

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ХАБАРШЫ

Дінтану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЪ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК

Серия Религиоведение

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

EURASIAN JOURNAL

of Religious Studies

№2 (42)

Алматы
«Қазақ университеті»
2025



ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №2 (42) маусым

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465



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

Күәлік №15490-Ж

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

ЖАУАПТЫ РЕДАКТОР

Байжума С. (Қазақстан)
Тел.: +7 700 789 0987
E-mail: relvestnik@gmail.com

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ачилов Д., PhD, профессор (АҚШ)

Лусиан Турсеску, PhD, профессор (Канада)

Луиза Райан, PhD, профессор (Ұлыбритания)

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

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

Алиева З., PhD, профессор (Әзірбайжан)

ТЕХНИКАЛЫҚ РЕДАКТОР

Дүйсенбі Д., магистр (Қазақстан)

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



Жоба менеджері

Гүлмира Шаккозова

Телефон: +7 701 724 29 11

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

ИБ 15881

Пішімі 60x84 ¹/₈. Көлемі 9,8 б.т. Тапсырыс №1044.

Офсетті қағаз. Сандық басылыс.

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, 2025

Е. Оңғар¹ , А. Темірбаева¹ ,
Т. Темірбаев^{2*} , А. Рыскиева¹ 

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

²Эрджиес университеті, Қайсери, Түркия

*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ИСЛАМДЫҚ БІЛІМ БЕРУ САЛАСЫНДА ЖАСАНДЫ ИНТЕЛЛЕКТІНІ ҚОЛДАНУ: МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН КЕЛЕШЕГІ

Бұл мақалада Қазақстандағы исламдық білім беру үдерісінде жасанды интеллекті (ары қарай – ЖИ) қолдану қарастырады. Зерттеу келешегін талдауға және мұндай пайдаланудың проблемалық аспектілерін анықтауға бағытталған. Зерттеудің мақсаты – исламдық білім беру үдерісіне ЖИ енгізу мүмкіндіктерін зерттеу және білікті исламтанушыларды даярлаудағы қауіп-қатерлер мен этикалық аспектілерді бағалау. Мақаланың әдістемесі исламтану мамандығының студенттері арасында фокус-топтық зерттеуге, сондай-ақ Қазақстандағы жоғары оқу орындарының бірінің оқытушыларымен сұхбатқа негізделген. Сонымен қатар, аталған тақырып бойынша Google Scholar ғылыми-метрикалық деректер базасынан, және қазақстандық ғалымдардың мақалаларына контент-талдау жүргізілді. Бұл зерттеу нәтижелерінің ғылыми және практикалық маңызы бар, өйткені олар ЖИ-ны исламдық білім беру үдерісіне тиімдірек енгізуге, қазақстандық академиялық стандарттарға сәйкес оқыту әдістерін жетілдіруге және дәстүрлі ислам құндылықтарын сақтауға ықпал етеді. Зерттеу көрсеткендей, қазіргі кезде ЖИ-ке негізделген түрлі қосымшаларды көптеген мамандықтардың студенттері, соның ішінде исламтану мамандығының студенттері белсенді қолданады. Осыған байланысты, мұндай пайдалануды олар үшін қауіпсіз ету, сұрақтарды дұрыс қоюды, қателерді анықтауды үйрету маңызды. Осы шаралардың барлығы жоғары білікті кадрларды даярлауға ықпал ететін болады.

Түйін сөздер: Ислам, исламдық білім беру, жасанды интеллект, ChatGPT, ЖИ сын-қатерлері мен келешегі

E. Ongar¹, A. Temirbayeva¹, T. Temirbayev^{2*}, A. Ryskiyeva¹

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

²Erciyes University, Kayseri, Turkey

*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

Use of Artificial Intelligence in Islamic education in Kazakhstan: Problems and Prospects

This article will examine the use of AI in the Islamic educational process in Kazakhstan. The study is aimed at analyzing the prospects and identifying problematic aspects of such use. The purpose of the study is to study the possibilities of introducing AI into the Islamic educational process and assess possible risks and ethical aspects in the training of qualified Islamic scholars. The methodology of the article is based on a focus group study among students of the specialty of Islamic studies, as well as interviews with teachers of one of the universities of Kazakhstan. In addition, a content analysis of scientific articles of the Google Scholar scientific metric database on the stated topic, as well as Kazakhstani scientists was conducted. The results of this study have scientific and practical significance due to the fact that they contribute to more effective implementation of AI in the Islamic educational process, improve teaching methods in accordance with Kazakhstan's academic standards and preserve traditional Islamic values. The study showed that various AI-based applications are already actively used by students of various specialties, including students of Islamic studies. In this regard, it is important to make such use safer for them, teach them how to ask questions correctly, and identify errors. All these measures will contribute to the training of highly qualified personnel.

Keywords: Islam, Islamic Education, Artificial Intelligence, ChatGPT, AI Challenges and Prospects

Е. Онгар¹, А. Темирбаева¹, Т. Темирбаев^{2*}, А. Рыскиева¹

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

² Университет Эрджиес, Кайсери, Турция

*e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com

Использование искусственного интеллекта в исламском образовании Казахстана: проблемы и перспективы

В настоящей статье будет рассматриваться использование ИИ в исламском образовательном процессе Казахстана. Исследование направлено на анализ перспектив и выявление проблемных аспектов подобного использования. Цель исследования состоит в том, чтобы изучить возможности внедрения ИИ в исламский образовательный процесс и оценить возможные риски и этические аспекты при подготовке квалифицированных специалистов исламоведов. Методология статьи базируется на фокус-групповом исследовании среди студентов специальности исламоведение, а также интервью преподавателей одного из университетов Казахстана. Кроме того, был проведен контент-анализ научных статей наукометричной базы Google Scholar по заявленной тематике, а также казахстанских ученых. Результаты данного исследования имеют научную и практическую значимость благодаря тому, что способствуют более эффективно внедрять ИИ в исламский образовательный процесс, улучшить методику обучения в соответствии с казахстанскими академическими стандартами и сохранить традиционные исламские ценности. Исследование показало, что различные приложения, основанные на ИИ уже, активно используются обучающимися различных специальностей, в том числе студентами-исламоведами. В этой связи, важно сделать подобное использование более безопасным для них, научить правильной постановке вопросов, выявлению ошибок. Все эти меры будут способствовать подготовке высококвалифицированных кадров.

Ключевые слова: Ислам, исламское образование, искусственный интеллект, ChatGPT, вызовы и перспективы ИИ

Кіріспе

Жасанды интеллект – сандық компьютердің немесе компьютермен басқарылатын роботтың әдетте интеллектуалды тіршілік иелерімен байланысты тапсырмаларды орындау қабілеті. Бұл термин көбінесе адамдарға тән интеллектуалды процестері бар дамушы жүйелер жобасына қолданылады, мысалы, ойлау, мағына беру, жалпылау немесе өткен тәжірибеден үйрену. Компьютерді өңдеу жылдамдығы мен жады сыйымдылығындағы үздіксіз жетістіктерге қарамастан, кеңірек домендерде немесе күнделікті көбірек білімді қажет ететін тапсырмаларда адамдардың толық икемділігіне сәйкес келетін бағдарламалар әлі де жоқ. Екінші жағынан, кейбір бағдарламалар белгілі бір нақты тапсырмаларда сарапшылар мен кәсіпқойлардың өнімділік деңгейіне қол жеткізді, сондықтан осы шектеулі мағынада жасанды интеллект медициналық диагностика, іздеу жүйелері, дауыспен қолжазбаны тану және чат-боттар сияқты әртүрлі қолданбаларда кездеседі (Copeland, 2025).

Қазіргі уақытта жасанды интеллектті (бұдан әрі – ЖИ) пайдалану күнделікті әдетке айналады. Көптеген елдер қауіпсіздікті қамтамасыз ету үшін адамдарды анықтау үшін кейбір ЖИ алгоритмдерін қолданады.

Егер бұрын «гуглдан іздеу» ұғымы қолданылған болса, бүгінде танымал сөзі – «gpt-ден сұраңыз». Біз әр түрлі саладағы ғалымдардың жасанды интеллект арқылы ғылыми жаңалықтар ашқанын жүйелі түрде байқаймыз. Сондай-ақ, алгоритмдер оқытуға көмектесетін әртүрлі білім беру платформалары пайда болды (мысалы, шет тілін үйренуге көмектесу, әңгімелеу қабілеттерін дамыту және т.б.). Оқушылар, студенттер, мұғалімдер, ұстаздар ЖИ белсенді қолданады. Әрине, әр түрлі оқытушылардың өзіндік көзқарасы бар және әрдайым ЖИ-ны сабақтарда немесе дайындықта қолдануға жол бермейді. Кейбір профессорлар тіпті ЖИ көмегімен дайындалған материалды (иллюстрациялары бар презентациялар, эсселер, реферат және т.б.) ажыратуды үйренді.

Діни салада ЖИ қолдану жағдайлары да жиі кездеседі. Мысалы, 2024 ж. маусым айында исламдық қажылық – хадж (Сауд Арабиясы) (Joudah, 2024) немесе 2025 жылдың қаңтар-ақпан айларында (Үндістан) индуизмнің діни фестиваль – Маха Кумбх Мела ұйымдастыру (Chakrabarty, 2025). Осы ауқымды іс-шаралар кезінде елдердің билігі діни рәсімдер кезінде жайлылықты, қауіпсіздікті және жазатайым оқиғаларды болдырмау мақсатында адамдар-

дың үлкен ағынын басқаруға, болып жатқан жағдайды талдауға мүмкіндік беретін ЖИ алгоритмдеріне негізделген бақылау камераларын пайдаланды.

Сонымен қатар, ірі ұялы телефон компаниялары жаңа модельдерге қосымша функцияларды үнемі енгізіп отырады. 2024 жылы осындай бірнеше компания ұялы телефондардың жаңа үлгілеріне ЖИ енгізуді жариялады (Berne, 2024). Телефондарға арналған қосымшалар да жасалуда, оларды қолжетімді маркетплейстерден жүктеп алуға болады.

Жаһандық трансформациялар, жаңа технологиялар, білім беру стандарттарындағы өзгерістер қазақстандық білім беру үлгісіне де әсер етеді. ЖИ қарапайым азаматтардың күнделікті өміріне жылдам еніп, оны қолдану бағыттары кеңейіп келеді.

Тақырып таңдауды дәйектеу, мақсаты мен міндеттері

Исламдық білім көптеген ғасырлар бойы Қазақстанның мәдени, зияткерлік және діни ландшафтының қалыптасуында маңызды рөл атқарды. Шығыс Еуропа мен Орталық Азияның тоғысқан жерінде орналасқан басқа елдер сияқты Қазақстан тарихы да исламдық білім мен дәстүрдің таралуымен тығыз байланысты.

Тарих бойында исламдық білім қазақ болмысының маңызды элементі қызметін атқарып, діни түсінікке ғана үлес қосып қоймай, сонымен бірге қоғамдық дамудың әртүрлі аспектілеріне де әсер етті (Бегалинова, 2022: 148). Қазақ даласындағы дәстүрлі медреселер шәкірттері Құран мен діни нормаларды жаттап қана қоймай, философия, математика, әдебиет, жаратылыстану, астрономия және басқа да ғылымдарды меңгеретін білім ошақтары болды. Бұл оқу орындары аймақтың мәдени байлығына үлес қосып, ислам мұрасын сақтау мен жеткізуде маңызды рөл атқарды.

Тақырыпты таңдау ЖИ адам өмірінің көптеген салаларында, соның ішінде дін саласында өте жылдам қолданылатындығына негізделген. Соңғы жылдары ЖИ діни білім беруде, соның ішінде исламдық білім беруде кеңінен қолданылады. Дегенмен, бұл мәселеде әртүрлі көзқарастар мен пікірлер бар. Сонымен қатар, фикх, тафсир және хадисті зерттеуге көмектесуге маманданған ЖИ негізіндегі бағдарламалардың кең ауқымы бар. Бұл бағдарламалар студенттерге, оқытушыларға,

зерттеушілерге және дін ұстанушыларға сенімді ақпарат беру үшін классикалық исламдық дереккөздерге негізделген. Кейбір ЖИ қолданушылары сауатты жауап (пәтуа, хукм) алу үшін діни тәжірибеге немесе сенушінің күнделікті өміріне қатысты сұрақтар қояды.

Мұсылман ғалымдары арасында Исламда ЖИ-ны қолдануға қатысты бірыңғай көзқарас жоқ. Осы уақытқа дейін исламға қатысты қате немесе жалған жауаптар тіркелді. Сонымен қатар, діни әдет-ғұрыптарды (дәрет алу, намаз және т.б.) үйретудегі түрлі қолданбалы мүмкіндіктерін атап өтуге болады. Осыған байланысты исламдық білім беру процесінде ЖИ қолдану перспективаларын қарастыру, сондай-ақ проблемалық аспектілерді анықтау өзекті болып табылады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеу социологиялық зерттеулердің деректеріне негізделген:

1. Көрсетілген тақырып бойынша Google Scholar ғылыми-метрикалық деректер базасынан академиялық әдебиеттердің контент талдау. Зерттеу барысында келесі сауалдар енгізілді: «Ислам және ЖИ», «Исламдық білім және ЖИ». Бұл сұраулар зерттеу тақырыбы бойынша ғылыми мақалаларды анықтауға көмектесті;

2. 2024 ж. аяғында Қазақстан университеттерінің бірінде исламтану мамандығының екінші курс студенттерімен (25 адам) фокус-топтық зерттеу жүргізілді. Зерттеу сабақтан бос уақытта, ұзақтығы 60 минут болды, жетекші (facilitator) алдын ала дайындалған сұрақтарды қойды, қажет болған жағдайда қосымша нақтылау сұрақтарын қойды. Зерттеуді жүргізу үшін респонденттердің ең өзекті санаты болып табылатын екінші курс студенттері таңдалды, өйткені олар әлі де бейіндік пәндермен қатар жалпы теориялық пәндерді оқиды және жоғары оқу орнындағы оқу процесіне бейімделу кезеңінде емес. Барлық студенттер өз еркімен қатысты, жеке деректер жарияланбайды, барлық ақпарат этикалық нормаларды сақтай отырып, жалпылама түрде ұсынылған;

3. ЖИ туралы білетін немесе оны пайдаланатын жоғарыда аталған университеттің оқытушыларымен жартылай құрылымды сұхбат (5 адам). Респонденттердің осы санаты үшін исламда ЖИ қолданудың мәселелерін мен келешегін анықтау мақсатында гайд дайындалды, өйткені бұл санат дін саласында

академиялық білімге ие және сонымен бірге ЖИ жұмысының проблемалық нюанстарын анықтай алады.

Жоғарыда аталған әдістерді қолдану исламдық білім беру кеңістігінде ЖИ қолдануға, оның жұмысына және жағымды және ықтимал жағымсыз жақтарын анықтауға байланысты мәселелерді объективті зерттеуге ықпал етті. Осылайша, мақалада теориялық материал мен эмпирикалық деректердің талдауы қолданылды.

Нәтижелері және талқылама

1. GoogleScholar ғылыми-метрикалық деректер базасындағы академиялық мақалалардың контент талдау:

- ЖИ және исламдық білімге қатысты мақалалар алғаш рет 2021 жылы жариялана бастады (талдау шеңберінде ағылшын тілінде «Исламдық білім», «Жасанды интеллект» сұраулары жасалды);

- 2021 ж – 305 мақала, 2022 ж. – 594 мақала; 2023 ж. – 1360 мақала, 2024 ж. – 2480 мақала;

Мақалалардың барлығы исламдық білімге арналған, бірақ олардың тақырыптары ЖИ тікелей қатысты бола бермейді. Дегенмен, осы мақалалардың мәтіндерінде ЖИ сөзі кездеседі.

Контент талдау жоғарыда аталған дерек-кордағы ислам контекстіндегі ЖИ-ға қатысты зерттеулер басқару, білім беру және этикалық аспектілерді қоса алғанда, кең ауқымды мәселелерге қатысты екенін көрсетті. Көбінесе ғалымдар жаңа технологияларды исламдық нормаларға сәйкес қолданудың шегі туралы сұрақтар қояды.

Исламдық білім туралы мақалалар ЖИ-ны оқу үдерісінде қолдану мүмкіндіктері мен әлеуетін зерттейді: басқару, жаңғырту, жекелендіру. Сонымен қатар, оқыту сапасын арттыру және студенттерге рухани бағыт-бағдар беру келешектерін қарастырылуда. Сонымен қатар, кейбір мақалаларда исламдық деректерді жүйелеу немесе каталогизациялау туралы айтылады (хадистер жинақтары, пәтуалар жинақтары және т.б.) Сонымен бірге, GoogleScholar ғылыми-метрикалық деректер базасында келтірілген мақалалардың авторлары ислам этикасының талаптарына жауап беретін ЖИ үшін халықаралық стандарттарды әзірлеу қажеттігін атап көрсетеді. Осыған байланысты исламдағы ЖИ қолданудың бейімделуіне, шектеулеріне және ықтимал тәуекелдеріне баса назар аударылады. Сонымен қатар еңбекті

автоматтандыру экономикаға әсер етіп, қоғамда көрініс табатыны атап өтілген.

Айта кету керек, Қазақстанда білім беру процесінде ЖИ қолданумен байланысты, оның ішінде исламның жаңа технологиялармен арақатынасын қозғайтын бірқатар ғылыми жарияланымдар бар. Қазақстанда исламдық білім беру тақырыбы өзекті болып табылады, атап айтқанда келесі ғалымдар академиялық зерттеумен айналысады: Ш. Керім, К.К. Бегалинова, Н.Л. Сейтахметова, Б.М. Сатершинов, А.К. Муминов, А.Ш. Нурманова, А.Р. Әлмұхаметов, Т. Липина, М.К. Бектенова, Д. Ачилов, М. Зенгин және т.б. Авторлар өздерінің ғылыми еңбектерінде негізінен теориялық аспектілерді қарастырады. Сонымен қатар, Т. Липинаның пандемия жағдайындағы исламдық білім туралы мақаласын атап өткен жөн, ол Қазақстан колледждері-медреселеріндегі далалық зерттеуге негізделген. Бұдан басқа, уәкілетті органдар тарапынан еліміздің барлық өңірлерінде кешенді әлеуметтанулық зерттеу (жаппай сауалнама, сұхбат, қосылған бақылау) жүргізу арқылы Қазақстан Республикасында діни және дінтану білімін дамыту келешектерін зерттеуге талпыныс жасалуда (Темірбаева, 2020).

Жалпы, қазіргі заманғы академиялық зерттеулер ислам мен жаңа технологиялар арасындағы диалогтың, ЖИ-нің тиімді құралдарын пайдаланудың, этикалық нормаларды қамтамасыз ету және ЖИ-нің одан әрі оң дамуын қамтамасыз ету мақсатында бақылау, реттеу қажеттілігінің маңыздылығын атап көрсетеді.

2. Фокус-топтық зерттеу нәтижелері барлық студенттердің күнделікті өмірде, соның ішінде сабаққа дайындалу кезінде ЖИ негізіндегі қосымшаның қандай да бір түрін қолданатынын көрсетті. Осыған байланысты алынған мәліметтерді оң және теріс аспектілерге бөлуге болады:

Оң аспектілері:

Қол жетімділік *«ЖИ сізге өз бетіңізше табу қиын болатын ақпаратты табуға көмектеседі.»*

Жауаптарды / ақпаратты беру жылдамдығы және уақытты үнемдеу, үлкен көлемде болса да: *«Бұл ыңғайлы, өйткені, біріншіден, ол уақытты өте жақсы үнемдейді, екіншіден, сіз қол жетімді ақпаратты өте жылдам таба аласыз.»*

Пайдалану ыңғайлылығы, атап айтқанда дауыстық командалар; дайын презентациялар: *«Плюс – бұл Google-ге қарағанда ыңғайлы.»*

Ақпараттың қысқаша мазмұны: «ол ақпаратты дәл және қысқаша береді.»

Оңайлату: «Плюстары жұмыста жеңілдетеді көбіне...»

Оқыту: «Ал плюсы – жәрдемі бар, біраз нәрсеге көмегі зор: білмеген нәрселеріңді сұрап ала аласын.»

Теріс аспектілері:

Адамды ауыстыру, жұмыс орындарын қысқарту: «...кемшілігі бар, себебі компания адамдарды жұмыстан шығарады, өйткені оларды ЖИ ауыстырады.»

Жалған ақпарат: «бірақ жалған ақпарат бере алады. Мысалы, діни мәселеден жалған ақпарат алу қауіпті.»

Кәмелетке толмағандардың рухани қауіпсіздігі: «ЖИ кемшіліктері, мысалы, балалар дін туралы қате ақпарат алуы мүмкін.»

Жеке деректердің жоғалуы, хакерлік шабуылдар: «Зұлым адамдар ЖИ-ны өздерінің теріс мақсаттары үшін пайдаланып, адамзатты құлдыққа айналдыруға тырысуы мүмкін. Мысалы, хакерлер ақылды шаңсорғышқа қосып, пәтерге кіріп, тонап кеткен, осындай шынайы оқиға болған.»

Білімнің құндылығын төмендету, жалқаулықты дамыту: «менің ойымша, чат GPT адам үшін пайдадан гөрі зияны көп... бұрын білімнің құндылығы қазіргіден жоғары болды.»; «минус адамды жалқау етеді.»

Студенттер оқуда, жұмыста және күнделікті өмірде қолданатын келесі бағдарламаларды көрсетті: Chat GPT, Copilot, DO AI, Gamma, CutCap.

Студенттер басқаларға қарағанда Chat GPT-ні жиі пайдаланады (25 респонденттің 15-і).

Сондай-ақ, респонденттерге ЖИ-ның дінде қолданылуына қатысты сұрақтар қойылды: «Сіз діни сұрақтарға жауап табу үшін жасанды интеллект қолдандыңыз ба? Сіз қандай мәселе туралы сұрадыңыз? ЖИ ұсынған діни ақпаратқа сеніп, пайдалана аламыз ба?»

Зерттеу көрсеткендей, 25 студенттің тек 2-і ғана ЖИ-ға дінге қатысты сұрақтар қойды, бірақ дұрыс емес жауап алды. Олардың бірі, жауаптардың дұрыстығын тексеру мақсатында арнайы сұрақтар қойды. Сонымен бірге фокус-топқа қатысушылардың көпшілігі ЖИ-ны діни мәселелерде қолданбау керектігін атап өтті. Студенттер исламда әртүрлі топтары, бағыттары бар және ЖИ жауаптары әмбебап бола алмайтынын, қателері бар екенін, өйткені кез келген адам өз пікірін жаза алатынын атап өтті:

«Мысалы, біз ханафи мәзһабын ұстанамыз, мен сұрақ қойдым, ал ол жақта басқа мәзһабтың ұстанымымен жауап берді.»

«Мен Зороастризм туралы сұрадым – Қазақстандағы зороастризмді исламмен байланыстырған кезде қате жауаптар берді.»

Осы орайда студенттер діни мәселелер бойынша сауатты мамандардан кеңес алу маңызды екенін атап өтті:

«Алуыздық тудырмас үшін бір пікір мен жауап алу үшін ұстазға жүгінген абзал.»

«Білмесең, ЖИ-тен емес, білетін адамнан сұраған дұрыс.»

Респонденттер ЖИ кейбір жағдайларда қолайлы болғанымен, дінде пайдаланбау керек деген қорытындыға келді:

«ЖИ-ды діни сұрақтарға қолдануға болмайды, бірақ егер сізге датаны немесе ғалымның атын табу керек болса, оны қолдануға болады.»

Зерттеу барысында «Сіздің ойыңызша, ЖИ-ны реттеу керек пе?» деген сұраққа респонденттер біржақты оң жауап берді. Жауаптардың ішінде мыналар атап өтілді:

- мемлекет тарапынан реттеу;
- балаларды қорғау жағынан реттеу;
- шатасуға әкелетін дұрыс емес жауаптардан реттеу.

Сонымен бірге студенттердің бірі ЖИ реттеу емес, жақсарту қажет екенін атап өтті:

«Жасанды интеллекті реттеу емес, дамыту керек ары қарай. Дамытқан кезде, ол өз реттеледі ғой, керек жерінен қосып, алып тастап.»

Тұтастай алғанда, кейбір респонденттер атап өткендей, ЖИ қолданбаларының ауқымы кеңейіп келеді, ал кейбір адамдар ЖИ-ны тіпті түсінбей де пайдалана алады, мысалы:

«ЖИ жалпы жан-жағымызда қазір көп түрі бар... жасанды интеллекті күніге бірнеше рет пайдаланамыз.»

3. Қазақстандық университеттің оқытушыларымен жартылай құрылымдық сұхбаттың нәтижелері келесіні көрсетті:

А) Оқытушылар білім беру үдерісіндегі заманауи трендтерге тартылған. Дегенмен, сұхбатқа қатысқан барлық педагогтар ЖИ қолданады:

«Мен ЖИ-ны сессияларды, презентацияларды, студенттерге тест сұрақтарын дайындау үшін қолданамын, өте ыңғайлы»

В) Олардың кейбіреулері студент өз басымен дайындалған презентацияны ЖИ жасалған презентациядан ажырата алады:

«Мәтіннің құрылымына, презентация логикасына, сондай-ақ ілеспе суреттерге немесе иллюстрацияларға сүйене отырып, мен бұл презентацияны, эссені ЖИ жасаған / жазған деп айта аламын. Мен мұндай шығармаларды қабылдамаймын. Енді менің студенттерім сабаққа мұқият дайындалады, егер олар презентация дайындап жатса, олар тек кітаптар мен оқулықтардан ақпарат алып, сілтемелерді қояды.»

С) Оқытушылар келесі ЖИ бағдарламаларын пайдаланады: ChatGPT, Gamma, DeepSeek.

Д) «Исламда ЖИ қолдануға бола ма?» деген сұраққа оқытушылардан келесі жауаптар алынды:

«Менің шәкірттерім ЖИ-ден сұрапты: «ЖИ-ден пәтуа сұрауға болады ма?». Ол қазір дұрыс жауап беріп тұр: ЖИ толыққанды адамның жағдайын біліп, қарастыра алмайды, сондықтан бір ситуацияға біздің берген жауаптарымыз интернеттегі ақпаратқа сәйкес, бірақ адам (ғалым) ретінде толық жауап бере алмаймыз деп жауап беріпті.»

«Ақпаратты іздеу, білімді жүйелеу үшін қолдануға болады, бірақ барлық жерде емес, терең сұрақтарды іздеу үшін болмайды.»

Е) «ЖИ реттеу керек пе?» деген сұраққа оқытушылар бірауыздан иә деп жауап берді. Бұл сенушілердің өтінішіне жауап іздеу кезінде құзыретті дін қызметкері барлық жағдайларды зерделеуі керек, ал ЖИ жұмысы автоматтандырылған:

«Ислам тұрғысынан ЖИ қадағалау керек. Ислам тұрғысынан негізгі үкім беруші фактор бұл адам, адамның жағдайын түсіну керек, бағалай алу керек, сондықтан мен ойлаймын ЖИ үкім беру үшін толыққанды қолдануға болмайды. Әр ситуацияны бөлек жеке қарау керек, сондықтан автоматты түрде үкім беруге болмайды деп ойлаймын.»

Ғ) Оқытушылар айтқан позитивті жақтардың ішінде келесіні айтуға болады:

«көптеген жұмыстарды жеңілдету, жоспарлау, жүйелеу...тесттерді дайындау...»

«Студенттер үшін дәрістерге, семинарларға дайындықты жеңілдету, олар да өз оқылықтарын толтыра алады.»

Г) Теріс аспектілер ретінде келесіні аталды: барлық жауаптарды тікелей орындау және ілімнің сабақтастығының жоғалуы, студенттердің талдаулық қабілеттерінің төмендеуі, мұсылмандардың бөлінуі немесе жеке мазһаб ұйымдастыру:

«Бірақ, жасанды интеллектті адамдар қасиеттендіріп. Мысалы, жасанды интеллект не айтады, сол дұрыс деп қабылдауы мүмкін. Ілімнің жоққа шығуы, адамдар ілім алмай, ілімнің төмендеуіне алып келуі мүмкін.»

«менің ойымша адамдар жасанды интеллектті дұрыс түсінбей, болашақта әсіресе мұсылмандар үшін бір бөлек мазһаб ретінде қарастырылуы мүмкін. Бір топ шығуы мүмкін, біз жасанды интеллекттің айтқанымен жүреміз, сенеміз деп. Осы жағынан қауіп бар деп ойлаймын.»

«Семинарларға дайындық кезінде формализм, өйткені студенттер ChatGPT-тен алынған ақпаратты талдай алмайды, дұрыс сұраулар жасай алмайды...ақпарат есте сақталмайды.»

Оқытушылардың бірі атап өткендей, дұрыс пайдалану мақсатында ЖИ жұмысының алгоритмдерін меңгеру және түсіну маңызды:

«ЖИ адам толыққанды түсінбесе, олар парасатты адам бармайтын әрекеттерін жасайды, істемейтін нәрселерді істеуі мүмкін.»

Тұтастай алғанда, респонденттердің жауаптары ЖИ қоғамдық өмірдің әртүрлі салаларында, соның ішінде исламдық білім беру үдерісінде қолданылатынын көрсетеді. Контенттік талдаудың теориялық деректері өзекті мәселелерге нұсқайды: теологиялық, этикалық, сондай-ақ ықтимал дезинформация және дезинтеграция. Бұл алынған эмпирикалық деректермен тікелей байланысты.

Қорытынды

Бұл мақалада біз елдің исламдық білім беру процесінде ЖИ-ны қолдануды қарастырдық. Қазіргі уақытта жасанды интеллект исламдық білім беру үдерісінде студенттер де, оқытушыларға да белсенді түрде қолданылып жатқаны анықталды. Мұндай пайдаланудың келешегі мен проблемалық аспектілеріне талдау жүргізілді. Тәуекелдер мен этикалық мәселелер бойынша теориялық мәліметтер фокус-топтық зерттеу материалдарымен және мұғалімдермен жүргізілген сұхбаттармен расталады. Оқытушылардың психикалық рефлексиясының, ізденіс дағдыларының және сұрауды құрастыру қабілетінің болмауы оқу процесінің тиімділігін төмендететінін атап өткен жөн. Автоматты әрекеттер, ЖИ-ге сұрау – ақпарат алу – сабақта жауап беру / саналы түрде оқымай / түсінбей дәптерге көшіру, нәтижесінде

білімнің жетіспеушілігі және үстірт көзқарас. Нәтижесінде мұғалімдердің сұрақтарына жауап бере алмау, білім деңгейінің төмендеуі, оқу үлгерімі және біліктілігінің төмендігі. Сонымен қатар, ЖИ қазіргі уақытта білім беру үдерісінің инклюзивтілігін қамтамасыз ете алмайды (мүгедектермен жұмыс, әрбір студентке жеке көзқарас, әлеуетті анықтау және т.б.).

Осыған байланысты исламдық білім беру үдерісінде ЖИ қолдану дағдыларын қалыптастыру өте маңызды: сұрақты дұрыс тұжырымдау, әртүрлі ЖИ бағдарламаларын адам жасайтынын және кейбір жағдайларда қате болуы мүмкін екенін ескеру. Фикһ, хадис, тәпсір сияқты салалар қосымша зерттеулерді қажет етеді.

Сонымен қатар, оқытушылар үшін студенттермен көбірек интерактивті түрде сабақтар өткізу, талқылау үшін сұрақтар ұсыну, өз пікірін айтуға мүмкіндік беру, сыни ойлау мен логиканы дамыту маңызды. Сонымен қатар, исламдағы әртүрлі діни және құқықтық мектептерге, түсіндірулерге байланысты сенімді білімнің болуы маңызды.

Бұл жағдайда ежелгі грек философ Сократың майевтика әдісі пайдалы болып көрінеді. Осы әдіс бойынша студентке кезекті сұрақтар қойылады және ол дұрыс жауапқа

өзі келеді. Қазақ халқының дәстүрі ауызша шығармашылыққа негізделген, сондықтан ежелгі заманнан бері қазақтар шежіре, дастан, аңыздар мен ертегілерді жаттап алған.

Исламдық білім беру үдерісін ұйымдастырған кезде заманауи трендтерге бейімделіп, жаңа технологияларды үйлесімді енгізіп, осы үдерісін реттеп, бақылау қажет. Жаһандық әлемде болып жатқан тұрақты өзгерістерге қарамастан, Қазақстанда исламдық білім беру процесінің көптеген құндылықтары сақталуда: Ұстаз-Шәкірт моделі, тәлімгерлік, конспект жазу, есте сақтауды дамыту, интерактивті әдістер.

Қорытындылай келе, қазіргі Қазақстандағы исламдық білім жолы өсу мен бейімделумен қатар жүретін динамикалық үдеріс екенін атап өткен жөн. Исламдық білім жай ғана тарихи жәдігер емес, оның болмысын қалыптастыратын, азаматтарының мүмкіндіктерін арттыратын және халықтардың жаһандық қауымдастығындағы орнын алға жылжытатын тірі, дамып келе жатқан күш екенін мойындай отырып, ел өзінің білім беру ландшафтын қалыптастыруды жалғастыруда. Қазақстан қол жеткізген жетістіктерінің арқасында және заманауи сын-қатерлерге жауап бере отырып, болашақ ұрпақ үшін өзінің тәрбиелік мұрасын байыта отырып, дәстүр мен заманауи біріктіруші жолды аша алады.

Әдебиеттер

- Achilov, D. (2012). Islamic education in central Asia: Evidence from Kazakhstan. *Asia policy*, (14), 79–106. <https://doi.org/10.1353/asp.2012.0024>
- Bektenova, M. K. (2017). Problematization of the Issue of Islamic Education in the Post-Secular World. *European Journal of Science and Theology*, 12, 135–148.
- Berne, P. (2024). The best AI phone 2024: cutting-edge phones with artificial intelligence. URL: <https://www.techradar.com/phones/best-ai-phone>
- Chakrabarty, S. (2025). Maha Kumbh 2025: Authorities employ AI to handle rush, predict crowd surges. URL: <https://www.thehindu.com/news/national/uttar-pradesh/maha-kumbh-2025-authorities-employ-ai-to-handle-rush-predict-crowd-surges/article69120210.ece>
- Copeland, B. J. (2020). Artificial intelligence. Encyclopedia Britannica, Inc.: Chicago, IL, USA.
- Joudah, G. (2024). How Saudi Arabia is using AI and other high-tech solutions to streamline traffic during Hajj. URL: <https://www.arabnews.com/node/2530081/saudi-arabia>
- Nurmanova, A. S., Izbaïrov A. K. (2009). Islamic education in soviet and post-Soviet Kazakhstan. *Islamic education in the Soviet Union and its successor States*. Routledge, 280–312.
- Satershinov, B.M. (2017). Islamic Education in Kazakhstan: History and Modernity. *Adam alemi*, 71(1), 199–207.
- Seitakhmetova, N. and others (2020). The Essence and Content of Islamic Education in the Republic of Kazakhstan: Theoretical and Methodological Foundations. *Bulletin of the National Academy of sciences of the Republic of Kazakhstan*, (5), 270–274. <https://doi.org/10.32014/2020.2518-1467.168>
- Zengin, M., Badagulova, Z. (2017). Religion and religious education in Kazakhstan. *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(1), 49–63.
- Альмухаметов, А. Р., Махмет, М. (2016). Исламское образование в Казахстане: прошлое и настоящее в контексте современной исламоведческой науки. *Вестник КазНУ. Серия философии, культурологии и политологии*, 57(3), 115–119.
- Байбол, Е.К. и др. (2020). Қазақстан Республикасындағы діни және дінтанулық білім берудің ағымдағы жағдайы мен

даму келешегін талдау. – Нұр-Сұлтан: «Конфессияаралық және өркениетаралық диалогты дамыту жөніндегі Н. Назарбаев орталығы» КеАҚ, – 154.

Бегалинова, К. К. (2022). Исламское образование в Республике Казахстан: специфика и перспективы развития. *Ислам в современном мире*, 18(1), 147–158. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2022-18-1-147-158>

Керим, Ш. (2008). Состояние и перспектива исламского образования в Республике Казахстан. *Минбар. Исламские исследования*, 1(2), 110–112.

Липина, Т. А., Шаповал, Ю. В. (2021). Религиозное образование в Казахстане: вызовы пандемии COVID-19. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*, 37(2), 352–368. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.213>

Муминов, А. (2012). Ислам в Центральной Азии: Актуализация Наследия (на примере Казахстана). *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye. Cilt III: Aydınlıktan Aydınlanmaya*. – Ankara-Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi. – 1557-1573.

References

Achilov, D. (2012). Islamic education in central Asia: Evidence from Kazakhstan. *Asia policy*, (14), 79–106. <https://doi.org/10.1353/asp.2012.0024>

Almuhametov, A. R., Mahmet, M. (2016). Islamskoe obrazovanie v Kazahstane: proshloe i nastojashhee v kontekste sovremennoj islamovedcheskoj nauki [Islamic education in Kazakhstan: Past and Present in the context of Modern Islamic Studies]. *Vestnik KazNU. Seriya filosofii, kul'turologii i politologii*, 57(3), 115–119. (in Russian)

Bajbol, E.K., and other (2020). Qazaqstan Respubliqasyndagy dini zhane dintanulyq bilim berudin agymdagy zhagdajy men damu keleshegin taldau [Analysis of the current state and prospects for the development of religious and religious education in the Republic of Kazakhstan]. *Nur-Sultan: «Konfessijaaralyk zhane orkenietaralyk dialogty damytu zhonindegi N. Nazarbaev ortalygy» QeAQ*, – 154. (in Kazakh)

Begalinova, K. K. (2022). Islamskoe obrazovanie v Respublike Kazahstan: specifika i perspektivy razvitiya [Islamic education in the Republic of Kazakhstan: specifics and development prospects]. *Islam v sovremennom mire*, 18(1), 147–158. (in Russian)

Bektenova, M. K. (2017). Problematization of the Issue of Islamic Education in the Post-Secular World. *European Journal of Science and Theology*, 12, 135–148.

Berne, P. (2024). The best AI phone 2024: cutting-edge phones with artificial intelligence. URL: <https://www.techradar.com/phones/best-ai-phone>

Chakrabarty, S. (2025). Maha Kumbh 2025: Authorities employ AI to handle rush, predict crowd surges. URL: <https://www.thehindu.com/news/national/uttar-pradesh/maha-kumbh-2025-authorities-employ-ai-to-handle-rush-predict-crowd-surges/article69120210.ece>

Copeland, B. J. (2020). Artificial intelligence. Encyclopedia Britannica, Inc.: Chicago, IL, USA.

Joudah, G. (2024). How Saudi Arabia is using AI and other high-tech solutions to streamline traffic during Hajj. URL: <https://www.arabnews.com/node/2530081/saudi-arabia>

Kerim, Sh. (2008). Sostojanie i perspektiva islamskogo obrazovanija v Respublike Kazahstan [The state and prospects of Islamic education in the Republic of Kazakhstan]. *Minbar. Islamskie issledovanija*, 1(2), 110–112. (in Russian)

Lipina, T. A., Shapoval, Ju. V. (2021). Religioznoe obrazovanie v Kazahstane: vyzovy pandemii COVID-19 [Religious education in Kazakhstan: challenges of the COVID-19 pandemic.]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofija i konfliktologija*, 37(2), 352–368. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.213> (in Russian)

Nurmanova, A. S., Izbairov A. K. (2009). Islamic education in soviet and post-Soviet Kazakhstan. *Islamic education in the Soviet Union and its successor States*. Routledge, 280–312.

Muminov, A. (2012). Islam v Central'noj Azii: Aktualizacija Nasledija (na primere Kazahstana) [Islam in Central Asia: Updating the Heritage (using the example of Kazakhstan)]. *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye. Cilt III: Aydınlıktan Aydınlanmaya*, 1557–1573. (in Russian)

Satershinov, B.M. (2017). Islamic Education in Kazakhstan: History and Modernity. *Adam alemi*, 71(1), 199–207.

Seitakhmetova, N. and others (2020). The Essence and Content of Islamic Education in the Republic of Kazakhstan: Theoretical and Methodological Foundations. *Bulletin the National academy of sciences of the Republic of Kazakhstan*, (5), 270–274. <https://doi.org/10.32014/2020.2518-1467.168>

Zengin, M., Badagulova, Z. (2017). Religion and religious education in Kazakhstan. *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(1), 49–63.

Авторлар туралы мәлімет:

Оңғар Ершат Ағыбайұлы – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің проректоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: ershat.ongarov@gmail.com).

Темірбаева Айгерім Алматқызы – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының доцент м.а. (Алматы, Қазақстан, e-mail: temirbayeva.aygerim@gmail.com).

Темірбаев Талгат Төлеубайұлы (корреспондент автор) – PhD, Эрджиес университеті теология факультеті ислам философиясының кафедрасының ғылыми қызметкері (Қайсери, Түркия Республикасы, e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com).

Рыскиева Айымжан Әбуқызы – философия ғылымының кандидаты, доцент м.а., Нұр-Мубарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының меңгерушісі (Алматы, Қазақстан, e-mail: abuaymjan@gmail.com).

Information about authors:

Ongar, Ershat Agybayuly – PhD, Vice rector of Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: ershat.ongarov@gmail.com).

Temirbayeva, Aygerim Almatkyzy – PhD, Acting Associate Professor of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: temirbayeva.aygerim@gmail.com).

Temirbayev, Talgat Toleubaiuly (corresponding author) – PhD, Research assistant of the Department of Islamic Philosophy of the Faculty of Theology, Erciyes University (Kayseri, Republic of Turkey, e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com).

Ryskiyeva, Aiyymzhan Abukeyzy – Candidate of Philosophy, Acting Associate Professor, Head of the Department of Religious Studies of Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: abuaymjan@gmail.com).

Информация об авторах:

Онгар Ершат Агыбайұлы – PhD, проректор Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: ershat.ongarov@gmail.com).

Темирбаева Айгерим Алматқызы – PhD, и.о. доцента кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: temirbayeva.aygerim@gmail.com).

Темирбаев Талгат Тулюбаевич (автор-корреспондент) – PhD, научный сотрудник кафедры исламской философии факультета теологии университета Эрджиес (Кайсери, Турецкая Республика, e-mail: talgat.temirbayev@gmail.com).

Рыскиева Айымжан Абуқызы – кандидат философских наук, и.о. доцента, заведующая кафедрой религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: abuaymjan@gmail.com).

11 ақпан 2025 жылы тіркелді
9 маусым 2025 жылы қабылданды

Б. Аташ¹, Ә. Құранбек^{1*},
Ч. Сааданбекова², Н. Кулумжанов³

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

²Жүсіп Баласағұн атындағы Қырғыз ұлттық университеті, Бішкек, Қырғызстан

³К. Сағадиев атындағы Халықаралық бизнес университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: akuranbek@gmail.com

ШАМАНДЫҚТАҒЫ ТРАНСЦЕНДЕНТТИ-ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬДІ ОНТОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКАСЫ ЖӘНЕ ДЕМЕТАФИЗИКАЛАНДЫРУ МЕН СЦИЕНТИЗАЦИЯЛАУ БАҒДАРЛАРЫ

Мақалада қарастырылатын шаманизм құбылысының метафизикалық мәселелері – көне түркілік руханият коды мен синкреттік дүниетаным бастауларын этнографиялық қана емес, философиялық тұрғыдан талдауды керек ететіндігінен туындап жатыр. Бақсылықтағы мистика мен метафизикалық түсініктердің көріністерін тұтас дүниетаным ретінде саралау негізге алынды да, оны ерекше онтология ретінде ұсынудың маңызды екені пайымдалды. Бұл тұста, трансцендентті-трансцендентал онтология бақсылардың жеке дүниетанымын түсіндіру үшін қолданылады немесе оны еуроцентристік тұрғыдан «Трансцендентті-трансцендентал онтология» ретінде қарастыру парадигмасы арқылы мүмкін болатын тұстары да бар. И. Канттың таным теориясына сүйенсек, трансценденция – бұл құбылыстың танылмайтын тұстарына негізделсе, трансценденталділік – философиялық және ғылыми тұрғыдан талдауға мүмкіндіктер ашады. Өйткені бақсының әрекеті таза эмпирикалық және апостериорлы болып келеді. Бақсының дүниетанымындағы метафизиканы түсіндіруде «әлемдік ерік» тұжырымдамасының «ерікке» байланысты – А. Шопенгауэр ұсынған танымдық процедуралары пайдаланылды. Шаман әлемдік ерік аясында өзінің басқаша болмысын түйсінетіндігінің метафизикалық дискурсын ұсынуға да болады. Дегенмен оны деметафизикаландыру мен демистификациялау ғылыми негіздемелерге сүйенуді керек етеді. Сондықтан шамандықтың қам жасауы (камлание) мен басқа да сакрал әрекеттерін ғылыми жаратылыстанулық тұрғыдан дәйектеудің негізгі бағдарларын гипотетикалық түрде пайымдау да оның мәнін аша түсудің маңызды қырларының бірі. Ол қазіргі заманғы кванттық, бейсызықтық физиканың – Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксімен, вакуум және «сана өрісі» тұжырымдамалары бойынша салыстырылып, К.Г. Юнгтің архетиптер түсінігімен де байланысты жақтары бар екені туралы тұжырым жасалды. Нәтижесінде, шамандықтың құр мистика ретінде емес, эзотериялық білімдердің де маңызды бөлігі мен өмірлік тәжірибедегі игілікті жақтары бар екені туралы қорытындылар шығарылды.

Түйін сөздер: бақсы, онтология, медитация, метафизика, ерік, ғылымилық

B. Atash¹, A. Kuranbek^{1*}, Ch. Saadanbekova², N. Kulumzhanov³

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²Jusup Balasagyn Kyrgyz National University, Bishkek, Kyrgyzstan

³Kenzhegali Sagadiev University of International Business, Almaty, Kazakhstan

*e-mail: akuranbek@gmail.com

Shamanism transcendent and transcendental metaphysics ontology, scientization and demetaphysics

The metaphysical issues of Shamanism discussed in the article arise from the need to analyze the codes of ancient Turkic spirituality and the origins of its syncretic worldview not only ethnographically but also philosophically. The mystical and metaphysical elements of shamanic practice are examined as a holistic worldview, and it is argued that presenting them as a unique ontology is of significant importance. In this context, the concept of a transcendental–transcendent ontology is applied to interpret the individual worldview of shamans, while also acknowledging the possibility of framing it through a Eurocentric paradigm of “transcendental–transcendent ontology.” Based on Immanuel Kant’s theory of knowledge, transcendence pertains to aspects of phenomena that are unknowable, whereas the transcendental allows for philosophical and scientific analysis. This distinction is relevant because the shaman’s actions are purely empirical and a posteriori. In explaining the metaphysical dimension

of the Shaman's worldview, Arthur Schopenhauer's cognitive approach to the concept of "world will" is employed, particularly in relation to "will." It is proposed that within the scope of the world will, the Shaman experiences a different mode of being, thus forming a metaphysical discourse. However, demystifying and demetaphysicalizing this phenomenon requires a scientifically grounded approach. Therefore, the hypothesis-based philosophical reasoning of shamanic rituals such as Kamlanie (sacred invocation) and other sacral practices from the standpoint of the natural sciences becomes one of the essential aspects in uncovering their true meaning. This also opens up comparisons with contemporary quantum and nonlinear physics, such as the Einstein-Podolsky-Rosen paradox, vacuum theories, and the "field of consciousness" concept, and is further linked to C.G. Jung's theory of archetypes. As a result, the study concludes that Shamanism should not be seen merely as mysticism, but as an essential part of esoteric knowledge with beneficial aspects for human life experience.

Keywords: Shaman, Ontology, Meditation, Metaphysics, Will, Scientific

Б. Аташ¹, А. Куранбек^{1*}, Ч. Сааданбекова², Н. Кулумжанов³

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

² Кыргызский национальный университет имени Жусупа Баласагына, Бишкек, Кыргызстан

³ Университет международного бизнеса имени Кенжегали Сагадиева, Алматы, Казахстан

*e-mail: akuranbek@gmail.com

Метафизическая трансцендентно-трансцендентальная онтология, сциентизация и деметафизикация шаманизма

Метафизические аспекты шаманизма, рассматриваемые в статье, вытекают из необходимости анализа кодов древнетюркской духовности и истоков синкретического мировоззрения не только с этнографической, но и с философской точки зрения. Мистические и метафизические элементы шаманской практики рассматриваются как целостное мировоззрение, и подчёркивается важность представления их в виде особой онтологии. В этом контексте используется понятие трансцендентно-трансцендентальной онтологии для интерпретации индивидуального мировоззрения шаманов, при этом учитывается возможность анализа шаманизма через евроцентрическую парадигму «трансцендентно-трансцендентальной онтологии». Согласно теории познания И. Канта, трансценденция связана с непознаваемыми сторонами явлений, в то время как трансцендентальность открывает возможности философского и научного анализа. Это особенно важно, поскольку действия шамана являются чисто эмпирическими и апостериорными. Для объяснения метафизики шаманского мировоззрения используются гносеологические подходы А. Шопенгауэра, в частности его концепция «мировой воли» в связи с понятием «воли». Предполагается, что в рамках мировой воли шаман переживает иную форму бытия, что позволяет говорить о наличии особого метафизического дискурса. Однако для деметафизикализации и демистификации данного феномена необходимо опираться на научные основания. В связи с этим важным аспектом раскрытия сути шаманизма становится гипотетическое философское осмысление обрядов, таких как камлание, и других сакральных практик с точки зрения естественных наук. Это также позволяет провести параллели с современными представлениями квантовой и нелинейной физики, такими как парадокс Эйнштейна-Подольского-Розена, теория вакуума и концепция «поля сознания», а также установить связь с теорией архетипов К.Г. Юнга. В итоге делается вывод о том, что шаманизм следует рассматривать не просто как мистику, но как важную часть эзотерического знания, имеющую практическое значение для человеческой жизненной практики.

Ключевые слова: шаман, онтология, медитация, метафизика, воля, научность

Кіріспе

Бүгінгі таңдағы түркі руханиятына тереңдей ену мен оны қайта сараптау өз кезегінде байырғы түпбастау сенімдері мен оның арғытектік негіздерін ғылыми-теориялық тұрғыдан сараптауды да қажет етеді. Өткен тарихымызды тану байырғы түркілік дәуірдің шынайы болмысын саралаумен байланысып жатқандықтан, олардың діни сенімдік өмір салтын таразылауға қатысты болғандықтан, осы мәселелер арнасында кейінгі жылдары байыпты

зерделеу қолға алынып, тәңіршілдік және оның құрамдас бөлігі болып есептелетін ата-баба аруағына табыну, Ұмай анаға бас ию, шамандық сенім т.б. тиянақты зерттеулер аясынан табылып келеді. Берісі түрік-қазақ халқының, әрісі, көне түркі тайпалық одақтарының қастерлі наным болып келген және ұзақ жылдар бойы сақталған, ғасырлар бойы әлемнің бірнеше халықтарының руханияттық сұраныстарын қанағаттандырған шамандық сенім өзінің астарлы мағынасын әлі

де толықтай аша алмай келеді. Ол дүниежүзілік ғалымдар дискурсы мен зерттеулерінде дін философиясы, тарихи негіздері, педагогикасы мен психологиясы тұрғысынан белгілі бір нәтижелерге қол жеткізіп келеді. Дегенмен қазақстандық ғалымдардың зерттеу аймақтарында, әсіресе, философиясын тану бойынша іргелі зерттеулер қарастырылмаған. Осыған байланысты шамандық философиясын ғылыми-теориялық тұрғыдан зерделеу мен пайымдау бүгінгі ғылыми таным бағдарының маңызды мәселелерінің бірі деп бағамдай аламыз. Осы орайда отандық ғалымдырымыздың бақсылық хақындағы тарихи, фольклорлық, этнографиялық, психологиялық зерттеулеріне және әлемдік философиядағы шамандық туралы пайымдауларға сүйенеміз. Біз бұл тұста, шамандықтың этнографиясы мен биографиясы туралы емес, сол «этнографиясының-биографиясының философиясы» туралы зерделейтін боламыз. Нақтырақ айтқанда, бақсылық туралы жинақталған этнографиялық материалдарды негізге аламыз, бірақ ол материалдарды толықтырумен, этнографиялық-тарихи тұрғыдан талдаумен шұғылданбаймыз, тек таза философиялық талдаулар жасайтын боламыз.

Дегенмен шамандық философиясын зерттеудің өзіндік қиыншылықтары мен түйткілді тұстары да жоқ емес. Біріншіден, шамандық тек қана қазақ немесе түрік топырағына ғана тән емес, әлемнің көптеген халқының ортақ байырғы сенімдердің бірі. Сондықтан біз тек түрік-қазақ сахарасындағы бақсылық дүниетанымды зерттеуді қолға аламыз. Екіншіден, ол рационал байыптауға келе бермейтін тылсым мәнді мистицизммен үштасып жатыр және синкретті болып келеді. Осы орайда, біз оның кейбір мистикалық қырларын рационалдандыра отырып, кей жағдайда, көңіл-сезімнің көркемдік стилін де қолдануымыз әбден мүмкін. Үшіншіден, оның ортақ бір сүйенетін жазба рухани көздері жоқ. Шындығында, құбылыс бар және ол реал көрініс тапқан. Сондықтан шамандық мифологиялар мен өкілдерінің болмысының өзі біз үшін құнды мағлұматтар бере алады. Төртінші түйткіл мынадай: кейінгі жылдардағы кейбір исламдық дінтанушылар мен кей психолог ғалымдар шамандықты тек қана жағымсыз мәнде таниды және бұл құбылыстың астарларына тереңдей алмайды. Бірақ мәселе, кез келген нәрсенің, не

құбылыстың «өзі-үшін маңыздылығынан» гөрі, адамзат қоғамы үшін қаншалықты дәрежеде маңызды, тиімді болғандығының прагматистік тұрғыдан құнды екеніне қатысты болып отыр. Егер шамандық тиімсіз, не жалған, адамзатты адастыратын болса, ол сан мыңдаған жылдар бойы сақталып, дамып, өзге аймақтарға таралмас та еді.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Постпозитивистік тұрғыдан ғылыми емес білімдерді дискриминацияламау бағдары, метафизикаландыру-деметафизикаландыру тәсілдері, феноменология мен психоанализ және трансперсонал психология әдістері мен жаратылстану ғылымдарының бейсызықтық, кванттық физиканың теориялық тұжырымдамалары қолданылды.

Талқылаулар мен әдебиеттерге шолулар

XXI ғасырда шамандық дүниетаным, шамандық өнер, шамандық сенім туралы зерттеулер орнықты жүргізілгенмен, олардың біршама бөлігі оны этнографиялық-этнологиялық, мәдениеттанулық, тарихи тұрғыдан саралауға баса назар аударды, ал оның метафизикасы, онтологиясы, трансценденциясы бойынша зерделеушілердің салыстырмалы түрде үлес салмағы да аз еді. Дегенмен шамандықтың діни-мистикалық және өзіндік әлеміне үңілуге деген бетбұрыс бағдарлары бар. Мәселен, Ю. Барттың «Магические практики шаманизма» (2008), В.Н. Басиловтың «Избранники духов» (1984), А. Кардектің «Книга духов» (1993), В. Козлов пен О. Карамышевтің «Онтология шаманизма» (2012), «Шаманизм: онтология, психология, психотехника» (2011), П. Берсеневтің «Священный космос шаманов. Архаическое сознание, мировоззрение шаманизма, традиционное врачевание и растения-учителя» (2014), «Шаманизм в Новом Свете» (2015), С.Б. Болхосоевтың «Избранничество: феномен шаманской наследственности у предбайкальских бурят» (2016), А.А. Бурыкиннің «Шаманы: Те, кому служат духи», И.Н. Гемуевтің «Мировоззрение манси» (1990), Ю. Земуннің «Мир глазами иного. Современное шаманское знание» (2008) т.б. еңбектерді атап өтуімізге болады. Дегенмен бұл еңбектерде шамандық рух пен

тылсымдық дүниесінің мистикасын таразылауға назар аударған, бірақ онтологиясындағы трансценденттілік пен трансценденциялық мәселесін талқылаумен шұғылданбаған.

Шамандықтың психологиясына тереңірек үңіліп, оны феноменологиялық және психоаналитикалық тұрғыдан зерделеп, трансперсонал психологияның, сананың өзгерген қалпының, конструктивизмнің негізгі объектісіне айналдырып алған зерттеушілер шамандықты демеафизикаландыруға, демистификациялауға, демифологизациялауға қарай бет бұрды. Шамандық, алдымен, мистика емес, ол адамның табиғи қалпы мен сананың өзінің табиғи қабілеті, ал оның сакральділігі мен магиясы, сайып келгенде, адамның өз өмірін өзі жасайтын практикасына айналады немесе айналдыруға болады деп түсіндіретін психотехникаларды да құрылымдауға бет бұрды. А. Виллолдо мен Э. Ендерсонның «Четыре направления – Четыре ветра» (1996) және «Мечтайте смело. Шаманский метод превращения мечты в реальность» (2010), «Мудрость шаманов для превращения мечты в поступок» (2013), Е.В. Намның «Шаманизм: религия или комплекс психотехнического опыта» (2013), С. Гроффтың «За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии» (1994), «Космическая игра: исследование рубежей человеческого сознания» (1977), «Надличностное видение. Целительные возможности необычных состояний» атты т.б. зерттеулермен танысуымызға да болады. Мұндай үдерістерге қазіргі таңда батыстық зерттеушілер де назар аудара келе, психиканың тек қана бейсана-сана құрылымы емес, «үстем сана» құрылымы бар екендігін және оны интеграциялық эпистемология аясында қарастыру керектігін атап өтушілер де бар: К.Э. Уилбердің «Интегральное видение» (2009), «Интегральная психология. Сознание, Дух, Психология, Терапия» (2004) еңбектері т.б.

Шаманизмдегі халықтық медицинаның технологиясына баса назар аударып, оларға тәжірибелер жасап, мистикасыздандыру мен десакралдандыру үлгілері бойынша тәжірибелер жасап, прагматистік тұрғыдан «шамандардың терапия мен медицинада қаншалықты игілікті жақтары бар» деген сауалдарға жауап іздей келе, олардың діни сенімдік тәжірибелерінің астарындағы өмірмәнділік таза априорийлерді көрсетуге қарай бет бұрды. Осы мәселеге байланысты: А. Вольфенің «Шаманизм:

Шаманское целительство; Исследуйте иные миры: Предсказания: Измененные состояния сознания» (2005), Г. Вудтің «Мистический опыт экстаза. Шаманские практики народов мира», Ю. Захаровтың «Система шамана-целителя» (1998), Д. Ильиннің «Шаманские жезлы. Уникальные практики современного шамана» (2010) т.б. еңбектерін атап өтуімізге болады.

Бақсы «онтологиясының онтологиясы» және оның трансцендентальді-трансценденттілігі

Бақсының дүниетанымын зерделеуде біз бағамдап отырған «трансцендентті-трансцендентал онтология» негізінен, әсіресе, И. Канттың трансценденция мен трансценденталділік түсініктері бойынша саралауымызға болады. Мәселен, постмодернистерді түсіндірушілердің кейбірі трансценденталділікті тек теориялық деген түсінікпен алмастырып қолданады, ол тәжірибеге, эмпирикаға, априорлылыққа өте алады, ал трансценденция көп жағдайда абсолютті танылмайтындыққа келіп тіреледі. Міне, осы тұста, бақсының дүниетанымы біздің тарқатып түсіндіруіміз бойынша – «трансценденциялық», ал әлі ашылмаған қырлары бойынша – «трансценденттік» деп бағалай аламыз. Сондықтан бақсының әлемді өздігінше түйсінуінің феноменологиясы – оның өз болмысын емес, әлем болмысын, оның өзіндік үдерістерін конструкциялауына алып келеді де, ол тек сол «бақсының болмыс туралы ілімі» (шындығында басқа бір болмыс туралы түсінігі) іспеттес болып көрініс табады. Өйткені ол жалпы бақсыларға, әлемдегі шамандарға да белгілі бір айырмашылықтарына қарамастан, қандай-да бір ортақтық бар тән құбылыс тәрізді. Оны «бақсылардың онтологиясы» деп екі қырынан бағдаралауға болады: «бақсының өзіндік тұлғалық болмысы мен табиғаты» және «бақсының әлем туралы пайымы».

Философияның мыңдаған жылдық тарихи дамуындағы негізгі мәселелер XIX ғасырда позитивизм ағымынан бастау алып, ол постмодернизмен жалғасын тауып терістелуге қарай бет түзеп қана қойған жоқ, кейбір көзқарастар бойынша әлдеқандай бір «метафизикалық» (мета-физикалық емес) болып табылатындай жағымсыз мәнге де ие бола бастады. Бірақ философия одан түбегейлі бас тартқан жоқ, кейбір лингвистикалық философия өкілдері, бейсызықтық-кванттық физикамен шұғылданушылар т.б. метафизикалық ұғымдарды

деметафизикаландырды немесе оларды жаңаша құрылымдады. Қазіргі таңда да метафизикалық ұғымдар эпистемологиялық ақиқаттар емес, түсіндіру үшін қажетті концептілер ретінде де қолданылады. Сондықтан да бақсының онтологиясын түсіндіру үшін метафизиканы қолдану немесе метафизикалық тұрғыдан келу белгілі бір деңгейде оның ақиқатығын дәйектеу үшін емес (мүмкін дәйектеу үшін де), оның сакралділігін, эзотериясын, мистикасын, діни астарларын түсіндіру үшін қажетті инструменттер деп те қабылдауымызға болады. Сонымен қатар бұл тұста, біз шаманның өзге әлемін гипостазирлеп немесе объективті рух түрінде шынайылындырып отырған жоқпыз, керісінше, гипостазирлеу үлгісін қолдана отырып, талдауды негізге алып отырмыз.

