

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

№4 (44)

Алматы
«Қазақ университеті»
2025



ХАБАРШЫ

ДІНТАНУ СЕРИЯСЫ №4 (44) желтоқсан

ISSN 2413-3558
eISSN 2521-6465



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

Күәлік №15490-Ж

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

ЖАУАПТЫ РЕДАКТОР

Байжума С. (Қазақстан)

Тел.: +7 700 789 0987

E-mail: ejrs@kaznu.kz

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ачилов Д., PhD, профессор (АҚШ)

Лусиан Турсеску, PhD, профессор (Канада)

Луиза Райан, PhD, профессор (Ұлыбритания)

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

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

Алиева З., PhD, профессор (Әзірбайжан)

ТЕХНИКАЛЫҚ РЕДАКТОР

Шалкарова А.С., магистр (Қазақстан)

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



Жоба менеджері

Гульмира Шаккозова

Телефон: +7 701 724 29 11

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

ИБ 17000

Пішімі 60x84 ¹/₈. Көлемі 9,75 б.т. Тапсырыс №3076.

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

A. Tanabayeva^{1*} , A. Niyazgulova¹ ,
M. Alikbayeva² , N. Abdykaimova¹ 

¹International Information Technology University, Almaty, Kazakhstan

²Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

*e-mail: a.tanabayeva@iitu.edu.kz

INSAN-I KAMIL AND THE SUFI VISION OF HUMAN PERFECTION

The concept of the «Perfect Man» (Insan-i Kamil) occupies a central place in the metaphysical and spiritual framework of Islamic mysticism, particularly within the Sufi tradition. Rooted in Qur'anic anthropology and developed through the writings of prominent Sufi thinkers such as Ibn Arabi, Gazali, al-Jili, and Rumi, Akhmed Yassawi Insan-i Kamil represents the fully realized human being-one who mirrors divine attributes and serves as the bridge between the Creator and creation. The perfect human being embodies perfect knowledge, uniting intellectual comprehension (ma'rifa) and experiential, heartfelt knowledge (ma'rifat al-qalb). Sufi epistemology, drawing on Insan-i-kamil, asserts that true knowledge arises not through rational reasoning, but through the ontological transformation of the subject, achieved through the practices of spiritual discipline. Achieving this state is only possible when a person reveals their potential, which is based on unity and love with the Creator. Relevance of the pattern of a perfect person is important personal growth and spiritual perfection.

Keywords: Insan-i Kamil, Sufism, tawhîd, divine attributes, Islamic mysticism

A. Танабаева^{1*}, А. Ниязгулова¹, М. Аликбаева², Н. Абдыкаимова¹

¹Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті, Алматы, Қазақстан

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: a.tanabayeva@iitu.edu.kz

Инсан-и камил және адам кемелдігіне суфийлік көзқарас

«Кемел адам» (инсан-и-камил) тұжырымдамасы ислам мистицизмінің метафизикалық және рухани құрылымында, әсіресе сопылық дәстүрде басты орын алады. Құран антропологиясына сүйене отырып және Ибн Араби, әл-Джили, Руми, Ахмет Ясауи сияқты көрнекті сопылық ойшылдардың еңбектерінде «инсан-и-камил» – бұл Құдайдың қасиеттерін бейнелейтін және Жаратушы мен жаратылыс арасындағы байланыс қызметін атқаратын толық кемел адам. Кемел адам интеллектуалдық түсінікті (марифат) және тәжірибелік, жүректен шыққан білімді (марифат әл-қалб) біріктіретін мінсіз білімді бейнелейді. Кемелдік тұжырымдамасына сүйене отырып, сопылық эпистемология шынайы білім рационалды ойлау арқылы емес, рухани тәртіп тәжірибелері арқылы қол жеткізілетін субъектінің онтологиялық трансформациясы арқылы пайда болады деп тұжырымдайды. Зерттеу сонымен қатар «кемел адам» идеясының білім, этика және космологияның сопылық тұжырымдамаларына қалай әсер ететінін қарастырады, сайып келгенде, бірлікке (таухид), махаббатқа және өзін-өзі жеңуге негізделген адам әлеуеті туралы түсінікті ашады. Сопылықта адам ғаламның жеке элементі ретінде емес, адам табиғатының барлық аспектілері құдайлық қасиеттерді бейнелейтін Құдайдың бірлігінің интегралды көрінісі ретінде қарастырылады. Бұл тәсіл адам дамуының бірегей түсінігін қалыптастырады, онда жеке өсу мен рухани жетілу Жаратушымен бірлікті түсінумен тығыз байланысты.

Түйін сөздер: кемел адам, сопылық, таухид, құдыреттілік сипаты, исламдық мистицизм

A. Танабаева^{1*}, А. Ниязгулова¹, М. Аликбаева², Н. Абдыкаимова¹

¹Международный университет информационных технологий, Алматы, Казахстан

²Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

*e-mail: a.tanabayeva@iitu.edu.kz

Инсан-и камиль и суфийское видение человеческого совершенства

Концепция «совершенного человека» (инсан-и-камиль) занимает центральное место в метафизической и духовной структуре исламского мистицизма, особенно в суфийской традиции. Основанный на коранической антропологии и развивавшийся благодаря трудам выдающихся

суфийских мыслителей как Ибн Араби, аль-Джили и Руми, Ахмета Ясави «инсан-и-камиль» представляет собой полностью реализованного человека, который отражает божественные качества и служит связующим звеном между Творцом и творением. Совершенный человек воплощает собой совершенное знание, объединяющее интеллектуальное постижение (ма'рифат) и опытное, сердечное знание (ма'рифат ал-кальб). Суфийская эпистемология, опираясь на «инсан-и-камиль», утверждает, что истинное знание возникает не через рациональное рассуждение, а через онтологическое преобразование субъекта, достигаемое практиками духовной дисциплины. В исследовании также рассматривается, как представление о совершенном человеке влияет на суфийские концепции знания, этики и космологии, в конечном счёте раскрывая представление о человеческом потенциале, основанном на единстве (таухид), любви и самопреодолении. В суфизме человек рассматривается не как отдельный элемент мироздания, а как интегральное выражение божественного единства, где каждый аспект человеческой природы отражает божественные качества. Этот подход формирует уникальное понимание человеческого развития, в котором личностный рост и духовное совершенствование неразрывно связаны с постижением единства с Творцом.

Ключевые слова: Инсан-и-камиль, суфизм, таухид, божественные атрибуты, исламский мистицизм

Introduction

In Sufi metaphysics, the human being is not merely a creature among others, but a cosmic axis through which the divine becomes manifest. Achieving perfection is a state in which a person, through knowledge, has been able to discover for themselves the possibilities of cognition and virtue. The Insan-i Kamil is seen as the prototype of creation, the mirror of divine names and attributes, and the final cause for which the cosmos was created.

The aim of the study is to conduct a comprehensive cultural and philosophical analysis of the concept of the 'perfect human' in Sufism as a model of spiritual, moral, and anthropological perfection, as well as to reveal its significance for contemporary humanities and intercultural studies.

This article examines the multifaceted nature of the "Perfect Man" in classical and post-classical Sufi thought. By analyzing key texts and doctrines, it elucidates the role of Insan-i Kamil in bridging the apparent dichotomy between God and creation.

Scientific research methodology

The methodological basis of the study is determined by the interdisciplinary nature of the analysis of the concept of the 'perfect human' in Sufism and combines philosophical, cultural and textual approaches. Historical-philosophical method-used to identify the genesis and evolution of the concept of insan-i-kamil in different periods of Sufism's development. Hermeneutic method-used to interpret the primary texts of the Sufi tradition (Futuhāt al-Makkiyya, Fusus al-Hikam, Insān al-Kāmil, Divān-i Hikmet, Masnavi). Hermeneutics allows us to reveal

the deeper meanings, symbols, metaphors, and metaphysical categories that underlie the understanding of the perfect human being. Comparative-analytical method-used to compare different interpretations of the perfect human being in various Sufi schools (Arab-Persian, Turkic, and Indian). Comparison allows us to identify common structural elements of the insan-i-kamil model and regional features of its understanding.

Cultural-philosophical analysis-used to examine the concept of the perfect human being as an anthropological model significant for humanistic knowledge. The method allows us to identify the key values, ethical and metaphysical guidelines that shape the Sufi conception of human potential. Systemic-structural approach-used for the theoretical reconstruction of the internal structure of the Insan-i Kamil concept: levels of the spiritual path, the relationship between knowledge (ma'rifat), practice (amal), love (mahabbat) and unity (tawhid). This approach allows the model to be presented as a holistic system. Content analysis of contemporary research-used to summarise the results of contemporary works on Sufi anthropology and identify current scientific discussions on the nature of the perfect human being. This method has made it possible to determine the place of the concept in the contemporary humanities field. Together, these methods offer a well-rounded understanding of the "perfect man" in Sufi philosophy.

Theoretical and source analysis

The study of the concept of the perfect human being is based primarily on the works of classical Sufi thinkers. Ibn Arabi occupies a central place

among them, whose metaphysical system in *Futuh al-Makkia* and *Fusus al-Hikam* laid the foundation for the development of the idea of *insan-i-kamil* as the embodiment of divine qualities in human nature. Ibn Arabi viewed the perfect human being as a macrocosmic reflection of the Divine and as a link between the visible and invisible worlds. Another important author was Abd al-Karim al-Jili, who systematized the doctrine of the perfect human being in his treatise *Insan al-Kamil*. Jalaluddin Rumi made an important contribution to the anthropology of Sufism. In his poetic and mystical legacy, the concept of personal perfection is revealed through the categories of love, inner flame, spiritual quest, and creative transformation of the world. The importance of research on Sufism by famous medieval scholars such as Ibn Arabi, Ghazali, and Rumi showed that understanding of man himself comes through dissolution in divine love. Contemporary researchers (A. Schimmel, W. Chittick, M. Knysh, A. Karamanov, and others) emphasize how important it is for a person to strive for the fullness of being. The question remains: is it possible for every person to achieve full spiritual development? There is an answer to this question, this achievement is accessible through knowledge and education. Thus, analysis of the sources shows that the concept of the perfect human being is highly interdisciplinary and requires a comprehensive philosophical and cultural study.

Theological Anthropology and the Nature of Perfection

The origins of the concept of *Insan-i Kamil* can be traced to early Islamic sources, particularly the Qur'an and Hadith literature, which emphasize the elevated status of the human being as the bearer of divine trust (*amana*) and the vicegerent (*khalifa*) of God on Earth.

It is widely recognized that a significant portion of Greek scientific and philosophical literature was translated into Arabic during the ninth and tenth centuries. This period not only saw the emergence of the first substantial Arabic commentaries on Greek philosophical and scientific texts but also marked the introduction of notable scientific advancements in medicine, mathematics, astronomy, and philosophy (Dulles, 1973, p. 16). This methodical approach facilitated broader access to these works for everyone and played a significant role in the emergence of the "Muslim Renaissance." A. Nicholson posits that "Muslim asceticism evolved into a mystical practice under the increasing impact of Hellenistic thought: ascetic exercises transformed into a method for puri-

fying the soul, enabling it to know and love God and achieve union with Him" (Nicholson, 1961: 8). The Brethren of Purity were pioneers in expressing the significance of love as a pathway to attaining perfection. This collective of intellectuals was pioneering in establishing the purification of the spirit and the fortification of morality as their paramount objective. Their actions exemplified a profound moral transformation within society (Makhshulova, 2012, p. 84). They were confident that humanity possesses an intrinsic virtue, and individuals engage in acts of moral goodness. "The supreme virtue is love, which promotes a connection with the divine" (Zakuev, 1961, p. 36). W. Chittick asserts that in Islam, the pursuit of self-transformation is essential for attaining harmony with the Creator. It is essential to underscore qualities such as a pure heart, love, virtue, and perfection" (Chittick, 2012, p. 3). The concept of the ideal individual is intricately linked to two fundamental notions: the transcendent and the ontological (Shukurov, 2008, p. 247). It is generally recognized that those who pursue a journey toward the divine inevitably gain understanding and learn to manifest it in their actions. Through consistent spiritual practice, these experiences are assimilated and influence the individual's inner landscape. Viewed through the lens of personal development at the confluence of faith and logical exploration, Sufism is understood by its followers as a significant existential odyssey aimed at the cultivation and enhancement of ethical and spiritual qualities (Tanabayeva, Alikbayeva, 2015, p. 63).

Sufi ideas about knowledge are based on the idea of supra-rational knowledge, which is divinely gifted wisdom that is only available to a small group of spiritually chosen people (Knysh, 2004, p. 361). According to the Sufi view, perfection in human form is not available to everyone. Instead, it is only for those who go through a lot of inner change. This is why the spiritual guide or mentor plays such an important part. In many mystical traditions, the final goal of the spiritual journey is not just to understand the Divine intellectually, but to become one with Him personally. Different people have different ideas about what this union means. They range from the complete annihilation of the self in God, where individual consciousness disappears, to a relational unity based on love, where the seeker keeps their own identity while becoming close to the Beloved (Knysh, 2004, p. 359).

Within Sufism, such a transformative state is traditionally achieved through the practice of *zikr*, a ritualized remembrance of God. As Sufi commu-

nities expanded, their teachings gradually acquired a more systematic and intellectual character. The “Great Sheikh,” the mystic philosopher Ibn Arabi, is linked to one of the most significant currents in this progression. The conceptual underpinnings of traditional Sufism were established by his foundational books, *The Bezels of Wisdom* and *The Meccan Revelations*, which are sometimes referred to as a thorough compilation of Sufi metaphysics.

Central to Ibn Arabi’s thought is the doctrine of human perfection and the concept of the human being as God’s vicegerent. He asserts that God, possessing absolute self-awareness and complete knowledge of existence, manifested the world as a reflection of His own reality. Humanity, in this framework, was created in a noble and comprehensive form that encompasses the structure of the entire cosmos. Man is portrayed as a mirror of the Divine, containing within himself both the elements of the macrocosm and the Divine Names present in the realm of God’s Presence (Ibn al-Arabi, 1995, p. 95). Because the Perfect Man is conceived as a complete and harmonious reflection of the Divine, he legitimately assumes the function of representation and vicegerency within the earthly order. Ibn Arabi explicitly emphasizes that this elevated status is unrelated to the corporeal or instinctual dimensions of human existence. Rather, it refers to the essential ontological nature of the human being as a conscious, morally responsible subject entrusted with divine authority. It is through this metaphysical humanity and vicarious function that a person becomes a full manifestation of the Divine image in the created world (Ibn al-Arabi, 1995, p. 96).

In developing the doctrine of human perfection, Ibn Arabi consistently highlights the central role of the vicegerent (khalifa). According to his metaphysical vision, God, possessing absolute self-knowledge and complete awareness of creation, brought the world into existence as a reflection of His own reality. As a result, the cosmos appeared “in the likeness” of the Divine. Humanity, in this framework, was fashioned in an exalted form that unites within itself the structural principles of the entire universe. According to Ibn al-Arabi (1995, p. 95), man is a mirror of God, reflecting both the macrocosm’s components and the Divine Names that appear in the realm of divine existence. The Perfect Man has the right to exercise vicegerency and representation in the earthly world because he is the fullest manifestation of the Divine image. Importantly, though, Ibn Arabi clarifies that by “man,” he does not mean the biological or instinctual creature but rather the

human in his fundamental reality—that is, as the conscious representative of God. Scholars, in al-Ghazali’s view, are “the heirs of the prophets,” and prophecy itself is the historical and practical realization of a thorough transformation of the material and spiritual aspects of human existence—a process he called the “correction of souls and the healing of hearts.”

Al-Ghazali further conceptualizes happiness and perfection as intrinsically interconnected. In his philosophical anthropology, the fulfillment of every being lies in the realization of its inherent perfection. Human happiness, therefore, manifests as intellectual and spiritual perfection achieved through rational comprehension of reality. Despite the many different ways that perfection can be attained, true bliss is described as the soul reaching its utmost potential (Al-Dzhanabi, 2010, p. 156). The philosopher represents the infinite nature of knowledge within this system. In *Mir’at al-Muhakkikin*, Mahmud Shabistari provides a thorough cosmological explanation of the Perfect Man. According to him, life is a hierarchical process wherein innumerable components are gradually improved upon until one person becomes the pinnacle of creation. A plant is created from countless particles of matter, an animal is fed by countless plants, and a human being is sustained by countless animals.

From among countless human components, a single seed is formed; from innumerable seeds, one enters the womb; and from countless births, one individual ultimately endures. Among those who endure, one accepts Islam; among Muslims, one possesses faith; among believers, one becomes a seeker; among seekers, one advances as a wayfarer; among wayfarers, one reaches unity; and from among those united, one attains the station of nearness. Shabistari concludes that the essence of existence is concentrated in a single perfected individual, while all others exist in relation to him (Shabistari, 1993, p. 36). This cosmological vision implies that human perfection is attainable only by a select few endowed with profound intellect and deep spiritual insight. Renunciation of material attachment (zuhd) and ascetic discipline are thus fundamental components of the Sufi path. Only through the rejection of base desires and the adoption of the wayfarer’s discipline can an individual approach perfection. True happiness, well-being, and inner peace arise from the realization of perfection. Those who draw near to God experience paradise even within earthly existence, achieved through liberation from worldly bonds and complete devotion to divine contemplation (Al-Ghazali, 2004, p. 17). This path manifests itself in

continuous moral self-cultivation and inner transformation, structured through successive maqamat. All Sufi doctrines and practices are oriented toward purifying the seeker and transforming him into *Insan-i Kamil*-the Perfect or Completed Man. Importantly, Sufism is not an unstructured pursuit but a guided path, supervised by spiritual masters who have already traversed its stages (Shah, 2001, p. 86). A structured model of the Sufi path (*Tariqa-Sufiyya*) outlines five principal stages: Murid (the disciple's initiation), *Tarikat* (unity with the spiritual guide), Arif (the acquisition of spiritual knowledge), Fana (annihilation of the ego and realization of Truth), and Baqa (subsistence in divine presence and union with the prophetic spirit). At the highest level, the seeker attains the rank of wali-sanctity (Shah, 2001, p. 95).

Al-Ghazali himself acknowledged that a comprehensive understanding of Sufism requires the integration of theory and practice. The primary objective of Sufi discipline is the liberation of the soul from destructive passions and erroneous inclinations, ensuring that the purified heart becomes a vessel solely for divine presence and remembrance (Smith, 1954, p. 84). The condition of the heart and the sincerity of intention are thus fundamental prerequisites for human perfection.

From another perspective, Mutahhari suggests that the concept of the ideal individual in Islam may be approached in two ways. The first involves identifying the attributes of the ideal person as described in the Qur'an and hadith. While these sources speak of the "perfect Muslim" or the "perfect believer," these terms do not directly equate to the philosophical notion of the "perfect man." Rather, they indicate degrees of religious perfection. Consequently, it is necessary to discern the defining characteristics of the ideal individual as articulated in Islamic scripture and tradition (Mutahhari, 2008, p. 15).

An alternative approach considers the historical existence of individuals who embodied the qualities of the Perfect Man in lived reality. An ideal human being cannot remain an abstract or fictional construct; rather, such individuals must manifest concretely within cultural and historical contexts. In this regard, the Prophet Muhammad articulated the universal mission of moral perfection, declaring that he was sent to complete the nobility of character (Al-Ghazali, 2005, p. 12).

Khurramshahi further interprets *irfan* as experiential knowledge (*ma'rifa*)-the knowledge of God attained through love and spiritual journeying. For the gnostic (*'arif*), Sufi, or traveler (*salik*), this path

involves continuous self-improvement, assimilation of divine moral attributes, and eventual union with God, likened metaphorically to a drop merging with the ocean. In this sense, *tasawwuf* and *irfan* may be understood as conceptually equivalent traditions (Khurramshahi, 2016, p. 43).

In *Meccan Revelations*, Ibn Arabi distinguishes between the illumination of reason and the illumination of faith, emphasizing that reason enables comprehension of certain realities, while faith grants access to all truths when unhindered. Through rational illumination, one becomes aware of divine signs; through faith, the intellect perceives the essence of the Self and the attributes of the Absolute. Ibn Arabi further identifies three levels of knowledge: rational knowledge, which is subject to doubt; experiential knowledge, attainable only through lived states; and the knowledge of secrets, which transcends rationality and is infused into the soul by the Holy Spirit. This highest form of knowledge belongs to prophets and chosen saints and encompasses all other forms of understanding (Al-Ghazali, 2015, pp. 77-78). The concept of the Perfect Man, fashioned in the image and likeness of God, traces its origins to al-Hallaj and profoundly shaped Sufi interpretations of the relationship between divinity and humanity. Ibn Arabi argues that divinity and humanity are not separate substances but complementary dimensions present at every level of existence. Divinity corresponds to the hidden (*batin*) aspect of reality, while humanity represents its manifest (*zahir*) dimension (Nasyrov, 2012, p. 282). In Sufi anthropology, the heart is regarded as the center of emotional, cognitive, and spiritual capacities-perception, consciousness, reasoning, and volition. It is referred to as "human truth," while philosophers describe it as the "speaking self" (Gulen, 2006, p. 22).

According to Sufi doctrine, the human soul exists in a state of exile, separated from its divine origin. The body functions as a temporary confinement, and worldly life is perceived as estrangement from the true spiritual homeland. Prior to this exile, the soul existed in complete communion with the Creator (Shah Ali, 2005, p. 246). Khelminski concludes that the highest level of spiritual attainment is expressed by the term *insan-i kamil*, denoting the perfected human being. Such an individual is characterized by self-knowledge, disciplined will, objective understanding, deep insight, altruistic love, divine perception, and an enduring relationship with the Absolute (Khelminski, 2007, p. 35). These qualities are important and determinant also in the modern world to achieve happiness in both spiritual

and scientific aspects. This, in turn, proves that the concept of perfection is relevant and in demand, as it is an indicator of self-development of each person.

Insan-i Kamil is a profound symbol of human perfection and closeness to the divine in the Sufi worldview. It is far from a static or esoteric doctrine, but rather a dynamic process of self-realization based on love, knowledge and unity. In the context of the modern era, the model of perfection can serve as a basis for leadership, interfaith dialogue, a world without conflict, systemic education, social responsibility and harmony with the world. This confirms the enduring relevance of Sufi anthropology in addressing the spiritual and existential problems of the modern world. In this sense, Insan-i Kamil represents both a metaphysical archetype and an existential invitation: an invitation to overcome fragmentation, bring oneself into alignment with the divine order, and harmonize one's inner and outer life.

Results and discussion

During our research, we were able to highlight several important conclusions: Insan-i Kamil is not only a human condition, but also continuous growth through knowledge, spiritual growth, and perfection. Human perfection is the divine manifestation of a person, their connection with the universe. This is an important key point: the Sufi model of the perfect person can provide answers to many pressing questions in modern society.

Contribution to contemporary discussions on human development-this model resonates with contemporary discussions on integral psychology,

spiritual anthropology, and transformative learning. It offers a holistic concept of understanding human potential that complements but also critically expands Western paradigms of personal development.

The results of the study show that the concept of Insan-i Kamil can serve as a bridge between classical spiritual wisdom and contemporary humanities. The discussion shows that further interdisciplinary research could explore the applicability of this concept to contemporary therapeutic practices, peacebuilding initiatives, and educational methodologies. The dynamism, inclusiveness, and depth of the Insan-i Kamil paradigm confirm its enduring importance for both academic research and real-world transformations.

Conclusion

In the context of profound socio-cultural transformations and increasing existential uncertainty, the concept of Insan-i Kamil acquires renewed theoretical relevance that extends far beyond its original medieval mystical framework. Within contemporary humanities scholarship, it is increasingly interpreted as an integrative anthropological paradigm capable of addressing the challenges of fragmented identity, value disorientation, and the erosion of classical humanistic foundations. Recent studies demonstrate that this model possesses significant heuristic potential in the fields of intercultural communication, ethical leadership formation, transformative educational practices, philosophical anthropology, and psychologically oriented approaches aimed at holistic personal development.

References

- Dulles, R. C. (1973). *The scientific achievements of the Middle Ages*. University of Pennsylvania Press.
- Gulen, M. Fethullah (2006). *Key concepts in the practice of Sufis* (Ali Unal, trans.). Light, Inc.
- Mahmud-i Shabistari (1993). *Majmu'a-i asar-i shaykh Mahmud-i Shabistari ba muqaddima wa tashih wa tawzihat, ba-ihtimam-i duktur Samad-i Muwahhid / Mahmud-i Shabistari*. Tehran.
- Nicholson, R.A. (1923). *The idea of personality in Sufism*. Cambridge University Press.
- Smith, Margaret (compil.) (1954). *The Sufi path of love. An Anthology of Sufism*. Luzac & Company LTD.
- Tanabayeveva, A., Alikbayeva, M. (2015). *Idea of ethical perfection in Medieval Islamic culture. International research and practical conference "Cutting Edge Science"*. Sheffield.
- Аль-Газали, Абу Хамид (2004). *«Весы деяний» и другие сочинения*. Ансар.
- Аль-Газали (2005). *Нравственность мусульманина* (пер. с араб. А.И. Рустамова). Умма.
- Аль-Джанаби, М.М. (2010). *Теология и философия аль-Газали*. Изд. дом Марджани.
- Закуев, А.К. (1961). *Философия «Братьев чистоты»*. Баку.
- Ибн Араби (1995). *Мекканские откровения (аль-Футухат аль-Маккия)* (пер. с араб., вступ. ст., примеч. и библиогр. А.Д. Кныша). Центр «Петербургское востоковедение».
- Ибн Араби (2015). *Избранное*. Т. 2 (перевод с арабского, вводная статья и комментарии А.В. Смирнова. 2-е изд. (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 2). Языки славянской культуры: ООО «Садра».
- Кныш, А.Д. (2004). *Мусульманский мистицизм: краткая история* (пер. с англ. М.Г. Романова). Издательство «Диля».
- Махшулов, М.С. (2012). *История социальной мысли в исламе*. Вече.

- Мутаххари, М. (2008). *Совершенный человек в исламе* (пер. с перс. М. Махшулова). Петербургское вост.
- Насыров, И.Р. (2012). *Основания исламского мистицизма* (генезис и эволюция). 2-е изд. испр. Языки славянских культур.
- Сирдар Икбал Али Шах (2005). *Суфий-мысль и действие*. Современные авторы о суфийской традиции-сборник статей (составленный Идрис Шахом, Ю. Аранова пер.) (сс. 244-262). Эннеагон.
- Хелмински, К. (2007). *Сердце, ведающее истину: суфийский путь преображения*. София.
- Хуррамшахи, Баха ад-Дин (2016). *Корановедение* (очерки о Коране и его роли в формировании культуры) (пер. с перс. Б. Норика; научн.ред. И.Р. Насыров (Кораническая серия). ООО «Садра».
- Читтик, У. (2012). *Суфизм: руководство для начинающего* (пер. с англ. М.Г. Романова, Дж. Ашотс). Восточная литература.
- Шах, И. (2001). *Магия Востока*. Локид-Пресс.
- Шукуров, Ш. (2008). *Смысл, образ, форма. Статьи разных лет*. Дайк-Пресс.

References

- Al-Dzhanabi, M. M. (2010). *Teologiya i filosofiya al-Ghazali* [Al-Ghazali's theology and philosophy]. Marjani Publishing House, 240. (in Russian)
- Al-Ghazali, Abu Hamid (2004). *«Vesy dejanij» i drugie sochinenija* [“The Scales of Deeds” and other works]. Angsar, 216. (in Russian)
- Al-Ghazali, M. (2005). *Nravstvennost' musul'manina* [Morality of a Muslim]. Ansar Foundation, Umma, 363. (in Russian)
- Chittik U. (2012). *Sufizm: Rukovodstvo dlja nachinajushhego* (per. s angl. M.G. Romanov, Ja. Jeshots) [Sufism: A Beginner's Guide (trans. from English M.G. Romanov, J. Eshots)]. East lit. (in Russian)
- Dulles R. C. (1973). *The scientific achievements of the Middle Ages*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Gulen, M. Fethullah (2006). *Key concepts in the practice of Sufism. Translated by Ali Unal*. Light, Inc, 186. (in English)
- Hurramshahi Baha ad-Din (2016). *Koranovedenie* (ocherki o Korane i ego roli v formirovanii kul'tury) (per. s pers. B. Norika; nauchn.red. I.R. Nasyrov (Koranicheskaja serija) [Quran studies (essays on the Quran and its role in the formation of culture) (translated from Persian by B. Norik; scientific editor I.R. Nasyrov (Quranic series))]. ООО «Sadra», 390. (in Russian)
- Ibn al-Arabi. (1995). *Mekkanskije otkrovenija* (al-Futuh al-Makkiyya) [Meccan Revelations] (A. D. Knysh, Trans.). Centre “Peterburgskoe Vostokovedenie”.-288. (in Russian)
- Ibn Arabi (2015). *Izbrannoe*. T. 2 (perevod s arabskogo, vvodnaja stat'ja i kommentarii A.V. Smirnova. 2-e izd. (Filosofskaja mysl' islamskogo mira: Perevody. T. 2) [Selected Works. Vol. 2 (translation from Arabic, introduction and comments by A.V. Smirnov. 2nd ed. (Philosophical Thought of the Islamic World: Translations. Vol. 2)]. Jazyki slavjanskoj kul'tury: ООО «Sadra», 400. (in Russian)
- Khelminski, K. (2007). *Serdse, vedayushchee istinu: sufiiskii put' preobrazheniya* [The Knowing Heart: The Sufi Way of Transformation]. Sofia, 368. (in Russian)
- Knysh, A. D. (2004). *Musul'manskii mistitsizm: kratkaya istoriya* [Muslim mysticism: a brief history] (M. G. Romanova, Trans.). St. Petersburg, Russia: Dilya, 464. (in Russian)
- Mahmud-i Shabistari (1993). *Majmu'a-i asar-i shaykh Mahmud-i Shabistari ba muqaddima wa tashih wa tawzihat, ba-ihit-mam-i duktur Samad-i Muwahhid*. Tehran, 393.
- Mahshulov, Muhammad-Salam (per.) (2012). *Istorija social'noj mysli v Islame* [History of Social Thought in Islam]. Veche. (in Russian)
- Mutahhari, M. (2008). *Sovershennyj chelovek v islame* (per. s pers. M. Mahshulova) [The Perfect Man in Islam (trans. from Persian by M. Makhshulova)]. Peterburgskoe Vostokovedenie, 208. (in Russian)
- Nasyrov I.R. (2012). *Osnovaniya islamskogo misticizma* (genezis i jevoljucija). 2-e izd. ispr. [Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution). 2nd ed. corr.]. Jazyki slavjanskih kul'tur, 552. (in Russian)
- Nicholson R.A. (1923). *The idea of personality in sufism*. Cambridge University Press.
- Shah, I. (2001). *Magija Vostoka* [The Magic of the East]. Lokid-Press, 304. (in Russian)
- Shukurov Sh. (2008). *Smysl, obraz, forma. Stat'i raznyh let* [Meaning, image, form. Articles from different years]. Dajk-Press. (in Russian)
- Sirdar Ikbali Ali Shah (2005). *Sufii-mysl' i dejstvie*. Sovremennye avtory o sufijskoj tradicii-sbornik statej, sostavlennyj Idris Shahom (per. Ju. Aranova) [Sufis – Thought and Action. Contemporary Authors on the Sufi Tradition – a collection of articles compiled by Idris Shah. trans. by Yu. Aranova]. Jenneagon, 400 (244-262). (in Russian)
- Smith, Margaret (compil.) (1954). *The Sufi path of love. An Anthology of Sufism*. Luzac & Company LTD, 154.
- Tanabayeva A., Alikbayeva M. (2015). *Idea of ethical perfection in Medieval Islamic culture*. International research and practical conference “Cutting Edge Science”. Sheffield, UK, 61-64.
- Zakuev A.K. (1961). *Filosofija «Brat'ev chistoty»* [The Philosophy of the “Brothers of Purity” The Philosophy of the “Brothers of Purity”]. Baku. (in Russian)

Information about the authors:

Tanabayeva, Anar Saduakasovna (corresponding author) – PhD, Assistant Professor at the Department of Media Communication and History of Kazakhstan, International Information Technology University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: a.tanabayeva@iitu.edu.kz)

Niyazgulova, Aigul Askarbekovna – PhD, Professor, Head of Department Media Communication and History of Kazakhstan, International Information Technology University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: nijasgulova@gmail.com)

Alikbayeva, Marzhan Bashanovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: montilove2013@gmail.com)

Abdykaimova, Nazken Tleubekovna – Master, Assistant Professor at the Department Media Communication and History of Kazakhstan, International Information Technology University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: n.abdykaimova@iitu.edu.kz)

Авторлар туралы мәлімет:

Танабаева Анар Сәдуақасқызы (корреспондент-автор) – PhD, Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті медиакоммуникация және Қазақстан тарихы кафедрасының Ассистент профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: a.tanabayeva@iitu.edu.kz)

Ниязгулова Айгүл Асқарбекқызы – PhD, профессор, Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті медиакоммуникация және Қазақстан тарихы кафедрасының меңгерушісі (Алматы, Қазақстан, e-mail: nijasgulova@gmail.com)

Әлікбаева Маржан Башанқызы – философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасы (Алматы, Қазақстан, e-mail: montilove2013@gmail.com)

Әбдіқайымова Назкен Тілеубекқызы – магистр, Халықаралық ақпараттық технологиялар университеті медиакоммуникация және Қазақстан тарихы кафедрасының Ассистент профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: n.abdykaimova@iitu.edu.kz)

Сведения об авторах:

Танабаева Анар Садуакасовна (автор-корреспондент) – PhD, ассистент-профессор кафедры медиакоммуникации и истории Казахстана Международного университета информационных технологий (Алматы, Казахстан, e-mail: a.tanabayeva@iitu.edu.kz).

Ниязгулова Айгуль Аскарбековна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой медиакоммуникации и истории Казахстана Международного университета информационных технологий (Алматы, Казахстан, e-mail: nijasgulova@gmail.com).

Аликбаева Маржан Башановна – кандидат философских наук, ассоциированный профессор кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: montilove2013@gmail.com).

Абдыкаимова Назкен Тлеубековна – магистр, ассистент-профессор кафедры медиакоммуникации и истории Казахстана Международного университета информационных технологий (Алматы, Казахстан, e-mail: n.abdykaimova@iitu.edu.kz).

*Registered on May 25, 2025
Accepted on December 20, 2025*

Қ. Ержан* , Л. Калыбекова 

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com

ДӘСТҮРЛІ ИСЛАМ ҰҒЫМЫНЫҢ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІКТІ НЫҒАЙТУДАҒЫ ТРАНСФОРМАЦИЯЛЫҚ КӨРСЕТКІШТЕРІ

Мақалада «ұлт бірегейлігін», «рухани бірегейлікті» қалыптастыруға әсер етуші факторлар қарастырылады. Адам өмірінде «бірегейлік» категориясының сыртқы жағдайлардың немесе белгілі бір идеологияның әсер етуінен құбылмалы, кейде жатсыну арқылы бас тарту фактілері сараланады. Бұл ретте, ел аумағында «қазақстандық» және «қазақ ұлты» бірегейлігінің үйлесімді синтезі жағымды түрде қалыптасуда. Сонымен қатар Қазақстан контекстінде «дәстүрлі ислам» түсінігіне шолу жасалып, негізгі қалыптасқан анықтамалар қарастырылады. Елдің мәдени және діни шеңберін айқындаушы фактор ретінде дін саласындағы мемлекеттік саясатты қалыптастырудың негізінде жатқан конфессиялардың үлесі, оның ішінде Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының әлеуметтік функцияларының көрсеткіштері қарастырылады. Яғни елдегі ислам дінінің жалғыз өкілдігі ретінде Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының халық сұранысына қарай әлеуметтік, рухани маңызды қызметтері мен іс-шараларына талдау жүргізіледі. Себебі халықаралық тәжірибе көрсеткендей, конфессиялардың алуантүрлілігі көп жағдайда түсінбеушілікке, мемлекетпен тіл табыса алмау немесе өзара алауыздыққа әкелетін жағдайлар бар. Сондықтан мақалада Діни басқарманың қызметі аясында оның жасампаздылық функцияларының, мемлекеттің саясатына сенім білдіру және оны өз сенушілері ішінде жүзеге асыру ерекшеліктері сараланады. Қазіргі таңда дәстүр мен заманауи үрдістерді байланыстыру арқылы ұлттық бірегейлікті жандандыру қарқынды жүргізілуде. Бұл жағдай, халықтың, әсіресе жастардың ұлттық бірегейлік сезімін нығайтуға, өзінің белгілі бір ортаға тиесілігін және қорғанышта екендігін түйсінуге әсер етеді. Осы жағдайды айқындау мақсатымен, дін саласындағы мемлекеттік саясатты жүзеге асыру мен халықтың сұранысын өтеудегі Діни басқарманың шешуші қадамдары және функционалдық көрсеткіштері зерделенеді.

Түйін сөздер: ұлттық бірегейлік, дәстүрлі ислам, мемлекеттік саясат, пандемия, діни сараптама

K. Yerzhan*, L. Kalybekova

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

*e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com

Transformational indicators of traditional islam in the context of strengthening national identity

The article examines the factors influencing the formation of “national identity” and “spiritual identity”. Sometimes the influence of external factors or the ideology of a certain social group contribute to alienation or rejection of one’s belonging or identity. The article will examine the facts of alienation using the example of adherents of radical movements. It can also be stated that a harmonious synthesis of “Kazakhstani” and “Kazakh” identities is being formed in the country in a positive way. In addition, in the context of Kazakhstan, the concept of “traditional Islam” is considered within the framework of existing academic definitions. As a factor determining the religious framework of the country, the contribution of confessions, which are the basis for the formation of state policy in the field of religion. Since the only representative of the Islamic religion in the country is the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan, it is very important to consider the activities of the muftiate in terms of ensuring the spiritual and social needs of believers. As international experience shows, the diversity of confessions in many countries leads to disagreement and mistrust of state policy. Therefore, within the framework of the activities of the Spiritual Administration, the article highlights the features of its creative functions, expressing confidence in the state policy and implementing it among its believers. Currently, the revival of national identity is being intensively carried out through the synthesis of traditions and modern trends. In order to clarify this situation, the decisive initiatives and comprehensive activities of the Spiritual Ad-

ministration of Muslims of Kazakhstan in the implementation of state policy in the field of religion and meeting the needs of believers are analyzed.

Keywords: national identity, traditional Islam, state policy, pandemic, religious administration, religious expertise

К. Ержан*, А. Калыбекова

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

*e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com

Трансформационные показатели традиционного ислама в контексте укрепления национальной идентичности

В статье рассматриваются факторы, влияющие на формирование «национальной идентичности», «духовной идентичности». Иногда влияние внешних факторов или идеология определенной социальной группы способствуют отчуждению или отказу от своей принадлежности или идентичности. В статье будут рассмотрены факты отчуждения на примере приверженцев радикальных течений. Также, можно констатировать, что в стране в позитивном ключе формируется гармоничный синтез «казахстанской» и «казахской» идентичности. Кроме того, в контексте Казахстана рассматривается понятие «традиционный ислам» в рамках имеющихся академических определений. В качестве фактора, определяющего культурно-религиозный каркас страны, рассматривается вклад конфессий, являющийся основой формирования государственной политики в области религии, в том числе показатели социальной деятельности Духовного управления мусульман Казахстана. Так как единственный представитель исламской религии в стране это – Духовное управление мусульман Казахстана, очень важно рассмотреть деятельность муфтията в ключе обеспечения духовных и социальных запросов верующих. Как показывает международный опыт, многообразие конфессий во многих странах приводит к разногласию, недоверия к государственной политике. Поэтому в рамках деятельности Духовного управления в статье выделяются особенности его созидательных функций, выражающих доверие к политике государства и реализующих ее среди своих верующих. В настоящее время интенсивно осуществляется возрождение национальной идентичности путем синтеза традиций и современных трендов. Такая ситуация влияет на усиление чувства национальной идентичности людей, особенно молодежи, восприятия того, что они принадлежат к определенной среде и находятся под защитой. С целью прояснения данной ситуации анализируются решающие инициативы и комплексные мероприятия Духовного управления мусульман Казахстана в реализации государственной политики в сфере религии и удовлетворении потребностей верующих.

Ключевые слова: национальная идентичность, традиционный ислам, государственная политика, пандемия, религиозное управление, религиозная экспертиза

Кіріспе

Бүгінгі таңда қазақстандық қоғамдық сана мемлекет билігіне қатысты зайырлы және діни қағидаттарды бірдей қабылдап, ара жігін ажырата алатын деңгейде деуге толық негіз бар. Бұл жерде басты назар аударатын мәселе, азаматтардың мәдени-діни қажеттіліктерін өтеуде азаматтық қоғам бағытын ұстана отырып, мемлекеттік дін саласындағы саясатына қолдау көрсету, оның ішінде дінаралық диалогқа, келісімді нығайтуға үлес қосуы.

Қазіргі Қазақстандағы ислам дінінің рөлі мен орнына баға беретін болсақ, ислам дініне деген қызығушылық өсу динамикасында. Мұның басты себебі, республикада ислам мәдениетіне тиесілі тұрғындардың көпұлтты ислами қауымдастыққа өздерінің қатыстылығын сезінуі. Сондықтан, ұлттық бірегейлікті айқындау негізінде

оның тіл, дүниетаным тәрізді айқындаушы компоненті ретінде діни фактордың болуы заңдылық. Мелмекет билігі елдің ұлттық-мемлекеттік векторын дамыту үшін әр түрлі этностардың, конфессиялардың әлеуетін заң шеңберінде дұрыс бағыттауға басымдылық берді. Бұл ретте, мемлекет түзуші ұлт ретінде қазақ ұлтының бірегейлігін дамыту мемлекеттің басты мүддесі болды.

Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының құрылуы, діни өмірдің жандануы, культтік орындардың, яғни мешіттердің қарқынды салынуы мұсылман руханиятына ұйымдастырушылық және материалдық тұрғыдан үлкен мүмкіндіктер ашты. Сондықтан, бірінші кезекте діни ұйымдарды кадрлық қамтамасыз ету маңызды мәселе болды. Себебі, тәуелсіздіктен кейін сырт елдерден «діни білім» алудың салдары бірқатар қиыншылықтарға әкеліп соққаны белгілі. Осы

лайша, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы жанынан Мысыр мемлекетімен бірлесе отырып Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті өз қызметін бастады, медреселер қолға алынып, кейін мемлекеттік үлгіде диплом беретіндей медресе-колледж дәрежесіне ие болды. Осы қадамдардың барлығы он және он бес жыл ішінде өзінің жемісін беріп, діни кадрларды даярлап шығаруға үлкен серпін берді.

Тақырыпты тандауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Тарихи негізде ислам діні қазақ ұлты үшін әлеуметтік ұйым формасы емес, олардың тектік, рулық, этникалық тиесілігін айқындайтын ұжымдық бірегейліктің элементі болды. Сондықтан, Қазақстандағы ислам тарихында ислами діни институттардың жүйесі болмаса да көшпенді өмір салтында өзінің ұлттық дәстүрлері негізінде исламның негізгі қағидаттарын синтездеп ұлт санасында берік сақтап келді. Сол себепті, ұлттық негізде ислам дінінің жаңғыруы бірінші кезекте қазақ тілінің, қазақи болмыстың жандануын білдіреді. Сонымен, қазақ халқы үшін ислам дүниетанымдық жүйе ғана емес, қазақ қоғамының ұлттық сана сезімінің, ұлттық тарихи жадысы ретінде аса маңызды. Осыған байланысты, қазақ ұлтының бірегейлігін қалыптастыруда негізгі фактор ислам дінімен толықтырылған этникалық болмыс болып табылады. Исламға дейінгі әдет-ғұрыптардың қазақ ұлтының санасында берік қалыптасуы оларды ислам діні орнағаннан кейін де толық ығыстыра алмады. Дегенмен, шариғат пен дәстүрді синтездеу арқылы ұлттық сана сезімде исламның орнауы мүмкін болды. Сондықтан, елімізде жат идеология таралған кезде, оның ішінде салафизм бағытының өкілдері қазақ ұлтының барлық дәстүрлерін жоққа шығаруы үлкен ментальды қақтығыстарға әкелді.

Халықаралық тәжірибеде «дәстүрлі ислам» түсінігіне академиялық талдау жасау, оның негізгі бағытын айқындауға бағытталған зерттеулер көп. Бұл ретте, Қазақстан контекстінде «дәстүрлі ислам» түсінігінің мәнін ашуға, өзге елдердегі түсініктермен компаративистикалық талдау жасау арқылы негізгі мәнін ашу мақаланың мақсаты болды. Сонымен қатар, мемлекет пен конфессия арасындағы сенім білдіру позициясы шеңберінде елдегі ислам дінінің жалғыз өкілдігі Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының дін саласындағы мемлекеттік саясатты

халық мүддесі үшін жүзеге асыруы, халық сұранысын өтеу, халыққа қажетті рухани қолдау білдіру, қазақ ұлтының бірегейлігін нығайтудағы негізгі функционалдық қызметтерін талдау, зерделеу мақаланың негізгі міндеттері ретінде белгіленді.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу барысында халықаралық тәжірибеге, статистикалық көрсеткіштерге талдау жасау, «бірегейлік», «дәстүрлі ислам» категорияларына қатысты зерттеулерді саралау әдістері қолданылды. Зерттеу жұмысын негіздеу үшін түрлі дереккөздер пайдаланылды, соның ішінде дін істері комитетінің және діни басқармалардың ресми сайттары мен отандық және шетелдік мақалалар. Сонымен қатар, 2020 жылы Қазақстан Республикасы, Ресей Федерациясы, Татарстан Республикасы, Өзбекстан Республикасы, Қырғызстан Республикасының Діни басқармаларының әлемде орын алған Covid-19 пандемиясы жағдайда жүргізген ақпараттық-түсіндірме жұмыстары, діни қызметтерін ұйымдастыруға мониторинг, контент талдау тәрізді зерттеулерінің нәтижелері сараланды. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) 2024 жылғы есептеріне, діни саладағы 5 бағыты бойынша («дін мен дәстүр, ізгі қоғам, ихсан және насихат, діни оқу-ағарту және жат діни ағымдардан сақтандыру») жүргізген жұмыстарына салыстырмалы талдау жасалып, сандық, сапалық әдістер қолданылды.

Қазақстандағы дәстүрлі ислам және ұлттық бірегейлік

ҚР Ұлттық статистика бюросының 2021 жылы жүргізген халық санағының халық арасында әлеуметтік, діни, мәдени бірегейлік пен факторларды анықтауда маңызы орасан зор болды. Себебі, халықтың өзін белгілі бір дінмен немесе мәдениетпен сәйкестендіруімен қатар, өзін ешқандай дінмен немесе діни сеніммен байланыстырмайтындығын көрсететін арнайы нұсқа қосылған болатын. Осылайша, халықтың 69,3% пайызы ислам, 17,2%, – христиан дінін, буддизм мен иудаизмді – 0,1% ұстанады, ал 11% қай дінге тиесілі екенін көрсетуден бас тартқан. Сонымен қатар, санақ раундының сауалнамаларына ұлтты «көрсетпеу» жауап нұсқасы қосылған. Мұнда, 24,8 мың адам өз ұлтын көрсетуден бас тартқан, ал «басқа ұлт» жауабын тандағандар 47,5 мың адамды құраған, 2009 жылы мұндай адамдардың

8-і болған (ҚР Ұлттық бюросы, 2021). Яғни, бұл көрсеткіштерден байқайтынымыз, жалпы пайыздық мөлшерлемен саны аз болса да өздерін ешқандай дінмен, ұлтпен сәйкестендірмейтін азаматтар бар және бұл көрсеткіштер алдағы уақытта біршама өсу ықтимал.

Бұл ретте, азаматтардың бірегейлік сезімінің төмендеу себебі немесе мүлдем бас тарту мәселесін қарастырған жөн. Әйгілі неміс психоаналитигі Э.Эриксон, азаматтарда бірегейлік сезімінің жоғалуына бірнеше фактор әсер ететіндігін зерттеп шыққан. Ең алдымен, бірегейлік түсінігін қарастыратын болсақ, Э. Эриксонның пікірінше, – бұл адамның өзіне және қоршаған әлемге қатынасындағы өзін-өзі анықтауы, өзінің кім екендігін белгілеуі, яғни, тұлғаның тұтастығы, оған өзіндік сәйкестілік және топқа жату (топқа қатыстылық) кіреді. Сонымен қатар, зерттеуші азаматтарда бірегейлікті қалыптастыру процесін адамның бірнеше психоәлеуметтік дағдарыстарды (сәйкестендіру дағдарыстарын) бастан кешіруі арқылы қарастырады, бұл жерде адам белгілі бір жағдайларды шешу қажеттілігіне тап болады, олар өмірінің сәтті немесе сәтсіз болуына әсер етеді (Эриксон, 2006, р. 25). Сондай-ақ, бірегейліктің қалыптасуына адам дамуының әр кезеңінде әртүрлі факторлар әсер етеді, соның ішінде отбасындағы қатынастар мен «балалық шақтағы әлеуметтік үрдістер», аймақтың мәдениеті және әлеуметтік-мәдени нормаларының ерекшеліктері, тарихи өзгерістер мен заманауи қоғамның динамикасы да кездеседі (Эриксон, 2006, р. 70). Бұл зерттеулерден байқайтынымыз, адамдарда бірегейлік сезімі тек қана ішкі психологиялық күйге байланысты туындап немесе жоғалмайды. Сондықтан, бұл жағдайды тарихи-мәдени, әлеуметтік және саяси факторлардың әсерінде болатын үрдіс ретінде қарастыруға толық негіз бар.

Зерттеуші В.С. Ерохиннің пікірінше, «ұлттық бірегейлік» адам мен ұлттық қауымдастық арасындағы тұрақты қарым-қатынасқа қол жеткізудің нәтижесі, тұлғаның өмір сүру идеалдарына, нормалары мен принциптеріне жататынын түсінуге мүмкіндік беретін белгілердің жиынтығы (Ерохин, 2024, р. 275). Мемлекет институтының қолдауымен «біз» ұжымының бейнесі қалыптасады. Ұлттық бірегейліктің саяси жағы ұлттың ұжымдық «біз» ретіндегі қасиеттерін объективті етеді. Ұлттық бірегейліктің екі жақты сипаты мемлекеттік институттардың қызметі мен адамның азамат ретіндегі еркін, белсенді болмысының жиынтығын қамтиды (Ерохин, 2024, р. 276).

Осылайша, адам өзін үлкен қауымдастықтың бөлшегі ретінде санауы, сол әлеуметтік ортаға тән қасиеттерді өзінің бойына қабылдайды. Бұл жерде, ұлттық бірегейлікті мемлекеттік саясаттың өнімі ретінде қарастыруға болады, сондықтан, оны стратегиялық тұрғыдан қарастырған жөн.

Қазақстан Республикасы көпұлтты және көпконфессиялы мемлекет бола тұра, тағы бір ерекшелігі 124 этносты құрайтын халық ішінде 70,4% қазақ ұлты, 15,5% орыс ұлты бар. Қазақтар мұсылман ретінде ханафи бағытындағы ислам дінін ұстанса, орыс халқы үшін христиан дінінің православие бағыты дәстүрлі болып табылады. Әлбетте, қазақ ұлтының барлығы дерлік ислам дінін ұстанады деуге болмайды. Осылайша, Қазақстандағы көпконфессиялық жағдай елде белгілі бір дін үстемдік ететін мелмекетке жатқызуға келмейді. Тарихтан белгілі болғандай, Қазақстан аумағында әр түрлі тарихи кезеңдерде әр түрлі діни сенімдер болған, оның ішінде ежелгі түрік-моңғол культтері, зороастризм, манихейлік дін, буддизм, христиан діні мен ислам. Сондықтан, елде қалыптасқан діни-мәдени әралуандылық тамыры Еуразияның терең тарихына бойлайды (Сұлтанғалиева, 1998, р. 61). Осындай тарихи кезеңдерден өткен қазақ елінің дәстүрлі дін ретінде ислам дінін таңдауына қатысты тарихи деректер жетерлік және біздің мақсатымыз қазіргі кезеңде, әсіресе жаһандану жағдайында қазақ халқының бірегейлігін айқындаудағы ислам дінінің маңызын және нақты функционалдык ерекшеліктеріне тоқталу.

Қазақстан Республикасы өзінің тәуелсіздігін алғаннан кейінгі жағдай қазақ ұлтының өзінің тарихи мекенінде негізгі рухани тірегін, мемлекеттілігін айқындайтын діни сенімін таңдауға үлкен серпін берді. Осылайша, қазақ ұлты «мемлекеттүзуші ұлт» принципінде тұрақталды. Халықаралық тәжірибеде қалыптасқандай, көпұлтты, көпконфессиялы ерекшелік мемлекет ішінде алауыздық пен түсінбеушілік туғызбады, керісінше өз бірегейлігін сақтай отырып, этностардың ортақ мүдде аясында бірігуіне оң ықпал етті. Бұл жағдайға мемлекет билігі тарапынан белгіленген дін саласындағы саясат та өз әсерін тигізгені анық.

Кеңес Одағы ыдырағаннан кейін посткеңестік кеңістіктегі елдердің барлығы ұлттық бірегейлігін нығайту және аймақтағы қалыптасқан діни дәстүрге «жат» ағымдармен күресуге тетік болатын «дәстүрлі», «легитимді» дінді бекітуге тырысты. Бұл бетбұрыс ұлттық бірегейлік пен

мәдени жадтағы елеулі өзгерістердің катализаторы болды. Бұл процесс осы аймақтардағы ұлтшылдық нарративтерді қабылдаудың кең тенденциясын көрсетеді. Постсоциалистік өзгерістің мәдени аспектілері маңызды географиялық өлшемге ие, мұнда кеңістіктік өкілдіктер биліктің жаңа динамикасын бекітудің негізгі факторына айналады. Бұл ұлттың мінезін қалыптастырып қана қоймай, ірі саяси өзгерістер жағдайында бұл нарративтер құру ерекше маңызды болады (Жиенбаев, 2024, р. 95).

Елдің тәуелсіз алғаннан кейінгі діни ахуалы барлық посткеңестік елдер үшін едәуір қиын болды. Себебі, ұлттық бірегейлікті нығайту, мәдени және діни дәстүрлерді қайта жандандыру барысында рухани кеңістікті жат идеологиямен, елдің мәдениетіне сәйкес келмейтін діни сеніммен толтыру үрдісі жүре бастады. Ислам мысалында қарастыратын болсақ, бұл бірінші кезекте, ислам дінінің негізгі догматтарын игеру мақсатында дәстүрлі исламға қайшы келетін ағымдардың жетегінде кету қаупі өсті. Бұл жағдай бірінші кезекте, шетелдік діни өкілдерден білім алу және сол жат ағымдар өкілдерінің ел аумағына келіп миссионерлікпен айналысу жағдайды біршама ушықтырды. Мәселен, посткеңестік Әзірбайжан елінде де дәл осындай мәселе туындады. Әзірбайжан бұл ретте берік зайырлы принцип негізінде құрылды, мұнда ислам ұлттық бірегейліктің мәдени құрамдас бөлігі ғана болды. Кеңестік дінге және ұлтқа қарсы саясат бұл стереотипті нығайтқан болатын, дінді (әсіресе исламды) артта қалған деп бекітті, заманауи жолға тосқауыл болды және исламның адамдардың өмірінде ең алдымен ұлттық мәдениет пен дәстүрдің бір түрі ретінде болуын қамтамасыз етті. Кейбір сарапшылардың пікірінше, дәстүрлі емес қозғалыстар тек мемлекеттік қауіпсіздікке ғана емес, сонымен бірге зайырлы әзірбайжандық ұлттық бірегейлікке де қауіп төндіреді (Bedford, 2021, р. 691).

Осылайша, зерттеуші Омеличева М.И. кеңестік кезеңде көптеген Орталық Азия мұсылмандары мен мұсылман еместер исламды бір жағынан «дәстүрлі» және «ресми», екінші жағынан «параллель» және «жасырын» деген қарапайым дихотомиялар тұрғысынан қарастыра бастағандығын көрсетті. «Дәстүрлі» және «радикалды» исламның қазіргі дискурстары осы терең тамырлы дуализм мен «халықтық» және «параллель» исламдағы объективті нанымдармен қоректенеді, енді ғана «мәдени»/«халық» және «парал-

лель»/«құпия» арасындағы қарама-қайшылық» деген сөздің орнын жергілікті тарихтан бастау алатын «дәстүрлі» «ислам» мен Орталық Азия халықтарына жат «радикал» ислам арасындағы қарсылық орын ала бастады.

Сипатталған исламның дискурсивті бейнелері қазіргі заманғы мемлекеттер мен дін арасындағы қарым-қатынастың табиғаты туралы бар түсініктерден де хабардар болды. Зайырлылық ежелден қазіргі саясаттың және халықаралық қатынастар туралы заманауи ойлаудың маңызды ұйымдастырушы принциптерінің бірі болды. «Лаицизм» деп аталатын траектория зайырлылықты модернизацияның императиві ретінде қарастырады, ал дін демократияның қарсыласы және заманауи мемлекеттердің құрылуына кедергі ретінде қабылданады (Omeličeva, 2016, р. 16). Бұл концепциядағы ислам демократия мен модернизация жолындағы қорқынышты, бірақ жеңуге болатын кедергі ретінде қарастырылады (Hurd, 2012, р. 47). Осылай тұжырымдалған Ислам зайырлылыққа қарсы және оны қабылдауды қажет етті. Исламның кейбір көріністерінің демократиямен үйлесімділігін дәлелдеу үшін лаицизмдік ойлау исламның «қалыпты» және «заманауи» сорттарын құруды ынталандырды, ал кейбір Батыс мемлекеттерінде діни бірегейлікті мәдени атрибут мәртебесіне ауыстырудың кең таралған тәжірибесі күшейтілді (Omeličeva, 2016, р. 16).

Бұл ретте, Қазақстан Республикасы дін саласындағы саясатын айқындаған сәттен бастап халықтың, ұлттың өзінің бірегейлігін айқындауда басым діндерге басты назар аударып, елде белең алған жат ағымдар мен өзге идеологияға қарсы нарративтерді белгілей бастады. 2011 ж. 11 қазанда қабылданған ҚР «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңының преамбуласында ханафи бағытындағы исламның және православиелік христиандықтың халықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өміріндегі тарихи рөлін танитынын негізге алатындығы көрсетілген. Бұл, ғасырлар бойы қалыптасқан ислам дінінің халық арасындағы рөлін, маңызын айқындау болып табылады. Сонымен қатар, дін саласындағы саясаттың негізгі бағыттарының бірі – ұлтаралық және конфессияаралық татулықты сақтау және осы күнге дейін Қазақстанның беделді халықаралық ұйымдарда (БҰҰ, ИЫҰ, ОҚЫҰ және т.б.) мүшелік жасап, төрағалық ету арқылы жаһандық сын-тегеуріндерге төтеп беру.

Қазақстан контекстіндегі дәстүрлі ислам дискурсы

Посткеңестік елдердегі радикалды топтармен күрес шеңберінде басым елдер контрнарратив ретінде «дүстүрлі ислам», «жергілікті ислам», «орта жолды ислам» концепциясын ұсынғандығы белгілі. Бұл ретте, «дәстүрлі ислам» түсінігінің де ауқымы кеңістікке, сол аймақтың мәдени-діни ерекшеліктеріне сай әр түрлі деңгейде қабылданып, жүзеге асырылды. Батыс ғалымдарының көпшілігі «дәстүрлі исламды» фундаментализм мен модернизм арасындағы дихотомия арқылы тұжырымдайды. Исламтану әдебиетінде дәстүрлі ислам XII ғасырда ислам ғұламалары жасаған құрылым ретінде анықталады (Fauzi, 2012, p. 131).

Зерттеуші Mathiesen «дәстүрлі ислам» феноменін тұтастай алғанда оның дискурстары арқылы түсіну керек деп санайды, олар тәжірибелер мен институттардың басқа нұсқаларына карама-қайшы белгілі бір тәжірибелер мен институттардың ортодоксалдылығын орнатуға тырысады (Mathiesen, 2013, p. 214). Nasr «дәстүрлі исламды» жақсы түсіну үшін оның исламның әртүрлі аспектілерімен байланысын талдау маңызды деп санайды. Оның айтуынша, дәстүрлі ислам Құранды Алланың Сөзі деп қабылдайды, сүнниттік исламның алты сахих көздеріндегі және шиизмнің төрт кітабындағы ортодоксалды хадистер жинағын мойындап, шарифатты илаһи заң ретінде қорғайды. Сонымен қатар сопылық пен тарикат та «дәстүрлі ислам» бөлігі болып саналады (Nasr, 1994, p. 14). Кей зерттеушілер дәстүрлі ислам әдетте ислам құндылықтарын жергілікті дәстүрлермен біріктірмейді деп есептейді. Дегенмен, дәстүрлі исламды соңғы кездері кейбір мемлекеттерде, бірінші кезекте Орталық Азияда ислам мен жергілікті дәстүрлердің, мінез-құлық нормаларының және тіпті исламға дейінгі кезеңдердің жиынтығы ретінде қарастыру қалыптасқан.

Қазақстан шеңберінде айтар болсақ, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы Ғұламалар кеңесінің мүшесі, PhD Құрманбаев Қ. өзінің сұхбатында «ислам ғасырлардан бері жергілікті халықтың салт-санасымен, өмір салтымен, ойлау жүйесімен біте қайнасып келген исламның моделін дәстүрлі ислам деп қабылдап жүрміз, яғни, бұл біздің құқықтық жақтан ханафлік, сенімділік тұрғысынан матуридилік және моральдық-этикалық тұрғысынан кейбір дәстүрлі сопылық бағыттармен біте қайнасқан исламның практикалық көрінісі, неге дәстүрлі десек, ол

ғасырлардан бері дәстүрлі түрде жалғасып, өзіндік осы қоғамға, заманға, ортаға, тіпті климатқа сай қалыптасқан ислам», – деп түсіндіреді (Құрманбаев, 2024). Яғни, сарапшының пікірінше, дәстүрлі ислам деп ең алғашқы кезеңде пайда болған исламды қалай да бұрмалап, өзгертіп қолдану емес, сол заманнан бері келе жатқан классикалық исламды сол күйінде ұстану. Әлбетте, ханафи мазһабының да қазақ қоғамында берік орнауының бірден себебі қазіргі таңда исламның тек ғылыми концептілері, аппараттық категориялары жүйеленіп, ислам ғалымдарының еңбектерінде ғылыми негізделді. Сондықтан, «дәстүрлі ислам» түсінігі алғашқы кезеңдегі исламнан бөлек немесе белгілі бір трансформацияға ұшыраған деп қарастыру келмейді. Бұл жерде жоғарыда бірқатар зерттеушілер атап өткендей, ислам тек сол тараған елді мекеннің дәстүрлерімен өзара байланысып, синтезделгендігін қарастыруымызға болады. Қазақ елінің мысалында да көптеген тарихшылар, зерттеушілер, этнографтар, дін ғалымдары жергілікті мәдени дәстүрлердің исламның шеңберінде болып, қазіргі таңда синтезделіп кеткендігін көрсетеді.

1990 ж. бастап радикалды, жат идеология салдарымен біздің ел де күресіп, мемлекеттік деңгейде осы мәселелерді шешуге арналған құқықтық, әдістемелік және ұйымдастыру негізінде кешенді іс-шаралар жүзеге асырылды, ең маңыздыларын атап өтер болсақ, олар:

- «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Қазақстан Республикасының Заңы халықаралық құқық пен ел Конституциясында көзделген әркімнің ар-ождан бостандығы құқығын іске асыруға бағытталған, ол дін саласындағы мемлекеттік саясатты іске асырудың және ұлттық мүддені қорғаудың құқықтық негізі болып табылады. Қолданыстағы заңнама аясында діни бірлестіктердің қызметі реттелген, миссионерлік қызметті жүзеге асыру, діни іс-шараларды, дінтану сараптамаларын жүргізу, ғибадат үйлерін салу, діни әдебиетті тарату тәртібі айқындалған;

- ведомствоаралық өзара іс-қимыл, дін саласындағы мақсаттар мен міндеттерге қол жеткізу үшін мемлекеттік және қоғамдық құрылымдардың күш-жігері мен ресурстарын қолдану;

- Қазақстан Республикасының ұлттық мүддесіне төнген қатер көріністерінің сипаты мен деңгейін ескеру;

- Демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде Қазақстанда мемлекеттік шешімдер қандай да бір діннің немесе оның жекелеген ұстанушыларының мүддесіне

орай емес, тұтас қоғамның мүддесі негізінде қабылдануы қажет (ҚР 2020, № 953 қаулы).

