S. (2021). Trends in the development of the religious situation in post-secular society in Kazakhstan over the years of independence. *Eurasian Journal of Religious Studies, 26*(2), 4–9. https://doi.org/10.26577/EJRS.2021.v26.i2.01

Black, D. L. (2006). Knowledge ('ilm) and certitude (yaqin) in al-Farabi's epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy, 16*(1), 11–45. https://doi.org/10.1017/S0957423906000221

Butterworth, C. E. (2013). How to read Alfarabi. In *More Modoque: Die Wurzeln der europäischen Kultur und deren Rezeption im Orient und Okzident* (pp. 333–341).

Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press. (Original work published 1912)

Fakhry, M. (1965). Al-Farabi and the reconciliation of Plato and Aristotle. *Journal of the History of Ideas, 26*(4), 469–478. https://doi.org/10.2307/2708494

Fakhry, M. (1986). The ontological argument in the Arabic tradition: The case of al-Farabi. *Studia Islamica, 64*, 5–17. https://www.jstor.org/stable/1595518

Fakhry, M. (2002). *Al-Farabi, founder of Islamic Neoplatonism: His life, works and influence*. Oneworld.

Gersh, S. (2007). Medieval Platonic theology: Nicolas of Cusa as summation and singularity. In *The rebirth of Platonic theology: Proceedings of a conference held at the Harvard University Center for Italian Renaissance Studies and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* (pp. 15–45).

Leaman, O. (1988). Continuity in Islamic political philosophy: The role of myth. *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, 14*(2), 147–155. https://doi.org/10.1080/13530198808705461

Mahdi, M. (1967). Alfarabi against Philoponus. *Journal of Near Eastern Studies, 26*(4), 233–260. https://www.jstor.org/stable/543031

Rashed, M. (2008). Al-Farabi's lost treatise on changing beings and the possibility of a demonstration of the eternity of the world. *Arabic Sciences and Philosophy, 18*(1), 19–58. https://doi.org/10.1017/S0957423908000465

Rowson, E. K. (1996). Review of *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect* by H. A. Davidson. *The Jewish Quarterly Review, 86*(3–4), 488–492. https://www.jstor.org/stable/1454995

Nasr, S. H. (1973). The meaning and role of "philosophy" in Islam. *Studia Islamica, 37*, 57–80. https://www.jstor.org/stable/1595227

Shumatova, M., & Shumatov, E. (2024). Space and time as representations of mytho-religious consciousness. *Eurasian Journal of Religious Studies, 38*(2), 95–102. https://doi.org/10.26577/EJRS202438210

Sweeney, M. J. (2007). Philosophy and "jihād": Al-Fārābī on compulsion to happiness. *The Review of Metaphysics, 60*(3), 543–572. https://www.jstor.org/stable/20130884

Taylor, R. C. (1997). Review of *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect* by H. A. Davidson. *The Philosophical Review, 106*(3), 482–485. https://doi.org/10.2307/2998421

Walzer, R. (1950). The rise of Islamic philosophy. *Oriens, 3*(1), 1–19. https://www.jstor.org/stable/1578836

Walzer, R. (1957). Al-Farabi's theory of prophecy and divination. *The Journal of Hellenic Studies, 77*(1), 142–148. https://doi.org/10.2307/628647

Walzer, R. (1963). Aspects of Islamic political thought: Al-Farabi and Ibn Khaldun. *Oriens, 16*, 40–60. https://www.jstor.org/stable/1580193

Information about the authors:

Tuleubekov, Assyl Serikuly – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Maqsut Narikbayev University, Astana, Kazakhstan, e-mail: a.tuleubekov1982@gmail.com.

Doskozhanova, Aizhan Berikkanovna (corresponding author) – PhD, Associate Professor, Researcher at the University of Illinois, Urbana-Champaign, USA, e-mail: a.doskozhanova@aues.kz.

Onalbekov, Yernar Seitkerimuly – Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Social Sciences, Almaty University of Power Engineering and Telecommunications named after Gumarbek Daukeyev, Almaty, Kazakhstan, e-mail: e.onalbekov@aues.kz.

Авторлар туралы мәлімет:

Төлеубеков Асыл Серікұлы – философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Maqsut Narikbayev University, Астана, Қазақстан, e-mail: a.tuleubekov1982@gmail.com.

Досқожанова Айжан Берікқанқызы (корреспондент автор) – PhD, қауымдастырылған профессор, Иллинойс университетінің ғылыми қызметкері, Урбана-Шампейн, АҚШ, e-mail: a.doskozhanova@aues.kz.

Оналбеков Ернар Сейткерімұлы – педагогика ғылымдарының кандидаты, Ғұмарбек Дәукеев атындағы Алматы энергетика және байланыс университеті Әлеуметтік пәндер кафедрасының қауымдастырылған профессоры, Алматы, Қазақстан, e-mail: e.onalbekov@aues.kz.

Сведения об авторах:

Тулеубеков Асыл Серикович – кандидат философских наук, ассоциированный профессор, Maqsut Narikbayev University, Астана, Казахстан, e-mail: a.tuleubekov1982@gmail.com.

Доскожанова Айжан Берикановна (автор-корреспондент) – PhD, ассоциированный профессор, научный сотрудник Иллинойсского университета, Урбана-Шампейн, США, Алматы, Казахстан, e-mail: a.doskozhanova@aues.kz.

Оналбеков Ернар Сейткеримович – кандидат педагогических наук, ассоциированный профессор кафедры социальных дисциплин Алматинского университета энергетики и связи имени Гумарбека Даукеева, Алматы, Казахстан, e-mail: e.onalbekov@aues.kz.

Received December 29, 2025
Accepted September 20, 2026

IRSTI 21.15.47 https://doi.org/10.26577//EJRS47320265

G. Adilzhan[1*], N. Mukan[1], N. Aljanova[2], A. Ghosh[3]

[1]Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
[2]Nazarbayev University, Astana, Kazakhstan
[3]The Case Research Foundation, Oakland, USA
[*]e-mail: adiljanguldana@gmail.com

CHRISTIANITY IN XINJIANG: HISTORICAL AND CONTEMPORARY OVERVIEW

Although the religious identity of the Uyghur people in China has historically been closely associated with Islam, recent cases of Uyghurs embracing Christianity have attracted growing scholarly attention. This phenomenon remains rare and socially sensitive, emerging within the broader context of religious diversity, urbanization, migration, globalization, and increasing cultural interaction in contemporary Chinese society. The conversion of Uyghurs to Christianity is particularly significant because it occurs under China's strict religious regulations and within a community where Islam has long served as a central marker of ethnic identity and social cohesion. Religious conversion in this context extends beyond a personal change of faith and represents a complex socio-cultural process that may influence individual status, communal relationships, and perceptions of ethnic belonging. This study examines the political, social, cultural, and personal factors that contribute to Uyghurs' adoption of Christianity and analyzes its implications for ethnic identity, community dynamics, and religious policy in modern China today.

Keywords: Christianity, Xinjiang, uyghurs, religious conversion, religious identity

Г. Әділжан[1*], Н. Мұқан[1], Н. Әлжанова[2], А. Гош[3]

[1]Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан
[2]Назарбаев Университеті, Астана, Қазақстан
[3]The Case Research Foundation, Окленд, АҚШ
[*]e-mail: adiljanguldana@gmail.com

Синцзяңдағы христиандық: тарихи және қазіргі заманғы шолу

Қытайдағы ұйғыр халқының діни болмысы дәстүрлі түрде исламмен тығыз байланысты болғанымен, соңғы жылдары ұйғырлар арасында христиандықты қабылдау құбылысы зерттеушілер назарын аударуда. Бұл процесс өте сирек әрі әлеуметтік тұрғыдан сезімтал болғандықтан, оның пайда болуы қазіргі Қытай қоғамындағы діни алуандық, урбанизация, миграция және мәдени өзара ықпалдастық сияқты кең ауқымды өзгерістермен сабақтасып отыр. Қытайдың қатаң мемлекеттік діни саясаты, исламның ұйғыр этникалық бірегейлігін қалыптастырудағы рөлі және қауымдық бақылаудың күші жағдайында христиан сеніміне өткен ұйғырлардың тәжірибесі ерекше ғылыми мәнге ие. Конверсия тек діни сенімнің өзгеруі ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік мәртебе, этникалық сәйкестік және қауым ішіндегі қатынастарға әсер ететін күрделі мәдени-әлеуметтік құбылыс ретінде көрінеді. Осы зерттеу ұйғырлардың христиандықты қабылдауына ықпал ететін саяси, әлеуметтік және тұлғалық факторларды анықтап, бұл үрдістің этникалық бірегейлікке және діни саясатқа ықпалын талдайды. Зерттеу нәтижелері Қытайдағы діни трансформациялардың күрделілігін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді және қазіргі заманғы діни өзгерістердің әлеуметтік салдарын бағалауға негіз болады. Сонымен қатар бұл құбылыс қоғамдық бейімделу үдерістерін де көрсетеді.

Түйін сөздер: Христиандық, Шыңжаң, ұйғырлар, діни конверсия, діни бірегейлік

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

Г. Адильжан[1*], Н. Мукан[1], Н. Альджанова[2], А. Гош[3]
[1]Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан
[2]Назарбаев Университет, Астана, Казахстан
[3]The Case Research Foundation, Окленд, США
[*]e-mail: adiljanguldana@gmail.com

Христианство в Синьцзяне:
исторический и современный обзор

Хотя религиозная идентичность уйгурского народа в Китае традиционно тесно связана с исламом, в последние годы явление обращения уйгуров в христианство привлекло внимание исследователей. Поскольку этот процесс является чрезвычайно редким и социально чувствительным, его появление тесно связано с широкомасштабными изменениями в современном китайском обществе, такими как религиозное разнообразие, урбанизация, миграция и культурное взаимопроникновение. Опыт уйгуров, принимающих христианство, имеет особое академическое значение, учитывая строгую государственную религиозную политику Китая, роль ислама в формировании этнической идентичности уйгуров и силу общинного контроля. Обращение в другую веру рассматривается не просто как смена религиозных убеждений, но как сложное социокультурное явление, которое также влияет на социальный статус, этническую идентичность и отношения внутри общины. В данном исследовании выявлены политические, социальные и личные факторы, влияющие на обращение уйгуров в христианство, и проанализировано влияние этого процесса на этническую идентичность и религиозную политику. Результаты исследования позволяют глубже понять сложность религиозных преобразований в Китае сегодня, а также раскрывают особенности взаимодействия религии, культуры и этнического самосознания в условиях современных общественных трансформаций.

Ключевые слова: христианство, Синьцзян, уйгуры, религиозная конверсия, религиозная идентичность

Introduction

Relevance of the Study. Xinjiang – formally the Xinjiang Uyghur Autonomous Region – sits in the northwest of China and holds a position of clear strategic weight. For much of its history it worked as a crossroads: civilizations, cultures, trade networks and religious traditions all passed through it. Because the region lay along the branches of the old Silk Road, Turkic, Mongolic, Persian, Chinese and Central Asian peoples met and mixed there. Out of that traffic grew a plural society, one in which Buddhism, Manichaeism, Zoroastrianism, Nestorian Christianity and Islam each held ground at one time or another. Islam is the faith of most Uyghurs today, yet Christianity counts among the region's oldest religious currents and, at the same time, one of the least examined. What makes the subject timely is the rising interest scholars now show in religious plurality, cross-cultural contact, questions of ethnic identity and the social shifts under way in Xinjiang. Tracing Christianity both in its past and in its present sharpens our picture of the region's tangled religious map and of the wider exchanges that shaped Central Eurasia over many centuries. The aim here is to follow how Christianity took root and how it appears today in Xinjiang – its beginnings, its changes over time, and where it stands within the region's particular social, cultural and political setting. Research Objectives. Several tasks follow from that aim: to trace how Christianity first entered and spread through Xinjiang via the Silk Road; to weigh the part played by Nestorian Christianity and by the later missionary waves in building Christian communities there; to follow the faith's course across successive political and cultural periods; to set out where Christianity stands under China's current system of religious regulation; to consider how Christianity, ethnic identity and cultural change bear on one another among local people; and to name the forces that help or hinder the survival of Christian communities in today's Xinjiang. A growing body of work insists that the study of religion in Xinjiang cannot rest on a single faith alone, and must instead look at how religious traditions, political power, ethnic belonging and social change act on one another (Millward, 2007; Starr, 2004; Gladney, 2004; Dillon, 2014; Newby, 2005; Lipman, 1997; Benson, 1990; Brophy, 2016; Clarke, 2011).

Christianity's earliest footing in Xinjiang reaches back to the first centuries of the Common Era, carried by the Church of the East – the body usually called Nestorian Christianity. Finds from excavation, together with inscriptions, manuscripts and old chronicles, point to Christian communities taking shape across Central Asia and in parts of what is now Xinjiang by the seventh century. Merchants moving along the Silk Road, the road that tied China

to the Middle East and Europe, did much to carry the faith eastward. Missionaries, for their part, bent their message to local custom and lived alongside Buddhists and followers of other creeds. Tang-era records note Christian clergy and churches in areas linked to modern Xinjiang, a sign of how far the faith had entered the era's long-distance exchanges. Political upheaval and the advance of Islam brought long stretches of decline, yet traces of Christianity held on and surfaced again through missionary work in Qing and Republican times. For a number of researchers, this history opens a useful window onto cultural exchange, religious adaptation and the ties that ran across Eurasia (Moffett, 1998; Hunter, 1992; Foltz, 2010; Jenkins, 2008; Lieu, 1998; Tang, 2005; Wood, 2002; Wilmshurst, 2011; Tiedemann, 2009).

The religious scene in Xinjiang today looks quite unlike its earlier form; modernization, globalization, a shifting population and the reach of the state have all reshaped it. Since the founding of the People's Republic, religious life has run through a framework that grants legal standing to only a set number of faiths, Christianity among them. How that policy plays out in Xinjiang, though, has been coloured by worries over social stability, ethnic relations and national security. Christianity sits in an unusual spot within this arrangement. Registered Protestant and Catholic congregations operate lawfully, while religious activity outside those channels tends to meet restriction (Beysenov, 2019). What has drawn particular scholarly notice is the appearance of Christianity among ethnic minorities, some Uyghurs included, since it cuts against the usual assumption that Uyghur identity and Islam are bound tightly together. A number of scholars read conversion in minority settings as a many-sided process – driven by personal experience, social ties, schooling, migration and broader cultural change rather than doctrine alone (Yang, 2012; Bays, 2012; Kindopp & Hamrin, 2004; Cao, 2011; Aikman, 2003; Goossaert & Palmer, 2011; Wielander, 2013; Vala, 2017; Wenzel-Teuber, 2020; Johnson, 2017).

Work in recent years has turned more and more to how religion and ethnic identity intertwine in Xinjiang. For many Uyghurs Islam is not only a faith; it carries shared history, collective memory and a sense of belonging. Turning to Christianity, then, can set off difficult renegotiations of who one is, felt at once by the individual and by the community. Converts often run up against family expectation, communal pressure and doubts about their cultural authenticity. Yet some studies find that a change of faith can also supply fresh meaning, a supportive circle and a personal spiritual life. Taken together, these strains show that religious identity is neither fixed nor uniform – it keeps being reworked where personal choice meets the pull of wider social structures. Studying Xinjiang's Christian communities thus feeds into larger conversations about religious pluralism, minority identity, globalization and cultural change, and it argues for attending to lived religious experience rather than leaning only on institutional or policy-centred accounts (Gladney, 2004; Harris, 2020; Byler, 2021; Brophy, 2016; Roberts, 2020; Leibold, 2013; Smith Finley, 2013; Smith Finley, 2019; Clarke, 2011; Millward, 2021).

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The theme "Christianity in Xinjiang: Historical and Contemporary Overview" was chosen because this strand of the region's past matters a great deal yet has drawn comparatively little study, even though it belongs to the wider religious, cultural and intellectual story of Central Asia. Geographically Xinjiang has long held a singular place, set where great civilizations, trade routes and religious traditions met. As one stretch of the ancient Silk Road, it became a meeting ground for China, Central Asia, Persia, India and the Middle East. Along those roads travelled not only goods and people but languages, ideas, schools of thought and beliefs. To study Christianity here, then, is to open a view onto much broader currents of cultural contact and religious change across Eurasia.

Selecting these particular articles makes sense precisely because the subject demands several angles at once – historical, theological, cultural and contemporary. Christianity did not enter Xinjiang as one tidy, unified movement. Different branches arrived at different times and by different roads. The Church of the East in Central Asia, and its links to communities strung along the Silk Road, shows how much transregional religious networks mattered. Evidence of many kinds – archaeological, epigraphic, historical, literary – lets researchers piece together where and when Christian communities lived and grew. Looking at the later missionary period, in turn, reveals how the faith rubbed up against Islam, Buddhism, local custom and Chinese religious culture.

The present-day side of the subject weighs just as heavily. Modern Xinjiang is marked by deep ethnic, linguistic, cultural and religious variety, and

Christianity is one thread within that fabric. Studying it today calls for attention to how Christian communities are organized, how the faith is practised, how believers hold their cultural identity, how religious groups get along, and what the surrounding social and political climate is like. Articles that take up these questions earn their place by showing how old religious traditions can endure, shift shape, or pick up new meanings when the social ground moves beneath them.

There is a further reason to draw on these works: together they allow Christianity in Central Asia and China to be seen in comparison. Xinjiang's standing is especially telling, since its religious past fits neatly into neither Chinese history alone nor Central Asian history alone. The region is better understood as a place where several cultural and religious systems have crossed over the centuries. Read this way, the chosen scholarship helps present Christianity as a phenomenon that spills across borders rather than one tied to a single country or culture.

The study's central aim is to give a rounded account – historical and contemporary alike – of how Christianity in Xinjiang developed, changed and came to carry social meaning, with a close eye on how it met the region's multicultural, multireligious surroundings.

That aim breaks down into several tasks. The first is to trace the beginnings and the routes by which Christianity reached Xinjiang. The second is to follow how the earliest Christian communities grew and how they connected to the wider Christian networks of Central Asia and the Silk Road. A third turns to the give-and-take between Christianity and the other faiths long present in Xinjiang – Buddhism, Islam and indigenous practice among them. A fourth weighs the work of missionaries, the exchanges of culture, and the translation efforts that carried Christian ideas and reshaped them. A fifth sets out what marks Christianity in Xinjiang now, including where its communities stand within the region's religious and cultural life. The last seeks to show what has carried over, and what has been transformed, from the historical record to the present day.

On the whole, these articles justify their selection by speaking, together, to both the roots and the present shape of Christianity in Xinjiang. Read side by side they let the account move past a simple timeline and treat the faith as one part of a larger process of cultural contact, religious exchange, identity-making and historical change. The study therefore bears not only on the history of Christianity but on Central Asian studies, Chinese studies, religious studies, cultural studies and the history of the Silk Road. By reading historical sources and current scholarship together, it sets out to show that Christianity in Xinjiang forms a real part of the region's mixed religious heritage and offers valuable ground for understanding long-run intercultural ties across Eurasia.

Scientific research methods

The study draws on more than one discipline to trace where Christianity in Xinjiang came from, how it developed and how it stands today, with special weight given to Uyghur Christian communities. Three lines of method are combined – historical-documentary analysis, comparative historical work, and qualitative case studies – so that religious change in the region can be seen in the round.

The main tool was historical-documentary analysis. A broad spread of sources was worked through in a systematic way: archival papers, missionary reports, travel writing, government publications, excavation finds and present-day scholarship. Materials running from the Tang Dynasty to the Republican period drew particular attention, alongside recent academic writing on Christianity in Xinjiang. Among the items examined were Nestorian inscriptions and manuscripts, missionary journals, Qing-era gazetteers, church registers, and reports from both Chinese and foreign researchers.

The comparative historical method served to bring out what stayed the same and what differed as Christianity moved through one period to the next. It made it possible to track shifts in missionary activity, in religious policy, in the patterns by which people converted, and in the tie between Christianity and ethnic identity. Early Christian communities of the Silk Road were set against present-day Christian groups living within modern Chinese society.

A qualitative case-study approach was added to get at the experience of individual converts. Two figures were chosen to stand for wider patterns: Kabyl Ahoond, named in missionary writing as among the first Uyghur Christians, and Alimujiang Yimiti, a present-day Uyghur Christian whose imprisonment drew notice abroad. Their stories bring out the personal reasons, the social costs and the cultural weight that a change of faith can carry.

The material gathered was read through qualitative content analysis. Recurring threads – conversion, ethnic identity, community relations, missionary influence and state religious policy – were

picked out and interpreted. Handled this way, Christianity in Xinjiang can be weighed evenly across its historical and its present-day faces, deepening what we understand of religious variety and change in the region.

Main part

In Xinjiang, an autonomous region of China, Christianity has only ever been a minority faith. The two largest peoples there, the Uyghurs and the Han, lean overwhelmingly toward Islam and Chinese folk religion respectively, and Christians are few in either group.

The faith first reached Xinjiang with missionaries of the Church of the East, more often called the Nestorian Church. Between the seventh and ninth centuries their communities took hold in Turpan, Qocho and the oasis towns nearby, living side by side with Buddhist, Manichaean and Zoroastrian believers.

Syriac manuscripts, tombstones cut with crosses and the remains of churches all attest that these communities were real and active. The Turfan texts – Christian manuscripts in Syriac and Sogdian – stand among the most important surviving evidence of the early Christian presence in Central Asia.

Decline set in during the late Yuan period, hastened by several forces at once: Islam gaining ground among the Uyghurs, the region breaking into rival powers, and the Silk Road ties that had sustained the faith growing thinner.

By the 14th century, most Nestorian communities vanished.

Few churches were as outward-reaching as the Church of the East, which pressed from Mesopotamia into Persia, Central Asia, India and China. Several things carried it along the Silk Road: the trading networks of the Sogdians above all, the diplomatic contact between Tang China and the states of Central Asia, and a clergy who could work in Syriac, Sogdian and Old Uyghur alike.

The famous Nestorian Stele (781 CE) – unearthed in Xi'an – records that Christian missionaries (jingjiao 景教) had already reached China by 635 CE. These same missionary routes extended northwest into the Tarim Basin. Only four cultural systems in the world possess such a long history, vast geographical reach, self-contained structure, and profound influence: China, India, Greece, and Islam. Yet there is only one place where these four cultural systems converge: The Dunhuang and Xinjiang regions of China.

Once Nestorianism arrived in China under the Tang, it spread far and left a strong mark on Xinjiang. The many relics and artifacts of the tradition recovered since then testify to the old traffic of ideas – and the mutual learning – between the civilizations of East and West.

Nestorianism, a branch of Christianity known as the Nestorian Church, was founded by the Syrian Nestorius in the first half of the 5th century. During the Tang Dynasty, it was referred to as Jingjiao. The character "Jing" (景), meaning "bright and vast," originates from the Great Stele of Nestorianism in China unearthed in Zhouzhi County, Shaanxi. The inscription states: "The true and eternal Way, subtle and beyond naming, its benefits manifest and evident, is forcefully called the Bright Teaching."

Nestorianism entered China via Persia and Central Asia. The stele records that in the ninth year of the Zhenguan era (635 AD), the high priest Alopen arrived in Chang'an. Emperor Taizong dispatched his chancellor, Fang Xuanling, to greet him with ceremonial honors in the western suburbs. In the twelfth year of Zhenguan (638), Emperor Taizong conferred upon Alopen the title "Great Dharma Master of the State," issued an edict to construct a Persian temple (later renamed Daqin Temple) in Yining Ward of Chang'an, and granted him permission to preach.

During the reign of Emperor Gaozong Li Zhi, Nestorian temples were established in various provinces, creating a scene where "the Dharma spread across ten provinces" and "temples filled a hundred cities." The propagation of Nestorianism in the Central Plains reached its zenith.

The northern Tianshan is likewise rich in Nestorian remains. Excavations at the old city of Alimalik, in Huocheng County, turned up a great many. In 1958 Huang Wenbi and his colleagues gathered three stone carvings there, each bearing a cross or a Syriac inscription and dating from the twelfth to the fourteenth century. The Xinjiang Uygur Autonomous Region Museum and the Huocheng County Cultural Relics Management Office hold several comparable carvings, and the Hermitage in Russia keeps a Nestorian tombstone from the same Alimalik site – a cross set on a lotus pedestal, cut with Syriac script and dated to 1301–1302. Taken together, the Alimalik carvings show that Nestorianism once thrived among the nomadic peoples north of the Tianshan.

Figure 1
Ancient Nestorian Christian Stone Inscription from Xinjiang, China



During Emperor Wuzong of Tang's suppression of Buddhism, Nestorian Christianity was also affected, forcing some inland Nestorians to flee to Xinjiang. Influenced by Islam, some Central Asian Nestorians were compelled to migrate eastward, also arriving in Xinjiang. In 840, following the collapse of the Northern Uyghur Khanate, a portion of the Uyghurs migrated westward to Xinjiang, gradually coming under the influence of Nestorian Christianity, which remained prevalent locally. Due to these factors, Nestorian Christianity experienced significant expansion in Xinjiang after the 9th century.

Turpan was one of the chief centres from which Nestorianism spread. Early in the twentieth century German archaeologists – Grünwedel and Le Coq among them – dug repeatedly in and around Turpan, carrying off a great many murals and objects, precious Nestorian pieces included. In 1906 Grünwedel published his Report on Archaeological Excavations at the Ruins of Gaochang and Adjacent Areas, 1902–1903, which recorded a Nestorian monastery site near the eastern gate of Gaochang. Three mural fragments, plainly Byzantine in style, were found on the ruined walls; two of the better-preserved were cut away and taken to Germany, where they remain in the Museum of Asian Art in Berlin.

Following the arrival of Swedish Christian missionaries in Xinjiang, British Christian missionaries soon followed suit. The Xinjiang Atlas and Gazetteer records that in the 31st year of the Guangxu reign (1905), the British Gospel Hall was established on North Main Street in the provincial capital (near today's First People's Hospital in North Gate City), with sixteen male and female adherents. It further records that among the foreign residents outside Dihua (Urumqi) County, there was one British household (referring to the Gospel Hall) and one pastor.

Mr. Ji Liu stated that this Gospel Hall was established by a British "Inland Mission" pastor whose Chinese name was Hu Jiede. Shortly thereafter, Hu relocated the Gospel Hall to Kuhou Alley (north of the Intermediate People's Court on present-day Wenhua Road). It began as a small detached compound with several single-story buildings, then a two-story building was erected on vacant land north of the courtyard. At that time, Hu Jiede wore Qing dynasty attire, wearing a small cap adorned with a red cord knot, a long robe with wide sleeves, and cloth socks with cloth shoes. He frequently set up a white square cloth in areas with a higher concentration of local residents, displaying copies of The Gospel of Matthew the Gospel of Mark, The Gospel of Luke, The Gospel of John, and other Chinese-language Bible volumes. He spoke Chinese, inviting people to browse these booklets and selling them cheaply at three or four cash per volume to spread the teachings.

Under the Qing and into the early Republic, Russian expansion into Central Asia brought Russian Orthodoxy to Xinjiang, chiefly in Ili, Tacheng and Altay. Its congregations were made up mostly of Russian settlers, Cossacks and merchants; a few Kazakhs took up Orthodoxy as well, though such conversions stayed rare.

Christianity grew comparatively fast in Xinjiang during the Republican years. On why it spread, some scholars tie it "closely linked to the large-scale population migrations triggered by modern China's wars and famines." Under Yang Zengxin, the religious policies he drew up and enforced leaned mainly toward respecting and upholding religious belief, kept a firm line between church and state, and worked against the spread of "Pan-Islamism" in Xinjiang.

Simultaneously, he prohibited the development of the mullah system in Xinjiang, striving to achieve "respect for the traditional beliefs of Xinjiang's ethnic minorities, while ensuring that their religious practices remained consistent with the stability of Xinjiang's socio-political environment." Yang Zengxin's government maintained a vigilant stance

toward foreign missionaries and missionary groups, strictly prohibiting Hui Muslims from outside Xinjiang from engaging in missionary work within the region. Western missionaries who attempted to illegally infiltrate Xinjiang under the guise of missionary pastors were closely monitored, strictly guarded, denied entry, and subjected to rigorous surveillance.

In the south, most missionary work fell to the Swedish Missionary Society. Foreign Christian missionaries had, it seems, already been active in Kashgar, Shache and Kuche as far back as the late Qing.

Their efforts centred on Kashgar and its surroundings, aimed first at the local Muslim population but reaching Han communities as well. They set up printing presses and issued a run of Uyghur-language Bibles, hymnals and other works. Holding to the principle of "making every effort to expand missionary work," their stated aim was to "convert local Muslims to Christianity." Kashgar became the Swedish Mission's main base in the southern region.

They also surveyed at length the livelihoods, customs and beliefs of southern communities. The work later reached into the western part of southern Xinjiang, run on the line of "evangelism as the primary focus and charitable relief as a supplement." Swedish churches at Kashgar and Shache County, and others in Shufu, Shule and Yengisar, together with the Swedish Mission Printing Press, chapels, church schools, hospitals and orphanages, went up quickly in the years when Yang Zengxin and Jin Shuren held Xinjiang.

During Sheng Shicai's rule in Xinjiang, he exercised caution toward foreign missionaries and missionary groups operating in the region. "According to reports from the Kashgar administration... foreign missionaries coming to China to preach and practice medicine may have other motives that warrant vigilance.

For all that, the results fell short of what the missionaries had hoped. Their work did leave some mark on the south – enough that "all seven cities in Southern Xinjiang being affected to varying degrees" – but in sheer numbers of converts the Swedish society never broke through. The figures tell the story: across forty-five years of work in Xinjiang, the society won no more than thirty converts in its first twenty-five years, with somewhat better returns over the twenty that followed.

To local Muslims, the Christian culture the missionaries brought looked like a threat: the church, they held, "defiled Islam and lured the Uyghurs onto the path of heresy." American, Swedish and British Protestant missions all made their way to Xinjiang in the late nineteenth century.

Key focuses included:

1) Bible translation into Uyghur,
2) Medical services,
3) Educational work.

Notable missionary figures such as George Hunter and Nils Fredrik Höijer established schools, clinics, and printing facilities (Kim, 2004). However, conversions among Uyghurs remained rare due to strong Islamic identity and communal resistance to conversion. Catholic missions operated in limited areas, focusing primarily on Han and Hui populations.

Kabyl Ahoond is remembered as the first Uyghur to become a Christian; he was later killed for his faith. His photograph survives in the archives of a European missionary museum, which holds portraits of hundreds of Christian Uyghurs. In the 1930s, once local Muslims and the authorities began pressing them, some of these converts left with the missionaries for Europe.

Figure 2
Historical Portrait of a Uyghur Christian Convert in Xinjiang, Early Twentieth Century



The wider Christian world's growing attention to Kashgar, above all during the Yakub Beg years, created new opportunities. Through the 1860s and 1870s, taking advantage of Kashgaria's uncertain footing under the Qing, it began to press its cultural influence into the area by way of India and Tibet, hoping to bring the region within its reach before the Russian Empire could. Yet breaking into so closed a territory proved hard for the Anglo-Saxons.

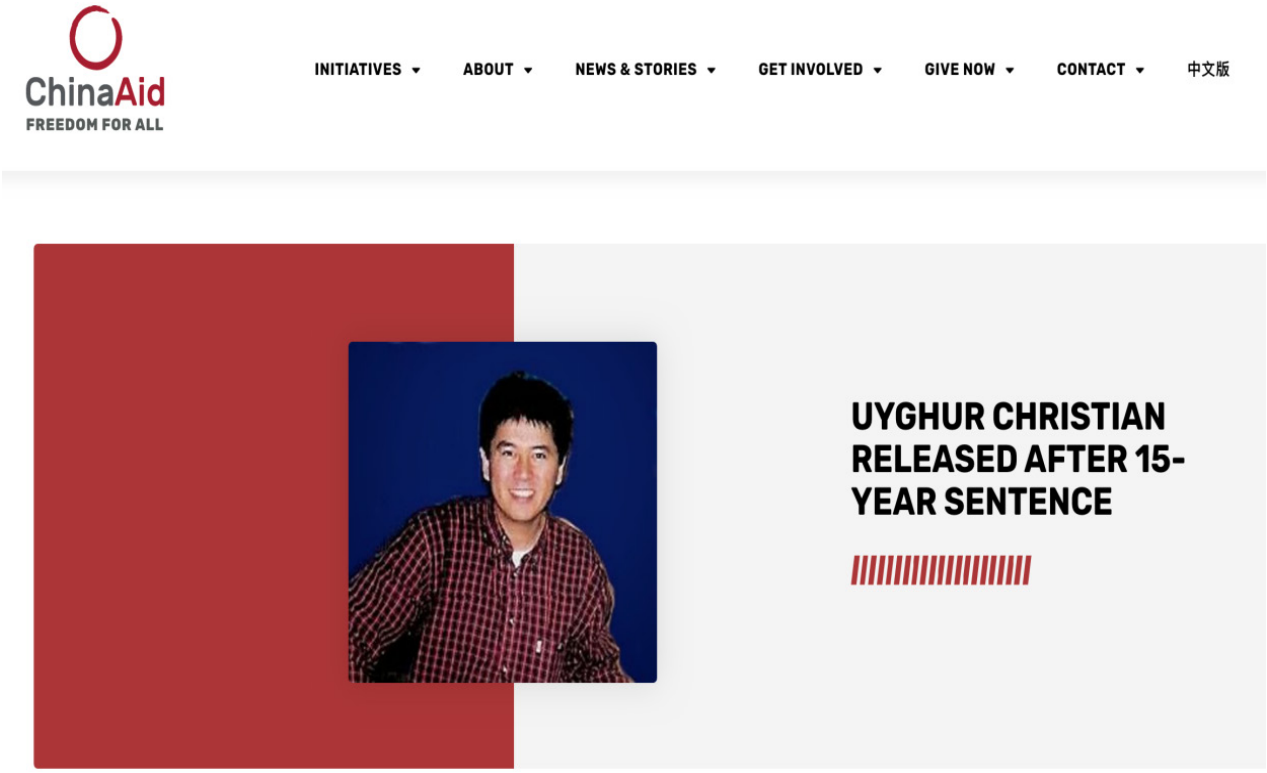
By the turn of the twentieth century, missionaries had surveyed Kashgaria thoroughly and were printing and handing out Christian books in the local Chagatai. These circulated widely in two languages, Uyghur and Kazakh. Within a few decades a Christian Uyghur community, some hundreds of disciples strong, had formed in Kashgaria, with no political force on hand to check the missionaries' work. By the 1930s hundreds of Christian titles had appeared in Uyghur, and Christian Uyghurs were beginning to show themselves openly and to debate local Muslim figures in public.

Alert to this quickening missionary activity, the Russian Empire and then the Soviet Union set about reviving Islam in the region, lending both moral and material backing and opening mosques and madrasas in Kuldja, Shahechi and Ürümqi. Between 1860 and 1928, in step with this, the number of mosques and madrasas built by Tatar merchants in Kuldja, Shahechik and Urumqi rose sharply.

In 1934–35, when Sheng Shicai monopolized the reins of power in the region, he re-registered the area's Christian churches and Muslim mosques. Interestingly, he declared the Christian church's activities in the region illegal and subjected the missionaries in Kashgar to military discipline and legal punishment.

Alimujiang was born on 10 June 1973 in Hami, in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region. Raised a Muslim, he became a Christian in 1995; before his arrest he managed an orchard and led a house church in Kashgar. In the years leading up to it, police called him in again and again to question him about his Christian activity.

Figure 3
China Aid Report on the Release of a Uyghur Christian After a 15-Year Prison Sentence



His arrest came after two telephone calls he made from home to a visiting American Christian friend, in which he remarked that ordinary Chinese are watched by state security. The line, it turned out, was itself being monitored, and the calls were recorded in secret. The lawyers who defended him through trial and appeal were harassed and intimidated. Those close to the case hold that he was jailed for his Christian faith and for his witness among the Uyghurs. He is held in Xinjiang No. 3 Prison in Urumqi, the provincial capital.

Most of the roughly nine million Uyghurs are Muslim, and Beijing, wary of separatist feeling, moves to shut down anything that might loosen its grip on the region. Security has stayed heavy in Xinjiang since the Uyghur attacks that began in 2009. The handful of Uyghur Christians – put at somewhere between 700 and 1,000 – face both shunning by their own community and pressure from the state.

Results and discussion

What this study finds is that Christianity in Xinjiang, though little studied, is deeply rooted in the region's religious past. Present-day debate about religion there fixes largely on Islam and on ethnic identity, yet the historical record shows a Christian presence lasting more than a thousand years. Its course maps onto the larger movements – cultural exchange, migration, globalization, religious change – that have shaped Central Asia across its history.

Among the clearer findings is the sheer persistence of Christian influence in Xinjiang. Excavated remains and written records alike suggest the faith arrived over the Silk Road in the early medieval centuries, with Nestorian missionaries central to carrying its teachings across Central Asia and into western China. Christianity never became dominant, but its long presence speaks to how plural – in culture and in creed – the region really was. That cuts against any tidy picture of Xinjiang as Islamic and nothing else, and it foregrounds the religious variety that once lined the Silk Road.

The study also shows that Christianity in Xinjiang today has grown up under conditions far removed from those of earlier ages. Its communities now operate amid state regulation, fast urban growth, economic modernization and a changing population. Better transport, wider schooling and new communications have thrown ethnic and religious groups together more often, and with that come fresh channels for religious ideas to travel. Christianity here, then, is best read not as some outside imposition but as one strand of the broad social change running through Chinese society at large.

The numbers that exist point to marked growth late in the twentieth century. More believers, more places of worship and more religious organizations together mark Christianity as a visible part of Xinjiang's religious life. Where the missionary era had won only a handful of converts, the later picture looks different: believers counted in the low thousands before the Cultural Revolution ran into the tens of thousands by the 1990s – a real revival, driven far more by local growth than by outside mission. The same upswing has been seen across China since the reform era, which places Xinjiang within a wider national return to religious practice.

Another finding worth stressing is how varied the believers are. Christianity in Xinjiang draws people of different backgrounds, trades, levels of schooling and ethnic origin – workers, farmers, teachers, doctors, civil servants and students all appear among its congregations. Such spread argues against pinning conversion on any one social or economic cause. Faith takes hold instead through a mix of personal experience, relationships, spiritual searching and cultural influence – much as the broader sociology of conversion, which reads it as a many-sided process answering to both personal choice and social structure, would predict.

The two cases studied here bring out the same complexity. Kabyl Ahoond and Alimujiang Yimiti both show that becoming a Christian is never a matter of belief alone; it carries real social weight. In Uyghur society, where Islam has long stood as a badge of shared identity, turning to another faith can cut against settled expectation and custom. Converts find themselves working out a balance between private conviction and communal duty – a tension that can strain families and neighbourhoods, all the more where faith and ethnic belonging are so closely joined.

How Christianity sits with Uyghur ethnic identity is one of the study's larger themes. For many Uyghurs Islam is both a religion and a cultural anchor, holding together a shared history, a language and a set of traditions; against that backdrop, conversion can read as a break with community values. The evidence, though, suggests converts do not usually cast off their ethnic identity. More often they try to square new belief with inherited culture. Identity, in other words, is a live and shifting thing – religious and ethnic belonging need not stand opposed.

Several forces appear to feed the spread of Christianity in Xinjiang. Urbanization looks espe-

cially important: moving from village to city tends to loosen old social controls and expose people to a wider range of beliefs. Higher education and easier access to information work in the same direction, putting alternative religious views within reach. The support networks that Christian communities offer can also draw in those facing hardship, isolation or economic strain. All of which suggests conversion is bound up with broad social change rather than doctrine alone.

On the policy side, the findings press home how much religious diversity matters in Xinjiang today. Religious communities do a great deal to shape social ties, personal identity and shared values. Any workable approach to religious governance, then, has to reckon with how tangled religious life is and with the many different reasons people take up new beliefs. Turning more scholarly attention to minority Christian communities could round out the picture of religion in Xinjiang and help ground more informed discussion of cultural diversity and social integration.

On the whole, the findings show that Christianity in Xinjiang is no recent arrival and no minor historical footnote. It forms a real part of the region's religious past and of its social present. Its course reflects the same broad currents – cultural contact, globalization, migration, identity-making – that keep reshaping religious life across China and Central Asia. Later work might dig further into the experience of converts, into relations between faiths, and into what religious diversity means, over the long run, for social cohesion and cultural change in Xinjiang.

Conclusion

Traced from past to present, Christianity in Xinjiang tells a layered story – one shaped by cultural encounter, political constraint and a changing social world. From the early Church of the East along the Silk Road to the missionary drives of the nineteenth and twentieth centuries, the faith has entered the region time and again without ever taking wide hold among the Uyghurs. The strength of Islamic identity, the durability of community bonds, and the region's shifting geopolitics account for much of that.

Small as their numbers are, Uyghur Christians offer a revealing window onto religious change within a setting that is both multiethnic and politically fraught. What draws people to convert – modernization, migration, the remaking of personal identity, contact across cultures – mirrors wider shifts in Chinese society today. And the hardships convert meet – community pressure, official scrutiny, the lack of any institutional backing – lay bare the friction between personal religious choice and the collective boundaries of culture.

Taken as a whole, the Uyghur Christian case shows how religion still works at once as a mark of identity and as a matter open to negotiation within Xinjiang's fraught social and political landscape. It is a reminder of the region's old role as a meeting place of civilizations, and of how much remains to be studied where religion, ethnicity and governance intersect. Future work may add to what we know of how Uyghur converts actually live their faith, of the cross-border networks that sustain it, and of the changing relationship between state policy and religious diversity in Xinjiang.

Author contribution

Guldana Adilzhan – conducted the research, developed the methodology, conceptualized the study, wrote the initial draft of the manuscript, and edited the final version.

Nurzat Mukan – conducted the observation and analysis and processed the data.

Nurlykhan Aljanova – conducted a critical review, provided comments and feedback, and supplemented the manuscript with relevant sources.

Anjan Ghosh – conducted a critical review, verified the results, and edited the manuscript.

References

Aikman, D. (2003). *Jesus in Beijing: How Christianity is transforming China and changing the global balance of power*. Regnery Publishing.

Bays, D. H. (2012). *A new history of Christianity in China*. Wiley-Blackwell.

Benson, L. (1990). *The Ili rebellion: The Moslem challenge to Chinese authority in Xinjiang, 1944–1949*. M. E. Sharpe.

Beysenov, B. K. (2019). The problem of interaction between the state and religion in modern China. *Eurasian Journal of Religious Studies*. https://doi.org/10.26577/EJRS-2019-3-r4

Brophy, D. (2016). *Uyghur nation: Reform and revolution on the Russia–China frontier*. Harvard University Press.

Byler, D. (2021). *Terror capitalism: Uyghur dispossession and masculinity in a Chinese city*. Duke University Press.

Cao, N. (2011). *Constructing China's Jerusalem: Christians, power, and place in contemporary Wenzhou*. Stanford University Press.

Clarke, M. E. (2011). *Xinjiang and China's rise in Central Asia: A history*. Routledge.

Dillon, M. (2014). *Xinjiang and the expansion of Chinese communist power: Kashgar in the twentieth century*. Routledge.

Foltz, R. (2010). *Religions of the Silk Road: Premodern patterns of globalization* (2nd ed.). Palgrave Macmillan.

Gladney, D. C. (2004). *Dislocating China: Muslims, minorities, and other subaltern subjects*. University of Chicago Press.

Goossaert, V., & Palmer, D. A. (2011). *The religious question in modern China*. University of Chicago Press.

Harris, R. (2020). *Soundscapes of Uyghur Islam*. Indiana University Press.

Hunter, E. C. D. (1992). *The Church of the East: An illustrated history of Assyrian Christianity*. Tauris.

Jenkins, P. (2008). *The lost history of Christianity: The thousand-year golden age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia-and how it died*. HarperOne.

Johnson, I. (2017). *The souls of China: The return of religion after Mao*. Pantheon Books.

Kim, H. (2004). *Holy war in China: The Muslim rebellion and state in Chinese Central Asia, 1864–1877*. Stanford University Press.

Kindopp, J., & Hamrin, C. L. (Eds.). (2004). *God and Caesar in China: Policy implications of church-state tensions*. Brookings Institution Press.

Leibold, J. (2013). *Ethnic policy in China: Is reform inevitable?* East-West Center.

Lieu, S. N. C. (1998). *Manichaeism in Central Asia and China*. Brill.

Lipman, J. N. (1997). *Familiar strangers: A history of Muslims in Northwest China*. University of Washington Press.