Шаманның болмыс туралы түсінігінің, яғни, онтостық пайымдауларының мистификациялық қырларын метафизикалық тұрғыдан таразылауымызға болады: а) бақсының ішкі дүниесіндегі өзге-әлемі шынайы әлемдік құбылыстарға да «өзгерістер енгізе алатын», қажет кезінде табиғи заңдылықтарды да өз ыңғайына сәйкестендіре алатындай деңгейде адам табиғатының мүмкіндіктерінің шеңберлерін бұзуға да ұмтылады. Мәселен, оны йога өнеріндегі жаттығулардағы адамның физиологиялық мүмкіндіктер арнасын одан әрі кеңейте алатын құбылыстардан да байқауға болады; ә) ол – өзі-өзіне тағайындаған абсолют еркіндік дүниесі арқылы қалыпты дүние мен өзге болмысқа оңай ауыса да алады; б) ол өзі өмір сүретін қоғамда тумысынан-қандық ерекше қабілетке ие болған танымал жәян иесі. Мәселен, шамандықты зерттеушілердің бірі – С. Айлетт тұжырымдағандай шаманның әлеміндегі сыртқы дүние, оның өзінің ішкі әлемінде трансформациялық түрде сыйғыздырылады (Айлетт, 2004: 52-88). Мәселен, бақсының пайымдауында оның ішкі қобалжулары мен көңіл-күйіндегі өзгерістер – шынайы «Бар» болып табылатын тіршілік иелеріне айналады: жын, пері т.б. Сонымен қатар керісінше табиғаттағы объектив құбылыстар (мәселен, жел тұру, жаңбыр жауу т.б.) сол бақсының ырқына бағындырылады, оларды тежейді немесе «өзгерте алады».

Бұл ахуалды былайша нақтырақ, қарапайымдандырып түсіндіруімізге болады: мәселен, ауырған адам, ол сол ауырған адамның өзі емес, оның тәніне еніп кеткен бөгде элементтердің ықпалынан болатын құбылыс,

кей сәттерде әлдеқандай бір зиянкес тіршілік иелері, оны басқа бір тіршілік иелеріне аудару, көшіру керек. Демек, ауру – адамдағы ауру сол субъектіде емес, ол «әлдеқандай бір реал өмір сүретін зиянкес объектілерге» қатысты, демек, сол объектілерді «жою» керек болып түсініледі. Тіпті, адамның кей кездегі жағымсыз мінез-құлқы да сол адамның жеке психикалық, субъектив қасиеті емес, ол да объективті зиянкестерден құралуы ықтимал. «Кейбір ауруларға түр кейіп береді, мысалы шешекті мейірімсіз де, жексұрын кемпір ғып бейнелейді», – деп шамандық дүниетанымды зерделеген Шоқан Уәлихановтың пікірі де осыған саяды (Валиханов, 1984: 44-56).

Яғни, шаман кеңістігінде объективтілік пен субъективтіліктің ара жігі толық дихотомияланбайды, олар – тұтас біріккен құбылыстар болып түйсініледі. Толығырақ түсіну үшін оның басқа, өзге трансцендентті әлемін былайша үлгілеуімізге де болады: ол әлем – континуумсыз немесе кеңістік пен уақыттың объектив заңдылықтарына кейде бағынбайды, яғни, осы дүниемен қатар тұратын (оны көп өлшемді кеңістік ретінде елестетуге де болады) әлдеқандай бір тылсымдық. Ол көп жағдайда бұрынғы қайтыс болған ата-бабалардың жаны мекендейтін мистикалық трансценденциялық: рухтық-аруақтық «о дүние» әлемі. Ол дүниедегі тіршілік иелерінің өзі екі масштабта: ата-бабалардың рухы және айқынсыздау болып түсінілетін адамға зиян тигізуші-пайда келтіруші тіршілік иелері. Бірақ екеуінің кездесуі немесе бір-бірімен күресуі туралы айтылмайды. Сонымен қатар кейбір зиянкестерді бақсы өзіне бағындырып та ала алады, ал кейде, олар бағынбай да кетеді, демек, бақсы мен бақсы еместердің танымында айтарлықтай айырмашылықтар бар. Бақсы дүниетанымы үшін «бұрынғы» және «қазіргі» деген өлшемдер қатаң дихотомияланбаған, сондықтан, ол – өткен әлеммен тығыз байланыс орнатуға тағайындалған, әсіресе, өзінің аруағы арқылы ата-баба рухымен тілдесе отырып, олардан медет сұрайды. Осы ата-баба рухы, өзінің жақтас жын-перілері мен өзінің рухы түбірлестік бірінғай бір ықпалды бағытқа келіп тоғыстырылады.

Бақсының трансцендентті әлемін біз тек қана гипотетикалық тұрғыдан материалдандырып барып моделдей аламыз және оны бейболмыстық-өзге болмыстық әлем деген ұстаныммен түсіндіре аламыз. Біздің пікірімізше, бақсының

өзге дүниесіндегі зиянкестермен тайталасуын мүмкіндік келгенше былайша тарқата аламыз: ең негізгі қарсыластары – априорлы түйсінілетін жындар, ал оның жақтастары немесе «қызметшілері» – «қолға үйретілген» деп айтуға болатындай жын-перілер, ата-бабаның рухы (аруағы), сол аруақтармен тұтастандырылған жеке өзінің аруағы. Ол бақсыда қажетті құрал-жабдықтары, қобызы немесе даңғарасы, арнайы киімі, кейде халықтық медицинадағы дәрілер (шөптер, сусындар) т.б. арқылы тұтастанады. Л.А. Котлобай дәйектегендей, шамандықтың өзі тұтас мәдени-әлеуметтік феномен болып табылады (Котлобай, 1995: 3-25).

Бұл түсіндірмелер шаманның өзге болмыс әлемі, ал бейболмысқа өтуі – оның өзін жоғалтуы (бір сәтке). Бақсының қам жасау (кейде, «зікір салу» деп те аталады) үдерісі кезіндегі өз тәнін өзі жоғалту құбылысын былайша таразылауымызға болады: ол бір сәтке өзін Бейболмысқа (Бейболмыс әлеміне) алып баратын және одан қайтып оралатын тылсым құбылысты елестеді. Демек, бақсы болмыс пен Бейболмысқа өзінің рухын еркін тасымалдай алатын жан иесі. «Бейболмыста болу» жазықтығында ол – сыртқы дүниемен байланысын үзіп, әлеуметтік өмірден ажырап, өзінің рухын Бейболмысқа алып барады, немесе, қазіргі медициналық тілмен айтқанда, «клиникалық өлім» жағдайына ұқсас кеңістікке өз ырқымен шыға алады. Оны бақсының «есінен танып қалу» құбылысымен түсіндіруге де болады. Демек, Бейболмыс – бақсының еркін өтпелі «жазықтығы», өзін-өзі «аэкзистенциал жоғалтуда» алып баратын «аймағы» іспеттес. Осыған орай, бұл құбылысты көне Үнді мен Шығыста Бейболмыстың нақты практикалық көрінісі – «бостыққа» трансмедитация жасау терапиясымен салыстыруға болады (әрине, бірақ тура сәйкес келмейді). Мәселен, «Біршама кең таралған феноменологиялық өзгерген қалып шаман әрекетінің практикасы, транска түсудің сопылық техникасы болып ұсынылады», – деп (Исмагамбетова, Мирзабекова, 2009: 229) бұл құбылыстың ұлттық дүниетанымда орныққан феномен екенін байыптаған көзқарастар да біздің осы пікірімізді қуаттай түседі.

Ал шаманизмдегі Бейболмыстық жазықтықтың екінші қыры – оның өзінің тұтас адамдық табиғатындағы, тіршілік ету аймағындағы «болмыстық-Бейболмыстық» парадигмасы деп айта аламыз. Ол нақты әлеуметтік өмірде де осы екі жазықтықты қатар қамтиды, мәселен, Қорқыттың мифтік

бейнесіндегі сипаты кейде ұлттық дүниетанымды зерделуші Сәбетқазы Ақатайдың пікірі бойынша бақсы өзін орталықтандырады, өзі мен әлем қатынасын қайтадан құрылымдайды (Акатаев, 1995: 28-31). Ал Қорқыттың «өлі десем өлі емес, тірі десем тірі емес» деген келбеті де осы құбылысқа ұқсайды.

Демек, бақсы – Бейболмыс пен болмыста жарыспалы ғұмыр кешетін айрықша тұлға. Бір-біріне «қарама-қарсы» (бірақ бақсы үшін бұлар қарама-қарсы бинарлық позиция емес) екі жазықтықта қатар өмір сүру феномені, дегенмен, әлемдік рухани ой кеңістігінде және практикалық нәтижеде кездесетін құбылыс деп ой түйіндей аламыз. Мәселен, Лама монахтарының белгілі бір уақытқа бағдарланған «өлі-тірі» қалпының трансмедитациялық күйі (Тәшенов, 2009), Қожа Ахмет Иасауидің болмыс әлемінен ажырайтын сопылық медитациясын (Кенжетай, 2004: 125, 310) оның ішінде, сопылық танымдағы Бейболмыс ұғымына сәйкес келетін фана феноменін: «өзіне-Бейболмыстың «экзистенциалдық (алғашқы жабырқау мен мұң) – психологиялық (метасананың деңгейіне өту) деп пайымдай аламыз. Шамандық тылсымдықтағы Бейболмысқа өтудің келесі бір көрінісі – жоғарыда атап өткеніміздей, «өзге болмыс» (бұл – тылсым болмыс мағынасында) аймағына ену. Егер де, бұл шындығында, реал түрде ажырайтын өзге болмыс емес, тек оның елесі, жалпы конструктивтік (ойдан құрастырылған) жобасы ғана болатын болса, ол да Бейболмыстан алынған қиялдағы үлгіні құрайды. Бірақ мәселе, осы әлемнің бақсы үшін шынайыландырылатындығында ғана емес, сол шынайыландырылатын әлемі арқылы ол таза практик адамға да айналып, нақты нәтижелерге де қол жеткізе алатындығында болып отыр. Ол фокус, көзбояушылық, иллюзия туғызбайды (мүмкін қажет кезінде оны жасауы ықтимал), нақты нәтижелермен жұмыс жасайды: жанбыр жаудыру, ауруды емдеу т.б.

Оның бейболмысқа өтуін көне үнді философиясы арқылы түсіндіріп, психологиялық түрғыдан былайша қарапайымдандырып редукциялауымызға да болады: бостық медитациясы, рефлексия, нирвана т.б. транспсихологиялық деп атасақ, онда ойлаудың бостыққа түйісуі, оның мистика мен діндегі көріністері «Ештеңені» ішкі сезіммен түйсіне бастауының шарты болатын болса, психологиялық көңіл-күй және тұңғыққа ену негізгі ұстанымдардың бірі.

Демек, бұл құбылысты – «сананың Ештеңені өз призмасынан өткізіп, онымен «бетпе-бет кездесуі» деп те нақтылап көрсетуімізге болады. Яғни, шаман Ештеңе аймағына «өтеді». Мәселен, шаманның қам жасау (зікір салуы) кезінде ол осы әлеммен (қалыпты дүниемен) байланысын «үзіп», өзінің сана болмысын жоғалтады: оның санасы қалыпты сана емес, басқа сана күйіне түседі, демек, қалыпты эпистемологиялық құндылықтар бір сәтке жоғалады деп үлгілей аламыз.

Шамандық көне сенімдердің бірі болғандықтан ондағы мистификациялардың тұтасу мен сақталуының реал өмір шындығымен байланысы тереңірек зерделеуді қажет ететін мәселе. Кеңес үкіметінің саясатындағы атеизм мен жалпы батыстық логоцентризм тек рационал-ғылыми танымға жатқызылатын білімдерді ғана ақиқат деп білуге жетеледі. Осыған байланысты біз қарастырып отырған шаман мистикасын таразылау айтарлықтай түсінбестіктер туғызуы ықтимал. Бұл тұста, оның дүниетанымының тереңіне түбегейлі бойлай ену де күрделі мәселе екенін ескерсек, ұлттық мифологиялық-діни таным мен батыстық ғылыми таным әдістерін ұштастыра отырып, бақсылық әлемдегі өзге әлем туралы пайымдауларымызды герменевтикалық-феноменологиялық тұрғыдан ұсынуымызға болады. Бұл орайда, алдымен, шаманның дүниетанымына барынша проекция жасап, оны өз призмамыздан өткізе отырып, қазіргі заманғы логикалық ойлау үрдістері бойынша ғылыми-көпшілікке философиялық тұрғыдан түсіндіріп өтуді ұсынып отырмыз. Бірақ біз түсіндіріп отырған талдаулардың тек «жуықтаған философиялық гипотетикалық конструкциялар» екендігін де ескерткіміз келеді.

Ал көп жағдайдағы түркілік бақсылардың құралы немесе қаруы – «қамшы», ол – психологиялық күрестегі физикалық-компенсаторлық-символдық-иллюзиялық модус. Біріншіден, оның физикалық көрінісі бар ұлттық дәстүрде басқа да мақсаттарға қолданылатын материалдық құндылық, бірақ беделді тұлғалардың ұстаған қамшысы қастерлі саналғандықтан, ол құралдың да өзіндік бір тылсым күші бар деп есептелген. Екіншіден, ол көмекшілік, толықтырушылық, жәрдем берушілік қызметтер атқарса, үшіншіден, ол рәміздік белгі, бақсының шынайы болмысын арттыра түсетін көркемдеуші және психологиялық қуатының бейнесін білдіретін образды нұсқа. Төртіншіден, ол өзгеге үрей

тудыратын «алдамшы көрініс» болуы да ықтимал, себебі, кей сәттерде қамшы бақсы үшін нақты қолданыс құралына да айналмаған.

Бақсының шынайы қаруы – қуатты сезім күші тәрізді, өйткені ол соншалықты қатты ашуға булыққандай кейіпте болады, бірақ ауру пациентке немесе басқа да әлеуметке емес, белгісін өзге болмыстағы зиянкестерге қарсы тайталасады. Ал қобыз аспабы өзге болмысқа өтуде медиаторлық құрал, экстаздық стимулятор, парасаттылық мотиватор, интроспективтік регулятор, «Мендік» идеологизатор, өнерлік социологизатор. Мәселен, қобыз үні арқылы трансмедитациялық күй кешу оны бейне бір өзге болмыс әлеміне жетелейтін қасиетті аспап ретінде тағайындалса, экстаз оның жан тыныштығын күйттейтін эгоизм күйі емес, керісінше, транстың экстазы және позитивті емес, шындығында негативті де емес, өйткені оның экстаздық күйзелісі өзінің зікір салу кезіндегі табиғатына тән құбылыс. Әрине, ол қобыз болмаса да, сондай қалыпқа түсуі ықтимал, дегенмен қобыз қозғаушы күш беретін түрткі ретіндегі аспап деп пайымдай аламыз. Ал «парасаттылық мотиватор» болуы – рационалдық, интеллектуалдық, тіпті интуитивтілікке де ұқсамайды, бірақ ісінің игілікті, гуманистік болуы арқылы ол сананың метадеңгейіне көтеріле отырып, сол парасаттылықтың басқаша бір қырын иемденгендей болады. Сонымен қатар ол регулятор, өйткені бақсы өзге болмыс әлеміне өтіп кетіп, одан қайта алмай, шығар жолды таба алмай қалмайды, сол қобыз немесе басқа да даңғара аспабы арқылы өзін-өзі реттей алады. Ол аспаптар бақсының Менін өзге адамдардың менінен айрықшалауға келіп ықпалдаса алатын бейне бір өзінің сенімінің «идеологиясы» іспеттес болады, шындығында, сол априорлы-ноуменалды жабық идеологиясын жүзеге асырудың құралы болып шығады.

Түрік бақсыларының ерекшелігі оның қобыз аспабымен тұтаса бейнеленуінде және оның аса қастерлі болып саналатындығында болып отыр. Қобыз бақсы үшін өзіне-өзі «психологиялық тренинг» жасау арқылы жайбарақаттық күйге түсіп, осы дүниеден алшақтап, өзінің ішкі Меніне бойлай енудің, өзін-өзі қайтадан тануының және қайта құруының басты құралы, әрі кепілі болып табылады. Ол тек интуициялық ішкі сезімдікті ғана емес, оның парасатты пайымдауы мен терең ойға шомуына ықпалдасатын феноменологиялық қозғаушы күш іспетті. Әрине, одан шыққан үн көркемдік-эстетикалық таным бойынша,

ғарышпен үндесетін, мағыналы әуенді құрайды және ол түркі халқы үшін жұртшылыққа қабылданатындай сазды бейнелейді. Бірақ оның композициясы қарапайым адамға толық түсінікті емес, сол сәтте аспаптарының үні экзальтациялықтан гөрі мистикалық сипат алады.

Бақсы үшін «жау» ешқашан осы дүниедегі физикалылық емес, өзге болмыстағы кеңістіксіз-уақытсыз әлемдегі «физикалылық», психологиялық, біздің түсінігіміз бойынша айтқанда, трансценденциялық жау. Ал өзге ұлттар мен халықтардың шапқыншылығындағы әлеуметтік жаудың субстраты да осындай құбылыс, реал әлеуметтік жау – суперстраттар ғана болып қабылданады. Сондықтан бақсы олармен (объектив сыртқы жаулармен) физикалық тұрғыдан күреспейді, психологиялық әлеуметтік шынайы «ойын» арқылы арпалысады. Демек, сыртқы жаулармен күресу бақсы үшін, әуелі олардың ниеті мен тылсым шабытын шектеу немесе кенеттен, күтпеген жерден, стихиялы, логикасыз қауіп-қатер құрып жаудың бетін қайтару.

Бақсы және әлемдік ерік

Бақсының трансцендентті-трансцендентал метафизикасын түйсіну үшін оны әлемнің стихиясы аясында қарастырған жөн. Оны әлемнің өзіндік ырғағы, дүлей күштер, бағынбайтын соқыр ырықтар ретінде зерделеу барысында, біз, неміс ойшылы Артур Шопенгауэр «әлемдік ерік» (Шопенгауэр, 1992: 3-62) идеясымен түсіндіре аламыз. Егер де, әлем стихиясы өзіндік бір заңдылықтарды құрайтын болса, бақсы: «осы ырықты да бағындыра алатын немесе бағындыруға ұмтылатын, оған өз бетінше ықпалдаса алатын және сол ықпалдасуға өз құқығын өзі тағайындаған, бір сәтке болса да, әлемдік ерік беталыстарын өзгерте алатын адам» деп алғышарт ретіндегі гипотетикалық тезисті ұсынамыз.

Берік Аташ атап өткендей: «Шаманның өз ырқы, шындығында, осы әлемдік ырықтың аясында, әрі оны өз құзырында бақылауға да ала алатын волюнтаризмге келіп тіреледі. Табиғат құбылыстарын өз ырқы бойынша, уақытша болса да өзгертуде айтарлықтай нәтижеге жететін бақсы әлемдік ырғақтарға қарама-қайшы келмейді, себебі ол табиғат заңдылықтарына түбегейлі қарсы емес, бірақ осы дүниеауи ерік аясында және оның ішкі тылсымдығын «игергендей» сынай таныта отырып, өзінің табиғатқа қатынасты харекетінің өзін сол әлемдік

ерік аясында ғана жүзеге асырады. Өйткені оның көзқарасы бойынша әлемнің тылсымдығы мүлде трансцендентті емес, бақсының онтологиялық пайымдауында «әлемде-тылсымдық» жоқ. Бірақ ол бағынбайтын әлемдік ерікке мойынсұнғанмен, оның алдында шамандық рух белсенділігі мен ықпалдылығын өздігінше үнемі тиянақтап отырады. Бұл рухты бақсы әлемдік еріктен ажыратып та алады, себебі, рух – шамандық танымда өзінің мүмкіндігін толықтай іске асыра алатын, әлемдік ерік аясындағы және одан тыс бола алатын ғарыштық-болмыстық-тұрмыстық сипатты тұғыр» (Аташ, 2013: 101-102).

Осыған орай, Сәбетқазы Ақатай оны солипсис түрінде көре біледі, оны өзінің рухын дүниенің ортасына қоя алатын жан ретінде де бейнелейді (Акатаев, 1995: 10-22). Оның белсенді рухы (шындап келгенде, рухтануы) – болмыстағы заңдылықтарды өз бетінше орындайтын әлдеқандай әлемдік ырықпен теңесе алатындай өзінің ішкі құзыреттіліген қабылдайды. Шопенгауэрдің әлемдік ерік жүйелі емес, ондағы жүзеге асуы ықтимал мүмкіндіктер, тіпті, айқындалған тоталді-фаталділік көп ситуацияларда шаманның құзыреттілігіне сай келмейді. Бірақ әлемдік ерік таза абсолютті түрде мағынасыз хаосты білдірмейді, тіптен, адасу да емес. Бірақ белгілі бір ырық аясында жүзеге асатын құбылыстардың өзіндік бір жиынтығын білдіреді. Осы «жүйесіз жүйелілікті» бақсы өзінің болмыстық түсінігіне мағына беретін мән ретінде жамай алады, өйткені бақсы әлемдік ырықтың ыңғайын өз бетінше де бағамдай алады – ол болжаулар арқылы анық көрініс табады. Әйтсе де бақсы картинаны болжаушы ғана емес, сол объектив ырықтың күшін өзгерте алатын да жан иесі, ол әлемдік ырық «заңдылықтарын» танып-біліп, қатерлерді болжап адамзатты сақтандырады, екінші бір қырынан, ол қатерлерді болғызбауға да мүмкіндік алады. Яғни, осы әлемдік ырық ырғағын сезе білгендік оны өз ыңғайына қарай оңтайлаумен келіп жалғасын табады. Ендеше, бақсының да өзіне бағындырылған ырқының қуаты әлемдік ырықтың өзіндік үдерістеріне де оңай сіңіседі. Сол сәтте, ол әлемдік ырықпен өзінің ырқын қайшылыққота қарастырмайды. Өйткені ол әлемдік ырықтың біржақты немесе бір сызықтық емес екендігін де түйсіне алады, әлемдік ырықтың басқа да нұсқаларына ыңғайласа алады. Мәселен, ауру адам әлемдік ырық арқылы ауруы асқинуы да ықтимал, жазылып кетуі де ықтимал. Ал бақсы осы

жазылып кету мүмкіндігін бағындыра отырып, жызала алмау ырқын тежейді, терістейді деген сөз.

Ал қайшылық қайдан пайда болады: шаманның әлемдік масштабтағы батыл, белсенді, өткір рухы – қалыпты сана мен Мен-солипсизмі арасындағы қайшылықты туындатады және қалыпты адамдық рухты бақсы рухы бір сәтке, қажет кезінде тастап та кете алады. Мәселен, бақсы да – адам, демек, оның дағдылы, кәділгі де адамдық санасы бар. Бірақ осы кәділгі санасы әлемдік ырыққа қарсы шыға алмайды, сол сәтте, бақсы кәділгі санасынан ажырайды да, «Мен-күштімін» деген солипсистік сананы басымдылыққа шығарады. Бақсы өзінің кәділгі санасы мен солипсистік санасы арасындағы қайшылықты алдымен, осылайша «шешіп алады». Бірақ бақсының солипсистік белсенді рухы тұтастай әлемдік ырықтың беталыстарын бағындырып ұстап отыруды мақсат етпейді, оның өз бетінше жүзеге асып жатқан беталыстарын (зандылықтарын) реттеп те отырмайды.

Себебі өзінің рухының еркіне ғана сенеді, ал әлемдік ерік рухы өз бетінше баламалар ұсынбайды. Өйткені, шындығында, бақсы рухы дүниенің стихиясына бағындырылаған оның даму заңдылықтарын, бағдарларын тұтастай алмастыратын нұсқа ұсына алмайды – бақсы тұтас әлемді бағындырмайды, белгілі бір сәттерді, жеке ырықтарды, жеке жағдайларды да бағындыруға ұмтылады. Міне нақ осы кез – бақсының қуатты рухының өзінің мүмкіндік шектерін таныған сәтіне айналады, бақсы мүлде еркін, таза абсолют түрде бәрін де жасай алатын рух емес екендігін де түйсінеді. Бақсы үшін шектерді тану да оңайға соқпайды. Мәселен, Қорқыттың өлімнен қашуы – әлем стихиясын мойындамау мен өзінің мүмкіндік шектерінің, құрсауларының арнасын кеңейтуге деген ұмтылыстар еді деп айта аламыз.

Бірақ бұл шектерді танудың өзі салыстырмалы, себебі, әлемдік ырық бақсының рухының мүмкіндігін шектеумен шұғылданбайды, тіпті, бақсы еркін бағындырып ұстағысы да келмейді, бақсы осы бақылаусыздықты «оңтайлы пайдаланады». Бірақ ол өзінің мүмкіндігіне «масаттанған», «дандайсыған», «өзін жарнамалаған» кейіп танытпайды, кересінше, оның санасы-бейсанасы еркі мен еркіндігін пайдалана отырып, өзін-өзі саналы түрде шектейді, әлемдік тұтас ерік шексіздігі аясындағы: «өзіне ғана тиеселі», «өзіне ғана арналған», «өзіне ғана тағайындалған»

мүмкіндіктер шеңберінде әрекет етеді, әйтсе де ол үшін нақты тағайындалған, тұйық, аяқталып қалатындай «құрсау шеңбері» болмайды, бұл құрсау шартты, сондықтан да, оны «шексіздік алаң құрсауы» деп бағамдауымызға да болады.

Әлемдік ырықтың көптүрлі шексіз мүмкіндіктер аясы сақталатындығын шаман түйсінеді, оның «қорындағы» (потенциал мүмкіндіктері) сақталған, бірақ реалданбаған, яғни, әзірге әлемдік ырықтың ырғағында емес көп ықтималдылықтарды тренд ұғынған шаман олардың шартты түрдегі «мәні» мен «мүдделерін», «мақсаты» мен «міндеттерін» де пайымдай алады және оның біреуін таңдап, уақытша болса да пайдалануға құқықты болып шығады деген сөз. Әрине, ол игілікті мүмкіндік, ал қара бақсылар үшін өзіне игілікті, өзгелерге игілікті емес мүмкіндіктер. Демек, ол өздігінше «әділетті» қызмет етеді, ал әділетсіз болса, онда әлемдік ырық, кейіннен өзінің ырғағына қайта орала алады. Бақсы бұл тұста оған қарсы «келгісі келмейді». Мысалы, бақсылар туралы этнографиялық зерттеулердегі олардың «сиқыр» әрекеттері – «өзеннің суын кері ағызу» т.б. (Қазақ бақсы балгерлері, 1993: 21), нақ сол шынайы әлемнің өзінде бар, дегенмен диалектикалық тұрғыдан алғанда «абстрактілі мүмкіндік» қорларында әйтеуір болуы ықтимал құбылыс – мәселе осында: өзеннің суының кері ағуы табиғат үшін мүлде жат құбылыс емес, ол абстрактілі болса да, – мүмкіндік. Осындай әлемдегі шексіз мүмкіндіктерді, «мүмкін емес нәрсенің мүмкін еместігін» және «мүмкін емес нәрсенің мүлде мүмкін емес» емес екенін терең түйсінген шаман оны сәті келгенде үнемі ұтымды пайдалана біледі. Бақсыда кей

сәттерде ешнәрсенің де оңтайы келмей тұрған жағдайлары да болады екен, мәселен, ауру адамды емдеуде, оны сол күнге емес, басқа бір күнге, басқа бір уақытқа шақырады немесе өзі барады.

Әлемдік ырықтағы «мүмкін еместің мүмкін еместігі» бақсы рухының қарекеті мен мүмкіндігінің алғышарты болып табылады деп айта аламыз. Демек, ол табиғатта, әлемдік ырықта өздігінен-ақ анық мүмкін болса, онда бақсының да қажеті жоқ болып шығады, мәселе – осы мүмкін еместер немесе аз мүмкіндіктер арнасында оларды реал мүмкіндікке айналдырып барып, оны шындыққа өткізуінде болып отыр.

Бақсы осындай әлемнің өзінен алынған шексіз мүмкіндіктер мен өзінің шексіз қабілеттері аясында адаспайды, себебі, оған

адам болмысы тағайындалған – «мен бақсымын, бәрін де жасай аламын деп даңғазданып адасқан бақсы болмайды». Бақсы үшін бірден-бір ақиқат – адамдық болмыс шеңберінде өзінің бақсы болып тағайындалғандығы. Ол есейе келе өзін-өзі бақсы қылып арнайы шұғылданып барып, жасап шығарған жоқ. Шоқан Уәлиханов атап көрсеткендей, мұндай қабілет кез келген адамға да беріле бермейтіндігі (Уәлиханов, 1985, 182-189) тумысынан генетикалық сабақтастық арқылы алынған. Бұл көріністі, шамандықты зерттеушілер былайша тұжырымдаған: «Мұндай кездесулер, әдетте ерекше рухқа бөленген кеңістік-уақытта өтеді, онда жас шаман-кейіпкер санасында елеулі өзгерістер болады» (Жақсылықов, 2006: 195). Осы тұста, ол біріншіден, әлемдік ырықты мойындаса, екіншіден, өзінің ата-баба аруағы мен генетикалық тасымалданған кодтарына сенім артады. Бұл қайшылық былайша шешімін тапқандай болады: бақсы әлемнің ырқының абсолютті билеушісін (жақты) мойындай бермейді, мойындаған күнде де одан өзінің еркі мен еркіндігінің үлесін өзі «бөліп» алады. Бұл үлес, айтқандай, әлемдік ырықтан да осылай өз құзыретімен бөлінеді. Мұндай қаракетке оны генетикалық сабақтастық болмысы шақырады, себебі, ата жолын қуған ол, оны тастап кете алмайды. Өзі қалаған-қаламаған осы бақсылық болмыс, бір қырынан алғанда, әлемдік еріктің нәтижесі, екінші бір қырынан алғанда, тумысынан бақсылық болмысқа келісілгендіктің көрінісі. Бұл үдерісті нақты метадеңгейде тарқатсақ: «оның бақсы болуы – әлемдік ерік аясына» және «әлемдік ерікті бағындыру, сол бақсылығы аясында». Бұл – қайшылықтар емес, кіріктірілген детерминациялар, шешілмейтін герменевтикалық шеңберлер де емес, жай ғана осы «екі ерікті» екі жазықтықта түсінуді керек етеді.

Бақсы үшін өзінің «бақсы болмау» еркіндігі көп жағдайда таңдалмайды, бірақ бұдан басқа еркіндіктің бәрі өзінің еркіне сыйғыздырылады. Сондықтан ол өзінің басқа арнадағы барлық еркіндігін әлемдік ерік алдында «паш етеді» және соған мүдделі болады. Бақсы болып өмірге келу тағдырындағы шектеулілікті ол әлемдік ерік құбылыстарының алдындағы еркіндікпен «компенсациялайды», өйткені басқаша болуы да мүмкін емес еді.

Әлемдік еріктің өзінің ішкі тәртібін бақсы тереңірек түйсіне алады, себебі ол табиғат құбылыстарына құрметпен қарайды, қажет

сәтінде оларды оңтайлы пайдалана біледі. Бірақ ол әлемдік ерік тасқынының нәтижесі табиғат заңдылығы болғанмен, оның адамзатқа қатысты қырларына үнемі алаңдаулы. Әлемдік ерік бақсы дүниетанымы мен өмірлік мақсатына немесе болмысы мен әрекеттеріне түбегейлі қарсы емес немесе шаман оны негізгі қайшылық ретінде басты орынға қоймайды (бұл қайшылық тек біздің санамызда). Бақсыға бағынышсыз, агрессиялы, қарсы келетін, кедергі болатын өзге болмыстағы тіршілік иелерінің еркі ғана қайшы келеді. Негізгі мәселе де осы. Әлемдік ерік осы дүниедегі мәселелер ауқымына сыйғыздырылған, ал өзге болмыс еркі мен заңдылығы бақсы үшін, тіпті оның бақсылық құруы үшін қозғаушы, түрткі, себепкер, түпмәнді түйткіл. Кей сәттерде, осы «әлемдік ерікті» «осы өзге әлем еркі» билеп тұрғандай болады. Осы дүниедегі ерікті бағындырған бақсы, өзге әлем еркін бағындыру сәтінде қиналыс күй (қам жасаудағы трансқа түсуі) кешкендей болады. Осы әлемде жайбарақат қалыпты адам күйін кешетін бақсы, өзге әлемнің стихиясымен, ащы шындығымен, қатал тағдырмен бетпе-бет кездескенде, өзінің бақсылық болмысын қайтадан таниды, таза шынайы өзіне тән, өзіне ғана арналған болмысын, кейпін киеді. Олай болса, бақсының ырқы мен еркіндігінің шындалар және сыналар тұсы өзге әлемдегі тайталас арқылы танылады.

Бақсы үшін әлемдік ырық өзінің таза үйлесімді абсолют ырғақтарымен жүріп отыра бермейді, әсіресе, ол қоғамдағы биологиялық-әлеуметтік-рухани әділетсіздіктерге жол береді (мәселен, өте адал адам қатты ауырып қалады), осы тұста, бақсының негізгі қызметі мен жауапкершілігі белең алады да, ол әлемдік ырықтың екпініне ерікті-еріксіз түрде араласады (мәселен, сол өте адал ауырып қалған адамның ауырып қалғандығы Әділетсіз болып қабылданады), бақсы ғаламдық-әлеуметтік әділеттілік орнату мақсатында оны адамзаттық-ұлттық мүдде мен қоғам ыңғайына қарай өзгертуге тырысады. Мәселен, қуаңшылық жағдай, сыртқы жаулардың шабуылы, адамдардың кеселге ұшырауы т.б. кездейсоқтықтар осы әлемдік ырықтың әлеуметтегі «Әділетсіз» көріністері болып табылады, бұл – шындығында, субъектив тұрғыдан солай есептелетін кездейсоқ құбылыстар деген сөз. Мысалы, қуаңшылық жағдайда, жаңбыр не, қар жаудыра алады, сондықтан, олар да тарихи қоғамдық пікірде ақ ниетті, ақкөңіл жандар ретінде қабылданады

(Йылдырым, 2010: 16). Осындай әлеуметтік қайшылықтармен қатар онтологиялық қайшылықтарды да өз деңгейінде шеше білген бақсы (Көкеев, 2008: 195) әлемдік ерік аясында өзінің еркінің де «өмір сүретіндігін» паш етіп отырды: әлемдік ерікті бағындыру, «жөнге салу», «түзету» деп те түсіндіруге болады, өйткені, ол – соқыр, стихиялы әлемдік ерік «әрекеті».

Жеке жақты құдайға сенбеу немесе аса көп табынушылыққа бармау – осы тұста, адамзаттың игілігі мен пайдасына шешіліп кетеді. Егер бақсы «тағдырдың жазғаны солай» деп ауру үстіндегі адамды емдемейтін болса ше? – емдеу арқылы игілікті істер атқарады. Бақсы өздігінен әлемдік ырық ағымына агрессияшыл емес, тіпті оны билеуді мақсат та етпейді. Осындай әділетсіздіктер бақсыны әділеттілік орнатуға қарай жетелейді, ол әлемдік ырықтың әділетсіздіктерін де көре біледі, оны орнатуға қарай мәжбүрлейді. Бұл мәжбүрлілік оның жеке басын күйттейтін эгоизмнен мүлде туындап шықпайды немесе әлдеқандай бір ғажайыптар көрсету арқылы өзін әйгілеу де емес, өзінің шекаралық жағдайда құрбан болу мүмкіндігін мансұқ ете отырып, өршіл гуманизм мен мақсатты міндетке айналдырудың мотивациясын өрбітеді. Ал кей сәттердегі өзін-өзі «әйгілейтін» әр түрлі магиялық бейтарап әрекеттері – болмыс қайшылығы мен әлемдік ерікті бағындыра алатын құдыретін, яғни, тылсым күш-қуатын алдымен, өзіне-өзі, сонан соң көпшілікке, одан кейін сол әлем алдында дәйектеуі болып табылады деп гипотезалық-метафизикалық тұрғыдан жуықтап түсіндіре аламыз.

Адамзат эволюциясының дамуындағы тым байырғы бақсылыққа дейінгі кезең әлемдік ырық алдындағы адамзаттың абсолютті тәуелділігі мен мәжбүрлілігінің шынайы көрінісі болса, бақсылық дәуір техниканың табиғатты бағындыруына дейінгі аралықтағы адам баласының әлемдік ырық алдындағы өзіндік бір ерекше билігі мен мәртебесін сақтаудың кепілі болды. Әрине, үнемі-үздіксіз, әмбебаптықта емес, бақсының ритуалдарының орындалуы арқылы ғана белгілі бір сәттерді құрады (Мүмкін көне бақсылық мәдениет үстемдік етіп тұрған дәуірде де бақсы емес адамдар, мүмкін емес нәрселердің болмайтындығына сенбеген де шығар).

Шындығында, бақсылық дәуір табиғаттың стихиялы күштерін тек физикалық тұрғыдан ғана емес, психологиялық тұрғыдан да игеруге болатындығының қамтамасыз ететін, ұзақ

дәуірді қамтитын тұтас мәдениет еді.

XIX-XX ғасырлардағы ғылыми-техникалық-медициналық төңкеріс дәуірлері басталғаннан кейін, бақсының әлемдік ырыққа қарсыласа алуы мен оны билеуінің моделі тұтастай академиялық медицина мен техникаға басқаша форматта көшірілді, ендігі адамзат оны қажет қылмады немесе сұраныс біршама деңгейде шектелді. Бұл – бүгінгі заманның келбетімен жалғасын табуда. Бірақ бақсының қарекетінің, ырқының аймағына тиеселі мәселелердің барлығы тек биологиялық-материалдық көріністе ғана іске асты, психологиялық ықпал ету дәстүрі (психологиялық энергияның күшті қуаты) шамандықпен бірге ығыстырылды. Нақтырақ айтқанда, әлемді билеуге ұмтылыс пен табиғатты бағындыруды көздеген адамзаттық прогрестің қазіргі арнасы жалпы өрлеудің тек материалдық-заттық құралдық парадигмасына ғана басымдылық беріп, соны тандап алды, оның психологиялық ықпал ету жолынан бейне бір «жаңылып қалғандай» болды. Мәселен, бақсы бірнеше мың жылдан бері психологиялық түрде ғана, еш құралды қолданбай жаңбыр жаудыратын болса, қазір ол ғылыми-техникалық құралдар арқылы жүзеге асып отыр: бұлар (екі түрлі жаңбыр) түпмәндік мақсаттары бірдей құбылыстар екенін кей сәттерде елемейміз.

Бірақ кей жағдайда ырықты билеудің екінші тәсілі, біріншісінен артық, кей сәттерде кемшін түсіп жатты. Мәселен, алпауыт техногендік қоғам саналатын Жапониядағы су тасқыны, басқа өңірлердегі жер сілкінісі тәрізді апаттар техникалық ілгерілеудің әлемдік ерік алдындағы дәрменсіздігін көрсетеді. Алайда адамзаттың бізге беймәлім-мәлім тарихын тұтастай алғанда, екі жүз жылдық ғылыми-техникалық билік кезеңі отыз мың жылдық бақсылық дәуірдің алдында шектен тыс әйгілене алмайтындығын түйсінуіміз қажет. Мүмкін адамзаттың «аңғалдау ғылыми-техникалық билігі» тек өткінші тәжірибе болуы ықтимал, олай болса, келешекте адамзат өркениеттің басқа бір тиімді тәсілін іздейді немесе шамандықтың әлемдік ырыққа әсер ету әдісіне басқаша бір форматтарда қайта оралуы ықтимал. Бір ғана мысал, шамандық бірнеше мыңдаған жылдар бұрын игерген, өзінің тәжірибесінде сан мәрте қайталанған құбылыс жасанды жаңбыр жаудыруға қазіргі адамзат енді ғана қол жеткізіп отыр.

Кейіннен тәңіршілдікпен, исламмен кіріктірілген түркілік шаманизмде де бақсы өзінің әлемдік ырық туралы пайымдауларынан

түбегейлі айныған жоқ. Себебі бақсы үшін зайырлылық, діни тәңіршілдік-исламдық фанаттыққа берілмеу өзінің мистикалық дүниетаным аймағындағы танымынан айнымаудың тиімді бір ұстанымы ретінде тиянақталып отырылды. Икемделгіш-бейімделгіш және діни сенімдерді біріктіруші-тұтастандырушы шамандық дүниетаным ол сенімдермен де кірігіп кетуге тырысты, дүниеауи-тұрмыстық мәселелер хақында о дүние турасындағы ілімді өзінің өзге болмыс туралы көзқарастарымен келіп ұштастырып жатты. Бірақ кей тұстарда қайшылықтарға да ұрынды, басты түйін: әлемді жаратушының билігі туралы және осы билікті «бөлісу» жөнінде болды. Сондықтан осы қайшылықтарды шешу үшін «шаман өздігінен дүниені жаратпайды, оны жаратушы бар, бірақ ол кейінгі өмірге араласпайды» деген деистік еркін-ой ұстанымы бақсы үшін оңтайлы көзқарас болып табылды. Деистік ұстанымдағы Жаратушыдан «бөлінген билік» кейіннен шаманға тиесілі болуы тиіс еді және солай болды да. Бұл әлемдік еріктің кейінгі бақылаусыз стихиясы туралы түсінікпен келіп үндесті, шындығында, теизм шаман үшін тиімсіз, әрі өзінің мүмкіндіктерін ашудан шығар жолды іздестірудің қиын сәттеріне тап келтірді. Бірақ зайырлылық-парасаттылық ұстанымды негізге алған түркілік діни сана-сезім шаман дүниетанымын терістеген жоқ, сондықтан да, ол – қазақ даласында ұзақ сақталған діни сенімдердің біріне айналды. Демек, шаман халықтың алуан түрлі сенімдердің кіріктірілген діни сана аймағынан ұзақ уақыт бойы мүмкіндігінше, өзінің орнын айшықтап тұрды.

Шаманның әлемдік ерік аясындағы қуаттаушы қыры ғарыш болатын, ол өзінің болмыс бітімі мен еркін ғарыштан қуаттану арқылы жүзеге асыра алатындығын құпиялық-тылсымдық ретінде сақтады. Н.Г. Аюпов пен Н.В. Абаев атап өткендей, бақсылықтың терапиясы Көкпен байланысты болды және ол басқаша болуы да мүмкін емес еді (Абаев, Аюпов, 2010: 64) немесе шамандар күннен қуат алып отырды (Токарев, 1990: 31).

Демек, шаманның трансы сопылықтағы, нирванадағы тұлғаның «өзі-үшін-ғана» арналған жай ғана эгоистік әрекеті емес, әлемдік ерікпен бетпе-бет кездесетін экзистенциализмдегі нағыз «шекаралық жағдайдағы» оның шынайы болмысын құрайды. Бұл болмысы тағдыр тағайындағандықпен де шартталады, олай болса, әлемдік ерік оны бақсылыққа

тағайындағанмен, пантеистік тұрғыдан алғанда, бақсылыққа тағайындау мен оның қызметін атқарудың өзіндік бір ара жігін анықтап тұрғандай болады. Өйткені қызметін атқару абсолют еріктің еркіндігі болса, бақсы болып өмірге келуі – тағайындалған шарттылық. Оны бақсылардың өздері де түйсінеді. Шындығында, бақсы өзінің онтологиялық ілімін өзі құрастырып алады, әлемнің ырқын немесе белгілі заңдылықтарды түсіне алмай жүрмейді немесе скептикалық көзқарас орнатпайды, ол тіпті, өзінің әлемдік ырық алдындағы кей сәттердегі жеңілісін де сезіне алатын сыңайлы. Сондықтан да ол үшін әлемдік ырық таза стихиялы да емес, өзінің ырқымен келісімге келе алатындай жалпылама әмбебаптылық, бірақ априорлыны апостериорландыра алатын әлем аясындағы өзінің де шексіз мүмкіндігі бар әлемде өмір сүреді. Себебі ол әлемдік ерік аясында өзінің мүмкіндіктерін нақты анықтай алады, оны ажыратады, нақтылайды, бағдарлайды, жоспарлайды, «бірақ байқап көру» арқылы эксперименттер де жасамайды. Өйткені, ол, тіпті, нәтиже ол ойлағандай болып шықпайтындығына да қарамастан, өзіне-өзі нық сенімді жан болып келеді. Ол сенімділік қайдан келеді, әлде тылсым дүниемен байланыс арқылы нақты қол жеткізілетін нәтижелерді анық көре ала ма? Бұл тереңірек зерттеуді керек ететін құбылыс.

Деметафизикаландыру, демистификациялау, сциентизациялау бағдарлары

Біздің жоғарыдағы трансцендентті-трансцендентал метафизикалық талдауларымыз этнографиялық материалдар мен бақсылардың өздерінен сұрау салу жүргізу арқылы алынған мәліметтер. Біз оны жай ғана философиялық тілмен, екінші бір қырынан, батыс философиясы тұрғысынан түсіндіріп беріп отырмыз. Әйтсе де қазіргі заманғы ғылыми таным мен материалистік позициялар бұндай метафизикалық пайымдауларды оңды қабылдай бермейді. Сондықтан да осы метафизикалық пайымдауларымызды ғылыми, тіпті, жаратылыстанулық тұрғыдан сәйкестендіріп барып дәйектеудің жолдарын ұсынамыз. Яғни, деметафизикаландыру мен демистификациялау тәсілдерін пайдаланамыз.

1. *Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксімен дәйектеу.* (Физикалық тұрғыдан түсіндіру). XX ғасырдың екінші жартысынан бастап, бейсызықтық физикада өзге де жаңаша

теориялар мен концепциялар туындады. 1965 жылы Джон С. Белл ашқан жаңалықтар бойынша – белгілі бір дененің өзіндік қозғалысы оқшау, қатыссыз тұрған денеге әсер етіп оны қозғалысқа келтіруі мүмкін екені мен оның ешқандай өрістердің ықпалынсыз жүзеге асуы. Бұл теорема кейіннен әлдебір жанама күштердің әсер ететіндігі туралы Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксімен былайша толықтырылды: «Таралып кеткен бөлшектердің қалдықтары арасында тасымалдайтын рациялар негізінде байланыс сақталады. Сондықтан әрбір кез келген сәтте басқалары қайда және онда не болып жатырғандығын біліп отырады» (Дигениус, 1995: 232). Яғни, бұдан әлемнің кез келген нүктесіндегі алыс қашықтықтағы бөлшектердің арасында өрістік, сигналдық, механикалық, энергиялық қатынас болмаса да, ортақ жүйе ретінде байланыстар сақталатындығы туралы тұжырым дәйектелді. Бұл «бәрі де бәрімен байланысты» деген органикалық холизмдік голограммалық қысқаша тұжырым жасауға алып келеді.

Мәселен, физикадағы осы үлгіні биологияға, анатомияға көшірсек, егіз адамдар арасындағы байланыстар, анасы мен баласы арасындағы сезімталдық, атап айтқанда, қанша алыс қашықтықта болса да, егіздер, әсіресе, бір-бірінің жеке басындағы қиналыстарды оңай сезе алады екен немесе баласының жылағанын, қиналған жағдайларға тап болғандығын т.б. анасы көрмесе де, естімесе де алыс қашықтықтан сезіп отырады, ол да күйзелістерді мен алаңдаушылықтарды бастан кешіреді. Егіздер, ана мен бала, шындығында, Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксі сияқты таралып кеткен биологиялық бөлшектер болып табылады. Демек, ол тек физикалық қана емес, жалпы химиялық, механикалық, биологиялық, әлеуметтік бөлшектердің бәріне де қатысты деген тұжырым алатын болсақ, шамандықтың аруақтармен тілдесе алатын, байланыс орнататын қасиетін оңай түсіндіре аламыз. Нақтырақ айтқанда, өлген ата-бабалардың рухы кейінгі адамдардың санасымен, әсіресе, шамандардың санасымен байланысып жатады, рухтар әлеміндегі өзгерістер мен құбылыстар кейінгі шамандық дүниетанымға ешқандай ғылыми физикалық өрістер әсер етпесе де, қатысты болып келеді. Бірақ бұл тұстағы аруақтар әлемінің нақты физикалық дәйектемесі жоқ, позитивистік тұрғыдан келгенде тек қана барынша дәйекті нәрсе, ол – өлген адамның

мәйіті (сүйегі). Бұл келесі кезектегі ұсынылған дәйектеме бойынша айқындала түседі.

2. *К.Г. Юнгтің теориясымен дәйектеу (Психоанализ бойынша).* Бақсы өзінің ата-бабасы және жалпы бақсылық рухтардан таралған десек, байланыс орната алуы әбден ықтимал. Немесе, бақсының ата-бабасының аруағы арасындағы байланысты XX ғасырдың психоаналитигі, ұжымдық бейсаналылықты негіздеуші К.Г. Юнгтің теориясымен де дәйектеуге болады. К.Г. Юнгтің теориясының қысқаша мазмұны қазіргі «Біздің» бейсанамыз бұрынғы өткен ата-бабаларамыздың санасымен байланысып жатыр. Мұндай байланыстар қазіргі кездегі біздің бейсанамыздағы көне дүниетанымның сарқыншақтары арқылы көрінеді (Юнг, 2019).

Ол тым күңгірт сипатта болғандықтан, психоаналитик оларды «архетиптер» деп атаған болатын. Архетиптердің «жалпы адамзаттық» және «ұлттық» түрлері болатындығын ескерсек, бақсылардың ата-баба рухтарымен байланысы да осы архетиптерге ұқсас құбылыс болып табылады деп пайымдай аламыз. Бірақ бір ескере кететін жайт, бұндай байланыстар барша адамзатқа тән, бірақ бақсылар оның жоғары деңгейін меңгерген деп айрықшалай аламыз. Әрине, архетиптерде бұл байланыстар кейінгі ұрпақтардың бейсанасындағы белсенділік болса, «аруақтармен байланыс орнату» мистикасында, керісінше, өткен ата-бабалардың рухы белсенді болып келеді. Яғни, екі жақ өзара детерминантты емес, қайсысының «фактор» екені ғана емес, қайсысының ықпалды фактор екенін барометрлер бойынша өлшеу де мүмкін емес.

Мүмкін, келесі бір нұсқа ұсынсақ, көне дәуірдің адамдарының барлығы ата-бабаларымен байланыс орнатудың тәсілдерін белгілі бір деңгейде меңгерген сыңайлы, бірақ кейіннен, бірте-бірте ұмытыла берген. Бұл да Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксімен былайша үндеседі: қазіргі Біз, бұрынғы ата-бабаларамыздың таралып кеткен бөлшектеріміз.

XX ғасырдағы философиялық антропологияның көрнекті өкілі А. Гелен адамның негізгі жағдайы – өзін-өзі сақтау инстинктінің болмауы деп тұжырымдайды. Жануарлар инстинкпен бағдарламаланған болса, адамда бұл жағы әлсіреп кеткен. Адамның интеллект қабілетінің өсуі оның инстинктивтік функциясын әлсіретеді деген сияқты тұжырымдарын ұсынады да, адам өз

болмысынан өзі алшақтап бара жатқан тіршілік иесі деген сыңайлы тұжырымға келеді (Григорян, 1982: 89-92).

Мәселен, жылқылар, құмырсқалар т.б. көптеген тіршілік иелері жер сілкінісі, су тасу сияқты табиғи қауіптерді алдын ала сезеді. Демек, адам да бастапқыда табиғаттан ажырамаған дәуірде бұндай қауіптерді сезген, суыққа төзімді, ыстыққа шыдамды тіршілік иелері болған. А. Гелен айтқандай, адам осы кемшіліктерін бірте-бірте түзу жүрумен, мәдениетпен алмастырған.

Олай болса, шамандардың табиғаттың және табиғи тіршілік иелерінің тілін біледі-мыс деген мифологияның да шындыққа қатысы бар тәрізді деп айта аламыз. Қазіргі таңда, кейінгі ғылыми жаңалықтарда дельфиндерді бір-бірімен тілдестіру, олардың тілін адамдарың түйсінуге т.б. нейрофизиологиялық және цифрлық технологиялар арқылы қолжетімді бола бастады. Демек, жалпы алғанда, адамдардың өзге тіршілік иелерінің тілін «түсінуге» көне замандарда таңғажайыптық емес, табиғи құбылыс болған, ендеше, қазіргі кезде де сол қабілетті ғылым мен техника және инженерия жетістігі арқылы қайта қалпына келтіруге де болады.

Табиғатқа жақын, онымен етене байланысқан шаман, қайткенде де, осы көне дәуірдегі адам болмысының қасиеттерін сақтағандықтан, тіршілік иелерімен тілідесіп, табиғаттың тылсым сырын «меңгерген» болып шығады. Мәселен, Қорқыт атаның өлімнен қашуы туралы аңыздардың бірінде: ұшқан құс, жүгірген аң баршасы келіп, Қорқыттың өлімнен қашу күйін ұйып тыңдап тұрады екен-мыс. Бұл оқиғаның ғылыми жағы екі тараптың өзара байланысына құрылған: Қорқыт ата жан-жануардың тілін меңгерген және керісінше, хайуанаттар да Қорқыттың күйін өздігінше түйсінеді.

3. *Вакуум бойынша дәйектеу (Физикалық түсіндірмелер).* Ағылшын физигі Поль Дирак бөлшектер мен антибөлшектерді зерделей келе, вакуум жөніндегі пікірді тереңдете түскендігін: «Этот океан (физический вакуум) заполнен электронами без предела для величины отрицательной энергии, и поэтому нет ничего похожего на дно в этом электронном океане», — деп атап көрсеткен зерттеушілер теріс энергия көрінбейтін фонды құрайтындығын, онда барлық әлемдік оқиғалар өтіп жатқандығын тұжырымдайды» (Dirac, 1963: 59).

Бұл идея барлық бөлшектердің антибөлшектері болатындығы туралы

түсінікке жетелеп, вакуумның таза «ештеңе» емес, бөлшектер мен антибөлшектердің бірлігінен тұратын *әлдебір жазықтық* түрінде сақталатын модусын айғақтады деп айта аламыз. Мұны әлемнің физикалық картинасын түсінудің философиялық парадигмасы бойынша анықтасақ, «бар болудың» қалыпты өлшемдерінен тыс, болмаудың да дәстүрлі параметрлерінен өзгеше белгілі бір дәрежеде әзірге «материалданған» деп атауға болатын моделін құрастырудың теориялық түрде ғана байқалатын жетістігін көре аламыз. Нақты айтқанда, вакуумның физикалық тұрғыдан «бар» мен «жоқ» өлшемдеріне бағынбайтын өзгеше бір аймақтың теориялық үлгісін ұсына алады.

Физикадағы вакуум жөніндегі түсініктің эволюциясы бұл ой-пікірлерімізді әрі қарай жетілдіре түседі. Вакуумның тығыздығын 10^{-15} г/см³ қылып анықтаған теоретиктер оның да гравитациялық заңдылыққа бағынып, денелерді өзіне тартатындығын дәйектейді. Олар да айналасындағы вакууммен бірге қозғалып, вакуум бұл тұста барлық қозғалыстың шынайы «басқарушысы» болып шығады. Осыған орай, вакуум мен оның бақылауындағы объектілер түйық жүйе болып табылады (Стрелков, 1998: 26-28). Сонымен қатар қазіргі заманғы ғылым физикалық вакуумның тек теориялық қана емес, тәжірибелік жақтарын да ғылыми тұрғыдан дәйектейді (Шипов, 1997).

Осы физикалық түсініктердің философиялық түсіндірмелеріне сәйкес, Г.И. Наан өзінің концептісін: «Вакуум бәрі және бәрі де вакуум» деп қысқаша дәйектеген болатын (Джахая, 1990: 17). Сондықтан физикалық вакуумда әлем түрінде іске асқан «жасырын материя» (жоқ, бірақ потенциал бар әлем) мен жасырын энергияның тылсымдығы болатындығы жөніндегі тұжырымдар да оның орталық негіз екенін айғақтайды (Швебе, 1998: 3-12). Вакуумды алғашқы бастық түрінде сипаттаған ойшылдарымыз да оның ішкі қуаттылығын философиялық тұрғыдан көрсетеді: «Ақпаратпен, семантикалықпен толтырылған Ұлы Бастықты жоғары қуаттылық деп те ұсыну керек» (Колчигин, 2008: 82).

Демек, физикалық вакуум өзінің шынайы физикалық реалдылық еместігіне қарамастан, бейне бір қуатты, әлемнің жаратылуы мен кеңеюінің, процестердің пайда болуының шарттарын толықтай қамтамасыз ете алатын «физикалық субстанция» моделін де құрайды

деп тұжырымдай аламыз. «Әлемнің алғашқы қалпы – вакуум, жоғарғы белсенділікті сипаттайтын материяның ерекше түрі... Біздің әлем вакуумның көбігінен пайда болған құты» екендігін байыптап, оның бастапқылығы мен жоқтығын ұсынған көзқарастар да (Крымский, Кузнецов, 1983: 101-102) осы тұжырымымызды қуаттай түседі. Осындай бейсызықтық физиканың ғылыми танымының көкжиектері мен нәтижесі әлемнің басталған конструкциясын құруға алып келіп, жоғарыда – Абсолют Ештеңе, одан кейін сана өрісі мен вакуум, ал одан: плазма, сұйық, қатты дене тәрізді элементтер тарайтындығын қарапайым түрде көрсететін көзқарастар да бар (Шипов, 1995, 86). Сана өрісі туралы пайымдаулардың мистикалық қырына қарамастан, оның танымдық маңызының жаратылыстанумен дәйектелген тұсына назар аудара отыра, біз философиялық сараптамамызды ұсынуға тиіспіз. Біріншіден, бұл оккультизмдік философияның негіздеріне сүйенілген, екіншіден, жаратылыстанудың философиялық парадигмасымен тұжырымдалған, үшіншіден, барынша толық түсіндірілген әлемнің жаратылуының жалпылама жобасы екенін пайымдаймыз.

Біздің пайымдауымыз бойынша мұндағы «сана өрісі» қабатының мистификациялық жағы басым болғанмен, ол танымның діни және физикалық үрдістерін біріктіретін «модернизацияланған үлгі» деп атаймыз. Дегенмен оның анық айшықталмайтындығы мен көп жағдайда ғылыми дәйектемеге қайшы келуі оған деген скептикалық қатынасты үдетеді. Вакуумның осындай сана өрісі тәрізді құбылыстарды және барлық өріс пен энергияны сыйғыза алатын әмбебап кеңістігін құрайды. Бұл жердегі қайшылық – сана өрісі мен вакуумның материалданған нұсқасын қолдануда болып отыр.

Бірақ біздің түйсінуіміз бойынша, сана өрісі мистификациялық ақиқат қалпында қалады. Оның үстіне философиядағы антроптық принцип теориясы да әлем мен бірге жарыспалы жаратылған адамның немесе оны қабылдайтын сананың болуы тиіс екендігі туралы идеяны ұсына отырып, осы сана өрісі феноменін ғылыми негіздеуге мүмкіндік ашады. Демек, сана өрісінің бастапқылығын антроптық принцип нығайта түседі деп анықтай түсуімізге болады.

Сонымен қатар қазіргі таңда шамандықты трансперсонал психология, сананың өзгерген қалпы, С. Гроффың холотропты демалу т.б.

арқылы дәйектеу жолдары да ұсынылып жүр. Біз бұл мәселені келесі жарияланымдарда талдап көрсететін боламыз.

Негізінен алғанда, метафизиканың орнықты деп табылған іргелі мәселелерінің метафизикалық екені тек философиялық қана емес, жалпы танымдық бағдарды да құрайды (Эмерих Корет, 1998: 52-193). Ал метафизикалық мәселелер қазіргі таңда: стереотипті түсінікте сақталып қалғандай өз алдына абстрактілі «мета», яғни, физикалықтан мүлде оқшау емес, яғни, «тыс» дегеніміз, физикаға еш қатысты жоқ, оқшау дегенді білдірмейді.

Қорытынды

1. Шамандықтың трансцендентті-трансценденциялық онтологиясын саралғанда, біз, бір қырынан тек априорилы білімдерді және әзірге ғылыми дәйектемелері ашылмағандық пен мүлде ашылмайтындық ұғымдарды (трансценденталистерді) кіріктіре келе, шамандық дүниетаным бойынша өзіндік бір айрықша онтологияны түзетіндігін аңғара аламыз. Сондықтан оны біз қарастырып отырған: бейболмыс-болмыс, әлемдік ерік сияқты метафизикалық түсініктер арқылы саралау, жалпы алғанда, шамандықты түйсінуге деген ұмтылыстардың еуроцентристенген философиялық бағдарлары мен сәйкес келуі «ықтимал» кейбір тұстары ғана болып шығады.

2. Метафизиканы – деметафизикаландыру, мистиканы – демистикаландыру, сакралділікті – десакралдандыру жай ғана редукциялар мен реконструкциялар емес, оның шынайы мәнін ашып көрсету үшін осы шығыстық, бақсылық дүниетанымды еуроцентристік философиямен тұтастандырудың өзіндік бір метаморфозасы ғана емес, ол алдымен, онтологияның физикасын бейсызықтық физика тұрғысынан пайымдау арқылы ғана жана мүмкіндіктер ашуға деген бетбұрыстар болып саналады деп пайымдай аламыз. Әрине, қазіргі таңдағы ғылыми емес білімдерге қатысты ғылыми таным парадигмаларының бірі – мистикалар мен мифтерді сциентизациялауға деген ұмтылыстар. Бірақ ескере кететін жайт, кез келген ғылыми, тіпті жаратылыстанулық тұжырымдамалар бір кездерде жоққа шығарылатын болса немесе өзгерістер арқылы дамиды болса, онда сол демистификацияланған мистикалар да жоққа шығарылуы ықтимал деген логикалық тұжырымдар туындайды.

