

**Institute of Humanities and Religious Studies**



**Vol. 1. No. 1**

**Almaty, 2026**

## EDITORIAL REVIEW BOARD

**Editor-in-Chief:** Assoc.prof. Dr. Talgat TEMIRBAYEV, Institute of Humanities and Religious Studies, Kazakhstan

**Scientific Editor:** Dr. Aigerim TEMIRBAYEVA, Institute of Humanities and Religious Studies, Kazakhstan

**Technical Editor:** Dr. Bauyrzhan BOTAQARAYEV, Yasawi Research Center, Kazakhstan

## EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet Kamil CIHAN, Erciyes University, Turkey  
Prof. Dr. Ashirbek MUMINOV, Center for the Study of Islamic History, Art and Culture – IRCICA, Turkey  
Prof. Dr. Egdūnas RAČIUS, Vītautas Magnus University, Lithuania  
Prof. Dr. Kairat ZATOV, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan  
Prof. Dr. Rafik MUKHAMETSHIN, Russian Islamic University, Russia  
Prof. Dr. Tursun GABITOV, Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan  
Assoc.prof. Dr. Akhmet YARLYKAPOV, Russian Center for Eurasian Studies, Russia  
Assoc.prof. Dr. Almasbek SHAGYRBAY, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Kazakhstan  
Assoc.prof. Dr. Asset KURANBEK, Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan  
Assoc.prof. Dr. Mukhan ISAKHAN, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Kazakhstan  
Dr. Kaskyrbek KALIYEV, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan  
Dr. Murat SMAGULOV, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan  
Dr. Oleg YAROSH, The Friedrich-Alexander University of Erlangen-Nuremberg, Germany  
Dr. Shuaibu Umar GOKARU, Universiti Malaya, Malaysia  
Dr. Tungush ABYLOV, Abai Kazakh National Pedagogical University, Kazakhstan

Certificate of registration of mass media: No. KZ34VPY00124256 Astana dated 15.07.2025

Frequency: 4 times a year  
Languages: Kazakh, English, Russian  
Founder and Publisher: Institute of Humanities and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan  
Editorial office address: 050000 Kazakhstan Almaty, Aksay 1, 11/9

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

**Бас редактор:** Талгат ТЕМИРБАЕВ, PhD, қауым. проф., Гуманитарлық және дінтанулық зерттеулер институты, Қазақстан

**Ғылыми редактор:** Айгерим ТЕМИРБАЕВА, PhD, Гуманитарлық және дінтанулық зерттеулер институты, Қазақстан

**Техникалық редактор:** Бауыржан БОТАҚАРАЕВ, PhD, Ясауитану ғылыми орталығы, Қазақстан

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ахмет Камиль ЖИХАН, PhD, проф., Эрджиес университеті, Түркия  
Аширбек МУМИНОВ, т.ғ.д., проф., Ислам тарихы, өнері және мәдениетін зерттеу орталығы, Түркия  
Кайрат ЗАТОВ, филос.ғ.д., проф., Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Қазақстан  
Рафик МУХАМЕТШИН, с.ғ.д., проф., Ресей ислам университеті, Ресей  
Тұрсын ГАБИТОВ, филос.ғ.д., проф., Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан  
Егдунас РАЧИУС, PhD, проф., Витаутас Магнус университеті, Литва  
Алмасбек ШАҒЫРБАЙ, PhD, қауым.проф., Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан  
Ахмет ЯРЛЫКАПОВ, т.ғ.к., қауым.проф., Ресей Еуразиялық зерттеулер орталығы, Ресей  
Әсет ҚҰРАНБЕК, филос.ғ.к., қауым.проф., Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан  
Мухан ИСАХАН, PhD, қауым.проф., Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Қазақстан  
Касқырбек КАЛИЕВ, PhD, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан  
Мурат СМАГУЛОВ, PhD, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қазақстан  
Олег ЯРОШ, филос.ғ.к., Эрланген университеті, Германия  
Тұңғыш АБЫЛОВ, PhD, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Қазақстан  
Шуаibu Умар ГОКАРУ, PhD, Малайя университеті, Малайзия

Бұқаралық ақпарат құралдарын тіркеу туралы куәлік: No KZ34VPY00124256 Astana қ. 15.07.2025

Жілігі: жылына 4 рет  
Тілдер: қазақ, ағылшын, орыс  
Құрылтайшысы және баспагер: ЖШС «Гуманитарлық және дінтанулық зерттеулер институты», Алматы, Қазақстан  
Редакцияның мекенжайы: 050000 Қазақстан, Алматы, Аксай 1, 11/9

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

**Главный редактор:** Талгат ТЕМИРБАЕВ, PhD, ассоц.проф., Институт гуманитарных и религиозно-ведческих исследований, Казахстан

**Научный редактор:** Айгерим ТЕМИРБАЕВА, PhD, Институт гуманитарных и религиозно-ведческих исследований, Казахстан

**Технический редактор:** Бауыржан БОТАҚАРАЕВ, PhD, Научный центр Ясауитану, Казахстан

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ахмет Камиль ЖИХАН, PhD, проф., Университет Эрджиес, Турция  
Аширбек МУМИНОВ, д.и.н., проф., Исследовательский центр исламской истории, искусства и культуры, Турция  
Кайрат ЗАТОВ, д.филос.н., проф., Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан  
Рафик МУХАМЕТШИН, д.полит.н., проф., Российский исламский университет, Россия  
Турсун ГАБИТОВ, д.филос.н., проф., Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан  
Егдунас РАЧИУС, PhD, проф., Университет Витаутаса Великого, Литва  
Алмасбек ШАҒЫРБАЙ, PhD, ассоц.проф., Институт философии, политологии и религиоведения, Казахстан  
Асет КУРАНБЕК, к.филос.н., ассоц.проф., Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан  
Ахмет ЯРЛЫКАПОВ, к.и.н., ассоц.проф., Российский центр евразийских исследований, Россия  
Мухан ИСАХАН, PhD, ассоц.проф., Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Казахстан  
Касқырбек КАЛИЕВ, PhD, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Казахстан  
Мурат СМАГУЛОВ, PhD, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Казахстан  
Олег ЯРОШ, к.филос.н., Университет Эрлангена, Германия  
Тунғыш АБЫЛОВ, PhD, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Казахстан  
Шуаibu Умар ГОКАРУ, PhD, Университет Малайя, Малайзия

Свидетельство о регистрации средства массовой информации: No KZ34VPY00124256 г. Астана от 15.07.2025

Периодичность: 4 раза в год  
Языки: казахский, английский, русский  
Учредитель и издатель: ТОО «Институт гуманитарных и религиозно-ведческих исследований», Алматы, Казахстан  
Адрес редакции: 050000 Казахстан, г. Алматы, Аксай 1, 11/9

# QUT JOURNAL OF RELIGION, PHILOSOPHY AND CULTURE

Vol. 1, No. 1

## CONTENT – МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

<b>Tussipkhan Imammadi, Tabarak Hamit</b>	
The problem of kalyn mal in Kazakh customary law and mahr in islamic law: prospects for modernization	4
<b>Тұңғыш Абылов, Байнұр Елубаев</b>	
Исламдық саяси ойдағы мемлекет концепциясы: классикалық ойшылдар көзқарасы	17
<b>Ruziya Kamarova</b>	
Tatar-Bashkir ethnocultural centers of Kazakhstan: history, identity and religion	30
<b>Бауыржан Ботакараев</b>	
Матуриди дүниетанымындағы саясат түсінігі	42
<b>Zukhra Baimakhanova, Balzhan Kalemshariv</b>	
Artificial Intelligence in Islamic discourse: normative and value basis	52
<b>Suiindik Ramazan, Kenshilik Tyshkhan</b>	
Educational Programs of Madrasahs in the Aqmola Region in the 19th–20th Centuries	66
<b>Manswab Mahsen Abdulrahman, Onikosi Ahmeed Adedeji, Mohd Saiful Anwar Bin Mohd Nawawi</b>	
The concept of ḥimāya and its contemporary relevance in environmental protection under shariah law	77

Article

## The Problem of Kalyn mal in Kazakh Customary Law and Mahr in Islamic Law: Prospects for Modernization

Tussipkhan Imammadi \* , Tabarak Hamit

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

\*Corresponding author's email: [m.yusufhan@gmail.com](mailto:m.yusufhan@gmail.com)

### Abstract

This work is devoted to a comprehensive analysis of the institutes of kalyn mal (Kazakh traditional bridewealth or kalym) and mahr within the context of Kazakh customary law and Islamic legal norms. The authors examine the historical roots, terminology, and evolution of these institutes, conducting a comparative analysis of traditional Kazakh customs and Sharia requirements. The article details the functions of kalyn mal as a social and symbolic tool for strengthening kinship ties, as well as its inseparable link with the preparation of the dowry (jasau). Special attention is paid to the issue of the modernization of these practices in contemporary society, particularly considering high divorce rates. The research substantiates the need for institutional transformation: it is proposed to consider kalyn mal as a form of mahr, ensuring the financial protection of women, and to record such agreements officially. The work analyzes legal aspects, including judicial practice in Kazakhstan, where wedding offerings are often recognized as voluntary gifts, which complicates their return in the event of a dispute. In conclusion, specific recommendations for reforming traditions are proposed, such as opening joint bank accounts and moving away from burdensome formalities that do not benefit the family unit. This approach aims to transform archaic rites into an effective mechanism of social protection that meets modern legal and spiritual challenges.

**Keywords:** kalyn mal; mahr; Islamic law; Kazakh traditions; family modernization.

Received: 04 February 2026

Revised: 04 March 2026

Accepted: 10 March 2026

Copyright: © 2026 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution \(CC BY\) license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## Қазақ дәстүрлі құқығында қалың мал және исламдағы мәһір мәселесі: модернизация мүмкіндіктері

### Аңдатпа

Бұл жұмыс қазақтың әдет-ғұрып құқығы мен исламдық құқықтық нормалар аясындағы қалың мал және мәһір институттарын кешенді талдауға арналған. Авторлар бұл институттардың тарихи тамырын, терминологиясын және эволюциясын зерттей отырып, дәстүрлі қазақ салт-дәстүрлері мен шарият талаптарына салыстырмалы талдау жүргізеді. Мақалада қалың малдың туыстық байланыстарды нығайтудағы әлеуметтік және символдық рөлі, сондай-ақ оның қыз жасауымен ажырамас байланысы егжей-тегжейлі қарастырылған. Ерекше назар ажырасу деңгейі жоғары қазіргі қоғамдағы, бұл тәжірибелерді модернизациялау мәселесіне аударылады. Зерттеуде институционалдық трансформацияның қажеттілігі негізделген: қалың малды әйелдің қаржылық қауіпсіздігін қамтамасыз ететін мәһірдің бір түрі ретінде қарастыру және мұндай келісімдерді ресми түрде келісім-шартпен бекіту ұсынылады. Жұмыста Қазақстандағы сот практикасы талданады, онда үйлену тойындағы сый-сияпаттар көбінесе ерікті сыйлық ретінде танылып, оларды даулы жағдайда кері қайтару құқықтық тұрғыдан қиындық тудыратыны айтылады. Мақаланың соңында, дәстүрлерді реформалау бойынша нақты ұсыныстар берілген, мысалы: бірлескен банктік шоттар ашу және жас отбасына пайдасы жоқ ауыр формальдылықтардан бас тарту. Бұл архаикалық салттарды қазіргі заманғы құқықтық және рухани талаптарға сай келетін әлеуметтік қорғау механизміне айналдыруға мүмкіндік береді.

**Түйін сөздер:** қалың мал; мәһір; ислам құқығы; қазақ дәстүрлері; отбасын модернизациялау.

## Проблема калын мал в казахском обычном праве и махра в исламском праве: перспективы модернизации

### Аннотация

В данной работе проводится комплексный анализ институтов калын мал и махра в контексте казахского обычного права и исламских правовых норм. Авторы исследуют терминологию, исторические корни и эволюцию этих понятий, проводя сравнительный анализ традиционных казахских обычаев и требований шариата. В статье подробно рассматриваются функции калын мал как социального и символического инструмента укрепления родственных связей, а также его неразрывная связь с подготовкой приданого (жасау). Особое внимание уделяется вопросу модернизации данных практик в условиях современного общества и высокого уровня разводов. Авторы обосновывают необходимость институциональной трансформации: предлагается рассматривать калын мал как форму махра, обеспечивающую финансовую защиту женщины, и фиксировать такие соглашения официально через брачные контракты. В работе анализируется судебная практика Казахстана, где свадебные подношения часто признаются добровольными дарами, что затрудняет их возврат в правовом поле. В заключении предложены конкретные рекомендации: приравнивание калын мал к махру на уровне религиозных и правовых консультаций; использование совместных банковских счетов или фондов для обеспечения прозрачности выплат; отказ от обременительных формальностей, не приносящих реальной пользы молодой семье. Это позволит превратить архаичные обряды в эффективный механизм социальной защиты, соответствующий современным правовым и духовным вызовам.

**Ключевые слова:** калын мал; махра; исламское право; казахские традиции; модернизация семьи.

## Introduction

The tradition of giving the bride a large gift during the wedding is an ancient practice common in many countries and religions. Although it is commonly called “mahir” in Arabic, it has many other names and alternatives such as sadaq, nihlah, farizah, tawla, hiba, ajr, akr, alaik, nikah, and hars (‘Abd al-Ḥamīd, 2017, p. 126). In Hebrew, it’s called mohar, and in Syriac, mahra. In Judaism, a mohar is a sum of money or property paid to the girl’s father. The Holy Quran also narrates that Prophet Musa served for years in the house of his probationer, Prophet Shu’aiba, to marry one of his two daughters. The Mishnah and Talmud also specify the amount of the dowry. Even in the Age of Ignorance, the dowry was paid to the girl’s father and guardians (Ateş, 2014, pp. 251–253). In Islamic law, dowry is considered a private matter, the exclusive property of the woman. However, the custom of giving a dowry or transferring it to the father remains widespread, and laws and articles are sometimes passed to prohibit this practice (Çeker, 2016, pp. 89–90). There are no texts in classical works that directly prohibit the gifting of anything other than a dowry.

This is called a “Bride price / Bride wealth”, and the act of paying it is called a “dowry”. According to historical and anthropological data, in many traditional African societies, the groom’s family pays the bride’s family in the form of livestock. A dowry has not only economic but also social and symbolic significance: it serves as a guarantee of good behavior, a sign of respect, and strengthens family ties. For example, dowries can include livestock (horned animals), clothing, food, or other valuables. Furthermore, dowries may have conditions for their return – in the event of a divorce, a certain portion of the property paid may be returned (Britannica Editors, 2014). It’s quite possible that this practice was introduced to other peoples under the influence of Islam, or that it was common in ancient religions and cultures. Anthropologists have shown that dowries were most common in agricultural societies, where land ownership was highly valued (University of Hawaii at Mānoa, n.d.). In many Eurasian cultures, especially in agrarian societies, the bride’s family gives the groom a house, land, money, etc. This practice is closely linked to social stratification and the inheritance system. For example, in Roman law, a woman’s family gave a gift to her husband or future spouse; later, a system called “dowry” arose. Anthropological research has shown that dowries and similar practices existed in ancient civilizations: Egypt, Mesopotamia, ancient Hebrew cultures, and Inca and Aztec societies. Among Germanic tribes, for a marriage to be considered legal, the groom had to pay a “dos” (dowry) to the other party. Furthermore, Roman and Byzantine law had a system called “donatio propter nuptias” – gifts and obligations associated with marriage (Scott, 1911). The social role of a dowry is not only an economic gift but also ensures the security and financial independence of a woman.

## Materials and Methods

This study, based on historical and ethnographic data collected from the population, presents a comparative analysis of the form of dowry and its application in traditional Kazakh society, as well as its religious and legal nature. By collecting the experiences of each region, it is hoped to identify common problems, as well as shared principles and rules. The study made extensive use of comparative legal analysis. This method allowed for a comparison of the enforcement function of dowry in traditional Kazakh society, its size, and composition (for example, the “forty-seven horses” system) with dowry requirements under Sharia law. The connection between kalym and such social institutions as “dowry” and “obligatory gift to a grandson / granddaughter from sisters or daughters” was analyzed from a historical and anthropological point of view. An important part of the methodology is aimed at identifying common legal principles and norms, as well as collecting local experience in each region. To analyze the current situation, a sociological and legislative review was conducted. The research methodology is based on proposing mechanisms for institutional transformation by comparing traditional archaic norms with international experience (for example, the Dowry Prohibition Act in India) and modern academic research in Kazakhstan and Turkey.

## Results and Discussion

Kalyn mal is a form of gift-giving that has long been practiced among the Kazakhs. The bride price was a set of animals, the size of which was determined by the state or society and divided into species so that they could be purchased without bargaining (Tauūly, 2017, pp. 275–276). They used animals to exchange gifts. They primarily used sterile animals for payments. Thus, the purpose of genetically protecting livestock by passing them from hand to hand was their breeding.

A Bashkir researcher who studied Kazakh life says the following about the dowry: “When determining the size of a Kazakh dowry, it’s important to know the ransom. According to custom, the ransom for a young man was one hundred horses and six good camels, one slave or maid, white armor, a good gun, a black horse, and a woven carpet. The ransom for a woman was considered half the ransom”. That is, fifty horses, three good camels, a black horse, and a thick carpet are given as a dowry. This is how the fifty horses are calculated, which are now considered the woman’s price. Three horses are replaced by valuable clothing, which the groom gives her as a gift upon his first arrival. The remaining forty-seven horses are given as a dowry. According to this tradition, kalyn mal is designated as forty-seven, thirty-seven, twenty-seven, and seventeen, depending on the situation. Kalyn mal can be divided into the following sections: 1) Ten good horses, 2) Foaled mare – 16 heads, 3) Colt / filly (3 years) – 7 heads, 4) Yearling (2 years) – 7 heads, 5) Barren mare – 1 head, 6) preferably a one horse or a camel, 7) four heads of good (full-fledged) cattle – then all together it will be 47. When counting livestock, Kazakhs strictly adhere to specific numbers and species. The final stage is a blessing ritual: each participant holds their palms open and then rubs them across their faces, symbolizing mutual agreement and confirming the agreement reached (Ibragimov, 2006, p. 22). The fact that the number and size of kalyn mal are strictly regulated throughout Kazakhstan indicates that this was not done by the people themselves, but by state authorities. The amount of kalyn mal has historically been determined by khans and biys.

L.K. Poltoratskaya, in an article written in 1860 and published in 1878, writes: “The optimal number of livestock should be one hundred baytals (unbred filly). The quantity is calculated solely based on the number of livestock”. For example, a camel is worth five barren mares and two foals, a riding mare is worth two horses, a jockey is worth one or two camels, and a racehorse is worth one camel, sometimes three. In addition to the kalyn mal, a shield, a gun, or an eagle is given as a reward. The number of kalyn mal below this is seventy-seven, sixty-seven, forty-seven, thirty-seven, and twenty-seven baytals. However, this can vary depending on the agreement. Poor people pay a quarter of this kalyn mal. The size of the kalyn mal is equal to the amount of the dowry. Sometimes the dowry is greater than the kalyn mal. If the dowry is insufficient, a higher amount may be requested (Polotaratskaya, 2006, p. 43).

On the one hand, in addition to the livestock provided to the herd, four things are required: a gun, armor, a camel, and a mount. Each of these is considered equivalent to five black cows or five baytals and is called a “good head”. Later, when the use of these four things declined, they were replaced by livestock (Argynbaev, 1973, p. 241). Before the wedding, several rituals and payments are performed, such as: ata kushi (symbolic support from the older generation), ilu (a gift given by the groom at his first visit to the bride), sūt akysy (“milk fee”, compensation for feeding the bride with her mother’s milk), and öltiri (a monetary or material payment according to customary rules). All this must be done. At least according to the Kazakh proverb: “A headscarf won’t become a fur coat, but it will become a sign of respect”. Even if the amount paid isn’t the same, traditionally, she receives something in return.

According to Y. Altynsarin’s notes, the agreed-upon number of livestock is forty-seven head. In some regions, this number reaches fifty head. The average family owns thirty-seven head of livestock (Altynsarin, 1955, pp. 247–248). According to information provided by Kurbangali Khalidi: “When a

lump sum payment is made, children may still be young, even in the crib. In such cases, payment can be made in installments for each year". When a wedding takes place, gifts of clothing and accessories are given, and the ceremony is held. From this point on, the bride's side also begins preparing for the wedding and continues until the wedding itself. There is a popular proverb about preparing a girl for her wedding: "If you start at six, it will be too early; at seven, it will be enough; and after ten, it will be too late" (Khalidi, 1992, pp. 170–182). Since the bride is obligated to prepare a dowry, the fact that the dowry is paid in installments makes it clear that the promise must be fulfilled and that this agreement entails a debt. Elsewhere, Kurbangali states that the dowry can reach fifty baytals, and depending on the situation, it can be seventeen, twenty-seven, thirty-seven, or forty-seven baytals. After fifty, there is no specific limit, but it can reach five hundred (Khalidi, 1992, pp. 39–40; Berem, 2006, p. 80). Ethnographers and Russian researchers Ibragimov, Tronov, Meyer, Grodekov, Divaev, Kozlov also noted the preservation of the numbers seventeen, twenty-seven, thirty-seven and forty-seven (Kustanaev, 1894, pp. 68–69).

There are various theories regarding the meaning of the number seven. For example, when a girl was born, Kazakhs would ask her father for forty-seven or thirty-seven head of cattle. This is  $40 \times 7 = 280$ , meaning each week lasts seven days, equivalent to nine months and nine days, or the equivalent of giving alms daily (Yelubaev, 1996, p. 78). According to the works of P. Makovetskiy, I. Ibragimov, Yu. Altynsarin, A. I. Levshin and Grodekov, this arrangement of numbers is explained by the fact that the Kazakhs considered the number seven sacred (Argynbaev, 1973, pp. 268–270; Töleubaeva, 2010, pp. 105–110).

According to the research of K. Mukhanov, in accordance with the principles of Yesim Khan's "Eski Joly" (Primordial Path) and Kasym Khan's "Qasqa Joly" (Bright Path), the value of men was determined by the amount of livestock paid to them, while according to the "Zhety Zhargy" (Seven Charters), the value of men was determined by the number of camels and sheep, and the value of women was half of this amount (Kenjealiev, 2005, p. 123).

In the Hanafi and other madhhabs, one of the most important duties in marriage is fulfilling mutual obligations and providing a dowry. As the head of the family, the man cares for the woman and oversees her activities, such as leaving the house (Al-Kāsānī, 2010, Vol. 2, p. 331). The concept of possession and retention under one's control is present in this context. However, no viewpoint equating this with the appropriation of property in trade has been expressed. However, the nature of kalym in Kazakh law is similar. There's even a connection between diyya and kalyn, as both involve the concepts of ownership, care, and responsibility. For example, the reason a man cannot marry his slave is that, since ownership takes precedence over the marriage contract, marriage is unnecessary.

Russian researchers and those who examined Kazakh culture from an external perspective interpreted kalym as the "sale" of a daughter by her parents. However, in practice, the kalym couldn't be paid without a dowry ceremony for the girl. Such payments and gifts within family relationships are a form of mutual assistance and should be considered ways to strengthen family ties. Article 86 of the Kazakh Civil Procedure Code, compiled in Omsk in 1824 by order of the Russian Empire, stipulates that if a husband kills his wife, he is obligated to pay half a qun (for causing death or injury, either intentionally or through negligence, the guilty party was subject to payment of "qun"), or fifty horses, to her relatives (Dulatbekov, 2006, p. 102). Thus, although the value of the dowry is equal to the value of the person, it is not considered a purchase and is not like a contract of sale, since even if the dowry is paid, this does not mean a complete severance of relations with relatives. Only after explaining the rationale for the contract within Muslim legal methodology can a comparison with a commercial contract be made, clarifying the terms "dhimmat" (confirmation) and "badal" (payment).

The purpose of requiring parental consent for marriage is to protect a woman's property and religious rights, as well as to safeguard her from potential disadvantage. This also allows for her to be

placed under her father's guardianship if she is unable to independently protect her property interests (Al-Kāsānī, 2010, Vol. 2, p. 248). According to the Hanafi madhhab, if a girl's father forbids her from receiving mahr, she is not permitted to receive it. Her husband cannot force her to refuse to take her as his property and give her to her father. However, if he does not forbid her, this is considered the girl's consent, and her father is permitted to receive the mahr. Generally, an adult girl is embarrassed to forbid her father from accepting the mahr. The father, having received the mahr, prepares a dowry for his daughter along with his own property. This custom is not observed among widows, and the responsibility for preparing the dowry falls on the father only once (Al-Sarakhsī, 1993, Vol. 5, p. 3). On the one hand, the husband is not granted the right to protect the mahr. If the girl is young and unable to protect herself, it is first given to her father, and if there is no father, then to the person appointed by the father; if there is no father, then to the grandfather; and if there is no grandfather, then to the person appointed by the grandfather. If the girl has reached the age of majority, meaning she has the right to own her own property, she does not give it to her parents but keeps it for herself, appoints a guardian, or gives it to someone else of her own choosing ('Abd al-Ḥamīd, 2017, pp. 155–156; Al-Kāsānī, 2010, Vol. 2, p. 240). Among Kazakhs, the reason for transferring the kalym to the father stems precisely from these customs. From a functional perspective, mahr can also be comparable to the payment made for the transfer of the bride to the husband. Considering that among Uzbeks, Tajiks, and Turkmens, kalyn mal developed as mahr, and considering that the Kazakh marriage rite makes no mention of mahr, one can conclude that kalyn mal was considered its equivalent. On the other hand, according to written sources, in the event of a divorce due to the woman's failure to fulfill her duties, her indecent or uncooperative behavior, she returned to her parents' home with a full dowry (Töleubaeva, 2010, p. 69). This situation is like the situation in Islamic law, where the entire marriage gift is returned upon divorce.