Осы ретте, посткеңестік елдерде радикалды топтарға қарсы контрнарратив ретінде ұсынылған «дәстүрлі ислам» түсінігін Қазақстан контекстінде қарастыра аламыз ба деген сауал туындайды.

Елімізде 2832 діни бірлестікті құрайтын Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының тек қана радикалды топтармен күресу, халықтың діни сауатын арттыру және діни рәсімдерді қамтамасыз етумен қатар, муфтияттың ел аумағында жалғыз ресми тіркелген Республикалық діни бірлестік ретінде қазақ ұлтының бірегейлігін сақтаудағы функциялық қызметтеріне тоқталған жөн деп есептейміз. Ел аумағында ислам конфессиясының жалғыз өкілдігі ретінде тек Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының болуы дәстүрлі ислам түсінігінің қалыпты жағдай ретінде қабылдануы заңдылық.

ҚМДБ рухани және ұлттық бірегейлікті қалыптастырудағы рөлі

Елдегі діни ахуалға сәйкес, 90 жылдардың басында көптеп таралып, кейін ел аумағындағы жастардың санасын улап, Сирияға діни жиһадқа кеткен радикалды топтарға қосылған қазақстандықтармен жұмыс жүргізу үшін мемлекет тарапынан ауқымды іс-шаралар кешені ұйымдастырылды. Бірінші кезекте, бұл ҚР Тұңғыш Президенті Н.Назарбаевтың бастауымен 2018 жылы «Жусан» операциясының іске асырылуы. Бірнеше кезеңдерден тұрған бұл операцияның нәтижесінде елге 749 ересек, 522 балалар қайтарылды (РҚБ ресми сайты). Бұл елімізде гуманитарлық тұрғыдан сәтті негізде жүзеге асырылған іс-шаралардың бірегейі деуге негіз бар. Әлбетте, қайтып келген азаматтардың діни көзқарастары, оларды қоғамға қайта бейімдеу бойынша жұмыстар оларды алып келгеннен қарағанда бірнеше есе күш жұмсауды қажет етті. Бұл жерде не үшін қазақстандықтар оңай радикалды топтардың әсеріне түсті, ең маңызды фактор ретінде қандай жағдайды анықтауға болады деген сауалдар мемлекет өкілдерін де, ресми ислам дінінің өкілдерін де мазалағаны анық. Әлбетте, бұл азаматтардың діни сауаттылығының төмен болуы, радикалды идеологияға берілгендердің басым бөлігі орыс тілді азаматтар болғандығы көптеген әлеуметтік зерттеулерден белгілі. Сонымен қатар, олардың мұндай жағдайға тап болуының тағы бір себебі – олардың ұлттық, әлеуметтік, діни бірегейлігін жоғалтып алуында немесе жат-

сынуында. Бұл туралы, зерттеуші фил.ғ.докторы Ю.Шаповал өзінің мақаласында зерттеуші О.Руаның тұжырымдарын келтіреді. Оған сәйкес, О.Руа джихадизмге сипаттама бере отырып, бұл идеологияны жасаушылардың жиһад, куфр және басқа да ұғымдарды жаңаша түсіндіру түріндегі ислам іліміне енгізген жаңалықтары, түптеп келгенде, идеологтардың мақсаты емес екенін атап өтті. Олар адамдарды кәпірлермен соғысуға тарту үшін ғана емес, олардың отбасылық, рулық, ұлттық, этникалық байланыстары үзілетін жаңа типтегі мұсылмандарды қалыптастыру болған (Шаповал, 2024, р. 11).

«Жусан» операциясына қатысты Е.Карин өзінің зерттеуінде елге қайтып оралған репатрианттардың қандай да бір бірегейлік сезімінен ажырағанын көрсетеді. Себебі, ДАИШ негізгі мақсаттарының бірі – түпкі ұлттық, қалыптасқан қоғамдық бірегейлігінен айырып, ДАИШ-қа таңылған жаңа бірегейлікті қалыптастыру болған (Шаповал, 2024, р. 11).

Көріп отырғанымыздай, адамның қоғамдық өмірде белгілі бір бірегейлік, өзін белгілі бір ортамен, ұлтымен, дінімен сәйкестендіруі аса маңызды. Қазақстанда Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы діни салада ғана емес, қоғамдық, әлеуметтік негізде бірқатар маңызды әрі ауқымды бастамаларды көтеріп, жүзеге асырып келе жатыр.

ҚМДБ қызмет ету аясы кең, діни салада 5 бағыт «дін мен дәстүр, ізгі қоғам, ихсан және насихат, діни оқу-ағарту және жат діни ағымдардан сақтандыру» аясында қызмет етуде. Қазақстандық сенушілер ислам діні туралы барынша жедел түрде қажетті ақпараттарын алуда, діни білім алу үшін міндетті түрде шет елдерге барудың қажеттілігі төмендеді. Елімізде де діни мамандарды даярлап, дінге қызығушылығы бар азаматтарға да діни сауаттылығын арттыру бойынша қолдау көрсетілуде. Мәселен, 2024 жылдық есеп бойынша ҚМДБ Шариғат және пәтуа бөлімінің мамандары елімізде жалпы 201 073 сұраққа жауап берген. Ғұламалар кеңесінде қабылданған пәтуаларды түсіндіру мақсатында, имамдарға арналған 322 семинар, сондай-ақ мешіт жамағатына бағытталған 3387 пәтуа сағаты ұйымдастырылған. Ғұламалар кеңесіне ұсынылған пәтуалар саны 18-ді құрайды. Бұқаралық ақпарат құралдарында, оның ішінде телеарналарда 67 сұхбат берген. Сонымен қатар, бекітілген медиа жоспар аясында сұрақ-жауап форматында 980 бейнеролик түсірілген (ҚМДБ ресми сайты).

Радикалды, жат идеологияның алдын алуда ҚМДБ тарапынан атқарылатын тағы бір қызмет түрі – діни сараптама жүргізу. Елде мемлекеттік деңгейде дінтану сараптамасы жүргізілетіні белгілі. Сондықтан, зайырлы және діни тұрғыдан дінтану және діни сараптама жүргізу жат идеология легіне екі тараптан да төтеп беруге мүмкіндік береді. Себебі, елде радикалды, жат ағымдардың таралуына діни мазмұндағы әдебиеттер мен баспа материалдар, ал жастар арасында электронды ғаламтор желілер, әлеуметтік желілер арқылы таралатын жат идеология үлкен әсер еткен болатын. Сондықтан, дінтану сараптамасына елде мемлекеттік деңгейде аса үлкен мән беріледі.

Осылайша, 2024 жылы ҚМДБ тарапынан 243 кітап діни сараптамадан өткен. Атап айтқанда, 211 кітап оң қорытынды алса, 12 кітапқа теріс қорытынды берілді, 73 кітап түзетілуге қайтарылып, 20 туынды діни емес кітап болып танылды. Мысыр, Түркия, Иран, Моңғолия, Өзбекстан, Ресей, Сауд Арабиясы сынды мемлекеттерден әкелінген 1037 кітап бойынша 19 өтініш қабылданып, комиссия сараптауынан өтті. Қазақстан аумағында мүфтиятқа қарасты мешіт жанындағы 109 діни дүкендерге сараптама жасалып, 2000-ға жуық діни әдебиет тексерілді (ҚМДБ ресми сайты).

ҚМДБ-ның халықтың рухани қажеттіліктерін қанағаттандырудағы түсіндірме жұмыстарын жүргізу әлеуеті

2020 ж. бүкіл әлемді Covid-19 індеті жайлағаны белгілі. Әлем халқы мұндай жаппай пандемияның салдарын барынша сезінді, рухани тірек іздеді. Бұл жағдай біздің елде де орын алды, осы ретте Діни басқарма тарапынан рухани ынталандыру, үміт берумен қатар елге дәрі дәрмектермен, азық түлікпен қамтамасыз ету бойынша ауқымды жұмыстар атқарылған болатын.

Осы кезең бойынша сол жылдардағы ҚМДБ тарапынан жүргізілген ақпараттық түсіндірме жұмыстарына мониторинг жүргізілген болатын. Діни басқармалардың ресми әлеуметтік парақшаларына, сайттарына мониторинг, жарияланған материалдарға контент талдау жүргізілді. Халықтың рухани сұранысын, қолдау алуға қажеттілігін өтеуде Діни басқармалардың қаншалықты өтегендігін анықтау мониторинг және контент талдау жұмысының негізгі мақсаты болды. Мониторинг жұмыстары Қазақстан, Өзбекстан, Қырғызстан, Ресей Федерациясы, Татарстан елдерінің Діни басқармаларына жүргізілді.

Әлемде індеттің таралуына байланысты барлық діни бірлестіктер де оқшаулану жағдайында өз қызметтерін ұйымдастыруға мәжбүр болды. Қатаң карантиндік режимді сақтау мерзімі ислам әлемінде маңызды діни мейрамдары Рамазан айы, Ораза айтқа түспа түс келуі ислам бірлестіктері тарапынан жаңа қадамдарға барып, қызметін тиімді ұйымдастыруды қажет етті.

Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы карантиндік режимде мешіттердегі барлық жамағатпен оқылатын намаздарды тоқтатуға мәжбүр болды. Дегенмен, Рамазан айында қайырымдылық қорлары, діни қызметшілердің қайырымдылық акцияларын жүргізу істері белсенді негізде қолға алынды.

Бірінші кезекте, барлық аймақтарда онлайн режимде имам-ұстаздардың дәрістерін өткізу, Құран хатым жасау дұғасынан тікелей көрсетілім, Ораза айт мейрамынан тікелей эфир ұйымдастырылды. Діни басқарманың ресми сайтында және әлеуметтік парақшаларында (ҚМДБ “instagram” аккаунты) «Ислам тарихы», «Фикһ дәрістер», «Хадистер», «Ислам әдебі», «Отбасы ғылымхалы» тақырыптары бойынша дәріс және сұрақ-жауап форматтарында онлайн көрсетілімдер шығарылды.

Онлайн дәрістер күн сайын өткізілсе, аптасына үш рет тікелей эфирде ҚМДБ имамдары, ұстаздары және белгілі ғалымдарының сұхбаттары ұйымдастырылды.

Пандемия зардабынан құтылу, ауырғандарға саулық тілеу мақсатында Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы ислам әлемінің ғұламаларын, дін қайраткерлерін, дін саласындағы оқытушы-ұстаздар мен Құран қариларын, сондай-ақ барлық мұсылман қауымын 2025 жылдың 3 сәуір күні жұма намазында, бір мезетте ортақ тілекпен алақан жайып, адамзаттың амандығы мен бейбітшілігі үшін дұға жасауға шақырды. Бұл бастама «Біз – біргеміз, тілегіміз – ортақ» деген ұранмен жүзеге асырылады. Дұға ету арқылы бүкіл әлемдегі адамзаттың денсаулығы мен тыныштығын тілеп, әлемдік ынтымақтастықты нығайту мақсатында мұсылмандардың ортақ қолдауын күшейту.

Рамазан айынан бастап қазақ және орыс тілді сенушілерге арнайы тікелей эфирде жалпы көлемде 140-тан астам онлайн-дәрістер мен түрлі медиялық бағдарламалар өткізілген. Әлеуметтік желілерде 370 тікелей эфир көрсетілімдері, дәрістер, сұрақ-жауаптар және ақпараттық материалдар жарияланды (ҚМДБ ресми сайты).

Пандемия алдын алу бойынша енгізілген төтенше жағдайда Өзбекстан мұсылмандары діни басқармасы (ӨМДБ) да үкімет тарапынан қабылданған шешімдерге қолдау білдіріп, індеттің алдын алу бойынша барлық сақтық шаралары жүзеге асырылды.

Өзбекстан мешіттерінің барлығында Рамазан айында Құран оқылу және тарауық намазын онлайн көрсетілім арқылы беру тәжірибесі енгізілді. Әлеуметтік желілерде тиісті бейнематериалдар мен ақпараттар жарияланды. Пітірсадақа беру үшін сенушілерге мобильді қосымшалар шығарылды. Сонымен қатар, Рамазан айының бірінші күнін белгілеу бойынша Қазақстан, Қырғызстан діни басқармаларымен ғылыми мәліметтерге сәйкес бірлескен ортақ шешім шығарылды.

Онлайн режимде Өзбекстан мұсылмандары діни басқармасы тарапынан 100-ден астам бейне-дәрістер мен онлайн сұхбаттар өткізілген (ӨМДБ “facebook” akkaунты).

Дәрістер мен сұхбаттардың басым бөлігі Рамазан айында жасалатын дұғалар мен қосымша діни рәсімдерге арналған, ал сұхбаттар белгілі имам, ғалымдардың қатысуымен өзекті ислами мәселелер мен пәтуалар бойынша сұрақ-жауап форматында өткізілген.

Бұл мәліметтер Басқарманың фейсбук желісінде кеңінен жарияланған, ал ресми сайты Басқарманың қызметі мен діни мәселелерге қатысты ақпараттар емес, әлемдік жаңалықтар легіне толы.

Қырғызстан Республикасының мұсылмандары діни басқармасында Бас Муфтий Максатбек кажы Токтамушев барлық сенушілерді үкіметтің қабылдаған шараларын қатаң сақтауға шақырып, арнайы бейнежазба үндеуін жолдаған. Муфтияттың барлық қызметі қашықтықтан жұмыс жасау режиміне өтіп, әлеуметтік желілер арқылы онлайн-дәрістер мен құтбалар жүргізілді.

Қырғызстан діни басқарма өкілдері тарапынан көп жағдайда қайырымдылық акцияларын өткізу, Ораза кезінде мұқтаж отбасыларға қайырымдылық көмек көрсету тәрізді қызметке аса мән берілген. Мұны әлеуметтік желілерде жарияланған ақпараттар мазмұнынан толығымен байқауға болады. Керісінше Ораза айт кезеңінде ақпараттар күтілгендей толыққанды еместігі анықталды. Дегенмен, Діни басқарманың әлеуметтік желілерде де, YouTube каналда да оқырмандар саны мен белсенділігі жоғарғы көрсеткіште (Қырғызстан мұсылмандары діни басқармасының ресми сайты).

Ресей Федерациясының мұсылмандар діни басқармасы Мәскеу орталық мешітінен жұма уағызы мен намаз өткізуден сенушілерге 6 маусымға дейін, яғни мешіттер ашылғанға дейін тікелей эфир көрсетілімі, тоқтаусыз онлайн Құран оқу шарасы ұйымдастырылды. Жалпы пандемия кезеңі бойында Діни басқарма тарапынан төмендегідей іс-шаралар кешені ұйымдастырылып, атқарылып келеді:

- Ғаламтор және телефон желісі арқылы түскен сауалдарға жауап беру мақсатында call-орталықтар қызметін жандандыру және онлайн-уағыздар жүргізу;

- Аймақтардағы өкілдіктермен үздіксіз байланыста болу;

- Онлайн режимінде өзекті тақырыптарда халықаралық конференция өткізу;

- Қайырымдылық акциялары;

- Еріктілер қызметін ұйымдастыру;

- Ислами оқу орындарда онлайн-режимде оқытуды жалғастыру;

- Халықаралық ынтымақтастықты сақтау және дамыту;

- Сенушілерге ақпараттық қолдау көрсету.

Рамазан айы да оқшаулану режиміне сәйкес келгендіктен Ресей мұсылмандары діни басқармасы бірқатар ауқымды іс-шараларды кеңінен ұйымдастырды: Рамазан айында қайырымдылық акциялары, еріктілер қызметі көмекке мұқтаж отбасыларына 1 миллион рубль мөлшерінде, сонымен қатар, 1000-нан астам сириялық босқындар отбасы мен 1500-ден астам палестиналық мұқтаж отбасыларына гуманитарлық көмек көрсетілген. Жүргізілген іс-шаралардың басым бөлігі Ислам мәдениеті, ғылымы мен білімін қолдау қорымен бірлесе отырып атқарылған.

Жалпылама алғанда, Ресей мұсылмандары діни басқармасы әлеуметтік желілер мен ресми сайттарында (Ресей Федерациясы мұсылмандары діни басқармасының “facebook” akkaунты) карантиндік режим енгізілген сәттен бастап 372 ақпарат жариялаған, оның ішінде 19 – онлайн дәрістер, 17 – жұма уағыздары мен намаз, Құран хатым түсіруден тікелей көрсетілімі, 9 – бейнеконференциялар мен отырыстардан тікелей эфир көрсетілім жарияланған. Салыстырмалы түрде Ресей мұсылмандары діни басқармасы пандемия жағдайында онлайн-режимде, сонымен қатар қайырымдылық шаралары бойынша белсенділіктің жоғары көрсеткішіне ие.

Татарстан Республикасы мұсылмандар діни басқармасында COVID-19 пандемиясының жағдайы тұрақтандырылғанға дейін төмендегі

алдын алу шараларын қабылдады: мешіттерде жамағатпен оқылатын және жұма намаздары тоқтатылды, азан шақыру белгілі уақыттарда жалғасатын болады; мешіттерде дезинфекция жасау жүйелі түрде жүргізу ұйымдастырылды; мұсылмандарға ас беру шараларын, қайтыс болған адамның жақындарымен ғана үйлерде өткізуге кеңес берілді; Денсаулық сақтау Министрлігінің жеке санитарлық гигиенаны сақтау бойынша нұсқаулықтарын қатаң ұстану қажеттігі ескертілді; Азан айтылғанға дейін жұма уағызын тоқтату, құтба оқуды қысқарту, намазда қысқа сүрелерді оқу, намаздан кейін оқылатын хатымдар мен зікір айтуды қысқарту жөнінде арнайы пәтуа қабылданды. Діни басқармада Рамазан айына байланысты белсенді негізде қайырымдылық іс-шараларды жүзеге асырды, мұқтаж отбасыларына тиісті көмек көрсетілді. Әлеуметтік желілерде Діни басқарма тарапынан 76 діни-танымдық материалдар, тікелей эфир көрсетілімдері жарияланған (Татарстан мұсылмандары діни басқармасының ресми сайты).

Нәтижелері және талқылама

Қазақ қоғамы үшін ислам діні рулық қатыстылық, тіл, аймақтық қатыстылық тәрізді ұлттық бірегейліктің құрамдас бөлігі. Әлбетте, бұл жалпы көрсеткіште алғанда, жекелей келгенде бұл бірегейлік категорияларының иерархиясы өзгеруі мүмкін. Алдағы уақытта, зайырлылық принципі негізінде «қазақстандық», діни тұрғыдан «рухани», «ұлттық» бірегейлік қағидаттары жандануы жалғасуы мүмкін. Біздің пайымдауымызша, рухани бірегейлік мемлекеттік бірегейлікке қайшы келмейді, себебі республикадағы көпэтностық жағдай басым бөлігінің жалпы қауымдастыққа немесе діни қауымдастыққа қатыстылығын айқындайды.

Пандемия кезеңіне жүргізілген мониторинг нәтижесінде, Діни басқармалардың халық сұранысын толық өтей алғандығы белгілі болды. Сол жылдарда осындай рухани танымдық, түсіндірме жұмыстарының жүргізілуі халыққа серпін беріп, тығырыққа әкеліп соққан жағдайдан шығуға үміт сыйлады. Бұл іс-шаралардың барлығы еңсесі түскен халыққа діни, ұлттық бірегейлігін одан әрі нығайтуға септігін тигізгені анық. Себебі, осындай дағдарыстық жағдайда адам психоэмоционалдық тұрғыда қорғаныс іздеп, бірегейлікті айқындау сезімі жоғарылай түседі. Сондықтан, Діни басқармалар тарапынан, оның ішінде ҚМДБ тарапынан жүргізілген барлық іс-

шаралар халыққа өздерінің ислам дініне, ұлтына қатыстылығын, бірегейлігін одан әрі бекіте түсуіне әсер етті деп есептейміз.

Зерделенген ақпараттар аясында мемлекет тарапынан белгіленген дін саласындағы саясатты жүзеге асыруда Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы тарапынан тиісті қолдау жүзеге асырылуда. Бұл жағдайдың барлығы халыққа өздерін қауіпсіз сезіну, рухани тұрғыдан қорғанысты сезінуге әсер ететіні айқын. Сондықтан, дінге қадам басқан азаматтар тиісті ақпараттарын алып, рухани жолын дұрыс айқындауға септігін тигізуде. Мемлекеттік деңгейде, дін саласындағы кадрлық қамтамасыз ету ислам дінінің дұрыс бағытта, дәстүрлі жолмен өрбуіне септігін тигізуде. Діни басқарма тарапынан да ұлттық болмысқа, дәстүрді жандандыруға бағытталған кешенді шаралар тұрақты түрде жүзеге асырылуы халық арасында рухани жандану, ұлттық болмысты сезінуге үлкен әсер етеді. Мұның көрсеткіші ретінде қоғамда «ұлттық брендингтің» қарқынды дамуы, күнделікті тұрмыста қазақи ұлттық элементтердің, тіпті ұмыт болған дәстүрлердің (ежелден келе жатқан тағам түрлерінің зерттелуі және халыққа кеңінен ұсынылуы, діни атрибутикадағы элементтердің жиі қолданылуы) жандануы. Бұл ұлттық бірегейлікпен қатар, Қазақстанның мемлекеттік бірегейлігін нығайтуға үлкен септігін тигізеді.

Қорытынды және тұжырымдама

Бүгінгі таңда Қазақстанның мемлекеттік-конфессиялық қатынасы үлкен трансформациядан өтіп, зайырлылық пен діни қағидаттарды үйлесімділікте ұстауға септігін тигізетін шаралар мен мемлекеттік бағдарламалардың арқасында біршама жүйеге келді. Халық санасы да өзінің қажеттілігін түсіне алатын, діни мәселелерде өзіне таңдау жасай алатын деңгейге ұмтылуда. Мемлекет тарапынан бұл бағытта кедергі келтірмей, халыққа дұрыс таңдау жасайтындай жағдайлар жасалды. «Естуші мемлекет» позициясы халық мүддесімен санасу, сұраныстарын қадағалау, мемлекеттік даму курсы айқындауда тұрғындардың ойын ескеруге мүмкіндік беруде.

Қазақстан көпконфессиялық және көпұлттық дәрежесін ел мүддесі үшін дұрыс пайдалана білді. Қазақстан халықаралық аренада әлемдік ислам ұйымдарымен қатар, демократиялық, құқықтық дамуды алға тартатын батыстық ұйымдармен де ынтымақтастықты берік орната алды.

Ислами халықаралық ұйымдармен байланыс

орнату Қазақстан мұсылмандары діни басқарамасына да серпін беріп, өз қызметтерін тиісті деңгейде жүзеге асыруына мүмкіндік берді. Қазіргі таңда, ҚМДБ тарапынан да барлық халықаралық ислами ұйымдармен байланыс орнатылған, әлемдік деңгейде өтетін конференциялар, бас қосуларда ҚМДБ өкілдері тұрақты қатысушы болып саналады. Бұл әлемдік деңгейде орын алып жатқан діни жағдайды саралауға, қоғамның өзекті мәселелеріне қатысты пәтуа шығару мәселелерінде біліктілігін арттыруға, әлемдік діни трендтер негізінде жергілікті діни ахуалға, сенушілердің психологиялық келбеттеріне болжам жасап айқындап отыруға септігін тигізуде.

Зерттеудегі мақсат – Қазақстандағы дәстүрлі исламның ұлттық бірегейлікті қалыптастырудағы рөлін анықтау, бұл тұрғыда тарихи, мәдени, және әлеуметтік аспектілерді талдау. Зерттеу барысында әлеуметтік сауалнама нәтижелері, тарихи-мәдени деректер, дін саласындағы мемлекеттік саясат және Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) қызметі егжей-тегжейлі қарастырылды. Нәтижеде Қазақстан халқының ұлттық және діни бірегейлігіне қатысты маңызды деректер анықталды. Э. Эриксонның және В.С. Ерохиннің тұжырымдарына сәйкес, ұлттық бірегейлік тарихи-мәдени, әлеуметтік және саяси факторлардың ықпалымен қалыптасатын кешенді құбылыс ретінде қарастырылды.

ҚМДБ ұлттық бірегейлікті нығайтуда: Радиалды ағымдардың алдын алу, халықтың діни сауатын арттыру, ислам дініне қатысты дәстүрлі

бағытты насихаттау арқылы маңызды рөл атқаратыны көрсетілді. Covid-19 пандемиясы кезіндегі ҚМДБ-ның онлайн-ағарту, қайырымдылық іс-шаралар және діни қолдау жұмыстары қоғамдағы рухани тұрақтылықты сақтауға ықпал етті.

Тұжырым ретінде дәстүрлі ислам – Қазақстандағы ұлттық және рухани бірегейліктің маңызды элементі. Оның ханафи мазһабына негізделген модельдері елдегі зайырлы принциптермен үйлесімді дамып келеді. ҚМДБ діни және ұлттық құндылықтарды біріктіре отырып, радикализмге қарсы тиімді шараларды жүзеге асыруда. Мемлекеттік деңгейде дін саласындағы саясат діни төзімділік пен конфессияаралық татулықты нығайтуға бағытталған. Пандемия кезеңінде рухани және әлеуметтік қолдау көрсету – халықтың ұлттық және діни бірегейлігін одан әрі бекітті. Зерттеу нәтижелерін ұлттық және діни бірегейлікті зерттеуге арналған жаңа ғылыми жұмыстарда, ҚМДБ қызметін дамытуда қолдануға болады. Қорытындылай келе, Қазақстандағы дәстүрлі ислам елдің тарихи және мәдени ерекшеліктерімен тығыз байланысты, ал ҚМДБ-ның рөлі – бұл бірегейлікті сақтауда және нығайтуда маңызды фактор болып табылады.

АЛҒЫС

Бұл мақала ҚР ҒжЖБМ Ғылым комитеті қаржыландыратын (Грант № BR24993035) ғылыми жоба аясында дайындалды.

Әдебиеттер

- «Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатын іске асыру жөніндегі 2021-2023 жылдарға арналған кешенді жоспарды бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2020 жылғы 31 желтоқсандағы № 953 қаулысы. [Электронды ресурс] URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P2000000953> (жүгіну күні: 10.12.2024ж.)
- «Терроризмге қарсы комитет» РҚБ ресми сайты [Электронды ресурс] URL: <https://ctc-rk.kz/%d0%be%d0%bf%d0%b5%d1%80%d0%b0%d1%86%d0%b8%d1%8f-%d0%b6%d1%83%d1%81%d0%b0%d0%bd-%d0%bf%d1%83%d1%82%d1%8c-%d0%b4%d0%be%d0%bc%d0%be%d0%b9-%d0%b8-%d0%bd%d0%be%d0%b2%d1%8b%d0%b5-%d0%b2%d1%8b.html>
- Bedford, S., Mahmudlu, C., & Abilov, S. (2021). Protecting Nation, State and Government: 'Traditional Islam' in Azerbaijan. *Europe-Asia Studies*, 73(4), 691–712. <https://doi.org/10.1080/09668136.2021.1899136>
- Fauzi, M.L. (2012). Traditional Islam in Javanese Society: The Roles of Kyai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity. *Journal of Indonesian Islam*, 6(1), 125–144.
- Hurd, E.Sh. (2012). The Politics of Secularism', in Timothy Samuel Shah, Alfred Stepan, and Monica Duffy Toft (eds), *Rethinking Religion and World Affairs* (New York, 2012; online edn, Oxford Academic p. 36-52), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199827978.003.0004>
- Mathiesen, K. (2013). Anglo-American "Traditional Islam" and its Discourse of Orthodoxy. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 13, 191–219.
- Nasr, S.H. (1994). *Traditional Islam in the Modern World*. Kegan Paul International.
- Omelicheva, M.Y. (2016). Islam and Power Legitimation: Instrumentalisation of Religion in Central Asian States. *Contemporary Politics*, 22(2), 144-163. <https://doi.org/10.1080/13569775.2016.1153287>

- Ерохин В.С. (2024). К вопросу о понятии национальной идентичности. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология* 24(3), 274–278. DOI: 10.18500/1819-7671-2024-24-3-274-278
- Жиенбаев М. (2024). Қазақстандағы ұлттық құрылыс саясаты: азаматтық немесе этноәлеуметтік сәйкестік пе? *Қоғам және дәуір*, 3(83), 93–103. <https://doi.org/10.52536/2788-5860.2024-3.07>
- Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының “instagram” akkaunty, <https://www.instagram.com/muftiyatkz/?hl=ru>
- Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының ресми сайты (2024). [Электронды ресурсы] URL: <https://www.muftiyat.kz/> (жүгіну күні: 31.12.2024ж.)
- Құрманбаев Қ. (2024). «Дәстүрлі ислам» деп айтуға бола ма? [Электронды ресурсы] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=98kfjcI9eX8> (жүгіну күні: 25.12.2024ж.).
- Қырғызстан мұсылмандары діни басқарамсының ресми сайты, [Электронный ресурс] URL: <https://ru.muftiyat.kg/> (жүгіну күні: 15.12.2024ж.)
- Өзбекстан мұсылмандары діни басқармасының “facebook” akkaunty, <https://www.facebook.com/muslimuzportal/> (жүгіну күні: 12.12.2024ж.)
- Ресей Федерациясы мұсылмандары діни басқармасының “facebook” akkaunty, <https://www.facebook.com/dumerd> (жүгіну күні: 13.12.2024ж.)
- Султанғалиева А.К. (1998). *Ислам в Казахстане: история, этничность и общество*. Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК.
- Татарстан мұсылмандары діни басқармасының ресми сайты, [Электронды ресурс] URL: <https://dumrt.ru/ru/> (жүгіну күні: 01.12.2024ж.)
- Ұлттық статистика бюросы «2021 жылғы халық санағының» тақырыптық жинақтары (30.10.2023) stat.gov. [Электронды ресурс] URL: <https://stat.gov.kz/news/ltty-statistika-byurozy-2021-zhyl-y-khaly-sana-yny-ta-urypty-zhina-taryn-zhariyalay-bastady/> (жүгіну күні: 25.12.2024ж.)
- Шаповал, Ю. (2024). Вовлечение казахстанских женщин в террористическую организацию ИГИЛ: фактор идентичности. *Вестник КазНУ, Серия Религиоведение*, 38(2), 3–15. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v38.i2.r1>
- Эриксон Э. (2006). *Идентичность. Юность и кризис*. Флинта: МПСИ: Прогресс.

References

- «Qazaqstan Respublikasynyn din salasyndagy memlekettik sayasatyn iske asyru zhonindegi 2021-2023 zhyldarga arналған keshendi zhospardy bekity turaly» Qazaqstan Respublikasy Ukimetinyn 2020 zhylygy 31 zheltoqsandagy № 953 qaulysy. [Elektronnyy resurs] URL: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P2000000953> (zhuginu kuni: 10.12.2024zh.). (in Kazakh)
- «Terrorizmge qarsy komitet» RKB resmi saity [Elektronnyy resurs] URL: <https://ctc-rk.kz/%d0%be%d0%bf%d0%b5%d1%80%d0%b0%d1%86%d0%b8%d1%8f-%d0%b6%d1%83%d1%81%d0%b0%d0%bd-%d0%bf%d1%83%d1%82%d1%8c-%d0%b4%d0%be%d0%bc%d0%be%d0%b9-%d0%b8-%d0%bd%d0%be%d0%b2%d1%8b%d0%b5-%d0%b2%d1%8b.html> (in Kazakh)
- Bedford, S., Mahmudlu, C., & Abilov, S. (2021). Protecting Nation, State and Government: ‘Traditional Islam’ in Azerbaijan. *Europe-Asia Studies*, 73(4), 691–712. <https://doi.org/10.1080/09668136.2021.1899136>
- Erikson E. (2006). *Identichnost'. Yunost' i krizis*. Flinta: MPSI: Progress.
- Erohin V. S. (2024). К вопросу о понятии национальной идентичности. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psihologiya*, 24(3), 274–278. DOI: 10.18500/1819-7671-2024-24-3-274-278 (in Russian)
- Fauzi, M.L. (2012). Traditional Islam in Javanese Society: The Roles of Kyai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity. *Journal of Indonesian Islam*, 6(1), 125–144.
- Hurd, E.Sh. (2012). The Politics of Secularism’, in Timothy Samuel Shah, Alfred Stepan, and Monica Duffy Toft (eds), *Rethinking Religion and World Affairs* (New York, 2012; online edn, Oxford Academic p. 36–52), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199827978.003.0004>
- Mathiesen, K. (2013). Anglo-American “Traditional Islam” and its Discourse of Orthodoxy’, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 13, 191–219.
- Nasr, S.H. (1994). *Traditional Islam in the Modern World*. Kegan Paul International.
- Omelicheva, M.Y. (2016). Authoritarian legitimation: assessing discourses of legitimacy in Kazakhstan and Uzbekistan. *Central Asian Survey*, 35(4), 481–500. <https://doi.org/10.1080/02634937.2016.1245181>
- Ozbekstan musulmandary dini basqarmasynyn “facebook” akkaunty, <https://www.facebook.com/muslimuzportal/> (zhuginu kuni: 12.12.2024zh.)
- Qazaqstan musulmandary dini basqarmasynyn “instagram” akkaunty, <https://www.instagram.com/muftiyatkz/?hl=ru>
- Qazaqstan musulmandary dini basqarmasynyn resmi saity (2024). [Elektronnyy resurs] URL: <https://www.muftiyat.kz/> (zhuginu kuni: 31.12.2024zh.). (in Kazakh)
- Qurmanbaev Q. (2024). «Dasturli islam» dep aituga bola ma? [Elektronnyy resurs] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=98kfjcI9eX8> (zhuginu kuni: 25.12.2024zh.). (in Kazakh)
- Qyrgyzstan musulmandary dini basqarmasynyn resmi saity, [Elektronnyy resurs] URL: <https://ru.muftiyat.kg/> (zhuginu kuni: 15.12.2024zh.)
- Resej Federaciya musulmandary dini basqarmasynyn “facebook” akkaunty, <https://www.facebook.com/dumerd> (zhuginu kuni: 13.12.2024zh.)

Shapoval, Yu. (2024). Vovlechenie kazhastanskikh zhenshchin v terroristicheskuyu organizatsiyu IGIL: faktor identichnosti. *Vestnik KazNU, Seriya Religiovedenie*, 38(2), 3–15. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v38.i2.r1>

Sultangalieva A.K. (1998). *Islam v Kazhastane: istoriya, etnichnost' i obshchestvo*. Kazhastanskij institut strategicheskikh issledovanij pri Prezidente RK. (in Russian)

Tatarstan musulmandary dini basqarmasynyn resmi saity, [Elektronnyi resurs] URL: <https://dumrt.ru/ru/> (zhuginu kuni: 01.12.2024zh.)

Ulttyq statistika biurosy «2021 zhylgu halyq sanaqynyn» taqyryptyq zhinaqtary 30.10.2023 [Elektronnyi resurs] URL: <https://stat.gov.kz/news/ltty-statistika-byurosy-2021-zhyl-y-khaly-sana-yny-ta-yrypty-zhina-taryn-zhariyalay-bastady/> (zhuginu kuni: 25.12.2024zh.)

Zhienbaev M. (2024). Qazaqstandagy ulttyq qurylys sayasaty: azamattyq nemese etnoaleumettik saiestik pe? *Qogam zhane dauir*, 3(83), 93-103. <https://doi.org/10.52536/2788-5860.2024-3.07> (in Kazakh)

Авторлар туралы мәлімет:

Қалмахан Ержан Сейітұлы (корреспондент-автор) – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің қауымдастырылған профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com)

Қалыбекова Ләззат Ғабитқызы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті дінтану кафедрасының оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: l.kalybekova@inbox.ru)

Information about the authors:

Yerzhan S. Kalmakhan (corresponding author) – PhD, Associate Professor at Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com)

Lazzat G. Kalybekova – Lecturer at the Department of Religious Studies, Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: l.kalybekova@inbox.ru)

Сведения об авторах:

Калмахан Ержан Сейітұлы (автор-корреспондент) – PhD, ассоциированный профессор, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: kalmakhanyerzhan@gmail.com).

Калыбекова Ляззат Ғабитқызы – преподаватель кафедры религиоведения, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: l.kalybekova@inbox.ru).

2025 жылы 2 қаңтарда тіркелді
2025 жылы 20 желтоқсанда қабылданды

К. Тышхан , С. Нұртаза* 

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық Ұлттық университет, Астана, Қазақстан

*e-mail: samatnurtaza@gmail.com

УИЛЬЯМ ДЖЕЙМСТІҢ ДІНТАНУ ҒЫЛЫМЫНА ҚОСҚАН ҮЛЕСІ: ЖЕКЕ ДІНИ ТӘЖІРИБЕЛЕРДІ НЕГІЗДЕУ

Мақалада дін психологиясының негізін қалаушы Уильям Джеймстің (1842-1910) көзқарастары мен ғылыми мұрасы талқыланады. Сол замандағы ғылыми-философиялық, дінтанулық үрдістер контекстінде Джеймстің дін атаулыға прагматизм, эмпирикалық тұрғыдан жаңаша көзқарас қалыптастырғаны, оның зерттеулерінің басты идеяларының ғылыми маңызы зерттеледі. Американдық ойшыл әрі психолог діни сенімнің мүмкіндігін және құндылығын зерделеді. Оның дінтану ғылымына қосқан үлесі ең алдымен жеке діни тәжірибелердегі адамның риясыз сеніміне байланысты түрлі психологиялық, мистикалық халдерді басынан кешіруі, сол жолда өзіне рухани тірек тауып, санасының жетілуін басты құндылық және зерттеуге лайық құбылыс ретінде жан-жақты дәлелдеуінде. У. Джеймс сол дәуірде үстемдік құрған рационализм мен догматизмге, сонымен бірге «медициналық материализмге» де бірдей оппозицияда құрылған өзінің әдістемесінде дінді прагматизм, яғни пайдалылық тұрғысынан адам санасындағы күйзелістерді жеңетін, өмірін құнарландырып, күш-қуатын арттыратын бірегей құбылыс ретінде негіздеді. Діннің мәні жалпылама онто-теологиялық негіздерден гөрі адамның субъективті-психологиялық болмысына тән феномендерде жатыр деген Джеймстің басты жаңашыл пікірі дінтану, психология, философия, антропология, теологияға үлкен әсерін тигізіп, авторды түбегейлі әдістемелік бетбұрыс жасаған ойшыл, ғалым ретінде танытты. Мақала авторлары американдық философ әрі психологтың идеялары әлі күнге дейін өзінің ғылыми маңызын жоғалтпағанын дәлелдейді. У. Джеймстің «Діни тәжірибелердің әралуандылығы» атты кітабының жеке діни тәжірибелер мен мистицизм феномендерін зерттеуде ғылыми-әдістемелік маңызы зор.

Түйін сөздер: Уильям Джеймс, дін психологиясы, прагматизм, жеке тұлға, діни тәжірибелер

K. Tyshkhan, S. Nurtaza*

L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

*e-mail: samatnurtaza@gmail.com

William James's contribution to religious studies: justification of personal religious experience

The article examines the views and scientific contributions of William James (1842-1910), founder of the psychology of religion. Within the context of his era's scientific, philosophical, and religious trends, it analyzes James's role in shaping a new perspective on religion based on pragmatism and empiricism. James demonstrated the potential and importance of religious faith. His primary contribution to religious studies lies in comprehensively proving that personal religious experiences linked to sincere faith and various psychological and mystical states provide spiritual support, transform consciousness, and merit serious study. Opposing rationalism, dogmatism, and "medical materialism," his methodology justified religion from pragmatic and vital perspectives as a unique phenomenon capable of resolving consciousness crises and unlocking vital energy reserves. James's innovative idea that religion's essence lies not in onto-theological foundations but in subjective-psychological human experiences profoundly influenced religious studies, psychology, philosophy, anthropology, and theology, establishing him as a scholar who fundamentally transformed methodological approaches. The article's authors prove that the ideas of the American philosopher and psychologist are still valuable today. William James's book "The Varieties of Religious Experience" is important as a scientific and methodological foundation for research of personal religious experience and mystical phenomena.

Keywords: William James, psychology of religion, pragmatism, personality, religious experience

К. Тышхан, С. Нуртаза*

Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан

*e-mail: samatnurtaza@gmail.com

Вклад Уильяма Джеймса в религиоведение: обоснование личного религиозного опыта

В статье рассматриваются взгляды и научное наследие основателя психологии религии Уильяма Джеймса (1842–1910). В контексте научно-философских и религиоведческих тенденций того времени изучаются заслуги Джеймса в формировании нового взгляда на религию на основе прагматизма и эмпиризма. Американский мыслитель и психолог обосновал возможность и ценность религиозной веры. Его вклад в религиоведение заключается во всестороннем доказательстве того, что связанные с искренней верой и различными психологическими и мистическими состояниями личные религиозные переживания, благодаря которым человек обретает духовную опору и трансформацию сознания, заслуживают серьезного исследования. В противоположность рационализму, догматизму, а также «медицинскому материализму», Джеймс обосновывает религию с позиций прагматизма как уникальное явление, способное преодолевать кризисы сознания и открывать резервы жизненной энергии. Инновационная идея Джеймса о том, что сущность религии заключается не в онто-теологическом основании, а в субъективно-психологическом бытии человека, оказала огромное влияние на религиоведение, психологию, философию, антропологию и теологию, признав ее автора как ученого, совершившего коренной поворот в методологии. В статье авторы доказывают, что идеи американского философа и психолога до сих пор не потеряли своей научной значимости. Книга У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» важна в качестве научно-методологической основы исследования личного религиозного опыта и феноменов мистицизма.

Ключевые слова: Уильям Джеймс, психология религии, прагматизм, личность, религиозный опыт

Кіріспе

Дін психологиясының негізін қалаушы, күні бүгінге шейін «дін ғылымының канондық ойшылы» (Carrette, Lamberth, 2017) санала-тын американдық психолог әрі философ Уильям Джеймстің дінтану ғылымына қосқан үлесі теңдессіз. Әлеуметтанушы-философ Ханс Йоас У. Джеймстің тұжырымдамасын XX ғасырдың басындағы дінге қатысты ұсынылған шын мәнінде «ғасырлық мағынасы бар жаңа тәсіл» (epoch-making new approach) деген баға берген еді (Baader, 2005, p. 28). Дегенмен посткеңестік дінтану ғылымында, соның ішінде қазақ дінтанушылары ортасында атақты У. Джеймстің тұжырымдамасы, уақыт өтсе де маңызы еш төмендемеген құнды ой-пікірлері арнайы зерттеулерді қажет етеді. Әсіресе ол Тәуелсіз Қазақстанда соңғы жылдары дами бастаған дін психологиясы бағытының теориялық-әдістемелік негіздерін нақтылауға көмектеседі деп санаймыз.

Сол заманның өзінде, Батыста ислам мен суфизм туралы зерттеулердің жетіспеушілігіне байланысты Уильям Джеймс басым көпшілігі христиан дінін ұстаушылардың тәжірибелеріне негізделген өзінің «Діни тәжірибелердің әралуандылығы» кітабында (James, 2009) бірнеше жерде суфизмді, Имам Ғазалидің сопылық

практикалық тәжірибелері туралы айтқан сөздерін келтіргені, сол сияқты ислам дінінің негізін қалаушысы жайлы жағымсыз пікірлер басым кезеңде атақты пайғамбарлар, менталдық медуимдар арасында Мұхаммед пайғамбардың есімін де атап өтіп, оның белгілі рухани тәжірибелері ежелгі Израиль пайғамбарларының секілді трансценденталдық «сублиминалды сана» арқылы жұмбақ «автоматтық жазу» құбылысымен байланысты деген пікірі Уильям Джеймстің объективтігін, гуманистік әрі ғылыми позициясын айғақтайды (сөз немесе жазба мәтін бейсаналы түрде, тылсым күштердің ықпалымен түзіледі деген пікірге байланысты). Fatih Taştan Джеймстің гуманизмін дін білімдерімен тығыз байланыста ашып көрсетеді (Taştan, 2023). Жалпы, американдық ғалымның өмірбаянын зерттеушілер оның жеке басына тән Құдайға деген ішкі сенімі протестантық модельде, демократиялық мазмұнда, және ізгілікке толы болғанын айтады.

1842 жылы Нью-Йорктың дәулетті, мәдениетті отбасында дүниеге келген Уильям Джеймс жастайынан дін, ғылым, теология мәселелерін естіп, біліп өсті (әкесі теолог еді). Олардың отбасы әсіресе ертеде Еуропада өмір сүрген ғалым әрі христиан мистигі (теософ) Эммануил Сведенборгтың тұлғасын дәріптейтін. У. Джеймстің болашақта прагматизм философиясының негізін

қалауына және діндегі жеке тәжірибелерді ақтап еңбектер жазуына оның алдымен дәрігер және ғылыми, эксперименталды психолог (scientific psychology) ретінде, яғни адам психологиясын жаратылыстану, физиологиямен тығыз байланыста зерттеуі дүниетанымдық негіз болды. Болашақ ғалым жақсы білім алды, бес тілді меңгерді. Гарвардтың медициналық мектебін бітірген (медицина докторы) Джеймс психология және философиядан дәріс берді, үнемі сана проблемаларымен айналысты. XIX ғ. 80-90-шы жылдары Гарвард университетінің философия кафедрасының доценті, психология кафедрасының меңгерушісі қызметін атқарды (психология профессоры атағын алды).

У. Джеймстің тұлғасы сол кездегі Батыс Еуропа мен АҚШ-тағы философия мен ғылымның парадигмаларының, басты ағымдарының ықпалында қалыптасуы заңды еді, ол позитивизм, сциентизм, т.б. модельдердің қажетті элементтерін қабылдады. Ол Чарльз Сандерс Пирспен (1914 ж. қ.б.) бірге Батыс философиясында прагматизм теориясының негізін қалады (Джеймс, 2011). Алайда, Джеймс өзінің айрықша дарыны мен интуициясының арқасында ғылым мен дінге, сол сияқты дін психологиясына қатысты батыл ойларды ұсына алды, тіпті оңтайлы әдістемелік бетбұрыс жасауға түрткі болды. Керек болса ол В. Вундт, Г. Спенсер, Г. Мюллер сынды әлемдік психологияның негізін қалаушылардың іргелі идеяларын ашық сынға алды. Психолог-ойшылдың өзі де басынан белгілі рухани ізденістерді, ауру-сырқаттарды кешіргені оның діндегі «тірі сезімді» түсінуіне көмектесті. Басты ұстанымы жағынан эмпирик (эмпирист) болып қала берсе де, У. Джеймс сол заманғы материалист-ғалымдардың мистикалық тәжірибелердің физиологиялық ауытқумен, ағзаның улануымен, т.с.с. түсіндіруге тырысуын «медициналық материализм» деп айыптап оған түбегелі қарсылық білдірді (Джеймс, 1993, pp. 27-28). Ғылымның алдына дін деген құбылысты ақтап, әсіре рационализм, идеализм мен догматизмге қосылмай, сонымен бірге ғылым мен діннің түсіністікке келуіне басқаша мүмкіндіктер ашты.

«Діни тәжірибелердің әралуандылығы» («The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature») – У. Джеймстің жариялана сала лезде бестселлерге айналған осы еңбегіне дін психологиясы бойынша профессор Уолтер Хьюстон Кларк «XX ғасырда дін мен дін психологиясы жайлы жазылған ең ықпалды кітап» деген жоғары баға беріп кеткен. «Ғылыми пси-

холог» философқа айналып, бұл еңбекте діннің негізін, іргетасын ұйымдасқан діндердің принциптері емес, жеке діни тәжірибелер құрайды деген терең пікір тұжырымдалды. У. Джеймстің дінтануға қосқан ең үлкен теориялық-әдістемелік жаңалығы, тіпті идеялық төңкерісі – ол діни сенімнің (religious beliefs) мүмкіндігін, оның негізсіз емес екенін жан-жақты әрі әсерлі негіздеп, ақтауы. Өзінің «The Will to Believe» («Сенімге ықтиярлық», 1896) еңбегінде ол «біз белгілі мөлшердегі сенімсіз мүлдем өмір сүре алмаймыз немесе ойлана алмаймыз» және «сенім (иман) Сізге зор пайда береді» деп жазды (James, 2017, p. 95). Джеймс рухани құндылықтардың материалдық дүниеден әлдеқайда жоғары екенін үнемі айтып отырды.

Ғалым-психолог тарихтағы қасиетті адамдардың діни тәжірибелерін құрмет және ықыласпен қарап, ыждаһатпен зерттеп қорыту негізінде дінге шынайы бет бұруды, тәубаға келу, ең биік діни тәжірибелердегі эмоциялар мен психологиялық халдерді – үміт, үрей, күнәдан арылуға ұмтылыс, сағыныш, сүйіспеншілік, жаңару, т.б. – адам ғұмырына рухани мән, тіршілігіне рең беретін құнды, эмоционалды жағынан орасан «пайдалы сезімдер» деп дәлелдеп (дінге эмпирикалық критерийді анықтап), осы жеке индивидтің тәжірибелерін, жалпы ішкі діндарлық мәселесін дінтанушылар үшін ортаға қою керектігі туралы өзінің негіздемесін жасады.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Уильям Джеймстің дінтану ғылымына қосқан үлесін, соның ішінде бастысы – жеке тұлғаның діни тәжірибелерін, оның сезімдері мен психологиялық ахуалын ғылыми назарға алуды ұсыну әрі негіздеуі мәселесін арнайы тақырып ретінде таңдауымыз дінтанудағы перспективалық үрдістерге сәйкес келеді. Дінтану ресми діни бағыт ретінде XIX ғасырдан дами бастағаны жақсы белгілі, оның негізін қалаушылардың қатарында атақты идеалист-философтар, әлеуметтанушылар, діннің психологиясы мен феноменологиясын, сол сияқты тарихын зерттеушілер болды: Б.Спиноза, Г.Ф. Гегель, Кьеркегор, Л.Морган, В. Вундт, Дж.Леуба, Л.Леви-Брюль, Э. Тайлор, М.Элиаде, т.б. Дінтану ғылымының бөлінуінде Уильям Джеймс үлкен рөл атқарды. Діннің психологиялық теориясына әсіресе діни-психологиялық тәжірибелерді толыққанды ен-

гізу Джеймстің жарияланымдарынан кейін басталған болатын.

У. Джеймстің тұжырымдамасы сонау XX ғасырдың басының өзінде қызу талқыланып, жалпы алғанда қолдау тапқаны және оның өмірбаяны мен мұрасына арналған қазіргі заманғы ғылыми зерттеулер де белгілі (Rydenfelt, Pihlström, 2013). Сонымен бірге тақырыптың өзектілігі жоғары, бәлкім, XXI ғасырда Уильям Джеймс сияқты классиктерді қайта оқу, жаңаша пайымдау (реинтерпретация) қажеттігі туындады. Ол, біздіңше, дүниежүзі тарихында бұрын-соңды болмаған жаһандық өркениеттік дағдарыстың (постиндустриалдық, неолибералды қоғам түрінің қайшылықтары, виртуалды реалдық, климаттың өзгеруі, соғыстар, сананың радикалдануы, т.б.) адами өлшемінде, атап айтқанда «адам мәнінің дағдарысы», экзистенциалды дағдарыс орын алып отырған кезеңде, екінші жағынан дін атаулы белгілі мағынада тығырыққа тіреліп, діни институттар мен конфессияларға көптеген жағдайда сенімсіздік күшейген жағдайда, бірақ сонымен қатар діннің әсіресе практикалық, психологиялық әлеуетіне сенім артып, адамзаттың бір бөлігі шығыс мистицизмі, рухани практикаларға ұмтылысын байқатып жатқан кезде, жеке тұлғаның дінге қатысты ішкі тәжірибелері, рефлексиясы, дінді интериоризациялауы үлкен мәнге ие болды. Айталық, қазіргі қазақстандық қоғамдағы суицид проблемасының асқынуын немесе діни радикализм дертін алдын алуы үшін діннің жағымды потенциалын іске қосудың, Джеймстің сөзімен айтқанда, діннің «пайдалы сезімдер» көзі, рухани жаңғыртушы мүмкіндіктерін, жеке адамның психологиясын сауықтырудағы әлеуетін ашу қажеттігі туындайды.

Жалпы У. Джеймстің дінді ең әуелі «жеке дін» (индивидтік деңгей) деп қарастыруы, өз мұраларында осындай гуманистік акцент жасауы, дін арқылы шынайы жетіліп, адамның бақыт пен кемелділікке жетуін негіздеуі мәселелерін теориялық-әдістемелік жағынан шығыс діндері, мұсылмандық құндылықтар, ислам руханияты мысалында (немесе: салыстыру арнасында) қолдану мақсатында алдымен классик-дінтанушының мұраларын жан-жақты әрі терең зерттеуіміз қажет.

Мақаланың мақсаты – Уильям Джеймстің дінтану ғылымына қосқан үлесін, жеке тұлғаның діни тәжірибелері ұғымын ашып көрсету. Ол үшін келесі міндеттер қойылады: дінтанулық мұралар және ғалымның өз еңбектері

негізінде Джеймстің философиялық және дінтану бағытындағы көзқарастары мен тұжырымдарының негіздерін, ерекшеліктерін зерттеу; Джеймстің идеялары мен әдістемелеріне қатысты пікірлерді талдау; атақты дін психологының қолданған әдіс-тәсілдері жиынтығын көрсету; «Діни тәжірибелердің әралуандылығы» еңбегінің басты тезистерін, тұжырымдарын ашып көрсету; У. Джеймстің дінді ғылым алдында жақтауын (апология) және діндердегі мистицизм, жеке сезімдер мен халдерді мұқият бақылап, оларды талқылауына бүгінгі заманғы дінтану, дін психологиясы тұрғысынан түсініктеме беру.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Дін психологиясының, жалпы дінтану ғылымына және өткен ғасырда өмір сүрген ізашарлардың мұраларына арналған осы зерттеудің жалпы теориялық-әдістемелік негіздемесіне кең мағынада объективтік (шынайылық, әділдік), тарихилық, тарихи-генетикалық тәсіл (мысалы, У. Джеймстің белгілі мөлшерде XX ғасырдың басындағы үстемдік құрған ғылыми-философиялық парадигмалардың «жемісі» болғанын есте ұстау, сол кездегі батыстық дінтану мен психологияда қасаң материализм немесе біржақты идеализмнің өктемдігін есепке алу), сол сияқты герменевтикалық тәсіл қолданылады. Соңғысы өткен шақтың өкілінің қаламынан шыққан шығарманың мәтінін әлеуметтік-мәдени контекспен тығыз байланыста пайымдауды қажет етеді. У. Джеймстің тұжырымдарын зерттеуде кейінгі гуманитарлық ғылымдардағы, философия, психологиядағы жаңа әдістемелер, ең соңғы жетістіктері қолданылды. Ол Юнгтың «бейсаналылық психологиясы» туралы негіздемелері, А. Маслоу, С. Гроф, т.б. заманауи психологтардың діни тәжірибелерге, сананың өзгеру қалпын зерттеуге қатысты қорытындылары есепке алынады (Юнг, 1997). Мақалада У. Джеймс өзі қолданбағанымен, классик-ғалым зерттеген адамның ішкі діни тәжірибелеріне қатысты қазіргі заманғы терминдер де қолданады (мысалы, дінді интериоризациялау; сана трансформациясы, т.б.). Сонымен қатар, біз әлемдік діндерге ортақ кейбір мистикалық, психологиялық тәжірибелер үшін қазақ тіліндегі дәлірек, ыңғайлы эквиваленттер ұсынуға тырыстық, соның ішінде Джеймс сөз еткен «experience», яғни ішкі сезімдер мистикалық тәжірибелерін хал (арабша – халь), халдер деп атауға болады.

Негізгі бөлім

Сонымен, Батыс Еуропа мен Америкада ғылыми ортада, жалпы алдыңғы қатарлы қоғам мүшелері арасында дінге деген скептицизм мызғымай тұрған сонау 1902 жылы «Дін адам жанының төзгісіз қасіреттерін өте терең әрі баянды бақытқа айналдыра алатын тылсым құдыретке ие» деген (Джеймс, 1993, р. 147) батыл тұжырым жасаған Уильям Джеймстің мақсаты діндегі сезім элементін, жеке тұлғаның ішкі дүниесінің сырларын, дін жолындағы адамның жан дүниесінің құбылмалы халдерін, басынан кешкен көңіл-күйлерін яғни жеке индивидтің тәжірибелерін (мейлі, ол ұлы тұлға, мейлі қарапайым болсын – тек діни сенімі шынайы, іңкәр жан болуы шарт) дінтану ғылымында мейлінше есепке алу, тіпті басты құндылық деп қарауды негіздеу болды.

Ғалымның басты тұжырымдары дін психологиясын бөлек пән ретінде дамуына жол ашатынын сол кездің өзінде көреген ойшылдар болжады. Әсіресе американдық психологтың дінді бұдан былай психологиялық феномен, «сезім тәжірибесі» деп қарастырудың үлгісін көрсеткені үлкен резонанс туғызды. «Experience», жеке тәжірибе (хал) мәселесі бұдан былай алдыға шықты. У. Джеймстің новаторлық идеяларының пікірталастық контекстін дұрыс түсіну үшін XIX ғ. соңы-XX ғ. бас кезіндегі Батыстағы философиялық және дінтанулық ахуалды, басты үрдістерді, қалыптасқан ой-менталдық таптаурындарды және жаңаша ойлаудың алғашқы белгілерін анықтауымыз қажет.

Еуропалық ойлау жүйесінде, зайырлы ғылымы мен философиясында осы нақты тарихи кезеңде, бір жағынан, рационализм мен интеллектуализм үстемдік құрып тұрды. Ол әсіресе Кант, Гегельдердің объективтік идеализміндегі логика мен онтологияның барабарлығынан қалыптасқан дінге тек мәдени универсумдағы құбылыс, дін философиясы ретінде қарау әдеті еді. Екінші тұрғыдан, дінді шіркеулік, теологиялық проблемалар жиынтығы деп қабылдады. Жалпы, сол заманда дінді пайымдаудың концептуалданған, интеллектуалданған түрі ғана болды. Тағы бір өзгеше іргелі үрдіс ол – Батыс әлемінде позитивизм, сциентизм, бихевиоризм сынды материалистік, эмпирикалық, жаратылыстану ғылымдардың амалдары мен дәлелдемелерін ғана мойындайтын ағымдар жедел қарқынмен дамыды.

Осы жерде У. Джеймс үшін белгілі балансты шебер жүзеге асырып («шындық ортасында» де-

гендей), дін феноменін тоңмойын материализмнің сынынан да, сонымен бірге жеміссіз құрғақ рационализмнен де ажыратып алып «тірілту» мақсаты туындады. Философиялық идеализм мен теологиядан қашық болу үшін Джеймсті тағдырдың өзі химия, биология сынды жаратылыстану ғылымдарын зерттеуге, сосын медицина мен эмпирикалық, эксперименталды психологияны таңдауға итермеледі (1890 жылы оның 1400 беттік «Психология принциптері» атты еңбегі жарық көрді, онда менталдық аурулар немесе сау адамдарға стресс, гипноз және дәре-дәрмектің әсер етуі, т.б. зерттеледі). Беделді кәсіби психолог ретінде 1892 жылы ол өзінің шәкірті екеуі АҚШ-тағы бірінші Қолданбалы психология зертханасын ашты. У. Джеймс Американдық Психологиялық Ассоциациясының президенті болып сайланды.

Джеймс «прагматизм» ұстанымын негіздегені белгілі, ол философияға осы жаңа тәсілдемені енгізуді белсенді жақтады. 1907 жылы шыққан «Прагматизм: кейбір байырғы ойлау әдістері үшін жаңаша атау» («Pragmatism: A New Name for Old Ways of Thinking») еңбегінде ол осы «пайдалылық» әдісті негіздеді. Оның идеялары мен ойлау жүйесінің өзі «ақылы философияның» орнын «сенім мен сезім философиясының» алмастырғанын көрсетеді (Антонов, 2015, р. 35). Сол сияқты ол сана құбылыстарын зерттеуде функционализм тәсілдемесін қолданды.

Алайда Уильям Джеймс қарабайыр «медициналық материализмге» бармағаны, бәлкім, жастайынан христиан-протестанттық руханияты атмосферасында өскені, жүрегінде Құдайға деген интуитивті сенімнің сақталуы себепті болған сыңайлы. У. Джеймс өзінің зерттеу әдістемесін «радикалды эмпиризм» деп атады. Джеймстің арқасында батыстық эмпиризм енді дінді сынау әдістемесінен, керісінше, діннің тәжірибесін мойындау әдістемесіне айнала бастады. Себебі, У. Джеймс эксперимент, психологиялық тәжірибелер мен сезімдерді нақты бақылаумен зерделеуді дінтану үрдістеріне енгізуге бетбұрыс жасады, және кейін «мистикалық тәжірибелердің энциклопедиясы» деп бағаланған «Діни тәжірибелердің әралуандылығы» кітабында жаңаша зерделеудің тамаша үлгісін көрсетті. Ғалым-дәрігер, психолог ретінде ол мистицизмнің діни мазмұндағы оңтайлы көріністерімен қатар күмәнді түрлері болатынын да жасырмай, психикалық сырқаттарды талдады.

У. Джеймстің жарияланымдары сол кездегі Еуропа және Ресей философтары мен дінтану-

шылары арасында талқыға түскенін, пікірталастар, сонымен бірге жалпы алғанда зор қызығушылыққа ие болған еді. Сол кездің өзінде Джеймстің еңбектері орыс тіліне аударылды (Советтік атеизм заманында, әрине, оларға қайта тыйым салынды). Орыс зиялылары «Вопросы философии и психологии», «Логос», «Русская мысль», «Богословский вестник», «Вера и разум» сынды дінтану, философиялық бағыттағы басылымдарда У. Джеймстің «Діни тәжірибелердің саналуандығы» еңбегін қызу талқыланды (Антонов, 2015). Бұл жерде XX ғ. бас кезінде Ресейде бой көтерген діни-философиялық ренессансті ескеру керек. 1896-1916 жж. Ресейде және кейін эмиграцияда орыс авторлары Джеймстің еңбегін жиі талқылады.

Тарихшы әрі құқықтанушы С. Котляревский Джеймстің прагматизм философиясы дін мен ғылым арасындағы қайшылықты әлсіретуге, сол сияқты діни фанатизм немесе, керісінше, дінге немқұрайлықтан өзгеше, орташа әділ ұстанымды қалыптастыруға негіз жасады деп жоғары бағалады. Ол Джеймс зерттеулері енді діннің өзін қатып семіп қалған «соңғы» абсолюттік формада емес, адам рухының мәңгілікке ұмтылысы тұрғысынан динамикада қарауды үйретеді деп түйіндеді. Атақты философ, теолог (теологиядан PhD атағын, эмиграцияда, Кэмбридже алған) Николай Бердяев әрқашан У. Джеймске ілтипат көрсетіп келді. Американдық ойшылдың еңбегін «даңқты кітап» деп бағалап, ағылшын эмпиризмiнен бастау алған У. Джеймс оны ары қарай дамытып, іс жүзінде діни және мистикалық тәжірибе құбылысын ақтады, ол «танымның өмірлік сырына» қарай беттеді, нәтижесінде діни тәжірибелер жайлы XIX ғасырдан қалыптасып келе жатқан рационалданған теріс түсініктің күлін көкке ұшырды деді.

Сонымен бірге басқа орыс ойшылдары сияқты, Н. Бердяев У. Джеймстің тек англо-саксондық діни ағымдарды назарға алып, шығыс-христиан тәжірибелеріне көңіл бөлмегендігін еңбегінің бір кемшін тұсы деп көрсетті (бірақ У. Джеймс Лев Толстойдың діни ізденістері мен халдеріне арнайы тоқталғаны белгілі). Бердяевтің пікірінше, У. Джеймс ұсынған діни тәжірибелер суреттемесі жұпынырақ, ол діни тәжірибенің тек элементарлық, бастауыш психологиясын ғана берді-мыс, ал «ең жоғарғы психология» әлі жазылмаған күйде қалып отыр. Әдетте «батыс индивидуализміне» қарама-қайшы ұжымдық «Мен», Шіркеуді, соборлықты (көпшілдікті) жақтайтын сол кездегі

орыс діни философтары американдық ғалымның эмпиризм туралы тұжырымын «кеңейтуді» ұсынды, себебі соңғысы біржақтылық деп саналды. Мәселен, П. Страхов У. Джеймстің дін психологиясына қосқан үлесін жоғары бағаласа да, жалпы философиялық «прагматизм» тұжырымдамасынан оның бұлыңғырлығын, шектеулігін, батыс адамына тән утилитаризм, тіпті сектанттық нышандарын көреді. Шынайы христиан руханияты бұл дүниенің «пайдасымен» ғана өлшенбеуі тиіс деп сынайды.