Сондықтан да біз қарастырып отырған шамандықты сциентизациялау – «түпкілікті анықталған бірден-бір дұрыс абсолют жол» деген түсінік туындамауға тиіс. Демек, бұл сциентизациялаудың тек бағдарлары ғана, бірақ әзірге шамандықты интерпретациялаудың барынша мүмкін болатын нұсқалары деп пайымдаймыз.

3. Шамандықтың трансценденциясын деметафизикаландыру әрине, философиялық мәселе, бірақмағынасыз «реметафизикаландыру»

емес, оны біз реалдылыққа жуықтайтын философиялық гипотетикалық пайымдаулар ретінде қарастырдық. Оны мәселен, редукциялаған-примитивтенген «Сильва әдісі» арқылы да оңай түсінуге болады. Біз ұсынған пайымдауларды көрсетілген ғылыми тұжырымдармен эквивалентті түрде қарастыруға да болмайды, олар тек түсіндіру үшін ғана қажетті құралдар ретінде де қолданылғандығын ескеруіміз керек.

Әдебиеттер

- Dirac, P.A.M. (1963). The Evolution of the Physicist's Picture of Nature. *Scientific American*. – 45-53.
- Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. (2004). Тенгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. – Часть 2. – Алматы. – 200.
- Айлетт С. (2004). Шаманский космос. – М.: АСТ. – 101.
- Акатаев С. (1995). Мировоззренческий синкретизм казахов: автореф. ... док. филос. наук.: 09.00.03. – Алматы: ИПиФ. – 37.
- Валиханов Ч. (1984). Собр. соч. Т. 1. – Алма-Ата: Жазушы. – 385.
- Григорян Б.Т. (1982). Философская антропология: (Критический очерк). – М.: Мысль. – 188.
- Дәуренбеков, Ж., Тұрсынов, Е. (кұраст.) (1993). Қазақ бақсы балгерлері. – Алматы: Ана тілі. – 224.
- Джахая Л.Г. (1990). Вакуум. – Сухуми: Алашара. – 78.
- Дигениус В. Р. (1995). Логическая связь / Пер.с нем. – М.: Прогресс; Литера. – 413.
- Жақсылықов А. (2006). Шаманизм мен фольклор: Әлемдік мәдениеттану ой-санасы. Қазақстанның қазіргі заманғы мәдениеттану парадигмалары. – Алматы: Жазушы, 10 т. – 496.
- Исмағамбетова З.Н., Мирзабекова А.Ш. (2009). Феномен измененного состояния сознания в исламско-тюркской культуре: Аль-Фараби: Философия. Культура. Религия: Материалы международной научно-практической конференций, посвященной 75-летию КазНУ имени аль-Фараби / Под ред. Б.Т. Жумагулова. – Алматы: Қазақ университеті. – 462.
- Йылдырым И. (2010). Көне түрік фольклорындағы өлеңдер мен макал-мәтелдер. – Шымкент. – 120.
- Кенжетай Д.Т. (2004). Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымы. – Түркістан: ХҚТУ баспасы. – 341.
- Колчигин С. (2008). Бог как *conditio sine qua* поп мыслящего мировоззрения. *Адам әлемі*, 2(36), 79–88.
- Котлобай Л.А. (1995). Шаманство как социокультурный феномен народной культуры: Автореф. дис... канд. филос. Наук. – Рос. Академия государственной службы при Президенте РФ.
- Көкеев А. (2008). Ер тегі көк аспан. – Алматы: Айдаң. – 376.
- Крымский С., Кузнецов В.И. (1983). Мировоззренческие категории в современном естествознании. – Киев: Наук думка. – 220.
- Стрелков В. (1998). Новая реальность – эфирная вселенная. *Чудеса и приключения*, 7, 26–28.
- Тәшенов Т. (2009). Хамбо-Лама, Мәшһүр Жүсіп һәм Ленин. *Айқын*, 128. – 16.
- Токарев С.А. (1990). Ранние формы религии. – М.: Политиздат. – 622.
- Уәлиханов Ш. (1985). Қазақтардағы шамандықтың қалдығы. Таңдамалы шығармалар. – Алматы: Жазушы. 2-бас. – 560.
- Швебе Г.И. (1998). Холистическая научно-эзотерическая картина мироздания. *Сознание и физическая реальность*, 3(5). 3–14.
- Шипов Г.И. (1995). Явления психофизикии теория физического вакуума. Сознание и физический мир. – М.: Агентство «Яхтсмен». – Вып.1. – 86-103.
- Шипов Г.И. (1997). Теория физического вакуума. Теория, эксперименты и технологии. – М.: Наука. – 450.
- Шопенгауэр А. (1992). Избранные произведения. – М: Просв. – 479.
- Эмерих Корет (1998). Основы метафизики. Перевод В. Терлецкого. – Киев: «Тандем», Emerich Coreth. Grundriss der Metaphysik. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag. – 246.
- Юнг К.Г. (2019). Архетипы и коллективное бессознательное. – М: АСТ. – 590.

References

- Abaev, N.V., Ayupov N.G. (2010). Tengrianskaya civilizaciya v duhovno-kul'turnom i geopoliticheskom prostranstve Central'noj Azii [The Tengrian civilization in the Spiritual, cultural and geopolitical space of Central Asia]. Vol. 2. – Almaty. – 200. (in Russian)
- Ajlett, S. (2004). Shamanskij kosmos [The shamanic Cosmos]. – M.: AST. – 101. (in Russian)
- Akataev, S. (1995). Mirovvozrencheskij sinkretizm kazahov: avtoref. ... dok. filos. nauk. 09.00.03 [Ideological syncretism of the Kazakhs: an abstract. ... doc. philos. science]. – Almaty: IPiF. – 37. (in Russian)
- Daurenbekov, J., Tursynov, E. (ed.) (1993). Qazaq baqsy balgerleri [Kazakh shamanic healers]. – Almaty: Ana tılı. – 224. (in Kazakh)
- Digenius, V. R. (1995). Logicheskaya svyaz' / Per.s.nem [Logical connection / Transl. from German]. – M.: Progress; Litera. – 413. (in Russian)
- Dirac, P.A.M. (1963). The Evolution of the Physicist's Picture of Nature. *Scientific American*. – 45-53.
- Dzhahaya, L.G. (1990). Vakuum [Vacuum]. – Suhumi: Alashara. – 78. (in Russian)
- Emerih, Koret (1998). Osnovy metafiziki [Fundamentals of Metaphysics]. transl. V. Terleckogo. – Kiev: «Tandem», Emerich Coreth. Grundriss der Metaphysik. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag. – 246. (in Russian)
- Grigoryan, B.T. (1982). Filosofskaya antropologiya: (Kriticheskij ocherk) [Philosophical Antropology: (Critical Essay)]. – M.: Mysl'. – 188. (in Russian)
- Ismagambetova, Z.N., Mirzabekova, A.Sh. (2009). Fenomen izmenennogo sostoyaniya soznaniya v islamsko-tyurkskoj kul'ture // Al'-Farabi: Filosofiya. Kul'tura. Religiya: Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencij, posvyashchennoj 75-letiyu KazNU imeni al'-Farabi / Pod red. B.T. Zhumagulova [The Phenomenon of the Changed State of Consciousness in Islamic-Turkish Culture // Al'-Farabi: Philosophy. Culture. Religion: Materials of the International Scientific and Practical Conference, Celebrating the 75th Anniversary of the Kazakh National University of Al-Farabi / under the editorship of B.T. Zhumagulova]. – Almaty: Qazaq universiteti. – 462. (in Russian)
- Iyldyrym, I. (2010). Kone turk folklorındagy olender men maqal-matelder [Poems and proverbs from ancient Turkic folklore]. – Shymkent. – 120. (in Kazakh)
- Jaqsylıqov, A. (2006). Shamanizm men folklor // Alemdik madeniettanu oi-sanasy. Qazaqstannyn qazırgı zamangy madeniettanu paradigmalary [Shamanism and folklore // World cultural history. Modern cultural paradigms of Kazakhstan]. – Almaty: Jazushy. Vo.10. – 496. (in Kazakh)
- Kenjetai, D.T. (2004). Qoja Ahmet Isauı duniyanımy [The Worldview of Khozha Akhmet Yassawi]. – Turkıstan, 2004. – 341. (in Kazakh)
- Kokeev, A. (2008). Er tegi kok aspan [The orogon of a man is the Sky]. – Almaty: Aidana. – 376. (in Kazakh)
- Kolchigin, S. (2008). Bog kak conditio sine qua non myslyashchego mirovozzreniya [God as a condite sine kua non of the thinking worldview]. *Adam alemi*, 2(36), 79–88. (in Russian)
- Kotlobaj, L.A. (1995). Shamanstvo kak sociokul'turnyj fenomen narodnoj kul'tury: Avtoref. dis... kand. filos. nauk / Ros. Akademiya gosudarstvennoj sluzhby pri Prezidente RF [Shamanism as a socio-cultural phenomenon of folk culture: Abstract of Cand. Philosophical Sciences Dissertation / Russian Academy of Public Administration under the President of the Russian Federation]. (in Russian)
- Krymskij, S., Kuznecov V.I. (1983). Mirovozzrencheskie kategorii v sovremennom estestvoznanii [Worldview categories in modern natural science]. – Kiev: Nauk dumka. – 220. (in Russian)
- Shipov, G.I. (1995). Yavleniya psihofiziki teoriya fizicheskogo vakuuma [Phenomena of psychophysics and theory of physical vacuum]. Soznanie i fizicheskij mir. – M.: Agentstvo «Yahtsmen». Vol.1. – 86-103. (in Russian)
- Shipov, G.I. (1997). Teoriya fizicheskogo vakuuma. Teoriya, eksperimenty i tekhnologii [Theory of physical vacuum. Theory, experiments and technologies]. – M.: Nauka. – 450. (in Russian)
- Shopenauer, A. (1992). Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]. – M.: Prosv. – 479. (in Russian)
- Shvebe, G.I. (1998). Holisticheskaya nauchno-ezotericheskaya kartina mirozdaniya [Holistic scientific-esoteric picture of the universe]. *Soznanie i fizicheskaya real'nost'*, 3(5), 3–14. (in Russian)
- Strelkov, V. (1998). Novaya real'nost' – efirnaya vseennaya [New reality – the ethereal universe]. *Chudesnaya i priklyucheniya*. 7. – 26-28. (in Russian)
- Tashenov, T. (2009). Hambo-Lama, Mashhur Jusip ham Lenin [Hambo-Lama, the famous Zhusip and Lenin]. *Aiqyn*. 128. – 16. (in Kazakh)
- Tokarev, S.A. (1990). Rannie formy religii [Ancient forms of religion]. – M.: Politizdat. – 622. (in Russian)
- Ualihanov, Sh. (1985). Qazaqtardagy shamandyqtyn qaldygy. Tandamaly shygarmalar [The remains of shamanism among the Kazakhs. Selected works]. – Almaty: Jazushy. 2-edition. – 560. (in Kazakh)
- Valihanov, Ch. (1984). Sobr. soch. T. 1. [Collection of Essays. Vol. 1] – Alma-Ata: Zhazushy. – 385. (in Russian)
- Yung, K.G. (2019). Arhetipy i kollektivnoe bessoznatel'noe [Archetypes and the Collective Unconscious]. – M.:AST. – 590. (in Russian)

Авторлар туралы мәлімет:

Аташ Берік Мұратұлы – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: atash_berik@mail.ru).

Құранбек Әсет Абайұлы (корреспондент автор) – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының меңгерушісі (Алматы, Қазақстан, e-mail: akuranbek@gmail.com).

Сааданбекова Чолпон Идирискызы – философия ғылымдарының докторы, Жүсіп Баласағұн атындағы Қырғыз ұлттық университеті философия және мәдениет теориясы мен тарихы кафедрасының профессоры (Бишкек, Қырғызстан, e-mail: cholponsaad@gmail.com).

Кулумжанов Нұржан Еркенұлы – PhD, К. Сагадиев атындағы Халықаралық бизнес университеті әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: kunimzhanov@mail.ru).

Information about authors:

Atash, Berik Muratuly – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: atash_berik@mail.ru).

Kuranbek, Asset Abaiuly (corresponding author) – Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, email: akuranbek@gmail.com).

Saadanbekova, Cholpon Udiriskyzy – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Theory and History of Culture of Jusup Balasagyn Kyrgyz National University (Bishkek, Kyrgyzstan, e-mail: cholponsaad@gmail.com).

Kulumzhanov, Nurzhan Erkenuly – Associate Professor of the Department of Social Sciences and Humanities, Kenzhegali Sagadiyev University of International Business (Almaty, Kazakhstan, e-mail: kunimzhanov@mail.ru).

Сведения об авторах:

Аташ Берік Муратулы – доктор философских наук, ассоциированный профессор кафедры философии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: atash_berik@mail.ru)

Құранбек Асет Абайұлы (автор-корреспондент) – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, email: akuranbek@gmail.com).

Сааданбекова Чолпон Идирискызы – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории и истории культуры Кыргызского национального университета имени Жусупа Баласагына, (Бишкек, Кыргызстан, e-mail:

N. Zhetpisbay¹ , U. Kalyakbar¹ ,K. Bishmanov^{1*} , D. Achilov² ¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan²University of Massachusetts Dartmouth, Massachusetts, USA

*e-mail: bkm58@mail.ru

KEY ASPECTS OF CONDUCTING DERADICALIZATION EFFORTS AMONG WOMEN

The research topic “Key aspects of conducting deradicalization efforts among women” is both relevant and significant. The aim of this study is to analyze the effectiveness of measures aimed at preventing the radicalization of women and their rehabilitation. The main focus of the work is the study of deradicalization programs for women, the examination of their functioning mechanisms, and the current issues they face. The scientific significance of the study lies in the exploration of the social and psychological aspects of deradicalization, as well as in the investigation of theological corrections and social rehabilitation methods, which help improve the relationship between women and society. The practical significance is reflected in the improvement of methods in this area and in offering effective programs and solutions for social reintegration. The research methodology includes comparative analysis and case study methods. A literature review, an in-depth study of international organizations and data, articles, and documents on the topic of radicalization and deradicalization were conducted. This method allowed for an understanding of the broad spectrum of the issue being studied and identified various approaches and models currently used in different situations around the world. The main results and analysis highlighted the importance of theological corrections and social-psychotherapeutic work within deradicalization programs, as well as emphasized the significant role of social rehabilitation for women and children. Based on the findings, recommendations were made to improve deradicalization processes among women, social rehabilitation, psychological support, and the evaluation of the impact of these programs on society. This research holds significant scientific and practical value for the effective reintegration of women into society and overcoming radicalization.

Keywords: Deradicalization, Religious Extremism, Women, Terrorist Groups, Social Reintegration

Н. Жетпісбай¹, Ұ. Қалықбар¹, К. Бишманов^{1*}, Д. Ачилов²¹Ал-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан²Дартмут Массачусетс университеті, Массачусетс, АҚШ

*e-mail: bkm58@mail.ru

Әйелдер арасында дерадикализациялау жұмыстарын жүргізудің негізгі аспектілері

Зерттеу тақырыбы «Әйелдер арасында дерадикализациялау жұмыстарын жүргізудің негізгі аспектілері» болып табылады. Бұл зерттеуде әйелдер арасында радикализацияның алдын алу және оларды қайта тәрбиелеу шараларының тиімділігін талдау мақсаты қойылды. Жұмыстың негізгі бағыты әйелдерге арналған дерадикализация бағдарламаларын зерттеу, олардың жұмыс істеу механизмдерін және өзекті мәселелерін қарастыру. Зерттеудің ғылыми маңызы дерадикализацияның әлеуметтік және психологиялық аспектілерін, сондақ-ақ теологиялық түзету мен әлеуметтік оңалту әдістерін зерделеу арқылы әйелдер мен қоғам арасындағы байланысты жақсартуға мүмкіндік береді. Практикалық маңызы, осы бағыттағы әдістерді жетілдіру, қоғамға қайта интеграциялау үшін тиімді бағдарламалар мен шешімдер ұсынуда көрініс табады. Зерттеу әдіснамасында салыстырмалы талдау, кейс-зерттеу әдістері қолданылады. Әдебиетке шолу, халықаралық ұйымдар мен деректердің, радикализация және дерадикализация тақырыбындағы мақалалар мен құжаттарды терең зерттеу жүргізілді. Бұл әдіс зерттеліп жатқан мәселенің кең ауқымын түсінуге, әлемдегі әртүрлі жағдайлардағы қазіргі уақытта қолданылып жүрген әр түрлі тәсілдер мен модельдерді анықтауға мүмкіндік берді. Негізгі нәтижелер мен талдауда дерадикализациялау бағдарламаларындағы теологиялық түзету мен әлеуметтік психологиялық жұмыстың маңыздылығы, әйелдер мен балалардың әлеуметтік оңалтудағы рөлі айқындалды. Жұмыстың қорытындылары негізінде әйелдер арасында дерадикализациялау жұмыстарын жетілдіру, әлеуметтік оңалту, психологиялық көмек көрсету және дерадикализация

бағдарламаларының қоғамға ықпалына қатысты ұсыныстар жасалды. Бұл зерттеу әйелдер арасында радикализацияны жеңу және олардың қоғамға тиімді интеграциялануына бағытталған маңызды ғылыми және практикалық құндылыққа ие.

Түйін сөздер: дерадикализациялау, діни экстремизм, әйелдер, террористік топтар, әлеуметтік реинтеграция

Н. Жетпісбай¹, Ү. Калякбар¹, К. Бишманов^{1*}, Д. Ачилов²

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

² Университет Массачусетс Дартмут, Массачусетс, США

*e-mail: bkm58@mail.ru

Основные аспекты проведения по дерадикализации работ среди женщин

Тема исследования «Основные аспекты проведения работы по дерадикализации среди женщин» является актуальной и важной. Целью данного исследования является анализ эффективности мероприятий, направленных на предотвращение радикализации женщин и их реабилитацию. Основное направление работы – изучение программ дерадикализации для женщин, рассмотрение механизмов их функционирования. Научная значимость работы заключается в изучении социальных и психологических аспектов дерадикализации, а также в исследовании теологических коррекций и методов социальной реабилитации, что способствует улучшению взаимодействия между женщинами и обществом. Практическая значимость работы заключается в совершенствовании методов в данной области и в предложении эффективных программ и решений для социальной реинтеграции. Методология исследования включает сравнительный анализ и кейс-методы. Был проведен обзор литературы, углубленное изучение международных организаций и данных, статей и документов на тему радикализации и дерадикализации. Этот метод позволил понять широкий спектр исследуемой проблемы, выявить различные подходы и модели, используемые в настоящее время в различных ситуациях в мире. Основные результаты и анализ показали важность теологических корректировок и социальной психотерапевтической работы в рамках программ дерадикализации, а также подчеркнул значительную роль в социальной реабилитации женщин и детей. На основе полученных данных были сделаны рекомендации по улучшению процессов дерадикализации среди женщин, социальной реабилитации, психологической помощи и оценке воздействия данных программ на общество. Данное исследование имеет важную научную и практическую значимость для эффективной интеграции женщин в общество и преодолении радикализации.

Ключевые слова: дерадикализация, религиозный экстремизм, женщины, террористические группировки, социальная реинтеграция

Introduction

In today's world, radicalization and religious extremism pose a serious threat to global security and stability. A very critical component of deradicalization is to develop activities of prevention and mitigation within different strata of the population. Women, in this instance, deserve particular attention, for which special attention and consideration are needed since their role in radical movements is mostly underestimated and misunderstood; they can be victims of extremist ideologies and active participants of extremist organizations at the same time. Therefore, it is crucial to understand key elements of women-focused deradicalization initiatives to develop efficient counter-radicalization strategies.

This article explores the main factors and methods that ensure successful deradicalization of women. The research discusses the social, psycho-

logical, and cultural elements that enable or inhibit the radicalization and its counter-processes, the applied methodologies and practices in various contexts and regions.

Efforts at deradicalization for women include a set of actions directed towards the rehabilitation and reintegration of those who have participated in extremist religious movements. Such actions may include psychological support, education, vocational training, and socio-economic assistance in accordance with each woman's individual circumstances. It is relevant to take into consideration the particular needs and features of each woman, which requires a multidisciplinary approach that advances cooperation between governmental and non-governmental organizations.

Another important aspect is creating an enabling

environment for the social and economic reintegration of women into society. This includes engagement with local communities, family structures, and religious leaders to ensure that they provide the necessary support and foster acceptance. Secondly, the influence of the media and public awareness campaigns is important in shaping public opinion and reducing the stigma faced by women who have participated in deradicalization programs (Karin, 2014).

For achieving sustainable results, women's deradicalization needs to be based on a complex approach that considers various factors and takes advantage of different methods. The forthcoming section of this article tries to present case studies from different countries that have elaborated effective strategies and methodologies when conducting deradicalization work among women. This research will underline the gravity of targeted interventions and the importance of continuous evaluation to adjust and enhance these efforts over time. By understanding the complexity of women in extremist contexts, we can better inform policies and practices that promote long-term change and social cohesion.

Justification for the choice of topic, goals, and objectives

The subject of women's involvement in radicalization and the need for targeted deradicalization initiatives is critical as a result of their growing-one might say, often overlooked-role in extremist movements. Knowing the particular motives that drive women, from social isolation to personal trauma, is necessary to form effective intervention programs. The fact that women are both victims and active participants in extremist ideologies calls for a nuanced approach to deradicalization, addressing not only ideological beliefs but also psychological and social needs.

This research aims at discussing those factors that contribute to women's radicalization and assesses the efficiency of deradicalization programs designed for them. In so doing, it attempts to determine key social, psychological, cultural, and political factors contributing to women's involvement in extremist activities with a view to proposing more inclusive and comprehensive rehabilitation strategies.

The objectives of the study are:

- To investigate the unique factors leading to women's radicalization, focusing on societal, psy-

chological, and cultural influences.

- Compare current female-targeted deradicalization programs across multiple regions in their scope and success.

- To develop recommendations for how to create more effective, culturally-sensitive programs of deradicalization that enable the social reintegration of women and diminish stigmatization, while preventing re-radicalization.

This focus is not only a necessity in handling the challenges posed by women in extremist organizations but also in further improving the effectiveness of counter-radicalization efforts at large.

Scientific research methodology

To address the research questions and fulfil the objectives of the article – namely, to conduct an in-depth analysis of the key aspects of deradicalisation initiatives aimed at women – the following research methods were employed. Literature review include a comprehensive examination was undertaken of contemporary academic literature, reports issued by international organizations, and relevant policy documents and scholarly articles concerning radicalization and deradicalisation processes.

This methodology has made it possible to pinpoint different approaches and models currently in use under different contexts and has provided a good grounding for the broader landscape of issues.

Case study analysis included the in-depth scrutiny of certain case studies and deradicalization programs carried out for women across different countries. The research, therefore, underlined best practices from these analyzed cases to understand the conditions that make specific cases successful, hence shedding light on effective intervention strategies.

A comparative analysis of various deradicalisation programs and methodologies across different regions of the world was conducted. This approach facilitated the identification of common patterns, as well as distinctive strategies shaped by specific social, cultural and political contexts. Such insights are crucial in tailoring interventions to specific environments and populations.

Content analysis: an in-depth analysis of media materials and information campaigns aiming at the deradicalization of women was performed. This content analysis evaluated different strategies of communication for their effectiveness and influence on the public's perceptions and attitudes. How such campaigns are received by various audiences is an

insight that would contribute to future awareness-raising and promotion of acceptance for women who have undergone de-radicalization.

Through these comprehensive research methods, the study aims to build a nuanced understanding of deradicalization efforts for women, ultimately contributing to the development of more effective strategies that can be adapted to various cultural and social contexts. By synthesizing findings from literature, case studies, comparative analyses, and media evaluations, the research seeks to offer actionable recommendations for practitioners and policymakers engaged in this critical area of work.

Mechanisms of Women's Radicalization

It is dangerous to overlook the participation of women in religious extremist organizations as they are highly active in carrying out duties on behalf of these groups, sometimes engaging in terrorism and extremism. In some situations, though, their crimes result in lesser sentences being handed down against them. The tendency to overlook the radicalisation of women and their participation in terrorist activities stems from a persistent belief that women are inherently non-violent. This misconception contributes to their being perceived primarily as occupying subordinate or peripheral roles within terrorist organisations, typically in extreme contexts – as wives or mothers of militants. However, even in these roles, women exert considerable influence, particularly through child-rearing, thereby raising critical questions about the transmission of values and ideological beliefs to future generations.

As a result, women are often utilized for tasks that attract less scrutiny from men and are not perceived as a threat. The failure to recognize women's active participation in terrorist organizations means that preventive measures are not directed toward them. In this context, the increasing involvement of women in the activities of terrorist groups appears to be a logical consequence of this oversight. For instance, the study by Bjorgo & Horgan emphasizes that women actively engage in recruitment and propaganda within terrorist groups, utilizing their roles to carry out tasks that attract less scrutiny from authorities (Bjorgo, Horgan 2011). Furthermore, Karin and Zenn offer evidence of women's participation in attacks, suggesting that women's involvement can enhance the operational capabilities of terrorist organizations (Karin, Zenn, 2017). Their analysis indicates that women can bring unique skills and perspectives that contribute significantly

to the effectiveness of violent groups.

Bovin, Moskvitina note in their work a plethora of reasons for women's radicalization: social isolation, identity seeking, and the desire to wield influence (Bovin, Moskvitina, Bovina, 2020). Studies have identified a range of motivations driving women toward radicalization and participation in extremist groups. Beisembaev emphasizes that women may join terrorist organization out of a complex interplay of personal, social, and political factors (Beisembaev, 2015). These may include the desire for belonging, a search for identity, or experiences of oppression. Similarly, Polyakov highlights that women's motivations can be heavily influenced by their social environments, personal relationships, and ideological alignments (Polyakov, 2014). Understanding these motivations is crucial for developing effective prevention strategies, as generic assumptions about women's roles in terrorism can lead to ineffective policies.

Women often fulfill key roles in supporting terrorist activities, including logistics and medical assistance, a topic explored in research by Sharipova & Beisembayev (Sharipova, Beisembayev, 2021). Their work illustrates that women can be more than passive supporters; they can be active agents contributing to radicalization.

Furthermore, Bloom & Lokmanoglu examines how women use their traditional roles to disguise their active terrorist activities (Bloom, Lokmanoglu, 2020). This creates a new dynamic where women, acting as "invisible agents", open new avenues for terrorist groups. Given that women can exert considerable influence on the process of radicalization both within and outside terrorist organization, it is imperative to reassess prevention and rehabilitation strategies to include target initiatives for women. This shift is essential for developing a comprehensive approach that addresses the complexities of female involvement in extremism and enhances overall security efforts (Merari, Ilan, Arie and Giora, 2009).

Women's radicalization is a complex, multifaceted process involving various social, psychological, and cultural aspects. To understand this process, it is essential to consider the primary mechanisms that contribute to attracting women to extremist movements.

1. Social Factors

Social isolation: Women who are socially isolated often feel alienated from society, making them more susceptible to radical ideologies that offer a

sense of belonging and purpose.

Discrimination and inequality: Experiences of discrimination based on gender, ethnicity or religion can drive women towards radicalization as a form of resistance and struggle for justice.

Family influence: family members involved in radical groups can play a crucial role in the radicalization of women through pressure, persuasion, or manipulation.

2. Psychological Factors

Identity and meaning seeking: many women turn to radical movements in search of identity, meaning in life, and self-determination. Radical groups often offer clear roles and missions, attracting those who feel lost or uncertain (Bishmanov, Orynbekov, 2022).

Trauma and loss: Personal grief, trauma, or the loss of loved ones can be triggers for radicalization, especially when extremist groups offer comfort and an opportunity for revenge.

Impact of propaganda: the use of emotional and targeted propaganda through social media and other media platforms can deeply affect women's psychology, generating empathy and a desire to join radical ideas (Atran, 2014).

3. Cultural and Religious factors

Traditional roles of women: In some cultures, the traditional roles and expectations of women can limit their opportunities and freedoms, making radical ideas that offer alternative roles and statuses attractive.

Religious interpretation: extremist groups often use religious texts and interpretations to justify their ideology and attract women by promising spiritual rewards and divine missions.

Community and support: women may be drawn to radical movements because the strong sense of community and support offered by these groups compensates for the lack of social connections in their lives.

4. Political and economic factors

Political instability: women living in areas with high political instability and conflict may seek protection and support from radical groups.

Economic hardship: unemployment, poverty and a lack of prospects can push women towards radicalization, especially if extremist groups offer financial support and the opportunity to improve living conditions (Crisis, 2016).

Women have played significant roles in various radical movements around the world. Here are some examples of women's participation in religious radical groups:

- Islamic state of Iraq and Syria (ISIS): Women

from many countries, including Western nations, were active in ISIS. They were involved in propaganda, logistics, medical care and even terrorist acts. ISIS also used women for recruitment and ideological promotion.

- Al-Qaeda: Women in Al-Qaeda served in various roles, from propaganda to operations. Some helped plan attacks or provided support to militants.

- Red army faction (RAF): in Germany, during the 1970s and 1980s, women played significant roles in RAF, carrying out terrorist attacks, including kidnappings and murders.

- Irish Republican Army (IRA): women were involved in various activities in the IRA, including intelligence gathering and attack operations.

- FARC (Revolutionary armed forces of Colombia): In Colombia, women participated in FARC, ranging from fighters to political agents. Some were involved in fundraising and advocacy.

- Red brigades: In Italy, during the 1970s, women in the Red Brigades participated in terrorist attacks, kidnappings and killings.

These examples demonstrate that women can play various and significant roles in radical groups, ranging from providing support to directly participating in acts of violence.

Some women involved in radical movements have become known for their extreme actions and ideologies. Here are a few notable examples:

- Aisha al-Husseini: a prominent member of ISIS involved in propaganda and recruitment of new members. Her activities included writing and distributing radical materials through social media.

- Samira Ahmed: a British woman who was involved with ISIS and helped organize terrorist activities. She also recruited other women into the group.

- Umm Hussein al-Britani: a British woman known for her involvement with ISIS and active propaganda. She became a symbol of radical women through her actions and public statements (Stern, 2016).

- Walther Ramp: a member of the Red army Faction in Germany, who participated in various terrorist attacks and kidnappings in the 1970s and 1980s.

- Ana Bota: A member of the FARC army in Colombia, known for her participation in combat and organizing terrorist attacks.

- Faiz Salman: Active in Italy's radical group "Red Brigades" involved in kidnapping and murders in the 1970s.

These women illustrate that both men and women can embrace and enact radical ideas and actions

and their involvement significantly impacts the dynamics and operations of radical groups.

Understanding the mechanisms of women's radicalization is key to developing effective deradicalization programs that address the unique needs and vulnerabilities of female audiences.

Deradicalisation refers to a structured process aimed at transforming the radical beliefs and behaviours of individuals' engaged in or influenced by religious extremism. Its primary objective is to diminish support for and involvement in extremist activities, while simultaneously promoting the successful reintegration of these individuals into society.

According to Gelfand et al., deradicalization involves "the renunciation of radical beliefs and ideologies and the exit from radical groups and networks" (Gelfand, et al., 2013).

Accumulated research emphasizes the necessity of developing targeted programs for women in prevention and rehabilitation efforts. Schmid argues that programs focused on women can help broaden their consciousness and mitigate the risk of radicalization. These initiatives should be based on an understanding of the diversity of women's roles and motivations (Schmid, 2013).

Herrington highlight that the ineffectiveness of traditional counter-terrorism methods, which overlook women's participation, leads to an increased threat level (Herrington, 2019). They advocate for the development of new strategies that consider women's roles in radicalization and empower them with a voice in the rehabilitation process.

The experience of different countries in deradicalizing women showcases various approaches and strategies:

1. Saudi Arabia: The "Muhaymin" program offers rehabilitation to women involved in religious extremist groups. It includes psychological support, education, vocational training and religious education.

2. Indonesia: the "Integration and Rehabilitation service" program was developed to work with former combatants and their families, including women. The program includes psychological assistance, education and vocational training.

3. France uses deradicalization centers like the Centre for the Prevention of Radicalization (CPR). These centers offer educational and psychological services and training to help women return to normal life and reintegrate into society.

4. United Kingdom's contest program includes approaches for women in its efforts to prevent radicalization. It uses preventive measures such

as education, community engagement and rehabilitation programs.

5. United States deradicalization programs often focus on prevention and include work with youth educational initiatives and family support. They also emphasize creating alternative pathways for women who may be vulnerable to radicalization.

6. Denmark has an "EXIT" program that helps individuals including women involved in religious extremist groups to return to normal life. The program provides psychological support educational courses and employment assistance.

7. Norway developed the PREVENT project, focused on working with former combatants and their families, including women. The project provides psychological assistance, training and support for reintegration into society.

8. The Netherlands has deradicalization programs aimed at women who may be involved in religious extremist groups. These programs include family work, psychological support and educational courses.

9. Australia offers programs like "Countering Violent Extremism" (CVE), which provides mental health support, educational resources and employment programs for women involved in religious extremism (Hedges, 2017).

10. Turkey also implements deradicalization programs that involve working with women through psychological assistance, educational courses and rehabilitation programs.

11. Italy has initiatives like "REACT" which helps women involved in religious radical groups return to normal life through educational and psychological programs.

12. In Malaysia, deradicalization programs for women include community engagement, educational courses and psychological support to prevent radicalization.

These programs highlight the importance of a holistic approach to working with radicalized women by combining elements of psychological support, education, employment and work with families and communities.

Results and discussion

In 2019, Kazakhstan became the first Central Asian to initiate the "Zhusan" humanitarian operation aimed at repatriating its citizens from camps located in northeastern Syria under Kurdish control. Between the first half of 2019 and 5 February 2021, a total of 607 Kazakhstani citizens were evacuated

from zones of terrorist activity, including 37 men, 157 women and 413 children. During the “Rusafa” operation on November 27-28, 2019, another 14 children were released from Iraqi prisons and evacuated to Kazakhstan. As a result of the two missions, 33 men and 19 women were prosecuted for participating in the activities of the international terrorist organization “Islamic State”.

Women and children returned from war zones were quarantined at a rehabilitation center in Aktau city for approximately 30 days. This period included medical examinations, restoration of documents and genomic analysis of children born in Syria.

The second stage of rehabilitation focused on their socialization. Many women received psychological support, social assistance and primary or secondary vocational training, which later helped them find employment. Some children born in Syria were granted Kazakhstani citizenship to avoid stigmatization. After working with social workers and educators and undergoing psychological, medical and pedagogical consultations they were admitted to preschool institutions or general education schools.

The distinctive feature of Kazakhstan’s deradicalization model is its emphasis on theological correction of views, particularly the adoption of the Hanafi school of thought. This approach is similar to the program in Saudi Arabia, where re-education through religious debate is conducted, resulting in a kind of “ideological detoxification”. However, in-depth interviews with returnees show that they perceive this approach as a hallmark of the Hanafi School.

The regional Religious Affairs Departments, the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan and theologians from the Nur-Mubarak Egyptian Islamic Cultural University are involved in counseling and rehabilitation work. Unlike the European approach to deradicalization, which considers the rejection of violent ideology sufficient, Kazakhstani theologians are tasked not only with dismantling the “militant” structure but also with changing beliefs (Sabdin, 2021).

Thus, the following indicators of deradicalization stand out: rejection of takfir (accusations of disbelief); avoidance of distortion of the term “tagut” (false deification) and its extrapolation to the constitutional structure of Kazakhstan, state building; acceptance of the Hanafi school of thought; recognition of Kazakh customs and culture; recognition of the secular and legal nature of the state.

As Malthaner notes, the onset of religious radi-

calization in Central Asia was primarily caused by unresolved social problems (Malthaner, 2017). These conclusions are confirmed by interviews conducted by Kazakhstani scholars, as R. Burnashev, I. Chernykh, and Yu. Shapoval with Oralman women. According to the researchers, the reason that prompted most of them to leave Syria was the patriarchal family structure, unconditional submission to their spouses, in some cases the feeling of violation of religious rights, as well as the desire to improve their financial situation.

However, the women who returned from Syria once again faced financial difficulties. Many of them do not have their own housing and have to rent it or live with relatives. The situation is such that the vast majority of returnees have large families – they support from three to six children. In addition, most of them do not have secondary or higher education. Even after completing vocational training as part of the rehabilitation and reintegration program, not all have been able to find employment.

Despite widespread information about the deaths of men during combat operations, many women and orphaned children are unable to receive social payments for the loss of a breadwinner. This remains a problem today.

According to researchers at the Rand Corporation’s American Strategy Center, successful deradicalization and reintegration can be hindered by social stigma and rejection. Therefore, the weakness of Kazakhstan’s deradicalization program can be described as working against public opinion, as experts argue that stigmatization of returnees continues. These vulnerabilities, they argue, could lead to re-radicalization of returnees from Syria and Iraq.

Another limitation of the deradicalization program is that it primarily focuses on theological remediation. However, psychological and social factors play a larger role when addressing women’s radicalization (Schouten, 2010).

Conclusion

Numerous deradicalization programs implemented across various countries highlight the significant importance and global relevance of this issue. An analysis of existing initiatives allows for the identification of several key characteristics and principles essential for effectively addressing individuals prone to religious extremism:

- Participation in deradicalisation programmes must be entirely voluntary, with strict adherence to human rights standards.

- It is necessary to development and employ specialised methodological tools for monitoring the level of radicalisation among participants before, during and after the programme. These assessment methods should be adapted to regional specificities, taking into account ethno-cultural characteristics, local mentality, and motivational factors that encourage individuals to engage with the programme.

- One of the most challenging aspects is establishing positive and trusting communication with participants. This is most effectively achieved through the involvement of qualified theologians

and in certain cases, psychologists.

- A particularly important role in these programmes is played by female trainers, whose efforts are directed towards transforming the consciousness of radicalised women. Additionally, group-based interventions, facilitated and supervised by psychologist, significantly influence the success of deradicalization. Within this context, psychological methods such as cognitive therapy, guided imagery, and other related techniques have proven effective. Their application helps to reduce violent tendencies, restore individuals to a state of non-violence, and support their reintegration into society.

References

- Atran, S. (2014). Martyrdom's would-be myth buster. *Behavioral and Brain Sciences*, 37(4), 362-363. <https://doi.org/10.1017/S0140525X13003555>
- Bishmanov K., Orynbekov N. (2022). Possibilities and tendencies of emergence of religious extremism and terrorism in Kazakhstan society. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 30(2), 56-67. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2022.v30.i2.r6>
- Bjorgo, T., Horgan, J. (2011). Leaving terrorism behind: individual and collective disengagement. *Punishment and Society*, 13(4), 492-494. <https://doi.org/10.1177/1462474510385621>
- Bloom, M., Lokmanoglu, A. (2020). From pawn to horse: How is the role of women in counterterrorism changing? *Studies in Conflict and Terrorism*, 46(4), 1-16. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2020.1759263>
- Bovin, B.G., Moskvitina, M.M., Bovina, I.B. (2020). Radicalization of women: explicative potential of social psychological knowledge. *Journal of Modern Foreign Psychology*, 9(3), 97-107. <https://doi.org/10.17759/jmfp.2020090309>
- Crisis, G. (2016). Conflict-affected women in Sri Lanka: how to cope with the legacy of war. International Crisis Group. <https://www.crisisgroup.org/asia/south-asia/sri-lanka/289-sri-lankas-conflict-affected-women-dealing-legacy-war>
- Gelfand M. J. et al. (2013). Culture and extremism. *Journal of Social Problems*, 69(3), 495-517. <https://doi.org/10.1111/josi.12026>
- Hedges, P. (2017). Radicalisation: Examining a Concept, its Use, and Abuse. *Counterterrorism Trends and Analysis*, 9(10), 12-18. Available at: https://www.academia.edu/34932199/Radicalisation_Examining_a_Concept_its_Use_and_Abuse
- Herrington, L. (2019). Predicting and preventing radicalization: an alternative approach to suicide terrorism in Europe. *Intelligence & National Security*, 34(4), 480-502. <https://doi.org/10.1080/02684527.2018.1560670>
- Malthaner, S. (2017). Radicalization: the evolution of an analytical paradigm. *European Journal of Sociology*, 58(3), 369-401. <https://doi.org/10.1017/S0003975617000182>
- Merari, A., Ilan, D., Aryeh, S. and Guiora, Z. (2009). Personality characteristics of "self-sacrificers"/"suicide bombers" and organizers of suicide attacks. *Terrorism and political violence*, 22(1), 87-101. <https://doi.org/10.1080/09546550903409312>
- Sabdin, A. (2021). Kazakhstan's experience of theological deradicalization. *Journal of Central Asian and Eurasian Studies*, 1(4), 106-112.
- Schmid, A.P. (2013). Radicalization, deradicalization, counter-radicalization: conceptual discussion and literature review. – ICCT Research Paper // [https://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-Radicalisation-Counter Radicalization-March-2013.pdf](https://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-Radicalisation-Counter%20Radicalization-March-2013.pdf)
- Schouten, R. (2010). Terrorism and the behavioral sciences. *Harvard Review of Psychiatry*, 18(6), 369-378. <https://doi.org/10.3109/10673229.2010.533005>
- Sharipova, D., Beisembayev, S. (2021). Causes of violent extremism in Central Asia: the case of Kazakhstan. *Studies in Conflict and Terrorism*, 44(5), 45-58. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2021.1872163>
- Stern, J. (2016). Radicalization to extremism and mobilization to violence: what have we learned and what can we do about it? *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 668(1), 102-117. <https://doi.org/10.1177/0002716216673807>
- Бейсембаев С. (2015). Религиозный экстремизм в Казахстане: между криминалом и джихадом. – ОФ «Стратегия». – 28. https://www.ofstrategy.kz/images/Статья_радикализм_итог_Серик.pdf
- Карин Е. (2014) «Солдаты Халифата»: мифы и реальность. – Алматы: Издательский дом Власть. – 173.
- Карин Е., Зенн Д. (2017). Между ИГИЛ и Аль-Каидой: центральноазиатские боевики в Сирийской войне. – Алматы: Издательский дом Герона. – 312.
- Поляков, К.И. (2014). Исламский экстремизм в Центральной Азии. – Москва: Институт востоковедения РАН. – 136.
- Сабдин А. (2021). Казахстанский опыт теологической дерадикализации. *Журнал Центрально-азиатских и Евразийских исследований*, 1(4), 106-112.

References

- Atran, S. (2014). Martyrdom's would-be myth buster. *Behavioral and Brain Sciences*, 37(4), 362-363. <https://doi.org/10.1017/S0140525X13003555>
- Beisembaev S. (2015). Religioznyy ekstremizm v Kazakhstane: mezhdru kriminalom i dzikhadom [Religious Extremism in Kazakhstan: Between Crime and Jihad]. – PF «Strategiya». – 28. https://www.ofstrategy.kz/images/臻聊'ja_radikalizm_itog_Serik.pdf (in Russian)
- Bishmanov K., Orynbekov N. (2022). Possibilities and tendencies of emergence of religious extremism and terrorism in Kazakhstanian society. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 30(2), 56-67. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2022.v30.i2.r6>
- Bjorgo, T., Horgan, J. (2011) Leaving terrorism behind: individual and collective disengagement. *Punishment and Society*, 13(4), 492-494. <https://doi.org/10.1177/1462474510385621>
- Bloom, M., Lokmanoglu, A. (2020). From pawn to horse: How is the role of women in counterterrorism changing? *Studies in Conflict and Terrorism*, 46(4), 1-16. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2020.1759263>
- Bovin, B.G., Moskvitina, M.M., Bovina, I.B. (2020) Radicalization of women: explicative potential of social psychological knowledge. *Journal of Modern Foreign Psychology*, 9(3), 97-107. <https://doi.org/10.17759/jmfp.2020090309>
- Crisis, G. (2016). Conflict-affected women in Sri Lanka: how to cope with the legacy of war. International Crisis Group. <https://www.crisisgroup.org/asia/south-asia/sri-lanka/289-sri-lankas-conflict-affected-women-dealing-legacy-war>
- Gelfand M. J. et al. (2013). Culture and extremism. *Journal of Social Problems*, 69(3), 495-517. <https://doi.org/10.1111/josi.12026>
- Hedges, P. (2017). Radicalisation: Examining a Concept, its Use, and Abuse. *Counterterrorism Trends and Analysis*, 9(10), 12-18. Available at: https://www.academia.edu/34932199/Radicalisation_Examining_a_Concept_its_Use_and_Abuse
- Herrington, L. (2019). Predicting and preventing radicalization: an alternative approach to suicide terrorism in Europe. *Intelligence & National Security*, 34(4), 480-502. <https://doi.org/10.1080/02684527.2018.1560670>
- Karin E. (2014). “Soldaty Khalifata”: mify i real'nost' [Soldiers of the Caliphate: Myths and Reality]. – Almaty: Izdatel'skiy dom Vlast'. – 173. (in Russian)
- Karin E., Zenn D. (2017). Mezhdru IGIL i Al'-Kaidoi: tsentral'noaziatskie boeviki v Siriyskoy voyne [Between ISIS and Al-Qaeda: Central Asian Fighters in the Syrian War]. – Almaty: Izdatel'skiy dom Gerona. – 312. (in Russian)
- Malthaner, S. (2017). Radicalization: the evolution of an analytical paradigm. *European Journal of Sociology*, 58(3), 369-401. <https://doi.org/10.1017/S0003975617000182>
- Merari, A., Ilan, D., Aryeh, S. and Guiora, Z. (2009). Personality characteristics of “self-sacrificers”/“suicide bombers” and organizers of suicide attacks. *Terrorism and political violence*, 22(1), 87-101. <https://doi.org/10.1080/09546550903409312>
- Polyakov K.I. (2014). Islamskiy ekstremizm v Tsentral'noy Azii [Islamic Extremism in Central Asia]. – M.: Institut vostokovedeniya RAN. – 136. (in Russian)
- Sabdin, A. (2021). Kazakhstanskiy opyt teologicheskoy deradikalizatsii [Kazakhstan's experience of theological deradicalization]. *Journal of Central Asian and Eurasian Studies*, 1(4), 106-112. (in Russian)
- Schmid A.P. (2013) Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: a Conceptual Discussion and Literature Review. – ICCT Research Paper // <https://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-Radicalisation-Counter-Radicalisation-March-2013.pdf>
- Schouten, R. (2010) Terrorism and the Behavioral Sciences. *Harvard Review of Psychiatry*, 18(6), 369-378. <https://doi.org/10.3109/10673229.2010.533005>
- Sharipova, D., Beisembayev, S. (2021). Causes of violent extremism in Central Asia: the case of Kazakhstan. *Studies in Conflict and Terrorism*, 44(5), 45-38. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2021.1872163>
- Stern, J. (2016). Radicalization to extremism and mobilization to violence: what have we learned and what can we do about it? *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 668(1), 102-117. <https://doi.org/10.1177/0002716216673807>

Information about the Authors

Zhetpisbay, Nazerke – PhD student of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: naziko_96.96@mail.ru).

Kalyakbar, Uldana Naurzbaikyzy – PhD student of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: umka_993@mail.ru).

Bishmanov, Kakimzhan Muratzhanuly (corresponding author) – Candidate of Legal Sciences, Acting Professor of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, email: bkm58@mail.ru).

Achilov, Dilshod – Associate Professor (Political Science) at the University of Massachusetts Dartmouth (Massachusetts, US, e-mail: dachilov@umassd.edu).

Авторлар туралы мәлімет

Жетпісбай Назерке – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, email: naziko_96.96@mail.ru).

Қалякбар Ұлдана Наурызбайқызы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, email: utka_993@mail.ru).

Бишиманов Кәкімжан Мұратжанұлы (корреспондент автор) – заң ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессор міндетін атқарушы (Алматы, Қазақстан, email: bkm58@mail.ru).

Ачилов Дилиод – Дартмут Массачусетс университетінің қауымдастырылған профессоры (саясаттану) (Массачусетс, АҚШ, e-mail: dachilov@umassd.edu).

Сведения об авторах

Жетпісбай Назерке – PhD-докторант кафедрасы религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, email: naziko_96.96@mail.ru).

Қалякбар Ұлдана Наурызбайқызы – PhD-докторант кафедрасы религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, email: utka_993@mail.ru).

Бишиманов Какимжан Муратжанұлы (автор-корреспондент) – кандидат юридических наук, и.о. профессора кафедрасы религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, email: bkm58@mail.ru).

Ачилов Дилиод – ассоциированный профессор (политология) университета Массачусетс Дартмут (Массачусетс, США, e-mail: dachilov@umassd.edu).

Registered on September 13, 2024

Accepted on December 12, 2024

**А. Шаңбаева^{1*}, Ж. Қаңтарбаева¹,
Қ. Бағашаров², John Mahoney³**

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

²СДУ университеті, Қаскелең, Қазақстан

³Kansas State University, Manhattan, USA

*e-mail: shabayal23@mail.ru

МЕДРЕСЕЛЕРДІҢ ДАМУ ЭВОЛЮЦИЯСЫ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ МЕДРЕСЕЛЕР

Бұл мақалада VII ғасырда қалыптасқан мұсылмандық білім беру дәстүрінің шынайы көрінісі болған медреселердің тарихи эволюциясы мен олардың Қазақстан аумағындағы діни-мәдени рөлдері талданады. Авторлар медреселердің қазіргі заманғы білім беру жүйесіндегі ықпалы мен олардың дәстүрлі және заманауи білім беру арасындағы байланыстырушы рөлін қарастырады. Зерттеу мақсаты – медреселердің пайда болу алғышарттарын, ортағасырлық ислам қоғамына қосқан ғылыми-мәдени үлесін және тәуелсіздік кезеңінен бергі институционалдық трансформациясын кешенді түрде сипаттау арқылы олардың қазіргі діни-қоғамдық маңызын айқындау. Әдіснамалық тұрғыдан тарихи-салыстырмалы талдау, контент-талдау және архивтік деректерді интерпретациялау әдістері пайдаланылды. Нәтижелер медреселердің қазақ жерінде қалыптасқан кезеңдеріне, құрылымдық ерекшеліктеріне және оқу мазмұнына жүйелі шолу жасап, олардың рухани және мәдени өмірді түрлендірудегі ықпалын ашады; оңтүстік өңірлердегі таралу қарқыны мен ұлттық зиялыларды қалыптастырудағы үлесі нақты мысалдармен дәлелденді. Тәуелсіздік жылдарында Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының қолдауымен медреселердің қайта жандануы, колледж мәртебесіне ие болуы және заманауи білім стандарттарын енгізуі олардың дәстүр мен инновацияны ұштастыратын ықпалдастырушы институтқа айналғанын көрсетеді. Зерттеу қорытындылары исламтану, дінтану, тарих, педагогика және мәдениеттану салаларындағы ғылыми ізденістер аясын кеңейтеді әрі діни білім беру саясатын жетілдіруге практикалық бағдар ұсынады.

Түйін сөздер: дін, ислам, тарих, медресе, діни сауат ашу

A. Shanbayeva^{1*}, Zh. Kantarbayeva¹, K. Bagasharov², Джон Махони³

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²SDU University, Kaskelen, Kazakhstan

³Канзас мемлекеттік университеті, Манхэттен, АҚШ

*e-mail: shabayal23@mail.ru

The Evolution of Madrasah Development and Madrasahs in the Kazakh Steppe

This article examines the historical evolution of madrasahs – authentic embodiments of the Muslim educational tradition that emerged in the 7th century – and their religio-cultural roles on the territory of Kazakhstan. The authors examine the influence of madrasahs on the modern education system and their role in bridging traditional and contemporary learning. The study aims to clarify their contemporary religious and social significance by comprehensively describing the prerequisites for their appearance, their scientific and cultural contributions to medieval Islamic society, and their institutional transformation since independence. Methodologically, the research employs historical-comparative analysis, content analysis, and interpretation of archival sources. The findings provide a systematic overview of the stages at which Kazakhstani madrasahs developed their structural features, and curricular content, revealing their influence on the transformation of spiritual and cultural life; concrete examples demonstrate their rapid expansion in the south of the country and their contribution to the formation of the national intelligentsia. In the independence period, the revival of madrasahs with the support of the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan, their elevation to college status, and the introduction of modern educational standards illustrate their role as integrating institutions that fuse tradition with innovation. The results expand the scope of research in Islamic studies, religious study, history, pedagogy, and cultural studies and offer practical guidance for improving religious-education policy.

Keywords: Religion, Islam, History, Madrasah, Religious Education

А. Шаңбаева^{1*}, Ж. Кантарбаева¹, К. Бағашаров², Джон Махони³

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

² Университет СДУ, Каскелен, Казахстан

³ Канзасский государственный университет, Манхэттен, США

*e-mail: shabaya123@mail.ru

Эволюция развития медресе и медресе в казахской степи

В статье анализируется историческая эволюция медресе – подлинного проявления мусульманской образовательной традиции, сформировавшейся в VII веке, – и их религиозно-культурная роль на территории Казахстана. Авторы рассматривают влияние медресе на современную систему образования и их роль в соединении традиционного и современного обучения. Цель исследования – выявить современную религиозно-общественную значимость медресе путём всестороннего описания предпосылок их появления, научно-культурного вклада в средневековое исламское общество и институциональной трансформации в постсоветский период. Методологически использованы историко-сравнительный анализ, контент-анализ и интерпретация архивных источников. Результаты дают системное представление об этапах формирования казахстанских медресе, их структурных особенностях и учебном содержании, раскрывая влияние на преобразование духовной и культурной жизни; конкретные примеры демонстрируют динамику распространения на юге страны и вклад в формирование национальной интеллигенции. В годы независимости возрождение медресе при поддержке Духовного управления мусульман Казахстана, присвоение им статуса колледжей и внедрение современных образовательных стандартов подтверждают их роль интеграционных институтов, объединяющих традицию и инновацию. Выводы расширяют исследовательское поле исламоведения, религиоведения, истории, педагогики и культурологии и предлагают практические ориентиры для совершенствования политики религиозного образования.

Ключевые слова: религия, ислам, история, медресе, религиозное образование

Кіріспе

Медреселер ислам әлемінің маңызды білім беру мекемелері болып саналады, олардың тарихы мен дамуы ғасырлар бойы мұсылман қоғамдарының мәдени және рухани өмірімен тығыз байланысты. Орта ғасырларда медреселер ислам ғылымы мен мәдениетінің орталығы ретінде қызмет етіп, діни және зайырлы білім берудің негізін қалады. Олардың рөлі тек діни біліммен шектелмей, философия, математика, астрономия, медицина сияқты ғылым салаларын да қамтыды. Бұл мекемелер мұсылман әлеміндегі білім беру үрдісін қалыптастырып, оның интеллектуалдық және рухани дамуына елеулі ықпал етті. Қазақ жеріндегі медреселердің дамуының өзіндік ерекшеліктері бар. Қазақ даласында медреселер тек діни білім ордалары емес, сонымен қатар ұлттың рухани, мәдени және әлеуметтік өмірінің ажырамас бөлігі ретінде қалыптасты. Олардың қазақ қоғамындағы рөлі, сол замандағы саяси және мәдени жағдайларға байланысты дамыды. Медреселердің білім беру жүйесі исламдық білімді қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымымен байланыстыра отырып, қазақ қоғамының рухани байлығын арттыруға үлкен үлес қосты. Бұл мақалада

медреселердің эволюциясы, олардың қазақ жерінде қалыптасу және даму жолдары, сонымен қатар олардың рухани және мәдени маңызы жан-жақты қарастырылады. Медреселердің білім беру жүйесіндегі тарихи рөлін зерттеу қазіргі заманғы білім беру жүйесіндегі олардың орны мен ықпалын түсінуге мүмкіндік береді. Медреселер ислам мәдениеті мен білім беру жүйесінің ажырамас бөлігі ретінде ғасырлар бойы мұсылман қауымдарына рухани, әлеуметтік және интеллектуалдық бағыт-бағдар берген маңызды мекемелер болып табылады. Қазақ жеріндегі медреселердің тарихи рөлі мен олардың исламдық білім беру жүйесіне қосқан үлесі терең зерттеуді қажет етеді. Кеңес дәуірінде діни білім берудің қысымға ұшырауы мен медреселердің қызметінің тоқтатылуы қазақ халқының рухани мәдениетіне әсер етті. Тәуелсіздік жылдарында Қазақстанда діни білім берудің жаңғыруы мен ислам мәдениетіне қайта оралу үрдісі байқалады, бұл медреселердің қазіргі қоғамдағы рөлін қайта қарауға мүмкіндік береді. Сондықтан медреселердің даму тарихын, олардың қазақ қоғамындағы орны мен ықпалын зерттеу бүгінгі күні аса өзекті тақырып болып табылады.

Бұл зерттеу діни және зайырлы білім беру арасындағы байланыстарды түсінуге, сондай-ақ Қазақстанның мәдени және рухани мұрасын сақтауға ықпал етеді. Мақаланың мақсаты – медреселердің исламдық білім беру жүйесіндегі тарихи эволюциясын зерттей отырып, қазақ жеріндегі медреселердің қалыптасуы мен дамуын, олардың білім беру жүйесіндегі орны мен маңызын айқындау. Сонымен қатар, медреселердің қазақ халқының рухани, мәдени және әлеуметтік өміріне қосқан үлесін талдау арқылы олардың тарихи миссиясын түсіндіру. Міндеттері: медреселердің пайда болу тарихын және олардың исламдық білім беру жүйесіндегі орны мен рөлін зерттеу. Қазақ жеріндегі медреселердің қалыптасу кезеңдері мен олардың ерекшеліктерін анықтау. Медреселердің қазақ халқының рухани және мәдени өміріндегі маңызын талдау. Кеңес дәуірінде жұмыс істеген медреселердің қызметінің тоқтатылуы және оның салдарын зерттеу. Тәуелсіз Қазақстандағы медреселердің қайта жандану үрдістерін және қазіргі білім беру жүйесіндегі рөлін қарастыру.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Бұл зерттеуде медреселердің даму эволюциясы мен қазақ жеріндегі медреселердің рөлі мен маңызын талдау үшін бірнеше ғылыми әдістер қолданылды. Медреселердің пайда болуынан бастап қазіргі уақытқа дейінгі дамуын кезең-кезеңмен зерттеу үшін тарихи әдіс қолданылды. Бұл әдіс арқылы медреселердің әр кезеңдегі білім беру жүйесіне, исламдық ғылым мен мәдениетке ықпалы қарастырылып, қазақ жеріндегі медреселердің қалыптасу ерекшеліктері тарихи контекстте талданады. Жүйелік талдау әдісі медреселердің білім беру жүйесіндегі орнын жүйелі түрде қарастыру үшін қолданылды. Медреселердің ішкі құрылымын, оқыту бағдарламаларын, мұсылман қоғамына ықпалын жүйелі түрде талдау арқылы олардың білім беру жүйесіндегі орны анықталды. Медреселердің даму тарихымен қатар олардың ішкі құрылымы мен мазмұнына салыстырмалы талдау жасалынды. Медреселер туралы жазылған тарихи деректер мен әдебиеттерге, мұрағаттық құжаттарға, исламдық білім беру жүйесі бойынша жазылған еңбектерге контент талдау жүргізілді. Бұл әдіс арқылы медреселердің мазмұны, білім беру әдістері мен оқыту бағдарламалары зерттелді.