In his note on the issue of divorce in Kazakh customs, F. Lazarevsky writes: "When such situations arise, the biys are informed about it". Judges make decisions only if the charges are proven. In divorce cases, it is determined whether sexual relations took place. If sexual intercourse is known to have occurred, one-third of the kalyn mal is returned to the man. If there was no sexual intercourse, the kalyn mal is returned. If one of the two dies, half of the kalyn mal is returned in the same manner. This may vary depending on the agreement between the two parties. If both parties deem it fair, the entire kalyn mal paid is returned in full. This most often occurs in the event of a refusal by the bride's family. If the refusal comes from the groom's side, the gifts and kalyn mal paid are not refundable. Furthermore, if the bride's family files a complaint, the biy court imposes both financial and corporal punishment on the guilty party for infringing their honor and dignity" (Lazarevskii, 2006, Vol. 2, p. 169). It follows from this that the Kazakhs viewed the kalyn mal as a replacement for the mahr.

Islamic law views many contracts, starting with marriage contracts, as contracts for the purchase and sale of property. The mahr is called the *istimta'* (right of use) fee. In classical *fiqh* literature, the marriage contract is compared to property deeds, and the basis of such an act is called *milk al-mut'ah* (the right to marital cohabitation arising after the conclusion of *nikah*) (Al-Kāsānī, 2010, Vol. 2, p. 339; Ibn Nujaym, 1997, Vol. 3, p. 85; Ibn 'Abidīn, 2014, Vol. 2, p. 4). We understand that a contract must be based on something that has real value.

We also learned that the Kazakhs calculated the kalyn mal in cattle, and if there were no cattle to pay, the man became "kūsh küyèu" (worked for the bride's family). Mahr also includes property or items given as compensation. Paying mahr through hard work is also permissible. It is considered acceptable to give mahr for anything that can be valued in monetary terms (Al-Kāsānī, 2010, Vol. 2, p. 412).

The previous sections indicated that if the girl was not a virgin, the groom had the option of demanding the return of the kalyn mal and refusing the marriage. In Islamic law, various views

have been advanced regarding the return of the mahr if the girl was not a virgin. However, even if the girl assumed to be a virgin at the time of marriage turns out to be otherwise, the marriage is still considered valid, and the groom has no right of choice in this matter (Al-Bazzāzī, 2009, Vol. 1, p. 120).

According to Islamic law, the following is very important: if a married man has property, he pays the mahr from his own property. If he has no property of his own, the father pays it in his stead by way of guarantee. Otherwise, the girl has no right to demand the mahr from the groom's father. If the groom was betrothed as a child and was allocated property, the father pays it not from his own property, but from his son's, since he is the manager of that property ('Abd al-Ḥamīd, 2017, p. 161). In this case, the mahr is at the disposal of the father, who is the guardian of the girl, who is considered a minor, and other relatives with representation in the girl's relatives. Furthermore, close relatives, such as the mother or brother, as well as the groom himself, have no right to leave the mahr to the girl. A mahr paid to a father, grandfather or their heirs is considered paid. When a girl reaches puberty, she cannot demand a dowry from her groom. This is because it is considered to have already been transferred to its rightful owner. The responsibility for preserving and protecting the young girl's dowry lies with her. However, she can transfer her property into guardianship with anyone she wishes. If the girl is a virgin, she does not have to openly utter the word "guardianship". Her consent to the transfer of property into guardianship is considered her consent ('Abd al-Ḥamīd, 2017, pp. 155–156). As we mentioned above, this rule can be observed in the payment and maintenance of mahr among Kazakhs. For example, a father pays the mahr on behalf of his son through his representative or guardian. A daughter's mahr is guarded by a person explicitly and tacitly authorized by the father and daughter. After all, generally and traditionally, minors do not have their own property. Girls also do not have the right or ability to protect their property.

Regarding the amount of dowry in Islamic law, according to the Hanafi madhhab, it cannot be less than ten dirhams. Imam Malik holds that it is three dirhams. According to the Shafi'i and Hanbali schools, there is no minimum limit. There is also no uniform maximum limit. Ten dirhams is equivalent to approximately four grams of gold ('Abd al-Ḥamīd, 2017, p. 129). In Islamic law, mahr, which is considered obligatory (wajib), is divided into two types: mahr musamma (established, agreed upon) and mahr misl (established based on the mahr in the region or among peers). Within these two types, four categories are distinguished: the minimum established amount and the minimum mahr. Furthermore, depending on whether the mahr is paid or returned, it can be considered in three forms: full mahr, half mahr, and mut'ah, which is less than half the mahr.

1. Mahr musamma is the mahr stipulated in the current marriage contract.

2. Mahr misl is required in the following circumstances: 1) at the time of the agreement, neither the authorized representatives nor the spouses themselves had come to an agreement; 2) during the nikah ceremony, since the exact size of the mahr was not determined; 3) Mufawwida – the determination of the amount of mahr is left to the husband, but the husband did not specify it (tafwid al-mahr / unspecified mahr); 4) If during the agreements says that will not take mahr; 5) The mahr is a ghayr mutaḡawwim – a thing that has no value, is inaccessible, or is of benefit that cannot be assessed; 6) If the bride price is set at a level less than the dowry accepted in a given region, without the permission of the girl's parents (guardians), then if the parents object, the mahr will be increased to a misl.

3. The payment of the lesser of the two amounts – Mahr Misl and Mahr Musamma – is possible in the following cases: If the contract is terminated but the terms of the contract are valid (tasmiya sahih), then after the actual marriage, the smaller of the two dowries is paid. However, if the minimum dowry is less than ten dirhams, it is increased by ten dirhams, even if the parents do not object ('Abd al-Ḥamīd, 2017, pp. 135–136).

In this case, any mahr is required, be it musamma or other forms: 1. After marriage and cohabitation, or even in the absence of cohabitation and seclusion, if one of the spouses dies; 2. If both parties enter into marital relations after the marriage contract has been declared invalid, and if the condition is true, a minimum amount of mahr misl and mahr musamma is required; 3. After a dubious marital cohabitation, it is necessary to pay mahr misl.

If the marriage is concluded and the amount of the dowry is determined, but a divorce or separation occurs before sexual intercourse, half of the dowry is returned. In cases where the amount of the dowry is not clearly defined, or if the divorce occurred due to the ex-husband's fault or because of separation, a certain amount of the dowry must be donated.

In these two cases, mahr is not issued: 1. Divorce before sexual intercourse after a fasid (illegal, unfounded) marriage; 2. A divorce that occurs due to the woman's fault, even if the conditions of the marriage were properly fulfilled. This means a divorce that occurs due to her choice, refusal, rejection of one of the sacred religions, or an act that demeans her honor. As a result, she cannot receive the mahr ('Abd al-Ḥamīd, 2017, pp. 141–152).

#### Dowry – household furniture and items prepared in the bride's house

The following explanations are given in the work of G. Bonch-Osmolovsky, who studied the formation and traditions of the Turkic peoples and nations in the late 1920s of the 20th centuries: "A dowry is a quantity of livestock and property prepared for the bride, equal to the kalyn mal paid by the groom, and sometimes more. The root of the word "dowry" (zhasau in Kazakh) comes from the Arabic word "jahaza" (جهز). The word "aw" (meaning "house") is added to it" (Bonch-Osmolovskii, 1926, p. 109). This assumption by G. Osmolovskiy appears to be incorrect, since "zhas" means "young", "new", and "fresh". And the word "au" should have denoted "au", "eu", "üb", and "üy" in Old Turkic. It's possible that the Ottoman Turk word "cheyz" derived from the word "zhakhaza" (zhakhaza meaning household utensils).

L.F. Balluzek's writings on dressmaking describe the following: "A very beautiful carriage, a beautiful headscarf, bed linens, and dishes are prepared for the girl. Among them are many items. All the girl's relatives, and sometimes even villagers, help with the dressmaking process" (Ballyuzek, 2006, p. 39). For example, the following items may be included in the "zhasau": horses, camels, a yurt, harness and other riding equipment, blankets, spoons and plates, a cauldron, a chest, a large chest, bed linen, girls' clothing, products made from animal skins, carpets, bale felt coverings, woven rugs (alasha), patterned felt carpets-syrmaks (Makovetskii, 2001, p. 114).

Kurbangali Khalidi says: "Wealthy people complete the traditional Kazakh house (otau), which consists of six kerege, nine camels, a carpet, and nine pieces of fabric. Some prepare twenty camels, forty felts, forty carpets, household furniture, and a yurt" (Khalidi, 1992, pp. 39–43). F. Lazarevsky also wrote that the house prepared for the wedding was as beautiful and elegant as the yurts of the khans and sultans, and the size of the wedding celebration was determined at the discretion of the girl's father and depended on his wealth, and, as a rule, was equal to the dowry given (Lazarevskii, 2006, Vol. 2, p. 149).

As for the general opinion of researchers regarding the size of the dowry, they did not name a specific, precise size (Makovetskii, 2001, p. 9). Therefore, there was no requirement for a kalyn mal; everyone considered it obligatory. The recipient of the kalyn mal accepted it as a mahr and transferred it in the form of household items and various furniture.

According to Islamic law, a dowry is considered the girl's private property, given only to her and not to be spent without the permission of the groom and her father. However, there is nothing wrong with the girl giving permission to spend it with her groom or giving it to her representative. We have already discussed the father's role in the dowry issue in the section on dowry. In Fatwa al-Bazzaziyya,

Imam Jamaluddin, author of the book *Muhit*, issued a fatwa stating that if a wealthy man gives a girl's father a significant sum of money for wedding expenses and a dowry, but the father sends his daughter away without preparing the dowry, the groom has the right to demand the dowry from the father. This fatwa was also adopted by the imams (Al-Bazzāzī, 2009, Vol. 1, p. 113).

In fatwa books, the term “dest-peyman” (pledged mahr / customary marital promise) is the name given to the mahr muajjal, who was provided by the groom (Devellioğlu, 1970). Some say this is unfair or illegal. If we consider the kalyn mal as a mahr, then since there is no explicit prohibition on a father preparing a dowry for his daughter as a gift, as described in the section on dowry, this shows that Kazakh custom does not carry any risks associated with Sharia law. At the same time, there is no command or requirement in Islamic law obliging a father to prepare a dowry. We see that Kazakh custom does not stipulate any special penalties or taxes for failure to prepare a dowry.

Just as in Islamic law, the mahr belongs to the girl, in Kazakh tradition, the girl is the owner of the property. In the event of a divorce, she has the right to reclaim the property. There is reason to believe that the main purpose and secret of giving a mahr is to improve the girl's financial situation and to encourage her to address social issues. This demonstrates that she is the owner of the property and is in a liquid state. As we have seen from sacred texts, the kalyn mal is equal to or greater than the dowry. This means that the kalyn mal is not the price or norm for purchasing a girl. Article 86 of the regulations prepared for the Kazakhs in 1824 states that if a man kills a girl (woman, bride), he must pay half the price, or fifty horses, to her relatives (Dulatbekov, 2006, p. 102). Thus, it can be concluded that even if the bride price was paid, it did not completely sever ties with relatives and did not reflect the full value of the person.

Another custom that strengthens and regulates the relationship between the parties is the *zhien akysy*, or “*kyryk shubar*”. Sometimes it is also called the “*zhienkuyryk*”. It consists of forty head of cattle, which the *naghashy* (maternal kin) is obligated to hand over to the *zhien* (maternal niece, nephew) and which the *zhien* has the right to receive at any time convenient for him or her (Nüsipoqasūly & Japarūly, 2011, Vol. IV, p. 63). Kazakhs pay special attention to their nephews and nieces. They try not to alienate or offend them when fulfilling their requests. If their wishes are not fulfilled, they are considered guilty and blamed. In fact, this custom is so interesting that it attracted the attention of a Russian researcher. For example, L. F. Balluzek wrote that a nephew or niece can get what they want by asking their uncle three times. No one can stop them (Ballyuzek, 2006, p. 235). It is most often given to the first (eldest) maternal niece or nephew. It may also be regarded as a share allocated by the wife's relatives (Tauūly, 2017, p. 316).

## Conclusion

Currently, due to traditionalism on the one hand and religious tendencies on the other, dowry and related phenomena are once again entering the public sphere, although not the legal sphere. This trend persists not only in Muslim and Kazakh societies, but also in many other countries and societies. Some modern studies analyze the legal and social impact of dowry on women. For example, the article “Does bride price harm women?” shows that in some societies, kalyn mal can limit women's freedom, but in other cases it is an economic resource that strengthens women's social position. There are studies that discuss how modernization and urbanization are changing these traditions in some places: the form, method of giving, and size of gifts are changing (Brandl & Colleran, 2024). In some countries, laws also influence this area: for example, regulations have emerged governing traditional dowry or kalyn mal schemes.

The researchers' main conclusion is that social ties are strengthened: kalyn mal, or wedding gifts, not only strengthen family ties but also create economic and social ties between clans or kinship groups. In terms of value and symbolism, objects used in practice (livestock, money, jewelry) have not

only economic value but also symbolic significance – a sign of respect, honor, and consent. They are also viewed as guarantees of security and legal protection. Some concepts view them as compensation for labor and reproductive services. In Islamic law, the right of use is called *milk al-mut'ah*. This is often used to explain the rationale for a classical contract.

Over time and as society develops, these traditions evolve – their form, meaning, the possibility of returning the gift, and legal regulation change. Therefore, institutional transformation is urgently needed. It is known that for several centuries, this was considered a restriction of women's rights, and a struggle was waged against it. Clear manifestations of this phenomenon still exist in Kazakh society and public opinion. Some countries have laws specifically prohibiting it. For example, India has the Dowry Prohibition Act, 1961. This law is aimed at prohibiting the giving and receiving of traditional dowry or *kalyn mal*. It aims to put an end to crimes against women, such as “dowry harassment” and “dowry deaths”, both in practice and through legal measures (Dowry Prohibition Act, 1961).

Transforming *mahr* into a “financial guarantee for women” is a legally and theoretically sound proposal. In recent years, academic research has discussed the idea of reviving *mahr* as a payment that serves as financial protection or insurance for women. Mechanisms have been proposed for formalizing it as a specific, enforceable requirement in the marriage contract, allowing for temporary/monthly payments, or investing it in a secure fund. New research has emerged on the topic of “*mahr* circulation through financial instruments” in the Turkish context (Okumuş & Gümüş, 2023). This necessity stems from the large number of victims in practical life. The fact is that in Kazakh society, the costs of weddings, wedding ceremonies, and gifts are not so high as to be ignored. Since legal authorities view all these as verbally agreed-upon gifts, ordinary people often suffer as a result.

Legislation and case law dictate what must be formalized and executed as a contract. Western courts (USA, UK, Germany, and others) sometimes view *mahr* demands as contractual obligations; this case law examines ways to enforce *mahr* obligations. However, authors and lawyers argue that it is more effective to regulate *mahr* under the family law statute (written legal systems) than to treat it as a simple agreement (Raman, 2024).

In Kazakhstan, disputes over *kalyn mal* (*kalym*) and dowry arise, but they are not systematically published in official statistics (annual data for the entire country). In most cases, such disputes are resolved at the local level – at the family or village level; only in major or exceptional cases do they reach the courts. Dispute resolution is possible through the binding legal acts of the Civil Code.

Judicial practice often reaches a certain conclusion: in many cases, courts recognize *kalyn mal* (items given during a celebration) as a “gift” and do not always accept it back. However, depending on the specific circumstances and evidence of the case, the court's decision may vary. Since gifts are given voluntarily, the court often rejects them (BAQ.KZ, 2021). A lawsuit can only be filed if the case involves fraud. However, it's no secret that the *kalyn mal* tradition is widespread among couples. According to a survey, 70% of respondents confirmed having given or received a *kalyn mal* (Inform.kz, 2025). The problem lies not in expressing positive or negative opinions, but in general practice. Today, the divorce rate among Kazakh youth is alarming. Half of married young people are divorced. For most Turkic peoples, this figure may be close. The issue of family is complex in many ways. Beyond the spiritual aspect of its stability, it is also directly linked to the socio-economic situation. In such a situation, the importance of providing advice on modernization from a religious perspective is a guarantee of its stabilization. For example, the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (SAMK) expressed its socio-religious opinion on the comparison of *kalyn mal* and *mahr*, as well as the possibility of considering *kalyn mal* as *mahr*. Some statements by the SAMK stated that “if *kalyn mal* is provided by the husband, the wife may accept it as *mahr* and use it at her own discretion”. In conclusion, the following suggestions can be made.

Firstly, according to the proposal of the spiritual administration, consider kalyn mal and mahr to be the same, and conclude an official agreement to prevent any consequences.

Second, establish a joint fund or bank account for both parties, which will be used for mahr or its equivalent. Strengthen support for two-parent families over single-parent families (in the event of divorce, death of one spouse, or disability).

Third, initiate public discussion about ending formal practices that lead to gender discrimination or create a one-sided burden and do not benefit young families.

### Authors' contributions

First author – writing the article text, literature review, editing the text, correspondence, and submission of the article.

Second author – writing the article text, technical formatting.

### Conflict of interests

The authors declare that there is no conflict of interest.

## References

- ‘Abd al-Ḥamīd, Muḥammad Muḥyī al-Dīn. (2017). *Al-aḥwāl al-shakhṣiyyah fī al-sharī‘ah al-islāmiyyah* [Personal status in Islamic law]. Maktabat al-Ḥanafīyyah. (in Arabic)
- Al-Bazzāzī al-Kardārī. (2009). *Fatāwā al-bazzāziyyah* [The fatwas of al-Bazzāzī] (Vol. 1). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. (in Arabic)
- Al-Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn. (2010). *Badā’i’ al-ṣanā’i’ fī tartīb al-sharā’i’* [The marvels of legal craftsmanship in the arrangement of the laws] (Vol. 2). Dār al-Fikr. (in Arabic)
- Al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1993). *Al-Mabsūṭ* [The comprehensive compendium]. *Dār al-Ma‘rifah*. (in Arabic)
- Altynsarin, Y. (1955). *Tañdamaly shyğarmalar* [Selected works]. Qazaq SSR Ğylym akademiiasy baspasy. (in Kazakh)
- Argynbaev, A. N. (1973). *Qazaq xalqındaǵı semya men neke (tarixi-étnografiyalıq şolw)* [Family and marriage among the Kazakh people (historical and ethnographic review)]. Ğylym. (in Kazakh)
- Ateş, A. O. (2014). *İslam’a göre cahiliye ve ehl-i kitab örf ve adetleri* [Customs and traditions of the age of ignorance and the people of the book according to Islam]. Beyan Yayınları. (in Turkish)
- Ballyuzek, L. F. (2006). Kishi orda qazaqtarynda zañ retinde jürgen, tipti qazir de kezdecetin halyqtyq dästürler [Folk traditions that were law among the Kazakhs of the Lesser Horde and are still common today]. In S. Äjğali (Ed.), *Qazaqtyñ dästürleri men ädet-ğuryptary*. Arys. (in Kazakh)
- BAQ.KZ. (2021, November 3). *V Mangistau muzhchina treboval vernut kalym posle razvoda* [In Mangistau, a man demanded the return of his bride price after a divorce]. Rus.BAQ.kz. [https://rus.baq.kz/v\\_mangistau\\_muzhchina\\_treboval\\_vernut\\_kalym\\_posle\\_razvoda\\_121407/](https://rus.baq.kz/v_mangistau_muzhchina_treboval_vernut_kalym_posle_razvoda_121407/) (in Russian)
- Berem, A. (2006). Qazaqtyñ turmystyq jāne otbasylyq ömiri [Kazakh domestic and family life]. In S. Äjğali (Ed.), *Qazaqtyñ dästürleri men ädet-ğuryptary*. Arys. (in Kazakh)

- Bonch-Osmolovskii, G. (1926). Svadebnye zhilishcha turetskikh narodov [Kazakh domestic and family life]. In *Sbornik materialov po etnografii*. (in Russian)
- Brandl, E., & Collieran, H. (2024). Does bride price harm women? Using ethnography to think about causality. *Evolutionary Human Sciences*, 6, e29. <https://doi.org/10.1017/ehs.2024.21>
- Britannica Editors (2014, March 5). *bridewealth*. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/bridewealth>
- Çeker, O. (2016). *Osmanlı hukuk-i aile kararnamesi* [Ottoman family law decree]. Nehir Vakfi Yayınları. (in Turkish)
- Devellioğlu, F. (1970). Dest-peyman. In *Osmanlıca-Türkçe Enkiklopedi Lügat*. Aydın Kitabevi. (in Turkish)
- Dowry Prohibition Act, 1961. (1961). *Dowry Prohibition Act* (Act No. 28 of 1961). Government of India. [https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/5556/1/dowry\\_prohibition.pdf](https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/5556/1/dowry_prohibition.pdf)
- Dulatbekov, N. (2006). *Qazaqtyñ ädet-ğuryyp zañdary* [Kazakh customary laws]. Ädilet RĖBO. (in Kazakh)
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Miṣrī. (1997). *Baḥr al-rā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq* [The Clear Sea: A Commentary on Kanz al-Daqa'iq] (Vol. 3). Dār al-Kitāb al-Islāmiyah. (in Arabic)
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn Aḥmad ibn 'Abd al-'Azīz. (2014). *Majmū'at al-rasā'il* [Collection of Epistles]. (Vol. 2). Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. (in Arabic)
- Ibragimov, I. I. (2006). Qazaq halqynyñ etnografıyalyq ocherkteri [Ethnographic characteristics of the Kazakh people]. In S. Äjġali (Ed.), *Qazaqtyñ дәstürleri men ädet-ğuryptary*. Arys. (in Kazakh)
- Inform.kz. (2025, January 13). *Kalim i pyshnyy toy: kak menyayutsya vzglyady kazakhstanstsev na traditsii* [Kalym and a lavish toy: how Kazakhstanis' views on traditions are changing]. <https://www.inform.kz/ru/kalim-i-pishniy-toy-kak-menyayutsya-kazahststsev-na-traditsii-b5910e> (in Russian)
- Kenjealiev, Z. Zh. (2005). Qasqa jol jāne eski jol jaýynda [About the short road and the old road]. In S. Zimanov (Ed.), *Qazaqtyñ ata zañdary* (Vol. 4, pp. 122–127). Jetti Jarġy. (in Kazakh)
- Khalidi, Q. (1992). *Küieu keltir, qyz uzatu* [Bring a groom, get a girl]. Ana tili. (in Kazakh)
- Kustanaev, Kh. (1894). *Etnograficheskie ocherki kirgiz Perovskogo i Kazalinskogo uezdov* [Ethnographic essays on the Kirghiz of Perovsky and Kazalinsky districts]. Tipografiia Br. Portseyvykh. (in Russian)
- Lazarevskii, F. (2006). Orynbor vedomostary qazaqtarynyñ üilenü salttary [Orynbor departments Kazakhs' wedding ceremony]. In S. Äjġali (Ed.), *Qazaqtyñ дәstürleri men ädet-ğuryptary*. Arys. (in Russian)
- Makovetskii, P. (2001). Qazaqtyñ zañ ornyna jüretyn дәstürleri jöindegi jazbalar [Notes on the customs of the Kazakh legal system]. In S. Zimanov (Ed.), *Küieu keltir, qyz uzat, toi tüsir*. Jetti Jarġy. (in Kazakh)
- Nüsipoqasüly, A., & Japarüly, A. (2011). *Ağaş besikten jer besikke deyin* [From a wooden cradle to an earthen cradle]. (Vol. 4). Öner. (in Kazakh)
- Okumuş, H. Ş., & Gümüş, M. A. (2024). Revitalizing 'Mahr' for the financial empowerment of Muslim women within Türkiye's secular legal system. *Social Science & Humanities Open*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.5066265>
- Polotaratskaya, L. K. (2006). Semey oblysy qazaqtarynyñ ädet-ğuryptary [Customs and traditions of the Kazakhs of the Semey region]. In S. Äjġali (Ed.), *Qazaqtyñ ata zañdary: Qazaqtyñ дәstürleri men ädet-ğuryptary*. Arys. (in Kazakh)
- Raman, D. (2024). Enforceability of mahr under a shari'a law based contract in New Zealand: A comparison with United Kingdom, Australia, and Canada. *International Journal of Law, Policy and the Family*, 38(1), ebae020. <https://doi.org/10.1093/lawfam/ebae020>
- Scott, H. S. (1911). Dower. In H. Chisholm (Ed.), *Encyclopædia Britannica* (11th ed., Vol. 8). Cambridge University Press.
- Tauüly, A. (2017). *Qazaq salt-dәstürleri* [Kazakh traditions]. Balausa. (in Kazakh)

- Töleubaeva, K. (2010). Qazaqtar jäne Ortalyq Aziia halyqtarynyñ otbasy, otbasylyq ädet-ğüryp, salt-sanalary [Family, family customs, and traditions of Kazakhs and Central Asian peoples]. In *Qazaq halqynyñ дәstürli мәдениеті: entsiklopedialyq anyqtamalyq*. Qazaq entsiklopediiasy. (in Kazakh)
- University of Hawai'i at Mānoa. (n.d.). *Brideprice*. [https://lauilima.hawaii.edu/access/content/user/millerg/ANTH\\_200/A200Unit2/Brideprice.html](https://lauilima.hawaii.edu/access/content/user/millerg/ANTH_200/A200Unit2/Brideprice.html)
- Yelubaev, S. (1996). *Qazaqtardyñ ezhelgi qarapaiym esep-teuleri* [The Kazakhs were the first to look at the calculations]. (in Kazakh)

#### ***Information about authors***

Tussiphan Imammadi – Associate Professor, PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0003-4470-5873>, [m.yusufhan@gmail.com](mailto:m.yusufhan@gmail.com)

Tabarak Khamit – PhD candidate, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0009-0003-5540-8070>, [tabarakhamit@gmail.com](mailto:tabarakhamit@gmail.com)

#### ***Авторлар туралы мәлімет***

Түсіпхан Имаммади – Қауымдастырылған профессор, PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0003-4470-5873>, [m.yusufhan@gmail.com](mailto:m.yusufhan@gmail.com)

Табарак Хамит – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0003-5540-8070>, [tabarakhamit@gmail.com](mailto:tabarakhamit@gmail.com)

#### ***Сведения об авторах***

Тусипхан Имаммади – Ассоциированный профессор, PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0003-4470-5873>, [m.yusufhan@gmail.com](mailto:m.yusufhan@gmail.com)

Табарак Хамит – PhD докторант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0009-0003-5540-8070>, [tabarakhamit@gmail.com](mailto:tabarakhamit@gmail.com)

## The Concept of the State in Islamic Political Thought: Perspectives of Classical Thinkers

Tungysh Abylov<sup>1</sup>, Bainur Yelubayev<sup>2,\*</sup>

<sup>1</sup> Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan

<sup>2</sup> Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

\*Corresponding author's email: [bainur.yelubayev@gmail.com](mailto:bainur.yelubayev@gmail.com)

### Abstract

The question of the state occupies an important place in the history of Islamic political thought, both theoretically and practically. Medieval Muslim thinkers developed profound and systematic views on the essence of political authority, its legal foundations, and the religious and normative aspects of governing society. In this context, the teachings of al-Mawardi, Abu Hamid al-Ghazali, and Ibn Taymiyyah on the state constitute an important intellectual legacy, defining the main directions of Islamic political philosophy. Although these thinkers lived in different historical periods and under different political conditions, the goals of the state and political authority, the relationship between religion and politics, the responsibility of the ruler, and social justice are reflected in their works as common themes. Al-Mawardi views the state as a political institution implementing the norms of Sharia and explains the legal and administrative foundations of the caliphate. Al-Ghazali explains religion and the state as interdependent structures that cannot exist without each other, emphasizing that their harmony is the main guarantee of social order and stability. Ibn Taymiyyah believed that the primary task of political authority is to establish justice and protect the general interests of society. This article, through a comparative analysis, examines the views of these thinkers on the state and determines their contribution to the development of Islamic political thought.