У. Джеймстің зерттеулеріне толыққанды талдау жасаған атақты философ С. Франк болды. Орыс діни философтарының ішіндегі ең батысшыл, заманауи ойшыл саналған Франк өзі де діннің толыққанды философиясын негіздеген еді. С. Франктің анықтамасы бойынша, Уильям Джеймс «тұңғыш заманауи психолог», «Джон Милльдан кейінгі ірі англо-саксондық эмпирист», оған «психологиялық бақылауға келгенде данышпандыққа таяу табиғи дарыны» тән (Антонов, 2015, р. 34). Джеймс пен оның жарияланымдарын С. Франк XIX—XX ғғ. тоғысындағы қоғамдық трансформациялар контекстінде діннің мәдениеттегі рөлінің өзгеруі тұрғысынан қарастырады. Сол сияқты П. Флоренский У. Джеймстің әдістемесін «бетбұрысты» деп, енді бұдан былай діннің мәні туралы догматикалық ұстанымнан өзгеше «сыни сұрақтарды» қоюға жол ашылады деп бағалады. Джеймстің психологияға қосқан үлесін жан-жақты талдап, 1910 жылы сын-пікір жазған ресейлік Г. Челпанов болды (Воробьев, 2017, р. 83).

Мәдени-өркениеттік өзгешелігімен белгілі православ Ресейдің сол кездегі діни философтарының шоғыры У. Джеймстің идеяларына үлкен мән бергені маңызды (Grossman, Rischin, 2003). Біздіңше, У. Джеймстің діннің ішкі адами тәжірибелері мен сыртқы әлеуметтік құрылымдарын (ұйымдасқан институт, дәстүрлер), интериоризация мен экстериоризацияны қарама-қарсы қоюы сол заманғы ғылымдағы конъюнктураға байланысты белгілі әсірелеу ғана. Қазіргі заманғы дін социологы Дональд Миллер У. Джеймстің «экспрессивті индивидуализмін» кейін сынға алған авторларды, соның ішінде католик дәстүрін жақтаушы Чарльз Тайлордың «Varieties of Religion Today: William James Revisited» атты кітабында «протестант Джеймстің» жеке тәжірибелерді ұйымдасқан дінге қарсы қоюына байланысты уәждерді атап өтті (Miller, 2023). Сол сияқты өз заманында Джеймстің мистикалық құбылыстарға, телепатияға, т.б. оң көзқарасын

Дж.Кеттелл, Э. Титченер сынды авторитеттер сынға алған екен (Воробьев, 2017, р. 85).

Шын мәнінде қазіргі заманғы жаһандық діни трендтерді, тіпті XX ғасырдың әйгілі психологы К. Юнгтың «ұжымдық түпсана» концептін есепке алсақ, жекешелік пен жалпылылықтың (мұсылман дәстүрінде: «шахси» – «ғұмүми») арақатынасы әрқашан өзара диалектикалық байланыста, күрделірек, ол XX ғ. басында өмір сүрген У. Джеймстің көрсеткенінен гөрі тереңірек, парадоксалды деп айта аламыз. У. Джеймстан кейін XX-XXI ғғ. ғылымда, психологияда сана феномендері туралы анағұрлым бай, кең көлемді негіздемелер, тұжырымдар ұсынылды. Ғалымның өзі де психологияның болашағы алдыда деп, тіпті өзінің психологиялық еңбектеріне сын көзбен қарап, сол заманның жантану ілімінің академиялық ғылым ретіндегі жетістігіне көңілі толмаған.

Жалпы алғанда, Уильям Джеймстің дінтанулық мұрасы, қазіргі зерттеушілердің пікірінше, өз құндылығын жоғалтпаған көпқырлы классикалық мұра. Ғалымның догматизмге қарсы, дінге прагматизм тұрғысынан қарауын көптеген ғалымдар, зиялылар әлі де қызу қолдап, пайдалы зерттеу тәсілдемесі ретінде қабылдауда. Еуропалық елдер, АҚШ, Ресей, Түркия, т.б. авторлары, мысалы, Jeremy Carrette, David Lamberth, Henrik Rydenfelt, Sami Pihlström, Stephen S. Bush, R. Goodman, M.G. Bradford, J.A. Bishop, S. L. Hawkins, Fatih Taştan, ресейлік В. Воробьев, Л. Бойко, Ю. Стрижова, К. Антонов, тағы басқалары ретроспективті талдауларында бірауыздан атакты психологтың іргелі еңбектері мен тұжырымдарына жоғары баға беріп, У. Джеймстің идеялары мен әдістерінің өміршендігін растайды. «Бүгін дүниежүзі университеттерінде дінтану мамандығындағы көптеген құрылымдар бар, оларда Джеймстің идеялары маңызды орынға ие. Оның жеке тәжірибелер туралы пайымдары көптеген ғалымдарды діни және мистикалық тәжірибелерді тек дінтануда ғана емес, басқа салаларда да, айталық психология, теология, философия және антропологияда, зерттеуге ынталандырды» (Bishop, 2021).

Нәтижелері және талқылама

У. Джеймстің жалпы дін туралы, діндердің типологиясы, дінге анықтама беру немесе діндегі адамдардың типтері сияқты мәселелерге де өзіндік тәсілдемесі айғақталады. Психолог діннің мәнін анықтауға жалпы алғанда қарсылық білдіреді,

ді, себебі оның ойынша дін күрделі, көпқұрамдас нәрсе (Джеймс, 1993, р. 37). Сол себепті ол тек нақты адамның діни сенімі, ішкі сезімдері мәселесін өзінің зерттеу нысанына алады. Джеймс діннің институционалданған формалары – мекемелер, институттар, сыртқы культ, құрбаншылық, шіркеу, теологиялық жүйелер, рәсімдер, т.б. екенін жақсы біле тұрса да егер дінге шартты анықтама қажет болса дін – мазмұны жағынан Құдайға қатысты құрылған жеке адамның сезімдері, амалдары мен тәжірибелерінің (халдерінің) жиынтығы деп санайды (Джеймс, 1993, р. 40). Ол өзінің «дін – ең әуелі жеке тәжірибе» деген басты тезисін еңбектерінде алға тартып жиі қайталайды (Джеймс, 1993, р. 39). Жекешіл дінде оның «орталығын» ішкі сезімдер, адам жанының өзінен тыс рухани әлемге сенімі, үміті, ар-ұяты, абдырауы, жалғыздығы, дәрменсіздігі, т.б. адами әлсіздіктері мен сана-сезім күресі құрайды. Сөйтіп, У. Джеймс діндегі сана-сезімді, психологияны алдыға шығарып, философиялық абстракциялардың маңызын күрт төмендетті.

У. Джеймстің еңбектерінде жалпы дінтануға қатысты табиғат діндері (натуралистік, политеистік) мен «құтқару діндерін» (әлемдік, этикалық діндер – буддизм, христиан, ислам) екі үлкен сатыға (түрге) бөліп қарағаны да маңызды. Архаикалық діндерді «жансаулығы діндері» деп атап, олардың ізбасарларының жеке бастарында «құтқару діндеріндегі» сияқты жан азабы, рухани ізденістер, т.б. қайшылықтар болмауы себепті табиғатпен етене қарапайым, оптимистік «сәбилерше сену» тән болды. Ал әлемдік діндерді ұстанушылар адами сана-сезімнің саналуан құбылыстарын басынан кешіреді: олар дүниенің қараңғылық, зұлымдық екенін түсініп, жеке басының және басқа адамдардың күнәларын біліп (ұғынып), пессимизм, күйзеліс, ішкі тартыс арқылы Құдайға деген сенімін табады. Сонымен бірге, Джеймс бойынша, «жан саулығының діні» мысалына дәстүрлі католицизм де жатқызылады, ал, мәселен, кальвинизм «жоқ-сыңған жанның діні» болып табылады.

У. Джеймс британ теологы Фрэнсис Ньюманның адамдардың діндегі екі діни типі (түрі), екі діни темперамент иелері үлгісі туралы идеясын қабылдап оны дамытты (Джеймс, 1993, р. 140). Олар «бір мәрте туғандар» (once-born) және «екі мәрте туғандар» (twice-born). Біріншісі – табиғатынан өзін-өзі бақытты сезінуге дайын, сана-сезімі бүтін, оптимистік мазмұнда түзілген, Құдайды, әлемді, өмірді қуанышпен қабылдайтын және қалыпты эволюциялық

жолмен дамитын адам жаратылысы. Ал twice-born – ол тағдырынан, жаратылысынан «сырқат жандар», дүниенің кемшілігін жанына жақын қабылдайтын, менталдық жағынан күрделі, қайшылықты болып келетін олар діни тәжірибе, атап айтқанда дінге берілу (conversion) арқылы екінші рет өмірге келуге (қайта жаралуға), яғни жаңғыруға ұмтылып, сол жолдың бұраң белестерінен өтіп түбейгейлі қайта құрылуға бұйырылғандар. Жалпы, «екі мәрте туылу» метафорасы үнділік діни философияда (брахмандарға қатысты), сол сияқты Инжілде де кездеседі. У. Джеймс американдық пуритан Джозеф Аллайанның қанатты сөзін келтіреді: «Нағыз христиан адамы деген – іргетасынан бастап шатырына дейін қайта құрылған ғимарат іспеттес. Ол – жаңа адам, жаңа жаратылыс» (Джеймс, 1993, р. 186).

Сол сияқты У. Джеймс діни сенім, діни тәжірибелер, жалпы діндарлық дегенде риясыз, терең сезімдер мен эмоцияларды, нағыз менталдық эксперименттерді жанымен сезіп білуді айтады. Қандай да болсын Құдайға сенушінің басынан кешірген халдері, рухани ізденістері шынайы, жарқын, бірегей үлгілерде болса ғана назарға алуға тұрарлық. Джеймс дәл сондай өмірбаяндық тәжірибелердің, мистикалық оқиғалардың негізінде тамаша дәрістерін оқып, кейін оларды «Діни тәжірибелердің әралуандылығы» кітабына енгізді. Джеймс өзі былай деп жазды: «Толық дінге берілу салты шын мәнінде адамды ерекше және эксцентристік адамға айналдыратынына еш күмән жоқ. Мен қазір сіздерге қарапайым Құдайға сенушіні айтпаймын, ол өзінің елінің салт-дәстүріне, мейлі ол буддизм, христиандық немесе мұсылмандық болсын, жәй бойұсынған адам. Оның дінін ол үшін басқалар жасап берген, дәстүрмен берілген, белгіленген формалардағы еліктеумен бекітіліп, әдетпен сақталып отыр. Ондай қайталама діни өмірді (second-hand religious life) зерттеу бізге көп пайда әкелмесі анық» (James, 2009, р. 9). Сондықтан Джеймске ондай екінші реттік, үстірт, жаттанды діндарлықтан гөрі сол қалың бұқара үшін иландыратын сезімдер мен мінез-құлық үлгісін ұсына алған діни дарынды «екі мәрте туған» тұлғалардың («geniuses of the religious line») тәжірибелерін зерттеу маңызды. Яғни Джеймше діннің тереңдігіндегі құпияға жету үшін оны ұстанушы «шектен шыққан діни сипаттағы» типке айналу керек (Джеймс, 1993, р. 54). Бұл жерде «шектен шығу» психологиялық сезімдерге қатысты, ішкі мазмұны жағынан асып-тасу мағынасында қолданылады.

Ондай діндар тұлғаның (мейлі, ол ежелгі діни тұлға немесе халық арасынан әлі де шығып жатқан әртүрлі харизматикалық сипаттағы еркектер мен әйелдер болсын) «дінге берілуі» де шынайы терең акция, толық бойұсыну, дүниетанымдық төңкеріс мазмұнында (қазақ, мұсылмандық дәстүрдегі «Құдай жолына түсу» сөз тіркесі дәлме-дәл бейнелейді). Олардың сол жолда өткен рухани тәжірибелерінің шынайылығы және Ақиқатқа жақындауының басты белгісі, критерийі – ол «жемістері», діндарлығының шығармашылық өнімдері, жаңғырған сана-сезімі, құлшынысы, мейірім-шапағатының артуы. Ал осындай шынайы қайта түлеу құбылысының адамзат тарихында дәлелденген жалғыз жолы, «технологиясы» аскетизм екенін Джеймс әлем діндері тәжірибесімен негіздейді (басқа оқиғалар: рухани сілкініс туғызатын саяси, қоғамдық өзгерістер, соғыстар, немесе өмір салтын түбейгейлі өзгерту, т.б.). Аскетизм, дүниеден безу және кедейлік культы – «әулиелік өмірдің сәні, нақышы», – деп жазады У. Джеймс (Джеймс, 1993, р. 255). Ол Индияның йога жүйесі мінезді шыңдаудың, тұлғалық күш-қайрат пен рухтың беріктігін қалыптастырудағы ең жемісті практика деп бағалайды (Джеймс, 1993, р. 333). Сол сияқты мұсылман дініне көбірек тән кедейлік культін, әлеуметтік теңдікті ұстану идеалына байланысты қоғам мүшелеріне шектен тыс материалдық дәулетті жинамауға үндейтін діни әдетіне оң баға береді (Джеймс, 1993, р. 262-263).

Джеймстің негіздемесі бойынша «сезім – діннің ең терең қайнаркөзі, ал философиялық және теологиялық құрылымдар, түсініктемелер тек екінші реттік «қондырма», түпнұсқа мәтінді бөтен тілге аударған сияқты (Джеймс, 1993, р. 40). Джеймс «діни тәжірибелер» ұғымының мән-мазмұнын ашады, ол рухани тәжірибенің сануалуандылығын дәлелдеп, оның мазмұнына әртүрлі мистикалық көріністер, қорқыныш, сенім, махаббат, күнәға өкіну (ар азабы), күйзеліс, депрессия, сол сияқты шаттыққа бөлену (экстаз) халдер, шабыттану, елігу (экзальтация), т.б. субъективтік діни феномендерді жатқызды. Ал діни тәжірибелерді зерттеудің материалдары бақылау әдісімен зерттелетін Құдайға сенуші адамдардың, мистиктердің, көріпкелдердің, медиум-спириттердің күнделіктері, ғұмырнамалық жазбалары, т.б. алынды.

Джеймстің ұзақ жылдарғы психологиялық бақылау негізіндегі эмпирикалық зерттеулері, «Діни тәжірибелердің әралуандылығы» кітабына арқау болған бай мазмұнды психологиялық

материал, ең бастысы ғалымның тек феноменалды тәжірибені ыждаһатпен бақылау әдісіне негізделуі оны «діни тәжірибені», соның ішінде жеке тұлғаның әсіресе терең, мистикалық көңіл-күйлері мен халдерін ашып, сипаттауға мүмкіндік берді. У. Джеймстің діни эксперименттердің жинағы іспеттес «Діни тәжірибелердің әралуандылығы», т.б. зерттеулерінің құжаттық, деректік базасы мәселесіне келсек, автор көптеген атақты діндарлардың өмірбаяндарын, басынан кешкен діни-мистикалық ахуалдарды «адами құжаттар» (Джеймс, 1993, р. 20) ретінде зерттеуіне арқау еткенін айту керек. Мысалы, Қасиетті Августин, Қасиетті Игнатий, Мартин Лютер, Гете, Лев Толстой, Қасиетті Тереза, Анне Безант, Джозеф Аллайн, Джозеф Смит (мормондар сектасының атасы), квакерлердің сектасының негізін салған Джордж Фокс, Ричард Уивер және Франк Булленның ғұмырнамалары, сол сияқты Имам Ғазали, Аюб пайғамбар (Йов), Мұхаммед пайғамбардың есімдері мен оларға қатысты белгілі ізденістері, жан арпалысы, рухани тәжірибелері мәселесі қозғалады. Ортағасырлық христиан монахтары мен шейіттерінің (азап шегушілер, құрбандар), квакерлер, пуритандар өмірінің әсерлі эпизодтары, естеліктері дереккөздер ретінде алынған.

У. Джеймс өз заманындағы калифорниялық профессор Старбэктің «Дін психологиясы» еңбегін қолданды, ол зерттеуде інжілшіл (христиан-баптист) ортада өскен жасөспірімдердің сана дағдарысынан өтудегі тәжірибелері, онда жалпы дінге бет бұрудың 100 оқиғасы келтірілген еді. Сол сияқты психолог Джордж Ко (Соа) жинап зерттеген орта жастағы адамдардың дінге бұрылу (conversion) 77 фактісі жинақталған (Джеймс, 1993, р. 195). *Studies in Psychology of religious Phenomena* журналында 1896 жылы 8 (309) нөмірінде жарық көрген профессор Леубаның, сол сияқты Эдвардстың *Treatise of Religious Affections* («Діни сезімдер туралы трактат») зерттеулердегі материалдар мен ғылыми түйіндерді де белсенді пайдаланды. Уильям Джеймс жалпы *American Journal of Psychology*, *Journal of the Society of Physical Research* сынды басылымдарында жарияланған көптеген діндарлар психологиясына қатысты, сана феномендері, мәселен, «автоматты жазу» кейстарын, т.б. есепке алды.

Джеймс өзінің діни тәжірибелердің мән-мағынасын, оның психо-физиологиялық фактормен байланысын, сол сияқты адамның өміріндегі маңызы мен рөлін толыққанды ашып, сипаттаған тұңғыш әрі бірегей дінтанушы және

дін психологы аталуына барлық негіз берді. С.Котляревский айтқандай, Джеймс бір жағынан мистикалық, «қасиетті» тәжірибелерді ғылыми зерттеуге қосуға батыл қадам жасаса, екінші жағынан, ол діндегі интеллектуализмді шектеді. Құрғақ рационализмге қарсы ол дінді ақтау (апология) ісіне зор үлес қосты. «Көзге көрінбейтін реалдықтың» тек «тірі» діни тәжірибелер, олардың адамға пайдалы ізгі салдарынан білінетінін, ал рационалды түрде оны сипаттау мүмкін емес екенін жазады. Себебі, иррационалдык, интуитивтік халдерге байланысты жеке мистикалық тәжірибелердің шекарасы әдетте субъективтік болатыны да белгілі. Жалпы, У. Джеймс рационализмнің дінге баға берудегі – жақтауда да, қарсы болуда да – дәрменсіздігі туралы ашық айтты (Джеймс, 1993, р. 71). Сөйте тұра, Джеймс іс жүзінде өзінің таңқаларлық білімділігі мен дарындылығының арқасында дін мен ғылымды үйлестіруге, ақыл мен иман (сенім) арасындағы өзара байланысты сақтап, жаңаша пайымдауға бастама жасады. Ол интуиция мен ақылды үйлестіруді жоғары бағалап, осы негізде ғана, мысалы, дамыған католиктік және буддалық дін философиясы қалыптасқан деп рационализмді де белгілі мөлшерде мойындады (Джеймс, 1993, р. 71).

Дін мен ғылымның арасындағы байланыс үшін ол тереңдеген, «сублиминалды сана» категориясын енгізді. Уильям Джеймстің сана мәселесіне көзқарасы сол заманғы Спиноза, т.б. авторитеттерге қарама-қарсы мазмұнда, біріншіден, адам санасы бөлшектенген элементтерден тұрмайды, яғни дискретті, көпқұрамды емес, керісінше, сана – біртұтас құбылыс және бұл жерде «сана ағымы» (the stream of consciousness) сөз тіркесі орынды екенін айтты. Сана феноменіне, адам психологиясын бейнелеуге «ағын», «өзен» метафоралары сәйкес келеді деп есептеді (Bishop, 2021). Жеке тұлғаның шеңберінде сана өрісі толассыз өзгерісте, тұрақсыз, біресе тарылады, біресе кеңейеді.

Джеймстің «сублиминалды бейсаналылық» ұғымына келсек, ол қалыпты санадан тыс өзгеше форма, беймәлім трансценденттік Сана тарапынан келетін осы шекаралық сананың ықпалдарымен, оның пікірінше, жоғары діни тәжірибелерді, транс күйін, энергиялар көзінің ашылуын, т.б. құбылыстарды түсіндіруге болады. Мұхаммед пайғамбардың алған уаһилері осы бейсаналы өрістерден деп топшыланады (Джеймс, 1993, р. 381-82), атап айтқанда, ол – «автоматтық» немесе «жартылай автоматтық» хал (яғни толық

немесе жартылай өзінің атынан емес – бейсаналы күштің билігінде сөйлеу), Джеймстің пікірі бойынша, осы қасиет көне еврей пайғамбарларының бәріне дерлік тән болған (Джеймс, 1993, р. 380).

«Адамды құтқаратын біздің саналы «мен»-імізден тыс күштердің барлығы – ақиқат» (Джеймс, 1993, р. 188). Джеймстің ойынша, көзге көрінбейтін мистикалық әлеммен (оны ол христиан дәстүріне жақын болғандықтан «Құдай» деп атауды ұсынады) байланыс орнату – реалды процесс, оның нәтижелері де реалды, шынайы, және ол адам тұлғасының түбегейлі қайта құрылуымен, жаңаруымен сол адамның өмірлік практикасында, табиғи тіршілігінде де нақты көріністерін береді» (Джеймс, 1993, р. 405). Аталмыш еңбегінің 11-15-ші дөрістерінде Джеймс қасиеттілік өлшемін жан-жақты талдайды, ал 16-17-ші дөрістерді арнайы Мистицизм феномендеріне арналады.

У. Джеймс дінге алғаш рет адами тұрғыдан, адами өлшеммен, жеке пенденің өзіне берілген өлшеулі өмірдегі ғұмырлық құндылықтар мен нәтижелер (жемістері) жағынан, нақты адамның көз жасы мен жүрек соғысы, жеке ішкі қиналысы, үміт-армандары сияқты моральдық құндылықтар негізінде жаңаша қарауға шақырды. Джеймстен бұрынғы дінтану мен теологияда антропологиялық факторға, діннің интериоризациялануына жете көңіл бөлінбеді. Мистикалық тәжірибелерден Құдайға сенушілер гармония, үйлесім, сана-сезімнің түрленуіне қатысты нақты практикалық нәтижелер алып шыққаны, Джеймстің дәлелдеуі бойынша, діннің өзінің дұрыстығын, «пайдалылығын» жанама дәлелдеп тұр.

Діни тәжірибелерді зерттеуде У. Джеймс «рухани энергия» ұғымын (Джеймс, 1993, р. 174) қолданады. Дін жаңарған адамның рухани энергияларының нағыз орталығына айналуы керек. Сонда оның бойындағы күш-қайрат көзі ашылып, ортаға шығып діни уағыз айтуға, адамдарды психологиялық жағынан емдеуге, т.б. дарындары айқын көрініс береді. Осы жерде қазақ мифологы С. Қондыбайдың «аруақ қону» құбылысына қатысты қазақы атауларды, сөз тіркестерін келтіруі орынды: «ығайлы» (орысша: харизматичный) адам «астамтекті күшке, қабілетке ие болады», «әуейіленеді» (Қондыбай, 2017). Діни тәжірибелердің әралуандығына және олардың жемістерінің де әртүрлі болатынына қарамастан, ортақ сипаттары – өз бойындағы үрей, күйзеліс, күнәһарлық, апатия, күдер ұзу, меланхолия, т.б.

сезімдер мен халдерді ақыры жеңіп, жүрегін Құдайға және адамдарға деген сүйіспеншілік сезімі баурап, жаңа мотивациялар ашылып, ондай адам діни-гуманитарлық қызметке ұмтылады, моральдық шыншылдығы оянып, «қауіп-қатерді керек қылмау» сияқты мінез бой көрсетеді, кейде экзальтация сезімі (сол сияқты ол бойындағы ауру сырқаттардан арылады). Мистиктердің тәжірибелерінің психопатологиядан ажырату үшін Джеймс басты критерийді белгілейді: ол тұлғаның өмірлік өнімділігінің артуы, ішкі энергия резервтерінің көзі ашылуы, керемет идеялар мен жасампаздықтың сарқылмас қайнарына айналуы. Мысалға ол Қасиетті Терезаның өмірі мен естелігін келтіреді. У. Джеймс «қасиетті адам» дегенге өз анықтамасын беруге тырысады: ол өзінің қызметіне діни сезімді басшылыққа алған, діни құндылықтарды нағыз орталығына айналдырған тұлға деп есептейді. Барлық діндерге ортақ «қасиетті адамның» басты сипаттары: аскетизм (риязат), дүниеқұмарлық сезімін жеңуі, ізгілікке берілуі, жанының тазалығы әрі күшқуаты мен мейірім-шапағатының мол болуы (Джеймс, 1993, р. 220).

«Екі мәрте туылғандар» діни жамағаттардың көшбасшысына айналып, немесе, мысалы, рухани сауықтыру қозғалыстарының еріктісі қызметіне кірісіп кетеді (бұл жерде Америкада пайда болған Mind cure movement деп аталатын, мағынасы «Рухани дәрігерлік» қозғалысы сектасы тәжірибелері талқыланады). Ал кейбір таңдаулы субъектілердің діни тәжірибелері терең мистикалық мазмұнда өрбіп, олар асқан дарын иесі (гений), қасиеттілік (әулиелік) деңгейіне жетеді. Джеймс өзі дәрігер әрі психолог болғандықтан, сананың қалыпты күйінен тыс, мазмұны жағынан психикалық сырқат түрінің болуын жоққа шығармайды. Сондықтан кейбір діни сезімдер, мысалы, діншілдік, Құдайға берілу ниеті адамдарды жағымсыз фанатизмге, дұшпандыққа (ғадауат) әкелуін айтып, басқа да психопатологиялық, яғни сананың ауытқу құбылыстары мәселесін талқылайды. Христиан дінінде «күнәдан тәубаға келу» акциясы үлкен орын алатыны белгілі, бірақ ол іс жүзінде «күнәдан кету және өкінішке салынбау» (Джеймс, 1993, pp. 111-112), әйтпесе өзін-өзі жеп, түңіліп, пессимизмге, сарыуайымшылдыққа салыну жағымсыз салдар екені айтылады.

Дін жолындағы адамның саналуан сезімдері мен эмоцияларын мысал етіп, кейде жек көрушілік, өшпенділік, т.б. келеңсіз инстинкттердің алдыға шығатынын, немесе әуейіленіп, мас-

сатанып, салтанатты көңіл-күйлерге салынуы мүмкіндігін айтады (ғалым кезінде психофизиология негізінде эмоциялар теориясын жасағаны да белгілі). Адам санасының патологиялық белгілерін таразыға сала отырып, Джеймс алайда сол кездегі ғылыми әдебиетте ұсынылған Доро, Ламброзо, Нордау сынды авторлардың адамзат тарихындағы «гений», яғни ерекше дарынды тұлғаны психопатологиямен, яғни психикалық ауытқумен түсіндіру теориясына қарсылық білдіреді (Джеймс, 1993, р. 30). Жалпы, гений сөзі (латын тілінен «genius» – рух) тылсым рухтармен арқаланған, белгілі салада (немесе бірнеше салада) қалыптан тыс, ерекше дарынды, қасиетті адам дегенді білдірген. Мысалы, діни гений, әскери гений, ғылыми гений, т.с.с. болады. Сондықтан бұл сөзді «дана», «данышпан» дегеннен гөрі қазақша «асқан дарын иесі» деп аударған орынды сияқты. У. Джеймс «арқалы», асқан дарын иесі гений-адамның нерв жүйесі тұрақсыздығының симптомдарын растайды (Trimble, 2002), сонымен бірге «Діни тәжірибелердің әралуандылығының» 1-ші дәрісінде «Дін және невроз» мәселесін қойып, жалпы алғанда діни, рухани құбылыстарға берілетін медициналық, сол сияқты қарабайыр сексуалдық негіздердегі түсіндірмелерді сынайды.

У. Джеймс діни мағыналы өмірдің, тағдыры дінмен өрілген адамдардың басты сипаттары ретінде мынадай белгілерді келтіреді: көзге көрінетін физикалық әлем – тек қана өзге, рухани әлемнің бір бөлігі (көрінісі) және ол сол рухани әлемнен ғана өзінің толық мағынасын табады; біздің өміріміздің шынайы мақсаты сол жоғары әлеммен үйлесім табу; Құдай немесе «Заң» десек те – яғни сол шынайы болмыстың рухымен байланысқа түсу, мінәжат ету рухани энергияларды іске қосатын реалды процесс, және ол процесс осы феноменалды әлемде белгілі психикалық, тіпті материалдық салдарды туғызады; сол сияқты дін адам өміріне бой тартарлық әсемдік немесе айбарлық, қаһармандыққа еліктеу формасына ұласатын жаңа көркемдік сипат дарытады; дін жанның құтқарылуына мызғымас сенім, жүрек тыныштығын беріп, сүйіспеншілік сезімінің күшін арттырады» (Джеймс, 1993, р. 405).

Қорытынды

Психология профессоры, XX ғасырдың ең ірі философы, дін психологиясының негізін қа-

лаушы Уильям Джеймстің прагматизм мен эмпиризмге сүйенген тұжырымдамасы дінтану ғылымының жеке адамның ішкі сезім-күйлері мен діни ізденістеріне танымдық бетбұрыс жасауына зор серпін берді. Ол эксперименталды психологияның лабораториялық түрде зерттелуін, діни тәжірибелердің феноменологиясын зерттеді. Джеймстің еңбектері, әсіресе «Діни тәжірибелердің әралуандылығы» кітабы батыс ғылымында дінді ең әуелі психологиялық феномен, «сезім тәжірибелері» деп қарастырудың тәсілдемесін жасады. Американдық дінтанушы-психолог – діннің өзегі, мәні ұйымдасқан діндердің принциптері, формалары немесе теология емес, ол – адамның жеке діни тәжірибелері, ішкі руханияты екенін негіздеп, сол сияқты іс жүзінде сол кезеңдегі ғылыми қауымдастық арасында скептикалық көзқараспен қаралатын иман (сенім), мистикалық тәжірибе сынды мәселелерге жаңаша, тым болмаса гуманистік, эмпирикалық тұрғыдан қызығушылық және зайырлы сипаттағы құрметпен қарауға үлкен ықпал еткен бірегей ойшыл тұлға.

Бүгінгі әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардың жаңалықтарын ескере отырып бағаласақ, У. Джеймс сана теориялары, сана трансформациясы тақырыбына қатысты қазіргі тұжырымдарды көп жағынан болжап білгені байқалады. Айталық, қазіргі заманғы трансперсоналды психологиясының тарланы, американдық профессор С. Гроф көп жылғы сананың өзге қалыптарын зерттеуінің нәтижесінде сана – адам миының туындысы емес, дене (ми органы) – ол тек өткізгіш қызметін атқарады деген төңкерісшіл идеяны негіздеді. Тура осы ойды кезінде У. Джеймс те айтқан болатын (яғни сана – шын мәнінде дене-ден тыс феномен, адамның миы тек құрал, дәнекер ғана).

Уильям Джеймстің дінтанулық еңбектері әлі күнге дейін құндылығын жоғалтпаған көпқырлы, терең де мазмұнды ғылыми мұра. Болашақта қазақстандық дінтанушылары У. Джеймстің прагматизм әдістемесін игеру негізінде дәстүрлі исламның, әсіресе эксперименталдық бағытқа жақын, ертеде «екі мәрте туғандарды», данышпандарды даярлайтын рухани мектеп болған, жеке діни тәжірибелердің нағыз қазынасы есептелген классикалық суфизмнің өзін-өзі тану, нәфсі тәрбиесі, мистикалық халдер, сана трансформациясының мәселелерін зерттеуді жаңа сапалық деңгейге көтереді деп сенеміз.

Әдебиеттер

- Baader, M. (2005). William James' Theory of Religion and Pluralistic World/ <https://brill.com/display/book/edcoll/9789087903558/BP000004.xml>
- Barnard, J. (1997). William James and the Philosophy of Mysticism. – State University of New York Press. – 436.
- Bishop, J. (2021). Pragmatist William James' theory of religion. <https://jamesbishopblog.com/2021/11/15/pragmatist-william-james-theory-of-religion>
- Carrette J. & Lamberth, D. (2017). William James and the Study of Religion: A Critical Reading. Introduction / <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.7312/king14542-021/html?srsId=AfmBOopUZKeK6Ph6BnRl3UrqIeny7nuZa4vr14n4y8llRIid2-TIDak0>
- Grossman J. D., Rischin R. (ed.). (2003). *William James in Russian Culture*. Lexington books.
- Hawkins S. L. (2014). *William James and the "theatre" of consciousness*. Brain, mind and consciousness in the history of neuroscience. Springer Netherlands.
- James, William (2009). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. University of Adelaide. https://csrs.nd.edu/assets/59930/williams_1902.pdf
- James, William (2017). *The Will to Believe*. Independently published.
- Miller, D. (2023). *Spiritual Exemplars: The Pragmatism and Mystical Perspective of William James*. <https://crcc.usc.edu/spiritual-exemplars-the-pragmatism-and-mystical-perspective-of-william-james>
- Rydenfelt, H., Pihlström, S. (ed.). (2013). *William James on Religion*. University of Helsinki. <https://link.springer.com/book/10.1057/9781137317353> https://doi.org/10.1163/9789087903558_004
- Taştan, F. (2023). William James: His Humanism and Philosophy of Religion. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 191-208. <http://doi.org/10.32739/uskudarsbd.9.16.125>
- Trimble, M. (2002). *William James and the Religious Experience*. <https://www.cambridge.org/core/journals/cns-spectrums/article/abs/william-james-and-the-religious-experience/3C5913B547190BDC3110210A872A0C62> <https://doi.org/10.1017/S109285290002246X>
- Антонов К.М. (2015). Концепция религиозного опыта У. Джеймса в русской религиозной мысли. *Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия*. 5(61). 91-111. <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-religioznogo-opyta-u-dzheyma-v-russkoy-religioznoy-mysli-pervoy-treti-xx-v/viewer>
- Бойко Л.А. (2021). Проблема религиозного опыта в прагматизме и христианской феноменологии: У. Джеймс и И.А. Ильин. *International Journal of Humanities and Natural Sciences*, 10-1(61), 73-75. 10.24412/2500-1000-2021-10-1-73-75 <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-religioznogo-opyta-v-pragmatizme-i-hristianskoy-fenomenologii-u-dzheyma-i-i-a-ilin/viewer>
- Воробьев В.С. (2017). К 175-летию со дня рождения Уильяма Джеймса – выдающегося американского философа и психолога. *Теоретическая и экспериментальная психология*, 10(3), 79-94 <https://cyberleninka.ru/article/n/k-175-letiyu-so-dnya-rozhdeniya-uilyama-dzheyma-vydayuschegosya-amerikanskogo-filosofa-i-psihologa/viewer>
- Гроф С. (2003). *Холотропное сознание: Три уровня человеческого сознания и их влияние на нашу жизнь* (пер. с англ.) АСТ.
- Джеймс У. (2011). *Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления*. (пер. с англ.). ООО Директ Медиа.
- Джеймс, У. (1993). *Многообразие религиозного опыта* (пер. с англ.). Litres.
- Қондыбай, С. (2017). *Аруақ хақында*. https://adebiportal.kz/kz/news/view/serikbol-qondybai-aruaq-haqynda__18908
- Маслоу А. (1999). *Дальние пределы человеческой психики*. (пер. с англ.). РГБ.
- Юнг К. Г. (1997). *Сознание и бессознательное*. Университетская книга.

References

- Antonov, K.M. (2015). Koncepciya religioznogo opyta U. Dzheyma v russkoj religioznoj mysli [The concept of religious experience of W. James in Russian religious thought]. *Vestnik PSTGU. Bogoslovie. Filosofiya*. 5(61), 91-111. <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-religioznogo-opyta-u-dzheyma-v-russkoy-religioznoy-mysli-pervoy-treti-xx-v/viewer> (in Russian)
- Baader, M. (2005). *William James' Theory of Religion and Pluralistic World*. <https://brill.com/display/book/edcoll/9789087903558/BP000004.xml>
- Barnard, J. (1997). *William James and the Philosophy of Mysticism*. State University of New York Press.
- Bishop, J. (2021). *Pragmatist William James' theory of religion*. <https://jamesbishopblog.com/2021/11/15/pragmatist-william-james-theory-of-religion>
- Bojko, L.A. (2021). Problema religioznogo opyta v pragmatizme i hristianskoj fenomenologii: U. Dzhejms i I.A. Il'in [The Problem of Religious Experience in Pragmatism and Christian Phenomenology: W. James and I.A. Ilyin]. *International Journal of Humanities and Natural Sciences*, 10-1(61), 73-75. 10.24412/2500-1000-2021-10-1-73-75 <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-religioznogo-opyta-v-pragmatizme-i-hristianskoj-fenomenologii-u-dzhejms-i-i-a-ilin/viewer> (in Russian)
- Carrette J. & Lamberth D. (2017). *William James and the Study of Religion: A Critical Reading. Introduction*. <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.7312/king14542-021/html?srsId=AfmBOopUZKeK6Ph6BnRl3UrqIeny7nuZa4vr14n4y8llRIid2-TIDak0>
- Dzhejms U. (2011). *Pragmatizm: novoe nazvanie dlya nekotoryh staryh metodov myshleniya* [Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking]. ООО Директ Медиа. (in Russian)

- Dzhejms, U. (1993). *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. Litres. (in Russian)
- Grof, S. (2003). *Holotropnoe soznanie: Tri urovnya chelovecheskogo soznaniya i ih vliyanie na nashu zhizn* [Holotropic Consciousness: Three Levels of Human Consciousness and Their Impact on Our Lives]. ACT. (in Russian)
- Grossman J. D., Rischin R. (ed.). (2003). *William James in Russian Culture*. Lexington books.
- Hawkins S. L. (2014) *William James and the “theatre” of consciousness*. Brain, mind and consciousness in the history of neuroscience. Springer Netherlands.
- James, William (2009). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. University of Adelaide. https://csrs.nd.edu/assets/59930/williams_1902.pdf
- James, William (2017). *The Will to Believe*. Independently published.
- Maslou A. (1999). *Dal'nie predely chelovecheskoj psihiki* [The far reaches of the human psyche]. RGB. (in Russian)
- Miller, D. (2023). *Spiritual Exemplars: The Pragmatism and Mystical Perspective of William James*. <https://crcc.usc.edu/spiritual-exemplars-the-pragmatism-and-mystical-perspective-of-william-james>
- Qondybaj, S. (2017). *Aruaq haqynda* [On spirit]. https://adebiportal.kz/kz/news/view/serikbol-qondybai-aruaq-haqynda__18908 (in Kazakh)
- Rydenfelt, H., Pihlström, S. (ed.). (2013). *William James on Religion*. University of Helsinki. <https://link.springer.com/book/10.1057/9781137317353> https://doi.org/10.1163/9789087903558_004
- Taştan, F. (2023). William James: His Humanism and Philosophy of Religion. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 191-208. <http://doi.org/10.32739/uskudarsbd.9.16.125>
- Trimble, M. (2002). *William James and the Religious Experience*. <https://www.cambridge.org/core/journals/cns-spectrums/article/abs/william-james-and-the-religious-experience/3C5913B547190BDC3110210A872A0C62> <https://doi.org/10.1017/S109285290002246X>
- Vorob'ev, V.S. (2017). K 175-letiyu so dnya rozhdeniya Uil'yama Dzhejmsa – vydayushchegosya amerikanskogo filosofa i psihologa [On the 175th anniversary of the birth of William James, an outstanding American philosopher and psychologist]. *Teoreticheskaya i eksperimental'naya psihologiya*, 10(3), 79-94. <https://cyberleninka.ru/article/n/k-175-letiyu-so-dnya-rozhdeniya-uilyama-dzhejmsa-vydayushchegosya-amerikanskogo-filosofa-i-psihologa/viewer> (in Russian)
- Yung, K. G. (1997) *Soznanie i bessoznatel'noe* [Consciousness and the unconscious]. Universitetskaya kniga. (in Russian)

Авторлар туралы мәлімет:

Тышхан Кеңшілік – философия ғылымдарының кандидаты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық ұлттық университеті дінтану кафедрасының доценті (Астана, Қазақстан, e-mail: Kenshe76@mail.ru)

Нұртаза Самат Русланұлы (автор-корреспондент) – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық Ұлттық университеті дінтану кафедрасының PhD докторанты (Астана, Қазақстан, e-mail: samatnurtaza@gmail.com)

Information about authors:

Tyshkhan Kenshilik – Candidate of Philosophical Sciences, Docent of the Department of Religious Studies of L.N. Gumilyov Eurasian National University (Astana, Kazakhstan, e-mail: Kenshe76@mail.ru)

Nurtaza Samat Ruslanuly (corresponding author) – PhD Student of the Department of Religious Studies of L.N. Gumilyov Eurasian National University (Astana, Kazakhstan, e-mail: samatnurtaza@gmail.com)

Сведения об авторах:

Тышхан Кенишлик – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева (Астана, Казахстан, e-mail: Kenshe76@mail.ru).

Нуртаза Самат Русланұлы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры религиоведения Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева (Астана, Казахстан, e-mail: samatnurtaza@gmail.com).

2025 жылы 29 мамырда тіркелді.
2025 жылы 15 желтоқсанда қабылданды.

Б. Ботакараев^{1*} , **М. Жүзей²** ¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com

ӘБУ ХАНИФАНЫҢ САЯСАТ ТҮСІНІГІ

Исламның саяси дүниетанымы қазіргі саяси динамика мен мұсылман әлемінің мәдени ерекшеліктерін түсіну үшін маңызды болып табылатын бай мұраға ие. Бұл ғылыми мақалада Ханафи мәзһабының негізін қалаушы және IX ғасырдағы ең ықпалды ислам ғұламаларының бірі ретінде белгілі Әбу Ханифаның саясат концепциясы сарапталған. Бұл зерттеудің мақсаты – Әбу Ханифаның саяси ой-пікірлерінің негізгі бағыттары мен идеяларын терең талдау, сонымен қатар олардың қазіргі саяси тәжірибе мен ислам теологиясы контекстіндегі маңызына баға беру. Зерттеу процесінде Әбу Ханифаның өзі, оның шәкірттері мен ізбасарларының жазбалары сияқты дереккөздерді талдау мен түсіндіруді қамтитын кешенді тәсіл қолданылады. Әбу Ханифаның саяси философия мен құқық саласында әзірлеген негізгі қағидалары мен тұжырымдамаларына және олардың исламдық саяси теорияның қалыптасуындағы рөліне ерекше назар аударылады. Зерттеу нәтижелері исламның саяси ой-пікірін тереңірек түсінуге және оны заманауи сын-қатерлер мен үрдістер тұрғысынан қарастыруға мүмкіндік береді. Әбу Ханифаның саяси көзқарастарын талдау арқылы біз мұсылман әлеміндегі заманауи саяси стратегиялар мен шешімдерді әзірлеу үшін маңызды болуы мүмкін әділеттілік, ынтымақтастық және басқару сияқты негізгі қағидаларды анықтаймыз. Нәтижесінде, бұл зерттеу ислам саяси философиясы туралы біліміміз бен түсінігімізді кеңейтіп қана қоймай, сонымен қатар мұсылман қоғамдарының дамуы мен модернизациясына мүдделі саясаткерлерге, қоғам жетекшілеріне және ғалымдарға практикалық ұсыныстар береді. Бұл зерттеу сонымен қатар исламдық саяси ойлар мен оның қазіргі әлемге ықпалы саласындағы одан әрі зерттеулерге негіз бола алады.

Түйін сөздер: Әбу Ханифа, исламдық саяси дүниетаным, Ханафи заң мектебі, саяси философия, құқық

B. Botakarayev^{1*}, M. Juzei²¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan²Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

*e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com

Abu Hanifah's concept of policy

Islamic political thought has a rich heritage important for understanding contemporary political dynamics and cultural sensitivities in the Muslim world. This research paper highlights the concept of politics of Abu Hanifa, known as the founder of the Hanafi school of jurisprudence and one of the most influential Islamic scholars of the ninth century. The purpose of this study is to analyze in depth the main trends and ideas of Abu Hanifa's political thought and to assess their significance in the context of contemporary political practice and Islamic theology. The research process uses a comprehensive approach that includes analyzing and interpreting sources such as the writings of Abu Hanifa himself, his students and followers. Special attention is paid to the main principles and concepts developed by Abu Hanifa in the field of political philosophy and law and their role in the formation of Islamic political theory. The results of the study allow us to deepen our understanding of Islamic political thought and examine it in light of contemporary challenges and trends. By analyzing Abu Hanifa's political views, we identify key principles such as justice, cooperation, and governance that may be important for developing contemporary political strategies and solutions in the Muslim world. As a result, this study not only expands our knowledge and understanding of Islamic political philosophy, but also offers practical recommendations for policy makers, community leaders, and academicians who are interested in the development and modernization of Muslim societies. This study can also serve as a basis for further research on Islamic political thought and its impact on the modern world.

Keywords: Abu Hanifa, Islamic political thought, Hanafi school of jurisprudence, political philosophy, law

Б. Ботакараев^{1*}, М. Жузей²

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

²Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

*e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com

Концепция политики Абу Ханифы

Исламская политическая мысль имеет богатое наследие, важное для понимания современных политических динамик и культурных особенностей мусульманского мира. В этой научной статье освещается концепция политики Абу Ханифы, известного как основателя Ханафитской юридической школы и одного из наиболее влиятельных исламских ученых IX века. Цель данного исследования заключается в глубоком анализе основных направлений и идей политической мысли Абу Ханифы, а также в оценке их значения в контексте современной политической практики и исламской теологии. В процессе исследования используется комплексный подход, включающий анализ и интерпретацию источников, таких как сочинения самого Абу Ханифы, его учеников и последователей. Особое внимание уделяется основным принципам и концепциям, выработанным Абу Ханифой в области политической философии и права, и их роли в формировании исламской политической теории. Результаты исследования позволяют углубить наше понимание исламской политической мысли и рассмотреть ее в свете современных вызовов и тенденций. Анализируя политические взгляды Абу Ханифы, мы выявляем ключевые принципы, такие как справедливость, сотрудничество и управление, которые могут быть важными для разработки современных политических стратегий и решений в мусульманском мире. В итоге, данное исследование не только расширяет наше знание и понимание исламской политической философии, но и предлагает практические рекомендации для политических деятелей, общественных лидеров и академиков, которые заинтересованы в развитии и модернизации мусульманских обществ. Это исследование также может служить основой для дальнейших исследований в области исламской политической мысли и ее влияния на современный мир.

Ключевые слова: Абу Ханифа, исламская политическая мысль, Ханафитская юридическая школа, политическая философия, право

Кіріспе

Қазіргі әлемде исламдық саяси дүниетаным ислам қоғамы, сонымен қатар одан тыс жерлерде де уақыт өткен сайын назарын аудартып келеді. Осы қызығушылық тұрғысында IX ғасырдың көрнекті ғалымы Әбу Ханифаның саяси философияға қосқан іргелі қайнар көздері мен үлестеріне жүгінудің маңызы зор. Бұл зерттеу тақырыбын таңдау тақырыптың өзектілігімен және қазіргі әдебиеттегі Әбу Ханифаның саяси тұжырымдамасының егжей-тегжейлі талдауының жоқтығымен ғана емес, сонымен қатар оның исламдық саяси көзқарастың қалыптасуына қосқан үлесімен де анықталады. Әбу Ханифа ұсынған негізгі принциптер мен тұжырымдамаларды олардың мұсылман әлеміндегі қазіргі саяси процестерге әсерін түсіну үшін талдау қажеттілігі атап өтіледі. Қазіргі әлем исламдық саяси дүниетанымды терең түсінуді және қайта қарастыруды қажет ететін қиындықтармен бетпе-бет келіп отыр. Әбу Ханифаның саяси концепциясын зерттеу өзекті болып табылады, өйткені оның әділеттілік, басқару және ынтымақтастық туралы идеялары қазіргі заманғы саяси мәселелерді шешуге жаңа тәсілдер ұсына алады. Бұл зерт-

теудің мақсаты – Әбу Ханифаның саяси ойының негізгі бағыттарын және олардың қазіргі саяси теория мен практика үшін маңызын талдау. Әбу Ханифа ұсынған негізгі принциптерді, әдістер мен тәсілдерді анықтауға және олардың мұсылман әлеміндегі қазіргі саяси процестерге әсерін бағалауға тырыстық. Зерттеуіміздің басты нысаны мен пәні – Әбу Ханифаның саяси концепциясы және оның саяси дүниетанымының негізгі қағидалары мен идеялары. Ал зерттеудің мақсаты мен міндеттері осы принциптердің қазіргі саяси тәжірибе үшін маңызын анықтау, сонымен бірге дереккөздерді талдау, Әбу Ханифаның саяси тұжырымдамаларын түсіндіру және олардың қазіргі мұсылман әлеміндегі рөлін бағалауды қамтиды. Бұл зерттеуде дереккөздерді тарихи, салыстырмалы талдау және логикалық пайымдауларды қамтитын кешенді әдіснамалық тәсіл қолданылады. Зерттеу нәтижелері теориялық және практикалық мәнге ие болуы мүмкін. Теориялық тұрғыдан исламдық саяси ой туралы түсінігімізді кеңейтуге ықпал етсе, практикалық тұрғыдан болса Әбу Ханифаның тарихи тәжірибесі мен мұрасын ескере отырып, қазіргі мұсылман қоғамында саяси стратегиялар мен шешімдерді әзірлеуде пайдалы болады деген сенімдеміз.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Әбу Ханифаның саясат түсінігін зерттеу исламдық саяси дүниетанымның тарихи-теориялық дамуын тереңірек түсінуге мүмкіндік беретін маңызды және өзекті зерттеу пәні болып табылады. Әбу Ханифа (699–767) ең ықпалды ислам ғұламаларының бірі және Ханафи фикһ мектебінің (ислам құқығы) негізін қалаушы бола отырып, мұсылман әлеміндегі құқықтық және саяси принциптердің қалыптасуына елеулі ықпал етті. Оның идеялары мен ілімдері қазіргі исламдық қоғам мен құқықтық жүйелерге әлі де айтарлықтай әсер етеді. Аталмыш тақырыпты таңдау тарихи маңызға, заманауи өзектілік секілді факторлармен анықталады. Өйткені Әбу Ханифаның көзқарастарын зерттеу исламдық саяси идеология эволюциясын түсінуге көмектесіп, мұсылман әлеміндегі заманауи сын-қатерлер мен қақтығыстар жағдайында Әбу Ханифа тұжырымдаған іргелі қағидаларды зерттеу өзекті мәселелерді шешу жолдарын ұсына алады.

Әбу Ханифаға арналған көптеген зерттеулерге қарамастан, оның саяси түсінігі әлі де жеткілікті дәрежеде зерттелмеген, бұл ғылыми ізденіс осы бір вакуумның орнын толтыруға және оның іліміне жаңа көзқарас ұсынуға тырысады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу тарихи-теориялық және мәтіндік-аналитикалық әдіснамалық негізде жүргізілді. Мақаланың дерекнамалық базасын Әбу Ханифаның саяси ұстанымдары мен көзқарастарын сипаттайтын классикалық ислам дереккөздері және оларды ғылыми тұрғыдан талдаған заманауи зерттеулер құрайды. Зерттеуде, ең алдымен, Әбу Ханифаның өмірі, қызметі және саяси билікпен қарым-қатынасы жөніндегі тарихи хабарламалар (ахбар) мен биографиялық еңбектердегі мәліметтер талданды. Негізгі зерттеу әдісі – тарихи-талдамалық әдіс. Бұл әдіс арқылы Әбу Ханифаның саяси көзқарастары оның өмір сүрген дәуірінің (Омаядтар мен Аббасилер кезеңі) қоғамдық-саяси жағдайымен өзара байланыста қарастырылды. Ғұламаның қазилық қызметтен бас тартуы, билікке қатысты ұстанымы, әділет, сот тәуелсіздігі және Әбу Ханифа мен мемлекет қарым-қатынасы туралы көзқарастары нақты тарихи контекст аясында сарапталды. Мақаламызда мазмұндық талдау әдісі де қолданылды. Аталмыш әдіс Әбу Ханифаға қатысты

дереккөздердегі мәліметтерді жүйелеуге, оның саяси ұстанымдарының негізгі идеялық желілерін (әділеттілік, биліктің шектеулілігі, дінді саяси мақсатта пайдалануға қарсылық, ой еркіндігі) анықтауға мүмкіндік берді. Бұл тұрғыда ғалымның жеке саяси еңбектері емес, оның өмірлік ұстанымдары мен нақты саяси жағдайларға қатысты әрекеттері негізгі талдау нысаны ретінде алынды. Зерттеу барысында алынған деректерді түсіндіруде логикалық-интерпретациялық әдіс қолданылғанын да айта өтуіміз қажет. Өйткені Әбу Ханифаның саяси көзқарастарының ішкі қисынын ашуға және оның идеяларының исламдық саяси дүниетаным тарихындағы орнын айқындауға мүмкіндік берді. Мақалада арнайы салыстырмалы талдау жүргізу көзделмей, негізгі назар Әбу Ханифаның саяси ұстанымдарын дербес құбылыс ретінде сипаттауға бағытталды.

Нәтижелері мен талқылама

Әбу Ханифаның өмірі және өмір сүрген қоғамдық-саяси ортасы

Әбу Ханифаның саясат туралы ой-пікірлерін дәлме-дәл немесе соған жақын дерлік тану үшін ол өмір сүрген кезеңнің саяси-мәдени құрылымын есепке алған кезде ғана мүмкін болады деген ойдамыз. Өйткені бұл ғалым өзге адамдар секілді тарихтың белгілі бір кезеңінде дүниеге келген, өзі өмір сүрген ортаның мәдениеті мен сол кездегі жағдаяттардың негізінде қалыптасқан. Сондықтан да оның саяси түсінігі мен көзқарасын кезеңдегі жағдайлардан бөлек қарастыру дұрыс болмайды.

Имам Ағзам Әбу Ханифаның шын есімі – Нұғман ибн Сабит. Ол фикһта Ханафи мәзһабының құрушысы, сенімдегі Матуриди мәзһабының негізін қалаушы ғұламалардың бірі. 699 жылы Куфада дүниеге келген. 767 жылы Бағдатта улану арқылы дүние салғаны айтылады. Әбу Ханифа жетпіс жылдық өмірінің көп бөлігін Омаядтар дәуірінде, қалғанын Аббасилердің кезеңінде өткізді. Өмірінің алғашқы жылдарында Омаядтар халифасы Маруан ибн Абдулмәлік еді. Оның Куфадағы әкімі болса тарихта «қатыгез» ретінде аталған Хажжаж ибн Юсуф еді. Бұл кезеңде саяси жағынан көптеген қиянаттар жасалды. Әбу Ханифа Омаядтардың әділ билеушісі Омар ибн Абдулазиз кезеңін де көрген болатын. Омар ибн Абдулазиздің әділ билігінен кейін Омаядтардың зұлымдық кезеңі қайтадан басталып, бұл езгілерге тағы да тап болады. Бірақ, бұл езгілерге қарамастан, ешқандай пайда

күтпей, қорықпай, саяси мәселелерге ымырасыз баға беріп, тарихта өшпейтін көзқарас танытты.

Имам Әбу Ханифа жастық шағын саудамен де, білімін жалғастырумен де өткізген, ғылымның әртүрлі салаларында, әсіресе араб тілі мен әдебиеті, сарф және наху ілімі бойынша өзін жетілдірген үлкен ғұлама (Зорлу, 2013, р. 22). Әбу Ханифа сахаба мен табиғин дәуірінде Ирак өңірінде қалыптасқан ғылыми қор мен пікір байлығына ұстаздары мен кездескен ғалымдардың жәрдемімен тез арада қол жеткізіп, әрі меңгеріп алуға мүмкіндік алды. Айналасында таңдаулы, әрі алғыр шәкірттерден құралған топ бір жағынан өздеріне берілген құнды мирасты, өздерінің өмір сүріп отырған заманның талап-шарттарына сәйкес сүзгіден өткізіп үкім шығаратын орталық қызметін атқарды. Ол дәуірдегі фикһтың бай қоры Әбу Ханифаға емес, сол өңірге негізделіп «Ирак фикһы» деп айтылды (Алпысбаев, 2014).

Имам Әбу Ханифаның қызметі Куфада болғанына қарамастан, әртүрлі ағымдар мен тармақтардың «гүлдену» кезеңінде оның теологиялық көзқарастары Иранның солтүстік-шығысында және Мәуереннахрда да кең етек жая бастайды. Әбу Ханифаның өмірі Омаядтар мен Аббасилер халифаттары тұсында өткендіктен екі кезеңді қамтитын құқықтық мәселелерді шешуге, одан кейін исламдық мәзһабтардың таралуы кезіндегі исламдық фикһ пен ақида мәселелеріне қатысты ғылыми мәселелерді зерттеуге мәжбүр болды (Уткельбаева, 2019, р. 113).

Куфа қаласының сол дәуірде хадис ілімі жағынан жанданып тұрған маңызды орталық болғандығын дәлелдейтін көптеген деректер бар. Солардың бірінде, Әнәс ибн Сирин: «Куфа қаласына келгенімде, ол жерден төрт мың хадис үйреніп жатқан кісі мен төрт жүз фақиһ ғалымды көрдім», – деп таңданысын жеткізген. Аффан ибн Мүслим келесі бір риуаятта: «Куфаға келдік. Ол жерде төрт ай он күн қалдық. Егер қаласақ сол уақыт ішінде жүз мың хадис жазар едік. Алайда, имләсыз (хатқа түсіру) хадис қабыл етпейтіндігімізден тек елу мың хадис ғана жаза алдық» дейді (Бағашаров, Алпысбаев, Анарбаев, 2022, р. 124).

Әбу Ханифа ислам әлемінде туындаған пайда болған саяси, дүниетанымдық және сенімдік алауыздықтар нәтижесінде, алдымен Құран Кәрімге, содан кейін оған қайшы келмейтін сенімді хадистерге сүйене отырып, ислам ақидасын жүйелеуге ұмтылған ерте кезеңдегі мұсылман ғұламаларының көшбасшыларының бірі ретінде танылды (Адилбаев, Адилбаева, 2020, р. 99).

Оның пәтуаларының ақиқатқа жақын болуы, саяси жанжалдарға араласпауы, тақуалығы және ғылымдағы беделі қоғамда жоғары бағалануына айтарлықтай ықпал етті. Сондықтан ол тақуалығымен, көрегендігімен, әділдігімен, ұстанған пікірлерінің беріктігімен, үкіметтерге қарсы принципшілдігімен және саудадан тапқан қаражатын ғылымды қолдауға арнауы арқылы халықтың зор құрметі мен сүйіспеншілігіне ие болды.

Имам Ағзам өскен аймақ түрлі діни ағымдар – мұсылман және мұсылман еместер арасында пікірталастар жиі жүргізілетін орталықтардың бірі болды. Бұл жер Рай әһлінің жиналу орны болғандықтан, иман мәселелері бойынша қызу пікірталастар орын алды. Діндар отбасында тәрбиеленген Әбу Ханифа да осы діни және идеологиялық талас-тартыстарға араласқан. Ол өмір сүрген кезеңде харижиттер, муғтазила және басқа да діни ағымдар белсенді әрекет етті, сонымен қатар көптеген фикһтық мектептер қалыптаса бастады. Сол ортада Әбу Ханифа ақиқатты қорғап, фикһ мәзһабтарының негізін салушы ғана емес, сондай-ақ Әһлі Сүннет ақидасының маңызды өкілі, Матуриди мәзһабының негізін қалаушылардың бірі болды. Ақидалық мәзһабтардың қалыптасу кезеңіне жеткенде, ол муғтазила, жабрия, шиға және харижиттер сияқты ағымдардың ғалымдарымен Құдайдың сипаттары, тағдыр, үлкен күнә жасаған адамның мәртебесі және күпірлік мәселелерінде пікірталастар жүргізді. Осылайша, Әбу Ханифа Әһлі Сүннет ақидасының негізін қалауға ықпал еткен алғашқы ғалымдардың бірі ретінде тарихта өз орнын тапты (Озел, 2015, р. 22).

Әбу Ханифа өмір сүрген Омаядтар дәуірінде бірқатар маңызды саяси оқиғалар орын алды: Омаядтар билікке қару мен күш қолдану арқылы келіп, бұл үдеріс көптеген адамдардың өліміне алып келді. Ғұламалардың қарсылығына қарамастан, сұлтандық басқару жүйесі орнықты. Мұғауия ибн Әбу Суфиян әулетіне кезінде діннен шығарылған Зияд ибн Әбихи қосылды. Омаядтар әкімшілігінің Әһлі Бәйтке қатысты қатаң саясатын сынағандардың бірі, Хужр ибн Адий және оның серіктері өлім жазасына кесілді. Ислам тарихында елеулі өзгерістерге түрткі болған Кербала оқиғасы орын алып, бұл жағдай Әһлі Бәйт мүшелерінің көпшілігінің өліміне себеп болды, әрі оның әсері бүгінге дейін жалғасып келеді. Сонымен қатар, Омаяд әкімшілігі араб емес мұсылмандарға қатысты (олардың қатарына Әбу Ханифа да кірген) кемсітушілік саясатын ұстанды. Жабрия және қадария доктриналарын

сынайтын тұлғалар мен топтарға қарсы қысым көрсету және зорлық-зомбылық саясаттары қолданылды. Билік өзінің саяси құрылымдарын және әрекеттерін “заңдастыру” мақсатында діннің (мешіт, ғұламалар, байғат ұғымдары және т.б.) құралдарын кеңінен пайдаланды.

Әбу Ханифа Омаядтардың жоғарыдағы кейбір саясаттарына куә болған жоқ. Сондықтан оның бұл әрекеттері туралы не ойлағанын немесе айтқанын білмейміз. Дегенмен де, Әбу Ханифа өзі туылғанға дейін жүзеге асқан, бірақ Омаядтан дәуірінде талқыланған жоғарыдағы кейбір оқиғаларды әйтеуір естіген немесе білген және олар туралы өз пікірі қалыптасқаны сөзсіз деп болжау қиынға соқпаса керек. Сонымен бірге, аталған оқиғалар Әбу Ханифаның Омаядтар ұстанған саясаты туралы пікірін және оның саяси түсінігін қалыптастыруда тиімді болғаны әбден ықтимал.

Имам Әбу Ханифа негізін қалаған Ханафи мәзһабы – қалыпты, парасатты, еркіндікке бағытталған жол. Оның теологиялық мектебі Имам Мансур әл-Матуридидің кәлам мектебімен ұштасады. Сондай-ақ Әбу Ханифаның құрған мектебі орта ұстанымды сақтай отырып, Алланы және әлемді түсінуге ұмтылады. Ханафилік бағыттың байсалды және толерантты көзқарасын тарихтағы Самани, Ғазнауи, Селжұқ, Моғол, Осман және Дуррани секілді ірі империялардың сол және әкімшілік жүйесінің маңызды бөлігінің ғалымдары мен элиталары ұстанды. Бұл империялардың ыдырауымен Ханафи мәзһабының рухани-құқықтық күші сақталғанымен, Кеңес Үкіметінің Орта Азияны, Англияның Үндістанды отарлауы және Осман халифатының ыдырауымен әлсірей түсті (Ризапур, Рахими, 2023, pp. 216-217).

Дәстүрде қалыптасқан Әбу Ханифаның әртүрлі бейнелері куфалық фақиһтардың бекіткен ерекше ұжымдық жұмыс түрінің табиғи салдары болса керек. Дәл осы жерде біз оның діни және өркениеттік жаңару ғалымы ретіндегі еңбегіне жақындай аламыз. Ол өз бастамасымен жеке заң шығарушы орган – үкіметтен тәуелсіз және құқықтың өзекті мәселелерін талқылаумен айналысатын өзіндік сараптамалық кеңес құрды. Бұл кеңес әділ халифалар дәуірінде жұмыс істеген шұра жойылғаннан кейін пайда болған алғашқы институттық бос кеңістікті/вакуумды толтыруды көздеді. Аталмыш кеңестің құрамына Әбу Ханифаның ең білімді және дарынды отыз алты шәкірті кірді, олар ең күрделі заң істерін талдауға (кейде бір істі талдауға, анализ жүргізуге бір

жылдан астам уақыт кететін) , мәселені әртүрлі қырынан қарастыруға, көзқарастарын дәлелдеуге тырысты (Мухетдинов, 2023, p. 104).