Зерттеу барысында жоғарыда аталған әдістердің жиынтығы медреселердің тарихи және заманауи рөлін кешенді түрде қарастырып, олардың қазақ қоғамына ықпалы мен білім беру жүйесіндегі орнын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Нәтижелері және талқылама

«Медресе» сөзі араб тіліндегі «дәріс» сөзінен шыққан. Дәріс (түбірі дираса) «оқу, түсіну, ұғыну, бір мәтінді үйрену, жаттау үшін қайталау» деген мағыналарды білдіреді. Ал, медресе сөзі «дәріс оқылатын жер» деген мәнде, «мәдәріс» араб тіліндегі оның көпше түрі. XIII ғасырдағы белгілі араб тарихшысы, хадис, тәпсір ғалымы, әдебиетші Иззатдин Ибнүл-Әсирдің пікірінше, бұл сөз Семит тілдеріне ортақ, мәселен, иудей ұлты Тәуратты оқытатын орындарды «Бәйтул-мидрас» деп атаған. Дегенмен ислам тарихында алғашқыда дәріс оқытылған орындар медресе деп аталмаған. Мұхаммед пайғамбар кезінде Мәдинада Құран үйретілетін қандайда бір сахабаның үйі «Дарул-құрра» делінетін. XIX ғасырда өмір сүрген Мароккалық хадисші, фикһ ғалымы, әдебиетші, тарихшы Әбулхай Мухаммад Каттани осы «Дарул-құрра» кейіннен медреселерге негіз қалағанын айтқан (Bozkurt, 2013: 324). Дегенмен пайғамбар бастап тұрғызған Мәсжид-Нәбәуи мен соған жапсарлас салынған Суффа сахабалары ілім үйренетін орындарды да медреселерге негіз қалады деуге болады. Суффа кейде Зулла (көлеңкелік) деген атаумен де деректерде кездеседі (Hamidullah, 1980: 828). Медреселер салынғанға дейін дәріс алқалары, мешіттерге жақын ғалымдардың үйлері, кітап сататын дүкен, т.с.с. орындар пайдаланылған. Медресе секілді мекемелер қатарында ханака, текке мен емханалар да аталған. Бұлардан бөлек, сопылық қауымдастықтар да білім беруде өзіндік рөлін сақтап қалды. Ислам дінінде мешіт тек құлшылық орны ғана емес, білім үйрететін ғимарат ретінде де қолданыста болған. Мешіт ішінде ұстаз бір бұрышта шәкірттерін маңайына жинап алып, дәріс беретін. Алқа деп аталатын осы оқу түрін хадистер хазірет Мұхаммед пайғамбарға дейін жеткізеді. Алғашқы уақыттарда мешіттерде берілетін білімге қызығушылардың көбейгені, алқалар санының артуы, заман талабының өзгеруі, ілімнің салалануы, кейбір саланың арнайы жеке орынды қажет етуі секілді себептермен медреселер салуға жол ашылды. Осы себепті медреседе білім беру мешіттердегі білім беруден кейінгі

уақыттарда пайда болғанын айта аламыз. Дегенмен мешіттерге қарағанда медреселердегі білім анағұрлым жүйелі, ретті берілетін. Н. Бозкурт алғашқы медреселердің қашан салынғаны туралы түрлі көзқарастарды талдайды. Мәселен, Джорджи Зейдан кейбір Батыстық зерттеушілердің медреселер тарихын Аббасилер халифасы Мамунның Хорасанды билеуі кезеңімен байланыстыратынын, алайда, бұл мәліметтер исламдағы тарихи деректермен сәйкеспейтінін айтқан. Ғылыми зерттеулер орталығы ретінде Бәйтул-хикманы (даналық ордасы) (830 ж.) дамытқан халифа Хорасанды билеген жылдарында бәлкім медресе тұрғызуға бастама көтерген болуы мүмкін. Ливан-америка профессоры, Принстон, Гарвард университеттерінің ғалымы, араб және таяушығыс тарихы, ислам бойынша зерттеулерімен танылған Philip K. Hitti Бәйтул-хикма туралы былай дейді: «Жоғары білім беру саласында исламдағы алғашқы әйгілі мекемені халифа Мамун бас қалада салғызған. Аудармалар да жасалған бұл орталық әрі академия, әрі бұқараға ашық кітапхана ретінде де міндет атқарған. Осыған қарасты обсерватория да жұмыс істеген» (Hitti, 1980: 630). Медреседе сабақ беруші мүдәрріс деп аталды. Медреселерде көбіне бір мүдәрріс болып, сол кісі әрі ілім үйретіп, әрі басшылық істерін де жүргізетін. Үлкен медреселерде ғана бірнеше мүдәрріс кездесетін. Мүдәррістің көмекшісі муид деп аталды. Ол көмекші шәкірттер арасынан таңдалатын. Міндеті алғашқы деңгейдегі шәкірттерге қарау болатын. «Медреселер мен зауиялар Түркістан мен Хорасанда ислам дінінің түркі халықтары арасында кең тарауында үлкен рөл атқарған» (Bozkurt, 2013: 324). Дегенмен дереккөздерде медресе ретінде білінген алғашқы орын фақиһ әрі мухаддис Әбубәкір Ахмед ибн Исхак Сыбғи (қ.ж. 954) Нишапурда салған – Дарус-сунна. Ірі хадис ғалымдары жиналып бас қосатын осы Дарус-суннада мың шақты шәкіртке дәріс өгілетін. Медресеге қарайтын бір уақып құрылған. Исхак Сыбғи осы медресе мен уақып ісін жүргізуді өзінен кейін шәкірті Хаким Нисабуриға тапсырған. Осы оқу орнына қатысты шәкірттер тұратын жеке ғимараттың болып-болмағаны туралы мәлімет кездеспейді. Одан бөлек, Ибн Хиббан да (қ.ж. 965) Ауғаньстанның қазіргі Лашкаргах (көне атауы Бұшт) қаласында жан-жақтан келетін шәкірттерге арнап кітапханасы бар медресе тұрғызған. XIV ғасырда өмір сүрген сириялық әйгілі тәпсірші, фақиһ

ғалым, тарихшы Ибн Касир Буайхи билеушілерінің бірі Бахауддаула заманында уәзірлік міндетті бірнеше рет атқарған Әбунасыр Сабур ибн Ардаширдың Бағдат қаласының батыс тұсында Кәрһта тұрғызған Дарул-илм фақиһтарына (ислам заңгерлері) арналған алғашқы медресе болғанын айтқан. Иесі алғашында жеке үй ретінде сатып алғанмен кейіннен медресеге берген. Ибн Кәсир бұл ғимараттың Низамия медреселерінен әлдеқайда ерте кезде салынғанын білдірген (Bozkurt, 2013: 324). Низамияға дейінгі медреселер тарихына қарасақ, Әбулхусайын Мұхаммед ибн Абдуллаһ ибнул Ләббан (қ.ж. 1011) Харземшахтардан қаржылай көмек алып, өзі үшін Бағдаттан Хорезм аймағынан келетін ғалымдар да зиярат ететін бір медресе салдырған. «Медреселерді көбіне ел билеушілері не дәулетті кісілер бір ғалымның дәріс беруі үшін салдыратын» (Bozkurt, 2013: 324). Айталық, Нишапурда Ибн Фурак үшін тұратын үйі мен медресе арнайы салынған. Дәулетті ғалымдардың өздері салдырған медреселері де болған. Соның айғағы ретінде «Тахзибул-әсрар» атты еңбектің авторы Харгуши өз жеке табысымен бір медресе, кітапхана және бір емхана салдырған. Әбуисхак Исфараһниге арнап та Нишапурда Низамияға дейін бір медресе салынған. Нишапурдағы Байхақия мен Сағдия медреселерін де осы қатарға жатқызуға болады. Қарахан билеушісі Ибраһим Тамғаш хан 1066-жылы Самарқандта бір медресе салдырып, оны қаржылай демейтін бір уақып та құрған. Осы деректерге қарасақ, Бағдат қаласындағы Низамия медресесіне дейін де Нишабурдан бастап шығыс мұсылман елдерінде отыздан астам медреселер жұмыс істегенін көреміз. Ал Мәру, Герат, Бәлх, Басра, Исфahan, Амул, Мосул, Жизра, Рәй секілді қалаларда кең тараған Низамия медреселерінің ең әйгілісі 1067-жылы Бағдатта ашылған. «Низамия медреселері білім алу ақысыз, жағдайы нашар шәкірттерге шәкіртақы берілетін, ұстаздар мен шәкірттер тұратын жеке бөлмелер қарастырылған жағдайларымен исламның алғашқы университеттері еді» (Hitti, 1980: 630). Осы жерде медресе салынуының бастау алу мерзімін дәл нақтылау қиынға соғады. Дегенмен Ислам дініндегі сауат ашу тарихын зерттеген А. Челебидің пікірінше, бар керек-жарағымен ең алғаш толыққанды медресе тұрғызған кісі Имамдуддин әл-Исфahanи Низамул-Мулк болып табылады. Оған дейінгілерді «медресе» деп атауға келсек, олар

ұзаққа бармаған, ислам тарихында қуатты із қалдыра алмаған, шектеулі әрі үстірт әрекеттердің нәтижесіндегі мекемелер» (Ahmed, 1983: 367). XI ғ. Селжүк билеушісі әйгілі Низамулмулктен кейін медресе салуға көп көңіл бөлгендердің бірі – Шам билеушісі Нуреддин Зенги (қ.ж. 1181). Кейіннен Қудус пен Мысырда алғаш медреселер салдыру Салахаддин Әйюбимен (қ.ж. 1193) жалғасқан. Ол Мысырда салған медреселердің ең маңыздысы «әс-Салахия». Одан бөлек, Каир, Александрия, Қудус, және т.б. қалаларда медреселер салдырған (Zeydan, 1329: 300). Османдықтарға дейінгі медреселердің құрылу тарихын қарастырған М. Хызлы медреселердің салынуына мына факторлардың ықпал еткенін алға тартады: «Низамулмулкке алғаш рет ресми түрде медресе салудың бірден бір себебі сол уақытта күшейіп кеткен Батини үгіт пен Мысырлық Фатимиттердің бүлігінің алдын алу еді. Осылай қорғанған әхлі сүннет ғалымдары мен сопылары исламның және Селжүк мемлекетінің қорғанысын күшейтті. Медреселер салынуының екінші бір факторы оқу, үйрету жұмыстары үшін мешіттердің аздық етуі болды. Себебі ілім алуға ынталы шәкірттердің санының ұдайы артуы, дәріс бағдарламаларының кеңеюі, саны артып бара жатқан исламдық білімдерді жүйелі түрде беру оқу ісінде мешіттердің медреселерге өтуін мәжбүрлі етті. Әсіресе, кәлам т.с.с. ілім салаларының оқу бағдарламалары диалог, өзара пікір-таласқа негізделгендіктен, бұндай оқыту түрі мешіттердегі тыныштық пен үнсіздікті бұзатын. Осы себепті оқу ағарту ісі мешіттерден бөлек арнайы орындарда қолға алына бастады. Бірақ мешіттер бәрібір оқу, білім орталықтары ретіндегі рөлін сақтап қалды. Қазір жиі аталатын өз-Өзхар мешіт-мектеп ретінде қызметін бастап, кейіннен университет ретінде танымал болған» (Çetin, 1999: 276). XII ғасырдың соңына қарай

медреселер Дамаск, Бағдат, Мосул, басқа да мұсылман қалаларының көпшілігінде өркендеді. Байқағанымыздай, медреселер тарихы кең тараған ислам мәдениетімен қатар Омаядтар, Аббасидтер, Андалусия, Селжүк, Османдықтар және Қарахандықтармен тізбектесе бірнеше ғасырларға жалғасқан үрдіс барысында қалыптасып, кең жайыла түсті. Бір айта кетерлігі, Селжүк кезінде әйел кісілер де білім мекемелерін ашқан. Айталық, Чағры бейдің жары Арслан хатун Бағдат пен басқа аймақтарда көптеген қайырымдылық мекемелері мен медреселер салғаны белгілі. Түркан хатун Бағдатта болған жылдарында өз атымен аталатын бір медресе салдырған. Бұл ғимарат Селжүктер заманында Ханафилар үшін тұрғызылған үшінші медресеге жатады. Селжүк әйелдерінен Исмат хатун да Бағдатта бір медресе салдырған (Çetin, 1999: 189). Селжүктерден тараған мемлекеттерде де ғылыми ізденістер тоқтамады, медреселер салу жалғасқан. Мәселен, Кирман селжүктарында Мелик I Тұран шах Кирманда бір медресе тұрғынған. Ізбасары Мелик I Аслан шах Кирман қалаларында медреселер салдырған. Әйелі Зейтун хатун Кирманда бір медресе салдырған. Мелик I Мұхаммед Бердесир, Бем, Жируфт қалаларында медреселер тұрғызған. Сол жерде пән ғылымдарына қатысты бес мың кітап болған, бәрі де уақыпқа тән еді. Селжүктың алдыңғықатарлы тұлғаларының бірі Муайидуддин Рейхан Кирман да медресе салдырған (Çetin, 1999: 190). Профессор М. Хызлы Селжүктерден кейін Османлы жағрапиясында ең алғашқы медресе XIV ғасырдың алғашқы жартысында 731/1330-31-де Изникте салынғанын айтады. Ол сонымен қатар Османлы медреселерінде оқытылған дәрістер мен кітаптардың тізімін де келтірген:

1-кесте – Медресе деңгейлері

Медресенің деңгейлері	Дәрістердің аты	Оқытылған кітаптар
Йирмили	Кәлам Фикһ Бәлағат	Хашия-и тәжрид Шарх-и фараиз Мутаууал
Отузлу	Бәлағат Фикһ Кәлам Хадис	Шарх-и мифтах Тәнких, Таузих Хашия-и тәжрид Мәсабих

Медресенің деңгейлері	Дәрістердің аты	Оқытылған кітаптар
Кырклы	Бөлағат Фикһ Хадис Фикһ усулу	Мифтахул-улум Садруш-шария, Мөшарик Мәсабих (Бөғауи) Таузих (Тафтазани)
Еллили хариж	Фикһ Хадис Көлам	Хидая Мәсабих Шарх-и мәуақыф
Еллили дахил	Фикһ Хадис Тәпсір Фикһ усулу	Хидая Бұхари Көшшаф, Бөйзауи Тәлуих
Сахн-ы семан	Фикһ Хадис Тәпсір Фикһ усулу	Хидая Бұхари Көшшаф, Бөйзауи Тәлуих, Шарх-и Адуд
Алтмышшылы	Фикһ Хадис Көлам Тәпсір Фикһ усулу	Хидая, Шарх-ы фараиз Бұхари Шарх-ы мәуақиф Көшшаф Тәлуих

Кестеде түрлі Османлы медреселерінде қандай дәрістер мен кітаптар оқытылғаны берілумен қатар оқу барысында шәкірттер бұл кітаптармен шектелмегені де белгілі. Мәселен, «Йирмили» медреседе «Бөлағат», «Көлам» мен «Фикһ» деген атпен үш негізгі дәрісті және соған қатысты кітаптардың оқылғаны байқалуда. Дегенмен осы және деңгейі одан жоғарғы медреселерде дәрістердің және кітаптарды түсінуді жеңілдету үшін оқушының әуелі кейбір негізгі грамматика мен логика (мантик) дәрістерін оқыған болуы қажет. Бұл дәрістерде арабша грамматиканың «сарф» бөлімінде Әмсила, Бина, Максуд, Иззи мен Мөрах, ал «нахив» бөлігінде Ауамил, Изхар мен Кафия, логика дәрісінде Шархы Шамсия, Шархы Тәуали, Шархы Мөтали, Шархы Исагожи, фикһ усулы дәрісінде Тәлуих кітаптары толықтай не оның бір бөлігі оқылуы талап етілген (Hizli, 2008: 31). Алғашқы кезеңге тән медреселерде Сәйид Шариф Жүржани, Тафтазани, Ибн Хажиб секілді белгілі ғалымдардың еңбектері мен соларға жазылған түсіндірмелерге көбірек оқылған кітаптар арасында байқалған. Кезінде медреселерге дейінгі уақытта ислам әлемінде ғалымдар шәкірттерге қандай тақырыптар үйретілуі тиістігі турасында көп пікірталастар өткізетін. Әл-Кабуси, Ибн Мискауайх, Фараби мен Ибн Сина секілді бірқатар ірі ойшылдар білім негіздерін жүйелеп, үйретілетін тақырыптарды

маңызыан қарай реттеген. Ибн Халдун, Ғазали секілді ойшылдар осындай білімдерді классификациялаумен де шұғылданған. Осындай жүйелеу кездерінде діни ілімдер негізге алынып, соған септесетін өзге білімде үйретілуі қажеттігіне кеңес берілген (Hizli, 2008: 40). Қарахандықтар мұсылман елі ретінде өздерімен дәуірлес Аббаси мемлекетіндегі бар медреселерді үлгі ретінде алды. Бұл білім ошақтары аз уақытта-ақ аумаққа кең тарады. Самарқанд, Бұхара, Ташкент, Баласағұн, Жаркент (Яркент), Қашғар секілді қалаларда медреселер ашылды. Қарахандықтардың білімге көңіл бөлуі, ғалымдарды қолдау, қорғауының арқасында қоғамның сауаты көтерілді. Қарахан билеушілерінің медреселерді ашуға, жаюға мән беруінің білімді бағалаудан өзге тағы екі себебі де бар еді: медреселер арқылы исламды жаңа қабылдаған түркі жұртының сенімін нықтау, яғни көне нанымдарды ысырып сананы жаңалау, екіншісі медреселер арқылы маңайдағы Шииттерге қарсы Сунниттік-Ханафилық нанымдарын қорғау еді (Çetin, 1999: 183). Медреселерде сунни-ханафи бағытында білім берілуі талап етілген. Бұл Қарахан мемлекетінің негізгі мемлекеттік ұстанымын көрсетуде. Қарахандықтар кезінде табылған тағы бір медресе ол Бұғра хан (1033-1056) заманында барлық ханафи құқықшы, заңгерлері жүгінетін, Бұхарада құқық дәрістерін беретін, Шәмсул-

әйімма лақабын иеленген Абдулазиз ибн Салих әл Халуани (қ.ж. 1057) атты құқықшы болған. Жүздеген құқықшы мамандарды тәрбиелеген. Халуани медресесі жетілдірген шәкірттер ғасырлар бойы Ханафи фикһының үздік ұстаздары болып келген. Халуани медресесі кейіннен аты шыққан Низамия медреселеріне дейін аса маңызды орын алып келген (Çetin, 1999: 186). Исламдық білім беруде дипломға тең келетін құжат ижазат болған. Бұны мүдәрріс беретін әрі ол жерде медресенің аты жазылмайтын. Оқу үрдісі аяқталғанда оқытушы ұстаз осы сертификатты беріп, шәкірттер сол ижазамен оқытушы ұстаздық қызметке орналаса алатын. Кейде ижаза бір тақырыпта (айталық, хадис, фикһ), кейде бірнеше пәннен, ал кейде шәкірттің өзі оқыған кітаптары үшін берілетін. Медреселерде сынақ жүйесі де болған. Ижазаттарда медресенің атынан гөрі оқытушы мүдәррістің аты жазылатын. Медресенің жоба түріндегі идеясы алдымен Хорасанда Будда монастырларынан (Вихара) туған болуы мүмкін деген де көзқарастар жоқ емес (Бартольд, Шпулер және т.б.) Бұл монастырлар арасындағы ең әйгілісі Бәлхқа жақын маңдағы Нәубахар Будда монастыры еді. Медреселердің алғашқы кейпіне әсіре сунни тариқат Каррамия зауиялары үлгі болған деген де пікірлер бар. Белгілі бір аймақтың үйлеріне (evvanlı ev örnekleri) қарап салынған деушілер де кездеседі (Çetin, 1999: 182). Қазақстан аумағына келсек, ислам дінінің тарауы бірнеше негізгі тарихи кезеңдерді қамтиды. Арабтардың келуімен олардың мәдениетінің де ықпалы күшейді. Араб тілі халифат аумағында басым тіл болғанмен, жергілікті қалыптасқан мәдениет пен тіл сақталды. Ислам дінінің ішкерілей таралуы жаңа оқу орындарының ашылуына айтарлықтай ықпал етті. XV-XX ғғ. Қазақстандағы оқу орындарының қалыптасуы мен дамуы күрделі экономикалық, саяси, әлеуметтік және көпмәдениет жағдайында өткен көлемді әрі қайшылықты үдеріс. Қазақ халқының педагогикалық санасы өз дамуында бірінен соң бірі сабақтас мына кезеңдерден өтті:

1 кезең – түркі тілдес мемлекеттер дәуірі – VIII-XV ғғ;

2 кезең – Қазақ хандығы – XV-XVIII ғ. екінші жартысы;

3 кезең – Ресей мемлекетінің құрамында – XVIII – XX ғ. екінші жартысы.

Қазақ жеріндегі ислам тақырыбы бірқатар отандық ғалымдар тарапынан зерттелді. Атап

айтқанда, А. Дербісәлі, М.Х. Абусейтова, Б.Е. Кумеков, А.К. Муминов, А. Султанғалиева, Р. Мустафина, А. Тасмағанбетова, А. Нұрғалиева, Д.Н. Нұртазина, Т. Омарбеков, философтар Ғ. Есім, А. Нысанбаев, М. Орынбеков, Н. Байтенова, Б. Бейсенов, Қ. Затов және т.б. Түркілердің исламдануын зерттеген американдық профессор ретінде Д. ДиУисті ерекше атап кетуге болады. Қазақтардың діни сенімі туралы саяхатшы А. Карпини, Г. Рубрук, П. Палласа, Г. Георги, Н. Рычкова, В. Радлов, А. Диваева, И. Андреева, А. Алекторова және т.б. зерттеу материалдары бар. Қазақстанда исламның орнығу процесі ұзақ және күрделі сипатқа ие. Алғашқы кезең VIII-IX ғасырларда қазіргі Қазақстан территориясын қамтитын кең-байтақ Еуразия дала аймағына исламның нақты енуі болды. Бұл кезеңге тән ерекшеліктер қатарында аумақтың көршілес қала орталықтарынан (Мауранахр) айырмашылығы Қазақстан көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығына ие еді. Елдің оңтүстік-шығыс бөлігінде ғана отырықшы егіншілік пен қала мәдениеті дамыды. Исламның кең тарағаны осы өңір. Екіншіден, жергілікті көне түркі көшпелі тайпаларының рухани-діни өмірінде ежелгі түркі наным-сенімдерінің үлкен қабаты бірге өмір сүрді. Табиғат пен ата-баба рухын қастерлеу, көк Тәңір, Жер-Су, (Ер-Су), Ұмай сенімі. Бұл нанымдар сырттай ең алдымен шығыс-ирандық ықпалды бастан кешірді (зороастризм). Буддизмнің аймақтағы орны онша маңызды емес еді (Корнилова, Папахина, 2017: 6). «X ғасырдың бас кезінде Қарахандар әулетінің негізін салушы Сатық исламды қабылдайды, ал оның ұлы Боғра хан Харун 960 жылы Исламды мемлекеттік дін деп жариялайды» (Медеуов, 2009). XI-XIII ғасырларда Ислам дінінің қыпшақтар арасына жайылғандығы жөнінде де мәліметтер бар. Белгілі тарихшы ғалым Д.Н. Нұртазина VIII-XVIII ғғ. Қазақстандағы исламдану үдерісінің тарихын қарастыра келе, негізгі үш ірі кезеңге бөліп көрсетеді: біріншісі, VIII ғасыр мен X ғасырдың алғашқы жартысы. Екінші ірі кезеңі X ғасырдың екінші кезеңі мен XIII ғасырдың бас кезі. Үшінші ірі кезеңі XIII ғасырдың екінші жартысы мен XIV ғасырды қамтиды. «Ортағасырлық Қазақстан халқының исламды қабылдауы бейбіт түрде жүзеге асқан. Билеуші династияның қолдауымен дінге үгіттеу (дағуат) арқылы сопылар, ғалымдар, көпестер ерікті түрде

исламды қабылдаған» (Нуртазина, 2010: 11). «Ортағасырда Қазақстанның исламдануымен қарқынды өркениеттік ілгерілеу жүзеге асты. Қасиетті Құран мәтіні, араб жазуы, жаңа морал жүйесі, білім, ғылым және т.б. арқылы сана жаңарды. Исламға интеграциялану салдары әралуан әрі конструктивті жүрді. Исламның аймақтық формасы түркі-исламдық мәдени-өркениеттік кешен ретінде қалыптасты. Оның теориялық іргетасы суннизм (фиқһта Ханафи мәзһабы, кәламда Матуриди) болды, суфизм идеалдары оның мәнін толықтыра түсті. Шаманизм реликтілері трансформацияға ұшырап, шығармашылы өңдеуге ығыстырылды» (Нуртазина, 2010: 12). Затов Қ., Мажиев Г. дәл атап көрсеткендей, қазақстандағы исламдық діни білім беру көп ғасырлық дәстүр жалғастығымен келеді және ол орта ғасырлардан бастау алады. Ерте орта ғасырлардан бастап ислам біртұтас рухани-мәдениеттің қалыптасуы мен дамуына ықпал етті. Орта Азия мен Еділ бойының кеңістіктері, мешіттер мен медреселер Орта Азия мен Еділ бойы халықтарының рухани өмірінің маңызды орталықтарына айналды. Самарқанд пен Бұхарада қалыптасқан ислам ғылымы мен білімінің дәстүрлері Баласағұн, Түркістан, Отырар, Сайрам және Ұлы Жібек жолы бойында орналасқан басқа да көптеген қалаларда өз жалғасын тапты. Жазба деректерге қарағанда, бір ғана Баласағұнның өзінде 40 мешіт, 20 медресе болған. Сырдария бойындағы қалаларда медреселердің құрылысы қарқынды жүрді. Араб тілі мен жазуының таралуы исламдық діни-мәдени болмыс негізінде халықтардың рухани мәдениетінің жақындасып, өзара байи түсуіне ықпал етті. Осы бірегейлікті қалыптастырушы фактор медресе жүйесіндегі исламдық білім болды. Осынау тұрақты әрі жан-жақты діни білім беру жүйесі сан ғасырлар бойы өлкенің отырықшы және көшпелі халықтарының діни дүниетанымы мен көзқарасының бірлігі мен тұтастық сипатын айқындап бергені анық (Затов, Мажиев, 2022: 67-72). Тарих ғылымдарының кандидаты Т.Ж. Медеуов Қазақстан X ғасырда мешіт ғимараттары алғаш рет Оңтүстік Қазақстан облысындағы Құйрықтөбе елді мекенінде болғандығын мақаласында келтіреді. Ол алғашқы медреселер де сол өңірден табылғандығын айтады (Медеуов, 2009). Шығыстанушы Ә. Дербісәлі «Қазақстан мешіттері мен медреселері. Рухани шамшырақтар

(IX-XX)» атты еңбегінде Құйрықтөбе бұрын Кедер деп аталғанын, әйгілі араб тарихшыларының бірі әл-Макдиси (X ғ.) айтып кеткен ол мешіттің орны табылғанын, мешіттің жалпы көлемі 36,5х20,5 екенін жазды (Дербісәлі, 2009: 7). Ислам дінінің қазаққа таралуында Қожа Ахмет Ясауи ілімін ұстанған сопылар, қожа мен сунақтардың айтарлықтай рөл атқарған. Олар оқу-ағарту ісімен айналысып, ислам ілімін тарата отырып, халықты ізгілік пен мейірімділікке, тақуалық пен имандылыққа тәрбиелеген (Затов, Мажиев, 2022: 67-68). Алғашқы тарихи кезеңде түркітілдес мемлекеттер дәуірінде Қазақстан аумағында арнайы мектептер салынбаған. Белгілі кісілер молдаларды шақыртып, өз шаңырағында бала оқытатын. Бұл кезеңде мешіттердің құрылысы жүріп, білім беру қолға алынды, бірақ білім беру үшін арнайы орындар қарастырылмаған. Екінші кезең, яғни Қазақ хандығы дәуірінде діни оқу орындарының құрылысы басталды. Бұл оқу орындары қаражаты мол дәулеттілер ғылымға қамқорлық жасай алған қалалар мен ауылдарда және көпшілігі шетелде, негізінен Бұхарада оқыған ғұлама молдалар көмегімен жүрген. Бұхарада білім алған кісі ел ішінде айтарлықтай құрметті иеленді, ол қазі, мударрис, имам, т.б. қызметтерді атқарды. Осы тарихи кезеңдегі Қазақстан аумағында ашылған алғашқы медресе – Сауран медресесі еді. Сауран Түркістанға жақын жерде орналасқан (Корнилова, Папахина, 2017: 7). XVI ғасырда тарихшы әрі қоғам қайраткері Уасифи бұл медресе туралы жазған болатын әрі 2007 жылы бұл медресенің орнындағы қазба жұмыстары аяқталған. XVI ғасырға тән діни ғимарат, нақтырақ айтқанда, құрылысы 1515-жылы басталған бұл медресенің құрылысына тән ерекшеліктер туралы К.М. Байпаков пен С.Ш. Акылбек «Второе Сауранское медресе» атты зерттеуінде кең мәліметтер келтірген (Байпаков, 2012: 84). 1910 жылы Жетісу өңірінде 8 медресе жұмыс істесе, Түркістан маңындағы Қарнақ елді мекенінде XX ғасыр басындағы қазақ зиялыларының көрнекті өкілдерінің бірі Шәді төре Жәңгіров оқыған 4 медресе болды. Медреседе Бұхара, Ыстамбұл, Қазан, Уфа, Орынбор, Троицк, Омбы сияқты ірі мұсылмандық білім ошақтарының түлектері сабақ берді (Затов, Мажиев, 2022: 69). Қазақ даласындағы алғашқы медреселер тақырыбына жазған орыс ориенталистері қатарында

А. Алекторов, Н. Остроумов, Н. Бобровников, А.Васильев, И.Я.Яковлев және т.б. атауға болады. Мәселен, Николай Остроумов – тарихшы, этнограф, “Туркестан уалаяты (тузем) газеті” редакторы, ол Н.И.Ильминскийдің шәкірті ретінде ислам бағытында өзіндік зерттеулер жүргізді. Соның бірі ретінде 1906 жылы Халықтық ағарту министрлігі журналына «Мусульманская высшая школа (мадраса)» атты мақаласын жазды. 1943-жылы шыққан «История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней» кітабында авторлар тек мектеп, медреселердің ішкі мазмұнынан гөрі тек сыртқы формаларын ғана сөз етті. Одан басқа 1941 жылы шыққан «Очерки по истории Казахской ССР с древнейших времен по 1870 год» (М. П. Вяткин), 1924 жылы жарық көрген «Очерки по истории казак киргизского народа в связи с общими истоическими судьбами других тюркских племен» (А.П. Чулошников) еңбектері де қазақ даласындағы мектеп, медреселердің белгілі бір қырларын ғана сөз етумен шектелген. Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х. «Ислам у казахов (до 1917 г.)», бұдан бөлек, медреселер тақырыбы диссертациялық зерттеулерге де негіз болды. Атап айтқанда, Жукова Т. Ф. 1992 ж. Санкт-Петербургте «Медресе Средней Азии. Генезис, эволюция, современное использование» тақырыбында кандидаттық диссертация қорғады. Ахмадуллин В. А. «Государственно-мусульманские отношения в СССР в 1944–1965 гг.» тақырыбында диссертация қорғады (2020). Корнилова А., Папахина В. медреселердің сәулеттік-жоспарлау шешімінің ұзақ жылдар сақталғанын айтады. Медресе үшін мектеп үй-жайлары (шәкірттер бөлмелері, аудиториялар), оған қоса, төртбұрышты пішіндегі ауланың бойында мешіт орналасты. Барлық бөлмелердің есіктері абаттандырылған аулаға ашылды. Үлкен медреселердің қабырғалары ұлттық ою-өрнектермен, терезелер өрнекті торлармен, ал ағаш есіктері ою-өрнектермен безендірілді (Корнилова, Папахина, 2017: 45). Авторлардың пікірінше, қазақ жеріндегі медреселердің ғимараттарының ұлттық нақышпен безендірілуі халықтың өз болмысын, мәдениетін және руханиятын сақтауда үлкен рөл атқарған. Сәулет өнері арқылы білім алушыларға, дін жолын қуушыларға рухани және эстетикалық тәрбие беріп, қазақтың бай мәдени мұрасын дәріптеген. Бұдан бір жағы дін мен дәстүрдің сабақтастығын

да байқауға болады. Бобровников Н.А. «Русско-туземские училища, мектебы и медресе средней Азии: путевые заметки» атты мақаласында XV-XVII ғғ. қазақ қоғамындағы дәстүрлі білім беруге назар аудартады. 5-6 жасар жасөспірімдер үйде оқытылған, кейіннен үш сыныптық мектептерде оқуын жалғастырып, грамматика мен арифметикадан сабақ алатын болған. Мектептер негізгі міндет ретінде Құран мәтіндерін жазып, оқытты. Оған қоса, медреседе араб философиясы, діни құқық, діни философия, жалпы білім беретін пәндер және медицина ғылымының негіздері оқытылды. Мектептер мен медреселерде тек жағдайы бар дәулетті ата-ананың балалары ғана емес, кедейлер де оқыды (Бобровников, 1913: 97). Ортағасырлық кезеңдегі жалпы білім беру деңгейі қазіргі кезеңдегі білім беру жүйесінің үлгісіне ұқсас, оны мынадай категорияларға бөлуден көреміз: 1-деңгей – мектеп, (медресеге) даярлық оқыту және 2-деңгей – медресе. Оқытудың мектеп пен медресе ретінде бөлінуі сынып-сабақ жүйесіне сәйкес келетін жоспарлау құрылымын байқатады. Оқушылар үш санатқа немесе сыныпқа бөлінді. Атап айтқанда, бірінші деңгей – кіші санат «әдна», екінші деңгей – орта санат «аусад» және үшінші деңгей – «ала» жоғары санат. Медреседе араб тілі, логика мен теология, догматика, диалектика, метафизика, астрология және космография, Құран, хадис, заң мәселелері, математика, есеп ғылымын, сонымен қатар медицинаны толық меңгеруге тиісті көңіл бөлінді (Исина, Озганбаева, Калиев, 2022: 46). Мектептер мен медреселер Қазақстанның әр аймағында әртүрлі болды. Жазда мектептер үшін киіз үй берілсе, қыста жер үйлер қажетке жарады. Мектептерде 7-8 жастан 16-17 жасқа дейін негізінен ұлдар оқыды. Бұл оқу орындарында үстел, тақта жоқ болғандықтан, шәкірттер киіз бен төсеніш төселген еденге отыратын. Медреселер үлкен кітапханалары бар стационарлық оқу орындары болды және олар тұрақты тұрғындары мен мешіттері бар қалаларда орналасты. Мектепте бастауыш білім алғандар медреседе оқуын жалғастырды. Білім ізденген шәкірттер медресенің жатақханасында тұрды. Медресенің оқу бағдарламасы шәкірттердің үздік жетістігіне қарай 15-20 жылға дейін созылды. (Кей көзқарастарда 12-13 жыл). Медреседе ислам бағытындағы пәндерімен

қатар мына пәндер де оқытылды: тарих, логика, этика, шешендік өнер, география, философия, астрономия, медицина, т.б. Н. Сабитов «Мектебы и медресе у казахов» атты тарихи-педагогикалық очеркінде медреселерде улумул-арабия (араб филологиясы), улумуш-шария (шариғат ілімдері, ислам заңдары) және улумул-хикмия (діни философия) оқытылғанын айтады (Сабитов, 1950: 11). Медреселерде білім беру мына сатыларда өтті: Бастауыш (ибтидая), төрт жыл оқу мерзімі. Рушдия, оқу мерзімі үш жыл. Иғдадия, жоғарғы оқуға дайындық, оқу уақыты үш жыл. Ғалияда болса жоғарғы білім оқытылған. Ғалияны бітірген түлектер «абыз», «молда», «халфе», «мударрис» деген атақты иеленді (Дербісәлі, 2009: 312). Ә. Дербісәлі пікірінше, XIX ғасырда Сайрам (Исфиджаб), Түркістан, Ақмешіт, Әулиеата қалаларында – 31, Семей аймағында – 7, Батыс Қазақстан және т.б. облыстарда ондаған медреселер ашылып, діни ағарту ісімен айналысқан (Дербісәлі, 2009: 311).

2-кесте. Қазақстан жеріндегі ескі медреселер (Дербісәлі, 2009: 312-345)

Атауы	Аймағы	Ерекшелігі	Салынған жылы	Көлемі	Оқыған танымал кісілер
Айғаным медресесі	Солтүстік Қазақстан облысы, Сырымбет	Жиырма шәкірттік бес бөлме болған.	1834	200 шаршы метрден астам, бес бөлмелі	Шоқан Уәлиханов
Ақтамақ медресесі	Ақмола облысы				
Алматы медресесі	Алматы қаласы	Жүз елу адамдық	XIX ғ. ортасы		
Ахмет Риза медресесі	Семей қаласы	Діни сабақтармен қатар арифметика, география, тарих, шығыстық классик ақындары оқытылған.	XIX ғ.		Абай Құнанбайұлы
Аякөз медресесі	Семей, Аякөз	Діни пәндермен қатар тарих, география, есеп, философия да оқытылған.	1851		Мұхтар Әуезовтың атасы Әуез, дін қайраткерлері: Шайхулсейіт Мирхалидұлы, Бердіқожа Саяқыпұлы, Мұхаммед Садық, Шөкер Шахиахметұлы және т.б.
Әбдіқадыр медресесі	Әулиеата (Тараз)	Әбдіқадыр деген кісінің қаржысына тұрғызылған.	1912		
Көкбай медресесі	Семейге жақын Абай ауд. орталығы		1904		
Бабаата медресесі	Оңт. Қазақстан, Созақ		XVIII ғ. соңы XIX ғ. басы		
Бағбұстан ханым қыздар медресесі	Орынбор	Татар, башқұрт, қазақ, қырғыз, өзбек қыздары оқыған.	1910		
Байғұл медресесі	Батыс Қазақстан, Жаңақалада				

Атауы	Аймағы	Ерекшелігі	Салынған жылы	Көлемі	Оқыған танымал кісілер
Бузуов медресесі	Батыс Қазақстан, Қарасуда	Молда Якуп Бузуов салдырған. Ер балалар оқыған.			
Жәудір медресесі	Түркістан	Жанында шәкірттерге арналған жатақханасы болған.			
Ескітам медресесі	Семей облысы, Ескітамда	Құнанбай қажы салдырған. Туыстарының балаларын оқытқан.			Абай Құнанбайұлы
Исхақия медресесі	Алматы қаласы				
Қорам медресесі	Жетісу, Верный уезінде	20-30 арасындағы талапкерлер қабылдаған. Тек діни пәндер өтілген.			
Якобия татар қыздар медресесі	Қапал	Татар, қазақ, сарт қыздары аралас оқыған. Дәріс берген Г. Атнабаева қыздарды қолөнерге де баулыған.	XIX ғ. соңы		Фатима Ғабитова
Қалғандария медресесі	Қызылорда облысы				
Қалжан ахун мешіт-медресесі	Сыр бойы	Көкелташ үлгісімен салынған. Қалжан ахун салдырған.	XIX ғ. соңы		
Халфе медресесі	Түркістанның солтүстік батысы, Қарнак	Мақсұм Мухиддин халфе бас мударрис болған.	XIX ғ. соңында жұмыс істеп тұрған		
Шамухаммед ишан медресесі	Түркістанның солтүстік батысы, Қарнак	Шамухаммед мүридтері оқыған.			
Молда Хашыр дамолда медресесі	Түркістанның солтүстік батысы, Қарнак	Бас мударрис Бұхарада оқып келген танымал Хашыр ұстаз болған.			
Әбілхайырқазы медресесі	Түркістанның солтүстік батысы, Қарнак	Әбілхайыр қазы оқытқан. Әйелдері қыздарды оқытқан.			Шортанбай ақын, Мәшһүр Жүсіп, Мұса Байзақ
Лепсі медресесі	Алматы, Талдықорған		1846		

Атауы	Аймағы	Ерекшелігі	Салынған жылы	Көлемі	Оқыған танымал кісілер
Мамания медресесі	Алматы облысы, Ақсу ауданы	Маман балалары ұйымдастырған. Қазақ, татар мударристер сабақ оқытқан.	1904		
Мутыгия медресесі	Батыс Қазақстан облысы, Орал	Ғимараты әлі күнге сақталып тұр.	XIX ғ. соңы		Ғабдолла Тоқай
Өзкент медресесі	Қызылорда		XIX ғ.		
Рахибия медресесі	140 шәкірт білім алған.		XIX ғ.		
Сауран медресесі	Жанында мешіт болған.		XVIII ғ.		
Торғай медресесі	Торғайда		XIX ғ. кейінгі жартысы		

Әдебиетші ғалым Б. Кенжебаев өз зерттеуінде: «XX ғасыр басында қазақ арасындағы оқу-ағарту жұмысы екі түрлі болды. Оның бірі – мұсылманша оқу, екіншісі орысша оқу еді... Бірақ қазақ арасындағы мектеп, медреселердің аты бар да заты жоқ еді», – деп жазады. Бәлкім, осындай себептер түрткі болса керек, білімге ұмтылған қазақ азаматтары Қазақстаннан тыс шет аймақтардағы (Бұхара, Самарқанд, Ташкент, Орынбор, Уфа, Троицкі) әйгілі медреселерге барып білім ала бастады («Хусайния», «Мұхамедие», «Көгелташ», «Расулия», «Мирараб» медреселері т.с.с.). Солардың бірі Башқұртстандағы (Уфа) «Ғалия» медресесі. Өз кезегінде М. Дулатов «Осы күні қазақ арасындағы тәуір мұғалімдердің көбі «Ғалия» медресесінің жемісі» деп баға берген. Аталған медресені башқұрт оқымыстысы Зия Камали XX ғасыр басында, нақтырақ 1906-жылы ашқан. Оқу мазмұны тек діни ілімдер ғана емес, араб, түрік, орыс, татар тілдері қатар оқытылған. Жаратылыстану пәндер қатарында тарих, физика, математика, жағрапия, педагогика, психология, гигиена, әдебиет, дидактика, ән сабағы, дене шынықтыру да өтілген. Тарихшы профессор Х. Бекхожин осы медресе түлегі жүз елу төрт қазақ шәкірттің кейіннен елге келіп төте оқу мектептерін ашып, сауаттандыру бағытында қызмет еткенін деректермен нақтылаған. Тарихшы профессор Н. Шаяхметов бұл медреседе мынандай қазақ зиялылары оқып білім алғанын жазған: М. Жұмабаев, Б. Майлин, М. Оразаев,

М. Тұрғанбаев, Н. Манаев, А. Рамазанов, С. Дөнентаев, Ж. Тілепбергенов, М. Малдыбаев, Н. Күзембаев, Т. Темірбеков, Ғ. Қайыров, Т. Жомартбаев және т.б. Медресе шәкірттері 1913-1918 жж. «Садақ» журналын, қазақ ұландарға арнап «Әліппе, яки төте оқу» кітабын шығарған. Т. Кәкішев «Ғалия» медресесінде кемі екі жүздей қазақ азаматтары сауат ашқанын, солардың қатарында мына кісілерді атаған: Ж. Тіленшин, А. Жұманов, Ә. Жақаев, Т. Қожымов, Б. Серкебаев, К. Ғабдуллин, С. Жандосұлы, Н. Ақылбеков, Б. Сүлейменов, Ж. Бейсенбаев, А. Мәметов, С. Қыпшақбайұлы, Ғ. Сұлтанов, Ә. Бөкеев (Хасан, 2018: 23). ««Ғалияның» шәкірттері қоғамның түрлі саласына кірпіш болып қаланды. Ел басына күн туғанда Алаштың ақ туының астына біріккен қазақ зиялыларының көпшілігі осы медресе түлектері еді. Олар елдің қоғамдық, саяси өміріне араласып, ұйқыдағы жұртты оятты» (Хасан, 2018: 23). М. Кенемолдин «Ғалия» медресесінде 1915-1917 жылдары Семей губерниясы бойынша ол оқу орнында М.Тұрғанбаев, Н.Күзембаевтан басқа Т. Жомартбаев, М. Малдыбаев, А. Жиенғалиев, Х. Ибрагимов, Ш. Ғұмаров, А. Күзембаев, Х. Күрлеуітов, У. Ғұмаров, А. Жантулин, Ғ. Сұлтановтардың оқығанын білім алғанын айтады. 1917-1919 жж. тәуелсіз қазақ автономиясын құру кезеңінде медресе шәкірттері Алашорда үкіметіне болысып, тұңғыш қазақ оқулықтарын шығарып, алғашқы ұлттық білім беру жүйесінің қалыптасуына елеулі қызмет

атқарды. Атап айтқанда, 1913-1915 жж. Орынбор баспасынан М. Тұрғанбаевтың «Пайғамбар заманы», М. Малдыбаевтың «Әліппе оқулығы», «Имам һәм намаз», Н. Күзембаевтың «Иман иғтиқад» оқулықтары, Т. Жомартбаевтың «Балаларға жеміс», «Қыз көрелік» атты әдеби-көркем туындылары басылып шыққан. 1917-1918 жж. Семейде жарық көрген Алашорданың үні «Сарыарқа» газеті мен «Абай» журналына ең белсенді атсалысқандар да осы қазақ зиялылары болған (Кенемолдин, 2022). 12 жыл жұмыс істеген «Ғалия» медресесінде әрқайсысы бір жылдық курсы бар 3 дайындық сыныбы және үш жылдық оқудың 3 негізгі сыныбы болған. Ол өзге медреселерден оқу үрдісін ұйымдастырумен ғана емес, сонымен бірге азаттық сүйгіш рухымен де ерекшеленген. Татар, қазақ, өзбек тілдерінде пікірсайыстар, лекциялар, әдеби кештер өткізіліп, қолжазба журналдар шығарылған. Оған қоса, медресе түлектерінің тікелей қатысуымен ашылған қазақ даласындағы мұсылмандық оқу орындары: Ақсуда «Мамания», Қапалда «Якобия», Зайсанда «Қазақия» мен «Ғизатия», Верныйда Ғабдулвалиев атындағы, ал Қарғалыда «Әмірия» медресесі. Медреседе оқитын шәкірттер саны тұрақты түрде өсті, 1912 жылы бір ғана Қарғалыдағы Әмірия медресесінде 150-ден астам шәкірт білім алды. Қазақ медреселерінің түлектері оқуларын Орынбор, Уфа, Қазан және басқа қалаларда жалғастырды (Затов, Мажиев, 2022: 69). XIX ғ. ортасында Қазақстанда мұсылман мектептері мен медреселеріндегі мұғалімдердің көпшілігі татар молдалары болды. Қазақтың озық зиялы қауымы алғашқы білімін осы татар молдаларынан алады. Қазақтың алғашқы ағартушылардың бірі Ш. Уәлиханов сауатты алғаш ауыл молдаларынан, татарлар мұғалімдерден алғаны соның айғағы. Ғалым Б.Ысқақов «Татар-қазақ әдебиеті байланысының негізгі кезендері» атты еңбегінде Ш.Уәлихановтың татар тілі мен жазуын жетік меңгергенін, татар ағартушылары, оның ішінде Ш.Марджаниді де жақсы білетіндігін атап көрсеткен (Бекиш, 2021: 1). «Просветительское движение в Казахстане и татарская интеллигенция» атты мақаласында авторлар XIX ғ. ортасы – XX ғ. басында Қазақстан жерін мекендеген татар ұлты елдің саяси, экономикалық және мәдени дамуына өзіндік жасаған ықпалын талдайды. Ғалымдар татарлардың қазақ даласына келуін XV–XVI ғғ. жатқызады. Татарлар осы кезеңде қазақ жеріне патша

үкіметінің елшілеріне тілші болып келіп, кейін саудамен, кәсіп түрлерімен айналыса бастаған. Уақыт өте келе алдыңғы қатарлы татар ойшылдарының идеялары Қазақстанға тарап, татар мәдениетінің дамуына әсер етті. Мұсылмандық білімнің реформаторы Ш.Маржани татар ұлттық идеологиясының негізін салушы болды. Ол мұсылман дінінің жетекшілігімен ұлттық элита құрып, мұсылман сипатындағы классикалық мемлекет құруға ұмтылды. Оның ағартушылық қызметін татар және қазақ зиялылары жоғары бағалады. Ш.Маржани идеясын қазақ топырағына таратушылардың бірі Х.Файзханов, И.Гаспринскийлер осы бағытта үгіт-насихат жұмыстарын жүргізіп, ғылыми еңбектер жазды. Қазақ ғалымдары, ойшылдарымен бірге тығыз жұмыс істеді. Мысалы, Х.Файзханов пен Ш. Ибрагимов қазақ ғалымы Ш.Уәлихановпен достық қарым-қатынаста болып, бір-бірімен пікір бөлісіп, хат алысып тұрған. Қазақ ағартушыларының бірі Ы. Алтынсарин де Қазандағы татар ғалымдарымен араласқан. Қазақстанда тұратын татарлар да ғылым мен білімге зор үлес қосты. Зерттеуші-этнограф, өлкетанушы Құрбанғали Халиди Қазан қаласында қазақ халқының тарихына, әдет-ғұрпына, өдет-ғұрпына арналған кітаптарын шығарды. 1870–1880 жылдары татарлардың алғашқы ұлттық интеллигенциясының өкілдері шыға бастады. Татар қоғамы орыс, еуропа және түрік тілдерімен және исламды модернизациялаушылардың әдебиеті, теорияларымен танысты (Бекиш, 2021: 1). Медреселер тарихында ескішіл қадимшілдерге қарсы жаңашыл жәдидшіл бағыт дамыды. Соның нәтижесінде медреселердің оқу бағдарламаларын жаратылыс пәндерімен (математика, ана тілі, жағрапия, физика, химия т.с.с.) толықты. Бұл өзгерістер жаңа заман талабын ескере отырып жасалды. Көзі ашық татар, қазақ интеллигенциясы жаңашыл бағытты, төте оқуды жақтады. «Усули жәдид үлгісі мен төте оқу жолының Қазақ жерінде жүзеге асқаны 1900 жылдың басынан 1905-жылы төңкерістен кейін күш алды. Жаңа әдіспен Қазақстанда жүздеген медреселер жұмыс жасады. Алғаш рет араб әрпіне реформа жасалды» (Дербісәлі, 2009: 313). Төңкеріске дейінгі Қазақстанда исламдық білім беруде екі бағыт қалыптасты: Ахундар мен ишандар мектебі. Атеистік биліктің қыспағымен ең көп қуғынға ұшырағандар осылар болды. Халықты

діни ағарту ісінде үлкен қызмет атқарған ишандар мешіттер мен медреселер де салумен айналысты. Мәселен, «Шаян мешітін» Аппақ ишанның әкесі Сейдахмен ишанның елден жиналған қаражатқа салдырғаны айтылады (1970 ж.) Мешітке қарасты медреседе Қарқаралы, Атбасар, Қарағанды, Шу, Талас, Сырдария мен Сарысудан балалар оқыған (Затов, Мажиев, 2022: 69). «Ахундар мұрасына адалдық» атты мақаласында М. Жетпісбаев Сыр өңірінде 50-ден астам ахун, ишандар өткенін жазады. Ол Тапал ахун (Нұрмұхаммед) Қадірұлы мен Әлібай ахун Қосқұлақұлының мұрасы туралы жазады. Айтуынша, Тапал ахун артына 40-қа жуық еңбек қалдырған. 1545 жылы Кутахия қаласында жарық көрген «Ахтари-Кабир» сөздігінде 40 мың араб сөзі түркі тіліне аударылған. Екінші кітап «Фатауа Аламгиар» деп аталады. Шарифат заңдары, жалпы этика, әскери стратегия, экономикалық саясат жайлы жинақта хадистер де қамтылған. Әлібай ахуннан онға жуық кітап қалған. Біреуі «Мухтасаруль-уикайа фи масаиль-аль-хидайа». Авторы Бұқара қаласында өмір сүрген атақты ғұлама Убейдуллах ибн Масуд бин Махмуд бин Ахмад аль-Махбуби. Еңбек Ханафи мәзһабымен күнделікті мұсылман ұстанатын ережелерге негізделген, кітап 49 бөлімнен тұрады. Екі ахун да өз уақытында діни ағарту істерімен айналысқан (Жетпісбаев, 2022). Тарихшы Т.Ж.Медеуов XVIII ғасырда патшалық Ресей қазақ жерінде исламды ұстануды шектеген уақыттарда да әр жерде мешіт, медреселер ашылып, жұмыс атқарып жатқанын айтады. «XVIII ғ. 70-ж. елімізде ең алғашқы мешіттердің бірі Петропавл қаласында да бой көтерді. Ал XIX ғасырдың бірінші жартысынан бастап Қазақстанның барлық аймақтарында мешіттер салына бастады. Маңғыстаудағы Шақпақ ата (XIX-XX ғғ.), мешіттер сияқты медреселер де XIX ғасырда Қазақстанның Сайрам (Испиджаб), Түркістан, Ақмешіт, Әулие ата қалаларында 31, Семей аймағында 7 медресе, Батыс Қазақстан және басқа да облыстарда ондаған медреселер жұмыс істеген» (Медеуов, 2009).

Қорытынды

Ислам дінінде сауаттылық ерекше орын алатындықтан, мұсылман халықтары әрдайым оқу ісін жіті назарда ұстап келді. Осы орайда, Мұхаммед пайғамбар кезінен (Асхабы суффа, Дарул-күрра) бастау алған ілім үйрену кейіннен

медресе түрінде жетіліп, жүйелене түсті. Қазақ даласында мешіттермен қатар медреселер де бой көтерді. Оны әркез діндар не дінге жанашыр дәулетті кісілер қаржылай демеп, қажет кезінде барлық шығындарын көтеріп отырды. Медреселердің шығындарын реттеуде уақып жүйесі де қалыптасты. Қазақ даласындағы медреселерден көптеген қарапайым ауыл адамдары сауат ашты, олардың арасында қыз балалар да қамтылды. Қазақ елінің шамшырағы бола білген ұлт зиялылары арасында медреседен білім алғандары аз емес. Медреселер көбінесе оңтүстік аймақтағы отырықшы жерлерде көбірек кездескен. Медресе жүйесі тәуелсіздіктен кейінгі жылдары да Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының жеке қадағалауымен жемісті қызмет етіп келеді. Соңғы отыз жылда халықтың діни санасында жанару, серпіліс қарқынды жүргендіктен, медреселердегі діни білім жүйесіне жастар арасында қызығушылық жыл сайын артып келе жатқанын айтуға болады. Бүгінде қазақ жеріндегі медреселердің кейбірі колледждермен теңестіріліп, олардағы оқу бағдарламасы да заманауи талаптарға жауап бере алатындай деңгейден табылып отыр. Ислам дінінде сауаттылықтың маңызы зор болғандықтан, мұсылман халықтары әрдайым білім алуға ерекше көңіл бөлді. Мұхаммед пайғамбар заманынан бастау алған білім беру жүйесі кейіннен медресе түрінде дамыды. Қазақ даласында мешіттермен қатар медреселер де ашылып, оларды дәулетті діндарлар қаржыландырып отырды. Медреселердің шығындарын өтеуде уақып жүйесі қолданылды. Бұл оқу орындары қарапайым халықтың, соның ішінде қыз балалардың да сауатын ашуға мүмкіндік берді. Медреселерден ұлт зиялыларының бірқатары білім алды, әсіресе, оңтүстік аймақтарда көбірек таралды. Тәуелсіздік жылдары медреселердің қызметі Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының қолдауымен қайта жанданып, жастар арасында діни білімге қызығушылық арта түсті. Қазіргі таңда кейбір медреселер колледждермен теңестіріліп, заманауи талаптарға сай оқу бағдарламаларын ұсынады. Бұл зерттеулердің кейінгі жалғасында медресе түлектерінің жұмыспен қамтылу деңгейін анықтау, ішкі оқу бағдарламаларына зайырлылық пен ұлттық құндылықтар тұрғысынан тексеру жүргізу қажеттігі айқындалып отыр.

Әдебиеттер

- Ahmed, Ç. (1983). *İslamda Eğitim öğretim Tarihi*. – İstanbul: Ali Yardım. – 367.
- Bozkurt, N. (2013). *Medrese*. TDV İslam ansiklopedisi. – İstanbul: Kitap. – 323.
- Çetin, A. (1999). İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri). *Dini Araştırmalar dergisi*, 2(5), 177–201.
- Hamidullah, M. (1980). *İslam Peygamberi*. C. II. – İstanbul: Salih Tuğ. – 828.
- Hitti, P.K. (1980). *İslam Tarihi*. C. II. – İstanbul: Salih Tuğ. – 630.
- Hizli, M. (2008). Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler. *T.C. Uludağ üniversitesi ilâhiyat fakültesi dergisi*, 17(1), 25–46.
- Zeydan, C. (1329). *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*. – İstanbul: Zeki Megamiz. – 396.
- Байпаков, К.М., & Акылбек, С.Ш. (2012). Второе Сауранское медресе. *Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных и гуманитарных наук*, 3(283), 84–93.
- Бекиш, Е.Т., Мухаметшин, А.Г., Сардарова, Э.А., & Оразбаков, А.Ж. (2021). Просветительское движение в Казахстане и татарская интеллигенция. *Журнал Мир науки. Серия Педагогика и психология*, 3(9), 1–12. Available at: <https://mir-nauki.com/PDF/29PDMN321.pdf>
- Бобровников, Н.А. (1913). Русско-туземские училища, мектебы и медресе средней Азии: путевые заметки. – Спб.: Сенатская типография. – 100.
- Дербісәлі, Ә. (2009). Қазақстан мешіттері мен медреселері. Рухани шамшырақтар (IX-XX), – Алматы: Аруна. – 496.
- Жетпісбаев, М. (2022). Ахундар мұрасына адалдық. URL: <https://egemen.kz/article/324411-akhundar-murasyna-adaldyq?ysclid=mawim79uq9890889208> (қаралған уақыты: 31.01.2024.)
- Затов, К.А., & Мажиев, Г. (2022). Религиозное образование в Казахстане: Перспективы и тенденции. Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского духовного наследия: материалы международной образовательной конференции, В 2 –х томах. Том 1. – Уфа: Издательство. – 403.
- Исина, А.З., Озганбаева, Б.Е., & Калиев, Д.О. (2022). Архитектурно-пространственная организация мусульманских учебных заведений Казахстана в средневековый период. *Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ Хабаршысы. Техникалық ғылымдар және технологиялар сериясы*, 138(1), 44–58. <https://doi.org/10.32523/2616-7263-2022-138-1-44-58>
- Кенемолдин, М. (2022). «Ғалия» медресесінің семейлік шәкірттері. URL: <https://egemen.kz/article/324781-ghaliya-medresesininh-semeylik-shakirtteri?ysclid=mawinjokkr224525500> (қаралған уақыты: 31.01.2024.)
- Корнилова, А., & Папахина В. (2017). Исторические аспекты развития образовательных учреждений. *Журнал ВЕЛЕС*, 1(45), 5–10.
- Медеуов, Т. Ж. (2009). Қазақстанда ең алғашқы мешіт қашан салынды? URL: <https://turkystan.kz/article/52090-azastanda-e-al-ash-y-meshit-ashan-salyndy?ysclid=mawiqctqpf275602965> (қаралған уақыты: 01.02.2024)
- Нуртазина, Н. (2010). Исторический процесс исламизации Казахстана (VIII-XVIII вв.): Автореферат дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 /... – Алматы: Қазақ университеті. – 40.
- Сабитов, Н. (1950). Мектебы и медресе у казахов: (Ист.-пед. очерк) / Нигмет Сабитов ; Акад. наук Казах. ССР. – Алма-Ата: Изд. и тип. Акад. наук Казах. ССР. – 44.
- Хасан, С. (2018). «Ғалияның» түлектері. URL: <https://kazneb.kz/FileStore/dataFiles/06/f8/1590491/content/full.pdf?time=1600146212568&key=6ef29beed938a31b92c065eb55612fbd&isPortal=true> (қаралған уақыты: 31.01.2024.)

References

- Ahmed, Ç. (1983). *İslamda Eğitim öğretim Tarihi* [History of Education in Islam]. – İstanbul: Ali Yardım. – 367. (in Turkish)
- Bajpakov, K.M., & Akylbek, S.Sh. (2012). Vtoroe Sauranskoe medrese [The Second Sauran Madrasah]. *Izvestiya Nacional'noj Akademii nauk Respubliki Kazahstan. Seriya obshchestvennyh i gumanitarnykh nauk*, 3(283), 84–93. (in Russian)
- Bekish, E.T., Muhametshin, A.G., Sardarova, E.A., & Orazbakov, A.Zh. (2021). Prosvetitel'skoe dvizhenie v Kazahstane i tatarskaya intelligentsiya [The Enlightenment Movement in Kazakhstan and the Tatar Intelligentsia]. *Zhurnal Mir nauki. Seriya Pedagogika i psihologiya*, 3(9), 1–12. (in Russian)
- Bobrovnikov, N.A. (1913). Russko-tuzemskie uchilishcha, mekteby i medrese srednej Azii: putevye zametki [Russian-native schools, mektebs and madrasahs of Central Asia: travel notes]. – Spb.: Senatskaya tipografiya. – 100. (in Russian)
- Bozkurt, N. (2013). *Medrese* [Madrasah]. TDV İslam ansiklopedisi. – İstanbul: Kitap. – 323. (in Turkish)
- Çetin, A. (1999). İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri) [Foundations of the Army of Wisdom Madrasahs in the Turks (Karakhanid, Seljuk and Principality Period Madrasahs)]. *Dini Araştırmalar dergisi*, 2(5), 177–201. (in Turkish)
- Derbisöli, Ә. (2009). Қазақстан мешіттері мен медреселері. Рухани шамшырақтар (IX-XX) [Mosques and madrasahs of Kazakhstan. Spiritual beacons (IX-XX centuries)]. – Алматы: Аруна. – 496. (in Kazakh)
- Hamidullah, M. (1980). *İslam Peygamberi* [Prophet of Islam]. C. II. – İstanbul: Salih Tuğ. – 828. (in Turkish)
- Hasan, S. (2018). «Galiyanyng» tu'lekteri [Graduates of “Galia”] // [Elektrondy resurs] URL: <https://kazneb.kz/FileStore/dataFiles/06/f8/1590491/content/full.pdf?time=1600146212568&key=6ef29beed938a31b92c065eb55612fbd&isPortal=true> (qaralran uaqyty: 31.01.2024.) (in Kazakh)
- Hitti, P.K. (1980). *İslam Tarihi* [Islamic History]. C. II. – İstanbul: Salih Tuğ. – 630. (in Turkish)
- Hizli, M. (2008). Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler [Lessons and Works Taught in Ottoman Madrasahs]. *T.C. Uludağ üniversitesi ilâhiyat fakültesi dergisi*, 17(1), 25–46. (in Turkish)

Isina, A.Z., Ozganbaeva, B.E., & Kaliev, D.O. (2022). Arhitekturno-prostranstvennaya organizaciya musul'manskih uchebnyh zavedenij Kazakhstana v srednevekovyj period [Architectural and spatial organization of Muslim educational institutions of Kazakhstan in the medieval period]. *L.N. Gumilev atyndazy EYU Habarshysy. Tekhnikalық zыlymdar zhөne tekhnologiyalar seriyasy*, 138(1), 44–58. <https://doi.org/10.32523/2616-7263-2022-138-1-44-58> (in Russian)

Kenemoldin, M. (2022). «Faliya» medresesiniң semejlik shөkirtteri [Semey students of the “Galiya” madrasah] // [Elektrondy resurs] URL: <https://egemen.kz/article/324781-ghaliya-medresesinin-semeylik-shakirtteri?ysclid=mawinjokkr224525500> (qaralґan uaqyty: 31.01.2024.) (in Kazakh)

Kornilova, A., & Papahina, V. (2017). Istoricheskie aspekty razvitiya obrazovatel'nyh uchrezhdenij [Historical aspects of the development of educational institutions]. *Zhurnal VELES*, 1(45), 5–10. (in Russian)

Medeuov, T. Zh. (2009). Qazaqstanda eң alғashky meshit kashan salyndy? [When was the first mosque built in Kazakhstan?]. URL: <https://turkystan.kz/article/52090-aza-standa-e-al-ash-y-meshit-ashan-salyndy?ysclid=mawiqctqp275602965> (qaralґan uaqyty: 01.02.2024) (in Kazakh)

Nurtazina, N. (2010). Istoricheskij process islamizacii Kazakhstana (VIII–HVIII vv.) [The historical process of Islamization of Kazakhstan (VIII–XVIII centuries)]: Avtoreferat dis. ... d-ra ist. nauk: 07.00.02 /... – Almaty: Qazaq universiteti. – 40. (in Russian)

Sabitov, N. (1950). Mekteby i medrese u kazahov: (Ist.-ped. ocherk) [Mektebs and madrasahs among the Kazakhs: (Historical-pedagogical essay)] / Nigmat Sabitov ; Akad. nauk Kazah. SSR. – Alma-Ata: Izd. i tip. Akad. nauk Kazah. SSR. – 44. (in Russian)

Zatov, K.A., & Mazhiev G. (2022). Religioznoe obrazovanie v Kazakhstane: Perspektivy i tendencii [Religious Education in Kazakhstan: Prospects and Trends]. *Teologiya i bogoslovie: sotrudnichestvo dlya sohraneniya i ukrepleniya rossijskogo duhovnogo naslediya: materialy mezhdunarodnoj obrazovatel'noj konferencii*, V 2 –h tomah. Tom 1. – Ufa: Izdatel'stvo. – 403. (in Russian)

Zeydan, C. (1329). Medeniyet-i İslamiyye Tarihi [History of Islamic Civilization]. – İstanbul: Zeki Megamiz. – 396. (in Turkish)

Zhetpisbaev, M. (2022). Ahundar murasyna adaldyq [Loyalty to the heritage of the Akhunds]. URL: <https://egemen.kz/article/324411-akhundar-murasyna-adaldyq?ysclid=mawimt9uq9890889208> (qaralґan uaqyty: 31.01.2024.) (in Kazakh)

Авторлар туралы мәлімет:

Шаңбаева Арайлым Нұрдығұлқызы (корреспондент автор) – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, email: shabaya123@mail.ru).