Millward, J. A. (2007). *Eurasian crossroads: A history of Xinjiang*. Columbia University Press.

Millward, J. A. (2021). *Eurasian crossroads: A history of Xinjiang* (Rev. and updated ed.). Columbia University Press.

Moffett, S. H. (1998). *A history of Christianity in Asia: Volume I: Beginnings to 1500*. Orbis Books.

Newby, L. J. (2005). *The empire and the khanate: A political history of Qing relations with Khoqand c. 1760–1860*. Brill.

Roberts, S. R. (2020). *The war on the Uyghurs: China's internal campaign against a Muslim minority*. Princeton University Press.

Smith Finley, J. (2013). *The art of symbolic resistance: Uyghur identities and Uyghur–Han relations in contemporary Xinjiang*. Brill.

Smith Finley, J. (2019). Securitization, insecurity and conflict in contemporary Xinjiang: Has PRC counter-terrorism evolved into state terror? *Central Asian Survey*, 38(1), 1–26. https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1586348

Starr, S. F. (Ed.). (2004). *Xinjiang: China's Muslim borderland*. M. E. Sharpe.

Tang, L. (2005). *A study of the history of Nestorian Christianity in China and its literature in Chinese*. Peter Lang.

Tiedemann, R. G. (2009). *Reference guide to Christian missionary societies in China: From the sixteenth to the twentieth century*. M. E. Sharpe.

Vala, C. T. (2017). *The politics of Protestant churches and the party-state in China: God above party?* Routledge.

Wenzel-Teuber, K. (2020). Statistics on religions and churches in the People's Republic of China. *Religions & Christianity in Today's China*, 10(2), 26–53.

Wielander, G. (2013). *Christian values in communist China*. Routledge.

Wilmshurst, D. (2011). *The martyred church: A history of the Church of the East*. East & West Publishing.

Wood, F. (2002). *The Silk Road: Two thousand years in the heart of Asia*. University of California Press.

Yang, F. (2012). *Religion in China: Survival and revival under communist rule*. Oxford University Press.

Information about the authors:

Adilzhan, Guldana (corresponding author) – PhD student of the Department of Religious and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, e-mail: adiljanguldana@gmail.com.

Mukan, Nurzat – PhD, Senior Lecturer of the Department of Religious and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, e-mail: Mukan nurzat@gmail.com.

Nurlykhan Aljanova – PhD, Postdoctoral Researcher at the Department of Sociology and Anthropology of Nazarbayev University, Astana, Kazakhstan, e-mail: nurlykhan.naa@gmail.com.

Anjan Ghosh – PhD, Member of the Board of Directors of The Case Research Foundation, Oakland, USA, e-mail: anjan.ghosh@nu.edu.kz.

Авторлар туралы мәлімет:

Әділжан Гулдана (корреспондент автор) – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты, Алматы, Қазақстан, e-mail: adiljanguldana@gmail.com.

Мұқан Нұрзат – PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы, Алматы, Қазақстан, e-mail: Mukan.nurzat@gmail.com.

Әлжанова Нұрлыхан Қожабергенқызы – PhD, Назарбаев университеті әлеуметтану және антропология кафедрасының постдокторант-зерттеушісі, Астана, Қазақстан e-mail: nurlykhan.naa@gmail.com.

Анжан Гош – PhD, The Case Research Foundation директорлар кеңесінің мүшесі, Окленд, АҚШ, e-mail: anjan.ghosh@nu.edu.kz.

Сведения об авторах:

Адильжан Гулдана (автор-корреспондент) – PhD докторант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: adil-janguldana@gmail.com.

Мукан Нурзат – PhD, старший преподаватель кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, e-mail: Mukan.nurzat@gmail.com.

Альджанова Нурлыхан Ходжабергеновна – PhD, постдокторант-исследователь кафедры социологии и антропологии Назарбаев Университета, Астана, Казахстан, e-mail: nurlykhan.naa@gmail.com.

Анджан Гош – PhD, член Совета директоров The Case Research Foundation, Окленд, США, e-mail: anjan.ghosh@nu.edu.kz.

Received December 9, 2025
Accepted September 20, 2026

ҒТАМР 21.41.61 https://doi.org/10.26577//EJRS47320266

Ж. Бұлан , Б. Ажимов* ,
Р. Қазмұқанов , М. Құрманәлиев

Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
*e-mail: bekzhanazhimov@yandex.kz

СОПЫЛЫҚТАҒЫ РАБЫТА ТҮСІНІГІ: ГЕНЕЗИСІ МЕН ЭВОЛЮЦИЯСЫ

Бұл мақалада ислам сопылығындағы рабыта түсінігінің генезисі мен эволюциясы қарастырылып, жан-жақты талданады. Сопылық таным мен тариқаттардағы рухани тәрбиеде, әсіресе нақшбандия тариқатында рабыта маңызды орынға ие. Алайда XIX ғасырдан бастап рабытаға қатысты сындар айтылып, айыптаулар тағыла бастаған және рабытаны сынға алушылар мен қорғаушылар арасындағы дискурс әлі жалғасуда. Рабытаны сынға алушы немесе қайтарушылар, рабытаның бидғат, тіпті ширкке, куфрге, пұтқа табынуға жатанын, исламда орны жоғын, сопылықтың да алғашында болмағанын, кейін пайда болғанын айтып, ауыр айыптауларға дейін барған. Рабытаны мақұлдаушылар мен қорғаушылар, рабытаның негізі Құран мен хадисте барын, алғашқы мұсылмандардан бастап жалпы сопылықта рабыта барын, мұсылмандар арасында қолданылғанын, сол себепті рабытаның исламның негізіне қайшы емес екенін, ешқандай бидғатқа, ширкке, куфрге, пұтқа табынуға жатпайтынын алға тартып, өз дәлелдерін келтіреді. Осы тұрғыдан рабытаның исламдағы орны мен дәлелдеріне қатысты зерттелген мақаланың мазмұны, рабыта ұғымының мағынасын, анықтамасын, рабытаның түрлерін, мәнін, мақсатын, тариқаттардағы қолданысын және рабытаны сынға алушылар мен қорғаушылардың келтірген дәлелдерін қамтиды. Зерттеудің құндылығы нақты дереккөздерге сүйене отырып, пірге рабыта жасауға қатысты қазіргі кезеңдегі қате түсініктер мен теріс қолданыстарды және дауыл мәселелерді шешуге деген ұмтылысында.

Түйін сөздер: сопылық, рабыта, тариқат, пір, мүрид

J. Bulan, B. Azhimov*, R. Kazmukanov, M. Kurmanaliyev

Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
*e-mail: bekzhanazhimov@yandex.kz

Concept of Rabyta in Sufism: Genesis and Evolution

This article examines and comprehensively analyzes the genesis and evolution of the concept of relativity in Islamic Sufism. Reliance holds an important place in Sufi knowledge and spiritual education in the orders, especially in the Naqshbandi order. However, since the 19th century, criticism and accusations have begun to be leveled at relativity, and the discourse between critics and defenders of relativity is still ongoing. Critics or opponents of relativity have gone so far as to claim that relativity is an innovation, even shirk, kufr, and idolatry, that it has no place in Islam, and that Sufism did not exist in the beginning and emerged later. Supporters and defenders of rabitah present their arguments by arguing that the basis of rabitah is in the Quran and Hadith, that rabitah has existed in Sufism in general since the first Muslims, that it has been used among Muslims, and that therefore rabitah does not contradict the foundations of Islam, and does not belong to any bidah, shirk, kufr, or idolatry. In this regard, the content of the article, which is studied regarding the place and arguments of rabitah in Islam, includes the meaning, definition of the concept of rabitah, the types, essence, purpose of rabitah, its use in tariqats, and the arguments presented by critics and defenders of rabitah. The value of the study lies in its attempt to resolve the current misconceptions and abuses and stormy issues related to rabitah to a pir, based on specific sources.

Keywords: sufism, rabitah, tariqat, spiritual guide, murid

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

Ж. Булан, Б. Ажимов*, Р. Казмуканов, М. Курманалиев
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
*e-mail: bekzhanazhimov@yandex.kz

Концепция рабыта в суфизме: генезис и эволюция

В данной статье рассматривается и всесторонне анализируется генезис и эволюция концепции относительности в исламском суфизме. Опора занимает важное место в суфийском знании и духовном образовании в орденах, особенно в ордене Накшбанди. Однако, начиная с XIX века, относительность стала подвергаться критике и обвинениям, и дискуссия между критиками и защитниками относительности продолжается до сих пор. Критики или противники относительности зашли так далеко, что стали утверждать, что относительность – это нововведение, даже ширк, куфр и идолопоклонство, что ей нет места в исламе, и что суфизм изначально не существовал, а возник позже. Сторонники и защитники рабиты приводят свои аргументы, утверждая, что основа рабиты заложена в Коране и хадисах, что рабита существует в суфизме в целом со времен первых мусульман, что она применялась среди мусульман, и что, следовательно, рабита не противоречит основам ислама и не относится к какому-либо новшеству, ширку, куфру или идолопоклонству. В связи с этим, содержание статьи, посвященной исследованию места и аргументов рабиты в исламе, включает в себя значение, определение понятия рабиты, виды, сущность, цель рабиты, ее использование в тарикатах, а также аргументы критиков и защитников рабиты. Ценность исследования заключается в попытке разрешить существующие заблуждения, злоупотребления и спорные вопросы, связанные с рабитой пир, на основе конкретных источников.

Ключевые слова: суфизм, рабита, тарикат, пир, мурид

Кіріспе

Сопылық ілімінде адам тәрбиелеу және рухани кемелдендіру жолында қолданылатын маңызды әдіснамалардың бірі – рабыта жасау. Рабыта сөзі – араб тілінде «байлау» мағынасын білдіретін «рабт» түбір сөзінен шыққан және «байланыс, байланыс құру, екі нәрсені бір-бірімен байланыстыру, байлау» деген мағына білдіреді. Арабтар дүние қызығынан бас тартқан зahид (аскет) адамды «Аллаға байланған адам» деген мағынада «рабит» деп атаған (Зәбиди, 2005; Ибн Манзур, 1993).

Рабыта сөзі исламның қайнар көзі Құранда да кездеседі. Бұл туралы Құранда: «Уа, иман келтіргендер! Сабырлы болыңдар, сабырда табанды болыңдар, байланыста (рабытада) болыңдар және Аллаға тақуа болыңдар. Әрине, мұраттарыңа жетесіңдер», – делінген (Әкімханов & Анарбаев, 2015, 76 б.). Осы аятта рабыта сөзі «байланыс» мағынасында келген. Рабытаны қажетті санаушы сопылық өкілдері осы аятты рабытаның басты дәлелдерінің бірі ретінде алға тартады. Сонымен қатар рабыта сөзі Құранда «жүрекке берілген табандылық, жігер» мағынасында бірнеше аятта кездеседі (Әкімханов & Анарбаев, 2015).

Сопылықтағы белгілі түсінік бойынша, рабыта – пір мен мүрид арасындағы байланысқа қатысты қолданылады. Негізінде сопылықта рабыта пір мен мүрид арасындағы байланыспен шектелмейді. Мысалы, сопылықта рабытаның «өліммен рабыта», «пірмен рабыта», «пайғамбармен рабыта» және «Алламен рабыта» ретінде бірнеше категориясы бар. Біз бұл мақалада негізгі тақырып ретінде пірмен мен мүрид арасындағы рабытаға тоқталамыз.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Бұл мақалада сопылықтағы рабыта түсінігінің тарихи генезисі мен эвлюциясына зерттеу жүргізе отырып, пірге рабыта жасаудың мәні мен мақсаты және дәлелдері мен ислам дініндегі орнын жан-жақты талдау қолға алынды. Қазірге дейін рабытаға қатысты бірқанша зерттеулер жасалып, ғылыми мақалалар жарияланған. Рабыта көбінде нақшбандия тариқаты ішінде және сопылық жолын ұстанған түрік халықтары арасында қолданылғандықтан, бұл тақырыпты көбінде түрік ғалымдары зерттеген. Мысалы, Неждет Тосун, Абдулхаким Юже, Вахит Гөкташ, Рыфат Окудан, Мүстафа Акман, Акиф Дурсун, Ирфан Гундуз қатарлы ғалымдардың тікелей рабыта туралы ғылыми мақалалары жарияланған. Ал отандық тілде қазірге дейін рабытаға қатысты бейтарап ұстанымдағы ғылыми зерттеу жасалмаған. Сол себепті бұл мақала қазақ тілінде рабытаға қатысты ізденістер мен пікірталастарға жауап беретін ғылыми мақала ретінде өзекті орынға ие.

Мақаладағы анықтамалар мен тұжырымдар, дереккөздер мен зерттеулерге сүйену және оған

талдау жасау арқылы бағамдалды. Тақырыпқа қатысты классикалық еңбектер мен ғылыми зерттеулерді қарастырып, мақаламызда көздеген нәтижеге қол жеткізу үшін келесідей мақсат-міндеттерді негізге алдық:

– Сопылықтағы рабыта түсінігінің тарихи генезисі мен эволюциясын танып-білу;

– Рабытаның ислам дініндегі орны мен сопылықтағы мәнін және ұсынылған дәлелдерді анықтау;

– Рабытаның анықтамасына тоқталып, рабытаның не екенін және қалай орындалатынын айқындау;

– Рабытаға қатысты сындар мен қорғауларды және жалпы тұжырымдарды талдау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу барысында рабытаның сопылықтағы теориясы мен тәжірибесіне қатысты сопылық өкілдері тарапынан жазылған әсіресе түрік, араб, парсы тіліндегі еңбектерді және жалпы рабытаға қатысты діни-ғылыми еңбектер мен талдауларды зерттей отырып, ақпарат көзі ретінде пайдаландық. Мақалада көрсетілген мақсат-міндеттер негізінде алдымен рабытаның тарихи генезисі мен эволюциясы, содан кейін сопылық әдебиеттердегі рабытаның анықтамалары мен сипаттамалары және рабытаға айтылған сын-айыптаулар мен рабытаны қорғаушылардың дәлелдері зерделенді. Осы зерттеу барысында тарихи жүйелеу, кезеңдендіру, компаративистика, топтастыру, сипаттау және жүйелі талдау қатарлы әдістер қолданылды.

Негізгі бөлім

Бұл мақаладағы негізгі тақырып – сопылықтағы пірге рабыта жасау түсінігі мен тәжірибесі болмақ. Тақырып түсінікті болу үшін алдымен сопылықтағы пірге рабыта жасауға қатысты анықтамалардан бастаймыз. Зерттеу нәтижесінде пірге рабыта жасауға қатысты сопылық өкілдері тарапынан айтылған анықтамалардың көбі, тіпті барлығы дерлік нақшбандия тариқаты өкілдеріне тиесілі екені анықталды. Анықтамаларға хронологиялық тұрғыда тоқталар болсақ, келесідей: Нақшбандия тариқатының көрнекті өкілі Ахмед Касани (1461-1542): «Рабыта – саликтің (тариқатқа кірген мүрид) көңілін кемел мұршидке (пірге) байлап, оның бейнесі мен мінез-құлқын ойлауы», – деп анықтама берген (Касани, ж.ж., №649/45a; Tosun, 2007, 378 б.). Тағы да нақшбандия тариқатының өкілі Тажуддин ибн Зәкария (қ.ж. 1640) рабытаның жасалуына қатысты: «Рабыта – мушәhадә мақамына жеткен әрі зати сипаттармен толыққан пірдің бейнесін көз алдында сақтау және нәпсіде ғайбат пен фәна пайда болғанға дейін сопақ/конус пішіндегі жүрекке назар аудару», – деп анықтама берсе (Наблуси, 2008, 93 б.), басқа бір сөзінде «мүридтің рабытада пірдің бейнесін оң иығында деп ойлайтыны және одан жүрегіне қарай байланыс (рухани қуат) құрылды, яғни пір оң иықтан жүрекке қарай жүреді деп елестететіні» туралы айтқан (Наблуси, 2008, 94 б.).

Нақшбандия тариқатының халидия тармағының негізін салушы Халид Бағдадидің (1779-1827) анықтамасынша, «рабыта – мүридтің фәна филлаh дәрежесіне жеткен кемел мұршидінің бейнесін көз алдында түту арқылы оның руханиятынан медет күтуі» (Бағдади, ж.ж., 6129/9/, 53b). Халид Бағдадидің тұжырымынша, мүрид екі көзінің ортасындағы қиялдау қайнар көзімен пірінің фәйз қайнар көзі саналатын екі көзінің ортасына назар салады. Осылайша екі қайнар көз арқылы мүрид пен пір арасында рухани байланыс құрылады. Бұл байланыс жүректер арасында да құрылып, жүректің терең қабаттарына дейін жол ашылады және мүрид пірімен бірге жүректің түпкі қабаттарына бойлағанын қиялдайды/елестетеді. Сөйтіп мүрид өзін ұмытса да пірін ұмытпайтын болады (Bağdâdî, 2010, 50 б.). Осылайша мүрид рабыта жасау арқылы пірдің алдында түрғандай пірі жоқ жерде де піріне деген әдебін сақтап, одан фәйз алады және хузуры мен нұры толығады, сондай-ақ жағымсыз әрі бос істерден қорғанған болады (Бағдади, 1998, 26 б.).

Нақшбандия-халидия тариқатының өкілі Мұхаммед Хани (1798-1862) пірге рабыта жасаудың алты түрін атаған: 1. Пірге рабыта жасаға мүрид кәміл пірінің бейнесін екі көзінің ортасында ойлап/елестетіп, оның руханиятына тәуажжуh жасайды. 2. Пірге рабыта жасаған мүрид пірінің бейнесін екі жақ жанында елестетеді және өзінде ғайбат пен жәзбә (экстаз) халі туындағанға дейін оның руханиятына тәуажжуh жасайды. Осы екі рабыта түрінде ғайбат пен жәзбә (экстаз) халінің бірі туындаса, мүрид рабытаны қойып, оған назар аударады және ол хал аяқталған/өтіп кеткен кезде мүрид қайтадан рабыта жасайды. 3. Пірге рабыта жасаған мүрид пірдің бейнесін маңдайында ойлайды/қиялдайды. Бұл рабыта түрінде мүрид піріне маңдайының ортасынан орын береді және сонда отыр деп елестетеді. 4. Пірге рабыта жасаған мүрид пірінің бейнесін жүрегінің ортасында ойлайды/сезінеді. 5. Пірге рабыта жасаған мүрид пірінің

бейнесін маңдайында елестетіп, одан жүрегінің ортасына түсіреді. Бұл жерде мүрид жүрегін кең өткел (туннель) сияқты ойлайды және барлық хауатирды (ішкі әлемде туындаған дауыс, үн) тоқтатады. 6. Мүрид нәпсісін жойып, пірін түрақты қылады, яғни мүрид өзінің орнында пірі бар деп ойлайды (Hânî, 2016). Осылайша «фәна фиш-шейх» деп аталатын халге жетеді, яғни пірде немесе пір арқылы нәпсіні/эгоны жою жүзеге асады.

Рабыта туралы арнайы еңбек қалдырған нақшбандия-халидия тариқатының өкілі Абдулхаким Аруасидің (1865-1943) айтуынша, «рабытаны дұрыс орындаған мүридке уақыт өте келе пірінің халі мен сипаттары шағылыса бастайды. Бұл құбылыс мүридті фәна фир-расулге, одан фәна филлаһқа жеткізуді мақсат етеді» (Arvasi, 2010, 3 б.).

Мысырда нақшбандия-халидия тариқатын жаюшы Мұхаммед Әмин Курди (қ.ж. 1914): «Рабыта – мүридтің жүрегін пірінің жүрегімен байланыста ұстауы, пірі жоқ жерде де оның бейнесін қиялында (ойында, көз алдында) жандандыруы және жүрегіне пірінің нұр теңізінен фәйз ағып түрғанын ішінен сипаттауы әрі пірінен берекет сұрауы», – деп анықтама берген (Курди, 1991, 571 б.). Тағы да нақшбандия-халидия тариқатының өкілі Омар Зияуддин Дағыстани (1850-1920): «Рабыта – мүридтің шынайы махаббат әрі ықыласпен Алланың пайғамбарларынан немесе әулиелерінен біріне немесе барлығына немесе силсиләсі Алла Елшісіне жалғасатын біріне немесе егер, әһлінен болса тікелей Алла Елшісіне немесе піріне немесе Аллада пәни болған кәміл мүршидіне немесе ізгілерден екеніне шүбәсіз сенетін бір тұлғаға жүрегін байлауы», – деген анықтама берген (Dağıstânî, 1986, 150 б.). Рабытаның орындалуына қатысты нақшбандия-халидия тариқатының өкілі Мұстафа Фәузи (1871-1924): «Мүрид көзін жұмып, пірдің қарсы алдында өзінің жүрегі мен пірінің жүрегі бетпе-бет отырған түрде елестетеді және өзінің жүрегін кішкентай хауызға, пірінің жүрегін теңізге ұқсатады. Сөйтіп Алла Елшісінен піріне келген фәйз бен нұр, пірінен өзіне қарай ағып келіп жатыр деп ойлайды», – деген (Мұстафа Фәузи, 1906, 47 б.).

Рабытаға қатысты XV ғасырдан бастап айтылған осы анықтамалар бойынша, рабытадағы маңызды мәселе – жүректі пірге байлау, пірдің бейнесін есте сақтау, оны ойлау, көз алдында жандандыру және пірдің жанында отырғандай сезіну ісі екенін түсінеміз. Сопылық өкілдерінің айтуынша, осы әрекет арқылы мүрид те пір сияқты болады, яғни сопылық тілімен айтқанда «фәна фиш-шейх» деп аталатын халге жетеді (Eraydın, 2011, 139 б.). және одан ары басқа халдерге өтеді.

Әйелдің рабыта жасауына келер болсақ, рабыта туралы жазылған алғашқы еңбектерде әйелдің рабыта жасауына қатысты қандай бір мағлұмат кездеспейді. Бірақ, Түркиялық сопылықтанушы Дилавер Селви (1962-), сопылық жолындағы әйелдердің рабыта жасағанда пірдің бейнесін елестетпестен, пірін нұр ретінде сипаттап/ойлап, рабыта жасайтынын айтқан (Selvi, 2016, 250-251 б.). Ал орындалуына келер болсақ, ерлердің рабыта жасауынан аса бір айырмашылығы жоқ деуге болады (Dursun, 2021).

Рабытаның жасалатын уақыты мен орнына келер болсақ, келесідей:

1. Рухани рабыта: Бұл, әрдайым жасала беретін рабыта түрі және «қияли рабыта» деп те аталады. Мүрид күнделікті өмірінде пірін жанында деп ойлайды. Бұл рабытаны әсіресе ұйықтар алдында және қандай бір күнәлі іске тап болғанда жасау керектігі насихат етілген (Selvi, 2016).

2. Хузурда жасалатын рабыта: Бұл, пірдің алдында жасалатын рабыта. Бұл жерде мүрид пірін тақта отырған патша, өзін одан жәрдем күтіп түрған пақыр сияқты ойлап, пірінен рухани жәрдем тілейді (Pakish, 1997).

3. Жеке арнайы дұға-зікір кезінде жасалатын рабыта. Бұл, нақшбандия тариқатында мүрид, ақшам мен құптан арасында дұға-зікір сияқты жасайтын рабыта түрі. Бұл рабытада мүрид пірінің бет-бейнесін көз алдында жандандырады, пірінің бет-жүзінің туған айдай жарқырап түрғанын, одан нұр іспеті фәйз өзінің жүрегіне келіп жатқанын, ол нұрдың бүкіл денесіне тарағанын ойлайды және ол хал 10-15 минут жалғасады (Selvi, 2016).

4. Зікірде жасалатын рабыта: Бұл рабыта, мүридтің өзіне берілген күнделікті зікір-дұғаны орындаған кезінде пірінің бейнесін көз алдына елестетіп, одан фәйз келгенін ойлау арқылы жасалады. Бұл «истимдат рабытасы» деп те аталады. Негізінде бұл рабыта жүректі зікірге дайындау және рухани ояу, сергек болу үшін жасалады (Selvi, 2016). Нақшбандия тариқатының бірқатар өкілдері бұл рабытаның зікірге бастар алдында жасалатынын, зікір кезінде жасалмайтынын, бірақ пірі жанында отырғандай сезіммен рабыта жасалатынын айтқан (Мұстафа Фәузи, 1906).

5. Сұхбат және хатмеде жасалатын рабыта: Мүрид пірінің сұхбатында немесе хатмесінде отырғанда тікелей піріне қарап, басқа бір пірдің сұхбаты болса, оған қарап, бірақ өзінің пірі сұх-

бат жасап отырғандай ойлап, рабыта жасайды (Selvi, 2016).

6. Қабір зияратында жасалатын рабыта: Мүрид қайтыс болған өзінің пірін немесе басқа бір әулиенің-пірдің қабіріне зиярат жасап барған кезде, жүрегімен қабірдегі әулиеге тәуажжуһ етіп (назар аударып), фәйз күтеді (Selvi, 2016). Халид Бағдадидің түсіндірмесінше, бұл рабыта былай орындалады: Әулиенің қабіріне барған кезде алдымен сәлем береді, содан кейін оң аяғына жақындап отырады, намаздағы сияқты оң қолын сол қолыны үстіне қойып қол байлайды, басын көкірегіне қарай иеді және 1 рет Фатиха сүресін, 11 реті Ықылас сүресін, 1 рет Аятулкурсиді оқып, марқұмның рухына бағыштайды. Осыдан кейін фәйз алу үшін сол жерде отырған бойда ол кісінің руханиятына тәуажжуһ жасайды (Bağdâdî, 2010; Hani, 2016). Алайда халуатишағбани тариқатының өкілі Кушадалы Ибраһим (1774-1846) қайтыс болған адамға рабыта жасаудың пайдасы жоқ деп есептеген және мүридтерін одан тыйған. Оның көзқарасынша, рабыта жасайтын мүридтің рабыта жасалатын пірдің бет-жүзін көруі, ал көзі соқырлар болса дауысын естуі тиіс. Пірдің бет-әлпетін басқалардың сипаттауына сүйеніп рабыта жасауға болмайды (Gündüz, 2007).

Осы аталмыш рабыта түрлері нақшбандия тариқатында қолданылған. Бірақ, жалпы нақшбандия тариқатында рабыта түсінігі мен қолданысы болғанымен, рабытаның орындалуы тариқат тармақтарының барлығында бірдей емес. Мысалы, нақшбандия-халидия тариқатының өкілі Махмуд Сами Рамазаноғлуның (1892-1984) көзқарасынша, рабытаның негізі – жақсы көру, махаббат. Ал махаббаттың нәтижесі – ұнату, үйлесімді деп білу, разы болу. Сол себепті пірін жақсы көрген мүрид те пірінің насихаты мен әрекетін ұнамды, өзіне қолайлы деп біледі және пірі қалаған амалдарды орындайды. Сөйтіп пірдің халінің мүридке әсер етуіне, шағылысуына және мүридтің бойында көрініс табуына жол ашады. Сондықтан мүрид рабыта жасағанда пірдің бейнесін ойлауы/елестетуі қажет емес (Ramazanoğlu, 1984). М.С. Рамазаноғлуның көзқарасына ұқсас көзқарасты, рабытаның негізі – жақсы көру, махаббат екенін XX ғасырдың көрнекті дін ғалымдарының бірі Мұхаммед Сайд Рамазан әл-Бути (1929-2013) де айтқан. Оның көзқарасынша, тариқаттар арасында ең сенімді, бидғат көп араласпаған тариқаттың бірі – нақшбандия тариқаты. Бірақ, нақшбандия тариқатындағы рабыта бидғат және харам. Дұрыс рабыта – пір пен мүрид арасындағы махаббат, сүйіспеншілік байланыстың орнауы (Бути, 1995).

Сопылықтағы пірге рабыта жасаудың генезисіне қарайтын болсақ, Құран мен сүннетте жоғарыдағы анықтамалардағыдай рабыта түрі ашық кездеспейді. Сонымен қатар сопылықтың алғашқы кезеңінде жазылған сопылық әдебиеттерде де пірге рабыта жасау туралы қазіргі мағынадағыдай анық мағлұмат кездеспейді. Сондай-ақ алғашқы кезеңдегі сопылар арасында XIV ғасырдан кейінгі рабыта түсінігі мен тәжірибесіндегідей рабыта болмағанын байқаймыз. Алайда тікелей болмаса да рабытаны меңзейтін немесе жанама мағынадағы көптеген риуаяттарды кездестіруге болады. Рабытаға маңыздылық берген кейінгі сопылық өкілдері осы риуаяттарды негізге ала отырып, рабыта түсінігі мен тәжірибесін дамытқан.

Сопылықтың алғашқы кезеңінен бастап мүридтің пірді жақсы көруіне, оған толық мойынсұнуына, оның әмірі мен ұсыныстарын қалт жібермей орындауына, одан фәйз алуына және оны тәуассул (дәнекер) етуіне қатысты түрлі риуаяттар бар. Мысалы, сопылықтың алғашқы көрнекті өкілінің бірі Мағруф Кәрһи (қ.ж. 815) немере бауырына: «Балам, Алладан тілейтін қандай бір мұқтаждығың болған кезде, оны мені дәнекер ету арқылы сұра», – деп айтқандығы (Әбу Нуайм әл-Исфаһани, 1988, 364 б.), тағы да көрнекті сопылық өкілі Жунәйд Бағдадидің (қ.ж. 909) «жүректі үнемі пірге байлауды және ақиқаттарды түсіну үшін мүридтің өз таңдауын тәрк етіп, пірінің таңдауымен жүру арқылы пірдің шарапатынан пайдалануды» сопылық жолындағы қажетті сегіз шарттың бірі санағандығы (Кубра, 1993). сондай-ақ қадырия тариқатының негізін салушы Абдулқадыр Гейланидің (қ.ж. 1160) бір өлеңінде мүридтеріне өзін тәуассул етуді ұсыныс еткендігі (Гейлани, 1973), кубрауия тариқатының негізін салушы Нәжмәддин Кубраның (қ.ж. 1221) тариқат жолына түскен кісінің жүрегін ұстазына байлаудың, яғни ұстазын шынайы жақсы көрудің маңызды екенін айтқандығы (Кубра, 1985), сухрауардия тариқатының негізін салушы Шәһабәддин әс-Сухрауардидің (қ.ж. 1234) «сопылық жолдағы тәлім алушының ұстазына назарын аударып, концентрация болуы және ұстазына Алладан келген тәжәллидерді көріп, тамашалауы өздігінен көкте ұшуынан әлдеқайда қайырлы» дегендігі туралы деректерді сопылық әдебиеттерден кездестіруге болады (Сухрауарди, 2013, 521 б.). Сондай-ақ шазалия тариқатының белгілі өкілі Ибн Атаулла әл-Искендари (қ.ж. 1309) зікірдің тәртібін үйреткен

кезде: «Зікір салатын кісі белгілі бір пірдің бақылауында болса, зікір салған кезде ол пірін көз алдында елестетуі тиіс. Өйткені ол пірі оның бұл жолдағы жолдасы әрі жетекшісі. Мүрид зікірге бастаған кезде пірінің мәдетін Алла Елшісінен келетініне сеніп, пірінің берекетінен жәрдем алады. Шындығында пір Алла Елшісінің өкілі/ізбасары», – деген (Искендари, 1933, 17 б.).

Міне, осындай деректер рабыта түсінігінің кейінгі танымдағыдай дамуына жол ашқан. Алайда алғашқы кезеңдегі ақпараттар тікелей пірдің бейнесін елестету ретінде емес, көбінде мінез-құлқын, үлгі-өнегесін, тәлім-насихатын еске алу немесе елестету және одан фәйз алу негізінде болған. Бірақ, анықтауымызша XIV ғасырдан бастап пірдің бейнесін де ойлауға, оны еске түсіруге, көз алдында елестетуге қатысты түсініктер айтылып, пірге рабыта жасаудың тәжірибелік жаңа келбеті қалыптаса бастаған.

Пірге рабыта жасаудың XIV ғасырдан кейінгі эволюциясында нақшбандия тариқатының рөлі ерекше. Нақшбандия тариқатының негізін салушы Бахауддин Нақшбандтың (қ.ж. 1389) ізбасары Мұхаммед Парсадан (1348-1420) жеткен дерек бойынша, пірі Бахауддин Нақшбанд қажылық сапарында оған өзіне рабыта жасауын және бейнесін (бет-әлпетін) елестетіп, көз алдында сақтауын насихат еткен (Сафи, 1977, 102 б.). Бұл жерде Бахауддин Нақшбанд пірге рабыта жасағанда пірді ойлау, оның бейнесін елестету туралы ашық айтқан. Міне, осы мағлұмат нақшбандия тариқатында пірге рабыта жасаудың маңызды орын иеленуіне себеп болған. Осылайша пірге рабыта жасағанда пірдің бейнесін елестету керектігі нақшбандия тариқатында насихаттала бастаған. Бірақ, алғашында пірдің бейнесін ойлау немесе елестету арқылы рабыта жасау туралы айтылса да, нақты қай жерін ойлау немесе елестету керектігі туралы анық айтылмаса керек. Бұл туралы алғаш нақшбандия тариқатының белгілі өкілі Убайдулла Ахрар (қ.ж. 1490) айтқан. Оның айтуынша, рабыта жасаған кезде пірдің бейнесін көз алдында тұтып, екі қасының ортасын ойлау керек (Сафи, 1977; Дихлауи, 1988). Өйткені екі қастың ортасы сопылар арасында фәйз орны ретінде аталған (Tosun, 2022, 345 б.). Убайдулла Ахрар баласы Мұхаммед Яхияға рабыта жасауды насихат еткен. Бірде Мұхаммед Яхия әкесінің уағызында отырып, «рабыта жасаған кезде бет-жүзіне ме, әлде көзіне тәуажжуһ (назар аудару) етем бе» деп ойлайды. Сол кезде Ахрар оған қарап, сұқ саусағымен екі қасының ортасын көрсетеді және уағыз тарап, екеуі бірге қалған кезде рабыта жасаған кезде пірдің екі қасының ортасына назар аудару, сол жерді ойлау керектігін айтқан (Сафи, 1977, 587 б., Дихлауи, 1988, 180 б.). Осылайша пірге рабыта жасаған кезде пірдің екі қасының ортасына назар салу туралы түсінік қалыптасады. Алайда кейбір деректерде Убайдулла Ахрарға пірі Яқуб Чәрхи (қ.ж. 1447) нақшбандия тариқатының тағылымы мен тәртібін үйреткен кезде рабытаны кез келген мүридке емес, белгілі дәрежеге жеткен және рабытаға қабілетті мүридтерге ғана үйретуді ескерткендігі жазылған (Сафи, 1977). Осы дерек бойынша, рабытаның XIV-XV ғасырда кез келген мүридке емес, арнайы мүридтерге ғана ұсыныс етілетін әдіснама ретінде қолданылғанын түсінуге болады. Өйткені рабыта, таным-түсінігі әлсіз немесе толық емес мүридтер арасында басқаша түсінік пен теріс әрекетке себеп болу ықтималы бар (Tosun, 2022). Алайда уақыт өте келе рабыта жалпы тариқатқа кіріп, сопылық жолына бастаған мүридтерге үйретілетін әрі жасалуы олардан талап етілетін маңызды әдіснамаға айналған (Cebecioğlu, 2005).

Убайдулла Ахрардың мүридтері Нүреддин Ташкенди мен Мәуланазаде Фарқати арасында намазға тұрған кезде де рабыта жалғаса бере ме, жоқ әлде тоқтатыла ма деген тақырыпта пікірталас туындаған. Фарқати, намаз оқып тұрғанда рабытаны жалғастыру дұрыс еместігін, тіпті күпірлікке түсіретінін айтады. Сонда оны естіген Убайдулла Ахрар: «Намаз оқып тұрғанда жүрегі мал-мүлік секілді дүниелік нәрселерге байлаулы тұратын және оны ойлаған адам кәпір болмайды, ал сонда жүректі бір мүминге байлау күпірлікке қалай себеп болсын?» – деп қарсылық білдіреді (Сафи, 1977, 636-637 б.). Осы жерде Убайдулла Ахрардың намазда да пірге рабытаны жалғастыра беруге болады дегенін түсінуге болады. Өйткені адам пенденің Алланың затын толық ойлауы қиын, оған адамның әлеуеті жетпейді, болмысы да оған сай емес. Адам – шектеулі, Алла – шексіз. Сол себепті намаз үстінде Алланың сипаттарын ойлап, өзін пірмен, ізгі құлдармен біргемін, олармен бір қатарда тұрмын, Кәғбада тұрмын деп ойлауы немесе пайғамбардың артында тұрмын деп елестетуі әрине құлшылығын сезініп, саналы жасауына әсерлі болуы мүмкін. Сондықтан бірқатар шариғат ғалымдары құлшылық үстінде Алланың ұлық есімдері мен шексіз сипаттарын ойлап, Алламен байлануды, сонымен қатар басқа уақытта пайғамбарды, ізгі жандарды, өлімді, қабірді, қияметті ойлап, елестетуге, рабыта жасауға тыйым салмаған. Бірақ, бұл өте нәзік мәселе, әсіресе адам мен қандай бір затқа рабыта жасауда, теріс түсіну мен қате сенімге

ұрынудан немесе басқа әрекеттерге ауытқудан сақтану қажет (Tosun, 2022). Сол себепті намазға бастарда және намазды аяқтаған соң рабыта жасау насихат етілген. Ал намаз үстінде рабыта жасау күпталмаған (Selvi, 2016; Мұстафа Фәузи, 1906). Өйткені исламда құлшылық тек қана Аллаға жасалады. Сондықтан нақшбандия тариқатының кейбір машайықтары осындай теріс түсінік пен ауытқудан сақтану үшін, пірді ойлауды/елестетуді күп көрмеген. Бұл туралы Фахруддин Али әс-Сафидің «Усул әл-Нақшбандия» атты еңбегінде: «Нақшбандия машайықтарының кейбірі пірге рабыта жасаудың орнына, «Алла» және «лә иләһә иллаллаһ» сөздерінің жазылуын ойлауды/елестетуді насихат еткен. Мүридтер қаласа бұл сөзді сыртта бір жерде жазулы түр деп, қаласа жүрегінде жазулы түр деп ойласын. Өйткені мұндай тәуажжуһтың мақсаты, хауатирды (дүниеге қатысты түрлі ойды) жою деген... Сондай-ақ Ибраһим Әдһамның (қ.ж. 778) силсиләсін жалғастырған кейбір дәруіштер, бастапқыда қандай бір тасқа, кірпішке немесе қандай бір затқа тәуажжуһ (ойды жинақтау үшін бір нәрсеге назар аудару) жасайтын. Сөйтіп олар хауатирын (дүниеге байланған шашыраңқы ойларын) көңілдерінен шығарып, ойы мен назарын мақсатына қарай жинақтайтын және рухани шабытқа келетін», – деп келтіреді (Сафи, ж.ж., №968/69b-70a).

Сопылықта рабыта көбінде тәуажжуһқа, яғни ойды жинақтауға, назарды белгілі бір нүктеге аударуға, концентрация болуға және пірден немесе пір арқылы фәйз (нұр, құт, берекет) алуға қатысты жасалатын әрекет. Осылайша пір мен мүрид арасында рухани байланыс орнайды және мүридке рухани өзгеріс енеді. Сондықтан кейбір деректерде, рабыта жасау сопылық жолының басында, яғни тариқатқа кірген кезде ғана қажетті, ал жүрегімен Аллаға бет бұрып, өздігінен байлана алатын дәрежеге жеткен мүрид үшін қажетсіз, тіпті масиуа (Аллаға жақындауға кедергі) ретінде қарастырылған (Tosun, 2007). Нақшбандия тариқатының мужәддидия тармағының негізін салушы Имам Раббани (1564-1624), рабытаны зікірден әсерлі құрал ретінде сипаттаған (Rabbani, 2009). Оның көзқарасы бойынша, тариқат жолына түскен мүрид рабыта арқылы рухани өзгеріске еніп, тезірек кемелденеді. Тәуажжуһ – пірдің мүридіне рухани назар салуы, жүрегіне әсер етуі, фәйз беруі, рухани өзгеріс енгізуі және мүридтің де пірінің руханиятынан пайдалану үшін піріне назар аударып, көңілін махаббатпен оған байлауы, пірден келетін руханиятты қабылдауға ашылуы дегенді білдіреді (Uludağ, 2012) Рабыта туралы арнайы еңбек қалдырған нақшбандия-халидия тариқатының өкілі Абдулхаким Аруаси (1865-1943) Алладан тікелей фәйз алуға деңгейі жетпейтін саликтің (сопылық жолында ілім алушы) рабытаға мұқтаждығы барын, кейін ол Алладан тікелей фәйз алатын деңгейге көтерілген кезде рабытаны тәрк ету уәжіп екенін, жалпы дәнекерсіз тікелей Алла Елшісінен немесе Алладан фәйз алуға қабілеті бар, руханияты жететін мүридке рабыта қажет емес екенін айтқан (Arvasî, 1974). Сонымен қатар тағы да нақшбандия-халидия тариқатының өкілі Мұхаммед Хани (1798-1862), сопылық жолына түскен мүридтің тікелей Алладан фәйз алатын дәрежеге жеткенге дейін піріне рабыта жасау керектігін, ал Алладан тікелей фәйз алатын дәрежеге жеткен кезде рабытаны тәрк ету керектігін, бірақ пірді жақсы көруді жалғастыра беретінін айтқан (Hani, 2016). Алайда мүридтің ондай дәрежеге жеткенін кім анықтайтыны және ондай дәреженің шарттары туралы айтылмаған. Олай болса пірге рабыта жасаудың қашанға дейін жалғасып, қашан тоқтатылатыны, пір мен оған қол берген мүрид арасында анықталады деген сөз. Осы тұрғыдан рабыта мүридтің рухани дәрежесіне байланысты үш сатыда қарастырылған:

1. Жаңа бастаған (мубтәди) мүридтің рабытасы. Тариқатқа кіріп, рухани сапарға бастаған сопы пірге рабыта жасайды, яғни әрдайым пірінің алдында отырғандай әдеп сақтап, пірін әрдайым өзімен бірге деп ойлайды және пірі өзін әрдайым бақылап отыр деп есептейді. Тіпті ұйықтағанда да пірі жанында деп елестетеді. Мұндай рабыта «фәна фиш-шейх», яғни «шейхте пәни болу/жойылу, бәрін ұмытып, әрдайым шейхпен бірге, шейхтің құзырында елестету» деп те аталады. Бұл жерде пірдің басты міндеті пайғамбар мен Алланы танытып, Алла мен пайғамбарға деген махаббатын ояту.

2. Жол ортасындағы (мутауассит) мүридтің рабытасы. Бұл, пайғамбарға жасалатын рабыта, яғни рухани сапарда біраз жол алып, ортаға келген сопының өзін әрдайым Мұхаммед пайғамбардың алдында тұрғандай, ерекше әдеппен мұқият әрекет етуі және пайғамбардың моральдық сипаттарымен сипаттануға тырысуы арқылы орындалады. Мұндай дәрежеге жеткен сопы «фәна фиш-шейх» мәртебесінен өтіп, «фәна фир-расул», яғни «барлығын ұмытып, рухани тұрғыда тек қана пайғамбармен бірге болу» мәртебесіне көтерілген болады.

3. Рухани сапарын аяқтап, соңғы межеге жеткен (мунтәһи) сопының рабытасы. Соңғы межеге, яғни усул (Алламен бірге болу) мақа-

мына жеткен сопы тек қана Аллаға рабыта жасайды. Бұл рабыта, әрдайым Алланың құзырында сезіну және сол сезіммен әрекет ету арқылы орындалады. Бұл, рабытаның ең кемел түрі. Мұндай рабыта «фәна филлаһ» мәртебесі ретінде аталады. Фәна филләһ – Аллаға толық байланып, әрдайым Алланың құзырында екенін және өзін Алласыз ештеңе еместігін сезіну мәртебесі (Gündüz, 1984; Türer, 1998).

Сопылық таным бойынша, махаббат арнап, жүрекпен байланатын үш назар нүктесі бар. Осы тұрғыдан үш түрлі рабыта бар:

1. Табиғи рабыта: Кез келген адамның отбасы, баласы және жақындарына деген махаббаты, жүрегінің оларға байлаулылығы. Бұл – қалыпты жағдай, әр адамда болатын сезім.

2. Жағымсыз рабыта: Қандай бір адамға сұлулығы, байлығы, атақ-мансабы секілді ерекшеліктері себепті жақсы көріп, махаббат арнауы және жалпы дүниеге жүректен орын беру. Бұл – дін ұсыныс етпейтін, жағымсыз рабыта.