Әбу Ханифаның қази болып тағайындалуының қаламауы

Әбу Ханифаның саясат түсінігіне қатысты маңызды мәліметтер беретін тағы бір маңызды оқиға – оның қази болу ұсынысынан бас тартуы. Оның қазилықтан бас тартуының себептері мен салдарын талқыламас бұрын, Омаядтар дәуіріндегі қазилар ұйымының құрылымы мен қызметі туралы төмендегідей қысқаша мәліметтерді келтірген жөн болар:

Омаядтар кезеңінде қоғамда танымал және беделді ғалымдарды қази етіп тағайындауды мызғымас саясаттың құралы ретінде қабылдады (Хайят, 1985, p. 61). Сол кезеңдегі басшылар бұл саясатпен ғұлама-ғалымдарды бақылауда ұстауды, олар арқылы басқаруды жөн санап, халықтың қолдауына ие болуды мақсат еткен болса керек (Маудуди, 1972, p. 365). Омаядтар дәуірінде қазилерді тағайындау және босату өкілеттігі көбінесе әкімдерге берілді (Хайят, 1985, p. 269). Қазилер өздерінің міндетті саласы ретінде саяси емес, діни мәселелерге көңіл бөлетін, сондықтан саяси мәселелерде өз пікірлерін айтуда еркін болмады. Сонымен қатар, саясаткерлер қазилердің шығарған шешімдеріне әсер ете алатындай күшке ие болған. Басқа бір сөзбен айтар болсақ, сот тәуелсіз болмады. Сол себепті де кейбір ғалымдар қази болғысы келмей, қазилыққа тағайындалғанда қызметтен кетудің жолын іздеген болатын (Мекки, 1981, pp. 286-287).

Халифа Маруан ибн Мұхаммедтің Куфа әкімі Язид ибн Омар ибн Хубайра әл-Фәзари Әбу Ханифаға Куфа қазилығын (кейбір деректер бойынша қазынашы қызметін) ұсынады. Дәл сол әкім Әбу Ханифа осы қызметке орналасатын болса, оның пәтуаларына араласпайтынын мәлімдеген (Әбу Заһра, 1997, p. 361). Сондай-ақ, Ибн Әбу Ләйла, Ибн Шубрума мен Дәуит ибн Әбу Хинд секілді сол кезеңнің кейбір қазилары Әбу Ханифаны қази болуға көндіру үшін көп күш жұмсады. Алайда Әбу Ханифа бұл адамдардың талпыныстарына қарамастан әкімнің бұл ұсынысын үзілді-кесілді қабылдамады (Ибн Кутайба, 1970, p. 116).

Қази қызметін қабылдамаған Әбу Ханифа алдымен әкім тарапынан физикалық түрғыда жазаланып, біраз уақыттан кейін түрмеге қамалды. Түрмеден шыққан Әбу Ханифа хижри 130 жылы Меккеге барады. Ол халифат Абба-

силерге өткенге дейін сонда болды. Әбу Ханифа Меккеде 6 жыл болған соң Куфаға оралады. Сол кезеңдегі қазі ұйымының құрылымы мен қызметі және Әбу Ханифаның қазилық қызметінен бас тартуының себептері секілді оқиғаларға сүйене отырып, аталмыш ғұламаның саяси көзқарастары туралы мынадай тұжырымдар жасауға болады:

Әбу Ханифа Омаядтар дәуірінде сот тәуелсіз болмаған деп есептеп, бұл туралы мынадай ой айтқан: «Ол (халифа немесе мемлекет басшысы) өлім жазасына кесілетін біреудің жарлығын шығарады, ал мен оны мақұлдаймын ба? Аллаға ант етемін, мен ешқашан мұндай жауапкершілікті мойныма алмаймын». Мұнда Әбу Ханифаның саясатты түсінуінде сот тәуелсіздігі принципінің маңызды орын алатыны ұғынылады. Әбу Ханифа мемлекеттің де, үкіметтің де дінді өзінің саяси мүддесі үшін пайдалану немесе оны заңдастыру құралы ретінде пайдалану саясатын дұрыс деп есептемей, қазі болудан бас тартты. Сондықтан оның саясат туралы түсінігінде дін арқылы қанауға орын жоқ деп айтуға болады. Әбу Ханифа қазилыққа деген көзқарасымен саясат түсінігінде ғалым мен мемлекеттік қарым-қатынастың қалай болуы керектігін де ашып көрсеткен. Осыған сәйкес ғалым әділетсіздікті, қысымды, зорлық-зомбылықты және дінді өз мүддесінде қолдануды мызғымас бір саясат ретінде қабылдаған саяси тұлғалардың немесе құрылымдардың амбициясының құралына айналуы қажет. Сонымен қатар саяси билік өзінің діни-саяси ойларын заңдастырып, бұл ойларды қоғамда қабылдау үшін ғалым-ғұламаларды қанаудың құралы деп санамауы керек (Озкан, 2021, р. 18).

Әбу Ханифаның саяси көзқарасы

Имам Әбу Ханифаның саяси түсінігі мен көзқарасының маңыздылығын оның заманына дейін өмір сүрген, саяси мақсатта пайда болған және өз идеологияларын діни негіздерге негіздеуге тырысқан топтар мен олардың тудырған үлкен мәселелері жақсырақ түсіндіреді. Ұлы имамның саяси көзқарасын жақсырақ түсіну үшін ислам мемлекетін саяси басқару немесе оны кім басқаруы қажет деген мәселелерге тоқталуда пайда бар. Ол өз дәуіріндегі және өзінен кейінгі мемлекет басшыларына едәуір дәрежеде әсер ете алды. Алайда, өкінішке қарай, имам Әбу Ханифаның саяси тұрғыда мәртебелі ұстанымы көптеген авторлар тарапынан қажетінше баса назар аударылмаған тақырып екені

шынымен ойландыратын мәселе. Мысалы, оның имамдық мәселесіне қатысты бірде-бір көзқарасын ол жазған кітаптарынан да, шәкірттері жазған еңбектерінен де таба алмаймыз. Оның өміріне көз жүгіртер болсақ, оның жоғарыда аталып өтілгендей, қазилықтан бас тартқанын, Әли ұлдарымен жақын араласқанын және оларға қарсы бүлік шыққанда оларды қолдағанын, өзге де шиға имамдарымен қарым-қатынасын, Әлидің ұрпақтарына қолдау көрсеткенін, қазі болу ұсынысын қабылдамағаны үшін зынданға тасталғанын және азапталғанын көреміз. Бұл Әбу Ханифаның өз шешіміндегі табандылығының бір көрінісі. Әбу Ханифа өзінің білім дәрежесін пайдаланып, саяси лауазымға ие болғысы келмеді. Ол сол кезеңдегі халифаны тақтан тайдырудың орнына, оның әділетсіз әрекеттерін тоқтатуын қалады (әл-Хайтами, 1991, pp. 118-119).

Әбу Ханифа бойынша құқық пен саясаттың онтологиялық және гносеологиялық құрылысы контекстінде символдық ғаламдар туралы жалпы негіз сызылғаннан кейін, мұнда саяси жүйенің элементі ретіндегі биліктің теориялық негізіне қатысты кейбір анықтамаларды да жасап өту қажет болар. Әбу Ханифаның дін, құқық және саясат теорияларының бай анықтамалық шеңберіне қарасақ, оның халифаны Алланың саяси өкілі ретінде, ал саясатты иләһи биліктің бір саласы ретінде санамағандығы байқалады. Ол бұл мәселеде басшының әділ, сауатты, сенімді болуы, сонымен бірге бұқара халыққа ант етуі, зиялы қауыммен ақылдасуы секілді дүниелерді қажет деп санаған (Ердич, 2021, р. 304).

Дін мен саясат қарым-қатынасы және Әбу Ханифа

Ислам ғырқалары (ағымдар, топтар) туралы айтылғанда, ойымызға дереу бөліну келеді. Ал Омаядтар мен Аббасилердің кезеңінде «ғырқа» сөзі көбіне ұстаным және кері реакция деген мағыналарды білдірді. Сондықтан да ғырқалардың пайда болу себептерін білу сол кезеңнің жағдайлары туралы кең мағлұмат береді. Ислам тарихынағы дүниетанымдық (идеологиялық) қозғалыстар саяси мүддемен пайда болғаннан кейін, діннен күш-қуат алу әрекеттері Исламға үлкен зарарын тигізіп, жаңа діни-саяси пікірталастарды тудырды. Бастапқыда қай жағы дұрыс, қай жағы бұрыс немесе кім жаннатта, кім тозақта деген сұрақтар талқыланған. Омаядтар мен Аббасилер мемлекеттері кезінде мұсылман халқына қысым көрсеткен билік пен араб емес-тердің құқықтары туралы айтыла бастады. Дәл

осы себепті имам Әбу Ханифаның саяси үстанымын алғашқы кезеңдегі саяси және теологиялық көзқарастар емес, араб еместердің құқықтары, мемлекеттің қысымы, әділетті басшылардың тағайындалуы және Әли ұрпақтарына жасалған әділетсіздіктер тұрғысынан түсінуге тырысу дұрысырақ болатын секілді (Касап, 2019, pp. 91-92).

Болған оқиғалардың барлығы мұсылмандарға бір нәрсені үйретуі қажет және мұсылмандар болған оқиғалардан ғибрат алулары қажет. Бұл оқиғалардың себебі бар екенін де ұмытпауымыз қажет. Мұсылмандық тарихындағы алғашқы бөлінушілік, түсініспеушілік секілді теріс әрекеттер мен пайда болған мәзһабтарды зерделеу Әбу Ханифаның саяси тұлғасына нәр беріп, оны мықты ғалым, ілім мектебінің орталығына айналдырды. Ол әрқашан пайғамбар мен оның әулетінің жағында болды, саяси көзқарасы жағынан Әли балаларын қолдады. Алайда ол ешбір уақытта шиға болмаған. Омаядтар халифа Османның қанынан нәр алып, халифалықты өз қолдарына алу секілді ниетімен саяси сахнаға шыққан. Омаядтар мемлекеті құрылғаннан кейін кейбір діни және саяси топтардың саяси қалау амалдарына қарсы реакциялары пайда бола бастады. Ең қатігез топтар саналған шиға мен харижиттер болса, олар саяси топ үкімінде қалып қойғандықтан, өздерінің діни аспектілерімен саяси билікті тоздыра алмады. Көбінесе қылыш күшімен бастырылып, билік үшін күрес ретінде түсіндіріліп жүрді. Алайда өздерін ислам мемлекеті ретінде санаған Омаядтардың нағыз қиыншылықтарға душар еткен жағдай қадари, жабрия мен муржия топтарының реакциялары болды. Бұл реакциялар билеушілердің жүріс-тұрысын діни тұрғыдан түсіндіріп, жақтастар жинайды. Жабрия Омаядтар мемлекетінің түсінігіне жақын болып көрінгенімен олардың идеялары Омаядтардың билікке араласпайтын және мақсатына қызмет етпейтін дін туралы түсінігімен сәйкес келмейтін (Шахристани, 2017, pp. 87-89).

Омаядтар діннен гөрі саяси мүдделерді бірінші орынға қойды. Тарихқа көз жүгіртсе болсақ, бұл жағдайда олар исламның кейбір нормаларын сақтамай күнә жасаған адам діннен шығады, яғни күпірлікке бет бұрады, осылайша амалдар иманның бір бөлшегі деп есептеген харижиттердың қағидаларына сәйкес үкім шығарды. Әбу Ханифа бұл көзқарасқа, биліктің саяси мүдделеріне қарсы пікір білдірген ғалым болды. Оның пікірінше, амал иманнан бөлек қарастырылу керек. Егер адам исламды қабылдап, бірақ

парыз талаптарын орындамаса, ол бәрібір де мұсылман болады. Сонымен қатар, Әбу Ханифа иманда барлығы бірдей, қарапайым мүміннің иманы періштелер мен пайғамбарлардың сенімімен бірдей екенін алға тартты (Әбу Ханифа, 2015, pp. 19-20). Бұл пікір басқа ғалымдардың көзқарасына ғана емес, Омаядтардың саясатына да қарсы болды. Араб еместердің сеніміне күмән келтірген және оларды араб мұсылмандарымен тек санамайтын қоғамдық-саяси пікірталасқа Әбу Ханифаның пәтуаларымен соққы берілді (Пресс-служба Управления мусульман Узбекистана, 2021)

Әбу Ханифа да Омаядтарға қарсы өз білімін бірінші орынға қойып, шындықты айтудан тайынбады. Аббасилер билікке келгеннен кейін Әбу Ханифа салыстырмалы түрде қалыпты үстанымды сақтағанымен, Әли ұрпақтарына қарсы азаптаулар мен зұлымдықтар басталғанда иманның көзқарасы да өзгере түседі. Әбу Ханифаның көзі тірісінде болған және оған дейінгі қайғылы оқиғалар ақиқатында не нәрсенің маңызды болғанына байланысты бізді ойландыруы қажет. Халифалық па, билік пе, кек пе? Әлде үмметтің бірлігі ме, әлде исламның негізгі қағидалары ма? Расында да, кейбір оқиғаларды қарастырған кезінде осы тұрғыдан баға беру бізге жасалған істердің негізгі мақсатқа сәйкестігі туралы түсінік береді. Әбу Ханифа өз заманындағы үкіметті осы мақсатқа лайықтылығы тұрғысынан бағалап, соған сәйкес саяси көзқарасы қалыптасқан деп ойлаймыз.

Әбу Ханифаның фикһтық бастамаларына саяси араласулар

Саяси билік анда-санда азаматтық фикһ бастамаларына қатысты шектеуші көзқарастарға ие болды. Басшылықпен жақсы қарым-қатынаста болмаған немесе ресми муфтилердің пәтуасына сәйкес келмейтін кейбір ғалымдар уақытша болса да пәтуа беру және оқу-ағарту жұмыстарымен айналысу құқығынан айырылды. Ибн Әбу Ләйланың Куфа қаласының қазиы болған кезде оның кейбір пәтуаларын, шешімдерін сынағандықтан Әбу Ханифаға ресми хатпен ескерту жасалып, тіпті біраз уақытқа пәтуа беруге тыйым салынған еді (Кердери, 1981, p. 299). Өйткені үкіметтің негізгі міндеттерінің бірі – халықтың діни-құқықтық және моральдық сұрақтарына билікті адамдардың жауап беруіне мүмкін беру және бұл биліктілігі жоқ адамдарға мүмкіндік бермеу еді. Белгілі бір уақыт бойы пәтуа бере алмаған Әбу Ханифаға кейбір мәселелердің төңі-

регінде көзқарасын білуге басшылық тарапынан бір қызметші жіберіліп, белгілі бір сұрақтарға жауап беруін өтінеді. Әбу Ханифа бұл сұрақтарға жауап бере алмайтынын және оған құзыреті жоқ екендігін айтқанда, Әбу Ханифаға сұрақ қоюға келген адам басшылыққа өтініш білдірген, сол кезден бастап бұл тыйым алынып тасалған болатын (Буюк, 2023, р. 59).

Қорытынды

Әбу Ханифа исламның саяси өмірге қатысты әділеттілік, құзыреттілік, еркіндік, теңдік, жан мен мал-мүліктің қауіпсіздігі, сенім мен ғибадат бостандығы секілді жалпыға бірдей қағидаларын меңгерген ұлы тұлға. Бұл қағидалардың пайғамбар мен төрт халифаның кезеңінде қалай қолданылғанын білгені сөзсіз. Омаядтар мен Аббасилердің дәуірінде бұл қағидалардың дұрыс орындалмағанның да куәсі болған. Сол кезеңдегі саясаткерлермен қарым-қатынасына сүйене отырып, Әбу Ханифаның саясатты меңгергеніне байланысты келесі дүниелерді айтуға болады: Әбу Ханифаның саясат туралы түсінігінің қалыптасуында Құран, сахих хадис және төрт халифа дәуіріндегі амалдар айқындаушы рөл атқарды деп айтуға болады. Сонымен қатар Әбу Ханифа діннің мемлекеттік құрылымы мен қызметінде шешуші фактор болуын қалағанын да айту қиынға соқпайды.

Әбу Ханифа мемлекет әртүрлі діни, саяси, этникалық және мәдени құрылымдармен бірдей қашықтықты сақтау қажет деген ой білдіреді. Басқаша айтар болсақ, мемлекеттің әлеуметтік саясатын дініне, нәсіліне, мәзһабына қарамастан қоғамның барлық түрлі топтарымен қарым-қатынасында теңдік қағидасына негіздеуін қалады. Әбу Ханифаның пікірінше, діни, саяси және құқықтық мәселелерде өзгеше ойлау және бұл ойларын жеткізу – адамның табиғи құқығы.

Сондықтан мемлекеттің діни-саяси ойларын қабылдамайтындарды немесе бұл мәселеге қатысты балама ойларды алға тартқандарды шеттетіп, оларға қысым көрсету саясатын жүзеге асыру дұрыс болмайды. Бір сөзбен айтқанда, Әбу Ханифа ойды еркін жеткізуге тыйым салуды сынға алған болатын.

Ғалым мемлекеттік-құқықтық қатынастарда сот егемендігі принципін ұстанды. Бұл қағида сақталмағандықтан ол Омаядтар мен Аббасилер дәуірінде барлық қысымдарға қарамастан қазилық лауазымды қабылдаудан бас тартқан. Әбу Ханифа өмір сүрген жылдары дінді өз мүддесіне пайдалану әрекеттері көп болған. Ғұлама бұл саясатты дінге қайшы деп санап, сынға алған болатын. Тіпті аталмыш саясаттың бір бөлшегі болмас үшін өзіне ұсынылған қазилық лауазымды қабылдамай, аталмыш көзқарасына байланысты сол кезеңдегі үкімет тарапынан әртүрлі жазаға душар болған. Әбу Ханифа өзінің саясат түсінігіне сәйкес, мемлекетке тәуелді болмау, бостандығын жоғалтпау үшін тапқанымен өмір сүруді және осылайша саясатпен ешбір аралас-құраласы жоқ ғалым болып қалуды жөн көрді.

Әбу Ханифа өмірінің 52 жылын Ислам өркениетінің маңызды мемлекеттерінің бірі Омаядтар дәуірінде, ал қалған 18 жылын Аббасилер дәуірінде өткізді. Қоғамның сол кездегі саяси билігіне қарсылығын білдірді және шындықты айтудан ешқашан да тартынбады. Оның өскен ортасы, ғылыми танымы мен тұлғалығы оның билікке деген оппозициялық көзқарасын қалыптастыруда маңызды фактор ретінде танылды. Өзі басынан өткерген әділетсіз әрекеттерге қарсы ұстанған көзқарастарын табанды түрде қорғаудың нәтижесінде көптеген әділетсіз әрекеттер мен зорлық-зомбылыққа ұшырайды. Сол кезеңдегі биліктің бұл әрекеттерінің салдарынан да көз жұмған болатын.

Әдебиеттер

- Адилбаев А., Адилбаева Ш. (2020). Имам Әбу Ханифаны «Мұржи» деп сынау мәселесі. *Адам әлемі*, 3(85), 98-108.
- Алпысбаев Е. (2014, June 10) *Әбу Ханифа және Ислам құқығы*. Atr.kz. <https://atr.kz/qogam/abu-khanifa-zhane-islam-k-ku-y/>
- Әбу Захра, Мұхаммед (1997). *Әбу Ханифе* (Осман Кескиноғлу ауд.). Диянет Ишлері Башканлығы Йайынлары.
- Әл-Хайтами, ибн Хәжар (1991). *Әл-Хайратул-Хисан фи Мәнакибил Имам Әбу Ханифа ән Нугман*. Ширкату Дарул Өркам.
- Бағашаров, Қ., Алпысбаев Е., Анарбаев, Н. (2022). Әбу Ханифаның хадис ғылымындағы орны: «Муснад» атты еңбегі негізінде. *Әл-Фараби*, 80(4), 121–135.
- Буюк, В. (2023). *Әбу Ханифе өрнеклинде Ислам хукукунда сияси мухалефет* [магистрлік диссертациясы, Буюк Вейсел]. Кахраманмараш.

- Ердич, Ш. (2021). The Relationship between Judiciary and Politics in Islamic Thought: A Sociological Evaluation on Abū Ḥanīfa. *Cumhuriyet Theology Journal* 25(1), 293-310.
- Зорлу, Ж. (2013). *Алим ве Мухалиф*. Из Йайынжылык.
- Ибн Кутайба, Абдулла б. Муслим (1970). *Маариф*. Дарус-садр.
- Касап, С. (2019). *Имам Эбу Ханифенин Сияси ионунун инжелемеси* [магистрлік диссертациясы, Касап Синан]. Ығдыр.
- Кердери, Хафизуд-Дин б. Мухаммед (1981). *Мәнакиби Эбу Ханифа*. Даруль-Китабил Араби.
- Маудуди, Эбул-Ала (1972). *Хилафет ве салтанат* (Али Генжели ауд.). Хилал Йайынлары.
- Мекки, Муаффақ б. Ахмет (1981). *Мәнакубу Эбу Ханифа*. Даруль-Китабил Араби.
- Мухетдинов, Д.В. (2023). Вклад Абу Ханифы в обновление общественного порядка. *Minbar, Islamic Studies*, 16(1), 99-116.
- Озел, М. (2015). *Имам Эбу Ханифе ве Ханефи Мезхеби*. ДИБ Йайынлары.
- Озкан Мустафа (2021). Эбу Ханифе ве Сиясет. *Данишнаме Бешери ве сосиял Билимлер Дергиси*, 9(3), 5–24.
- Пресс-служба управления мусульман Узбекистана (2021). *Политика и богословие эпохи Омейядов и Имам Абу Ханифа*. Old.muslim.kz. <http://old.muslim.uz/index.php/rus/mir/item/28498>
- Уткельбаева, З.И. (2019). Особенности методологии Абу Ханифы. *Вестник КазНУ. Серия философии, культурологии и политологии*, 67(1), 109–117.
- Хайят, б. Халифа (1985). *Тариху Халифе б. Хайят*. Рияд.
- Шахристани (2017). *Миләл уән-Нухәл* (Мустафа Өз ауд., Мехмет Далкылыч дайн.). Литера Йайынжылык.

References

- Abu Zahra, Muhammed (1997). *Ebu Hanife* [Abu Khanifa, Osman Keskinoglu trans.]. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. (in Turkish)
- Adilbaev, A., Adilbaeva, Sh. (2020). Imam Abu Hanifany «Murzhi» dep synau maselesi [The problem of criticizing Imam Abu Hanifa as “Murji”]. *Adam alemi*, 3(85), 98-108 (in Kazakh)
- Alpysbaev, E. (2014). *Abu Hanifa zhane Islam kutygy* [Abu Hanifa and Islamic Law]. atr.kz. <https://atr.kz/qogam/abu-khanifa-zhane-islam-k-ky-y/> Karalghan kuni 21.04.2024 (in Kazakh)
- Bagasharov, Q., Alpysbaev E., Anarbayev, N. (2022). Abu Hanifany hadisi gylmyndagy orny: «Musnad» atty enbegi negizinde [Abu Hanifa’s position in the science of hadith: based on his work “Musnad”]. *Al-Farabi*, 80(4), 121–135. (in Kazakh)
- Buyuk, V. (2023). *Ebu Hanife ornekliyinde İslam hukukunda siyasi muhalefet* [Political opposition in Islamic law under the example of Imam Abu Hanifa, master’s dissertation work, Buyuk Veysel]. Kahramanmaraş. (in Turkish)
- El-Haytami, ibn Hajar (1991). *al-Hayratul-Hisan fi Manakibil Imam Abu Hanifa an Nugman* [The good deeds in the virtues of Imam Abu Hanifa Al-Numan]. Shirkatu Darul Arkam. (in Arabic)
- Hajjat, b. Halifa (1985). *Tarihu Halife b. Hajjat* [History of Halife b. Hayyat]. Rijad. (in Arabic)
- Ibn Kutayba, Abdullah b. Muslim (1970). *Maarif* [Enlightenment]. Darus-Sadr. (in Arabic)
- Kasap, S. (2019). *Imam Ebu Hanifenin siyasi yonunun injelenmesi* [Examination of the political aspect of Imam Abu Hanifa, master’s degree dissertation work, Kasap Sinan]. Iğdır. (in Turkish)
- Kerderi, Hafizud-Din b. Muhammed (1981). *Manakibi Abu Hanifa* [The Legend of Abu Hanifa]. Darul-Kitabil Arabi. (in Arabic)
- Mekki, Muuaffak b. Ahmet (1981). *Manakubu Abu Hanifa* [The Legend of Abu Hanifa]. Darul’-Kitabil Arabi. (in Arabic)
- Meududi, Abul Ala (1972). *Hilafet ve Saltanat* [Caliphate and Sultanate, Ali Genjeli trans]. Hilal Yayınları. (in Turkish)
- Muhetdinov, D.V. (2023). Vklad Abu Hanify v obnovenie obshhestvennogo porjadka [Abu Hanifa’s contribution to the renewal of social order]. *Minbar, Islamic Studies*, 16(1), 99-116. (in Russian)
- Ozel, M. (2015). *Imam Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi* [Imam Abu Hanife and the Hanafi School]. DIB Yayınları. (in Turkish)
- Ozkan Mustafa (2021). Ebu Hanife ve Sijaset [Abu Hanifa and Politics]. *Danishname Besheri ve sosijal Bilimler Dergisi*, 9(3), 5–24. (in Turkish)
- Press-sluzhba upravleniya musul’man Uzbekistana (2021). *Politika i bogoslovie jepohi Omejjadov i Imam Abu Hanifa* [Politics and theology of the Umayyad era and Imam Abu Hanifa]. old.muslim.uz. <http://old.muslim.uz/index.php/rus/mir/item/28498>. (in Russian)
- Shahristani (2017). *Milal uan-Nihal* [Sects and Creeds, Mustafa Oz trans., Mehmet Dalkylych prep]. Litera Yajynzhylyk. (in Turkish)
- Utkelbaeva, Z.I. (2019). Osobennosti metodologii Abu Hanify [Features of Abu Hanifa’s methodology]. *Vestnik KazNU. Serija filosofii, kul’turologii i politologii*, 67(1), 109–117. (in Russian)
- Zorlu, J. (2013). *Alim ve muhalif* [Scholar and dissident]. Iz yayinjilik. (in Turkish)

Авторлар туралы мәлімет:

Ботакараев Бауыржан Қуанышбайұлы (корреспондент-автор) – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті дінтану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы қ., Қазақстан, e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com).

Жүзей Мырзахмет Аманқұлұлы – PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы қ., Қазақстан, e-mail: mirza1806@mail.ru).

Information about the authors:

Botakarayev Bauyrzhan Kuanyshbayuly (corresponding author) – PhD, senior lecturer of the Department of Religious Studies of Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com).

Juzei Myrzakhmet Amankululy – PhD, Senior Lecturer of the Department of Religious and Cultural Studies of Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: mirza1806@mail.ru).

Сведения об авторах:

Ботакараев Бауыржан Қуанышбаевич (автор-корреспондент) – PhD доктор, старший преподаватель кафедры религиоведения Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: bake.kaz.tr@gmail.com).

Жүзей Мырзахмет Аманкулулы – PhD, старший преподаватель кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: mirza1806@mail.ru).

2024 жылы 21 сәуірде тіркелді.

2025 жылы 20 желтоқсанда қабылданды.

M. Alpysbay^{1*} , D. Utebayeva¹ , S. Koishybayeva² 

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²Ankara University, Ankara, Türkiye

*e-mail: alpysbaymargulan23@gmail.com

STATISTICAL ANALYSIS OF RELIGIOUS CONVERSION TESTIMONIES

This article is devoted to the analysis of testimonies of religious conversion in the post-Soviet space using the Conversion Impact Index (CII) method. The purpose of the study is to systematize testimonies and identify their structural patterns through statistical analysis. The main innovation of the work is that for the first time CII was used not only as a means of qualitative interpretation, but also as a basis for quantitative statistical processing. Such an approach expands the methodological possibilities in religious studies and sociology of religion. The research methodology includes coding 41 testimonies in 14 CII categories, calculating characteristic statistical indicators (mean value, standard deviation, median, mode, interquartile range) and visualizing the results (column chart, Box plot, heatmap). This approach made it possible to identify universal and context-specific features in conversion testimonies. The main results showed that rhetorical, emotional, and theological dimensions are consistently found in testimonies, while categories such as special experience, source of invitation, and professional existence are quite variable. This proves that conversion is not only an individual spiritual change, but also a process that depends on the social and cultural context. The value of the study lies in its contribution to the sociology of religion by combining qualitative and quantitative approaches. Practical significance—the results obtained can be used in interdisciplinary research in the fields of sociology, psychology and religious studies.

Keywords: Religious Conversion, Conversion Impact Index (CII), Narrative, Statistical Analysis, Visualisation

М. Алпысбай^{1*}, Д. Утебаева¹, С. Қойшыбаева²

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

²Анкара университеті, Анкара, Түркия

*e-mail: alpysbaymargulan23@gmail.com

Діни конверсия куәгерліктерін статистикалық талдау

Бұл мақала Конверсияға әсер ету индексі (CII) әдісін қолдана отырып, посткеңестік кеңістіктегі діни конверсияның куәгерліктерін талдауға арналған. Зерттеудің мақсаты – куәгерліктерді жүйелеу және статистикалық талдау арқылы олардың құрылымдық заңдылықтарын анықтау. Жұмыстың негізгі жаңалығы – CII алғаш рет сапалы түсіндіру құралы ретінде ғана емес, сандық статистикалық өңдеудің негізі ретінде де қолданылды. Мұндай көзқарас дінтану мен дін социологиясының әдіснамалық мүмкіндіктерін кеңейтеді. Зерттеу әдістемесі 14 CII санатындағы 41 куәлікті кодтауды, сипаттамалық статистикалық көрсеткіштерді есептеуді (орташа мән (Mean), стандартты ауытқу (SD), медиана (median), режим, квартильаралық диапазон (IQR)) және нәтижелерді визуализациялауды (бағаналы диаграмма (column diagram), қорапша диаграмма (box plot), жылу картасы (heatmap)) қамтиды. Бұл тәсіл конверсиялық куәліктердегі әмбебап және контекстке тән ерекшеліктерді анықтауға мүмкіндік берді. Негізгі нәтижелер айғақтарда риторикалық, эмоционалдық және теологиялық өлшемдердің дәйекті түрде кездесетінін көрсетті, ал арнайы тәжірибе, шақыру көзі және кәсіби өмір сүру сияқты категориялар айтарлықтай өзгереді. Бұл конверсияның жеке адамның рухани өзгерісі ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік және мәдени контекстке байланысты процесс екенін дәлелдейді. Зерттеудің құндылығы оның сапалық және сандық тәсілдерді біріктіру арқылы дін әлеуметтануына қосқан үлесінде. Практикалық маңыздылығы – алынған нәтижелерді әлеуметтану, психология және дінтану салаларындағы пәнаралық зерттеулерде пайдалануға болады.

Түйін сөздер: діни конверсия, конверсия әсерінің индексі (CII), баяндау, статистикалық талдау, визуализация

М. Алпысбай^{1*}, Д. Утебаева¹, С. Койшыбаева²¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан²Университет Анкары, Анкара, Турция

*e-mail: alpysbaymargulan23@gmail.com

Статистический анализ свидетельств религиозной конверсии

Статья посвящена анализу свидетельств о религиозном обращении на постсоветском пространстве с использованием метода Индекса влияния конверсии (CII). Цель исследования – систематизация свидетельств и выявление их структурных закономерностей посредством статистического анализа. Главной новизной работы является то, что CII впервые использован не только как средство качественной интерпретации, но и как основа для количественной статистической обработки. Такой подход расширяет методологические возможности религиоведения и социологии религии. Методология исследования включает кодирование 41 свидетельства по 14 категориям CII, расчет характерных статистических показателей (среднее значение (Mean), стандартное отклонение (SD), медиана (Median), режим (mode), интерквартильный размах (IQR)) и визуализацию результатов (столбчатая диаграмма (column diagram), блочная диаграмма (box plot), тепловая карта (heatmap)). Данный подход позволил выявить универсальные и контекстно-зависимые черты в свидетельствах об обращении. Основные результаты показали, что риторические, эмоциональные и теологические измерения стабильно присутствуют в свидетельствах, в то время как такие категории, как особый опыт, источник приглашения и профессиональная деятельность, весьма вариабельны. Это доказывает, что обращение – это не только индивидуальное духовное изменение, но и процесс, зависящий от социального и культурного контекста. Ценность исследования заключается в его вкладе в социологию религии посредством сочетания качественного и количественного подходов. Практическая значимость – полученные результаты могут быть использованы в междисциплинарных исследованиях в области социологии, психологии и религиоведения.

Ключевые слова: религиозное обращение, индекс влияния обращения (CII), повествование, статистический анализ, визуализация

Introduction

Turning to religion is often not a momentary decision, it is a long process that depends on the life and relationships, culture of a person. Although scientists speak differently about this, everyone agrees that the inner search and external conditions of a person affect together, L. Rambo, for example, explains conversion in several stages: life situation, crisis or search, meeting, relationship, decision-making and its consequences. That is, where a person is, with whom he is, has no less influence on his belief than on the content of faith (Rambo, 1993, pp. 105-123).

Lofland and Skonovd, on the other hand, divided the reasons for people's conversion into different "motives": for some it is thought and argument (intellectual), for some it is a special spiritual experience (mystical), and for some it is a warm relationship and trust (emotional) (Lofland and Skonovd, 1981).

Stark and Bainbridge, on the other hand, give the main role to the relationship: often a person comes to religion through his faithful friends or relatives. Because the influence of trusted people is stronger than what you just read (Stark and Bainbridge, 1985, pp. 411-426).

Snow and Mahalek, on the other hand, say that a convert recounts his life again. The past describes life as "wrong", "empty" or "addictive", and the turning point is interpreted as "calling" or "salvation", linking the future with a mission and purpose. Testimony is not just a narrative; it is a means of forming a new personality (Snow and Mahalek, 1984).

These theories are largely devoted to Western society, where there is freedom of religious choice, stable institutions. And in the Post-Soviet countries, the situation is different: for many years atheism was a policy, after 1991, religious life changed dramatically, the legitimacy of new movements was discussed. At the same time, kinship norms strongly influence the decision of the individual.

In the case of Kazakhstan, these features are clearly visible. While Islam and Orthodoxy are reviving here, charismatic communities are also growing. A convert should take into account not only the spiritual search, but also the views, family traditions left over from the Soviet period. That is why the emotional reasons cited by Lofland and Skonovd and the relationship factors pointed out by Stark and Bainbridge are particularly strong. And the narrative theory of Snow and Mahalek is also important, because in such an environment, a

convert forms his story specifically to be accepted into a society that is distrustful.

In Kazakhstan's scientific literature, there are two main directions that explain the turn to charismatic religion. In Elena Burova's monograph "Religious conversions in a post-secular society" (Burova, 2017, pp. 125-149), conversion is considered in a postsecular environment: although there is freedom in law, suspicion of religious minorities remains. Therefore, the conversion to religion often occurs as a process of concurrent harmonization of legality and public acceptance. Her study shows how state policy, public opinion, and imagery in the media influence people's choices and their testimony.

And the works of Kaskyrbek Kaliyev (Kaliyev, 2023) give more importance to the micro-level. He studies how exactly people come to religion: who invites, what experiences they go through, how their life and identity change after joining the community. When considering the works of E. Burova and K. Kaliyev in parallel, they complement each other. While E. Burova explains why some conversions are socially difficult and controversial, K. Kaliyev shows how the connections and experiences between people make that change happen.

The justification and relevance of the choice of the topic depends on the problem situation identified based on the experience of previous research, for example, the lack of research in this area or the emergence of a new object. The relevance of the topic is determined by the general scientific interest in the object under study, as well as the lack of full-fledged answers to existing questions. This relevance is also evidenced by the theoretical and practical significance of the study.

The object of the study is religious conversion narratives (testimonies), and the subject is the structure and statistical characteristics of the conversion Impact Index (CII) categories. The hypothesis of the study is that the use of CII can identify stable patterns in religious conversion narratives and allow them to be visualized visually through descriptive statistics methods.

The purpose of the study is to describe and systematize the testimony of religious conversion using CII and statistical analysis methods. To achieve this goal, the following tasks were set: coding testimonials by CII categories, calculating the main indicators of descriptive statistics (mean, standard deviation, median, Mode and IQR), visualizing the obtained data (heatmap, bar chart,

scatter plot and boxplot), as well as analyzing the results and determining the value of statistical patterns in understanding the conversion process.

The scientific novelty of the study is that CII is used for the first time not only as a tool for qualitative analysis, but also as a basis for quantitative statistical processing and visualization of narratives. This approach makes it possible to identify hidden patterns and expands the set of methodological tools for the study of religious conversion.

Our research is located at this junction. We analyzed 41 testimonies as part of the Full Gospel movement and used the conversion Impact Index (CII), which consists of 14 categories. These categories include, for example, criteria such as "source of invitation", "sacred experience", "professional existence", "purpose of life". Such an approach allows you to create a direct interview with international theories:

1. If the source of the call is widespread, it reinforces Stark and Bainbridge's network theory and Lofland and Skonowd's "emotional motive". It also confirms Kaliyev's opinion that kinship and friendly ties play a decisive role in Kazakhstan.

2. If sacred experience is highly valued, it reinforces the "mystical motive" and explains why charismatic patterns spread so quickly in the post-Soviet environment.

And when professional existence and life purpose change significantly after conversion, this corresponds to Snow and Mahalek's concept of "narrative transformation" and confirms the "consequences" period of Rambo (Rambo, 1993, pp. 105-123). Together with this, E. Burova proves that conversion is a process of reconciling a new social and moral place.

Methodically, the descriptive statistics calculated according to the CII (mean, median, Moda, standard deviation, interquartile range) clearly show which elements are universal and which depend on the local situation. In terms of content, this makes it possible to determine how the models created in the West correspond to the realities of Kazakhstan, where they are complemented, and where they need to be rethought.

The description of the research material includes its presentation in qualitative and quantitative terms. Such a description of the material is one of the main factors that ensure the reliability of the methods used and the conclusions drawn.

This section describes how the problem has been studied, provides detailed information without repeating the already known and published methodological procedures. The equipment (or software) and materials used are described, and innovation in the use of materials and methods is also highlighted.

In general, religious conversion is not a momentary decision, it is a multi-layered process that reconstructs a person's biography, relationships and culture. All classical theories agree on this, but each puts forward a different facet. Rambo's process model explains it through successive stages. Lofland and Skonowd determine with what motive people came to conversion. Stark and Bainbridge note the crucial role of the relationship: who the person calling for religion is often more important than what is written in the book. Snow and Mahalek show that a person who has passed into a new faith retells the past, present and future and builds a new personality (Stark and Bainbridge, 1985, pp. 411-426).

Although all these models are created in Western society, in the post-Soviet space they must adapt to the new situation. Here, decades of atheism, sharp pluralization after 1991, disputes over the legitimacy of "non-traditional" movements, as well as the weight of obligations to kinship and family contribute to the choice of the individual.

In Elena Burova's monograph "Religious conversions in a post-secular society" (Burova, 2017), religious change is considered within the framework of the concept of postsecularity. This term means that the revival of religion after 1991 is not just a "return to tradition", but, on the contrary, a heterogeneous and controversial process. Although the Constitution of Kazakhstan guarantees freedom of conscience, opinion and state regulation in society, continue to perceive some groups—especially evangelical and charismatic Protestants—as "unconventional" and dubious.

In this situation, according to E. Burova, conversion is never just a personal choice. It becomes both an act of spiritual search and a means of proving the rule of law in the eyes of the family, community, and society. In addition to getting acquainted with the new teaching, people are faced with questions about their loyalty to nationality, ethnicity and family ties. In this respect, his analysis continues Rambo's focus on context, but continues to develop and show that in some cases the context stigmatizes the religious choice itself.

E. Burova also notes the discursive merit that envelopes perform. Testimony becomes not only a history of faith, but also a way to protect sincerity, honesty and patriotism. The envelopes must prove that their new religious identity does not contradict their Kazakh identity or social affiliation. This expands on snow and Mahalek's statement of "biographical reconstruction", adding to it the burden of justifying oneself on a public basis. In the United States, the internal spiritual reinterpretation becomes a rhetorical strategy used in Kazakhstan to dispel suspicion (Burova, 2017, pp. 125-149).

If E. Burova considers religious conversion at the macro level—from the point of view of legal status and public discourse, then Kaskyrbek Kaliyev draws attention to the micro level—to the relationship between people and personal experience. His research is based on ethnographic interviews and surveys conducted with new believers in evangelical-charismatic communities.

Kaliyev focuses on experimental dimensions, especially healing, colors, and Mysterious Phenomena (Kaliyev, 2021). These conclusions echo the "mystical motif" of Lofland and Skonowd. Believers perceive the healing or strong emotional experience that occurred from under their feet as divine evidence of a new path. According to Kaliyev, such experiences are not just an addition, but, on the contrary, play a decisive role, because in the cultural environment of Kazakhstan, life experience has a more reliable effect than rational and theological evidence.

In addition, K. Kaliyev pays attention to the reorientation of the course of life after conversion. This echoes the idea of "narrative transformation" by Snow and Mahalek. New believers retell their professional difficulties, addictions, or family crises as "before" and "after". In the post-conversion period, not only moral clarity is formed, but also new goals. They are often described as serving within the community, participating in a mission, or striving for leadership (Kaliyev, 2023).

The works of other researchers are also important in explaining religious conversion in Kazakhstan: Kabidenova draws attention to the problem of gender: women perceive conversion as recovery and strengthening after injury (Kabidenova, 2020). Zhaksybayeva follow the conversion between generations in the family (Zhaksybayeva and Kaliyev, 2024).

Justification for the choice of topic, goals, and objectives

The problem of turning to religion is a topic that has long been studied in the sociology of religion. However, most of the research is focused on Western countries. And the situation in post-Soviet societies is still under consideration. This region has its own historical, cultural and political features. Therefore, it requires a separate study. In such an environment, the Full Gospel movement is influencing people's religious lives and changing their personal and shared identity. Testimonies repeat the general charismatic tradition, but at the same time adapt to the local situation. For this reason, this theme was chosen. It allows you to fill the gap in this area. In the study, the conversion Impact Index (CII) was used for 41 testimonials. As a result, the basic structure of turning to religion was identified and compared with existing theories. The main goal of this work is to explain how conversion takes place in post – Soviet society and to determine to what extent global patterns coincide or differ from local adaptations.

1. To achieve the goal of this study, several specific tasks were set.

2. To describe the 14 categories of CII through descriptive statistics (mean, standard deviation, median, Mode, IQR).

3. Display the results using box-plot, heatmap, column charts and tables.

4. Comparison of the conclusions obtained with the three – stage model of Rambo – the pre-religious period, the conversion process and subsequent changes. Linking research results to other theories: motives by Lofland and Skonowd, social network theory by Stark and Bainbridge, narrative transformation by snow and Machalek.

5. To highlight the features inherent in the post-Soviet cultural environment, that is, to determine how global charismatic traditions adapt to local conditions.

This study was the first to systematically apply the CII method to post-Soviet testimony. Through this, it was possible to analyze the conversion testimonies both quantitatively and structurally. Its novelty lies in the combination of a quality text with

a statistical method. Visual aids (box-plot, heatmap, columns) created the conditions for the parallel presentation of universal rhetorical-theological models and local adaptations. At the same time, the results of the study were compared with several theoretical samples and expanded the comparative field of the sociology of religion. From a practical point of view, research is important in two directions. First, it showed that witnessing is a narrative tool that connects individual experience with collective existence. Through this, the social and cultural role of religion is revealed. Secondly, the categories with special attention – “supernatural experience”, “source of invitation” and “professional identity” – help to understand the development of charismatic Christianity in a transitional society. These findings can be useful for pastoral work, interreligious dialogue, and sociological research. At the same time, the study provides a model for combining narrative and statistical method in religious studies.

Scientific research methodology

The methodology section contains the main elements that determine the direction of research.

This study primarily aims to find an answer to the following research question: “Can a statistical analysis of religious conversion testimonials based on the Conversion Impact Index (CII) determine their structural and substantive patterns?”

In accordance with this question, a hypothesis (thesis) is put forward: “the use of CII makes it possible to reveal hidden patterns by identifying stable patterns in conversion narratives and introducing quantitative methods along with qualitative analysis.”

As a methodological approach, coding according to CII is carried out, and the obtained data is analyzed by the methods of descriptive statistics (mean value, standard deviation, median, Mode, IQR). At the same time, various visualization tools (bar chart, boxplot, heatmap, scatter plot) are used to display the results. The combination of these methods is aimed at increasing the reliability and clarity of the research results.

This study was based on the testimony of $n=41$ of people involved in the Full Gospel movement in the post-Soviet space. The testimonies were selected based on the relevance of the topic, duration and completeness of the narrative. As an additional factor, socio-demographic data such as age, gender and geographical position were taken into account. However, the main attention was focused on the analysis of the structure and content of the testimony. These materials show stories of converts to religion based on the individual's life experience, making them suitable for both qualitative and quantitative research.

The Conversion Impact Index (CII) was used as the main tool for analyzing the conversion process. This index divides conversion into 14 analytical categories. Among them are life before conversion, triggers, transition processes, changes after conversion, theological themes, emotional tone and other dimensions. To maintain the consistency of comparisons, all categories were systematically applied to each of the testimonies.

Each level was rated on a 3-point scale: 1 (yes) – the sign is definitely present, 0.5 (partial) – partially present, 0 (no) – not at all present. This method transformed qualitative data into quantitative data, allowing for the same weighting of all 41 testimonies. This allowed for a quantitative analysis of qualitative data, rather than just a qualitative one. For each of the 14 levels, 5 statistical indicators were calculated: mean, standard deviation (SD), median, mode, and interquartile range (IQR). The results obtained indicated the overall structure and level of variation of the data.

Mean score (Mean). The mean shows the frequency of each category in the testimonies.

$$\bar{x} = \frac{1}{n} \sum_{i=1}^n x_i$$

Here x_i is the score given to each witness, and n is the total number of testimonies ($n=41$).

Standard deviation (SD). The standard deviation determines how far the category indicators move away from the average value.

$$SD = \sqrt{\frac{1}{n-1} \sum_{i=1}^n (x_i - \bar{x})^2}$$

If the SD is low – the category occurs at the same level in all testimonies, and if the SD is high – it means that it manifests differently in different testimonies.

Median. The median is the value that is exactly in the middle when placing data in ascending order. If the data number is odd, the median is the value in the middle; if even, the average of the two central values is taken.

$$Median = middle(x_1, x_2, \dots, x_n)$$

Mode: The mode determines the most common value in the data, identifies duplicate partitions.

$$Mode = most\ frequent(x_i)$$

Interquartile range (IQR). IQR shows the difference in the middle 50% of the data.

$$IQR = Q_3 - Q_1$$

Here Q_1 is the first quartile (25% level), and Q_3 is the third quartile (75% level). The combination of these five indicators made it possible to see in the study not only the average value of eyewitnesses, but also their heterogeneity. For example, if categories with a high average value and low standard deviation are characteristic of almost all testimonies, and categories with a low average value, but high standard deviation, occur only in some cases, suggesting that they are context-dependent.

Several types of visualization were used to more clearly represent the results of the study and observe patterns between the data:

Boxplots (Figure 1) – used to show the distribution of descriptive statistics across 14 categories. This method clearly shows the range, median and variability of values.

Heatmap (Figure 2) – made it possible to consider all categories in comparison at the same time. He grouped categories with similar statistical characteristics and highlighted categories with differences.

Median-Mode-IQR column diagram (Figure 3) – showed the constancy of the central values and showed which categories are found in eyewitnesses permanently, and which are volatile.

Mean-SD column diagram (Figure 4) – showed the relationship between averages and standard deviation. This made it possible to distinguish which of the categories are found in almost all testimonies, and which vary significantly.

Table 1 – summarized the complete statistical results for all 14 categories and laid the empirical basis for the following analysis and discussion.

These visualizations increase the level of interpretation of data, and relate statistical results to theories of religious conversion. The study was conducted in accordance with the provisions of the conversion effect Index (CII). Each witness was analyzed and the division into ranks was checked. Although Inter-coder reliability (inter-coder reliability) could not be verified due to the small size of the research group, internal observations were made and attempts were made to reduce subjectivity.

The validity of the study was ensured by the alignment of the CII categories with recognized theoretical models in the study of religious conversion. In particular, the procedural model of Rambo, the conversion motives of Lofland and Skonovd, as well as the social network theory of Stark and Bainbridge were taken as a basis. Through this, the categories used in the study were also theoretically significant, allowing comparison with previous scientific works.

In addition, it is worth noting a number of restrictions. First, the size of the research sample is small ($n=41$), so the generalization level of the results is limited. Although this volume is sufficient for the most descriptive statistical analysis, the expansion of the sample would make it possible to draw more solid conclusions and use probability statistics.

Secondly, since all testimonies are taken from the scope of the Full Gospel movement, the scope of research is narrowed and cannot be applied directly to other Christian traditions in the post-Soviet space. Third, although the CII coding system creates the conditions for transferring complex narratives to digital dimensions, it can ignore some subtle thematic overtones.

This can be considered a good methodology for the study of religious conversion. It shows that such data can be studied not only with qualitative analysis, but also with quantitative statistics.

Results and discussion

This study was based on 41 testimonies. They were divided into 14 categories and analyzed according to the Conversion Impact Index (CII). Five measures were used to describe the data: mean value, standard deviation, median, modality, and interquartile range. Through this approach, both common features and differences in the stories were manifested.

What was seen from the results was that some features were found in almost all testimonies, while others were only rarely seen. The average values ranged from 0.15 to 1.00. For example, the style of message delivery, emotional tone, and theological themes were very close to 1. This suggests that they are present in almost every story. In contrast, the role of music and worship or baptism in Spirit scored much lower. Accordingly, their place was limited.

As for the difference, some sizes looked more stable. There was no change in the style of the message at all. In theological topics, the difference was only small-about 0.08. On the contrary, in mystical practices, the deviation was much greater (about 0.43). The highest change was observed in relation to the source of the call, which reached about half a unit (0.49). That is, each witness described it differently, and sometimes even did not touch it at all.

Detailed descriptive statistics are shown in Table 1. Judging by the results, the eloquent approach, emotional tone and theological themes were always at the forefront. And the ritual and socio-professional elements remained at the secondary level. The highest values belonged to the style of message delivery (average = 1.00, no difference), emotional tone (average $\approx$ 0.99, very small difference $\approx$ 0.08), and theological themes (average $\approx$ 0.99, difference about 0.08). In contrast, the role of music and worship (average $\approx$ 0.16) and spirit baptism (average $\approx$ 0.23) came out at the lowest level. These results show that some of the Pentecostal practices considered important in World charismatic Christianity appear to be limited and culturally selective in the Post-Soviet environment (Robbins, 2004, pp. 213-222).

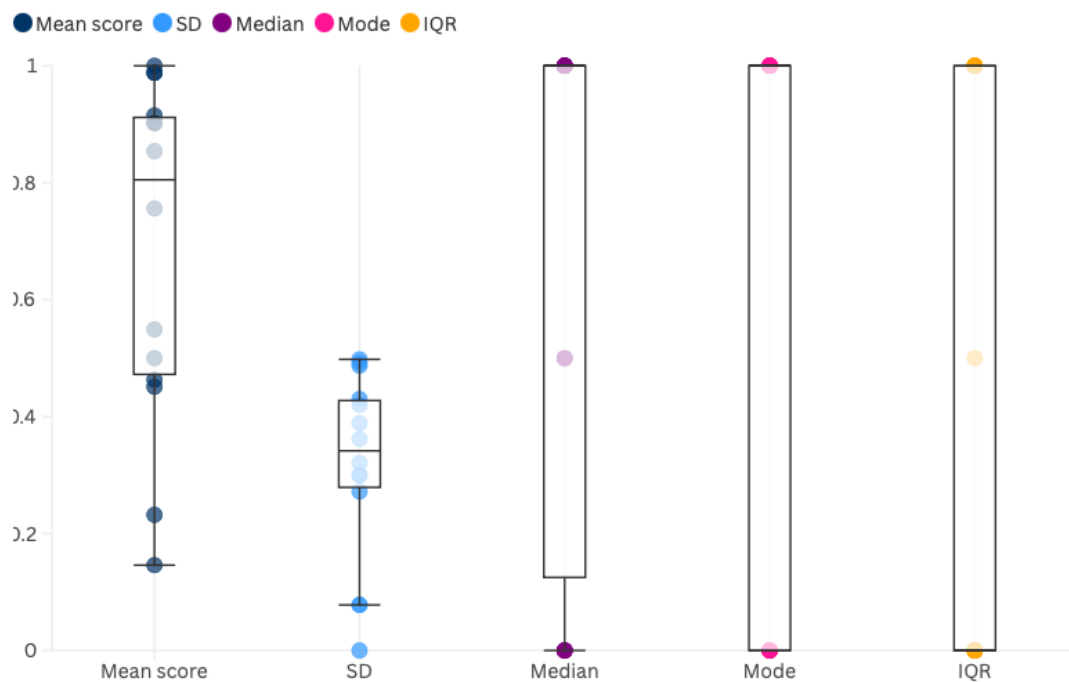


Figure 1 – Boxplots of descriptive statistics (Mean, SD, Median, Mode, IQR)

Table 1 – Descriptive statistics of 14 CII categories (41 testimonies)

Nº	Category	Mean score	SD	Median	Mode	IQR
1	Message Style	1.000	0.000	1.0	1.0	0.0
2	Emotional Tone	0.988	0.078	1.0	1.0	0.0
3	Core Theological Themes	0.988	0.078	1.0	1.0	0.0
4	Post-Conversion Change	0.915	0.272	1.0	1.0	0.0
5	Conversion Trigger	0.902	0.300	1.0	1.0	0.0
6	Conversion Process	0.902	0.300	1.0	1.0	0.0
7	Pre-Conversion Life	0.854	0.321	1.0	1.0	0.0
8	Setting of Conversion	0.756	0.389	1.0	1.0	0.5
9	Supernatural Experience	0.549	0.430	0.5	1.0	1.0
10	Call to Action	0.500	0.487	0.5	0.0	1.0
11	Invitation Source	0.463	0.492	0.0	0.0	1.0
12	Role of Business / Professional Identity	0.451	0.498	0.0	0.0	1.0
13	Baptism in the Holy Spirit / Speaking in Tongues	0.232	0.420	0.0	0.0	0.0
14	Role of Music / Worship	0.159	0.361	0.0	0.0	0.0

The grouping of categories shown in Figure 2 determines the structure of the certificates. Some categories turned out to be very stable. These include the style of message delivery, emotional tone, theological themes, and the process of change. These form the main core of the certificate. And topics such as previous life, the place of change, and mysterious experiences are present in some

testimonies, and are absent in others. In the peripheral group, only elements such as the source of invitation, professional/business role and music/worship are found. They only manifest themselves in certain situations. Such a pattern shows that testimonials rely on a stable core on the one hand and add different colors depending on the context on the other.

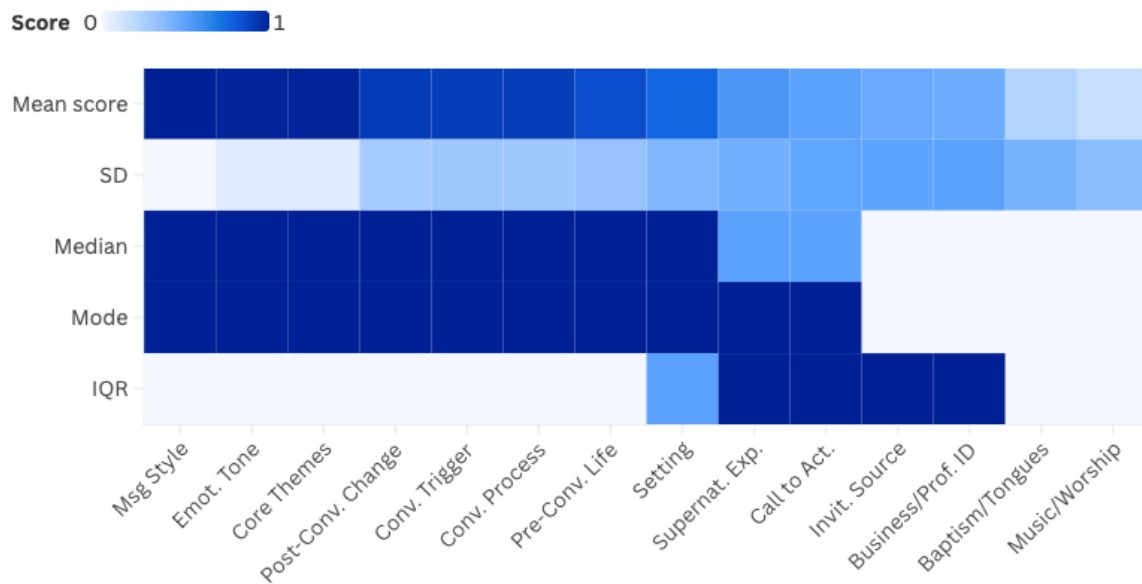


Figure 2 – Heatmap of category distributions within the Conversion Impact Index

For example, the process of change, the reason that prompted the change, and the changes after the change were equally reflected in all testimonials – their median and modality were 1.0. This means that they have acquired a universal character.

And the “call to action” and “supernatural experience” met much less often: the median was about 0.5, the fashion was 0 at all. That is, these elements are not found in every story.

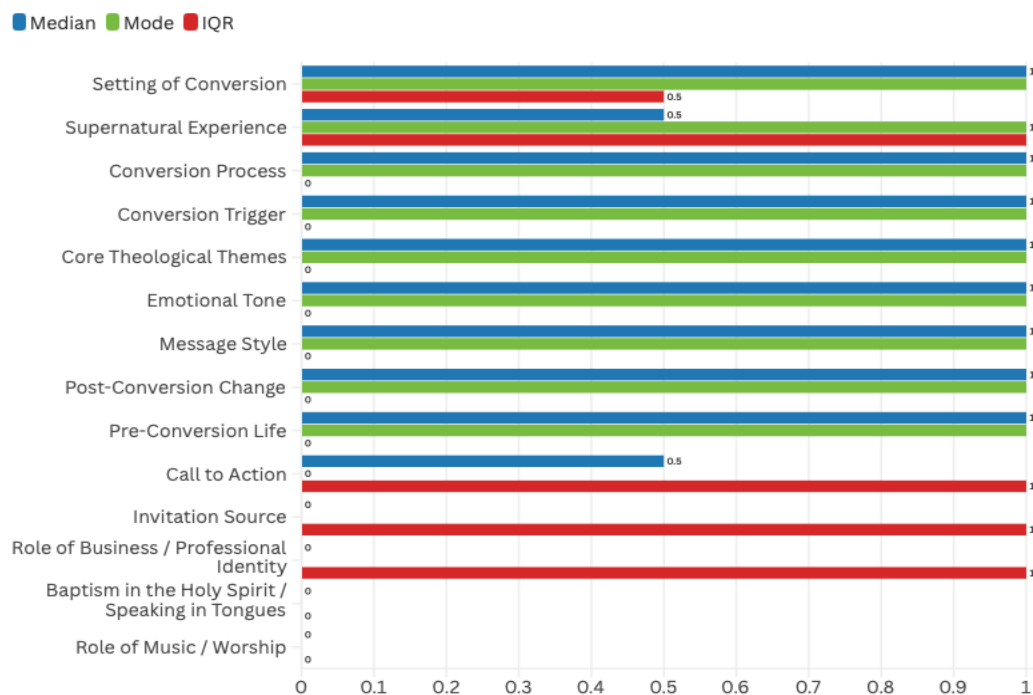


Figure 3 – Median, Mode, IQR across 14 categories

As shown in Figure 4, the average and standard deviation indicators are immediately noticeable. The “message style” was present in almost all conversations, so the average was higher, and the change was not noticeable. This proves that it has a universal character.

On the contrary, the “supernatural experience” was rarely mentioned: its average was low, but the difference was high (about 0.43). This means that the category manifested itself in each person in a different nature. In the same way, “source of

invitation” and “Role of Business and professional identity” have low average values, and the change turned out to be quite large. That is, almost all of them are not common, but occur only in some events.

In general, the results divide the structure of testimonies into two layers: the stable and basic parts are rhetorical, emotional, religious-theological, and change-related elements; and the flexible, seemingly different part is mystical experiences, social connections, and professional facets.

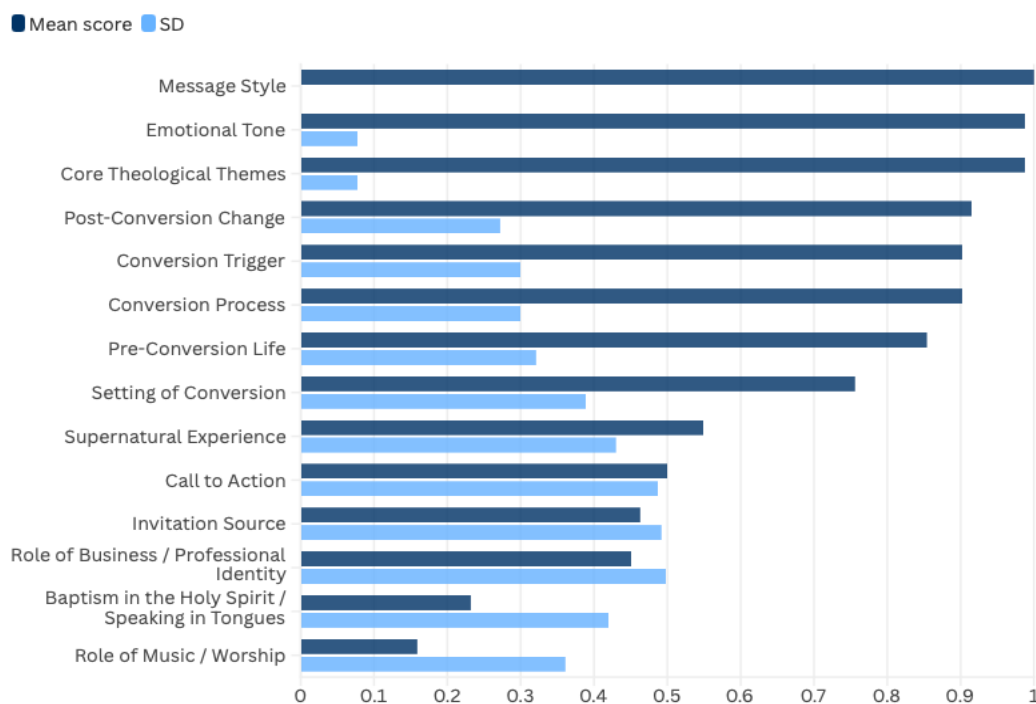


Figure 4 – Mean and Standard Deviation of 14 CII categories

When considering 41 certificates, common structures were identified. They clearly describe how the conversion process takes place. Diagrams and Tables (Figures 1-4, Table 1) lead to one important conclusion: all testimonials have a common skeleton, but each case is not devoid of its own specifics.

The highest values belonged to the “message style”, “emotional tone” and “theological themes”. These form the basis of testimonials and are found almost everywhere. Because of the small difference, these characteristics serve in the Full Gospel tradition not only as a spiritual center, but also as a sign of Credence of testimony. This conclusion echoes previous research: emotional and rhetorical

emphasis always occupies a crucial place in Pentecostal testimony (Coleman, 2000, pp. 17-48; Csordas, 1997, pp. 145-159).

In contrast, the average values for the categories “the role of music and worship” and “baptism in the Holy Spirit” were very low. This showed that they occupy a peripheral place in testimonies, and in the world Pentecostal tradition they are considered one of the main practices. The difference here may mean that charismatic practices are not openly reflected in the Post-Soviet environment. The reason for this is more likely to be in cultural constraints or selective adaptation of certain practices. This idea is also supported by Robbins: he says that Pentecostal practices are adaptive in different cultural contexts.

The cluster models shown in Figure 2 clarify this duality: on one side there is a stable core – it is the rhetorical, emotional and theological dimensions; and on the other side are experiential and social factors that vary depending on the different situation. For example, “The Miracle experience” and “the source of the call” showed a big difference (Figures 3 and 4). Religious conversion depends not only on spiritual renewal, but also on social capital. These are the social ties proposed by Stark and Bainbridge, in addition to the mystical characteristics systematized by Lofland and Skonovd.

At the same time, the heterogeneity of the professional role and the factors “call to action” determine the most important feature of post-Soviet certificates. While classical Pentecostal narratives often focus on ecstasy or religious rituals, social and economic conditions come to the fore in the post-Soviet environment. The path to conversion is often determined by invitations from the professional environment and personal acquaintances. Such adaptations reflect the cultural and institutional realities of the region (Wanner, 2007, pp. 130-173).

In general, the results obtained confirm Rambo's model of “pre-conversion period- conversion-post-conversion change” but also reveal aspects that extend it. The presence of rhetorical, emotional and theological dimensions at the heart of the stories indicates continuity with world charismatic Christianity. And social challenges, a professional role and a selective attitude to miraculous experiences indicate the re-formation of this pattern in the post-Soviet environment.

Therefore, these research testimonials present two facets side by side: on the one hand, they replicate global Pentecostal patterns, on the other hand, they adapt to local cultural narratives. Such a dual nature opens the way for us to a deeper understanding of post-Soviet Christianity. At the same time, it contributes to broader theoretical discussions in the sociology of religion, as it clearly shows the intersection of global patterns of conversion and local religious practices.