Қантарбаева Жанна Орынбасарқызы – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының доценті м.а. (Алматы, Қазақстан, email: kantarbaevaz@mail.ru).

Бағашаров Құдайберді Сабыржанұлы – PhD, СДУ университеті Гуманитарлық ғылымдар кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Қаскелең, Қазақстан, email: kudaiberdi1981@gmail.com).

Махони Джон – Канзас мемлекеттік университеті философия кафедрасының профессоры (Манхеттен, АҚШ, e-mail: jmahoney@ksu.edu).

Information about authors:

Shanbayeva, Araylim Nurdygulqyzy (corresponding author) – PhD student of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, email: shabaya123@mail.ru).

Kantarbaeva, Zhanna Orinbasarqyzy – Candidate of Philosophical Sciences, Acting Associate Professor of the Department of Religious and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, email: kantarbaevaz@mail.ru).

Bagasharov, Kudaiberdi Sabyrzhonovich – PhD, Associate Professor at the Department of Humanities of SDU University (Kaskelen, Kazakhstan, email: kudaiberdi1981@gmail.com).

Mahoney, John – Professor of the Department of Philosophy of Kansas State University (Manhattan, USA, e-mail: jmahoney@ksu.edu).

Сведения об авторах:

Шаңбаева Арайлым Нұрдығұлқызы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедрa религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, email: shabaya123@mail.ru).

Қантарбаева Жанна Орынбасарқызы – кандидат философских наук, и.о. доцента кафедрa религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, email: kantarbaevaz@mail.ru).

Бағашаров Кудайберді Сабыржанұлы – PhD, ассоциированный профессор кафедрa гуманитарных наук университет СДУ (Каскелен, Казахстан, email: kudaiberdi1981@gmail.com).

Махони Джон – профессор кафедрa философии Канзасского государственного университета (Манхэттен, США, e-mail: jmahoney@ksu.edu).

4 қараша 2024 жылы тіркелді
15 маусым 2025 жылы қабылданды

D. Saifullin , A. Adilbayev* 

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

*e-mail: Adilalau72@mail.ru

BASIS OF THE FORMATION OF ISLAMIC LAW

The article explores development of Islamic law over centuries, beginning with divine revelations in Quran and Sunnah, subsequently evolving through human reflection and interpretation. It outlines how early Muslim communities gradually received guidance, with legal rulings and practices introduced over time to address changing social and historical circumstances. The paper highlights that Quran and Sunnah serve as primary sources of Islamic law. Drawing on work of both international and local scholars, it employs a range of methodologies, including hermeneutic analysis and historical contextualization, to examine the evolution of legal practices. The research incorporates comparative analysis by investigating various schools of Islamic jurisprudence, such as Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hanbali schools, highlighting distinct ways in which each interpreted and applied these sources. By integrating diverse historical, cultural, and methodological perspectives, it demonstrates that Islamic law is not static but a dynamic tradition that has been continually refined. It offers a clear and accessible account of the formation of Islamic law and explains why its principles remain significant in both religious and secular contexts. The article fosters a deeper appreciation of the complexities inherent in Islamic legal tradition and its ongoing interplay between divine ordinance and human interpretation, offering valuable insights into its origins and contemporary relevance.

Keywords: Islam, Law, Shariat, Madhab, Fiqh

Д. Сайфуллин, А. Әділбаев*

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: Adilalau72@mail.ru

Ислам құқығының қалыптасу негіздері

Мақалада ислам құқығының ғасырлар бойы дамуына талдау жасалады. Ол Құран мен Сүннеттегі Құдайдан келген аяндардан басталып, кейін адамзаттың ой жүгіртуі мен түсіндіруі арқылы дамыды. Мақалада алғашқы мұсылман қауымдарының біртіндеп басшылық алғаны, уақыт өте келе әлеуметтік және тарихи жағдайлардың өзгеруіне байланысты құқықтық шешімдер мен тәжірибелер енгізілгені сипатталады. Зерттеуде Құран мен Сүннет – ислам құқығының негізгі қайнар көздері екені атап өтіледі. Отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектеріне сүйене отырып, зерттеуде әртүрлі әдістемелерді, соның ішінде герменевтикалық талдау мен тарихи-салыстырмалы әдістерді қолдана отырып, құқықтық тәжірибелердің эволюциясын зерттейді. Ислам құқықтануының Ханафи, Мәлики, Шафиғи және Ханбали мектептері сияқты әртүрлі мектептерін салыстыра отырып талдайды және олардың әрқайсысының құқықтық қайнар көздерді өз алдына қалайша түсіндіріп, қолданғанын көрсетеді. Түрлі тарихи, мәдени және әдістемелік көзқарастарды біріктіре отырып, мақала ислам құқығының тұрақты емес, үнемі жетіліп отыратын динамикалық дәстүр екенін көрсетеді. Зерттеу ислам құқығының қалыптасуын айқын әрі түсінікті түрде сипаттап, оның қағидаларының діни және зайырлы контекстегі маңыздылығын түсіндіреді. Мақала ислам құқықтық дәстүрінің күрделілігін және Құдайлық бұйрық пен адамдық түсіндірменің өзара әрекеттесуін тереңірек түсіндіруімен тәжірибелік маңыздылыққа ие әрі оның шығу тегі мен қазіргі заманғы маңыздылығы туралы құнды түсініктер береді.

Түйін сөздер: ислам, құқық, шарифат, мәзһаб, фикһ

Д. Сайфуллин, А. Адилбаев*

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

*e-mail: Adilalau72@mail.ru

Основа формирования мусульманского права

Статья исследует развитие исламского права на протяжении веков, начиная с божественных откровений в Коране и Сунне, которые впоследствии эволюционировали благодаря челове-

ским размышлениям и интерпретациям. В ней описывается, как ранние мусульманские общины постепенно получали руководство, при этом правовые нормы и практики вводились со временем в ответ на изменяющиеся социальные и исторические обстоятельства. В работе подчеркивается, что Коран и Сунна являются основными источниками исламского права. Опираясь на труды как международных, так и местных ученых, исследование использует различные методологии, включая герменевтический анализ и исторический контекстуальный подход, для изучения эволюции правовых практик. В исследование включен сравнительный анализ различных школ исламской юриспруденции, таких как ханафитская, маликитская, шафиитская и ханбалитская школы, при этом акцентируется внимание на их уникальных подходах к толкованию и применению этих источников. Объединяя разнообразные исторические, культурные и методологические перспективы, статья демонстрирует, что исламское право не является статичным, а представляет собой динамическую традицию, которая постоянно совершенствуется. Исследование предлагает четкий и доступный обзор формирования исламского права и объясняет, почему его принципы остаются значимыми как в религиозном, так и в светском контексте. Статья способствует более глубокому пониманию сложной природы исламской правовой традиции и постоянного взаимодействия между божественным установлением и человеческой интерпретацией, предоставляя ценные сведения о ее происхождении и современном значении.

Ключевые слова: ислам, право, шариат, мазхаб, фикх

Introduction

The formation of Islamic law is rooted in a combination of divine revelation and scholarly interpretation, evolving through historical contexts and legal schools. Central to this process are the Qur'an and the Sunnah, which serve as primary sources, while secondary sources like *ijma'* (consensus) and *qiyas* (analogy) support legal reasoning (Coulson, 2017: 2). Islamic law, or Sharia, is derived primarily from the Qur'an and the Hadith – recorded sayings and actions of the Prophet. This legal system encompasses both public and private spheres, influencing family law, criminal justice, and financial transactions. Through its verses, the Qur'an addresses issues such as justice, equity, and social responsibility, thus framing a community's moral compass (Benkheira, 2018: 5). The practices and sayings of the Prophet Muhammad, known as Hadith, serve as a crucial reference for understanding and applying the principles outlined in the Qur'an. These teachings illustrate how to embody the divine guidance in daily life, emphasizing compassion, justice, and integrity. For instance, the Prophet's manner of treating others, regardless of their social status, exemplifies the overarching Quranic principle of equality and respect for all humanity (Beka, 2022: 2).

Al-fiqh, or Islamic fiqh, is a profound discipline that explores the intricate relationship between a Muslim, their Creator, and society. It extends beyond the mere analysis of legal texts; it encapsulates a holistic understanding of morality, ethics, and the guidelines laid out in the Qur'an and Sunnah. Through al-fiqh, Muslims engage with their faith

in a manner that fosters personal spirituality while also acknowledging their responsibilities within a communal context. (Bahri, 2019: 690). The foundations of fiqh were laid during the time of the Prophet Muhammad, where initial legal principles were established through his teachings and practices. Following the Prophet's death, the companions and the *Tabi'in* (successors) played a crucial role in interpreting these principles, leading to the first schools of thought (Maftuhin, 2016: 369). As Islamic law evolved, it began to reflect a complex interplay of tradition and innovation, influenced by various socio-political contexts that shaped its application. This dynamic nature allowed for the integration of local customs and legal practices, leading to diverse interpretations across different regions and periods. For instance, during the late antique and medieval eras, Muslim jurists actively engaged with Middle Eastern legal traditions, adapting them to suit emerging societal needs. Such interactions not only enriched the legal landscape but also underscored the adaptability of Islamic law in response to changing circumstances, challenging the notion of a static legal framework and highlighting the ongoing relevance of historical context in contemporary discussions on Islamic fiqh (Ikromi, 2017: 50). However, in its early historical context, Islamic law lacked the independent, fully articulated legal structure that we acknowledge in contemporary times. This legal framework has experienced ongoing transformation throughout the centuries. To comprehend the foundational principles that underlie the formation of Islamic law, it is essential to examine its historical eras, the core elements that Muslim jurists utilized

during those periods, and the evidentiary sources that each of the four distinguished legal schools, known as «madhhabs», accepted as the foundation for their respective interpretations.

Justification for the choice of topic, goal and task

Although the foundation of Islamic fiqh is derived from the Quran and Sunnah, following the demise of prophet Muhammad, numerous issues arose that were not explicitly addressed within these two primary sources. Each source of evidence has its own temporal context and developmental stage, including the emergence of a particular issue, the absence of relevant evidence to resolve it from the established foundations, and the necessity to depend on additional evidence as a consequence. To grasp the underpinnings of the development of Islamic law, it is crucial to comprehend the phases of its historical evolution, the significance of the foundations upon which Accordingly, the subsequent tasks are proposed to achieve the objectives of the scholarly article:

- Analyze the origins and ramifications associated with the establishment of the principles of Muslim law;
- Outline the key phases in the evolution of the principles of Muslim law;
- Distinguish between the primary and supplementary arguments underpinning the principles of Muslim law;
- Specify the foundational elements that inform the four schools of Muslim law and elucidate the distinctions among them.

Scientific research materials and methodology

The article draws upon the scholarly contributions of both international and local researchers in Arabic and Kazakh concerning the historical evolution of Islamic law. The paper employs a variety of research methodologies to explore the historical evolution of Islamic law. The hermeneutic analysis involves interpreting texts and traditions to understand their meanings and implications within the context of Islamic law. The article compares different legal frameworks and interpretations within Islamic law, as well as between Islamic law and other legal systems. The historical perspective is crucial in understanding how Islamic law has developed over the centuries. The paper investigates the historical context in which Islamic legal principles

were established and how they have changed. It also emphasizes the importance of cultural and historical contexts in shaping Islamic law. This approach acknowledges that legal principles do not exist in a vacuum but are influenced by the societies in which they are applied. The research highlights the necessity of closely examining the foundational texts of Islamic law, including the Quran and Sunnah, as well as the interpretations provided by scholars throughout history. All mentioned methodologies collectively contribute to a comprehensive understanding of Islamic law's development and its application in contemporary contexts. Studies conducted by international and local academics underscore the necessity of scrutinizing the texts and traditions that have shaped the evolution of Islamic fiqh.

Results and discussion

Islamic law constitutes a comprehensive framework of rulings that were divinely revealed to the Prophet Muhammad. Within the Muslim community, this framework is referred to as «fiqh» Etymologically, the term «fiqh» signifies «understanding» and «knowledge» Fairuzabadi elaborated on this term by defining it as: «To know something and understand it» (Koçak, 2021: 84). There exists a verse in the Quran articulated as a supplication: «Untie the knot of my tongue. That they may understand my speech!». (Halifa Altai, 2000: 27-28) Imam Qurtubi elucidated this verse in his exegesis, asserting: «That they may comprehend and grasp what I convey» (Goudarzi, 2019: 268). From an Arabic linguistic standpoint, there is no distinction between comprehending the explicit, overt, or concealed meanings, as both are encompassed within the concept of «fiqh». Notably, Abu Ishaq Maruzi diverged from this view, positing that fiqh pertains exclusively to understanding the concealed meaning, rather than the explicit, overt interpretation. In the formative periods of Islamic history, the term «fiqh» encompassed not only Islamic law but also the broader domain of religious sciences. During that era, the Quran, hadith, aqeedah, fiqh, and akhlaq were collectively regarded as aspects of fiqh. This understanding reflected the hadith of the Prophet Muhammad: «May Allah brighten a man who hears a tradition from us, gets it by heart and passes it on to others. Many a bearer of knowledge conveys it to one who is more versed than he is; and many a bearer of knowledge is not versed in it» (Halifa Altai, 2000: 24). In the previously mentioned hadith, the term «fiqh» is utilized to denote a broader un-

derstanding. This is the rationale behind Imam Abu Hanifa referring to his seminal work on belief as «Al-fiqh al-akbar».

The terminology «fiqh» and «shari'ah» within the context of Islamic law do not convey identical meanings. While both terms pertain to practical conduct, there exists a distinct difference between the two. Shari'ah is divinely revealed by Allah Al-mighty, whereas fiqh represents human comprehension of the revealed Shari'ah. When interpreted correctly, it aligns with the Shari'ah; however, if misinterpreted, it diverges from the Shari'ah, yet remains within the framework of fiqh. Consequently, when a mujtahid renders an accurate ruling, fiqh and Shari'ah are in harmony; conversely, if an erroneous ruling is made, fiqh and Shari'ah become dissociated. Shari'ah is characterized by the inclusion of not only practical actions but also matters related to faith, ethics, and historical narratives of prior nations.

Only in subsequent centuries did the term «fiqh» differentiate itself from other Islamic disciplines and come to denote the comprehension of Islamic fiqh. Following the foundational period, the discipline of fiqh was acknowledged as a distinct field of study that extracts practical legal rulings from Sharia evidence through methodologies such as «ash-shumul» (comprehensive) and «al-ghumum» (in-depth) or through thorough investigative research (Hadi, Masrukhin, Masruri, Burdah, 2023: 113). Since its initial compilation, Islamic fiqh has been categorized into two principal divisions: acts of worship (the duties of individuals towards their Creator) and interpersonal relationships. The worship division encompasses the following subjects: types of water, menstruation, post-natal bleeding, ritual purification (ablution), dry ablution (tayammum), prayer, funerary rites, fasting, sacrificial rites, spiritual retreat (i'tikaf), almsgiving (zakat), and pilgrimage. The interpersonal relations division comprises the following subjects: marriage (az-zaw'aj), divorce (talaq), criminal penalties (al-ququbat), commercial transactions, debt obligations, agency, and inheritance.

Imam Ibn Ghabidin, a distinguished figure among the imams of the Hanafi school, categorized fiqh into three primary domains: worship, acts of worship, and criminal penalties. He further delineated worship into five distinct components: cleanliness, prayer, fasting, zakat, and pilgrimage. Additionally, he segmented acts of worship into five categories: al-muqadda al-maliya (worldly transfers), az-zawaj (marriage), daw-damay, amanat, and at-tariqat (the distribution of the worldly estate left

by a deceased individual). In a similar manner, he classified criminal penalties into categories known as al-qasas, the penalty for theft, the penalty for adultery, the penalty for defamation, and the penalty for apostasy (Mackie, 2023: 149).

Representatives of the Shafi'i school of fiqh categorized Islamic law into four distinct segments. These include: Sharia provisions pertaining to the afterlife, primarily associated with acts of worship. Additionally, there are those concerning an individual's temporal existence, known as mu'amalat. Another category addresses the safeguarding of progeny, which pertains to matrimonial laws. Lastly, those regulations governing societal interactions, which encompass criminal penalties (Al-Thanawi, 1996: 32).

Islamic fiqh underwent multiple phases prior to achieving its current structured form. Its inception can be traced back to the era of the Prophet Muhammad. At that time, and subsequently after the Prophet's passing, his Companions extracted legal rulings from the Quranic verses and hadiths, rendering their judgments accordingly. The Companions bequeathed a significant intellectual legacy in the domain of law, encompassing their ijihad, perspectives, and fatwas. This substantial heritage was subsequently continued by the Tabi'in, At-Baqi', and later scholars. Consequently, Islamic law has evolved to the contemporary period. The discipline of Islamic law is comprised of the following stages:

First: Islamic law in the era of the Prophet;

Second: era of the sahabas;

Third: era of the tabigins;

Fourth: compilation of Muslim law and era of the mujtahid imams.

We shall now analyze the condition and evolution of Islamic fiqh during each of these distinct periods separately.

First: Islamic law in the era of the Prophet. This era encompasses the timeframe from the initial revelation to the Prophet Muhammad, occurring thirteen years prior to the Hijra, until the Prophet's demise, which transpired eleven years subsequent to the Hijra. Throughout this duration, the essential Sharia mandates pertinent to every Muslim, their families, and the broader Muslim community were disclosed. The Prophetic era is divided into two distinct phases: the Meccan and Medinan periods.

1. Meccan era. During this era, there was a paucity of Sharia rulings. This was attributed to the fact that Muslims were engaged in opposition against Meccan Islam at that particular time. The Quranic verses revealed during this period largely focused on

matters of faith, which constitute the foundation of religion, as well as the promotion of virtuous character. Sharia rulings pertaining to practices such as prayer and zakat were not elucidated with the same level of detail as observed in the Medinan period.

2. Medinan era. Following the migration of Muslims to Medina, a cohesive Muslim community was formed in that region. Subsequently, there arose a necessity for a legal framework to govern interpersonal relations. During this period, alongside verses pertaining to faith, practical legal provisions were also disclosed. These provisions encompassed not only acts of worship such as prayer, fasting, almsgiving, and pilgrimage, but also interpersonal dealings including commerce and usury, as well as criminal matters such as theft and robbery, penalties for homicide, and adultery. Furthermore, legal guidelines were established concerning familial matters such as marriage, divorce, inheritance, and the conduct of Muslims towards adversaries in contexts of warfare and spoils of war. The Prophet elucidated these legal provisions to his companions and addressed pertinent inquiries. When the appropriate circumstances presented themselves, he would demonstrate through practical examples how to apply those legal rulings.

The entirety of Sharia rulings was not disclosed simultaneously. Instead, they were introduced progressively, in a sequential manner. This concept is referred to by Islamic scholars as “*tadarruj*” within the framework of Sharia. *Tadarruj* encompasses two interpretations.

A) *Tadarruk* concerning overall shariat rulings. The Sharia rulings were disclosed progressively to facilitate the assimilation and acceptance by the Muslim community. For instance, one year prior to the Hijra, the obligation of prayer was instituted during the night of Isra, and in the inaugural year of the Hijra, the directives concerning the call to prayer and marriage were codified. In the second year of the Hijra, regulations pertaining to fasting, the two Eid prayers, zakat, the alteration of the Qibla direction, and the permissibility of war spoils were promulgated. In the third year of the Hijra, the principles governing inheritance and divorce were clarified, and in the fourth year of the Hijra, directives such as the reduction of prayer during travel and the performance of prayer in times of fear were elucidated. Subsequently, in this sequence, the penalties for adultery were instituted, along with the ruling on tayammum, the prohibition of alcohol, and the mandate of Hajj.

B) Any ruling is supplemented gradually. Nu-

merous Sharia rulings were not initially disclosed in the format they are presently executed. For instance, zakat was mandated during the Meccan period. Nevertheless, the specific amount and the manner in which it was distributed were not predetermined. Subsequently, during the Medinan period, its precise structure was established, including the amount of nisab and the stipulation that it should be given annually. In a similar vein, prayer was not revealed in its entirety at once. Over time, the directives concerning the alteration of the Qiblah and the call to prayer were introduced through a series of revelations. The practice of fasting follows the same pattern. Upon his arrival in Medina, the Prophet Muhammad observed fasting for three days each month, as well as on the day of Ashura. Eventually, a verse was revealed indicating that fasting is mandatory in the month of Ramadan.

Second: era of the Sahabas. The Prophet Muhammad said: «Do not stray from my Sunnah and the Sunnah of the rightly guided Caliphs» (Al-Tirmidhi, 1996: 408).

The caliphate following the Prophet Muhammad extended for a duration of thirty years. This era was characterized by the leadership of the companions Abu Bakr, Omar, Osman, and Ali. During this time, the companions, well-versed in the principles of Sharia, functioned as a council of consultation. They addressed every case and rendered decisions in strict adherence to the Sharia. Throughout this period, the Quran was meticulously compiled and transcribed into written volumes. In all matters, their guidance was primarily derived from the Quran and the Sunnah of the Prophet. In instances where evidence from these two sources was unavailable, they resorted to *ijtihad*. In the hadith, the Prophet Muhammad appointed a companion named Mu’adh ibn Jabal as judge in Yemen and inquired, «What is basis of your ruling?» He responded, «By the Book of Allah» The Prophet further questioned, «What if you do not find it therein?» He replied, “Then I will adjudicate by the Sunnah of the Messenger of Allah». The Prophet then asked, «And if you do not find it in that either?» Mu’adh stated, «Then I will employ my own reasoning» The Prophet, peace and blessings be upon him, then patted his chest and proclaimed, «Praise be to Allah who has guided the messenger of His messenger to that which is pleasing to Allah and His messenger!». (Al-Bukhari, A.A. 1998: 735)

From this, it can be deduced that the foundational principle of Sharia during that period was *ijtihad*, in conjunction with the Quran and Sunnah. This principle was also referred to as «*ar-rai*». Upon

further examination of this evidential basis, one finds that arguments known as *qiyas*, *istihsan*, and *istislah*, which were subsequently acknowledged as distinct sources of evidence, were utilized within its framework. In essence, all of these were collectively termed «ar-rai» at that time. Below are illustrative examples of their *ijtihad*:

1. Following the passing of the Prophet Muhammad, there was a divergence of opinion regarding the leadership of the Muslim community. Ultimately, they reached a consensus on the caliphate of Abu Bakr;

2. Abu Bakr and Umar ibn al-Khattab reached a consensus to consolidate the Quran into a singular volume in response to the diminishing number of individuals proficient in its memorization.

3. Abu Bakr and several of his associates held divergent views concerning the engagement of those who declined to remit *zakat*. Abu Bakr equated the individuals who resisted paying *zakat* to those who neglected their prayers, established a parallel, and issued a directive for confrontation;

4. Umar ibn al-Khattab observed that Muslims were conducting *Tarawih* prayer individually throughout Ramadan, thus he assembled them under leadership of an imam to facilitate prayer;

5. Uthman ibn Affan mandated the incineration of alternative Quranic manuscripts, preserving a singular copy of the Quran to prevent potential discord among the populace;

Third: era of the *tabigins*. While the Companions absorbed knowledge from the Prophet Muhammad and utilized their insights and experiences to navigate challenges, the *Tabi'een* were influenced by the lessons they received from the Companions. This period commenced with Hasan ibn Ali's voluntary transfer of authority to Mu'awiyah ibn Abu Sufyan and ended with the fall of the Umayyad dynasty.

Once the Islamic realm unified into a single state, traveling between cities became effortless. There were no barriers or borders to hinder movement. Thus, those in pursuit of knowledge would journey from one nation to another, engaging with the Companions and learning from them. Notably, one *Tabi'in* scholar, Hasan Basri, encountered five hundred Companions. It is also important to highlight that during Uthman ibn al-Affan's caliphate, numerous Companions relocated to different regions. Umar ibn al-Khattab, along with his son Abdullah ibn Umar and Zayd ibn Thabit, continued to reside in Medina. Abu Musa al-Ash'ari settled in Basra, Mughaiz ibn Jabal and Mugawiyah ibn Abu Sufyan were in Sham, Amr ibn al-As was in Egypt, and Ibn Ab-

bas was in Mecca (Simonsohn, 2018: 467).

Consequently, as a result of the endeavors of the Companions and the scholars who succeeded them, various legal schools came into existence. Of these institutions, three are particularly renowned.

1. Mecca school of *fiqh*. The Meccan school's founder was Abdullah ibn Abbas. In his academic circle, he would elucidate the Quran and Hadith to the *Tabi'een*, unveiling their profound meanings. The Meccan school of law produced notable scholars such as Mujahid (103 AH), Ata ibn Abi Rabbah (114 AH), Ikrimah (105 AH), Abu Shagha Jabir ibn Zaid (93 AH), Sa'id ibn Jubayr (94 AH), along with many other distinguished scholars who left their imprint in various fields of knowledge.

2. Medina school of *fiqh*. This institution was established by several renowned figures in the field of *tafsir*, including Omar, Ali, Zaid ibn Thabit, Ibn Omar, and Ubayy ibn Ka'b. This institution produced notable scholars such as Zaid ibn Aslam (136 AH), Abu al-Ghaliya ar-Riahi (90 AH), Muhammad ibn Ka'b al-Kurzi (108 AH), Sa'id ibn al-Musayyib (94 AH), Ghato ibn Yasir (97 AH), among others.

3. Kufa School of *fiqh*. In Kufa, there were notable companions including Abdullah ibn Mas'ood, Sa'd ibn Abu Waqqas, Ghammar ibn Yasir, and Huzaifa ibn Yaman. Consequently, the Kufa school gained renown for cultivating numerous natural scientists. Prominent figures such as Galkama ibn Qays (61 AD), Masrugh ibn Ajdag (63 AD), Al-Aswad ibn Yazid An-Nahaghi (64 AD), Murrat al-Hamzani (75 AD), Ghamir Ash-Shagbi (105 AD), Al-Hasan al-Basri (110 AD), and Qatada ibn Dighama As-Sadusi (117 AD) emerged as distinguished scholars.

In addition to the three schools previously mentioned, there existed several others. For instance: Raja ibn Haywatu (112 AH) from the Madrasa of Sham, Yazid ibn Abu Habib (128 AH) from the Madrasa of Egypt, and Wahb ibn Munabbih (114 AH) from the Madrasa of Yemen.

Within Islam, the era of the Prophet Muhammad, the subsequent period of the Companions, and the age of the *Tabi'een* that followed them are regarded as the most illustrious centuries. The hadith describes these three epochs as following: «The best people are those of my generation, and then those who will come after them (the next generation), and then those who will come after them» (Al-Bukhari, 2006: 923).

Fourth: compilation of Muslim law and era of the *mujtahid* imams. This period commenced with the emergence of the Abbasid dynasty and persisted until the midpoint of the fourth century AH. To ar-

rive at an accurate judgment concerning legal issues, it is essential to base decisions on sound principles. This period is recognized for the compilation of the second foundation of Sharia, known as the Sunnah. During that era, hadiths existed in multiple narrations. Scholars were required to embark on extensive journeys and traverse various countries to gather these hadiths and engage with other scholars dedicated to their narration. Consequently, the Sunnah of the Prophet was systematically compiled. The consolidation of the Prophet's Sunnah played a significant role in advancing *jarh* and *tadhiil*, the terminology of hadith, along with several other Islamic disciplines. These fields of study were crucial at that time for differentiating between authentic, inauthentic, and weak hadiths, as well as for establishing the integrity of the narrators.

In order to reach a conclusion regarding the legal issues, Mujahid scientists have relied on the subsequent evidence:

1. Quran. The term Quran, in a linguistic sense, is derived from «*al-qira-a*», which translates to «to read». It serves as the primary foundation of Sharia law. Experts in the principles of Islamic law have characterized the Quran in this way: «The Quran is the divine word of Allah Almighty, disclosed to the Messenger of Allah in the Arabic language, the shortest surah of which is deemed a miracle, documented in a manuscript, transmitted through *mutawatir*, and its recitation constitutes an act of worship, commencing with Surah 'Fatiha' and concluding with Surah Nas» (Al-Amidi, A. ibn M., 2003: 82).

2. Sunnah. Linguistically *sunnah* means a path, but in Islamic law it covers words and actions of the Prophet Muhammad (Al-Zuhayli, 2005: 432). In the Holy Quran Allah says: «The only response of the believers, when they are called to Allah and His Messenger so he may judge between them, is to say, «We hear and obey». It is they who will succeed. For whoever obeys Allah and His Messenger, and fears Allah and is mindful of Him, then it is they who will triumph. The Messenger's duty is only to deliver the message' clearly» (Halifa Altai, 2000: 24-54). And in another verse He says: «Nor does he speak of his own whims. It is only a revelation sent down to him» (Halifa Altai, 2000: 53).

Thus, Islamic scholars have reached a consensus that adhering to the Sunnah alongside the Quran is essential when issuing rulings, making it the second primary source of evidence for Sharia. This is supported by abundant evidence drawn from the Quran, scholarly consensus, and rational thought reason (Abdulaziz, 1998: 690).

From a chronological viewpoint, the Sunnah is classified into two types: *mutawatir* (transmitted through multiple channels) and *ahad* (transmitted through a single channel). The scholars of the Hanafi school categorized it into *mutawatir*, *mashhur* (recognized, widely known), and *ahad* (Hasanuddin, 2022: 2).

Mutawatir sunnah refers to the teachings of Prophet Muhammad that were transmitted during the first three centuries, where it would be impossible for the sheer number of individuals who conveyed it to unite and fabricate a falsehood. For instance, this can be exemplified by actions related to religious practices such as ablution, prayer, fasting, pilgrimage, *zakat*, *adhan*, *iqama*, and so forth. The *Mutawatir Sunnah* is acknowledged as definitive proof in Islamic *fiqh*, thus necessitating unwavering belief; a person who rejects it essentially departs from the Islamic faith.

Mashhoor denotes a Sunnah that was conveyed by one or two companions of the Prophet Muhammad, which did not attain the level of *mutawatir*, yet became so prevalent that it would have been impossible for the narrators to collectively fabricate falsehoods after the companions. The distinction between these two categories of Sunnah lies in the fact that the *mutawatir Sunnah* had a sufficient number of narrators sustaining it for three centuries, while the *Mashhoor Sunnah* did not achieve *mutawatir* status among the early Companions, but did so in the subsequent *Tabi'in* and *At-Bagu'in* eras. The *Mashhoor Sunnah* is certainly acknowledged to have been passed down from the Companions, yet it lacks definitive confirmation of transmission from the Prophet himself.

Ahad refers to a Sunnah that was conveyed from the Prophet Muhammad in a singular manner, with the narrators not attaining the status of *mutawatir*. Numerous hadiths were conveyed in this *ahad* format. It is regarded as a theoretical evidence rather than a matter of belief. It is not adhered to in issues of faith. However, it is observed in legal matters under specific conditions.

3. *Ijma*. The term «*ijma*» linguistically means «consensus on a matter». It signifies the collective agreement of mujtahid scholars within the community of the Prophet Muhammad on a shared perspective concerning a Sharia ruling, which took place in one of the centuries following his passing. *Ijma* requires a unanimous agreement on a specific issue, and it must be recognized by mujtahids who meet the criteria of being deemed qualified to issue a Sharia ruling. Furthermore, there needs to be a col-

lective agreement on the issue among all mujtahids. The consensus that includes only a majority of mujtahids does not constitute *ijma'*. The agreement of solely the inhabitants of Medina is insufficient for *ijma'*. Likewise, the consensus that includes only the mujtahids from Mecca, the agreement of only the Egyptians, the consensus of just Abu Bakr and Umar, the agreement of merely the four caliphs, or the consensus of individual scholars from the Ahl al-Bayt, such as Fatima, Hassan, and Hussein, does not qualify as *ijma'* (Yaman, 2019: 46).

4. *Qiyas*. The term «*qiyas*» in linguistic terms refers to «assessing the value of one item by drawing a comparison with another». Scholars of Islamic law have described it as: «Assessing the ruling on an issue for which the Sharia ruling is absent from the texts of the Quran and Sunnah, due to the similarity in nature of the two matters, utilizing the case presented in the texts of the Quran and Sunnah» (Al-Zuhayli, 2005: 572).

These four are regarded as the primary sources of evidence in Islamic law. Concerning these four sources Islamic scholars refer to Quran verse: «O believers! Obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. Should you disagree on anything, then refer it to Allah and His Messenger, if you 'truly' believe in Allah and the Last Day. This is the best and fairest resolution» (Halifa Altai, 2007: 59). The esteemed Islamic scholar Wahba az-Zuhaili interprets this verse in the following manner: «Following the commands of Allah and the Messenger means adhering to the Quran and Sunnah. Compliance with those in positions of authority entails embracing the consensus of the mujtahid scholars regarding issues of knowledge and Sharia. Furthermore, directing a contentious issue to Allah and His Messenger indicates necessity of employing analogy in situations not explicitly addressed by Sharia texts or consensus» (Abu Dawood, 1998: 78).

Mujtahid scholars possessed varying levels of knowledge and comprehension regarding the Sunnah of the Prophet. This disparity influenced their differing opinions on the fundamental aspects of law. Their disagreements concerning the «*usul*» (foundational issues) also played a role in shaping their diverse perspectives on the «*furugh*» (branches of *fiqh*). Consequently, this era is recognized for pivotal events in Islamic history as formation of the Islamic schools of *fiqh*. The term «*madhhab*» means «path». There are four enduring schools of thought that continue to exist today. These are the Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hanbali schools. The imams associated with these four schools of thought are as

follows:

Imam Abu Hanifa Nugman ibn Thabit (80-150 hijri). Imam Abu Hanifa is often referred to by the title «Imam Al-Azzam». He lived during the periods of the Umayyad and Abbasid empires. Imam At-Bagu is regarded as a representative of the Tabi'in. There is also a viewpoint suggesting that he was among the Tabi'in. Reports indicate that he had encounters with Anas ibn Malik and several other companions. Imam Abu Hanifa's impact on the organization of Islamic law is immense. Imam Shafi'i remarked: «The contributions of Imam Abu Hanifa in *fiqh* are invaluable». He pursued private studies under Hammad ibn Abu Sulayman for a span of eighteen years. Hammad himself was a disciple of Ibrahim Naha'i. He authored a work in the field of Kalam titled «*Fiqh al-Akbar*». Additionally, he compiled a Musnad in Hadith. Nevertheless, he did not produce a book specifically focused on the study of *fiqh*. His expertise in *fiqh* was transmitted through his students. The Hanafi school of thought, established by Imam Abu Hanifa, is based on the following Shariah sources: the Quran, Sunnah, *Ijma'*, *Qiyas*, *Istihsan*, and Tradition.

Imam Malik ibn Anas (93-179 hijri). Imam of the Maliki school of thought. Similar to Imam Abu Hanifa, he existed during the Umayyad and Abbasid dynasties. He acquired his education from scholars in Medina, including Abdurrahman ibn Harmaz, Nafiq, and Rabi'ah ibn Gabdurrahman. The Maliki school of thought established by Imam Malik was grounded in sources such as the Quran, Sunnah, the customs of the people of Medina, the statements of the companions, *al-masalihu mursala*, *qiyas*, and *as-saddu az-zarai*. Imam Malik's book «*Al-Mu'atta*» is a highly valuable work in the fields of *fiqh* and *hadith*.

Muhammad ibn Idris Shafiqi (150-204 hijri). The Imam of the Shafi'i school, Abu Abdullah Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, was born in Palestine and passed away in Egypt. He was a descendant of the Prophet Muhammad by lineage. Following his father's death in Gaza during his childhood, his mother relocated him to Mecca, where he became proficient in Arabic language and literature from a young age and studied under the Mufti of Mecca, Muslim ibn Khalid al-Zinji. The Mufti permitted Imam Shafi'i to issue fatwas when he was just fifteen years old. Subsequently, he journeyed to Medina, where he learned from Imam Malik ibn Anas, studied the book «*Al-Mu'atta*», and memorized it within nine nights. He also transmitted hadiths from Sufyan ibn Ghuyayna, Fudayl ibn Ghiyad, and Muhammad ibn Shafi'i. He While in Baghdad, he au-

thored a work representing his earlier stance, titled «Al-Hujjah». In 187 AH, he encountered Imam Ahmad in Mecca. The two scholars reunited in Baghdad in 195 AH. From Imam Ahmad, he absorbed knowledge of fiqh, methodologies, and the concepts of abrogation in the Quran. He wrote the seminal work «Ar-Risala» on the principles of fiqh and the comprehensive work «Al-Umm» on the new jurisprudential school. The Shafi'i school was founded on sources of evidence such as the Quran, Sunnah, ijma', the statements of the companions, and qiyas.

Ahmad ibn Hanbal al-Shaibani (164-241 hijri). Imam Abu Abdullah Ahmad ibn Hilal ibn Asad az-Zuhli al-Shaybani was born in Baghdad, where he also passed away. He received education under Imam Shafi'i and subsequently achieved the esteemed position of a mujtahid, engaging in ijtihad himself. His teachers numbered over one hundred. He was esteemed as the leading imam among hadith scholars during his era. Imam Harbi remarked: «I encountered Imam Ahmad. It seemed as though Allah Almighty had bestowed upon him the knowledge of all those who came before and those yet to come». When Imam Shafi'i transitioned from Baghdad to Egypt, he stated: «Upon leaving Baghdad, I was unaware of anyone more virtuous and knowledgeable than Imam Ahmad».

The foundation of his philosophical approach closely resembles that of Imam Shafi'i. This is because he was educated under Imam Shafi'i. Consequently, he adheres to the Quran, Sunnah, the teachings of the companions, ijma', qiyas, istishab, al-masalihi al-mursala, and az-zarai' in regards to the principles of law. Imam Ahmad did not compose a distinct treatise on fiqh. However, in the realm of hadith, he produced a work titled «al-Musnad». The adherents of his school derived their understanding from his sayings, actions, and responses. In addition to the followers of these four schools of thought, there existed other schools within the Ahl al-Sunnah. However, due to their limited number of adherents and various other factors, these schools did not gain recognition. Eventually, ijtihad (personal interpretation of Sharia) was deemed impermissible. This period is also referred to as the time of «taqlid» (imitation).

Conclusion

While Muslim law is currently recognized as one of the principal legal traditions globally, it has evolved over extensive periods of development spanning several centuries, including the era of the

Prophet, the era of the Companions, the era of the Tabi'in, and the era of the compilation of Muslim law. Throughout these eras, alongside the Quran, Sunnah, Ijma', and Qiyas, various foundational concepts of Muslim law emerged, such as istihsan, custom, masalihi mursala, the teachings of the Companions, shargu man khalibana, saddu az-zarai', and istishab. As a result, Muslim law has evolved into a comprehensive legal system that encompasses not only the spiritual relationship between the Creator and humanity but also the duties and prohibitions that govern interactions among individuals, between individuals and society, as well as matters of crime and punishment.

In this article, we aimed to explore the evolution of Islamic law during its formative period and the key influences that shaped it. We concentrated on the four pivotal eras that played a crucial role in the establishment of Islamic law and elaborated on its progression within those contexts. We examined the sources of Sharia evidence utilized by Muslim scholars when making legal judgments and provided thorough explanations. The imams from the four primary Muslim legal schools that proliferated throughout the Islamic world, along with the sources of evidence they adhered to and the distinctions among the schools, were highlighted.

1. Since fiqh aligns with legal standards alongside religious significance, it is justifiable to refer to it as Islamic law.

2. Muslim fiqh is composed of fundamental and supplementary evidence. The Quran, Sunnah, ijma, and qiyas are universally acknowledged by Islamic scholars as foundational legal principles. Nonetheless, there exists a divergence of opinion among scholars of different madhhabs concerning the applicability of such principles as istihsan, custom, al-masalihi al-mursala, the sayings of the companions, shargu man khalibana, saddu az-zarai', and istishab.

3. The recognition by Muslim scholars of a specific legal foundation as valid evidence has resulted in their varying perspectives on the matter of legal judgments.

In summary, exploring the history of Islamic law's development is crucial not only for grasping the legal structures that shape Muslim societies but also for valuing the socio-cultural and historical backgrounds from which these laws originated. Through the analysis of Islamic fiqh's progression, researchers can uncover the intricate relationship between religious scriptures, historical occurrences, and societal demands. This investigation not only enhances our understanding of Islamic law itself

but also promotes a more profound appreciation of its influence on modern legal systems and social conventions within the Muslim community. Consequently, the historical examination of Islamic law continues to be an essential field of study that holds considerable significance for both academics and practitioners alike.

Acknowledgement

This research is funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No. № BR24993035 – Traditional Islam in Kazakhstan: scientific and practical foundations and ways of development).

References

- Abu Dawood (1998). Sunan Abu Dawood. – Beirut: Muassissat al-Rayyan. – 5275.
- Al-Amidi, A. ibn M. (2003). Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam. – Riyadh: Dar al-Sami'i – 1424.
- Al-Bukhari (2006). Sahih al-Bukhari. – Riyadh: Maktabat al-Rushd. – 1944.
- Al-Bukhari, A.A. (1998). Kashf al-Asrar – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. – 1944.
- Al-Tirmidhi (1996). Sunan al-Tirmidhi. – Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. – 3956.
- Bahri, S. (2019). Paradigma fikih baru Jamal al-Banna dan relevansinya terhadap pembaruan peran perempuan dalam hukum keluarga Islam (Fiqh al-Munakahat). *Ijtihad*, 19(1). <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v19i1.1-26>
- Beka, R. (2022). Maqasid and the Renewal of Islamic Legal Theory in 'Abdullah Bin Bayyah's Discourse. *American Journal of Islam and Society*, 38(3-4), 103–145. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i3-4.2987>
- Benkheira, M.H. (2018). Islamic Law in Theory. Studies on Jurisprudence in honor of Bernard Weiss, edited by A. Kevin Reinhert and Robert Gleave. *Studia Islamica*, 113(1), 109–110. <https://doi.org/10.1163/19585705-12341373>
- Coulson, N. (2017). A History of Islamic Law. – Routledge, – 272.
- Goudarzi, M. (2019). Books on Exegesis (tafsir) and Qur'anic Readings (qira'at): Inspiration, Intellect, and the Interpretation of Scripture in Post-Classical Islam. In *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library, 1502/3–1503/4(2)*, 267–308. https://doi.org/10.1163/9789004402508_008
- Hadi, T., Masrukhin, M. Y., Masruri, S., & Burdah, I. (2023). Al-Khuruj 'ala al-Hakim fi al-Fiqh al-Siyasi al-Islami: Dirasah 'ala Ma'na al-Thawrah. *Al-Ahkam*, 1(33), 113–132. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2023.33.1.14948>
- Hasanuddin, H. (2022). Mazhab fiqh pada zaman sekarang. *Journal of Islamic Law*, 4(2), 77–88. <https://doi.org/10.22373/sy.v4i2.623>
- Ikromi, Z. (2017). Pendekatan Istishlahi dalam Ijtihad Abu Bakar Al-Shiddiq. *Mazahib*, 16(1), 50–70. <https://doi.org/10.21093/mj.v16i1.678>
- Koçak, Z. (2021). Usûl-i Fıkıh Açısından Kur'an'ın Mahiyeti ve Gayesi Hakkında Birkaç Söz. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3(37), 115. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2565722>
- Mackie, A. (2023). A Short History of Islamic Thought. Past and Present: Fitzroy Morrissey. Head of Zeus. *Map. Notes. Index. Asian Affairs*, 54(1), 149–151. <https://doi.org/10.1080/03068374.2023.2174310>
- Maftuhin, A. (2016). The Historiography of Islamic Law: The Case of Tarikh al-Tashri Literature. *Al-Jami'ah*, 54(2), 369–391. DOI: <https://doi.org/10.14421/ajis.2016.542.369-391>
- Al-Thana'wi, Muhammad Ali (1996). Istilahat al-qunun al-ulum. – Beirut: Library of Lebanon. – 579.
- Simonsohn, U. (2018). The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamic Legal Traditions, written by Lena Salaymeh. *Islamic Law and Society*, 25(4), 237–239. <https://doi.org/10.7916/alusur.v26i1.6869>
- Al-Zuhayli, Wahbah (2005). Usul al-Fiqh al-Islami. – Damsk: Dar al-Fikr. – 472.
- Yaman, A. (2019). Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı? *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57(57), 25–46. <https://doi.org/10.15370/maruiid.679183>

References

- Abu Dawood (1998). Sunan Abu Dawood. [Sunan Abu Dawood]. – Beirut: Muassissat al-Rayyan. – 5275. (in Arabic)
- Al-Amidi, A. ibn M. (2003). Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam. [The rules of the principles of rulings]. – Riyadh: Dar al-Sami'i – 1424. (in Arabic)
- Al-Bukhari (2006). Sahih al-Bukhari. [Sahih al-Bukhari]. – Riyadh: Maktabat al-Rushd. – 1944. (in Arabic)
- Al-Bukhari, A.A. (1998). Kashf al-Asrar – Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. – 1944. (in Arabic)
- Al-Tirmidhi (1996). Sunan al-Tirmidhi – Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. – 3956. (in Arabic)
- Bahri S. (2019). Paradigma fikih baru Jamal al-Banna dan relevansinya terhadap pembaruan peran perempuan dalam hukum keluarga Islam (Fiqh al-Munakahat). *Ijtihad*, 19(1). <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v19i1.1-26> (in Indonesian)
- Beka, R. (2022). Maqasid and the Renewal of Islamic Legal Theory in 'Abdullah Bin Bayyah's Discourse. *American Journal of Islam and Society*, 38(3-4), 103–145. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i3-4.2987>
- Benkheira, M.H. (2018). Islamic Law in Theory. Studies on Jurisprudence in honor of Bernard Weiss, edited by A. Kevin Reinhert and Robert Gleave. *Studia Islamica*, 113(1), 109–110. <https://doi.org/10.1163/19585705-12341373>

Coulson, N. (2017). *A History of Islamic Law*. – Routledge. – 272.

Goudarzi, M. (2019). Books on Exegesis (tafsīr) and Qur'anic Readings (qira'at): Inspiration, Intellect, and the Interpretation of Scripture in Post-Classical Islam. In *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library, 1502/3–1503/4(2)*, 267–308. https://doi.org/10.1163/9789004402508_008

Hadi, T., Masrukhi, M. Y., Masruri, S., & Burdah, I. (2023). Al-Khurūj ‘ala al-Ḥakim fī al-Fiqh al-Siyasī al-Islamī: Dirasah ‘ala Ma’na al-Thawrah. Al-Ahkam. [Revolt against the ruler in Islamic political jurisprudence: A study of the meaning of revolution]. *Al-Ahkam*, 1(33), 113–132. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2023.33.1.14948> (in Arabic)

Hasanuddin, H. (2022). Mazhab fiqh pada zaman sekarang. [The doctrine of the jurist later]. *Journal of Islamic Law*, 4(2), 77–88. <https://doi.org/10.22373/sy.v4i2.623> (in Turkish)

Ikromi, Z. (2017). Pendekatan Istishlahi dalam Ijtihad Abu Bakar Al-Shiddiq [The Istishlahi Approach in Ijtihad of Abu Bakr Al-Siddiq]. *Mazahib*, 16(1), 50–70. <https://doi.org/10.21093/mj.v16i1.678> (in Malay)

Koçak, Z. (2021). Usûl-i Fıkıh Açısından Kur'an'ın Mahiyeti ve Gayesi Hakkında Birkaç Söz. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi [Few Words About the Nature and Purpose of the Qur'an in Terms of Usul-i Fiqh. Journal of Islamic Law Studies]. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3(37), 115. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2565722> (in Turkish)

Mackie, A. (2023). A Short History of Islamic Thought. Past and Present: Fitzroy Morrissey. Head of Zeus. *Map. Notes. Index. Asian Affairs*, 54(1), 149–151. <https://doi.org/10.1080/03068374.2023.2174310>

Maftuhin, A. (2016). The Historiography of Islamic Law: The Case of Tarikh al-Tashri Literature. *Al-Jami'ah*, 54(2), 369–391. DOI: <https://doi.org/10.14421/ajis.2016.542.369-391>

Al-Thanawi, Muhammad Ali (1996). Istilahat al-qunun al-ulum. [The legalization of law in science]. – Beirut: Library of Lebanon. – 579. (in Arabic)

Simonsohn, U. (2018). The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamic Legal Traditions, written by Lena Salaymeh, 2016. *Islamic Law and Society*, 25(4), 472. <https://doi.org/10.7916/alusur.v26i1.6869>

Al-Zuhayli, Wahbah (2005). Usul al-Fiqh al-Islami. [Usul al-Fiqh in Islam]. – Damsk: Dar al-Fikr. – 472. (in Arabic)

Yaman, A. (2019). Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı? [Has the Usul of Fiqh Completed Its Function?]. – *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57(57), 25–46. <https://doi.org/10.15370/maruiid.679183>

Information about authors:

Saifullin, Duman Nadiruly – 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: duman-86@mail.ru).

Adilbayev, Alau Shaikymuly (corresponding author) – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Islamic Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: Adilalau72@mail.ru).

Авторлар туралы мәлімет:

Сайфуллин Думан Нәдірұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті исламтану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: duman-86@mail.ru).

Әділбаев Алау Шәйкымұлы (корреспондент автор) – философия ғылымдарының докторы, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті исламтану кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: Adilalau72@mail.ru).

Сведения об авторах:

Сайфуллин Думан Надирулы – PhD-докторант кафедры исламоведения факультета исламских исследований Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: duman-86@mail.ru).

Адилбаев Алау Шайкымұлы (автор-корреспондент) – доктор философских наук, ассоциированный профессор кафедры исламоведения факультета исламских исследований Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: Adilalau72@mail.ru).

Registered on January 31, 2025

Accepted on June 14, 2025

M. Egamberdiyev* , **B. Ukibay** 

Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

*e-mail: mirzahan.egamberdiyev@gmail.com

GEOPOLITICAL STRATEGY OF TURKEY'S RELIGIOUS POLICY: FEATURES OF INFLUENCE ON THE SOCIO-CULTURAL SPACE OF KAZAKHSTAN

This study aims to analyze Turkey's geopolitical strategy in religious policy in Kazakhstan, with a focus on the mechanisms for disseminating the Turkish model of Islam through cultural and educational initiatives. The objective of the research is to identify the distinctive features of Turkey's religious policy influence, particularly through the system of Kazakh-Turkish lyceums, on Kazakhstan's sociocultural space and the formation of religious-ideological identity under external cultural and religious influence. The research tasks include studying the evolution of Turkey's religious policy in Kazakhstan, identifying key factors contributing to the spread of Turkish ideology and education in the region, and analyzing the socio-cultural and political consequences of these processes for Kazakhstani society. The research methodology is based on a comprehensive interdisciplinary approach, combining theoretical and empirical methods. Content analysis is employed to examine religious and educational materials, as well as documents related to Turkey's foreign policy and cultural initiatives in Kazakhstan. Comparative analysis is used to assess the role of various cultural and educational institutions and to compare Turkey's influence in Kazakhstan with other regions of Central Asia. Additionally, empirical research, including expert interviews and analysis of Kazakh-Turkish lyceums' activities, reveals the extent of integration of the Turkish educational model and religious ideology into Kazakhstan's educational and cultural space. The study's findings are aimed at providing a deeper understanding of the impact of Turkey's religious and cultural policies on social transformation processes in Kazakhstan and its sociocultural orientations in a globalizing world.

Keywords: Turkey's religious policy, Kazakh-Turkish lyceums, Islam, educational initiatives, soft power

М. Эгамбердиев*, Б. Үкібай

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: mirzahan.egamberdiyev@gmail.com

Түркияның діни саясатының геосаяси стратегиясы: Қазақстанның әлеуметтік-мәдени кеңістігіне әсер ету ерекшеліктері

Бұл зерттеу Түркияның Қазақстандағы діни саясатының геосаяси стратегиясын талдауға бағытталған, оның ішінде исламның Түркияның моделін мәдени және білім беру бастамалары арқылы тарату механизмдеріне ерекше назар аударылған. Жұмыстың мақсаты – Қазақстанның әлеуметтік-мәдени кеңістігіне түрік діни саясатының, атап айтқанда қазақ-түрік лицейлері жүйесі арқылы әсер ету ерекшеліктерін анықтау, сондай-ақ сыртқы мәдени және діни ықпал жағдайында діни-идеологиялық бірегейліктің қалыптасуын зерттеу. Зерттеудің міндеттері: Қазақстандағы Түркияның діни саясатының эволюциясын зерделеу, аймақта түрік идеологиясы мен білім беру жүйесінің таралуына ықпал ететін негізгі факторларды анықтау, сондай-ақ осы процестердің қазақстандық қоғамның әлеуметтік-мәдени және саяси салдарына талдау жасау. Зерттеу әдістемесі теориялық және эмпирикалық әдістерді қамтитын кешенді пәнаралық тәсілге негізделген. Зерттеуде діни және білім беру материалдарына, сондай-ақ Түркияның сыртқы саясаты мен Қазақстандағы мәдени бастамаларына қатысты құжаттарға контент-талдау жүргізілді. Салыстырмалы талдау әртүрлі мәдени және білім беру институттарының рөлін бағалау, сондай-ақ Қазақстандағы түрік ықпалын Орталық Азияның басқа өңірлерімен салыстыру үшін қолданылды. Сонымен қатар, сарапшылармен жүргізілген сұхбаттар мен қазақ-түрік лицейлерінің қызметін талдауды қамтитын эмпирикалық зерттеу түрік білім беру моделі мен діни идеологиясының Қазақстанның білім беру және мәдени кеңістігіне ену деңгейін айқындауға мүмкіндік берді. Зерттеу нәтижелері Түркияның діни және мәдени саясатының

Қазақстандағы әлеуметтік өзгерістерге және жаһандану жағдайындағы әлеуметтік-мәдени бағдарларға ықпалын тереңірек түсінуге бағытталған.

Түйін сөздер: Түркияның діни саясаты, қазақ-түрік лицейлері, ислам, білім беру бастамалары, жұмсақ күш

М. Эгамбердиев*, Б. Үкібай

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

*e-mail: mirzahan.egamberdiyev@gmail.com

Геополитическая стратегия религиозной политики Турции: особенности влияния на социокультурное пространство Казахстана

Исследование направлено на анализ геополитической стратегии религиозной политики Турции в Казахстане, с акцентом на механизмы распространения турецкой модели ислама через культурные и образовательные инициативы. Целью работы является выявление особенностей влияния турецкой религиозной политики, в частности, через систему казахско-турецких лицеев, на социокультурное пространство Казахстана и формирование религиозно-идеологической идентичности в условиях внешнего культурного и религиозного воздействия. Задачи исследования заключаются в изучении эволюции турецкой религиозной политики в Казахстане, определении ключевых факторов, способствующих распространению турецкой идеологии и образования в регионе, а также анализе социально-культурных и политических последствий этих процессов для казахстанского общества. Методология исследования базируется на комплексном междисциплинарном подходе, который включает в себя теоретические и эмпирические методы. В работе применяется контент-анализ для изучения религиозных и образовательных материалов, а также документов, касающихся турецкой внешней политики и культурных инициатив в Казахстане. Сравнительный анализ используется для оценки роли различных культурных и образовательных институтов, а также для сопоставления турецкого влияния в Казахстане с другими регионами Центральной Азии. Кроме того, эмпирическое исследование, включающее интервью с экспертами и анализ деятельности казахско-турецких лицеев, позволяет выявить степень интеграции турецкой образовательной модели и религиозной идеологии в образовательное и культурное пространство Казахстана. Результаты исследования направлены на более глубокое понимание воздействия религиозной и культурной политики Турции на процессы социальной трансформации в Казахстане и его социокультурные ориентиры в условиях глобализирующегося мира.

Ключевые слова: религиозная политика Турции, казахско-турецкие лицеи, ислам, образовательные инициативы, мягкая сила

Introduction

Turkey's religious policy in Kazakhstan constitutes a significant element of its geopolitical strategy, aimed at promoting a secular model of Islam developed through the reforms of Mustafa Kemal Atatürk. This influence is exerted through instruments of *soft power*, including educational programs, cultural exchanges, and the activities of organizations such as the Turkish Cooperation and Coordination Agency (TİKA) and the *Maarif* Foundation (Chedia, 2023). Turkey actively fosters educational and cultural ties with Kazakhstan, offering opportunities for Central Asian students to study at Turkish universities, thereby facilitating the dissemination of Turkish culture and its religious model. A notable example of this is Turkey's high popularity as an educational destination: approximately 25% of Kazakh students studying abroad choose Turkey, reflecting significant interest in Turkey's educational and religious approach. Consequently, Turkey's religious policy

in Kazakhstan is clearly oriented towards strengthening its cultural and religious influence, extending beyond educational initiatives to include the promotion of secular Islam aligned with the principles of Turkish modernization. This influence contributes to shaping a positive image of Turkey as a leading power in the Muslim world while reinforcing cultural ties between the two nations (World Education Services, 2021).

Kazakhstan officially adheres to the principle of a secular state, which limits the possibilities for direct intervention by external actors in the country's religious affairs. However, Turkey effectively utilizes non-governmental organizations, educational initiatives, and cultural exchanges to advance its interests. Turkish religious and educational institutions, such as the *Diyanet* Foundation and various Turkish schools, play a significant role in promoting Sunni Islam of the Hanafi madhhab, a tradition historically close to Kazakh society. Particular

emphasis is placed on constructing mosques, training religious personnel, and providing educational scholarships for Kazakh students at Turkish universities. A report by the International Center for Religious Studies highlights that over the past two decades, the number of organizations associated with Turkey in Kazakhstan has grown significantly. This expansion has strengthened cultural and religious ties while contributing to Turkey's positive image as a protector of Islamic values in Central Asia (Ak-gün, 2022).

Turkey's approach to religious policy in Kazakhstan is a well-thought-out and multifaceted effort aimed at expanding its cultural and spiritual influence. By promoting Sunni Islam of the Hanafi School – deeply rooted in Kazakhstan's own religious traditions – Turkey positions itself as both a spiritual and cultural leader among the Turkic nations of the region.

The Directorate of Religious Affairs is central to Turkey's approach to religious matters, a governmental body instrumental in both formulating and executing its religious endeavors abroad. Via this organization, Turkey supports the building of mosques, religious academies (madrasahs), and community hubs, concurrently offering financial aid to students from Kazakhstan pursuing religious studies at Turkish institutions of higher learning. A key component of this policy is the training of religious leaders (imams), who, upon completing their studies, return to Kazakhstan to continue their work in line with the Turkish interpretation of Sunni Islam (Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, 2024). Cultural diplomacy also serves as a crucial tool in Turkey's efforts to consolidate its religious influence. Numerous cultural events, conferences, and symposia supported by Turkish foundations contribute to the popularization of Islamic values as interpreted by Turkey. Additionally, significant attention is given to the translation and dissemination of religious literature, further embedding Turkey's presence in Kazakhstan's religious sphere.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

One of the main ideological drivers behind Turkey's religious policy is the blend of Neo-Ottomanism and Pan-Turkism as a vision that emphasizes the cultural and spiritual bonds among Turkic peoples based on their shared history. This idea resonates particularly well with certain segments of Kazakh

society, especially in regions that have historically felt closer to the Ottoman legacy.

Yet, Turkey's religious outreach in Kazakhstan runs into real challenges. Given Kazakhstan's firm secular stance, the government keeps a close watch on foreign religious influences. This cautious approach often leads to tighter controls on activities tied to outside actors. In response, Turkey has shifted gears, leaning more on cultural programs and civil society partnerships to keep its presence strong – but more discreetly.

This study set out to closely examine Turkey's religious diplomacy in Kazakhstan and how it's influencing the country's cultural and religious fabric. The research paid special attention to the soft power strategies used – think education, humanitarian projects, and ideological messaging – as tools for shaping religious views. Of particular focus were the networks linked to the Fethullah Gülen movement, whose activities in Kazakhstan stretch far beyond classrooms into media, culture, and community work.