3. Үлы рабыта: Алла мен пайғамбарына деген махаббат, жүректің оған байлануы немесе Алла жолында пайғамбардың ізін жалғастырушы ізгі құлдардың бірін хақ жолы мен ізгілігі себепті жақсы көру, оған деген махаббат. Бұл – сенім, иман, хақ пен хақиқат негізді рабыта. Сондықтан бұл – ең үлы рабыта ретінде әрі «махаббат рабытасы» ретінде де аталады (Қадири, 1962).

Рабытаның діни тұрғыдан рұқсат екенін алға тартатын және рабытаны қорғайтындардың келтірген дәлелдері келесідей:

Рабытаны мақұлдаушы сопылар рабытаның негізі Құран мен сүннетте бар деп есептейді. Сонымен қатар ижма мен қияс арқылы және мәзһаб ғалымдарының сөздерінен дәлелдер келтіреді. Сондай-ақ кейінгі кезеңде психологиялық дәлелдер де алға тартылған. Сопылар жалпы түсініктері мен әрекеттерінің барлығын Құран немесе сүннет-хадис арқылы дәлелдендіреді. Бірақ, аяттар мен хадистерді көбінде ишари тәпсірлеу арқылы түсінеді. Рабытаға келтірілген дәлелдерге тоқталар болсақ, рабытаны қорғаушы тариқат өкілдері ең әуелі төмендегі аяттар мен хадистерді дәлел ретінде келтіреді:

1. «Уа, иман келтіргендер! Сабырлы болыңдар, сабырда табанды болыңдар, байланыста (рабытада) болыңдар...», – делінген (Әкімханов & Анарбаев, 2015, 76 б.). Осы аятта рабыта ұғымы кездеседі. Сонымен қатар рабыта ұғымы Құранда Әнфал сүресінің 11-аяты, 60-аяты; Кәһф сүресінің 14-аяты; Қасас сүресінің 10-аятында да кездеседі.

2. «Уа, иман келтіргендер! Алладан қорқыңдар және турашылдармен бірге болыңдар!» (Әкімханов & Анарбаев, 2015, 206 б.). Нақшбандия тариқаты өкілдері осы аяттағы «бірге болыңдар» сөзін жүрекпен рухани бірге болуға қатысты тәпсірлеген. Мысалы, нақшбандия тариқатының көрнекті өкілі Убайдулла Ахрар (қ.ж. 1490): «Бұл жердегі бірге болу, әрдайым бірге болуды білдіреді. Ал әрдайым бірге болу тек қана рабыта арқылы орындалады», – деп түсіндірсе (Бағдади, 1998, 25 б), Мұстафа Фәузи (1871-1924): «Аятта жүрекпен бірге болу туралы айтылған. Денелей бірге болса да жүрекпен бірге болмаған адам жақын байланыста алмайды», – деген (Мұстафа Фәузи, 1906, 29 б.).

3. «Уа, иман келтіргендер! Алладан қорқыңдар, Оған (жақындауға) дәнекер (уәсила) іздеңдер һәм Оның жолында аянбай күресіңдер, сонда (екі дүниеде де) мақсат-мұраттарыңа жетесіңдер» (Әкімханов & Анарбаев, 2015, 113 б.). Тариқат өкілдері бұл аяттағы «дәнекер (уәсила) іздеңдер» деген әмір Алла Елшісіне (с.а.с.) немесе кемел мүршидке байлануды, оған рабыта жасауды білдіреді деп тәпсірлеген (Arvasî, 1974; Мұстафа Фәузи, 1906).

Рабытаны мақұлдаушы әрі қорғаушы тариқат өкілдері осы және т.б. Құран аяттарын дәлел ретінде келтіреді. Ал рабытаға қатысты дәлел ретінде келтірілген хадистерге келер болсақ, келесідей:

1. «Амалдар ниетке байланысты, әркім ниетінің қарымын алады...» (Имам Нәуәуи, 2011, 12). Осы хадисті Хусейін әд-Дәусәри рабытаға дәлел ретінде келтірген. Оның көзқарасынша, амалдар денелей және жүрекпен орындалады. Кім дінде мубах саналатын қандай бір әрекет пен ой арқылы Аллаға ғибадат әрі тақуалыққа ниет етсе, ойлағанын орындай алмаса да оған ниетіне қарай сый-сауап беріледі. Ал ойлағанын орындаса мол сый-сауапқа қол жеткізеді (Дәусәри, 1898).

2. «Мен сендерге өзінен, ата-анасынан, балаларынан және жалпы адамдардан да ұнамды болмайынша, кәміл иманға жете алмайсыңдар». Рабытаны қорғаушы сопылар Бұхариде келген осы хадисте айтылған талаптың рабыта арқылы орындалатынын алға тартады. Мысалы, Кушадалы Ибраһим (1774-1846), пайғамбарға деген махаббат шын мәнінде рабыта арқылы орындалатынын айтса (Selvi, 2016), Мұстафа Фәузи (1871-1924) рабытаның шын мәнінде махаббаттан тұратынын, пайғамбарды жақсы көру, Алланы жақсы көру екенін, ал рабыта осы махаббатты жүзеге асыратынын айтқан (Мұстафа Фәузи, 1906).

3. «Екі мүминнің рухы бір күндік қашықтықта жолығып, танысады. Негізінде олар бір-бірін көрмеген еді». Рабытаны қорғаушылар Бұхариде келген осы хадисті, рабыта кезінде пірдің рухы келетініне дәлел ретінде келтірген (Dursun, 2021).

4. «Сендердің ең жақсыларың – көрген кезде Алланы еске түсіретіндерің» (Ибн Мажә, Зуһд, 4). Ибн Мажәде келген осы хадистегі Алланы еске түсіріп тұратындарды сопылар: «Алланың достары» деп түсінген және оларды көру не бас көзімен, не көкірек көзімен болады. Көкірек көзімен көру – рабыта деп есептеген (Selvi, 2016).

Міне, рабытаны қорғаушы тариқат өкілдері осы және осы негіздегі т.б. бірқатар хадистерді рабытаға дәлел ретінде келтіреді. Рабытаны мақұлдаушы кейбір тариқат өкілдері еңбектерінде рабытаны тәуассулдың аясына кіретінін айтып, тәуассулге қатысты хадистерді де рабытаға дәлел ретінде келтірген.

Рабытаны қорғаушылар рабытаның сопылықта ижмамен мақұлданғанын айтып, рабытаға қияс арқылы да дәлел келтіруге тырысқан. Мысал, Халид Бағдади (1779-1827) рабытаны Аллаға жетуге дәнекер (уәсила) болатын нәрселермен қияс жасап, пірге рабыта жасаудың діни тұрғыдан рұқсат екенін айтқан. Оның көзқарасынша, тек қана дәнекерді мақсатқа айналдыруға болмайды. Дәнекерді мақсатқа айналдыруға жол ашатын рабыта дұрыс рабыта емес, яғни пірді асыл мақсатқа айналдыруға болмайды (Bağdâdî, 2010). Хусейін әд-Дәусәри қияс жасау арқылы мынадай дәлел келтірген: «Фақиһтар намаз оқығанда көздің табиғи өлшемдерден (алдыға қараудан) ауытқымауын сүннет санаған және ол ойды жинақтап, назарды тек қана бір нәрсеге аударуға көмектесетінін түсіндірген. Сол сияқты рабыта да басқаларға бөлінген ойды жинақтап, хузур әкеледі» (Дәусәри, 1898, 538 б.). Сонымен қатар мынадай қиястар да айтылған: «Кітаптардағы Мұхаммед пайғамбарды сипаттаған риуаяттар, пайғамбарды тануға көмектесіп, оған деген сүйіспеншілікті қалай арттырса, рабыта да сол сияқты қызмет атқарады. Кітаптарда дұға жасаған кезде уәсуасаларды жою үшін кейбір нәрселерді ойға алу, оған назар аудару керектігі насихат етілген. Сол сияқты рабыта да көмектеседі» (Dursun, 2021, 101 б.). Міне, қияс арқылы осы және осы негізде дәлелдер келтірілген.

Рабытаға психологиялық түрғыда дәлел келтірушілер, рабыта адамда, адам болмысында болатын табиғи құбылыс екенін, сол себепті оған басқа дәлел келтіріп қажет емес екенін және рабыта адамды рухани тәрбиелеуге қатысты психологиялық әдіснама екенін алға тартқан (Taşpınar, 2010). Мысалы, Омар Зияуддин Дағыстани (1850-1920) рабытаның сүйіспеншілікке, еліктеп, ұқсауға үлкен әсері барына тоқталып, мүрид рабыта арқылы пірімен, пайғамбармен, Алламен рухани байланыс құрып, өзі жалғыз болса да олардың құзырында түрғандай әрдайым әдеп сақтайтындығын, олардан фәйз алуға назар аударатындығын және түрлі қате, күнә, жағымсыз әрекеттерден бойын аулақ ұстауға тырысатындығын айтқан. Оның көзқарасынша, нағыз рабыта – осы (Dağıstânî, 1986, 152 б.). Сонымен қатар оған ғалымдардың көзқарастары мен сөздерінен де дәлелдер келтіруге тырысқан. Мысалы, бұл жөнінде Ибн Тәмия (1263-1328) махаббаттың әсерін түсіндіргенде, шын махаббаттың Аллаға арналу керектігін, Алламен қатар басқа ешкімді ол дәрежеде жақсы көруге болмайтындығын, жақсы көру тек Алла үшін болу керектігін, ал Алла үшін жақсы көру – Алланы жақсы көрудің аясына кіретінін айтқан. Сол себепті Ибн Тәймия Алла үшін Мұхаммед пайғамбарды, бұрынғы пайғамбарларды және олардың асхабы ізгілерді жақсы көріп, жүректе оларға деген махаббат болса, ол адамды Алланы жақсы көруге апаратынын түсіндірген (Ибн Тәймия, 1995). Сондықтан рабытаны қорғаушылар Ибн Тәймияның осы көзқарасын рабытаға психологиялық дәлел ретінде көрсетуге тырысқан. Бірақ, бұл жерде Ибн Тәймия пірге рабыта жасау туралы айтпаған.

Рабытаны қорғаушылар белгілі мәзһаб ғалымдарының сөздері мен көзқарастарынан да дәлелдер келтірген. Бұл жөнінде рабытаға қатысты алғаш арнайы еңбек жазған Халид Бағдади (1779-1827) өзінің еңбегінде бірқатар мәзһаб ғалымдарының сөздері мен көзқарастарын рабытаға дәлел ретінде келтірген. Мысалы, ханафи мәзһабының фиқһ ғалымы Әкмалуддин Бабарти (қ.ж. 1384) «Шәрхул-мәшариқ» атты еңбегінде: «Кім түсінде мені көрсе, ояу кезінде де мені көреді. Шайтан менің бейнеме ене алмайды», – деген Бұхарида келген хадиске түсіндірме жасағанда адаммен ояу әрі үйқы кезінде байланыс құрудың бес жолы барын, бұл жолдардың махаббатпен қуаттана түсетінін айтқан. Оның көзқарасынша, кім осы бес жолды меңгерсе, қайтқан рухтармен байланыс құра алады (Bağdâdî, 2010, 29 б.). Негізінде бұл ақпарат тек қана Халид Бағдадидің еңбегінде емес, одан бұрын өмір сүрген Суюти, Журжани секілді басқа да белгілі дін ғалымдарының еңбектерінде, олардың түсіндірмелерінде де жазылған. Журжанидің (қ.ж. 1413) «Мәуақиф» атты еңбегінің түсіндірмесін-

де, қайтыс болғаннан кейін де әулиенің бейнесінің мүридтерге көрінуі және мүридтердің одан фәйз алуы мүмкін екені жазылған (Журжани, 1998). Ал Ғазали (қ.ж. 1111) намазда әттахият дұғасын оқып «әссәламу ғаләйкә әйюһаннәбию» (уа, пайғамбар саған сәлем болсын) деген кезде, пайғамбардың жанында түрғандай ойлау керектігін насихат еткен (Ғазали, 1989).

Нәтижелері және талқылама

Сопылықтағы рабытаның генезисі мен эволюциясына қарайтын болсақ, қазіргі мағынадағы рабыта түсінігі мен тәжірибесі сопылықтың басында және алғашқы кезеңінде қолданыста болмағанына, бірақ уақыт өте келе тариқаттарда дамығанына куә боламыз. Рабыта түсінігі мен тәжірибесінің дамуы XIV ғасырдан бастап нақшбандия тариқатында, әсіресе XVIII ғасырда нақшбандия тариқатының бір тармағы халидия тариқатында ерекше орын алған. Сондай-ақ рабытаға қатысты анықтамалардың көбі нақшбандия тариқатының өкілдері тарапынан айтылып, рабыта туралы еңбектер де нақшбандия тариқаты өкілдері тарапынан жазылған. Сондықтан рабыта тұтас сопылықтағы емес, көбінде нақшбандия тариқатына тән әдіснамалардың бірі ретінде танылады. Сонымен қатар рабыта түсінігі мен тәжірибесі жалпы болмаса да қадырия, рыфағия, халуәтия, чиштия, шазалия, шағрания секілді бірқатар басқа тариқаттарда да қолданылған.

Рабытаға қатысты сындарға келер болсақ, рабыта түсінігі мен тәжірибесі XVIII ғасырдан бері көптеген талас пен тартысқа арқау болған және оған қатысты пікірталастар рабытаны мақұлдаушылар мен қарсыластары арасында әлі жалғасуда. Тіпті пікірталастар тек қана сын деңгейінде емес, кейде діни түрғыда айыптап, жазғыратын деңгейге дейін барады. Рабыта жасауға қатысты түсініктер мен тәжірибелер кейінгі кезеңде қазақ қоғамында сопылықты негізге алатын кейбір діни жамағаттар арасында да насихатталып жүр. Осы құбылысқа байланысты қазақ қоғамында да сұрақтар мен пікірталастар туындауда.

Мұсылмандар арасында бұрын рабытаны сынға алушы, терістеуші кейбір көзқарастар болса да XVIII ғасырға дейін рабытаға қатысты қатаң сын-сөгіс пен айыптаулар және талас-тартыс болмаса керек. Өйткені XVIII ғасырдан бұрын рабытаға қатысты талас-тартыс жазылған арнайы еңбектер кездеспейді. Бұл жерде XVIII ғасырға дейін рабытаға қатысты қате түсініктер мен әрекеттер болмағанын немесе болса да жұртқа кең тарамағанын ойлауға болады. Ал XVIII ғасырдан бастап қазіргі сәләфилік-уәһһабиліктің негізін салушы Мұхаммед ибн Абдулуәһһаб (1703-1792) пен ізбасарлары тариқаттардағы рабытаны және жалпы сопылықтағы көптеген түсініктерді қатаң сынға алып, ширктікпен, күпірлікпен айыптаған. Сонымен қатар жалпы әһлі сүннет ғалымдары және сопылық өкілдері арасында да рабытаға қатысты талас-тартыстар туындаған. Екі жақ та өз дәлелдерін келтіруге тырысқан. Рабытаға қатысты сындар мен таластар алғаш нақшбандия тариқатының халидия тармағының негізін салушы Халид Бағдадидің (1779-1827) түсында басталған. Оны осы түстан бастап рабытаға айтылған сындар мен рабытаны қорғау үшін арнайы жазылған еңбектерден көруге болады (Dursun, 2021, 108 б.). Мысалы, XIX ғасырда Үндістандағы нақшбандия тариқатының өкілі болған, кейін діни-саяси қозғалыс ретінде құрылған Мұхаммедия тариқатының негізін салушы Ахмед Шәһид Бирилуи (1786-1831) мен Үндістандық дін ғалымы Сыддиқ Хасан Хан Каннаужи (1832-1890) және Ыстанбұлдық Хафыз Сейид Хожа сынды бірқатар тұлғалар рабытаны сынға алған (Tosun, 2007, 378 б.).

Рабытаны сынға алушы Каннаужи (1832-1890), Үндістандық белгілі ислам ғалымы әрі нақшбандия тариқатын ұстанушы Шах Уәлиуллаһ Дихлауидің (1703-1763) «әл-Қаулул-жәмил» атты кітабында рабытаны анық қайтарғанын айтқан. Сонымен қатар ол, Шах Уәлиуллаһ Дихлауидің үрпағы белгілі дін ғалымы Мұхаммед Исмайыл әд-Дихлауидің (1779-1831) «Сиратулмустақим» атты кітабында «рабыта – ширк» деп айтқанын келтірген және рабытаның Құран мен сүннетте негізі жоғын, рабытаны өзінше сопылық ұстанған дүмшелер құрастырған жағымсыз бидғат екенін айтқан (Сыддиқ, 2007, 511-512 б.). Бірақ, бұл жерде Шах Уәлиуллаһ Дихлауидің рабытаға қатысты көзқарастарын тұтас қарастырған дұрыс. Өйткені ол рабыта үшін пірдің шынымен Аллаға жақын, өте ықыласты, Алланың өлшемдерінен ауытқымайтын (бәқа биллаһ мақамындағы) әулие болу керектігін де айтқан. Сондай-ақ ол, мүрид пірдің алдында сұхбатында отырғанда пірдің екі көзінің ортасына қарап фәйз алатынын, сол сияқты пірден бөлек кезде де пірінің бейнесін көз алдында жандандырып, махаббатпен, құрметпен еске алуының мүридке жақсы әсер ететінін айтқан. Осылайша Шах Уәлиуллаһ Дихлауидің көзқарасынша, пірдің бейнесін еске алу, сұхбаты-насихаты сияқты пайдалы болады (Дихлауи, 1988).

XIX ғасырда өмір сүрген Хафыз Сейид Хожа рабытаны ауқымды сынға алып, тариқаттарда

кейін қалыптасқан рабытаның бидғат әрі ширк екенін және пұтқа табыну дәстүріне ұқсайтынын айтқан. Оның көзқарасынша, кейінгі кейбір надан сопылар исламда орны жоқ рабыта түрлерін пайда болдырған. Сонымен қатар ол сопылықтағы рабыта атаулыға қарсы емес екенін, яғни дәстүрлі махаббат рабытасы мен рухани рабытаны сынға алмағанын айтқан. Бірақ, ол парыз болсын, уәжіп болсын, сүннет болсын кез келген ғибадатпен, зікірмен бірге пірге рабыта жасауды қатаң сынға алып, оған Құраннан Тәубе сүресінің 31-аяты, Бақара сүресінің 22-аяты секілді бірнеше аяттарды дәлел ретінде келтірген және ғибадат, зікір кезінде пірге рабыта жасауды ширк санаған. Оның көзқарасынша, мүридтің ғибадат кезінде Аллаға жету үшін пірінің бейнесін ойлап, оны көз алдында жандандыруы – пұтқа табынуға жатады. Сейид Хожа, нақшбандия тариқаты өкілдерінің кейбірі: «Рабыта – намаз бен зікірде пірдің бейнесін ойлау емес, рабыта – рухани байланыс пен махаббат», – деп айтқанын, дұрысы да осы екенін айтып, рабыта арқылы намазда жүрекке келген уәсуаса жойылады деген көзқарасты терістеген. Өйткені оның пайымынша, ол иманның белгісі, кәпірдің жүрегіне уәсуаса келмейді, шайтан кәпірмен әуре болмайды, ол мүминді азғыруға тырысады. Зікірде де солай, өйткені зікір Аллаға құлшылық мақсатымен жасалады. Сондықтан зікір салған кезде пірдің бейнесін ойлау, көз алдында жандандыру да теріс түсінік және ширкке жатады. Сондай-ақ ол, рабытаға қатысты Журжани, Бабарти, Хайтами, Шағрани қатарлы ғалымдарға сілтеме жасалынған деректерді жоққа шығарған, ал кейбір риуаяттарды махаббат немесе рухани рабытаға қатысты түсіну керектігін алға тартқан. Сонымен қатар Сейид Хожаның айтуынша, нақшбандия тариқаты өкілдері арасында рабытаға қатысты үш түрлі көзқарас бар. Оның біріншісі – намаз бен зікірде пірдің бейнесін ойлап, елестетуге болады деп есептейтіндер әрі оны жасайтындар, екіншісі – намазда пірге рабыта жасауға болмайды, зікірде жасауға болады дейтін әрі оны жасайтындар, үшіншісі – намазда әрі зікірде де пірге рабыта жасауға болмайды дейтіндер және құлшылық кезінде пірге рабыта жасамайтындар. Сейид Хожа осы үшеуінің алғашқы екеуі теріс екенін, ал үшіншісінің шариғат шеңберінде екенін айтқан (Seyyid, 1885; Dursun, 2021).

Сын айтушылардың көбі рабытаны бидғат санаса, кейбірі бидғат әрі ақидаға қайшы, тіпті ширк ретінде айыптаған (Dursun, 2021). Тіпті рабытаны сынға алушы Түркиялық Ферит Айдын (1945) секілді кейбір зерттеушілер, рабытаның тариқат өкілдеріне үнді мистицизмінен жұққанын, рабытаны қорғаушы Халид Бағдади брахманизммен синтезделген ислам түсінігін таратушы екенін және оның ең айқын дәлелі рабыта екенін айтқан (Aydın, 2000). Сонымен қатар рабытаны толық қайтарып, айыптамастан, тек қана пірдің бейнесін ойлап, оны көз алдында жандандыруға қатысты рабытаны қайтарып, оны Аллаға жақындауға жетелейтін сенімді әдіснама санамағандар да бар (Ateş, 1992). Кейбір сынға алушылар, әсіресе сәләфи-уәһһабилік өкілдері рабытаны тариқатта орындалатын ғибадаттың бір түрі ретінде атаған. Бірақ, ғибадат Құран мен сүннет арқылы бекітілетінін, ал рабытаның Құран мен сүннетте орны жоғын айтып, Алла үшін жасалған әрекет ғибадат саналатынын, ал пір үшін жасалған әрекет ширк екенін алға тартқан. Жалпы рабытаны мақұлдамайтындар, рабытаға дәлел ретінде келтірілген аяттар мен хадистерді рабытаға дәлел бола алмайтынын айтқан. Олардың көзқарасынша, тариқаттардағы қазіргі рабытаға дәлел болатын аят пен хадис жоқ (Dursun, 2021).

Осы сын-сөгіс пен айыптауларға рабытаны мақұлдаушы әрі қорғаушылар, әсіресе нақшбандия-халидия тариқаты өкілдері қарсылық білдіріп, рабытаның дінге қайшы әрекет емес екенін түсіндіруге және дәлелдеуге тырысқан. Осы мақсатта еңбектер жазылған. Рабытаны қорғау мақсатында алғаш еңбек жазушылардың басында Халид Бағдадиді (1779-1827) атауға болады. Оның рабытаға қатысты арнайы жазған еңбектері қазірге дейін сақталған және қазір қолжетімді. Олардың көзқарасынша, рабытаны сынға алып, айыптаушылардың көзқарасы қате және келтірген дәлелдері дұрыс емес. Рабытаны қорғаушылардың түсіндірмесінше, пірге рабыта жасау ислам ақидасына қайшы емес. Мысалы, XX ғасыр дін ғалымдарының бірі, нақшбандия тариқатының өкілі Мехмед Фәузи Ефенді (1826-1900) рабытаның бидғат та, ширк те емес екенін, өйткені рабыта ықыласты мүридтердің Аллаға жету үшін қолданған жолы екенін және сахабалар да рабыта жасағанын айтып, түрлі түсіндірмелер мен дәлелдер келтірген (Fevzi, 2016).

Нақшбандия-халидия тариқатының өкілі Мұстафа Фәузи (1871-1924), рабыта жасаушылар мүмин екенін, ешбір мүрид пірді құдай санамайтынын, рабытаны мақұлдаған қаншама көрнекті дін ғалымы барын, олар түрғанда бірқанша адамның рабытаны жоққа шығаруы орынсыз екенін, рабытаны айыптаушы Сейид Хожаның мүшріктерге қатысты түскен аятты мүминдерге қатысты

өз әуейімен тәпсірлеп, қателескенін айтып, мүминнің халін жақсылыққа балау керектігіне, бірден куфрлікпен айыптауға болмайтынына, бірден куфрлікпен айыптайтындар буквалист харижилер екеніне тоқталған (Мүстафа, 1906). Хусейін әд-Дәусәри болса, рабытаның Алла мен Елшісі тарапынан тікелей әмір етілген іс емес екенін, сондай-ақ уәжіп немесе мүстахаб та емес екенін, сопылық өкілдерінен ешкім олай айтпағанын, ешкім олай міндеттемегенін, мүридке рабыта ұсыныс етілгенде, мүридтің оны жасап-жасамау ісінде еркін екенін, егер орындаса жақсы болатынын, орындамаса тек қана әдептердің бірін тәрк еткен болатынын айтқан (Дәусәри, 1898).

Рабытаны қорғаушылардың айтуынша, рабыта – айыптаушылар айтқандай ғибадат емес. Ол – пір пен мүрид арасындағы сүйіспеншілік пен жақындыққа және фәйз алуға себепкер болатын әдіснама. Мысалы, ата-анасын немесе жарын жақсы көретін кісінің оны ойлайтыны сияқты адамдық хал. Сондықтан кейбір сопылар рабытаны «пірге деген шынайы махаббат» ретінде сипаттаған және рабытада пірдің бейнесін елестету үшін арнайы әрекет жасаудың қажеті жоқ екенін, арада махаббат болса жеткілікті екенін түсіндірген. Сондай-ақ арасында жақындық пен махаббат болған кісінің оны ойлауы, бейнесін көз алдында елестетуі табиғи әрі психологиялық құбылыс екенін және рабытаны, яғни пірді көз алдына елестетіп, оны ойға алудың өзіндік пайдасы мен мәні барын айтқан (Tosun, 2007). Рабытаны қорғаушылар пірді елестетудің пайдасы мен мәніне қатысты Құрандағы Юсуф пайғамбардың оқиғасын дәлел ретінде келтірген. Бұл оқиға бойынша, Юсуф пайғамбарға уәзірдің әйелінің көңілі ауып, өзін ұсынған кезде Юсуф пайғамбар да сәл кідіріп барып, бас тартқан. Бұл туралы Құранда: «Егер Раббысының бурһанын (айқын дәлелін) көрмегенде, бәлкім Юсуфтың көңілі де оған ауар еді. Оны жамандық пен арсыздықтан алыстату үшін осылай істедік», – делінген (Әкімханов & Анарбаев, 2015, 238 б.). Міне, осы жерде Юсуфқа көрінген бурһан (айқын дәлел) туралы тәпсірлерде түрлі түсіндірмелер бар. Соның бірі Юсуф әкесі Якуб пайғамбарды есіне алды, әкесі көзіне елестеді, әкесі көрінгесін бірден бас тартты деген түсіндірме.

Рабытаға дәлел ретінде келтірілген Құран аяттары мен хадистерге келер болсақ, шын мәнінде аяттар мен хадистерде тариқаттарда, әсіресе нақшбандия тариқатында қолданылған рабыта туралы анық айтылмаған. Олар, аяттар мен хадистерді ишари мағынмен тәпсірлеп, рабытаға дәлел ретінде көрсеткен. Сондықтан рабытаны мақұлдамайтындар рабытаға қатысты дәлел ретінде көрсетілген аяттар мен хадистердің рабытаға дәлел бола алмайтынын айтады. Негізінде сопылықтың алғашқы және орта кезеңдерінде кейінгідей рабыта түсінігі мен тәжірибесі анық болмағандықтан рабытаға дәлел ретінде келтірілген хадистер бұрынғы сопылық әдебиеттерде онша кездеспейді. Бірақ, XVI ғасырдан кейін әсіресе нақшбандия тариқаты тармақтарында рабытаны қорғау және дәлелдендіру мақсатында бірқатар аяттар мен хадистер ишари мағынамен тәпсірленіп, рабытаға дәлел ретінде қолданыла бастаған. Алайда дәлел ретінде келтірілген хадистердің бірқатары рабытаны қуаттайтын мағынада емес, сондай-ақ бірқатары әлсіз немесе тоқыма риуаяттар (Yıldırım, 2009). Рабытаға дәлел ретінде келтірілген сенімді хадистердің көбі Алла үшін жақсы көруге қатысты. Сондықтан рабытаны мақұлдаушылар, еңбектерінде Алла үшін жақсы көрген адамның оны ойлайтынын, яғни ол рабыта түріне жататынын, сол себепті мүридтің пірін жақсы көруі осы негізде екенін айтқан (Dursun, 2021).

Қорытынды

Мақаламызды қорытындылайтын болсақ, XIX ғасырға дейін рабытаға қатысты аса бір сын-сөгіс болмаған. Өйткені нақшбандия тариқатының алғашқы кезінде мүридтің ақыл-ойы мен қиялдау қабілетінің бір жерге шоғырлануы үшін пірге рабыта жасауы туралы айтылып, рабыта жасалса да рабытаға қатысты аса егжей-тегжейлі түсініктер мен рабыта түрлері болмаған. Бірақ, XIX ғасырда нақшбандия тариқатының халидия тармағының негізін салушы Халид Бағдади (1779-1827) және халидия тариқаты өкілдері арқылы рабытаға қатысты егжей-тегжейлі түсініктер айтылып, рабытаның бұрынғыдан өзгеше тәжірибесі қалыптасқан. Әрине, одан бұрында рабыта түсінігі болған, бірақ XIX ғасырда рабытаға қатысты туындаған сын-сөгістер себепті рабыта жайлы егжей-тегжейлі түсініктер айтылып, түрлері ашық баяндалған. Сол себепті XIX ғасырдан бастап рабытаға қатысты діни түрғыдан сын-сөгістер мен пікір-таластар өрбіген.

Рабыта – өте нәзік мәселе. Мақсаты, ниеті, мәні айқын емес және мақсаты мен тәртібіне сай емес жасалған рабыта, мүридтің ширкке ауытқуына, құпия ширкке түсуіне жол ашуы мүмкін. Өйткені пірге рабыта жасап жүріп, пірге шектен тыс ерекшеліктер мен сипаттар жарастырып, әр нәрсені пірден күтетіндер болған. Діни сенім

түрғысынан бұл өте қауіпті әрекет әрі адасу. Сол себепті сопылықты көп мақұлдай бермейтін, оны сынға алатындар, ең көп рабытаны сынға алып, қатаң айыптаған (Aynî, 1922). Рабытаны мақұлдамайтын көзқарастағылар, әсіресе сәләфи-уәһһабилік өкілдері рабытаны ширк ретінде қатаң сынаған (Aydın, 2000). Алайда рабытаны сынға алушы немесе айыптаушылардың да көзқарасы бейтарап емес, тіпті біржақты екенін айта кеткен жөн. Мұны олардың сындары мен келтірген дәлелдерінен байқауға болады.

Рабытаны бидғат санау үшін рабытаның ғибадат түріне жатуы керек. Рабытаны сынға алушы немесе айыптаушылардың көбі рабытаны ғибадат ретінде қарастырған. Бірақ, рабытаны мақұлдаушы немесе қорғаушы сопылық өкілдері, рабытаның ғибадат түріне жатпайтынын, ол тек қана нәпсіні тәрбиелеу және Аллаға жақындау жолында қолданылатын әдіснамалардың бірі екенін алға тартқан. Ал рабытаны ширк санап, куфрлікпен айыптауға келер болсақ, ол мұсылман үшін өте ауыр. Өйткені ширк пен куфрлік ісінде ең маңызды анықтаушы – ниет, яғни ол адамның ниетінде Аллаға тән сипатты басқа бір жаратылысқа жарастыру немесе жоққа шығару болуы керек. Сол себепті пірге рабыта жасаушыларды пірді Алламен теңдестірді немесе Алланың орнына қойды деу ауыр айыптауға жатады. Өйткені сопы болсын-болмасын кез келген мұсылманның асыл мақсаты – Аллаға ортақ қоспау, Алланы бір деп білу және Аллаға жақындау. Негізінде рабытаны сынға алушы немесе қайтарушылар, пірге рабытада пірді дәнекер (уәсила) емес, мақсатқа айналдыру қаупі барын, тіпті көптеген рабыта жасаушылардың солай ауытқығанын айтқан (Dursun, 2021). Сонымен қатар рабытаны басқа діни сенімдердің немесе басқа митицизмнің әсерінен туындады немесе көшіріп алды деу, сөйтіп пұтқа табыну санау да орынды емес. Өйткені исламның өзінде де рабытаға қатысты факторлар жоқ емес, бар. Исламдағы қандай бір ритуалды немесе түсінікті, басқа діндегі немесе мистицизмдегі ұқсастықтарға қарап, соның әсерінен туындады немесе көшіріп алды деу бейтарап әрі ғылыми көзқарас емес. Өйткені нақты тарихи, ғылыми дәлелдері анықталмайынша, тек қана ұқсастықтар дәлел бола алмайды.

Рабытаны айыптаушылар, рабытаға қатысты дәлел ретінде келтірілген аят-хадистерді рабытаға дәлел бола алмайтынын, ол аят-хадистердің рабытаға қатысы жоғын, ол мағынада түсіну немесе тәпсірлеу дұрыс емес екенін айтқан. Бірақ, олардың рабытаны айыптау, қайтару үшін келтірген аят-хадистер де тікелей рабытаны жоққа шығаратын аят-хадистер емес, олар да өз түсініктері бойынша мағына беріп, дәлел ретінде келтірген. Рабытаны айыптаушылар, көбінде рабытаны алдымен ғибадат түрі ретінде қарастырған, содан кейін пірге рабытаны – пірге табыну ретінде айыптаған. Жалпы алғанда рабытаны сынға алушылардың барлығы рабытаны тұтас жоққа шығармаған. Кейбірі тек қана пірге рабытаны және зікір, намаз секілді ғибадат үстінде рабыта жасауды айыптаған. Сондай-ақ рабытаны қайтарушыларға қарағанда, қорғаушылардың дәлелдері әлдеқайда ауқымдырақ әрі күштірек екенін айтуға болады. Сопылыққа оң көзбен қарайтын немесе сопылықпен байланысы бар көптеген дін ғалымдары рабытаны қайтармаған және мақұлдаған. Сондықтан сопылықтағы рабыта түсінігі мен түрлерін тұтас жоққа шығару қиын. Әрине, рабытаның эволюциясы барысында пайда болған қате түсініктер мен теріс әрекеттер болса, оны да жан-жақты қарастырып, исламның негізгі сүзгісінен өткізген дұрыс. Ал рабытаны мақұлдайтын әрі қорғайтындар, рабытаның негізі Құран мен хадисте барын, алғашқы мұсылмандардан бастап жалпы сопылықта рабыта барын, қолданылғанын, сол себепті рабытаның ислам ақида-шариғатына қайшы емес екенін, ешқандай бидғат, ширк, куфр емес екенін, пұтқа табынуға жатпайтынын алға тартып, өз дәлелдерін келтіреді. Осылайша рабытаға қатысты қарама-қайшы көзқарастар мен таластар әлі жалғасуда.

Алғыс

Бұл мақала ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің «Қазақстандағы дәстүрлі ислам: ғылыми-тәжірибелік негіздері мен дамыту жолдары» атты бағдарламалық-нысаналы ғылыми жобасы аясында қаржыланды (Грант № BR24993035).

Авторлар үлесі

Бұлан Жоламан: зерттеу жүргізу, әдістеме әзірлеу, тұжырымдама жасау, мақаланың бастапқы нұсқасын жазу және мәтіннің соңғы нұсқасын редакциялау.

Ажимов Бекжан: бақылау жүргізу, талдау жасау, деректерді өңдеу.

Қазмұқанов Ринат: сыни шолу жасау, пікір білдіру, дереккөздермен толықтыру.

Құрманәлиев Мақсат: сыни шолу жасау, нәтижелерді тексеру, мәтінді редакциялау.

Әдебиеттер

Arvasî, E. A. (2010). *Rabıta-i Şerife*. Büyük Doğu Yayınları.

Ateş, S. (1992). *İslâm Tasavvufu*. Yeni Ufuklar Neşriyat.

Aydın, F. (2000). *Râbıta ve Nakşibendilik*. Süleymaniye Vakfı Yayınları.

Aynî, M. A. (1922). *Tasavvuf Tarihi*. Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı.

Bağdâdî, M. H. (2010). *Halidiyye Risalesi*. Semerkand Yayınları.

Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Anka Yayınları.

Dağıstânî, Ö. Z. (1986). *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*. Seha Neşriyat.

Dursun, A. (2021). Râbıtanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fıkhî Hükmü. Sufiyye, 10, 83-129. https://doi.org/10.46231/sufiyye.958793

Eraydın, S. (2011). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İFAV Yayınları.

Fevzi Efendi, M. (2016). *Rabıtanın Hakikati – Aynü'l-Hakîka fî Râbıtati't-Tarîka*. Semerkand Yayınları.

Gündüz, İ. (1984). *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin (k.s.): Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikati*. Seha Neşriyat.

Gündüz, İ. (2007). Tasavvufî Bir Kavram Olarak Râbıta. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(19), 23–53. https://doi.org/10.15370/muifd.35465

Hânî, M. b. Abdullah. (2016). *el-Behcetü's-Seniyye fî Âdâbi't-Tarîḳati'l-Aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşibendiyye*. Hakikat Kitabevi.

Pakiş, Y. el-Abbas el-Hâşimî. (1997). *Râbıta Risâlesi*. Buhara Vakfı.

Rabbani (2009). *Mektûbât-ı Rabbanî* (Vols. 1–3). Semerkand Yayınları.

Ramazanoğlu, M. S. (1984). *Musâhebe* (Vols. 1–6). Erkam Yayınları.

Selvi, D. (2016). *Tasavvuf Metodu Olarak Rabıta*. Semerkand Yayınları.

Seyyid Hoca, H. (1885). *Şerhü Risâle ibtâli'r-râbıta*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 45 Ak Ze 1518/1, 1b–8a.

Sühreverdî (2013). *Avârifü'l-Meârif: Gerçek Tasavvuf*. Semerkand Yayınları.

Taşpınar, K. (2010). *Tasavvufta Mürşid Rabıtası*. R.T. Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tosun, N. (2007). *Rabıta. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Vol. 34, pp. 378–379). TDV Yayınları.

Tosun, N. (2022). *Hoca Bahâeddin Nakşbend ve Tarikatı (XII–XVII. Asırlar): Hâcegân Yolu*. Erkam Yayınları.

Türer, O. (1998). *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. Seha Neşriyat.

Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Kabalcı Yayınevi.

Yıldırım, A. (2009). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. TDV Yayınları.

Әбу Нуайм әл-Исфаһани. (1988). *Хилиятул-әулие уә табақатул-асфия*. Дарул-кутубул-ғилмия.

Әкімханов, А.Б., & Анарбаев, Н.С. (2015). *Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма*. Көкжиек баспасы.

Бағдади, Х. (1998). *әр-Рисаләтул-халидия фир-рабыта ән-нақшбандия*. Дарун-нуғман.

Бағдади, Х. (ж.ж.). *Рисале фир-рабыта*. Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 6129/9.

Бути, М. С. Р. (1995). *Һазә уалиди: әл-Қиссатул камилә ли-хаятиш-шейх Мулла Рамазан әл-Бути мин уиладәтиһи ила уәфатиһ*. Дарул-фикр.

Гейлани, А. (1973). *Футухул-ғайб*. Баспасы жоқ.

Ғазали, Ә. Х. (1989). *Ихия-у улумид-дин*. Дарул-мағрифа.

Дәусәри, Х. (1898). *әр-Рахматул-хабита фи тахқиқир-рабыта*. Баспасы жоқ.

Дихлауи, Ш. У. (1988). *Кәлиматус-садиқин*. Баспасы жоқ.

Дихлауи, Ш. У. *әл-Қаулул-жәмил шифаул-алил*. Мәктабату Рахания.

Журжани, С. Ш. (1998). *Шәрхул-мәуақиф*. Дарул-кутубил-ғилмия.

Зәбиди (2005). *Тажул-арус мин жәуаһирул-қамус* (Vols. 1–20). Дарул-фикр.

Ибн Манзур (1993). *Лисанул-Араб* (Vols. 1–18). Дару садр.

Ибн Тәймия (1995). *Мәжмуғул-фәтәуа*. Мәжмәуғул-мәлик.

Имам Нәуәуи (2011). Хадистер жинағы (риядус-салихин). «Көкжиек-Б» баспасы.

Искендари, И. А. (1933). *Мифтахул-фәлах уә мисбахул-әруах*. Матбағатус-сағада.

Касани, А. (ж.ж.) *Адабус-саликин*. Ыстанбұл университеті кітапханасы, FY, №649, vr. 45a.

Касани, А. (ж.ж.) *Нәфахатус-саликин*. Ыстанбұл университеті кітапханасы, FY, №649, vr. 131b.

Кубра, Н. (1985). *Рисале уләл-хаимил-хаиф мин ләуматул-лаим*. Сазмани интишарати кәйхан.

Кубра, Н. (1993). *Фәуаихул-жәмал уә фәуатихул-жәлал*. Дару суғад әс-сабах.

Курди, М. Ә. (1991). *Тәнуирул-қулуб*. Дарул-қалам.

Қадири, И. Х. (1962). *Мәдаријжул-хақиқа фир-рабыта гиндә әһлит-тариқа*. Александрия.

Мұстафа Фәузи (1906). *Китаб-ы исбатул-мәсалик фи рабытатис-салик*. Баспасы жоқ.

Наблуси (2008). *Мифтахул-магия фи тариқин-нақшбандия*. әд-Дарул-жәудия.

Сафи, Ф. (1977). *Рашахат айнул-хаят* (Vols. 1–2). Баспасы жоқ.

Сафи, Ф. (ж.ж.). *Усул әл-нақшбандия*. Bibliotheque Nationale, Supplement Persan №968, vr. 57a–73a.

Сыддиқ Хасан Хан, Ә. Т. (2007). *әт-Тажул-мукәллал мин жәуаһири мәгасирит-тиразил-ахири уәл-әууел*. Уәзаратул-әуқаф.