Conclusion

This study included 41 testimonies relating to the post-Soviet Full Gospel movement. The analysis was based on the Conversion Impact Index (CII). The 14 categories were measured using five indicators: mean, standard deviation, median,

modality, and quartile range. As a result, two things became clear. First, almost all testimonies have a common structure that is repeated. Secondly, some features are reflected only in a particular case. Therefore, it is not complete to say that religious conversion here is only a common phenomenon, nor to say that it is a phenomenon that depends only on the local situation. It has a mixed character that combines both.

The most important conclusion of the analysis is that in testimonies, rhetorical, emotional and theological dimensions meet as a permanent core. “Message style”, “emotional tone” and “theological topics” reached the highest average, and their change was very small. This suggests that they occur in almost every witness. Therefore, in the Full Gospel tradition, it is these three dimensions that make up the main skeleton of testimonies. Such constancy indicates that testimony is not just a transmission of personal experience, but a specially formalized form of speech. Here, the narrative style, the transmission of feelings and the religious content combine to prove the authenticity of the conversion experience. These conclusions coincide with those made in the works of Coleman and Csordas (Coleman, 2000, pp. 17-48; Csordas, 1997, pp. 145-159).

In contrast, categories such as the role of Music/Worship and baptism in spirit have always received low scores. Although speaking languages and ecstatic worship are known globally as key features of Pentecostals, their rare mention in post-Soviet testimonies suggests that other things were considered more important. This selective adaptation explains the flexible nature of Pentecostalism: charismatic practices do not always look the same, they are re-formed according to cultural constraints, social expectations and institutional conditions.

At the same time, the results also showed the role of experiential and relational factors. Especially the categories “Supernatural experience” and “Invitation source” turned out to be the most volatile. In some testimonies they occupy the main place, in others they are not mentioned at all. This means that conversion is not only a religious or theological act, it is also a process that occurs through social relationships. This bundle echoes the importance of “social networks” proposed by Stark and Bainbridge and the mystical motifs described by Lofland and Skonovd. The category “professional identity”, although not permanent, is seen as a

distinctive feature in the post-Soviet space. Because here the conversion is often intertwined with issues of work, career or social environment.

In general, these data confirm the three-stage pattern proposed by Rambo: life before conversion, conversion itself and subsequent change. Testimonies always include these three stages: describing the previous situation, noting the real cause and processes, and finally ending with a change. But at the same time, these data expand the Rambo model: socio-professional factors and various mystical experiences occupy a special place here. That is, to fully understand conversion, it is necessary to take into account not only personal experience and theological content, but also the broader social, cultural and institutional environment.

This study made three different contributions to the theory. First, it showed that the relevance of classical conversion models remains. Even in modern conditions in the post-Soviet space, they can be used. Secondly, testimonies found that, on the one hand, repeating common patterns, on the other hand, they adapt to the local environment. This proves the flexible nature of the global Pentecostal tradition. Third, the “core theological themes” model was proposed. At the core-rhetorical, emotional and theological dimensions. And on the periphery-amazing experiences, social connections and professional situations that can only be observed from time to time. Thus, the relationship between global religious discourses and local narrative forms is revealed.

From a practical point of view, this study shows several points. For religious communities, testimonies are not just spiritual testimony. They are also a mechanism of social identity and cultural cohesion. Emotion and rhetoric are tools that strengthen the unity of the community. And professional roles and social challenges create conditions for the introduction of new people into the religious environment. For religious leaders, such testimonies turn out to be an important tool in

shaping community culture, interpreting teachings, and communicating with society. And it suggests that for scientists it is necessary to consider conversion not only as a personal or purely theological phenomenon, but as a narrative process formed in a social environment.

In addition, this study has limitations. The smallness of the sample (N=41) prevents generalizing the results to a wide range. The data was taken only from the Unified Gospel Church, so no other Protestant, Orthodox, or Catholic testimonies were included. In addition, the analysis was based only on descriptive statistics. If qualitative narrative research was used, the symbolic and linguistic aspects would be deeper. In subsequent studies, it is necessary to expand the model, compare different denominations, and use combined methods (statistical modeling and Discourse Analysis) together.

In the future, research can be conducted in several directions. For example, how time affects testimonies. How socio-economic factors affect people's testimonies. In addition, it is necessary to compare communities in the CIS countries and other countries. This will show us what is common in each category and what is unique to some.

In conclusion, this study showed that the conversion to religion in the Full Gospel movement in the post-Soviet space should be considered from two angles. On the one hand, it retains the stable character of the world's charismatic tradition, on the other hand, it adapts to local life. In this context, the testimonies are like a conversation that connects the global and local, individual and collective, religious and social worlds. Therefore, this work contributes not only to the sociology of religion, but also to the discussion of globalization and cultural adaptation in general. It is not enough to see turning to religion only as a personal spiritual experience. It is a complex process that is closely linked to society, communicated through conversation and adapted to the culture. Such a process shows both stability and change at the same time in transitional societies.

References

- Coleman, S. (2000). *The globalisation of charismatic Christianity: Spreading the gospel of prosperity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488221>
- Csordas, T. J. (1997). *Language, charisma, and creativity: The ritual life of a religious movement*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520324022>
- Kabidenova, Zh. (2020). Religious conversion through the eyes of women on the example of the religious situation in Kazakhstan. *European Journal of Science and Theology*, 16(2), 27-37. <https://surl.li/oprkvt>

- Kaliyev, K. (2023). A Psycho-Sociological Study of Converted Kazakhs in Kazakhstan. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 12(1), 271-279. <https://doi.org/10.36941/ajis-2023-0022>
- Kaliyev, K. (2023). The phenomenon of religious conversion in Astana: A sociological analysis. *Adam alemi*, 1(95), 173–178. <https://doi.org/10.48010/2023.1/1999-5849.16>
- Lofland, J., & Skonovd, N. (1981). Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 373–385. <https://doi.org/10.2307/1386185>
- Rambo, L. R. (1993). Understanding religious conversion. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300170016>
- Robbins, J. (2004). Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520937086>
- Snow, D. A., & Machalek, R. (1984). The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167–190. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.10.080184.001123>
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). The future of religion: Secularization, revival, and cult formation. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520341340>
- Wanner, C. (2007). Communities of the converted: Ukrainians and global evangelism. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9780801461903>
- Zhaxybayeva, A., & Kaliyev, K. (2024). The phenomenon of religious conversion in Kazakhstan and its influence on personality formation. *Pharos Journal of Theology*, 105(3), 1–11. <https://doi.org/10.46222/pharosjot.105.38>
- Бурова, Е. (2017). Религиозные конверсии в постсекулярном обществе. Институт философии, политологии и религиоведения при МОН РК.
- Қалиев, Қ. (2021). Діни конверсия дегеніміз не? Ол бастауын қайдан алады? Dauren,islam.kz. <https://dauren.islam.kz/kk/post/qasqyrbek-qaliyev-dini-konversiya-degenimiz-ne-ol-bastauyn-qaidan-alady-maman-pikiri-9797/#gsc.tab=0>

References

- Burova, E. (2017). Religioznye konversii v postsekulyarnom obshchestve [Religious conversions in a post-secular society]. Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan. (in Russian)
- Coleman, S. (2000). *The globalisation of charismatic Christianity: Spreading the gospel of prosperity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488221>
- Csordas, T. J. (1997). *Language, charisma, and creativity: The ritual life of a religious movement*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520324022>
- Kabidenova, Zh. (2020). Religious conversion through the eyes of women on the example of the religious situation in Kazakhstan. *European Journal of Science and Theology*, 16(2), 27-37. <https://surl.li/oprkvt>
- Kaliyev, K. (2021). Dini konversiya degenimiz ne? Ol bastauyn qaidan alady? [What is religious conversion? Where does it originate?] <https://dauren.islam.kz/kk/post/qasqyrbek-qaliyev-dini-konversiya-degenimiz-ne-ol-bastauyn-qaidan-alady-maman-pikiri-9797/#gsc.tab=0>. (in Kazakh)
- Kaliyev, K. (2023). A Psycho-Sociological Study of Converted Kazakhs in Kazakhstan. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 12(1), 271-279. <https://doi.org/10.36941/ajis-2023-0022>
- Kaliyev, K. (2023). The phenomenon of religious conversion in Astana: A sociological analysis. *Adam alemi*, 1(95), 173–178. <https://doi.org/10.48010/2023.1/1999-5849.16>
- Lofland, J., & Skonovd, N. (1981). Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 373–385. <https://doi.org/10.2307/1386185>
- Rambo, L. R. (1993). Understanding religious conversion. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300170016>
- Robbins, J. (2004). Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520937086>
- Snow, D. A., & Machalek, R. (1984). The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167–190. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.10.080184.001123>
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). The future of religion: Secularization, revival, and cult formation. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520341340>
- Wanner, C. (2007). Communities of the converted: Ukrainians and global evangelism. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9780801461903>
- Zhaxybayeva, A., & Kaliyev, K. (2024). The phenomenon of religious conversion in Kazakhstan and its influence on personality formation. *Pharos Journal of Theology*, 105(3), 1–11. <https://doi.org/10.46222/pharosjot.105.38>

Information about the authors:

Alpysbay, Margulan Aiboluly (corresponding author) – PhD student of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: alpysbaymargulan23@gmail.com)

Utebayeva, Dinara Sahibovna – PhD, Senior Lecturer of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: 28_dinar@mail.ru)

Koishybayeva, Saltanat Sanatkyzy – PhD student of the Department of Philosophy and Religion of the Faculty of Theology, Ankara University (Ankara, Türkiye, e-mail: saltanatkoishybayeva102@gmail.com)

Автор туралы мәлімет:

Алпысбай Маргулан Айболұлы (корреспондент-автор) – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: alpysbaymargulan23gmail.com)

Утебаева Динара Сахибқызы – PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: 28_dinar@mail.ru)

Қойшыбаева Салтанат Санатқызы – Анкара университеті илахият факультеті философия және дін бөлімінің PhD докторанты (Анкара, Түркия, e-mail: saltanatkoishybayeva102@gmail.com)

Сведения об авторах:

Алпысбай Маргулан Айболұлы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: alpysbaymargulan23gmail.com).

Утебаева Динара Сахибовна – PhD, старший преподаватель кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: 28_dinar@mail.ru).

Койшыбаева Салтанат Санатқызы – PhD-докторант кафедры философии и религии факультета теологии Анкарского университета (Анкара, Турция, e-mail: saltanatkoishybayeva102@gmail.com).

Registered May 20, 2024.

Accepted December 20, 2025.

Ә. Әлімханова^{1*}, О. Кенжеев¹,
Ж. Байғараев¹, К. Бингаман²

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

²Фордхэм университеті, Нью-Йорк, АҚШ

*e-mail: asele4ekk@gmail.com

ДІНИ ГЕЙМИФИКАЦИЯ: ЗАМАНАУИ ТЕХНОЛОГИЯЛАРДЫҢ ДІН ТӘЖІРИБЕСІНЕ ЫҚПАЛЫ

XXI ғасырды технологиялар ғасыры екендігі сөзсіз. Цифрландыру өмірдің әртүрлі салаларын біртіндеп қамтып, жаңа деңгейге шығуда, ал рухани сала да бұл үдерістен тыс қалып отырған жоқ. Жаңа цифрлық шешімдер адамдардың күнделікті тәжірибесіне айтарлықтай әсер етіп, қалыптасқан әлеуметтік және мәдени өзара әрекеттесу түрлерін қайта құруда. Сол қарқынды дамып келе жатқан бағыттардың бірі геймификация саласы, әсіресе діни геймификация. Ол компьютерлік ойындардың элементтерін ойыннан тыс жағдайларда қолдануды білдіреді (мысалы, білім беру, бизнес және т.б.). Біздің зерттеуіміздің мақсаты – заманауи, цифрлық технологиялардың ықпалымен пайда болған діни геймификацияны рухани тәжірибенің жаңа формасы ретінде қарастыру. Осы ретте, зерттеу тақырыбы ретінде цифрлық технологиялар мен діннің тоғысында орналасқандықтан, авторлар бұл мәселені жан-жақты талдау үшін пәнаралық тәсілді қолданған. Мақалада ұпай жинау жүйесі, деңгейлерден өту, марапаттар алу, челленджерге қатысу, белсенділікті белгілеу сынды ойын элементтерінің біртіндеп діни мобильді қосымшаларға, VR/AR платформаларына және әлеуметтік желілерге қалай енгізіліп жатқаны қарастырылған. Мұнда христиандық, ислам, иудаизм және жаңа діни қозғалыстар мысалында осындай механизмдердің қазіргі діни тәжірибеде қолданылу жолдары көрсетілген.

Түйін сөздер: геймификация, цифрлық технологиялар, мобильді қосымшалар, виртуалды шындық, рухани тәжірибелер

A. Alimkhanova^{1*}, O. Kenzheyev¹, J. Baigaraev¹, K. Bingham²

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²Fordham University, New York, USA

*e-mail: asele4ekk@gmail.com

Religious gamification: the impact of modern technologies on faith practices

The XXI century is rightly called the century of technology. Digitalization is gradually embracing different spheres of life and reaching a new level, and the spiritual field is also not left out in this process. New digital solutions have a noticeable impact on people's daily practices and largely restructure the usual forms of social and cultural interaction. One of the rapidly developing areas is gamification, which is understood as the use of computer game elements in non-gaming environments (such as education, business, etc.). The purpose of this study is to consider religious gamification, which has emerged under the influence of modern technology, as a new form of spiritual experience. Due to the fact that the research topic is at the intersection of digital technologies and religion, the authors used an interdisciplinary approach that allowed for a comprehensive review of this topic. The article examined how game elements such as scoring points, participating in challenges, recording activity, etc., are gradually being introduced into religious mobile applications, VR/AR platforms, and social networks. Using the examples of Christianity, Islam, Judaism, and new spiritual movements, specific applications of such mechanics in modern religious practice are shown.

Keywords: gamification, digital technologies, mobile applications, virtual reality, spiritual practices

А. Алимханова^{1*}, О. Кенжеев¹, Ж. Байгараев¹, К. Бингаман²

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

²Университет Фордхэм, Нью-Йорк, США

*e-mail: asele4ekk@gmail.com

Религиозная геймификация: влияние современных технологий на религиозную практику

XXI век по праву называют веком технологий. Цифровизация постепенно охватывает разные сферы жизни и выходит на новый уровень, и духовная область в этом процессе тоже не остаётся в стороне. Новые цифровые решения заметно влияют на повседневные практики людей и во многом перестраивают привычные формы социального и культурного взаимодействия. Одной из быстро развивающихся областей является геймификация, под которой понимают использование элементов компьютерных игр в неигровых условиях (в таких, как обучение, бизнес и др.). Целью данного исследования является рассмотрение религиозной геймификации, появившейся под воздействием современных технологий, как новую форму духовного опыта. Ввиду того, что тема исследования находится на стыке цифровых технологий и религии, авторами был использован междисциплинарный подход, который позволил всестороннее рассмотрение данной темы. В статье было рассмотрено как игровые элементы, такие как набор баллов, участие в челленджах, фиксация активности и т. д., постепенно внедряются в религиозные мобильные приложения, VR/AR-платформы и социальные сети. На примерах христианства, ислама, иудаизма и новых духовных движений показаны конкретные варианты применения подобных механик в современной религиозной практике.

Ключевые слова: геймификация, цифровые технологии, мобильные приложения, виртуальная реальность, духовные практики

Кіріспе

Қазіргі таңда цифрлық технология қоғамның рухани әлеміне өз үстемдігін орнатты. Бұндай технологияны тек әлеуметтік мақсатта ғана емес, діни мақсатта да қолдануға болады, яғни өз құндылықтарына сәйкес пайдалана алады (Кэмпбелл, 2010). Ғаламтордың күрт қарыштап, қарқынды өркендеуі дін саласына да орасан ықпалын тигізіп отыр. Ақпараттық технологияның, интернеттің өте шапшаң тарауы адамзаттың рухани өміріне, өзара қарым-қатынасының түрлеріне, сол қатарда діни тәжірибеге де бетбұрысты сілкіністер туғызуда (Керім, Абдилхақим, Шөкізада, 2025).

Цифрландыру дәуірінде діни өмір жаңа технологияларды жылдам меңгеріп, діндарларды тартудың дәстүрлі әдістерін өзгертуде. Батыс елдерінде діни геймификация құбылысы барған сайын кең таралуда. Тақырыптың өзектілігі бірнеше факторлармен анықталады.

Біріншіден, смартфондардың, интернеттің және әлеуметтік желілердің кең таралуы діни бірлестіктерге аудиториясын кеңейтуге және діндарлармен онлайн байланысуға жаңа мүмкіндіктер ашты. Мысалы, Pew Research Center сауалнамасына сәйкес, АҚШ-тағы ересектердің шамамен 21%-ы қосымшаларды немесе веб-сайттарды қасиетті мәтіндерді оқу үшін, 20%-ы діни бейнелерді көру үшін және 14%-ы дұға

етуді еске салу үшін пайдаланады. (Pew Research Center, 2023). Тіпті діндар американдықтардың жартысынан көбі діни кітаптарды оқу немесе дұға ету үшін цифрлық қолданбаларды қолданады. Бұл деректер цифрлық технологиялардың миллиондаған адамның рухани өміріне берік еніп үлгергенін растайды.

Екіншіден, геймификация стратегиялары білім беруден бастап денсаулық сақтауға дейінгі түрлі салада белсенділік пен мотивацияны арттыруда тиімді екенін көрсетіп отыр. Діни ұйымдар мен діндарлар топтары бұл тәжірибені қабылдап, әсіресе ойын және ақпараттық ортада өскен жастар үшін рухани тәжірибелерді тартымды етуге ұмтылуда (ScripturesShare, 2023). Діни геймификация – ойын механикасын (ұпайлар, марапаттар, деңгейлер, жарыстар т.б.) сенушілердің қатысуын ынталандыру үшін ойыннан тыс контекстте пайдалануды білдіретін салыстырмалы түрде жаңа ұғым. Зерттеушілер геймификацияның классикалық анықтамасын былай береді: «ойын дизайн элементтерін ойыннан тыс контексттерде қолдану» (Seaborn & Fels, 2015). Біздің жағдайда ойыннан тыс контекст – мотивацияны арттыру үшін ойын әдістерімен байытылған діни әрекеттер (дұға, қасиетті мәтіндерді оқу, рәсімдерге қатысу).

Ақырында, көптеген сенушілердің шіркеуге жеке бару мүмкіндігінен айырылған COVID-19

пандемиясы кезінде діни тәжірибелердің көбісі онлайн кеңістікке ауысты (L'Atelier, 2021).

Зерттеу мақсаты – әлемдегі діни геймификация құбылысының қазіргі жағдайын талдау және оның діндарларды тарту тәжірибесіне әсерін бағалау. Осы мақсатқа сәйкес келесі зерттеу міндеттері қойылды:

1. Геймификацияның теориялық негіздерін талдап, оны діни салада қолданудың алғышарттарын айқындау;

2. Діни геймификацияның заманауи формаларын қарастыру;

3. Сенім контекстіндегі геймификацияның негізгі тенденцияларын, артықшылықтарын, тәуекелдерін және даму перспективаларын анықтау.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

XXI ғасырдағы цифрлық технологиялардың дамуы күнделікті өмірді, соның ішінді дін саласын түбегейлі өзгертті. Зерттеушілер діни қосымшалардың пайда болуы діннің цифрландыру белгісі екендігін алға қояды, ондай қосымшалар смартфондар мен цифрлық құрылғыларда дұға ету, қасиетті мәтіндерді оқу және т.с.с. қолданыста. Бұл цифрлық қосымшалардың күнделікті діни тәжірибенің бір бөлігіне айналғандығын бейнелейді. Сонымен қатар, өсіп келе жатқан тенденция ойын механикасын ойын емес контекстке көшіру болды. Ойын формаларын жұмысқа, оқуға және күнделікті өмірге енгізу ретінде анықталған геймификация адамдарды мақсаттарға жетуге және жақсартуға ынталандырады. Шіркеулер мен діни топтар қауымды ынталандыру үшін ойын элементтерін (ұпайлар, марапаттар) көбірек қолданады. Бақылаулар көрсеткендей, бұл тәжірибе қоғамдастықтың белсенділігін арттырады және діни қызметті тартымды етеді, әсіресе жастар арасында. Алайда, артықшылықтармен бірге тәуекелдер де бар. Зерттеушілер, шамадан тыс ойын формасы рәсімдердің жауапкершілігін төмендетіп, манипуляцияға әкелуі мүмкін деп қорқады, осылайша бұл мәселелер ғылыми талдауды қажет етеді, ал цифрлық діни тәжірибелер бойынша қолданыстағы зерттеулер көп жағдайда жеке қолданбаларға немесе мәдениеттерге бағытталғандығы белгілі. Сондықтан діни геймификация құбылысын рухани тәжірибенің жаңа түрі ретінде кешенді бағалау қажет.

Зерттеу мақсаты – цифрлық технологияның әсерінен пайда болған құбылыс ретінде діни геймификацияны талдау және оның қазіргі діни тәжірибеге әсерін бағалау. Сонымен қатар, әртүрлі діндер мен діни ұйымдарға тиесілі қосымшаларға тың зерттеу жүргізу.

Зерттеу міндеттері:

Геймификацияның теориялық негіздерін зерттеу және дінді цифрландыру және ойын механикасының мотивациялық әлеуеті туралы жұмыстарға сүйене отырып, оны діни салада қолданудың алғышарттарын анықтау. Діни геймификацияның заманауи түрлерін жүйелеу (мобильді қосымшалар, VR/AR платформалар, әлеуметтік желілер) және олардың функциялары мен механикасын талдау. Эмпирикалық дәлелдер мен сыни бағалауларға жүгіну арқылы рухани тәжірибеде геймификацияның негізгі тенденцияларын, артықшылықтары мен тәуекелдерін анықтау болып табылады.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеу әдістемесі пәнаралық және шолу болып табылады. Жұмыста ғылыми әдебиеттерді теориялық талдау әдістері мен тұжырымдамалық тәсілдер эмпирикалық деректерді жинау және талдау әдістерімен біріктірілген. Эмпирикалық бөлікке сандық діни тәжірибелерді зерттеу, статистикалық қатысу көрсеткіштері мен пайдаланушылардың пікірлерін талдау және әртүрлі конфессиялардың мысалдарын салыстырмалы түрде қарау кіреді.

Нәтижелері және талқылама

Геймификация туралы түсінік

Геймификация термині (ағылшын тіліндегі *gamification* сөзінен) бастапқыда ойын болып табылмайтын үдерістерге ойын элементтерін, логикасы мен механикасын енгізуді білдіреді. Зерттеушілер атап өткендей, геймификацияны «байыпты ойындардан» ажырата білу маңызды: геймификация тек жеке ойын элементтерін қосумен шектелсе, ал байыпты ойындар оқу немесе мәселе шешуге арналған толыққанды ойын тәжірибесін білдіреді (Deterding et al., 2011).

Діни әдет-ғұрыптар контекстінде геймификация, әдетте, дербес бейнеойындар жасауды көздемейді (мұндай мысалдар жоқ емес, төменде талқыланады). Керісінше, ол адамдарды жиі әрі мұқият дұға етуге, қасиетті мәтіндерді оқуға

және қауым өміріне қатысуға ынталандыратын цифрлық қызметтерге ендірілген ойын механикасы түрінде көрініс табады (Possamai, 2012).

Діндегі геймификацияның алғышарттары

Рухани салада ойын тәсілдерін қолдану көбінесе классик ғалымдар атап көрсеткен діни тәжірибе мен ойын арасындағы табиғи параллельдерге негізделеді. Мәдениеттанушы Й. Хейзинга өзінің *Homo Ludens* еңбегінде діни ритуалды ойынға ұқсатады (Huizinga, 1955). Ғалымдар атап өткендей, геймификация әдістері рухани тәртіпті қалыптастыруда өзіндік рөл атқара алады: олар сенушіні нақты мақсаттар қоюға, жетістік сезімін бастан кешіруге және діни тәжірибемен тұрақты айналысуға ынталандырады (Campbell, 2020; Hutchings, 2017; Cheong, 2022).

Ғылыми орта да діннің цифрлық формалары мен сенімді геймификациялау феноменіне назар аудара бастады. Қазіргі таңда «Digital Religion Studies» деп аталатын пәнаралық зерттеу саласы қалыптасуда (Шумкова, 2022). Бұл бағыт мобильді қосымшалардан бастап виртуалды шындыққа дейінгі цифрлық технологиялардың діни өмірге ықпалын зерттейді.

Джозеф Дж. Л. Бидл: діни геймификация «терминін дін ойын ретінде қайта ойластырылатын, құрастырылатын және насихатталатын әлеуметтік-мәдени және экономикалық процеске сілтеме жасау үшін ұсынады (Beadle, 2022).

Жалпы алғанда, теориялық және эмпирикалық зерттеулер көрсеткендей, егер ақылмен қолданылса, геймификация – жаңашылдық пен дәстүр арасындағы тепе-теңдікті сақтай отырып, діннің цифрлық трансформациясына тиімді құрал бола алады (ScripturesShare, 2024). Теориялық шолуды қорытындылай келе, діни геймификацияны ойын әдістеріне негізделген мотивациялық қағидаттардың рухани мақсаттарға бейімделген түрі деп анықтауға болады. Алдағы бөлімде осы қағидаттардың діни тәжірибеде қалай іске асатынын – түрлі конфессиялардың сенушілерін тартуға бағытталған заманауи цифрлық құралдарда қалай жүзеге асырылатынын қарастырамыз.

Заманауи діндегі геймификация формалары

Соңғы жылдары діни геймификацияның алуан түрлі формалары пайда болды: ойын элементтері бар мобильді қосымшалардан бастап, діни мазмұндағы толыққанды ойындарға дейін, әлеуметтік желілердегі діни белсенділіктен виртуалды шындықтағы тәжірибелерге де-

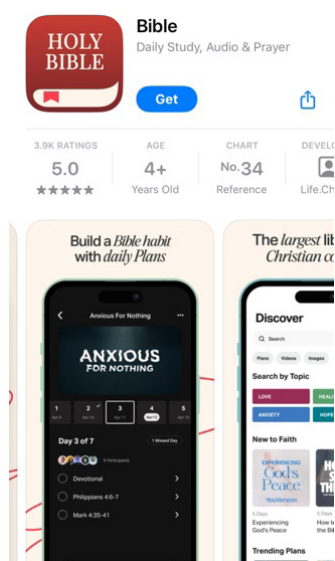
йін. Төменде осы феноменнің негізгі бағыттары христиандық, ислам, иудаизм және жаңа діни ағымдар мысалында талданады.

Мобильді қосымшалар және сандық «рухани ойындар»

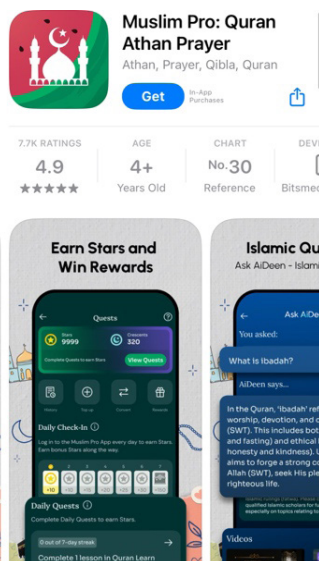
Смартфондағы Киелі кітап: оқу және дұға ету үшін ұпайлар

Діни геймификациясының ең кең таралған түрлерінің бірі – сабақтың жүйелілігін қолдау мақсатында ойын механикасын енгізетін қасиетті мәтіндер мен дұғаларды оқуға арналған мобильді қосымшалар. Жарқын мысал ретінде – бүкіл әлем бойынша жүз миллиондаған қолданушы жүктеген танымал YouVersion Bible App қосымшасы (1 сурет). Бұл қосымшаға әзірлеушілер «үздіксіз күндер сериясы» (streak) жүйесін енгізді: бағдарлама пайдаланушының Киелі кітапты қанша күн қатарынан ашқанын қадағалайды және ұзақ, үздіксіз оқу сериялары үшін арнайы белгішелермен марапаттайды (Hayes, 2025). Әзірлеушілердің айтуынша, 2017 жылы қолданушылар YouVersion арқылы қасиетті мәтіндерді оқуға 235 миллиард минут жұмсап, электронды Киелі кітапта 636 миллионнан астам бетбелгі мен жазба жасаған (Кирякова, 2025). Бұл әсерлі сандар геймификация элементтерінің (еске салғыштар, белсенділік үшін марапаттар) әсерлі жұмыс істейтінін көрсетеді – адамдар күн сайын қосымшаға қайта оралып отырады.

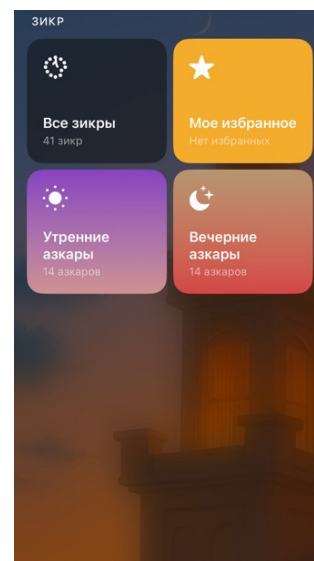
Алайда руханилықтың тереңдік мәселесі туындайды: діни лидерлер үздіксіз оқу «сериясын» сақтауды терең рухани жұмыспен теңестіруге болмайтынын атап өтті. Мысалы, *Relevant* журналы: «*страйктердің, күнделікті белгі қоюдың және геймификацияның заманауи хоббиі – тамаша ынталандыру болғанымен, терең әрі өзгерісті рухани сұңғуға алып бармайды. Жетістік жолағы сіздің қосымшаны ашқаныңызды ғана көрсетеді, бірақ қасиетті сөздердің жүрегіңізге қаншалықты әсер еткенін өлшей алмайды*», – деп жазады. Дегенмен ойын форматындағы Киелі кітап қосымшасы көптеген сенушілерді, әсіресе жастарды, қызықтыратынын атап өткен жөн: күнделікті тапсырма ретінде «күннің аятын» оқу және оны «белгілеу» әрекеті жастарға таныс әрі тартымды көрінеді. YouVersion-нен бөлек, осындай механизмдер католиктік дұға кітаптары, қасиетті мәтіндерді жаттауға арналған бағдарламалар сияқты басқа да христиан қосымшаларында қолданылады – оларда дұрыс жауаптар бергені немесе оқу жүйелілігі үшін ұпай жинау мүмкіндіктері бар.



1-сурет – YouVersion Bible App қосымшасы



2-сурет – Muslim Pro қосымшасы



3-сурет – Sajda.kz қосымшасындағы зikir ету бөлімі

Исламдық бағыттағы қосымшалар: тақуалық үшін ұпайлар

Мұсылман әзірлеушілері де рухани практикаға ойын элементтерін белсенді кіріктіруде. Мысалы, 170 миллионнан астам жүктелімі бар танымал Muslim Pro (2 сурет) қосымшасы намаз уақыттары мен құбыла бағытын анықтау функцияларынан басқа, «ойын тапсырмалары мен марапаттар» жүйесін қамтиды – пайдаланушы күнделікті орындаған рухани тәжірибелері (намаз оқу, Құран оқу, зikir тарту сияқты) үшін жұлдыздар мен айшықтар түрінде ұпай алады. Қосымшада намаз бен оразаға арналған кіріктірілген трекер бар, ол орындалған міндеттер сериясын тіркеп, жіберіп алмауға көмектеседі. Сол сияқты, IslamicFinder-дің Athan қосымшасы да әр орындалған әрекет үшін марапаттар береді (мысалы, әр намаз үшін «хасанат» деп аталатын сауап ұпайын қосады) және пайдаланушыларды оқылған намаздарды тіркеп отыруға ынталандырады. Осындай элементтер исламның бес парызын орындау үдерісін бір түрдегі «рухани ойынға» айналдырады: сенушілер намаз тізбегін үзбеуге тырысады, желідегі жүгірушілерше өздерімен бөсекеге түседі, құлшылық «сериясын» мүмкіндігінше ұзартады. Біздің тарапымыздан жүргізілген талдау нәтижелеріне сәйкес, мұсылмандар арасында зikirді (дұғаларды қайталау) есепке алуға арналған кем дегенде 20 түрлі қосымша бар. Қазақстандық әзірлеушілер тарапынан Sajda.kz

қосымшасын атап өтуге болады (3 сурет) Олардың көбісі сандық таспих сияқты қарапайым және утилитарлы болып келеді, бірақ кеңейтілген мүмкіндіктері де бар (еске салғыштар, аудио жазбалар, егжей-тегжейлі статистика және т.б.). Мысалы, Zikirmatik Pro қосымшасының шамамен 100 мың белсенді пайдаланушысы бар, ал қосымша базасында қолданушы «жинап», орындай алатын 10 000-нан астам әртүрлі дұғалар бар. Тақуалық әрекеттерді осылай цифрлық фиксациялау жүйелілікті ынталандырады және сенушілерге рухани өсу жолында жетістік сезімін береді.

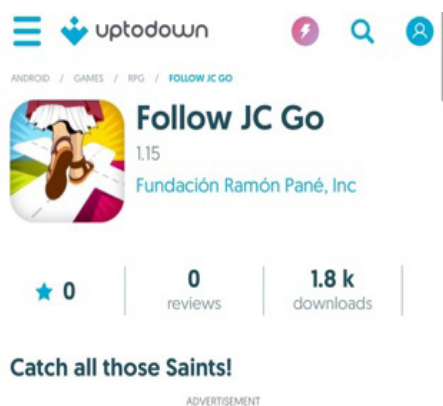
Ойын платформалары және виртуалды әлемдер: ойын форматындағы сенім

Діни сюжеті бар бейне ойындар және мобильді қосымшалар және цифрлық «рухани ойындар»:

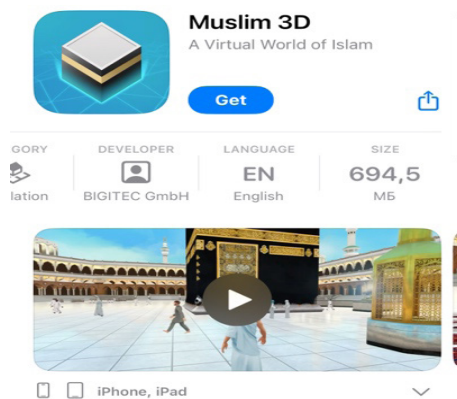
Follow JC Go – католиктік бағыттағы мобильді ойын, Fundación Ramón Pané ұйымы әзірлеген (Fundación Ramón Pané, 2018). Бұл қосымша Pokémon Go үлгісімен жасалған: ойыншылар шынайы әлемде жүріп, Әулие Петр сияқты Інжіл кейіпкерлері мен қасиетті тұлғаларды жинап, жеке «евангелизация командасын» (eTeam) құра алады. Әр кездесуде ойын діни сұрақтар қою арқылы білімді тексереді: тек дұрыс жауап берген жағдайда ғана кейіпкерді жинауға болады. Ойынға діни тәжірибелер де интеграцияланған – кейіпкердің «рухани энергиясын» қалпына

келтіру үшін пайдаланушы шынайы өмірде дұға етуі немесе қайырымдылық жасауы керек. Бұл жоба Ватикан тарапынан қолдау тапқан және бастапқыда жастарға арналған заманауи евангелизация құралы ретінде ұсынылған. Алайда қа-

зіргі таңда қосымша ресми Google Play және App Store платформаларында қолжетімсіз, тек балама сайттардан (мысалы, Uptodown, APKPure) жүктеу мүмкін. 2020 жылдан кейін жаңартулар болмаған (4 сурет).



4-сурет – Follow JC Go – католиктік бағыттағы мобильді ойын



5-сурет – Muslim 3D қосымшасы

Muslim 3D – Германиядағы Bigitec GmbH компаниясы әзірлеген исламдық 3D форматтағы қосымша (Bigitec GmbH, 2020). Ол қолданушыларға Мекке мен Мәдинадағы қасиетті орындарды виртуалды түрде аралап көруге мүмкіндік береді. Сонымен қатар, мұнда қажылыққа дайындық тренажері, ислам тарихына арналған интерактивті музей және рухани миссиялар қамтылған. Ойыншы жеке аватар жасап, ислам іліміне қатысты тапсырмаларды орындай алады. Muslim 3D қосымшасы Play Market-те ресми түрде қолжетімді және пандемия кезінде – әсіресе 2020 жылы қажылық шектеулері болған уақытта – кең танымалдылыққа ие болған. Жобаның демо-нұсқасы 500 мыңнан астам рет жүктеліп, қолданушылардан оң пікір алды. Әзірлеушілер бұл платформаны нақты қажылықты алмастыру құралы емес, рухани дайындық пен иммерсивті оқу тәсілі ретінде ұсынады (5 сурет).

Бұл екі мысал дін мен ойын элементтерінің бірігуі арқылы сенушілерге арналған тартымды, интерактивті және білім беруші кеңістіктер қалыптастыруға болатынын көрсетеді.

Roblox платформасындағы виртуалды діни қауымдастықтар

Roblox платформасында 2011 жылдан бастап The Robloxian Christians (TRC) атты жастарға арналған онлайн шіркеу қызмет етіп келеді (Rest

of World, 2024; The Robloxian Christians, 2023). Бұл – Roblox-тағы алғашқы және ең ірі виртуалды шіркеу қауымдастығының бірі. 2023 жылға дейін TRC 1400-ден астам онлайн діни қызмет өткізген және 85 елден келген 40 000-нан астам қолданушыны біріктірген. Roblox-та бұл қауымдастық арнайы ғибадат залдарын жасап, онлайн уағыздар, дұға кештері және сенушілер кездесулерін өткізеді.

Польшада католиктік бағыттағы «Archdiocese of Gniezno» атты Discord қауымдастығы Roblox ішінде Jasna Góra шіркеуінің виртуалды нұсқасын жасап, онда онлайн месса ұйымдастыруда. Бұл тәжірибе Aletheia порталы арқылы кең танымал болды, онда жүздеген адам виртуалды түрде бір уақытта қатысу үшін кезекте тұратыны жазылды. Қауымдастық 28 000-нан астам Discord қолданушысын біріктіреді және жастарға литургиялық білім мен діни тәжірибе ұсынады (Mauro, 2023).

Сол сияқты Филиппинде «Roblox Filipino Catholics» атты қауымдастық жастарға арналған Roblox-тағы виртуалды шіркеулерде месса өткізу тәжірибесін жүзеге асыруда. Олар Discord-та 5000-нан астам мүшесі бар онлайн қауымдастық құрып, шынайы өмірдегі католик шіркеуінің құрылымын ойын кеңістігіне көшіру арқылы сенімді жаңа тәсілмен таныстыруда (Fernandez, 2024) (6 сурет).



6-сурет – Roblox Filipino Catholics

Бұл мысалдар Roblox платформасында жастар арасында діни қатысудың креативті, қолжетімді және интерактивті формаларын көрсетеді. Виртуалды шіркеулер тек ойын алаңы емес, сонымен қатар сенім, білім және қауымдық сезімді дамытудың жаңа алаңына айналып келеді. Ресми шіркеу бұл жиналыстар нақты мессаны алмастырмайтынын (яғни қауымдастық шынайы Құдайға құлшылық етуді жүзеге асырмайтынын) атап көрсетсе де, дін қызметкерлері оның білім беру және әлеуметтік құндылығын мойындайды. Жастар «шіркеуде ойнауға» мүмкіндік алып, соның арқасында литургияның құрылымын үйренеді, сондай-ақ өздерін қауымдастықтың бір бөлшегі ретінде сезіне алады – бұның бәрі оларға үйреншікті ойын түрінде ұсынылған.

Minecraft платформасында дін мен ойынның тоғысуы жаңа формаларда көрініс табады. Мысалы, Ұлыбританиядағы CMS ұйымының пионер қызметкері Кевин Кольер 2020 жылы COVID-19 пандемиясы кезінде Minecraft Church қауымдастығын құрды. Бұл виртуалды шіркеу апталық кездесулер, Киелі кітап әңгімелерін қайта құру және бірлескен дұға сессиялары арқылы жастарды тартуға бағытталған. Қауымдастық мүшелері виртуалды әлемде бірге ғибадат ету, Киелі кітапты зерттеу және сенімдерін тереңдету үшін жиналады (Church Mission Society, 2021).

Second Life виртуалды әлемінде 2000-жылдардың ортасынан бастап діни қауымдастықтар пайда бола бастады. Мысалы, Anglican Cathedral of Second Life 2007 жылы құрылған және күнделікті ғибадаттар мен Киелі кітапты зерттеу сессияларын өткізеді. Бұл виртуалды кеңістік

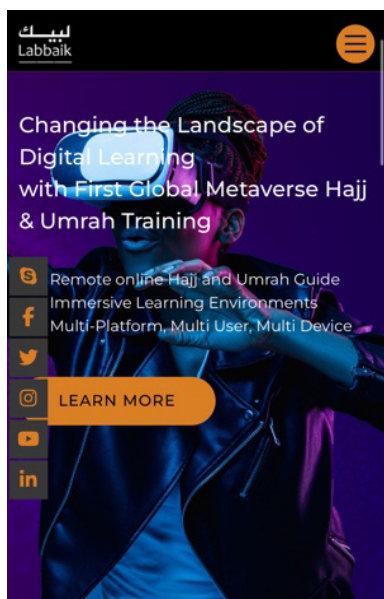
физикалық шектеулері бар адамдарға сенімдерін тәжірибе жүзінде жүзеге асыруға мүмкіндік береді.

2012 жылы Ұлыбританиядағы Эксетер соборында теолог және ойын шолушысы Энди Робертсон Flower атты PlayStation 3 ойынын ғибадат рәсіміне енгізді. Қауым мүшелері геймпадты бір-біріне беріп, ойынның музыкасын ғибадаттың фоны ретінде пайдаланды. Бұл тәжірибе ойын мен рухани тәжірибенің үйлесімділігін көрсетіп, қатысушылардың үлкен қызығушылығын тудырды.

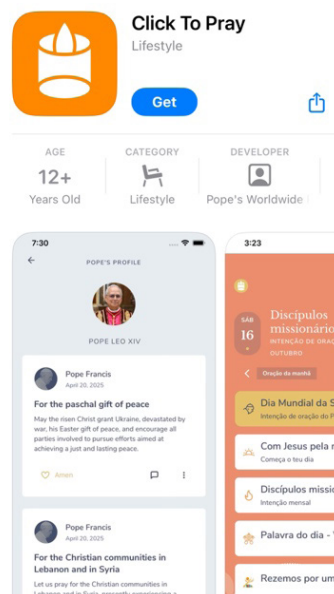
Бұл мысалдар виртуалды кеңістіктер мен ойын платформаларының сенушілерге жаңа рухани тәжірибелер ұсынудағы әлеуетін көрсетеді. Олар дін мен технологияның тоғысуындағы креативті тәсілдердің маңыздылығын айқындайды.

Виртуалды шындық (VR) және кеңейтілген шындық (AR)

VR/AR технологияларының қарқынды дамуы діни геймификацияға жаңа құралдар қосып отыр. Виртуалды шындық (VR) қасиетті жерлерде немесе қауымдастық ортасында болу әсерін имитациялауға мүмкіндік береді. Жоғарыда аталған *Labbaik VR* (7 сурет) (Arab News, 2023) жобасында дулыға киіп отырған пайдаланушылар қажылықтың барлық кезеңдерін виртуалда «өтіп», Қағба мен өзге қажыларды 360° көру мүмкіндігіне ие болды. Бұл модельдеу соншалықты шынайы әрі пайдалы болғандықтан, оны Сауд Арабиясы мен Пәкістан үкіметтері қажыларды сапар алдында үйрету үшін пайдалануда.



7-сурет – Labbaik VR жобасы



8-сурет – Click to Pray eRosary қосымшасы

Кеңейтілген шындық (AR) технологиялары да дінде қолданыс табуда. Follow JC Go ойынынан басқа (ол AR-технологиялы квест ойыны), Ватикан шығарған *Click to Pray eRosary* жобасы мысал бола алады (8 сурет) (Vatican News, 2019).

Әлеуметтік желілердегі челленджер де діни белсенділікті ойын түрінде ынталандырады. Twitter, Instagram, TikTok сияқты желілерде діни тақырыптағы флешмобтар мен челленджер кең тараған. Мысалы, #BibleVerseChallenge хэштегімен басталған челлендже қатысушы-

лар күн сайын Киелі кітаптан бір үзінді жазып бөліседі, ал #RamadanChallenge мұсылмандарды күнделікті бір игі іс жасап, оны әңгіме ретінде жариялауға шақырады (9 сурет). Мұндай акциялар жеке рухани күш-жігерді көпшіліктің қатысуымен ойналатын ойынға айналдырады: адамдар тақуалықта бір-бірімен «бәсекелеседі», бірін-бірі шабыттандырады, ұнатулар мен пікірлер түрінде виртуалды марапат алады. Бұл үрдіс әсіресе жастар арасында айқын көрініс тапқан.

🔍 #bibleversechallenge × Отмена

#bibleversechallenge
83,1 тыс. публикаций

🔍 #ramadanchallenge × Отмена

#ramadanchallenge
45 тыс. публикаций

9-сурет – Instagram желісінде #BibleVerseChallenge хештегі бойынша бүгінгі күнге 83,1 мың жарияланым жасалған. Ал #RamadanChallenge хештегі бойынша 45 мың жарияланым.

Эмпирикалық бөлім: сандық діндарлықтың жағдайлары мен статистикасы

Талдауды нақтылай түсу үшін діни геймификацияның іс жүзінде қалай көрініс табатынын және оны қатысушылардың қалай қабылдайтынын көрсететін бірқатар эмпирикалық мәліметтер мен мысалдарды қарастырайық.

Діни цифрлық платформаларды пайдаланудың өсуі

Жақында жүргізілген Pew Research Center зерттеулері Батыс елдеріндегі сенушілердің айтарлықтай бөлігі діни өміріне цифрлық құралдарды қосқанын көрсетеді (Pew Research Center, 2023). Мысалы, АҚШ-та ересектердің 37%-ы

діни мақсаттағы қосымшалар немесе сайттарды (мәтін оқу, дұға ету, медитация немесе алғыс журналын жүргізу үшін) анда-санда болса да қолданатынын айтқан. Шамамен 8–9% мұны күн сайын жасайды (тәулігіне ~9% қосымша арқылы қасиетті мәтін оқиды, ~8% қосымша арқылы дұға етеді). Әсіресе жастар мен белсенді сенушілер арасында бұл көрсеткіштер жоғары: діни *millennials*-тардың жартысынан астамы цифрлық діни технологиялардың «белсенді пайдаланушылары» болып табылады. Еуропада да ұқсас үрдіс байқалады: зайырлылық деңгейі жоғары болғанына қарамастан, жас христиандар Киелі кітап қосымшаларын, ал жас мұсылмандар Құран/дұға қосымшаларын ықыласпен қолданады. Мәселен, Франциядағы сауалнама бойынша мұсылман жастарының 50%-ы Құран немесе дұға оқуға арналған қосымшаны ең болмаса бір рет жүктеп алғанын айтқан (Pew Research Center, 2023).

Бұл сандар діни қосымшалардың пайдаланушылар базасы миллиондарды құрайтынын растайды. YouVersion қосымшасын әзірлеуші компания 2017 жылға қарай Киелі кітап қосымшасы 260 миллион рет жүктелгенін хабарлаған; 2023 жылға қарай бұл көрсеткіш 500 миллионнан асты (ресми баспасөз мәлімдемелеріне сәйкес) және қосымша арқылы қасиетті жазбаларды оқу уақыты жыл сайын ұлғайып келеді. Сондай-ақ, *Muslim Pro* мұсылман қосымшасының бүкіл әлем бойынша 100 миллионнан астам белсенді қолданушысы бар екенін хабарлады – оны тарихтағы ең танымал діни қосымшалардың біріне айналдырады. Демек, діни геймификацияның аудиториясы өте кең және тек тар шеңбердегі технология әуесқойларымен шектелмейді.

Пайдаланушылардың қатысуы және мінез-құлқы

Қызықты деректер геймификация жағдайында пайдаланушылардың өзін қалай ұстайтыны туралы шолулар мен бақылаулардан алынған. Жалпы алғанда, адамдар бұл «ойын» рухани тәртіп болса да, жеңіске жетуге ұмтылатындығы байқалады. Екінші жағынан, эмоциялық мәселелер де туындайды: форумдарда кейбір сенушілер қосымшаның қатесі салдарынан ұзақ уақыт жалғасқан дұға «сериясының» үзіліп қалғанына наразылық білдіреді.

Исламдық қосымшаларда да ұқсас үрдіс байқалады: рейтингтер мен ұпайлар енгізу тіпті бұрын намазды жүйесіз оқып жүрген жандарды бес уақыт намазды уақытылы орындауға ын-

таландырған. *Athan* қосымшасын әзірлеушілер ұпай жүйесін енгізгеннен кейін барлық күнделікті тапсырмаларды (намаз, ораза және т.б.) толық аяқтайтын пайдаланушылар үлесінің артқанын атап өтеді. Батыстағы кейбір мешіттер де жергілікті мобильді қосымшалар арқылы эксперимент жасаған: мысалы, жамағат жұма намазға қатысқаны немесе қайырымдылыққа үлес қосқаны үшін ұпай жинап, оны символикалық сыйлықтарға айырбастай алатын жүйелер енгізілген. АҚШ-тағы бір шіркеуде «Bible Bucks» атты қосымша іске асырылды: балалар жексенбілік мектепке келгені үшін ұпай жинап, оларды естелік сыйлықтарға «жұмсай» алатын болды. Мұндай әдістер мотивацияның шынайылығына қатысты пікірталас туғызғанымен, нәтижесінде қатысу деңгейін арттырғаны байқалды.

Цифрлық діни бастамалардың табысты тәжірибелері Poland Roblox шіркеуі: Roblox платформасындағы поляк виртуалды «архиепархия» онлайн құдайы қызмет барысында жүздеген қатысушыны жинай алғаны туралы әлеуметтік желілерде хабарланған. Мұндай виртуалды мессалардың жазбалары YouTube пен Instagram желілерінде ондаған мың қаралым мен лайк жинап, ойын форматындағы діни контентке қызығушылықтың жоғары екенін көрсетті. Бұл формат қарапайым ғибадатханаға келмейтін, бірақ ойын кеңістігінде өздерін еркін сезінетін үлкен аудиториямен резонанс тудыратынын дәлелдеді (Hutchings, 2017).

Labbaik VR (Ұлыбритания): Arab News мәліметі бойынша, Labbaik VR компаниясы қажылыққа дайындыққа арналған виртуалды тренажерін пайдалану арқылы 30 000-ға жуық адамды оқытқан (Arab News, 2023). Олардың ішінде жасы үлкен, физикалық қажылыққа бара алмайтын адамдар да болған. Бұл – геймификацияланған оқыту құралының нақты пайдалы нәтиже бере алатынының мысалы.

Chabad Omer App: Chabad.org ресми блогында көрсетілгендей, Омәрді санауға арналған қосымша он жылға жуық уақыт бойы белсенді қолданылып келеді. Қолданушылар саны мен толық аяқтағандар статистикасы дәл көрсетілмегенімен, қосымша пайдаланушылардың діни практикасын жүйелеуге көмектесетіні аталып өтеді.

Pray.com қосымшасы (АҚШ): Бұл конфессияаралық платформа дұға мен рухани тәжірибе үшін пайдаланылатын кеңістікке айналды. Компанияның Braze-пен серіктестігі туралы есепке сәйкес, пайдаланушылар белсенділігі артып, ха-

барламаларды ашу және контентті тұтыну көрсеткіштері 10-20% аралығында өскен. Геймификация элементтері (ортақ мақсаттар, жетістік белгілері) қолданушылардың ұзақ уақыт бойы белсенді болуына ықпал етуде.

Діни лидерлердің көзқарасы

Діни ұйымдар геймификация тенденцияларына әртүрлі көзқараспен жауап беруде. Кейбіреулері (әсіресе АҚШ-тағы евангелистік шіркеулер ортасында) технологияға бейіл және инвестиция құюға дайын. Ірі шіркеулер миссияның болашағын көріп, ойын элементтері бар жеке қосымшаларын жасатуда. Католик шіркеуі сактық танытса да, *Follow JC Go* немесе *eRosary* сынды

Рим Папасы Франциск монахтарды әлеуметтік желілерді «байыппен әрі ұстамдылықпен» пайдалануға шақырды – цифрлық формаларға қызығушылық тірі қауымдық өмірді алмастырмауы керектігін меңзеді. Осылайша, конфессиялар ішінде ойын элементтерін қолдандың өлшемі мен тәсілі туралы диалог жалғасып жатыр.

Қорытынды

Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, діни геймификация батыста маргиналды эксперименттен рухани өмір дамуының танымал бағытына айналды. Түрлі конфессиялар: христиандық (католицизм және протестантизм), ислам, иудаизм және жаңа рухани қозғалыстар ойындық цифрлық технологияларды өз қажеттіліктеріне бейімдеп отыр:

- Цифрлық діндарлықтың өсуі: барған сайын көбірек сенушілер онлайн белсенділікті офлайн тәжірибелеріне қосымша ретінде пайдаланады (кейде тіпті ауыстырады да).

- Мультиплатформалылық: діндарларды тарту мобильді қосымшалар, әлеуметтік желілер, веб-сайттар, ойындар, VR сияқты барлық қолжетімді медиалар арқылы жүзеге асуда.

- Жастарға басым назар: геймификация бастамаларының едәуір бөлігі жас ұрпаққа бағытталған, себебі ойын форматы оларға етене жақын. Мұны Roblox-месса немесе Instagram-челленджер сынды жобалардың табысы айғақтап отыр.

- Институционалдық мойындау: діни мекемелер технологиядан бас тартуды қойды – ойын қосымшаларына папалық бата беруден бастап ресми православиелік оқу ойындарына дейін мысалдар бар. Геймификация әуесқойлардың

бастамасы болудан шығып, ұйымдар деңгейінде қолға алынуда. Нәтижесінде дәстүрлі руханият цифрлық тәжірибелер арқылы көрініс табатын *digital faith* атты жаңа мәдениет қалыптасып келеді.

Мұның артықшылықтары мен оң әлеуетіне:

- Белсенділікті арттыру: адамдар дұғаны жиірек оқып, қасиетті мәтіндерді көбірек зерделейді, қауымға жиірек қатысады – егер үдеріс ойын түрінде, тартымды форматта ұсынылса.

- Оқу мен білімді ынталандыру: ойын форматы күрделі діни ұғымдарды есте сақтауды және түсінуді жеңілдетеді, оқуды қызықты қылады (викториналар, тарихи діни оқиғалардың тренажерлері және т.б.).

- Қауымдастық қалыптастыру: бірлескен онлайн ойындар мен челленджер географиялық шекараларды еңсеріп, сенушілерді біріктіреді – бұл әсіресе диаспоралар мен шағын қауымдар үшін құнды екендігін жатқыза аламыз. Бұл артықшылықтар тіпті күмәнмен қарайтын кейбір қауымдардың да ойын әдістерімен тәжірибе жасап көруіне түрткі болуда.

Ал, сонымен қатар, анықталған тәуекелдер мен сыни аспектілер қатарына ең басты тәуекелдердің бірі ретінде сенімнің инфантилизациясын айтуға болады, кейбір сенушілер мен дін жетекшілері аудиторияны үнемі көңіл көтеру режимінде ұстау қасиетті қарым-қатынастың салтанатты ауырлығын төмендетеді деп қорқады. Дін тек қызықты тапсырмалардан тұрмайды, ол тәртіпті, тыныштықты, терең рефлексияны талап етеді. Геймификация сыншылары құлшылықты шоуға, ал дұғаны смартфон қосымшасына айналдыру қаупін ескертеді – бұл Құдаймен қарым-қатынас тәжірибесін бос нәрсеге айналдыруы мүмкін.

Екіншіден, деректер құпиясы және этика. Сандық діни қызметтер пайдаланушылардың мінез-құлқы туралы деректерді жинайды және бұл мәліметтерді дұрыс пайдаланбау жанжалдарға алып келуі ықтимал. Танымал бір ислам қосымшасы өз қолданушыларының геолокациялық деректерін үшінші тұлғаға сатқан деген айып тағылып, сенушілерде сатқындық сезімін туғызды. Компания айыптаудың бір бөлігін жоққа шығарғанымен, бұл оқиға бір мәселеге назар аудартты: адамдар қосымшаға өз рухани өмірлерін сеніп тапсырған кезде, деректердің этикалық қолданылуын күтеді.

Қорытындылай келе, батыстағы діни геймификация жай ғана сән қуу емес, цифрлық дәуірде сенушілерді тарту тәсілдерінің эволюциясының табиғи кезеңі болып табылады. Ол оқыту,

қарым-қатынас және сенім тәжірибесінің жаңа әдістерін ұсынып, оларды заманауи адамға тартымды ете алады. Жауапты әрі мағыналы қолданған жағдайда, ойын технологиялары рухани тәжірибені мәнін жоғалтпай байыта алады. Тәуекелдер назарды және парасатты жетекші-

лікті қажет еткенімен, оларды еңсеруге болады. Алда діннің ежелгі ақиқаттары әр ұрпаққа жаңа интерактивті формалар арқылы ашылып, адам мен Құдай арасындағы мәңгілік тарихты әр буынның қайта «ойнап шығуына» мүмкіндік беретін қызықты жол жатыр.

Әдебиеттер

- Arab News (2023, June). *VR technology helps Muslims prepare for Hajj*. Arabnews. <https://www.arabnews.com/node/2311986/saudi-arabia>
- Beadle, J. (2022). Of horror games and temples: Religious gamification in contemporary Taiwan. *The British Journal of Chinese Studies*, 12(2), 1–24. <https://doi.org/10.51661/bjocs.v12i2.189>
- Bigitec GmbH (2020). *Muslim 3D overview*. Muslim3D. <https://muslim3d.com>
- Campbell, H. (2010). *When religion meets new media*. Routledge.
- Chabad.org. (2023). *Omer counter app*. Chabad. <https://www.chabad.org/tools/omer.html>
- Church Mission Society (2021, March 22). *Welcome to Minecraft Church*. Church Mission Society. <https://churchmissionsociety.org/stories/welcome-to-minecraft-church/>
- Deterding, S., Dixon, D., Khaled, R., & Nacke, L. (2011). From game design elements to gamefulness: Defining “gamification.” In *Proceedings of the 15th International Academic MindTrek Conference: Envisioning Future Media Environments*. ACM.
- Fernandez, R. (2024, June 5). *The church of Roblox: How young Filipino Catholics are building more inclusive spaces*. Rest of World. <https://restofworld.org/2024/roblox-church-filipino-catholics/>
- Fundación Ramón Pané. (2018). *Follow JC Go press release*. BBC news. <https://www.bbc.com/news/world-europe-45965025>
- Hayes, E. (2025, February 13). *Your Bible app streak is impressive, but are you actually learning anything?* Relevant Magazine. <https://relevantmagazine.com/faith/your-bible-app-streak-is-impressive-but-are-you-actually-learning-anything/>
- Huizinga, J. (1955). *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Beacon Press.
- Hutchings, T. (2017). *Creating church online: Ritual, community and new media*. Routledge.
- L'Atelier. (2021, February). *Are technology and religion such unlikely bedfellows?* Latelier BNP Paribas. <https://atelier.net/insights/technology-religion-unlikely-bedfellows>
- Mani, M., Kavanagh, D. J., Hides, L., & Stoyanov, S. R. (2015). Review and evaluation of mindfulness-based iPhone apps. *JMIR mHealth and uHealth*, 3(3), e82. <https://doi.org/10.2196/mhealth.4328>
- Mauro, J.-P. (2023, January 31). *The surprising trend of virtual Catholic Masses on Roblox*. Aleteia. <https://aleteia.org/2023/01/31/the-surprising-trend-of-virtual-catholic-masses-on-roblox>
- Pew Research Center (2023, June 2). *Use of apps and websites in religious life*. <https://www.pewresearch.org/religion/2023/06/02/use-of-apps-and-websites-in-religious-life/>
- Possamai, A. (2012). *Religion and popular culture: A hyper-real testament*. P.I.E. Peter Lang.
- Rest of World. (2024). *Filipino Catholics bring religion to Roblox*. GMA news online. <https://www.gmanetwork.com/news/topstories/nation/893363/traslacion-in-roblox-and-minecraft-faith-in-the-digital-realm/story/>
- ScripturesShare (2023, March 15). *Христианство и геймификация религиозных практик*. Scripturesshare. <https://www.scripturesshare.com/ru/christianity-and-gamification-of-religious-practices/>
- Vatican News (2019, October). *Vatican launches “Click to Pray eRosary”*. <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2019-10/click-pray-rosary-smart-digital-device-world-peace.html>
- Кирьякова, А. (2025, 19 февраля). *Цифровая религиозность: как технологии влияют на нашу духовную практику*. 4brain. <https://4brain.ru/blog/cifrovaya-religioznost/>
- Шамшидин, К., Бұрханадин, А., Шәкизада, С. (2025). *Цифрлық кеңістіктегі ислам*. Қазақ кітабы баспасы.
- Шумкова, В. А. (2022). Подходы к исследованию религиозных приложений в Digital Religion. *Этнография*, (4)18, 112–130. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4\(18\)-112-130](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4(18)-112-130)

References

- Arab News (2023, June). *VR technology helps Muslims prepare for Hajj*. Arabnews. <https://www.arabnews.com/node/2311986/saudi-arabia>
- Beadle, J. (2022). Of horror games and temples: Religious gamification in contemporary Taiwan. *The British Journal of Chinese Studies*, 12(2), 1–24. <https://doi.org/10.51661/bjocs.v12i2.189>
- Bigitec GmbH (2020). *Muslim 3D overview*. Muslim3D. <https://muslim3d.com>
- Campbell, H. (2010). *When religion meets new media*. Routledge.
- Chabad.org. (2023). *Omer counter app*. Chabad. <https://www.chabad.org/tools/omer.html>
- Church Mission Society (2021, March 22). *Welcome to Minecraft Church*. Church Mission Society. <https://churchmissionsociety.org/stories/welcome-to-minecraft-church/>
- Deterding, S., Dixon, D., Khaled, R., & Nacke, L. (2011). From game design elements to gamefulness: Defining “gamification.” In *Proceedings of the 15th International Academic MindTrek Conference: Envisioning Future Media Environments*. ACM.

- Fernandez, R. (2024, June 5). *The church of Roblox: How young Filipino Catholics are building more inclusive spaces*. Rest of World. <https://restofworld.org/2024/roblox-church-filipino-catholics/>
- Fundación Ramón Pané. (2018). *Follow JC Go press release*. BBC news. <https://www.bbc.com/news/world-europe-45965025>
- Hayes, E. (2025, February 13). *Your Bible app streak is impressive, but are you actually learning anything?* Relevant Magazine. <https://relevantmagazine.com/faith/your-bible-app-streak-is-impressive-but-are-you-actually-learning-anything/>
- Huizinga, J. (1955). *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Beacon Press.
- Hutchings, T. (2017). *Creating church online: Ritual, community and new media*. Routledge.
- Kiryakova, A. (2025, February 19). *Cifrovaya religioznost': kak tehnologii vlyayut na nashu duhovnyuyu praktikiu* [Digital Religiosity: How Technology Impacts Our Spiritual Practice]. 4brain. <https://4brain.ru/blog/cifrovaya-religioznost/> (in Russian)
- L'Atelier (2021, February). *Are technology and religion such unlikely bedfellows?* Latelier BNP Paribas. <https://atelier.net/insights/technology-religion-unlikely-bedfellows>
- Mani, M., Kavanagh, D. J., Hides, L., & Stoyanov, S. R. (2015). Review and evaluation of mindfulness-based iPhone apps. *JMIR mHealth and uHealth*, 3(3), e82. <https://doi.org/10.2196/mhealth.4328>
- Mauro, J.-P. (2023, January 31). *The surprising trend of virtual Catholic Masses on Roblox*. Aleteia. <https://aleteia.org/2023/01/31/the-surprising-trend-of-virtual-catholic-masses-on-roblox>
- Pew Research Center (2023, June 2). *Use of apps and websites in religious life*. <https://www.pewresearch.org/religion/2023/06/02/use-of-apps-and-websites-in-religious-life/>
- Possamai, A. (2012). *Religion and popular culture: A hyper-real testament*. P.I.E. Peter Lang.
- Rest of World (2024). *Filipino Catholics bring religion to Roblox*. GMA news online. <https://www.gmanetwork.com/news/topstories/nation/893363/traslacion-in-roblox-and-minecraft-faith-in-the-digital-realm/story/>
- ScripturesShare (2023, March 15). *Христианство и геймификация религиозных практик*. Scripturesshare. <https://www.scripturesshare.com/ru/christianity-and-gamification-of-religious-practices/>
- Shamshadin, K., Burkhanaddin, A., Shakizada, S. (2025). *Cifrlyq kengistiktegi islam [Islam in digital sphere]*. Kazakh kitaby Press. (in Kazakh)
- Shumkova, V. A. (2022). Podhodyk issledovaniyu religioznyh prilozhenii v Digital Religion [Approaches to Researching Religious Applications in Digital Religion]. *Этнография*, (4)18, 112–130. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4\(18\)-112-130](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-4(18)-112-130) (in Russian)
- Vatican News. (2019, October). *Vatican launches "Click to Pray eRosary"*. <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2019-10/click-pray-rosary-smart-digital-device-world-peace.html>

Авторлар туралы мәлімет:

Әлімханова Әсел Азаматқызы (корреспондент-автор) – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: asele4ekk@gmail.com)

Кенжеев Омарқожа – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты (Алматы, Қазақстан, e-mail: kenzheomar26@gmail.com)

Байғараев Жасулан – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультеті дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: asele4ekk@gmail.com)

Бингаман Кирк – Фордхэм университетінің профессоры (Нью-Йорк, АҚШ, e-mail: bingaman@forham.edu)

Information about the authors:

Assel A. Alimkhanova (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, e-mail: asele4ekk@gmail.com)

Omarkozha Kenzheev – Master's 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: kenzheomar26@gmail.com)

Jasulan Baigaraev – 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: asele4ekk@gmail.com)

Kirk Bingaman – Professor of Fordham University (New York, USA, e-mail: bingaman@forham.edu)

Сведения об авторах:

Алимханова Асель Азаматқызы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: asele4ekk@gmail.com).