The study also took a hard look at the risks this religious diplomacy could pose to Kazakhstan's secular model. It analyzed how Kazakh authorities have responded with legal and institutional guardrails, and how Turkey has adapted its strategies accordingly. In the end, the findings reveal a complex, evolving picture of religious influence – quiet, strategic, and deeply embedded in soft power networks. And while the changes may be subtle, they're undeniably reshaping the contours of Kazakhstan's religious landscape.

Scientific research methodology

To truly grasp how Turkey is shaping Kazakhstan's cultural and social landscape, it's essential to look at the issue from multiple angles. This study adopts a broad, multidisciplinary approach – drawing on religious studies, political science, sociology, cultural studies, and history – to offer a more comprehensive understanding of Turkey's influence. This blend of perspectives helps illuminate not just the political aspects of Turkey's engagement, but also its softer, culturally rooted efforts.

The research combines both traditional and contemporary methods. It analyzes academic literature and official documents while also incorporating sociological surveys, expert interviews, and fieldwork. This mix of approaches adds depth and real-world grounding to the analysis, helping to show how Turkey's influence plays out in everyday contexts.

To interpret Turkey's strategies, the study relies on theories of cultural diplomacy and soft power—viewing influence not as something imposed, but as a gradual diffusion of ideas, values, and practices. Methodologically, it uses content analysis, comparative research, and sociological observation. This involves closely examining educational materials, media discourse, and religious messaging; comparing Turkey's influence in Kazakhstan with trends in other Central Asian countries; and studying how Kazakh society receives and responds to these cultural imports.

Primary sources for this research include scholarly works and materials focused on secularism and Islamic modernism in Turkey. Notably, the work of Çınar Akgün offers important insights into the evolution of Turkey's religious policy and its impact on the Central Asian region. Akgün analyzes shifts in Turkey's political and religious ideologies – particularly the promotion of moderate Islam alongside democratic values— and how these changes are projected abroad (Çınar, 2006: 85-88).

By combining diverse research tools and theoretical frameworks, this study explores how Turkey's geopolitical ambitions and religious diplomacy are influencing Kazakhstan's sociocultural identity. At the same time, it examines the deeper structural and contextual forces that either facilitate or constrain this influence.

Under the AKP's leadership, Turkey has leaned into Islamic values while still presenting itself as a country where faith and democracy can go hand in hand. This balance shows up clearly in its outreach to Central Asia – especially in Kazakhstan. Through initiatives like Kazakh-Turkish schools and universities, Turkey isn't just offering education – it's sharing a worldview. These schools go beyond textbooks; they're spaces where ideas like tolerance, peaceful living, and a sense of social duty are actively nurtured. They serve as platforms for integrating Kazakhstan's cultural and religious traditions with Turkey's model of moderate Islam. Through its cultural initiatives, Turkey promotes multiculturalism and religious diversity, fostering mutual understanding among Kazakhstan's various ethno-religious groups. This strategic engagement not only enhances bilateral ties but also positions Turkey as a cultural and spiritual bridge between Central Asia and the broader Muslim world (Safarov, 2017: 120-132).

Kazakhstan, as a multi-confessional state, occupies a unique position where different religious currents, including both Sunni and Shia Islam, interact

and intersect within the framework of the national religious policy (Çınar, 2006: 91-94). In its pursuit of maintaining the secular character of the state, Kazakhstan limits the involvement of foreign religious powers in its political and cultural spheres. Nevertheless, Turkey's influence in the domains of education and cultural exchange remains substantial. By advancing its model of secular Islam, Turkey exerts its impact through educational institutions that prioritize the promotion of tolerance, peaceful coexistence, and social responsibility, thereby shaping the socio-cultural and religious dynamics within Kazakhstan (Özdemir, 2021).

Thus, Turkey's geopolitical strategy in religious policy exerts significant influence on the socio-cultural landscape of Kazakhstan. Turkey promotes a model of secular Islam that integrates with democratic values. This approach impacts Kazakhstan's religious policy, contributing to the formation of a layered religious and cultural identity, where various cultural and religious traditions are integrated.

Within the framework of Kazakhstan's Comprehensive Plan for the Implementation of State Religious Policy for 2021–2023, a clear trend toward an increase in the number of students enrolled in religious educational institutions both domestically and abroad is observed, reflecting a growing interest in religious education. Despite the presence of 13 religious institutions in Kazakhstan, primarily Islamic in orientation, a significant number of citizens continue to pursue theological education in countries such as Egypt, Turkey, and Saudi Arabia, indicating Kazakhstan's students' alignment with international standards and high theological education traditions. However, the lack of a clear system for monitoring and regulating educational processes both at the national and international levels poses threats to religious security, particularly with regard to the education of 113 students in questionable institutions. This highlights the need for institutional reforms aimed at establishing a quality control system for education to minimize risks from extremist influences and ensure the high-level training of spiritual leaders within the framework of state religious policy (Government of the Republic of Kazakhstan, 2020).

Main part

A notable additional aspect is the presence of 3,826 registered religious organizations representing 18 distinct confessions, further emphasizing the multi-confessional nature and religious diversity of

Kazakhstan. Thus, while the population demonstrates a high degree of religiosity, there exists a pressing need for the continued harmonization of secular and religious institutions. This necessitates the formulation of sophisticated mechanisms to safeguard religious freedom while taking into account the plurality of religious affiliations and practices, thereby ensuring a balanced and inclusive approach to state-religion relations (Mukhit, 2021).

Currently, Turkey plays a pivotal role in shaping Kazakhstan's religious policy, a relationship rooted in its strategic objective to reinforce connections with Turkic-speaking nations and establish itself as a key hub for Islamic modernization. As part of its growing partnership with Kazakhstan, Turkey has played a hands-on role in shaping the country's religious infrastructure. This includes everything from building mosques to training staff for religious institutions. Turkish scholars frequently participate in educating Kazakh imams and madrasa teachers – a move that not only strengthens religious ties but also subtly promotes Turkey's preferred interpretations of Islamic practice and tradition, in line with its wider geopolitical aims (Satpayev, 2019). Perhaps the most striking example of this cooperation is the creation and growth of the International Kazakh-Turkish University, along with the network of Kazakh-Turkish lyceums. These educational projects aren't just about schooling – they represent a calculated effort by Turkey to expand its influence in Kazakhstan's cultural and religious spheres. Such collaboration plays a pivotal role in the dissemination of Turkey's model of Islamic modernization within Kazakhstan. However, this growing partnership raises critical concerns regarding the equilibrium between external religious influence and the imperative to maintain the country's religious autonomy, so as to prevent an over-reliance on foreign ideologies and safeguard Kazakhstan's distinctive religious identity (Laumulin, 2019).

Over the past three decades, Turkey's influence on Kazakhstan's Islamic sphere has been primarily mediated through both state and non-state channels, each fulfilling distinct functions. State institutions, notably the Directorate of Religious Affairs (Diyanet), initiated their engagement by providing support to local clergy and fostering educational initiatives, which significantly facilitated the establishment of trust within Kazakhstan's religious community (in Turkish universities). A key component of this policy is the training of religious leaders (imams), who, upon completing their studies, return to Kazakhstan to continue their work in

line with the Turkish interpretation of Sunni Islam (Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, 2024). The creation of an inter-Islamic network called the Eurasian Islamic Council in 1995 was a significant step toward connecting the Muslim communities of the area. Despite that the Council was dissolved in 2012, Turkey's contribution to the Islamic education and cultural exchange is still vivid. Turkey next year will also continue to host scores of educational programs, seminars, and meetings aimed at promoting a religious profile that is in line with a moderate and secular version of Islam. Yet this engagement is not without its difficulties, for what Turkey offers is often seen as a tool to spread its geopolitical influence, and this has led many to question how this balance is struck between religious cooperation and political interests.

Besides formal institutions, the influence from Turkish nongovernmental organizations in Kazakhstan, such as those established by Süleyman Tunahan and Fethullah Gülen, has been pivotal to the formation of the Islamic and educational landscapes in the country. The «Hizmet» movement, spearheaded by Gülen, was instrumental in establishing a network of educational institutions that provided high-quality education and social services, thereby gaining significant popularity among Kazakhstan's populace. However, it gradually became apparent that, beyond their educational mission, these organizations also functioned as conduits for promoting specific ideological and political agendas. The influence of these entities extended beyond the realm of religious education, influencing broader socio-political dimensions, which prompted a nuanced response from the Kazakhstani authorities. It is essential to underscore that an effective religious policy in Kazakhstan must be based on a clear demarcation of the limits of external influence in relation to national interests, fostering conditions for constructive dialogue, while simultaneously ensuring control over the processes of religious education and enlightenment to preserve national sovereignty and identity (Garbuzarova, 2023: 16-17).

In recent years, the influence of Turkish religious organizations in Kazakhstan has undergone substantial transformations. During the early 2000s, Gülenist networks, operating under the auspices of the Fethullah Gülen movement, functioned as pivotal instruments of Turkish soft power in Central Asia, facilitating educational, cultural, and religious exchanges. These organizations were perceived as key vectors for disseminating a version of Islam aligned with moderate, secular ideals, which resonated with

Kazakhstan's ongoing efforts to balance its religious diversity and secular state structure. However, as geopolitical dynamics shifted, particularly following the deterioration of relations between Turkey and the Gülen movement, the role and prominence of these organizations in Kazakhstan significantly waned. While Kazakhstan, in contrast to other Central Asian states, refrained from shutting down Gülen-affiliated institutions, their influence diminished as the broader political context shifted, especially with the consolidation of power by the Justice and Development Party (AKP) in Turkey, which led to an increasing alignment of its religious policies with more conservative forms of Islam (Aidarkhanova, 2018).

Realizing these achievements, Turkey has been regularly suggesting the idea of the implementation of a moderate form of Islam in Kazakhstan that is still in line with the values of secularism and tolerance. Committing to the task without any shifts, the Religious Affairs Directorate (Diyanet) and other Turkish NGOs entitling their work with religious education and cultural diplomacy are also major contributors to the success of this venture. Unfortunately, the described mechanism has been subject to rather serious resistance, in particular, when signs of the growingly dependent attitude of Kazakhstan's authorities towards outer factors have appeared. The last point is mainly evidenced through the fact that Kazakhstan's government has developed negative perceptions about Turkish religious undercurrents where the latter promote the more conservative forms of Islam. This is seen as a potential trigger for political manipulation and radicalism. Moreover, while Turkish NGOs continue their educational and cultural programs, other forms of political and religious influence have been increasingly curtailed by the Kazakh government, reflecting a broader strategy of limiting external religious influence. Within the context of the evolving geopolitical situation, Turkey's role remains influential, but its capacity to shape Kazakhstan's religious and cultural landscape has been tempered by both internal and external political pressures, as well as growing concerns over radicalization and the potential for the spread of extremist ideologies (World Education Services, 2021).

Since 2002, within the framework of an agreement between the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan and Turkey's Directorate of Religious Affairs (Diyanet), Kazakh imams have participated in two-month professional development courses in Turkey. For instance, in 2017, 30

imams from Kazakhstan were sent for training in the city of Balıkesir, and by 2021, this number had increased to 64, who received training at the prestigious «Haseki» Academy under the bilateral agreement. The Diyanet, a key state body responsible for managing the propagation of Sunni Islam outside of Turkey, played a central role in this process. In accordance with Turkey's secular constitution, the clergy were paid as civil servants, and the Diyanet, which reported directly to the Prime Minister, employed approximately 105,000 personnel. Its annual budget surpassed the combined financial allocations of ministries such as Foreign Affairs, Energy, and Environment. This institutional arrangement functioned as a vital tool for the execution of Turkey's cultural-religious diplomacy in Central Asia, aiming to consolidate its influence in the Islamic domain. Through religious and educational initiatives, Turkey sought to fortify its presence in the region while simultaneously balancing the secular foundations of its own state with the strategic promotion of religious identity abroad (Atamanov, 2022).

The Turkish Religious Foundation (TDV) and the Directorate of Religious Affairs of Turkey (Diyanet) supported the distribution of 3,515 copies of the Holy Quran in Kazakhstan to those finishing the Quran study courses, with the presence of Ibrahim Uslu, Deputy Chairman of Turkey's Supreme Board of Radio and Television, and the famous Turkish actor, Bahadır Yenişehirlioğlu. This printing and distribution event occurred because it was part of a larger project called «Let the Quran Be My Gift», organized by TDV and Diyanet, and establishing Quranic Islamic study courses in Kazakhstan. They want to help promote Islamic teaching and improve the religious education of people in their countries outside Turkey. The project was started by TDV and Diyanet in 2015, and project to date has distributed over 1.3 million copies of the Holy Quran printed in 36 languages and dialects and distributed copies to 81 countries. The project is being used as a type of active cultural-religious diplomacy to connect spiritual ties and for promoting the interests of Islam. Furthermore, it fosters religious enlightenment and cultural integration on the global stage, reflecting Turkey's commitment to fostering religious and cultural cohesion internationally (Alakush & Yusupov, 2022).

Results and discussion

The roots of the Gülen movement in Kazakhstan date back to 1992, when the first Kazakh-Turkish

lyceums were founded through an intergovernmental agreement between the two countries. The socio-political context at the time was conducive to the spread of Gülenist influence: the Kazakh government actively endorsed Turkish educational initiatives, perceiving them as integral to an expanding framework of international cooperation. The establishment of these lyceums was interpreted as a gesture of goodwill from a «fraternal nation» with local authorities merely tasked with providing infrastructure. In parallel, the establishment of Kazakh-Turkish educational institutions served the strategic objectives of Turkey, which utilized them to further its cultural and ideological agendas. Notably, Turkish President Turgut Özal personally championed this initiative, fostering a close relationship with Gülen, and it was Özal who, in 1986, played a key role in securing his release, illustrating the deep political and ideological bonds between the two figures (Bilginçan, 2016).

The expansion of Fethullah Gülen's movement across Kazakhstan and other Central Asian states became particularly feasible within the context of the disintegration of the Soviet Union, which presented new opportunities for reinforcing its ideological stance on the global stage. In this rapidly shifting geopolitical environment, the Gülenists adeptly leveraged the transformed political landscape to forge educational and cultural ties with regions that had previously been entrenched within the Soviet political and socio-cultural framework. Notably, by the 1990s, the first Kazakh Turkish lyceums were established in Kazakhstan, which quickly became pivotal instruments for the dissemination of Gülen's philosophical and ideological tenets. Founded on an intergovernmental agreement between Turkey and Kazakhstan, these educational institutions functioned not only as centers of academic excellence but also as vehicles for embedding cultural and religious concepts closely aligned with Gülen's interpretation of Islam. The expansion of this educational network, coupled with the movement's growing influence across various sectors of Kazakhstani society, including the media, business, and civil society, played a crucial role in consolidating the presence of Gülenist ideals in Kazakhstan, despite the absence of official state backing in subsequent decades. This multifaceted approach facilitated the movement's deep integration into the socio-cultural fabric of the country (Temirbayev, Temirbayeva, Ryskiyeva & Kuranbek, 2024: 45-50).

Currently, the Gülen movement has consolidated substantial and enduring influence within Ka-

zakhstan's educational system, as demonstrated by the extensive network of Kazakh-Turkish lycees, universities, and colleges overseen by the KATEV Foundation. This development can be attributed to the establishment of a robust and efficient educational infrastructure, which encompasses 29 lycees and several higher educational institutions, including Suleyman Demirel University, the Economic College in Taraz, and the international «Nur-Orda» school. These institutions serve as critical nodes in the propagation of educational and ideological frameworks associated with the Gülen movement (Sultanmuratov, Kukeeva, Chukubaev, Baizakova, 2020). The KATEV Foundation, which serves as the operational base for this educational network, is wholly overseen by adherents of Gülen, a fact corroborated by numerous scholarly investigations, including those conducted by prominent experts such as B. Balci, whose research focuses on the activities of the movement in Central Asia (Balci, 2010: 151-153). It is crucial to emphasize that the influence of this movement extends beyond the educational sector, permeating other domains such as media and business, where Gülenist structures also maintain a presence. For example, in Kazakhstan, the Kazakhstan-Zaman newspaper continues to be published, and certain sectors of the Turkish business community are closely affiliated with Gülen's network. Additionally, the Kazakh-Turkish high schools have consistently achieved outstanding results, as evidenced by the substantial number of medals secured by students in National and International Olympiads, along with the high academic performance of graduates in the Unified National Testing. These achievements can be attributed not only to the superior quality of education but also to the highly selective admissions process, which places significant emphasis on identifying exceptionally talented and ambitious students. This approach is in direct alignment with Gülen's educational philosophy, which is centered around the cultivation of an elite «golden generation» of well-educated, devout Muslims who are prepared to take on leadership roles in both religious and secular spheres (Ivanov, 2014).

Fourthly, the importance of KATEV Foundation for the coherent professional development of Kazakh-Turkish high schools staff, which ensures the establishment of a sustainable system of continuous pedagogical education. This is done through the orchestration of specialized training courses, seminars and other didactic programs for developing the pedagogic skills of teaching staff. Due to various school perks, which include additional stipends far above

the national average income, instructors earn more income beyond their base salaries, giving them even more reasons to work hard. Financial support in this context isn't just a nice bonus – it's a strategic way to bring in talented educators and keep them around. But there's more to the story. Many of the teachers who follow Fethullah Gülen's philosophy don't just see their jobs as a paycheck. For them, it's about *hizmet*, or service. It's a mindset, a belief that teaching is part of a bigger mission. That's why they're often deeply committed, not just to academics, but to passing on a certain set of values. At schools supported by the KATEV Foundation, the classroom becomes a place where education and ideology go hand in hand. These schools don't just teach subjects – they shape beliefs, too.

KATEV's system has helped build schools that can truly compete – not just in terms of academics, but in how they're seen by society. Even though these schools are grounded in a particular philosophy, most people view them as neutral, independent places of learning. And that perception really matters. By keeping their ideological side low-key rather than in-your-face, these schools have been able to fit into the national education system without raising eyebrows. It's a careful balance – and so far, it seems to be working. The Kazakh-Turkish high schools have successfully established themselves as respected educational institutions in Kazakhstan, free from direct ties to Turkey, as emphasized by expert A. Izbairov. These schools have demonstrated their educational superiority by providing a high standard of education, producing graduates who are highly regarded in various sectors of public administration. In this context, their success in preparing students for competitive fields further solidifies their reputation and influence, while maintaining an outward appearance of independence, thus minimizing potential ideological resistance within the broader socio-political landscape of Kazakhstan (Balci, 2024: 2-7). Nevertheless, B. Balci argues that the ideological mission of the Gülen movement is primarily focused on the restoration of Islam in a region that was dominated by atheist rule for over 70 years. He draws a comparison between the Gülenists and the Jesuits, emphasizing that both groups strategically employ educational institutions as a conduit for propagating their respective ideological frameworks (Chedia, 2023).

In this context, it is essential to revisit the analysis provided by an academic from Istanbul, who explored the methods by which children are integrated into religious life within the framework of the edu-

cational process. The Gülen movement strategically identifies students with a predisposition toward deepening their understanding of Islam, enabling them to identify individuals most amenable to their ideological perspectives. Students in these lyceums find themselves in a tightly structured environment, where nearly every aspect of their daily life is carefully guided. But here's the interesting part: religious teachings don't usually come from teachers. Instead, that role falls to mentors known as "*abi*" – older, trusted guides who lead small groups and quietly introduce students to basic Islamic practices, like prayer. It's a low-profile approach that allows the movement's values to take root without making religion feel like a formal part of the school day. The result? A subtle, lasting influence that stretches beyond the classroom.

In Kazakhstan, particularly among traditional families, Islam holds a special place – not just as a faith, but as a cornerstone of cultural identity. This connection didn't happen overnight; it was shaped over generations through contact with the broader Muslim world, embedding Islamic principles deeply into Kazakh heritage. That's why the influence of the Gülen movement in Kazakh-Turkish lyceums raises important questions. While their interpretation of Islam aligns in many ways with established tradition, it also carries a specific ideological stamp – one shaped by Fethullah Gülen's teachings, which combine religious values with social and political ideals. The 2009 incident in Kostanay, where a disc with extremist content was discovered at one of these schools, served as a stark reminder: it's crucial to stay alert. When ideology quietly filters into education under the guise of faith, it becomes all the more important to critically examine what messages are truly being passed on to the next generation. Despite legal proceedings, the event did not lead to substantial consequences, pointing to the limitations of the legal system in effectively addressing the potential ideological threats posed by such movements (Kulik, 2016).

Thus, the interplay between intercultural and religious integration, as well as the divergent interpretations of Islamic teachings across different national contexts, fundamentally shapes the operational dynamics and influence of educational institutions such as the Kazakh-Turkish lyceums. The ideological conflicts embedded within the educational framework, alongside the potential for the dissemination of extremist content, necessitate vigilant oversight from both human rights organizations and academic institutions. An essential aspect

of this dynamic is the ability of these institutions to tailor their religious and cultural directives to the local sociocultural context, which consequently fosters a complex interaction between state-controlled and private educational initiatives. This integration highlights the tension between the local authorities' regulatory frameworks and the ideological imperatives of these institutions, thus revealing the intricate balance they must maintain in order to function within the broader educational landscape.

The activities of Gülenist schools in Kazakhstan, while ostensibly framed within a moderate and conducive approach to educational development, prompt critical inquiries regarding their broader societal implications. In particular, the pedagogical strategies at Kazakh-Turkish lyceums are oriented towards the cultivation of a highly skilled, competitive workforce, enhancing their educational prestige. However, it is crucial to note that Gülen's educational initiative was not limited to the recruitment of exceptionally gifted students; it also strategically sought to enroll children from elite social circles, such as the offspring of politicians and business leaders, thus ensuring a robust network of political and economic support. This dual focus on educational excellence and elite integration not only solidified the operational success of these institutions but also bolstered their strategic positioning within Kazakhstan's political and economic spheres. The alignment of educational and political agendas within Gülenist schools underscores their capacity to weave complex networks of influence, wherein reciprocal obligations and political capital become intertwined, thus securing the long-term sustainability and influence of these institutions within the national context (Sultanmuratov, 2018: 3-16).

The situation with elite students in the Kazakh-Turkish Lyceums highlights just how deeply educational programs can be tied to broader political and social goals. These schools aren't operating in a vacuum – they're part of a deliberate strategy that strengthens the Gülen movement's reach within Kazakhstan's societal framework. This influence is reinforced through a network of personal ties and social structures that help sustain its presence far beyond the classroom. Given all this, there's a clear need for thoughtful, in-depth analysis. We need to ask hard questions about how these institutions are shaping Kazakhstan's long-term trajectory – especially when it comes to social cohesion and the integrity of national sovereignty. The stakes, clearly, go well beyond education.

Kazakhstan's state policy vis-à-vis Gülenist

institutions now grapples with the complexities of navigating a dual challenge: maintaining strategic diplomatic ties with Turkey while simultaneously mitigating potential national security risks posed by the Gülen movement's influence. The nation's nuanced approach, balancing pragmatic cooperation with Turkey against the imperative to regulate the activities of Gülenist entities within its borders, reflects the broader geopolitical dynamics, cultural-ideological tensions, and international diplomatic considerations at play. The proposed transfer of the Kazakh-Turkish Lyceums to the Ministry of Education represents a significant policy shift with far-reaching consequences for both the educational system and internal political equilibrium, as such a move could dilute oversight over the ideological components embedded in the curriculum. Furthermore, this transition may lead to a degradation in educational quality, potentially fueling public discontent and exacerbating political instability. Thus, the future trajectory of the Kazakh-Turkish Lyceums is inextricably linked not only to the resolution of educational and ideological concerns but also to the broader strategic calculations regarding Kazakhstan's domestic and international economic interests (Baitenova & Zhetpisbai, 2021).

The issue of regulating the activities of the Kazakh-Turkish Lyceums in Kazakhstan encompasses not only aspects of educational policy but also addresses deeper concerns related to state governance, political stability, and international relations. This situation reflects a broader socio-political tension, which is driven by both external and internal challenges faced by countries that maintain diplomatic and cultural ties with Turkey, while simultaneously grappling with the political consequences of ideological influences. The consideration of potential solutions in the context of transferring the management of the Kazakh-Turkish Lyceums under state control raises significant questions regarding the delicate balance between national sovereignty, the autonomy of educational institutions, and the broader dynamics of international political alliances and support.

Conclusion

In conclusion, it should be emphasized that Turkey's geopolitical strategy of religious policy represents a carefully constructed, multifaceted system encompassing not only external political interests but also significant cultural, religious, and educational ties with Central Asian countries, in-

cluding Kazakhstan. Through religious and educational initiatives, Turkey aims to create a favorable environment for spreading certain ideological and cultural values, which, in turn, strengthens its influence in the region. This influence is manifested in supporting and promoting Sunni Islamist ideology as well as developing cultural and educational projects that contribute to the formation of a new cultural identity aligned with Turkish models and Islamic philosophy in countries such as Kazakhstan. The specifics of Turkey's influence on Kazakhstan's socio-cultural space lie in the successful integration of educational initiatives, such as the Kazakh-Turkish lyceums, which have become important centers for training elite professionals. These institutions not only provide high-quality education but also actively instill religious and cultural values characteristic of the Gülen movement's philosophy. Gülen's strategy, aimed at creating a

«golden generation» of educated Muslims, has far-reaching consequences for shaping Kazakhstan's social and cultural structure.

Kazakhstan, striving to maintain strategic relations with Turkey, must effectively balance this external influence with the preservation of its political and cultural autonomy. Thus, the future interaction between Kazakhstan and Turkey within the framework of geopolitical religious strategy requires a systematic and reasoned approach to regulating educational and cultural initiatives, ensuring a balance between maintaining national identity and stability while considering external political interests. The issue of controlling ideological content and regulating religious and educational projects associated with Turkey remains one of the most important factors influencing Kazakhstan's social and political dynamics in a globalized world and in light of the rapidly changing geopolitical situation in the region.

References

- Айдарханова, Э. (2018). Что находится за фасадом турецких лицеев в Центральной Азии? <https://www.caa-network.org/archives/13687>
- Akgün, B. (2022). FETÖ's overseas educational structure as a Cold War organization and the Turkey Maarif Foundation. <https://kriterdergi.com/dosya-15-temmuz/bir-soguk-savas-orgutu-olarak-fetonun-yurt-disi-egitim-yapilanmasi-ve-turkiye-maarif-vakfi>
- Алакуш, М.С., & Юсупов, А. (2022). Турция распределила в Казахстане свыше 3,5 тыс. экземпляров Корана. Акция проведена в рамках проекта «Пусть моим даром станет Коран». <https://www.aa.com.tr/ru/%D0%BC%D0%B8%D1%80/%D1%82%D1%83%D1%80%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D1%80%D0%B0%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BB%D0%B0-%D0%B2-%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%85%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B5-%D1%81%D0%B2%D1%8B%D1%88%D0%B5-3-5-%D1%82%D1%8B%D1%81-%D1%8D%D0%BA%D0%B7%D0%B5%D0%BC%D0%BF%D0%BB%D1%8F%D1%80%D0%BE%D0%B2-%D0%BA%D0%BE%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B0/2657197>
- Атаманов, С.А. (2022). О политике Турции по расширению влияния в Центральной Азии. <http://www.iimes.ru/?p=90457>
- Байтенова, Н.Ж., & Жетпісбай, Н. (2021). Фанатизм түсінігі, мәні және ерекшеліктері (жалпы фанатизм, радикализм, фундаментализм, экстремизм, терроризм түсініктерінің ара жігін айқындау). *Адам әлемі*, 1(87), 124–139. <https://doi.org/10.48010/2021.1/1999-5849.11>
- Balci, B. (2010). Fethullah Gülen's missionary schools in Central Asia and their role in the spreading of Turkism and Islam. *Religion, State and Society*, 31(2), 151–177. <https://doi.org/10.1080/09637490308283>
- Balci, B. (2024). Turkey-Kazakhstan relations: A strong partnership in the Turkic world. *Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, Joint Center*. 1–9. https://www.cacianalyst.org/resources/240220_FT_Balci.pdf
- Bilginan, M. (2016). Everything you've ever wanted to know about Fethullah Gulen, Turkey's most controversial cleric. <https://hizmetnews.com/17768/everything-youve-ever-wanted-know-fethullah-gulen/>
- Chedia, A.R. (2023). The activities of the Turkish Enlightenment Foundation «Maarif» in the context of countering the «Hizmet» movement. *Bulletin of the Russian University of Friendship of Peoples. Series: International Relations*, 23(4). 620–642. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2023-23-4-620-642>
- Гарбузарова, Е.Г. (2023). Роль исламского фактора во внешней политике Турции в Центральной Азии. *Исламоведение*, 14(3). 15–26. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2023-14-3-15-26>
- Özdemir Çağatay (2024). Rethinking Eurasian Geopolitics: Assessing Türkiye's Influence and the Organization of Turkic States' Impact. *Bilig*, (110), 79–106. <https://doi.org/10.12995/bilig.11004>
- Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, (2024). <https://www.diyanet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/36945/diyanet-isleri-baskani-erbas-kazakistanda-bir-dizi-ziyarette-bulundu>
- Иванов, В. (2014). Движение Феттулаха Гюлена в России и странах СНГ. *Мусульманский мир*, (3), 49–82. <https://cyberleninka.ru/article/n/dvizhenie-fethullaha-gyulena-v-rossii-i-stranah-sng/viewer>
- Кулик, В. (2016). «Мягкая сила» Фетхуллага Гюлена в Центральной Азии. <https://hvylya.net/analytics/geopolitics/myagkaya-sila-fethullaha-gyulena-v-tsentrallynoy-azii.html>
- Лаумулин, М.Т. (2019). Место и роль Турции в современном мире. <http://isca.kz/ru/analytics-ru/3478>

- Мухит, М. (2021). Что происходит с религией в Казахстане? <https://the-steppe.com/razvitie/chto-proishodit-s-religiey-v-kazahstane>
- Правительство Республики Казахстан (2020). Об утверждении Комплексного плана по реализации государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2021–2023 годы (Постановление № 953 от 31 декабря 2020 г.). <https://adilet.zan.kz/rus/docs/P2000000953>
- Safarov, I. A. (2017). Turkish foreign policy in Central Asia: Geopolitics and religion. – Moscow: Nauka. – 198.
- Сатпаев, Д. (2019). Центральная Азия: риски, вызовы и возможности. https://forbes.kz/articles/tsentralnaya_aziya_riski_vyizovyi_i_vozmozhnosti
- Султанмуратов, Н. (2018). Турецкое образование или фактор Гюлена в Казахстане. – Алматы: Институт азиатских исследований. – 132.
- Султанмуратов, Н., Кукеева, Ф., Чукурбаев, Е., & Байзакова, К. (2020). Казахско-турецкие лицеи как фактор распространения идеи гюленизма в Казахстане. *Ca&C Press Издательский дом (Швеция)*. https://www.ca-c.org.ru/journal/2020/journal_rus/cac-02/02.shtml
- Темирбаев Т., Темирбаева А., Рыскиева А., & Құранбек А. (2024). Турецкие религиозные сообщества в современном Казахстане: лидеры, векторы деятельности. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 37(1), 44–52. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v37.i1.r5>
- Çinar, A. (2006). Secularism and Islamic modernism in Turkey. *Etnográfica*, 10(1), 85–96. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3002>
- U.S. Department of State (2022). 2022 report on international religious freedom: Turkey (Türkiye). <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/turkey/>
- World Education Services (2021). Trends in international student mobility in Central Asia. <https://knowledge.wes.org/WES-Research-Report-Trends-International-Student-Mobility.html>

References

- Aidarkhanova, E. (2018). Chto nakhoditsia za fasadom turetskikh litseev v Tsentral'noi Azii? [What is behind the facade of Turkish lyceums in Central Asia?] <https://www.caa-network.org/archives/13687> (in Russian).
- Akgün, B. (2022). FETÖ's overseas educational structure as a Cold War organization and the Turkey Maarif Foundation. <https://kriterdergi.com/dosya-15-temmuz/bir-soguk-savas-orgutu-olarak-fetonun-yurt-disi-egitim-yapilanmasi-ve-turkiye-maarif-vakfi>
- Alakush, M.S., & Yusupov, A. (2022). Turtsiia raspredelila v Kazakhstane svyshe 3,5 tys. ekzempliarov Korana. Aktsiia provedena v ramkakh proekta «Pust' moim darom stanet Koran» [Turkey distributed over 3,500 copies of the Quran in Kazakhstan. The campaign was carried out as part of the project «Let the Quran Be My Gift»]. <https://www.aa.com.tr/ru/%D0%BC%D0%B8%D1%80%D1%82%D1%83%D1%80%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D1%80%D0%B0%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BB%D0%B0-%D0%B2-%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%85%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B5-%D1%81%D0%B2%D1%8B%D1%88%D0%B5-3-5-%D1%82%D1%8B%D1%81-%D1%8D%D0%BA%D0%B7%D0%B5%D0%BC%D0%BF%D0%BB%D1%8F%D1%80%D0%BE%D0%B2-%D0%BA%D0%BE%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B0/2657197> (in Russian).
- Atamanov, S. A. (2022). O politike Turtsii po rasshireniiu vliianiia v Tsentral'noi Azii [On Turkey's Policy of Expanding Influence in Central Asia]. <http://www.iimes.ru/?p=90457> (in Russian).
- Baitenova, N. Zh., & Zhetpisbai, N. (2021). Fanatizm tüsinigi, mäni jäne erekshelekteri (jalpy fanatizm, radikalizm, fundamentalizm, ekstremizm, terrorizm tüsinikteriniñ ara jigini aykandau) [The Concept, Essence, and Characteristics of Fanaticism (Defining the Boundaries Between Fanaticism, Radicalism, Fundamentalism, Extremism, and Terrorism)]. *Adam Alemi*, 1(87), 124–139. <https://doi.org/10.48010/2021.1/1999-5849.11> (in Kazakh).
- Balci, B. (2010). Fethullah Gülen's missionary schools in Central Asia and their role in the spreading of Turkism and Islam. *Religion, State and Society*, 31(2), 151–177. <https://doi.org/10.1080/09637490308283>
- Balci, B. (2024). Turkey-Kazakhstan relations: A strong partnership in the Turkic world. *Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, Joint Center*, 1–9. https://www.cacianalyst.org/resources/240220_FT_Balci.pdf
- Bilginçan, M. (2016). Everything you've ever wanted to know about Fethullah Gulen, Turkey's most controversial cleric. <https://hizmetnews.com/17768/everything-youve-ever-wanted-know-fethullah-gulen/>
- Chedia, A. R. (2023). The activities of the Turkish Enlightenment Foundation «Maarif» in the context of countering the «Hizmet» movement. *Bulletin of the Russian University of Friendship of Peoples. Series: International Relations*, 23(4), 620–642. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2023-23-4-620-642>
- Garbuzarova, E. G. (2023). Rol' islamskogo faktora vo vneshnei politike Turtsii v Tsentral'noi Azii [The Role of the Islamic Factor in Turkey's Foreign Policy in Central Asia]. *Islamovedenie*, 14(3), 15–26. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2023-14-3-15-26> (in Russian).
- Özdemir, Çağatay (2024). Rethinking Eurasian Geopolitics: Assessing Türkiye's Influence and the Organization of Turkic States' Impact. *Bilig*, (110), 79–106, <https://doi.org/10.12995/bilig.11004>.
- Diyanet İşleri Başkanı Erbaş (2024). [Head of the Directorate of Religious Affairs Erbaş]. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/36945/diyanet-isleri-baskani-erbas-kazakistanda-bir-dizi-ziyarette-bulundu> (in Turkish)
- Ivanov, V. (2014). Dvizhenie Fethullakha Giulena v Rossii i stranakh SNG [The Fethullah Gülen Movement in Russia and CIS Countries]. *Musul'manskii mir*, 3, 49–82. <https://cyberleninka.ru/article/n/dvizhenie-fethullaha-gyulena-v-rossii-i-stranah-sng/viewer> (in Russian).

Government of the Republic of Kazakhstan (2020). Ob utverzhdenii Kompleksnogo plana po realizatsii gosudarstvennoi politiki v religioznoi sfere Respubliki Kazakhstan na 2021–2023 gody (Postanovlenie № 953 ot 31 dekabria 2020 g.) [On the Approval of the Comprehensive Plan for the Implementation of State Policy in the Religious Sphere of the Republic of Kazakhstan for 2021–2023 (Decree No. 953 of December 31, 2020)]. <https://adilet.zan.kz/rus/docs/P2000000953> (in Russian).

Kulik, V. (2016). «Miagkaia sila» Fethullakha Giulena v Tsentral'noi Azii [«Soft Power» of Fethullah Gülen in Central Asia]. <https://hvylya.net/analytics/geopolitics/myagkaya-sila-fethullaha-gyulena-v-tsentralnoy-azii.html> (in Russian).

Laumulin, M. T. (2019). Mesto i rol' Turtsii v sovremennom mire [Turkey's Place and Role in the Modern World]. <http://isca.kz/ru/analytics-ru/3478> (in Russian).

Mukhit, M. (2021). Chto proiskhodit s religiei v Kazakhstane? [What is Happening with Religion in Kazakhstan?]. <https://the-steppe.com/razvitie/chto-proishodit-s-religiei-v-kazakhstane> (in Russian).

Safarov, I. A. (2017). Turkish foreign policy in Central Asia: Geopolitics and religion. – Moscow: Nauka. – 198.

Satpayev, D. (2019). Tsentral'naya Aziya: riski, vyzovy i vozmozhnosti [Central Asia: Risks, Challenges, and Opportunities]. https://forbes.kz/articles/tsentralnaya_aziya_riski_vyzovy_i_vozmozhnosti (in Russian).

Sultanmuratov, N. (2018). Turetskoe obrazovanie ili faktor Gyulena v Kazakhstane [Turkish Education or the Gülen Factor in Kazakhstan]. – Almaty: Institut aziatskikh issledovaniy. – 132. (in Russian).

Sultanmuratov, N., Kukeeva, F., Chukurbaev, E., & Baizakova, K. (2020). Kazakh-Turetskie litsei kak faktor rasprostraneniya idei gyulenizma v Kazakhstane [Kazakh-Turkish Lyceums as a Factor in the Spread of Gülenism in Kazakhstan]. *Ca&C Press Izdatel'skii dom (Shvetsiya)*. https://www.ca-c.org.ru/journal/2020/journal_rus/cac-02/02.shtml (in Russian).

Temirbayev, T., Temirbayeva, A., Ryskiyeva, A., & Kuranbek, A. (2024). Turkish religious communities in modern Kazakhstan: leaders, vectors of activity. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 37(1), 44–52. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v37.i1.r5>

Çınar, A. (2006). Secularism and Islamic modernism in Turkey. *Etnografica*, 10(1), 85–96. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3002>

U.S. Department of State (2022). *2022 report on international religious freedom: Turkey (Türkiye)*. <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/turkey/>

World Education Services (2021). Trends in international student mobility in Central Asia. Retrieved from <https://knowledge.wes.org/WES-Research-Report-Trends-International-Student-Mobility.html>

Information about authors:

Egamberdiyev, Mirzahan Sharipbayevich (corresponding author) – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Turkic Studies and History of Eastern Countries of the Faculty of Oriental Studies, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: mirzahan.egamberdiyev@gmail.com).

Ukibay, Bibol Bauyrzhanuly – Master's student of the Department of Turkic Studies and History of Eastern Countries of the Faculty of Oriental Studies, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: biyeke.01@gmail.com).

Авторлар туралы мәлімет:

Эгамбердиев Мырзахан Шәріпбайұлы (корреспондент автор) – тарих ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті шығыстану факультеті түріктану және шығыс елдерінің тарихы кафедрасының меңгерушісі (Алматы, Қазақстан, e-mail: mirzahan.egamberdiyev@gmail.com).

Үкібай Бибол Бауыржанұлы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті түріктану және шығыс елдерінің тарихы кафедрасының магистранты (Алматы, Қазақстан, e-mail: biyeke.01@gmail.com).

Сведения об авторах:

Эгамбердиев Мирзахан Шарипбайұлы (автор-корреспондент) – кандидат исторических наук, ассоциированный профессор, заведующий кафедрой туркологии и истории стран востока факультета востоковедения Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: mirzahan.egamberdiyev@gmail.com).

Укибай Бибол Бауыржанұлы – магистрант кафедры туркологии и истории стран востока факультета востоковедения Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: biyeke.01@gmail.com).

Registered on December 24, 2024

Accepted on June 14, 2025

B. Abdilkhakim

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

e-mail: burhanhakim01@gmail.com

DIGITAL RELIGION: CONTENT ANALYSIS OF FEMALE RELIGIOUS INFLUENCERS ON INSTAGRAM IN KAZAKHSTAN

Social media platforms have become significant tools for religious communication and propaganda, and in this context, the role of female influencers has been increasingly prominent. This study examines the content creation practices of prominent female religious influencers on Instagram, focusing on their strategies, themes, and audience engagement. By analyzing selected case studies, the research explores how these influencers intertwine economic, religious, and psychological themes in their content. Particular attention is given to the use of personal experiences, the integration of patriarchal traditions, and religious-philosophical elements as part of their narratives. The study also investigates the monetization strategies employed by these bloggers, including book publications, online courses, social media branding, and event organization such as marathons. The findings highlight how these influencers cater to the spiritual and material needs of their audiences while building personal brands and public images through social media platforms. Furthermore, the study contextualizes these practices within broader trends in Kazakh society. The article reveals new trends in the Kazakh media landscape by highlighting the unique approaches of female bloggers in creating and promoting content on social media compared to traditional religious institutions and their representatives.

Keywords: Religious Influencer, Islam, Social Media, Instagram, Blogging

Б. Абдилхаким

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

e-mail: burhanhakim01@gmail.com

Цифрлық дін: Қазақстандағы Instagram кеңістігінде әйел діни инфлюенсерлердің парақшаларына контент-талдау

Әлеуметтік желілер діни-үгіт насихат жасаудың тиімді құралы болып отырғаны баршаға мәлім. Еліміздегі цифрлық діндарлықты дәріптеуде ерлермен қоса, әйелдердің ықпалы да аса зор. Басқа әлеуметтік желілерден гөрі әсіресе әйел блогерлердің Instagram-ды діни пропаганда ретінде қолдану тенденциясы басым. Мақалада Instagram-дағы танымал әйел блогерлердің діни контент жасау ерекшеліктері зерттеледі. Осы мақсатта бірнеше діни әйел блогерлер таңдалып, олардың кейстері жан-жақты қарастырылады. Зерттеу барысында аталмыш блогерлердің экономикалық, діни және психологиялық тақырыптар бойынша контент жасаудағы тәсілдері, аудиториямен байланысы талданады. Әсіресе әйел блогерлердің жеке тәжірибесі негізінде жүргізетін контенттерінің өзіндік ерекшеліктері, патриархалдық дәстүрлермен байланысы және діни-философиялық элементтері зерттеу нысаны ретінде алынады. Зерттеуде блогерлердің бизнес-модельдері, атап айтқанда Instagram парақшаларын монетизациялау, кітап шығару, марафондар ұйымдастыру және онлайн-курстар өткізу сияқты әрекеттері де қарастырылады. Сонымен қатар, әлеуметтік желілердегі контенттер арқылы аудиторияның рухани және материалдық қажеттіліктерін қанағаттандыру тәсілдері зерттеледі. Бұл зерттеу қазақ қоғамында әйел блогерлердің брендинг, қоғамдық имидж қалыптастыру және аудиториямен әлеуметтік-медиа платформалар арқылы байланыс орнатудағы рөлін айқындауға мүмкіндік береді. Сондай-ақ, мақала дәстүрлі діни институттармен және олардың өкілдерімен салыстырғанда әйел блогерлердің әлеуметтік желілерде контент жасау және насихаттау тәсілдерінің ерекшелігін көрсету арқылы қазақ медиа кеңістігіндегі жаңа тенденцияларды ашады.

Түйін сөздер: діни инфлюенсер, Ислам, әлеуметтік желі, Instagram, блогер

Б. Абдилхаким

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан,
e-mail: burhanhakim01@gmail.com

Цифровая религия: контент-анализ религиозных инфлюенсеров-женщин в Instagram в Казахстане

Социальные сети становятся важным инструментом для религиозной коммуникации и пропаганды, а роль женщин-инфлюенсеров в этом контексте приобретает все большее значение. Среди социальных платформ женщины-блогеры особенно активно используют Instagram для распространения религиозного контента. В статье рассматриваются особенности создания религиозного материала популярными женщинами-блогерами на платформе Instagram. Для этого в исследовании были выбраны несколько кейсов женщин-блогеров, которые детально анализируются. Особое внимание уделено способам работы блогеров с экономическими, религиозными и психологическими темами, а также взаимодействию с аудиторией. Рассматриваются уникальные аспекты контента, основанного на личном опыте блогеров, их связь с патриархальными традициями и включение религиозно-философских элементов. В исследовании анализируются бизнес-модели женщин-блогеров, включая монетизацию их аккаунтов, выпуск книг, организацию марафонов и проведение онлайн-курсов. Кроме того, изучаются способы удовлетворения духовных и материальных потребностей аудитории посредством создаваемого контента. Данное исследование предоставляет возможность определить роль женщин-блогеров в формировании бренда, общественного имиджа и установлении связи с аудиторией через социально-медийные платформы в казахстанском обществе. Также статья раскрывает новые тенденции в казахстанском медиапространстве, демонстрируя отличия в подходах женщин-блогеров к созданию и продвижению контента по сравнению с традиционными религиозными институтами и их представителями.

Ключевые слова: религиозные инфлюенсеры, ислам, социальные сети, Instagram, блогинг

Introduction

In contemporary times, the world is rapidly shifting from traditional media platforms, such as radio and television, to social media networks. Kazakhstan is no exception to this trend. To observe this phenomenon, it is necessary to take a look at the social media landscape in Kazakhstan. According to information published by Datareportal, as of early 2024, the social media usage statistics in Kazakhstan are as follows: 92.3% of Kazakhstan's 20-million population (18.19 million people) use the internet regularly, with 71.5% of them (14.10 million users) actively using social media platforms (Datareportal, 2024). Specifically, 2.6 million people in Kazakhstan use Facebook, 14.1 million use TikTok, and 12.1 million use Instagram. In the last year (2023-2024), the number of Instagram users increased by 1.7 million (+15.8%). Meanwhile, only 320.3 thousand Kazakhstanis registered on X (formerly Twitter) (Datareportal, 2024). This data demonstrates the significant role that social media platforms play in Kazakhstan. In other words, almost all citizens of Kazakhstan are on social networks. This is an unlimited opportunity in terms of spreading ideas and information, and a significant power for the person/group that has mastered it.

Social media users have reached the point where they discuss topics of global importance, from what they had for breakfast to climate change. However, not everyone uses social networks for the same purposes. Although Instagram in our country is mainly used for shopping and entertainment, there is a significant share of religious propaganda. It has been found that religious bloggers often use Instagram to conduct propaganda and distribute religious content. The role of female bloggers is also huge here.

Researchers believe that the emergence of social networks has given women who previously faced restrictions in sharing their religious thoughts with others an opportunity to open up to the world. Female religious bloggers in America and Europe have also made it a habit to conduct religious propaganda through social networks (Kurmanaliyev et al., 2024: 2).

The exploration of the internet and Islam began in the late 1990s, with scholars initially studying how religious figures used the internet to disseminate religious content and information (Zaid et al., 2022: 3). Gary R. Bunt is recognized as one of the first researchers to examine the intersection of Islam and the internet. In his book *Islam in the Digital Age*, Bunt addresses significant topics relevant to

his time, such as cyber jihad, online fatwas, and the broader relationship between religion and the internet (Bunt, 2003: 8).

Meanwhile, Hoover provides valuable insights into the attitudes of youth towards religion in the social media era. He observes that modern youth are more independent and prefer to choose religious beliefs that best suit their personal preferences as consumers (Hoover, 2012: 30).

Some researchers are concerned with whether the traditional model of religious adherence can be maintained in light of the rapid development of digital media. They argue that new media has the potential to dismantle the hierarchical system of contemporary religious establishments. The deep-rooted influence of digital media could weaken dominant traditional religions while strengthening marginalized religious groups (Zaid et al., 2022: 3). In addition, these scholars extensively discuss the role of religious influencers on social media, examining their strategies for attracting followers and highlighting the influence of religious influencers in countries within the Persian Gulf region.

Western scholars studying Islam in Kazakhstan's media landscape are also contributing to this discourse. Schwab, for example, analyzes the social media publications of the religious channel *Asyl Arna*, aiming to uncover the inner meaning and underlying messages within their content (Schwab, 2016: 2). Bigozhin, on the other hand, focuses on the intersection of Islam, masculinity, and sports in Kazakhstan's media. He examines the work of influencers like Abdugappar Smanov and Ardak Nazarov, who connect sports and religion, while also promoting traditional Islamic values (Bigozhin, 2019: 189).

Several controversial religious issues are also subjects of research within Kazakhstan's social media landscape. In this context, Tasbolat analyzes discussions that arose from statements made by the religious influencer Rizabek Battaluly about women on social media. He investigates the patriarchal attitudes within Kazakh society and the role of women (Tasbolat, 2024: 4540).

Furthermore, the study conducted by Baskynbayeva and Aldjanova explores female religiosity on Instagram. Instead of focusing solely on individual female religious influencers, they analyze posts from the top 20 female bloggers in Kazakhstan, examining their collective religious content (Baskynbayeva, Aldjanova, 2022: 32).

This article examines the cases of several influential female religious influencers in Kazakhstan's

social media landscape, who hold significant sway among Muslim communities with thousands of followers and subscribers. In the study, women who disseminate religious content on Instagram, either directly or indirectly, are referred to by the terms "female religious bloggers" and "female religious influencers", both of which capture their dual roles in content creation and influence.

Justification of the choice of article and goals and objectives

This article is aimed to conduct research on female influencers' activity in the fields such as religion, psychology and social values on Instagram. Besides Instagram female influencers make various contents and communicate with their followers through the social medias like Youtube, Facebook and Tiktok. But Instagram stands out among these online platforms.

Goal of this research is to analyze female influencers' content creation strategies, their interaction with followers, and the extent to which their content aligns with traditional patriarchal norms. Objectives of the article are to identify the influencers' content styles, monetization methods, as well as their approach to gender and psychological issues. It also examines the comparative role of social media influencers with traditional religious institutions.

This paper aims to contribute to understanding the role of female social media influencers in shaping cultural and religious norms in contemporary society.

Scientific research methodology

The article employs a case study research method. According to Stake, there are three types of case studies: intrinsic, instrumental and collective. An *intrinsic* case study is designed to explore a unique phenomenon, where the researcher must provide evidence of what makes the case distinctive. An *instrumental* case study aims to provide a general understanding of a particular situation by selecting a specific case. In contrast, a *collective* case study involves the examination of multiple cases to achieve a comprehensive and in-depth understanding of a specific phenomenon (Stake, 1995: 3).

In our research, we aim to apply all the three approaches that were listed above. As cases, we will conduct a content analysis of the social media pages of four female religious influencers that are most relevant to our research topic. The selected female

religious influencers were chosen based on the following criteria: having more than 200,000 followers, producing content with religious themes either directly or indirectly, and being actively present on social media platforms.

Results and Discussion

Who is a Religious Influencer?

In contemporary times, the role once held by traditional religious leaders is now largely performed by religious influencers. These influencers play a crucial role in disseminating religious content on social media. In essence, religious influencers can be seen as modern religious leaders, although they do not view themselves in this way. Compared to traditional religious leaders, they are closer to young people and rely more on creativity and innovation in content creation. These attributes give them a significant advantage. Notably, during the COVID-19 pandemic, when mosques and traditional religious educational institutions were closed, the role of influencers in spreading religious content became even more significant (Zaid et al., 2022: 11).

A social media influencer is someone who, through their social media page or blog, has a large number of loyal followers and can influence the decisions and behaviors of these followers (Sorgenfrei, 2022: 212). Therefore, a religious influencer refers to a blogger who holds influence over religious issues among internet users.

Social media influencers combine religious content with entertainment material, thereby moving religion out of the domain of dogma and into the realm of experience and accessibility. Researchers suggest that this approach is more appealing to the digital youth of the 21st century (Zaid et al., 2022: 4). The hybrid form of religious preaching that combines religious knowledge and entertainment has existed in the Islamic world for a long time. It is believed that Muslims adopted this method from Christians' televangelists (Zaid et al., 2022: 2).

Researchers also point out that religious influencers can communicate effectively in the language of social media. Recent studies show that young people often see influencers as reflections of themselves. Spending time on social media and resisting the influence of religious influencers is not an easy task (Zaid et al., 2022: 5).

Khamis argues that today, an ordinary individual does not need traditional intermediaries such as editors and producers to achieve fame and wealth.

Instead, there is a growing trend among young people to engage in self-branding, creating their personal brand and public image independently (Khamis, 2016: 4).

Instagram and Kazakh Women

Statistics show that in Kazakhstan, YouTube is predominantly used by men, Facebook is equally popular among both men and women, and Instagram is more widely used by women. Specifically, 63% of YouTube users are men, while 32% are women; on Facebook, 51% are men and 49% are women; and on Instagram, 70% are women, with only 30% being men (Brandanalytics.kz, 2024). This data indicates that Instagram is particularly "associated" with women in Kazakhstan. This raises the logical question: Why do women prefer Instagram? The answer is not overly complex. Instagram offers tools for photo editing, enhancement, and the application of various filters. Women, who naturally have a desire to appear aesthetically pleasing, find these features to be in line with their interests.

In general, Instagram was never designed as a platform for long posts or videos. Instead, it has always been seen as a space for sharing pictures and short videos, focused on beauty and aesthetics. Therefore, it is natural for women, who are inherently more inclined towards beauty, to gravitate toward this platform (theatlantic.com, 2016).

Our discussion about Instagram's popularity among women is not coincidental. In addition to being a platform for beauty, fashion, and commerce, Instagram is increasingly becoming a central space for sharing religious content among women in Kazakhstan. In a social survey with 748 participants, when asked, "Do you support religious content on social media (religious posts, photos with headscarves, Quran verses, hadith excerpts)?", 72% (537 people) answered "yes," while 28% (211 people) answered "no".

Additionally, in a survey involving 1072 respondents about "How do women's religiosity manifest?" their responses were as follows:

- 11% (117 people) identified it "through clothing"
- 32% (349 people) identified it "through behavior"
- 25% (269 people) believed "it should not be publicized"
- 32% (337 people) chose the answer "everything is valid" (Baskynbayeva, Aldjanova, 2022: 35).

The survey results indicate that most people do not oppose the dissemination of religious con-

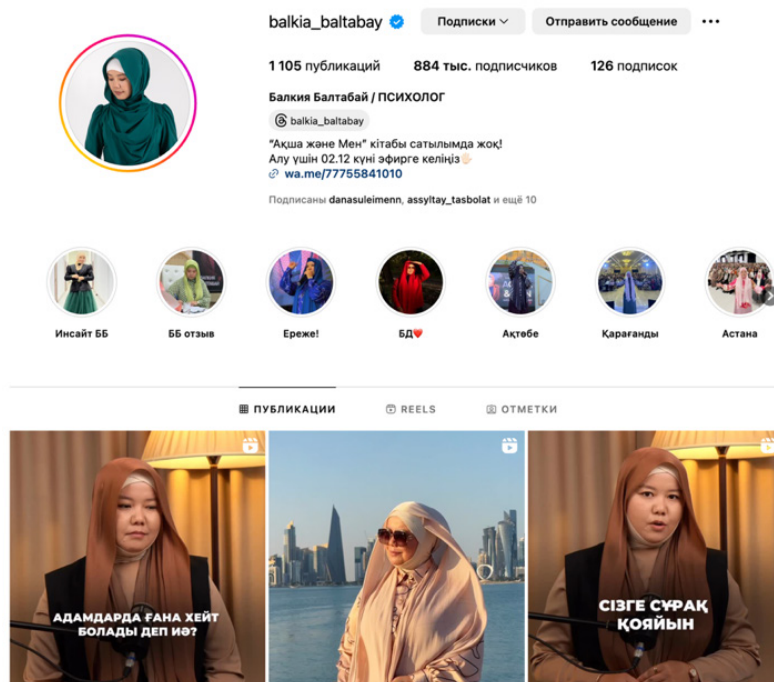
tent on social media; rather, they view it positively. The demand for and interest in religious material is significant. This task is primarily carried out in Kazakhstan by female bloggers, who often introduce themselves as psychologists, relationship experts, or financial consultants. These women are skilled in delivering religious content to their audiences, either directly or indirectly.

With hundreds or even millions of followers on social media platforms, particularly Instagram, their posts and stories can achieve engagement levels that rival even those of the most famous influencers. Female bloggers in Kazakhstan now influence a substantial segment of women spiritually and religiously. Almost all the bloggers we observe wear headscarves. Many of these women have a luxurious lifestyle, often traveling abroad, driving high-end vehicles, and maintaining a successful financial status. They serve as “celebrity figures” in Kazakhstan’s religious community, blending material success with their religious persona.

Balqia Baltabay

Balqia Baltabay is one of the most popular content creators among Kazakh women who speak Kazakh language. She is known in the social media space as a blogger, psychologist, and personal development specialist. In particular, she is engaged in the promotion of methods aimed at forming a psychological culture in society, encouraging personal growth, and solving psychological problems. Balqia Baltabay’s social media pages show that she gives advice on topics such as maintaining emotional stability, ways to achieve motivation and efficiency, strengthening family relationships, methods for improving parent-child relationships, and supporting self-development and growth at work with psychological methods.

Balqia has 884 thousand followers on Instagram, 4,500 on Facebook, and 280 thousand subscribes on her YouTube channel (26.11.2024). However, she primarily conducts her blogging activities through Instagram.



Balqiya Baltabay’s Instagram main page

Just by looking at her Instagram page, it is not hard to see that most of Balqia Baltabay’s content is devoted to making money and getting out of debt. She tries to connect these topics with religious content. Baltabay’s increased focus on money and debt

is not accidental. In the context of economic difficulty and the desire of people to satisfy their material needs, the above issues are clearly relevant topics. Baltabay has also written a book on this topic, *Money and Me (Aqsha jane Men)* (2024). Along

with her work *Peace of the Heart (Jurek tinishtigi)* (2022), this work is also in great demand, especially among women in Kazakhstan.

Although almost all of Baltabay's content on social networks is not related to religion, some of her materials are directly or indirectly related to religion. She does not position herself as a theologian or a preacher, but some of her activities and posts subtly encourage her followers towards religious engagement. Specifically, Balqia Baltabay provides advice during Ramadan. She encourages readers to spend the last ten days of Ramadan engaging in acts such as reciting the Quran, performing *Tahajjud* prayers, giving charity, seeking forgiveness (*Istighfar*), and praying to Allah (Balkia_baltabai, 2024a). Additionally, she promotes a free informational marathon during Ramadan (Balkia_baltabai, 2024b).

Recently, Balqia Baltabay has increased her activity on YouTube, alongside Instagram. She has launched a podcast series titled *Money and Me*, named after her new book. In these broadcasts, she typically invites fellow bloggers, psychologists, and financial experts as guests. The podcast discussions revolve around topics such as "*Does Allah Keep His Promises?*" and "*Why Doesn't Allah Grant Me Wealth?*" making the religious and financial orientation of her content unmistakably clear (Balkia_baltabai, 2024c).

Bloggers can achieve substantial financial success by monetizing their social media presence through promoting courses, organizing marathons, selling books, and offering paid consultations—essentially leveraging their popularity and social media accounts. Balqia Baltabai is no exception to this formula. She places significant emphasis on her media image. Videos showcasing her driving luxury cars and photos of trips abroad reflect her financial stability and success.

In November 2023, a large religious complex consisting of mosques and madrassas, worth 2.5 billion tenge, was inaugurated in Arys, the town where the blogger was born. This project was initiated and financially supported by Balqia with the participation of the Mufti (Aikyn.kz, 2023). Additionally, her Instagram posts reveal her involvement in the construction of the *Nur* Mosque in Kyzylorda back in 2021 (Balkia_baltabai, 2024d).

The monetization of religion remains a subject of significant debate in contemporary Kazakh society. Many Muslims disapprove of blending religion with financial transactions. In this context, Balqia Baltabai sparked controversy by posting a video

standing in front of the Kaaba, encouraging followers to send 1000 tenge to a specific account, promising to pray for them. In the video, Balqia stated that the money would be used as charity for those in need and would not remain with her. Despite her claims, social media users accused her of "*selling prayers for money*" (Din-Zhanaozen, 2023).

The public backlash compelled Balqia to release an explanatory video, clarifying her intentions (Balkia_baltabai, 2023). In response to the situation, a representative of the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (QMDB) stated that asking for money in exchange for prayers contradicts the principles of Islam, and the Muftiyat does not support such practices (Zharilgasin, 2024).

Asel Mustafaeva

Asel Mustafaeva is a prominent blogger in Kazakhstan's media landscape, known as a model and entrepreneur. She is a native of Kyzylorda. Her early participation in a dance club, encouraged by her parents, eventually led her into the modeling industry. At the age of 15, she participated in the *Miss Shymkent* competition. She later attended Seoul University, where she studied fashion design.

Asel Mustafaeva is a multifaceted individual with an active presence on Instagram, boasting 3.3 million followers. About 90% of her content is centered on Islamic themes. She doesn't typically create long posts but rather uploads short videos and reels that are under a minute in length. She conveys the essence of her Islamic content through subtitles or sound bites taken from other media sources. Her content mainly addresses topics such as proper prayer practices, prayers performed when entering a house, and common mistakes Muslims often make in their daily lives.

Notably, Asel Mustafaeva employs unique methods to deliver her content to her followers. She has a high-level proficiency in mobile photography and video editing. Most of her content is tailored for young people like herself. Since she posts primarily in English, it is evident from the comments that she has a substantial following of Muslim individuals from around the world. She also shares glimpses of her life in Malaysia and her travels abroad, not hesitating to showcase her experiences.