Reference

Abu Nuaym al-Isfahani (1988). *Hiliyatul-awliya wa tabaqatul-asfiya* [The Mysteries of the Saints and the Degrees of the Chosen Ones]. Darul-kutubul-ilmiya. (in Arabic)

Arvasî, E. A. (2010). *Rabıta-i Şerife* [Rabita Sharif]. Büyük Doğu Yayınları. (in Turkish)

Atesh, S. (1992). *İslâm Tasavvufu* [Islamic Sufism]. Yeni Ufuklar Neşriyat. (in Turkish)

Aydın, F. (2000). *Râbıta ve Nakşibendilik* [Rabita and Naqshbandiya]. Süleymaniye Vakfı Yayınları. (in Turkish)

Aynî, M. A. (1922). *Tasavvuf Tarihi* [History of Sufism]. Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı. (in Turkish)

Bagdadi, Kh. (1998). *Ar-Risalatul-khalidiya fi rabita an-naqshbandiya* [The Khalidiya Treatise of the Naqshbandiyya Order]. Darun-nugman. (in Arabic)

Bagdadi, Kh. (n.d.). *Ar-Risala fi rabita* [Treatise of Khalidiya]. Ulttyq kitapkhana qolzhazbalar qory/Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu. (in Arabic)

Bağdâdî, M. H. (2010). *Halidiyye Risalesi* [Treatise of Khalidiya]. Semerkand Yayınları. (in Turkish)

Buti, M. S. R. (1995). *Haza walidi: al-qissatul-kamila li hayatish-sheikh Sheikh Mulla Ramadan al-Buti min walidatihi ila wafatih* [This Is My Father: The Complete Story of Sheikh Mulla Ramadan al-Buti's Life from Birth to Death]. Darul-fikr. (in Arabic)

Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* [Dictionary of Sufi Terms and Idioms]. Anka Yayınları. (in Turkish)

Dağıstânî, Ö. Z. (1986). *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar* [Fatwas on Sufism and Tariqahs]. Seha Neşriyat. (in Turkish)

Dausari, Kh. (1898). *Ar-Rahmatul-khabita fi tahqiqir-rabita* [Verification of the Place of Mercy and the Rabita]. (n.d.). (in Arabic)

Dihlavi, Sh. U. (1988). *Kalimatus-sadiqin* [Words of the Faithful]. (in Arabic)

Dihlavi, Sh. U. (n.d.). *al-Qaulul-zhamil shifaul-alil* [Great Healing Kind Word]. Maktabatu rahaniya. (in Arabic)

Dursun, A. (2021). *Râbıtanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fıkhî Hükmü* [Historical Development of Rabita, Definition and Its Hukm According to Fiqh]. Sufiyye, 10, 83–129. (in Turkish) https://doi.org/10.46231/sufiyye.958793

Eraydın, S. (2011). *Tasavvuf ve Tarikatlar* [Sufism and Tariqats]. İFAV Yayınları. (in Turkish)

Fevzi Efendi, M. (2016). *Rabıtanın Hakikati* [The Truth of Rabita]. Semerkand Yayınları. (in Turkish)

Gazali, A. Kh. (1989). *İhya-u ulumid-din* [Revival of Religious Sciences]. Darul-magrifa. (in Arabic)

Geylani, A. (1973). *Futuhul-gayb* [The Unveiling of the Unseen]. (in Arabic)

Gündüz, İ. (1984). *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin (k.s.): Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikati* [Gumushanevi Ahmed Ziyauddin (k.s.): His Life, Works, Tariqat Understanding and Khalidiya Tariqa]. Seha Neşriyat. (in Turkish)

Gündüz, İ. (2007). *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Râbıta* [Rabita as a Sufi Concept]. Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 8(19), 23–53. (in Turkish) https://doi.org/10.15370/muifd.35465

Hânî, M. A. (2016). *el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi't-ṭarîḳati'l-aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşibendiyye* [Values in the Great Naqshbandi-Khalidiya Order]. Hakikat Kitabevi. (in Arabic)

İbn Manzur (1993). *Lisanul-Arab* [Arabic Language]. Darus-sadr. (in Arabic)

İbn Taimiya (1995). *Mazhmugul-fatawa* [Fatwa Collection]. Mazhmaugl-malik. (in Arabic)

İmam Navaui (2011). *Hadister zhinagy* (riyadus-salihin) [Collection of Hadiths]. «Kokzhiek-B» baspasy. (in Kazakh)

İskendari, İ. A. (1933). *Miftahul-falah wa misbahul-arwah* [The Key to Salvation and the Light of the Spirits]. Matbagatus-sagada. (in Arabic)

Kasani, A. (n.d.). *Adabus-salikin* [The Manners of the Salik]. Istanbul University Library. (in Arabic)

Kasani, A. (n.d.). *Nafakhatus-salikin* [Breath of the Saliks]. Istanbul University Library. (in Arabic)

Kubra, N. (1985). *Risale ilel-haimil-khaif min levmetil-laim* [The Treatise of İlel-Haimil-Haif from Levmetil-Laim]. Sazmani intisharati keyhan. (in Persian)

Kubra, N. (1993). *Fevaihul-cemâl ve fevatihul-celal* [The Fragrances of Beauty and the Openings of Majesty]. Daru sugad as-sabah. (in Persian)

Kurdi, M. A. (1991). *Tanuirul-qulub* [The Light of Hearts]. Darul-qalam. (in Arabic)

Mustafa Fevzi (1906). *Kitab isbatul-masalik fi rabitatis-salik* [The Rabita of Salik and the Clarification of the Path]. (in Arabic)

Nablusi (2008). *Miftahul-magiya fi tariqin-naqshbandiya* [The Key to the Secret of the Naqshbandi Order]. Darul-zhaudiya. (in Arabic)

Pakish, Y. A. H. (1997). *Râbıta Risâlesi* [Treatise of Rabita]. Buhara Vakfı. (in Turkish)

Qadiri, İ. Kh. (1962). *Madarizhul-haqiqa fir-rabita ginda ahlit-tariqa* [The True Path of Rabita in the Tariqa]. (in Arabic)

Rabbani (2009). *Mektûbât-ı Rabbanî* [The Letters of Rabbani] (Vols. 1–3). Semerkand Yayınları. (in Turkish)

Ramazanoglu, M. S. (1984). *Musâhebe* [Holy Friend] (Vols. 1–6). Erkam Yayınları. (in Turkish)

Safi, F. (1977). *Rashahat ainul-hayat* [Drops Dripping from the Fountain of Life]. (in Persian)

Safi, F. (n.d.). *Usul al-Naqshbandiyya* [Naqshbandi Methodology]. Bibliotheque Nationale. (in Persian)

Selvi, D. (2016). *Tasavvuf Metodu Olarak Rabıta* [Rabita as a Sufi Method]. Semerkand Yayınları. (in Turkish)

Seyyid Hoca, H. (1885). *Sherhu Risâle İbtâli'r-Râbıta* [Commentary on the Risale-i İbtâli'r-Râbıta]. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 45 Ak Ze 1518/1, 1b–8a. (in Arabic)

Suhreverdî. (2013). *Gerçek Tasavvuf* [True Sufism]. Semerkand Yayınları. (in Turkish)

Syddiq Hasan Han, A. T. (2007). *At-Tajul-muqallal min jawahiri magasirit-tirazil-ahiri wal-awwel* [A Crown Adorned with the Jewels of the First and Last Masters]. Uazaratul-auqaf. (in Arabic)

Tashpınar, K. (2010). *Tasavvufta Murshid Rabıtası* [Rabita of the Murshid in Sufism]. R.T. Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (in Turkish)

Tosun, N. (2007). *Rabıta. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [Türkiye Religious Foundation Islamic Encyclopedia]. TDV Yayınları. (in Turkish)

Tosun, N. (2022). *Hoca Bahâeddin Nakshbend ve Tarikatı (XII–XVII. Asırlar): Hâcegân Yolu* [Khoca Bahaeddin Naqshband and His Order (12th–17th Centuries): The Way of Khajagan]. Erkam Yayınları. (in Turkish)

Turer, O. (1998). *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi* [History of Sufism in Outlines]. Seha Neşriyat. (in Turkish)

Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* [Dictionary of Sufi Terms]. Kabalcı Yayınevi. (in Turkish)

Yıldırım, A. (2009). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* [The Basis of the Fundamental Teachings of Sufism in Hadiths]. TDV Yayınları. (in Turkish)

Zabidi (2005). *Tazhul-arus min zhavahirul-qamus* [Tajul-Arus min Jawahirul-Qamus Dictionary]. Darul-fikr. (in Arabic)

Zhurzhani, S. Sh. (1998). *Sharhul-mavaqif* [Commentary on the Mavaqif]. Darul-kutubul-ilmiya. (in Arabic)

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

Авторлар туралы мәлімет:

Бұлан Жоламан – PhD, Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті діntану кафедрасының аға оқытушысы, Алматы, Қазақстан, e-mail: jolamanbulan@gmail.com.

Ажимов Бекжан Ибраимұлы (кореспондент автор) – Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті исламтану кафедрасының PhD докторанты, Алматы, Қазақстан, e-mail: bekzhanazhimov@yandex.kz.

Қазмұқанов Ринат Мұхитұлы – PhD, Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті діntану кафедрасының аға оқытушысы, Алматы, Қазақстан, e-mail: rinatmk81@gmail.com.

Құрманәлиев Мақсат Тамабайұлы – Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті діntану кафедрасының PhD докторанты, Алматы, Қазақстан, e-mail: maxattarazi@gmail.com.

Information about the authors:

Bulan, Jolaman – PhD, Senior Lecturer of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, e-mail: jolamanbulan@gmail.com.

Azhimov, Bekzhan İbraiymuly (corresponding author) – 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: bekzhanazhimov@yandex.kz.

Kazmukhanov, Rinat Mukhituly – PhD, Senior Lecturer of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, e-mail: rinatmk81@gmail.com.

Kurmanaliyev, Maksat Tamabaiuly – 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: maxattarazi@gmail.com.

Сведения об авторах:

Булан Жоламан – PhD, старший преподаватель кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, e-mail: jolamanbulan@gmail.com.

Ажимов Бекжан Ибраимович (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры исламоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, e-mail: bekzhanazhimov@yandex.kz.

Казмуханов Ринат Мухитович – PhD, старший преподаватель кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, e-mail: rinatmk81@gmail.com.

Курманалиев Максат Тамабайулы – PhD-докторант кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, e-mail: maxattarazi@gmail.com.

2025 жылы 11 қарашада тіркелді
2026 жылы 20 қыркүйекте қабылданды

IRSTI 21.31.55 https://doi.org/10.26577//EJRS47320267

T. Abdrassilov[1], Zh. Nurmatov[2*], D. Rakhimdjanov[3]

[1]International University of Tourism and Hospitality, Turkistan, Kazakhstan
[2]Khoja Ahmet Yasawi International Kazakh-Turkish University, Turkistan, Kazakhstan
[3]International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan
[*]e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

INTER-RELIGIOUS MARRIAGE AMONG KAZAKHS AND RUSSIANS IN KAZAKHSTAN (1922-2023)

This article provides a comprehensive examination of interfaith marriages between Kazakh Muslims and Russian Orthodox Christians in Kazakhstan within the historical, social, and cultural context spanning from 1922 to 2023. The authors analyze the development of interethnic and interreligious marriages from the Soviet era to the present, placing special emphasis on traditional norms, gender relations, and sociological factors. The empirical basis of the study includes research conducted by Evstigneev and Borzykh between 1972 and 1984, along with survey results collected from students in the city of Turkistan. The article extensively explores the impact of such marriages on family structure, child upbringing, and religious identity, as well as young people's attitudes toward this issue. The religious upbringing of children and the issue of achieving religious harmony within the family are addressed as distinct areas of analysis. The findings indicate that the concurrent processes of Islamization and modernization in Kazakhstan significantly shape the religious and cultural consciousness of the younger generation. The article offers relevant and valuable insights for scholars and policymakers interested in issues of religious tolerance and cultural diversity. The authors also emphasize the need for regional comparative analysis of interfaith marriage models and highlight the importance of conducting large-scale, high-quality research in this field in the future. Specifically, this study addresses a significant gap in post-independence data and synthesizes new empirical findings with existing scholarship. A dedicated literature review summarizes previous studies to contextualize the analysis. These contributions not only extend the historical narratives but also provide a nuanced basis for subsequent comparative and policy-oriented research.

Keywords: interreligious marriage, islam, christianity, kazakhs, russians

Т. Абдрасилов[1], Ж. Нурматов[2*], Д. Рахимджанов[3]

[1]Халықаралық туризм және меймандостық университеті, Түркістан, Қазақстан
[2]Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан
[3]Өзбекстан Халықаралық ислам академиясы, Ташкент, Өзбекстан
[*]e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

Қазақстандағы қазақтар мен орыстар арасындағы дінаралық неке (1922–2023)

Бұл мақалада Қазақстандағы қазақ мұсылмандары мен орыс православ христиандары арасындағы дінаралық некелер мәселесі 1922-2023 жылдар аралығындағы тарихи, әлеуметтік және мәдени контексте жан-жақты қарастырылады. Авторлар кеңестік дәуірден қазіргі кезеңге дейінгі этносаралық және дінаралық некелердің даму үдерісін саралап, дәстүрлі ұстанымдар, гендерлік қатынастар және социологиялық факторларға ерекше назар аударады. Зерттеудің эмпирикалық негізін Евстигнеев пен Борзыхтың 1972-1984 жылдар аралығында жүргізген зерттеулері мен Түркістан қаласындағы студенттер арасында өткізілген сауалнама нәтижелері құрайды. Мақалада дінаралық некелердің отбасылық құрылымға, бала тәрбиесіне және діни сәйкестікке ықпалы, сондай-ақ жастардың бұл мәселеге деген көзқарастары кең көлемде талданады. Балалардың діни тәрбиесі мен отбасындағы діни келісім мәселелері өз алдына арнайы талдау нысанына алынған. Зерттеу нәтижелері Қазақстанда исламдану мен модернизация үдерістерінің қатар жүруі жас ұрпақтың діни және мәдени танымына елеулі ықпал ететінін көрсетеді. Мақала діни төзімділік пен мәдени әртүрлілік мәселелерін зерттейтін ғалымдар мен саясаткерлер үшін өзекті әрі құнды мәліметтер ұсынады. Сондай-ақ авторлар дінаралық неке үлгілерін аймақтық тұрғыдан салыстыру қажеттігін атап өтіп, болашақта осы бағытта кең ауқымды, сапалы зерттеулер жүргізудің маңыздылығына назар аударады. Атап айтқанда, бұл зерттеу тәуелсіздік кезеңіне

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

қатысты деректердің айтарлықтай тапшылығын толықтырып, жаңа эмпирикалық нәтижелерді қолданыстағы ғылыми еңбектермен өзара байланыстырады. Сонымен қатар арнайы әдебиеттерге жасалған шолу алдыңғы зерттеулерді жүйелі түрде талдап, зерттеу мәселесін кең ғылыми контексте қарастыруға мүмкіндік береді. Осылайша, аталған жұмыс тарихи баяндауды кеңейтіп қана қоймай, болашақтағы салыстырмалы және саясатқа бағдарланған зерттеулер үшін де берік теориялық-әдіснамалық негіз қалыптастырады.

Түйін сөздер: дінаралық неке, ислам, христиандық, қазақтар, орыстар

Т. Абдрасилов[1], Ж. Нурматов[2*], Д. Рахимджанов[3]

[1]Международный университет туризма и гостеприимства, Туркестан, Казахстан
[2]Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, Туркестан, Казахстан
[3]Международная исламская академия Узбекистана, Ташкент, Узбекистан
[*]e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

Межрелигиозный брак между казахами и русскими в Казахстане (1922–2023)

В данной статье всесторонне рассматривается проблема межконфессиональных браков между казахскими мусульманами и русскими православными христианами в Казахстане в историческом, социальном и культурном контексте периода с 1922 по 2023 год. Авторы анализируют процесс развития межэтнических и межрелигиозных браков от советской эпохи до современности, уделяя особое внимание традиционным установкам, гендерным отношениям и социологическим факторам. Эмпирическую основу исследования составляют исследования Евстигнеева и Борзыха, проведённые в 1972–1984 годах, а также результаты опроса, проведённого среди студентов города Туркестан. В статье подробно анализируется влияние таких браков на семейную структуру, воспитание детей и религиозную идентичность, а также отношение молодежи к данной теме. Вопросы религиозного воспитания детей и достижения религиозного согласия в семье выделены в качестве самостоятельных направлений анализа. Результаты исследования показывают, что параллельное течение процессов исламизации и модернизации в Казахстане оказывает значительное влияние на религиозное и культурное сознание молодого поколения. Статья представляет собой актуальный и ценный источник информации для ученых и политиков, изучающих вопросы религиозной толерантности и культурного разнообразия. Авторы также подчеркивают необходимость регионального сравнительного анализа моделей межконфессиональных браков и акцентируют внимание на важности проведения масштабных и качественных исследований в этом направлении в будущем. В частности, данное исследование восполняет существенный дефицит данных, относящихся к постсоветскому периоду, и интегрирует новые эмпирические результаты с уже существующей научной литературой. Кроме того, специальный обзор литературы систематизирует предыдущие исследования и позволяет рассмотреть анализ в более широком научном контексте. Тем самым данная работа не только расширяет исторический нарратив, но и формирует более глубокую теоретико-методологическую основу для последующих сравнительных и политико-ориентированных исследований.

Ключевые слова: межрелигиозный брак, ислам, христианство, казахи, русские

Introduction

Interreligious marriage occurs when two people from distinct religious groups marry, the consequences of which do not just concern the couple but the friends, neighbours, and community of both involved (Yinger, 1968). Urbanisation, migration, industrialisation and modernisation have led to interreligious marriages occurring between Kazakhs and Russians, resulting in breaking the endogamous marriage of Kazakh nations during the Soviet time starting from the 1930s. In order to precipitate this process, the Soviet government strongly encouraged migration from one country to another, the changing of letters from Arabic to Cyrillic, and intermarriage between different ethnic groups in order to assimilate the people (Lipovsky, 1996). There is research that has been conducted on interreligious marriage in many countries across the world. However, there is very little research on interfaith marriage in Kazakhstan. As van Niekerk and Verkuyten (van Niekerk and Verkuyten, 2018) claim, in countries with a large percentage of Muslims, very little is known about interreligious marriages and the attitudes of Muslims toward interreligious marriage with Christians in particular. Therefore, this article will endeavour to examine interreligious marriage between Kazakh Muslims and Russian Orthodox Christians and the issues stemming from it. Although the earlier works of researchers such as Evstigneev and

Borzykh provide a valuable historical context, recent and comprehensive academic research on this issue is significantly lacking. In particular, there are practically no relevant data covering the post-independence period and current trends in interfaith marriage in Kazakhstan. Nowadays, the resurgence of Islam, migration to urban areas, and globalisation are three factors that have increased the prevalence of the issues involved with interreligious marriages between Kazakh Muslims and Russian Orthodox Christians (Gorenburg, 2006). In the present day, however, many young people are aware of Islam and its values which pose issues for those entering into interreligious marriages. This article will utilise the data or materials from the study of Evstigneev and Borzykh who conducted research on interethnic marriages between Kazakhs and Russians between 1972-1984 in the northern part of Kazakhstan. In addition the results of special survey conducted among students on the topic will also be utilized. The rationale for considering this topic is the increasing prevalence of issues such as traditional, sociological, and gender-related factors when entering into interreligious marriages in Kazakhstan. The aim of this research is threefold: first, to provide an initial tentative analysis based on the sources mentioned above on interreligious marriage in Kazakhstan; second, to provide more consistent and reliable data for more accurate discussion of the phenomenon of interreligious marriage in Kazakhstan; and finally, to briefly evaluate the implications that interreligious marriage has for educational and cultural aims. This introduction also offers a concise literature review that identifies key scholarly debates and unresolved questions on interreligious marriage in Kazakhstan and comparable contexts. Employing a mixed-methods approach that combines archival research with a preliminary survey, the present study seeks to provide a more nuanced understanding of interreligious marriage in Kazakhstan.

Scientific research methodology

Scholarly literature on interfaith marriages in Central Asia has largely concentrated on the Soviet period and on interethnic unions. Early studies by Evstigneev (1974) and Borzykh (1972, 1984) documented the prevalence of mixed marriages in northern Kazakhstan and across the Soviet Union, linking their growth to Soviet assimilation policies. Adrienne Lynn Edgar (2007) examined interethnic intimacy in post-war Central Asia and emphasized the influence of modernity on changing family norms. Later, Dmitry Gorenburg (2006) and Ualiyeva (2016, 2017) revisited interethnic marriages in the post-Soviet context, drawing attention to processes of religious revival and identity negotiation. Nevertheless, as van Niekerk and Verkuyten (2018) observe, research on interfaith attitudes in Muslim-majority societies, including Kazakhstan, remains limited. In addition, surveys conducted by the Pew Research Center (2013) demonstrate that attitudes toward interfaith relations and tolerance differ significantly across regions. The scarcity of post-independence empirical data, together with the limited number of qualitative studies addressing family dynamics within Kazakh-Russian interfaith marriages, highlights the need for further research. Overall, the existing literature indicates the importance of updated studies that take into account contemporary processes of modernization, Islamic revival, identity transformation, and gender dynamics.

This study employs a mixed-methods approach combining historical analysis, secondary data review and a small-scale sociological survey. The empirical foundation includes archival research from studies conducted by Evstigneev and Borzykh (1972-1984) and primary data from a survey administered among students at Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University in Turkestan. The survey targeted 100 students primarily ethnic Kazakh aged 18-30, using a structured questionnaire via Google Forms. Questions included both multiple-choice and open-ended formats to capture attitudes toward interreligious marriage. Anonymity and confidentiality were ensured. The methodology focuses on identifying the influence of religion on marriage decisions in a traditionally Islamic region undergoing modernization.

Results and discussion

Historical background: interreligious marriage between Kazakhs and Russians

The idea of mixed marriage advocated by Soviet theoreticians was innovative. Until 1917, marriages occurring between men and women of different faiths were regarded as ‘mixed’ (Edgar, 2007). The tsarist state was concerned about the ethnic and language arrangement of its citizens at the end of the 19th century, but religion remained the essential category, and it was related to the marriage rite. Under these circumstances, Kazakh Muslims and Russian Christians, could only marry if one of the two groups, proselytised and married in accordance with the rite of the other (Borzykh, 1972).

During tsarist Russia, marriage freedom was substantially restricted by ethnic and religious biases, which were also reflected in public law. Thus, the Russian Empire's Law Code clearly indicated that the marriage of non-Christians was prohibited to peoples of Orthodox and Roman Catholic convictions. It is known that the Quran does not forbid marriages to representatives of other religions; Muslims can marry women of holy scriptures such as Christians and Jews, however, in practice, such marriages are opposed by imams (Borzykh, 1972).

The adat (custom-based law) and sharia (Islamic law) codes were used as a legal and religious base for governing family relationships in Kazakhstan (Yerekesheva, 2004). In the first years of the Soviet regime, adat and sharia kept governing the family and spousal relationships. The outlook towards interethnic marriage altered when the Soviet regime was established, and the national norms were legalised, resulting in changes to the social and cultural level of society (Borzykh, 1984). From 1930, many ethnic groups immigrated to Kazakhstan – the majority of the Russian, accounting for 50% of immigrants by 1950 (Evstigneev, 1974). The immigration was believed to assimilate different ethnic groups (Edgar, 2007). Historically, it is known that the Soviet government conducted a campaign to Russify Central Asian Muslim ethnic groups including Kazakh ethnic groups in Kazakhstan, indicating that interethnic marriage was one of the means of Russifying the Kazakh people (Edgar, 2007). According to Froese (Froese, 2005), non-Muslim immigration led to the transformation of the Islamic family system, exposing Muslims to a new level of ethnic and religious diversity. This evidence shows that interethnic marriages did not occur between Kazakh and Russians due to the first Russian Law Code and the application of adat and sharia. It can be assumed, based on the data provided by researchers, that until the time of the revolution, most marriages among Kazakhs took place only with Muslims, meaning marriages between different religious groups – particularly with Russians – did not occur due to the religious and custom barrier. For example, Borzykh, claims that if Russian women married Kazakh Muslims, they "almost always proselytized to Islam, and the marriage ceremony was carried out according to the traditions of the place where the marriage took place" (Borzykh, 1984). After the revolution of 1917, marriage was changed into a civic ceremony from a religious rite, and the concept of 'intermarriage' as interreligious was considered to be outdated (Edgar, 2007). For example, changes occurred in the registration of marriages and births from religious to civic in 1925 (Rahman, 1979). At this time, the focus of the Soviet regime on 'nationality' and the creation of ethnic groups resulted in a new definition of intermarriage as 'ethnic marriage' (Gorenburg, 2006). Soviet ethnographers and sociologists admitted that intermarriage occurrence would be more likely to take place among 'culturally similar' individuals such as Russians and Ukrainians, Uzbeks and Tajiks and that Muslim and Christian marriages would be difficult due to the cultural and language differences and religious 'biases' (Edgar, 2007). As socialist transformation and Soviet national amalgamation strengthened, mixed marriages became more common between culturally different ethnic groups (Edgar, 2007). According to the Soviet census conducted in 1959, the number of interreligious marriage (which was called "mixed" marriage) in central Asian Republics was high, standing at between 12% and 18% of the urban population and the rural as well (see Table 1).

Table 1
Percentage of interfaith or mixed marriages in 1959 (Source: Froese, 2005)

Country	Total	Urban	Rural
Kazakhstan	15	18	12
Uzbekistan	8	15	5
Kyrgyzstan	12	18	9
Tajikistan	9	17	6
Turkmenistan	9	4	3

The research conducted by Evstigneev in some cities of the northern part of Kazakhstan reveal that Kazakh women's marriages to Russians began exhibiting an upward trend. His research showed that in Kostanai, a city in the northern part of Kazakhstan, for instance, 47% of Kazakh women married Russians and only 30% married Tatars, suggesting that the intermarriage policy initiated and supported by the Soviet government appeared to yield the desired results. According to Evstigneev, temporary marriages of Kazakh women with Russians were distributed during the period 1940-1969 as per Table 2 (by the number of marriages).

Table 2
Number of temporary marriages of Kazakh women to Russians (Source: Evstigneev, 1974)

Years	Kokchetav	Kostanai	Pavlodar	Tselinograd
1940-1949	-	-	1	1
1950-1959	2	6	-	2
1960-1969	4	12	10	11
1940-1969	6	18	11	14

The appearance of the so-called «temporary marriage» indicates a transition from religious to civil marriage practices, which may reflect a broader transformation of marriage customs during the Soviet era. In other words, it seems that the change in the cultural structure has started to emerge, influencing the attitude towards marriage with people from ethnically different backgrounds. These data suggest that urbanization and Soviet integration policies may have had a potential impact on traditional marriage norms over time, contributing to the increase in interethnic marriages. The number of interreligious marriages with Russians demonstrates that regional Islamic traditions were widely disrupted in 1959 (see Table 1) and that the traditional Islamic family system was experiencing the crisis; previous studies (e.g. Aini, 2008; Ualiyeva, 2016) have highlighted several difficulties often associated with inter-religious marriages, including socio-cultural and gender tensions.

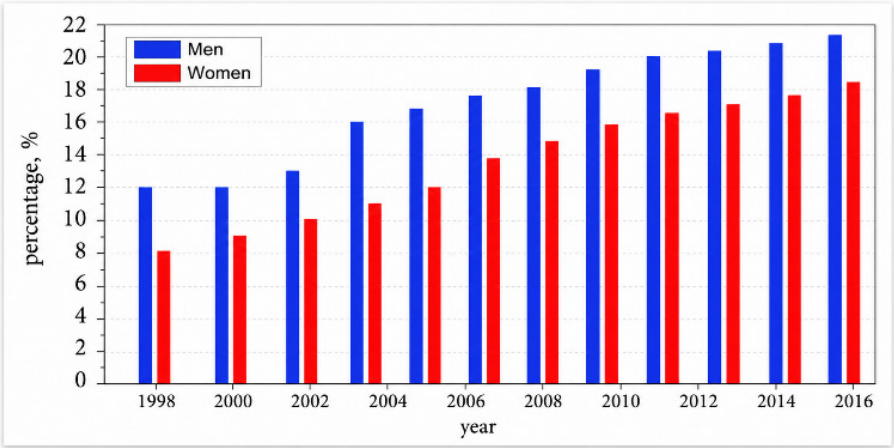
Traditional issues. One of the main issues is parental consent to enter into an interreligious marriage, which is still active and visible in the southern part of Kazakhstan (Karklins, 1980). Endogamous marriage is widespread in the southern part of Kazakhstan where the customs and traditions of Islam remain strong. In this region, if an interreligious marriage is being pursued, the parents' relatives are consulted before making a decision (Karklins, 1980). Interreligious marriage raises the most significant questions among family and friends as it can be judged as wrong, leading to the disruption of the family chain – in some cases lasting for many years. In this Kazakh tradition, marriage is dependent on the consent of the parents involved (Karklins, 1980). It is believed that if the marriage does not receive parental approval, the marriage will be cursed and difficulties would soon arise, as a rebellion against parental authority is considered a sinful action and disobedience to elders is believed to incur negative repercussions for those who defy the custom of respecting elders (Karklins, 1980). This demonstrates how Kazakh customs and traditions play a crucial role in decision making and attitudes toward interreligious marriage. It should be noted that although contemporary Islam and Orthodox Christianity religions do not entirely forbid interreligious marriage, indicating that some imams and pastors of both religions show tolerance and allow the choice to pursue interreligious marriage due to the prevail of secularity and multiculturalism, the customs and traditions of some southern parts of Kazakhstan are less tolerant of interreligious marriage. This creates a dilemma for the southern Kazakh people in deciding to marry a loved one, thereby altering their relationships with family and friends, and in some cases losing these relationships completely. The impact of the Islamic and traditional Kazakh ban on interreligious marriage bears a considerable weight in the future. At present, however, Kazakhstan is a secular country which finds interreligious marriage legitimate (Achilov, 2015). Traditional Islamic norms state that a wise person marries someone of similar beliefs and values. Conflict may arise for those entering an interreligious marriage due to fundamental differences in worldview affecting family harmony (Aini, 2008). Aini further discusses these sociological factors to discourage interreligious marriage, arguing increased diversity in a marriage is more likely to make it fragile and negatively affect children's stability. The Kazakh people radically discourage interreligious marriage, as marriage is considered a sacred ritual bearing significant meaning, representing the unity of the Kazakh people. If the man or woman decides to marry someone of a different faith, he or she would need the approval of their loved ones: parents, relatives and community. Research into this area in the western world has revealed that the influence of parents and siblings has a substantial impact on the decision toward entering interreligious marriage, independent of other factors such as level of education and financial income (van Niekerk and Verkuyten, 2018). Such an impact is also seen in Muslim majority countries that are non-western, where there is a strong belief that communities and friendships should be rooted in Islam.

Gender issues. The main issues related to gender are the Kazakh traditions and customs, which often tend to place more importance on men and less importance on women. This could be associ-

ated with the influence of Islam, whose structure is built on patriarchal echelons. For example, the data demonstrates that the percentage of males entering interreligious marriage marriages was higher than females (see Graph 1), and the gender gap remained similar from 1998-2016 (Ualiyeva, 2017). In-depth interviews have revealed that the cause of this is Kazakh tradition. It is acceptable for a son to bring his wife into different ethnicities. Despite this, the rate of interreligious marriages among Kazakh women has doubled in the past 20 years (see Graph 1), demonstrating this type of marriage is becoming more acceptable over time (Ualiyeva, 2017). This tendency could be explained that modernisation and globalisation influence young Kazakhstanis, particularly females. In the past, due to strict traditions, females would stay at home and look after the children, giving birth to at least four or five children. However, nowadays, Kazakh women are more liberal in making marriage decisions due to modernisation. Despite this, Kazakh women still might encounter more issues when entering interreligious marriage as the customs and traditions often appear as obstacles when considering entering interreligious marriage in Kazakhstan (Karklins, 1980). Furthermore, background and nationality are key factors in influencing the decision to enter into interethnic marriages in Kazakhstan. The specific religions involved are also important to consider. If a husband is Muslim, it is compulsory that the wife accepts Islam (Ualiyeva, 2016); in the Neke ceremony, the spouses must accept Islam to receive the imam's blessing. This can be particularly problematic for Russian women marrying Kazakh men who desire Neke – it is assumed she would convert to receive this blessing. If this does not take place before the consummation of the marriage, it can be considered like an adultery. If Neke does not take place, all offspring will be considered unclean. This poses some questions in the decision for Russians and Kazakhs considering interreligious marriage.

Sociological issues. The sociological problems that emanate from entering an interreligious marriage are often related to the decision to circumcise children and the religious affiliation of children. For example, according to Ualiyeva, no matter the religion of a father in an interreligious marriage, spouses are very careful to consider the issue of circumcision. One interview respondent, a Muslim man married to a Russian decided not to circumcise his six-year-old son, perhaps to reduce the tension in the interreligious marriage (Ualiyeva, 2016). The interviews conducted in Ualiyeva's study show young people are cautious when determining their religious affiliation; many go to a mosque and church due to pressure from parents and grandparents to follow a particular religion. Many of the Kazakh young people interviewed were in no rush to determine their religion and planned to marry Russians. This could in part be due to the influence of the respondents' parents who entered into an interreligious marriage. Understanding various religions is common in children whose parents are of different faiths and ethnicities. This is another issue to consider for those entering interreligious marriage, namely the effect on their children and the conflict they face in deciding which religion to pursue. Of course, that would only stay true if both in the interreligious marriage held true to their original faith (Ualiyeva, 2016).

Graph 1
The percentage of male and female interreligious marriages (Source: Ualiyeva, 2016)



According to the same study, one respondent said "I have some kind of mixture of Islam and Christianity constantly" (Ualiyeva, 2016). Conflicts then arose with his Islamic father about his interest in Christianity. His father was clear that you are either a Muslim or not. This respondent felt his father was rigid which clearly created conflict in this relationship as the respondent was exploring different religions. In this example, the desire for the parents to influence their child's religious beliefs are clear. Again, this presents a conflict when bringing up a child within an interreligious marriage, an issue to consider for all those considering entering into an interreligious marriage. To conclude from this study, children from interreligious marriages are more cautious when it comes to identifying with a religion, creating conflict within the family, some more than others. The respect and patience of parents toward their children deciding on their religious stance is of utmost importance within interreligious marriages. This study also revealed those in an interreligious marriage are generally more tolerant and respectful of those of other religions which highlights the importance of interreligious marriage in the ever-increasing prevalence of multi-ethnic and multi-religious communities in Kazakhstan.

Mixed feelings. As the research data starting from 1991 – that is, since the independence of Kazakhstan – specifically on interfaith marriage between Kazakhs and Russians is limited, reliable data on interfaith marriage between Kazakh Muslims and Russian Christians has not been found. However, data on interfaith marriage attitudes in Kazakhstan, which has been conducted by the Pew Research Centre (2013) after independence found that approval of interreligious marriage shows a high percentage. For example, 36% would approve of their son marrying a Christian woman, and 32% said they would agree to their daughter marrying a Christian man. However, according to the National Statistics of Kazakhstan (2024), according to data from 2023, 82.3% of registered marriages are mono-ethnic, that is, between representatives of the same nationality, and 17.7% are interethnic. Although these data indicate that mono-ethnic marriages were widespread, they also do not make it clear whether there were marriages of the same denomination (one religion). Unfortunately, official statistics on interreligious marriages in Kazakhstan are still scarce. According to a preliminary analysis of marriage registration trends between 2020 and 2023, interreligious unions account for only a small percentage of all registered marriages, most of which occur in urban and mixed-population regions. This indicates the need for state and independent bodies to distinguish between interethnic and interreligious marriage indicators in future statistical publications. This data demonstrates that mixed marriages between Kazakhs and Russians is declining when compared with the studies of Evstigneev (1974) and Kalyshev (1984) which were conducted between 1960 and 1984 in the northern part of Kazakhstan and contradict the hypothesis of the Pew Research Centre. Therefore, this study may be regarded as one of the initial academic attempts to examine the issue of interreligious marriage in Kazakhstan, especially focusing on marriage between Kazakh Muslim and Russian Christians. This research concentrates on the context of the southern region of Kazakhstan, traditional Islamic culture is well established. While this focus provides valuable insight into a region where traditional and religious values are more prevalent, the study lacks comparative data from other regions of Kazakhstan, such as the north, where interracial and potential interracial marriages have historically been more frequent. Combining data from different geographical regions, especially those with a high proportion of Orthodox Christians, allows for a balanced and representative analysis of national trends. Comparative regional analysis can be used to determine how interreligious marriage relationships vary depending on regional, cultural, and religious contexts. This focus is justified by the fact that to date no dedicate scholarly research has been conducted on this topic within the region. In this regard we believe that our study will ,ake modest yet meaningful contribution to the academic discourse on this issue in a region where traditional Islamic values are strongly preserved.

Sample. The small research was conducted in the southern region of Kazakhstan where Islamic culture and traditional religious values are deeply rooted and the majority of the population are Muslims. More specifically the survey was carried out at Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University located in the city of Turkistan. The target audience of the study consisted of young people living in regions densely populated by Muslims.

A total of 100 students participated in the survey, approximately 85% of whom were ethnic Kazakhs, 12% were Uzbek students, along with two Turkmen students from Turkmenistan and one Russian student. The majority of respondents were students from 1st to 4th year of study with 58% male and 42% female participants. In terms of age 81%

were between 18-20 years old, 9% between 21-23, 6% between 23-30 and 4% between 30-40.

According to the survey results a significant portion of the students noted that Kazakhstan is a secular, multi-ethnic and modernizing country and in such a context religion does not pose an obstacle to entering an interreligious marriage. Among the respondents some identified themselves as atheists and emphasized that there are no barriers to marrying individuals from other religions such as a Russian belonging to the Orthodox Christian faith.

Of those who took part in the survey 98% reported that they adhere to traditional Islamic views while 2% identified themselves as followers of other religions. The survey was conducted using the Google Forms platform. All participants were informed in advance that the research was anonymous and their personal data would not be disclosed in any form.

The questionnaire. The questions presented to students was a multiple choice type with three options to select and an empty space was provided to elaborate on responses. All students answered the topic by selecting one option. In addition, future iterations of this study should include open-ended questions, in-depth interviews, and comparative case studies in order to have a deeper qualitative understanding. The expansion of the set of methodological manuals increases the analytical wealth and provides a more nuanced picture of the personal, cultural and religious dynamics associated with interfaith marriage. The focus of this research was to identify whether religion is a barrier in entering an interreligious marriage. The following question was asked: 'What is your view on marrying someone of a different faith?' The response options were as follows: 'I would never marry someone of a different faith, it is against my belief and traditions', 'it depends on the person and situation', and 'I would be happy to marry someone of a different faith'.

The intention of this research was to identify whether religion is a barrier to interreligious marriage. The results showed that, 68% claimed that they would not marry somebody of a different faith. As this survey was carried out in a region in which the majority of the population are Muslims, it was expected that almost all the participants would select option one, 'I would never marry someone of a different faith, it is against my belief and traditions' as 98% of participants are Muslims. However, the results revealed a different percentage from the anticipated outcome. This indicates that there is a change in the structure of society where Islamisation and modernisation function side by side, influencing the thoughts and worldview of young people. 22% selected the option 'it depends on the person and situation'. It can be said that they are more likely to stand on the threshold between two paradigms – one is modernisation and the other is religion and tradition. 10% answered that they would marry someone of a different faith. This conclusion can be interpreted as a reflection of the current processes of modernization and globalization, as suggested in previous studies of youth values in Central Asia. It turned out that almost 10% of young people clearly expressed their willingness to enter into an interreligious marriage and 22% of respondents were hesitant. In other words, they are highly likely to enter into interreligious marriages. Overall, the results correspond with the hypothesis of the Pew Research Centre (2013) in their study conducted in 2013. The Pew Research Centre study was carried out among the older generation and they were asked whether they would allow their son or daughter to get married to a Christian. The result showed that 36% were willing for their son to enter an interreligious marriage and 33% were willing for their daughter to enter an interreligious marriage. This evidence shows that despite the Islamic religion and associated strict traditional rules, interreligious marriages among younger people are increasing. Along with the transformation from atheism to Islam, modernisation and globalisation also appear to impact on the attitudes of the younger generation toward interreligious marriage. This indicates that further study is necessary as this affects significantly the lives of many people involved in interreligious marriage.

Conclusion

In this article, the interreligious marriage between Kazakhs and Russians in Kazakhstan have been analysed. When looking at the historical background it was discovered that interreligious marriage between Kazakhs and Russians prior to the revolution was very rare due to the differences in religion and customs. However, the ambition of the USSR to make one great Soviet nation entailed immigration, russification, and intermarriage. It has been shown that the intermarriage occurrence between Kazakhs and Russians mostly took place in the northern part of Kazakhstan. Upon examining the interreligious marriages between Kazakh Muslims and Russian Christians a number of sociological, traditional, and gender issues have been discovered. The traditional customs of the Kazakh people revealed that entering

an interreligious marriage poses many issues such as potential exclusion from the family if parents do not approve of the marriage. Gender issues were also identified as a major issue in entering an interreligious marriage when viewed from both the theological and cultural perspective. As for the sociological issues, circumcision and the religious identity of children were found to be the main factors that might cause the tension in the family. It can be assumed that all these factors might have an effect on young people to make a decision to enter into interreligious marriage. According to the survey results despite 98% of the respondents being Muslim in the survey, 32% stated that they are willing to marry outside of their religion. This suggests that while there is the transformation from atheism to Islamisation, along with it modernisation is occurring as well, and both of these side by side are influencing the consciousness of young Kazakhstanis. Therefore, this study indicates that while in the northern part of Kazakhstan interreligious marriage increased between the 1950s-1980s, in the southern part no evidence of interreligious marriage was found. However, the impact of modernisation can be felt in the southern part of Kazakhstan, where Islam and traditions are well-established, suggesting that modernisation seems to influence a shift from the traditional way of life to modern life. This research is fresh and while scrutinising this interreligious marriage movement, took into consideration cultural and regional reasons. However, the limited range of recent academic data, especially the lack of large-scale sociological research focusing on interreligious alliances, poses a major challenge in creating broader generalizations. There is a growing need for updated and large-scale research efforts that include quantitative and qualitative methods, including surveys in several regions, interviews with interfaith couples, and policy impact assessments. The elimination of this knowledge gap will make it possible to form an informed public discourse and policy in such a multicultural and religiously diverse society as Kazakhstan. Therefore, the tentative results suggest to carry out the research in further detail as there is no reliable research on the interreligious marriage field between Kazakhs and Russians in Kazakhstan. Although this study presents a series of observable patterns and hypotheses, it should be noted that the conclusions should be interpreted with caution due to the limited empirical data. Every effort has been made to maintain academic neutrality, and the conclusions made here are based on existing literature and preliminary observations. Further research using broader data sets and comparable structures is needed to confirm and expand these findings. When the findings of this study are considered alongside the existing literature, it becomes evident that many of the sociological and gender-related challenges identified here correspond closely with patterns previously noted by scholars such as Ualiyeva, van Niekerk and Verkuyten. This convergence indicates that policies aimed at promoting mutual respect, intercultural dialogue, and education on religious diversity may help mitigate some of the tensions revealed in the present study.

Acknowledgment

This research was funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Program No. BR28713129).

Author contribution

Abdrassilov Turganbai: conceptualization, methodology development, data curation, formal analysis, and conducting research.

Nurmatov Zhakhangir: responsible for interpreting the results and ensuring the substantive quality of the text.

Rakhimdjanov Durbek: editing, final revision of the manuscript, and enhancement of the content with relevant references.

References

Achilov, D. (2015). *Islamic revival and civil society in Kazakhstan* (pp. 81–110). University Press of Kentucky.

Aini, N. (2008). Inter-religious marriage from socio-historical Islamic perspectives. *Brigham Young University Law Review*, (3), 669–706.

Borzykh, N. P. (1972). The prevalence of ethnically mixed marriages in the Central Asian republics and Kazakhstan in the 1930s. *Soviet Sociology, 11*(3–4), 394–411. https://doi.org/10.2753/SOR1061-0154110304394

Borzykh, N. P. (1984). Interethnic marriages in the USSR in the mid-1930s. *Soviet Sociology, 23*(3), 27–51. https://doi.org/10.2753/SOR1061-0154230327

Edgar, A. L. (2007). Marriage, modernity, and the "friendship of nations": Interethnic intimacy in post-war Central Asia in comparative perspective. *Central Asian Survey, 26*(4), 581–599. https://doi.org/10.1080/02634930802018489

Evstigneev, A. (1974). Interethnic marriages in some cities of northern Kazakhstan. *Soviet Sociology, 13*(3), 3–16. https://doi.org/10.2753/SOR1061-015413033

Froese, P. (2005). "I am an atheist and a Muslim": Islam, communism, and ideological competition. *Journal of Church and State, 47*(3), 473–501. https://doi.org/10.1093/jcs/47.3.473

Gorenburg, D. (2006). Rethinking interethnic marriage in the Soviet Union. *Post-Soviet Affairs, 22*(2), 145–165. https://doi.org/10.2747/1060-586X.22.2.145

Ualiyeva, S. K. (2016). Religious practices: Self-identification of people from mixed marriages in Kazakhstan. *World of Great Altay, 2*(1.1), 64–68.

Ualiyeva, S. K. (2017). Tendencies of the interethnic marriages in Kazakhstan. *World of Great Altay, 3*(3), 405–413.

Karklins, R. (1980). Islam: How strong is it in the Soviet Union? *Cahiers du Monde Russe et Soviétique, 21*(1), 65–81. https://doi.org/10.3406/cmr.1980.1374

Lipovsky, I. (1996). The awakening of Central Asian Islam. *Middle Eastern Studies, 32*(3), 1–21. https://doi.org/10.1080/00263209608701116

Pew Research Center. (2013, April 30). *Chapter 6: Interfaith relations*. https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-interfaith-relations/

Rahman, F. (1979). Evolution of Soviet policy toward Muslims in Russia: 1917–1965. *Institute of Muslim Minority Affairs Journal, 1*(2), 28–46. https://doi.org/10.1080/02666957908715792

Van Niekerk, J., & Verkuyten, M. (2018). Interfaith marriage attitudes in Muslim majority countries: A multilevel approach. *The International Journal for the Psychology of Religion, 28*(4), 257–270. https://doi.org/10.1080/10508619.2018.1517015

Yerekesheva, L. (2004). Religious identity in Kazakhstan and Uzbekistan: Global-local interplay. *Strategic Analysis, 28*(4), 577–588. https://doi.org/10.1080/09700160408450160

Yinger, J. M. (1968). On the definition of interfaith marriage. *Journal for the Scientific Study of Religion, 7*(1), 104–107. https://doi.org/10.2307/1385115

Қазақстан Республикасының Үлттық статистика бюросы. (2024, April 12). *2023 жылғы некелесу мен ажырасу*. https://stat.gov.kz/news/2023-zhyl-y-nekelesu-men-azhyrasu/.