Кенжеев Омарқожа – магистрант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail kenzheomar26@gmail.com).

Байғарев Жасулан – PhD-докторант кафедры религиоведения и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail asele4ekk@gmail.com).

Кирк Бингаман – профессор Университета Фордхэм (Нью-Йорк, США, e-mail: bingaman@forham.edu).

2025 жылы 4 желтоқсанда қайта тіркелді.

2025 жылы 20 желтоқсанда қабылданды.

Н. Есмағанбет^{1*}, **Н. Өтпенев²**,
Н. Қайырбеков¹, **А. Кызылжык³**

¹Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

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

³Ыстамбұл университеті, Ыстамбұл, Түркия

*e-mail: bas.imam@mail.ru

КЕҢЕСТІК ҚАЗАҚСТАННЫҢ ДІН ЖӘНЕ ҚОҒАМ ҚАЙРАТКЕРІ ДҮЙСЕНБЕК ҚАБЫЛАНБАЙҰЛЫНЫҢ ӨМІРІ МЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ

Бұл зерттеу Кеңес дәуірінде Қазақстан мен Орталық Азия аумағында діни ахуалды талдауға арналған. XX ғасырдың алғашқы ширегінде идеологиялық қысым мен атеистік саясат жағдайында діни өмірдің ерекшеліктері, ислам ғұламаларының рөлі және халық арасындағы діни тәрбиенің сақталуы зерттелді. Зерттеудің негізгі мақсаты Дүйсенбек Қабыланбайұлының діни қызметі мен ғылыми мұрасын қарастыру арқылы кеңестік кезеңдегі ислам дәстүрлерін сақтау тетіктерін, діни сана мен рухани ағартушылығын саралау. Жұмыстың ғылыми мәні зерттеудің мақсатына сәйкес – кеңестік кезеңдегі діни өмірді тарихи және әлеуметтік контекстінде талдау арқылы ислам тарихының белгілі бір аспектілерін ашу. Тәжірибелік мәні діни білім беру, рухани тәрбие беру және мәдени мұраны сақтау саласында ұсыныстар жасауға мүмкіндік береді. Зерттеуде тарихи-ғылыми әдіс, салыстырмалы талдау, архивтік құжаттар мен қолжазбаларды зерделеу, іс-тәжірибелік бақылау сияқты әдістер қолданылды. Бұл әдістер Дүйсенбек Қабыланбайұлының қызметін толық әрі дәл сипаттауға мүмкіндік берді. Зерттеу барысында ислам дәстүрлерінің кеңестік қысымға қарамастан сақталып, ұрпақтан ұрпаққа жеткізілгені анықталды. Дүйсенбек Қабыланбайұлының ғылыми еңбектері, діни материалдарды жинақтауы және қоғамға жеткізуі ислам қағидаттарын қоғам талабына сай бейімдеудің тиімді жолын көрсетті. Бұл жұмыс қазақ қоғамында діни сана мен рухани ағартушылықтың қалыптасуына, ислам тарихының зерттелуіне үлес қосады. Сондай-ақ діни мұра мен дәстүрлерді тарих тұрғысынан түсінуге мүмкіндік береді. Зерттеу нәтижелері қазіргі заманғы діни білім беру жүйесінде, рухани тәрбие беру шараларында, мәдени және діни мұраны сақтау ісінде қолдануға болады. Дүйсенбек Қабыланбайұлының тәжірибесі дәстүрлі исламды қазіргі өмір жағдайына бейімдеуге үлгі болары сөзсіз.

Түйін сөздер: ағартушы, дін, дәстүр, шариғат, ислам

N. Yesmaganbet^{1*}, N. Otpenov², N. Kairbekov¹, A. Kizilcik³

¹L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

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

³Istanbul University, Istanbul, Turkey

*e-mail: bas.imam@mail.ru

The life and legacy of Duysenbek Qabylanbayuly: a religious and public figure of soviet Kazakhstan

This study is devoted to the analysis of the religious situation in Kazakhstan and Central Asia during the Soviet period. In the first quarter of the 20th century, under ideological pressure and atheist policies, the features of religious life, the role of Islamic scholars, and the preservation of religious education among the population were examined. The main purpose of the study is to investigate the religious activities and scientific legacy of Duysenbek Kabylanbaiuly in order to identify the mechanisms for preserving Islamic traditions during the Soviet period, as well as religious consciousness and spiritual enlightenment. The study aims to demonstrate scientific methods for adapting Islamic norms to public life. The scientific significance of the work lies in the analysis of religious life in the Soviet period within a historical and social context, which allows revealing certain aspects of Islamic history. The practical significance is the possibility of applying the research results in the fields of religious education, spiritual upbringing, and the preservation of cultural heritage. The study employed historical-scientific methods, comparative analysis, examination of archival documents and manuscripts, as well as practical observation. These methods made it possible to fully and accurately describe the activities of Duysenbek

Kabylanbaiuly. During the study, it was established that Islamic traditions were preserved despite Soviet pressure and were transmitted from generation to generation. Duysenbek Kabylanbaiuly's scholarly works, his collection of religious materials, and their dissemination to society demonstrated effective ways of adapting Islamic teachings. The work contributes to the development of religious consciousness and spiritual enlightenment in Kazakh society, as well as providing a historical understanding of religious heritage and traditions. The results of the study can be applied in the modern system of religious education, spiritual upbringing programs, and activities for preserving cultural and religious heritage. Duysenbek Kabylanbaiuly's experience serves as an example of adapting traditional Islam to contemporary life conditions.

Keywords: educator, religion, traditions, sharia, Islam

Н. Есмаганбет^{1*}, Н. Утпинов², Н. Каирбеков¹, А. Кызылджик³

¹Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилёва, Астана, Казахстан

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

³Стамбульский университет, Стамбул, Турция

*e-mail: bas.imam@mail.ru

Жизнь и творчество религиозного и общественного деятеля советского Казахстана Дүйсенбека Кабыланбайұлы

Данное исследование посвящено анализу религиозной ситуации в Казахстане и Центральной Азии в советский период. В первой четверти XX века в условиях идеологического давления и атеистической политики изучались особенности религиозной жизни, роль исламских ученых и сохранение религиозного воспитания среди населения. Основная цель исследования – изучение религиозной деятельности и научного наследия Дүйсенбека Кабыланбайұлы с целью выявления механизмов сохранения исламских традиций в советский период, а также религиозного сознания и духовного просвещения. Исследование направлено на демонстрацию научных методов адаптации исламских норм к общественной жизни. Научная значимость работы заключается в анализе религиозной жизни советского периода в историческом и социальном контексте, что позволяет раскрыть отдельные аспекты истории ислама. Практическая значимость заключается в возможности применения результатов исследования в сфере религиозного образования, духовного воспитания и сохранения культурного наследия. В исследовании использовались историко-научный метод, сравнительный анализ, изучение архивных документов и рукописей, а также практическое наблюдение. Эти методы позволили полностью и точно описать деятельность Дүйсенбека Кабыланбайұлы. В ходе исследования было установлено, что исламские традиции сохранялись, несмотря на советское давление и передавались из поколения в поколение. Научные труды Дүйсенбека Кабыланбайұлы, его сбор религиозных материалов и их донесение до общества показали эффективные способы адаптации исламского вероучения. Работа вносит вклад в формирование религиозного сознания и духовного просвещения в казахском обществе, а также позволяет исторически понять религиозное наследие и традиции. Результаты исследования могут быть использованы в современной системе религиозного образования, мероприятиях духовного воспитания и в деятельности по сохранению культурного и религиозного наследия. Опыт Дүйсенбека Кабыланбайұлы служит примером адаптации традиционного ислама к современным жизненным условиям.

Ключевые слова: просветитель, религия, традиции, шариат, Ислам

Кіріспе

Ғалымның, діни ағартушының өмір сүру кезеңі Қазақстан Кеңес Одағының құрамында одақтас республика болған, Кеңес өкіметі билік жүргізген тұсқа тура келді. XX ғасырдың басында Кеңес Одағы құрылды, оның құрамына Орталық Азия елдері мен Қазақстан да кірді (Нуртазина, 2008). Бұл уақыт діндарлар үшін қиын, тіпті күрделі кезең болды, өйткені халық арасында діни және әсіресе исламдық негіздерді жою процестері күшейді. Билік діни мәселелер мен наным-сенімдерді зерттеуге, діни күнтізбеге мән

беріп, Құрбан айт немесе Ораза айт сияқты діни мерекелерді тойлауға, мұсылмандық кітаптар мен оқулықтарды оқуға, бастауыш мектептерде діни ұстанымдармен оқуға толық тыйым салды (Нургалиева, 2005). Қазақстан туралы айтатын болсақ, ол кезде ол Қазақ Кеңестік Социалистік Республикасы деп аталды және бұл бағытта мәселелер аз болған жоқ. Оңтүстік Қазақстан облысының бір ауданында ғана 30 мешіттің 30-ы, ал Батыс Қазақстанда барлық діни ғимараттар, соның ішінде мешіттер, медреселер, т.б. жабылды. 1920 жылдары Қазақ КСР аумағында түркі емлесін реформалау жөніндегі комиссия белсен-

ді жұмыс істеп, соның нәтижесінде араб графикасы кириллицаға көшті. Араб графикасынан кириллицаға көшу халықтың сауаттылық деңгейін арттыруға оң әсер етті, 1940 жылдарға қарай ол 80 пайызды құрады.

Кеңестік кезеңдегі діни ағартушыларының қызметін зерттеу қатаң мемлекеттік саясат жағдайында рухани құндылықтарды сақтау және бейімдеу үдерістерін түсінудің маңызды тақырыбы болып табылады. Кеңес Одағында дін буржуазиялық идеологияның құралы ретінде танылды, ол жаппай секуляризация және рухани институттарды басып-жаншу саясатын жүргізді (Wilfred Cantwell Smith, 1957). Сонымен бірге әртүрлі аймақтардағы, соның ішінде Орталық Азиядағы діни жетекшілер дәстүрлерді жаңа шындыққа бейімдей отырып, сақтаудың стратегияларын әзірледі. Бұл процестерді талдау мәдениеттер мен рухани тәжірибелердің өзара әрекеттесу механизмдерін анықтауға, сондай-ақ шектеулер жағдайында әлемдік діни ойдың жергілікті рухани идеялардың қалыптасуына қалай әсер еткенін анықтауға мүмкіндік береді. Жұмыста діни білім берудің түрлі аспектілері жаһандық және қазақстандық үдерістер контекстінде зерттелді, сонымен қатар кеңестік кезеңдегі Қазақстанның негізгі діни және мәдени ағарту қызметкерлерінің қызметі қарастырылды. Бұл дүниежүзілік және жергілікті деңгейдегі діни білім берудегі теориялық тәсілдер болды. Дүниежүзілік деңгейде және Кеңес Одағындағы діни институттарға әсер ететін секуляризацияның ерекшеліктері зерттелді. Бұл процестер діни идеялардың саяси қысым мен қатаң мемлекеттік бақылау жағдайында сақталуына және өзгеруіне әсер етті.

Сондай-ақ Еуропадағы модернизациямен және мәдени алмасумен қатар жүрген діни жаңғыру тенденциялары зерттелді. Діни құндылықтар туралы еуропалық идеялардың Орталық Азияға, оның ішінде Қазақстанға ену жолдарын және бұл идеялардың діни және білім беру үдерістерінде қалай көрініс тапқанын зерттеу маңызды болды. Онда Қазақстандағы жергілікті рухани көшбасшылардың дәстүрлі рухани мұраны сақтай отырып, еуропалық діни ойдың элементтерін кеңестік идеология контекстіне қалай бейімдегені зерттелді.

Кеңес Одағы тұсында Қазақстандағы діни ахуал әлсіреді, оның жан-жақты толыққанды дамуға қауқары болмады. Кеңестік кезеңде Қазақстандағы жергілікті халық арасында негізгі дін ханафи мәзһабындағы (мектеп) сүнниттік

ислам болды (Баишев, 1981). Қазақстанда көптеген мешіттер мен медреселер сақталып қалды, бірақ олар енді дінге тірек қызметін атқармай, негізінен тарих және этнография нысандары ретінде пайдаланылды. Кеңес үкіметінің дінге қатысты қатаң саясатына қарамастан, адамдар өз негіздерін, салт-дәстүрін, дінін сақтауға тырысты. Кеңестік Қазақстанда ресми түрде болмаса да, халық арасында діни мәдениет пен оның құндылықтарын сақтауға тырысқан, сол кездегі кеңес өкіметі тарапынан бірнеше рет қуғын-сүргінге ұшырап, жазаланған білімді, сауатты имамдар мен молдалар көп болды.

Кеңес Одағы кезінде Орта Азия мен Қазақстан өңіріндегі осындай діни сауат иелерінің қатарында Дүйсенбек Қабылбайұлы да бар. Ол әрқашан адамдардың қоғамдық және жеке өміріндегі діни фактордың рөлі қайтадан арта бастаған уақыт келеді, бұл діни мәселе тарихын жаңа теориялық және әдістемелік позициялардан зерттеуді қажет етеді деген пікірді ұстанды. Діни мәдениеттің құндылықтары сұранысқа ие болады, өйткені дін әрбір халықтың өмірінде маңызды рөл атқарады және оның мәдениетінің ажырамас бөлігі болып табылады. Бірақ бұл ойлардың барлығы осы кезеңде қиын және қабылданбайтын болды, өйткені кеңестік кезеңде барлық діни ағымдар мен діндерге тыйым салынған.

Мемлекеттегі діни ахуалға қатысты оқылған және зерттелген көптеген кітаптарға ғылыми қорытынды жасап, талдау жасай отырып, Кеңес өкіметі тұсындағы діни ахуалдың жай-күйін және халықтың рухани-діни мұрасының даму динамикасын бағалай отырып, сол кездегі дінді ұстанатын мұсылман ағартушыларға өз дінінің барлық сұлулығы мен құндылықтарын сақтап, кейін оны қарапайым халыққа жеткізу оңай болған жоқ деп айта аламыз. Мұның барлығына ең алдымен, жалпы мемлекеттегі дін мәселесіне қатысты Кеңес өкіметінің қатаң және қиын режимі кедергі болды.

Мұрағат құжаттарына сүйене отырып, XX ғасырдың 30-70 жылдарындағы дінге байланысты қабылданған заңдар мен діни жағдайларға көптеген ғылыми талдаулар жасауға болады. Бірақ сол кездегі қазақ қоғамының ұстанымы мен діни ахуалының ақиқаттығын көрсету үшін жеке кітапхана қорында сақтаулы тұрған діни саладағы бірегей қолжазба кітаптар мен сирек кездесетін әдебиеттерге классикалық талдау жүргізе отырып, терең діни таным иесі, интеллектуалдық қасиеті жоғары қазақ ағартушысы,

дін қайраткері Дүйсенбек Қабыланбайұлының тұлғасын анықтаумен тоқталғымыз келеді.

XX ғасырдың 30-жылдарының өзінде біз ескі дәстүрлі қоғамның жаңа социалистік қоғамға айналуын көріп отырмыз, бұл да қазақстандық қоғамның дамуына үлкен әсер етті. Орталық Азия мен Қазақстан өзінің көпұлттылығымен, көп құрылымды экономикалық дамуымен және әлеуметтік дамудың әркелкілігімен ерекшеленді, бұл дінге қарсы кеңестік саясатты жүзеге асыруды айтарлықтай қиындатты. Аумақ халқы дәстүрлі түрде өзінің жоғары діндарлығымен ерекшеленді, бұл тарихи дәстүрлермен, қала халқымен салыстырғанда ауыл халқының басымдығымен, ұлттық құрамының алуандығымен және жергілікті діни орындардың медреселер мен мешіттердің белсенділігімен байланысты болды.

Шыны керек, Кеңес өкіметі тұсында бүгінгі жас ұрпақ біле бермейтін қаншама зиялы қауым, дін ғұламалары қиын-қыстау кезеңде өмір сүрді. Яғни, сол кездегі сауатты азаматтар өздерінің ішкі рухани құндылықтарына сай келмейтін қағидалармен өмір сүруге мәжбүр болды. Бұл кезде ұлтымыздың өзіне тән мәдениетіне, тарихи болмысына, дүниетанымына сай келмейтін жаңа заң, жаңа талап аясында бүкіл халықты күштеп бағындыру саясаты жүргізіліп жатты. Бұл саясатқа ашық қарсылық көрсеткендер жазаланды, лагерьлерге жіберілді, тіпті атылды. Бұл бізге қазіргі мұрағат құжаттарында кездесетін фактілер мен деректерден белгілі. Бірақ мұндай діндар, сауатты ағартушылар арасында көп адамдар енді ашық қарсылық көрсетпей, өздерінің саналы өмірін ұлтына, бүкіл адамзатқа пайдалы етуге барынша байыптылықпен ұмтылды. Бірақ, өкінішке орай, Кеңес үкіметінің саяси ұмтылысы мен мақсаты мүлде басқа еді. Кеңес үкіметі дінді большевизм мен коммунизмнің толық идеологиясын орнату жолындағы елеулі кедергі ретінде қарастырды.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Зерттеу жұмысы Дүйсенбек ақсақалдың жинақтаған діни материалдары мен қолжазбаларының ғылыми құндылығын бағалауға мүмкіндік береді. Оның еңбектері тек жеке тұлғаның қызметін сипаттап қана қоймай, кеңес дәуіріндегі қоғамдағы діни тәжірибелерді, білім беру жүйесін және ислам ілімдерінің таралуын жан-жақты көрсетуге арналған. Бұл материалдар қазіргі

заманғы зерттеушілерге исламдық ғылымның дамуын, діни құндылықтарды сақтау әдістерін және халықтың рухани өмірін тарихи тұрғыдан талдауға нақты деректер береді.

Зерттеу барысында Дүйсенбек ақсақалдың қызметі аймақтық мәдениет пен дәстүрлердің дамуына қосқан үлесі де қарастырылады. Оның іс-тәжірибесі арқылы діни тәрбиенің, рухани ағартушылықтың және исламдық мәдени мұраның ұрпаққа жеткізілуі жүзеге асырылды. Сонымен бірге, бұл зерттеу қазіргі заманғы діни білім беру және рухани тәрбие саласында қолданылатын практикалық ұсыныстарды әзірлеуге, қоғамдағы мәдени және діни сабақтастықты нығайтуға мүмкіндік береді.

Зерттеу жұмысының нысаны – тұлғаның өмір жолын зерттеу арқылы кеңес кезеңіндегі діннің шынайы күйін, рухани сабақтастықты және ұлттық дүниетанымның беріктігін айқындау. Кеңес дәуіріндегі діни ахуалды Дүйсенбек ақсақалдың өмірі мен ағартушылық қызметі арқылы талдап, оның өмірлік ислам дәстүрін сақтаудағы рөлін анықтау.

Зерттеудің міндеттері: Кеңестік дін саясатының Қазақстандағы әсерін сипаттау; Дүйсенбек ақсақалдың өмірбаяны мен діни біліміне шолу жасау; оның ағартушылық және молдалық қызметінің негізгі бағыттарын айқындау; отбасында сақталған діни мұраның ғылыми құндылығын көрсету; рухани еңбегінің аймақтық мәдениеттегі орнын бағалау.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Зерттеудің әдістері ретінде тарихи деректерді жүйелі түрде талдау, салыстырмалы тарихи талдау, биографиялық әдіс, контенттік талдау, анализ бен синтез, индукция мен дедукция, абстракциялау және модельдеу секілді ғылыми-теориялық әдістер қолданылды.

Зерттеу бірнеше кезеңнен тұрды: алдымен кеңестік кезеңдегі дін саясаты мен қазақ даласындағы исламдық ағартушылыққа қатысты әдебиеттерге шолу жасалды; кейін мұрағат материалдары, ауызша деректер және қолжазба мұралар жинақталды; соңғы кезеңде алынған деректер талданып, Қабыланбайұлы Дүйсенбектің ағартушылық қызметіне қатысты қорытындылар жасалды.

Зерттеу нәтижелері кеңестік дәуір жағдайында исламдық дәстүрдің сақталу тетіктерін тереңірек түсінуге, сондай-ақ діни ағартушы тұлғалардың қоғамдық сананы қалыптастыруда-

ғы рөлін ғылыми тұрғыдан бағалауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар зерттеу қорытындылары аймақтық тарих, діни білім беру, мәдени саясат секілді салаларда діни дәстүрлердің маңызын ескеру қажеттілігін айқындайды.

Зерттеу материалдары ретінде кеңестік кезеңдегі дінге қатысты ресми құжаттар, мұрағаттық жазбалар, Дүйсенбек ақсақалдың жеке кітаптары мен қолжазбалары, оның қызметіне қатысты ауызша деректер, этнографиялық мәліметтер және тақырыпқа байланысты отандық және шетелдік зерттеушілердің еңбектері пайдаланылды.

Зерттеу сұрақтары «Кеңестік кезеңдегі діни саясат қазақ қоғамының рухани өміріне қалай әсер етті? Ағартушы тұлғалар исламдық білімді қандай жолмен сақтады? Дүйсенбек Қабыланбайұлының қызметі өңірлік діни дәстүрдің сақталуына қандай үлес қосты?» деген мәселелер аясында анықталды.

Нәтижелері және талқылау

Қазақстандық ғалым Г.Д. Мұхтарова дін мен мемлекет арасындағы заңнамалық және құқықтық қатынастардың екі кезеңін жазып көрсетеді. Атап айтқанда, 1917-1928 жылдар аралығы Кеңестік Қазақстандағы мемлекет-дін қатынастарының алғашқы кезеңі болып табылады. Бұл кезеңде мемлекет-дін қарым-қатынасының кеңестік үлгісінің, дін және шіркеу туралы қаулылардың дамуы және оларды жүзеге асырудың басталуы болды. Екінші кезең 1929-1942 жылдар аралығы бітіспес құдайсыздық пен дінге қарсы террордың салтанат құру кезеңі ретінде атап көрсетіледі. Дін саясатын қатаңдату бағытында түзету Бүкілресейлік Орталық Атқару Комитеті мен РКФСР Халық Комиссарлары Кеңесінің 1929 жылғы 8 сәуірдегі «Діни бірлестіктер туралы» Қаулысымен қамтамасыз етілді» (Pipes Richard, 1960).

Қоғамға ықпалын сақтап қалуға тырысқан Кеңес үкіметі бастапқыда ұлттық және діни факторларға мұқият көңіл бөлді. Мұсылмандар санының көптігі мен ұлттық өңірлерден айырылғысы келмеуі Кеңес үкіметін олардың құрметіне ие болуға бағытталған саясатты икемді жүргізуге итермеледі. Ерекшелігі, Кеңес үкіметі үшін исламға деген көзқарас мұсылман аймақтарында режимнің өмір сүру мүмкіндігімен байланысты болды. Бірқатар зерттеушілер атап өткен исламға деген көзқарастың екі жақтылығы осыдан туындайды: бір жағынан оған қарсы кескі-

лескен күрес, екінші жағынан ынтымақтастыққа ұмтылу.

Кеңес Одағында дін қатаң секуляризация және атеизм саясатын ұстанған мемлекеттің үнемі қысымына ұшырады. 1920 жылдары басталған дінбасылар мен діни ұйымдарға қарсы қуғын-сүргін шіркеулердің, мешіттердің және басқа да діни ғибадат орындарының жаппай жабылуына, сондай-ақ діни қызметкерлердің тұтқындалуы мен қудалануына әкелді (Frank Allen, 2001). Атеизм саясаты діни дүниетанымды ғылыми-материалистік көзқараспен алмастыруға ұмтылды, бұл ағартушылық және діни институттарға қатты әсер етті. Алайда, мемлекеттің қатал саясатына қарамастан дін жасырын түрде өмір сүре берді (Abul-Fazi Ezzati, 1994). Қазақстанда және Орталық Азияның басқа республикаларында діни жетекшілер қатаң бақылау жағдайында рухани дәстүрлерді сақтаудың жолдарын іздестірді. Көптеген діни ілімдер ұрпақтар арасындағы байланысты сақтап, рухани мұраны қолдайтын отбасылық ортада немесе астыртын қауымдастықтарда берілді. КСРО-дағы атеизм саясаты елдегі діни ойлардың дамуына да әсер етті. Қоғамдық діни талқылаулар мен іс-шараларға тыйым салынғандықтан, теологтар мен діни жетекшілер өз идеяларын білдірудің жаңа түрлерін іздеуге мәжбүр болды. Бұл діни философияның дамуына әкелді, ол қуғын-сүргін жағдайында жасырын болды, бірақ Кеңес Одағында діни білім беру және рухани мұраны сақтау үшін маңыздылығы кем емес. Мемлекеттің қатал саясатына жауап ретінде Кеңес Одағында дін жаңа жағдайларға бейімделуге мәжбүр болды. 1940 жылдары, Екінші Дүниежүзілік соғыстан кейін Кеңес үкіметі дінге деген көзқарасын жұмсартты, бұл кейбір діни институттардың ішінара қалпына келтірілуіне мүмкіндік берді. Дегенмен, діни көшбасшылар қатаң бақылауда болды және олардың қызметі мемлекеттік шеңберлермен шектелді (Robert D. Crews, 2006).

Қазақстандағы және Орталық Азияның басқа аймақтарындағы діни жетекшілер өздерінің жұмыс әдістерін кеңестік режимге бейімдеді. Мұсылман жетекшілері, әсіресе діни бірегейлікті сақтаудың негізі ретінде халықтық әдет-ғұрыптар мен мәдениетті пайдалана отырып, діни дәстүрлерді сақтауға тырысты (Саидбаев, 1978). Бұл кезеңде Орталық Азияда сопылық тәжірибелер белсенді дамып, жабық қауымдастықтарда рухани дәстүрлерді сақтауға мүмкіндік берді. Кеңес өкіметі тұсында дінді бейімдеу мемлекет талаптарына сай келетін діни қызметтің құқық-

тық нысандарын құруды да қамтыды. Атап айтқанда, діни жетекшілердің қызметін бақылайтын және діни ұйымдар мен мемлекет арасындағы байланысты қамтамасыз ететін Орталық Азия және Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы сияқты ресми діни құрылымдар құрылды.

Қазақстандағы діни ой-пікірдің дамуы кеңестік кезеңде қатаң мемлекеттік бақылау жағдайында өтті, бірақ бұл рухани жетекшілердің қызметін жалғастыруға кедергі болмады. КСРО-ның басқа республикалары сияқты Қазақстанда да дін ұлттық болмыс пен рухани құндылықтарды сақтауда маңызды рөл атқарды. Діни жетекшілер қуғын-сүргінге қарамастан жергілікті қауымдастықтармен байланысын үзбей, рухани білімдерін ауызша дәстүрлер мен жасырын жиындар арқылы жеткізді (Малашенко, 1996). Кеңестік секуляризация жағдайында Қазақстанда діни ой шектеулі шеңберде дамыды, бірақ бұл діни білім мен дәстүрді қолдайтын рухани қауымдардың қалыптасуына кедергі бола алмады. Мысалы, көптеген мұсылман қауымдастығының жетекшілері халықаралық діни орталықтармен байланыста болды, бұл оларға дәстүрлі ислам мәдениетінің элементтерін сақтауға мүмкіндік берді (Иванов, Трофимов, 2004). Рухани мұраны сақтауда сопылық бауырластықтар да маңызды рөл атқарды. Қазақстандағы діни ой-пікірдің дамуында қуғын-сүргін жағдайында өз білімдерін рухани дәстүрді сақтауға жұмсаған дін ағартушылары ерекше рөл атқарды. Олардың қызметінің нәтижесінде Қазақстанның мәдени өмірінде маңызды рөл атқарып келе жатқан рухани мұраның елеулі бөлігін сақтауға мүмкіндік туды.

Шындығында, бұл кезеңдерде қазақ халқының әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі, жалпы дүниетанымы мұсылмандық қағидалармен үйлесім тауып, тұтастай бірігіп, тұтастай ұқсас болды (Мустафина, 1992). Тарихи деректерге сүйенсек, ата-бабаларымыз 751 жылы «Атлах шайқасы» кезінде ислам дінімен танысып, араб мұсылман әлемімен араласа бастаған (Исахан, Сатыбалдиева, 2022, Есімқұлов, 2018). Ал бұлтартпас дәлел ретінде 942-1210 жылдар аралығында тарихи сахнада өзіндік орны бар Қарахан мемлекетінің құрылуын және X ғасырдың ортасында исламның Қарахан қағанатының мемлекеттік дініне айналуын келтіруге болады. Бір сөзбен айтқанда, қазақ халқының ұлттық болмысы, ғылым-білімі, салт-дәстүрі, әдет-ғұрыптары ислам дінінің қағидаларымен үндеседі. Қазақ халқының ғана емес, жалпы Орталық Азияның түркі

халықтарының мәдени-рухани болмысы ислам дінінің құндылықтарымен тікелей байланысты (Ораз, 2018). Исламның Орта Азия елдеріне, Қазақстанға жеткен кезі – түркі халықтарының басын қосып, мұсылман түркі дүниетанымын қалыптастырғаны тарихи шындық.

Мұсылман дүниетанымы – өте кең ұғым. Біздің жағдайда оны объективті әлемге, ондағы адамның орны, адамның өзін қоршаған шындыққа, қоғамға қатынасы, оның наным-сенімдері, идеалдары, құндылық бағдарлары, діни өмірі мен қызметі туралы көзқарастардың аса жалпыланған жүйесі деп түсінеміз. Өзінің әлеуметтік спектрінде дүниетаным идеологияның негізі бола алады, ал дүниетанымның дамуы жеке адамның ғана емес, белгілі бір әлеуметтік топтың, халықтың немесе ұлттың кемелденуінің елеулі көрсеткіші болып табылады (Султанғалиева, 1998). Бізді, түркілерді біріктіретін дүниетаным түркілердің жаратылыс, адам және дүние туралы төл түсініктерінен бастау алатын, дін ғалымдары мен теологтар жазған қолжазбалар мен кітаптар негізінде қалыптасқан көзқарастар мен құндылықтардан тұрады. Бірақ бұл уақытта Кеңес Одағында халықтың зайырлы өмір салтына бағытталған қалың бұқарасы болғанын атап өткен жөн (Қамзабекұлы, 2008).

Бұл жерде, бәлкім, сонау орта ғасырлардағы мұсылман түркі халықтарының қайталанбас тұлғалары туралы айта кету де керек шығар. Кешегі Алаш зиялыларын дүниеге әкелген, бүгінгі Қазақстан халқын тәуелсіздікке тәрбиелеуші ата-бабалардың діни мен әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі мен ұлттық болмысы қаншалықты берік болғанын дәлелдеудің қажеті жоқ. Мұны бәріміз жақсы білеміз және мойындаймыз. Өзі үшін емес, ұлты үшін, елдің жарқын болашағы үшін жанын аямай, қажет болса жанын беруге дайын ұрпақ өсірді (Қозыбаев, 2009). Расында да, атабаба тәрбиесін бойына сіңірген сол кездегі азаматтардың көпшілігі тым болмаса халқына қызмет етті. Әлихан Бөкейхановтың бүгінде бізді шабыттандыратын «Тірі болсам, қазаққа қызмет етемін» деген сөзінен ғибратты нұсқау алуға болады (Қойшыбаев, 2001).

Өкініштісі, елімізде қаншама осындай адамдар өмір сүргенін біз ойланбаймыз. Олар өздерін «тануы», «білуі» жағын ойламай, ұлтқа, оның руханиятына қызмет етті. Ең маңыздысы – олар «бұл өздерінің азаматтық борышы» екенін білді. Қаншама азаматтар уәдесінде тұрып, ұлт болашағы үшін жанын қиды. Бүгінгі біздің парызымыз өткенді еске алып, ой елегі-

нен өткізіп, тиісті білім алу. Өкініштісі, тарихтың куәсі болған қаншама адам көргенін жұртшылыққа ауызша жеткізсе де, дүниеден озып кетті. Қазіргі заман талабына келгенде жазба деректерге көбірек жүгінеміз. Соған қарамастан құнды мұра – сирек басылымдарда шыққан, шығыс тілдерінде ата-баба әулеттерінің отбасыларында, отбасылық жеке қорларда жазылған бірегей қолжазбалар мен кітаптар күні бүгінге дейін сақталған.

Нанымды дәлел ретінде бұл мақалада Сырдың киелі жеріндегі Дүйсенбековтер әулетінде әлі күнге дейін сақталып келе жатқан Киелі кітап қазынасы туралы тың деректермен бөлісетін боламыз. Қабыланбайұлы Дүйсенбек ақсақалдың өмірі мен ұрпақтары туралы білетін боламыз.

Қабыланбайұлы Дүйсенбек ақсақал 1905 жылы Қызылорда облысы, Қармақшы ауданы, бұрынғы Қуандария, қазіргі Жаңақала ауылында дүниеге келген. Әкесі Қабыланбай бай, ел басқарған белгілі азамат болған. Баласы Дүйсенбек алғаш Қуандариядағы «Ақмырза» мешітінде діни білім алып, көмелеттік жасқа толған соң «Алдашпай» (қазіргі Тұрмағанбет ауылы) мешітінің иесінің баласы Асан екеуі Самарқан қаласындағы медресеге оқуға жіберіледі. Қабыланбайұлы Дүйсенбек жас кезінде өз заманының білім ошағы болған Самарқан медресесінде араб, парсы тілдерінде ескіше білім алған. Ол 28 жасында Самарқандағы медресені бітіріп, еліне оралады. Оны халық алдымен сауатты, білімге құштар, көңілді азамат ретінде таниды. Уақыт өте келе халық оны «кішкентай молда», «қара молда» деп атап кеткен. Ол өзінің емшілік қасиетімен танылған, түрлі шөптерден дәрі-дәрмек әзірлеп, сырқаттарды шипалы өлеңдерімен, дұғалармен емдеумен айналысқан.

Бірақ Дүйсенбек ақсақал сауатты болғандықтан Кеңес Одағы кезінде «қызылдар» оны Мемлекеттік Қауіпсіздік Комитетінің бақылауында ұстап, намаз оқуға, емшілік жасауға қатаң тиым салған. Дәл осындай мақсатпен 1953 жылы Жаңақала ауылынан Қызылорда қаласына ауыстырылып, бақылауда ұсталды. Басынан нешәтүрлі қиын-қыстау кезеңдерді өткерсе де ол өз бағытынан, жолынан таймады. Өмірінің соңына дейін ұлтына адал қызмет етіп, қолдан келгенше пайдалы болуға ұмтылған ұлтымыздың біртуар перзенттерінің бірі деуге болады. Оған құнды бірегей қолжазбалар мен шығыс тілдеріндегі сирек баспа кітаптары – оның жеке кітапханасындағы бізге жеткен асыл мұрасы дәлел.

Қабыланбайұлы Дүйсенбек саналы ғұмырында ұлт руханиятының дамуына, халықтың діни сауаттылығын арттыруға, дін мәселелерін үнемі кітап арқылы түсіндіріп, еліміздегі діни сауаттылықты арттыруға үлес қосты. 65 жасында туған жерінде қайтыс болды.

Дүйсенбек ақсақалдың жары Мыңжан Бұзауқызы 1924 жылы дүниеге келіп, 1995 жылы 18 наурызда 71 жасында дүниеден өтті. Мыңжан әжеміз Дүйсенбек ақсақалға тұрмысқа шығып, он үш баланы дүниеге әкелген асыл ана болған. Бірақ қиын кезеңде көптеген балалары қызылша мен көз тиюден қайтыс болды. Аман қалған ұлы Әлішер (1940-2000), қыздары Хадиша (1949-1997) және Зухра (1959). Дүйсенбекұлы Әлішер орта білімді – ағаш ұстасы. Өмірде түрлі қолөнермен айналысты. Сол кездегі жүйе бойынша бригадир, «Облбытснаб» облыстық тұтынушылар одағында ұзақ жылдар қойма меңгерушісі, мұнай өнеркәсібі жанданған алғашқы жылдары «Құмкөл Мұнай» серіктестігінде бұрғылау құралдарын сақтайтын қойма меңгерушісі қызметін атқарды. Дүйсенбек ақсақал ұлы Әлішерді жастайынан білім нәрімен сусындатып, алты жасына дейін араб жазуын үйреткен. Әлішер зеректігінің арқасында әкесінің тағылымын алып, діни сауатты азамат болды. Ол әкесінің жолын қуып, парсы тілін жетік меңгерген. Көптің ішінде діни уағыздарды, шарифат қағидаларын жатқа білетін дарынды азамат еді. Әлішер есейген шағында Сәдуақасқызы Шаһарбануға үйленіп, отбасын құрған. Дүйсенбек ақсақалдың ұлы Әлішер Оспанхан (1961), Сүлейман (1963), Асанғазы (1966-2021), Балымша (1968-2008), Нұрғазы (1971), Бақытжан (1973) және Салтанат (1996) атты жеті немере сүйді. Қазіргі таңда Әлішер ақсақалдың ұлынан 18 шөбере мен 19 шөберенің ұрпақтары жалғасын табуда.

Ақсақалдың кенже немересі Дүйсенбек Салтанат пен күйеу баласы Ғалымжан 2018 жылы Меккеге арнайы сапармен барып, ұлық қажылық парызын өтеп, «қажы» атанды. 2021 жылы Дүйсенбек ақсақалдың шөбересі Бақытжанқызы Алуа әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің «Исламтану» мамандығы бойынша мемлекеттік грант иегері болып оқуға түсіп, отбасы атынан атасынан қалған құнды жазба мұраны ғылыми тұрғыдан зерттеуді өз алдына міндет етіп қойды.

Қабыланбайұлы Дүйсенбек ақсақалдың жеке кітаптарын сақтап, ұрпақтарына жеткізуде жары Мыңжан Бұзауқызы мен келіні Шаһарбану үлкен үлес қосты. Себебі, мешітті мал

қорасына айналдырған «қызылдардың» нағыз атеистік бағыты өршіп тұрған тұста ұрпақтар сабақтастығы ретінде құран атадан балаға сақталып, мұра болып қалды. Дүйсенбек ағаның ұлы Әлішердің жары Сәдуақасқызы Шаһарбану Дүйсенбековтер әулетіне адал қызмет етіп, сол кездегі сырқаттарға ас әзірлеп, ыстық шай беріп, Дүйсенбектің, науқастардың, соның ішінде көршілес Орта Азия елдерінен дертіне шипа іздеп келгендердің алғысын, мейірімін, ақ батасын алған үлгілі асыл ана болған.

Дүйсенбековтер әулетінің бірегей қолжазбалары мен сирек баспа кітаптары. Қасиетті Қызылорда облысындағы Дүйсенбековтер әулетінде атадан қалған шығыс тілдерінде жазылған бірегей қолжазбалар мен сирек кітаптардың жалпы саны 433 кітап.

Ұрпақтарының айтуынша, құнды кітаптардың саны одан да көп болған. Кезінде сауатты азаматтар болғандықтан, біреулер біраз кітаптарды уақытша пайдалану үшін алып кеткен, осы уақыт бойы олар қайтарылмай, жоғалып кеткен. Осы кітапты пайдаланған адамдар ауылдың беделді молдалары болды. 2021 жылдың шілде айында Дүйсенбековтер әулетінің шешімімен бұл құнды мұраны зерттеу, аудару және еліміздің игілігіне пайдалану мақсатында әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің кітапханасына тапсыруға келісім берілді. Қазір әл-Фараби атындағы университет кітапханасының сирек кітаптар бөлімінде сақталған көне жазба жәдігерлер бұл түркі (аралас, шағатай) тілдерінде жазылған көне кітаптар – 164; араб тілінде жазылған кітаптар – 231; 3) парсы тілінде жазылған кітаптар – 38. Дүйсенбековтер әулетінен шыққан бірегей қолжазбалар мен сирек баспа кітаптары бір жағынан діни дереккөздерді, екінші жағынан Кеңес Одағы кезіндегі Қазақстанның тарихи деректерін зерттеуге үлкен үлес қосқанын айта кеткен жөн.

Қорытынды

Кеңес Одағы ыдырағаннан кейін посткеңестік елдердің, оның ішінде Қазақстанның рухани өмірі мен мәдени болмысын қалпына келтіруде діни білім басты рөл атқарды. Кеңес дәуірінде дін шеттетіліп, қатаң бақылауда болды, бірақ тәуелсіздік алғаннан кейін Орталық Азия елдері өздерінің рухани және діни институттарын белсенді түрде қалпына келтіре бастады (Тасмағамбетов, 2009). Әсіресе, Қазақстан рухани жаңғыруды бастан кешіріп, ислам тағы да қоғамдық өмірдің маңызды бөлігіне айналды. Осы жаңғырудың басты тұстарының бірі дін негіздерін оқытатын оқу орындарын қалпына келтіру болды. Кеңес өкіметі кезінде жабылған мұсылман медреселері қайта жанданып, дін көшбасшыларының жаңа буынын даярлауда маңызды рөл атқара бастады. Университеттер мен мектептерде мәдениет пен рухани білім арасындағы жоғалған байланысты қалпына келтіруге көмектескен дін және этика тарихы курстары да оқытыла бастады. Мысалы, Қазақстанда Алматыдағы Уағыз медресесі сияқты жаңа медреселердің ашылуы діни білімнің жандануының символына айналды.

Қоғамдық тұрақтылықты сақтауда посткеңестік Қазақстандағы діни білім де маңызды рөл атқарды. Исламға деген қызығушылықтың артуына байланысты діни көшбасшылар бейбіт қатар өмір сүру және толеранттылық идеяларын белсенді түрде алға тартты, бұл әлеуметтік негіздерді нығайтуға және діни негізде болуы мүмкін қақтығыстардың алдын алуға көмектесті. Мемлекет және рухани басқармалар қолдайтын діни білім беру бағдарламалары моральдық-этикалық нормалардың қайнар көзі ретінде діннің жағымды бейнесін қалыптастыруға ықпал етті. Дін қайтадан қазақ қоғамының маңызды элементіне айналып, кеңестік дәуірде үзілген рухани және мәдени байланыстарды нығайтуға көмектесті.

Әдебиеттер

- Abul-Fazi Ezzati (1994). *An introduction to the History of the spread of Islam*. Ghom.
 Frank Allen (2001). *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia*. Brill.
 Pipes Richard (1960). *Muslims in the Soviet Union // Islam and Communism*. Institute for the study of the USSR.
 Robert D. Crews (2006). *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Harvard University Press.
 Wilfred Cantwell Smith (1957). *Islam in Modern History*. Princeton University Press.
 Баишев, С. Б. (1981). *История Казахской ССР (с древнейших времен до наших дней)*. Наука КазССР.
 Есімқұлов, Е. (2018). *Ислам тарихы*. Самға.
 Иванов, В.А., Трофимов, Я.Ф. (2004). *Религии в Казахстане: справочник*. Аркаим.
 Исахан, М., Сатыбалдиева, А. (2022). *Қазақстандағы Ислам тарихы*. Муфтият.
 Қамзабекұлы, Д. (2008). *Алаштың рухани тугыры*. Ел-шежіре.
 Қозыбаев, І. (2009). *Тұлғалар тугыры*. ҚазАқпарат.

- Қойшыбаев, Б. (2001). *Әлихан Бөкейханов. Жеті жарғы*.
Малашенко, А. В. (1996). *Мусульманский мир СНГ*. Ариэль.
Мустафина, Р.М. (1992). *Представления, культуры, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX-XX веков)*. Қазақ университеті.
Нургалиева, А.М. (2005) *Очерки по истории ислама в Казахстане*. Дайк-Пресс.
Нуртазина, Н.Д. (2008). *Борьба с исламом. Религиозная политика советской власти в Казахстане в 20-40-е годы XX века*. Қазақ университеті.
Ораз, С.С. (2018). *Ұлы Дала төсіндегі Ислам*. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы.
Саидбаев, Т.С. (1978). *Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования*. Наука.
Султанғалиева, А.К. (1998). *Ислам в Казахстане: история, этничность и общество*. Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК.
Тасмағамбетов, А.С. (2009). *История конфессии Казахстана в конце XVIII – начале XX вв.: распространение, организационное развитие и миссионерство*. Университет Уралъск.

References

- Abul-Fazi Ezzati (1994). *An introduction to the History of the spread of Islam*. Ghom.
Baishev, S. B. (1981). *Istorija Kazahskoj SSR (s drevnejshih vremen do nashih dnei)* [History of the Kazakh SSR: From ancient times to the present]. Nauka KazSSR. (in Russian)
Esimqulov, E. (2018). *Islam tarikhy* [History of Islam]. Samga. (in Kazakh)
Frank, Allen (2001). *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia*. Brill.
Isakhan, M., Satybaldieva, A. (2022). *Qazaqstandaғы Islam tarikhy* [History of Islam in Kazakhstan]. Muftiyat. (in Kazakh)
Ivanov, V.A., Trofimov, Ja.F. (2004). *Religii v Kazahstane: spravochnik* [Religions in Kazakhstan: A reference book]. Arkaim. (in Russian)
Malashenko, A. V. (1996). *Musul'manskij mir SNG* [The Muslim world of the CIS]. Ariel. (in Russian)
Mustafina, R.M. (1992). *Predstavlenija, ku'tury, obrjady u kazahov (v kontekste bytovogo islama v Juzhnom Kazahstane v konce XIX-XX vekov)* [Beliefs, culture, and rituals among Kazakhs (in the context of everyday Islam in Southern Kazakhstan in the late 19th–20th centuries)]. Kazakh University. (in Russian)
Nurgalieva, A.M. (2005). *Ocherki po istorii islama v Kazahstane* [Essays on the history of Islam in Kazakhstan]. Dajk-Press. (in Russian)
Nurtazina, N.D. (2008). *Bor'ba s islamom. Religioznaja politika sovetsoj vlasti v Kazahstane v 20-40-e gody HH veka* [The struggle against Islam: Religious policy of Soviet authorities in Kazakhstan in the 1920–1940s]. Kazakh University. (in Russian)
Oraz, S. S. (2018). *Uly Dala tosindegi Islam* [Islam on the Great Steppe]. Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan. (in Kazakh)
Pipes, Richard (1960). *Muslims in the Soviet Union // Islam and Communism*. Institute for the study of the USSR.
Qamzabekuly D. (2008). *Alashtyn ruhani tugyry* [The spiritual foundation of Alash]. El-shezhire. (in Kazakh)
Qojshybaev, B. (2001). *Alikhan Bokeikhanov. Zheti zhargy*. (in Kazakh)
Qozybaev, I. (2009). *Tulgalar tugyry* [The pedestal of personalities]. QazAkparat. (in Kazakh)
Robert, D. Crews (2006). *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Harvard University Press.
Saidbaev, T.S. (1978). *Islam i obshhestvo. Opyt istoriko-sociologicheskogo issledovanija* [Islam and society: An experience of historical and sociological research]. Nauka. (in Russian)
Sultangalieva, A.K. (1998). *Islam v Kazahstane: istorija, jetnichnost' i obshhestvo* [Islam in Kazakhstan: History, ethnicity, and society]. Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the RK. (in Russian)
Tasmagambetov, A.S. (2009). *Istorija konfessii Kazahstana v konce XVIII – nachale XX vv.: rasprostranenie, organizacionnoe razvitie i missionerstvo* [History of confessions in Kazakhstan in the late 18th – early 20th centuries: Spread, organizational development, and missionary activity]. Ural University. (in Russian)
Wilfred Cantwell Smith (1957). *Islam in Modern History*. Princeton University Press.

Авторлар туралы мәлімет:

Есмағанбет Нұрбек Әуесханұлы (корреспондент-автор) – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті дінтану кафедрасының PhD докторанты (Астана, Қазақстан, e-mail: bas.imam@mail.ru)

Өтпенев Наурызбай Тағанұлы – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: info@muftiyat.kz)

Қайырбеков Нұрлан Евфратұлы – PhD, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті дінтану кафедрасының доценті (Астана, Қазақстан, e-mail: nurlan.kairbekov@mail.ru)

Кызылжық Абдулла – PhD, Ыстамбұл университетінің профессоры (Ыстамбұл, Түркия, e-mail: kizila@istanbul.edu.tr)

Information about authors:

Yesmangambet, Nurbek Aueskhanuly (corresponding author) – PhD student at the Department of Religious Studies of L.N. Gumilyov Eurasian National University (Astana, Kazakhstan, e-mail: bas.imam@mail.ru)

Otpenov, Nauryzbai Taganuly – PhD student of Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: info@muftiyat.kz)

Kairbekov, Nurlan Evfratuly – PhD, docent of the Department of Religious Studies of L.N. Gumilyov Eurasian National University (Astana, Kazakhstan, e-mail: nurlan.kairbekov@mail.ru)

Kizilcik, Abdullah – PhD, Professor of Istanbul University (Istanbul, Turkey, e-mail: kizila@istanbul.edu.tr)

Сведения об авторах:

Есмаганбет Нұрбек Ауесханұлы (автор-корреспондент) – PhD-докторант кафедры религиоведения Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилёва (Астана, Казахстан, e-mail: bas.imat@mail.ru).

Утпинов Наурызбай Тағанұлы – PhD-докторант Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: info@tufiyat.kz).

Қайырбеков Нұрлан Евфратұлы – PhD, доцент кафедры религиоведения Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева (Астана, Казахстан, e-mail: nurlan.kairbekov@mail.ru).

Қызылджик Абдулла – PhD, профессор Стамбульского университета (Стамбул, Турция, e-mail: kizila@istanbul.edu.tr).

2025 жылы 29 мамырда тіркелген.

2025 жылы 20 желтоқсанда қабылданды.

Н. Арыстанбекұлы , **М. Исахан*** 

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: alash-ordabasi@mail.ru

ДӘСТҮРЛІ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ДІНИ ҚЫЗМЕТКЕРЛЕРДІҢ МЕМЛЕКЕТ ҚҰРЫЛЫМЫНДАҒЫ ОРНЫ МЕН РӨЛІ

Мақала дәстүрлі қазақ қоғамындағы діни қызметкерлер институтының қалыптасуы мен дамуын, олардың әлеуметтік, құқықтық және рухани өмірдегі орнын кешенді түрде талдауға арналған. Зерттеудің негізгі мақсаты хандық дәуірден бастап XIX–XX ғасырларға дейінгі кезеңде қожалар, ишандар, ахундар, қазылар, мұхтасибтер мен молдалардың қоғамдық функцияларын айқындап, әдет-ғұрып пен шариғаттың өзара ықпалдасу үлгісін ғылыми тұрғыда зерделеу. Жұмыста дәстүрлі қазақ қоғамында дін мен мемлекеттің арақатынасы, діни биліктің шектелуі және сонымен қатар рухани беделінің жоғары болуы негізгі идея ретінде қарастырылады. Зерттеудің ғылыми мәні қазақ қоғамындағы діни иерархияның локальды, синтездік моделін тарихи деректер негізінде жүйелеуде жатыр. Тәжірибелік маңызы дінтану, тарих, құқық және мәдениеттану салаларындағы оқу курстарында, сондай-ақ зайырлы қоғамдағы дін мәселелерін түсіндіруде пайдалануға болады. Әдіснама ретінде салыстырмалы-тарихи, жүйелік талдау, кросс-мәдени және дінтанулық интерпретация әдістері қолданылды. Зерттеу нәтижесінде қазақ қоғамында әдет-ғұрып пен ислам шариғатының үйлесімді түрде қатар қолданылғаны, діни қызметкерлердің саяси биліктен тәуелсіз, бірақ рухани тұрғыда ықпалды болғаны анықталды. Бұл еңбек қазақ халқының діни-әлеуметтік тарихын терең түсінуге және ұлттық рухани мұраны ғылыми айналымға енгізуге үлес қосады.

Түйін сөздер: ислам, шариат, қожа, мұхтасиб, молда

N. Arystanbekuly, M. Issakhan*

Egyptian University Islamic Culture Nur Mubarak, Almaty, Kazakhstan

*e-mail: alash-ordabasi@mail.ru

The position and role of religious figures in the state structure of traditional kazakh society

The article provides a comprehensive analysis of the formation and development of the institution of religious functionaries in traditional Kazakh society, as well as their role in social, legal, and spiritual life. The main objective of the study is to identify the social functions of khojas, ishans, akhuns, qadis, muhtasibs, and mullahs from the period of the Kazakh Khanate through the nineteenth and twentieth centuries, and to examine, from a scholarly perspective, the model of interaction between customary law and Islamic sharia. The study advances the idea that, in traditional Kazakh society, the relationship between religion and the state was characterized by limited religious authority alongside a high level of spiritual influence. The scientific significance of the research lies in the systematization of a local, synthetic model of religious hierarchy in Kazakh society based on historical sources. Its practical value consists in the possibility of using the findings in academic courses on religious studies, history, law, and cultural studies, as well as in the analysis of religious issues in secular societies. The methodological framework of the study includes comparative-historical analysis, systems analysis, cross-cultural approaches, and methods of religious studies interpretation. The results demonstrate that customary law and Islamic sharia functioned in close interaction in Kazakh society, while religious functionaries, remaining outside direct political power, exerted substantial spiritual authority. The article contributes to a deeper understanding of the religious and social history of the Kazakh people and to the incorporation of their spiritual heritage into academic discourse.

Keywords: islam, sharia, khoja, muhtasib, mullah

Н. Арыстанбекулы, М. Исахан*

Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан

*e-mail: alash-ordabasi@mail.ru

Место и роль религиозных деятелей в государственном устройстве традиционного казахского общества

Данная статья посвящена комплексному анализу процесса формирования и развития института религиозных служителей в традиционном казахском обществе, а также определению их места в социальной, правовой и духовной жизни. Основная цель исследования заключается в выявлении общественных функций кожей, ишанов, ахунов, казиев, мухтасибов и мулл в период от ханской эпохи до XIX–XX веков и в научном осмыслении модели взаимодействия обычного права и шариата. В работе в качестве ключевой идеи рассматривается соотношение религии и государства в традиционном казахском обществе, ограниченность религиозной власти при одновременном высоком уровне её духовного авторитета. Научная значимость исследования состоит в систематизации локальной, синтетической модели религиозной иерархии казахского общества на основе исторических источников. Практическая ценность работы заключается в возможности её использования в учебных курсах по религиоведению, истории, праву и культурологии, а также при анализе религиозных процессов в условиях светского общества. Методологическую основу исследования составили сравнительно-исторический и системный анализ, кросс-культурный подход и религиоведческая интерпретация. В результате исследования установлено, что в казахском обществе обычное право и исламский шариат применялись в тесном взаимодействии, а религиозные служители, оставаясь вне политической власти, обладали значительным духовным влиянием. Работа вносит вклад в углублённое понимание религиозно-социальной истории казахского народа и в введение его духовного наследия в научный оборот.

Ключевые слова: Ислам, шариат, ходжа, мухтасиб, мулла

Кіріспе

Хандық дәуірде дәстүрлі қазақ қоғамы дәуір мен кеңістік шарттарына орай өзіне тән локальды әлеуметтік құрылымды қалыптастырды. Әрине, қазақ халқымен түбі бір, туыс әрі тағдырлас түркі халықтарының қоғамдық құрылысымен белгілі бір ұқсастықтар болғанын жоққа шығаруға болмайды. Алайда, көшпелі ғұмыр мен географиялық ерекшеліктер, өзіндік экономикалық-шаруашылық мүмкіндіктер мен мемлекеттік билік институттарының күзіретіндегі айырмашылықтарымен қазақ қоғамы тарих бедеріндегі өз сүрлеуімен жүріп отырды. Әсіресе, қазақ халқында әдет-ғұрып пен шариғаттың өзара байланысы әрдайым интеграциялық сипатта алға жылжыды.

Дәстүрлі қазақ қоғамында исламның теологиялық және канондық тақырып бойынша басымдыққа ие болғандығын (көлам және ғибадат) тарихи мәліметтер растайды. Ал, азаматтық қарым-қатынас (муамалат), қылмыстық санкциялау (уқубат), отбасы институты (ахуал-шахсия), мемлекетті басқару (аһқамусултаня) мәселелері бойынша дәстүрлі дала заңдары негізге алынды. Дегенмен, құқық саласының кейбір баптарында шариғат басым, кей-

бір баптарында жарғы заңдары басым болды. Яғни қазақ қоғамында әдет-ғұрып пен шариғат нормаларының өзіндік синтездік үлгісі қалыптасты. Мұны жасаған тарихи тұлғаларды анықтау, олардың функциясын нақтылау, жіктеу аса маңызды.

Діни наным мен құлшылықтар және өзге де діни іс-шаралар кез-келген қоғамда кездесетін құбылыс. Дәстүрлі қазақ қоғамының әлеуметтік құрылымы бойынша, діни жауапкершілікті қожалар, пірлер, ишандар, муфтилер, ахундар, молдалар, мүхтасибтер атқарды. Аталған дін иелерінің ішінде қазақ қоғамына қожалар институтының орны өте жоғары болды. Қазақ жеріне сонау VIII ғасырдың екінші жартысында Пайғамбар әулетінің өкілдері дін таратуға келіп, діни-рухани мектептер қалыптастырды. Олардың ерен еңбегінің арқасында қазақ халқы мұсылмандыққа бет бұрды. Көшпелі өмір сүргендіктен, қазақтардың көпшілігі мешіт-медресе үстай алған жоқ. Алайда, бұл қажеттілікті қожалар әулеттері қазақ ру-тайптарымен бірге көшіп-қонып жүріп атқарды. Осы себептен де, діни жауапкершілікті мойнына алған қожалар әулетінің өкілдері, сондай-ақ, ишан, ахун, қазы, мүхтасиб, молда т.б. дін қызметкерлеріне қазақ халқы ерекше құрмет көрсетті.

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Қазақ қоғамында дін қызметкерлері саяси билік пен сот билігіне тікелей араласқан жоқ. Әскери институттарға да ықпалы аз болды. Олардың күзіретіне негізінен діни жауапкершілікке жататын зекет, ұшыр, неке, талақ, жаназа, азан шақыру, имамдық секілді функциялар кірді. Яғни, діни лауазым иелерінің жауапкершілігін анықтау арқылы біз қазақ қоғамындағы мемлекет пен дін арақатынасының қалай өрбігенін байқай аламыз. Қазақ қоғамында дін қатынастарын реттеудің өзіндік локальды үлгісі қалыптасып, діни мәселелер халық ішінен шыққан дін білгірлерінің тәжірибесі арқылы шешімін тауып отырды. Бұл модель әлемде ешқандай субектінің тәжірибесінде кездеспейді. Осы тұрғыда қазақ қоғамындағы дін қызметкерлерінің әр қайсысына жеке-жеке тоқталып, олардың қоғамдық рөлі туралы зерттеу аса маңызды.

Көздеген мақсатқа қол жеткізу үшін ғылыми зерттеу жұмысына мынадай міндеттер қойылады: дәстүрлі қазақ қоғамының әлеуметтік құрылымындағы дін қызметкерлері топтарын жіктеу; қожа әулеті өкілдерінің шығу тегі мен олардың қоғамдық функцияларын анықтау; Ишан, ата, пір титулына ие дін қызметкерлерінің қоғамдық рөлі мен орнын айқындау; дәстүрлі қазақ қоғамындағы сот істерін жүргізуге жауапты қазы, ахундардың қызметін талдау; қазылар, ахундардың генезисі және олардың қызметі не себептен тоқтағанын зерделеу; қазақ қоғамындағы мұхтасибтер мен молдалардың статустары туралы ғылыми байлам жасау; дәстүрлі қазақ қоғамындағы дін қызметкерлерінің мемлекет жүйесіндегі орны мен рөлін зерделеу.

Ғылыми жұмыстың зерттеу әдіснамасы

Ғылыми ізденіс барысында көздеген мақсатқа қол жеткізу үшін мынадай ғылыми-зерттеу әдістері қолданылды:

Қазақстан тарихының орта ғасырлық және жаңа заман тарихына қатысты дереккөздерді сұрыптау, талдау, саяси-құқықтық және дінтанулық тұрғыда интерпретациялау;

қазақ қоғамындағы әлеуметтік топтардың функцияларын ашуда компраимистік, эпистемологиялық, синтездік әдіс-тәсілдер;

қазіргі заманғы дінтанулық, саясаттану, құқықтану ілімдерінің қоғамдық ақиқатты ашудағы ортақ үндестігін зерттеуде, салыстырмалы-тарихи әдіс;

алғашқы дереккөздер мен мәтіндерді зерттеу нәтижесінде алынған материалдарды жүйелеу үшін жүйелік-талдау, кросс-мәдени талдау, жалпылау әдістері.

Нәтижелері және талқылама

Орта ғасырларда дәстүрлі қазақ қоғамында ислам дінінің дами түсуімен дін қызметкерлерінің иерархиялық құрылымы күрделене түсті. Алғашқыда, Түркі дәуірінде VIII ғасыр басында ислам дінін Құтайба ибн Муслим бастаған фатхшылар Мәураннахрға алып келді. Алайда, олардың қылыштың жүзімен дін тарату әдісі түркілерге өткен жоқ. VIII ғасырдың аяғына таман ислам дінін таратушылардың ішінде бабтар (есік ашушылар) түркілер арасына «суфра тутмақ» (дастархан жайып, дінді көркем мінезбен бейбіт насихаттау) тәсілімен діни үгіт жасай бастады. Дінді бейбіт түрде насихаттау біртіндеп өз нәтижесін берді (Исахан, 2018). Түркілер арасына дінге есік ашқан бабтардың шығу тегі Пайғамбар әулетіне барып тіреледі. Түркі қоғамында оларды «қожалар» деп атады.

Негізінде мұсылман үмбеті Пайғамбар Мұхамметтің қызы Фатима мен күйеу баласы Әлидің тұңғышы Хасанның ұрпақтарын «әшраф», сондай-ақ, Әли мен Фатиманың екінші ұлы Хусейннен тарайтын ұрпақтарды «сайид», сондай-ақ, Әлидің үшінші ұлы Мұхаммед-Ханафиядан тарайтын ұрпақтар «қожа», олардың барлығы «әһлі-байт» (қасиетті үйдің иелері) деп аталады. Қазақ ішінде Мұхаммед-Ханафияның ұрпақтары сайидтар мен шарифтерден саны көп болғандықтан, қазақ ішінде әһлі-байтты бір ауыз сөзбен жалпы «қожа» деп атады (Тұяқбаев, 1996, 100 б.). «Қожа» сөзі – парсы тілінде «ерікті, араб тілінде «үйретуші» (Мансұров, 2021, 102 б.) деген мағынаны білдіреді.

Түркістан аумағына ислам дінін таратушылардың бірі, Абд әл-Жалил баб (шамамен VIII ғасырда өмір сүрген) «Насаб-нама» бойынша Имам Мұхаммед-Ханафияның Абд әл-Фаттахтан тараған бесінші ұрпағы еді. Тарихи құжаттарда Абд әл-Жалил бабты Түркістан жеріне ислам дінін әкелуші үш бабтың бірі ретінде көрсеткен. Деректерде оның Жәндіг ханы Йашмут Ханның ұлы Сары тонды Өтемістің қолынан қаза табады. Оны жергілікті халық «Қорасан Ата» деп атаған. Абд әл-Жалил бабтың кіндігінен Қорасан қожалар тарайды (Қазыналы Оңтүстік, 2013).