Asel's content—characterized by stylish clothing, visually appealing aesthetics, and humor-infused, concise videos—appeals strongly to young people both in Kazakhstan and internationally. Many viewers find themselves identifying with or comparing themselves to her.

Her popularity is influenced not only by her choice to wear the hijab but also by her modeling career before embracing Islamic attire. She previously appeared in music videos for popular Kazakh singers. Major media outlets, such as *tengrinews.kz*, covered her modeling work in Korea, highlighting her resemblance to anime characters and showcasing her life before adopting the hijab (Tengrinews.kz, 2019).

Asel Mustafaeva's content took on a more Islamic direction after she embraced religion. One notable video on her Instagram titled *Hijabi Girl Public Reactions* stands out. In this video series, she walks around busy areas in Muslim and non-Muslim countries while wearing the hijab. A mobile videographer captures

the astonished reactions of people around her, editing these moments with dynamic music to create a powerful visual impact (Aselmustafayeva, 2024a).

Her tall, fair-skinned figure, wearing elegant white clothing and a hijab, draws attention in public spaces as if she is walking on a runway. People often stop to take pictures with her, creating an interaction that highlights her uniqueness and charm. Such reactions bring Asel joy and a sense of validation. This confident self-presentation and desire to embrace her identity are not only characteristic of Asel but also reflect a broader trend among the younger Z generation, born after the 2000s, who share a similar inclination to confidently express their individuality.



Screenshots from Asel Mustafaeva's Instagram Videos

In addition to her modeling and Islamic blogging endeavors, Asel Mustafaeva actively engages with global events affecting Muslim countries. For instance, in July 2024, she showed solidarity with Bangladeshi students by sharing a supportive post on her Instagram account during an unfortunate incident that occurred there (Aselmustafayeva, 2024b). Furthermore, her social media pages often feature images of her wearing scarves with the Palestinian flag, along with posts urging support for Palestinians (Aselmustafayeva, 2023).

Asel Mustafaeva maintains an active presence not only on Instagram but also on YouTube, where

she has 128,000 subscribers. On her YouTube channel, she shares short videos and shorts similar to those on Instagram, covering topics such as proper ways to pray on an airplane and pre-sleep routines.

On Facebook, she has 3,900 followers. However, this account mainly serves as a platform for reposting content that she has already shared on Instagram and YouTube, and she appears to pay less attention to it.

Marziya Bekaydar

Compared to the previously mentioned bloggers, Marziya Bekaydar takes a different approach.

She is a psychologist and coach, primarily focusing on family issues such as female psychology, relationships between men and women, and child upbringing, while closely linking these topics with Islamic teachings. Marziya believes that the essence of a happy life lies in serving others, maintaining pure intentions, and mastering self-control.

Like other bloggers, Marziya actively maintains her presence on Instagram, where she has 281,000 subscribers (as of December 2, 2024). Additionally, she manages a separate Instagram page under the name *marziya_bekaydar_academy*, which boasts 783,000 followers.

She does not have a dedicated YouTube channel and is not particularly active on Facebook. Marziya's Instagram posts and video content often have a religious-philosophical tone. She frequently shares photos containing layered meanings and introspective messages. Her blog is mainly conducted in Russian, although content in Kazakh is also present.

The majority of Marziya Bekaydar's subscribers and followers consist of middle-aged, married women who have attained a certain maturity in life. This is not surprising, as much of her content is specifically tailored to this demographic, addressing their experiences and challenges.



A screenshot from Marziya Bekaydar's Instagram page

There is no publicly available information about Marziya Bekaydar having formal education in psychology or religious studies. Therefore, it can be inferred that she conducts her religious-psychological lectures based on her personal experiences and insights. Analyzing the content on Marziya's Instagram page, it is evident that she addresses the issue of women's submission to men in a distinct way. She encourages women to view their husbands not as their personal property but as creations of Allah, advising them to serve their spouses solely for Allah's pleasure (Marziya_bekaydar_academy, 2024a).

Marziya Bekaydar actively conducts seminars and training sessions across various cities in Kazakhstan. Furthermore, she holds lectures in neighboring countries such as Tashkent, Bishkek, and Kazan, suggesting that her audience extends beyond Kazakhstan. As a result of her influence, there have also been instances of individuals converting to Islam (Marziya_bekaydar_academy, 2023). Marziya has also initiated travel classes, herself calls it "bachelorette party" (*devichnik*), where she organizes trips to countries like Uzbekistan and the Maldives along with her followers. These trips combine leisure activities with religious and coaching sessions (Marziya_bekaydar_academy, 2024b). This reflects the growing trend among bloggers to merge travel experiences with coaching sessions.

Although Marziya does not maintain a personal YouTube channel, she frequently appears on podcasts hosted by religious influencers like Balkia Baltabai. The podcast topics range widely, covering everything from marital relationships to financial success.

Moreover, Marziya Bekaydar is the author of several books, including "*Qisqy Qabyrga, Nazyk Zhan*" (The Crooked Wall, the Fragile Soul) (2021), "*Bud' Vertikal'noi*" (Be Vertical) (2021), "*Eki Dunienin Baqyti*" (The Happiness of Two Worlds) (2023), and "*Net Boli. Est Volia. Volia Tvorca*" (No Pain. There is Will. The Will of the Creator) (2021).

In an era where the authority of traditional religious institutions and their representatives is weakening, the words of non-professional religious figures like Marziya Bekaydar hold sway among the general population. Considering the unique nature, thought processes, and issues women face, spiritual and philosophical solutions tailored to their needs are required. These are the methods that influencers

like Marziya Bekaydar have successfully mastered. This is likely one of the reasons for Marziya Bekaydar's modest but notable popularity in Kazakhstan and neighboring countries.

Gulvira Yerdankyzy

Gulvira Yerdankyzy stands out in our research as the only blogger with formal religious education who has successfully integrated her expertise with fields like psychology and pedagogy. She is known for addressing various subjects on her social media platforms, including her Instagram page (*gulvira_ustaz*, 542,000 followers as of 7 December 2024). Her content primarily focuses on religious and social topics such as marital relationships, personal character development, prayer, fasting, life motivation, and the connection between an individual and Allah.

Gulvira Yerdankyzy differs from other female bloggers in that she is an experienced religious expert. A graduate of the famous *Al-Azhar University*, a member of the Republican Group of Information and Propaganda, a lecturer at Nur-Mubarak University. That is, she has the opportunity to receive religious materials from an original source. Gulvira is one of the few graduates of religious institutions in the Middle East who successfully monetized her religious education. She is the founder of the website *tajacademy.kz*. This platform offers courses for learning Quran and Arabic for money. This also deserves attention. This is due to the fact that, in accordance with trends in Kazakhstan, popular religious figures (especially men) often do not have their own pages on social networks. Usually, excerpts from sermons filmed in mosques or special places are published on their social network pages. They rarely sell courses and conduct direct interviews with their subscribers on Instagram.

Analyzing the content on Gulvira Erdankyzy's Instagram page reveals similarities between her style of religious preaching and that of male preachers who studied in Arab countries. Her speaking style includes modulation of voice volume—sometimes lowering and sometimes raising it—citing examples from the lives of the Prophet and the Companions, and incorporating everyday situations into discussions to make narratives more engaging for her audience, along with the inclusion of humor. Gulvira presents her content in short video formats lasting 1-2 minutes.



Balqiya Baltabay's Instagram page

As a woman, the majority of her content is directed at female audiences. This is unsurprising, as it is a natural outcome of societal norms. In Kazakhstan, Muslim men generally prefer listening to male preachers, while women tend to follow both female bloggers and male influencers as role models. This dynamic might be a reflection of the patriarchal system present in our society, which is also visible on social media platforms.

In addition to her Instagram presence, Gulvira Erdankyzy maintains accounts on TikTok with 53.8 thousand followers and on YouTube with 22.9 thousand subscribers (as of December 7, 2024).

Conclusion

In the course of our research, we conducted a content analysis of the Instagram pages of female religious influencers in Kazakhstan to uncover their styles of religious preaching and methods of engaging with their audiences. It was observed that most of these influencers did not have formal religious education. Except for Gulvira Erdankyzy, the others identify themselves not as religious specialists but as psychologists, educators, and motivational speakers. This is because these fields are more comprehensible to the general population and, most im-

portantly, offer greater financial success. Connecting Islam with psychology, finance, and philosophy increases both the appeal of the content and its audience reach.

In recent years, the growing level of religiosity in our country is evident. Therefore, focusing solely on psychology and pedagogy would limit a blogger's audience and result in competition with professional specialists. Consequently, a synthesis of these fields proves to be more effective.

It is difficult to determine definitively whether religious influencers are driven solely by financial interests or also have spiritual motives (seeking divine rewards). A more reasonable perspective is to acknowledge that both factors play a role.

By analyzing the Instagram pages of female influencers who distribute religious content, we can categorize them into two groups. The first group creates content by integrating religion with fields such as psychology and financial literacy, drawing from their personal experiences and self-improvement journeys. These influencers use a religious tone in their social media materials to attract a broader and more exclusive audience. The second group consists of professional religious specialists who combine secular fields with religion to amass a following. They are motivated by the need to align religion with contemporary demands and trends, thereby enhancing content marketability.

The research findings show that among female religious influencers, the trend of selling courses and organizing seminars is more widespread compared to male counterparts. This trend can be explained as follows: male religious specialists often have

opportunities to participate in events organized in mosques, madrasas, and other organizations, where participation usually comes with financial compensation, ensuring their economic stability. In contrast, female religious specialists face fewer such opportunities and, therefore, are more inclined to monetize their religious knowledge in digital spaces.

In conclusion, the two categories of female religious influencers mentioned above have a significant influence on women in Kazakhstan who are either seeking religious knowledge or considering doing so. Currently, it is easier to study, listen to, and watch content from influencers sharing religious material online at home rather than buying books or attending mosques. This is particularly relevant to women who spend much of their time at home.

Moreover, the external image maintenance of hijabi female influencers on social media – such as posting pictures where makeup and styling are apparent – raises a separate issue concerning adherence to Islamic norms. Conservative religious specialists often criticize these influencers for perceived frivolity, accusing them of actions that do not align with the decorum expected of Muslim women. The ethics of religious influencers and the monetization of religion remain subjects that could form a separate area of research.

Acknowledgement

This research has been funded by the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No. AP19680228).

References

- Aikyn.kz (2023). 2,5 миллиард теңгеге мешіт, 6 ғимарат: белгілі блогер туған ауылына сый жасады. <https://aikyn.kz/258701/2-5-mlrd-ten-gege-meshit--6-g-ymarat--belgili-blogger-tug-an-auylyna-syy-zhasady>
- Aselmustafayeva (2024). «Ya Allah protect people of Pa.les.tine». 18 қазан. Instagram. https://www.instagram.com/reel/CyjDrgNIYcH/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==
- Aselmustafayeva (2024a). «Hijabi girl Public reactions». 15 қазан. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DBHdOt4hB3/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==
- Aselmustafayeva (2024b). «Pray for Bangladesh students». 17 шілде. Instagram. https://www.instagram.com/reel/C9iMpmVBMil/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==
- Balkia_baltabai (2023). «Ішімізден іпемейікші». 3 қазан. Instagram. https://www.instagram.com/p/Cx7YTYkg_AF/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==
- Balkia_baltabai (2024a). «Рамазан соңғы 10 күндігін қалай өткіземіз». 31 наурыз. Instagram. https://www.instagram.com/reel/C5J_e0YtRVe/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==
- Balkia_baltabai (2024b). «Жылдағы дәстүр бойынша рамазанда тегін марафон жасаймыз». 5 наурыз. Instagram. https://www.instagram.com/reel/C4IbXazLjm1/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==
- Balkia_baltabai (2024c). «Балқия Балтабай ютуб каналында ЖАҒА ПОДКАСТ!». 9 қараша. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DCI1hetNKR4/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==

- Balkia_baltabai (2024d). «2021 жылы сіз бен біз боп салған 2000 адамдық Қызылордадағы “Нұр мешіті” ғой бұл». 31 қазан. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DBx6L34Aj4B/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFlZA==
- Bigozhin, U. (2019). «Where is Our Honor?» Sports, Masculinity, and Authority in Kazakhstani Islamic Media. *Central Asian Affairs*, 6(2), 189–205. <https://doi.org/10.1163/22142290-00602006>
- Brandanalytics.kz (2024). Социальные сети в Казахстане: цифры и тренды, осень 2023. «На каких языках говорит Казахстан в сети». <https://brandanalytics.ru/blog/social-media-kazakhstan-summer-2024>
- Bunt Gary, R. (2003). *Islam in the Digital Age*. – London, Sterling, Virginia: Pluto Press. – 237.
- Din-Zhanaozen (2023). «Ақша салсаңдар, дұға жасаймын»: Меккеге барып халықтан ақша сұраған танымал блогер көптің ашуына тиді. 5 қазан. Instagram. https://www.instagram.com/tv/CyAS993sBNy/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFlZA==
- Hoover Stewart, M. (2012). Religion and the Media in the 21st Century. *Tripodos*, 29, 27–35. <https://www.raco.cat/index.php/Tripodos/article/view/262084/349265>
- Khamis, S. Ang, L. & Welling, R. (2016). Self- branding, ‘micro-celebrity’ and the rise of Social Media Influencers. *Celebrity Studies*, 8(2), 1–18. <http://dx.doi.org/10.1080/19392397.2016.1218292>
- Kurmanaliyev, M. Shamshadin, K. Almukhametov, A. Amankul, T. (2024). American and European Muslim Female Bloggers Increase Their Preaching Efforts in Social Media. *Religions*, 15(1485), 1–15. <https://doi.org/10.3390/rel15121485>
- Marziya_bekaydar_academy (2023). «Почему Кристина похожа на Марзию ханым и внешне и голосом». 29 қазан. Instagram. https://www.instagram.com/reel/Cy--kS0tYcA/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFlZA==
- Marziya_bekaydar_academy (2024a). Отрывок из офлайн семинара. 30 қараша. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DC8K8p0INhA/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFlZA==
- Marziya_bekaydar_academy (2024b). «Любимые девочки, хочу сказать что я лечу в Бухару 23 ноября мы проведем вместе в Узбекистане...». 11 қараша. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DCOqq4BNWtd/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFlZA==
- Schwab, W. (2016). Visual Culture and Islam in Kazakhstan: The Case of Asyl Arna’s Social Media. *Central Asian Affairs*, 3, 301–329. <https://doi.org/10.1163/22142290-00304001>
- Sorgenfrei, S. (2021). Branding Salafism: Salafi Missionaries as Social Media Influencers. *Method & Theory in the Study of Religion*, 34(3), 211–237. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341515>
- Stake Robert, E. (1995). *The Art of Case Study Research*. – London: Sage. – 175.
- Tasbolat, A. (2024). Discourse Analysis of Religious Authority and Gender Norms in Kazakh Social Media: Rizabek Battaulay’s Patriarchal Views. *International Journal of Religion*, 5(11), 4540–4549. <https://doi.org/10.61707/3hrq2e56>
- Tengrinews.kz (2019). «Девочка из аниме». Модель-казашка рассказала о жизни в Корее. 5 қараша. https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/devochka-iz-anime-model-kazashka-rasskazala-o-jizni-v-koree-381584/
- theatlantic.com (2016). «Why Are More Women Than Men on Instagram?». 7 маусым. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2016/06/why-are-more-women-than-men-on-instagram/485993/>
- Zaid, B. Jana, F. Don Donghee, Sh. Abdelmalek, E. Mohammed, I. (2022). Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices. *Religions*, 13(335), 1–15. <https://doi.org/10.3390/rel13040335>
- Баскынбаева, Н., & Альджанова, Н. (2022). Instagram әлеуметтік желісіндегі әйел діндарлығының көрінісі. *ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы*, 29(1), 30–37. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2022.v29.i1.r4>
- Жарылғасын, А. (2024). «Дұға үшін ақы сұрау ислам дініне жат: мүфтият Меккеде ақша үшін дұға жасамақ болған блогердің әрекетін құптамайды». 7 желтоқсан. <https://turkystan.kz/article/234627-d-a-shin-a-y-s-rau-islam-dinine-zhat-m-fti-yat-mekke-de-a-sha-shin-d-a-zhasama-bol-an-blogger-di-reketin-ptamaydy>

References

- Aikyn.kz (2023). 2.5 milliard tengege meshit, 6 gimarat: belgili blogger tугan aulyna syi jasady [A mosque worth 2.5 billion tenge and 6 buildings: a famous blogger made a gift to their hometown]. Available online: <https://aikyn.kz/258701/2-5-mlrd-tengege-meshit--6-g-imarat--belgili-blogger-tug-an-aulylna-syy-zhasady> (in Kazakh)
- Aselmustafayeva (2024a). «Hijabi girl Public reactions». Instagram. October 15. https://www.instagram.com/reel/DBHdOt4hB3/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFlZA==
- Aselmustafayeva (2024b). «Pray for Bangladesh students». July 17. Instagram. https://www.instagram.com/reel/C9iMpmVBMi1/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFlZA==
- Aselmustafayeva (2024). «Ya Allah protect people of Pa.les.tine». October 18. Instagram. Available online: https://www.instagram.com/reel/CyjDrgNIYcH/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFlZA==
- Baskynbayeva, N., & Aldjanova, N. (2022). Instagram aleumettik zhelisindegі aiel dindarlygynyn korinisi [The representation of female religiosity on Instagram social media] *Bulletin KazNU. Religious Studies Series*, 1(29), 30–37. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2022.v29.i1.r4> (in Kazakh)
- Brandanalytics.kz (2024). Sotsialnyye seti v Kazakhstan: tsifry i trendy, leto 2024. «Na kakikh yazykakh govorit Kazakhstan v seti» [Social media in Kazakhstan: numbers and trends, summer 2024. ‘What languages does Kazakhstan speak online?]. <https://brandanalytics.ru/blog/social-media-kazakhstan-summer-2024> (in Russian)

- Balkia_baltabai (2024a). «Ramazan songgy 10 kundigin kalai otkizemiz» [How to spend the last 10 days of Ramadan]. March 31. Instagram. https://www.instagram.com/reel/C5J_e0YtRvE/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Kazakh)
- Balkia_baltabai (2024b). «Zhildagy dastur boiynsha ramazanda tegin marafon zhasaimyz» [As per annual tradition, we are organizing a free marathon during Ramadan]. March 5. Instagram. https://www.instagram.com/reel/C4lbXazLjm1/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Kazakh)
- Balkia_baltabai (2024c). «Balqia Baltabai Youtube kanalinda jana podkast!» [Balqiya Baltabai's NEW PODCAST on YouTube!]. November 9. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DC11hetNKR4/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Kazakh)
- Balkia_baltabai (2024d). «2021 zhily siz ben biz bop salgan 2000 adamdyk Kyzylordadagy “Nur meshiti” goi bul» [This is the ‘Nur Mosque’ in Kyzylorda, built in 2021 by you and me for 2000 people]. Instagram. October 31. https://www.instagram.com/reel/DBx6L34Aj4B/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Kazakh)
- Balkia_baltabai (2023). «Ishimizden irimeikshi» [Let us not break apart from within]. October 3. Instagram. https://www.instagram.com/p/Cx7YTYkg_AF/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Kazakh)
- Bigozhin, U. (2019). «Where is Our Honor?» Sports, Masculinity, and Authority in Kazakhstani Islamic Media. *Central Asian Affairs*, 6(2), 189–205. <https://doi.org/10.1163/22142290-00602006>
- Bunt Gary, R. (2003). *Islam in the Digital Age*. – London, Sterling, Virginia: Pluto Press. – 237.
- Din-Zhanaozen (2023). «Aksha salsangdar, duga zhasaimyn»: Mekkege baryp khalyktan aksha suragan tanimal bloger koptyn ashuyna tidi. [«If you send money, I will pray for you»: A famous blogger who went to Mecca and asked for money angered the public]. October 5. Instagram. https://www.instagram.com/tv/CyAS993sBNy/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Kazakh)
- Hoover Stewart, M. (2012). Religion and the Media in the 21th Century. *Tripodos*, 29, 27–35. <https://www.raco.cat/index.php/Tripodos/article/view/262084/349265>
- Khamis, S. Ang, L. & Welling, R. (2016). Self- branding, ‘micro-celebrity’ and the rise of Social Media Influencers. *Celebrity Studies*, 8(2), 1–18. <http://dx.doi.org/10.1080/19392397.2016.1218292>
- Kurmanaliyev, M. Shamshadin, K. Almukhametov, A. Amankul, T. (2024). American and European Muslim Female Bloggers Increase Their Preaching Efforts in Social Media. *Religions*, 15(1485), 1–15. <https://doi.org/10.3390/rel15121485>
- Marziya_bekaydar_academy (2024a). Otryvok iz offline seminara [Excerpt from an offline seminar]. November 30. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DC8K8p0InhA/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Russian)
- Marziya_bekaydar_academy (2024b). «Lyubimye devochki, khochu skazat chto ya lechu v Bukhary 23 noyabrya, my provedem vmeste v Uzbekistane...» [Dear girls, I want to say that I am flying to Bukhara on November 23. We will spend time together in Uzbekistan...]. November 11. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DCOqq4BNWtd/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Russian)
- Marziya_bekaydar_academy (2023). «Pochimu Kristina pokhozha na Marziyu khanyim i vneshne, i golosom?» [Why does Kristina look like Marziya Khanim both in appearance and voice?]. October 29. Instagram. https://www.instagram.com/reel/Cy--kS0tYcA/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA== (in Russian)
- Schwab, W. (2016). Visual Culture and Islam in Kazakhstan: The Case of Asyl Arna's Social Media. *Central Asian Affairs*, 3, 301–329. <https://doi.org/10.1163/22142290-00304001>
- Sorgenfrei, S. (2021). Branding Salafism: Salafi Missionaries as Social Media Influencers. *Method & Theory in the Study of Religion*, 34(3), 211–237. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341515>
- Stake Robert, E. (1995). *The Art of Case Study Research*. – London: Sage. – 175.
- Tasbolat, A. (2024). Discourse Analysis of Religious Authority and Gender Norms in Kazakh Social Media: Rizabek Battauly's Patriarchal Views. *International Journal of Religion*, 5(11), 4540–4549. <https://doi.org/10.61707/3hrq2e56>
- Tengrinews.kz (2019). «Devochka iz anime» Model-kazashka rasskazala o zhizni v Koree [«Anime girl»: A Kazakh model shared her story about life in Korea]. November 5. https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/devochka-iz-anime-model-kazashka-rasskazala-o-jizni-v-koree-381584/ (in Russian)
- theatlantic.com (2016). «Why Are More Women Than Men on Instagram?». June 7. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2016/06/why-are-more-women-than-men-on-instagram/485993/>
- Zharilgasin Anel (2024). «Duga ushin aky surau islam dinine zhat: Muftiyat Mekkede aksha ushin duga zhasamak bolgan blogerdi areketin kuptamady» [Requesting payment for prayers contradicts Islam: The Muftiate disapproves of the blogger's action in Mecca]. December 7. <https://turkystan.kz/article/234627-d-a-shin-a-y-s-rau-islam-dinine-zhat-m-ftiyat-mekkede-a-sha-shin-d-a-zhasama-bol-an-blogerdi-reketin-ptamaydy> (in Kazakh)
- Zaid, B. Jana, F. Don Donghee, Sh. Abdelmalek, E. Mohammed, I. (2022). Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices. *Religions*, 13(335), 1–15. <https://doi.org/10.3390/rel13040335>

Автор туралы мәлімет

Абдилхаким Бурханадин Шарафутдинұлы – PhD, Нұр-Мұбарак Ислам мәдениеті университеті ислам ілімдері факультеті дінтану кафедрасының оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: burhanhakim01@gmail.com).

Information about the author

Abdilkhakim, Burkhanadin Sharafutdinuly – PhD, Lecturer at the Department of Religious Studies, Faculty of Islamic Sciences, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: burhanhakim01@gmail.com).

Сведения об авторе

Абдилхаким Бурханадин Шарафутдинұлы – PhD, преподаватель кафедры религиоведения факультета исламских наук университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: burhanhakim01@gmail.com).

Registered on December 12, 2024

Accepted on June 14, 2025

G. Adilzhan^{1*} , N. Mukan¹  U. Kamysbek² 

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan

*e-mail: adiljanguidana@gmail.com

RELIGIOUS BRANCHES OF BUDDHISM: HUMANISTIC BUDDHISM IN TAIWAN (CHINA)

This article explores the emergence and evolution of the Humanistic Buddhism movement, examining its response to the social and cultural transformations of the contemporary era. The main objective of the movement is to modernize and humanize Buddhist practice in China and Taiwan by reinterpreting the core doctrines of traditional Buddhism in accordance with modern societal needs. By analyzing the historical development of Humanistic Buddhism in Taiwan, the article demonstrates how this movement has contributed to the formation of a socially engaged and accessible form of Buddhism that resonates with modern life. In addition, the study compares the unique cultural inclusivity and social universality of Buddhism with other world religions, highlighting its exceptional adaptability to various cultural contexts. The scientific significance of the work lies in uncovering the formation processes of socially active and culturally inclusive forms of Buddhism. Its practical value is reflected in the justification of this movement's influence on contemporary religious studies, cultural studies, and sociology. The research employs comparative-analytical methods and historical-cultural analysis. The main findings include the role of Humanistic Buddhism in Taiwanese society, its compatibility with modern lifestyles, and its influence on the cultural and religious traditions of the population. Particular attention is paid to Buddhism's social universality and its capacity to adapt to diverse cultural environments. The authors emphasize Buddhism's greater potential for adaptation compared to other world religions. By considering this adaptability, the study reveals how Humanistic Buddhism contributes to a deeper understanding of the interaction between religion and culture in Taiwanese society and underscores its transformative role in the modern world. The results illustrate the potential of religion in promoting social integration, shaping cultural identity, and fostering societal stability, thereby characterizing Humanistic Buddhism as a significant phenomenon among contemporary religious movements.

Keywords: Buddhism in Taiwan, Humanistic Buddhism, Modernization, Cultural Tolerance, Society

Г. Әділжан^{1*}, Н. Мұқан¹, У. Қамысбек²

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

²Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: adiljanguidana@gmail.com

Буддизмнің діни тармақтары: Тайвандағы гуманистік буддизм (Қытай)

Бұл мақалада гуманистік буддизм қозғалысының пайда болуы мен эволюциясы қарастырылады, оның қазіргі дәуірдегі әлеуметтік өзгерістер мен мәдени өзгерістерге реакциясы қарастырылады. Қозғалыстың негізгі мақсаты – дәстүрлі буддизмнің негізгі ілімдерін қазіргі заманғы әлеуметтік қажеттіліктерге сәйкес қайта түсіндіру арқылы жаңғырту, сол арқылы Қытай мен Тайваньдағы буддизм тәжірибесін модернизациялауға және ізгілендіруге ықпал ету. Тайваньдағы гуманистік буддизмнің тарихын қарастыра отырып, мақала заманауи өмірмен резонанс тудыратын буддизмнің әлеуметтік белсенді, қолжетімді түрін дамытуға әсерін тигізді. Сонымен қатар, бұл зерттеу буддизмнің ерекше мәдени инклюзивтілігі мен әлеуметтік әмбебаптығын басқа әлемдік діндермен салыстырады, оның әртүрлі мәдени контексттерге ерекше бейімделуін көрсетеді. Жұмыстың ғылыми маңызы – буддизмнің әлеуметтік белсенді және мәдени тұрғыда инклюзивті формасының қалыптасу жолдарын ашып көрсетуінде, ал тәжірибелік маңызы – осы үрдістердің заманауи дінтану, мәдениеттану және әлеуметтану салаларына тигізетін ықпалын негіздеуде. Зерттеу барысында салыстырмалы-талдамалық әдіс пен тарихи-мәдени сараптама тәсілдері қолданылды. Негізгі нәтижелерге гуманистік буддизмнің Тайвань қоғамындағы орны, оның заманауи өмір салтымен үндестігі және халықтың мәдени, діни дәстүрлеріне әсері жатады. Сондай-ақ, буддизмнің әлеуметтік әмбебаптығы мен әртүрлі мәдени контексттерге бейімделу қабілеті ерекше назарға алынды. Авторлар буддизмнің басқа әлемдік діндерге қарағанда жоғары бейімделу әлеуетін ескере отырып, гуманистік буддизмнің

Тайвань қоғамында дін мен мәдениеттің өзара ықпалдастығын терең түсінуге жол ашатынын және заманауи қоғамдағы трансформациялық рөлін айқындады. Қолжеткізілген нәтижелер діннің әлеуметтік интеграциядағы, мәдени сәйкестік пен тұрақтылықты қалыптастырудағы мүмкіндіктерін көрсетіп, гуманистік буддизмді қазіргі заманғы діндер ішіндегі маңызды феномен ретінде сипаттауға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: Тайваньдағы буддизм, гуманистік буддизм, модернизация, мәдени толеранттылық, қоғам

Г. Адильжан^{1*}, Н. Мукан¹, У. Камысбек²

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

² Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

*e-mail: adiljanguddana@gmail.com

Религиозные ветви буддизма: гуманистический буддизм на Тайване (Китай)

В данной статье рассматриваются происхождение и эволюция движения гуманистического буддизма, а также его реакция на социальные и культурные изменения современного периода. Основная цель движения заключается в обновлении традиционного буддизма путём переосмысления его ключевых учений в соответствии с актуальными социальными потребностями, что способствует модернизации и гуманизации буддийской практики в Китае и на Тайване. Анализируя историю гуманистического буддизма на Тайване, статья демонстрирует его влияние на формирование социально активной и доступной формы буддизма, созвучной современному образу жизни. Кроме того, в исследовании проводится сравнительный анализ культурной инклюзивности и социальной универсальности буддизма по сравнению с другими мировыми религиями, подчёркивается его способность адаптироваться к различным культурным контекстам. Научная значимость работы заключается в раскрытии процессов формирования социально активных и культурно инклюзивных форм буддизма. Практическая значимость – в обосновании влияния этих процессов на современное религиоведение, культурологию и социологию. В исследовании использованы сравнительно-аналитический метод и историко-культурный анализ. К основным результатам относятся: роль гуманистического буддизма в тайваньском обществе, его соответствие современному образу жизни и влияние на культурные и религиозные традиции населения. Особое внимание уделено социальной универсальности буддизма и его способности адаптироваться к различным культурным условиям. Авторы подчёркивают, что адаптационный потенциал буддизма выше, чем у других мировых религий. Учитывая это, гуманистический буддизм позволяет глубже понять взаимовлияние религии и культуры в тайваньском обществе и определить трансформационную роль религии в современном мире. Полученные результаты демонстрируют потенциал религии в социально-культурной интеграции, формировании культурной идентичности и устойчивости, что позволяет охарактеризовать гуманистический буддизм как важное явление среди современных религиозных течений.

Ключевые слова: Буддизм в Тайване, гуманистический буддизм, модернизация, культурная толерантность, общество

Introduction

Buddhism is the most influential religion in Taiwan and has shaped the spiritual, cultural, and social pattern for more than 400 years. Its roots start with the early migrations of Chinese communities that brought Buddhist traditions together with them to Taiwan. Some major historical events in the XX century influenced the developmental track of Buddhism in Taiwan. Chinese Buddhist Association, a prominent religious organization, established in mainland China however further relocated to Taiwan with the Kuomintang during a period of political upheaval in 1949. After being registered in

1950 legally, this association expanded its influence quickly with the development of branches and sub-branches across Taiwan (Yan, 1997: 38).

Among the Taiwan Buddhist traditions, the Zhaijiao tradition holds a particular position with significantly larger followers than other Buddhist sects do. The historical roots of Zhaijiao date back to the late Ming Dynasty, especially during the reign of Zheng Chenggong. This tradition is divided into three main sects – Xian Tian Dao, Jin Zhuang, and Long Hua – whose followers are often known as Zhai Gu (female followers) or Zhai You (male followers). Zhaijiao also shares strong connections

with the Zen and Pure Land schools of mainland China, allowing it to blend and adapt, thereby reinforcing its versatility (Wan, 2003).

As Taiwan modernizes and keeps interacting with global influences, Buddhism has found ways to address contemporary challenges while maintaining its cultural and spiritual traditions. Humanistic Buddhism has become an important part of Taiwanese Buddhism. Its focus is not only on personal spiritual growth but also encourages active participation in society by promoting kindness, ethical living, and social responsibility in daily life. This movement shows a larger trend of adapting traditional Buddhist teachings to fit in modern contexts, enabling Buddhism to remain relevant in an increasingly secular society.

This paper analyzes key concepts in Taiwanese Buddhism to highlight the cultural adaptability and flexibility. With a comparative religious lens, the paper shows how Buddhism is defined and responded to social changes, shows the meaning and practices of it, remark its adaptability to various social and historical contexts, and the inclusiveness and universality of Buddhist culture. By considering these topics to provide further understanding of how Buddhism has developed in Taiwan under both local and global influences, highlighting its role as a link between tradition and modernity.

Justification of the Choice of Article and Goals and Objectives

The paper shows a comprehensive consideration in the evolution, spread, and adaptation of Buddhism in China; however, a particular emphasis is placed on Taiwan, where Buddhism has developed distinct characteristics. As the development of Buddhism in Taiwan has followed in a separate way compared with the other religious trends in mainland China, it further creates a complex perspective that reflects the distinct cultural, political, and historical context of Taiwan. In the mid-XX century, the relocation of Buddhist institutions and leaders from mainland China to Taiwan has played a role in further transformation of Taiwanese Buddhism. This migration includes not only a geographical change but also cultural and ideological adjustments in order to meet the religious needs of Taiwanese society.

In addition, the mix of Buddhism with various Taiwanese folk beliefs has created a rich, combined religious environment. Unlike other religious traditions that have strict rules, the openness of Buddhism to including elements of local culture

and other beliefs has made it more adaptable in Taiwan. This combination of Buddhism with native Taiwanese beliefs and customs has caught the attention of religious scholars, making Taiwan an essential ground for studying the interaction of Buddhism with other cultures and religions. These connections provide an opportunity to observe the adaptability, mobility, and capacity of Buddhism to address both spiritual and secular concerns in a rapidly changing society.

This paper utilizes a comparative approach to explore the openness and adaptability of Buddhism that allow it to meet the demands of diverse social contexts as its main goal. By considering all of these to offer insights into the broader social and cultural roles of Buddhism in Taiwan. The objectives are threefold: to understand the special development path of Buddhism in Taiwan, to analyze the socio-cultural factors that influenced its transformation, and to compare it with other world-class religions, which may not be as adaptable or inclusive.

Fundamentally, this paper highlights the importance of Buddhism in Taiwanese society, demonstrating the adaptation that meets spiritual and social needs for its followers. Then it continues to provide the explanation of the impacts of Buddhism in different cultural contexts and the potential role of Buddhism in contemporary global issues as social unity, ethical living, and cultural inclusivity.

Scientific research methodology

In order to comprehensively analyze the religious pattern in China, the researchers use various methods. One of the ways is to use comparative analysis to identify common trends but different developments in different religious practices. Christianity and Islam are also considered with Buddhism to provide a concept to analyze one specific country and its historical, political, and religious paths. Historical and archival research also helps to trace the development of Buddhism in ancient and contemporary China to form a comprehensive understanding of its evolution and current adaptations.

Results and discussions

Defining the Connotation of Social Change

In the context of Buddhism, social change includes both the temporal and spatial dimensions that it exists and develops. From a temporal perspective, social change appears as the change of social structure over time – such as the transformation from the

agrarian societies with natural economies to the industrial societies with market-based economies. The transformation is known as the modernization that has significantly affected social forms, and spawned new cultural, economic, and political realities (André, 2006).

From a spatial perspective, social change is also reflected in the movement of Buddhism across different regions, adapting to and influencing a variety of cultural contexts. Ancient Buddhism originated in the caste societies of India and then gradually spread to East, South, and Southeast Asia, interacting with societies with distinct cultural characteristics. This geographical expansion continued into East Asia, where Buddhism permeated countries like China, Korea, and Japan. Within the revival of Buddhism in East Asia in recent centuries, particularly in Taiwan, Buddhism has transcended from the predominantly Eastern origins to contact with a diverse global cultural environment. This intercultural exchange and dissemination illustrate the spatial adaptability of Buddhism as it continues to respond to changes in different social and cultural environments.

Buddhism operates in a broader social environment that interconnects political, economic, and socio-cultural structures. Thus, under the change of these social structures, the Buddhist practice and understanding are influenced and reshaped. From a cultural perspective, social change can be viewed through three dimensions: the material culture, the intellectual and normative culture, and the spiritual culture.

The first dimension is material culture that refers to physical objects, including all goods and tools created by human labor. The second dimension is the culture of intelligence and norms, representing the intermediate structure between “mind” and “matter.” It includes conceptual frameworks around nature and society, social organizations, human relations, and environmental beliefs. The third dimension is spiritual culture as foundational structure. It includes social psychology, values, interpersonal concepts, cognitive approaches, aesthetic tastes, morality, national character, and other cultural meanings.

In contemporary China, including Hong Kong and Taiwan, the deep transformation within this third dimension – the spiritual and psychological layers of culture – continues as the modernization process advances. To comprehend the modernization of Buddhism, one must deeply appreciate and contextualize its current social landscape. A critical examination of “Humanistic Buddhism” is essential

for understanding how contemporary Chinese Buddhism adapts to and reflects its modern social context (André, 2006).

Definition of the meaning of Humanistic Buddhism

Humanistic Buddhism focuses on modernizing and humanizing Buddhist teachings to fit the values and needs of modern society (Ling, 2009). This movement represents and actively applies the original teachings of Buddha, emphasizing a socially engaged and accessible form of Buddhism that is relevant to the modern world. This movement represents a reinterpretation and active application of Buddha’s original teachings, emphasizing a socially engaged, accessible Buddhism that resonates with the modern world. Rooted in the principles of compassion, empathy, and social responsibility, Humanistic Buddhism advocates a proactive, world-centered approach to Buddhist practice.

This Buddhist interpretation has developed via interactions with different historical periods. For example, when Indian Buddhism was introduced into China, it merged with Chinese culture and developed Chinese Buddhist tradition. This cultural inclusiveness and universality helped Buddhism contribute significantly to a new cultural paradigm in China, different from the Indian origins. In Taiwan, the efforts to restore traditional Chinese Buddhist practices were led by the Chinese Buddhist Association, which sought to re-establish mainland Buddhist values and practices, distancing Buddhism from remnants of Japanese colonial influence (Paul, 2003).

After 1950, Venerable Taixu’s disciples, such as Venerable Cihang (1893-1954) and Venerable Yinshun (1906-2005), became central figures in Taiwanese Buddhism. Taixu was a proponent of modernizing and reforming Buddhism, supports the concept of “Life Buddhism”. The concept focuses on bringing Buddhism into daily life. Cihang and Yinshun continued the vision of Taixu through the practice of “Buddhism on earth”. It emphasizes that Buddhism should be a lived experience with both monks and laypeople actively participating in society rather than retreating into monastic isolation (Yao, 2014).

The Humanistic Buddhism movement existed from a period of socio-political transformation when internal and external pressures challenged the Buddhist community. Under these circumstances, there was a collective awakening within the community

that led to a focus on self-help and world salvation as responses to social and environmental crises. Although traditional Buddhist texts include teachings on compassion and helping others, these doctrines were historically constrained by karmic concepts, which emphasized that salvation was reserved for those with karmic connections or predestined relationships with Buddhism. Consequently, traditional Buddhist actions to benefit society were often passive rather than active (Dong, 2010:54).

The Humanistic Buddhism redefines traditional Buddhist teaching through social change. Traditional Buddhism focuses on reaching out to individuals who come to the Buddha. Humanistic Buddhism encourages both monks and lay practitioners to leave the confines of temples, actively engaging with the world to address the challenges. This change represents one of the most significant distinctions between traditional Buddhism and humanistic Buddhism. Humanistic Buddhism presents an outward-facing and community-centered practice to improve lives through social action. However, the traditional one focuses on spiritual salvation within temple walls, thus embodying the principles of empathy, inclusivity, and universal care.

In this way, Humanistic Buddhism works as a link between traditional Buddhist teachings and contemporary social demands. By placing value on active social participation, it reorients the Buddhist mission to include societal welfare, suggesting that the highest spiritual goals are inseparable from efforts to improve human conditions. This transformation of doctrines into conscious, collective behavior is considered one of Humanistic Buddhism's greatest contributions to modern society, as it repositions Buddhism as a force for ethical action and social cohesion in a rapidly changing world.

The Challenge of Buddhism's Social Time-Space Adaptability

Stability of a religion in a cultural system or a nation is related to its degree of integration in a society. Including its integration into the political and cultural frameworks of that society. Religions that successfully embed themselves into the daily lives and values of a majority are often resilient and enduring. For example, Judaism, Christianity, Islam, and Brahmanism (later evolving into Neo-Brahmanism or Hinduism) have become deeply embedded within their respective cultural and social systems, forming essential aspects of people's identities and lifestyles (Wan, 2003). Similarly, Confucianism in ancient China achieved this integration through its

transformation into a state ideology and quasi-religion. The integration creates a "social unconscious" by aligning religious values with social norms.

Compared with traditional Taoism, Buddhism in China has not historically achieved complete cultural integration, largely because of the preeminence of Confucianism as the dominant ideological framework in Chinese political and social life. Buddhism has certainly been marginalized because of the emphasis on Confucian ethics and the level of acceptance of a polytheistic religion in China. (Zhao, 2013). While Buddhism has found a more stable integration in Taiwan, where it has adapted to local cultural and social contexts, it has not reached the same degree of embeddedness in mainland China as seen in other major religions within their respective societies.

The Inclusiveness and Social Universality of Buddhist Culture from a Comparative Perspective

Most of the monotheistic religions tend to exhibit exclusivity and dogmatism while Buddhism is distinguished by its inclusiveness and adaptability. Monotheistic religions, such as Christianity and Islam, are generally characterized by a singular, transformative approach that reshapes heterogeneous cultures rather than blending seamlessly with them. This often led to the Christian and Islamic worlds of different regions to form distinct but relatively uniform cultural models (Ma, 2016; Zhou, 2019). For instance, some countries within the Christian or Islamic cultural parts – whether in Europe, North America, or Central Asia – often share a degree of uniformity in cultural practices, moral frameworks, and religious identity.

Buddhism offers a contrasting model. Over the Buddhist world, including South Asia, Southeast Asia, and East Asia, Buddhism has developed a certain ability to exist together and to integrate into diverse cultural environments. Buddhist societies, despite differences in traditional cultural characteristics, have incorporated Buddhist teachings over time, allowing for varied expressions of the religion while retaining core spiritual values (Sallie, 2009: 53).

This flexibility enabled Buddhism to develop distinct schools and regional forms. Each of them not only reflects the unique cultural heritage of the region, but also preserve the common essence of Buddhism.

Buddhism highlights universality and inclusivity by its adaptability. Compared with other religions that impose a uniform identity, Buddhism

accommodates diversity, allowing each region to interpret and express Buddhist values within its cultural framework. This adaptability has given rise to multiple forms of Buddhist practice – such as Theravada, Mahayana, and Vajrayana – that, while externally different, share a consistent underlying Buddhist spirit. Adaptability is a main part of the resilience of Buddhism. Generally promoting cultural integration without compromising its core spiritual principles. In this way, Buddhism serves as a model of religion that maintains adaptability and inclusiveness to provide valuable insights into how religion can flourish in diverse social contexts (Fen, 2010).

Conclusion

The primary purpose of religion, and its essential value, lies in providing ultimate care for humanity. While religions often contribute to improving the quality of secular life, this is neither their main purpose nor their exclusive function. Secular humanistic care can be fulfilled by non-religious organizations, which means that the unique role of religion extends beyond these activities to address the deeper existential and ethical concerns of human existence. The main purpose and the essential value of religion is to provide ultimate care for humanity. While religions often contribute to improving the quality of secular life, this is neither their main purpose nor their exclusive function. Secular humanistic care can be fulfilled by non-religious organizations, which means that the unique role of religion extends beyond these activities to address the deeper existential and ethical concerns of human existence. If a belief system does not address the deepest concerns of life, then it cannot be called as religion. This idea is especially important in exploring the concept of Humanistic Buddhism that bridges spiritual principles with engagement

in secular life. A central question arises: can the ideal of a “Pure Land on Earth” be realized within contemporary society, allowing for a “Utopia” or “Pure Land” that embodies the ultimate religious care within Buddhist doctrine to be fully humanized and accessible? (Murray, 2020).

The Buddhist doctrines, the adaptation of traditional concepts, and the practical strategies integrating these ideals within modern social structures. In Taiwan, new Buddhist groups have demonstrated a successful model of community revitalization, providing an alternative to the social cohesion that declined with rapid industrialization and rural-to-urban migration.

These specific groups have had a big impact because of two main points. First, they have become widespread, attracting diverse participation that strengthens social networks and generates significant social connections. Their activities foster connections among individuals who may otherwise remain unacquainted, thereby enhancing the overall stock of social capital within these communities. Second, Buddhist groups in Taiwan by highlighting core Buddhist values of empathy and compassion have developed outward-facing methods. Through their socially engaged activities, they encourage members to build connections with each other and feel a sense of collective belonging and responsibility (David C, 2009).

The practice of Humanistic Buddhism in Taiwan illustrates the transformative potential of religious engagement in social life. By balancing spiritual objectives with social action, these groups embody Buddhism’s capacity for adaptability and its commitment to fostering communal well-being, offering a valuable model for how religions can contribute positively to modern societal structures.

References

- André L. (2006). *Buddhism for the Human Realm and Taiwanese Democracy* New York. – Routledge.
- Cheng Tian Kuo (2008). *Religion and Democracy in Taiwan*. State university of New York press. – 155.
- David C. Schak (2009). Community and the New Buddhism in Taiwan. *International Business and Asian Studies Griffith University*, 163(2009.3): 161–192. DOI <https://doi.org/10.4324/9781315701172>
- Dong, Fang Yuan (2010). *Rhyming Poems of Taiwanese Gods and Goddesses*. – Taiwan. Taipei County Vulnerable Life Care Association. – 54.
- Fen, Li (2010). *Research on Modern Chinese Buddhist Ethical Thought – In-depth Interpretation with Taixu as the Main Focus*. Doctoral Dissertation, Heilongjiang University. – 130.
- Ling, Xiong Hui (2009). Religion in Taiwan and its influence on politics. *Chang Chun Journal of Changchun Normal University* (Humanities and Social Sciences). DOI: 1008–178X (2009) 03–0010-05 (in Chinese)
- Ma, Hai Yan (2016). A New Discussion on the History of Taiwan Buddhism from the Perspective of Vinaya Transmission System. *Taiwan Research Journal*, 1002-1590(2016) 03-0095-08. (in Chinese)

- Murray A. Rubinstein (2020). Identity and Social Change in Taiwanese Religion. – Taiwan: A New History press New York. – 27.
- Paul R. Katz (2003). Religion and the State in Post-War Taiwan. Published online by Cambridge University Press. – 412.
- Sallie B. King. (2009). Socially Engaged Buddhism. – Honolulu: University of Hawaii press. – 208.
- Wan, Li (2003). The Variance of Society and the Development of Humanistic Buddhism in Taiwan (Philosophy Research Institute, Social Sciences Academy of Hunan-Changsha Hunan, 410003, China. (in Chinese)
- Yan, An Lin (1997). Current Situation and Development Trends of Religious Activities in Taiwan. *Journal of East China University of Science and Technology* (Arts & Sciences), 75. (in Chinese)
- Yao, Binbin (2014). The return to the Motherland Course of Taiwan Buddhism since the Retrocession. *Taiwan Research Journal*, 1002-1590(2014) 03-0001-06. (in Chinese)
- Zhao, Xian Jun (2013). A Peek into Taiwan's Religious Culture. *Journal of the central institute of Socialism*, 3. – 183.
- Zhou, Gui Hua (2013). Introduction to Complete Buddhist Thought. – Bei Jing: Religious Culture Press. – 157. (in Chinese)
- Zhou, Gui Hua (2019). The Rise of Modern Buddhist Doctrine in China. *Journal of Southwest University for Nationalities Humanities and Social Sciences*, 12. (in Chinese)

Information about 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: adiljanguddana@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).

Kamysbek, Ularbek – PhD student of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Sciences, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: Kamysbek.2020@gmail.com).

Авторлар туралы мәлімет:

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

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

Қамысбек Ұларбек – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті ислам ғылымдары факультеті дінтану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: Kamysbek.2020@gmail.com).

Информация об авторах:

Адилъжан Гулдана (автор-корреспондент) – докторант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: adiljanguddana@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).

Камысбек Уларбек – PhD-докторант кафедры религиоведения факультета исламских наук Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: Kamysbek.2020@gmail.com).

Registered on November 19, 2024.

Accepted on June 12, 2025.

A. Akhmetova^{1*} , A. Nuradinov² , İ. Çalışkan³ 

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

²L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

³Ankara University, Ankara, Turkey

*e-mail: aruzhanakhmetova2025@gmail.com

THE INFLUENCE OF RELIGIOUS TRENDS IN POST SECULAR SOCIETY ON THE GROWTH OF RELIGIOSITY

The phenomena of growing religiosity in a post-secular society is examined in this article, which also looks at how religious processes affect the emergence of religious commitment in post-secular environments. The it aims to describe the traits of post-secular religiosity, ascertain the elements that shaped it, and examine how religious principles affect social interactions. The study analyzes the impact of modern technologies and social media on religious communication, the spread of religious views, and the development of new forms of religious practices, and examines the paradigmatic shifts in understanding the role of religion in the modern world. The research is based on phenomenological, comparative, and psychological methods of analysis. The study identifies globalization, digitalization, identity crises, and the search for spiritual guidance in the modern world as major factors contributing to the growth of religiosity. Special attention is given to comparing the manifestations of post-secularism in Western liberal democracies and developing countries showing that post-secular society is characterized not by a return to traditional forms of religiosity, but rather by the emergence of new hybrid forms of spirituality and the reinterpretation of religious traditions within a contemporary context. The study is valuable both scientifically and practically because it explains how religious processes appear in a post-secular society among young people and in the domains of culture and education. Identifying the characteristics of the shift in religious consciousness in contemporary culture is the primary intent of the study. It also offers other perspectives for the disciplines of sociology, education, and religious studies, providing a framework for reconsidering the place of religion in modern day society.

Keywords: Religiosity, Religious Movements, Post-Secularism, Digital Religion, Politicization of Religion

А. Ахметова^{1*}, А. Нұрадинов², И. Чалышкан³

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

²А.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

³Анкара университеті, Анкара, Түркия

*e-mail: aruzhanakhmetova2025@gmail.com

Постсекулярлық қоғамдағы діни үрдістердің діндарлықтың өсуіне әсері

Бұл мақала постсекулярлық қоғам контекстінде діндарлықтың күшеюі феномені, постсекуляристік қоғам жағдайында діни үрдістердің діндарлық деңгейінің артуына ықпалы зерттеледі. Мақаланың мақсаты – постсекулярлық кезеңде діндарлықтың ерекшеліктерін, оны қалыптастыратын факторларды анықтап, діни құндылықтардың әлеуметтік өмірге ықпалын талдау. Қазіргі технологиялар мен әлеуметтік медианың діндарлық коммуникацияға, діни көзқарастардың таралуына және діни тәжірибелердің жаңа формаларының дамуына әсерін талдау мақсатында зерттеу феноменологиялық, салыстырмалы және психологиялық талдау әдістеріне сүйене отырып жүргізілді. Зерттеу жаһандану, цифрландыру, бірегейлік дағдарысы және қазіргі әлемдегі рухани бағдарларды іздеу сияқты діндарлықтың өсуіне ықпал ететін негізгі факторларды анықтады. Постсекуляризмнің батыстық либералды демократиялар мен дамушы елдердегі көріністерін салыстыруға ерекше назар аударылды. Талдау нәтижелері постсекулярлық қоғамның дәстүрлі діндарлық формаларына қайта оралудан гөрі, рухани жаңа гибриді формалардың пайда болуымен және діни дәстүрлердің қазіргі заманғы контексте қайта түсіндірілуімен сипатталатынын көрсетеді. постсекулярлық қоғамдағы діни сананың қайта жандануын, индивидуализация мен плюрализация құбылыстарын, сондай-ақ қоғамдық өмір мен жеке тәжірибеде діннің жаңаша мәнге ие болуын көрсету. Жұмыстың ғылыми-

тәжірибелік маңыздылығы – постсекулярлық қоғамдағы діни үрдістердің жастар, білім беру, және мәдениет салаларында қалай көрініс табатынын түсіндіруге бағытталған. Діндарлықтың артуы тек институционалды дінге емес, сонымен қатар жеке руханилық пен сенім формаларына да қатысты екені дәлелденді. Сонымен қатар білім беру, әлеуметтану және дінтану салаларына қосымша мәліметтер беріп, заманауи қоғамда діннің рөлін қайта пайымдауға және білім беру бағдарламаларын жетілдіруге мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: діндарлық, діни ағымдар, постсекуляризм, цифрлық дін, діннің саясиленуі

А. Ахметова^{1*}, А. Нурадинов², И. Чалышкан³

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

² Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

³ Университет Анкары, Анкара, Турция

*e-mail: aruzhanakhmetova2025@gmail.com

Влияние религиозных тенденций в постсекулярном обществе на рост религиозности

В данной статье рассматривается феномен усиления религиозности в контексте постсекулярного общества, а также влияние религиозных процессов на рост уровня религиозности в условиях постсекулярности. Цель статьи – определить особенности религиозности в постсекулярный период, выявить формирующие её факторы и проанализировать влияние религиозных ценностей на социальную жизнь. Проанализирована эволюция от теории секуляризации к концепции постсекуляризма, а также парадигмальные изменения в понимании роли религии в современном мире. Рассматривается влияние современных технологий и социальных медиа на религиозную коммуникацию, распространение религиозных взглядов и развитие новых форм религиозной практики. Исследование основано на феноменологическом, сравнительном и психологическом методах анализа. Результаты анализа демонстрируют сложное взаимодействие социальных, психологических и культурных факторов, определяющих динамику религиозности в современном обществе. В исследовании определены основные факторы, способствующие росту религиозности, такие как глобализация, цифровизация, кризис идентичности и поиск духовных ориентиров в современном мире. Особое внимание уделяется сравнению проявлений постсекуляризма в западных либеральных демократиях и развивающихся странах. Результаты анализа показывают, что постсекулярное общество характеризуется не столько возвращением к традиционным формам религиозности, сколько появлением новых гибридных форм духовности и переосмыслением религиозных традиций в современном контексте. Научно-практическая значимость исследования заключается в объяснении того, как религиозные процессы в постсекулярном обществе проявляются среди молодежи, в сфере образования и культуры. Суть исследования – раскрытие особенностей трансформации религиозного сознания в современном обществе. В результате доказано, что рост религиозности касается не только институциональной религии, но и форм индивидуальной духовности и веры. Работа раскрывает взаимосвязь между религиозными тенденциями и социальными процессами, определяя значимость религии в постсекулярном контексте. Также открывает другие перспективы для таких дисциплин, как социология, образование и религиоведение, обеспечивая основу для пересмотра места религии в современном обществе.

Ключевые слова: религиозность, религиозные течения, постсекуляризм, цифровая религия, политизация религии

Introduction

In recent decades, religion has begun to take a significant place in the life of society. Recently, there has been a growing interest in religion not only in our State, but worldwide as well. In this respect, K. Armstrong writes: “Religion has again become that powerful force with which any government will have to reckon... and, undoubtedly, will play an important role in the domestic and foreign policy of the future.”

What is religion, then? Understanding the defini-

tion and meaning of religion is essential in this situation. Semantically speaking, the word “religion” is derived from the Latin word “religio,” which means “religion, piety, holiness,” according to the New Philosophical Encyclopedia. As a phenomena of society, religion is characterized as “a worldview, understanding of the world, feeling the world, as well as the behavior of people determined by their belief in the existence of a supernatural sphere, which in mature forms of religion is expressed as God, divinity.”

If the formational approach views religion as a possession from the past, the civilizational approach views religion as one of the primary system-forming components of civilization, which is defined as the spiritual unity and cultural continuity of humanity as a high outcome of historical development. The XX century Russian thinker N.Ya. Danilevsky, one of the pioneers of the civilizational approach, created the theory of cultural-historical types, which he defined as the fusion of the fundamental characteristics of a particular social organism that objectifies the national character. Religion, politics, socio-economic activity, and culture in the strict sense (science, art, and industry) are the primary traits of the cultural-historical type.

A. Toynbee was one of the few scientists in the 20th century to create a civilizational perspective. According to him, the primary elements of civilization are religion and its organizational structure as well as geographical traits.

Based on the concepts of the classic civilizational approach, S. Huntington demonstrates in “The Clash of Civilizations” that religion is a fundamental aspect of civilization that serves as the foundation for a particular religious system and practice. He also highlights the potential for future clashes between civilizations. Furthermore, he concluded that since religion is the foundation of civilization, conflicts between civilizations are a type of conflict between religions, and conflicts between civilizations are a type of conflict between religions; in other words, the term “civilizational war” is synonymous with “religious war” in its content.

Accordingly, it may be said that the religious component of social interactions will only grow and that future wars between civilizations can be somewhat predicted using S. Huntington’s theories as a methodological base. This refutes the previously stated assumptions about its decline under the influence of modernization and secularization. The concept of the linear progress of secularization has traditionally been replaced by an understanding that shows the transformation of religion and its adaptation in response to the problems of modernity (Pollack, Rosta, 2017). In different parts of the world, there has been an increase in interest in religious practice, the revival of traditional confessions, as well as the emergence of new types of religious beliefs, including digital and personal faiths.

The post-secular society is a socio-philosophical

phenomenon that describes the re-emergence of religion in public space, contrary to the assumptions of secularization theory. This concept is located within the concepts of the “secular” and “post-religious” period, and refers to the new role of religion in public and political discourse. In a post-secular society, religion is considered not only as a personal belief system, but also as a factor of social identity, moral orientation and cultural integration (Habermas, 2006: 89).

Jürgen Habermas, developing the idea of post-secularism, proposed that religious belief should have a legitimate place in public debate. He emphasizes that religion and rationality should be in a complementary relationship. In this context, in a postsecular society, religion is seen as part of public discourse and is seen as an integral element of living in a pluralistic society (Taylor, 2007: 53; Casanova, 1994: 35).

Religious trends in post-secular society are a complex phenomenon of modern social reality. In the post-secular period, religion returns to public life and takes on new forms. These trends affect the growth of religiosity and are due to many factors. Religious practices and beliefs change and take on new forms outside of established organizations in the post-secular age. In this situation, spirituality becomes a fluid, multifaceted personal choice. New types of religiosity have emerged as a result of the coexistence of religious and secular elements in contemporary society.

A crisis of values, social instability, and globalization have all had an impact on the rise of religiosity. For many people, religion provides stability and purpose, particularly during uncertain and changing times. Conversation between religious and secular discourses is crucial in a post-secular society. This conversation fosters religious plurality by enabling religious viewpoints to be discussed in public. Despite predictions of a gradual weakening of religious practices against the backdrop of modernization and scientific and technological progress, the opposite trend is observed – religious belief is reviving, and the influence of religious institutions in various spheres of social life is increasing. The concept of a post-secular society, proposed by Jürgen Habermas in the early 2000s, marked a significant change in understanding the role of religion in the modern world (Habermas, 2008). If the theory of secularization predicts an inexorable decline in the importance

of religion with the development of modernization, the postsecular paradigm recognizes the stability and even revival of religiosity in modern societies.

Scientific research methodology

To study the impact of religious trends on the growth of religious faith, a mixed methodological approach was used, which combines historical-sociological analysis, comparative methods, and content analysis of scientific and empirical sources. The historical-sociological method allows us to trace the evolution of religious faith in specific socio-cultural and political conditions since the end of the XX century. Comparative analysis allows us to compare religious processes in different regions and periods, thereby identifying general trends and local specificities.

Justification for the choice of topic and goals and objectives

The relevance of this study is due to several factors. First, the “return” of religion to the public sphere observed in recent decades requires a theoretical explanation. Among the reviewed scholars and works that have studied this topic scientifically, include Habermas, Jürgen: “What is a Postsecular Society?” (2008); Berger, Peter, “The Desecularization of the World: Resurgent Religion and Global Politics”; Washington’s “Ethics and Public Policy Center” (1999); Casanova, José, “Public Religions in the Modern World” (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Rethinking Secularization: From a Global Comparative Perspective: “The Hedgehog Review” (2006); Martin, David, “A General Theory of Secularization” (Oxford: Blackwell, 1978); On Secularization: Towards a Revised General Theory: Aldershot, “Ashgate” (2005); Taylor, Charles, “The Secular Age” (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007); Davie, Grace, “Religion in Britain after 1945: believing without belonging” (Oxford: Blackwell, 1994); Europe: A Case in Point. “The Parameters of Faith in the Modern World” (London: Darton, Longman and Todd, 2002); Beck, Ulrich, “To Each His Own God: Religion’s Potential for Peace and its Propensity for Violence” (Cambridge: Polity Press, 2008); Dehler, Markus and Wolfgang Hofmeister, eds., “The Resurgence of Religion? Post-Secular Society” (Berlin: Konrad Adenauer Stiftung, 2013); Amin, Masoud,

“Post-Secularism and International Relations” (London: Palgrave Macmillan, 2012); Asad, Talal, “The Making of Secularism: Christianity, Islam, and Modernity” (Stanford: Stanford University Press, 2003).

This research aims to provide a comprehensive understanding of the impact of religious trends on the growth of religiosity in modern post-secular society and to contribute to the improvement of theoretical and methodological tools for analyzing this complex phenomenon (Pew Research Center, 2019). To this end, the following specific tasks have been identified:

To consider the evolution from the theory of secularization to the concept of postsecularism and to analyze the paradigmatic changes in understanding the role of religion in the modern world.