**Keywords:** Islamic political thought; state; power; al-Mawardi; al-Ghazali; Ibn Taymiyyah.

Received: 02 February 2026

Revised: 18 February 2026

Accepted: 03 March 2026

Copyright: © 2026 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution \(CC BY\) license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## Исламдық саяси ойдағы мемлекет концепциясы: классикалық ойшылдар көзқарасы

### Аңдатпа

Ислам саяси ойының тарихында мемлекет мәселесі теориялық әрі практикалық тұрғыдан маңызды орын алады. Ортағасырлық мұсылман ойшылдары саяси биліктің мәні, оның құқықтық негіздері, қоғамды басқарудың діни-нормативтік өлшемдері туралы терең әрі жүйелі көзқарастар қалыптастырды. Осы тұрғыда әл-Мауарди, Әбу Хамид әл-Ғазали және Ибн Таймияның мемлекет туралы ілімдері исламдық саяси философияның негізгі бағыттарын айқындайтын маңызды интеллектуалдық мұра болып табылады. Бұл ойшылдар әртүрлі тарихи кезеңдер мен саяси жағдайларда өмір сүргенімен, олардың еңбектерінде мемлекет пен саяси биліктің мақсаты, дін мен саясаттың арақатынасы, билеушінің жауапкершілігі және қоғамдық әділеттілік мәселелері ортақ тақырып ретінде көрініс табады. Әл-Мауарди мемлекетті шарифат нормаларын жүзеге асыратын саяси институт ретінде қарастырып, халифат билігінің құқықтық және әкімшілік негіздерін нақтылап көрсетеді. Әл-Ғазали дін мен мемлекетті бір-біріне тәуелді өмір сүре алмайтын, өзара тәуелді құрылымдар деп түсіндіріп, олардың үйлесімділігі қоғамдық тәртіп пен тұрақтылықтың басты кепілі екенін атап өтеді. Ал Ибн Таймия саяси биліктің негізгі міндеті әділеттілікті орнату және қоғамның ортақ мүддесін қорғау деп пайымдайды. Осы мақалада аталған ойшылдардың мемлекет туралы көзқарастары салыстырмалы талдау әдісі арқылы зерттеліп, олардың ислам саяси ойының дамуына қосқан үлесі айқындалады.

**Түйін сөздер:** исламдық саяси ой; мемлекет; билік; әл-Мауарди; әл-Ғазали; Ибн Таймия.

## Концепция государства в исламской политической мысли: взгляды классических мыслителей

### Аннотация

Вопрос о государстве занимает важное место в истории исламской политической мысли, как в теоретическом, так и в практическом плане. Средневековые мусульманские мыслители разработали глубокие и систематические взгляды на сущность политической власти, её правовые основы, а также религиозные и нормативные аспекты управления обществом. В этом контексте учения аль-Маварди, Абу Хамида аль-Газали и Ибн Таймийи о государстве являются важным интеллектуальным наследием, определяющим основные направления исламской политической философии. Хотя эти мыслители жили в разные исторические периоды и при разных политических условиях, цели государства и политической власти, взаимосвязь религии и политики, ответственность правителя и социальная справедливость отражены в их работах как общие темы. Аль-Маварди рассматривает государство как политический институт, реализующий нормы шариата, и разъясняет правовые и административные основы халифата. Аль-Газали объясняет религию и государство как взаимозависимые структуры, не способные существовать друг без друга, и подчеркивает, что их гармония является главной гарантией общественного порядка и стабильности. Ибн Таймия считал, что главная задача политической власти – установление справедливости и защита общих интересов общества. В данной статье посредством сравнительного анализа рассматриваются взгляды этих мыслителей на государство и определяется их вклад в развитие исламской политической мысли.

**Ключевые слова:** исламская политическая мысль; государство; власть; аль-Маварди; аль-Газали; Ибн Таймия.

## **Кіріспе**

Исламдағы мемлекеттік ұйымдасудың пайда болуына қатысты мұсылман ойшылдары мен шығыстанушылар арасында әртүрлі көзқарастар бар. Бір көзқарас бойынша, мемлекет хижрадан (622 ж.) кейін пайда болды және сол кездегі Мәдина қоғамы мемлекеттің барлық белгілеріне толық ие болды. Басқа бір көзқарас бойынша, бұл кездегі ұйымдасу жамағатқа көбірек тән болды, Мұхаммед пайғамбар діни басшылықты орнатты.

Шын мәнінде, осы зерттеуімізде қарастырып отырған ортағасырлық мұсылман ойшылдарының барлығы үлгі ретінде алған тәжірибе, Құран мен Мұхаммед пайғамбардың сүннетінен бастау алатын алғашқы ислам мемлекеті кезеңінде жатыр. Мұхаммед пайғамбар «конституциялыққұжат» деп саналатын Мәдина келісіміндайындау арқылы мұсылмандармен қатар, мұсылман еместерді де қамтитын саяси құрылым құрды. Пайғамбар дәуірі және саяси ұйым одан әрі дамыған төрт халифа кезеңі ислам қоғамдарының мемлекет, басқару және саяси егемендік туралы көзқарастарының негізін қалаған үлгі болып табылады. Әмәуилер мен Аббасилер кезеңдерімен қатар мемлекет институционалданып, сол кездегі жағдайларға, мәдениетке және дәстүрлерге сәйкес белгілі бір құрылымға ие болды.

Ислам құқығы саласында жазылған еңбектерде, әсіресе «әл-Ахкаму ас-Султанийя» және «ас-Сиясату аш-Шарғийя» жанрларындағы еңбектерде, бір жағынан, саяси билікке қатысты нақты жағдайлар мен тәжірибелерде байқалған ауытқулар ислам қағидалары тұрғысынан бағаланады және Құран мен Сүннетке негізделген саясат пен мемлекет теориясын жасауға әрекет жасалады; екінші жағынан, басым әлеуметтік-саяси жағдайлар мен биліктің қысымын ескере отырып, нақты жағдай белгілі бір мағынада заңдастырылады және мемлекетті түсіну саяси шындықты ислам құқығы тұрғысынан түсіндіру ретінде ұсынылады. Ал, шиизмде мемлекет басшысын тағайындауды сенім мәселесі ретінде қарастыратындықтан, саясатқа қатысты кейбір мәселелер кәламда (ислам теологиясында) да қарастырылады.

Ислам философтары, әсіресе әл-Фарабиден бастап, ислам мәдени тарихы тұрғысынан өте құнды, ерекше саяси философияны дамытты. Олар саясатты тар мағынада құқықтарды бөлетін, әлеуметтік бірлікті сақтайтын және жауапкершіліктерді реттейтін басқарудың физикалық түрі ретінде қарастырумен шектелмеді. Сонымен қатар оны қоғамдағы әрбір адамның рухани дамуының барлық мүмкіндіктерін зерттейтін пән ретінде қарастырды.

Сонымен қатар, «Саясатнама» жанрындағы шығармаларда мемлекет ұғымы құқықтық идеализмнен тыс, объективті тарихи дәстүрлер мен жинақталған тәжірибелерге негізделген институт ретінде ұсынылады.

Осылардан бөлек, әлеуметтанулық әдісті қолдана отырып, мемлекетті табиғи әрі тарихи институт ретінде қабылдағандар да болды. Бұл зерттеуде біз ислам саяси ойы тарихындағы осы әртүрлі көзқарастардың ішінен орта ғасырлардағы ең танымал мұсылман дін ғалымдары – әл-Мауарди, әл-Ғазали және Ибн Таймияның – мемлекет туралы тұжырымдарын салыстырмалы түрде қарастырамыз. Сөзсіз, олардың мемлекет туралы түсінігінің әртүрлі өлшемдерін көру үшін барлық еңбектерін зерделеу орынды болар еді. Дегенмен, бұл зерттеуде біз ғалымдардың мемлекет туралы көзқарасын көрсететін негізгі еңбектерін салыстырмалы түрде қарастырылады. Осылайша, олардың мемлекеттің өмір сүру мақсаты, билік иерархиясы, мемлекет басшысының қандай негізгі сипаттамалары болуы керектігі және мемлекет пен дін арасындағы қарым-қатынас туралы көзқарастары талданады.

## **Материалдар мен әдістер**

Бұл зерттеудің әдіснамалық негізін тарихи-танымдық, салыстырмалы, мәтіндік (герменевтикалық) және нормативтік талдау әдістері құрады. Алдымен тарихи-танымдық әдіс арқылы әл-Мауарди, әл-Ғазали мен Ибн Таймияның мемлекет туралы көзқарастары

олардың өмір сүрген дәуірінің әлеуметтік, саяси және мәдени контекстінде қарастырылды. Бұл тәсіл ислам саяси ойының қалыптасу ерекшеліктерін және аталған ойшылдардың көзқарастарының тарихи негіздерін айқындауға мүмкіндік береді. Зерттеудің негізгі әдісі ретінде салыстырмалы талдау қолданылды. Атап айтқанда, әл-Мауардидің «әл-Ахкам ас-Султанийа», Әл-Ғазалидің «ат-Тибру әл-Масбук», Ибн Таймияның «ас-Сиясату аш-Шарғийа» сияқты еңбектеріндегі мемлекет, билік, басқару, әділет, мемлекет басшысының міндеттері мен жауапкершілігі мәселелері өзара салыстырыла отырып талданады.

Герменевтикалық талдау әдісі арқылы классикалық дереккөздердегі негізгі ұғымдар мен тұжырымдар мазмұндық тұрғыдан зерделенді. Авторлардың қолданған категориялары ислам құқықтық және саяси ой жүйесі шеңберінде интерпретацияланады.

Зерттеу барысында нормативтік-саяси талдау әдісі де пайдаланылды. Бұл әдіс мемлекет пен билікке қатысты көзқарастарды исламдық құқықтық-діни қағидалар негізінде бағалауға, олардың теориялық және практикалық маңызын анықтауға мүмкіндік береді. Нәтижесінде зерттеу әдіснамасы Мауарди мен Низамүлмүліктің мемлекет туралы көзқарастарын кешенді түрде талдауға және олардың ислам саяси ойы тарихындағы орнын айқындауға бағытталды.

### **Нәтижелер және талқылау**

Ислам құқығы тұрғысынан мемлекет тақырыбын алғаш қарастырған ғалымдардың басында Әбу-л-Хасан әл-Мауарди (974-1058) келеді. Әл-Мауарди көптеген дін ілімдерін меңгерген ғұлама болған. Дегенмен оның кәсіби қызметі исламның құқықтық жүйесі мен теологиясы жайлы еңбектер жазумен ғана шектелмеді. Ол өз білімін Аббаси халифаларына қызмет ету барысында іс жүзінде пайдаланды. Әл-Мауардидің саясат пен құқық саласындағы ең атақты еңбегі «Әл-Ахкаму ас-султанийа уа әл-уилайату ад-динийа» («Билік үкімдері және діни басқару») деп аталады. Бұл еңбек сүнниттік саяси доктринаның нақты мазмұндамасы болып саналады. Халифат туралы ілімнің теоретиктері аталған еңбекке әрдайым әл-Мауардиден соң сілтеме жасап отырады. Трактат, жалпы алғанда, мұсылмандық саяси ойға күні бүгінге дейін әсер еткен «ислам мемлекеті» теориясын түсіндірмек болған алғашқы талпыныс ретінде қабылданады. Сонымен қатар, Әл-Мауардидің саясат туралы «Насихатул-Мулук» («Патшаларға насихат»), «Ташил ән-назар уа таъжил әз-зафар фи ахлақил-мулки уа сиясатил-мулк» («Билік ахлағы мен билік саясаты туралы көзқарасты оңайлату және жеңісті тездету»), «Қауанин әл-уизарати уа әс-сиясату әл-мулки әу әдәбу әл-уәзир» («Уәзірлік заңдары және билік саясаты немесе уәзірдің әдебі») атты еңбектері бар (Salman, 2001, p. 208).

Әл-Мауарди мемлекеттің қызмет ету шарттарының бірі ретінде қоғам өмірінің барлық аспектілерін қамтитын бәріне ортақ әлеуметтік әділеттілікті атап көрсетеді. Бұл принцип елдегі азаматтар арасындағы өзара қарым-қатынаспен қатар, билік пен халық қарым-қатынасының негізінде жатыр. Діннің ережелері және күшті билеуші қамтамасыз ететін әлеуметтік әділеттілік принципіне сәйкес, әрбір мемлекет азаматы елдің кез-келген түкпірінде өзін қауіпсіз сезінуі тиіс. Дін, күшті билеушінің билігі және әлеуметтік әділеттілік принципі азаматтар жағдайының жоғарылауына, бақ-дәулетке жетуіне мүмкіндік жасайды. Осы аталған факторлар өз кезегінде елдің дамуы мен ішкі тұрақтылығына себеп болады.

Әл-Мауарди мемлекеттегі халықтың қарым-қатынасының моралдық қырына үлкен мән берді. Әрбір адамның қайырымды іс жасауы мен басқаларды соған ынталандыру принципін ол негізгі мораль ретінде санады. Сондай-ақ, әрбір адам жаман істерді жасамауы және оны басқалардың жасауына бөгет болуы тиіс. Бұл мемлекет халқының қарым-қатынасында маңызды орын алатын моралдық қағиданы әл-Мауарди Құран аятына (Qur'an, 3:104) негіздейді, онда былай делінеді: «Сендердің араларында жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыятын бір қауым болсын...».

Мемлекетті басқару үшін мемлекеттік қызметкерлердің иерархиясы қажет. Билік сатысының басында халифа тұрады және оған барлығы бағынады. Мауарди халифаның қызметіндегі лауазымды тұлғаларды төрт негізгі санатқа бөледі: жалпы әкімшілік билігі бар халифаның наибі уәзірлер; белгілі бір аумақтарда нақты әкімшілік билігі бар провинциялардың, аймақтардың және қалалардың әкімдері (әмірлері); жалпы мәселелерде арнайы әкімшілік билігі бар бас қазы, бас қолбасшы, шекара қорғаушылары мен салық және зекет жинаушылар; ел немесе аймақ ішіндегі нақты мәселелерде арнайы әкімшілік билігі бар қазылар, салық және зекет жинаушылар, шекара қорғаушылары және әскер қолбасшылары (Al-Māwardī, 1979a, pp. 55–56).

Мемлекет басшысының қолында, әл-Мауарди бойынша, діни және зайырлы билік қатар шоғырланады. Оның мемлекеті халифалық деп аталады, ол болмайынша, діни ережелер мен заңдар толық орындалмайды. Халифа билігі қоғамдық тұрақтылық үшін қажетті. Халифаға халық Құран аятына (Qur'an, 4:59) сәйкес бағынуы тиіс: «Уа, имандылар! Аллаға бағыныңдар, Пайғамбарға бағыныңдар және сондай-ақ өз араларындағы билік иелеріне де...».

Мемлекетте халифаның болуы маңыздылығына байланысты әл-Мауарди, оны сайлау да аса маңызды іс деп санайды. Сайлау халықтың арнайы өкілдері (Асхабу әл-Ақд уә әл-Хәл) арқылы жүзеге асады. Бұлар халық сеніміне ие болған сауатты және әділ адамдар болуы керек. Сондай-ақ халифаның орын тағына үміткер де белгілі бір талаптарға сәйкес болуы тиіс. Өз кезегінде үміткер әділ, ел басқару ісін білетін және Құран мен Сүннет бойынша үкім ете алатын адам болуы қажет. Сонымен қатар, халифа барлық мемлекет басқаруға қажетті – батылдық, төрелік, мемлекетті қорғай алу қасиеттеріне ие болуы керек. Үміткердің денсаулығына да мән беріледі. Оның дені сау және тәндік ақаулары болмауы тиіс. Соңғысын әл-Мауарди исламның сеніміне байланысты халифа болуға лайықты үміткердің Мұхаммед пайғамбардың руы – құрайыштан шығуы шарт деп санайды (Al-Māwardī, 1979a, pp. 4–5).

Халифаның бекітілуі сайлаушылардың ортақ шешімі нәтижесі мен олардың тарапынан адалдық антын (байғат) беруі арқылы жүзеге асады. Дегенмен әл-Мауарди атадан балаға қалатын билік түрінің жоғарыда аталған шарттарға сәйкес келсе заңды болатындығын айтады. Өйткені әл-Мауарди өмір сүрген заманда бүкіл мұсылман әлемінде билік тек династиялық жолмен берілетін монархияларға ауысқан еді.

Халифа сайланғаннан соң, келесі қызметтерді атқаруға міндетті болады:

- Шарият ережелерінің жүзеге асуын қамтамасыз етеді. Халифа Құранға сәйкес болған және мұсылман үмбетінің барлық беделді ғалымдары бір ауыздан келіскен діннің талаптарын дамытуға міндетті. Оның міндетіне дін тазалығы үшін күресу мен оған енетін жаңалықтардан (бидғат) сақтау да кіреді;
- Азаматтардың жеке меншіктері мен дүние-мүлкін кез-келген заңсыз тартып алудан қорғау;
- Бүкіл халықты өмір сүруге қажетті негізгі құралдармен қамтамасыз ету;
- Мемлекетті сыртқы шабуылдан қорғау және шекараны бекіту;
- Жаудың шабуылы кезінде әскери істі жүргізу;
- Салық түрлерін (зекет, жизья т.б.) жинауды ұйымдастыру;
- Өз қызметтерін асыра пайдаланбаулары үшін мемлекеттік қызметкерлерді жеткілік ті деңгейде бақылау;
- Кедей-міскіндерді діннің бекіткен әлеуметтік төлемдерімен қамтамасыз ету;

– Барлық негізгі мемлекеттік және діни міндеттерді өзі атқаруы және басқалардың сатқындығынан сақтану үшін оларды ешкімге тапсырмауы (Al-Māwardī, 1979a, pp. 22–23).

Әл-Мауардидің теориясында мұсылман мемлекеті басшысының құзыреті кең болғанымен, абсолютті емес. Себебі үмбет келісімі бойынша халифаға (имамға) тек атқарушы және сот билігінің белгілі бір бөлігі ғана тапсырылады. Бірақ халифа заңнаманы құруда бастамашылдық құқыққа ие бола алмайды, өйткені мұсылман мемлекетінің басты заңы шарифат болып саналады. Шарифат – қасиетті өзгермес заң, ал халифа оған өзгертулер мен толықтырулар енгізе алмайды деп есептеледі. Сонымен қатар халифаның дін ғалымдарының (муджтаһидтердің) келісімімен немесе пәтуалар негізінде саяси-құқықтық және сот мәселелерінде жарлық шығаруға мүмкіндігі болады. Халифа билігі абсолютті сипатқа ие емес, ол бәрінен бұрын мемлекеттегі негізгі діни заңға бағынуы тиіс. Осылайша халифа билігінің шекарасы белгіленеді. Алдымен ол шарифатқа бағынуы тиіс, сосын осы билікті сеніп тапсырған мұсылман үмбеті алдында жауапкершілікті мойнына алады. Әл-Мауарди бойынша, осы арқылы халифаның қызметі діни заңды сақтауға бағытталады.

Халифа өз міндеттерін орындау кезінде қоғамның мойынсұнуы мен көмегіне ие болуы керек. Ол үшін халифа әділеттіліктен ауытқымауы және ешқандай физикалық кемістігі болмауы керек (Al-Māwardī, 1979a, pp. 55–56). Халықтың міндетіне халифаға сөзсіз бағыну мен оны қолдау кіреді. Алайда мұндай сөзсіз бағыныштылыққа халифа халық тарапынан ие болуы үшін істе діни заңдарды толық жүзеге асыруы тиіс. Егер халифа діни ережелерді өз нәпсісіне беріліп, ашық бұза бастаса, оның өз лауазымына лайықтылығы мәселесі туындайды. Дегенмен бұл негативті фактілерді тиянақты зерттеп, дәлелдеу қажет. Сонымен қатар, халифаның билікте қалуының құқықтық қуаттылығы екі жағдайда әлсірейді: егер онда анық физикалық кемшіліктер болса және ол өз ісінде басқаларға тәуелді болып, қуыршақ билеушіге айналса.

Әл-Мауарди мемлекетте халифадан басқа үлкен құзыретке ие, оның кеңесшілері мен шешімдерін орындаушы ретінде уәзірлерді атайды. Уәзір халифаға бағынышты тұлға, соған қарамастан белгілі бір билік пен басқарудың түрлеріне ие болады. Халифа биліктің басты тұлғасы болғанымен, ол билік қызметін басқалардың көмегінсіз жалғыз атқара алмайды. Осы қызметтерді негіздеу үшін ойшыл «өкілетті уәзірлік» (уизарату ат-тафуид), «атқарушы уәзірлік» (уизарату ат-танфиз), сондай-ақ әмірлердің билігіне қатысты «имарату әл-истикфа», «имарату әл-истила», «имарату әл-хасса» терминдерінің мағыналарын нақтылау қажет деп санады. Бұл олардың құзыретінің аясын белгілеп, болуы ықтимал келіспеушіліктер мен негізсіз айыптаулардың алдын алуға мүмкіндік береді.

Әл-Мауарди өзінің «Қауанину әл-Уизара» атты шығармасында оның қызметтік құзыретін айқындайтын «уәзір» сөзінің үш мағынасы барын айтады.

1. Уизр (жүк). Уәзір халифаның кеңесшісі болғандықтан оған жауапкершіліктің үлкен салмағы түседі.
2. Азр (арқа). Арқаның тәнді ұстап тұратыны секілді уәзір мемлекетті ұстайды.
3. Уазар (пана). Уәзір – халифаның қиын жағдайларда кеңес сұрайтын панасы (Al-Māwardī, 1979b, pp. 137–138).

Мемлекеттегі уәзірдің елеулі қызметіне байланысты, оның аталмыш лауазымға лайықты болуы үшін белгілі бір қасиеттерге ие болуы керек. Алдымен ол тақуа, әділ адам болуы керек. Халифаның уәзірді тағайындағаннан соң, оған басты міндет атқарушылық қызметті жүзеге асыратын қажетті кадрлерді таңдау жүктеледі.

Әл-Мауарди уәзірлердің екі санатын атайды:

1. Уизарату ат-Тафуид. Бұл санат кең құзыретке ие, кейбір мемлекеттік істерді шешуде халифадан тәуелсіз әрекет ете алады. Дегенмен оның қызметі халифаның тарапынан бақылауда болады. Әл-Мауарди бұл уәзірлік түрінде уәзір зиммиден (елдің мұсылман емес халқы) де бола алатындығын айтады.

2. Уизарату ат-Танфиз. Бұл санаттың құзырет аясы шектеулі, тек атқарушылық қызметті іске асырады. Олар елде халифаның бұйрықтарының іс жүзінде жүзеге асуына жауапты. Өздігінен шешім қабылдау құқығы оларда жоқ. Уизаратут-Танфизде уәзір тек мұсылман ғана бола алады (Al-Māwardī, 1979b, p. 138).

Барлық уәзірлер ер жынысынан болуы керек және өз міндеттерін адал атқаруы тиіс. Уәзірлер халифамен қарым-қатынасы ашық болып, оны қолдап, оған қарсы шығатын істерден алыс болуы қажет.

Әл-Мауарди, аймақ басшыларына да үлкен құзырет берілуі керек дейді. Олар зекеттің жиналуына, сеніп тапсырылған әскери жасақты басқаруға, діни заңдарды бұзушыларды жазалау шараларын орындауға, жұма намаздарын өткізуге жауапты болады.