References

Achilov, D. (2015). *Islamic revival and civil society in Kazakhstan* (pp. 81–110). University Press of Kentucky.

Aini, N. (2008). Inter-religious marriage from socio-historical Islamic perspectives. *Brigham Young University Law Review*, (3), 669–706.

Borzykh, N. P. (1972). The prevalence of ethnically mixed marriages in the Central Asian republics and Kazakhstan in the 1930s. *Soviet Sociology, 11*(3–4), 394–411. https://doi.org/10.2753/SOR1061-0154110304394

Borzykh, N. P. (1984). Interethnic marriages in the USSR in the mid-1930s. *Soviet Sociology, 23*(3), 27–51. https://doi.org/10.2753/SOR1061-0154230327

Edgar, A. L. (2007). Marriage, modernity, and the "friendship of nations": Interethnic intimacy in post-war Central Asia in comparative perspective. *Central Asian Survey, 26*(4), 581–599. https://doi.org/10.1080/02634930802018489

Evstigneev, A. (1974). Interethnic marriages in some cities of northern Kazakhstan. *Soviet Sociology, 13*(3), 3–16. https://doi.org/10.2753/SOR1061-015413033

Froese, P. (2005). "I am an atheist and a Muslim": Islam, communism, and ideological competition. *Journal of Church and State, 47*(3), 473–501. https://doi.org/10.1093/jcs/47.3.473

Gorenburg, D. (2006). Rethinking interethnic marriage in the Soviet Union. *Post-Soviet Affairs, 22*(2), 145–165. https://doi.org/10.2747/1060-586X.22.2.145

Ualiyeva, S. K. (2016). Religious practices: Self-identification of people from mixed marriages in Kazakhstan. *World of Great Altay, 2*(1.1), 64–68.

Ualiyeva, S. K. (2017). Tendencies of the interethnic marriages in Kazakhstan. *World of Great Altay, 3*(3), 405–413.

Karklins, R. (1980). Islam: How strong is it in the Soviet Union? *Cahiers du Monde Russe et Soviétique, 21*(1), 65–81. https://doi.org/10.3406/cmr.1980.1374

Lipovsky, I. (1996). The awakening of Central Asian Islam. *Middle Eastern Studies, 32*(3), 1–21. https://doi.org/10.1080/00263209608701116

Pew Research Center. (2013, April 30). *Chapter 6: Interfaith relations*. https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-interfaith-relations/

Qazaqstan Respublikasynyn Ulttyq statistika burosy. (2024, April 12). *2023 jylgy nekelesu men ajyrasu [Marriage and divorce in 2023]*. https://stat.gov.kz/news/2023-zhyl-y-nekelesu-men-azhyrasu/ (in Kazakh).

Rahman, F. (1979). Evolution of Soviet policy toward Muslims in Russia: 1917–1965. *Institute of Muslim Minority Affairs Journal, 1(2)*, 28–46. https://doi.org/10.1080/02666957908715792

Van Niekerk, J., & Verkuyten, M. (2018). Interfaith marriage attitudes in Muslim majority countries: A multilevel approach. *The International Journal for the Psychology of Religion, 28*(4), 257–270. https://doi.org/10.1080/10508619.2018.1517015

Yerekesheva, L. (2004). Religious identity in Kazakhstan and Uzbekistan: Global-local interplay. *Strategic Analysis, 28*(4), 577–588. https://doi.org/10.1080/09700160408450160

Yinger, J. M. (1968). On the definition of interfaith marriage. *Journal for the Scientific Study of Religion, 7*(1), 104–107. https://doi.org/10.2307/1385115

Information about the authors:

Abdrassilov, Turganbay Kurmanbaiuly – PhD, Associate Professor, Researcher at the Research Center of the International University of Tourism and Hospitality, Turkestan, Kazakhstan, e-mail: turganbay33@mail.ru.

Nurmatov, Zhakhangir Yeshbaiuly (corresponding author) – PhD, Associate Professor at the Faculty of Theology of Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan, e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz.

Rakhimdjanov, Durbek Obidjonuly – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the ICESCO Chair for Islamic Studies and Islamic Civilization of the International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan, e-mail: durbekr@umail.uz.

Авторлар туралы мәлімет:

Абдрасилов Турганбай Курманбайұлы – Халықаралық туризм және мейрамдостық университеті Ғылыми-зерттеу орталығының ғылыми қызметкері, PhD, қауымдастырылған профессор, Түркістан, Қазақстан, e-mail: turganbay33@mail.ru.

Нурматов Жахангир Ешбайұлы (корреспондент автор) – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Теология факультетінің PhD, қауымдастырылған профессоры, Түркістан, Қазақстан, e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz.

Рахимджанов Дурбек Обиджанұлы – Өзбекстан Халықаралық ислам академиясы Исламтану және ислам өркениетін зерттеу жөніндегі ICESCO кафедрасының тарих ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессоры, Ташкент, Өзбекстан, e-mail: durbekr@umail.uz.

Сведения об авторах:

Абдрасилов Турганбай Курманбайулы – PhD, доцент, научный сотрудник научно-исследовательского центра Международного университета туризма и гостеприимства, Туркестан, Казахстан, e-mail: turganbay33@mail.ru.

Нурматов Жахангир Ешбайулы (автор-корреспондент) – PhD, доцент факультета теологии Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмеда Ясави, Туркестан, Казахстан, e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz.

Рахимджанов Дурбек Обиджанулы – кандидат исторических наук, ассоциированный профессор кафедры ICESCO по исламоведению и изучению исламской цивилизации Международной исламской академии Узбекистана, Ташкент, Узбекистан, e-mail: durbekr@umail.uz.

Received April 16, 2025
Accepted September 20, 2026

IRSTI 21.41.63 https://doi.org/10.26577//EJRS47320268

Zh. Zhakypbay[1*], M. Evkuran[2]

[1]Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
[2]Social Sciences University of Ankara, Ankara, Turkey
[*]e-mail: zhakypbay_zhadyra@mail.ru

DEVELOPMENT OF RELIGIOUS STUDIES IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN: CURRENT STATE, PROBLEMS AND PROSPECTS

This article focuses on the main scientific problems of religious studies development in Kazakhstan during the period of significant changes in the religious sphere. It reviews features of the research institution, the discipline, factors determining its present state, and areas for development. The priorities for this study are defined by the revival of religion, the changing variety of church denominations, and the indispensability of scholarly backing of the state policy on religion. The main aim is to present a thorough evaluation of the present situation of religious studies and support the ways of its updating. The research is grounded in the use of systemic, comparative, and institutional approaches together, enabling the discipline to be seen as a unified academic and educational system. They encompass a review of literature, analysis of the content of legal documents, and synthesis of statistical data. The findings show that religious studies in Kazakhstan is still in the process of institutional development. Academic programs are expanding, and interdisciplinary collaboration is becoming stronger. Nevertheless, there are still challenges which include shortages of staff, limited depth from a methodological perspective, and weak integration into the international academic community.

Keywords: Religious Studies, Kazakhstan, religious policy, religious sphere, institutional development

Ж. Жақыпбай[1*], М. Евкуран[2]

[1]Нұр-Мүбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
[2]Анкара әлеуметтік ғылымдар университеті, Анкара, Түркия
*e-mail: zhakypbay_zhadyra@mail.ru

Қазақстан Республикасындағы дінтанудың дамуы: қазіргі жағдайы, мәселелері және келешегі

Бұл мақалада діни саланың өзгеруі жағдайында Қазақстан Республикасында дінтанудың дамуына қатысты негізгі зерттеу мәселелері, соның ішінде оның институционалдық сипаттамаларын талдау, пәннің қазіргі жағдайын анықтайтын факторларды көрсету және оны одан әрі дамытудың перспективалы бағыттарын анықтау қарастырылады. Мақала тақырыбы қазіргі қоғамдағы дін мен діни сананың маңыздылығының артуымен, діни дүниетанымның күрделенуімен және мемлекеттік діни саясатты ғылыми негіздеу қажеттілігімен байланысты болды. Жұмыстың мақсаты – дінтанудың қазіргі жағдайын кешенді талдау және оны жаңартудың негізделген бағыттарын әзірлеу. Жұмыста дінтануды тұтас ғылыми және білім беру жүйесі ретінде қарастыруға мүмкіндік беретін жүйелік, салыстырмалы және институционалдық тәсілдер қолданылады. Қолданылатын әдістерге ғылыми әдебиеттерді талдау, нормативтік құжаттардың мазмұнын талдау және статистикалық деректерді жалпылау кіреді. Зерттеу нәтижелері Қазақстандағы дінтанудың институционалдық даму кезеңінде екенін көрсетеді, ол білім беру бағдарламаларының кеңеюімен, пәнаралық тәсілдің күшеюімен және қолданбалы маңыздылықтың артуымен сипатталады. Сонымен қатар кадрлардың жетіспеушілігі, шектеулі әдіснамалық база және халықаралық ғылыми қауымдастыққа жеткіліксіз интеграциялану сияқты негізгі мәселелер анықталды. Мақалада академиялық автономияны, пәнаралық байланысты және практикалық бағытты біріктіретін теңгерімді даму моделіне көшу қажеттілігі туралы қорытынды жасалды.

Түйін сөздер: дінтану, Қазақстан, діни саясат, діни сала, институционалдық даму

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

Ж. Жакыпбай[1*], М. Евкуран[2]
[1]Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
[2]Университет социальных наук Анкары, Анкара, Турция
[*]e-mail: zhakypbay_zhadyra@mail.ru

Развитие религиозных исследований в Республике Казахстан: современное состояние, проблемы и перспективы

В данной статье рассматриваются ключевые исследовательские вопросы, связанные с развитием религиоведения в Республике Казахстан в условиях трансформации религиозной сферы, включая анализ его институциональных характеристик, выявление факторов, определяющих современное состояние дисциплины, и определение перспективных направлений ее дальнейшего развития. Выбор темы статьи обусловлен растущей значимостью религии и религиозного сознания в современном обществе, усложнением религиозной картины мира и необходимостью научного обоснования государственной религиозной политики. Цель работы провести комплексный анализ современного состояния религиоведения и разработать обоснованные направления его обновления. В работе используются системный, сравнительный и институциональный подходы, которые позволяют рассматривать религиоведение как целостную научно-образовательную систему. Используемые методы включают анализ научной литературы, контент-анализ нормативно-правовых документов и обобщение статистических данных. Результаты исследования показывают, что религиоведение в Казахстане находится на этапе институционального развития, характеризующемся расширением образовательных программ, усилением междисциплинарного подхода и ростом прикладной значимости. Одновременно были выявлены ключевые проблемы, включая нехватку кадров, ограниченную методологическую базу и недостаточную интеграцию в международное научное сообщество. Был сделан вывод о необходимости перехода к сбалансированной модели развития, сочетающей академическую автономию, междисциплинарность и практическую направленность.

Ключевые слова: религиоведение, Казахстан, религиозная политика, религиозная сфера, институциональное развитие

Introduction

The contemporary development of the Republic of Kazakhstan is accompanied by significant transformations in the religious sphere, manifested in the growth of religious activity, institutionalization of confessional diversity, and increasing influence of religions on social processes. These changes necessitate a scholarly understanding of the role of religious studies as an independent field of knowledge that can provide both theoretical analysis and practical regulation of religious processes (Azilkhanov & Zhalgas, 2022).

The level of scientific development of the problem is characterized by the presence of significant number of studies in both domestic and foreign scientific literature. In Kazakhstan, they mainly examined issues of religious policy, secularism, and religious identity. Foreign studies analyze the transformation of the religious sphere in the post-Soviet space in a comparative context (Omelicheva, 2011). At the same time, existing works mainly focus on the analysis of religious processes, while the institutional development of religious studies as a scientific and educational specialty remains insufficiently studied, especially in terms of its systemic transformation and adaptation to modern challenges (Aimukhambetov et al. 2019). K.A.Zatov and G. Mazhiev (2022) discuss the changes and future of religious education in Kazakhstan, stressing its increased importance in society. Meanwhile, A.Kosichenko deals with the methodological problems, pointing out the need for combining natural science and socio-humanitarian approaches in religious studies (Kosichenko, 2022). Besides, B. I. Karipbayev discusses the philosophical and methodological dimensions of religious studies in the formation of the worldview culture of Kazakhstani youth (Karipbayev, 2020). However, in spite of these works, the issue remains without a comprehensive and systematic treatment, particularly in relation to its institutional, interdisciplinary and methodological development in Kazakhstan.

The methodological basis of the study consists of systemic, comparative, and institutional approaches. The systemic approach allows us to consider religious studies as an integrated scientific and educational system; the comparative method reveals the features of its development in comparison with foreign models. Institutional analysis includes studying influence of the regulatory framework and public policy on the development of the discipline.

The research's scientific novelty lies in the following:

1. A comprehensive analysis of religious studies in Kazakhstan as an institutional system was conducted;

2. Key structural constraints to its development (personnel, methodological, and organizational) were identified;

3. Perspective areas for modernizing religious studies education, taking into account international experience, were substantiated;

4. Approach to integrating the academic and applied functions of religious studies in the context of contemporary social challenges was proposed.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The relevance of this research is also determined by increasing challenges associated with the spread of new religious movements and the risks of radicalization, which require training of qualified specialists and development of the scientific base for religious studies research. As Kazakhstan positions itself as a state focused on interfaith harmony and tolerance, religious studies acquires strategic significance, serving as a tool for developing religious literacy and providing expert support for public policy (Zhandossova et al. 2025). The purpose of this study is a comprehensive analysis of the current state and substantiation of the development prospects of the specialty "religious studies" in Kazakhstan. To achieve this goal, the following tasks are addressed: identify the stages of the formation of religious studies; analyze modern educational and scientific practices; identify key problems and limitations; substantiate directions for further development, taking into account international experience. The object of the study is the system of religious studies education and science in Kazakhstan. The subject of the study is its current state, structural features, and development trends in the context of the transformation of the religious sphere.

Scientific research methodology

The methodological framework is based on a combination of systemic, institutional, and comparative approaches, enabling a comprehensive analysis of the development of religious studies in Kazakhstan as a scientific, educational, and socially significant field.

The systemic approach is used to examine religious studies as a holistic structure, encompassing interconnected elements: educational programs, research, human resources, and institutional infrastructure. It helps us to see how these components are internally connected and understand how they influence the sustainability and effectiveness of the discipline in the present scenario.

The comparative method is used to compare the development models of religious studies in Kazakhstan and other countries in order to identify similarities, differences, and the adoption of effective practices. The following comparison parameters are used: the level of institutional autonomy of the discipline, the structure of educational programs, the degree of integration with other scientific fields, and the balance between academic and applied functions.

The research procedure includes several stages:

1. Theoretical and analytical stage – analysis of scientific literature and the formation of a conceptual framework for the study;

2. Comparative stage – comparison of national and international experience;

3. Interpretive stage – generalization of results and formulation of conclusions about the state and prospects for the development of religious studies. The integrated application of these approaches and methods ensures the reliability and validity of the research results and allows us to identify the structural features and key trends in the development of religious studies in Kazakhstan in the context of contemporary social and scientific transformations.

Results and discussion

Historical Preconditions for the Development of Religious Studies in Kazakhstan

The development of religious studies in Kazakhstan is shaped by combination of historical, political, and sociocultural transformations that have shaped the changing role of religion in public life and the nature of its scholarly understanding. The evolution of this field of knowledge is closely linked to the transition from ideologically driven study of religion to the comprehensive, interdisciplinary analysis. The study of religion throughout the Soviet era was primarily grounded in the perspective of scientific atheism, a methodology that greatly influenced the research direction and critical-ideological framework of the text. Faith was perceived merely as a societal factor and religious specialists chiefly concentrated on discovering its functioning in order to remove religion from the sphere of public life. Though constrained by many limitations, an empirical and, partly, a theoretical research base was creat-

ed during this time. It included accounts of religious practices, ethnoconfessional features, and historical types of religiosity in Central Asia (Kalybekova et al. 2025). This groundwork, despite its ideological restrictions, later turned into a significant asset for the development of religious studies as a scholarly discipline.

The late 1980s witnesses liberalization and loosening of ideological controls, which is reflected in a change of methods to the study of religion. This change was the result of the shift from a normative-critical to a more neutral and scientific analysis of religious phenomena and it laid the ground for the establishment of religious studies as an academic discipline. Scholars are now describing and interpreting religious processes instead of judging them ideologically, a change reflected also in the study of the transformation of religion in the late Soviet period (Hajda & Beissinger, 1990).

The key stage in the development of religious studies in Kazakhstan was attainment of independence and subsequent change in state policy towards religion. The proclamation of freedom of conscience and development of confessional diversity led to a sharp increase in religious activity and the institutionalization of religious organizations. These conditions created an objective need for the scientific analysis of religious processes and the training of specialists capable of conducting expert and analytical work. This led to the development of religious studies as an independent field of knowledge, emergence of educational programs and research centers focused on the study of religion in an interdisciplinary context (Sikhimbayeva et al. 2025).

State policy, aimed at maintaining the secular nature of the state while recognizing the significance of religion in public life, played a special role in the institutionalization of religious studies. The adoption of legal and regulatory acts in the field of religion, the creation of specialized government agencies, and the implementation of programs to counter extremism generated a persistent social demand for religious studies expertise. The religious studies began to fulfill not only an academic but also an applied function associated with ensuring social stability and regulating the religious sphere (Toilybekova et al. 2024).

The historical development of religious studies in Kazakhstan made a consistent transition from an ideologically limited study of religion to its scholarly and interdisciplinary analysis, coupled by the institutionalization of the discipline within the education and research systems. The Soviet scholarly legacy, the processes of post-Soviet transformation, and the specifics of state policy in independent Kazakhstan facilitated formation of religious studies as an independent specialty (Zabirova et al. 2025). This determines its present status and establishes the direction for its future development within the increasingly sophisticated religious structure of society.

Current State of Religious Studies in Kazakhstan

The status of religious studies in Kazakhstan now is based on a mix of institutional, educational, and socio-cultural factors. These reflect not only the development of the discipline from within but also the impact of global religious transformation processes. The postsecular society is giving religion an important social role, which in turn has been generating a need for both scholarly examination of religious processes and training of specialists with proper qualifications (Tungatova et al. 2023).

As a formal discipline, religious studies in Kazakhstan are present in the higher education system through undergraduate, graduate, and doctoral levels, which is a clear indication of its official status as a separate educational and scientific specialty. However, the progress of this sector is not consistent leading to variations between educational programs, differences in the level of interdisciplinary approach, and degree of their inclusion in the international academic community. The lack of unified training standards, limited availability of specialized teaching and methodological materials hinder the development of the coherent educational model (Kaliyeva et al. 2025).

The lack of human resources in religious studies remains a key constraint to its development. Despite the existence of individual academic schools and research centers, there is a shortage of specialists with specialized expertise and international research experience. Such situation is due to the discipline's relative youth, limited opportunities for academic mobility, and insufficient integration into the global academic community, which, in turn, impacts the quality of training and the level of scientific research (Smagulov et al. 2018).

In terms of content, religious studies in Kazakhstan witnesses expanding research agenda, including the study of Islamic processes, new religious movements, issues of secularism, and religious identity. At the same time, there is a shifting research focus on analyzing the religious situation and preventing the risks associated with radicalization and extrem-

ism. This development is driven by both domestic social demands and state security policies (Tursin Nur et al. 2025). Thus, religious studies is acquiring a dual character, combining both academic and applied functions.

The analysis of the current state allows us to identify key challenges hindering the development of the specialty. Institutional limitations include insufficient funding for research, fragmented educational infrastructure, and limited access to international academic resources. Personnel issues include a shortage of qualified faculty and researchers, as well as weak engagement in international academic networks. Methodological limitations include themselves in the underdeveloped theoretical approaches and the predominance of descriptive research over analytical ones. The significant factor is also the need to maintain a balance between academic independence and government mandates, which influences the direction and interpretation of research (Beisenbayev et al. 2024).

The current state of religious studies in Kazakhstan can be described as combination of institutional development and structural limitations. On the one hand, the discipline demonstrates dynamic development and expanding scope of application; on the other, it retains signs of fragmentation and methodological incompleteness. The further development of the specialty requires systemic modernization aimed at strengthening human resources, unifying educational standards, and deepening scientific research, which creates the preconditions for enhancing its role in scientific and social spheres.

Role of Religious Studies in Contemporary Kazakhstani Society

In today's context, religious studies in Kazakhstan serves not only as an academic discipline but also as an important element of social governance, providing scientific understanding of religious processes and their regulation. The rise of religious activity and the increasing complexity of the confessional structure of society necessitate a comprehensive analysis of religion as a social institution influencing political, cultural, and social processes (Buribayev et al. 2025).

One of the key functions of religious studies is expert analysis aimed at assessing the religious situation and developing recommendations for government agencies. In Kazakhstan, this function is becoming institutionalized, as religious scholars participate in monitoring the religious environment and analyzing spread of destructive religious movements. However, the effectiveness of this activity largely depends on the degree of academic independence of research and the quality of the empirical base, which in some cases limits the depth and objectivity of expert opinions (Iskakova et al. 2016). The significant area of application for religious studies is the prevention of religious extremism and radicalization. Scientific research allows to identify the social and ideological mechanisms of involvement in radical movements, including factors of marginalization, identity crises, and the influence of transnational religious networks (Seitakhmetova et al. 2024).

The educational function of religious studies manifests itself in the development of religious literacy among the population and the culture of interfaith dialogue. In context of religious pluralism, this function is particularly important, as it helps reduce social tensions and prevent religious conflicts. However, level of institutionalization of religious studies education in the general and higher education systems remains low, restricting its potential to foster sustainable models of tolerance and intercultural interaction (Erpay et al. 2014).

Religious studies also serves as a mediator between the state, religious organizations, and society, contributing to the development of policies for interfaith harmony and social stability. In Kazakhstan, this role is strengthening in the context of the implementation of a state strategy aimed at maintaining the secular nature of the state while simultaneously recognizing the significance of religion. However, such involvement in state processes creates a certain tension between the applied relevance of religious studies and the need to maintain its academic autonomy, which influences research directions and the nature of their interpretation (Orynbekov et al. 2026).

The analysis shows that the role of religious studies in contemporary Kazakhstani society has many challenges and contradictions. On the one hand, the discipline demonstrates a high level of social relevance and is actively integrated into the practice of regulating the religious sphere. On the other hand, limitations remain, stemming from a lack of institutional autonomy, a limited empirical base, and the predominance of applied research over fundamental research. The further development of religious studies requires a balance between scientific independence and social imperatives, as well as strengthening its role as an independent analytical tool capable not only of responding to current challenges but also of formulating long-term strategies for the development of the religious sphere.

Comparative Analysis: International Experience in the Development of Religious Studies

The comparative analysis of the development of religious studies in various countries will identify patterns of its institutionalization, determine types of scholarly models, and substantiate promising areas for the development of this specialty in Kazakhstan. Unlike a descriptive approach, a comparative study requires the use of clear analytical criteria, which in this paper include: the level of institutional autonomy of the discipline, the degree of its integration into the higher education system, the nature of methodological approaches. Based on these criteria, three main models of religious studies development can be identified: academically autonomous (Western Europe), integrative-pluralistic (USA), and state-oriented (post-Soviet countries), which largely includes Kazakhstan.

The academically autonomous model, characteristic of Western European countries, envisions the development of religious studies as an independent academic discipline, clearly separated from theology. This model views religion as an object of critical and interdisciplinary analysis, incorporating historical, sociological, and anthropological approaches. The great degree of institutional autonomy allows for the methodological pluralism and scientific neutrality in research. In turn it paves long-lasting academic schools and the conduct of fundamental research (Baier & Gengnagel, 2018). In comparison with Kazakhstan, this model reflects a greater degree of academic self-reliance and theoretical advancement in the discipline.

The integrative-pluralistic model, used in the United States, represents academic autonomy and interdisciplinary integration. Religious studies actively interacts with other humanities and social sciences, and partially overlaps with theological research. The distinctive feature of this model is its focus on empirical research and applied aspects, which increases its relevance in society and expands the scope of application of scientific knowledge (Gill, 1994). Unlike the European model, the American approach has greater flexibility and adaptability, yet maintains a high level of scholarly autonomy, which has not yet been fully realized in Kazakhstani practice.

The state-oriented model, rooted in post-Soviet countries, is significantly influenced by state policy and the need to regulate religious affairs. Within this model, religious studies fulfills not only an academic but also an applied function related to ensuring public safety and preventing extremism. Additionally, there is a closer connection between academic research and government commissions, which, on the one hand, enhances the discipline's social significance, on the other, limits its academic autonomy and methodological diversity (Hann & Pelkmans, 2009).

Kazakhstan heavily relies on the state-oriented model, but demonstrates transition to more balanced system. On the one hand, religious studies is actively involved in addressing applied issues related to the analysis of the religious situation and ensuring social stability. On the other hand, trends toward expanding interdisciplinary research and integration into the international academic community are observed, indicating a gradual strengthening of the discipline's academic component (Mazhiev et al. 2022).

The comparative analysis reveals that a key factor in the successful development of religious studies is a balance between academic autonomy and social relevance. The European model ensures a high level of theoretical development but is limited in its applied application; the American model combines scholarly depth with a practical focus; and the post-Soviet model demonstrates high practical relevance with limited autonomy. In this context, a hybrid model combining institutional independence, methodological diversity, and practical focus appears promising for Kazakhstan. International experience in the development of religious studies allows us not only to identify the differences between national models but also to substantiate areas for modernization of this specialty in Kazakhstan. The future development of religious studies requires balanced system based on increased academic autonomy, the development of interdisciplinary research, and expanded international cooperation.

Prospects for the Development of the Specialty of Religious Studies in Kazakhstan

The prospects for the development of religious studies in Kazakhstan are determined by internal institutional factors and global transformations in the religious sphere associated with increasing religious pluralism, digitalization, and changing forms of religious identity. Under these conditions, religious studies is gaining importance not only as an academic discipline but also as a strategic resource for analyzing and regulating social processes (Davie, 2013).

Modernizing educational programs is the major aspect of development, as it is important to address the previously identified shortcomings of institutions and methodologies. The expansion of inter-

disciplinary courses, integration of sociological, political science and digital methods in the study of religion, enhancement of practice-oriented training are the three key strategies to make graduates more adaptable to the changes and challenges of the modern world. However, their effectiveness will largely rely on staff availability and academic resources, which currently face significant limitations (Nadirova et al. 2016).

The equally significant area is the integration of Kazakhstani religious studies into the international academic community. Participation in international research projects, the development of academic mobility, and publication activity in international journals contribute not only to improving the quality of scientific research but also to the development of new methodological approaches. However, this process is hampered by limited institutional capacity and insufficient involvement in global academic networks (Mustafayeva et al. 2025).

The promising direction is the development of interdisciplinary research aimed at examining the relationship between religion and political, economic, and cultural processes. The new religious movements, digital forms of religiosity, and transnational religious networks, should be examined to identify new forms of religious identity and the mechanisms for their dissemination (Zhandosova, 2025). However, the insufficient development of the methodological framework and the limited empirical research may hinder the development of this area. The digitalization of religion gived new opportunities for religious studies research, including the analysis of online communities, digital religious practices, and media discourses. The introduction of digital humanities methods allows for expanded analytical tools and increased accuracy of scholarly conclusions. However, the use of digital methods requires appropriate specialist training and technical infrastructure, which is still in its infancy (Sharipova, 2018).

The important area of development is enhancing the professional and public status of religious scholars. Expanding their professional activities, including expert analysis, education, and advisory activities, strengthens the discipline and enhances its social significance. However, the risk of excessive dependence on government funding remains, which could limit academic autonomy and reduce the potential for fundamental research (Zhanat et al. 2023).

The examination of development prospects allows us to identify three possible scenarios. The inertial scenario assumes a continuation of current trends, in which religious studies continues to develop primarily as an applied discipline with limited academic autonomy. The modernization scenario involves strengthening interdisciplinarity, developing educational programs, and expanding international cooperation, thereby transitioning to a more balanced model. The innovation scenario envisions the integration of digital methods, the formation of sustainable academic schools, and increased institutional independence, enabling religious studies to occupy a full-fledged place within the humanities.

In this context, Kazakhstan will receive a balanced (hybrid) development model for religious studies, combining academic autonomy, interdisciplinary approach, and practical focus. Implementing this model requires systemic changes aimed at developing human resources, strengthening the institutional framework, and expanding international cooperation.

Thus, the prospects for the development of religious studies in Kazakhstan are linked to the transition from a fragmented and primarily applied model to an integrated scientific and educational system. The sustainable development of this specialty is possible provided there is a balance between the requirements of public policy and the principles of academic freedom, as well as active integration into the global scientific community.

Conclusion

The study concludes that religious studies in the Republic of Kazakhstan is in a stage of institutional development, characterized by the simultaneous expansion of its scholarly and applied potential while maintaining a number of systemic limitations. The analysis revealed that the development of this specialty is driven by both internal transformations in the religious sphere and external factors associated with globalization, the growth of religious pluralism, and the increasing role of religion in public life.

It was established that the current model of religious studies in Kazakhstan largely retains features of a state-oriented approach, within which the discipline performs important applied functions, including expert and analytical support for public policy and participation in the prevention of religious extremism. At the same time, it was found that the predominance of an applied focus in some cases limits the development of fundamental research and hinders the formation of sustainable scientific schools.

Special attention is paid to identifying key prob-

lems hindering the full development of religious studies. These include a shortage of qualified personnel, insufficient methodological development of research, fragmented educational programs, and limited integration into the international academic community. These elements lead to systemic changes in the discipline.

The research revealed that the most effective path for advancing religious studies in Kazakhstan was shifting towards a hybrid (balanced) model that not only values academic freedom but also interdisciplinary and practical orientations. The implementation of this model includes raising educational standards, building research facilities, broadening global partnerships, and bringing in advanced teaching techniques, such as digital analytical tools.

Summing up, religious studies in Kazakhstan have great room for development. That being said, to tap this potential, the issues lined up must be seriously addressed and a suitable equilibrium between academic liberty and societal responsibility should be set. To a large extent, these results can help in the making of public policies, the upgrading of educational courses, and planning of next-times research production in the field.

Author contributions

Zhakypbay, Zhadyra: conceptualization, methodology development, conducting research, writing the original draft of the manuscript.

Evkyran, Mehmet: data curation and management, formal analysis, editing.

References

Aimukhambetov, T. T., Seitakhmetova, N. L., Mukhitdenova, A. T., Rysbekova, S. S., Omirbekova, A. O., & Alikbayeva, M. B. (2019). Study of the state religious policy in the Republic of Kazakhstan. *European Journal of Science and Theology*, *15*(2), 123–134.

Azilkhanov, M. A., & Zhalgas, A. (2022). The current condition of the religious sphere in Kazakhstan: An assessment of trends, risks, and challenges. *Islamic Studies*, *61*(2), 215-31. https://doi.org/10.52541/isiri.v61i2.2360.

Baier, C., & Gengnagel, V. (2018). Academic autonomy beyond the nation-state: The social sciences and humanities in the European Research Council. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, *43*(Suppl 1), 65–92. https://doi.org/10.1007/s11614-018-0297-7

Beisenbayev, B., Almukhametov, A., & Mukhametshin, R. (2024). The dynamics of Islam in Kazakhstan from an educational perspective. *Religions*, *15*(10), 1243. https://doi.org/10.3390/rel15101243

Buribayev, Y., Turlykhankyzy, K., Kalkayeva, N., & Khamzina, Z. (2025). Balancing freedom and control: Contemporary legal regulation of religious activity in Kazakhstan. *Social and Legal Studios*, *8*(2), 23–38. https://doi.org/10.32518/sals2.2025.23

Erpay, I., Tursyn, H., & Jandarbek, Z. (2014). Religious education in the religion–state relations after independence of Kazakhstan. *Asian Social Science*, *10*(9), 108-108. https://doi.org/10.5539/ass.v10n9p108

Gill, S. (1994). The academic study of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, *62*(4), 965–975.

Hann, C., & Pelkmans, M. (2009). Realigning religion and power in Central Asia: Islam, nation-state and (post)socialism. *Europe-Asia Studies*, *61*(9), 1517–1541. https://doi.org/10.1080/09668130903209111

Hajda, L., & Beissinger, M. R. (1990). *The nationalities factor in Soviet politics and society* (1st ed.). Routledge, Abingdon. https://doi.org/10.4324/9780429313004

Iskakova, I. E., Amandykova, S. K., Koszhanov, A. S., Momysheva, F. S., Karzhasova, G. B., & Zhaksybayeva, G. M. (2016). The legal framework of the operation of religious associations in the Republic of Kazakhstan. *Journal of Advanced Research in Law and Economics*, *7*(7), 1700–1709. Retrieved from https://journals.aserspublishing.eu/jarle/article/view/755

Kaliyeva, Y., Duissenbayeva, A., Karıev, A., & Azhimov, B. A. (2025). *Role and evolution of Islamic education in Kazakhstan. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 45*(9), 46-68, https://doi.org/10.55221/2693-2229.2676

Kalybekova, L., Yerzhan, K., Adilbayev, A., Yessimkulov, Y., & Adilbayeva, S. (2025). Traditional Islamic view on religion and state relations: The case of Kazakhstan. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, *15*(2), 157–174. https://doi.org/10.32350/jitc.152.09

Mazhiev, G., Melissova, B., & Almukhametov, A. (2022). Historical and legal aspects of the formation of the Republic of Kazakhstan as a secular state. *Eurasian Journal of Religious Studies, 30*(2), 68–78. https://doi.org/10.26577/EJRS.2022.v30.i2.r7

Mustafayeva, A., Kaliyeva, S., Mukhitdinov, R., & Paltore, Y. (2025). The formation and evolution of Islamic studies educational program in Kazakhstan through the integration of local culture and secular principles. *Ulumuna*, *29*(1), 543–574. https://doi.org/10.20414/ujis.v29i1.1458

Nadirova, G., Kaliyeva, S., Mustafayeva, A., Kokeyeva, D., Arzayeva, M., & Paltore, Y. (2016). Religious education in a comparative perspective: Kazakhstan's searching. *The Anthropologist*, *26*(1), 2–9. https://doi.org/10.1080/09720073.2016.11892134

Omelicheva, M. Y. (2011). Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization. *Central Asian* Survey, *30*(2), 243–256. https://doi.org/10.1080/02634937.2011.567069

Orynbekov, N., Galymzhanovich, A. D., Kuanbayevich, B. A., Serikkyzy, A. M., Karibayev, O., & Yerzhanov, Y. (2026). The Issue of Preventing Religious Extremism in Kazakhstan. *Journal of Cultural Analysis and Social Change*, *11*(1), 1571–1578. https://doi.org/10.64753/jcasc.v11i1.4125

Seitakhmetova, N., Aliyarov, E., Zhandossova, S., Tolen, Z., & Nurov, M. (2024). Counteracting religious extremism in youth environments: World experience and Kazakhstan. *Journal of Social Studies Education Research*, *15*(3), 257–288.

Sikhimbayeva, D., Zhanabayeva, D., Toktarov, Y., & Bakytzhan, S. (2025). Islam, securitization, and secularism in post-Soviet Kazakhstan: Negotiating identity and state policy. *Millah: Journal of Religious Studies*, *24*(2), 907–936. https://doi.org/10.20885/millah.vol24.iss2.ar11

Sharipova, D. (2018). *State-building in Kazakhstan: Continuity and transformation of informal institutions*. Lexington Books.

Smagulov, M. N., Dosmaganbetova, A. A., Seitakhmetova, N. L., Sartayeva, R. S., & Sagikyzy, A. (2018). Institutionalization of Islamic education in the Kazakhstani secular society. *European Journal of Science and Theology*, *14*(2), 65–75.

Toilybekova, E., Zhusupbekova, M., Zhumagulova, S., & Abubakirova, G. (2024). Legal regulation of confessional relations in Kazakhstan. *Pharos Journal of Theology*, *105*(3). https://doi.org/10.46222/pharosjot.105.37

Tungatova, U., Aljanova, N., Utebayeva, D., & Yuldashev, T. (2023). Integrating "secularism and fundamentals of religious studies" into the mandatory curriculum of secondary education in Almaty, Kazakhstan: A case study. *Eurasian Journal of Religious Studies*, *36*(4), 3–13б https://doi.org/10.26577//EJRS.2023.v36.i4.r1

Tursin Nur, N. A., Issakhan, M., Kerim, S., Dmitriy, K., & Begalinova, K. (2025). The role of religion in ensuring national security in Kazakhstan. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, *45*(10), 172–182. https://doi.org/10.55221/2693-2229.2683

Zabirova, A., Seitakhmetova, N., Zhandossova, S., & Nurov, M. (2025). Sociological study of religiosity in post-atheist Kazakhstan. *Frontiers in Sociology*, *10*, Article 1609030. https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1609030

Zhanat, A., Tutinova, N., Kairat, Z., Galiya, S., Kudayberdi, B., & Maxat, M. (2023). Peculiarities of Kazakhstan and Malaysia in view of the relationship between state and religion. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, *13*(1), 75–88. https://doi.org/10.32350/jitc.131.06.

Zhandosova, S. M. (2025). Securitization of religion in Central Asia: Balance between national security and freedom of religion. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, *91*(1), 140–153. https://doi.org/10.26577/IRILJ113120267

Zhandossova, S., Seitakhmetova, N., & Nurov, M. (2025). Religious policy of Kazakhstan: Mechanisms for managing the Islamic environment amid post-Soviet transformation. *Frontiers in Political Science*, *7*, 1606705. https://doi.org/10.3389/fpos.2025.1606705

Information about the authors:

Zhakypbay, Zhadyra Bakytkulkyzy (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: zhakypbay_zhadyra@mail.ru.

Evkuran, Mehmet – PhD, Social Sciences University of Ankara Lecturer of Theology Faculty, Ankara, Turkey, e-mail: mehmtetevkuran@hotmail.com.

Авторлар туралы мәлімет:

Жақыпбай Жадыра Бақытқұлқызы (корреспондент автор) – Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының PhD докторанты, Алматы, Қазақстан, e-mail: zhakypbay_zhadyra@mail.ru.

Евкуран Мехмет – PhD, Анкара әлеуметтік ғылымдар университетінің теология факультетінің оқытушысы, Анкара, Түркия, e-mail: mehmtetevkuran@hotmail.com.

Сведения об авторах:

Жакыпбай Жадыра Бакыткулкызы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры религиоведения факультета исламских исследований Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, e-mail: zhakypbay_zhadyra@mail.ru.

Евкуран Мехмет – PhD, преподаватель кафедры теологии Анкарского университета социальных наук, Анкара, Турция, e-mail: mehmtetevkuran@hotmail.com.

Received April 23, 2026
Accepted September 20, 2026

ҒТАМР 21.21.25 https://doi.org/10.26577//EJRS47320269

Б. Сығаев[1*], Ш. Ашуров[2]

[1]Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
[2]Малайзия Халықаралық Ислам Университеті, Куала-Лумпур, Малайзия
*e-mail: Sygayevbakhytzhan@gmail.com

БАЙТ ӘЛ-МАЛ ИНСТИТУТЫ: ИСЛАМДАҒЫ ӘЛЕУМЕТТІК ӘДІЛЕТ ПЕН ҚОҒАМДЫҚ ЖАУАПКЕРШІЛІКТІҢ ДІНТАНУ НЕГІЗДЕРІ

Мақалада ислам өркениетіндегі әлеуметтік әділеттілік пен қоғамдық жауапкершілікті қамтамасыз етудің маңызды институттарының бірі болып табылатын Байт әл-Малдың тарихи қалыптасуы мен теориялық негіздері қарастырылады. Исламдық басқару дәстүрінде Байт әл-Мал мемлекеттік қаражатты жинау мен бөлуді жүзеге асыратын қаржылық құрылым ғана емес, сонымен бірге қоғамдағы әлеуметтік тепе-теңдікті сақтауға, мұқтаж топтарды қолдауға және қоғамдық игілікті қамтамасыз етуге бағытталған кешенді институт ретінде қазмет атқарды. Осы себепті Байт әл-Мал исламның әлеуметтік-экономикалық қағидаттарын тәжірбие жүзінде жүзеге асырудың маңызды тетіктерінің бірі болып саналады. Сондай-ақ Байт әл-Мал институтының исламдағы әлеуметтік әділеттілік ұғымымен және мақасид әл-Шариға қағидаттарымен сабақтастығы жөнінже талданады. Әсіресе мүлікті қорғау, адамның қадір-қасиетін сақтау, қоғамдық тұрақтылықты қамтамасыз ету және әлеуметтік жауапкершілікті қалыптастыру мәселелеріндегі орнына ерекше назар аударылады. Зерттеуде тарихи, салыстырмалы және герменевтикалық әдістер қолданылып, Мұхаммед пайғамбардың және әділетті халифалар дәуіріндегі тәжірбиелермен қатар исламдық әлеуметтік этикалық құндылықтар мен әлеуметтік-экономикалық міндеттердің өзара байланысына негізделген басқару үлгісі болғанын айқындайды. Зекет, садақа және өзге де қоғамдық қорлар арқылы ұйымдастырылған әлеуметтік қолдау жүйесі қоғамдағы әлсіз топтарды қорғауға, әлеуметтік жіктелудің алдын алуға және қоғамдық ынтымақтастықты нығайтуға мүмкіндік берді. Сонымен қатар Байт әл-Малдың негізгі қағидаттары қазіргі мұсылман қоғамдарына кездесетін әлеуметтік әділеттілік пен қоғамдық жауапкершілікті институционалдық деңгейде жүзеге асырған бірегей басқару моделі ретінде бағалауға болады.

Түйін сөздер: Байт әл-Мал, әлеуметтік әділет, қоғамдық жауапкершілік, мақасид әш-шариға, исламдық әлеуметтік қаржыландыру

B. Sygayev[1*], Sh. Ashurov[2]

[1]Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan
[2]International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia
*e-mail: Sygayevbakhytzhan@gmail.com

The Bayt al-Mal Institution: Religious Foundations of Social Justice and Public Responsibility in Islam

This article examines the historical development and theoretical foundations of the Bayt al-Mal institution, one of the most important mechanisms for ensuring social justice and public responsibility in Islamic civilization. Within the Islamic administrative tradition, Bayt al-Mal functioned not merely as a financial institution responsible for collecting and distributing public revenues, but also as a comprehensive mechanism aimed at maintaining social balance, supporting vulnerable groups, and promoting public welfare. In this regard, Bayt al-Mal served as a practical instrument for implementing the socio-economic principles of Islam. The study further explores the relationship between Bayt al-Mal and the Islamic conception of social justice, as well as its connection with the principles of Maqasid al-Shari`ah. Particular attention is given to its role in the protection of social responsibility. Employing historical, comparative, and hermeneutical methods, the study analyzes the practices of the Prophet Muhammad and the Rightly Guided Caliphs alongside contemporary scholarly discussions on Islamic social finance. The findings indicate that Bayt al-Mal represented a model of governance founded upon the integration of religious-ethical values and socio-economic responsibilities. Through the administration of zakat, sadaqah, and other public funds, it contributed to the protection of disadvantaged groups, the mitigation of social disparities, and the strengthening of social solidarity. Moreover, the fundamental principles of Bayt al-Mal continue to offer valuable insights for addressing contemporary challenges such as social inequality, poverty, marginalization, and ethical governance in Muslim societies. Therefore, Bayt al-Mal

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

may be regarded as a distinctive institutional model through which social justice and public responsibility were realized within the framework of Islamic civilization.

Keywords: Bayt al-Mal, social justice, social responsibility, maqasid ash-shari`ah, Islamic social financing

Б. Сыгаев[1*], Ш. Ашуров[2]

[1]Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан
[2]Международный Исламский Университет Малайзии, Куала-Лумпур, Малайзия
[*]e-mail: Sygayevbakhytzhan@gmail.com

Институт Байт аль-мал: религиоведческие основы социальной справедливости и общественной ответственности в Исламе

В данной статье рассматриваются историко-теоретические основы института Байт аль-Маль, являющегося важным механизмом обеспечения социальной справедливости и общественной ответственности в исламской цивилизации. В исламских административных традициях Байт аль-Маль представлял собой всеобъемлющий институт, направленный не только на сбор и распределение государственных средств, но и на поддержание социального баланса, поддержку нуждающихся и обеспечение общественного благополучия. В этом смысле Байт аль-Маль был важным инструментом реализации практических социально-экономических принципов ислама. В исследовании анализируется взаимосвязь института Байт аль-Маль с концепцией социальной справедливости в исламе, а также его связь с Макасид аль-Шариа (целями исламской права). Особое внимание уделяется его роли в защите прав собственности, сохранении человеческого достоинства, обеспечении социальной стабильности и установлении социальной ответственности. В исследовании используется историко-сравнительная и объяснительная методологии, анализируется опыт Пророка Мухаммада и праведных халифов, а также современные научные исследования в области исламского социального финансирования. Исследование показывает, что Байт аль-Маль представлял собой административную модель в исламском обществе, основанную на взаимодействии религиозных и этических принципов с социально-экономическими функциями. Организация социальной поддержки посредством закята, садака и других государственных фондов позволила защитить уязвимые группы населения, предотвратить классовое неравенство и укрепить социальную солидарность. Кроме того, основные принципы казначейства остаются актуальными при решениях проблем социального неравенства, бедности, маргинализации и этического управления в современных мусульманских обществах. В этом контексте институт Байт аль-Маль оценивается как уникальная модель, реализующая социальную справедливость и социальную ответственность на институиональном уровне в рамках исламской цивилизации.