Studying the dynamics of changes in religious practices in the digital age, to determine the impact of modern technologies and social media on religious communication, the spread of religious views and the development of new forms of religious practices.

To assess the role of religious organizations in solving global problems. To assess the ability of religious actors to develop civil society, shape public discourse and act for the common good. Also, to predict the prospects for the future development of religious trends in a post-secular society.

Results and discussion

The religious revival in the post-Soviet period can be divided into 4 stages. As the first stage, the collapse of the Soviet Union was an important stage in the religious history of post-Soviet states. The policy of state atheism and religious persecution paved the way for a new direction – the recognition of freedom of conscience and freedom of religion. This led to the rapid restoration of religious institutions, the proliferation of churches, theological schools, and an increase in the number of believers. In Kazakhstan, Russia, and other post-Soviet countries, this period is characterized by the spread of Islam and Christianity, especially since relations between traditional confessions and new religious movements have become more complicated.

The second phase Globalization and religious pluralism (2000-2010): In the early 2000s, the process of globalization affected not only the economic and political spheres, but also religious life. Globali-

zation contributed to the transnational exchange of religious ideologies and practices, which led to the formation of a religious “market”. This period saw the growth of religious pluralism, that is, the harmonious coexistence of many confessions and religious practices. According to Peter Berger, “in a globalized world, religion began to gain strength again, which led to its reemergence in the public sphere” (Berger, 1999: 2).

The third stage can be considered a period of politicization of religion and the strengthening of religious identity (2010-2020). Since the 2010s, religion has begun to play an important role in political processes. Religious institutions have been used as a tool to strengthen national identity, mobilize citizens, and legitimize political power. As M. Jurgensmeyer notes, “many religious movements are now active participants in global politics, opposing the secular state and offering an alternative value system” (Jurgensmeyer, 2008: 19). During this period, religious denominations have often been used to strengthen national unity.

The fourth stage is digital religion and online practices (2020s). In the early 2020s, especially during the COVID-19 pandemic, religious life has begun to move beyond traditional places of worship and into digital space. New religious practices have emerged, such as online services in churches and mosques, digital prayers, and online prayer groups. Digital religion is a new form of religious practice through digital technologies. This phenomenon allows religious experiences to be more personal and multi-channel, which in turn allows believers to choose religious practices that meet their personal needs.

In this regard, let us analyze the concepts of scientists:

Peter Berger’s “postsecular concept” was developed as a counter-argument to the classical secularization theory. It challenged the traditional view that the process of modernization reduces interest in religion. According to Berger, the “postsecular era” is a revival of religion or its existence in a new form. Secularization is not a linear process, but rather has complex dynamics. (Berger, 1999: 2-3).

In “Postsecular Society: What is it?”, Jürgen Habermas (Habermas, 2008: 19), reconsiders the role of religion in society in the postsecular period. He argues that the importance of religion is not lost in the process of modernization, but, on the contrary, is preserved through adaptation to new social

and cultural conditions. Habermas sees this phenomenon as a transformation of religion itself: apart from traditional institutions, religion participates in public debates and occupies an important place in public consciousness and politics. This conclusion forms the basis of postsecular theory and raises the understanding of the place of religion in modern sociology to a new level.

José Casanova (1994: 215) notes that an important component of postsecularism is the recognition of religious discourses as legitimate participants in public and political space. In his opinion, this is not just a theoretical statement, but a real trend observed in many modern democratic states. For example, in Germany, the Christian Democratic Union (CDU) party, by incorporating Christian values into its political platform, has maintained the place of religion in public discourse. In this country, religious communities work closely with state structures in areas such as education and social services. Such practice contributes to the formation of religious institutions as active participants not only in spiritual, but also in social and political processes.

Grace Davie (2000: 19-22) highlights the main characteristics of contemporary religious trends – a growing interest in traditional religions, the spread of new spiritual practices, the growth of religious communities and the revival of institutional religiosity. These trends are clearly visible in a number of European countries. For example, in the UK, while the number of members of the Anglican Church has declined, Catholic and Muslim communities are actively growing. There has also been a growing interest in alternative spiritual practices such as yoga, meditation and energy therapy. In London, especially in multicultural areas, the number of centres offering such practices has increased significantly. This situation suggests that, despite the decline of institutional forms of religion, the general demand for spirituality is increasing (Davie, 2023).

As Charles Taylor (2007: 473) has noted, contemporary religious processes do not simply mean a return to traditional beliefs. Instead, they represent an entirely new take on religious experience within the framework of technological and social transformation. Depending on the society, this phenomenon might take many various forms. For instance, there is still interest in religion in the US even though people are becoming more and more removed from traditional churches. A lot of people share their spiritual experiences on social media and take part in online sermons. This is in line with new media’s

tendency to personalize religious experiences and integrate them into routine. However, since traditional churches' influence has declined in Germany, particularly in urban areas like Berlin, people are increasingly looking to alternative religions like Buddhism, Sufism, or syncretic new religious movements for purpose and guidance in their lives. These processes demonstrate the complex and multifaceted nature of post-secularism. Thus, as Taylor describes, religion has not only been reborn in modern societies, but has also been adapted in new forms and contexts.

Interest in religion in Kazakhstan has increased significantly since the period of independence (1990s). After gaining independence, the number of mosques and churches has increased significantly, conditions for religious education have been created, and the religious self-consciousness of the population has strengthened. This can be an example of the revival of institutional religiosity. In addition, individualized religiosity is becoming widespread among modern youth. Many citizens, not remaining within the framework of traditional religion, are conducting spiritual searches through the Internet and social networks, exploring various religious and spiritual directions. This is a manifestation of the restructuring of religious experience in the digital and global space. Elements of syncretism are also observed in Kazakhstan – for example, Islamic beliefs are merging with national traditions, psychological and spiritual practices, taking on a new character. This once again proves that postsecularism is not homogeneous, but complex and multifaceted.

Factors contributing to the growth of religiosity in a post-secular society

Socio-cultural factors

As Ulrich Beck (2008: 78-79) noted, in the context of globalization, migration, and changes in traditional values, people face a crisis of identity. This phenomenon is also clearly visible in Kazakhstan. In the transitional period after the country gained independence, the issue of national, cultural, and religious identity was reconsidered. Since atheism dominated the state ideology during the Soviet period, religious practice remained confined to the minds of individual people. In the modern period, along with global influences, foreign religious movements and the openness of the information space have opened the way for the spread of new religious concepts and practices. This has intensified the search for spiritual direction and meaning in life among the popu-

lation, especially among young people. In Kazakh society, religion is sometimes perceived as a source of personal integrity and stability. For example, among migrants who have been urbanized or returned from abroad, the turn to religion is seen as a mechanism that helps a person identify himself in society and the world. This is a clear manifestation of the “compensatory function” described by Beck. Religious faith has a significant social function in Kazakhstan’s multiethnic and multiconfessional circumstances by enabling the reactivation of cultural memory and traditional moral orientations during an identity crisis.

Increased cross-cultural contact, according to David Martin (2005: 124), is helping religious practices and beliefs proliferate across conventional geographic and ethnic borders. This pattern implies that religion is now a social phenomena with worldwide significance rather than merely a local one in the context of globalization.

The growth of different branches of Islam and the development of new spiritual movements like Buddhism and the New Age are two examples of intercultural contact in the UK. Here, new religious practices are emerging as a result of social and political turmoil, as well as greater migration. The presence of several ethnic communities is causing different religious practices and beliefs to collide, especially in London. In a multicultural culture, this technique is aiding in the transnational dissemination of religion.

In the United States, increased intercultural interaction is, also, leading to a broadening of religious practices. Here, various branches of Christianity and Eastern religions such as Buddhism are being mixed. Transnational religious practices are currently at a high level, which is causing conflicts between religious communities in the United States. For example, the widespread spread of branches of Buddhism and practices of Hinduism in America can change religious identity and influence new social trends. In addition, increased immigration and the preservation of cultural differences are increasing the diversity of religious movements.

In Kazakhstan, this process is manifested in several forms. On the one hand, various branches of Christianity and new religious movements are spreading through the influence of foreign religious organizations and missionaries. On the other hand, as a result of compatriots’ education and religious experience abroad, various schools and interpretations of Islam are appearing in our country. These

transnational religious practices can sometimes strengthen pluralism in society, but sometimes also lead to conflicts between religious understandings.

Thus, the development of cross-cultural religiosity is one of the important markers of the post-secular era. It demonstrates the ability of religion to adapt in a global space and re-emerge in new meanings in different contexts.

Political and institutional factors

In a post-secular society, religion is seen as an important tool for ensuring public consensus and social stability. It is observed that state structures and political movements resort to religious values in order to strengthen the legitimacy of their power and consolidate society. This trend is especially evident in countries where the system of beliefs and values in society has undergone profound changes, but where the influence of religious institutions is still strong.

In the USA, the influence of religious values in the political arena remains significant. Here, it is observed that religious communities, especially Christian ones, actively participate in political processes. For example, the Republican Party and its members often try to appeal to religious values, in particular, the anti-abortion movement and family values. Religious groups in the USA, especially Christian communities, organize religious-based public movements to influence the authorities. In this sense, the State-Religion relationship is crucial because religious organizations are crucial in upholding their beliefs and establishing the moral compass of society.

In Kazakhstan, the interaction between the state and religion is also increasing. Although the Constitution of Kazakhstan separates the state from religion, the influence of religious organizations on public and political life is noticeable. The role of the Muslim religion is one of the measures aimed at maintaining social harmony and ensuring social stability. While acknowledging religion as a cultural asset, the State also establishes the role of religion in society and works to prevent religious radicalism and extremism. In Kazakhstan, initiatives like "Social Harmony" and "Dialogue between Cultures and Religions" are carried out with the intention of preserving social stability and harmony through the application of religious principles. All of this is done in an effort to prevent social tensions and establish a secure role for religion in society.

The Influence of Media and Digital Technologies

Social media and digital technologies significantly influence religion by fostering new kinds of religious community and connection. People can engage in religious activities outside of conventional temple settings through online sermons, religious forums, and virtual churches. The Internet makes religious discourses accessible and incorporated into daily life, facilitating the spread of religious beliefs.

New forms of religiosity and their impact on society

It takes on hybrid forms that combine with modern spiritual practices. This phenomenon shows how religion is renewed in a changing social and cultural context. A characteristic feature of post-secularism is the revival of religion not only as an internal belief system of the individual, but also as part of the culture and social structure of society. Hybrid forms of religiosity blur the boundaries between modern spiritual practices and traditional religions. Thus, people often combine different spiritual practices into a single system, for example, they use elements of Christianity, Buddhism, yoga, meditation and New Age spirituality.

Individualized religiosity. In this form, religions are adapted to the needs of the individual, that is, a person forms his own personal spiritual experience. For example, some people, while adopting the values of traditional religions, combine meditation, yoga and other spiritual practices. This pattern is seen in many nations across the world, particularly in Western nations where modern spiritual activities and traditional religions coexist.

Synchronicity. This is a synthesis of various spiritual traditions and religions. In the age of globalization, this phenomenon is particularly pervasive since cross-cultural interactions are growing and the distinctions between many religions and beliefs are becoming less clear. For instance, new religious movements that incorporate aspects of Buddhism and Christianity are starting to emerge in China and India.

Spirituality being commercialized. At times aspects of spirituality and religion are incorporated into popular culture and commercial products. This commercialization can often be seen through various trainings, sessions and therapies designed to satisfy people's spiritual needs. In addition, many people use traditional religious rituals and modern spiritual practices at the same time, which becomes a kind of marketing of a person's spiritual quest.

Conclusion

In the post-secular context, religion is becoming a public resource that fulfills a broader social mission, not just a belief and cult practice. As Appleby (Appleby, 2000; Almond, Appleby, & Sivan, 2003: 121) and Johnston & Sampson (2014: 83) have noted, religious organizations are increasingly active actors in global issues such as social justice, poverty alleviation, environmental sustainability, and inter-ethnic harmony. This suggests that religious communities have moved beyond their traditional role in society and become a force for ethical orientation in the global civic space. José Casanova's concept of "Public Religion" (1994: 219) offers a theoretical foundation for this phenomena. This idea views religion as a contributing element to the development of public debate and as a full participant in civil society. The participation of religious leaders in international forums and global initiatives demonstrates the ability of religion to bring a moral dimension to political, economic, and environmental issues. As a result, in the post-secular era, religion is gaining relevance not only as a transcendental belief, but also as an important form of social responsibility.

The results of the study showed that religiosity in a post-secular society is a complex, multifaceted and regionally diverse phenomenon. Theoretically, the concepts of authors such as Habermas, Taylor, Casanova, Davy and Beck, U. have become an important basis for describing the social functions of modern religion, its participation in public discourse and the diversification of forms of belief. These theories argue for the active re-introduction of religion into public life in the post-secular period. Empirical studies have shown that in Western Europe, while traditional religious institutions have weakened, there has been a trend towards the strengthening of individualized spirituality. While institutional religiosity has been relatively preserved in the United States, the growth of the number of "nones" is leading to the formation of new religious forms. In developing countries – especially in Africa, Asia and Latin America – religiosity has increased due to charismatic and Pentecostal movements. In the case of Kazakhstan, the growing interest in traditional Islamic and Orthodox religions, as well as the growing spiritual search among young people, are clear manifestations of post-secular trends. In addition, there is a digitalization of religious knowledge and practice through the Internet and social media. This

phenomenon is blurring the boundaries between traditional religious structures and individual religious practices, creating new hybrid forms of religiosity.

The study also showed that religious organizations are actively involved in solving social and global problems. They provide a moral compass in problems such as poverty, injustice, environmental disasters and conflicts, and strengthen public cooperation and dialogue. This phenomenon is consistent with José Casanova's concept of "Public Religion" (Casanova, 2011: 249-275). In general, the results of the study prove that modern religiosity is not based solely on tradition, but is undergoing transformation in the context of globalization, digitalization and cultural pluralism. This indicates the need to reconsider the role and meaning of religion in public life. The growth of religiosity in a post-secular society is due to a complex interaction of social, political, technological and cultural factors. Despite predictions about the inevitable decline of religion, religious trends demonstrate a significant level of adaptability and ability to renew. Further investigation into the above procedures could lead to a better comprehension of the function of religion in the contemporary world and its potential future paths.

Modern social sciences place special emphasis on the topic of religion and religiosity changing in a post-secular world. According to this study, religion is expanding its societal roles and transcending its historical bounds. In contemporary culture, religious belief systems and practices are evolving toward individualization, plurality, and digitization, transcending institutional structures. Religion is becoming not only an element of the spiritual life of an individual, but also an important social force that ensures social solidarity, cultural identity, and political legitimacy. In this context, the theories of post-secularism of researchers such as C. Taylor, Y. Habermas, H. Casanova, and G. Davy provide an important methodological basis for explaining the complex role of religion in modern society.

Empirical evidence shows that different forms of religiosity are emerging in different regions of the world: while participation in religious institutions is declining in Western Europe, new forms of spirituality and faith are on the rise; in the United States, traditional and new religious practices co-exist; and in Asia, Africa, and Latin America, religion remains an active element of the social fabric of society. In the context of Kazakhstan, post-

secular features are also becoming increasingly evident – the strengthening of traditional religions, the growth of spiritual quests, and new forms of religion's influence on social life. In addition, the active role of religious organizations and leaders in solving global social, environmental, and humanitarian problems is expanding the potential of religion in a post-secular society. The concept of “public religion” allows us to characterize the interaction of religious structures with civil society and international initiatives. This proves that

religion occupies an important place in public discourse as a moral orientation.

In conclusion, religion in a post-secular society is not just a belief or tradition, but a complex social phenomenon operating in the context of globalization, digitalization, and cultural diversity. Interdisciplinary, comparative, and empirical research is essential for a deeper understanding of the contemporary functions of religion. Future research in this area will open the way to a new level of analysis of the relationship between religion and society.

References

- Almond, G. A., Appleby, R. S., & Sivan, E. (2003). *Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world*. – Chicago: University of Chicago Press. – 296.
- Appleby, R. S. (2000). *The ambivalence of the sacred: Religion, violence, and reconciliation*. Rowman & Littlefield Publishers. – 426.
- Beck, U. (2008). *World at risk*. – Cambridge: Polity Press. 272.
- Berger, P., Davie, G., & Fokas, E. (2008). *Religions in Modern Europe: A Memory Mutates*. Ashgate Publishing. – 176.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. – Chicago: University of Chicago Press. – 331.
- Casanova, J. (2011). Religion, globalization, and the secular: Theory and diagnosis. In *Religion and globalization: Theories and cases*. – Routledge. – 280.
- Davie, G. (2023). Revisiting Secularization in Light of Growing Diversity: The European Case. *Religions*, 14(9), 1119. <https://doi.org/10.3390/rel14091119>
- Davie, Grace (1994). *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*. – Oxford: Wiley-Blackwell. – 230.
- Davie, Grace (2000). *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. – Oxford: Oxford University Press. – 230.
- Davie, Grace (2010). *The Sociology of Religion*. – London: SAGE. – 712.
- European Values Study (EVS). (2020). *European Values Study 2020: Data and Trends*. European Values Study. – 112-118.
- Johnston, D., & Sampson, C. (Eds.). (2014). *Religion, the missing dimension of statecraft*. – Oxford: Oxford University Press. – 304.
- Martin, D. (2005). *On secularization: Towards a revised general theory*. – Burlington, VT: Ashgate. – 288.
- Pew Research Center (2019). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Pew Research Center.
- Pollack, D., & Rosta, G. (2017). *Religion and modernity: An international comparison*. – Oxford: Oxford University Press. – 380.
- Stark, R., & Iannaccone, L. R. (1994). A supply-side reinterpretation of the “secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 230–252. (Журнал мақаласы)
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. – London: Belknap Press of Harvard University Press. – 874.

Information about the authors

Akhmetova, Aruzhan Nurlybekkyzy (corresponding author) – PhD Student of the Department of the Department of Religious Studies of the Faculty of Islamic Studies, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: aruzhanakhmetova2025@gmail.com).

Nuradinov, Almat Sabituly – Candidate of Psychological Sciences, Assistant Professor of the Department of Psychology of L. N. Gumilyov Eurasian National University (Astana, Kazakhstan, e-mail: almat2007@mail.ru).

Çalışkan, İsmail – Doctor of Social Science, Professor of Ankara University (Ankara, Turkey, e-mail: iscaliskan@ankara.edu.tr).

Авторлар туралы мәлімет

Ахметова Аружан Нұрлыбекқызы (корреспондент автор) – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті исламтану факультеті дінтану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: aruzhanakhmetova2025@gmail.com).

Нұрадинов Алматы Сәбитұлы – психология ғылымдарының кандидаты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті психология кафедрасының доценті (Астана, Қазақстан, e-mail: almat2007@mail.ru).

Чалышкан Исмаил – әлеуметтік ғылымдар докторы, Анкара университетінің профессоры (Анкара, Түркия, e-mail: iscaliskan@ankara.edu.tr).

Информация об авторах:

Ахметова Аружан Нурлыбеккызы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры религиоведения факультета исламоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: aruzhanakhmetova2025@gmail.com).

Нурадинов Алмат Сабитулы – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева (Астана, Казахстан, e-mail: almat2007@mail.ru).

Чалышкан Исмаил – доктор социальных наук, профессор Университета Анкары (Анкара, Турция, e-mail: iscaliskan@ankara.edu.tr).

Registered on April 11, 2025

Accepted on June 16, 2025

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

FOREIGN PUBLICATIONS

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

U. Sharopov

National University of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan

e-mail: sharopovolmasbek871@gmail.com

THE RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF PERSONALITY–SOCIETY RELATIONSHIP IN THE TEACHINGS OF ABU NASR AL-FARABI

This article explores the religious-philosophical foundations of the relationship between personality and society in the teachings of Abu Nasr Al-Farabi, one of the most influential thinkers of the Islamic intellectual tradition. The research is situated within the context of contemporary society efforts to foster spiritual and cultural revival. The primary aim is to examine how Al-Farabi's philosophical anthropology and political thought can inform modern concepts of personal development and social harmony. The work investigates Al-Farabi's understanding of human nature, rationality, and ethical formation within the framework of his metaphysical, psychological, and political teachings. Special attention is given to the role of religion in his concept of the virtuous city, as a symbolic expression of philosophical truth, and the ethical interdependence between the individual and the community. Methodologically, the research employs a comparative-analytical approach that synthesizes classical Arabic sources, modern philosophical interpretations, and socio-cultural analysis relevant to contemporary world. Through a critical study of primary texts and scholarly commentaries, the research uncovers the underlying principles of Al-Farabi's philosophy that are applicable to present-day issues of nation-building and spiritual values. The findings demonstrate that Al-Farabi's integration of reason and revelation, personal ethics and collective well-being, offers a valuable model for shaping culturally rooted, morally grounded societies. This work contributes to the fields of Islamic philosophy, ethics, and political theory, and has practical implications for educational and ideological policy-making in modern society.

Keywords: Theology, Wajibul-Wujud, Ethical and Moral Values, Religion and Reason, Virtuous Society

У. Шаропов

Ўзбекистон ўлттық университети, Ташкент, Ўзбекистон

e-mail: sharopovolmasbek871@gmail.com

Ўбу Насыр әл-Фарабидің іліміндегі тұлға-қоғам қатынасының діни-философиялық негіздері

Бұл мақала исламдық интеллектуалдық дәстүрдің ең ықпалды ойшылдарының бірі Әбу Насыр әл-Фарабидің іліміндегі тұлға мен қоғам арасындағы қарым-қатынастың діни-философиялық негіздерін қарастырады. Зерттеу қазіргі қоғамда рухани және мәдени жаңғыруды жандандыруға бағытталған үдерістер аясында жүргізіледі. Зерттеудің негізгі мақсаты – әл-Фарабидің философиялық антропологиясы мен саяси ойлары қазіргі заманғы жеке тұлғаның дамуы мен қоғамдық үйлесімділік ұғымдарына ықпал ету деңгейіне талдау жасау. Бұл еңбекте әл-Фарабидің адам табиғаты, ақыл-парасаты және этикалық қалыптасуы жөніндегі көзқарастары оның метафизикалық, психологиялық және саяси ілімдері шеңберінде зерттеледі. Ерекше назар діннің философиялық ақиқаттың символдық көрінісі ретіндегі кемел (қайырымды) қала тұжырымындағы рөліне және жеке адам мен қоғам арасындағы этикалық өзара тәуелділікке аударылады. Зерттеу әдістемесі классикалық араб дереккөздері, заманауи философиялық интерпретациялар және қазіргі әлемге қатысты әлеуметтік-мәдени талдау элементтерін біріктіретін салыстырмалы-аналитикалық тәсілді қамтиды. Басты мәтіндер мен ғылыми түсіндірмелерді сын тұрғысынан зерделеу арқылы зерттеу әл-Фарабидің қазіргі замандағы интеллектуалды ұлт қалыптастыру және рухани құндылықтар мәселелеріне қатысты қолдануға болатын философиялық қағидаттарын ашады. Зерттеу нәтижелері әл-Фарабидің ақыл мен уахиды, жеке этика мен қоғамдық игілікті ұштастыруы мәдени тамыры терең, адамгершілікке негізделген қоғам қалыптастыруда маңызды үлгі бола алатынын көрсетеді. Бұл еңбек ислам философиясы, этикасы және саяси теориясы салаларына үлес қосып қана қоймай, сонымен қатар қазіргі қоғамдағы білім беру мен идеологиялық саясат жүргізу ісіне де нақты практикалық маңызы бар.

Түйін сөздер: теология, уәжіб әл-ужуд, этикалық және моральдық құндылықтар, дін мен ақыл, кемел қоғам

У. Шаропов

Национальный университет Узбекистана, Ташкент, Узбекистан
e-mail: sharopovolmasbek871@gmail.com

Религиозно-философские основы взаимоотношений личности и общества в учении Абу Насра аль-Фараби

В данной статье рассматриваются религиозно-философские основы взаимоотношений личности и общества в учении Абу Насра Аль-Фараби, одного из самых влиятельных мыслителей исламской интеллектуальной традиции. Работа исследуется в контексте современных усилий общества, направленных на духовное и культурное возрождение. Основная цель исследования – проанализировать, каким образом философская антропология и политическая мысль аль-Фараби могут обогатить современные представления о личностном развитии и общественной гармонии. В исследовании изучается понимание аль-Фараби человеческой природы, рациональности и этического формирования в рамках его метафизических, психологических и политических учений. Особое внимание уделяется роли религии в его концепции добродетельного города как символического выражения философской истины, а также этической взаимозависимости между личностью и обществом. С методологической точки зрения работа опирается на сравнительно-аналитический подход, объединяющий классические арабские источники, современные философские интерпретации и социокультурный анализ, актуальный для современного мира. Через критический анализ первоисточников и научных комментариев исследование раскрывает основные принципы философии аль-Фараби, применимые к современным вопросам нациестроительства и духовных ценностей. Результаты показывают, что интеграция разума и откровения, личной этики и коллективного блага у аль-Фараби представляет собой цельную модель формирования культурно укоренённых и морально ориентированных обществ. Это исследование вносит вклад в развитие исламской философии, этики и политической теории, а также имеет практическое значение для разработки образовательной и идеологической политики в условиях современности.

Ключевые слова: теология, уаджиб аль-ваджуд, этические и моральные ценности, религия и разум, добродетельное общество

Introduction

One of the main directions of the national personnel training program in our country is the training of free-thinking, spiritually elevated, independent, and active personnel, along with instilling national ideology in their worldview. In this regard, the significance of national and universal values, spiritual heritage, is incomparable. As President of Uzbekistan Shavkat Mirziyoyev emphasized: “In the current era, when the great power of our people is in full swing, it would be true to say that the foundation for a new awakening – the Third Renaissance – is being laid in Uzbekistan. Because today’s Uzbekistan is not yesterday’s Uzbekistan. Today’s people are not yesterday’s people” (Speech by the President of the Republic of Uzbekistan Shavkat Mirziyoyev at the solemn ceremony dedicated to the twenty-ninth anniversary of the independence of the Republic of Uzbekistan, 2020).

In this sense, along with studying advanced foreign experience for building a just society and a state governed by the rule of law, the wisdom and knowledge created by the masters of our national heritage are a factor that inspires the spirit and aspiration to

implement the conceptual idea “From National Revival to National Progress”.

From this point of view, the study and promotion of the rich spiritual heritage of Central Asia is the main issue for the younger generation and the general public. The thoughts and ideas of the incomparable thinker of the East, Abu Nasr Al-Farabi, are also unique, meaning that religion is necessary for governing society, and its main task is to serve society and human happiness. The scholar believes that different religions can exist in one state, among peoples, without opposing religions to each other. Al-Farabi does not place religion above the interests of people and the state; on the contrary, he says that religion helps in the implementation of the tasks of the state and society. As Md. Ali Azad (2023) notes in his work that the thinker promoted the integration of philosophy and religion for the greater benefit of society and the state.

Justification of the choice of the topic, goals and objectives

The increasing need in contemporary society to

restore moral and spiritual values determines the relevance of studying the religious-philosophical foundations of the relationship between personality and society in Abu Nasr Al-Farabi's teachings. With the focus on national identity, cultural revitalization, and moral leadership, Al-Farabi's philosophical legacy is a valuable source of knowledge. His integration of politics, ethics, and religion provides a timeless framework for comprehending the deep connection between societal well-being and individual moral growth. "The increasing need in contemporary society to restore moral and spiritual values determines the relevance of studying the religious-philosophical foundations of the relationship between personality and society in Abu Nasr Al-Farabi's teachings (Suleimenov & Nurgaliev, 2019).

Al-Farabi's ideas on the human being, society, and state are examined in this study in order to highlight how these concepts can support modern nation-building and spiritual-ethical education, including the main objectives as:

Exploring Al-Farabi's conception of the virtuous city and the ideal human being;

Examining the role of religion and reason in the development of ethical society;

Identifying the relevance of Al-Farabi's thought for modern educational and ideological practices. These frameworks provide a powerful tool for comprehending the deep connection between societal well-being and individual moral growth (Azzuhri, 2022).

This topic was chosen because it addresses fundamental philosophical issues while offering concrete insights for cultivating culturally grounded, ethically sound communities in the modern Islamic world where the authors consider the importance of Al-Farabi's perspective on the interplay between religion and politics and evaluate his philosophical contributions to the advancement of both individual spirituality and societal well-being (Steiris, Nuryшева, Konayeva, 2019).

Scientific Research Methodology

Based on a comparative-analytical methodology, this study searches at Abu Nasr Al-Farabi's teachings on the religious and the philosophical basis of the personality-society relationship. The study includes a thorough examination of Al-Farabi's original classical Arabic writings, particularly "The Virtuous City," "Attainment of Happiness," and "Uyūn al-Masā'il," as well as current academic interpretations in Islamic political theory and phi-

losophy. A historical-contextual approach is used to situate Al-Farabi's concepts within the broader development of Islamic thought and medieval philosophy. Additionally, socio-cultural analysis is used to assess how well Al-Farabi's theories apply to current problems, especially when it comes to spiritual and cultural revival. Together, textual hermeneutics, thematic categorization, and critical reading of sources form the methodological framework that reveals the ethical and logical framework of Al-Farabi's ideal society. In Al-Farabi's philosophy, the synthesis of classical and modern viewpoints enables a nuanced understanding of the relationship between individual growth and societal well-being, offering useful insights for current discourses on education, ideology, and nation-building.

Results and discussion

Within Al-Farabi's intellectual legacy, particular attention is given to themes of individual growth, society, and the relationship between the person and the collective. When examining the classification of his works, it becomes evident that his insights into political science – referred to as "the science of the city" or "city administration," known in Arabic as 'ilm al-madani – alongside his contributions to jurisprudence (fiqh) and Islamic theology ('ilm al-kalām), were notably advanced for his era. His philosophical doctrine is therefore marked by a rational approach, coherent argumentation, and logical consistency in addressing social, ethical, and political questions.

Despite the intellectual constraints of the medieval period, Al-Farabi formulated a comprehensive theory regarding the emergence of human society, its fundamental nature, and its intended purpose. He also articulated a structured and scientifically grounded vision of how states should be governed. He rejected the rigid, one-sided views of his time on the emergence and development of human communities and society, revealing the natural and social reasons for the emergence of society. "Every person is created by nature in such a way that he needs many things to live and achieve the highest level of maturity, he cannot acquire such things by himself, he needs a community of people to possess them," he writes in his work "The Virtuous City" (Abu Nasr Al-Farabi, 1993: 186).

According to Al-Farabi, urban society represents the most developed and refined form of social organization. In his writings, the term "city" is frequently employed to signify not only a physical

settlement but also broader concepts such as “society” or even the “state.” He argues that if the ultimate aim of human existence is the attainment of happiness and well-being, then this ideal can only be fulfilled within and through the framework of a functioning society. To achieve happiness, a person must achieve perfection, society must provide them with all possible assistance in this regard, in other words, society must create sufficient conditions for achieving humanity’s highest and ultimate goal (Suleymenov, Kassymbayev, 2020).

In order to attain this elevated condition, an individual must possess education, moral refinement, respect for others, compassion, and a strong sense of justice. Based on this understanding, Al-Farabi presents profound and enduring ideas concerning the cultivation of both society and the individual, underscoring their importance and the characteristics of a truly advanced community. In particular, in his “Treatise on the Ways to Achieve Happiness,” he presents the following considerations: “For the inhabitants of city-states to achieve happiness in both worlds, they must master three types of virtues and applied arts (crafts). In particular, theoretical qualities (Fazoili nazariya); qualities in thinking, that is, thinking (Fazoili fikriya)”; moral qualities (Fazoili xulqiya); applied arts (Sinoati amaliya);

Theoretical qualities are knowledge that indicates what existing things are, and they consist of the following: Initial knowledge, the origin of which is unknown to a person, and knowledge that people acquire through thinking, education, study, and research (Abu Nasr Al-Farabi, 1973: 277).

According to Al-Farabi, influence and reaction in society are the most powerful factors determining interpersonal relations. In other words, in society, the relationships between people, their actions, are of paramount importance and strongly influence others.

As Al-Farabi writes in his work “Fundamentals of Matters” the soul is the primary essence – the substance, which is the true nature of man. However, the soul is distributed to the organs of bodies, and the One who gives form to living beings, the Creator, bestows it (the soul) upon the formed bodies. The form that receives the soul is the body, which is the material essence – substance. It is called a body. The nafs (soul), located in one of the parts of the body, more precisely within the heart, is the first receiver of the soul. Plato also confirms that the soul exists both before and after the body, and the soul does not exist before the body. Nafs (soul) does not move from one body to another (i.e., supporters

of the doctrine of tanosuh) as the consistence in the study of Imanbayeva, Zh., Kuranbek, A. and Ryskiyeva, A. (2020) takes into consideration the notion that the soul is a part of only one body and the idea of opposition to beliefs (tanasukh).

After the death of the body, the soul either enjoys or suffers. Such different states of souls depend on how their possessor lived in this world. Necessity and justice demand this. This is like how a person who keeps their body clean maintains good health and avoids various ailments. However, unfortunately, many people who are addicted to materialism pay attention to the cleanliness of their bodies but disregard the pollution of their souls. The true essence of the *Vajib al-Wujud* is not similar to the essence of bodies. It cannot be compared to existence, because the definition of existence is related to “thing,” and “thing” is related to the definition of a body. Regarding the obligation of existence, one can only say that its existence is due to its necessity. *Vajib al-wujud* has no gender, species differences, definition, or proof. On the contrary, it is proof of all existence. He is eternal and eternal in His essence, He is free from nonexistence, He is not knowing. It cannot not exist, it has no need for anything in its eternal existence, it has no need to transition from one state to another (Abu Nasr Al-Farabi, 1987: 231).

The First Existent is not contingent upon anything external; it is indivisible and absolutely one. Concepts such as quantity, number, time, and space—which are properties of material things—do not apply to Him, as He does not possess a physical form. In this respect, He is entirely unique, and His existence is self-sufficient, relying on nothing outside of Himself. Its true essence is free from the concepts of substance, form, sex, variety, and species. There is no contradiction to it. It itself is purity, purity. He is known by pure reason, and He is unique in that all of this is embodied in Him. He is the Owner of Wisdom, the Ever-Living, the Eternal. He possesses inexhaustible power and will. It possesses the highest degree of beauty, grandeur, and perfection. Inexhaustible joy and happiness are in his true nature. He is the first lover and the first beloved (Abu Nasr Al-Farabi, 1987: 232).

Everything that exists is from Him, and everything that exists has His seal, and therefore they exist. All existence comes from Him in a certain order, which testifies to His existence. Every existing thing, receiving existence from Him, forms separate unified levels. The First Existence did not create things in existence according to our desires and needs, because it needs nothing and no one. At

the same time, nothing that He brings into existence emerges randomly or without intention. All things depend on His will and cannot exist independently of it. The Necessary Being (Wājib al-Wujūd) has created a hierarchy of blessings and levels of existence as a way of manifesting or expressing Himself. Therefore, true knowledge lies in understanding the causes behind the existence of things.

The knowledge of the Vojib al-Wujud about existing things is not temporary, but eternal. The existence of all beings in the universe is due to Him. Because of it, all beings cannot be non-existent. He is the first Musabbib – Creator, Cause, and the cause of other causes as well. The reason for the existence of His creations is not in them themselves, but He Himself is the cause of His existence. There is no intermediary between Him and His creation. What He first created can be the cause of the existence of other things. He is the sole originator of His own actions, and these actions are free from any imperfection. All acts emanate from within Him, as He is their ultimate and flawless source.

The first emanation from the First Existant is the First Intellect, which is singular in number. Although this first creation is subject to change, and from it multiplicity arises, it is considered a contingent being in its essence. However, due to its eternal nature and self-awareness—its knowledge of its own essence and eternal existence – it attains the status of a necessary existent in a derivative sense. The multiplicity existing in the primary intellect is not eternal, because the possibility of its existence comes from the primary intellect, and from the Eternity it receives a certain type of existence.

Because the primary intellect is from the First Existant and because it knows the Eternity, another, active intellect occurs, and it also contains multiplicity, as mentioned above. Due to the fact that the first intellect – the possible being – exists and knows the origin, a higher celestial sphere with a specific substance and form, a soul, has arisen. The higher celestial sphere and its form create two more things – another celestial sphere and the living beings within it. In his work “Arou ahli madinatul-fozila” (“Thoughts of the Inhabitants of the Virtuous City”), Al-Farabi discusses the ways to achieve spiritual perfection in this dream (utopian) city, analysing the “virtuous society” based on Al-Farabi’s idea. This well reveals the city (state/society) as a social structure and its important function in ensuring human happiness (Azerbaiyev & Nurmanbetova, 2016).

“The virtuous must also know what the city of

virtuous people, its inhabitants, and the happiness that their hearts attain are. They also need to know what will happen to the souls of virtuous cities and their inhabitants in the afterlife after their death, how some will face misfortune and disaster, while others will perish, and what the inhabitants of virtuous cities will achieve and be protected from in the afterlife.

All this can be learned in two ways: firstly, if the above-mentioned phenomena are embedded in the human heart and soul as they actually exist, then in the hearts of others, this knowledge arises on the basis of comparison or imitation, and some people acquire this knowledge in their hearts because they themselves feel these things” (Abu Nasr Al-Farabi, 1993: 167).

According to Al-Farabi, religious belief consists not only of religious worship and knowledge of religious doctrines (in reality, these also require deep knowledge), but also that virtuous people, that is, those striving for spiritual perfection, must know things that exist outside of materiality (spiritual beings, angels, concepts related to justice, conscience, enlightenment, and spirituality), their qualities, as well as their levels up to the Active Intellect and the qualities of each of them. Virtuous (spiritually perfect) people must also know how man was created, the properties of the soul (which entered his body), how the Active Intellect illuminated the human soul, how, thanks to this illuminated light, the first concepts (i.e., the basic concepts that distinguish humans from animals) appeared in man (such as justice, mercy, conscience, honor, living honestly, purely), what it means to obey the will of Allah and in what it is (Abu Nasr Al-Farabi, 1993: 167). Here we see that Al-Farabi thought in the sciences of theology and metaphysics in the manner of Mu’tazilite scholars. That is, all people are commanded to do good by Allah. However, while committing sinful acts or abstaining from evil deeds, mastering the sciences, or becoming a bribe-taker, thief, or adulterer depends on a person’s will and desire, and acts freely, in other places, Al-Farabi shows that the erroneous views characteristic of the inhabitants of cities of misguided, profit-seeking, and ignorant people depend on how to use this freedom. During Al-Farabi’s time and later, in the science of Sharia – fiqh and kalam, in the science of theology, based on the Quran and hadiths, actions leading to true happiness and religious rulings were determined about the mistakes of those who went astray thinking that sins are also happiness.

The wise men of the city of virtues learn these

things through proof or through intuition. People who trust and follow the wise learn these things just as the wise know them. Some learn these things by imitating others' perceptions. Such people, by nature or by habit, do not possess the ability to understand spiritual knowledge as it actually exists. Both of these concepts are sources of knowledge, but the knowledge of the wise is certainly the best. People who know things and phenomena through imitation through others' imaginations also know them to varying degrees. The knowledge of some of them about an object or phenomenon is similar or close to that object or phenomenon itself. The knowledge of others is far removed from that thing or phenomenon. Some people's knowledge is quite far from that thing or phenomenon, others' knowledge is very far from that thing (or phenomenon or quality), and still others' knowledge is infinitely far from the thing, phenomenon (or quality).

Every people's or city's population's perceptions of objects and phenomena are familiar to them. Even in the most popular (widespread) perceptions of certain creatures among some peoples, there are varying degrees of difference. Because each nation understands and reflects that thing or phenomenon in its own way. Therefore, although the different peoples of virtuous cities believe in one (the True God) and strive for one happiness and one goal (for example, to be worthy of paradise in the afterlife), their religions may be different.

Once these (common to different peoples) creatures are known with appropriate evidence, there will be no room for disputes about these creatures, no disputes based on false wisdom, no disputes arising from not understanding the true nature of a thing and having a false understanding of it (Abu Nasr Al-Farabi, 1993: 168).

In his work "The Virtuous City," Al-Farabi again criticizes the erroneous views of the inhabitants of ignorant and misguided cities. We call cities whose citizens' beliefs are based on incorrect worldviews ignorant or misguided cities. Some of the inhabitants of such a city of misguided people think this way: some creatures are opposed to each other and strive to destroy each other. Each of these creatures possesses a hidden power under living conditions, through which it protects itself from opposing creatures and preserves its own species from extinction. In the conditions of existence, it also possesses such power by means of which it eliminates what is against it and creates in its place a being similar to itself. Ultimately, the human being possesses the unique capacity to utilize various

resources in order to continually create favorable living conditions.

Many living beings, by virtue of their innate abilities, are able to overcome challenges posed by adversaries. In this way, each creature in the universe strives to enhance its own conditions of life, often through competition with or the elimination of other beings.

In this work ("Arou ahli madinatul-fozila"), Al-Farabi deeply reveals one of the negative characteristics of bourgeois society in the past, his time, and the future – the essence of individualism.

It seems to us that all beings in the universe are created only to improve their living conditions, to eliminate all other beings that do not benefit them but harm them, only to ensure their own better existence. We see many animals in life who attack many animals, attacking them to harm and destroy them even if it doesn't bring them proper benefit. As if each of them, for the sake of his own existence in the world, is harmed by the existence of other creatures, as if the very existence of this animal is harmful to him, we encounter animals that naturally strive to destroy others. Even if a creature does not intend to destroy other creatures, it tries to exploit them for its own benefit. Some species have similar relationships with other species. Even beings of the same species have such relationships with each other. These creatures are created in such a way that they constantly fight against each other and are hostile to one another. The strongest ones are more perfectly structured than the others. The victors also try to destroy each other, as if other beings are imperfect, as if their existence is harmful to them, or as if others were created only to serve them (like slaves), all of them try to exploit each other (Abu Nasr Al-Farabi, 1993: 170).

Al-Farabi writes that most people think that there is no order or consistency in these phenomena, that there are no different levels of beings (in these behaviors); they think that various characteristics of these beings manifest chaotically, that they do not live as they know them. Such behaviors and characteristics of many creatures we have observed and known to us are manifested (for certain reasons).

The relationship between the body and the soul (nafs), and the intellectual perfection of man can be explained, based on Al-Farabi's profound vision of the highest intellectual and spiritual capacities, which he regards as the very essence of human nature (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2022). According to him, human perfection does not lie in physical desires or in the sensory faculties shared

with animals, but rather in the cultivation of the intellect and spirit, which truly define humanity. Al-Farabi notes, "Every animal possesses a body, sensory faculties, and the capacity to perceive material objects; through these faculties, animals seek to preserve the well-being of their bodies and sensations." This observation underscores the distinction between animal and human natures, emphasizing that human excellence is rooted in rational and spiritual development: "but humans have a desire to know the reasons for the existence of sensually perceived things (why, for what purpose) and to know the causes of all things and phenomena on Earth. An animal does not have such an aspiration" (Abu Nasr Al-Farabi, 1993: 57).

Conclusion

In conclusion, we can say that Al-Farabi's worldview is free from religious superstition and is grounded in a profound understanding of freedom of thought and belief. He regarded Islam and the Qur'an not merely as religious texts, but as foundational sources of ethical guidance and intellectual development (Hosseinieskandian & Rajabnezhad-

ian, 2021; Hafizah & Kharisman, 2024). Al-Farabi emphasized the harmonization of reason and revelation, highlighting that true religion supports the rational and moral advancement of society rather than obstructing it. He opposed those who misused religious doctrines for personal gain or to perpetuate ignorance and dogmatism.

For Al-Farabi, the cultivation of the human intellect and soul was paramount, and he believed that individuals are ennobled through the pursuit of knowledge, wisdom, and virtue. He asserted that human perfection lies in the development of rational faculties and moral character, both of which are essential for achieving individual happiness and contributing to a virtuous society. His philosophical system presents a holistic model in which personal growth and societal well-being are interdependent.

Thus, Al-Farabi's teachings remain profoundly relevant to contemporary efforts toward ethical nation-building, intercultural dialogue, and the creation of spiritually enriched, intellectually vibrant communities. His legacy serves as an enduring guide for integrating moral values and rational inquiry in the development of just and enlightened societies.

References

- Ali, I. (2023). Philosophy and Religion in the Political Thought of Alfarabi. *Religions*, 14(7), 908. <https://doi.org/10.3390/rel14070908>
- Azerbaiyev, A.D. & Nurmanbetova, J.N. (2016). Al-Farabi's virtuous city as the prototype of the civil society. 12. 199-209.
- Azzuhri, A. (2022). Introducing Al-Farabi's Political Philosophy to the Modern Politics: Correlating Al-Farabi's Philosophy with the Modern Politics. *Australian Journal of Islamic Studies*, 7(2), 22–34. <https://doi.org/10.55831/ajis.v7i2.443>
- Hafizah, F. D., & Kharisman, H. (2024). Al-Fārābī's synthesis: Plato, Aristotle, and the shaping of Islamic philosophy. *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 10(2), 357–382. <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v10i2.374>
- Hosseinieskandian, A. & Rajabnezhadian, M. (2021). A Philosophical Approach to Explaining Divine Revelation in Farabi's Thought. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education*, 12(13), 4899-4905.
- Imanbayeva, Zh., Kuranbek, A. and Ryskiyeva, A. (2023). The doctrine of the soul of Al-Kindi. *Al-Farabi*, 81(1), 33-47. <https://doi.org/10.48010/2023.1/1999-5911.03>
- Speech by the President of the Republic of Uzbekistan Shavkat Mirziyoyev at the solemn ceremony dedicated to the twenty-ninth anniversary of the independence of the Republic of Uzbekistan (2020). August 31, 2020. <https://president.uz/en/lists/view/3824>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2022 summer edition). Al-Farabi's Psychology and Epistemology. First published Thu Feb 11, 2016; substantive revision Sun Apr 26, 2020.
- Steiris, Georgios & Nuryшева, Gulzhikhan & Konayeva, G.. (2019). Al-Farabi on the interdependence of religion and politics. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, 69. <https://doi.org/10.26577/jpcp.2019.v69.i3.013>
- Suleymenov, P. & Nurgaliev, N. (2019). "Socio-Political Views of Abu Nasr Al-Farabi." *Journal of Mathematics, Mechanics and Computer Science*, 68(2). <https://doi.org/10.26577/jpcp.2019.v68.i2.08>
- Suleymenov, P. & Kassymbayev, K. (2020). Socio-cultural foundations of al-Farabi's idea of "happiness". *Journal of Oriental Studies*, 94(3), 20-26.
- Абу Наср Форобий (1973). О достижении счастья. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука. – 399.
- Абу Наср Форобий (1987). Уйун-ул-масоил ("Масалалар моҳияти"). Существо вопросов. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука. – 496.
- Абу Наср Форобий (1993). Фозил одамлар шахри (Масъул муҳаррир). М.Хайруллаев, тузувчи М.Махмудов. –Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти. – 330.
- Абу Наср Форобий (1993). Фозил одамлар шахри. Масъул муҳаррир М.Хайруллаев, тузувчи М.Махмудов. –Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти. – 186.

References

- Abu Nasr Al-Farabi (1973). O dostizhenii schast'ja. Social'no-jeticheskie traktaty [On the Achievement of Happiness. Social and Ethical Treatises]. – Alma-ata: Nauka. – 299. (in Russian)
- Abu Nasr Al-Farabi (1987). Ujun-ul-masoil ("Masalalar moxijati"). Sushhestvo voprosov. Estestvenno-nauchnye traktaty [Uyun-ul-masoil ("Masalalar mohiyati"). The essence of the questions. Natural-scientific treatises]. – Alma-ata: Nauka. – 496. (in Russian)
- Abu Nasr Al-Farabi (1993). Fozil odamlar shaxri (Mas'ul muxarrir). M.Hajrullaev, tuzuvchi M.Mahmudov [The city of the people of Fazil (Editor-in-Chief). M. Khairullaev, compiler M. Makhmudov]. –T.: Abdulla Qodiriy People's Heritage Publishing House. – 330. (in Uzbek)
- Abu Nasr Al-Farabi (1993). Fozil odamlar shaxri. Mas'ul muxarrir M.Hajrullaev, tuzuvchi M.Mahmudov [The city of virtuous people. Editor-in-chief M. Khairullaev, compiler M. Mahmudov]. – T.: Abdulla Qodiriy People's Heritage Publishing House. – 186. (in Uzbek)
- Ali, I. (2023). Philosophy and Religion in the Political Thought of Alfarabi. *Religions*, 14(7), 908. <https://doi.org/10.3390/rel14070908>
- Azerbayev, A.D. & Nurmanbetova, J.N. (2016). Al-Farabi's virtuous city as the prototype of the civil society. 12. 199-209.
- Azzuhri, A. (2022). Introducing Al-Farabi's Political Philosophy to the Modern Politics: Correlating Al-Farabi's Philosophy with the Modern Politics. *Australian Journal of Islamic Studies*, 7(2), 22–34. <https://doi.org/10.55831/ajis.v7i2.443>
- Hafizah, F. D., & Kharisman, H. (2024). Al-Fārābī's synthesis: Plato, Aristotle, and the shaping of Islamic philosophy. *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 10(2), 357–382. <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v10i2.374>
- Hosseinienskandian, A. & Rajabnezhadian, M. (2021). A Philosophical Approach to Explaining Divine Revelation in Farabi's Thought. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education*, 12(13), 4899-4905.
- Imanbayeva, Zh., Kuranbek, A. and Ryskiyeva, A. (2023). The doctrine of the soul of Al-Kindi. *Al-Farabi*, 81(1), 33-47. <https://doi.org/10.48010/2023.1/1999-5911.03>
- Speech by the President of the Republic of Uzbekistan Shavkat Mirziyoyev at the solemn ceremony dedicated to the twenty-ninth anniversary of the independence of the Republic of Uzbekistan (2020). August 31, 2020. <https://president.uz/en/lists/view/3824>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2022 summer edition). Al-Farabi's Psychology and Epistemology. First published Thu Feb 11, 2016; substantive revision Sun Apr 26, 2020.
- Steiris, Georgios & Nurysheva, Gulzhikhan & Konayeva, G.. (2019). Al-Farabi on the interdependence of religion and politics. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, 69. <https://doi.org/10.26577/jpcp.2019.v69.i3.013>
- Suleymenov, P. & Nurgaliev, N. (2019). "Socio-Political Views of Abu Nasr Al-Farabi." *Journal of Mathematics, Mechanics and Computer Science*, 68(2). <https://doi.org/10.26577/jpcp.2019.v68.i2.08>
- Suleymenov, P. & Kassymbayev, K. (2020). Socio-cultural foundations of al-Farabi's idea of "happiness". *Journal of Oriental Studies*, 94(3), 20-26.

Information about the author

Sharopov, Ulmasbek Shuhrat ugli – Researcher, PhD student of the Department of Legal Sciences, Faculty of Social Sciences, National University of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan, e-mail: sharopovolmasbek871@gmail.com).

Автор туралы мәлімет

Шаропов Улмасбек Шўҳрат ўгли – PhD докторант, Ўзбекистон Ўлттық университети әлеуметтік ғылымдар факультеті заң ғылымдары бөлімінің ғылыми қызметкері (Ташкент, Ўзбекстан, e-mail: sharopovolmasbek871@gmail.com).

Сведения об авторе

Шаропов Ульмасбек Шухрат угли – PhD-докторант, научный сотрудник кафедры юридических наук факультета социальных наук Национального университета Узбекистана (Ташкент, Узбекистан, e-mail: sharopovolmasbek871@gmail.com).

Primarily sent/Registered on February 18, 2025

Accepted on June 12, 2025

АВТОРЛАРҒА АРНАЛҒАН МӘЛІМЕТ

ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы журналына жариялауға ұсынылатын мақалаларға қойылатын техникалық талаптар:

Журналда материалдарды жариялау Open Journal System, онлайн жіберу және рецензиялау жүйесі арқылы жүзеге асырылады. Жүйеге тіркелу немесе кіру «Материалдарды жіберу» бөлімінде қол жетімді.
Корреспонденция авторы журналға жариялау үшін ілеспе хат ұсынуға міндетті.

Авторларға қойылатын талаптар:

- Редакторлар алқасы журналдың ғылыми бағыты бойынша ілгеріде жарияланбаған мақалаларды қабылдайды. Мақалалар ТЕК журнал сайтының (Open Journal System немесе Editorial Manager) функционалы арқылы жүктелген жағдайда (.doc, .docx, .rtf) форматтарында электронды нұсқада ұсынылады.

- Шрифт өлшемі – 12 (андатпа, түйін сөздер (бесеу), әдебиеттер тізімі мен соңындағы авторлар туралы мәлімет, 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, андатпа, түйін сөздер мен әдебиеттер тізімін қоспағанда) әлеуметтік-гуманитарлық бағыттар үшін 3000 сөзден кем болмауы әрі 7000 сөзден аспауы керек.

Мақала құрылымы (мақаланы рәсімдеу үшін ҮЛГІ-ні қолданыңыз):

Алғашқы бет:

- Бірінші жолда – FTAMP/IRSTI/MPHTI нөмірі (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, аударламалары Әдеттегідей) мақаланың мәні мен мазмұнын айқындап тұруы қажет және оқырманның назарын аударарлықтай болуы қажет. Тақырып қысқа, ақпаратты болуы әрі жаргон сөздер немесе қысқартылған сөздерді қамтымауы керек. Тақырыптың лайықты ұзындығы – 5-7 сөзден (кей жағдайда 10-12 сөз) құралады, туралануы – орталыққа қарай. Мақала тақырыбы міндетті түрде қазақ, ағылшын және орыс тілдерінде ұсынылады.

- Андатпа көлемі қазақ, ағылшын және орыс тілдерінде 150-300 сөз аралығында болуы тиіс.

Андатпа құрылымы келесідей МІНДЕТТІ тармақтарды қамтиды:

- Зерттеу тақырыбы жайлы кіріспе сөз,
- Ғылыми зерттеудің мақсаты, негізгі бағыттары мен ойы,
- Жұмыстың ғылыми және тәжірибелік мәнінің қысқаша сипаттамасы,
- Зерттеу әдіснамасының қысқаша сипаттамасы,
- Зерттеу жұмысының негізгі нәтижелері, талдаулар мен қорытындылар,
- Жүргізілген зерттеудің құндылығы (аталмыш жұмыстың сәйкес білім саласына қосқан үлесі),
- Жұмыс қорытындысының тәжірибелік мәні.
- Түйін сөздер/тіркестер – қазақ, орыс және ағылшын тілінде 5 сөз.

Кіріспе бөлімінде мәселенің қазіргі замандағы маңыздылығы мен мәні туралы жазыла келе, келесідей негізгі элементтерден құралады:

- **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 дәлелденеді.

- Жұмысыңыздың нысаны, пәні, мақсаты, міндеті, әдісі, тәсілі, болжамы мен маңыздылығын анықтау. Зерттеу мақсаты тезис дәлелдерімен байланысты, яғни зерттеу пәнін автор таңдаған аспектіде ұсыну болып табылады.

- **Ғылыми зерттеу әдіснамасы.** Материал мен әдістер – материалдардың сипаттамасынан және жұмыс барысынан, сондай-ақ қолданылған әдістердің толық сипаттамасынан тұрады.

- **Нәтижелері және талқылама.** Зерттеу материалының сипаттамасы оның сандық және сапалық жағынан бейнеленуін білдіреді. Материалдың сипаттамасы – зерттеу нәтижелері мен әдістерінің сенімділігін анықтайтын факторлардың бірі болып табылады.

- 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 тұрғысынан 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 тұжырымның растығын және алынған нәтижелерді ескере отырып, ғылыми білімнің өзгеруі туралы автордың қорытындысын растау. Қорытынды абстрактілі болмауы керек, оларды белгілі бір ғылыми саладағы зерттеу нәтижелерін қорытындылау үшін, ұсыныстарды немесе одан әрі жұмыс істеу мүмкіндіктерін сипаттай отырып қолдану керек.

• Қорытындының құрылымында: зерттеудің мақсаттары мен әдістері қандай? Нәтижелері қандай? Қандай тұжырымдар бар? Дамуды енгізу, қолдану перспективалары мен мүмкіндіктері қандай? деген сұрақтар болуы керек.

• **Алғыс** (міндетті емес). Мұнда мақаланың қаржылық деректері, мүдделер қайшылығының бар-жоғы туралы ақпарат жазылады.

Әдебиеттер. Әдебиеттер тізімі әлеуметтік-гуманитарлық бағыттар бойынша кемінде 20 атаудан тұрады, ал ағылшын тіліндегі әдебиеттердің жалпы саны кемінде 50% болуы керек. Егер әдебиеттер тізімінде кириллицада жарық көрген еңбектер болса, сілтемелер тізімін екі нұсқада ұсыну қажет: біріншісі – түпнұсқада (кириллица), екіншісі – романизацияланған алфавитте (транслитерация – <http://www.translit.ru>).

Романизацияланған библиография келесідей болуы керек: автор (лар) (транслитерация) → (жақша ішінде жыл) → транслитерацияланған нұсқадағы мақала тақырыбы [мақала тақырыбын ағылшын тіліне төрт бұрышты жақшаға аудару], орыс тіліндегі дереккөздің атауы (транслитерация немесе ағылшын) атауы – бар болса), ағылшын тіліндегі басылым мәліметтері.

Мысалы: Gokhberg, L., Kuznetsova, T. (2011). Strategiya-2020: novye kontury rossiiskoi innovatsionnoi politiki [Strategy 2020: New Outlines of Innovation Policy]. *Foresight-Russia*, 5(4), 8–30. <https://doi.org/10.1016/j.forsight.2011.05.001> Пайдаланылған әдебиеттер тізімі алфавиттік тәртіпте келтіріледі әрі ТЕК мәтінге сілтеме жасалған жұмыстар ғана көрсетіледі.

Романизацияланған библиографияның стилі, сондай-ақ әлеуметтік-гуманитарлық салаларға арналған ағылшын (басқа шетел) тіліндегі дереккөздер – Американдық психологиялық қауымдастық (<http://www.apastyle.org/>) үлгісі пайдаланылады.

Әдебиеттер тізімі APA (American Psychology Association – Америка Психология Ассоциациясы) стилінде рәсімделеді.

Бұл бөлімде мыналар ескерілуі керек:

• ғылымның осы саласында жарық көрген және автор шығармашылығында негізделген негізгі ғылыми басылымдар, алдыңғы қатарлы зерттеу әдістері сілтемеге алынады;

• өз еңбектеріңізге шамадан тыс сілтеме жасаудан аулақ болыңыз;

• ТМД/КСРО авторларының басылымдарына шамадан тыс сілтеме жасаудан аулақ болыңыз, әлемдік тәжірибені қолданыңыз;

• библиографиялық тізімде белгілі шетелдік авторлар мен зерттеушілер мақала тақырыбы бойынша шығарған іргелі және өзекті жұмыстар болуы керек.

• Әлеуметтік-гуманитарлық бағыттағы мәтінге сілтемелер мәтін ішінде жақшаның ішінде бірінші авторы, шыққан жылы: парақтың (беттердің) саны көрсетіледі. **Мысалы, (Залесский, 1991: 25).** 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), (Садуова, 2001б: 22). Жаратылыстану мақалалары үшін сілтемелер төртбұрышты жақшада келтірілген, мәтінге сілтемелер келтірілген жұмыстар көрсетілгендей нөмірленеді.

Библиографиялық сілтемелерді рәсімдеу үшін Mendeley Reference Manager құралын пайдалануыңызға болады.

Мақала жариялау құны – 60 000 теңге (doc, .docx, .rtf) A4 форматтарында электронды нұсқада ұсынылады).

Реквизиттер:

«Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті» коммерциялық емес акционерлік қоғамы

Индекс 050040

Мекенжай: Алматы қ., әл-Фараби даңғылы 71

БИН 990140001154

КБЕ 16

АО «First Heartland Jysan Bank»

ИИК KZ19998CTB0000567141 – теңге

ИИК KZ40998CTB0000567151 – USD

БИК TSESKZKA

МАЗМҰНЫ – CONTENT – СОДЕРЖАНИЕ

Е. Оңғар, А. Темірбаева, Т. Темірбаев, А. Рыскиева Қазақстандағы исламдық білім беру саласында жасанды интеллектіні қолдану: мәселелері мен келешегі.....	3
Б. Аташ, Ә. Құранбек, Ч. Сааданбекова, Н. Кулумжанов Шамандықтағы трансцендентті-трансцендентальді онтология метафизикасы және деметафизикаландыру мен сциентизациялау бағдарлары.....	12
N. Zhetpisbay, U. Kalyakbar, K. Bishmanov, D. Achilov Key aspects of conducting deradicalization efforts among women.....	30
А. Шаңбаева, Ж. Қаңтарбаева, Қ. Бағашаров, John Mahoney Медреселердің даму эволюциясы және қазақ даласындағы медреселер.....	40
D. Saifullin, A. Adilbayev Basis of the formation of Islamic Law.....	56
M. Egamberdiyev, B. Ukibay Geopolitical strategy of Turkey's religious policy: features of influence on the socio-cultural space of Kazakhstan	67
B. Abdilkhakim Digital Religion: Content Analysis of Female Religious Influencers on Instagram in Kazakhstan	79
G. Adilzhan, N. Mukan, U. Kamysbek Religious branches of Buddhism: Humanistic Buddhism in Taiwan (China)	93
A. Akhmetova, A. Nuradinov, İ. Çalışkan The influence of religious trends in post secular society on the growth of religiosity	100

Шетел басылымдары – Foreign publications – Зарубежные публикации

U. Sharopov The religious-philosophical foundations of personality–society relationship in the teachings of Abu Nasr Al-Farabi	111
Авторларға арналған мәлімет	119