Әл-Мауарди өз еңбегінде сол дәуірде орын алған саяси билік қатынастарының шынайы көрінісіне қарама-қарсы түрдегі жағдайды сипаттайды. Себебі ол кезеңде Аббаси халифасының билігі әбден әлсіреген еді. Әл-Мауарди Аббасилердің билігі мен беделін қайта қалпына келтіруге тырысып, халифаны шын мәніндегі «иман етушілердің әмірі» деңгейіне қайтарғысы келеді. Осылайша халифа өмірде шынайы билеуші болмағанымен, теориялық тұрғыдан қайтадан жеке-дара билік иесіне айналады (Helmiati, 2021). Басқаша айтқанда, Әл-Мауарди нақты өмір сүруші мемлекетті емес, мұсылман мемлекетінің үлгісіне көп мән берген. Сонымен қоса, нақты орын алған жағдайға байланысты жобаның жүзеге асуының қиыншылығын түсіне отырып, ол өз теориясына саяси тәжірибе элементтері: халифа мен әмірлер қарым-қатынасын, қиын жағдайларға қарамастан халифаның мұсылман үмбетінің басшысы болып қалу мүмкіндігі немесе оның билікті тартып алушы күшке қатынасын қосқан.

«Худжату әл-ислам» (Исламның дәлелі) атанған келесі ғұлама Әбу Хамид әл-Ғазали (1058-1111) орта ғасырлық мұсылман ойшылдарының арасындағы ең атақтыларының бірі. Ол 130-дан астам діни-философиялық шығармалардың авторы. Ол өз еңбектерінде мемлекеттің қызметі мен құрылымы, саясат пен мораль мәселелеріне көп көңіл бөледі. Оның еңбектеріндегі идеялар тек мұсылман ғалымдарына емес, еуропалық христиан ғалымдарына әсер етті (Sandybaev, 2020, p. 68). Мемлекет туралы Ғазалидің танымал шығармаларының бірі «Ат-тибру әл-масбук фи насихати әл-мулук» деп аталады.

Ғазалидің мемлекет жайлы көзқарастарында этика мен мораль мәселесіне маңызды орын берілген (Breidy, 2025). Ол ислам дінінің ережелеріне құрылған тиісті моральдық қасиеттерсіз әділетті мемлекетті құру мен оны басқару мүмкін емес деп есептеді. Діни және дүниелік нәрселер, дін мен саясат Ғазалиде бір-бірімен ажырамас байланыста болады. Сонымен қатар оның көзқарастарынан сопылық құндылықтарды байқауға болады.

Ғазалидің айтуынша, ең жақсы билеушілер мен саясаткерлер Құдайдың елшілері – пайғамбарлар болған. Себебі олар туындаған мәселелердің экзотерикалық (сыртқы, анық) және эзотерикалық (ішкі, жасырын) аспектілерін біліп, әділ шешім қабылдап отырған. Ал халифа, сұлтан сияқты басқа билеушілер мемлекет қызметінің тек экзотерикалық жағын ғана біледі. Сондықтан Ғазали мемлекет істерін жүргізуде дін ғалымдарының рөліне аса үлкен мән береді. Ғалымдар – пайғамбарлардың мирасқорлары, оларға бағынған дұрыс. Фақиһтер мен ғұламалар билеушілердің кеңесшілері ретінде мемлекеттік билік сатысында маңызды орын алады (Şeker, 2008, p. 44). Бұл тұста данагөй философтар басқаратын идеалды

мемлекетті елестеткен ежелгі грек ойшылдары философиясының элементтері көрініс беруі мүмкін. Осыған ұқсас принциптер әл-Фараби философиясында да бар.

Ғазали билеушінің күшті билігінің жақтаушысы болса да, тирандық басқаруға қарсы болды. Билеушінің күші мен алғырлығы әділеттілік секілді жағымды қасиеттермен астасып жатуы керек. Әділеттіліктің өзі дін қайнарларынан бастау алады. Сондықтан дін билеуші дүниетанымының негізі болып табылады және ол оны қорғау үшін барлық күшін салуы қажет. Егер билеушіде әділдік болса, онда халық та дамып, көркейеді. Ол болмаса, күйзеліс пен құлдырауға ұрынады (Şeker, 2008, p. 39).

Билеуші кейде өз-өзіне әділетсіздік жасауы мүмкін. Құдай алдында тәубаға келетін болса, бұл әділетсіздіктің халыққа қатысы болмағандықтан ол кешіріледі. Дегенмен патшаның әділетсіздігі халыққа қатысты болуы да мүмкін. Мәселен, патшаның күштілердің әлсіздерге, байлардың кедейлерге әлімжеттік жасауына жол беруі сияқты. Мұндай әділетсіздікті Алла кешірмейді. Барлық билеушілер мемлекеттік қызметке лайықты емес адамдарды орнынан алып, жұмысқа тура жолдағы тақуалар мен ғалымдарды, лайықты тұлғаларды тартуы тиіс. Әділетсіздіктің кез-келген көрінісімен күресу әрбір билеушінің негізгі міндеті болып табылады.

Билеушілерге тән қасиеттердің ішінде фақиһтер мен ғұламалармен қарым-қатынаста болу да жатады (Şeker, 2008, p. 71). Сондай-ақ ниеті түзу емес адамдардан алыс болып, ашуға берілуден сақтануы, халқының жағдайын біліп, оларда туындаған мәселелерді шешіп отыру тиіс. Мемлекетте тәртіптің сақталуы үшін күштік құрылымдары болуы қажет.

Ғазали осы еңбегінде патшаларға өз уақыттарын сауық-сайранмен өткізбеулерін немесе оларды өте аз мөлшерде ғана рұқсат етулерін насихат ретінде айтады. Себебі шектен тыс тойдumannың халық пен мемлекетке зияндылығының шаш етектен асатындығын ескертеді.

Ғазали теократиялық мемлекеттің жақтаушысы болды. Ол сұлтандарды «Алланың жердегі көлеңкелері» ретінде қарастырды (Al-Ghazālī, 1988, p. 43). Осыған байланысты ол Құдай адамзатқа биліктің екі түрін берді деп санаған. Біріншісі – адамдарға құтқарылу жолын көрсететін пайғамбарлардың рухани және мемлекеттік идеалды билігі. Ал екіншісі – мемлекеттің дұрыс жұмыс істеуіне жағдай жасап, онда бүліктің орын алмауын қадағалайтын сұлтандар, патшалар мен халифалардың билігі. Бұл қасиеттер билеушіге Құдай тарапынан беріледі. Сондықтан мемлекеттің әрбір тұрғыны патшаға бағынып, оның бұйрықтарын орындауы керек. Билеушілерге қарсы бүлік бастауға жол берілмейді.

Ғазали мемлекеттің негізгі функциялары ретінде азаматтардың өміріне, ары мен абыройына, жеке меншігіне қол сұғылудан қорғауды атайды. Мемлекетте әлеуметтік теңсіздік жойылып, тұрғындарға бұл дүниелік және ақыреттік өмірге қажетті жағдай жасалуы керек.

Ғазали мемлекетті дұрыс басқармау, надандықтың белең алуы, жоғары билік эшалондарында қабілетті кадрлардың болмауы елді құрдымға сүйрейді. Билікті надан адамдарға тапсыру азғындыққа алып келеді, қоғам ахлақи тұрғыдан төмендейді де, нәтижесінде мемлекеттің құлауына себеп болады деп есептейді.

Әл-Мауарди сияқты Ғазали де имам-халифаның тұлғасына және мемлекет басшысына лайықтылық критерийіне мән берді. Бұл критерийлерді Ғазали тума және жүре пайда болған деп екіге бөледі. Үміткердің тума қасиеттері: 1) балиғат жасында болу, 2) ақыл-есі түзу болу, 3) азат болу, 4) ер жынысты болу, 5) құрайыш руынан болу, 6) денсаулығының (есту және көру қабілетінің) болуы. Жүре пайда болатын қасиеттерге келесілерді жатқызады: 1) батылдық, 2) кемелдік, 3) тақуалық, 4) ғалымдық (Al-Ghazālī, 2001, pp. 162–173).

Ғазали мемлекеттік билік сатысындағы маңызды орынды уәзірлерге береді. Уәзір –

патшаның сүйеніші және оның кеңесшісі. Сондықтан ол тақуа, қайырымды, сауатты және әділ адам болуы керек. Патшаның қателіктерін аңғарған кезде ол оларды абайлап түзетіп жіберуі, оның сырларын сақтауы, халықты басқару істерінде оған көмекші болуы керек. Сол арқылы қоғамда әлеуметтік әділеттілік пен ахлақтың бекуіне жағдай жасауы керек. Соған сәйкес, Ғазали уәзірдің бірінші кезекте білімді, тәжірибелі және батыл адам болуы қажет деп санады. Бұл қасиеттерсіз ол өз міндеттерін толық атқара алмайды (Al-Ghazālī, 1988, pp. 83–84).

Исламдағы саяси ойға сүбелі үлес қосқан тұлға атақты ғұлама фақиһ Тақиаддин Ахмад ибн Таймия (1263-1328) еді. Ибн Таймия ислам мемлекеттілік тарихындағы ең ауыр кезеңде өмір сүрді. Мұсылман елдері ол кезеңде Монғол шапқыншылығының ауыр зардаптарынан әлі айыға қоймаған болатын. Монғол шапқыншылығынан мұсылман мемлекеттілігімен қатар, мәдениеті мен ғылымы ауыр соққы жеген еді. Сунни ислам билігінің рәмізіндей болған Ирактағы Аббаси халифаты өмір сүруін тоқтатты. Мауардидің тұсында басталған әлеуметтік-саяси дағдарыс, ибн Таймияның тұсында одан сайын өршіді және ислам әлемін толық құлдырауға алып келді.

Ибн Таймия өзінің барлық саналы ғұмырын ислам әлемінде орын алған осы апаттардан шығу жолдарын іздестіріп, бұрынғы ұлылықты қайта жандандыруға арнады (Alsuhaymi & Atallah, 2025). Әрине, оның дүниетанымының негізі ислам діні болды. Діннен ол өмірдің барлық салаларын құтқарудың жалғыз жолын көрді. Алайда, Мұхаммед пайғамбар дүниеден өткен соң бірнеше ғасырдан кейін ислам біртұтас ілім сипатынан айрылып, түрлі ағымдар мен мәзһабтарға бөлініп кеткен еді. Ибн Таймия мұндай бөлінушілік исламның қайта жандануына ешбір мүмкіндік бермейді деп санады. Сондықтан да ол орын алған қиын жағдайдан шығудың жолы мұсылмандардың алғашқы буыны ұстанған біртұтас дінге қайту деп санады. Бұл идеяның жақтаушысы ретінде ол ислами мұраларды қайта сараптай отырып, көптеген дүниетаным және құқық тақырыбындағы шығармалар жазды. Мәзһабқа бөлінушіліктің исламға қауіпті деп санағандықтан, халықтың шынайы дін идеалдары негізінде бірігуін қалады. Ибн Таймия дінге кейіннен енген бидғаттарды (жаңалықтарды) және ортодоксалды емес діни ілімдерді ауыр сынға алды (Ibn Taumiyyah, 2005, pp. 53–58).

Ибн Таймия мемлекет, оның құрылымы мен қызметі жайлы проблемаларға аса үлкен мән берді. Ибн Таймия өзінің мемлекет, саясат жайлы көзқарастарын «ас-Сиясату аш-Шарғийа» атты кітабында жазады. Оның бұл саладағы көзқарасына қатты әсері тигізген өзінің замандасы, монғолдарға тойтарыс берген Мысыр мен Шамдағы Мәмлүк сұлтаны Бейбарыс болды. Басқа мұсылмандар сияқты Ибн Таймия да Бейбарыстың батырлығына шексіз риза болған. Ибн Таймия бұл сұлтаннан ислам әлемінің қайта жандану процесінің басталуы үлгісін көрді (Ali-zade, 2004, p. 196).

Ибн Таймияның пікірінше, мемлекет құру негізгі мақсат емес, ол тек діни мақсаттарға жету құралы. Мемлекет және оның басшылығы дін мен Құдайдың бұйрықтарын орындауға міндетті. Дінді орнату мемлекеттік билік арқылы мүмкін болады. Тиісінше, мемлекет – мұсылмандардың осы дүние мен ақыретке қатысты істерін жүзеге асыратын механизмнің атауы (Eryiğit, 2018, p. 75).

Ибн Таймия мемлекеттің міндетті түрде билеуші (халифа, сұлтан) арқылы басқарылуы керектігін айтады. Мемлекетте билеушінің болуы маңыздылығы соншалықты, тіпті «биліксіз бір түннен, нашар билеушімен болған алпыс жылдың жақсы екендігін» айтады. Бірақ патшаның жалғыз өзі мемлекеттік басқарумен айналыса алмайды. Сондықтан әркім өз міндетіне жауапкершілігін сезінетін билік иерархиясы қажет. Бұл иерархияны елді басқару үшін тиісті кадрларды таңдаудың маңыздылығын білетін билеуші таңдайды. Егер ол нағыз лайықты басқару кадрларын таңдай алмаса, онда оның жеке беделімен қоса мемлекеттің түрлі салаларына қауіп төнеді. Осы тұста Ибн Таймияның тағы бір қызықты көзқарасы алға

шығады. Оның айтуынша, бір уақытта әр түрлі мұсылман елдерінде бірнеше халифа бола алады (Ekinici & Pilatin, 2025, p. 204).

Сондай-ақ Ибн Таймия мемлекеттің күшті және жеткілікті деңгейде материалдық базасы болуы керектігін айтады. Ол мемлекетті қорғауға және барлық азаматтардың құқықтық қорғалуына үлкен мән берді. Сол себепті атқарушы сот және әкімшілік органдарға ол шариғат принциптеріне негізделген моралдық талаптар қояды.

Барлық ішкі және сыртқы саяси сәтсіздіктер, соғыстардағы жеңілістерге себеп болады. Сондықтан Ибн Таймия мемлекеттік тәртіпті құрудың тек Мұхаммед пайғамбардың және алғашқы төрт халифаның мемлекетті басқару үлгісіне негіздеуді баса айтады. Бұл кезеңді ол шынайы және кемшіліксіз исламдық басқару деп санайды (Anjum, 2012, pp. 8–9). Мемлекеттік басқару жүйесінің негізін қалаушы принцип ретінде келесі Құран аяттарын келтіреді: «Негізінен Алла сендерге аманаттарды өз лайықты орнына тапсыруларыңды және адамдардың арасына билік қылсаңдар, әділдікпен билік қылуларыңды әмір етеді. Расында Алла сендерге нендей жақсы уағыз береді. Шәксіз Алла, толық естуші, тым қырағы. Әй мүміндер. Аллаға бой ұсынып, Пайғамбарға әрі өздеріңнен болған әмір иелеріне бой ұсыныңдар. Сонда егер бір нәрсеге талассаңдар, оны Аллаға, пайғамбарға ұсыныңдар: Егер сендер Аллаға, ақырет күніне иман келтірген болсаңдар. Міне осы, қайырлы да нәтижеде жақсы» (Qur'an, 4:58–59).

Ибн Таймия ел басшысы ретінде сауатты және тәжірибелі, барынша лайықты адамды дұрыс таңдауға үлкен мән береді. Билік оған ұмтылатындардың емес, мемлекетті дін рухына толық сәйкес басқара алатындардың қолында болуы керек. Мауарди және де басқа мұсылман ойшылдарындағы сияқты, таңдауды сенімге ие болған арнайы мұсылман үмбетінің өкілдері (Улул-амр) жүзеге асырады. Ибн Таймия оларға арнайы талаптар қояды. Олардың тақуа, тәжірибелі және білімді болуы тиіс. Егер улул-амр барлық бұл талаптарға сай келмесе, онда лайықты билеуші сайланбайды да, бұл өз кезегінде мемлекеттің әлсіреуіне алып келеді.

Билеушінің (имамның) сайлауы алдын-ала шешіліп қоймай, әділ өтуі керек. Имамды сайлауда жерлік, рулық, ұлттық және басқа да субъективті критерийлер басшылыққа алынбауы тиіс. Ибн Таймия, егер имамдыққа ең лайықты адам таңдалмаса, бұл улу әл-амр үшін ауыр күнә болып табылатындығын айтады. Мұндай жағдайда имамның орнын лайықсыз адам иеленген болады және әділетсіздік орын алады. Егер улу әл-амрдың пікірі ең лайықты екі үміткерге тоқтап, таңдаудан қиналса, онда жеребе тасталып, ел басшылығына ең лайықты үміткердің бірі таңдалады (Ibn Teymiyye, 1985, pp. 37–43).

Ибн Таймия мемлекет басшысын (имамды) қасиетті заңның қорғаушысы ретінде ғана емес, бірінші кезекте оның орындаушысы деп санайды. Шариғат адамның жеке және әлеуметтік өмірінің барлық саласын қамтушы болып табылады. Шариғатты басшылыққа ала отырып, халықтың имамға бағынуы белгілі шарттармен жүзеге асады. Мемлекеттегі дүниелік және діни салалардағы тұрақтылық тұсында, басшыға қарсы көтеріліске жол берілмейді. Билікке қарсы көтерілісті тіпті ең тақуа тура адам басқарса да, оған еруге болмайды. Қоғамда орын алатын бейберекетсіздіктің зияны, көтерілістің пайдасынан көп болады. Ибн Таймияның бұл көзқарасы сол замандағы мұсылман қоғамында пайда болған бүлікшіл топтарға қарсылығынан айтылған сияқты.

Ибн Таймия билеушінің шариат белгілеген кейбір қызметтерді бұзған күннің өзінде, егер ол сыртқы жаумен соғысып, шекара бүтіндігін қорғап жүрсе, оған қарсы көтерілуге болмайды деп санайды. Осылайша, ол мұсылман қоғамының ұзақ мерзімді келешек пайдаларын, идеалды билеушіні билікке келтірудегі бір сәттік ұмтылысынан жоғары қояды (Laoust, 2021, p. 4). Бұдан ибн Таймияның кез-келген бүлікке, көтеріліске және төңкерістерге қарсы

болғандығын сенімді түрде айтуға болады. Ары қарай ибн Таймия, билеуші билікке келген соң, оның қоғамда дін ережелеріне негізделген тәртіп пен әлеуметтік әділдікті қолдауы міндетті деп жазады. Имам билігінің мақсаты мемлекеттің болу мақсаты секілді, діннің шынайы рухы мен Құдай заңының үстемдігі болуы үшін.

Мемлекеттің негізгі қызметі – діни заңдар негізінде халықтың құқықтарын қамтамасыз ету және әлеуметтік әділетсіздікті жою. Ибн Таймия мемлекет алдымен өз азаматтарының материалдық жағдайын жасауға міндетті деп санайды. Әр түрлі әлеуметтік төлемдермен, жұмыс ақысымен қамтамасыз етіліп, азаматтар арасындағы іскерлік қатынастарға мүмкіндіктер жасалуы керек. Сонымен қатар, мемлекет аурухана, көпір, жол т.б. сияқты қоғамдық объектілер құрылысымен айналысуы керек. Ибн Таймия билеуші әділдікті мүмкіндігінше қамтамасыз етуі керек деп санайды. Алайда идеалды басқаруды әрқашан орнату мүмкін емес екенін де мойындайды. Билеуші ең жақсы нәтижеге жетуге тырысу керек және бұл оның жауапкершілігі деп анықтайды (İbn Teymiye, 1985, pp. 43–51).

Ибн Таймия бойынша, мемлекеттің маңызды міндеттерінің біріне елдің экономикалық дамуына толық жағдай жасау жатады. Ол үшін азаматтарға қажетті экономикалық еркіндіктер берілуі керек. Бұл мемлекеттің барлық экономикалық көрсеткіштерінің өсуі мен азаматтардың әл-ауқатының артуына алып келу тиіс. Ибн Таймия азаматтардың іскерлік белсенділігін мемлекет тарапынан діни заңдарды бұзбаса, шектеу дұрыс емес деп санайды (Ekinci & Pilatin, 2025, p. 206). Ойшылдың әділеттілікке көзқарасы келесідей: «Әділдік – аспан мен жерді ұстап тұратын қағида. Мемлекеттің өмір сүруі де соған байланысты». Бұл тұжырым әділеттілік институтының тек жеке тұлға үшін ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік және саяси тәртіп үшін де ең маңызды институт екенін көрсетеді. Сондықтан Ибн Таймия әділ басқаруды жүзеге асырмайтын билеушілердің өмірі ұзаққа созылмайды деп мәлімдейді (İbn Teymiye, 1985, pp. 93–106).

Ибн Таймия мемлекеттің тағы бір маңызды қызметіне қорғану қабілеті мен сыртқы агрессиядан сақтану мүмкіндігін көтеруді жатқызады. Билеуші мемлекетті қорғау үшін соғысудан қашпауы керек деп санады. Өз өмірінде де сыртқы дұшпанға қарсы тұру үшін билеушілерді соғысуға шақырып, өзі де соғысқан кездері болды. Мысалы, 1303 жылы Дамаск қаласына басып кіруге дайындалып жатқан монғол билеушісі Ғазан ханға қарсы Ибн Таймия Мәмлүк сұлтаны әл-Мәлік ән-Насыр Мұхаммед ибн Қалауынмен (1293-1294; 1299-1309; 1310-1341 жж. билік құрған) кездесу үшін Каирге барады. Сұлтанның соғысуға құлықсыздығын көрген Ибн Таймия оны келесі сөздермен ескертеді: «Егер сіз Шамды соғыста қорғамасаңыз, біз бейбіт уақытта оның нығметтерінен пайдаланатын жаңа сұлтанды таңдаймыз» (Eryiğit, 2018, p. 13). Осы кездесудің нәтижесінде Ибн Таймия сұлтанды соғысуға көндіреді.

Ибн Таймия экономикалық, саяси және әскери сипаттағы мәселелерді шешудің негізгі базисі қоғамның этикалық және моральдық негіздерін бекіту деп санайды. Оның ойынша, діннің идеалдарына құрылған моральды ұстану, Құдайға шынайы құлшылық ету, әрбір азаматтың этикалық қасиеттерін дінге сәйкес қылуы, рұқсат етілгендермен жүріп, тыйым салынғандардан сақтануы қоғамдық өмірдің кез-келген саласындағы түрлі құқық бұзушылықтың орын алуына табиғи түрде кедергі болады. Мемлекет қоғамда күнә мен азғындыққа жол бермеудің барлық шараларын жасап, өз азаматтарын Құдайға бағыну рухында тәрбиелеуі тиіс.

### **Қорытынды**

Әл-Мауарди ислам саяси ойының классикалық өкілі ретінде мемлекеттің тұрақтылығы мен қоғамдық тәртіптің сақталуын халифат институтымен тікелей байланыстырады. Оның пікірінше, мемлекет – діни міндеттердің орындалуын қамтамасыз ететін негізгі құрал. Басшының заңды болуы шарифат талаптарына сай әрекет етуімен және әділеттілікті

қамтамасыз етуімен айқындалады. Әл-Мауарди басқару құрылымын нақты құқықтық нормалармен жүйелеп, билік пен қоғам арасындағы қатынасты жауапкершілік қағидасына негіздейді. Осы тұрғыдан алғанда, оның мемлекет туралы көзқарастары исламдық құқықтық мемлекет концепциясының қалыптасуына елеулі үлес қосты. Әл-Мауарди ұсынған саяси модель кейінгі ислам ойшылдарына теориялық негіз болып, ортағасырлық мұсылман қоғамдарындағы басқару тәжірибесіне ықпал етті.

Ал Әбу Хамид әл-Ғазали мемлекет мәселесін моральдық-этикалық қырынан қарастырып, биліктің рухани негіздеріне ерекше мән береді. Оның ойынша, дін мен мемлекет бір-бірін толықтыратын екі тірек болып табылады: дін – негіз, ал мемлекет – сол негізді қорғайтын құрал. Басқарушының басты міндеті – әділет орнату, қоғамда тәртіп пен тұрақтылықты қамтамасыз ету және халықтың әл-ауқатын арттыру. Әл-Ғазали биліктің легитимділігін тек құқықтық нормалармен емес, билеушінің адамгершілік қасиеттерімен де байланыстырады. Осы көзқарастары арқылы ол ислам саяси ойында моральға негізделген басқару моделін ұсынды және мемлекет пен қоғам арасындағы үйлесімділікті сақтаудың маңызын көрсетті.

Ибн Таймияның мемлекет туралы көзқарастары шарифатты басқарудың басты өлшемі ретінде қарастыратын прагматикалық бағытты білдіреді. Ол мемлекетті мақсат емес, діннің қағидаларын жүзеге асыратын құрал деп түсіндіреді. Мемлекеттің заңдылығы билеушінің әділеттілігіне, шарифат нормаларын орындауына және қоғамдық мүддені қорғауына байланысты. Ибн Таймия қоғамның түзелуін жеке адамның діни және моральдық жауапкершілігімен байланыстырып, бидғат пен адасушылықтардан арылудың маңызын атап көрсетеді. Оның көзқарастары өз дәуіріндегі саяси және әлеуметтік жағдайларға жауап ретінде қалыптасып қана қоймай, кейінгі кезеңдердегі исламдық саяси және қоғамдық ойға терең ықпал етті.

Жалпы қорытындылай келе, әл-Мауарди, Әбу Хамид әл-Ғазали және Ибн Таймияның мемлекет туралы көзқарастары ислам саяси ойының әртүрлі қырларын ашып көрсететін, өзара сабақтас әрі бірін-бірі толықтыратын теориялық жүйелер болып табылады. Үш ойшылдың көзқарастарын салыстырмалы талдау ислам саяси дәстүрінде мемлекеттің тек билік құралы емес, діни, құқықтық және этикалық жауапкершілік жүктелген институт ретінде қабылданғанын көрсетеді. Осы тұжырымдар қазіргі заманғы ислам саяси ойы мен басқару мәселелерін ғылыми тұрғыдан зерделеуде маңызды теориялық негіз бола алады.