Оңтүстік Қазақстан өлкесіне ислам дінін белсенді түрді таратқан бабтардың бірі – Ысқақ баб

болатын. «Насабнама» бойынша Қ.А.Ясауидің он бірінші атасы саналатын Ысқақ баб Қаратау баурайындағы Шолақорған, Тарсатөбе, Ұлықтөбеге, сондай-ақ, Исфиджабқа ислам дінін таратып, жергілікті билеуші Сары тонды Өтемісті жеңіп, осында Хақ діннің туын желбіретті (Сафи ад-дин, 1992).

Ислам дінін сұхбат жолымен насихаттаушылардың бірі Арыстан баб еді. Ол атақты Қожа Ахмет Ясауидың ұстазы болатын. Арыстан баб туралы «Рашахат айн әл-Хайат», «Садр ад-дин шайх рисаласы», «Диуани хикмет» т.б. қолжазбаларда деректер кездеседі. «Диуани-Хикметте» Арыстан баб түркілер арасына хикмет ілімін таратушы данағөй тұлға ретінде суреттеледі (Хожа Ахмад Яссауи, 2024, 18-20 бб.).

Түркістан жеріне ислам дінін таратқан тұлғалардың бірі атақты Абд әл-Малік те (шамамен XII ғасырда өмір сүрген) Мұхаммед-Ханафияның ұрпағы еді. Ол Қ.А.Ясауидің ағасы Садыр шайхтың ұлы болатын. Әзірет Сұлтанның асырап алған қызы Гауһар Хұжтазға үйленген Абд әл-Малік Қожаның кіндігінен Азизан (әзлер) қожалар мен Бақсайыс қожалар тараған. Түркістан тұрғындары «Әл-Қожа» деп атап кеткен ол Қ.А.Ясауидің халифасы атанып, Дешті-қыпшаққа ислам дінінің таралуына зор үлес қосты. Жалпы, Қ.А.Ясауидің ағасы Садыр шайхтың кіндігінен тараған Әзлер, Бақсайыс, Аққорғандық қожалар қазақ халқының тарихында маңызды рөлге ие (Исахан, 2022).

Алтын Орда империясы ыдыраған XV ғасырда Дешті-қыпшақта қоғамдық мәселелер талқыға түскенде, қожалар әрдайым белсенділік танытты. Шибан ұлысындағы берекесіздікті тоқтату үшін игі-жақсылар Тұра (Түмен) қаласында 1428 жылы Дәулет шайхтың 17 жасар баласы Әбілхайырды хан көтергенде, олардың ішінде қожалар да болды. Мысалы, осы айтулы жиынға Құл Мұхаммед сейіт, Қара сейіт, Шайх софы оғлан т.б. дін адамдары қатысты (Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков, 1948). Қазақ қоғамында Пайғамбар ұрпақтары «сейіт», «шәриф», «қожа», «мір», «қазі-қалан», «ишан» (Түяқбаев, 1996, 100 б.) т.б. атауларымен діни қызметтер жасады. Қазақ хандығы құрылғанда, қожалар халыққа дін үйрету әрі діни ритуалдарды жүргізуге жауапты болды. Ру-тайпа өкілдері өздеріне дін үйреткен қожаларды пір санады. Қожалар да өзіне қарасты ру-тайпа өкілдерін «мұрт» (мурид) деп білді. Мысалы, Ысмайыл Ата ұрпақтары XIV-XV ғ.ғ. Қаңлы тайпасының «Омыртқа» және «Мандуд» әулеттері-

не пірлік қызмет жасады (Ибадуллаева, 2016). Қазақ қоғамында қожа әулеттерінің пірлік қызмет атқарғанын халыққа кең тараған «Тіріміздің билігі «Алдияр» ұранды төреде, өліміздің билігі «Алла» ұранды қожада» деген қанатты сөзден байқауға болады.

Қазақ ішіндегі қожалар өз ішінен бірнеше әулеттерге немесе руларға бөлінді. Хасан мен Хүсейіннің ұрпақтары – Сейті қожа және Ховандтық қожа, Абд ул-Жалил бабтан тарайтын – Қорасан қожа, Дуана қожа, Нияз қожа, Ысқақ бабтан тарайтын Аққорған қожа, Бақсайыс қожа, Азизан қожа, Абд Рахым бабтың ұрпақтары – Қарахан қожа, олар өз ішінен Қарақандық, Қуланбастық, Ақ көлдік және Зергер қожалар болып бөлінеді. Ал, Әбу Бәкір Сыдықтың ұрпақтары – Сунақ қожа, Шәмші қожа, Қылауыз қожа, әзіреті Омардың әулеті – Қырық садақ қожа, Шайхантауыр қожа, Бабайлық қожа деген атпен белгілі.

Қоғам үшін аса маңызды дін функциясын атқарғандықтан, Әз Тәукенің Жеті жарғысы бойынша қожалардың мәртебесі қарашадан қарағанда жоғары болды. Негізінде, ислам дінінің ережелерінде мұндай артықшылыққа жол жоқ. Сөйте тұра қазақ қоғамында қожалар хан тұқымдарымен теңестіріліп, ақсүйек қатарына жатқызылды (Материалы по казахскому обычному праву, 1948). Өлім жазасы немесе тән азабын шектіретін қылмыстық жазалар қожаларға қолданылған жоқ (Зиманов, Өсеров, 1998). Қожалар әбес қылық жасаған жағдайда, олардың ісін төрелер ғана қарай алды.

Қазақ даласында діни-рухани алаңда хандық дәуірде пайда болған дін қызметшілерінің бірі – ишандар еді. «Ишан» парсы тілінде «олар» деген мағынаға саяды. Шағатай тілінде «ишан» дегеніміз «әулие» ұғымын білдіретін немесе тариқат көсеміне берілетін атау (Исахан, 2017). Негізінде тариқат басшысы бұрынырақта «шейх», «пір», «баба», «ата» деп аталған. «Шейх» сөзі араб тілінде «көсем», «пір» сөзі парсы тілінде «жетекші» (Мансұров, 2021, 62 б.) мағынасын білдіреді. Түркі қауымында сопылық жолдың көсемдерін «баба» және «ата» деп атаған. Әсіресе, бұл титулдар Яссауи тариқатының пірлеріне тән еді. Мысалы, Арыстан баба, Зеңгі баба, Баба Түкті Шашты Әзіз немесе Сайд ата, Садр ата, Бәдр ата, Ұзын Хасан ата т.б. Алайда, кейінірек қазақ қоғамында пір лауазымы «ишан» деп атала бастады.

Қазақ даласында әр ғасырда қалың елге аты мәшһүр – Мүсірәлі ишан, Қосым ишан, Марал

ишан, Айқожа ишан, Аппак ишан, Ахмет ишан, Әбілақым ишан, Керей ишан, Қожаназар ишан, Тілеулес ишан, Әзілхан ишан, Сүлеймен ишан, Оспан ишан, Өтеп ишан, Ақмырза ишан, Шабар ишан, Досжан ишан және т.б. да көптеген ишандар өмір сүрген. Олардың әрқайсысы сөз жоқ өткен тарихымызда Алаш жұртына рухани қызмет еткен діни тұлғалар болатын. Өкінішке қарай, XX ғасырдың басында Кеңес үкіметінің орнауымен дін адамдары қуғындалып, ишандық мектеп ауыр соққыға ұшырады (Исахан, Сманов, 2021).

Ишандардың қоғамдағы атқаратын функциясына тек руханият істері ғана жатады десек қателесеміз. Олар халықтың моральдік компасы ғана емес, діни білім берумен және дәрігерлік (халық емшілігі) істермен де шұғылданған. Тіпті, халық мүддесі үшін керек кезде, атқа қонып, қол бастаған. Мысалы, Марал ишан Құрбанов Бұқара медреселерінде ұзақ жылдар бойы оқып келгеннен соң, ел ішінде әулиелігімен аты шығып, діни ағартушылық және халық емшілігімен шұғылданып, жұртқа қызмет жасайды. Ресей отаршылдығы мен Хиуа басқыншылығына қарсы тұрып, кейде қолына қару алып, әскери іс-қимылдар да жасаған (Крафть, 1900).

Мұсылман қоғамында ишандардың діни қызметті жалғастырған ұрпақтарын «мақсым» деп атайды. «Мақсым» – араб тілінде (mahdum) «еркек ұл» (Исахан, 2022) мағынасын білдіреді. Діни терминде «ишанның ұлы» немесе «ишанның ұрпағы мағынасына саяды. Мақсымдар бөлек діни институт құра алмаса да, қазақ қоғамында діни-рухани функцияларды шама-шарқынша атқаруға күш салды.

Қазақ қоғамындағы діни қызметшілердің ішінде аса белсендерінің бірі – ахундар еді. «Ахун» сөзінің этимологиясына тоқталар болсақ. Түрік халықтарының тарихын зерттеген Зәки Уалиди Тоған «ахун» терминін христиандықтың несториан бағытымен сабақтастырады. Ол орта ғасырларда Орталық Азияның Жетісу аймағында несториандықты насихаттаған дін уағызшыларын грек тілінде «аргун» немесе «архун» деп аталғанын алға тартып, «ахун» сөзінің осыдан келіп шыққан болуы ықтимал екеніне ерекше мән береді (Zeki Belidi Togan, 1940) Негізінде, парсы тілінде «ахун» сөзі «жер асты жолы» және «үңгір» (Рубинчик, 1970, 46 б.) – деген мағыналарды білдіреді. Алайда, «жер асты жолы» және «үңгір» сөздерінің «ахун» деген діни лауазымға қатысы жоқ. Зерттеушілер, «ахун» сөзін парсы тіліндегі «хунд» және «хауэнд» сөздерінен шыққандығын, «хунд» сөзі – «оқыды», «талдады», ал

«хауэнд» сөзі – «ұстаз», «мырза» мағыналарын беретінін, «хунд» және «хауэнд» сөзінің алдындағы «а» (а-хунд) әрпі «аға» немесе «құрметті» мәртебесін білдіретінін айтады (Исахан, 2020). Түркі тіліндегі «аға» атауы да ақылы толысып, тәжірибесі мол, көпті көрген, жасы үлкен кісіге қарата қолданылған (Абурахманова, 1997). Қазіргі парсы тілінің қолданысында «ахун» дегеніміз – оқымысты, зерттеуші, ұстаз, мырза, ғұлама мағыналарына саяды (Восканян, 1986).

Алғаш рет «ахун» сөзі арнайы діни лауазым ретінде Шағатай ұлысын Әмір Темір билеген тұста пайда болды. Бұл атау тақуа әрі ғалым адамға берілді. Мысалы, сол кезеңде өзінің асқан діни білімінің арқасында Герат қаласындағы үш медресені қатарынан бір уақытта басқарған Мәулана Фасихуддин Низамиге «ахун» лауазымы берілген еді (Исахан, 2020). Одан кейінгі Сафауилер кезінде де «ахун» діни атақ ретінде көрнекті діни тұлғаларға берілді. Атақты парсы ойшылы Молда Садр Ширази да «ахун» деп аталған. Осылайша Хорасан, Орта Азия аумағында XX ғасырға дейін «ахун» жоғары дәрежелі діни тұлғалардың атауына айналды. Мысалы, атақты ирандық имам Мұхаммед Кәзім Хорасани «Ахун Хорасани» атымен танымал болған (Байбосынұлы, 2020).

Ахун лауазымындағы дін қызметкері туралы деректер қазақ хандарына қатысты тарихи мағлұматтарда да кездеседі. Дж.Кэстльдің «1736 жылы Орынбордан Қырғыз-қайсақ ордасының ханы Әбілқайырға сапар күнделігі» атты жазбасында ханның ұлы Ералы сұлтанның қызметінде Бұқаралық ахунның болғанын баяндайды (Кэстль, 2013). Ахундар институтының ресмиленуіне Патшалық Ресей үкіметінің мұсылмандарды басқаруға қатысты саяси ұстанымы мейлінше оң әсер етті. Ресей патшайымы Анна Иоанновна 1736 жылғы жарлығымен өлкелік губенаторлықтарда 4 ахуннан тұратын басқару жүйесі құрылды (Адилова, 2010). Кейінірек Патша үкіметі 1788 жылы Орынбор муфтилігін («Махкам-и шарийа исламийа») құрды. Бұл діни құрылым жүйесінде діни қызметтердің әмбебап механизмі бекітілді. Аталған діни мекеменің жүйесінде муфти, қазы, ахун, мүдәрис, муәзин, молда, хатип секілді діни қызметкерлер жұмыс істеді (Мирзагелдиев, Рашидбетов, 2019).

Орынбор муфтилігі құрылғанға дейінгі Ресей патшалығындағы діни қызметкерлердің иерархиясында ахундар ерекше мәртебеге ие еді. Ахундық мәртебе алу үшін Орынбор маңындағы Қарғалы слободасындағы Сейіт ауылындағы

медреседе талапкерлер емтихан тапсыратын. Емтиханнан жақсы нәтиже алған діни қызметкерлер ахун лауазымына ие болатын (Адилова, 2010). Ал, исламдық білім беретін медреселерде ибтидайи (бастауыш медресе), оқу мерзімі 4 жыл, рушдия, оқу мерзімі 3 жыл, игдадия (жоғары оқу орнына дайындық), оқу мерзімі 3 жыл, ғалия (жоғары білім), оқу мерзімі 3 жыл, жалпы 12-13 жылдық білім берілетін (Әбдірәсілқызы, 2013). А. Ю. Хабутдинов келтірген деректерге сүйенетін болсақ, діни қызмет корпусында ахундар жоғары мәртебелі лауазым саналған. Олар медреселер мен мешіт істеріне, азаншы мен махалла имамдары секілді дін қызметкерлердің жұмысын қадағалайтын (Хабутдинов, 2012). Яғни, Орынбор муфтилігі құрылмай тұрып ахундардың халық алдында беделі жоғары еді. Ахундар бейресми түрде діни қызметкерлердің білімі мен қабілетін тексеріп, емтихан өткізетін. Дін қызметкерлерін имамдық, мүдәрістік, азаншылық қызметтерге тағайындайтын. Мешіт құрылысын жүргізуге рұқсат беретін. Жұма намазындағы рәсімдердің атқарылуын, сондай-ақ, діни оқу орындарының қызметіне тексеру жүргізетін (Загидуллин, 2013).

Ахундардың халық алдындағы беделі жоғарылаған сайын діндарлар арасында ахун болуға деген ұмтылыс күрт артқан. Осының нәтижесінде XIX ғасырдың басында Орынбор өлкесінде ахундар саны көбейген. Оның ішінде халық өзі «ахун» деп құрметтеген діни қайраткерлер де бар еді. Ресей патшалығы ахун мәртебесін нығайта түсу үшін И. К. Загидуллиннің пікірінше, Орынбор муфтилігін Ғабдиссалам Ғабдрахимов басқарған тұста «аға ахун» атты діни лауазымды бекіткен (Загидуллин, 2013). Қоғамда ахундық лауазымның құнын түсірмес үшін бұл атақты Орынбор муфтилігінің кеңесі беретін болған (Бакиева, 2011).

Орынбор муфтилігінің қарамағында XVIII ғасырдың соңына қарай 28 ахун, 969 молда, 1921 мүдәріс қызмет етіп, 114 мешіт пен медресе жұмыс істеді (Ұзақбай, 2016, 146 б.). Кейін біртіндеп діни қызметкерлердің саны өсе түсті. Мысалы, И. К. Загидуллиннің зерттеуінде Орынбор муфтилігінде 1833 жылы 68 ахун, 100 хатип, 1792 имам, 1164 молда, 343 мухтасип, 439 мүдәрис жұмыс істеген (Загидуллин, 2013).

Қазақ қоғамында ахундардың діни қызметіне ұқсас қызмет еткен қазылар еді. Араб тілінде түбірі «қада» сөзінен шыққан «қазы» деп мұсылман құқығында қоғамдағы дау-дамайларды шариғат үкімдері бойынша шешуге өкі-

летті тұлғаны айтамыз. Құран Кәрімде «қазы» сөзі бір жерде «үкім жүргізуші» мағынасында өтеді. Мұсылман құқығында «қазының» синонимі «хаким» деп аталады. «Хахим» сөзі «үкім шығару құқығына ие басшы» деген мағынада қолданылады. Ислам түп-деректерінде «хаким» және «қазы» сөздері жиі кездеседі. «Хахим» деп мемлекеттік істерде шешім қабылдауға құзырлы билеушілер мен үкім шығара алатын ғалымдар, ал «қазы» сөзі арқылы – міндетті түрде қазы лауазымында болмаса да, адамдар арасындағы дауларды шешетін тұлғалар айтылады (Fahriddin Atar, 2001).

Қазылардың сот істеріне араласуы түркі даласында Самани, Ғазнауи, Қарақан, Хорезм шах дәуірінде орын алды. Қарақан дәуірінде ислам діни мемлекеттік дін мәртебесіне көтеріліп, сот істерімен тікелей Ханафи мәзһабы ғұламалары айналысты. Осы кезеңде Мәуараннахрдан 300-ден астам факихтер шықты. Бұл дәстүр кейін Тахири, Ғұри, Мәмуни, Алтунташ, Хорезм шах мемлекеттерінде де жалғасын тапты (Исахан, 2021). Алайда, Шыңғысханның XIII ғасырдың алғашқы ширегінде Мәуараннахрға жойқын жорық жасап, аймақты жаулап алуы, мұсылмандық сот жүйесіне кері әсерін тигізді. Алғашқыда, Шыңғыс ұрпақтары дала заңдарын берік ұстанғанымен, біртіндеп XIII-XIV ғғ. Жошы ұлысы мен Шағатай ұлысында діни өзгерістер орын алып, мұсылмандық сенім Түркістан мен Дешті-қыпшақта салтанат құра бастады. Тарихи деректерде Алтын орда билеушілері Берке хан мен Өзбек ханның Сарайда сот істеріне мұсылман қазыларын тартқандығы айтылады. Әмір-Темірдің мемлекетінде қазылар сот істерін тәуелсіз жүргізу мәртебесіне ие болды.

Қазақстанның оңтүстік өңірлеріне саяси ықпалы болған Қоқан, Бұқар, Хиуа хандықтарында қазылар сот істеріне тікелей жауапты еді. XX ғасырдың 20 жылдарына дейін Орта Азия хандықтары мен әмірліктерінде, Қазақстанның оңтүстік аудандарында «Бас қазы», «Қазы-калян» ал жергілікті жерде оған бағынышты дін басы (муфтилер), соттың тергеуші көмекшілер (өзім молдалар), іс жүргізушілер тілмаштар тағайындалды. Қазы судьялық қызметімен қатар кейбір әкімші істерге де араласты (Seyfettin Erşahin, 1999). Ресей патшалығы 1788 жылы Орынбор муфтилігін құрып, қазақтардың бір бөлігі діни-рухани істер бойынша соған қарағанда да, аталған діни құрылым бойынша қазылық қызметтің рөлі жоғары болды. Алайда, қазақтар өз ішіндегі келіспеушіліктерді ескіден билер арқылы шешетін (Исахан,

2025). Сол себепті, Орынбор муфтилігі қазыларының қазақ қоғамында айтарлықтай ықпалы болған

Қазақ қоғамында діни қызметтің әр-алуан түрі бар еді. Соның бірі мұсылмандық есеп ісіне жауапты мұхтасибтер еді. Араб тілінде «хисбә» – «есептеу», «санау», «жеткілікті болу» мағыналарын білдіреді. Ал, фикһтық анықтамасына келер болсақ, жақсылыққа шақыру, жаманшылықтан тию қағидасының негізінде сауда-саттық пен экономика саласындағы іс-әрекеттердің діни этика мен шариғатқа сәйкестігін мемлекет тарапынан бақылау – хисбә қызметі деп аталады. Яғни, шариғат тұрғысынан қоғамдық қатынас барысындағы жеке тұлғалар мен қоғамдық ұйымдардың және мемлекеттің құқықтары мен міндеттерінің орындалуын қадағалауды «хисбә» қызметі жүзеге асырады.

Фикһ ілімінде мұсылман ғұламалары қоғамдық тәртіптің сақталуы үшін діни мемлекетте «хисбә» қызметінің болуын парыз кифая (міндетті) деп қарастырған. Ал, «хисбә» қызметін мемлекет билеушілері тағайындаған «мұхтасибтер» атқарады. Ислам тарихында кейбір елдерде мұхтасиб қызметін атқарушылар «уәли-л хисбә», «мутәуәлли-л хисбә», «нәзиру-л хисб», «мұхтасиб-қорбашы» деп те аталады (Исахан, 2020).

Мұхтасиб – фикһ саласындағы әдет-ғұрыпқа қатысты мәселелерге және адамдардың материалдық ақысына қатысты даулы істерге үкім шығара алады. Алайда, ірі қылмыстық істер мен һад (Құрандағы діни жазалар)жазалары берілуі тиіс мәселелер мұхтасибтің күзіретіне кірмейді. Ол тараз тарту мен көлем өлшеудегі қулық-сұмдықтар, сауда-саттықтағы әртүрлі айла-шарғылар, мерзімінде қайтарылмаған қарыздар, сатылымға шыққан тауардың адал немесе адал еместігін, жұмыс беруші мен алушы арасындағы келіспеушіліктерді, қоңсы ақысы т.б. да қоғамдық қатынас барысындағы әртүрлі келеңсіздіктердің алдын алуға, бақылауға, реттеуге, шешуге, үкім шығаруға құқылы (Fahrettin Atar, 1979).

Даулы істерді қарау барысында мұхтасиб тараптардан дәлел мен ант сұрауға құқығы жоқ. Бірақ, мойындалған қылмыстық істерді қарап, қарыздардың қайтарылуын қамтамасыз ете алады. Мұхтасиб қазидан қарағанда ұсақ даулы істерді қарағанмен, ол қоғамдық қатынас барысындағы жөнсіздіктің алдын алуға жедел түрде шара қолдануға құқылы. Тіпті, мұхтасибтің жедел іс-шаралары күш қолдану арқылы жүзеге асырылуы

да мүмкін. Хисбә саласын бақылағандықтан, ол қажет жағдайда құпия іс кесу мен зерттеу жұмыстарын да атқара алады (Cengiz Kallek, 1998).

Төл тарихымызға назар салатын болсақ, ислам дінін мемлекеттік деңгейде қабылдаған Қарақан, Хорезм шах, Алтын Орда империясы, Қазақ хандығы, Қоқан хандығы, Бұқар хандығы, Хиуа хандығы дәуірлерінде мұхтасиб қызметінің жұмыс істегеніне куә бола аламыз. Тіпті, Ресей патшалығының құрамында болған кезімізде де Орынбор муфтилігіне қарасты Қазақ даласында жүздеген мұхтасибтердің жұмыс істегенінен хабардармыз. Алайда, Кеңес үкіметінің тарих сахнасына шығуымен мұхтасибтердің қызметіне тоқтау салынды.

Қазақ қоғамында ең көп ұшырасатын дін қызметшісі, ол – молдалар еді. «Молда» сөзінің шығуына қатысты бірнеше көзқарастар бар. Бұл сөз араб тіліндегі «мәула», яғни «ие», «қожайын», «әмірші» деген ұғымды білдіретін сөзден шыққан болуы мүмкін. Сонымен қатар, парсы тілінде «мулла» сөзі діни қызметкер, діни мұғалім, дәрігер, білімді адам (Бекмаханов, 1994), деген мағыналарды да білдіреді.

Молда атауы Иран, Түркия, Ауғанстан, Орта Азияның бірнеше елдерінде кеңінен қолданылады. Бұл елдерде молда сөзі барлығына беріле бермейтіндігін атаған жөн. Онда сөз діни білімі қанық, дін жолындағы амалдары толық, жеткен дәрежесі биік, жалпы халық алдында беделге ие, үлгі боларлық қасиеттері мен ұстаздық ете алатындарға таңылған. Ал Осман империясы тұсында бұл сөз қазыларға берілген. Қазақ ұғымында да молда сөзі шариғатты білетін, соған амал ететін, діни білімі толық діндар кісілерге тіркесіп айтылады. Тіпті, сөздің кісі есімдеріне тіркесіп қолданылуы да көрініс берді.

«Молда» лауазымындағы дін қызметкері туралы деректер қазақ хандарына қатысты тарихи мағлұматтарда да кездеседі. Мысалы, Дж.Кэстльдің «1736 жылы Орынбордан Қырғыз-қайсақ ордасының ханы Әбілқайырға сапар күнделігі» атты жазбасында хан ордасында молдалардың діни рәсімдер жасағанын баяндайды (Кэстль, 2013). Кенесары ханның ордасында да молдалардың рөлі жоғары болды (Бекмаханов, 1994). Молдалар дүние есігін ашқан нәресетегі азан шақырып, ат қоюдан бастап, діни элементті қамтыған әртүрлі қызметтерді атқарды.

Қазақ даласында Ресей патшалығы құрған Орынбор муфтилігінің иерархиялық жүйесінде «молда» титулына ие діни қызметкерлер болды. Жұрт оларды «указной молда» деп айтатын.

Орынбор муфтилігінің жүйесінде молда «имам» (Хабутдинов, 2012) лауазымымен бірге қарастырылды. Ресей билігі мұндай лауазымдағы кісілерді мемлекеттік қаулылармен тағайындап, бақылауда ұстады. Соның салдарынан аталмыш қызмет арнайы тағайындауды қажет етіп, мешіттерге жарлықтармен жіберілді. Алайда, Орынбор муфтилігіне бағынышты молдалардың Орталық Азия медреселерінде діни білім алғандармен арақатынасы суық сипатта өрбіді. Ел ішінде «указной молдалардың» дүмшелігі қатты сынға ұшырайтын.

Жалпы, дәстүрлі қазақ қоғамында ислам діни күшейген сайын дін қызметін атқарған «қалпе», «хазірет», «дамудла» деген секілді діни титулдардың саны да арта түсті. Әдет-ғұрып пен шариғат жымдасып, бұрынғы ескі құндылықтар ислами реңк ала бастады. Тіпті, Тәңір сенімінің дін қызметшісі саналған бақсы, құшынаш, елтілердің өзі ритуалдарын жасағанда, мұсылмандық дұғаларды жасауға көшті (Исахан, 2023). Бұл сөзсіз, мұсылмандық элементтердің дәстүрлі қазақ дүниетанымымен астасып-қойындасқанын білдіреді.

Қорытынды

Қазақтардың ұлт болып ұйысып, өз алдына мемлекет құрған хандық (XV-XIX ғғ.) дәуіріндегі рухани ахуалынан хабардар ететін жазба деректердің аз болуына байланысты, аталған кезеңде діни қызметкерлердің иерархиялық құрылымы қалай қалыптасқанын, қандай діни лауазымдардың болғанын өкінішке қарай дәп басып айта алмаймыз. Ал, Патшалық Ресейге бодан болған дәуірде (XIX-XX ғғ.) маңызды істердің көпшілігі хатқа түсірілді. Бұл кезеңде қазақ қоғамында әртүрлі атауларға ие діни қызметкерлер құрамы жұмыс істеді. «Муфти», «қазы», «хазірет», «халифа», «молда», «имам», «мұхтасип», «мұшавир», «ишан», «қаландармен» қатар дін саласында «ахун» лауазымындағы діни қызметкерлер де еңбек етті. Тарихи деректерді зерделеп қарасак, олардың халық алдында зор беделге ие болғанын байқауға болады. Негізінде, бұл діни лауазымдардың әрқайсысы жеке-жеке зерттеуді қажет етеді.

Қазақстан мемлекетінің негізін салушы қазақ ұлтының ислам дінін қабылдағанына бірнеше ғасыр болды. Қазақтардың арғы бабалары Қарақан, Қыпшақ, Алтын Орда мемлекеттері дәуірінде ислам дінін қабылдай бастаған. Дегенмен, орта ғасырларда қазақтар көшпелі өмір

сүргендіктен, негізінен мешіт пен медресе ұстай алған жоқ. Кейбір отырықшы аймақ тұрғындарының ғана тұрақты мешіт пен медресесі болды. Сондай-ақ, орта ғасырларда қазақ халқы сол кезеңдердегі саяси ахуалға байланысты әскери өмірге көбірек бейімделді. Осындай жағдайларға байланысты қазақ халқы исламды қабылдағанымен, орта ғасырларда исламның фундаментальды діни құндылықтары көшпелі халықтың руханиятына дендеп ене қойған жоқ. Ал, XIX ғасырдың алғашқы жартысында Қазақ хандығы құлап, Ресей патшалығына халық тәуелді болған тұста, діни құрылым өзгеріске ұшырады. Халықтың рухани өмірінде ресми түрде әртүрлі діни қызметтер атқаратын құрылым пайда болды. Солардың бірі «ахун» лауазымындағы діни қызмет еді. Алғашқыда, «ахун» лауазымының ресми мәртебесі болды. Бірақ, кейінірек халық өзі ұнатқан діни қайраткерлерді ресми тағайындаусыз-ақ діни біліміне қарай «ахун» деп атай бастады. Қоғамда зор беделге ие болған ахундардың халық руханиятына сіңірген еңбегі ұшан-теңіз еді. Әрі олар ислам дінінің аймақта нығая түсуіне еңбек етті.

Қазақ қоғамында дәстүрлі әдет-ғұрып пен ислам шариғаты қатар қолданылды. Сот процесінде де екі жүйе үйлесім тапты. Бірақ, XIX ғасырға дейінгі аралықтағы құқықтық жүйеде дала заңдары басымдыққа ие-тін. Мемлекеттік салық жүйесі мал мен өнімдерге, сондай-ақ зекет пен ұшырға негізделді. Жерлеу, неке, балаға ат қою секілді өмірлік салттар шариғатпен ұштасып, ұлттық болмысқа әсер етті. Жалпы алғанда дәстүрлі қазақ қоғамындағы мемлекеттік билік, құқық, дін, экономика, әскер және әлеуметтік құрылымының өзара байланысы ешбір аналогы жоқ жүйе еді. Аталған жүйенің ұлт болмысына ықпалы нақты тарихи деректер және ғылыми тұжырымдармен қорытындыланды.

Діни наным мен құлшылықтар және өзге де діни іс-шаралар кез-келген қоғамда кездесетін құбылыс. Дәстүрлі қазақ қоғамының әлеуметтік құрылымы бойынша, діни жауапкершілікті қожалар, пірлер, ишандар, муфтилер, ахундар, молдалар, мұхтасибтер атқарды. Аталған дін иелерінің ішінде қазақ қоғамына қожалар институтының орны өте жоғары болды. Қазақ жеріне сонау VIII ғасырдың екінші жартысында Пайғамбар әулетінің өкілдері дін таратуға келіп, діни-рухани мектептер қалыптастырды. Олардың ерен еңбегінің арқасында қазақ халқы мұсылмандыққа бет бұрды. Көшпелі өмір сүргендіктен, қазақтардың көпшілігі мешіт-мед-

ресесі ұстай алған жоқ. Алайда, бұл қажеттілікті қожалар әулеттері қазақ ру-тайпаларымен бірге көшіп-қонып жүріп атқарды. Осы себептен де,

діни жауапкершілікті мойнына алған қожалар әулетінің өкілдеріне қазақ халқы ерекше құрмет көрсетті.

Әдебиеттер

- Atar, F. (1979). *İslâm Adliye Teşkilâtı*. Ankara.
- Atar, F. (2001). *Kadı*. IA, 24 cilt. İstanbul.
- Erşahin, S. (1999). *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*. Sovyet dönemi. TDV. Ankara.
- Kallek, C., Bazmee Ansari, A. S., & Kazıcı, Z. (1998). *Hisbe*. IA, 18 cilt. İstanbul. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisbe>
- Togan, Z. B. (1940). *Ahınd*. Cilt 1. İslam Ansiklopedisi.
- Абурахманова, Ф., Муталлибов, С. (1997). *Девону лугат-турк*. 1 жилд. Узбекистон ССР «Фан» нашриёти.
- Адилова, Ф. (2010). *Қазақ қоғамының саяси өміріндегі Орынбор муфтилігінің орны мен қызметі (XVIII ғ. аяғы – XX ғ. басы)* [Кандидаттық диссертация авторефераты, Алматы].
- Әбдірәсілқызы, А. (2013). *Қазақстандағы діни білім жүйесі: тарихы, қазіргі жай-күйі және өзекті мәселелері*. Діни білім беру және ағарту діни экстремизм мен терроризмнің алдын алу факторы ретінде» тақырыбындағы республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция. Астана.
- Байбосынұлы, Қ. (2020). *Ахундар мектебі қалай қалыптасты?* Мұнара газеті, 12, 8.
- Бакиева, Г. Т. (n.d.). *Мусульманское духовенство у сибирских татар в XIX – начале XX в.* http://www.tataroved.ru/publicat/new/Sbornik_OMDS.pdf
- Бекмаханов, Е. (1994). *Қазақстан XIX ғасырдың 20-40 жылдарында*. Санат.
- Восканян, Г. А. (1986). *Русско-персидский словарь*. «Русский язык».
- Загидуллин, И. К. (n.d.). *Звания мусульманского приходского духовенства в округе оренбургского магометанского собрания (конец XVIII – начало XX века)*. cyberleninka.ru. <https://share.google/QL9JHfglu2EJjprgw>
- Зиманов, С., & Әсеров, Н. (1998). *Шариғаттың әдет-ғұрыпқа әсері*. Алматы.
- Ибадуллаева, З. Ә. (2016). *Қазақ халқының саяси құрылымындағы қожалар институты*. <https://kozhal.kz>
- Исахан, М. (2018). *Ислам дінінің Орталық Азияға таралуы және алғашқы түркі-ислам мемлекеттерінің сипаттамалары* (монография). «Рухани құндылықтарды қорғау қоры».
- Исахан, М. (2022). *Түркістанның соңғы муфті – Алиш Умарқожаұлы!* Мұнара газеті, 7, 8.
- Исахан, М. (2025). *Дәстүрлі қазақ қоғамының әлеуметтік құрылымы және әдет-ғұрып пен шариғат синтезі* (монография). «Қазақ кітабы».
- Исахан, М. (2020). *Ахун қандай лауазым?* kazislam.kz. <https://kazislam.kz/2020/08/ahun-qandaj-lauazym/>
- Исахан, М. (2017). *Ишан атауы кімдерге берілген?* kazislam.kz. <https://kazislam.kz/2017/12/ishan-atauy-kimderge-berilgen/>
- Исахан, М. (2020). *Мұхтасип – қандай діни лауазым?* asyldin.kz. <https://asyldin.kz/article/view/id/18027.html>
- Исахан, М. (2022). *Түркістанның соңғы әулиесі – Әбул-ас ибн Әбілхайыр ат-Түркістан*. kazislam.kz. <https://kazislam.kz/2022/04/turkistannyng-songghy-auliesi-abul-as-ibn-abilhajyr-at-turkistani/>
- Исахан, М., & Мұқатай, Е. (2023). *Тәңіршілдік. Ұғымы мен мәні, тарихи сипаттамасы, бүгінгі проблемалары*. Алматы.
- Исахан, М., & Сатыбалдиева, А. (2021). *Қазақстандағы ислам тарихы* (оқу құралы). Муфтият баспасы.
- Исахан, М., & Сманов, Р. (2021). *Ишан және ахун діни лауазымы мен мәртебесінің шығу тегі, ұғымы, сипаттамасы. Исламтану және араб филологиясы мәселелері атты халықаралық конференция материалдары*. Нұр-мұбарак ЕИМУ.
- Крафть, К. К. (1900). *Изъ Киргизской старины*. Орынбор.
- Кэстль, Д. (2013). *Дневник путешествия в году 1736-м из Оренбурга к Абдулхаиру, хану Киргиз-Кайсацкой Орды*. Жібек жолы.
- Қазыналы Оңтүстік (2013). Серия: Түркістан кітапханасы. Т 56. 3-кітап: Насап-нама. «Нұрлы әлем».
- Қауыс, Ү. (2016). *Ұлағат. Тарихи-танымдық толғаныс*. Ақтөбе.
- Мансұров, Н. Б. (2021). *Ислам дініндегі діни атақ-лауазымдар*. Түркістан.
- Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков (1969). Алматы.
- Материалы по казахскому обычному праву. Сборник. (1948). Алматы.
- Мирзагелдиев, Б., & Рашидбеков, Р. (2019). *Қазақ қоғамындағы мұсылман дін қызметкерлерінің лауазымдық ерекшеліктері: XVIII ғасыр соңы – XX ғасыр басы*. Алматы: «Әл-Фарабидің рухани мұрасы мен қазіргі заманғы Шығыс» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференция жинағы.
- Орын Қойлақы, С. (1992). *Асыл мұра*. Түркістан.
- Рубинчик, Ю. А. (1970). *Персидско-русский словарь*. Москва.
- Тұяқбаев, М. (1996). *Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде жерленген «Мұхаммед ұрпақтары»*. Ясауи тағылымы. Түркістан.
- Хабутдинов, А. Ю. (2012). *Религиозное самоуправление и шариатское семейное право в России: опыт Оренбургского магометанского духовного собрания в конце XVIII – первой четверти XIX в.* Режим доступа: <http://rpu-rf.ru/uploads/zabut.pdf>
- Ясави, Х. А. (2024). *Умринг елдек утара* (Иброхим Хаққул, Нодирхан Хасан, ред.). «Qamar-media». Тошкент.

References

- Äbdırasılıqızı, A. (2013). *Qazaqstandaǵı dini bilim júyesi: tarıxı, qaǵrıǵı jat-kúyi jáne ózekti máseleleri* [The System of Religious Education in Kazakhstan: History, Current State, and Key Issues]. Dini bilim beru jáne aǵartu dini ekstremizm men terrorizmnıń alına alu faktory retinde» taqırbyndaǵı respublikalıq ǵılmı-tájiribelik konferenciya. Astana. (in Kazakh)
- Aburaxmanova, Ğ., & Mutallibov, S. (1997). *Devonu luǵat-turk* [Dıwān Lughāt at-Turk]. Uzbeksitan SSR «Fan» naşrıyeti. Toşkent: 1 jilt. (in Uzbek)
- Adilova, F. (2010). *Qazaq qoǵamınıń sáyasi ómirindeǵı Orynbor muftılıǵınıń orını men qızmeti (XVIII ǵ. ayaǵı – XX ǵ. bası)* [The Role and Function of the Orenburg Muftiate in the Political Life of Kazakh Society (Late 18th – Early 20th Century)]. Kandidatlıq dissertaciya avtoreferatı. Almaty. (in Kazakh)
- Atar, F. (1979). *İslām Adliye Teşkilâtı* [The Islamic Judicial System]. Ankara. (in Turkish)
- Atar, F. (2001). *Kadi* [Qadi / Islamic Judge]. IA, 24 cilt. İstanbul. (in Turkish)
- Baibosımulı, Q. (2020). *Axundar mäkete qalay qalıptastı?* [How Did the Akhunds' School Develop?] Munara gazeti, 12, 8. (in Kazakh)
- Baqieva, G.T. (n.d.). *Musyl'manskoe dukhovenstvo u sibırskikh tatar v XIX – nachale XX v.* [Muslim Clergy among the Siberian Tatars in the 19th – Early 20th Century]. http://www.tataroved.ru/publicat/new/Sbornik_OMDS.pdf (in Russian)
- Bekmakhanov, E. (1994). *Qazaqstan XIX ǵ. 20–40 jıldarında* [Kazakhstan in the 1820s–1840s]. Sanat. (in Kazakh)
- Erşahın, S. (1999). *Türkistandā İslām ve Müslımanlar. Sovyet dönemi* [Islam and Muslims in Turkistan: The Soviet Period]. TDV. Ankara. (in Turkish)
- İbadullaeva, Z. Ö. (2016). *Qazaq xalqınıń sáyasi qurılımdıǵı qojaǵalar instituty* [The Institution of Khojas in the Political Structure of the Kazakh People]. <https://kozhaler.kz> (in Kazakh)
- Isakhan, M. (2018). *İslām dıneniń Ortalıq Ąziyaǵa taralıu jáne alǵaşqı türki-islām memleketteriń sipattamaları* (monografiya) [The Spread of Islam in Central Asia and the Characteristics of the Early Turkic-Islamic States]. «Ruǵanı qundılıqtardı qorǵau qorı». (in Kazakh)
- Isakhan, M. (2022). *Türkistannıń sońǵı muftii – Aliş Umarqojaylı!* [The Last Mufti of Turkistan – Alish Umarqojauly!] Munara gazeti, 7, 8. (in Kazakh)
- Isakhan, M. (2025). *Dástrilı qazaq qoǵamınıń áleumettik qurılımdıǵı jáne ádet-ǵurıppaqa pen şariǵattıń sintezı* (monografiya) [The Social Structure of Traditional Kazakh Society and the Synthesis of Customary Law and Sharia (Monograph)]. «Qazaq kıtabı». Almaty. (in Kazakh)
- Isakhan, M. (2020). *Axun qanday lawazım?* [What Kind of Title Is “Akhun”?] kazislam.kz <https://kazislam.kz/2020/08/ahun-qandaj-lauazym/> (in Kazakh)
- Isakhan, M. (2017). *İşan atayı kimderge berilgen?* [To Whom Was the Title “Ishan” Given?] kazislam.kz <https://kazislam.kz/2017/12/ishan-atauy-kimderge-berilgen/> (in Kazakh)
- Isakhan, M. (2020). *Muxtasıp – qanday dini lawazım?* [Muhtasib – What Kind of Religious Office Is It?] kazislam.kz <https://asyldin.kz/article/view/id/18027.html> (in Kazakh)
- Isakhan, M. (2022). *Türkistannıń sońǵı äwliyası – Ąbul-as ibn Ąbılxaıır at-Türkistani* [The Last Saint of Turkistan – Abul-As ibn Abulkhayr al-Turkistani]. kazislam.kz <https://kazislam.kz/2022/04/turkistannyng-songghy-aulesi-abul-as-ibn-abilhajyr-at-turkistani/> (in Kazakh)
- Isakhan, M., & Muqtay, E. (2023). *Tängirşılıdıq. Uǵımı men mäne, tarıxı sıpattaması, búgindegi problemi* [Tengrism: Its Concept, Meaning, Historical Characteristics, and Contemporary Issues]. Almaty. (in Kazakh)
- Isakhan, M., & Satıbaldiyeva, A. (2021). *Qazaqstandaǵı islām tarıxı (oqu quralı)* [History of Islam in Kazakhstan (Textbook)]. Muftiyat baspası. (in Kazakh)
- Isakhan, M., & Smanov, R. (2021). *İşan jáne axun dini lawazımı men mártebesiniń şıǵu tegi, uǵımdarı, sipattamaları* [The Origins, Concepts, and Characteristics of the Religious Titles and Statuses of Ishan and Akhun]. İslamtanıw jáne arab filologiyası máseleleri atıǵı xalıqaralıq konferenciya materialdarı [Proceedings of the International Conference on Issues of Islamic Studies and Arabic Philology]. Nūr-Mübäräk EİMU. Almaty. (in Kazakh)
- Kallek, C., Bazmee Ansari, A. S., & Kazıcı, Z. (1998). *Hisbe* [Hisba / The Office of Public Morality Supervision]. IA, 18 cilt. İstanbul. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisbe> (in Turkish)
- Kest'ı, D. (2013). *Dnevnik puteshestviya v godu 1736-m iz Orenburǵa k Abdulxairu, xanu Kyrgyz-Kaysatskoy Ordı* [Travel Diary from the Year 1736 from Orenburg to Abulkhair, Khan of the Kirghiz-Kaysak Horde]. Jibek joly.
- Kraf't, K.K. (1900). *Izy Kyrgyzskoy stariny* [From Kyrgyz Antiquity]. Orynbor. (in Russian)
- Mansurov, N.B. (2021). *İslām dınenindeǵı dini ataǵ-lawazımdar* [Religious Titles and Ranks in Islam]. Türkistan. (in Kazakh)
- Materialy po istorii kazahskikh xanstv XV–XVIII vekov (1969). [Materials on the History of Kazakh Khanates of the 15th–18th Centuries]. Almaty. (in Russian)
- Materialy po kazahskomu obychnomu pravu. Sbornik. (1948). [Materials on Kazakh Customary Law. A Collection.] Almaty. (in Russian)
- Mirzagediev, B., & Rashimbetov, R. (2019). *Qazaq qoǵamındaǵı müsılman din qızmetkerleriniń lawazımdıq erekselikleri: XVIII ǵ. sońı – XX ǵ. bası* [The Functional Specificities of Muslim Religious Officials in Kazakh Society: Late 18th – Early 20th Century]. Almaty, «Äl-Farabi dını ruhani murası men qazaq zamandıǵı Şıǵıs» atıǵı xalıqaralıq ǵılmı-praktikalıq konferenciya jınaǵı. (in Kazakh)
- Oryn Qoılaqı, S.a. (1992). *Asıl mura* [The Noble Heritage]. Türkistan. (in Kazakh)
- Qawıs, Ü. (2016). *Ulaǵat. Tarıxı-tanımdıq tolıńıs* [Ulaghat: A Historical–Cognitive Study]. Aqtöbe. (in Kazakh)

- Qazynalı Oñtüstik – A. (2013). Seriya: Türkiştän kitapxanası. T 56. 3-kitap: Nasap-nama [Genealogy / Lineage Book]. «Nurly Älem». (in Kazakh)
- Rubinchik, Y.A. (1970). *Persidsko-russkii slovar'* [Persian–Russian Dictionary]. Moskva: 1612 s. (in Russian)
- Togan, Z. B. (1940). *Ahund* [Akhund]. Cilt 1. İslam Ansiklopedisi. (in Turkish)
- Tuyakbaev, M. (1996). *Qoja Ahmet Yassauı kesenesinde jerlengen «Muhammed urpaqtarı»* [“Descendants of Muḥammad” Buried in the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi]. Yasawi tağılımı [The Yasawi Tradition]. Türkistan. (in Kazakh)
- Voskanian, G.A. (1986). *Russko-persidskii slovar'* [Russian–Persian Dictionary]. «Russkii yazık». (in Russian)
- Xabutdinov, A. Y. (2012). *Religiioznoe samoupravlenie i šariatskoe semeinoe pravo v Rossii: opit Orenburgskogo magometanskogo dukhovenstva v kontse XVIII – pervoy četverti XIX v.* [Religious Self-Governance and Sharia Family Law in Russia: The Experience of the Orenburg Muslim Clergy in the Late 18th – First Quarter of the 19th Century]. Režim dağdarısı: <http://rpu-rf.ru/uploads/zabut.pdf> (in Russian)
- Yasawi, Kh.A. (2024). *Umrin eldek utara* (İbrohim Haqqul, Nodirkhan Xasan, red.) [Your Life’s Valuable Legacy (İbrohim Haqqul, Nodirkhan Xasan, eds.)]. «Qamar-media». Toşkent. (in Uzbek)
- Zägidullin, I.K. (n.d.). *Zvaniya musul'manskogo prikhodskogo dukhovenstva v okruge Orenburgskogo magometanskogo sobraniya (konts XVIII – nachalo XX veka)* [Titles of the Muslim Parish Clergy in the District of the Orenburg Mohammedan Assembly (Late 18th – Early 20th Century)]. cyberleninka.ru. <https://share.google/QL9JHfGu2EJjprgw> (in Russian)
- Zimanov, S., & Öserov, N. (1998). *Şariğattuñ ädet-ğurıpqaqa äseri* [The Influence of Sharia on Customs and Traditions]. Almaty. (in Kazakh)

Авторлар туралы мәлімет:

Арыстанбекұлы Нұржан – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: dmaturbaj@mail.ru)

Исахан Мұхан Баймұратұлы (корреспондент-автор) – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдени университеті дінтану кафедрасының доценті (Алматы, Қазақстан, e-mail: alash_ordabasy@mail.ru)

Information about authors:

Arystanbekuly Nurzhan – PhD student at Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: dmaturbaj@mail.ru)

Issakhan Mukhan Baimuratuly (corresponding author) – PhD, docent at the Department of Religious Studies Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak (Almaty, Kazakhstan, e-mail: alash_ordabasy@mail.ru)

Сведения об авторах:

Арыстанбекұлы Нұржан – PhD-докторант Египетского университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: dmaturbaj@mail.ru).

Исахан Мухан Баймуратулы (автор-корреспондент) – PhD, доцент кафедры религиоведения Египетского исламского университета Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: alash_ordabasy@mail.ru).

2025 жылы 7 ақпанда тіркелді.
2025 жылы 20 желтоқсанда қабылданды.

A. Djanabayeva¹ , Sh. Adilbaeva^{1*} , A. Mukan² 

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

²Kazakh National Women's Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan

*e-mail: shamshat.nmu@mail.ru

SOCIAL FACTORS INFLUENCING RELIGIOSITY OF ADOLESCENTS: ROLE OF FAMILY, PEERS AND ENVIRONMENT

This scholarly article meticulously investigates the myriad social determinants that indelibly shape the religious beliefs and practices of adolescents, while emphasizing the intricate and multifarious interactions among familial influences, peer associations, and the broader cultural milieu. This discourse underscores the immense importance of the family as a social system, in which parental beliefs and, especially, their particular parenting styles, deeply influence the religious identity of children in all stages of their growth. Besides that, the literature emphasizes that adolescents are greatly affected by their friends and the school environment where they study. Moreover, the paper points out that people at this stage tend to seek comfort and personal support from their social circle, which, eventually, plays a significant role in their religious development. Moreover, it examines significant effects of national and ethnic background in depth, especially in migrant families, where religion often serves as a major channel for the formation of identity and the strengthening of the bond with the community. The effects of social media are also carefully considered since this recent trend can have both positive and negative impacts on teenagers' religious views, thus adding to the overall complexity of their belief systems. As a result, the research highlights the critical need for a deep understanding of these complex and multilayered social factors since such an understanding is indispensable to appreciating the changing pattern of adolescent religiosity in the context of contemporary society.

Keywords: adolescents, religion, society, factors, identity

А. Жаңабаяева¹, Ш. Әділбаева^{1*}, А. Мұқан²

¹Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

²Қазақ ұлттық қыздар педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: arayka_9200@mail.ru

Жасөспірімдердің діндарлығына әсер ететін әлеуметтік факторлар: отбасы, құрдастар және қоршаған ортаның рөлі

Бұл ғылыми мақала жасөспірімдердің діни сенімдері мен тәжірибесін тығыз қалыптастыратын сансыз әлеуметтік детерминанттарды мұқият зерттейді, сонымен бірге отбасылық әсерлер, құрдастар топтары және кең мәдени орта арасындағы күрделі және көп қырлы өзара әрекеттесуге баса назар аударады. Бұл дискурс отбасылық динамиканың маңыздылығына баса назар аударады, мұнда ата-аналардың нанымдары өздерінің ерекше ата-аналық әдістемелерімен қатар, олардың ұрпақтарының қалыптасу жылдарында дамыған кезде діни сәйкестіктеріне айтарлықтай әсер етеді. Сонымен қатар зерттеу құрдастарының қарым-қатынасы мен білім беру ортасының жасөспірімдерге сыни әсерін көрсетеді, олардың әлеуметтік контексте белсенді эмоционалды қолдау мен басшылыққа алуға бейімділігін көрсетеді, өйткені бұл бірлестіктер олардың діни эволюциясында шешуші рөл атқарады. Сонымен қатар мақалада ұлттық және этникалық тегінің терең әсерлері мұқият қарастырылады, әсіресе мигрант отбасыларына ерекше назар аударылады, мұнда дін жиі сәйкестікті қалыптастыру мен қоғамдық интеграцияның маңызды көзі ретінде пайда болады. Әлеуметтік желілердің салдары да мұқият қарастырылады, өйткені бұл заманауи құбылыс жасөспірімдердің діни бағыттарына оң және теріс әсер етуі мүмкін, осылайша олардың сенім жүйелерінің жалпы күрделілігін арттырады. Демек, зерттеу осы күрделі және көп қырлы әлеуметтік детерминанттарды жан-жақты түсінудің өзекті қажеттілігін көрсетеді, өйткені бұл түсінік қазіргі қоғамдағы жасөспірімдер діншілдігінің дамып келе жатқан ландшафтын түсіну үшін өте маңызды.

Түйін сөздер: жасөспірімдер, дін, қоғам, факторлар, тұлға

А. Джанабаева¹, Ш. Адилбаева^{1*}, А. Мукан²

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

²Казахский национальный женский педагогический университет, Алматы, Казахстан

*e-mail: arayka_9200@mail.ru

Социальные факторы, влияющие на религиозность подростков: роль семьи, сверстников и окружения

В этой научной статье тщательно исследуется множество социальных факторов, которые неразрывно влияют на религиозные убеждения и обычаи подростков, и одновременно освещаются многогранные и сложные взаимодействия между семейными влияниями, группами сверстников и более широким культурным контекстом. В этом дискурсе подчеркивается первостепенное значение динамики семьи, в котором убеждения родителей, а также их особый стиль воспитания оказывают глубокое влияние на религиозную идентичность, которую развивают их дети в годы становления. Кроме того, исследование посвящено существенному влиянию отношений со сверстниками и образовательной среды на подростков, подчеркивая тенденцию подростков активно искать эмоциональную поддержку и руководство в своих социальных кругах, поскольку эти отношения играют решающую роль в их религиозном развитии. Кроме того, в статье тщательно рассматривается глубокое влияние национального и этнического происхождения, при этом особое внимание уделяется семьям мигрантов, где религия часто служит важным источником формирования идентичности и социальной сплоченности в сообществе. Также тщательно рассматриваются последствия социальных сетей, поскольку это современное явление может оказывать как положительное, так и пагубное влияние на религиозные взгляды подростков, тем самым усугубляя общую сложность их систем убеждений. Таким образом, в исследовании подчеркивается настоятельная необходимость всестороннего понимания этих сложных и многогранных социальных факторов, поскольку это необходимо для понимания меняющейся ситуации с религиозностью подростков в контексте современного общества.

Ключевые слова: подростки, религия, общество, факторы, идентичность

Introduction

In recent years, there has been a notable surge in scholarly interest regarding the social determinants of religiosity, prompted by evolving religious preferences and practices across various age cohorts, particularly among adolescents. Research in the field of religion studies specifically on this topic has become significant only recently, but its importance is increasingly recognized due to the dramatic increase of religious feelings among young people. The thorough knowledge of the social determinants that influence the formation of a religious personality in adolescence can provide useful information to sociologists, psychologists, and educators, and at the same time deepen our understanding of the place of religion in modern society (Rodríguez-Yunta, 2016).

Adolescent religiosity is deeply rooted in various social factors that influence a young person's perspective on the world. Within the lens of sociology, the study of adolescent religiosity unveils the intricate and diverse phenomena, whereby the individual, social and cultural elements interact and negotiate to determine the adolescent's religious behavior.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The family is certainly a very important factor in this complicated process. The parents' religious beliefs, as well as their participation in religious ceremonies and traditions, lay the foundation for the teenager to develop his/her religious identity. Children brought up in a religious family are more likely to be interested in religion and to follow the parents' religious views. However, the family is not the only factor. Schools, being important social institutions, also have an effect on the development of adolescents' religiosity. Depending on the curriculum, cultural milieu, and the attitudes of educators, schools can either reinforce or undermine religious beliefs (Muntaqo et al., 2024). Peers assume a distinctive role in shaping the religiosity of adolescents. The teenage years constitute a phase of vigorous self-exploration and the quest for one's position within society. The opinions of peers, alongside their religious convictions and behaviors, exert a considerable influence on the development of a teenager's views and values. If an adolescent is surrounded by religious peers, they are significantly more likely to align with their beliefs (Kohzadi & Shiri, 2014).

Media and the Internet further impact the religiosity of adolescents. They offer access to a myriad of religious doctrines, philosophical ideologies, and spiritual practices. An adolescent has the opportunity to independently investigate topics of personal interest, juxtapose diverse perspectives, and cultivate their own opinions (Vlasova & Chikurova, 2020). Thus, the religiosity of adolescents emerges as a product of a complex amalgamation of social factors. A thorough understanding of these factors facilitates a more nuanced comprehension of the processes involved in the formation of the adolescent personality, as well as the development of effective strategies for upbringing and education. This article will examine the influence of social factors on the religious behavior of adolescents. Those factors include family, friends, school, and media. The research on the impact of social factors on religiosity is still topical for specialists in the field of religion who try to find the connection between faith and society.

Scientific research methods

This article explores a wide range of social elements that have a significant influence on the religious beliefs and practices of young people, thus revealing the complex dynamics at play. In order to achieve this aim, the authors apply case studies of specific families or communities to closely examine how different social factors such as family structure, parenting styles, and community support systems, among others, affect the religious development of teenagers during this pivotal period of their lives. This research method deepens our understanding of the social context in which the formation of adolescents' religious identity takes place and at the same time in some way throws light on the interaction of these influences. Besides that, an extensive review of adolescent religiosity literature, including earlier studies as well as theoretical models, effectively positions the results of this research within a wider context and reveals the areas where our scholarly knowledge of this complex issue is still lacking. All these approaches combined will give a comprehensive grasp of the various social factors influencing adolescent religiosity that allows the researchers to make important and impactful findings about the intricate interrelationships of family, peer, and larger social influences.

Discussion and results

Impact of the family on the adolescents' religiosity. The family constitutes the primary and essential milieu for the cultivation of a child's personality, particularly in the realm of religious orientation. It serves as an institution adept at fulfilling both fundamental physiological requirements and more intricate socio-psychological needs. The family represents one of the initial social frameworks that an individual faces and magnitude of its influence on the development of adolescent religious convictions is exceedingly significant. From a young age, parents transmit their perspectives, traditions, and beliefs to their offspring. This process establishes the foundational bedrock upon which subsequent relationships with religion are constructed (Divisenko, Belov & Divisenko, 2018). From a psychosocial standpoint, the family executes several pivotal functions: 1) it ensures safety and protection not only for the child but also for other members of the familial unit; 2) it acts as a wellspring of physical comfort and psychological well-being; 3) it imparts a sense of affection, unconditional acceptance, and love; 4) it provides the child with appropriate behavioral models necessary for successful societal integration; 5) it directs and shapes socially sanctioned behavioral paradigms; 6) it aids the child in developing problem-solving capabilities and adapting to life's challenges; 7) it offers guidance in the acquisition of motor, verbal, and social skills essential for autonomous living; 8) it encourages the pursuit of success in educational and social endeavors; 9) it assumes the role of a mentor in the establishment of life goals and aspirations; 10) it functions as a source of companionship, camaraderie, and recreational activities during childhood, extending into marital stages (Mikhaleva, 2020).

The sociologist Schneiders describes ten distinguishing features of exemplary families. Criteria for distinguishing an exemplary family. First, one of the most distinguishing features of an exemplary family is having little or no conflict between family members. Second, family members are given the freedom to express their wants and feelings. Third, the family has a warm, caring environment. Fourth, education occurs through the use of appropriate discipline. Fifth, every family member is free to be independent. Sixth, love and respect form the basis for a relationship between family members. Seventh,

specific issues are dealt with together through discussion. Eighth, families work together to strengthen the bonds of unity and cooperation amongst their members. Ninth, parents are emotionally stable and provide financial security for their families. Finally, tenth, families follow the same religion and moral values (Schneiders, 1963). Occasionally, when a family experiences serious turmoil and the role of religious principles in their lives gets weakened, teens may come out with different problems. These problems can be deviant behavior, depression, aggression and criminality, as well as alcohol and drug abuse. Besides that, the growth of a religious nature in adolescents in the family environment is to a great extent impacted by the different types of parenting that their parents use.

Diana Baumrind deeply studied the impact of different parenting styles (authoritarian, liberal, and authoritative) on the social, emotional, and intellectual growth of children. She was at the forefront of research on bringing to light the relationship between parenting styles and the child's personality development. She made an analysis in which she represented that the harsh parenting style is identified by a very high level of control and very little emotional support (Panyushkina 2022). The influence of parenting styles in the family setting on the formation of the adolescent's religiosity is a very intricate and multi-layered issue. An authoritarian style of parenting, which is characterized by strict rules, high control, and low support, can significantly shape the religious beliefs and practices of adolescents. On the one hand, such parents, who often follow the traditional religious views, might force their children to adopt their beliefs through strict monitoring and dominating religious norms. Within such familial structures, participation in religious rituals and compliance with prescribed practices may be obligatory, with deviations subjected to strict punitive measures. This dynamic may result in the superficial assimilation of religious doctrines devoid of profound comprehension and personal conviction. Adolescents nurtured in such environments may exhibit heightened religiosity, motivated by a fear of retribution or an aspiration to fulfill parental expectations. Conversely, an authoritarian parenting style may incite adolescents to rebel against and renounce their parents' religious convictions. Continuous pressure, the absence of choices, and critical scrutiny may culminate in the development of a negative disposition towards religion, which is per-

ceived as a mechanism of control and limitation. In such instances, adolescents may reject their parents' religious beliefs and pursue alternative value systems or may identify as atheists or agnostics (Denton, 2012).

There are many models of parenting styles that can have various impacts on the religious beliefs of adolescents. In straightforward terms, if parents actively engage in their faith, partake in religious rituals, and deliberate on spiritual matters, the probability that their offspring will regard these practices as standard increases markedly. Empirical studies indicate that adolescents whose parents consistently attend places of worship, engage in communal religious activities, and converse about spiritual issues are frequently observed to possess elevated levels of religiosity. Conversely, should the family espouse exceedingly liberal perspectives or, more conspicuously, undertake a series of intentional measures to dissociate from religion, the adolescent is less inclined to cultivate a robust faith. In such instances, adolescents may experience an internal discord between their individual beliefs and the expectations imposed upon them by their familial context. This occasionally culminates in a complete disengagement from religious practices (Zhou, 2023).

Sarbu posits that the religiosity exhibited by parents significantly impacts the religious beliefs and practices of their progeny. Adolescents who maintain a strong rapport with their parents tend to display heightened levels of religiosity. Moreover, she argues that teenagers who build good connections with their parents tend to be more religious. In other words, the quality of family relationships is one of the main factors influencing the religious beliefs and practices of young people (Sârbu et al., 2021). Hamzah is another researcher who, while recognizing the association between parental attachment and positive youth development, emphasizes the important role of family in religious socialization (Hamzah et al., 2018).

Speaking openly about religious matters within the family is very important. Adolescents are better able to understand their feelings, and ask important questions, when parents and children discuss the religious beliefs, their importance, and the ways in which they are expressed in everyday life. Religion is often thought of as a vague and complicated idea; therefore, having a talk with their parents gives teenagers more assurance about their own understanding.

A family that does not communicate about religion may struggle when the young people in the family start looking for answers outside the family. Most probably, they will ask their friends or the media, which, in some cases, can lead to them having a distorted view of religion. Moreover, religious ceremonies have a great impact on the religiosity of teenage children. Getting involved with family traditions, celebrating holidays, and attending rites can, in fact, help deepen one's religious self-identification (Bano & Ferra, 2018). For instance, the commemoration of religious holidays can render the concept of religion more tangible and relatable. Such practices cultivate adolescents' sense of belonging to a specific religious community, which may also exert a lasting influence on their faith.

Environment and religious society. Environmental conditions and religious society. In this framework, the community environment pertains to the social conditions, which encompass socio-religious and socio-cultural dimensions, that may significantly affect an individual's religious development or worldview. In societies where interpersonal interactions are characterized by mutual consent, and socio-cultural existence is grounded in religious tenets and moral standards, a civil society emerges that upholds humanistic ideals, as well as the principles of justice, integrity, equality, and tolerance. Conversely, a deviation from religious values and ethical standards fosters the emergence of materialistic and hedonistic sentiments within society, along with a hypocritical lifestyle, neglect for the individual, discrimination, intolerance, and the prioritization of worldly possessions (Possamai et al., 2020).

The character traits that promote religiosity among the youth are manifested in: 1) adherence to religious canons both in private life and in social engagements, and 2) abstention from actions that contravene religious principles and moral standards, including aggression, mistrust, duplicity, theft, bribery, and other base and cruel behaviors. Conversely, personality traits that impede the development of a religious worldview are characterized by: 1) an emphasis on material values, pleasures, and a secular lifestyle, 2) behaviors and perspectives that contradict religious dogmas, and 3) a self-centered and indifferent disposition towards the issues of poverty, lack of education, and immorality prevalent in society (Schnitker et al., 2021).

The phenomenon of socialization emerges in the context of everyday existence as a consequence of social interactions facilitated by specific media or the social environment. Consequently, the living conditions within the environment predominantly determine and influence the inputs and knowledge acquired. One theoretical framework elucidates the prevalence of criminal activity in urban areas, as elevated crime rates in urban communities are frequently concentrated in economically disadvantaged segments of the city, attributable to inadequate housing, overcrowding, poor health conditions, and unstable demographic circumstances (Eitzen, 1986).