Ключевые слова: Байт аль-Маль, социальная справедливость, социальная ответственность, макасид аш-шариа, социальное финансирование

Кіріспе

Дін мен әлеуметтік тәртіптің арақатынасы дінтанудың классикалық мәселелерінің бірі. Дюркгеймнен басталатын дәстүр дінді ұжымдық ынтымақтың символдық көрінісі деп түсіндірсе (Durkheim, 1995), Вебердің ізбасарлары діни этика шаруашылық мінез-құлықты қалай қалыптастыратынына назар аударды (Weber, 1978). Ислам материалына келгенде екі тәсіл де жеткіліксіз болып шығады. Біріншісі дінді қоғамдық құрылымның бейнесі санап, оның нормативтік мазмұнын екінші қатарға ысырады. Екіншісі діни этиканың экономикаға ықпалын зерттегенімен, этика мен институттың арасындағы делдал буынды елемейді. Ал исламда дәл сол делдал буын шешуші рөл атқарады. Мұнда әлеуметтік әділет идеясы ешқашан таза этикалық ұстаным күйінде қалған емес: ол ерте кезеңнің өзінде нақты фискалдық әрі басқарушылық институт арқылы іске асты. Ол институт байт әл-мал, қазақшаласақ, қазына үйі деп аталады.

Ислам тарихнамасында байт әл-мал көбіне экономикалық тарих не мемлекеттік қаржы тарихы шеңберінде зерттелді. Бұл көзқарас институттың техникалық жағын жақсы ашады: салық түрлері, есеп жүргізу тәртібі, диуандардың жұмысы егжей-тегжейлі сипатталды (Løkkegaard, 1950; Dennett, 1950; Azmi, 2002). Дегенмен институттың астарында жатқан теологиялық алғышарттар екінші қатарға ысырылып қалды. Олар мүлік туралы ілім, аманат ұғымы және ұжымдық міндеттеме (фард кифая) доктринасы. Дінтанулық талдаудың міндеті осы алғышарттарды қалпына келтіріп, институттың діни мағынасын ашу.

Байт әл-мал ислам тарихының алғашқы ғасырында қалыптасып, кейінгі он екі ғасыр бойы мұсылман мемлекеттерінің қаржылық негізі болып келді. Оның қызметі салық жинаумен шектелмеген. Институт зекетті бөлуді, мұқтаждарға жәрдем беруді, қоғамдық құрылыстарды қаржыландыруды, сот пен білім жүйесін ұстауды қамтыды. Ең бастысы, бұл қызметтердің бәрі діни нормамен негізделген әрі сол норма арқылы шектелген. Сондықтан байт әл-мал экономикалық тарихтың ғана емес, дінтанудың да нысаны.

Зерттеу нысаны ретінде ислам өркениетіндегі байт әл-мал институты алынды. Зерттеу пәні осы институттың негізінде жатқан әлеуметтік әділет пен қоғамдық жауапкершілік туралы діни ілім және оның қазіргі институционалдық жалғасы. Жұмыстың басты болжамы мынадай: байт әл-малды фискалдық орган емес, аманат режимі деп түсінгенде ғана оның діни мағынасы толық ашылады, ал осы түсінік қазіргі діни-қайырымдылық институттарды бағалауға нақты өлшем береді.

Мақала қазақстандық дінтануда бұрын арнайы қарастырылмаған тақырыпты көтереді. Отандық әдебиетте зекет пен уақып жеке-жеке зерттелгенімен, оларды біріктіретін институционалдық шеңбер талданбаған. Сол олқылықты толтыру осы жұмыстың міндеті.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Байт әл-мал туралы әдебиетті шартты түрде бес топқа бөлуге болады. Бастапқы фиқһтық дереккөздер. Институттың нормативтік бейнесін қалыптастырған негізгі мәтіндер сегізінші және он бірінші ғасырлар аралығында жазылды. Ханафи мазһабының көрнекті өкілі Әбу Юсуфтың (ө. 798) «Китаб әл-Харадж» еңбегі Аббасилер халифасы Һарун әр-Рашидтің тапсырысымен жазылған және мемлекеттік қаржының діни-құқықтық негіздемесін ұсынады (Abu Yusuf, 1969). Мәтіннің ерекшелігі сипаттама емес, ашық нормативтік үнінде: автор билеушіге салық жинаудың әділ тәртібін ұсынып, қиянаттан сақтандырады. Әбу Убайд әл-Қасым ибн Салламның (ө. 838) «Китаб әл-Амуал» еңбегі мүлік түрлерінің ең толық жіктемесін беріп, әрбір кіріс көзінің құқықтық негізін хадис материалымен дәлелдейді (Abu Ubayd, 1988). Әл-Мауардидің (ө. 1058) «әл-Ахкам әс-Сұлтания» шығармасы байт әл-малды халифалық биліктің жалпы құрылымына орналастырып, оның басқару органы ретіндегі орнын айқындайды (Al-Mawardi, 1996).

Бұл үш мәтін өзара үндес болғанымен, екпіні әртүрлі: Әбу Юсуфта фискалдық этика, Әбу Убайдта құқықтық жіктеме, әл-Мауардиде институционалдық иерархия басым. Екпін айырмашылығы кездейсоқ емес, әр автордың жазу жағдайынан туындайды. Әбу Юсуф жаңа қалыптасып келе жатқан фискалдық аппаратқа этикалық шектеу орнатқысы келсе, әл-Мауарди халифалық билік әлсіреген тұста оның нормативтік бейнесін қалпына келтіруге ұмтылды. Дереккөздерді пайдаланғанда осы жайтты ескеру керек, әйтпесе нормативтік мәтінді тарихи сипаттама деп қате оқып кету қаупі бар.

Аталған еңбектерге мақсат теориясы (мақасид әш-шария) дәстүріндегі мәтіндерді қосуға болады. Әл-Ғазалидің (ө. 1111) «әл-Мустасфа» еңбегінде діннің, жанның, ақылдың, ұрпақтың және мүліктің сақталуы шариғаттың бес мақсаты ретінде тұжырымдалып, мүлікті қорғау жеке меншікті қорғау ғана емес, оның қоғамдық айналымын қамтамасыз ету мағынасында түсіндіріледі (Al-Ghazali, 1993). Әш-Шатибидің (ө. 1388) «әл-Муафақат» еңбегі бұл ілімді әрі қарай дамытып, ұжымдық мүдде (маслаха) ұғымын жүйелейді (Al-Shatibi, 2011). Мақасид дәстүрінің қазіргі оқылымдары осы ілімді әлеуметтік саясат тіліне көшіруге тырысады, бірақ мұндай көшірудің шегі әлі талқыда (Auda, 2008). Ибн Халдунның (ө. 1406) «Мұқаддима» еңбегі байт әл-мал мәселесін әлеуметтанулық жазықтыққа шығарып, шамадан тыс салықтың мемлекеттің өзін құлдыратуы туралы белгілі тезисті ұсынады (Ibn Khaldun, 1967).

Ислам экономикалық тарихы. Бұл бағыттың іргетасын Ф. Лёккегардтың классикалық кезеңдегі ислам салық жүйесіне арналған еңбегі (Løkkegaard, 1950) мен Д. Деннеттің жизия туралы зерттеуі (Dennett, 1950) қалады. С. Азми классикалық мәтіндерді жүйелеудің қазіргі үлгісін ұсынса (Azmi, 2002), М. Чизакча байт әл-мал функцияларының уақфқа ауысу процесін көрсетеді (Çizakça, 2000). Топтың күші деректанулық дәлдігінде, әлсіз тұсы институттың діни негіздемесін дайын шама ретінде қабылдап, талдау нысанына айналдырмауында.

Қайырымдылықтың әлеуметтік тарихы мен антропологиясы. Э. Сингер (Singer, 2008) мен А. Сабра (Sabra, 2000) институционалдық сипаттамадан әлеуметтік практикаға ауысуды білдірсе,

М. Боннердің Құран мәтініндегі кедейлік пен экономика туралы жұмыстары (Bonner, 2005; Bonner және т.б., 2003) қайырымдылықты мәтін мен практиканың тоғысында қарастыру үлгісін көрсетеді. Дж. Бенталл мен Ж. Бельон-Журдан қазіргі мұсылман қайырымдылық ұйымдарының логикасын антропологиялық тұрғыдан ашады (Benthall & Bellion-Jourdan, 2003). Бұл еңбектердің құндылығы қайырымдылықты біржақты игілік санамай, билік қатынастарымен өрілген әлеуметтік қатынас деп көрсетуінде.

Хисба және қоғамдық бақылау туралы әдебиет. М. Куктың «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю» қағидатының ислам ойындағы тарихына арналған іргелі еңбегі (Cook, 2000) бұл саладағы негізгі анықтамалық болып қала береді. Кук хисбаны нарықтық қадағалаумен шектемей, қоғамдық жауапкершіліктің жалпы доктринасы ретінде ашады. Хисбаның нарықтық-құқықтық жағы бойынша да арнаулы әдебиет қалыптасқан: аш-Шайзаридің мүхтасибке арналған нұсқаулығының аудармасы (Buckley, 1999) мен ас-Сунамидің «Нисаб әл-ихтисаб» мәтіні негізіндегі зерттеу (Izzi Dien, 1997) осы саланың негізгі жұмыстары. Дегенмен хисба мен байт әл-малдың функционалдық байланысы, яғни екеуінің бір доктриналық жүйенің екі буыны ретіндегі қатынасы, жүйелі қарастырылмаған. Осы мақалада сол олқылықты толтыруға әрекет жасалады.

Қазіргі ислам экономикасы мен әлеуметтік қаржысы. М.У. Чапра (Chapra, 1992) және М.Қахф (Kahf, 1989) сияқты авторлар зекет пен уақфты қазіргі даму саясатының құралы ретінде түжырымдауға тырысады. Зекеттің құқықтық құрылымы мен мазһабаралық талқысы туралы жүйелі анықтамалық баяндама А. Зайсоудың «Zakāt» мақаласында берілген (Zysow, 2002). Осы бағытқа қарама-қарсы позицияда Т. Куранның сыни зерттеулері тұр: ол ислам экономикасы жобасын негізінен жиырмасыншы ғасырдың саяси құбылысы деп бағалап (Kuran, 2004), классикалық құқықтық институттардың қазіргі жағдайдағы шектеулерін көрсетеді (Kuran, 2011). Малайзия мектебі бұл салада эмпирикалық бағытты дамытты. Ш. Ашуров және оның әріптестері Селангор штатының зекет агенттіктерін мысалға ала отырып, зекетті бөлудің әлеуметтік әл-ауқатқа нақты әсерін өлшейді (Ashurov және т.б., 2019). Авторлардың бірі қатысқан кейінгі жұмыста зекет пен уақыпты біріктіретін гибридтік үлгі ұсынылып, екі институттың үйлестірілген жұмысы зекет алушылардың денсаулық сақтау қажетін өтеуде тиімдірек болатыны көрсетіледі (Ghafoorzai және т.б., 2021). Бұл зерттеулердің маңызы әдіснамалық: олар институттың қазіргі жұмысын өлшенетін көрсеткіштерге аударады. Мақала екі полюстің ортасындағы позицияны ұстанады: классикалық үлгі нормативтік ресурс ретінде құнды, бірақ оны тікелей көшіріп алу мүмкін емес, әрі тарихи институтты идеалдандырудан сақ болу қажет.

Отандық зерттеулер. Қазақстандық дінтануда бұл тақырып соңғы жылдары жандана бастады, дегенмен зерттеулер саны әлі шектеулі. Ә.Әлмұхаметов, Қ. Қасабеков және Б. Мелісова XX ғасырдағы қазақ басылымдарында уақып қорларына негізделген қайырымдылық тақырыбының қалай көтерілгенін «Қазақ» газеті мен «Шолпан» журналының материалдары бойынша талдайды (Әлмұхаметов және т.б., 2024). Авторлар отандық зерттеулерде бұл тақырып бойынша жұмыстардың саны аз екенін, уақыптың ұғымдық категорияларын дінтанулық тұрғыда жүйелеу қажеттігін атап көрсетеді. Н. Стамбакиев пен Р. Мухитдинов исламдық қаржы өнімдерінің (мудараба, мушарака, мурабаха) діни негіздерін қарастырып, XX ғасырдағы мұсылман елдерінде ислам тағылымдарын әлеуметтік-экономикалық салада қолдану бастамаларының қалай туғанын көрсетеді (Стамбакиев & Мухитдинов, 2023). Р. Рашимбетов пен Г. Мажиев зайырлы елдегі шариғаттық мотивацияны қазақстандық жастар арасында эмпирикалық жолмен зерттейді, бұл жұмыс діни норманың нақты мінез-құлыққа ықпалын өлшеу әрекеті ретінде маңызды (Rashimbetov & Mazhiev, 2024). Тарихи бағытта Г. Жапекова мен М. Джангужиев XIX ғасыр мен XX ғасырдың басындағы қазақ қоғамының қайырымдылық қызметіндегі ислам дәстүрлерін зерделеп, мұсылман қайырымдылығының түрлері қоғамдық бастамалардың ұйымдасуына қалай негіз болғанын көрсетеді (Жапекова & Джангужиев, 2025).

Осы еңбектердің бағыты әртүрлі: біреуі баспасөз тарихына, екіншісі қаржы өнімдерінің фиқһтық негіздемесіне, үшіншісі эмпирикалық әлеуметтануға, төртіншісі әлеуметтік тарихқа сүйенеді. Олардың ортақ тұсы да бар: қайырымдылық пен ислам экономикасы негізінен жеке тақырып ретінде алынып, бірыңғай институционалдық шеңберге орналастырылмайды. Байт әлмал ұғымы аталса да, ол тарихи фон ретінде ғана қызмет етеді.

Байт әл-мал институтын жеке зерттеу нысаны еткен отандық арнаулы еңбек әзірге жоқ. Мақаланың қажеттілігін осы жағдай негіздейді.

Шолудан үш түйін шығады. Біріншіден, байт әл-малдың фискалдық әрі әкімшілік қыры жеткілікті зерттелген, ал теологиялық негіздемесі арнаулы талдауға сирек ілінген. Екіншіден, хисба мен байт әл-малдың байланысы, басқаша айтқанда қоғамдық жауапкершіліктің алдын алу және қайта бөлу тетіктерінің бірлігі, жүйелі қарастырылмаған. Үшіншіден, қазақстандық діни-қайырымдылық институттар мен классикалық үлгінің арақатынасы туралы арнаулы зерттеу жоқ. Осы жұмыс үш олқылыққа да бағытталған.

Зерттеудің дереккөздік негізін екі типтегі материал құрайды. Бірінші тип классикалық фиқһтық және тарихи мәтіндер. Талдауға Әбу Юсуфтың «Китаб әл-Харадж» (Abu Yusuf, 1969), Әбу Убайдтың «Китаб әл-Амуал» (Abu Ubayd, 1988), әл-Мауардидің «әл-Ахкам әс-Сұлтания» (Al-Mawardi, 1996) еңбектері, мақасид дәстүріндегі әл-Ғазали (Al-Ghazali, 1993) мен әш-Шатиби (Al-Shatibi, 2011) мәтіндері және Ибн Халдунның «Мұқаддима» шығармасы (Ibn Khaldun, 1967) тартылды. Мәтіндер қолжетімді басылымдар мен академиялық аудармалар бойынша пайдаланылды. Терминді нақтылау қажет болған түстарда араб тіліндегі түпнұсқаға жүгінілді. Құран аяттары мағыналық аударма бойынша беріліп, сүре мен аят нөмірі мәтін ішінде көрсетілді.

Екінші тип қазіргі институционалдық материал. Оған Қазақстандағы діни-қайырымдылық құрылымдардың ашық ақпараты, ұйымдық құжаттары және қызмет бағыттары туралы жария деректер жатады. Бұл материал сандық талдауға емес, институционалдық сипаттамаға негіз болды. Зерттеуде нақты қаржылық көрсеткіштер бойынша түжырым жасалмайды, себебі ашық әрі тәуелсіз тексерілген статистика жеткіліксіз. Институционалдық материал ретінде Қазақстан мүсылмандары діни басқармасының ресми сайтындағы құрылымдық ақпарат, «Зекет және қайырымдылық» қорының жария мәліметтері (Зекет және қайырымдылық қоры, б.ж.к.) және «Уақып» қорының қызмет бағыттары туралы ашық деректер (Уақып қоры, б.ж.к.) пайдаланылды. Құқықтық шеңберді анықтау үшін «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заң қаралды (ҚР Заңы, 2011).

Авторлар қарастырған мәселенің өзектілігі үш деңгейде көрінеді. Бірінші деңгей теориялық. Ислам әлеуметтік ілімі туралы әдебиетте «ислам әлеуметтік әділетті уағыздайды» деген түжырым жиі қайталанады. Бірақ сол әділеттің қандай институционалдық формада іске асқаны сирек нақтыланады. Соның салдарынан әлеуметтік әділет нормативтік ұран күйінде қалып, тарихи өмірбаяны көмескіленеді. Байт әл-малды зерттеу осы олқылықты толтырады: ол идея мен институт арасындағы нақты буынды көрсетеді.

Екінші деңгей салыстырмалы. Соңғы отыз жылда ислам әлеуметтік қаржысы (Islamic social finance) деген зерттеу саласы қалыптасты. Ол зекет, уақф, садақа және қардұл-хасан тетіктерін қазіргі даму саясатының құралы санайды (Chapra, 1992; Kahf, 1989). Осы салада классикалық байт әл-мал үлгісіне сілтеме жасау әдетке айналды. Алайда сілтеме көбіне декларация деңгейінде қалады: классикалық институттың қазіргі қорлардан құрылымдық айырмашылығы талданбайды. Бұл олқылықты Т. Куран сияқты сыншыл авторлар бірнеше рет атап өтті (Kuran, 2004). Тарихи үлгіні дәл сипаттау аталған талқыны нақтылауға жол ашады.

Үшінші деңгей отандық. Тәуелсіздік жылдарында Қазақстанда діни-қайырымдылық сала біртіндеп институттанды. Қазақстан мүсылмандары діни басқармасының жанында зекет пен уақф бағытындағы мамандандырылған құрылымдар құрылды, мешіт деңгейіндегі садақа айналымы ұйымдасқан сипат ала бастады. Бұл процесс зайырлы мемлекеттің құқықтық шеңберінде жүріп жатыр, сондықтан классикалық байт әл-малдан едәуір алшақ. Айырмашылықтың сипатын дәл айқындамай, отандық діни-әлеуметтік практиканы сауатты бағалау қиын (Әлмұхаметов және т.б., 2024; Жапекова & Джангужиев, 2025).

Зерттеудің мақсаты байт әл-мал институтының дінтанулық негіздерін ашып, оның әлеуметтік әділет пен қоғамдық жауапкершілік доктриналарымен байланысын айқындау және осы үлгінің қазіргі Қазақстан жағдайындағы трансформациясын бағалау.

Мақсатқа сәйкес төмендегі міндеттер қойылды:

1. Байт әл-мал ұғымының терминологиялық мазмұнын және институттың тарихи қалыптасу кезеңдерін анықтау.

2. Институттың құқықтық-доктриналық архитектурасын, яғни кіріс көздерінің сараланuын, шығыс бағыттарының нормативтік шектелуін және есеп берушілік тетігін сипаттау.

3. Байт әл-малдың негізінде жатқан әлеуметтік әділет (адл, қист) ілімін және мүлік туралы доктринаны талдау.

4. Қоғамдық жауапкершіліктің дінтанулық құрылымын фард кифая, кафала және аманат ұғымдары арқылы ашу, оның хисба институтымен байланысын көрсету.

5. Классикалық институттың ыдырауы мен оның функцияларының уақф және қайырымдылық қорларына ауысуын қарастыру.

6. Қазіргі Қазақстандағы зекет және уақф институттарының классикалық үлгімен сабақтастығы мен айырмашылығын үш параметр бойынша бағалау.

7. Байт әл-мал үлгісін зайырлы әлеуметтік мемлекет үлгісімен салыстыра отырып, оның дербес логикасын айқындау.

Зерттеу сұрағы былайша қойылады: байт әл-малды мемлекеттік қазына емес, діни аманат режимі деп түсінсек, исламдағы әлеуметтік әділет пен қоғамдық жауапкершілік ұғымдарының байланысы қалай ашылады және мұндай түсінік қазіргі діни-қайырымдылық институттарды бағалауға не береді?

Жұмыстың ғылыми жаңалығы үш тұстан көрінеді. Біріншіден, байт әл-мал фискалдық орган ретінде емес, теологиялық негізделген аманат режимі ретінде концептуалданады. Екіншіден, институтты сипаттаудың үш параметрлі аналитикалық сызбасы ұсынылады, ол классикалық үлгі мен қазіргі қорларды салыстыруға мүмкіндік береді. Үшіншіден, осы сызба негізінде қазақстандық зекет және уақып қорларына институционалдық сипаттама деңгейіндегі алғашқы дінтанулық талдау жасалады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Әдіснамалық жағынан үш тәсіл ұштастырылды. Тарихи-дінтанулық әдіс институттың уақыт ішіндегі өзгерісін діни түсініктердің өзгерісімен байланыстыра қарауға мүмкіндік берді. Мұнда бір ұстаным принципті: институттың кейінгі формасы бастапқы форманың бұрмалануы да, заңды жалғасы да бола алады. Сондықтан әр өзгеріске алдын ала баға берілмей, ол өз контексінде түсіндіріледі. Осы ұстаным зерттеуді екі қарама-қарсы қателіктен сақтайды: ерте кезеңді идеалдандырудан және кейінгі кезеңді біржақты құлдырау деп сипаттаудан.

Герменевтикалық әдіс бастапқы мәтіндердегі негізгі ұғымдарды (аманат, адл, қист, фард кифая, маслаха, хисба) олардың мәтіндік және тарихи контексінде түсіндіруге қолданылды. Ұғымдарды қазіргі әлеуметтік-саяси лексикаға тікелей көшіруден саналы түрде бас тартылды. Зекетті «салық», байт әл-малды «әлеуметтік бюджет», хисбаны «тұтынушы құқығын қорғау» деп теңестіру түсінуді жеңілдеткенімен, ұғымның нормативтік мазмұнын бұрмалайды. Үкастықтар мақаланың салыстырмалы бөлімінде арнайы ескертумен ғана келтіріледі.

Институционалдық талдау байт әл-малды үш параметр бойынша сипаттауға негіз болды: кіріс көздерінің нормативтік сарапануы, шығыс бағыттарының шектелуі және есеп берушілік тетігі. Үш параметр классикалық дереккөздердің өз логикасынан шығарылды, сырттан таңылған сызба емес. Олардың дәл үшеу болуының себебі мынада: бұл параметрлер институттың мүлікке қатысты толық айналымын қамтиды, яғни қаражаттың қайдан келетінін, қайда кететінін және кімге есеп берілетінін. Алушыны анықтау тетігі, яғни мұқтаждықты кім және қандай өлшеммен белгілейді деген мәселе, қосымша төртінші параметр бола алады. Ол классикалық мәтіндерде бар, бірақ қазіргі қазақстандық материалда ашық құжатталмағандықтан, салыстыруға жарамайды және осы жұмыстың шеңберінен тыс қалдырылды. Солар бойынша классикалық үлгі мен қазіргі қазақстандық қорлар салыстырылды. Салыстырудың мақсаты баға беру емес, айырмашылықтың сипатын айқындау.

Зерттеудің әдіснамалық шектеулерін ашық көрсету қажет. Біріншіден, классикалық мәтіндер нормативтік сипатта. Олар институттың қалай жұмыс істеуге тиіс екенін көрсетеді, ал іс жүзінде қалай жұмыс істегенін толық ашпайды. Нормативтік үлгі мен тарихи практиканың алшақтығы бөлек зерттеуді талап етеді әрі осы жұмыстың шеңберінен тыс қалады. Екіншіден, Қазақстан бөлімі институционалдық сипаттамамен шектеледі, өйткені бұл салада жүйелі әлеуметтанулық зерттеу жүргізілмеген. Сондықтан қазақстандық материал бойынша тұжырымдар болжамдық сипатта болып, кейінгі эмпирикалық тексеруді қажет етеді. Үшіншіден, мақалада негізінен ханафи және шафиғи мазһабтарының ұстанымы басшылыққа алынды, мазһабаралық айырмашылықтардың толық картасы берілмеді.

Нәтижелері және талқылама

1. Байт әл-мал: терминологиялық мазмұны және тарихи қалыптасуы

Араб тіліндегі «байт әл-мал» тіркесі сөзбесөз «мүлік үйі» дегенді білдіреді, бірақ мағынасы қойма не ғимарат ұғымымен шектелмейді. Классикалық фиқһта ол үш мағынада жұмсалады: нақты мекеме, мүліктің құқықтық режимі және ұжымдық меншіктің дербес субъектісі. Соңғысы аса маңызды: фиқһ мәтіндерінде байт әл-мал өзіне қарыз бере алатын, өзіне қарыз болатын және мұрагері жоқ мүлікті қабылдайтын заңды тұлғаға ұқсас құрылым ретінде сипатталады (Abu Ubayd, 1988; Al-Mawardi, 1996). Бұл оның қазынашының жеке мүлкінен де, билеушінің жеке мүлкінен де қатаң ажыратылғанын көрсетеді.

Осы нақтылау зерттеудің бүкіл логикасы үшін шешуші. Байт әл-мал билеушінің қазынасы болса, ондағы мүлікті бөлу билеушінің рақымшылығына айналады. Ал дербес құқықтық режим болса, мүлікке белгілі бір топтардың алдын ала бекітілген құқығы бар, билеуші сол құқықты орындаушы ғана. Классикалық дереккөздер айқын түрде екінші түсінікті ұстанады.

Институттың қалыптасуын төрт кезеңге бөлуге болады.

Медина кезеңі. Пайғамбар дәуірінде ұйымдасқан қазына болған жоқ: түсетін қаражат шағын, оны бөлу мерзімі қысқа еді. Дегенмен институттың болашақ нормативтік негізі дәл сол кезде қаланды: садақаны бөлудің тұрақты санаттары белгіленіп (Тәуба сүресі, 60-аят), олжаның бөлінуі реттелді (Әнфал сүресі, 41-аят). Ең маңыздысы, Хашр сүресінің 7-аятында мүліктің «араларыңдағы байлардың арасында ғана айналып қалмауы» мақсаты тұжырымдалды. Құран мәтініндегі кедейлік пен мүлік айналымы туралы лексиканың біртұтас жүйе құрайтынын М. Боннер көрсетеді (Bonner, 2005). Бұл аят кейінгі бүкіл әлеуметтік доктринаның негізгі мәтіндік тірегіне айналды.

Әбу Бәкр кезеңі. Бірінші халифа тұсында қаражат әлі де толық таратылды, бірақ бөлуде теңдік қағидаты қолданылды: әр мұсылманға тең үлес тиді. Кейін осы ұстаным принципті пікірталастың тақырыбына айналды.

Омар ибн әл-Хаттаб кезеңі. Институт нақты ұйымдық форма алған түс осы. Жаулап алулардың арқасында қаражат күрт өсті де, оны бірден тарату мүмкін болмай қалды. Сөйтіп диуан деп аталатын тізілім жүйесі енгізіліп, тұрақты төлем тәртібі бекітілді. Дереккөздерде Омардың жер иеліктерін жауынгерлерге бөліп бермей, оларды бұрынғы иелерінің қолында қалдырып, харадж салығын белгілеу туралы шешімі ерекше атап өтіледі (Abu Yusuf, 1969; Løkkegaard, 1950). Бұл шешімнің негіздемесі Хашр сүресінің жоғарыда аталған аятына сүйенген: мүлік бір буынның қолында шоғырланып қалмауы, кейінгі ұрпақтардың да үлесі сақталуы тиіс. Дінтанушы үшін бұл аса маңызды дерек: мұнда діни мәтін нақты экономикалық саясаттың негіздемесі ретінде тікелей жұмсалып отыр.

Омар тұсында бөлудің теңдік қағидаты да өзгерді: ислам қабылдау мерзімі мен қызметіне қарай сараланған төлем жүйесі енгізілді. Кейінгі дереккөздер халифаның өмірінің соңында осы шешіміне өкінгенін, теңдік қағидатына қайта оралмақ ниетін айтқанын жеткізеді. Фиқһтық әдебиетте бұл эпизод бөлудің екі моделі арасындағы шешілмеген кернеудің мысалы ретінде талқыланады. Бір модель қажеттілікке негізделген теңдікті, екіншісі еңбекке негізделген саралауды алға тартады.

Омар ибн Абдулазиз кезеңі. Омеяд халифасының қысқа билігі (717-720) фиқһтық әдебиетте байт әл-малдың этикалық қалпына келтірілу үлгісі ретінде сипатталады. Дереккөздер оның отбасы иелігіндегі мүлікті қазынаға қайтарғанын, әділетсіз жиналған салықтарды тоқтатқанын, зекетті алушы табылмайтын дәрежеге жеткізгенін баяндайды. Соңғы дерек академиялық әдебиетте даулы (Dennett, 1950), алайда оның дінтанулық маңызы тарихи дәлдігінде емес, нормативтік қызметінде: бұл баяндау институттың идеалды жұмыс күйін бейнелейтін эталон болып қалыптасқан.

Кейінгі Аббасилер дәуірінде байт әл-мал күрделі бюрократиялық аппаратқа айналды. Сонымен бірге дәл сол кезеңде оның діни аманат сипаты мен нақты саяси практикасының арасы алшақтай түсті. Әбу Юсуфтың «Китаб әл-Харадж» еңбегі осы алшақтыққа берілген құқықтық-этикалық жауап ретінде оқылуы керек: автор халифаға сипаттама емес, ескерту жазып отыр (Abu Yusuf, 1969).

2. Институттың құқықтық-доктриналық архитектурасы

Классикалық фиқһ байт әл-малды біртұтас қазына деп қарамайды. Ол әрқайсысының өз режимі бар бірнеше мүліктік ағыннан тұрады. Саралаудың дінтанулық мәні зор: кіріс көзінің

діни сипаты оның қайда жұмсалатынын алдын ала айқындайды.

Кіріс көздері. Негізгі ағындарды былайша топтастыруға болады.

Зекет пен ушыр таза діни міндеттеме ретіндегі кіріс. Зекет мұсылманның мүлкіне салынатын жылдық міндетті үлес, ушыр егін өніміне салынады. Ағынның ерекшелігі қатаң мақсаттылығында: жұмсалу бағыты Құранда тікелей белгіленген, оны өзгертуге билеушінің құзыреті жетпейді.

Харадж пен жизия мұсылман емес халықтан түсетін кіріс. Харадж жер салығы, жизия қорғау мен әскери міндеттен босатылу орнына төленетін жан басы алымы. Бұл ағын мақсатты емес, жалпы мемлекеттік қажеттілікке жұмсалады. Дереккөздерде жизияны төлеуге шамасы келмейтін кедейлерден, қарттардан, әйелдер мен балалардан алынбайтыны және мұқтаж жағдайға түскен зимминің байт әл-малдан жәрдем алу құқығы туралы ережелер бекітілген (Abu Yusuf, 1969; Dennett, 1950). Бұл норма институттың әлеуметтік қамтуы діни шекарадан асып жататынын көрсетеді.

Ғанима мен фай соғыс нәтижесінде түсетін мүлік. Ғанима шайқас арқылы алынған олжа, оның бестен бірі (хумс) қазынаға түседі, ал фай шайқассыз өткен мүлік, ол толығымен қазынаға тиесілі.

Иесіз мүлік, яғни мұрагері жоқ мұра, табылған зат (луқата) және иесі белгісіз мүлік. Бұл ағынның фиқһтық негіздемесі байт әл-малдың «мұрагері жоқтың мұрагері» ретінде танылуында.

Шығыс бағыттары. Ең айқын нормаланған ағын зекет. Тәуба сүресінің 60-аятында сегіз санат белгіленген: кедейлер (фуқара), мұқтаждар (масакин), зекет ісімен айналысатын қызметкерлер (амилун), жүрегі исламға жақындатылғандар (муәллафа қулубуһум), құлдықтан босатуға (фир-риқаб), қарызға батқандарға (ғаримун), Аллаһ жолында (фи сабилиллаһ) және жолаушыға (ибн әс-сабил). Санаттардың құқықтық мазмұны мен мазһабаралық талқысы А. Зайсоудың шолуында жүйеленген (Zysow, 2002). Дінтанулық талдау үшін бұл тізімнің үш ерекшелігі маңызды.

Біріншіден, тізім жабық. Классикалық фиқһ санаттан тыс мақсатқа зекет жұмсауға негізінен жол бермейді. Демек, институттың осы бөлігінде билеушінің шешім қабылдау еркіндігі айтарлықтай тар.

Екіншіден, әкімшілік шығын (зекет қызметкерлерінің үлесі) бөлек санат ретінде танылған. Мұнда институционалдық реализм байқалады: жүйенің өзін ұстауға кететін шығын моральдық жағынан заңдастырылған, бірақ нақты үлеспен шектелген.

Үшіншіден, тізім таза материалдық мұқтаждықпен шектелмейді. «Қарызға батқандар» санаты қаржылық күйреуден қорғауды, «құлдықтан босату» санаты мәртебелік тәуелділіктен құтқаруды, «жүрегі жақындатылғандар» санаты әлеуметтік интеграция міндетін білдіреді. Демек, доктринадағы әділет табысты теңестірумен шектелмейді, әлеуметтік мәртебені қалпына келтіруді де қамтиды.

Зекеттен тыс қаражат (харадж, фай, иесіз мүлік) бойынша билеушінің қалауы кеңірек, бірақ ол да шектеусіз емес. Әл-Мауарди бұл қаражатты жұмсаудың басым бағыттары ретінде қорғанысты, қоғамдық инфрақұрылымды, сот пен әкімшілікті, білім мен дін қызметкерлерін ұстауды және мұқтаждарға жәрдемді атайды (Al-Mawardi, 1996). Нормативтік қағидат айқын: бұл қаражат билеушінің жеке мүлкі емес, оны жеке қажетіне жұмсау қиянат саналады.

Есеп берушілік тетігі. Классикалық үлгінің үшінші параметрін зерттеушілер көбіне назардан тыс қалдырады. Байт әл-малға қатысты есеп берушілік үш арна арқылы жүзеге асты: ішкі әкімшілік бақылау (диуан жазбалары мен тексеру), хисба институты арқылы жүргізілетін нарықтық және қоғамдық бақылау (Cook, 2000), және ғұламалар тарапынан жүргізілетін нормативтік сын. Соңғы арна ерекше маңызды, себебі мемлекеттік аппараттан тәуелсіз еді. Фиқһ мәтіндерінің билеушіге арналған ескерту үні дәл сол тәуелсіз нормативтік бақылаудан туған.

Үш параметрді біріктірсек, классикалық байт әл-малдың құрылымдық бейнесі айқындалады: кіріс көздері діни сипаты бойынша сараланған, шығыс бағыттары мәтіндік нормамен шектелген, жүйе үстінен мемлекеттен тыс нормативтік бақылау жүреді. Келесі бөлімдерде көрсетілетіндей, қазіргі діни-қайырымдылық институттарда осы үш параметр бірдей дәрежеде сақталмайды. Негізгі айырмашылық та содан туындайды.

3. Әлеуметтік әділет доктринасы: адл, қист және мүлік туралы ілім

Байт әл-малдың теологиялық негізін түсіну үшін алдымен исламдағы мүлік туралы іліммен танысу қажет, себебі институттың бүкіл логикасы осы ілімнен туындайды.

Құран мәтіні түпкі иелікті Аллаһқа тиесілі деп бекітеді, ал адамға мүлікке қатысты орын-

басар (халифа) не аманатшы мәртебесін береді. Бұл ұстаным жеке меншікті жоққа шығармайды: ислам құқығы, керісінше, жеке меншікті мүқият қорғайды. Дегенмен меншік құқығы абсолютті емес, оған алдын ала бекітілген әлеуметтік жүктеме кіріктірілген. Басқаша айтқанда, зекет мүлік иесінің жомарттығы емес, мүліктің өзіне бастапқыда салынған міндеттеме. Классикалық фиқһта зекет мүлік иесінің емес, алушының құқығы (хақ) ретінде тұжырымдалады (Kahf, 1989; Abu Ubayd, 1988). Байт әл-малдың мәжбүрлеп өндіру құзыреті дәл осы тұжырымнан туындайды: институт қайыр сұрап тұрған жоқ, белгіленген құқықты орындатып отыр.

Мүлік туралы ілімнің Құрандағы тірегі айқын. Хадид сүресінің 7-аятында адамдарға «өздерің орынбасар етілген мүліктен жұмсаңдар» деп бұйырылады. Мұндағы «мустахлафин» сөзі мүлікті иеленуді емес, уақытша сеніп тапсырылған иелікті меңзейді. Фиқһ әдебиетінде осы аят истихлаф, яғни орынбасарлық доктринасының негізі саналады. Доктринаның практикалық мәні мынада: мүлікті пайдалану тәртібі оны берген тараптың шартымен айқындалады, ал ол шарттар шариғат нормалары арқылы жеткізілген.

Алушының құқығы туралы тұжырым да мәтіндік негізге сүйенеді. Мағариж сүресінің 24-25 аяттарында байлардың мүлкінде «сұраушы мен қағажу көргеннің белгілі үлесі» бар делінеді. Осындай мазмұн Зарият сүресінің 19-аятында қайталанады. Классикалық тәпсірлер мен фиқһ мәтіндері «хаққ ма'лум» тіркесіндегі «белгілі» сөзіне ерекше мән береді: үлес көлемі мүлік иесінің көңіл күйіне емес, алдын ала бекітілген өлшемге тәуелді. Дәл осы жерде садақа мен зекеттің принципті айырмашылығы көрінеді. Садақа ашық үшты және ерікті, ал зекеттің нисабы (салық салынатын ең төменгі мүлік мөлшері), хаулы (бір жылдық мерзім) және мөлшері нақты белгіленген.

Зекеттің техникалық шарттарында доктриналық логика жасырынып жатыр. Зекет тек өсуге қабілетті мүлікке салынады: сауда тауары, мал, егін, ақша және асыл металл. Түрғын үй, киім, кәсіби құрал-сайман сияқты пайдаланудағы мүлік зекеттен босатылады. Бұл ереже кездейсоқ емес. Ол доктринаның нысанасы тұтыну емес, қорлану екенін көрсетеді. Байт әл-мал адамның күнделікті өмірін емес, айналымнан шығып қалған байлықты нысанаға алады.

Әділет ұғымы Құран мәтінінде негізінен екі терминмен беріледі. ***Адл*** тепе-теңдік, лайықтылық, әркімге тиесілісін беру мағынасын қамтиды. ***Қист*** нақты өлшеу, әділ үлес бөлу, таразының дұрыстығы мағынасына жақын. Екінші термин мәтінде көбіне экономикалық мәнмәтінде, өлшем мен таразы тақырыбымен қатар кездеседі. Айырмашылық маңызды: исламдағы әлеуметтік әділет абстрактілі моральдық принцип қана емес, өлшеуге әрі тексеруге келетін үлес бөлу тәртібі (Chapra, 1992).

Нахл сүресінің 90-аятында Аллаһтың «әділет пен ихсанды» бұйыратыны айтылса, Хадид сүресінің 25-аятында пайғамбарлардың жіберілу мақсаты «адамдардың қистпен тұруы» деп тұжырымдалады. Соңғы аятта таразы (мизан) бейнесі қатар келеді. Өлшем мен таразының дұрыстығы туралы талап Ағраф, Һуд және басқа сүрелерде бірнеше рет қайталанады. Осы мәтіндік топтастыру кездейсоқ емес: қист ұғымы саудадағы нақты өлшеуден бастау алып, қоғамдық үлес бөлу тәртібіне дейін кеңейеді. Мақаланың кейінгі бөлімінде көрсетілетіндей, хисба институты дәл осы мәтіндік өріске сүйенеді.

Доктринаның үшінші құрамдас бөлігі байлықтың шоғырлануына қарсы бағытталған нормалар жиынтығы. Бұған Хашр сүресінің 7-аятындағы айналым талабы, өсімге (риба) салынған тыйым, ысырапқа (исраф) және байлықты жинап қоюға (иктиназ) қатысты сын кіреді. Риба тыйымының әлеуметтік әділетпен байланысы Бақара сүресінің 275-279 аяттарында ашық көрінеді: онда қарыз берушіге негізгі қарызды ғана алу, ал қарыздар қиналса мерзім беру міндеттеледі. Демек, тыйым таза қаржылық техникаға емес, қарыз қатынасындағы күш теңсіздігіне бағытталған. Байт әл-малдың зекет санаттарында «қарызға батқандардың» бөлек түруы осы логиканың жалғасы: жүйе қарыз ауыртпалығын әлеуметтік тәуекел деп таниды. Тәуба сүресінің 34-35 аяттарында алтын мен күмісті жинап, оны Аллаһ жолында жұмсамайтындарға қатаң ескерту айтылады. Осы нормалар жиынтығы байт әлмалдың моральдық негіздемесін құрайды: институт байлықты қайта бөлу арқылы шоғырлану үрдісіне тосқауыл қояды.

Мұнда бір нақтылау қажет. Классикалық доктринаны қазіргі эгалитарлық идеологиялардың баламасы деп оқу қате болады. Ислам құқығы мүліктік теңдікті мақсат етпейді, мүліктік айырмашылықты табиғи санайды. Доктринаның мақсаты теңдік емес, шектен тыс шоғырланудың алдын алу және әр қоғам мүшесінің базалық қажетін өтеу. Мақасид дәстүрінде бұл дарурият,

яғни өмір сүру үшін аса қажетті деңгей ретінде түжырымдалады (Al-Ghazali, 1993; Al-Shatibi, 2011; Auda, 2008). Демек, байт әл-малдың басты міндеті байлықты теңестіру емес, адамның белгілі бір кедейлік шегінен төмен түсуіне жол бермеу.

4. Қоғамдық жауапкершілік: фард кифая, кафала және аманат режимі

Әлеуметтік әділет доктринасы кімнің жауапкершілігі деген сұрақсыз толық болмайды. Бұл жерде ислам құқығының өзіндік шешімі бар, ол фард кифая ұғымымен беріледі.

Фиқһта міндет екіге бөлінеді. *Фард айн* әр адамға жеке жүктеледі (намаз, ораза). *Фард кифая* қоғамға тұтас жүктеледі: жеткілікті адам орындаса, қалғандарынан жауапкершілік түседі, ал ешкім орындамаса, бүкіл қоғам күнәлі болады. Классикалық мәтіндерде мұқтаждың қажеттілігін өтеу, аштан өлуге жол бермеу, медициналық көмек, білім беру және сот ісін жүргізу осы санатқа жатқызылады (Al-Ghazali, 1993).

Фард кифая ұғымының дінтанулық маңызы айқын: ол әлеуметтік қамтуды жеке адамның қалауына қалдырмай, ұжымдық діни міндетке айналдырады. Мұндай құрылымда көмек көрсету артық игілік (суперэрогация) емес, орындалмаса күнә туғызатын міндет. Байт әл-малдың діни қажеттілігі де осыдан шығады: ұжымдық міндетті орындау үшін ұжымдық орган керек.

Фард кифаяны кім орындайды деген сұрақ доктринаның ең нәзік тұсы. Классикалық мәтіндерде жауап екі деңгейде беріледі. Қалыпты жағдайда міндетті ұжым атынан билік өкілі, яғни байт әл-мал арқылы мемлекет орындайды. Ал институт әлсіреген немесе жойылған жағдайда міндет қоғамның өзіне қайта оралады. Фиқһ әдебиетінде мұның шеткі мысалы талқыланады: жақын маңда аштан өлу қаупі бар адам болса, оны асырау сол маңдағы шамасы жететін адамдардың мойнындағы борышқа айналады, ал олар бас тартса, күнә соларға жазылады. Мұндай конструкцияның дінтанулық мәні зор. Ол әлеуметтік қамтуды институттың болуына тәуелді етпейді: институт жоқ жерде міндет жойылмайды, тек орындаушысы ауысады.