### **Авторлардың үлесі**

Бірінші автор – мақала мәтінін жазу, әдебиеттерге шолу жасау, мәтінді редакциялау.

Екінші автор – мақала мәтінін жазу, техникалық рәсімдеу, хат-хабар жүргізу, мақаланы жүктеу.

### **Мүдделер қақтығысы**

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

## **Әдебиеттер тізімі**

Али-заде, А. (2004). *Божественная и земная власть в исламском мировоззрении*. Адильоглу.

Сандыбаев, Ж. (2020). Әл-Ғазали мен ибн Халдун философиясындағы сабақтастық мәселесі. *Адам әлемі*, 4(86), 62–70. <https://doi.org/10.48010/2020.4/1999-5849.06>

- Al-Ghazālī, A. (1988). *Al-tibr al-masbūk fi naṣīhat al-mulūk*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ghazālī, A. (2001). *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*. Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah.
- Al-Māwardī, A. (1979a). *Al-aḥkām al-sultāniyyah wa al-wilāyāt al-dīniyyah*. Dār Ibn Qutaybah.
- Al-Māwardī, A. (1979b). *Qawānīn al-wizārah wa al-siyāsah al-mulk*. Dār al-Ṭalī‘ah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr.
- Alsuhaymi, A. O., & Atallah, F. A. (2025). Reason and Revelation in Ibn Taymiyyah’s Critique of Philosophical Theology: A Contribution to Contemporary Islamic Philosophy of Religion. *Religions*, 16(7), 809. <https://doi.org/10.3390/rel16070809>
- Anjum, O. (2012). *Politics, law and community in Islamic thought: The Taymiyyan moment*. Cambridge University Press.
- Breidy, V. (2025). The Role of Knowledge in the Caliphate System of al-Ghazālī: Is It an Element of Openness or Isolating Fundamentalism? *Religions*, 16(6), 765. <https://doi.org/10.3390/rel16060765>
- Ekinci, A., & Pilatin, İ. (2025). İbn Teymiyye’nin görüşlerinin devlet yönetimi ve sosyal yapıya etkileri. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (40), 197–218. <https://doi.org/10.15182/diclesosbed.1655636>
- Eryiğit, Â. (2018). *İbn Teymiyye’de siyaset nazariyesi* [Doctoral dissertation, Ankara Üniversitesi].
- Helmiati, H. (2021). Nurturing Islamic and Socio-political Thoughts in Riau and Beyond: Exploring Raja Ali Haji’s Works. *Journal of Al-Tamaddun*, 16(2), 99–109. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol16no2.8>
- Ibn Taymiyyah. (2005). *The decisive criterion between the friends of Allāh and the friends of Shayṭān* (Abū Rumaysah, Trans.; 2nd rev. ed.). Daar us-Sunnah Publishers.
- İbn Teymiyye. (1985). *Es-Siyasetü’ş-Şeriyye* (V. Akyüz, Çev.; 1. Basım). Dergah Yayınları.
- Laoust, H. (2021). *İbn Teymiyye’nin sosyal ve siyasal görüşleri üzerine bir deneme* (Vol. 1). Memfis.
- Salman, M. (2001). *Al-Māwardī wa al-ijtimā’ al-siyāsī*. Bayt al-Ḥikma.
- Şeker, K. (2008). *Gazalī’de Siyaset Düşüncesi* [Master’s thesis, Fırat University].

## References

- Al-Ghazālī, A. (1988). *At-tibru al-masbuk fi nasihati al-muluk* [The preceding wisdom in advising kings]. Daru al-kutub al-‘ilmia. (in Arabic)
- Al-Ghazālī, A. (2001). *Fadaihu al-Batynija* [The infamies of the batinites]. al-Maktabatu al-Asryja. (in Arabic)
- Al-Māwardī, A. (1979a). *Al-ahkamu as-sultaniya ua al-uilajatu ad-diniya* [The ordinances of government and religious authorities]. Daru ibn Qutajba. (in Arabic)
- Al-Māwardī, A. (1979b). *Qauaninu al-uizarati ua as-sijasatu al-mulk* [Laws of the ministry and the policy of the power]. Daru at-tulajati lit-tybaati ua an-nashri. (in Arabic)
- Ali-zade, A. (2004). *Bozhestvennaja i zemnaja vlast’ v islamskom mirovozzrenii* [Divine and earthly authority in the Islamic worldview]. Adil’oglu. (in Russian)
- Alsuhaymi, A. O., & Atallah, F. A. (2025). Reason and Revelation in Ibn Taymiyyah’s Critique of Philosophical Theology: A Contribution to Contemporary Islamic Philosophy of Religion. *Religions*, 16(7), 809. <https://doi.org/10.3390/rel16070809>
- Anjum, O. (2012). *Politics, law and community in Islamic thought: The Taymiyyan moment*. Cambridge University Press.
- Breidy, V. (2025). The Role of Knowledge in the Caliphate System of al-Ghazālī: Is It an Element of Openness or Isolating Fundamentalism? *Religions*, 16(6), 765. <https://doi.org/10.3390/rel16060765>

- Ekinci, A., & Pilatin, İ. (2025). İbn Teymiyye'nin görüşlerinin devlet yönetimi ve sosyal yapıya etkileri [The effects of Ibn Taymiyyah's views on state administration and social structure]. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (40), 197–218. <https://doi.org/10.15182/diclesosbed.1655636> (in Turkish)
- Eryiğit, Â. (2018). *İbn Teymiyye'de siyaset nazariyesi* [Political theory in Ibn Taymiyyah]. [Doctoral dissertation, Ankara Üniversitesi]. (in Turkish)
- Helmiati, H. (2021). Nurturing Islamic and Socio-political Thoughts in Riau and Beyond: Exploring Raja Ali Haji's Works. *Journal of Al-Tamaddun*, 16(2), 99–109. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol16no2.8>
- Ibn Taymiyyah. (2005). *The decisive criterion between the friends of Allāh and the friends of Shayṭān* (Abū Rumaysah, Trans.; 2nd rev. ed.). Daar us-Sunnah Publishers.
- İbn Teymiyye. (1985). *Es-siyasetü'ş-şer'iyye* [The policy of the Shariah] (V. Akyüz, Trans.; 1st ed.). Dergah Yayınları. (in Arabic)
- Laoust, H. (2021). *İbn Teymiyye'nin sosyal ve siyasal görüşleri üzerine bir deneme* [An essay on Ibn Taymiyyah's social and political views] (Vol. 1). Memfis. (in Turkish)
- Salman, M. (2001). *Al-Māwardī wa al-ijtimā' al-siyāsī* [Al-Mawardi and political society]. Bayt al-Ḥikma. (in Arabic)
- Sandybaev, Zh. (2020). Al-Gazali men ibn Haldun filosofijasındayq sabaqtastyq maselesi. *Adam alemi*, 4(86), 62–70. <https://doi.org/10.48010/2020.4/1999-5849.06> (in Kazakh)
- Şeker, K. (2008). *Gazali'de siyaset düşüncesi* [Political thought in Ghazali] [Master's thesis, Fırat University]. (in Turkish)

#### **Information about authors**

Tungysh Abylov – PhD, Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-7152-1802>, [abylovtt@gmail.com](mailto:abylovtt@gmail.com)

Bainur Yelubayev – PhD candidate, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-5438-9950>, [bainur.yelubayev@gmail.com](mailto:bainur.yelubayev@gmail.com)

#### **Авторлар туралы мәлімет**

Тұңғыш Абылов – PhD, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-7152-1802>, [abylovtt@gmail.com](mailto:abylovtt@gmail.com)

Байнұр Елубаев – PhD докторант, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-5438-9950>, [bainur.yelubayev@gmail.com](mailto:bainur.yelubayev@gmail.com)

#### **Сведения об авторах**

Тунгыш Абылов – PhD, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-7152-1802>, [abylovtt@gmail.com](mailto:abylovtt@gmail.com)

Байнур Елубаев – PhD докторант, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-5438-9950>, [bainur.yelubayev@gmail.com](mailto:bainur.yelubayev@gmail.com)

## Tatar-Bashkir Ethnocultural Centers of Kazakhstan: History, Identity and Religion

Ruziya Kamarova \*

Astana IT University, Astana, Kazakhstan

\*Corresponding author's email: [ruziya@gmail.com](mailto:ruziya@gmail.com)

### Abstract

The origins of the Bashkirs as a tribal group date back to the ancient sources of Herodotus and Ptolemy, and references to them are found in Chinese, Arabic, and Persian chronicles. Their formation occurred amid complex ethnic and migratory processes across the Eurasian steppe, the Volga region, and the Urals. The first mentions of the Tatars date back to the 6th-9th centuries. Bashkirs and Tatars belong to the Turkic peoples of Eurasia and have close historical and cultural ties. Their ethnogenesis is complex. The ties of the Bashkirs and Tatars with Central Asia have deep historical roots (migration, cultural exchange, trade, education, and religious activity). After Kazakhstan's joining to Russia, Tatar merchants, scholars, and religious figures played an important role in the development of cities, culture, education, and Islam. Tatars are one of the largest ethnic groups in Kazakhstan. Bashkirs are also represented, but in smaller numbers. The country has a network of ethnocultural centers that maintain the traditions of their peoples. In this regard, this article will examine the activities of Tatar-Bashkir ethnocultural centers, their identity, and religious affiliation. It concludes that Tatars and Bashkirs are active participants in state-confessional relations in Kazakhstan, identify with Sunni Islam, and make a valuable contribution to the country's ethnocultural landscape and the development of their ethnic group.

**Keywords:** Bashkirs; Tatars; cultural landscape; Islam; religious identity.

Received: 08 March 2026

Revised: 10 March 2026

Accepted: 17 March 2026

Copyright: © 2026 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution \(CC BY\) license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## Қазақстанның татар-башқұрт этномәдени орталықтары: тарихы, бірегейлігі және діні

### Аңдатпа

Башқұрттардың тайпалық топ ретіндегі шығу тегі Геродот пен Птолемейдің ежелгі дереккөздерінен бастау алады, және олар туралы сілтемелер қытай, араб және парсы шежірелерінде кездеседі. Олардың қалыптасуы Еуразия даласы, Еділ бойы және Орал бойындағы күрделі этникалық және көші-қон процестері аясында болды. Татарлар туралы алғашқы деректер VI-IX ғасырларда кездеседі. Башқұрттар мен татарлар Еуразияның түркі халықтарына жатады, олар тарихи және мәдени байланыстарға ие. Олардың этногенезі күрделі. Башқұрттар мен татарлардың Орталық Азиямен байланысының терең тарихи тамырлары бар (көші-қон, мәдени алмасу, сауда, білім беру және діни қызмет). Қазақстан Ресейге қосылғаннан кейін татар саудагерлері, ғалымдары және дін қайраткерлері қалалардың, мәдениеттің, білім берудің және исламның дамуында маңызды рөл атқарды. Татарлар – Қазақстандағы ең ірі этникалық топтардың бірі, ал башқұрттар аз санда кездеседі. Елде өз ұлттарының дәстүрлерін сақтайтын этномәдени орталықтар желісі бар. Осыған байланысты, бұл мақалада татар-башқұрт этномәдени орталықтарының қызметі, олардың бірегейлігі және діни тиесілілігі қарастырылады. Мақалада татарлар мен башқұрттардың Қазақстандағы мемлекеттік-конфессиялық қатынастарға белсенді қатысушылар екендігі, сунниттік исламмен бірегейлігі және елдің этномәдени ландшафтына және өз этникалық тобының дамуына құнды үлес қосатыны туралы қорытынды жасалған.

**Түйін сөздер:** башқұрттар; татарлар; мәдени ландшафт; ислам; діни бірегейлік.

## Татари-башкирские этнокультурные центры Казахстана: история, идентичность и религия

### Аннотация

Образование башкир как племенной группы уходит в древние источники Геродота, Птолемея и данные о них упоминаются в китайских, арабских, персидских хрониках. Их формирование происходило в условиях сложных этнических, миграционных процессов на территории Евразийской степи, Поволжья и Урала. Первые упоминания о татарах восходят к VI-IX вв. Башкиры и татары относятся к тюркским народам Евразии и имеют близкие историко-культурные связи. Их этногенез является многокомпонентным. Связи башкир и татар с Центральной Азией имеют глубокие исторические корни (миграция, культурный обмен, торговля, образование, религиозная деятельность). После присоединения Казахстана к России татарские купцы, ученые и религиозные деятели играли важную роль в развитии городов, культуры, образования и ислама. Татары являются одним из крупных этносов в Казахстане. Башкиры также представлены, но в меньших показателях. В стране действует сеть этнокультурных центров, которые поддерживают традиции своих народов. В этой связи, в статье будет рассмотрена деятельность татаро-башкирских этнокультурных центров, идентичность и религиозная принадлежность. В статье делается вывод, что татары и башкиры являются активными участниками государственно-конфессиональных отношений в Казахстане, идентифицируют себя с суннитским исламом, вносят ценный вклад в этнокультурный ландшафт страны и развитие своего этноса.

**Ключевые слова:** башкиры; татары; культурный ландшафт; Ислам; религиозная идентичность.

## Introduction

In a multi-religious and multi-ethnic society such as Kazakhstan, religion and ethnicity are two significant factors that profoundly influence social processes. Religion and ethnicity are resources for identifying individuals and social groups, and forms of organizing social relations. Moreover, religion and ethnicity are ideological foundations through which people perceive the social world, evaluate it, and give it meaning. Religion and ethnicity shape the culture of ethnic groups, promote their self-preservation, and prevent assimilation (Zharkynbekova et al, 2025).

The history of the Tatars and Bashkirs in Kazakhstan has deep historical roots, reflected in the works of these ethnic groups themselves. Various historical contexts of their emergence and contributions to the country's development are noted. Among the main characteristics that unite Kazakhs, Tatars, and Bashkirs are their shared Turkic heritage and religion – Islam (Lewis, 1997, p. 219). However, the focus is primarily on representatives of the Tatar and Bashkir ethnic groups, who have not assimilated or blended with other peoples through intermarriage (and there are many of these), but have managed to preserve their ethnic identity (Makhmutov, 2023, p. 130). The desire to preserve their ethnic identity and roots was historically expressed in the pre-Soviet period through compact settlements in certain territories, as, for example, a Tatar settlement could always be found in any city in Kazakhstan. In modern conditions, ethnocultural centers play a significant role in uniting the Tatars and Bashkirs.

The 20th anniversary of the Assembly of the People of Kazakhstan in 2015 was accompanied by another important date for the Tatars and Bashkirs of Kazakhstan: the 25th anniversary of the establishment of the first Tatar-Bashkir community centers. According to the latest census 218 653 (1,1 %) Tatars and 19,834 Bashkirs live in Kazakhstan (Bureau of National Statistics, 2021, p. 11).

Currently, there are 26 Tatar and Tatar-Bashkir national and cultural organizations in Kazakhstan. The largest national association of Tatars and Bashkirs is the Association of Tatar and Tatar-Bashkir Public and Cultural Centers of Kazakhstan “Idel”, which unites 18 national and cultural centers in 15 regions of Kazakhstan and is one of the co-founders and a full member of the Assembly of the People of Kazakhstan (Plenipotentiary Representation of the Republic of Tatarstan in the Republic of Kazakhstan, n.d.). All these organizations were created in different organizational and legal forms (republican public association, center for humanitarian development, association, cultural center, etc.).

## Materials and Methods

In the context of the study of ethnicity and religion, the ethno-symbolic approach is, in our opinion, the most relevant, since cultural codes, myths, and collective memory, to a greater or lesser extent, contain a religious component.

The first approach views ethnicity and religion as analogous phenomena. Ethnicity and religion represent fundamental resources and forms of social and cultural identification, meaning they are ways of identifying oneself and others and constructing similarities and differences between social groups. Ethnicity and religion also serve as ways of framing and organizing social relations, serving as a source of societal segmentation based on ethnic and religious criteria.

The second approach examines the influence of religion on the formation and strengthening of ethnic groups, as well as the ideologies of nation-states. Religious motives, narratives, and symbols, having been transferred to the political sphere, have been actively used and continue to be used to construct both ethno-national and national ideologies.

The third approach views religion as intertwined with ethnicity. The first type of intertwining of religion and ethnicity is represented by the coincidence of religious and ethno-national or national boundaries.

The fourth approach to the relationship between religion and ethnicity, as well as nationalism, focuses not simply on the use of religiously charged language and religious imagery that frame ethnic (national) discourse, but on the phenomenon of religious nationalism, where religion defines the content of ethnicity. Religion produces a total order capable of regulating every aspect of life. Religious nationalism unites the state, territory, and culture primarily through a focus on the family. It defends the traditional family as a key aspect of social reproduction and moral socialization against economic and cultural forces that weaken their power and socializing force. It adheres to the traditional gender division of labor within and outside the family.

The empirical material is based on fieldwork conducted by the author in Kazakhstan between 2017 and 2025, including interviews, observations, content analysis and archival notes.

All approaches represent promising areas of research and outline a wide range of questions that can be raised regarding the relationship between such multidimensional phenomena as “religion”, “ethnicity”, and “nationalism”.

### **Results and Discussion**

Research into the historical role, ethnogenesis, and cultural and religious contributions of the Bashkirs and Tatars in Central Asia is relevant for this multiethnic region. The results of such research are reflected in the scientific articles of the following scholars: Makhmutov Z. A., Razhepaeva F. Z., Sultangalieva G. S., Shabley P., Karpov D., Safiullina R., Filatov S., Imamutdinova Z. A., Yemelyanova G., and others. These studies cover both regional and local aspects:

- the formation of Tatar communities in the region, including in Kazakhstan (Makhmutov, 2020, p. 97–98);
- contribution to socio-economic development (Makhmutov, 2021, p. 68);
- deportation, numbers and geographical distribution (Razhepaeva, 2021, p. 93);
- a the administrative and educational role of the Tatar mullahs in the Kazakh steppe (Sultangalieva, 2020, p. 485);
- the role of Tatar madrassas and charitable organizations in some cities of Kazakhstan (Shablei, 2020, p. 80);
- comparative studies of Turkic languages and cultures, digital linguistics (Karpov, 2026);
- Turkism: identity, ideology and politics (Yemelianova, 2025, p. 8);

The activities of Tatars and Bashkirs in Kazakhstan are manifested through the work of various organizations and centers.

The Association’s work in Kazakhstan is focused on the revival and promotion of Tatar and Bashkir cultures, the preservation of traditions, customs, and rituals, and the study of history and languages. The promotion of Tatar and Bashkir cultures is aimed at ensuring intercultural dialogue and developing interethnic cultural relations.

Two independent ethnocultural associations work in Astana: the Tatar-Bashkir Ethnocultural Center “Tan” and the Tatar Educational and Cultural Center “Duslyk”. These were the focus of our research over the three years of the project.

The ethnocultural centers pay special attention to the history of the Tatars and Bashkirs in Kazakhstan. Historical ties with Kazakhstan are linked with events of Ivan the Terrible’s capture of Kazan, when Tatars were forced to flee the bloody policies of the Russian Tsar, marked the beginning of the Tatar-Bashkir migration. The next wave of active migration to Kazakhstan dates to the 18th and

19th centuries and is attributed to various reasons, such as fleeing conscription and the heavy tax burden of the Russian Empire. Another reason for the migration of Tatars and Bashkirs during this period is the development of trade and economic relations, which contributed to the development of Kazakhstan's culture, including the construction of mosques, the opening of madrassas, and literacy education.

A major wave of migration during the Soviet era is associated with the 1950s and 1960s, the period of development of virgin and fallow lands.

As noted above, respondents and the reviewed material note the influence of Tatars and Bashkirs on the development of Islam and Muslim education in the history of Kazakhstan. Although the websites of Tatar-Bashkir ethnocultural associations do not specifically mention or emphasize religion, and only generally acknowledge the importance of reviving spiritual values, the importance of religious elements as an integral part of culture is still present. In September 2015, seven materials dedicated to Qur'an Bayram, the main Muslim religious holiday, were posted on these websites. These included materials on a charity event run by the Tatar-Bashkir Cultural Center "Tan", congratulations from the Presidents of Kazakhstan and Tatarstan, congratulations from the Supreme Muftis of Kazakhstan and Tatarstan, a summary and description of the holiday itself, and material on the opening of the Moscow Cathedral Mosque. Interestingly, along with the material on Kurban Bayram, a general description of the holiday, Unysh Bayram, is provided – a harvest festival, the so-called autumn Sabantuy. The material states that Unysh Bayram is associated with the autumnal equinox, which falls on September 23rd, and has been celebrated since ancient times, before the Tatars adopted Islam. This year, Unysh Bayram was supposed to fall on the eve of Kurban Bayram, but we did not specifically note its celebration, perhaps due to the greater significance of the Muslim holiday.

A content analysis of the collection "Tatars in the North of Kazakhstan (history and modernity)", compiled from various press materials, allows us to see that, starting around 1999, references to events related to religious themes began to appear, such as, for example, charity during the month of Ramadan, restoration work in the Din-Muhammad mosque (Bikmukhametova, 2004). The work of Z. Makhmutov, published in 2017, "History of the Tatars of Astana", contains much more material related to the religious context (Makhmutov, 2017, pp. 195–196). The introduction itself begins with the words: "Bismillah irrahman irrahim". The appendices of the book note many important events in the history of the Tatars of Astana related to religion, as well as memorable religious sites and famous religious figures. Thus, we can notice an increasing interest in religion year after year.

Today, it's worth noting the increasingly active work of the centers related to religious aspects. One example is the international scientific and practical conference held in September 2016 in Semey on the topic: "The Defining Role of Islam in the Preservation and Development of the Tatar Community. The Role of Tatars in the Spread of Islam in Eurasia." This conference was initiated by the Irtysh Union of Tatars and Bashkirs "Khak" Association in Semey. The conference was dedicated to the memory of Shakirzhan Gilfanovich Sabitov (1913-2001), popularly known as Kari Abzyi. The conference program described him as "Imam-Khatib, a public figure, Muslim scholar, and expert on the Holy Quran, who brought the light of Islam to the city's oldest mosque, the Blue Wooden Mosque – Agach Mchet. Kari Abzy was known, respected, and loved not only in Semipalatinsk but also far beyond its borders" (Safiullina, 2016). The conference was attended by scholars, public figures, and religious figures from Kazakhstan and Tatarstan. The wide range of topics presented for discussion is also noteworthy.

The turn of representatives of ethnocultural centers to the historical past is not simply a tribute to memory, but also an attempt to revive and reconstruct glorious deeds and traditional norms that would serve as the basis for the preservation of diasporas.

One common thread among Tatar-Bashkir centers in various cities of Kazakhstan is their attempt to collect historical information about the activities of prominent individuals who contributed to the development of Kazakhstan. In fact, all sources mention both their contribution to the economy and the development of education, which historically primarily included religious education through the construction of mosques, and maktabs and madrassas attached to them. For example: “With the revival of trade, starting in the 18th century, permanent trading posts began to appear in Kazakh settlements, followed by mosques with mullahs. Maktabs and madrassas were opened at the mosques, where both Tatar and Kazakh children were educated” (Khairullin, 2015, p. 6).

Historical references and interviews with representatives of Tatar-Bashkir ethnocultural centers attest to the importance of restoring mosques destroyed during the Soviet era. In cities with a large Tatar diaspora, such as Semey, Petropavlovsk, Pavlodar, and Uralsk, many mosques were built in the pre-Soviet period. According to respondents, the construction of a separate mosque by one person was considered a Tatar specialty, and it was a matter of honor for a successful merchant to build a mosque with a madrasah. In Semey, according to various sources, there are between 11 and 18 mosques built before the October Revolution of 1917. In Petropavlovsk city, it is believed that the first Tatar Mosque was built in 1795. In total, there were up to 12 mosques here. Moreover, in three of them, the initial only girls were educated. Historical records also indicate that an eight-grade girls’ school operated here.

The history of mosques, madrassas, and maktabs during the Soviet era appears roughly similar, as described, for example, in Fail Shaygatarov’s article, “The Din Muhammad Mosque - 150 Years”: “During the Stalinist repressions, the minaret was demolished from the ancient mosque. The building was rebuilt as a dormitory. During the war, it served as barracks for soldiers, then as a gymnasium, and before being handed over to the faithful, it was used as an entertainment venue. Only on March 31, 1996, by decision of the regional Akimat (local executive body of state power), the building and its adjacent land were transferred to the Petropavlovsk Tatar-Bashkir Muslim Community. Much credit for this goes to the late war veteran and local historian Rashid Tyncharov and the community elder, the renowned lawyer Khamit Safimov. Today, the mosque is thriving. A classroom has been opened here, where mugalim (teacher) Rauza Davletgireeva teaches women how to read namaz and verses from the Koran. We hope that this monument from distant antiquity-the mosque-will, with the help of the townspeople, be preserved for posterity and fulfill its purpose: to introduce parishioners to spiritual life and a knowledge of Islam” (Khairullin, 2015, pp. 138-139).

I use this lengthy quotation to illustrate a couple of other general points. First, issues of religious revival are of a selfless nature when leaders are found who consider it their life’s work to revive a mosque, the traces of which were carefully erased during the Soviet period of militant atheism.

Another example of this is the work of Yannat Nizamutdinova, chair of the Tatar educational and cultural center “Duslyk” in Astana, aimed at recreating the Tatar Green Mosque, which she has been working on for the past three years. Second, I would like to note the frequent reference in biographical narratives of Tatars and Bashkirs to the role of women in the transmission and dissemination of religious knowledge and practices. While historically the main religious actors were Tatar male mullahs, now women are taking the forefront. Yannat Nizamutdinova even enrolled in the Kazan Higher Muslim Madrasah Muhammadiyah. The main goal of her studies, she says, is to gain knowledge of the intricacies of religion and help resolve religious issues in society.