Consequently, a social environment that fosters the enhancement of adolescent spirituality is characterized by the existence of a residential system that meets sanitary regulations, easily accessible social amenities, and resources dedicated to the management and advancement of religious practices. This society observes religious obligations both vertically and horizontally, refrains from behaviors that contravene religious doctrines and ethical principles, such as hostility, mutual distrust, duplicity, theft, corruption, and other reprehensible and inhumane forms of conduct, and ensures rigorous social control founded on humanistic and spiritual values (Cornwall, 1987).

The impact of the sociocultural environment on an individual's religious convictions constitutes a topic of considerable inquiry within the fields of sociology and psychology. The important feature of this effect is that people brought up in a religious community or country tend to be more religious than those brought up in secular ones. This phenomenon highlights the importance of the context in which personal beliefs and values are formed, and also the key role of social and cultural factors in the socialization process.

Peer Influence on Adolescent Religiosity. Adolescence is often seen as a time when young people are looking for social integration and acceptance among their peers. The peer group that a young person has can greatly affect the religious views and behaviors of that adolescent. The peer's impact is especially important during this period of self-development when one's identity is being formed. Religious beliefs, as part of a person's value system, are influenced by the social environment as well. Going to church with friends and talking about spiri-

tual issues and reading the bible together help to create an atmosphere that keeps and even deepens the faith. If the adolescent's environment is dominating by non-religious or atheistic views, it will probably make the adolescent doubtful about his or her own faith. The need for acceptance by a group and the desire to conform to the expected norms often lead an adolescent to hide his/her religious views and, in some cases, to reject them altogether. Peer pressure, as well as mockery or criticism of religious practices, can have a strong impact on the formation of religious identity (Chandra et al., 2022).

Typically, adolescents tend to compare their thoughts and behaviors with their peers as they grow up. In case the peers are fervent in their religious practice, the adolescent will most probably feel pressured to conform to such norms. Conversely, if the majority of friends espouse more liberal perspectives or repudiate religious practices, the adolescent may perceive their own religious convictions as antiquated or erroneous. Such peer influence can either reinforce the adolescent's religious beliefs or diminish them. For instance, an adolescent immersed in a group where religious topics are vigorously discussed may cultivate an interest in faith and seek their place within this collective. In contrast, if their circle of friends distances itself from the subject of religion, the adolescent may experience discomfort and gradually withdraw from religious observances (Czech & Florist, 2024).

Alternative Groups and Their Influence. At times, adolescents may pursue alternative groups, which can significantly affect their religious beliefs. Adolescents in search of their identity may become involved in subcultures and movements that challenge traditional religious systems. Psychologically, it is often seen as an adolescent's search for autonomy and distinctiveness. To be sure, it is not always a negative thing. In fact, some teenagers might use it to question their faith deeply thus, after the whole process, they are able to make a well-thought-out and mature decision about their religion. They might revisit the doctrines, throw difficult questions, and eventually either go back to their original beliefs or find new ones that fit their values and experiences (Russell & Alderman, 2022). Nevertheless, there is also the other side of the coin. By getting involved with radical or harmful groups, one can face alienation from family and friends, loss of moral compass, and even psychological trauma. Teenagers

who are in a fragile state may be easily misled by the leaders of such groups who take advantage of their natural need for a sense of belonging and identity (Trip et al., 2019).

It is crucial that parents and educators understand this situation and watch for signs that a teenager might be in a dangerous group. Having open and trusting communication, as well as giving support and understanding, may help a teenager feel that their feelings are acknowledged and accepted, thus reducing their need to find comfort and acceptance in other, possibly dangerous, communities. It is crucial not to judge or criticize the teenager; instead, the focus should be on trying to understand the reasons for their wish to be part of the alternative groups. Most of the time, this is in the form of a call for help a desire to be recognized and accepted. Building strong self-esteem, providing avenues for self-expression, and encouraging critical thinking can help teenagers become responsible decision-makers and stay away from the negative influences of harmful groups (Haghighi et al., 2023).

Influence of social media. Over the past couple of years, social media has been a major driver in shaping the world view of teenagers, including their religious attitudes. Several social media platforms provide an opportunity to discuss religious topics and even create and share different pieces of content that may inspire, provoke, or even shake their religious beliefs. Confusing information or trolling on these platforms can have a great impact on people's perception of religion, which in many cases, might be at variance with its true nature. As a staple of modern life, social media has a diverse impact on all aspects of teenage culture, including religiosity. The blending of the digital and spiritual worlds creates intricate and ambiguous phenomena that call for thorough investigation (Wood, Center & Parenteau, 2016). On one hand, social media gives teenagers broad exposure to religious information and communities practically without limits. Digital platforms become places where people can share and discuss religious issues, give their views, and find those with the same faith. Religious groups use social media extensively to spread their message, get more members, and deepen the relationship with the current congregation. However, social media can also harm the religious growth of teenagers by making them vulnerable to false information and radical ideologies. Online platforms often turn into places

where radical ideas and sectarian teachings are spread, resulting in a misunderstanding of true religious values. In addition, over-indulgence in online communication can lead young people away from real interactions with religious communities and practices, thus their spiritual ties and understanding of religion may be weakened (Kurmanaliyev et al., 2024).

The negative effects of social media on religiousness of adolescents should not be underestimated. Constant exposure to secular content, the advertising of consumer values, and the spreading of misinformation can gradually wear down one's religious beliefs and practices. Besides, the development of one's identity in a digital space that emphasizes images and shallow interactions may be at odds with the depth and genuineness of religious experience. At the end of the day, it is quite a few factors that determine the effect of social media on the religiousness of an adolescent, such as the individual's features, family upbringing, religious denomination, and the cultural setting. It is paramount to recognize that social media serves merely as a tool that can either enhance or diminish spirituality (Rahmawati et al., 2024). A key role in this process is played by adults – parents, teachers, religious leaders, who must help teenagers critically evaluate information, find a balance between the virtual and real worlds and form stable religious beliefs.

Role of educational institutions in shaping religiosity. The impact of educational institutions on the religious perspectives of adolescents can manifest in both direct and indirect manners. Direct influence is applied through curricula that encompass the examination of religious histories, ethics, and moral philosophies. Indirect influence is revealed through the environment within the educational institution, the interactions between students and educators, and the values that are espoused within the school or university setting. Educational institutions can strengthen or weaken the religious beliefs of young people. For example, the study of different religious traditions can broaden students' horizons and help them make a conscious choice about their religious identity. On the other hand, teachings of science and critical thinking may challenge the established religious beliefs (McFarland et al., 2011). The educational system promotes critical thinking. The curriculum with philosophy, ethnopsychology, and sociology among other subjects can give teenagers a chance to look at

religion from various angles, and some ideas may become the focus of classroom discussions. This involvement can lead to a deeper understanding of faith and religion in general. For example, studies in comparative religion can help teenagers get to know different religious systems, which in turn may influence their personal understanding of religion. Such understanding can increase the capacity for tolerance and respect for different views, thus supporting or changing their own beliefs (Fahreza & Sa'dullah, 2024).

Educational institutions may also host religious clubs and organizations that afford avenues for comprehensive study and practice of religion. Involvement in such organizations can provide adolescents with a forum to articulate their faith with individuals of similar beliefs and assist in deepening their comprehension of religious practices. However, it is crucial to recognize that not all educational institutions endorse such initiatives (Kavadias et al., 2023). Depending on local legislation and cultural context, religious clubs may encounter limitations. This may adversely affect adolescents' access to resources that could facilitate their religious development.

Community and governmental norms. Community values together with government policies can be a source of affecting the religiosity of adolescents as well. In societies where the religious tradition is strong, the requirements for religious practice may be very strict. There, teens may be heavily pressured to follow the expectations of the society and this can have both good and bad effects. At the same time, public policies on religion, education, and freedom of expression may have an impact on adolescent religiosity as well. For example, in countries where religious education is mandatory, students may be more likely to claim a religious affiliation. It is essential to recognize that the impact of societal values and public policies on adolescent religiosity may differ based on individual circumstances and personal beliefs. Some adolescents may resist societal norms, while others may endeavor to conform. Familial values and religious upbringing also significantly contribute to the formation of adolescent religiosity (Williams, 2017).

Impact of national and ethnic factors. National and ethnic factors can indeed exert a significant influence in the development of adolescent religiosity. Within migrant and minority families,

religion frequently emerges as a cornerstone of identity and social cohesion. Adolescents hailing from such familial backgrounds may encounter pressure to uphold familial traditions and customs, which can result in both the fortification of faith as well as conflicts with the external environment. The impact of national and ethnic identity on adolescent religiosity is not confined solely to migrant families. Even within societies that have a prolonged history of harmonious coexistence among diverse ethnic groups, religion may function as a salient marker of identity and a mechanism for the preservation of cultural heritage. Religious rituals and traditions that are transmitted across generations assist adolescents in establishing a connection to their ancestral lineage and in feeling integrated within a broader community (Csáji, 2023).

Nevertheless, such influence is not invariably straightforward. The aspiration to safeguard religious traditions may stand in opposition to the values and norms prevalent within contemporary culture, particularly in secular societies. Adolescents raised in an environment characterized by globalization and the exchange of information may begin to question established religious dogmas and practices, leading to internal discord and discordance with parents and older generations. Furthermore, the religiousness based on ethnicity may be a reason for discrimination and isolation (Kenney et al., 1977). Youths performing the religion which is considered “non-traditional” in the society where they live may suffer from discriminative attacks of peers as well as adults thus, it lowers their self-esteem and makes them less socially integrated. Also, it is important to be aware that the ethnic religious identity can contribute greatly to positive socialization. Religious communities and groups highly rely on supporting young people by providing them with education, leadership training, and involvement in community activities. Such support is especially the case of young people who are living hard conditions or having a problem with changing the culture around them.

Social determinants of religiosity in Kazakhstan

Historical consciousness and cultural legacy: Islam is deeply embedded in the historical and cultural fabric of the Kazakh people. A large number of ceremonies, folk customs, and traditions are strongly linked with Islamic principles and values, which have been handed down from one generation to an-

other. Being identified with a religion is a major element of one's personality and ethnic belonging.

Social cohesion and reciprocal support: Over the years, religious communities have been at the forefront of providing social support and mutual aid among their members. Most of the time, mosques and different religious groups plan charity events, help the needy and hence, raise the spirit of the entire community.

Search for existential meaning and spiritual sustenance: In a time when fast-changing societies and unstable economies are the main features of the life, religion can be a source of comfort, meaning, and hope. Belief in God helps people to overcome stress, gives answers to difficult life questions, and promotes peace of mind.

Mitigating adverse social phenomena: Often people turn to religious precepts and values as a line of defense against such unfortunate trends as drug abuse, alcoholism, crime, and moral degradation. Through their preaching and the various programs they conduct, religious leaders and organizations have become the most active agents of these preventive steps as well as the promotion of a healthy lifestyle (Akhmetova, Nuradinov, and Baizakova, 2024).

Therefore, different social factors significantly influence adolescents' religiosity. Family, friends, school, and the cultural environment together form a complex background where adolescents test and develop their religious beliefs. One must understand that these factors do not work separately but are closely interrelated. Adolescents, in their search for a place in the world, may encounter helpful as well as harmful influences from their environment. Besides, such studies are useful for parents, teachers, and sociologists to understand better the process of spiritual development in youth. Considering the diversity of dynamics involved, it is necessary to create a setting that is open to religious discussion, thereby making adolescents feel listened to and appreciated. This will return to the young the power of their faith choice, which is one of the significant elements of their personal and social development.

Conclusion

Summing up, it is quite clear that changes in the religious beliefs of young people represent a very complex and complicated development which is un-

der the influence of various social factors, among which the main ones are the family, friend peer groups, and the cultural milieu. The family, being the most important social institution, sets the stage for the child's first contact with religious values through the process of their conferring, transference, and later inevitable internalization thus building a basic understanding of faith that is most probably going to be retained throughout one's lifetime. Significantly, the use of a strict and rigid parenting style can be associated with a mere superficial and outward observance of religion, while a warm and kind home environment, on the other hand, may lead to a genuine heartfelt commitment to the faith thus encouraging the personal religious discovery and comprehension of the teachings. Peer influence is certainly one of the main elements that are at the core of this developmental process, as it is quite common for teenagers to publicly declare their faith and religious stand to their friends and peers, thus highlighting the great significance of social networks in the formation and confirmation of religious identity

at the time of adolescence. Besides that, the school setting where these youths are being educated can work either as a support to their faith or as a stimulus upsetting their faith, depending mainly on what the curriculum and the teachers' point of view are, which is adding another layer of complexity to their religious growth.

The article underlines the pressing need for a free and positive dialogue about religious topics in families and communities that help teenagers discover and deal with their faith in a nurturing and empathetic atmosphere. Such a thorough insight into these complex relational issues is a must for teachers, parents, and decision-makers at different levels, as it equips them with the necessary tools to facilitate the healthy spiritual growth of young people, rendering their influence effective, and, in the long term, to the building of a more united and understanding society. The interaction of these various elements points to the multifaceted nature of teenage religiosity against the background of our present-day world being fast and drastically changed.

References

- Akhmetova A., Nuradinov A., & Baizakova A. (2024). Adaptation of the Muslim religiosity scale in Kazakhstan. *Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Pedagogy. Psychology. Sociology Series.*, 149(4), 355–369. Retrieved from <https://bulpedps.enru.kz/index.php/main/article/view/818>
- Bano, M., & Ferra, E. (2018). Family versus school effect on individual religiosity: Evidence from Pakistan. *International Journal of Educational Development*, 59, 35–42.
- Candra, I., Abdila, C., & Syahrina, I. A. (2022). Religiusitas dan Rasa Bersalah pada Remaja di Sman 1 Pantai Cermin Kabupaten Solok. *Psyche 165 Journal*, 164–169. <https://doi.org/10.35134/jpsy165.v15i4.207>
- Cornwall, M. (1987). The Social Bases of Religion: A Study of Factors Influencing Religious Belief and Commitment. *Review of Religious Research*, 29(1), 44. <https://doi.org/10.2307/3511951>
- Csáji, L. K. (2023). Secularism and Ethnic Minorities: Comparative Case Studies on Ethnic, Religious, and Political Cognitions in Pakistani-Controlled Kashmir, Central Russia, Romania, and Northern Scandinavia. *Religions*, 14(1), 117. <https://doi.org/10.3390/rel14010117>
- Czech, M., & Florist, A. (2024). *Religious involvement in adolescence*. Elsevier eBooks. <https://doi.org/10.1016/b978-0-323-96023-6.00002-6>
- Denton, M. L. (2012). Family structure, family disruption, and profiles of adolescent religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1), 42–64.
- Divisenko, K. S., Belov, A. E., & Divisenko, O. V. (2018). Transmission of Religiosity in the Family from Parents to Children: An Analytical Review of Research. *Sociological Journal*, (4), 75–92.
- Eitzen, D. S., & Purdy, D. A. (1986). The academic preparation and achievement of black and white collegiate athletes. *Journal of Sport and Social Issues*, 10(1), 15–29.
- Haghish, E. F., Obaidi, M., Strømme, T., Bjørge, T., & Grønnerød, C. (2023). *Mental Health, Well-Being, and Adolescent Extremism: A Machine Learning Study on Risk and Protective Factors*. Research on Child and Adolescent Psychopathology, 51, 1699–1714. <https://doi.org/10.1007/s10802-023-01105-5>
- Hamzah, S. R., Mohamed, N. H., Ismail, I. A., & Samah, B. (2018). Youth religiosity as a mediator of the relationship between psychosocial factors and positive youth development. 3(1). <https://doi.org/10.18063/ESP.V3.I1.677>

- Fahreza, R., & Sa'dullah, S. (2024). Implementasi Program Puasa Senin Kamis dalam Meningkatkan Religiusitas Santri Pondok Modern Asy-Syifa Balikpapan. *Journal of Educational Research and Practice*. <https://doi.org/10.70376/jerp.v2i1.95>
- Kavadias, L., Spruyt, B., & Kuppens, T. (2023). Religious life in schooled society? A global study of the relationship between schooling and religiosity in 76 countries. *International Journal of Comparative Sociology*, 002071522311772. <https://doi.org/10.1177/00207152231177238>
- Kenney, B. P., Cromwell, R. E., & Vaughan, C. E. (1977). Identifying the Socio-Contextual Forms of Religiosity among Urban Ethnic Minority Group Members. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16(3), 237. <https://doi.org/10.2307/1385694>
- Kohzadi, G., & Shiri, T. (2014). The Influence of Social, Economic and Cultural Factors on the Level of Religiosity of Youths with an Average Age of 25 to 29 (A Case Study in Ilam). *European Online Journal of Natural and Social Sciences*, 3(4), 983–991. <https://european-science.com/eojnss/article/download/967/pdf>
- Kurmanaliyev, M., Kerim, S., Almukhametov, A., & Amankul, T. (2024). American and European Muslim Female Bloggers Increase Their Preaching Efforts in Social Media. *Religions*, 15(12), 1485. <https://doi.org/10.3390/rel15121485>
- McFarland, M. J., Wright, B. R. E., & Weakliem, D. L. (2011). Educational Attainment and Religiosity: Exploring Variations by Religious Tradition. *Sociology of Religion*, 72(2), 166–188. <https://doi.org/10.1093/SOCREL/SRQ065>
- Mikhaleva, A. A. (2020). The Structure and Functions of the Modern Family. *Human Factor: Social Psychologist*, 1(39), 179.
- Muntaqo, L., Hidayah, A., Kaukab, M. E., & Jusoh, W. N. H. (2024). A Systematic Literature Review on Religiosity : The Social and Economic Determinants of Religious Intensification. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 22(2), 629–658. <https://doi.org/10.31291/jlka.v22i2.1314>
- Panyushkina, A. I. (2022). *The Influence of Family Education on the Development of Confidence in Adolescents*. In Pedagogical education: history of formation and vectors of development (pp. 387-391).
- Rahmawati, J., Puspita, D. A., Azis, M. Z., & Fadhil, A. (2024). Dampak Media Sosial terhadap Religiusitas Mahasiswa Universitas Negeri Jakarta. 2(1), 168–182. <https://doi.org/10.61132/hikmah.v2i1.584>
- Rodríguez-Yunta, E. (2016). Determinantes sociales de la salud mental. rol de la religiosidad. *Persona y Bioética*, 20(2), 192–204. <https://doi.org/10.5294/PEBI.2016.20.2.6>
- Russell, C. A., & Alderman, J. (2022). Religiosity and US adolescents' well-being: The moderating role of trait reactance. *Journal for the Scientific Study of Religion*. <https://doi.org/10.1111/jssr.12789>
- Sarbu, E. A., Lazăr, F., & Popovici, A.-F. (2021). Individual, Familial and Social Environment Factors Associated with Religiosity Among Urban High School Students. *Review of Religious Research*, 1–21. <https://doi.org/10.1007/S13644-021-00466-X>
- Schneiders, A. A. (1963). Problems of Confidentiality in University and College Counseling Centers. *Personnel & Guidance Journal*, 42(3).
- Schnitker, S. A., Medenwaldt, J. M., & Williams, E. G. (2021). Religiosity in adolescence. *Current Opinion in Psychology*, 40, 155–159. <https://doi.org/10.1016/J.COPSYC.2020.09.012>
- Trip, S., Marian, M., Hălmăjan, A., Drugaș, M., Bora, C., & Roseanu, G. (2019). Irrational Beliefs and Personality Traits as Psychological Mechanisms Underlying the Adolescents' Extremist Mind-Set. *Frontiers in Psychology*, 10, 1184. <https://doi.org/10.3389/FPSYG.2019.01184>
- Vlasova, T. A., & Chikurova, P. M. (2020). The Role of the Media in Forming the Religious Identity of Modern Student Youth. Bulletin of the Udmurt University. Sociology. Political Science. *International Relations*, 4(4), 400-411.
- Williams, T. (2017). A new theocracy: Politics and law as irrepressible religiosity. *J. Christian Legal Thought*, 7, 1.
- Wood, M., Center, H., & Parenteau, S. C. (2016). Social media addiction and psychological adjustment: religiosity and spirituality in the age of social media. *Mental Health, Religion & Culture*, 19(9), 972-983.
- Zhou, J. (2023). Understanding the Socioeconomic Determinants of Religiosity and Religious Participation in Asia. *Journal of Asian and African Studies*. <https://doi.org/10.1177/00219096231200598>

Information about the authors:

Zhanabayeva, Aarailym – PhD student at Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: arayka_9200@mail.ru)

Adilbayeva, Shamshat Amangeldikyzy (corresponding author) – Associate Professor of the Department of Islamic Studies at Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan, e-mail: shamshat.nmu@mail.ru)

Mukan, Aigerim – Lecturer of the Department of History of Kazakh National Women's Pedagogical University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: arayka_9200@mail.ru)

Авторлар туралы мәлімет:

Жаңабаева Арайлым – Нұр-Мұбарак ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты (Алматы, Қазақстан, e-mail: arauka_9200@mail.ru)

Әділбаева Шамиат Амангелдіқызы (корреспондент-автор) – Нұр-Мұбарак ислам мәдениеті университеті исламтану кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: shamshat.ntu@mail.ru)

Мұқан Әйгерім – Қазақ ұлттық қыздар педагогикалық университеті тарих кафедрасының оқытушысы (Алматы, Қазақстан, e-mail: arauka_9200@mail.ru)

Сведения об авторах:

Джанабаева Арайлым – PhD-докторант Университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: arauka_9200@mail.ru).

Адилбаева Шамиат Амангельдиқызы (автор-корреспондент) – ассоциированный профессор кафедры исламоведения Университета исламской культуры Нур-Мубарак (Алматы, Казахстан, e-mail: shamshat.ntu@mail.ru).

Мукан Айгерим – преподаватель кафедры История Казахстана Казахского национального женского педагогического университета (Алматы, Казахстан, e-mail: arauka_9200@mail.ru).

Registered on April 21, 2025.

Accepted on December 20, 2025.

ШЕТЕЛ БАСЫЛЫМДАРЫ

FOREIGN PUBLICATIONS

ЗАРУБЕЖНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

N. Djeghim , G. Oziev* 

Institute of Knowledge Integration, Tbilisi, Georgia

*e-mail: gapur@iium.edu.my

THE CONCEPT OF MAQASID AL-SHARIAH AND ITS EVOLVING ROLE IN A DYNAMIC LANDSCAPE

This article addresses the concept of Maqasid al-Shariah (the objectives of Islamic law) and its evolving role in responding to the challenges of a rapidly changing modern world characterized by globalization, technological development, and shifting social realities. This research is grounded in current Islamic legal and ethical debates, where Maqasid al-Shariah is being more frequently utilized as a foundation for interpretation, adaptation, and renewal. The aim of this study is to elucidate the genuine meaning, extent, and boundaries of Maqasid al-Shariah, to differentiate it from subjective or manipulated interpretations, and to show its appropriate methodological application. The research primarily aims to define Maqasid al-Shariah, analyze the goals of creation (maqasid al-khalq) in relation to Shariah rulings, and assess their use through examples from both traditional and modern perspectives. This research work makes the case that Maqasid al-Shari'ah is not an independent alternative to textual sources (the Quran and Sunnah), but rather an integrative interpretive framework based. This study's scientific worth is derived in its thorough, integrated analysis of "Maqasid al-Shariah", where fundamental legal principles are carefully balanced with contemporary settings, avoiding both oversimplification and overstatement. In terms of methodology, the study uses qualitative textual analysis, inductive inference, and a comparative approach that critically examines both traditional legal writings and their contemporary interpretations and applications. The study's conclusions show that Maqasid al-Shari'ah serves as a dynamic, principle-based methodological paradigm that protects fundamental Islamic values while allowing for contextual flexibility. This study enhances Islamic jurisprudence by providing a sophisticated framework for the application of Maqasid in the ethical, legal, financial, and social domains through the articulation of a cogent and methodical methodology, thereby connecting classical theory with modern practice.

Keywords: Maqasid al-Shariah, Islamic jurisprudence, objectives of Shariah, contemporary Islamic thought, Shariah methodology.

Н. Джегим, Г. Озиев*

Білім интеграциясы институты, Тбилиси, Грузия

*e-mail: gapur@iium.edu.my

Мақасид әш-Шария түсінігі және оның динамикалық әлемдегі дамушылық рөлі

Бұл мақалада Мақасид әш-Шариға (ислам құқығының мақсаттары) тұжырымдамасы және оның жаһандану, технологиялық даму мен әлеуметтік шындықтардың өзгеруімен сипатталатын заманауи, қарқынды өзгермелі әлемдегі сын-қатерлерге жауап берудегі эволюциялық рөлі қарастырылады. Зерттеу қазіргі ислам құқықтық және этикалық дискурсы аясында жүргізіледі, мұнда Мақасид әш-Шариға түсіндіру, бейімдеу және жаңғырту әдіснамалық негізі ретінде барған сайын кеңінен қолданылуда. Зерттеудің негізгі мақсаты – Мақасид әш-Шариғаның шынайы мәнін, ауқымы мен шектерін айқындау, оны субъективті немесе құралдандырылған түсіндірмелерден ажырату және оның дұрыс әдіснамалық қолданылуын көрсету. Зерттеудің басты бағыттарына Мақасид әш-Шариға ұғымын анықтау, жаратылыс мақсаттарын (мақасид әл-халқ) және шариғат үкімдерінің мақсаттарын талдау, сондай-ақ олардың классикалық және заманауи мысалдар арқылы қолданылуын зерделеу жатады. Мақалада Мақасид әш-Шариға мәтіндік дереккөздердің (Құран мен Сүннеттің) орнына дербес балама емес, керісінше сол дереккөздерге негізделген интегративті түсіндіру шеңбері екендігі негізделеді. Жұмыстың ғылыми маңызы Мақасид әш-Шариғаны жүйелі әрі теңгерімді түрде қарастырумен, классикалық фикһ теориясын қазіргі шындықтармен ұштастыра отырып, асыра сілтеушілік пен редукционизмнен аулақ болуымен айқындалады. Әдіснамалық тұрғыдан зерттеу сапалық мәтіндік талдауға, индуктивті ой қорытуға және классикалық құқықтық дереккөздер мен олардың заманауи қолданылуын салыстырмалы түрде қарастыруға сүйенеді. Зерттеу нәтижелері Мақасид әш-Шариғаның негізгі исламдық құндылықтарды сақтай отырып, сонымен қатар контекстік икемділікке мүмкіндік беретін динамикалық әрі қағидатты әдіснамалық негіз ретінде қызмет ететінін көрсетеді. Зерттеу ислам

ислам құқықтану саласына этикалық, құқықтық, қаржылық және әлеуметтік мәселелерде Мақасидті қолданудың айқындалған әдіснамалық үлгісін ұсыну арқылы үлес қосады.

Түйін сөздер: Мақасид әш-Шариға, ислам құқықтануы, шариғаттың мақсаттары, қазіргі исламдық ой, шариғат әдіснамасы.

Н. Джегим, Г. Озиев*

Институт интеграции знаний, Тбилиси, Грузия

*e-mail: gapur@iium.edu.my

Концепция мақасид аш-шариа и её меняющаяся роль в динамичном ландшафте

В статье рассматривается концепция мақасид аш-шариа (цели исламского права) и её эволюционирующая роль в реагировании на вызовы современного, стремительно меняющегося мира, характеризующегося глобализацией, технологическим развитием и трансформацией социальных реалий. Исследование выполнено в рамках современного исламско-правового и этического дискурса, где мақасид аш-шариа всё чаще используется как методологическая основа интерпретации, адаптации и обновления. Целью исследования является уточнение подлинного смысла, объёма и границ мақасид аш-шариа, его разграничение с субъективными или инструментализированными интерпретациями, а также демонстрация корректного методологического применения данного подхода. Основные направления исследования включают определение понятия мақасид аш-шариа, анализ целей творения (мақасид аль-халк) и целей шариатских предписаний, а также рассмотрение их применения на классических и современных примерах. В статье обосновывается положение о том, что мақасид аш-шариа не является самостоятельной заменой текстовым источникам, а представляет собой интегративную интерпретационную рамку, укоренённую в Коране и Сунне. Научная значимость работы заключается в системном и сбалансированном рассмотрении мақасид аш-шариа, сочетающем классическую юриспруденциальную теорию с современными реалиями и избегающем как чрезмерного расширения, так и редукционному. Методологической основой исследования послужили качественный текстологический анализ, индуктивный метод и сравнительное изучение классических правовых источников и их современных применений. Основные результаты показывают, что мақасид аш-шариа функционирует как динамическая система, однако принципиально она является фиксированной методологической системой, позволяющей сохранять базовые исламские ценности и одновременно обеспечивать контекстуальную гибкость. Исследование предлагает методологическую модель, уточняющую применение мақасид в этических, правовых, финансовых и социальных вопросах, что вносит вклад в развитие исламской юриспруденции.

Ключевые слова: исламское право, мақасид аш-шариа, цели шариата, методология шариата, современная исламская мысль.

Introduction

In today's rapidly evolving world, marked by unprecedented technological advancements, globalization, and shifting social structures, the question of how to effectively implement religious principles has become increasingly urgent. Maqāṣid al-Sharī'ah, or the objectives of Islamic law, provides Muslims with a vital framework to navigate these changes while remaining authentic, sincere, and steadfast in their faith. Over recent decades, Maqāṣid al-Sharī'ah has attracted significant scholarly attention within the Muslim world. However, some researchers have at times misappropriated this concept, using it to justify diluting Islamic teachings or misinterpreting Shariah texts, often to align them with Western social and economic norms. The literature on Maqāṣid al-Sharī'ah, which emphasizes the proper interpretation and practical implementation of Shariah teachings, has

become increasingly popular among Muslims. However, this literature frequently presents al-Sharī'ah as a cure-all that can solve any problem the Muslim ummah has, and it is occasionally prone to hyperbole and misrepresentation. However, it is crucial to acknowledge that the ideas of Maqāṣid al-Sharī'ah have been ingrained in the Quran and Sunnah since the beginning. Genuinely achieving these goals requires a deep comprehension of Shariah laws and how they are applied in daily life. We can determine the goals by comprehending the Shariah writings. The meaning and concept of Maqasid al-Shariah, as well as its two essential components that is the objectives of creation (maqasid al-khalq) and the objectives of Shariah (maqasid al-Shariah), which are further divided into three divisions that will be covered in detail later will therefore be the exclusive focus of this article, since Maqasid al-Shariah is one of the most important and intricate branches of Shariah.

Justification of the choice of articles and goals and objectives

The selection of sources for this study is justified by the need for methodological reliability and doctrinal authenticity in examining Maqasid al-Shariah. Priority is given to primary textual sources, the Qur'an and authentic Sunnah, because Maqasid are epistemologically derived from revelation. Classical works of *usul al-fiqh*, particularly those of Al-Ghazali, Al-Shatibi, Al-Amidi, and Ibn Ashur, are selected due to their foundational role in formulating and systematizing Maqasid theory through inductive reasoning (*istiqrā'*). Contemporary scholarly works and institutional standards are included to analyze modern applications while assessing their consistency with classical methodology. The research objectives are defined accordingly: to clarify the authentic meaning, scope, and limits of Maqasid al-Shariah; to distinguish principled methodological use from subjective or instrumentalized interpretations; and to demonstrate responsible application in contemporary contexts. This focused selection ensures analytical coherence, prevents methodological deviation, and acknowledges that conclusions are normative and interpretive rather than empirical.

Scientific research methodology

This study adopts a qualitative, theoretical, and analytical research methodology appropriate for examining Maqasid al-Shariah as a normative and interpretive framework. In addition to traditional *usul al-fiqh* writings and the Qur'an and Sunnah, the study also draws from modern scholarly literature. It uses textual analysis to look at the intertextual coherence, contextual backdrop, and linguistic subtleties of Shariah writings. Inductive reasoning is applied in a methodical manner to extract broad goals from specific legal decisions. After that, a comparative approach is used to assess traditional legal formulations in light of their contemporary implementations. While acknowledging that the results are interpretive and non-empirical in character, this methodology guarantees both conceptual accuracy and academic rigor.

Results and discussion

The meaning and concept of Maqasid al-Shariah (Objectives of Shariah)

Maqasid is the plural of *maqṣad* from the root word (وَمَقْصِدًا قَصْدًا يَقْصِدُ قَصَدٌ). The word *al-maqṣid*

(الْمَقْصِد) is the intended place or destination. Accordingly, what is meant by maqasid al-Shariah (the objectives of Shariah) are the ends and goals that are intended to be achieved through the teachings of Shariah. Allal Al-Fasi's description of Maqasid al-Shariah, "Purposes and the secrets that the Lawgiver laid down for each of its rulings," is among the best technical definitions (Al-Fasi, 1963).

The objectives of creation (*maqasid al-khalq*)

Humanity's existence in this universe serves inherent purposes, meticulously derived by Muslim scholars from various Quranic verses using inductive reasoning. This is yet another objective of creation, as Allah says: "And it is He who created the heavens and the earth in six days – and His Throne had been upon water – that He might test you as to which of you is best in deed..." (11:7). This verse clearly conveys that the reward for obedient servants who achieve this objective, and the punishment for those who fail, is based on the outcome of these tests.

The objectives of Shariah (*Maqasid al-Shariah*)

These objectives are related to the scriptural texts of the Qur'an and the Sunnah. Based on the methodology of Imam Al-Shatibi, they are composed of three divisions, namely: a) the objectives of Shariah texts; b) the objectives of Shariah rulings; and c) the objectives of the Lawgiver in legislation (Al-Shatibi, 2004).

The objectives of Shariah texts (*Maqasid al-Khitab al-Shar'i*)

The objectives of Shariah texts constitute their intended meanings. The Shariah texts (the Noble Qur'an and the Sunnah of the Prophet) serve as the channel of communication between God, the Creator, and human beings. The primary objective of divine scripture is to guide mankind, directing them towards achieving their well-being, warding off evils, and accomplishing the mission for which they were created. Therefore, understanding the objectives of these texts requires a proper method of interpretation. While each text of the Qur'an and the Sunnah has its own specific objective(s), providing a detailed exposition of each is beyond the scope of this article. Consequently, this article will focus on the general objectives of Shariah texts and the requirements for their proper understanding.

General objectives of Shariah texts

The general objectives of Shariah texts may be summarized in the followings:

Introducing man to the realities of this universe including: the oneness of God the Creator, the facts of the unseen world, how the universe was created,

the aim of that creation, and the fate of this universe and the creatures in it.

Introducing people to the history of the Messengers of God to mankind.

Setting moral, social and legal norms and rules that govern human affairs on the individual as well as social level.

Determining rights and duties.

Nourishing souls and spiritual life.

Guiding and motivating people to follow the path of faith and achieve the mission they were created for.

Requirements for a proper understanding of the objectives of Shariah texts

It is also important to realize that for a proper understanding of the objectives of Shariah texts, certain requirements must be observed:

Approach Shariah texts as a source of knowledge, not a tool to justify preconceived ideas or the status quo.

Develop the ability to free yourself from the influence of deception and preconceived ideas. You must dare to rethink your personal views and opinions in light of Shariah texts, without attempting to circumvent these texts to misinterpret them or justify existing concepts.

Shariah rulings objectives (Maqasid al-Ahkam al-Shar'iyah)

These goals relate to the basic wisdom underlying the Shariah rules and the benefits that can be gained by applying them. Ibn Ashur classified the goals of the Shariah rules into various categories, such as: general goals, specific goals, individual goals, universal goals, and partial goals. However, this article will focus solely on the general and specific objectives. (Ibn Ashur, 2006)

The general objectives of Shariah (the five universal values) (Al-Ghazali, 1997; Al-Amidi, 1983).

It is common among writers on Maqasid al-Shariah, starting from Al-Ghazali, to relate the objectives of legal rulings to five general objectives, namely: preserving religion, life, intellect, lineage, and wealth. These five are variously called the five essentials, the five universal values, or the general objectives of the Shariah. Scholars of Usul al-Fiqh offer different justifications for limiting these general objectives to these five values. Al-Amidi, for instance, believed that these five values comprehensively cover all aspects of human life (Al-Amidi, 2015). Indeed, it can be argued that these five values encompass the fundamental needs and foundations upon which human life is based. Religion represents the spiritual aspect of humanity and the guidance by

which individuals achieve the purpose of their existence in this universe. The preservation of life pertains to safeguarding the material aspect of human existence. The preservation of lineage signifies the aspect of continuity in human life. The preservation of intellect represents the safeguarding of the very tool of perception, thinking, and managing life's affairs, and serves as the basis of takleef (obligation). Finally, the preservation of wealth denotes the material sources essential for human life.

It is common among classical and contemporary scholars to describe these five universal values as the five necessities (dharuriyyat). Each of these five universal values is really thought to be preserved on three different levels: i) needs (hajiyyat), ii) requirements (dharuriyyat), and iii) embellishments/luxuries (tahsiniyyat). In particular, the preservation of religion (hifz al-dīn) includes a basic level (ḍarūriyyāt), which is necessary for a person's religiosity and requires the fulfillment of certain indispensable prerequisites. In addition, it has a secondary level of necessities (ḥājiyyāt), which are bolstered by resources that support and improve religious practice. Finally, religious preservation achieves an enrichment stage (taḥsīniyyāt) at a tertiary level, encouraging progress and refinement in its observance. In a similar vein, the preservation of life (hifz al-nafs) involves a necessary dimension (ḍarūriyyāt) that necessitates vital steps to protect it from destruction, weakness, vulnerability, or other disturbances that could cause serious harm or catastrophe. The enrichment (taḥsīniyyāt), which offers means for a more pleasant, secure, or refined standard of living, is the greatest stage in life preservation. This same three-tiered classification applies to the remaining three universal values: the preservation of lineage, the preservation of intellect, and the preservation of wealth.

It is worth mentioning that the Lawgiver did not give a list of necessities (dharuriyyat) neither in the Quran nor in the Sunnah. However, the Quran and the Sunnah clearly state that human necessities are highly considered to the extent that meeting them may justify committing unlawful things as in the legal maxim: "necessities may justify the unlawful." The Quran gave some examples such as the permissibility of uttering blasphemy, while secretly one remains on the faith, in the event of falling under severe torture, and eating forbidden things under extreme hunger.

Due to the absence of precise boundaries between necessities (dharuriyyat) and needs (ḥājiyyat), the distinction between them may be, sometimes,

subject to discretion. Certain necessities are agreed upon among scholars, while some others may be subject to different views. That is because the necessities are not identified by name but rather by features which may be subject to discretion. An example of this is the different views on preserving honour. Some scholars raised it to the rank of necessities, while some others put in the level of needs. However, this difference does not have any impact in practice because all scholars agree on the obligation of protecting honour in all its forms, as well as on the prohibition of any assault on it, "Every Muslim's blood, property, and honor are unlawful to be violated by another Muslim," according to the Prophet (Sahih Muslim).

The specific objectives of Shariah rulings

Specific objectives are those observed by the Lawgiver within individual fiqh chapters or groups of similar chapters. Examples include the objectives of worship, marital relations, fighting, financial transactions, punishments, and the judicial system, among others. However, this article will limit its focus to objectives related to worship, specifically the five pillars of Islam. Worship in Islam fundamentally aims at achieving submission to Allah by establishing a strong relationship with Allah Almighty, following His guidance, being mindful of Him, and feeling the need for His assistance. Ibn Rashid Al-Qafsi eloquently describes the purposes of worship: "Following desires is the origin of moral corruption, and controlling desires is the source of its therapy. If you get that, then acts of worship are the sole remedies for illnesses of the heart, and God Almighty sent them down to show people kindness and to shine the mirror of their hearts so that they could enter His friendly atmosphere in the fold of His holiness (Al-Qafsi, 2011). All of the aforementioned objectives are clearly evident in the five acts of worship traditionally known as the pillars of Islam: prayer, zakat, fasting, pilgrimage, and the declaration of faith (Shahada). Other significant acts of worship, such as remembrance (dhikr) and supplication (du'a), further reinforce these objectives.

Objectives of Prayers

Allah has ordained prayer for several objectives. We know some of them, while some others may be hidden. In this section, we limit our discussion to several objectives which are explicitly expressed in Shariah texts:

Humility towards Allah. The performance of bowing down, prostration, and supplications is the highest rank of submission to Allah: "O you who have believed, bow and prostrate and worship your

Lord and do good – that you may succeed." (22:77). The rationale for ordaining prayer, according to Ibn Rashid Al-Qafsi, is "humility and submission to Allah, Who is Worthy of glorification, and softening hearts by Allah's remembrance" (Al-Qafsi, 2011).

Refining behaviour: "And establish prayer. Indeed, prayer prohibits immorality and wrongdoing, and the remembrance of Allah is greater. And Allah knows that which you do." (29: 45).

Strengthening the bond of brotherhood among Muslims. This can be achieved especially through congregational prayer: "The believers, both men and women, are allies of one another. They enjoin good, forbid evil, establish Prayer, pay Zakah, and obey Allah and His Messenger. Surely Allah will show mercy to them. Allah is All-Mighty, All-Wise." (9:71)

The correct observance of prayer leads to purification from sins and moral offenses. According to Uthman ibn Affan's account, the Messenger of Allah said that a Muslim's prior minor transgressions are forgiven as long as they refrain from committing large transgressions (Muslim) when they complete ablution correctly and offer prayer with humility and proper kneeling at the appointed hour.

Achieving harmony and inner peace: "In this world, women and perfume have been made dear to me, and my comfort has been provided in prayer," revealed the Messenger of Allah (al-Nasai).

Fasting Objectives

A related prophetic tradition confirms that fasting has an expiatory effect. According to a well-known hadith, anyone who fasts during Ramadan with genuine faith and the goal of seeking heavenly benefit will have their past transgressions forgiven. According to Sahih al-Bukhari, fasting is therefore required by Islamic law with particular goals, such as achieving spiritual reward and repentance for misdeeds (al-Buhari).

In the Quran, Allah says: "O you who have believed, decreed upon you is fasting as it was decreed upon those before you that you may become righteous." (2:183)

Ethical conduct: A person who fasts exhibits forbearance by refraining from the most potent desires in the human spirit, such as food, drink, and sexual activity. He also strives to restrain his desire for retribution.

Objectives of Zakat

Zakat also has certain objectives which can be summarized as follows:

Purification of the soul and elevating it from avarice and love of money: Allah says in Quran:

“Take, [O, Muhammad], from their wealth a charity by which you purify them and cause them increase, and invoke [Allah’s blessings] upon them. Indeed, your invocations are reassurance for them. And Allah is Hearing and Knowing” (9:103).

Fostering brotherhood and harmony among community members. This happens when zakat payers become compassionate to the poor and share a portion of their wealth with them. On the other hand, the poor feel gratefulness and affection which purify their souls from envy and hatred towards the rich.

Materialising gratefulness to God. Expressing gratitude to Allah is not a mere statement but rather a God pleasing act. The rich must express gratitude to God by spending some money on helping others: “Work, O family of David, in gratitude. And few of My servants are grateful” (34:13).

Building social solidarity by helping the poor and needy: the Prophet said in relation to zakat: “then inform them that Allah has made a duty to them of alms taken from their rich and given to their poor” (al-Bukhari).

Building social solidarity by helping the poor and destitute: The Prophet is said to have said, “Then inform them that Allah has ordained a charity upon their wealth, which is to be taken from the rich among them and given to the poor among them” in reference to zakat.

Pilgrimage Objectives

Furthermore, the fifth pillar of Islam, the pilgrimage, has the following goals: Faith in Allah: In order to respond to the call to pilgrimage by declaring, “I am here answering Your call, O Allah” (Labbaika Allahumma labbaika) and to seek Allah’s grace and forgiveness, a person doing the Hajj leaves behind their family, their money, and their nation and travels to the Sacred House in Makkah. Quran says: “And proclaim to the people the hajj [pilgrimage]; they will come to you on foot and on every lean camel; they will come from every distant pass”. (22:27)

Honouring Allah’s sacred rites: The basis of this is that the Sacred House (البيت الحرام) is the symbol of uniformity and submission to Allah, and it is the first of God’s houses founded on earth, as Allah says: “Indeed, the first House [of worship] established for mankind was that at Makkah – blessed and a guidance for the worlds. In it are clear signs [such as] the standing place of Abraham. And whoever enters it shall be safe. And [due] to Allah from the people is a pilgrimage to the House – for whoever is able to find thereto a way. But whoever disbelieves – Allah is free from need of the worlds.” (3:96-97)

Seeking Allah’s bounty: It’s about seeking Allah’s blessings in both worlds: “That they may witness benefits for themselves and mention the name of Allah on known days over what He has provided for them of [sacrificial] animals. So eat of them and feed the miserable and poor.” (22:18)

Teaching patience in the obedience of God: The pilgrimage journey, especially in ancient times, was a difficult one. Travelling, standing at Arafat, sleeping in mina for 3 days, crowding into throwing the pebbles (jamarat) and performing circumambulation, and most importantly showing extreme patience by not responding to any mistaken rude or inappropriate behaviour of other pilgrims: “Hajj is (during) well-known months, so whoever has made Hajj obligatory upon himself therein (by entering the state of ihram), there is [to be for him] no sexual relations and no disobedience and no disputing during Hajj.” (2:197)

Objectives of the Lawgiver in the legislation methodology (Maqasid Al-Shari’ fi manhaj al-tashri’)

This part refers to the principles and criteria the Lawgiver considered in legislating Shariah rulings such as consideration of the fitrah (human nature), ease and tolerance, the universality of Shariah rulings, balancing between interests and evils, and consideration of the consequences of actions and rulings. However, this article will focus on consideration of the fitrah (human nature), ease and tolerance. (Qur’an 22:78; Al-Bukhari, 2002)

Consideration of fitrah (human nature)

Ibn Attiya defined fitrah as: “The creation, character and appearance that is inside the child’s soul, which was prepared to distinguish the creatures of God, to lead him to his Lord, to know his laws, and to believe in him (Ibn Attia al-Andalusi (n.d.). Fitrah is the mental, physical and psychological dispositions of a person as he was created. Ibn Taymiyah says: “Allah created people with the capability of knowing and believing the truth, knowing the falsehood and disbelieving in it, knowing the appropriate benefit and loving it, as well as knowing the harmful and naturally detest it.” (Ibn Taymiyyah, 2005). The basic criterion in determining what is compatible with the human fitrah and what is contrary to it is the teachings of the divine revelation. What the Shariah imposes on believers represents the human fitrah, and on the contrary, what Shariah forbids is contrary to the human fitrah. Allah says: “So direct your face toward the religion, inclining to truth. [Adhere to] the fitrah of Allah upon which He has created [all] people. No change should there be in the creation

of Allah. That is the correct religion, but most of the people do not know.” (30:30). God’s religion is innate, since the fitrah is based on monotheistic belief in Allah and readiness to do good (Al-Razi, 2018). Our Creator acknowledges peoples’ need to satisfy their innate desires as males and females, love for children and money: “Beautified for people is the love of that which they desire – of women and children, heaped-up sums of gold and silver, fine branded horses, and cattle and tilled land. That is the enjoyment of worldly life, but Allah has with Him the best return.” (3:14). The Shariah permits the fulfilment of pleasure and the satisfaction of human needs. However, it explicitly rejects immoralities and vices that lead to the corruption of human nature and cause harm to individuals. Simultaneously, every believer is required to balance their own rights, the rights of Allah, and the rights of others.

Ease and tolerance

The Holy Quran stated in several verses that the Shariah is easy and tolerant, and that Allah did not intend to legislate the Shariah to overwhelm and tire people but rather to facilitate and ease their lives: “And strive for Allah with the striving due to Him. He has chosen you and has not placed upon you in the religion any difficulty. [It is] the religion of your father, Abraham. Allah named you “Muslims before [in former scriptures] and in this [revelation] that the Messenger may be a witness over you and you may be witnesses over the people. So, establish prayer and give zakat and hold fast to Allah. He is your protector; and excellent is the protector, and excellent is the helper.” (22: 78). In one of his Hadiths, the Prophet emphasized the significance of this issue: “The most beloved religious practice to Allah is tawheed (monotheism) and tolerance” (al-Bukhari). It does not, however, imply complete lack of weariness and adversity, as that is not achievable in this life. Life is by its very nature full of challenges and exhaustion. Every desire has a price. In this case, Allah: “We have certainly created man to face hardships.” (90: 4). However, the difficulty that is not covered by Shariah is an uncommon burden that could mislead people, alter their behavior, and increase their anxiety about how to deal with it. The Shariah provides concessions (ruk’hah) for these kinds of afflictions. However, such acts are prohibited if the hardship stems from extreme and exaggerated religious ritual performance, which is burdening oneself. People were required to exercise moderation and carry out their rites in a way that did not put them under undue strain. “You should do what you are able to do, for Allah does not get tired of giving you rewards and

He continues to do so until you are exhausted,” the Prophet expressed. Therefore, a believer would be better off doing something modest but consistently until they achieve their goals rather than exhausting themselves by performing God-pleasing deeds and then stopping entirely. The activities that are performed most consistently are the ones that Allah finds most pleasant (al-Bukhari). The difference between the usual bearable hardship and the real laborious hardship in performing religious rituals is the effect: if continuing with rituals leads to interruption and causes real harm to one’s body, wealth, or mental condition, the hardship is out of the ordinary. If there is none of that, it is a usual hardship that should be tolerated.

The Evolving Role of Maqasid al-Shariah

Maqasid al-Shariah is not a static concept but a dynamic framework that allows for the adaptation of Shariah norms to changing circumstances, in certain situations, while remaining true to its core principles. The following examples composed of historical as well as modern cases illustrate how Maqasid al-Shariah has been applied to address evolving challenges.

For example, a story about the legal treatment of lost property is reported by Ibn Hibbān. According to this account, a man asked the Prophet Muhammad about the ruling on luqaṭa (lost items). The Prophet gave the finding instructions to take particular note of the item’s unique characteristics, such as its fastening and container, and to publicly disclose the find for a year. The finder was allowed to utilize the item for personal purposes if the genuine owner did not come forward during that time. In response to the questioner’s specific inquiry regarding a lost sheep, the Prophet said that such an animal might be seized because it would otherwise be vulnerable, either helping the finder or another person or being prey to a wild animal. When questioned about a lost camel, the Prophet advised against seizing it, stating that a camel could survive on its own by carrying its own water and moving to grazing and watering locations until its owner found it. According to this narrative, it was forbidden at the time to retrieve missing camels as there was no fear of theft and they were not in urgent danger. However, further historical events changed the practical application of this decision. ‘Uthmān ibn ‘Affān issued instructions that stray camels should be collected and sold as public trust waned and they were vulnerable to loss or misappropriation. This was a context-sensitive implementation of the original legal premise.

If the owner subsequently appeared, they would be given the sale price. The underlying objective of the initial prohibition against picking up stray camels was to prevent their theft; but when they became unsafe, this specific objective of prohibition ceased to exist. Consequently, the practical application of the underlying objective shifted to whether stray camels should or should not be picked up, demonstrating how the means to achieve the objective adapt to new realities. According to Imam Mālik, Ibn Shihāb claimed that stray camels were common during ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb’s reign and were purposefully left unattended, with no one stepping in to claim or manage them. Up to the caliphate of ‘Uthmān ibn ‘Affān, who instituted an alternative administrative strategy, this practice persisted. According to Ibn Shihāb, ‘Uthmān commanded that these camels be made public and then sold; if the owner subsequently came forward, he was to be paid with the sale proceeds (al-Muwattaʿ). This report, which was conveyed under Imam Malik’s authority through Ibn Shihab, shows a change in policy in response to evolving societal circumstances (al-Muwatta; Malik ibn Anas, 1985; Ibn Hibban, 1993).

As another example the fundamental prohibition of usury (Riba) in Islam is well-known and clear, as stated in Quranic verses and Hadiths of the Prophet. However, the development of Shariah-compliant financial standards by institutions like the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) demonstrates the application of Maqasid al-Shariah in the modern context. Criteria such as the 30% debt-to-market capitalization ratio seek to balance the need for economic activity with the avoidance of excessive debt and its potential

harms, thus upholding the broader objectives of economic justice and stability. It should by no means be understood that contemporary Muslim scholars permit Riba in every situation simply because it falls within this 30% threshold. Instead, such allowances are applied on a case-by-case basis under certain strict conditions (AAOIFI, 2023).

Conclusion

The Maqasid al-Shari’ah represents a fundamental paradigm by which Muslims can meaningfully address the complex issues of our time by placing Islamic teachings within a comprehensive ethical framework. Grounded in the Qur’an, Sunnah, and classical usul al-fiqh, it provides a methodology for interpreting Shariah texts, rulings, and legislative objectives while maintaining their essential purposes. Textual analysis, inductive reasoning, and comparative assessment show that Maqāṣid adapts to changing circumstances. Historical examples, such as the legal handling of lost property, and contemporary cases, such as Shariah-compliant financial standards, demonstrate how objectives guide practical solutions while safeguarding justice and welfare. The framework emphasizes ease and tolerance, ensuring that religious obligations remain achievable and consistent with human nature. By clarifying the authentic meaning, scope, and methodology of Maqāṣid, this study strengthens Islamic jurisprudence, linking classical theory with modern practice. Maqāṣid al-Shari’ah provides a principled and adaptable guide for ethical, legal, financial, and social decision-making, maintaining the objectives of Islamic law in a changing world.

References

- AAOIFI (2023). *Shari’ah standards* (Revised ed.). Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions.
- Al-Amidi, S. (2015). *Al Ahkam Fi Usulil Ahkam-3*. Matba Al Saada. <https://archive.org/download/in.ernet.dli.2015.431486/2015.431486.Al-Ahkam.pdf>
- Al-Amidi, S. al-D. (1983). *Al-ihkam fi usul al-ahkam*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Bukhari, M. ibn I. (2002). *Sahih al-Bukhari* (M. M. Khan, Trans.). Darussalam.
- Al-Fasi, A. (1963). *Maqasid al-shari’ah al-islamiyyah wa makarimuha*. Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Ghazali, A. H. (1997). *Al-mustasfa min ‘ilm al-usul* (Vols. 1–2). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Nasa’i, A. ibn S. (2001). *Sunan al-Nasa’i* (A. A. Siddiqui, Trans.). Darussalam.
- Al-Qafsi (2011). *Lubab allubab*, V.1, p.106.
- Al-Razi (2018). *Al-Tafsir al-Kabir*, vol. 25. Miller’s House.
- Al-Shatibi, I. ibn M. (2004). *Al-muwafaqat fi usul al-shari’ah* (Vols. 1–4). Dar Ibn ‘Affan.
- Gunnars, K. (2018). *10 evidence-based health benefits of intermittent fasting*. Healthline.
- Ibn Ashur, M. T. (2006). *Maqasid al-shari’ah al-islamiyyah*. Dar al-Nafa’is.
- Ibn Attia al-Andalusi (n.d.). *Al-Muharrar Al-Wajiz fi Tafsir Al-Kitaab Al-Aziz*, vol.4, p.336.
- Ibn Hibban, M. (1993). *Sahih Ibn Hibban*. Mu’assasat al-Risalah.
- Ibn Taymiyyah, A. (2005). *Majmu’ al-fatawa* (Vols. 1–35). Dar al-Wafa’.

Malik ibn Anas. (1985). *Al-Muwatta'*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
Muslim ibn al-Hajjaj. (2006). *Sahih Muslim* (A. A. Siddiqui, Trans.). Darussalam.
The Holy Qur'an. (n.d.). *The Qur'an* (Saheeh International, Trans.).

Information about the authors:

Naamane Djeghim – PhD, Professor at Independent Researcher (e-mail: naamane.djeghim@unissa.edu.bn)

Gapur Oziev – PhD, Associate Professor, Director, Institute of Knowledge Integration (Tbilisi, Georgia, e-mail: gapur@iium.edu.my)

Авторлар туралы мәлімет:

Наамане Джегим – PhD, профессор, тәуелсіз зерттеуші (e-mail: naamane.djeghim@unissa.edu.bn)

Гафур Өзиев – PhD, қауымдастырылған профессор, Білім интеграциясы институтының директоры (Тбилиси, Грузия, e-mail: gapur@iium.edu.my)

Сведения об авторах:

Наамане Джегим – PhD, профессор, независимый исследователь (e-mail: naamane.djeghim@unissa.edu.bn).

Гафур Озиев – PhD, ассоциированный профессор, директор Института интеграции знаний (Тбилиси, Грузия, e-mail: gapur@iium.edu.my).

Registered on April 17, 2025.

Accepted on December 20, 2025.

АВТОРЛАРҒА АРНАЛҒАН АҚПАРАТ

ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы журналына жариялауға ұсынылатын мақалаларға қойылатын техникалық талаптар:

Журналда материалдарды жариялау Open Journal System, онлайн жіберу және рецензиялау жүйесі арқылы жүзеге асырылады. Жүйеге тіркелу немесе кіру «Материалдарды жіберу» бөлімінде қол жетімді.

Корреспонденция авторы журналға жариялау үшін ілеспе хат ұсынуға міндетті.

Авторларға қойылатын талаптар:

- Редакторлар алқасы журналдың ғылыми бағыты бойынша ілгеріде жарияланбаған мақалаларды қабылдайды. Мақалалар ТЕК журнал сайтының (Open Journal System немесе Editorial Manager) функционалы арқылы жүктелген жағдайда (doc, .docx, .rtf) форматтарында электронды нұсқада ұсынылады.

- Шрифт өлшемі – 12 (андатпа, түйін сөздер (бесеу), әдебиеттер тізімі мен соңындағы авторлар туралы мәлімет, табиғи – 10), шрифт – Times New Roman, туралануы – мәтіннің еніне сәйкес, аралығы – бірлік, азат жол – 1,0 см, жиектері: жоғарғы, төменгі, оң және сол жағы – 2 см.

- Сурет, табиғи, график, диаграмма және т.б. мәтін ішінде міндетті түрде нөмірі және тақырыбымен көрсетіледі (Мысалы, 1 сурет – Сурет тақырыбы). Сурет, табиғи, график, диаграммалардың саны жалпы мақала көлемінің 20% мөлшерінен аспауы қажет (кей жағдайда 30%).

- Мақала көлемі кіріспе бөлімінен қорытынды бөліміне дейін (авторлар туралы мәлімет, тақырыбы, андатпа, түйін сөздер мен әдебиеттер тізімін қоспағанда) әлеуметтік-гуманитарлық бағыттар үшін 3000 сөзден кем болмауы әрі 7000 сөзден аспауы керек.

Мақала құрылымы (мақаланы рәсімдеу үшін ҮЛГІ-ні қолданыңыз):

Алғашқы бет:

- Бірінші жолда – FTAMP/IRSTI/MPHTI нөмірі (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 қысқарған сөздерді қамтымауы керек. Тақырыптың лайықты ұзындығы – 5-7 сөзден (кей жағдайда 10-12 сөз) құралады, туралануы – орталыққа қарай. Мақала тақырыбы міндетті түрде қазақ, ағылшын және орыс тілдерінде ұсынылады.

- **Андатпа** көлемі қазақ, ағылшын және орыс тілдерінде **150-300 сөз** аралығында болуы тиіс.

Андатпа құрылымы келесідей МІНДЕТТІ тармақтарды қамтиды:

- Зерттеу тақырыбы жайлы кіріспе сөз,
- Ғылыми зерттеудің мақсаты, негізгі бағыттары мен ойы,
- Жұмыстың ғылыми және тәжірибелік мәнінің қысқаша сипаттамасы,
- Зерттеу әдіснамасының қысқаша сипаттамасы,
- Зерттеу жұмысының негізгі нәтижелері, талдаулар мен қорытындылар,
- Жүргізілген зерттеудің құндылығы (аталмыш жұмыстың сәйкес білім саласына қосқан үлесі),
- Жұмыс қорытындысының тәжірибелік мәні.
- Түйін сөздер/тіркестер – қазақ, орыс және ағылшын тілінде 5 сөз.

Кіріспе бөлімінде мәселенің қазіргі замандағы маңыздылығы мен мәні туралы жазыла келе, келесідей негізгі элементтерден құралады:

- **Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері.** Тақырып таңдау негіздемесі; тақырыптың немесе проблеманың өзектілігі. Тақырыпты таңдау негіздемесінде ілгерілердің тәжірибесінің сипаттамасы негізінде проблемалық жағдаяттардың бар-жоқтығы хабарланады (белгілі бір зерттеудің болмауы, жаңа нысанның пайда болуы және т.б.). Тақырыптың өзектілігі осы тақырыпты оқуға деген жалпы қызығушылықпен анықталады, бірақ қойылған сұрақтарға толымды жауаптың болмауынан тақырыптың теориялық немесе тәжірибелік маңыздылығымен дәлелденеді.

- Жұмысыңыздың нысаны, пәні, мақсаты, міндеті, әдісі, тәсілі, болжамы мен маңыздылығын анықтау. Зерттеу мақсаты тезис дәлелдерімен байланысты, яғни зерттеу пәнін автор таңдаған аспектіде ұсыну болып табылады.

- **Ғылыми зерттеу әдіснамасы.** Материал мен әдістер – материалдардың сипаттамасынан және жұмыс барысынан, сондай-ақ қолданылған әдістердің толық сипаттамасынан тұрады.

- **Нәтижелері және талқылама.** Зерттеу материалының сипаттамасы оның сандық және сапалық жағынан бейнеленуін білдіреді. Материалдың сипаттамасы – зерттеу нәтижелері мен әдістерінің сенімділігін анықтайтын факторлардың бірі 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 мақаланың 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 15 атаудан тұрады, ал ағылшын тіліндегі әдебиеттердің жалпы саны кемінде 50% болуы керек. Егер әдебиеттер тізімінде кириллицада жарық көрген еңбектер болса, сілтемелер тізімін екі нұсқада ұсыну қажет: біріншісі – түпнұсқада (кириллица), екіншісі – романизацияланған алфавитте (транслитерация – <http://www.translit.ru>).

Романизацияланған библиография келесідей болуы керек: автор (лар) (транслитерация) → (жақша ішінде жыл) → транслитерацияланған нұсқадағы мақала тақырыбы [мақала тақырыбын ағылшын тіліне төрт бұрышты жақшаға аудару], орыс тіліндегі дереккөздің атауы (транслитерация немесе ағылшын) атауы – бар болса), ағылшын тіліндегі басылым мәліметтері.

Мысалы: Gokhberg, L., Kuznetsova, T. (2011). Strategiya-2020: novye kontury rossiiskoi innovatsionnoi politiki [Strategy 2020: New Outlines of Innovation Policy]. *Foresight-Russia*, 5(4), 8–30. <https://doi.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 пайдалана аласыз.

Мақала жариялау құны – 60 000 теңге (doc, .docx, .rtf) A4 форматтарында электронды нұсқада ұсынылады).

Реквизиттер:

«Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті» коммерциялық емес акционерлік қоғамы

Индекс 050040

Мекенжай: Алматы қ., әл-Фараби даңғылы 71

БИН 990140001154

КБЕ 16

АО «First Heartland Jysan Bank»

ИИК KZ19998CTB0000567141 – теңге

ИИК KZ40998CTB0000567151 – USD

БИК TSESKZKA

МАЗМҰНЫ – CONTENT – СОДЕРЖАНИЕ

A. Tanabayeva, A. Niyazgulova, M. Alikbayeva, N. Abdykaimova Insan-i kamil and the sufi vision of human perfection.....	3
Қ. Ержан, Л. Калыбекова Дәстүрлі ислам ұғымының ұлттық бірегейлікті нығайтудағы трансформациялық көрсеткіштері.....	11
К. Тышхан, С. Нұртаза Уильям Джеймстің дінтану ғылымына қосқан үлесі: жеке діни тәжірибелерді негіздеу	24
Б. Ботакараев, М. Жүзей Әбу Ханифаның саясат түсінігі	37
M. Alpysbay, D. Utebayeva , S. Koishybayeva Statistical analysis of religious conversion testimonies.....	47
Ә. Әлімханова, О. Кенжеев, Ж. Байғараев, К. Bingaman Діни геймификация: заманауи технологиялардың дін тәжірибесіне ықпалы	61
Н. Есмағанбет, Н. Өтпенов, Н. Қайырбеков, А. Қызылжық Кеңестік Қазақстанның дін және қоғам қайраткері Дүйсенбек Қабыланбайұлының өмірі мен шығармашылығы	73
Н. Арыстанбекұлы, М. Исахан Дәстүрлі қазақ қоғамындағы діни қызметкерлердің мемлекет құрылымындағы орны мен рөлі.....	83
A. Djanabayeva, Sh. Adilbaeva, A. Mukan Social factors influencing religiosity of adolescents: role of family, peers and environment	94

Шетел басылымдары – Foreign publications – Зарубежные публикации

N. Djeghim, G. Oziev The concept of Maqasid al-Shariah and its evolving role in a dynamic landscape	106
Авторларға арналған мәлімет	115