Осы ереже қазіргі талқы үшін тікелей маңызды. Зайырлы мемлекетте діни институт салық жинай алмайтындықтан, фард кифая логикасы бойынша жауапкершілік автоматты түрде қауым деңгейіне ығысады. Демек, ерікті аударымға негізделген қазіргі қорлар доктриналық жағынан аномалия емес, олар институт әлсіреген жағдайға арналған резервтік режимге жақын түр.

Осыған сабақтас екінші ұғым *кафала*, яғни қамқорлыққа алу, кепілдік беру. Классикалық қолданыста ол негізінен жетімге қамқорлық пен қарыз кепілдігі мағынасында жұмсалады, ал қазіргі ислам әлеуметтік ойында «кафала иджтимаия» (әлеуметтік кепілдік) тіркесі арқылы жалпы әлеуметтік ынтымақ ұғымына кеңейтілген. Мұндай кеңейтудің негізділігі пікірталас тудырады (Kuran, 2004). Сондықтан оны классикалық норманың тікелей жалғасы емес, қазіргі интерпретация деп тану дұрыс.

Үшінші және ең маңызды ұғым *аманат*. Оның Құрандағы негізі Ниса сүресінің 58-аяты: «Аллаһ сендерге аманаттарды иелеріне тапсыруды бұйырады». Аят жалғасында адамдар арасында әділ үкім ету талабы қатар келеді, сондықтан классикалық тәпсірлерде бұл аят билік өкіліне қатысты оқылады. Ахзаб сүресінің 72-аятындағы «үлкен аманат» туралы бейне ұғымға космологиялық өлшем қосады: адамның жер бетіндегі орны жауапкершілік арқылы айқындалады. Байт әл-малға қатысты бұл термин билік субъектісінің мүлікке қатысы мәртебесін айқындайды. Дереккөздерде Омар ибн әл-Хаттабтың өзін қазынаға қатысты жетімнің мүлкін басқарушы қамқоршыға теңеген сөзі келтіріледі: мұқтаж болса белгілі бір мөлшерде пайдаланады, жағдайы түзелсе қайтарады (Abu Ubayd, 1988; Abu Yusuf, 1969). Теңеудің құқықтық мәні айқын: қамқоршы мүліктің иесі емес, оның әрекеті мүлік иесінің мүддесі тарапынан бағаланады.

Аманат ұғымы институтқа екі салдар әкеледі. Біріншісі шектеу: аманатшы мүлікті өз қалауынша жұмсай алмайды. Екіншісі есеп берушілік, оның өзі екі деңгейде жүреді: дүниелік бақылау және ақыреттік жауапкершілік. Классикалық дереккөздердегі билеушіге бағытталған ескертулердің басым бөлігі дәл осы екінші деңгейге сүйенеді. Хадис әдебиетінде кең тараған «әрқайсың бағушысың және әрқайсың өз бағуындағылар үшін жауаптысың» деген сөз осы жауапкершілікті иерархияның барлық сатысына таратады. Фиқһ мәтіндері одан нақты құқықтық салдар шығарады: қазына қаражатын теріс жұмсаған әкімшінің әрекеті қайтарымға жататын қиянат деп танылады, ал мұндай талап қоюға құзыретті тарап ретінде қауым өкілдері аталады.

Үш ұғымды біріктірсек, исламдағы қоғамдық жауапкершіліктің дінтанулық құрылымы айқындалады. Ол жеке адамның моральдық сезіміне емес, үш буынға сүйенеді: мүлікке кірік-

тірілген алушының құқығы, қоғамға жүктелген ұжымдық міндет, билікке жүктелген аманаттық мәртебе. Байт әл-мал сол үш буынды түйістіретін институционалдық торап.

5. Хисба: қоғамдық жауапкершіліктің бақылаушы буыны

Байт әл-мал туралы әдебиетте назардан тыс қалатын, бірақ қоғамдық жауапкершілік тақырыбы үшін шешуші маңызы бар институт бар. Ол хисба, яғни «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю» (әмр би-л-ма'руф уа нahй ан әл-мункар) қағидатын жүзеге асыратын қызмет (Cook, 2000). Хисбаны атқарушы мухтасиб нарықтағы өлшем мен таразының дұрыстығын, тауар сапасын, бағаның әділдігін, қоғамдық орындардың тазалығын және кәсіп иелерінің адал жұмысын қадағалаған.

Хисбаның дінтанулық маңызы басқаша: ол әлеуметтік әділетті қайта бөлу арқылы емес, алмасу процесінің өзін реттеу арқылы орнатуға бағытталған. Байт әл-мал мүлік бөлінгеннен кейінгі кезеңде әрекет етсе, хисба мүлік айналымының өз ішінде әрекет етеді. Бұл екеуі бір доктринаның екі буыны ретінде жұмыс істеген: біріншісі қайта бөлу тетігі, екіншісі алдын алу тетігі. Қазіргі тілге шартты түрде көшірсек, хисба әлеуметтік көмек емес, тұтынушы құқығын қорғау мен нарықтық реттеуге жақын қызмет атқарған.

Қоғамдық жауапкершілік ұғымы үшін хисбаның тағы бір қыры маңызды. Классикалық фиқһта «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю» міндеті тек мухтасибтің ғана емес, әрбір мұсылманның мойнындағы міндет ретінде танылады, алайда оның деңгейі сараланууы тиіс: қолмен өзгерту билік өкіліне, тілмен ескерту білімді адамға, ал жүрекпен теріске шығару әркімге жүктеледі (Cook, 2000). Мұндай саралау жауапкершілікті бүкіл қоғамға таратумен қатар, бассыздыққа жол бермейтін иерархия орнатады. Фард кифая доктринасымен қатар алғанда, осы конструкция исламдағы қоғамдық жауапкершіліктің екі бағытта жұмыс істейтінін көрсетеді: мұқтажға көмек беру міндеті және әділетсіздікке қарсы үн қату міндеті.

Институционалдық тарих тұрғысынан хисба байт әл-малмен бірдей тағдырды бастан кешірді: ол да ортағасырдың соңына қарай әлсіреп, кейін отаршылдық кезеңде негізінен таратылды. Оның функциялары қазіргі мемлекеттерде зайырлы реттеуші органдарға ауысты (Cook, 2000; Kuran, 2011). Демек, классикалық үлгінің ыдырауы туралы айтқанда бір институт емес, өзара байланысты институттар жиынтығы құлдырады деген дәлірек.

6. Классикалық үлгінің ыдырауы және функционалдық мұрагерлері

Байт әл-мал біртұтас институт ретінде ортағасырдың соңына қарай әлсіреді. Мұның бірнеше себебі бар: саяси билік бөлшектенді, әскери иеліктер (иқта) жүйесі кең тарады, қазына мен билеушінің жеке қаржысы араласып кетті, ал кейінгі кезеңде отаршыл әкімшілік исламдық фискалдық құрылымдарды таратып жіберді.

Алайда институттың функциялары жойылған жоқ, олар негізінен ***уақфқа*** ауысты. Уақф мүлікті мәңгілік мақсатты игілікке арнау тетігі ретінде мешіттерді, медреселерді, аурухана мен кітапханаларды, су құбырлары мен көпірлерді қаржыландырды. Уақфтың байт әл-малдан құрылымдық айырмашылығы шешуші: ол орталықтандырылмаған, мемлекеттен салыстырмалы тәуелсіз, жеке бастамаға сүйенеді және мақсаты уақф жасаушының еркімен белгіленеді (Çizakça, 2000; Singer, 2008). Демек, ұжымдық жауапкершілік идеясы сақталды, бірақ оны жүзеге асыру орталық органнан азаматтық-діни бастамаға ауысты.

Жиырмасыншы ғасырдың екінші жартысынан бастап ислам әлемінде классикалық үлгіні жаңғыртуға бағытталған әрекеттер басталды. Оның екі негізгі формасы қалыптасты: мемлекеттік зекет жүйелері және ерікті зекет қорлары. Бірінші форма зекетті міндетті салық ретінде жинауды көздейді, екіншісі ерікті аударымға негізделеді. Екеуінің де шектеуі бар. Мемлекеттік жинау діни міндетті әкімшілік рәсімге айналдырып, ниет (ния) факторын әлсіретеді деген сын естиді. Ерікті қорлар бұл сыннан аулақ, бірақ қамту ауқымы мен тұрақтылығы жағынан осал.

Т. Куранның сыни ескертуі осы тұста маңызды: классикалық институттарды қазіргі жағдайда тура жаңғырту көбіне күтілген нәтиже бермейді, себебі институттың жұмыс істеуі оны қоршаған құқықтық және әлеуметтік ортаға тәуелді (Kuran, 2004; Kuran, 2011). Байт әл-мал өзі өмір сүрген ортадан бөлек алғанда, оның негізгі ерекшеліктері, атап айтқанда мәжбүрлеп өндіру құзыреті мен тәуелсіз нормативтік бақылау, сақталмайды. Сондықтан қазіргі институттарды классикалық үлгінің тікелей жалғасы емес, ішінара функционалдық баламасы деп бағалаған жөн.

7. Қазақстан контексі: институционалдық сабақтастық және шектеулер

Қазақстандағы діни-қайырымдылық сала зайырлы мемлекеттің құқықтық шеңберінде қалыптасты. Конституция дін мен мемлекеттің бөліну қағидатын бекіткен, діни бірлестіктер мемлекеттік қызметті атқармайды және салық жинау құзыретіне ие емес (ҚР Заңы, 2011). Осы бастапқы шарт классикалық байт әл-мал үлгісін тікелей қайталауға мүмкіндік бермейді.

Осы шеңберде қалыптасқан институционалдық формалар негізінен үш бағытта дамыды. Біріншісі зекет пен садақаны ұйымдасқан түрде жинап, таратуға маманданған қайырымдылық құрылымдар. Екіншісі уақф қағидатына негізделген, яғни негізгі капиталды сақтап, одан түскен кірісті игілікке жұмсауды көздейтін қорлар (Çizakça, 2000). Үшіншісі мешіт деңгейіндегі жергілікті әлеуметтік көмек практикасы. Бірінші бағыттың негізгі институты Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының «Зекет және қайырымдылық» қоры. Ол корпоративтік қор нысанында 2011 жылдың маусымында Әділет министрлігінде тіркелген, құрылтайшысы Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы және жеке тұлғалар мен ұйымдардан түсетін зекет пен садақаны қабылдап, оны шариғат үкімдеріне сәйкес таратады (Зекет және қайырымдылық қоры, б.ж.к.). Қордың жария мәліметтеріне қарағанда, алушылардың негізгі санаттары жетімдер, көпбалалы отбасылар, мүгедектігі бар адамдар және қарттар. ҚМДБ құрылымында қор дербес бөлімше мәртебесіне ие, оны басқаратын директор лауазымы бар және штатта ислам қаржысы жөніндегі сарапшы жұмыс істейді. Соңғы жылдары қор үшір таратуды да өз қызметіне қосты, бұл кіріс көздерінің саралану қағидатының ішінара жаңғыруын байқатады.

Екінші бағытты ҚМДБ жанындағы «Уақып» қоры білдіреді. Оның жария қызмет бағыттары мешіт салу, білім беру, Құран тарату, құдық қазу мен көпір салу, түрғын үй беру және жастардың рухани тәрбиесіне арналған кітап пен фильм шығару болып белгіленген (Уақып қоры, б.ж.к.). Қор өз қызметін «садақа жария», яғни үзілмейтін садақа ұғымы арқылы негіздейді. Бұл ұғымдық шеңбер классикалық уақып доктринасына тікелей сәйкес келеді: негізгі мүлік сақталып, одан түсетін пайда мәңгілік игілікке арналады.

Терминологияға қатысты бір ескерту қажет. Қазақ тіліндегі академиялық және діни әдебиетте араб тіліндегі «уақф» термині көбіне «уақып» түрінде қолданылады (Әлмұхаметов және т.б., 2024; Уақып қоры, б.ж.к.). Мақалада классикалық институтты атағанда «уақф», ал қазақстандық қазіргі практиканы сипаттағанда «уақып» нұсқасы басым қолданылды.

Классикалық үлгі үшін бөлінген үш параметр бойынша салыстыру төмендегідей көрініс береді.

Кіріс көздерінің сараланuы бойынша. Классикалық байт әл-малда бірнеше сараланған ағын болған, олардың әрқайсысының жұмсалу режимі өзгеше. Қазіргі қазақстандық қорларда іс жүзінде бір ағын, яғни ерікті аударым басым. Харадж пен фай тектес фискалдық ағындар мемлекеттің салық жүйесіне тиесілі және діни институтпен байланысы жоқ. Айырмашылық техникалық емес, түбегейлі: классикалық институттың ресурстық базасы мемлекеттік фискалдық құзыретке сүйенсе, қазіргі құрылымдар азаматтық ерікке арқа сүйейді.

Шығыс бағыттарының нормативтік шектелуі бойынша. Бұл параметр бойынша сабақтастық ең айқын. Зекет қаражатын Тәубе сүресінің 60-аятында белгіленген санаттар бойынша жұмсау қағидаты қазіргі қорлардың қызметінде де сақталады. Дегенмен практикада санаттар мен есептеу ережелерін қазіргі жағдайға бейімдеу мәселесі туындайды. Мұндай бейімдеу жұмысы Қазақстанда нақты жүріп жатыр. ҚМДБ Ғұламалар кеңесі 2022 жылы зейнетақы қорында жиналған қаражаттан зекет беру туралы фәтуа шығарып, ақшаны алу мүмкіндігі жоқ болса зекеттің міндеттелмейтінін, ал алуға мүмкіндік болса оны қолдағы дүниеге қосып есептеу керегін бекітті (ҚМДБ Ғұламалар кеңесі, 2022). Бұл шешім классикалық фиқһтағы мүлікті иелену мен оны иеліктен шығару мүмкіндігі туралы ережені жаңа қаржылық институтқа қолдану әрекеті. Сол сияқты зекет алушылар санаттарын түсіндіретін ресми материалдарда «қарызға батқандар» санаты сақталып, оның алдымен туыс пен көршіден басталатын кезектілігі атап көрсетіледі (ҚМДБ, 2024). Соған қарамастан «Алла жолында» санатын білім беру мен әлеуметтік жобаларға кеңейту немесе банк несиесінің ауыртпалығын «ғаримун» санатына жатқызу мәселелері әлі жүйелі фиқһтық негіздемені қажет етеді.

Есеп берушілік тетігі бойынша. Мұнда ең елеулі құрылымдық айырмашылық байқалады. Классикалық үлгіде есеп берушілік үш арна арқылы қамтамасыз етілген, соның ішінде мемле-

кеттен тәуелсіз ғұламалар сыны маңызды рөл атқарған. Қазіргі жағдайда діни-қайырымдылық құрылымдардың есеп берушілігі негізінен екі арнамен қамтамасыз етіледі: жалпы азаматтық заңнама бойынша қаржылық есептілік және ішкі діни-әкімшілік бақылау. Үшінші арна мүлдем жоқ деу дұрыс болмайды: ҚМДБ жанында Ғұламалар кеңесі жұмыс істейді және ол зекетке қатысты нормативтік шешімдер шығарады (ҚМДБ Ғұламалар кеңесі, 2022). Дегенмен бұл арнаның құзыреті шектеулі. Кеңестің ашық жарияланған зекет шешімдері негізінен төлеушінің жағын реттейді: зейнетақы қорындағы қаражаттан зекет міндеттеле ме, зекетті кім алуға құқылы деген сұрақтарға жауап береді (ҚМДБ Ғұламалар кеңесі, 2022; ҚМДБ, 2024). Ал қорлардың жиналған қаражатты қалай жұмсағанына қатысты жарияланған нормативтік шешім ашық дерек көздерден табылмады. Демек, нормативтік сын міндеттеменің туындауын реттейді, бірақ оның орындалуын, яғни қаражаттың нақты қозғалысын бағаламайды. Алайда бұл кеңес ҚМДБ құрылымының өз ішінде орналасқан, яғни ол бағалайтын қорлармен бір ұйымдық тұтастықты құрайды. Классикалық үлгідегі ғұламалар сынының басты сипаты оның бағалау нысанынан ұйымдық жағынан бөлек түруында еді. Қазіргі жағдайда дәл сол бөліктік сақталмаған. Соның салдарынан қаражатты жұмсаудың діни негізділігін сырттай бағалау қиындайды.

Салыстырудан мынадай түйін шығады. Қазақстандағы діни-қайырымдылық институттар классикалық байт әл-малдың нормативтік өзегін, яғни мақсатты жұмсау қағидатын сақтаған. Бірақ оның ресурстық және бақылау архитектурасын жаңғыртпайды. Бұл олқылық емес, зайырлы құқықтық тәртіптің заңды салдары. Дегенмен дінтанушы үшін мұнда белгілі бір кернеу байқалады: фард кифая доктринасы міндеттің ұжымдық орындалуын талап етеді, ал ерікті аударымға негізделген жүйе бұл міндеттің қандай деңгейде орындалғанын өлшеудің тетігін ұсынбайды.

Осы кернеуді жеңілдетудің бір жолы ретінде есеп берушіліктің үшінші арнасын дамытуды ұсынуға болады. Мұндай тетік мемлекеттік бақылауды алмастырмайды, діни легитимділікті қамтамасыз ететін қосымша буын ретінде жұмыс істей алады.

Мұнда бірден құқықтық сұрақ туады. 2011 жылғы Заң бойынша Қазақстанда республикалық мәртебедегі мұсылман діни бірлестігі біреуғана бола алады (ҚР Заңы, 2011). Демек ҚМДБ-дан бөлек балама ғұламалар органы туралы әңгіме болуы мүмкін емес, әрі мақалада ондай ұсыныс жасалмайды. Дербестікті институт емес, функция деңгейінде іздеу қисынды. Мұның екі нысаны бар: қорлардан бөлек есеп беретін ішкі аудит буыны және университеттер мен дінтану орталықтары жүргізетін академиялық сараптама. Екіншісінің діни бірлестік туралы заңнамаға қатысы жоқ, сондықтан құқықтық кедергісі де жоқ. Классикалық ғұламалар сынының мәні формалды құзыретте емес, бағалау нысанынан тәуелсіздікте болғандықтан, осы екі нысан сол функцияны зайырлы шеңберде жаңғырта алады. Классикалық үлгіден алатын басты сабақ та осы: байт әл-малдың діни мәртебесі қаражат жинай алуынан емес, өз әрекеті үшін діни нормаға есеп беруге міндеттілігінен туады.

8. Салыстырмалы перспектива: байт әлмал және зайырлы әлеуметтік мемлекет

Байт әл-малды қазіргі әлеуметтік мемлекет (welfare state) үлгісімен салыстыру екі қауіпке ұрындырады. Бірінші қауіп апологетикалық: классикалық институтты «ислам әлеуметтік мемлекетті бірінші болып ойлап тапты» деген тезистің дәлелі етіп алу. Екінші қауіп редукционистік: оны жай ғана алғашқы фискалдық аппарат санап, діни мазмұнын елемеу. Салыстырудың мәні ұқсастық іздеуде емес, әр үлгінің өз ішкі логикасын айқындауда.

Ең елеулі айырмашылық жауапкершілікті негіздеу тәсілінде. Қазіргі әлеуметтік мемлекетте қайта бөлудің негіздемесі азаматтық: адам салық төлейді, мемлекет азаматтық мәртебеге байланысты құқықтарды қамтамасыз етеді. Байт әл-малда негіздеме екі қабатты: құқықтық міндеттеме әрі құлшылық актісі, себебі зекет фиқһта ибадат санатына кіріп, ниетті (ния) талап етеді. Осы қосарлылық институтты жаңғырту әрекетінің бәрінде шешілмей қалады: зекетті толық әкімшілендіру құлшылық қырын әлсіретеді, ал толық ерікті аймаққа шығару міндеттілік қырын әлсіретеді. Қазіргі мұсылман қайырымдылық ұйымдарының жұмысында осы қосарлылықтың әртүрлі шешімдері байқалады (Benthall & Bellion-Jourdan, 2003).

Екінші айырмашылық қамту шекарасында. Қазіргі әлеуметтік мемлекет азаматтық мәртебеге сүйенеді, ал классикалық байт әл-малда шекара діни сипатта болған. Дегенмен ол абсолютті емес еді: жизия төлеуге шамасы келмейтін немесе мұқтаж жағдайға түскен зиммилердің жәрдем

алуы туралы нормалар бекітілген (Abu Yusuf, 1969; Dennett, 1950). Демек, қамту қағидаты таза конфессиялық болмай, мүқтаждық факторын да ескерген.

Үшінші айырмашылық бақылау сипатында. Қазіргі үлгіде ол құқықтық және саяси (сот, парламент, баспасөз), ал классикалық үлгіде негізі формалды құзырет емес, діни бедел болды. Мұндай бақылау икемді, бірақ тұрақсыз: институционалдық кепілдікке емес, нақты тұлғалардың мәртебесіне тәуелді (Sabra, 2000; Ibn Khaldun, 1967).

Төртінші айырмашылық мақсат тұжырымында. Қазіргі әлеуметтік саясат әдетте теңсіздікті азайтуды немесе кедейлік деңгейін төмендетуді өлшенетін мақсат ретінде қояды. Классикалық доктринада мақсат басқаша тұжырымдалады: мүліктің айналымда болуын қамтамасыз ету және базалық қажеттіліктің өтелуін кепілдендіру. Мұндай тұжырым сандық көрсеткіштен гөрі шектік көрсеткішке жақын. Сондықтан классикалық үлгіге қазіргі әлеуметтік саясаттың бағалау құралдарын тікелей қолдану әдіснамалық жағынан ақталмайды.

Түйін: байт әл-мал әлеуметтік мемлекеттің ерте баламасы да, жай ғана салық аппараты да емес. Ол өз логикасы бар дербес үлгі, ерекшелігі әлеуметтік қайта бөлуді құлшылық режимімен біріктіруінде. Сол бірігу оның күшті жағы да, жаңғыртудың басты қиындығы да.

Қорытынды және тұжырымдама

Талдау байт әл-малды исламдағы әлеуметтік әділет пен қоғамдық жауапкершілік доктриналарының институционалдық көрінісі деп қарауға негіз берді. Нәтижелерді алты тұжырымға жинақтаймыз.

Біріншіден, байт әл-мал классикалық фиқһта билеушінің қазынасы емес, дербес құқықтық режим ретінде танылады. Ол өзіне қарыз бере алады, өзіне қарыз болады және мұрагері жоқ мүлікті қабылдайды, яғни заңды тұлғаға ұқсас дербестікке ие. Осы нақтылаудың принципті салдары бар: институттағы мүлікке белгілі бір топтардың алдын ала бекітілген құқығы бар, ал билеуші сол құқықты орындаушы ғана. Демек, әлеуметтік көмек рақымшылық емес, құқықты орындау актісі.

Екіншіден, институттың астарында үш буынды доктриналық құрылым жатыр. Бірінші буын мүлікке кіріктірілген алушының құқығы: классикалық фиқһта зекет мүлік иесінің жомарттығы емес, алушының хақы саналады. Екінші буын фард кифая доктринасы: мүқтаждың қажетін өтеу ұжымдық діни міндет мәртебесіне ие. Үшінші буын аманат режимі: билеушінің мүлікке қатысты мәртебесі қамқоршы мәртебесіне теңестіріледі. Үш буын бірге түрғанда ғана әлеуметтік әділет идеясы институционалдық мазмұн алады.

Үшіншіден, классикалық байт әл-малды үш параметр арқылы сипаттауға болады: кіріс көздерінің діни сипаты бойынша сараланууы, шығыс бағыттарының мәтіндік нормамен шектелуі және мемлекеттен тәуелсіз арнаны қамтитын есеп берушілік тетігі. Институттың дінтанулық ерекшелігі қаражат жинау құзыретінде емес, дәл сол үшінші параметрде: ол өз әрекеті үшін діни нормаға есеп беруге міндетті.

Төртіншіден, байт әл-мал оқшау институт емес, ол хисбамен бір доктриналық жүйенің екі буынын құрайды: біріншісі қайта бөлу, екіншісі алдын алу деңгейінде жұмыс істейді. Соған сәйкес исламдағы қоғамдық жауапкершілік екі бағытта көрінеді: мүқтажға көмек беру және әділетсіздікке қарсы үн қату.

Бесіншіден, исламдағы әлеуметтік әділет доктринасын мүліктік теңдік идеясымен шатастыруға болмайды. Доктрина мүліктік айырмашылықты табиғи санайды. Оның мақсаты шектен тыс шоғырланудың алдын алу және әр қоғам мүшесінің базалық қажетін өтеу. Мақасид дәстүріндегі дарурият деңгейі осы міндеттің нормативтік шегін белгілейді. Сонымен бірге зекеттің сегіз санатын талдау әділет ұғымының тек материалдық мүқтаждықпен шектелмейтінін, қаржылық күйреуден қорғау, мәртебелік тәуелділіктен құтқару және әлеуметтік интеграция міндеттерін де қамтитынын көрсетеді.

Алтыншыдан, қазіргі Қазақстандағы діни-қайырымдылық институттар классикалық үлгінің нормативтік өзегін, яғни мақсатты жұмсау қағидатын сақтаған. ҚМДБ «Зекет және қайырымдылық» қоры зекет пен садақаны шариғат үкімдеріне сай таратады, «Уақып» қоры негізгі мүлікті сақтап, одан түсетін пайданы игілікке арнау қағидатын ұстанады, ал Ғұламалар кеңесі зекетті есептеудің қазіргі жағдайға бейімделуін фәтуалар арқылы реттеп отыр. Демек, доктриналық сабақтастық нақты институционалдық формада көрінеді.

Алайда классикалық үлгінің ресурстық және бақылау архитектурасы жаңғырмаған.

Ресурстық жағынан мұны кемшілік деуге болмайды: зайырлы тәртіпте діни бірлестіктің салық жинау құзыреті болмауы заңды. Бақылау жағынан жағдай күрделірек. Нормативтік сын арнасы мүлдем жоқ емес, ол Ғұламалар кеңесі арқылы жұмыс істейді, бірақ кеңес өзі бағалайтын қорлармен бір ұйымдық тұтастықта орналасқан. Классикалық үлгідегі ғұламалар сынының басты сипаты дәл бағалау нысанынан бөлек түруы еді. Мақаланың практикалық ұсынысы осыдан туындайды: сараптамалық буынның дербестігін институт деңгейінде емес, функция деңгейінде күшейту.

Сонымен бірге доктриналық кернеу сақталады: фард кифая міндеттің ұжымдық орындалуын талап етеді, ал ерікті аударымға негізделген жүйе оның қандай деңгейде орындалғанын өлшемейді.

Осы нәтижелер кіріспедегі теориялық шеңберге оралуға мүмкіндік береді. Дюркгеймдік дәстүр дінді ұжымдық ынтымақтың символдық көрінісі деп оқыса (Durkheim, 1995), вебериандық дәстүр діни этиканың шаруашылық мінез-құлыққа ықпалын зерттейді (Weber, 1978). Үш параметрлі сызба екеуіне де түзету енгізеді. Вебер бойынша этика мінез-құлыққа ықпал етеді, ал мұнда этикалық талап мүлікке кіріктірілген әрі өндірілетін құқыққа айналады: зекет ынталандыру емес, хақ. Дюркгейм бойынша институт ынтымақтың бейнесі, ал мұнда институттың өз нормативтік архитектурасы бар: ол өлшенеді және орындалмауы мүмкін. Демек, этика мен мінез-құлықтың арасына үшінші, институционалдық деңгей қойылуы тиіс. Мақаланың дінтанулық үлесі сол деңгейді талдау құралын ұсынуында.

Зерттеудің теориялық маңызы екі нәрседе: байт әл-мал фискалдық орган емес, аманат ретінде түжырымдалды және институтты сипаттаудың үш параметрлі сызбасы ұсынылды. Мұндай тәсіл ислам әлеуметтік ілімін таза этикалық уағыз деңгейінен шығарып, институционалдық талдау нысанына айналдырады. Практикалық жағынан ұсынылған сызба діни-қайырымдылық ұйымдардың қызметін бағалаудың дінтанулық өлшемдерін әзірлеуге негіз бола алады.

Зерттеудің шектеулері айқын. Классикалық мәтіндер нормативтік сипатта, сондықтан институттың нақты жұмыс тәжірибесін толық ашпайды. Нормативтік үлгі мен тарихи практиканың алшақтығы бөлек зерттеуді қажет етеді. Қазақстан бөлімі институционалдық сипаттамамен шектеліп, эмпирикалық тексеруге сүйенбейді. Сондай-ақ mazhabаралық айырмашылықтардың толық картасы берілмеді.

Келешек зерттеу бағыттары: қазақстандық зекет және уақып қорларының қызметін есеп пен сұхбат материалы негізінде эмпирикалық зерттеу; зекет алушылар мен қорлар арасындағы қатынасты әлеуметтанулық талдау; зекет санаттарын қазіргі жағдайға бейімдеудің фиқһтық негіздемесін салыстырмалы қарастыру.

Авторлар үлесі

Б. Сығаев: зерттеу идеясы мен тұжырымдамасын әзірлеу, әдіснаманы жасау, классикалық дереккөздерді талдау, мәтіннің бастапқы нұсқасын жазу, қазақстандық материалды жинау және талдау.

Ш. Ашуров: әдіснаманы пысықтау, ислам әлеуметтік қаржысы бойынша әдебиетті талдау, институционалдық салыстыру бөлімін дайындауға қатысу, мәтінді сын тұрғысынан қарап шығу және редакциялау, соңғы нұсқаны бекіту.

Әдебиеттер

Abu Ubayd al-Qasim ibn Sallam. (1988). *Kitab al-amwal* (M. K. Harras, Ed.). Dar al-Fikr.

Abu Yusuf, Ya'qub b. Ibrahim. (1969). *Taxation in Islam: Vol. 3. Abu Yusuf's Kitab al-kharaj* (A. Ben Shemesh, Trans.). E. J. Brill; Luzac.

Al-Ghazali, A. H. (1993). *Al-mustasfa min 'ilm al-usul* (M. 'A. al-Shafi, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Al-Mawardi. (1996). *The ordinances of government: Al-ahkam al-sultaniyya w'al-wilayat al-diniyya* (W. H. Wahba, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Shatibi, I. M. (2011). *The reconciliation of the fundamentals of Islamic law: Al-muwafaqat fi usul al-shari'a* (Vol. 1; I. A. K. Nyazee, Trans.). Garnet Publishing.

Ashurov, S., Othman, A. H. A., & Syed Jaafar Alhabshi, S. M. (2019). The impact of zakat distribution on social welfare: A case study of Selangor zakat agencies, Malaysia. *Al-Shajarah*, Special Issue: Islamic Banking and Finance, 147-167.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. The International Institute of Islamic Thought.

Azmi, S. (2002). *Islamic economics: Public finance in early Islamic thought*. Goodword Books.

Benthall, J., & Bellion-Jourdan, J. (2003). *The charitable crescent: Politics of aid in the Muslim world*. I. B. Tauris.

Bonner, M. (2005). Poverty and economics in the Qur'an. *Journal of Interdisciplinary History, 35*(3), 391-406.

Bonner, M., Ener, M., & Singer, A. (Eds.). (2003). *Poverty and charity in Middle Eastern contexts*. State University of New York Press.

Buckley, R. P. (Trans.). (1999). *The book of the Islamic market inspector: Nihayat al-rutba fi talab al-hisba by 'Abd al-Rahman b. Nasr al-Shayzari*. Oxford University Press.

Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. The Islamic Foundation.

Çizakça, M. (2000). *A history of philanthropic foundations: The Islamic world from the seventh century to the present*. Boğaziçi University Press.

Cook, M. (2000). *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge University Press.

Dennett, D. C. (1950). *Conversion and the poll tax in early Islam*. Harvard University Press.

Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press.

Ghafoorzai, S. A., Khan, M. B., Patel, I., Damkar, M. S., & Ashurov, S. (2021). Developing the hybrid model (waqf & zakat) for improving the zakat recipients' healthcare in Selangor. *Journal of Islamic Finance, 10*(1), 67-75. https://doi.org/10.31436/jif.v10i.528

Ibn Khaldun. (1967). *The Muqaddimah: An introduction to history* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press.

Izzi Dien, M. (1997). *The theory and the practice of market law in medieval Islam: A study of Kitab nisab al-ihtisab of 'Umar b. Muhammad al-Sunami*. Gibb Memorial Trust.

Kahf, M. (1989). Zakat: Unresolved issues in the contemporary fiqh. *Journal of Islamic Economics, 2*(1), 1-22.

Kuran, T. (2004). *Islam and Mammon: The economic predicaments of Islamism*. Princeton University Press.

Kuran, T. (2011). *The long divergence: How Islamic law held back the Middle East*. Princeton University Press.

Løkkegaard, F. (1950). *Islamic taxation in the classic period*. Branner og Korch.

Rashimbetov, R., & Mazhiev, G. (2024). Sharia motivation in a secular country: An empirical study among young people in Kazakhstan. *Al-Farabi Kazakh National University Bulletin. Religious Studies Series, 39*(3), 78-89. https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v39.c3.r8

Sabra, A. (2000). *Poverty and charity in medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*. Cambridge University Press.

Singer, A. (2008). *Charity in Islamic societies*. Cambridge University Press.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Zysow, A. (2002). Zakāt. In *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed., Vol. 11, pp. 406-422). Brill.

Әлмұхаметов, Ә., Қасабеков, Қ., & Мелісова, Б. (2024). XX ғ. қазақ басылым беттерінде «Уақып» қорларына негізделген қайырымдылық тақырыбы. *ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы, 37*(1), 53-64. https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v37.i1.r6

Жапекова, Г., & Джангужиев, М. (2025). Исламские традиции в благотворительной деятельности казахского общества в XIX – начала XX вв. *ҚазҰУ Хабаршысы. Тарих сериясы, 117*(2), 57-64. https://doi.org/10.26577/JH2025117205

Зекет және қайырымдылық қоры. (б.ж.к.). *Қор туралы*. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы. https://zeket.online

ҚМДБ. (2024, 3 қаңтар). *Зекет алуға кімдер құқылы?* https://www.muftyat.kz/kk/qa/oraza/2024-01-03/43577-zeket-aluga-kimder-kukyly/

ҚМДБ Ғұламалар кеңесі. (2022, 15 қараша). *Зейнетақы қорында жиналған қаражаттан зекет беру үкімі*. https://www.muftyat.kz/kk/fatwa/fetvy/2022-11-15/40863-zeinetaky-korynda-zhinalgan-karazhattan-zeket-beru-ukimi/

ҚР Заңы. (2011, 11 қазан). *Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы* (№ 483-IV). https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483

Стамбакиев, Н., & Мухитдинов, Р. (2023). Исламдық қаржы өнімдерінің діни негіздері: мудараба, мушарака және мурабаха. *ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы, 34*(2), 74-82. https://doi.org/10.26577/EJRS.2023.v34.i2.r8

Уақып қоры. (б.ж.к.). *Уақып туралы*. https://waqf.kz

References

Abu Ubayd al-Qasim ibn Sallam. (1988). *Kitab al-amwal* (M. K. Harras, Ed.). Dar al-Fikr.

Abu Yusuf, Ya'qub b. Ibrahim. (1969). *Taxation in Islam: Vol. 3. Abu Yusuf's Kitab al-kharaj* (A. Ben Shemesh, Trans.). E. J. Brill; Luzac.

Al-Ghazali, A. H. (1993). *Al-mustasfa min 'ilm al-usul* (M. 'A. al-Shafi, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Al-Mawardi. (1996). *The ordinances of government: Al-ahkam al-sultaniyya w'al-wilayat al-diniyya* (W. H. Wahba, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Shatibi, I. M. (2011). *The reconciliation of the fundamentals of Islamic law: Al-muwafaqat fi usul al-shari'a* (Vol. 1; I. A. K. Nyazee, Trans.). Garnet Publishing.

Ashurov, S., Othman, A. H. A., & Syed Jaafar Alhabshi, S. M. (2019). The impact of zakat distribution on social welfare: A case study of Selangor zakat agencies, Malaysia. *Al-Shajarah*, Special Issue: Islamic Banking and Finance, 147-167.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. The International Institute of Islamic Thought.

Azmi, S. (2002). *Islamic economics: Public finance in early Islamic thought*. Goodword Books.

Benthall, J., & Bellion-Jourdan, J. (2003). *The charitable crescent: Politics of aid in the Muslim world*. I. B. Tauris.

Bonner, M. (2005). Poverty and economics in the Qur'an. *Journal of Interdisciplinary History, 35*(3), 391-406.

Bonner, M., Ener, M., & Singer, A. (Eds.). (2003). *Poverty and charity in Middle Eastern contexts*. State University of New York Press.

Buckley, R. P. (Trans.). (1999). *The book of the Islamic market inspector: Nihayat al-rutba fi talab al-hisba by 'Abd al-Rahman b. Nasr al-Shayzari*. Oxford University Press.

Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. The Islamic Foundation.

Çizakça, M. (2000). *A history of philanthropic foundations: The Islamic world from the seventh century to the present*. Boğaziçi University Press.

Cook, M. (2000). *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge University Press.

Dennett, D. C. (1950). *Conversion and the poll tax in early Islam*. Harvard University Press.

Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press.

Ghafoorzai, S. A., Khan, M. B., Patel, I., Damkar, M. S., & Ashurov, S. (2021). Developing the hybrid model (waqf & zakat) for improving the zakat recipients' healthcare in Selangor. *Journal of Islamic Finance, 10*(1), 67-75. https://doi.org/10.31436/jif.v10i.528

Ibn Khaldun. (1967). *The Muqaddimah: An introduction to history* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press.

Izzi Dien, M. (1997). *The theory and the practice of market law in medieval Islam: A study of Kitab nisab al-ihtisab of 'Umar b. Muhammad al-Sunami*. Gibb Memorial Trust.

Kahf, M. (1989). Zakat: Unresolved issues in the contemporary fiqh. *Journal of Islamic Economics, 2*(1), 1-22.

Kuran, T. (2004). *Islam and Mammon: The economic predicaments of Islamism*. Princeton University Press.

Kuran, T. (2011). *The long divergence: How Islamic law held back the Middle East*. Princeton University Press.

Løkkegaard, F. (1950). *Islamic taxation in the classic period*. Branner og Korch.

Rashimbetov, R., & Mazhiev, G. (2024). Sharia motivation in a secular country: An empirical study among young people in Kazakhstan. *Al-Farabi Kazakh National University Bulletin. Religious Studies Series, 39*(3), 78-89. https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v39.c3.r8

Sabra, A. (2000). *Poverty and charity in medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*. Cambridge University Press.

Singer, A. (2008). *Charity in Islamic societies*. Cambridge University Press.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Zysow, A. (2002). Zakāt. In *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed., Vol. 11, pp. 406-422). Brill.

Almukhametov, A., Kasabekov, K., & Melissova, B. (2024). XX g. qazaq basylym betterinde «Uaqyp» qorlaryna negizdelgen qaiyrymdylyq taqyryby [The theme of charity based on «Waqf» funds in the Kazakh press of the 20th century]. *Al-Farabi Kazakh National University Bulletin. Religious Studies Series, 37*(1), 53-64. https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v37.i1.r6 (in Kazakh)

Council of Scholars of the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan. (2022, November 15). *Zeinetaqy qorynda jinalgan qarajattan zeket beru ukimi* [Ruling on paying zakat from funds accumulated in pension funds]. https://www.muftyat.kz/kk/fatwa/fetvy/2022-11-15/40863-zeinetaky-korynda-zhinalgan-karazhattan-zeket-beru-ukimi/ (in Kazakh)

Law of the Republic of Kazakhstan. (2011, October 11). *Dini qyzmet jane dini birlestikter turaly* [On religious activity and religious associations] (No. 483-IV). https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483 (in Kazakh)

Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan. (2024, January 3). *Zeket aluga kimder quqyly?* [Who is eligible to receive zakat?]. https://www.muftyat.kz/kk/qa/oraza/2024-01-03/43577-zeket-aluga-kimder-kukyly/ (in Kazakh)

Stambakiev, N., & Mukhitdinov, R. (2023). Islamdyq qarjy onimderinin dini negizderi: mudaraba, musharaka jane murabakha [Religious foundations of Islamic financial products: mudaraba, musharaka and murabaha]. *Al-Farabi Kazakh National University Bulletin. Religious Studies Series, 34*(2), 74-82. https://doi.org/10.26577/EJRS.2023.v34.i2.r8 (in Kazakh)

Uaqyp qory [Waqf Fund]. (n.d.). *Uaqyp turaly* [About waqf]. https://waqf.kz (in Kazakh)

Zeket jane qaiyrymdylyq qory [Zakat and Charity Fund]. (n.d.). *Qor turaly* [About the fund]. Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan. https://zeket.online (in Kazakh)

Zhapekova, G., & Dzhanguzhiev, M. (2025). Islamskie traditsii v blagotvoritelnoi deiatelnosti kazakhskogo obshchestva v XIX – nachala XX vv. [Islamic traditions in the charitable activities of Kazakh society in the 19th and early 20th centuries]. *Al-Farabi Kazakh National University Bulletin. History Series, 117*(2), 57-64. https://doi.org/10.26577/JH2025117205 (in Russian)

Авторлар туралы мәлімет:

Сыгаев Бақытжан Анасұлы (корреспондент автор) – Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университетінің Дінтану кафедрасының PhD докторанты, Алматы, Қазақстан, e-mail: Sygayevbakhytzhan@gmail.com.

Ашуров Шарофиддин – PhD, Малайзия Халықаралық Ислам Университеті, Исламдық банкинг және қаржы институтының қауымдастырылған профессоры, Куала-Лумпур, Малайзия, e-mail: ashurov@iium.edu.my.

Information about the authors:

Sygayev, Bakhytzhan Anasuly (corresponding author) – PhD student of the Department of Religious Studies the Faculty of Islamic Studies, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture, Almaty, Kazakhstan, e-mail: Sygayevbakhytzhan@gmail.com.

Ashurov, Sharofiddin – PhD Associate Professor of the Institute of Islamic Banking and Finance, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia, e-mail: ashurov@iium.edu.my.

Сведения об авторах:

Сыгаев Бахытжан Анасулы (автор-корреспондент) – PhD докторант кафедры религиоведения и факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, e-mail: Sygayevbakhytzhan@gmail.com.

Ашуров Шарофиддин – PhD, ассоциированный профессор Института по исламскому банкингу и финансам Международного Исламского университета Малайзии, Куала-Лумпур, Малайзия, e-mail: ashurov@iium.edu.my.

2025 жылы 30 желтоқсанда тіркелді
2026 жылы 20 қыркүйекте қабылданды

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

FOREIGN PUBLICATIONS

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

МРНТИ 21.15.47 https://doi.org/10.26577//EJRS473202610

С. Мир-Багирзаде

Национальная академия наук Азербайджана, Баку, Азербайджан
e-mail: samiramb777@mail.ru

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ НАСИР АД-ДИНА ТУСИ: АНАЛИЗ ТРАКТАТОВ

В статье рассматривается творческое и научное наследие Насир ад-Дина Туси (1201–1274) – выдающегося ученого-энциклопедиста средневековой исламской цивилизации, чьи труды охватывают философию, этику, религиозную мысль, математику, астрономию и другие области знания. Цель исследования заключается в раскрытии многогранности интеллектуального наследия Туси, определении основных направлений его научной и философской деятельности, а также значения его трактатов для развития науки и культуры исламского мира. Особое внимание уделяется труду «Этика Насири», в котором рассматриваются нравственные, правовые и семейно-социальные вопросы, проблемы человеческих взаимоотношений и совершенствования личности. Анализируется также деятельность Туси по созданию Марагинской обсерватории и его вклад в развитие астрономических исследований. Методологическую основу исследования составляют историко-культурный, сравнительный и текстуально-аналитический подходы, позволяющие рассматривать труды ученого в контексте взаимодействия философской, религиозной и научной традиций. В результате исследования выявляется системный характер наследия Туси, соединяющего достижения античной научно-философской мысли с интеллектуальной традицией исламской цивилизации. Показано значение его философских и религиозно-этических идей, а также исследований в области астрономии для последующего развития научного знания. Научная значимость работы состоит в комплексном осмыслении трактатов Туси как части истории философии, религиозной мысли и науки. Практическое значение результатов заключается в возможности их использования при изучении истории исламской философии, религиоведения, культурологии и истории науки, а также в образовательных курсах соответствующего профиля.