Our three-year field research on the interaction of ethnic and religious factors in the life of Tatar-Bashkir centers was closely linked to the Tatar Educational and Cultural Center “Duslyk” in Astana (Tatar Educational Cultural Center “Duslyk”, n.d.). The center’s director and ideological inspirer is the Yannat Askhatovna Nizamutdinova. She has extensive experience in community work. In 2010, she opened the NGO “Center for Women of the World”, and in 2013, she founded “Duslyk”. She is the

Chairperson of the Mothers' Association under the Assembly of the People of Kazakhstan and Vice President of the Association of Tatars and Bashkirs of Kazakhstan. In 2017, she was elected Chairperson of the women's organization "Ak Kalfak". Religion is a spiritual component of Yannat Nizamutdinova's personal life; she prays, fasts, and has made the Hajj to Mecca four times. He is currently memorizing the Surah Yasin, which, according to our field observations, occupies a special place in the spiritual practice of Tatar Muslims.

The activities of the Duslyk Center are diverse and a significant place is occupied by issues of promoting ethnic and religious – Muslim culture. This turn to religious roots is connected to the common processes of spiritual revival in the post-Soviet space, as well as attempts to restore and reconstruct traditional values and rituals. Among these, we have highlighted the Salavat and Shamail practices associated with Tatar Islam in Duslyk's work.

Salavat is a blessing and greeting to the Prophet. During fieldwork, we witnessed Tatar grandmothers singing Salavat during iftar – the breaking of the fast during the month of Ramadan. This seven-fold chant is performed during celebrations of Mawlid, Ayt, and Ramadan. There are many different Salavat chants among different peoples. We recorded the following text sung by Tatar grandmothers: "Allahumma salli 'ala sayyidina Muhammadin wa 'ala ali Muhammadan wa sahabihi wa sallim". The performance of Salavat was banned during Soviet times, but this tradition is currently being revived. There has also been a revival of munajat chants – songs with religious and ethical content.

Another tradition being revived is the art of Shamail among Astana artists, supported by Duslyk. The word "Shamail" is originally of Arabic origin and literally means "qualities, virtues". It can be assumed that the term "Shamail", meaning "sacred picture", has also become established in the culture of the Kazan Tatars.

Unlike Arabic popular prints and Persian Shamails, Tatar Shamail images fundamentally rejected (and still reject) images of living beings and the religious and worshipful functions associated with them. Shamail in Sunni Tatar culture is a religious symbol based on the art of Arabic calligraphy, executed as an easel painting. Arabic-graphic text, mainly of religious content or images of religious buildings, presented in Shamails, can be made on various materials – ink or printing on paper, in the form of embroidery on fabric, oil paints on glass or canvas.

In its public activities, "Duslyk", paying tribute to history, studies the contribution of Tatars to the development of Astana (Makhmutov, 2017, p. 194). One of the projects being promoted is the restoration of the Green Mosque, of which only the walls of an ancient fence remain. It is in the old center of the capital, at the intersection of Republic Avenue and Abay Street. The mosque itself was built in the late 19th century; some sources date its opening to 1887. The wooden mosque was named "Tatar" because it was built with his own funds by one of Akmola's wealthiest Tatar merchants, Nurkei Zabirov, and "green" because it was painted with green oil paint. According to some reports, merchants Baimukhamet Koshchegulov, Mursalim Mirkamalov, and Khusain Begishev also donated money for the mosque's construction.

After the mosque's closure and reconstruction, it housed the House of Pioneers for a long time. When it was moved to the square, the mosque was demolished, and a three-story residential building was built in its place.

Yannat Askhatovna and "Duslyk" held a special roundtable discussion on "Islam: Traditions and Modernity" during the month of Ramadan, July 10, 2015. Among the invited guests were Baimukhambet Koshchegulov's great-granddaughter, Lyudmila Ganievna Sukhray, her younger sister, Irina, and Dilyara, Khusain Begishev's great-granddaughter. The main topic of the roundtable was the history of the Green Mosque. According to Yannat, "According to legend, the sacred spirit of the city resides here, bestowing good luck and fulfilling one's deepest desires. Today, only a fence remains as a reminder of

this religious building”. Marat Absetmetov, Director General of the National Archives of the Republic of Kazakhstan, recounts an interesting legend in his book, “A City with a Thousand-Year History”. According to the renowned scholar, while laying the wall around the mosque, builders from Bukhara inscribed the name “Allah” into individual bricks.

The idea of restoring the Green Mosque, according to Yannat Askhatovna, is not new; several attempts were made back in Soviet times. And she is actively trying to implement this idea. This very location has been chosen as the starting point for a tour of Tatar sites organized by the Duslyk Tatar Educational Cultural Center in Astana. From the fence of the former mosque, visitors are led to the darkened log structure of a Tatar school from the late 19th century, then shown a modern gymnasium, which now houses a Tatar Sunday school.

Then they are taken to the site of Sabantuy celebrations and to the monument to the victims of the Holodomor and repressions. According to the tour guide, this monument is directly connected to the Akmola camp for the wives of traitors to the homeland, where 70 Tatar women were imprisoned.

The need to revive religious practices is also linked to life-cycle rituals. During an interview with Yannat Nizamutdinova, a high demand for funeral rites according to Tatar canons was noted. To address this “problem of passing into the other world” (as the respondent put it), a network of women and grandmothers has been organized to assist with the funeral arrangements, deciding what to purchase, how to perform the ablution, and much more.

The activities of “Duslyk” are one example of the work of Tatar-Bashkir ethnocultural centers, which promote not only the culture, traditions, and language of the Tatars and Bashkirs, but also strengthen interethnic and interfaith harmony.

The Soviet period of religious denial had different impacts on the lives of different people. The collected materials from numerous interviews demonstrate different trajectories of religiosity. As a rule, people from rural areas or from environments where most diaspora representatives were present, or with stable family positions, were able to maintain and convey their religious identity even during the Soviet era, albeit secretly from the prying eyes of a harsh society.

City dwellers, or those from families where parents were highly educated and career-oriented, found it more difficult to maintain religiosity. I will provide the most striking examples from the interviews. A Tatar respondent recounted how she nearly had to give up her party card because someone reported her for circumcising her son. When summoned to the district party committee, she was forced to declare that since the party only cared about her party card and the endangered health of her child, which required circumcision, was of no importance, she was forced to leave the Communist Party of the Soviet Union. She had circumcised her second son in a village far from the city, while on vacation.

But to be fair, it should be noted that Soviet atheist propaganda also had a strong influence on consciousness and identity. For example, a respondent, also a Tatar, came from a family of atheist party workers and described how awkward it was for her to raise her hands while reciting dua.

Today, Islam is actively reviving in the practices of ethnocultural centers. Native languages, as well as the fundamentals of Islam, are studied in Sunday schools, and traditional values are being revived. For example, in Semey, there is a Tatar children’s art school under the direction of G.G. Akhunjanyov. He also organized the annual Tatar and Bashkir song festival “Irtys Monnary” (“Melodies of the Irtys”). Beginning in 1989, the Petropavlovsk regional television station aired a weekly program, “Isyanmesez”, hosted by R.G. Bismukhametova. These are reports from holidays and charity events that were held jointly with the Din-Muhammad Mosque, stories about Muslim traditions, famous fellow countrymen, the Tatar class of the School of National Revival, and poetry compositions, as well as musical programs dedicated to the poets and writers of Tatarstan.

G. Tukay's song-hymn, and suddenly one of the participants said, "Why don't we ever sing the fourth verse, connected with our religion?" and began singing herself.

Since then, Tukay's anthem has been performed in its entirety in Astana. I think it's appropriate to quote his words here in translation:

"Oh, how good is my native language, the language of my father and mother,  
Through you, I have forever understood so many things in this world!  
First, my mother sang in this language, rocking the cradle,  
And then, my grandmother tried to soothe me with fairy tales.  
Native language, you helped me understand both joy from a young age,  
And the pain of the soul, when my eyes darken, the clear light fades.  
You, my native language, helped me utter my first prayer:  
Forgive me, my father and mother, be generous, my God!" (Tukay, 1999, p. 2).

Thus, although the primary activities of Tatar-Bashkir ethno-cultural centers are socio-cultural in nature, religion also plays a significant role. Most events are associated with the great sons of the Tatar people – in honor of Kayum Nasyri, Gabdulla Tukai, and Musa Jalil. For example, in Astana, many events are associated with the name of the outstanding Tatar poet Gabdulla Tukai, to whom a project dedicated to the 130th anniversary of his birth, "Tukayev Spring", was dedicated. The project was implemented from April to June 2016. Rinat Dusumov was the project's author. The series of events included the first Tukay Dictation in Astana, the first Tukay Film Week in Astana, a children's performance based on the poem "Shurale", a poetry evening by Gabdulla Tukay, the "Min Tatarcha Seyloshom" campaign, a literary and musical evening "Tukay's Eternal Spring", a video flash mob "Astana Reads Tukay" (YouTube, Facebook, VKontakte), an exhibition of Tatar literature and applied arts "We Think of You Day and Night, My Native People!", a book exhibition "Gabdulla Tukay", and a photo exhibition "Tukay Spring 2016". In August 2016, "Tukay Spring" was presented at the Alley of Projects of the World Forum of Tatar Youth in Kazan and was recommended for use by ethnocultural associations in Central Asia.

Much of their time is also taken up by everyday issues related to the life of an individual. Issues related to the natural life cycle often arise, including those related to birth, joyful events such as weddings, and sad events such as illness and death. All rituals are also fundamentally linked to religion. The Tatars and Bashkirs of Kazakhstan support and celebrate all events of the Muslim calendar cycle. These include Ramadan, Eid al-Adha, Ashura, and Mawlid. Secular holidays, such as New Year's, March 8, and Victory Day, are actively celebrated. As Nizamutdinova says: "Our activities are not religious, but rather socio-cultural in nature, but at their core lies our religiosity, a faith that calls for goodness, education, and the upbringing of the younger generation" (Author's fieldwork, 2017–2025).

### **Conclusion**

Research shows that Bashkirs and Tatars have made a significant contribution to the development of many cities in the country. Historical and cultural monuments, such as Tatar settlements, have been preserved in many cities across Kazakhstan, and Tatar mosques are still active. Descendants of Tatar mullahs remained in the country and continue to contribute to Kazakhstan's development.

In general, Bashkirs and Tatars are full citizens of the Republic of Kazakhstan. Their rights are guaranteed by the Constitution and protected by the country's legislation. Several ethnocultural centers operate throughout the country to preserve and develop their identity, cultural, and religious affiliation. These centers also collaborate within the Central Asian region. Religious affiliation is predominantly Sunni Islam. Among these ethnic groups there are Sufis. Some Sufis from Bashkortostan and Tatarstan come to make a pilgrimage to the Mausoleum of H.A. Yasawi and other historical sites in Turkestan (Temirbayeva et al, 2021, p. 109).

Tatars and Bashkirs consider themselves part of Kazakhstani society. While recognizing their historical homelands, they also pay profound respect to Kazakhstan and the Kazakh people, as evidenced by field research. Rashida Gazizovna Davletkildieva, an honorary citizen of Petropavlovsk and an honored teacher of Kazakhstan, says: “Tatars are not guests in Kazakhstan; this is our common home, which we built together” (Bikmukhametova, 2004, p. 114).

In the modern world, we are witnessing a global process of politicization of religion and ethnicity, where political goals are achieved through the manipulation of religious and ethnic sentiments, exploiting the enormous symbolic mobilization potential of religion and ethnicity. In this regard, it is important to maintain harmony and interethnic accord to build spiritual security and peace.

### Conflict of interests

The author declare that there is no conflict of interest.

### References

- Bikmukhametova, R. G. (2004). *Tatary na severe Kazakhstana (istoriya i sovremennost')* [Tatars in the north of Kazakhstan (history and modernity)]. Severnyy Kazakhstan. (in Russian)
- Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan. (2021). *National composition, religion and language proficiency in the Republic of Kazakhstan*. <https://stat.gov.kz/upload/medialibrary/cee/3rsfg8ps3xo19orb284esg4rx27ihqf7/Национальный%20состав.pdf>
- Karpov, D. (2026). No one-size-fits-all: building systems for translation to Bashkir, Kazakh, Kyrgyz, Tatar and Chuvash using synthetic and original data. *Computer Science. Computation and Language*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2602.04442>
- Khairullin, G. T. (Ed.). (2015). *Tatary v Kazakhstane: entsiklopedicheskiy slovar'* [Tatars in Kazakhstan: Encyclopedic Dictionary]. Taugul Print. (in Russian)
- Lewis, D. C. (1997). Ethnicity and religion in Tatarstan and the Volga-Ural region. *Central Asian Survey*, 16(2), 215–236.
- Makhmutov, Z. A. (2017). *Istoriya tatar Astany (XIX - nachalo XXI v.)* [History of the Tatars of Astana (XIX - early XXI century)]. Tatar book publishing house. (in Russian)
- Makhmutov, Z. A. (2020). Istoriya formirovaniya i razvitiya tatarskoy obshchiny v Kazakhstane (na primere s. Imantau Severo-Kazakhstanskoy oblasti) [History of formation and life activity of the Tatar community in Kazakhstan (by the case Imantau village of the North-Kazakhstan Region)]. *Historical Ethnology*, 5(1), 95-109. <https://doi.org/10.22378/he.2020-5-1.95-109> (in Russian)
- Makhmutov, Z. A. (2021). The roles and activities of Tatar mullahs in Kazakhstan, 18th to Mid-21st century. *RUDN Journal of Russian History*, 20(1), 61-73. <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2021-20-1-61-73>
- Makhmutov, Z. A. (2023). *Tatary Kazakhstana: sotsial'no-demograficheskiye i etnokul'turnyye protsessy (konets XIX – nachalo XXI vekov)* [Tatars of Kazakhstan: socio-demographic and ethnocultural processes (late 19th – early 21st centuries)]. [Doctoral dissertation, Kazan Federal University]. (in Russian)
- Plenipotentiary Representation of the Republic of Tatarstan in the Republic of Kazakhstan. (n.d.). *Spisok rukovoditeley obshchestvennykh organizatsiy tatarskikh i tataro-bashkirsikh natsional'nykh kul'turnykh tsentrov Respubliki Kazakhstan* [List of heads of public organizations of Tatar and Tatar-Bashkir national cultural centers of the Republic of Kazakhstan]. <https://kz.tatarstan.ru/spisok-rukovoditeley-obshchestvennih-organizatsiy.htm> (in Russian)

- Razhepaeva, F. Z. (2021). Krymskiye tatars: deportatsiya i sud'ba naroda v Kazakhstane [Crimean tatars: deportation and fate of the people in Kazakhstan]. *Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies*, 137(4), 92–106. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2021-137-4-92-106> (in Russian)
- Safiullina, R. (2016). Tatarskaya bogoslovskaya mysl' kak otrazheniye intellektual'noy traditsii islama v Yevrazii [Tatar Theological Thought as a Reflection of the Intellectual Tradition of Islam in Eurasia]. *Paper presented at the International Scientific and Practical Conference "The Defining Role of Islam in the Preservation and Development of the Tatar Community: The Role of Tatars in the Spread of Islam in Eurasia"*, Semey, Kazakhstan.
- Shablei, P. S. (2020). Istoriya tatarskoy obshchiny Semipalatinska [History of the Tatar community of Semipalatinsk]. *Historical Ethnology*, 5(1), 75-94. <https://doi.org/10.22378/he.2020-5-1.75-94> (in Russian)
- Sultangalieva, G. S. (2020). Tatarskiye mullay, komandirovannyye v step' "...dlya raz'yasneniya, obnarodovaniya i vnusheniya pravil" [Tatar mullahs sent to the steppe "for clarification, disclosure and implementation of the rules"]. *Historical Ethnology*, 5(3), 481–496. <https://doi.org/10.22378/he.2020-5-3.481-496> (in Russian)
- Tatar educational cultural center "Duslyk" in Astana. (n.d.). *About the Tatar educational cultural center "Duslyk" in Astana*. <https://duslyk--astana.orgs.biz>
- Temirbaeva, A., Temirbaev, T., Kamarova, R., & Tyshkhan, K. (2021). Sufi practices in modern Kazakhstan: Traditions and innovations. *Journal of Social and Political Studies Central Asia and the Caucasus*, 22(1), 102–111. <https://doi.org/10.37178/ca-c.21.1.08>
- Tukay, G. (1999). *Saz moy nezhnny i pechal'nyy* [My saz is tender and sad]. Megarif.
- Yemelianova, G. M. (2025). *Turkism in Eurasia: Identity, ideology and politics*. Tauris.
- Zharkynbekova S., Ayupova G., Galiyeva B., Shakhputova Z., & Zabrodskaja A. (2025). Ethno-linguistic identity of Kazakhstani student youth in modern multinational context of Kazakhstan (sociolinguistic analysis of empirical research). *Languages*, 10(2), 33. <https://doi.org/10.3390/languages10020033>

#### ***Information about authors***

Ruziya Kamarova – Associate Professor, Candidate of Philosophical Sciences, Astana IT University, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0003-3517-1451>, [ruziya@gmail.com](mailto:ruziya@gmail.com)

#### ***Авторлар туралы мәлімет***

Рузия Камарова – Қауымдастырылған профессор, философия ғылымдарының кандидаты, Astana IT University, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0003-3517-1451>, [ruziya@gmail.com](mailto:ruziya@gmail.com)

#### ***Сведения об авторах***

Рузия Камарова – Ассоциированный профессор, кандидат философских наук, Astana IT University, Астана, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0003-3517-1451>, [ruziya@gmail.com](mailto:ruziya@gmail.com)

## The Concept of Politics in Maturidi's Worldview

Bauyrzhan Botakarayev \*

Scientific Center for Yasawi Studies, Turkestan, Kazakhstan

\*Corresponding author's email: [bainur.yelubayev@gmail.com](mailto:bainur.yelubayev@gmail.com)

### Abstract

This article comprehensively analyzes the concept of politics in Maturidi's worldview, which is considered one of the most important schools of thought in the Islamic theological tradition. Although Abu Mansur al-Maturidi's belief system is known primarily as a rational-theological school striving to harmonize reason and revelation, his sociopolitical views also played a significant role in the formation of Islamic civilization. This study examines the concepts of authority, governance, justice, public order, and human responsibility in Maturidi's teachings. Specifically, it analyzes his interpretation of politics as an independent social sphere, not entirely dependent on religious dogma but bound by ethical and religious principles. Maturidi's worldview particularly emphasizes the place of reason in politics and its importance in maintaining social harmony and stability. Furthermore, the issue of the legitimacy of power is examined in relation to the principles of protecting the interests of the people, just governance, and the prevention of evil. This article analyzes the place of Maturidi's political thought within the Sunni tradition, its interdependence with the Hanafi school of law, and its influence on political discourse in contemporary Muslim societies. The results demonstrate the intellectual potential of Maturidi's worldview for shifting politics away from theological radicalism and toward harmonization with the principles of social stability and secular governance.

**Keywords:** imam Maturidi; Maturidi doctrine; concept of politics; power and justice; social harmony; sunni tradition.

Received: 10 February 2026

Revised: 18 February 2026

Accepted: 17 March 2026

Copyright: © 2026 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution \(CC BY\) license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## Матуриди дүниетанымындағы саясат түсінігі

### Аңдатпа

Мақаламызда исламдық теологиялық дәстүрдегі маңызды бағыттардың бірі саналатын Матуриди дүниетанымындағы саясат түсінігі кешенді түрде талданады. Әбу Мансур әл-Матуридидің сенім жүйесі негізінен ақыл мен уахиді үйлестіруге бағытталған рационалды-теологиялық мектеп ретінде белгілі болғанымен, оның әлеуметтік-саяси көзқарастары да ислам өркениетінің қалыптасуында елеулі рөл атқарды. Зерттеуімізде Матуриди іліміндегі билік, басқару, әділет, қоғамдық тәртіп және адам жауапкершілігі ұғымдарының мазмұны қарастырылады. Әсіресе, саясаттың діни догмаға толық тәуелді емес, алайда этикалық-діни қағидалармен шектелетін дербес қоғамдық сала ретінде түсіндірілуі талданады. Матуриди дүниетанымында ақыл-ойдың саясаттағы орны, қоғамдық келісім мен тұрақтылықты сақтаудағы маңызы ерекше атап өтіледі. Сонымен қатар, биліктің заңдылығы мәселесі халықтың мүддесін қорғау, әділетті басқару және зұлымдықтың алдын алу қағидаларымен байланыста қарастырылады. Мақалада Матуриди саяси ойының сунниттік дәстүрдегі орны, оның ханафилік құқықтық мектеппен өзара сабақтастығы және қазіргі мұсылман қоғамдарындағы саяси дискурсқа ықпалы сарапталады. Зерттеу нәтижелері Матуриди дүниетанымының саясатты теологиялық радикализмінен алыстатып, қоғамдық тұрақтылық пен зайырлы басқару ұстанымдарымен үйлестіруге мүмкіндік беретін интеллектуалдық әлеуетін көрсетеді.

**Түйін сөздер:** имам Матуриди; Матуриди ілімі; саясат түсінігі; билік және әділет; қоғамдық келісім; сунниттік дәстүр.

## Концепция политики в мировоззрении Матуриди

### Аннотация

В статье всесторонне анализируется концепция политики в мировоззрении Матуриди, которая считается одним из важнейших направлений в исламской богословской традиции. Хотя система верований Абу Мансура аль-Матуриди известна прежде всего как рационально-теологическая школа, стремящаяся к гармонизации разума и откровения, его социально-политические взгляды также сыграли значительную роль в формировании исламской цивилизации. В нашем исследовании рассматривается содержание понятий власти, управления, справедливости, общественного порядка и ответственности человека в учении Матуриди. В частности, анализируется интерпретация политики как независимой социальной сферы, не полностью зависящей от религиозной догмы, но ограниченной этическими и религиозными принципами. В мировоззрении Матуриди особенно подчеркивается место разума в политике, его важность в поддержании социальной гармонии и стабильности. Кроме того, рассматривается вопрос легитимности власти в связи с принципами защиты интересов народа, справедливого управления и предотвращения зла. В статье анализируется место политической мысли Матуриди в суннитской традиции, ее взаимозависимость с ханафитской школой права и ее влияние на политический дискурс в современных мусульманских обществах. Результаты исследования демонстрируют интеллектуальный потенциал мировоззрения Матуриди для смещения политики от теологического радикализма к гармонизации с принципами социальной стабильности и светского управления.

**Ключевые слова:** имам Матуриди; доктрина Матуриди; концепция политики; власть и справедливость; социальная гармония; суннитская традиция.

## Кіріспе

Қазіргі кезеңдегі исламдық саяси ойға қатысты ғылыми ізденістер діни дәстүр мен қоғамдық басқару арасындағы өзара байланысты қайта пайымдауды талап етеді. Әсіресе, ислам дүниетанымындағы саясат түсінігін радикалды немесе догматикалық ұстанымдардан ажырата отырып, классикалық теологиялық мектептердің интеллектуалдық мұрасы негізінде зерделеу өзекті болып отыр. Осы тұрғыдан алғанда, сүнниттік калам дәстүрінің жетекші өкілдерінің бірі Әбу Мансур әл-Матуридидің дүниетанымы ислам өркениетіндегі саясат пен билік мәселесін ақыл-ой, әділет және қоғамдық жауапкершілік қағидаларымен ұштастыру түсіндіруімен ерекшеленеді. Матуриди ілімі көбіне сенім мәселелерімен байланысты зерттеулік келгенімен, оның әлеуметтік және саяси ойлары ұзақ уақыт бойы ғылыми айналымда шеткері қалып қойды, бұл аталмыш тақырыптың зерттелуін өзекті етеді. Матуриди дүниетанымындағы саясат түсінігіне қатысты ғылыми әдебиеттерге шолу көрсеткендей, батыстық және шығыстық зерттеулерде бұл мәселе көбіне ханафилік құқық, сүнниттік саяси теория немесе жалпы калам тарихы аясында жанама түрде қарастырылған. Әл-Матуридидің тікелей еңбектерінде саясатқа арналған жүйелі трактаттар болмағанымен, оның «Китаб ат-таухид» және Құран тәпсірі секілді еңбектерінде билік, әділет, қоғамдық тәртіп, зұлымдыққа қарсы тұру және адам жауапкершілігі мәселелері айқын байқалады. Соған қарамастан, Матуриди дүниетанымындағы саясат ұғымын дербес зерттеу нысаны ретінде қарастыратын кешенді еңбектердің аздығы бұл тақырыптың ғылыми маңызын арттыра түседі.

Аталған зерттеудің мақсаты – Матуриди дүниетанымындағы саясат түсінігінің теориялық негіздерін айқындап, оның исламдық саяси ой тарихындағы орнын анықтау. Зерттеу барысында Матуриди іліміндегі ақыл мен уахидің арақатынасы, биліктің заңдылығы, әділет ұғымы және қоғамдық тұрақтылық мәселелері саясат феноменімен сабақтастықта талданады. Жұмыстың ғылыми жаңалығы Матуриди дүниетанымындағы саясатты діни билікті абсолюттендіретін модель ретінде емес, этикалық-нормативтік шеңбермен реттелетін қоғамдық басқару жүйесі ретінде көрсетуімен сипатталады. Бұл зерттеу Матуриди ілімінің қазіргі мұсылман қоғамдарындағы зайырлы мемлекет, қоғамдық келісім және діни радикализмнің алдын алу мәселелерімен теориялық тұрғыда үндесу мүмкіндіктерін ашып көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, мақала исламдық саяси ойды жаңаша түсіндіруге бағытталған қазіргі ғылыми дискурсқа өзіндік үлес қосады.

## Материалдар мен әдістер

Зерттеуде дереккөздер ретінде классикалық матуридилік мұралар, ортағасырлық исламдық саяси ойға қатысты еңбектер және қазіргі заманғы ғылыми зерттеулер пайдаланылды. Негізгі бастапқы дереккөздер қатарында Әбу Мансур әл-Матуридидің «Китаб ат-таухид» еңбегі мен Құран тәпсіріне қатысты мәтіндері қолданылды. Сондай-ақ, матуридилік дәстүрді дамытқан кейінгі ханафилік-матуридилік ғалымдардың еңбектері, атап айтқанда Орта Азия мен Мәуереннахр аймағында қалыптасқан діни-интеллектуалдық мектеп өкілдерінің көзқарастары салыстырмалы түрде қарастырылады. Қосымша дереккөздер ретінде исламдық саяси ой, сүнниттік калам тарихы мен билік теориясына арналған қазіргі батыстық және шығыстық ғылыми мақалалар мен монография және өзге де ғылыми еңбектер тартылды. Зерттеу деректері мәтіндік талдау әдісі арқылы алынды. Алдымен бастапқы дереккөздерден саясат, билік, әділет, имамдық, қоғамдық тәртіп пен адам жауапкершілігіне қатысты үзінділер іріктеліп алынды. Бұл мәтіндер мағыналық тұрғыда кодталып, тақырыптық санаттарға бөлінді.

Мақалада қолданылған әдістер интерпретациялық талдау, тарихи-контекстуалдық тәсіл және салыстырмалы әдіспен толықтырылды. Тарихи-контекстуалдық тәсіл арқылы

Матуриди көзқарастарының қалыптасу кезеңіндегі саяси және әлеуметтік жағдайлар ескерілді, ал салыстырмалы талдау арқылы оның ұстанымдары сүнниттік саяси ойдың өзге бағыттарымен салыстырылды. Теориялық негіз ретінде исламдық калам дәстүріндегі ақыл мен уахиді үйлестіру қағидаты мен ханафилік құқықтық ойдың нормативтік тәсілдері алынды. Бұл әдістемелік ұстанымдар зерттеу нәтижелерінің дәйектілігін қамтамасыз етіп, Матуриди дүниетанымындағы саясат түсінігін жүйелі түрде талдауға мүмкіндік берді.

### **Нәтижелер және талқылау**

#### ***Саясаттың әлеуметтік табиғаты мен қоғамдық келісім ұғымы***

Адам – табиғаты жағынан әлеуметтік болмыс. Қоғамды құрайтын жеке тұлғалар арасындағы өзара қатынастар объективті қажеттілік болып табылады. Осыған байланысты мінез-құлықтың ерекшеліктері әртүрлі адамдардың бір кеңістікте өмір сүруі, бірігуі, бөлінуі немесе өзара келіспеушіліктерге ұрынуы табиғи құбылыс. Қоғамдық-саяси деңгейде бірлікті қамтамасыз ету және туындайтын қайшылықтарды еңсеру үшін ортақ келісімге негізделген жүйе қажет. Басқару тетігі шеңберінде осы келісімге бағынған қоғам мүшелері қоғамдық тәртіп пен тұрақтылықты сақтау жолында, сондай-ақ әлеуметтік бейбітшілікке қатер төндіретін факторларға қарсы тұруда күш біріктіреді. Исламдық дүниетанымда діннің тұрақтылығы дүниелік тәртіптің орнықтылығымен тікелей байланысты қарастырылады. Ал қоғамдық тәртіптің сақталуы өз кезегінде билігіне мойынсұнылатын басқарушының болуын талап етеді. Сүнниттік көзқарасқа сәйкес, билеушінің заңдылығы халықтың қалауымен және таңдаумен айқындалады. Көрнекті ислам философы әл-Фараби ғылымдарды жіктеу барысында калам ілімін саяси философия аясында қарастыруы да осы мәселемен сабақтас (Farabi, 1986, p. 118). Мұның басты себебі – калам мектептері арасында ислам сенім негіздері тұрғысынан мемлекеттік билік пен басшылық мәселесінің талқылануы болып табылады.

Саясат – қоғамды басқару және әлеуметтік мәселелерді шешу өнері. Қоғамдағы тұрақты әрі бейбіт өмірдің негізі танымдық әрі рационалдық негізге сүйенген тиімді саяси және басқару жүйесімен тығыз байланысты. Осы тұрғыда ислам жеке тұлға мен қоғам өмірінің барлық саласында болғаны секілді, басқару ісіне қатысты да бірқатар қағидаттар ұсынады. Олардың қатарына дін және ар-ождан бостандығы, әділеттілік, теңдік, сайлау, қабілеттілік, аманат, шұра және биат секілді ұстанымдар жатады. Мақаламызда Имам Матуриридидің дін мен саясаттың өзара байланысы аясында басқару саласына тән негізгі ұғымдарға көзқарасын талдауды мақсат етеміз. Бұл тұрғыда оның «Тауилатул-Құран» атты тәпсірі мен калам іліміне арналған «Китаб ат-Таухид» еңбегіндегі тұжырымдары басшылыққа алынады.

#### ***Саясат ұғымының этимологиясы мен мағыналық эволюциясы***

«Саясат» термині қазақ тілінде осы формада қолданылғанымен, түпкі этимологиясы араб тіліндегі саса етістігіне барып тіреледі. Аталған етістік бастапқыда жануарларды бағу, күту, үйрету мағынасында қолданылған (Ibn Manzur, n.d., pp. 107–108). Кейіннен бұл ұғым кеңейіп, басқару, билік жүргізу, жауапкершілік алу, тәртіпке келтіру және түзету секілді мәндерге ие болды. Хадистерде де бұл сөз «басқару» мағынасында қолданылғаны белгілі (Al-Buhari, 1987, p. 206). Осы семантикалық даму нәтижесінде саясат ұғымы белгілі бір істі қадағалау, тәрбие беру, бағыттау, әмір ету және қоғамдық жауапкершілікті жүзеге асыру мазмұнын қамтыды. Терминологиялық деңгейде саясат – адам қауымын ұйымдастыру, реттеу және басқару өнері ретінде анықталады. Осы мағыналардың барлығын жинақтай отырып, саясатты заттарды, тірі жандарды және адам қоғамын басқару өнері деп сипаттауға болады. Бұл өнер адам табиғатына тән қабілет әрі мінез-құлықтық ерекшелік ретінде қарастырылады. Адам осы қабілетінің арқасында қоғамдық мәселелерді терең түсініп, оларды шешуге, тәртіп орнатып, бұзылған жүйені қалпына келтіруге мүмкіндік алады (Geçit, 2012, p. 3).

Саясаттану ғылымында саясат ұғымына қатысты ортақ әрі бірізді анықтама қалыптаспаған. Жалпы мағынасында саясат адамдардың бір қоғамда өмір сүру қажеттілігінен туындап, қоғамдық ортақ мүдделерді зерттеуге бағытталған қызмет саласы ретінде қарастырылады. Осы тұрғыдан алғанда, саясаттың негізгі объектісі – қоғам (Akbulut, 2006, p. 8). Исламдық интеллектуалдық дәстүрде саясат ұғымы көбіне халифат мен имамат категориялары арқылы түсіндірілген. Ислам ойшылдары саясатты әртүрлі қырынан анықтаған. Классикалық түсіндірмелерде саясат (имамат/халифат) мұсылмандар үстінен жүзеге асырылатын жалпы билік құзыреті ретінде сипатталады. Бұл тұрғыда ол дінді орнықтыру және қоғам мүддесін қорғау мақсатында Пайғамбарға өкіл болу, яғни оған халифа ретінде мұрагерлік ету деп түсіндіріледі. Өзге анықтамаларда саясат – дінді сақтау мен қоғамды басқаруда Пайғамбарға қалдыру немесе дін және дүние істерінде үмметке басшылық жасау ретінде баяндалады. Ибн Ақил (512/1188) саясатты нақты уази нұсқауы болмаса да, адамдарды игілікке жақындатып, жамандықтан алыстататын басқару тәжірибесі деп анықтайды (Ibn Qayyim al-Jawziyya, n.d., p. 14). Ал Таханауи саясатты халықты дүние мен ақырет тұрғысынан құтқарушы жолға бағыттап, қоғамды түзеуге арналған қызмет ретінде сипаттайды әрі оны әдеп, қоғамдық мүдде және мүліктің тәртібін көздейтін заңдар жүйесі деп те түсіндіреді (al-Tahānawī, 1998, p. 367). Ибн Халдун (808/1406) саясат пен мемлекеттік Алланың жердегі халифалығының көрінісі ретінде бағалап, оның түпкі мақсаты адамдар арасына иләһи үкімдердің орындалуын қамтамасыз ету деп көрсетеді (Ibn Khaldūn, 1988, p. 458). Классикалық ислам дүниетанымында осылайша қалыптасқан саясат түсінігі қазіргі ғылыми әдебиетте одан әрі кеңейтілген. Қазіргі саясаттану тұрғысынан саясат белгілі бір ұйымның, мемлекеттің немесе оның жоғары басшылығының маңызды мәселелерге қатысты ұстанымы, бағыты мен іс-әрекеттер жүйесі ретінде айқындалады (Mihçioğlu, 1987, p. 182). Бұл ұғым мемлекеттің ішкі және сыртқы саясатына, экономикалық және қаржылық стратегияларына, сондай-ақ ұйымдар мен корпорациялардың әртүрлі салалардағы жоспарлары мен шешімдеріне қатысты қолданылады.

Ислам тарихында саясат мәселесі мұсылман қауым арасында үнемі діни және құқықтық проблема ретінде талқыланып келген. Дегенмен классикалық ғалымдардың еңбектерінде «саясат» ұғымы көбіне дербес категория ретінде емес, «имамат» және «халифат» түсініктері аясында қарастырылды. Осы себепті XVIII ғасырға дейінгі ислам саяси ойы жалпы саясат теориясынан гөрі, негізінен имамат пен халифатқа қатысты пікірталастармен шектелді. Алайда халифат институтының мұсылман зиялылары тарапынан қайта ой елегінен өткізілуі, оны тарихи миссиясын аяқтаған, заманауи саяси жүйелер мен ойлау үлгілері алдында өзектілігін жоғалтқан құрылым ретінде бағалау үрдісінің күшеюі ислам саяси ойында саясат мәселесін неғұрлым кең әрі жүйелі тұрғыда қарастыруға жол ашты. Осы контексте классикалық саяси модельдердің қазіргі заман талаптарына жеткіліксіз екендігі және уақыт талабына сай жаңа саяси тұжырымдамалардың қажеттілігі жөніндегі пікірлер қалыптасты. Дәстүрлі ислам саяси ойында саясат ұғымының философиялық мағынада қалыптасуына грек мұрасының, әсіресе Аристотель мен Платонның мемлекет пен саясатқа арналған еңбектерінің араб тіліне аударылуы ықпал етті. Алайда кәлам ілімі философиялық аударма қозғалысына сақтықпен қарағандықтан, саясатты философиялық категория ретінде емес, ислам тарихындағы нақты саяси үдерістермен сабақтас имамат және халифат ұғымдары негізінде талдады. Бұл қазіргі саяси ғалымдарда қарастырылатын көптеген мәселелер кәлам, ислам философиясы, ислам құқықтануы мен ислам құқық философиясы еңбектерінде жан-жақты қамтығанын көрсетеді.

### ***Матуриди ілімінде саяси биліктің қажеттілігі мен имамат мәселесі***

Ислам теологиясының тарихи дамуындағы әдістемелік айырмашылықтар тек діни тұрғыдан емес, сондай-ақ саяси өмірге де әсер еткен. Дәстүршілдік пен рационализм арасындағы шиеленіс, әсіресе ханафи мектеп ішінде, билік пен қоғамдағы шешім қабылдау әдістерін, құқықтық нормаларды және мемлекеттік басқарудағы құндылықтарды

қалыптастыруда көрініс тапқан. Осы тұрғыдан қарағанда, имам Матуриди мен имам Тахауидің теологиялық әдістеріндегі айырмашылықтар философиялық немесе діни мәселелермен қатар, Ханафи дәстүріндегі саяси түсініктер мен пратрикалық басқару тәсілдеріне де ықпал еткенін аңғаруға болады (Zhussipbek & Satershinov, 2019, p. 5). Саясат ұғымы мағыналық тұрғыдан билік (хакимият) түсінігімен тығыз байланысты. Билікті саясаттың құрамдар элементі ретінде қарастыруға болады, өйткені биліктің формасы мен оны жүзеге асыру тәсілі саясаттың сипатын айқындайды. Араб тіліндегі хакимият сөзі түбірлік мағынасы жағынан жануарға немесе атқа ауыздық салу, оны басқаруға, бақылауға көндіру ұғымын білдіреді (Al-Firūzābādī, n.d., p. 99). Бұл тұрғыда билік белгілі бір нысанды түзету, жаңарту мақсатымен оны өз еркіне бағындырып, бағыттауды көздейді. Ал саясат ұғымы осы билікке сүйене отырып, мүлік түсінігімен сабақтас түрде қоғамдық істерді реттеу, бақылау, оларды тиісті тәртіппен және әділетті түрде жүзеге асыру, алдын ала жоспарлау мен іске асыру міндеттерін қамтиды. Сондай-ақ араб тіліндегі хәкама етістігі негізінен жекелеген субъектілерге қатысты қолданылса, жоғарыда айтқан сәса етістігі көбіне көпшілікке, қауымға бағытталған әрекетті білдіреді (Ünal, 2001, p. 163). «Саясат» сөзі және одан тарайтын туынды формалар Құран мәтінінде тікелей кездеспейді. Алайда хадис деректерінде бұл ұғым әрі «атты үйрету, тәрбиелеу», әрі «халықтың істерін басқару» мағыналарында қолданылған (Aḥmad ibn Ḥanbal, 2001, p. 297). Ал фикх әдебиетінде саясат термині қоғамдық биліктің діннің жалпы қағидаттарына қайшы келмейтін тәртіптер мен шешімдер қабылдауы және оларды жүзеге асыруы ретінде түсіндірілген. Саясат ұғымы ислам тарихының алғашқы кезеңдерінен бастап қолданыста болған. Сол дәуірдегі мәтіндерге назар аударсақ, бұл термин көбіне «басқару өнері» соған қатысты қабілетті сипаттау үшін пайдаланылғанын байқаймыз. Мәселен, Аммар ибн Ясирдің басқару ісіндегі тәжірибесінің әлсіздігі себепті халифа Омарға шағымданылғаны және соның нәтижесінде оның қызметтен алынғаны дереккөздерде айтылады (Al-Baladhuri, 1983, p. 279). Омайядтар мен Аббасидтер дәуірінің алғашқы кезеңдерінде де саясат ұғымы әрі басқарудың өзі, әрі басқару өнері мағынасында кеңінен қолданылған. Исламдағы саяси құрылым Алла, адам, қоғам және табиғат арасындағы қатынастарды қамтитын исламдық онтологиялық дүниетанымға негізделеді. Ислам дінінде саясаттың түпкі мақсаты – адамдардың дүние мен ақыреттегі игілігін қамтамасыз ететін ортаны қалыптастыру және оны сақтау. Басқаша айтқанда, дін мен дүниеге қатысты ортақ мүдделерді қорғау, дінді сақтау және қоғамдық істерді әділетті басқару басты міндет болып саналады. осы мақсаттарды жүзеге асыра алатын билеушіні басқару ісіне тағайындау исламдық саяси түсініктің негізгі қағидаттарының бірі болып табылады (Köse, 2009, p. 294).

Мемлекетті және адамдарды басқару өнері ретінде сипатталатын саясат–қоғамдық болмыс ретінде жаратылған адам үшін ажырамас әлеуметтік институт болып табылады (Ünverdi, 2022). Қоғамды басқару мағынасындағы саясат туралы сөз қозғау үшін мемлекет ұғымына тоқталу қажет. Мемлекеттің пайда болуы ақылдың талабы, өмір шындығының мәжбүрлеуі әрі оқиғалар табиғаты туындатқан заңдылық ретінде қарастырылғанымен, мемлекеттің басында бір басшының болуы-болмауы, егер басшы болатын болса, оның діни тұрғыдан қаншалықты мүмкін әрі заңды екендігі, оның қандай жолмен сайлануы керектігі мәселелері ислам ғұламалары арасында кеңінен талқыланған. Қоғамдық өмірдің тәртіпті әрі тұрақты түрде жалғасуы үшін қоғамға үстемдік ететін билік иесінің қажет екендігі жөнінде ғалымдар арасында ортақ пікір қалыптасқан деуге болады. Өйткені адам табиғатына тән ашкөздік пен құмарлық салдарынан адамдар өзара қарым-қатынаста бір-біріне зұлымдық жасауға бейім келеді, сол себепті дауларды реттейтін төрешіге мұқтаж болады. Матуридилер саясаттың қажеттілігі жөніндегі көзқарастарын Пайғамбардан жеткен бірқатар хадистерге негіздеген. Сол хадистердің бірі: «Кім заман имамын танымастан қайтыс болса, надан өлімімен өлген болады» деген риуаят (Muslim, 2006, hadis no: 58). Сондай-ақ сахабалар Алла елшісі дүниеден өткеннен кейін имамат мәселесін ең маңызды міндет ретінде қабылдап, бұл жөнінде бір

тоқтамға келген. Басқаша айтқанда, матуридилер мемлекет басшысының қажеттілігі туралы тұжырымдарын Пайғамбар хадистеріне және үмметтің ижмасына сүйеніп негіздеген. Имам Матуриди қоғамдағы тәртіп пен тұрақтылықты қамтамасыз ететін имамның қажет екенін мойындай отырып, оның кім болуы, қандай жолмен сайлануы мен қандай сипаттарға ие болуы керектігі жөнінде Құранда нақты үкімнің жоқ екенін алға тартады. Оның пікірінше, имамат мәселесінде мазхаптар арасындағы көзқарас алшақтығының өзі де Құранда бұл тақырыпқа қатысты ашық нұсқаудың болмауынан туындаған (Al-Māturīdī, 2005, p. 444). Матуридилік ілімнің көрнекті өкілдерінің бірі Әбу әл-Муин ән-Нәсәфи мұсылмандарды басқарушы мемлекет басшысының болуы уәжіп, яғни міндетті деп есептейді (Al-Nasafī, n.d., p. 107).

Матуриди ғұламаларының бірі Омар ән-Нәсәфидің халифат туралы пікірлерін түсіндірген Тафтазани мынадай сұрақты алға тартады: «Әрбір аймақта сол өңірге билік жүргізетін әрі мықты өкілетке ие бір басқарушымен шектелуге болмай ма? Барлық қоғамға ортақ бір басшы тағайындаудың қажеттілігі мен міндеттілігі қайдан туындайды?». Осы сауалға ол былай жауап береді: «Мұндай жағдай дүниелік те, діни де істердің бұзылуына, алауыздық пен қақтығыстардың пайда болуына алып келеді. Бұған қазіргі заманда да куә болып отырмыз». Тафтазани пікірін жалғастыра отырып: «Имамның болуы міндетті ме, әлде билік иесі жалпы бір басшымен шектелуге бола ма? Түркітер дәуіріндегідей тәртіпті осы жолмен де орнатуға болмай ма?» деген сұрақтарға жауап ретінде: «Иә, дүниелік істердің бір бөлігі осы жолмен реттелуі мүмкін. Алайда ең басты мақсат әрі ең ұлы қағида саналатын дінге қатысты мәселелердің орындалуы кемшін түседі», - деп тұжырымдайды (Al-Taftāzānī, n.d., p. 260).

### **Қорытынды**

Зерттеу жұмысы аясында Матуриди дүниетанымындағы саясат түсінігі кешенді түрде талданып, оның теологиялық, рационалдық және әлеуметтік қырлары өзара сабақтастықта қарастырылды. Зерттеудің негізгі мақсаты – Имам Әбу Мансур әл-Матуриди ілімінде саясаттың қандай дүниетанымдық негіздерге сүйенетінін, билік, қоғам және адам арасындағы қатынастардың қалай түсіндірілетінін айқындау болды. Жүргізілген талдау нәтижесінде матуридилік саяси ойдың исламдық интеллектуалдық дәстүр аясында дербес, жүйелі және рационалдық бағытқа ие екендігі анықталды. Зерттеу барысында алынған негізгі нәтижелерді бірнеше тұжырымдық деңгейде жинақтауға болады. Біріншіден, Матуриди дүниетанымында саясат діни догмаға қарағанда қоғамдық қажеттілік пен ақыл-ойға негізделген әлеуметтік институт ретінде қарастырылады. Мемлекеттің және саяси басқарудың пайда болуы адамның әлеуметтік болмысына, өзара өмір сүру қажеттілігіне байланысты түсіндіріледі. Бұл көзқарас саясатты сакралдандырудан сақтап, оны моральдық-этикалық өлшемдер арқылы шектеуге мүмкіндік береді. Екіншіден, Матуриди ілімінде билік ұғымы жауапкершілік категориясымен тікелей байланыста қарастырылады. Билік – қоғам алдындағы аманат. Осыған сәйкес, билеушінің легитимділігі оның әділеттікке, қоғамдық келісімге және адам құқықтарын сақтауға бағытталған іс-әрекетімен өлшенеді. Бұл тұжырым ислам саяси ойындағы билікті абсолюттендіруге қарсы бағытталған рационалдық ұстанымның айқын көрінісі болып табылады. Үшіншіден, зерттеу нәтижелері матуриди дүниетанымындағы адам еркіндігі мен жауапкершілігінің саяси маңызын көрсетті. Адам – өз іс-әрекетіне жауапты субъект ретінде танылады, ал саяси шешімдер де осы жауапкершілік қағидатына негізделуі тиіс. Бұл қағида билік пен қоғам арасындағы қатынасты біржақты бағыну емес, өзара міндет пен құқық жүйесі ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы, Матуриди дүниетанымындағы саясат түсінігінің тұтас дүниетанымдық модель аясында талдануында көрініс табады. Мақалада Матуриди іліміндегі ақыл мен уахидің үйлесімі саяси теория тұрғысынан жүйеленіп, оның басқару

философиясындағы орны айқындалды. Сонымен қатар, саясат пен діннің арақатынасы мәселесінде матуридилік тепе-теңдік қағидаты дербес концептуалдық ұстаным ретінде негізделді. Алынған нәтижелердің академиялық білімді дамытудағы маңызы да айтарлықтай. Зерттеу ислам саяси ойының біржақты теократиялық немесе радикалдық түсіндірулерден әлдеқайда кең әрі күрделі екенін көрсетеді. Матуриди дүниетанымын саяси философия, дінтану және исламтану салаларының тоғысында қарастыру ғылыми дискурсты байытып, исламдық рационализм мәселесіне жаңа методологиялық көзқарас ұсынады. Практикалық тұрғыдан алғанда, зерттеу нәтижелерін бірнеше бағытта қолдануға болады. Біріншіден, алынған тұжырымдар діни білім беру жүйесінде, әсіресе имамдар мен дінтанушыларды даярлау барысында, исламдағы саясат пен билік мәселелерін дәстүрлі рационалдық тұрғыда түсіндіруге негіз бола алады. Екіншіден, Матуриди іліміндегі саяси-этикалық қағидаттар діни экстремизм мен дінді саясиландыру үрдістеріне қарсы идеологиялық және танымдық құрал ретінде пайдаланылуы мүмкін. Үшіншіден, бұл зерттеу нәтижелері дін мен мемлекет қатынастарына қатысты қоғамдық пікір қалыптастыруда, зайырлылық ұғымын исламдық дүниетаныммен үйлесімді түсіндіруде қолдануға лайық.

### Мүдделер қақтығысы

Автор мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

### Әдебиеттер тізімі

- Ahmad ibn Hanbal. (2001). *Al-Musnad* (Vol. 2). (S. al-Arna'ūt, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.
- Akbulut, A. (2006). Hz. Muhammed sonrası ilk siyasi krizin teolojik yansımaları. *Kelam Araştırmaları*, 4(2), 1–10.
- Al-Baladhuri, A. b. Y. b. J. (1983). *Futūh al-buldān*. Dār al-Kutub al-İlmiyya.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (1987). *Al-jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Dār al-Sha'b.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad. (1986). *İlimlerin sayımı* (A. Ateş, Trans.). Milli Eğitim Basımevi.
- Al-Firūzābādī. (n.d.). *Al-qāmūs al-muḥīṭ* (Vol. 4).
- Al-Māturīdī. (2005). *Ta'wīlāt al-Qur'ān* (Vol. 1). Dār al-Kutub al-İlmiyya.
- Al-Nasafī. (n.d.). *Tamhīd fī uṣūl al-dīn*.
- Al-Taftāzānī. (n.d.). *Sharḥ al-'aqā'id [Kalām ilmi ve İslam akaidi]*.
- al-Tahānawī, Muḥammad A'lā ibn 'Alī. (1987). *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Daru'l-Kütübī'l-İlmiyye.
- Geçit, S. (2012). *İslam kelâmında siyaset ve imâmet tartışmaları* (Unpublished doctoral dissertation). Atatürk Üniversitesi.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. (1988). *Mukaddime* (Vol. 1, S. Uludağ, Trans.). Dergâh Yayınları.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (n.d.). *Lisān al-'Arab* (Vol. 6). Dār Şādīr.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya. (n.d.). *Al-ṭuruq al-ḥukmiyya fī al-siyāsa al-shar'iyya* (M. M. 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Dār al-Fikr.
- Köse, H. M. (2009). Siyaset. In *İslam ansiklopedisi* (Vol. 37, p. 294). TDV Yayınları.
- Mıhçıoğlu, C. (1987). Kamu yönetimi alanında Türkçe terim denemeleri. *Yıllık*, 9, 182. Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Yayınları.
- Muslim, ibn al-Ḥajjāj. (2006). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār Ṭayyiba.