Ключевые слова: Насир ад-Дин Туси, исламская цивилизация, философское наследие, Марагинская обсерватория, религиозно-этическая мысль

S. Mir-Bagirzade

Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan
e-mail: samiramb777@mail.ru

Religious and Philosophical Heritage of Nasir al-Din Tusi: An Analysis of his Treatises

This article examines the creative and scholarly heritage of Nasir al-Din Tusi (1201–1274), an outstanding encyclopedic scholar of the medieval Islamic civilization whose works encompass philosophy, ethics, religious thought, mathematics, astronomy, and other fields of knowledge. The study aims to reveal the multidimensional nature of Tusi's intellectual legacy, identify the principal directions of his philosophical and scientific activity, and determine the significance of his treatises for the development of science and culture in the Islamic world. Particular attention is devoted to The Ethics of Nasiri, which addresses moral, legal, and family-social issues, as well as the perfection of the human person through the synthesis of Greek philosophical thought and Qur'anic teachings. The article also analyzes Tusi's role in founding the Maragha Observatory and his contribution to the advancement of astronomical research. The methodological framework combines historical-cultural, comparative, and textual-analytical approaches, enabling an interdisciplinary interpretation of his works within the interaction of philosophical, religious, and scientific traditions. The findings demonstrate the systematic character of Tusi's heritage, which integrated the achievements of ancient scientific philosophy with the intellectual tradition of Islamic civilization. His religious-philosophical ideas and astronomical studies are shown to have exerted a lasting influence on the subsequent development of scientific knowledge. The research contributes to the comprehensive understanding of Tusi's treatises within the history of philosophy, religious studies, and the history of science, and its results may be applied in teaching and research in Islamic philosophy, religious studies, cultural studies, and related academic disciplines.

Keywords: Nasir al-Din Tusi, Islamic Civilization, Philosophical Heritage, Maragha Observatory, Religious and Ethical Thought

 © 2026 Al-Farabi Kazakh National University

С. Мир-Багирзаде
Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясы, Баку, Әзірбайжан
e-mail: samiramb777@mail.ru

Насир ад-Дин Тусидің діни-философиялық мұрасы: трактаттарын талдау

Мақалада ортағасырлық ислам өркениетінің көрнекті энциклопедист-ғалымы Насир ад-Дин Тусидің (1201–1274) философия, этика, діни ой, математика, астрономия және басқа да білім салаларын қамтитын шығармашылық және ғылыми мұрасы қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – Тусидің зияткерлік мұрасының көпқырлылығын ашып көрсету, оның ғылыми және философиялық қызметінің негізгі бағыттарын, сондай-ақ трактаттарының ислам әлеміндегі ғылым мен мәдениеттің дамуы үшін маңызын айқындау. Адамгершілік, құқықтық және отбасылық-әлеуметтік мәселелер, адамдар арасындағы қарым-қатынас пен тұлғаның кемелденуі мәселелері қарастырылатын «Насири этикасы» еңбегіне ерекше назар аударылады. Сонымен қатар Тусидің Мараға обсерваториясын құрудағы қызметі және астрономиялық зерттеулердің дамуына қосқан үлесі талданады. Зерттеудің әдіснамалық негізін ғалымның еңбектерін философиялық, діни және ғылыми дәстүрлердің өзара ықпалдастығы аясында қарастыруға мүмкіндік беретін тарихи-мәдени, салыстырмалы және мәтіндік-талдамалық тәсілдер құрайды. Зерттеу нәтижесінде антикалық ғылыми-философиялық ой жетістіктерін ислам өркениетінің зияткерлік дәстүрімен ұштастырған Туси мұрасының жүйелі сипаты айқындалады. Оның философиялық және діни-этикалық идеяларының, сондай-ақ астрономия саласындағы зерттеулерінің ғылыми білімнің кейінгі дамуы үшін маңызы көрсетіледі. Зерттеудің ғылыми маңыздылығы Туси трактаттарын философия, діни ой және ғылым тарихының құрамдас бөлігі ретінде кешенді зерделеуден көрінеді. Алынған нәтижелердің практикалық маңызы оларды ислам философиясының тарихын, дінтануды, мәдениеттануды және ғылым тарихын зерттеуде, сондай-ақ тиісті бағыттар бойынша білім беру курстарында пайдалану мүмкіндігімен айқындалады.

Түйін сөздер: Насир ад-Дин Туси, ислам өркениеті, философиялық мұра, Мараға обсерваториясы, діни-этикалық ой

Введение

«Насир-ад-дин Туси был энциклопедистом в полном смысле слова, и круг его материалов охватывал все науки, как специфически мусульманские, так и точные. В области точных наук ему действительно принадлежат новые обработки произведений почти всех крупнейших ученых античного мира, которых знали арабы; именно в его обработках пользовался ими мусульманский Восток почти до наших дней. В частности, он оставил новую редакцию «Альмагеста», которая почти вытеснила все предшествующие».
И.Ю. Крачковский

Богато и многогранно наследие Н. Туси, которое охватывает разные сферы наук: философия, политика, этика, богословие, юриспруденция, логика, психология, экономика, литературоведение, физика, астрономия, математика, тригонометрия, геометрия, география и многие другие науки. Историк математики Ф. Кеджори так характеризует его математические способности: «Насир ад-Дин на далеком Востоке, в период временного прекращения военных завоеваний татарских правителей, разработал в значительной степени как плоскую, так и сферическую тригонометрию» (Кьеджори, 1917, с. 141). Насир ад-Дин Туси в 1260 году представил фундаментальное изложение тригонометрии как самостоятельной науки (как плоской, так и сферической). Его «Трактат о полном «четырёхстороннике» содержит практические способы решения типичных задач, в том числе труднейших, решенных самим Туси – например, построение сторон сферического треугольника по заданным трём углам. Сочинение Туси стало широко известно в Европе и существенно повлияло на развитие тригонометрии.

Рисунок 1
Насир ад-Дин Туси (сидит за столом) в Марагинской обсерватории



Особое место в интеллектуальном наследии Насир ад-Дина Туси занимают философские и религиозно-философские проблемы, связанные с пониманием бытия, необходимо-сущего и возможно-сущего, причинности, материи и формы, а также природы человека и души. Обращение к данным аспектам наследия мыслителя позволяет рассмотреть взаимодействие философского и религиозного знания в интеллектуальной традиции средневековой исламской цивилизации. В связи с этим актуальным представляется комплексное рассмотрение трактатов Туси, в которых научная проблематика сочетается с онтологическими и религиозно-философскими вопросами.

Обоснование выбора темы, цели и задачи

Интеллектуальное наследие Насир ад-Дина Туси занимает значительное место в истории средневековой исламской философии и науки. Многогранность его научных интересов, охватывающих философию, богословие, этику, логику, математику и астрономию, обусловила устойчивый исследовательский интерес к его трудам. Значение обращения к наследию Туси определяется также тем, что в его произведениях философская проблематика рассматривается в тесной взаимосвязи с религиозной и научной мыслью средневековой исламской цивилизации.

Жизнь, научная деятельность и творческое наследие Туси получили освещение в трудах ряда исследователей. Одним из специальных биографических и библиографических исследований является труд Мухаммада Таки Модарреса Разави, посвященный жизни и сочинениям мыслителя (Modarres Razavi, 1975). Философские взгляды Туси рассматривались Мухаммадом Модарреси Занджани (Modarrisi Zanjani, 1984). Хамид Дабаши исследовал деятельность Туси как философа и визиря в контексте интеллектуальной среды его эпохи (Badakhchani, 1999, Dabashi, 1996). Особое направление исследований связано с религиозно-философским наследием мыслителя. Уилферд Маделунг проанализировал этические взгляды Туси в контексте взаимодействия философии, шиизма и суфизма (Madelung, 1985). С.Дж. Бадахшани в исследовании и переводе «Sayr wa suluk» рассмотрел духовную биографию Туси, его отношения с исмаилитской традицией и значение данного произведения для понимания его религиозно-философских взглядов (Tusi, 1999).

Наличие значительного круга исследований свидетельствует о многогранности наследия Туси и одновременно обусловливает необходимость комплексного обращения к его трактатам, позволяющего рассмотреть взаимосвязь отдельных аспектов его философского и религиозно-философского учения. В настоящем исследовании основное внимание уделяется онтологической проблематике его произведений: категориям необходимо-сущего и возможно-сущего, пониманию первоначала и причинности, соотношению понятий необходимо-сущего и Аллаха, проблеме материи и формы, а также представлениям о человеке и человеческой душе.

Цель исследования – раскрыть основные направления философского наследия Насир ад-Дина Туси на основе анализа его трактатов, уделив особое внимание онтологическим и религиозно-философским аспектам его учения.

Для достижения поставленной цели определены следующие задачи: охарактеризовать основные направления научного и философского наследия Туси; рассмотреть содержание и место его трактатов в интеллектуальной традиции средневековой исламской цивилизации; проанализировать категории необходимо-сущего и возможно-сущего; раскрыть соотношение понятия необходимо-сущего и понятия Аллаха в онтологических представлениях мыслителя; рассмотреть его взгляды на причинность, материю и форму; определить место человека и человеческой души в системе его философских представлений.

Научная методология исследований

Методологическую основу исследования составляют историко-философский, историко-культурный, сравнительный и текстуально-аналитический подходы. Историко-философский подход используется для рассмотрения взглядов Насир ад-Дина Туси в контексте средневековой исламской философской традиции. Текстуально-аналитический подход применяется при рассмотрении положений его трактатов «Рисалийе исбат-е ваджиб», «Рисалейе андар гисмет-е мовджудат», «Ахлаги-Насири» и других произведений. Сравнительный подход позволяет выявить взаимосвязь рассматриваемых идей с античной философской традицией и восточным перипатетизмом. Историко-культурный подход используется для определения места философского и научного наследия Туси в интеллектуальной культуре средневековой исламской цивилизации.

Результаты и обсуждения

Марагинская обсерватория, собравшая вокруг себя знаменитых ученых со многих концов мира под руководством Н. Туси, стала знаменательным событием в научном мире, давшая колоссальные научные открытия во многих областях наук, а также изобрела новые и совершенные астрономические приборы, и инструменты. Многие известные ученые средневековья и даже нашего времени используют открытия Н. Туси и его обсерватории. Коперник был прекрасно знаком с научными трудами Н. Туси и его теоремой о преобразовании кругового движения в прямолинейное, разработанное им на основе наблюдений над движением планет. Он занимался разработкой результатов наблюдательной астрономии, а также проблемами теоретической астрономии. Он также был автором гениального труда «Эльханские таблицы». Известный ученый астроном М.Ф. Субботин писал: «Эти таблицы навсегда останутся лучшим памятником его славы. Создавая эти таблицы на основе специально поставленных наблюдений и критической переработки математических теорий Птолемея, Насир-ад-Дин блестяще выполнил ту программу, которую спустя 300 лет сделал целью своей жизни Тихо Барге. Уже это показывает, насколько глубоко Насир ад-Дин понимал потребности науки и как правильно он ставил задачи» (Субботин, 1951, с.57). Строительство Марагинской обсерватории началось в 1259 г. в Азербайджане, к западу от Мараги, столицы государства Хулагуидов. На основе сделанных в обсерватории наблюдений Туси построил очень точные таблицы расчета движения планет. Эта книга представляет собой первый из двух томов и содержит собрание из семи трактатов Туси о работах греческих астрономов и математиков: *о книге «Данные»* Эвклида; *о книге «Сферика»* Феодосия; *о книге «О движущейся сфере»* Автолика; *о книге «О жилищах»* Феодосия; *о книге «Оптика»* Эвклида; *о книге «Явления»* Эвклида и *о книге «О днях и ночах»* Феодосия. «Н. Туси внес большой вклад в историю развития математики, в частности, в разработке принципиального подхода к теории параллельных линий и создания плоской и сферической тригонометрии, как самостоятельной дисциплины. Он выдвинул идею возможности сравнения прямых и кривых поверхностей с помощью движения (качания), что стало одним из важных принципов новой математики» (Максудов & Мамедбейли, 1981, с. 49).

Научное и философское наследие Насир ад-Дина Туси. Н. Туси написано много научных трудов, включая трактаты, их более 100 и, среди них необходимо отметить:

1. «Зидж Эльхани» Астрономический каталог Марагинской обсерватории, составленный самим Н. Туси, но являющийся плодом 12-летнего труда всех ученых Марагинской астрономической обсерватории. В предисловии к этому каталогу он называет имена его 4 выдающихся ученых: Муваййдэдин Орди, Фахреддин Мараги, Фахреддин Ихлати, Наджемеддин Дебирани. Полного печатного издания этих таблиц нет, некоторые таблицы изданы отдельно – Таблица координат 256 городов. Одна из древнейших рукописей «Зидж Эльхани» находится в Париже. Эта

копия переписана сыном Н. Туси Асильэддином Хасаном (Париж,169). «Зидж Эльхани» написан на персидском языке, но известны 2 перевода на арабский язык: перевод Шахабеддина Халеби (Оксворд, 1,897) и перевод Али бен аль Хусейн в Готе (1404).

2. «Трактат об астролябии» в 20 главах. Эта работа является руководством для наблюдения при помощи астролябии, написана на арабском и персидском языках. Имеется перевод на азербайджанский язык (ГПБ, Опись Дорна №317). Рукопись находится, а ИВАНе (А,261 Р), в отделе Восточных рукописей библиотеки БГУ.

3. «Собрание сочинений по астрономии и геометрии»

4. «Шаклул гита» или «Трактат о полном четырехстороннике» На русском языке эта работа Н. Туси издана в 1952 году в Баку (Мухаммед Насирэддин Туси «Трактат о полном четырехугольнике» (под ред. Г.Д. Мамедбейли и Б.А. Розенфильда). Об этой работе Н.Туси написано ряд исследований.

5. «Трактат о постулатах Эвклида» Единственный экземпляр этой работы находится в Париже (2467, 5).

6. «Основание геометрии» – работа заимствована у Эвклида. Рукопись этого труда находится только во Флоренции.

7. «Об отражении и преломлении света» Единственный экземпляр находится в Берлине. В других источниках эта работа называется «Книга об отражении лучей».

8. «Книга о драгоценных камнях» Н. Туси подробно описывает свойства драгоценных камней, а также их месторождения и способы их обработки. Хорошо сохранившаяся рукопись хранится в ИВАН-е (Р.1861, 12). Этот труд имеет определенное значение в истории геологии и минералогии.

9. «Мораль Насири» (Ахлаги Насири). Наиболее распространенная на Востоке книга о морали и воспитании. Она написана в 1235 г., когда Насир ад-Дин находился в Кужистане, и посвящена тогдашнему правителю Кужистана – Насир ад-Дину Мохташаму. В этом произведении связаны воедино рассуждения Н.Туси о философской основе чистоты морали, о руководстве семей и воспитании детей, о политике управлении страной. «Ахлаги Насири» состоит из 3 частей: «Чистота морали», «Руководство семьей», «Политика управления страной». «Ахлаги Насири» неоднократно издавался в Бомбее, в Тегеране и других городах типографским и литографским способами. Труд Н. Туси ценен и заслуживает глубокого и тщательного изучения. Его включали и в исследования советской педагогики.

10. «Комментарии к «Обозначениям» главы Шейхов (Авиценны)» «Обозначения» («Инарат…»)-это философский трактат Абу Али Сина. Факр Рази в своих комментариях сильно критиковал эту работу и Н.Туси в своих комментариях к «Обозначениям» выступает в защиту Абу Али ибн Сина. Самая древняя рукопись «Шахр ишарат» Н. Туси датирована 1246 г. (644 г.х.). Эта работа Н. Туси издана в Турции. Немецкий ученый Хортен написал несколько работ, посвященных анализу философских взглядов Н. Туси и Фахр Рази.

11. «Основные извлечения из логики». Этот труд представляет огромный интерес для изучения, так как является заметным явлением в истории логики вообще, на Востоке, в частности. Он был издан в 1047 году в Тегране в типографии университета. Книга отредактирована доцентом Резеви.

12. «Ихтиярат» (Избрание счастливых дней). Книга астрологического содержания, переведена на азербайджанский язык. Во введении к труду «Основные извлечения из Логики», доцент тегеранского университета Резеви, перечисляя научные труды Н. Туси, указывает на некоторые. К сожалению, он дает только простое перечисление названий трудов Насир ад-Дина, не указывая, где они хранятся.

13. «Таджрид аль этигад» богословский трактат, отражающий философские мысли автора о каламе с точки зрения логики.

14. «История Багдада» – приложение к книге Джахангуша Джувейни

15. «Книга законов»

16. «Книга о халифате»

17. «Книга поучений»

18. «Трактат о верном утре»

19. «Трактат об изучении радуги»

20. «Описание высокочтимых»

21. «Кетаб аль-фусус фи аль-усул»

22. «Рисалиейе исбат-е ваджиб» (Трактат о доказательстве необходимого (необходимо-сущего)

23. Н.Туси «Рисалейе андар гисмет-е мовджудат» «Трактат относительно видов сущего» (или «Трактате о разделении (классификации) сущих»)

Онтологические и религиозно-философские взгляды Насир ад-Дина Туси. Труды Насираддина Туси характеризуются многогранно-

стью знаний и их энциклопедичностью. Он был ученым-теоретиком и практиком, он также был прекрасным политиком и дальновидным человеком, которого интересовали общественно-политические проблемы на государственном уровне, но, как ученого, его интересовали философские проблемы, которые были основой всех наук, как в античном мире, так и средневековом мусульманском Возрождении, в котором он жил.

В онтологических рассуждениях Насир ад-Дина Туси существенное место занимает авиценновский принцип причинной необходимости. Исследования показывают, что Туси последовательно развивал авиценновскую концепцию причинности, согласно которой при наличии необходимых условий причина обусловливает соответствующее ей следствие. Проблема необходимой причинной связи рассматривается также в его трактате «Рисала фи аль-ʻилла ат-тамма», посвященном соотношению вечных причин и возникающих во времени сущих (Kılıç, 2017).

В философских произведениях Н. Туси уделяет особое внимание онтологической проблематике(онтоло́гия – новолат. ontologia от др.-греч. ὄν, род. п. ὄντος – сущее, то, что существует + λόγος – учение, наука) – учение о сущем; учение о бытии как таковом; раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, его наиболее общие сущности и категории, структуру и закономерности.). В отличие от своих предшественников перипатетиков, он, в своей теории, придерживался принципа детерминизма (детерминизм – это теория о взаимосвязи и взаимообусловленности; согласно этой теории, поступки человека, природные и социальные явления можно объяснить предшествующими событиями и законами природы; также называют веру в предопределённость всего происходящего.) в вопросе бытия.

Туси посвящает свою уникальную работу «Рисалиейе исбат-е ваджиб» (Трактат о доказательстве необходимого (необходимо-сущего) обоснованию исходно независимой бытийности и самодостаточности необходимо-сущего. Он делит конкретно сущее на необходимо-сущее и возможно-сущее: «Несомненно, все существующее в бытии находится не вне сферы разделенности на 2 группы: все или сущностно необходимо-сущее, или же сущностно возможно сущее» (Туси, 1992, с. 2).

Как отмечает Н. Туси: «Самой замечательной из наук и благороднейшей в мистическом гноститизме … является та, что познает сущность бытийно-необходимого. Поскольку величие науки соразмерно величию познаваемого ею предмета и поскольку сущность бытийно-необходимого, несомненно, является самой величественной, то наука о его сущности и является самой величественной из наук» (Туси, 1967, с. 1).

Бытийно-необходимое определение в онтологии Н. Туси наделяется статусом первоначала всего сущего, которое не может быть телом, то есть, материальным началом; определяющие параметры сущности необходимого не конкретизируются.

Восточные перипатетики, в том числе и Н. Туси, бытийно-необходимое называет «Аллахом, Создателем», но иногда уточнение и представление этих понятий не идентично с религиозным смысловым содержанием. Н. Туси к понятию «Аллах» обращается в своем онтологическом учении только тогда, когда перед ним встает задача определения исходных оснований (или исходного основания) бытия, точки отсчета развития конкретно – сущих: от простейших форм до высших. В своем учении он, опираясь на признание всеобщего и абсолютного детерминизма, Аллаха, полностью идентифицирует с первопричиной. «Так как бытийно-необходимое является причиной всего сущего, то его можно называть Прародителем, Создателем, Аллахом», в котором Аллах-Бог выступает синонимом философского понятия «бытийно-необходимое» (Туси, 1967, с. 36). Важное место в метафизике Туси занимает вопрос о соотношении необходимо-сущего и понятия Бога. Данное разграничение развивается в русле авиценновской метафизической традиции, в которой возможно-сущее нуждается в причине своего существования, тогда как необходимо-сущее не зависит в своем существовании от внешней причины. В исследованиях метафизики Туси категории необходимо-сущего, причинности и существования Бога рассматриваются как взаимосвязанные элементы его онтологической системы (Wisnovsky, 2017). В этом контексте понятие необходимо-сущего используется Туси при рассмотрении Бога как первоначала бытия. Сам мыслитель отмечает: «Так как бытийно-необходимое является причиной всего сущего, то его можно называть Прародителем, Создателем, Аллахом» (Туси, 1967, с. 36). Поэтому соотношение понятий необходимо-сущего и Аллаха целесообразно рассматривать не как их простое терминологическое отождествление, а в контексте метафизического

обоснования Бога как необходимого первоначала и причины существования возможно-сущего (Wisnovsky, 2017).

Он подчеркивает: «Пока не будет необходимости, не будет ни необходимого, ни возможного… Исключением из сказанного является обязательно необходимое, результатом чего выступает истина» (Туси, 1956, с. 77). Бытийно-необходимое или «Аллах», выступает как первопричина, Истина, Логос, закономерность, детерминированность бытия. Таким образом, бытийно-необходимое рассматривается как первоначало и причина существования возможно-сущего.

Н. Туси для метафизического, философского объяснения слово «Аллах» использует философское определение «необходимо-сущее» и применяемое в данном исследовании принцип детерминизма при рассмотрении проблем, связанных с миром возможно-сущих.

Как пишет автор: «Все, что достигло состояния актуализации, его актуализация необходима. Но эта необходимость возможного приложима к нему (т.е. быть признана таковой) только после его актуализации; необходимость предшествует его актуализации и является причиной актуализации. И актуализирующееся является результатом этой необходимости» (Туси, 1992, с. 9-10).

То, что присуще в системе религиозных представлений, не отражается в философском видении: Н. Туси считает, что нельзя приписывать Аллаху наличие у него воли: «Воля – понятие, абстрагируемое людьми и присуще только им» (Туси, 1992, с. 43). Аллах, как бытийно-необходимое, – это сугубо метафизическая категория, это первопричина – Логос.

Ученый, рассматривая проблему причинной обусловленности существования конкретно-сущих и отдельных аспектов, закономерностей и их бытийности, рассматривает причины: необходимые, полные и неполные, внутренние и внешние и т.д. Казуальные-причинные отношения не подводятся к абсолютной детерменированности, он допускает наличие случайностей, где становление каждого конкретно-сущего, возникновение того или иного явления в зависимости от различия условий, множества факторов, причин в совокупности своей обуславливающих реализацию определенных феноменов (будь то тело или явление), может быть закономерным, так и случайным. Но по его версии, возможно влияние случайности в отношении актуализации отдельных конкретных вещей, отдельных конкретных явлений, а общий ход развития, становления бытия, его видов подчинено детерминированной закономерности.

Н. Туси рассматривает виды бытия в своих 2 произведениях: «Ахлаги-Насири» и «Трактате о разделении (классификации) сущих».

В своей характеристике бытия, ученый отмечает, что бытия, как такового нет, потому что «абсолютное бытие, как таковое понятие, сугубо умственное, оно не является внешне (оформленным)» (Туси, 1967, с. 34).

«Первой разновидностью бытия является необходимое, второй разновидностью является истина» (Туси, 1967, с. 35-36). Истина, как высшая разновидность бытия, определяется как Высший – Космический Разум, после идет – Космическая Душа, девять небесных сфер, четыре элемента, минералы, растения, животные. Данная формула бытия схожая с иерархией бытия сторонников эманационисткой теории нисхождении бытия из единого начала – Аллаха.

Ученый, как и многие восточные перипатетики, различает 5 субстанционных основ возможно-сущего бытия: разум, душа, материя, форма, тело. И ни одно из них не существует обособленной, самостоятельной самостью в расчлененном виде, все они рассматриваются лишь в сознании исследователей при необходимости определения подлинных оснований существования и сущностной специфики того или иного конкретно-сущего явления действительности.

В реальности вне познающего субъекта эти 5 субстанций, вернее, их различные сочетания, в конкретных феноменах действительности образуют нерасчлененное единство (Туси, 1967, с. 36) Рассматривая также категориальные акциденции, философ отмечает определенную значимость акциденций «количества» и «качества», считая их непосредственно связанными с субстанцией.

Проблема причинности, материи и формы. В своих исследованиях с точки зрения онтологии, Н. Туси особое внимание уделял проблеме соотношения материи и формы. По версии Н. Туси, материя извечна и неуничтожима. «Если кто-нибудь с позиции внимательного и знающего исследователя обратит внимание на изменение веществ, на разрушение и восстановление их структур и составов, на их превращения и противоречия между ними и будет знать об обмене веществ, процессах становления и исчезновения, то обязательно поймет, что ничего в мире полностью не исчезает; изменяются только формы, состояние, состав, структура,

цвет, качества (одних конкретно-сущих), превращаясь в (другие) сложные тела или же в простые вещества. Например, вода превращается в воздух, а воздух – в огонь. Вещество (материя), превращаясь, продолжает свое существование во всех этих состояниях, в противном случае нельзя было бы говорить о превращении воды в воздух, а воздуха – в огонь. Потому что если бы не было общего свойства между уничтожающими сущими и вновь возникающем сущем, то нельзя было бы говорить о превращении одного сущего в другое сущее. Вещество (материя) некоего конкретно-сущего имеет определенное (сущностное) качество, при изменении (тех или иных) качественных данных, он становится лишь новым конкретно-сущим, потому что вещество телесно-сущих не обладает свойством уничтожения» (Туси, 1989, с.67).

Н. Туси придерживался концепции атомарного строения материи «Каждое тело, в силу соответствующих в каждом случае причин, состоит из определенного количества частиц, именуемых атомами (т.е. частицами, которые неделимы и называются единичными субстанциями, сущностями). Четыре разновидности первоматерии: земля, вода, воздух, огонь – несмотря на свои различия, их субстанция (материя) едина. Различие же первоначальных четырех элементов обусловлено различием их «телесной формы» (Туси, 1989, с. 49).

По учению Аристотеля, мир конкретно сущих состоит из смешения четырех элементов, состоящие из первоматерии и элементарных форм. Не объясняя, как происходит воссоединение тех или иных определенных элементарных форм с первоматерией, он предполагал, что воссоединение происходит под влиянием космического разума.

Как онтологическая категория, выражающее единство материи и формы, Ибн Сина для разграничения материи и элементарных форм, ввел понятие «тело» и «телесная субстанция». Но определяя элементарные формы, как-то, что предрасположено к принятию протяженной материи, он допускал их разделенность.

Н. Туси считал, что материя, как таковая, не существует, даже самые ничтожно малые частицы ее представляют единство элементарной формы и материи, являются одновременно и материей, и формой, иными словами, оформленной материей.

И форма характеризуется, как внутренняя определенность частиц, различающихся по своим видовым качествам, а также всего многообразия конкретно-сущих. «Следует знать, что каждая из частиц мира получает сущностную определенность под влиянием присущей ей собственной формы. Вещество земли, воды, огня и воздуха базируется на единой основе. Различаются они потому, что в основе этой возникают различные влияния; так, в форме сущности огня возникает такое влияние, какое не может возникнуть в формах земли и воды, имеющих ту же основу. Каждая из частиц мира оказывает такое влияние, которое не может исходить из другой, не обладающей этой формой частицы» (Туси, 1992, с. 3). Исходя из этого изложения Н. Туси, форма определяется как суть бытия каждого сущего, его качественно-сущностная, органически присущая ему определенность.

Интересно Н. Туси характеризует единство формы и материи и их соотношений в стихотворном комментарии к поэме Авхададдина Рази на примере воска и его формы (т.е. внешней его оформленности). Он различает форму, сущностно непосредственно сопричастную данному конкретно-сущему, и формы его внешней оформленности: «основу его (воска) составляет единство двух вещей», т.е. материи и имманентной ей формы; что же касается формы, придающую воску внешнюю оформленность, то она непосредственно, органически воску не принадлежит. Здесь, в его стихотворном произведении превалирует суфийская онтология мысли, что все исходит от Аллаха и к нему возвращается, но в нем мы видим также утверждение: «…материя постоянно создает соответствующие ей формы», «материей создаются сотни форм, и каждая из них является как бы ключом, открывающие новые формы» (Мударриси, 1984, с. 155-159).

Формы являются изначально имманентными несотворенной первоматерии, они сопричастны ей, переходя при определенных условиях из потенциального состояния в актуальное, превращаются друг в друга, сочетаясь, образуют сложные тела, качественное многообразие видов материального бытия.

«Абсурдно, чтобы сущность (основа множественности) происходила от него (Аллаха), от некой Его самоизбыточности; этот атрибут Его является той ступенью, которой не присущи множественность и многообразие. А что касается божественного волеизъявления, то (понятие) воли неприложимо к Нему (Аллаху), оно присуще людям. Причиной актуализации сущего не может быть какая-то иная природа или какая-то

иная сила, она находится в самой сущности актуализирующего. Сказано и достаточно» (Туси, 1992, с. 43).

В работах Н. Туси нередко встречается выражение «Даритель форм», в котором он имеет в виду Аллаха. Здесь отражена средневековая философская мысль о том, что Аллах является исходной формообразующей силой, обуславливающей многообразие форм мира множественности. Но такое представление и признание Аллаха трансцендентным миру множественности формообразующим началом характерно для его более ранних работ. И данная мысль выражалась при рассмотрении других проблем, но не проблемы непосредственного соотношения материи и формы, в которой анализируется проблема образования форм, их взаимосоотнесенности с материей.

По мнению Н. Туси, «все многообразие конкретно-сущих не является результатом самоизбыточности, эманирования божественной сущности, так же, как не создано по желанию и воле Аллаха. Ученый представляет нам философское осмысление понятие «Аллах», выступающий как необходимо-сущее, как обозначение формы форм, первоначала, актуализирующего бытие (совокупность конкретно-сущих), оно не трансцендентно актуализирующимся. Форма форм, как первоначало (также, как и первоматерия), не имеет самостоятельного существования, а является как бы исходной энергетической силой, актуализирующей многообразие различных форм, выступающий как генетический код, сущностная определенность соответствующих конкретно-сущих и основная причина их актуализации – но причина, которая находится в самой сущности актуализирующегося» (Туси, 1992, с.43).

Мир, материальный – мир конкретно-сущих рассматривается как развивающийся от низших форм к высшим на основе элементарным частицам, которых автор именует «материальными». «Низшая ступень всего возникающего – минералы, (ступень) выше них составляют растения, они превосходят и минералы, и (элементарные) частицы, которые используют, что является причиной их развития. А ступень, которая выше растений, представляет животный мир; он, в свою очередь, будучи выше растений, минералов, «матерей» (т.е. элементарных частиц), подчиняет их себе, в частности, использует растения для питания. Ступенькою выше животного мира является человек. Он, будучи выше «матерей», минералов, растений, животных, подчиняет их своей природе. Человек отличается от четырех элементов, минералов, растений и животных своим умом и речью: он обладает особыми способностями, благодаря которым появляются различные науки и виды искусства» (Туси, 1967, с. 4).

Автор анализирует каждую из более высоких ступеней градации материального бытия, подчеркивает связь и преемственность последующих, утверждая эволюционность процесса развития.

Эволюционный характер развития проявляется и в трактовке «душевных сил», специфичных для определенной группы феноменов органической природы. Души, органически присущие своим носителям и составляют с ними неразрывное целое, находятся в зависимости от своей принадлежности к соответствующей иерархии бытия, на различных стадиях совершенства. Самой простой формой души является растительная душа, за ней следует животная душа, наиболее совершенная видовая форма души – это душа человека.

Человек и душа в философии Насир ад-Дина Туси. Н. Туси характеризует душу так: «Человеческая душа – такая простая субстанция, благодаря которой разум познает все (в том числе и ее самою (эту душу)… Все изменения в теле и любая деятельность (человека) осуществляются благодаря ей. Признание существования души не нуждается в доказательстве, для этого не требуется никаких доводов, так как самым очевидным и убедительным доводом является сам факт существования людей. Сонный – во сне, бодрствующий – в полном сознании, пьяный – в нетрезвом состоянии могут отрицать все, что угодно, но ни один из них не может отрицать свое существование» (Туси, 1967, с. 43).

Как пишет Н. Туси: «Если человек будет воздерживаться от всего, что вредит и ослабляет его душу, то обязательно активизируются внутренние силы его (человеческой души). Он начнет проявлять активность в той области, которая соответствует ему (т.е. сущности) – заниматься науками, постигать истину, приобщаться к просвещению» (Туси, 1989, с. 36).

Заключение и выводы

Проведенное исследование показывает, что философское и научное наследие Насир ад-Дина Туси отличается многогранностью и системным характером, объединяя онтологическую, рели-

гиозно-философскую, этическую и естественно-научную проблематику. Анализ трактатов мыслителя позволяет выделить в качестве одной из центральных проблем его философии соотношение необходимо-сущего и возможно-сущего. Необходимо-сущее рассматривается Туси как первоначало и причина существующего, а понятие Аллаха в его онтологических рассуждениях соотносится с категориями первоначала и первопричины.

Существенное место в философской системе Туси занимают проблемы причинности, материи и формы. Развитие конкретно-сущего связывается с совокупностью причин и условий, а материя и форма рассматриваются во взаимосвязи при объяснении многообразия существующего. Это свидетельствует о стремлении мыслителя к системному осмыслению структуры и закономерностей бытия.

Анализ иерархии бытия показывает особое место человека, отличительными свойствами которого выступают разум и речь. Представления Туси о человеческой душе связывают интеллектуальное и нравственное совершенствование человека с познанием, наукой и постижением истины. Тем самым философская проблематика в его наследии тесно взаимодействует с религиозными и этическими представлениями о человеке и его совершенствовании. Таким образом, проведенный анализ позволяет рассматривать трактаты Насир ад-Дина Туси как значимый источник для изучения истории исламской философии и религиозно-философской мысли. Их исследование способствует более полному пониманию взаимодействия религиозного, философского и научного знания в интеллектуальной традиции средневековой исламской цивилизации.

Литература

Badakhchani, S. J. (Ed. & Trans.). (1999). *Contemplation and action: The spiritual autobiography of a Muslim scholar*. I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies.

Dabashi, H. (1996). Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: The philosopher/vizier and the intellectual climate of his times. In S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic philosophy* (Vol. 1, pp. 527–584). Routledge.

Kılıç, M. F. (2017). A treatise of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī on the causal relationship between eternal principles and temporally originated beings (Risāla fī al-ʿilla al-tāmma). *Mukaddime,* 8(1).

Madelung, W. (1985). Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's ethics between philosophy, Shiʿism and Sufism. In R. G. Hovannisian (Ed.), *Ethics in Islam* (pp. 85–101). Undena Publications.

Modarres Razavi, M. T. (1975). *Ahwal wa athar-i Abu Ja'far Muhammad b. Muhammad b. Hasan al-Tusi*. Intisharat-i Danishgah-i Tehran.

Modarrisi Zanjani, M. (1984). *Sargudhasht wa 'aqa'id-i falsafi-yi Khwaja Nasir al-Din Tusi*. Intisharat-i Danishgah-i Tehran.

Wisnovsky, R. (2017). Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274): Sharḥ al-Ishārāt. In K. El-Rouayheb & S. Schmidtke (Eds.), The Oxford handbook of Islamic philosophy (pp. 326–347). Oxford University Press.

Кьеджори, Ф. (1917). *История элементарной математики*. Одесса.

Максудов, Ф., & Мамедбейли, Г. Д. (1981). *Мухаммед Наср ад-Дин Туси*. Баку.

Мударриси (Зенджани), М. (1984). *Саргзеште ве агаиде фалсафейе хадже Насир ад-Дин Туси*. Тегеран.

Субботин, М. Ф. (1951). Работы Мухаммеда Насир ад-Дина по теории движения Солнца и планет. *Известия АН Азербайджанской ССР*, (5).

Туси, Н. (1956). *Кетаб аль-фусус фи аль-усул.* Тегеран.

Туси, Н. (1967). *Рисалейе андар гисмет-е мовджудат [Трактат относительно видов сущего]*.

Туси, Н. (1989). *Ахлаги-Насири*. Элм.

Туси, Н. (1992). *Рисалийе исбат-е ваджиб* [Трактат о доказательстве необходимого (необходимо-сущего)]. В *Маджмуе'и аз расаил Хаджа Насираддин Туси*. Нью-Йорк.

References

Badakhchani, S. J. (Ed. & Trans.). (1999). *Contemplation and action: The spiritual autobiography of a Muslim scholar*. I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies.

Dabashi, H. (1996). Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: The philosopher/vizier and the intellectual climate of his times. In S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic philosophy* (Vol. 1, pp. 527–584). Routledge.

Kedzhori F. (1917) *Istoriya elementarnoy matematiki* [History of elementary mathematics]. Odessa. (in Russian)

Kılıç, M. F. (2017). A treatise of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī on the causal relationship between eternal principles and temporally originated beings (Risāla fī al-ʿilla al-tāmma). *Mukaddime,* 8(1).

Madelung, W. (1985). Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's ethics between philosophy, Shiʿism and Sufism. In R. G. Hovannisian (Ed.), *Ethics in Islam* (pp. 85–101). Undena Publications.

Maksudov F., Mamedbeyli G.D. (1981) *Mukhammed Nasr ad-Din Tusi* [Muhammad Nasr al-Din Tusi]. Baku. (in Russian)

Modarres Razavi, M. T. (1975). *Ahwal wa athar-i Abu Ja'far Muhammad b. Muhammad b. Hasan al-Tusi*. Intisharat-i Danishgah-i Tehran.

Modarrisi Zanjani, M. (1984). *Sargudhasht wa 'aqa'id-i falsafi-yi Khwaja Nasir al-Din Tusi*. Intisharat-i Danishgah-i Tehran.

Mudarrisi (Zendzhani) M. (1984) *Sargzeshte ve agaide falsafeye khadzhe Nasir ad-Din Tusi* [The life and philosophical views of Khwaja Nasir al-Din Tusi]. Tehran. (in Persian)

Subbotin M.F. (1951) *Raboty Mukhammeda Nasir Ad-Dina po teorii dvizheniya Solntsa i planet* [Works of Muhammad Nasir al-Din on the theory of the motion of the Sun and planets]. Izvestiya AN Azerbaydzhanskoy SSR, no. 5. (in Russian)

Tusi N. (1956) *Ketab al-fusus fi al-usul* [The Book of Chapters on the Principles]. Tehran. (in Persian)

Tusi N. (1967) *Risaleye andar gismet-e movjudat* [Treatise on the classification of existents]. (in Persian)

Tusi N. (1989) *Akhlagi-Nasiri* [Nasirean Ethics]. Baku: Elm. (in Russian)

Tusi N. (1992) *Risaliye isbat-e vajib* [Treatise on the proof of the Necessary Existent]. In: Majmue'i az rasail Khaja Nasiraddin Tusi [Collection of treatises of Khwaja Nasir al-Din Tusi]. New York. (in Persian)

Wisnovsky, R. (2017). *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī* (d. 1274): Sharḥ al-Ishārāt. In K. El-Rouayheb & S. Schmidtke (Eds.), The Oxford handbook of Islamic philosophy (pp. 326–347). Oxford University Press.

***Сведения об авторе**:*

Мир-Багирзаде Самира Алтаевна – доктор философии по филологии (PhD), доцент Института архитектуры и искусства Национальной академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан, e-mail: samiramb777@mail.ru.

Information about the author:

Mir-Bagirzade, Samira Altayevna – PhD in Philology, Associate Professor of the Institute of Architecture and Art, Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan, e-mail: samiramb777@mail.ru.

Автор туралы мәлімет:

Мир-Багирзаде Самира Алтаевна – филология бойынша философия докторы (PhD), «Мәдениеттану және діntану» мамандығы бойынша, Әзірбайжан Ұлттық ғылым академиясы Сәулет және өнер институтының доцент, Баку, Әзірбайжан, e-mail: samiramb777@mail.ru.

Получено: 8 мая 2025 года
Принято: 20 сентябрья 2026 года

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 (аңдатпа, түйін сөздер (бесеу), әдебиеттер тізімі мен соңындағы авторлар туралы мәлімет, таблица – 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, таблица, график, диаграмма және т.б. мәтін ішінде міндетті түрде нөмірі және тақырыбымен көрсетіледі (Мысалы, 1 сурет – Сурет тақырыбы). Сурет, таблица, график, диаграммалардың саны жалпы мақала көлемінің 20% мөлшерінен аспауы қажет (кей жағдайда 30%).

Мақала көлемі кіріспе бөлімінен қорытынды бөліміне дейін (авторлар туралы мәлімет, тақырыбы, аңдатпа, 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 – **ҒТАМР/IRSTI/МРНТИ** нөмірі (grnti.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**, аударламары **Әдеттегідей**) мақаланың мәні мен мазмұнын айқындап түруы 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.

Аңдатпа көлемі қазақ, ағылшын және орыс тілдерінде **150-300 сөз** аралығында болуы тиіс.

Аңдатпа 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 ілгергілердің 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 дәлілденеді.

Жұмысыңыздың нысаны, пәні, мақсаты, міндеті, әдісі, тәсілі, болжамы мен маңызыдылығын 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 анықтайтың факторлардың бірі болыптабылады.

Бұл бөлімде мәселенің қалай зерттелгені баяндалады: бұрын жарияланған процедураларды қайталамайтын мәліметтер; материалдар мен әдістерді қолдану кезінде міндетті түрде жаңалық енгізу арқылы жабдықты 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 түрғысынан осы жұмыстарға талдау, сондай-ақ мақалаңызда 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 түжырымның 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, үсыныстарды немесе одан әрі жұмыс істеу мүмкіндіктерін сипаттай отырып қолдану керек.

Қорытындының құрылымында: зерттеудің мақсаттары мен әдістері қандай? Нәтижелері қандай? Қандай түжырымдар 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 үсыну 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 Ассоцияциясы) 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) А4 форматтарында электронды нұсқада үсынылады).

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

Қ. Борбасова, Э. Сұлтанбаева, Қ. Бағашаров, З. Мұратжан
Қазақстандағы баптистік және пресвитериандық шіркеулердің ілімі мен қызметіне салыстырмалы талдау 3

А. Ағабаев, М. Балтымова, С. Байжума, А. Ташагил
Алтын орда кезеңіндегі ислам дінінің ерекшеліктерінің қазақ қоғамындағы дәстүрлі ислам моделімен сабақтастығы 15

M. Alimgozhinova, D. Utebayeva, N. Orynbekov, A. Ozkan
Inter-ethnic Marriages in Kazakhstan during the USSR and Independence: Religious Studies View 25

A. Tuleubekov, A. Doskozhanova, Ye. Onalbekov
Representation and Divination in the Farabian Concept of Spiritual Prophecy 39

G. Adilzhan, N. Mukan, N. Aljanova, A. Ghosh
Christianity in XinJiang: Historical and Contemporary Overview 49

Ж. Бұлан, Б. Ажимов, Р. Қазмұқанов, М. Құрманәлиев
Сопылықтағы рабыта түсінігі: генезисі мен эволюциясы 61

T. Abdrassilov, Zh. Nurmatov, D. Rakhimdjanov
Inter-religious Marriage Among Kazakhs and Russians in Kazakhstan (1922-2023) 77

Zh. Zhakypbay, M. Evkuran
Development of Religious Studies in the Republic of Kazakhstan: Current State, Problems and Prospects 88

Б. Сыгаев, Ш. Ашуров
Байт әл-Мал институты: Исламдағы әлеуметтік әділет пен қоғамдық жауапкершіліктің дінтану негіздері 97

Шетел басылымдары – Foreign publications – Зарубежные публикации

С. Мир-Багирзаде
Религиозно-философское наследие Насир ад-Дина Туси: анализ трактатов 116

Авторларға арналған ақпарат 127