- Ünal, B. (2001). İslam ve siyaset üzerine düşünceler. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 163.
- Ünverdi, M. (2022). Political Thought in Maturidi. *Afro Eurasian Studies*, 9(1), 6-21. <https://doi.org/10.33722/afes.1092691>
- Zhussipbek, G., & Satershinov, B. (2019). Search for the theological grounds to develop inclusive Islamic interpretations: Some insights from rationalistic Islamic Maturidite theology. *Religions*, 10(11), 609. <https://doi.org/10.3390/rel10110609>

## References

- Ahmad ibn Hanbal. (2001). *Al-Musnad* [Hadith collection] (Vol. 2). (S. al-Arna'ut, Ed.). Mu'assasat al-Risalah. (in Arabic)
- Akbulut, A. (2006). Hz. Muhammed sonrası ilk siyasi krizin teolojik yansımaları [Theological implications of the first political crisis after the Prophet Muhammad]. *Kelam Araştırmaları*, 4(2), pp. 1–10. (in Turkish)
- Al-Baladhuri, A. b. Y. b. J. (1983). *Futūh al-buldān* [The Conquests of the Lands]. Dār al-Kutub al-İlmiyya. (in Arabic)
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (1987). *Al-jāmi' al-ṣaḥīḥ* [The authentic collection]. Dār al-Sha'b. (in Arabic)
- Al-Fārābī, Abū Naşr Muḥammad. (1986). *İlimlerin sayımı* [Enumeration of sciences] (A. Ateş, Trans.). Milli Eğitim Basımevi. (in Turkish)
- Al-Firūzābādī. (n.d.). *Al-qāmūs al-muḥīṭ* [The Surrounding Ocean Dictionary]. (Vol. 4). (in Arabic)
- Al-Māturīdī. (2005). *Ta'wīlāt al-Qur'ān* [Interpretations of the Qur'an] (Vol. 1). Dār al-Kutub al-İlmiyya. (in Arabic)
- Al-Nasafī. (n.d.). *Tamhīd fī uşūl al-dīn* [Introduction to the Principles of Religion]. (in Arabic)
- Al-Taftāzānī. (n.d.). *Sharḥ al-'aqā'id* [Commentary on the Creeds]. (in Arabic)
- al-Tahānawī, Muḥammad A'lā ibn 'Alī. (1987). *Kashshāf iştilāḥāt al-funūn* [A lexicon of technical terms of the sciences]. Dār al-Kutub al-İlmiyya. (in Arabic)
- Geçit, S. (2012). *İslam kelâmında siyaset ve imâmet tartışmaları* [Discussions on politics and imamate in Islamic theology]. (Unpublished doctoral dissertation). Atatürk Üniversitesi. (in Turkish)
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. (1988). *Mukaddime* [Introduction] (Vol. 1, S. Uludağ, Trans.). Dergâh Yayınları. (in Turkish)
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (n.d.). *Lisān al-'Arab* [The tongue of the Arabs] (Vol. 6). Dār Şādir. (in Arabic)
- Ibn Qayyim al-Jawziyya. (n.d.). *Al-ṭuruq al-ḥukmiyya fī al-siyāsa al-shar'iyya* [Judicial methods in Islamic governance] (M. M. 'Abd al-Ḥamīd, Ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic)
- Köse, H. M. (2009). Siyaset [Politics]. In *İslam ansiklopedisi* (Vol. 37). TDV Yayınları. (in Turkish)
- Mıhçıoğlu, C. (1987). Kamu yönetimi alanında Türkçe terim denemeleri [Essays on Turkish terminology in the field of public administration]. *Yıllık*, 9, 182. Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Yayınları. (in Turkish)
- Muslim, ibn al-Ḥajjāj. (2006). *Ṣaḥīḥ Muslim* [The authentic collection]. Dār Ṭayyiba. (in Arabic)
- Ünal, B. (2001). İslam ve siyaset üzerine düşünceler [Thoughts on Islam and politics]. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 163. (in Turkish)
- Ünverdi, M. (2022). Political thought in Maturidi. *Afro Eurasian Studies*, 9(1), 6-21. <https://doi.org/10.33722/afes.1092691>
- Zhussipbek, G., & Satershinov, B. (2019). Search for the theological grounds to develop inclusive Islamic interpretations: Some insights from rationalistic Islamic Maturidite theology. *Religions*, 10(11), 609. <https://doi.org/10.3390/rel10110609>

*Information about authors*

Bauyrzhan Botakarayev – PhD, Leading Researcher of the National Historical and Cultural Museum-Reserve “Azret Sultan”, Scientific Center for Yasawi Studies, Turkestan, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-8164-8049>, [bake.kaz.tr@gmail.com](mailto:bake.kaz.tr@gmail.com)

*Авторлар туралы мәлімет*

Бауыржан Ботакараев – PhD, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының жетекші ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-8164-8049>, [bake.kaz.tr@gmail.com](mailto:bake.kaz.tr@gmail.com)

*Сведения об авторах*

Бауыржан Ботакараев – PhD, ведущий научный сотрудник Национального историко-культурного музея-заповедника «Азрет Султан», Научно-исследовательского центра Ясави, Туркестан, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-8164-8049>, [bake.kaz.tr@gmail.com](mailto:bake.kaz.tr@gmail.com)

## Artificial Intelligence in Islamic Discourse: Normative and Value Basis

Zukhra Baimakhanova <sup>1,\*</sup> , Balzhan Kalemshariv <sup>2</sup>

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

<sup>2</sup>Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences named after A.A. Altmynshbaev  
of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic

\*Corresponding author's email: [zbaimah@gmail.com](mailto:zbaimah@gmail.com)

### Abstract

This study explores the integration of Artificial Intelligence (AI) within Islamic societies through a SWOT (Strengths, Weaknesses, Opportunities, and Threats) analytical framework. The research employs a qualitative design combining literature analysis and a social survey to assess both theoretical perspectives and user experiences. Scholarly sources were collected from Google Scholar using the search term “Artificial Intelligence and Islam” to identify key themes in religion, ethics, education, and finance, using thematic coding. In addition, a purposive sample of 18 active AI users aged 18-45 participated in an anonymized survey comprising seven open-ended questions to capture perceptions, benefits, and challenges associated with AI use. The findings indicate that AI has significant potential to enhance Islamic education, financial systems, and access to religious knowledge, particularly through greater efficiency, personalization, and broader outreach. However, concerns about misinformation, unethical misuse, user mistrust, and technology dependency pose substantial challenges. The SWOT and TOWS analyses reveal that effective AI integration in Islamic societies requires ethical alignment based on Maqasid al-Shari’ah, collaboration between scholars and developers, and improved digital literacy. The study concludes that AI should be viewed as a supportive tool guided by Islamic ethical values rather than as a threat, emphasizing adaptation, governance, and responsible innovation for sustainable implementation.

**Keywords:** Islam and AI; religious values; technological infrastructure; maqasid al-shari’ah; digital landscape.

Received: 02 March 2026

Revised: 04 March 2026

Accepted: 17 March 2026

Copyright: © 2026 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution \(CC BY\) license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## Ислам дискурсындағы жасанды интеллект: нормативтік және құндылық негіздері

### Аңдатпа

Бұл зерттеу SWOT (күшті, әлсіз, мүмкіндіктер және қауіптер) аналитикалық негізін қолдана отырып, ислам қоғамдарында жасанды интеллекттің (ЖИ) интеграциясын зерттейді. Зерттеуде теориялық көзқарастар мен пайдаланушы тәжірибесін бағалау үшін әдебиетке шолу мен кейс-стади сауалнамасын біріктіретін сапалық тәсіл қолданылады. Тақырыптық кодтауды қолдана отырып, дін, этика, білім беру және қаржы саласындағы негізгі тақырыптарды анықтау үшін Google Scholar-дан «Жасанды интеллект және ислам» іздеу терминін пайдаланып ғылыми дереккөздер жиналды. Сонымен қатар, 18-45 жас аралығындағы 18 белсенді ЖИ пайдаланушысының мақсатты үлгісі ЖИ-ді қолданумен байланысты түсініктерді, артықшылықтарды және қиындықтарды анықтау үшін жеті ашық сұрақтан тұратын анонимді сауалнамаға қатысты. Нәтижелер ЖИ-дің ислам білімін, қаржы жүйелерін және діни білімге қол жеткізуді жақсарту, әсіресе тиімділікті арттыру, дербестендіру және қамту аясын кеңейту арқылы айтарлықтай әлеуетке ие екенін көрсетеді. Дегенмен, жалған ақпарат, этикалық емес пайдалану, пайдаланушылардың сенімсіздігі және технологияға тәуелділік туралы алаңдаушылық айтарлықтай қиындықтар туғызады. SWOT және TOWS талдаулары көрсеткендей, ислам қоғамдарына жасанды интеллекттің тиімді интеграциялануы үшін Мақасид әш-шариғат қағидаттарына негізделген этикалық үйлесімділік, ғалымдар мен әзірлеушілер арасындағы ынтымақтастық және цифрлық сауаттылықты жақсарту қажет. Зерттеу жасанды интеллектке қауіп төндіруден гөрі ислам этикалық құндылықтарын басшылыққа алатын қолдаушы құрал ретінде қарау керек деген қорытындыға келді, бұл тұрақты енгізу үшін бейімделудің, басқарудың және жауапты инновациялардың маңыздылығын атап өтті.

**Түйін сөздер:** Ислам және ЖИ; діни құндылықтар; технологиялық инфрақұрылым; мақасид әш-шариғат; цифрлық ландшафт.

## Искусственный интеллект в исламском дискурсе: нормативные и ценностные основания

### Аннотация

В данном исследовании рассматривается интеграция искусственного интеллекта (ИИ) в исламских обществах с помощью аналитической модели SWOT (сильные стороны, слабые стороны, возможности и угрозы). Исследование использует качественный подход, сочетающий анализ литературы и социологический опрос для оценки как теоретических перспектив, так и пользовательского опыта. Научные источники были собраны из Google Scholar с использованием поискового запроса «Искусственный интеллект и ислам» для выявления ключевых тем в религии, этике, образовании и финансах с помощью тематического кодирования. Кроме того, целенаправленная выборка из 18 активных пользователей ИИ в возрасте 18-45 лет приняла участие в анонимном опросе, включающем семь открытых вопросов, для выявления представлений, преимуществ и проблем, связанных с использованием ИИ. Результаты показывают, что ИИ обладает значительным потенциалом для улучшения исламского образования, финансовых систем и доступа к религиозным знаниям, особенно за счет повышения эффективности, персонализации и расширения охвата. Однако опасения по поводу дезинформации, неэтичного использования, недоверия пользователей и зависимости от технологий создают существенные проблемы. Анализы SWOT и TOWS показывают, что эффективная интеграция ИИ в исламские общества требует этического соответствия, основанного на принципах Мақасид аль-Шариа, сотрудничества

между учеными и разработчиками, а также повышения цифровой грамотности. Исследование приходит к выводу, что ИИ следует рассматривать как вспомогательный инструмент, руководствующийся исламскими этическими ценностями, а не как угрозу, подчеркивая важность адаптации, управления и ответственных инноваций для устойчивого внедрения.

**Ключевые слова:** Ислам и ИИ; религиозные ценности; технологическая инфраструктура; макасид аль-шариа; цифровой ландшафт.

## Introduction

Artificial Intelligence is one of the most discussed, debated, and analyzed topics nowadays. It has piqued the interest of numerous researchers from diverse perspectives since its inception in the 1950s, including its economic benefits as a tool for financial and investment fields, as well as socio-ethical challenges. Interest from a religious perspective has increased steadily only in the past few decades. This topic has been mainly explored through a socio-ethical lens by examining whether the current state of AI systems and applied ethical principles align with religious values. In Muslim societies, AI brings both new opportunities and serious ethical, theological, and social concerns that require careful examination from an Islamic perspective. Therefore, the purpose of this research is to analyze artificial intelligence in relation to Islam by applying a SWOT analysis framework.

This research is important for both academic and practical reasons. Academically, it contributes to the field of religious studies by offering a structured analysis of AI using the SWOT framework from an Islamic perspective. It also addresses a research gap by combining religious analysis with empirical data from AI users. Practically, the findings may help Islamic scholars, educators, policymakers, and technology developers better understand how AI affects Muslim communities.

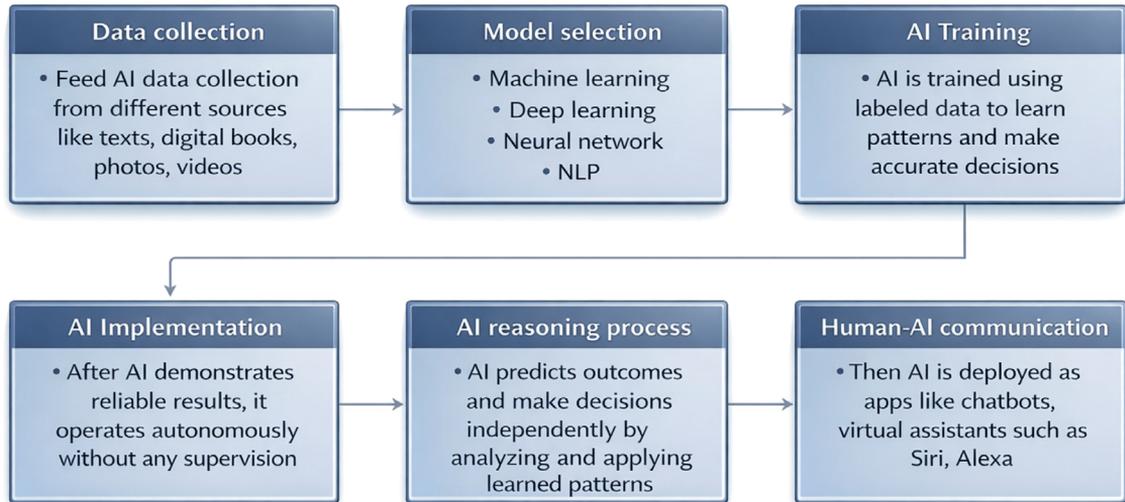
The history of artificial intelligence (AI) dates back to the 1950s, when pioneers like Alan Turing and John McCarthy laid its theoretical foundations. Turing proposed the concept of a machine capable of simulating human intelligence, and McCarthy coined the term “artificial intelligence” in 1956 at the Dartmouth Conference (Mucci, 2024).

Early AI research in the 1950s and 1960s focused on problem-solving and symbolic reasoning, but enthusiasm waned during the “AI winters” of the 1970s and 1980s due to limited progress. A resurgence began in the 1990s, driven by advances in machine learning, notably with IBM’s Deep Blue defeating chess champion Garry Kasparov in 1997 (Mucci, 2024).

In the 2010s, deep learning and neural networks-fueled by big data and powerful GPUs-led to breakthroughs, such as Google DeepMind’s AlphaGo defeating Go champion Lee Sedol in 2016 (Mucci, 2024). Since then, AI has advanced rapidly in areas such as natural language processing, image recognition, and autonomous systems, with models like OpenAI’s GPT series reshaping human-computer interaction. The latest GPT-5 outperforms its predecessors by answering questions faster and more accurately, with reduced hallucinations and better instruction-following (OpenAI, 2025). Today, the most popular AI-based programs are ChatGPT, Copilot, Gamma, Gemini, Grammarly, Beautiful.AI, DeepSeek, and others.

AI systems operate by processing vast amounts of data through algorithms that identify patterns, make predictions, or automate tasks. Machine learning, a fundamental mechanism, enables AI to continually improve its performance over time by learning from data rather than being explicitly programmed. Deep learning, a branch of machine learning, employs artificial neural networks inspired by the human brain to identify intricate patterns in images, text, and other data. (Coursera Staff, 2025) Summarizing the analysis of the mechanisms of AI operation can be presented in Diagram 1.

Diagram 1. The mechanism of AI operation.



With the development of new technologies, they have also begun to be applied in the religious sphere. Various apps, platforms, and even digital clerks are being created. Muslim ulema in various countries are issuing fatwas regarding the extent of AI use by believers and its regulation. The Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan plans to develop and launch a mobile app, “Imam AI”, powered by artificial intelligence and providing instant answers to religious questions based on reliable sources. In this regard, this article will examine AI in Islamic discourse through the lens of normative and value-based foundations.

### Materials and Methods

This research employs a qualitative methodology that combines literary analysis and a social survey.

This paper examines the integration of AI into Islamic societies using a SWOT analysis. This analysis can shed light on the benefits and potential of AI applications as well as explore the potential risks and threats. The main objectives of the research are:

(1) Analyze the literature review on AI-Islam interactions. The articles are gathered from the Google Scholar Database. This database is used to utilize the relevant literature on the given topic. The website is accessed on August 7, 2025, and the following search request is made: “Artificial Intelligence and Islam”. Based on the search request, there are hundreds of research papers and articles directly related to the application of AI in Islam or Islamic-based fields, such as finance, banking, investment, and education. The analysis will utilize thematic coding to identify key themes.

(2) Conduct a purposive sample of 18 active AI users (ages 18-45) who participate in an anonymized survey. There are seven open-ended questions designed to provide insight into users’ knowledge of AI, as well as the advantages and disadvantages they encountered while interacting with it. For anonymity and confidentiality, the names of the interviewees are sealed.

(3) Conduct a SWOT analysis based on the observed literature and the social survey results. SWOT analysis is a strategic planning tool that identifies and assesses the Strengths, Weaknesses, Opportunities, and Threats associated with a specific subject, organization, or initiative. This tool synthesizes internal elements (strengths and weaknesses) alongside external factors (opportunities and threats) to guide decision-making and strategic direction (Sarsby, 2016, pp. 11–16).

Strengths are internal attributes or resources that contribute to a successful outcome.

Weaknesses are internal limitations that can hinder performance or results.

Opportunities are external circumstances that can be utilized for benefit or growth.

Threats are external challenges or risks that may adversely affect goals or progress.

Once all four aspects of the SWOT analysis are established, the TOWS matrix is applied to select a strategic approach. TOWS is used in SWOT analysis to translate strengths, weaknesses, opportunities, and threats into actionable strategies. It helps to leverage strengths to seize opportunities, address weaknesses, and mitigate threats for more effective decision-making (Sarsby, 2016, pp. 17–20).

## Results and Discussion

(1) *Literature review* analyzed various literature from Google Scholar as well as different books published on exploring the interaction between Artificial Intelligence and Islam. For example, Azizan Morshidi et al. (2024) conducted a bibliometric and thematic analysis to explore the application of AI in an Islamic context. Their methodology entails a comprehensive study and documentation of metadata, which allows researchers to develop a deep understanding of how knowledge is distributed and shared with a distinguished audience. They investigated five research questions related to AI-Islam studies, including the analysis of publications, citations, and keywords. The time range, from 1989 to 2024, comprised a total of 285 publications. The results showed an annual growth rate of 7.6% under both the h-index and g-index, with Computer Science and Social Science occupying the highest positions. The peak year was 2023, with 66 publications on this topic. Countries such as Malaysia, Indonesia, and Saudi Arabia have made significant contributions. The results demonstrated how researchers from various countries and fields are dedicating effort to investigating how AI technologies align with Islamic law and ethics.

This paper explored different literature on integrating AI into Islamic societies and organized this section in a way that fits the SWOT analysis by looking at potential threats and opportunities of AI in different fields like Islamic Finance, Banking, Healthcare, Education etc.; also list the advantages and disadvantages explored by the authors.

For the academic purpose, among the most recent contributions to this discourse from Islamic perspective there are books by notable authors such as M. el-Nawawy and M. Khamis (2009), Sarea et al. (2022), Vaidyamath (2023), Jamal (2024), Auelkhanuly (2025) and Schneider (2025), who analyze the ethical and theological questions raised by AI as well as how advanced technologies can align with the teaching of Islam.

The search results displayed articles about the potential opportunities and threats of integrating AI into Islamic societies. The papers from Ziaee (2011), Khoirunisa et al. (2023), Hemmet (2023), Khairul and Jannah (2024), Mahmudhassan et al. (2024), and others explored the intersection of Artificial Intelligence and Islamic values. Based on this literature, the main opportunities of integrating AI into Islamic studies are as follows: translating Quran and Hadith books into various languages, digitalizing sacred texts and classical books, spreading the religion globally, providing more accessible and individualized educational opportunities, and creating apps for halal services. Khairul and Jannah (2024) suggested that during the digitalization of Sacred texts or classical books, the accuracy of scanning and OCR (Optical Character Recognition) must be ensured and double-checked for bias, mistakes, or misinterpretations. For example, the Quranic Knowledge Map, introduced by Atwell et al. (2011), is a tool designed for deeper Quranic analysis by integrating grammatical data, tafsir, and multilingual translations. Its future development aims to incorporate additional classical Arabic sources, such as Hadith.

Altammami (2023) and Karimullah (2023) suggested that advanced technologies can help identify patterns in previous fatwas and Islamic legal decisions (hukms) and utilize them in addressing

current matters within the Muslim community. Additionally, Hemmet (2023) mentioned that job displacement is undesirable, but the emergence of new opportunities with AI can create new job opportunities for people. To ensure a smooth transition to AI use, mandatory training in workplaces and educational institutions should be provided on time.

Khalil et al. (2024), Gazali et al. (2020), and Mahmudulhassan et al. (2024) explored the ways AI technologies can be integrated into Islamic Finance, including investment decisions, banking services, healthcare, and the educational system. The outlook is optimistic, but several considerations need to be considered before moving forward. For example, Gazali et al. (2020) analyzed the potential effects of AI on Islamic investment and instruments in the Malaysian Islamic financial system. This study reviewed the influence of Text Mining, Algorithmic Trading, Stock Pick, and Robo in the Islamic investment system based on the submission of AI in Islamic investment. They argue that they contributed to the area of AI in Islamic investments not only for the practitioners, but also for policymakers. Mahmudulhassan et al. (2024) discussed that obtaining Islamic knowledge can be individualized, accessible, and adaptable via the employment of Artificial Intelligence. They also discussed the implementation of AI in Islamic Schools and Institutions, on how it can facilitate easier access for both teachers and students.

Raquib et al. (2022), Nawi et al. (2023), and Kausar et al. (2024) explored existing ethical challenges, including racial and gender bias, misinformation, data privacy breaches, and copyright violations. These problems persist today, and numerous cases and incidents have been reported from various parts of the world. For example, incorrect medical diagnoses, declined credit lines, rejected job applications, and theft of copyrighted works have been frequently reported in the news over the past few years (Hense, 2025). These kinds of violations do not align with the Islamic belief system; therefore, these authors propose developing Islamic virtue-based AI ethics principles by applying the Maqasid Al-Shari'ah framework. This framework encompasses three primary categories of necessities for a happy and sustainable life. They are Necessities (Daruriyat), Needs (Hajiyat), and Luxuries (Tahsiniyat), with the primary one being Daruriyat. The latter is designed to protect five main necessities of a human being: religion, life, offspring, intellect, and wealth (Auda, 2008, pp. 30–31).

In addition, Elmahjub (2023) mentioned two primary approaches to applying Maslaha: the welfarist perspective and utility-based evaluations. The first is for the benefit of society, based on principles such as fairness, beneficence, and privacy, among others. However, utility-based evaluation is not based on what people believe is good or bad, but rather on the revelation. He suggests mixing and cooperating welfare maximization and safeguarding specific imperatives so that they form a complementary relationship.

In this regard, Setyowati and Rahayu (2023), Hussain et al. (2023), and others have warned that AI systems are not humans and cannot be considered as such. These technologies lack a soul, which is an inseparable and significant part of any human being. According to Nawi et al. (2023), Arrozy and Zarman (2024), human intelligence requires physical systems, such as the brain and neurons, as well as non-physical “objects”, like the soul. These two key aspects enable individuals to assess clear forms via both structured and unstructured arrangements.

Other disadvantages were mentioned (Ghaly, 2023; Khoirunnisa et al., 2023; Popova, 2024; Rud', 2024), including apostasy, the spread of online radicalization, the emergence of new destructive religious groups, and job loss. Khairul and Jannah (2024), however, said AI can be used to detect extremist or radical content spreading online and help to block it. Therefore, human participation and control over the work of AI should remain with humans, especially Islamic theologians, who should be involved in the digitalization, interpretation, and correct translation of Islamic texts.

Digitization of sacred texts such as the Holy Quran, the six main Hadith books, and other classical texts requires the use of Arabic. However, Farghaly and Shaalan (2009) noted that Arabic has significantly more ambiguity than other languages. For instance, while the average number of ambiguities per token in most languages is 2.3, Arabic exhibits 19.2 per token. Alrayzah et al. (2023) mentioned the following NLP Arabic challenges: Morphological richness, Orthographic ambiguity, Dialectal variations, and Resource poverty (the lowest dataset presented online). Khalati and Al-Romany (2020) also noted the ambiguities of the Arabic language and recommended cooperation between AI specialists and Arabic linguists to overcome current technical and linguistic challenges.

Adawiyah (2025) did a study to identify technical, pedagogical, and cultural challenges. They chose six experienced Arabic lecturers who utilize AI in their work. The lecturers were highly optimistic about the effective use of AI tools to acquire Arabic language, but they also pointed out implementation challenges such as inadequate technological infrastructure and internet access, a lack of readiness among both students and lecturers, and a scarcity of AI applications specifically designed for the Arabic language. The paramount challenge identified is the limited availability of extensive and high-quality Arabic datasets, which are essential for accurate training of AI models. Another concern is the difficulty in customizing AI systems to effectively understand and process the language's unique grammatical and contextual nuances.

Scientific research on the application of AI has been actively conducted in Kazakhstan, primarily in the fields of education and the labor market. Such studies were done by researchers in different areas, like Ashimova et al. (2022), Abykanova et al. (2023), Zhanegizova et al. (2023), and Zholdigaly et al. (2024), Ongar et al. (2025).

Kerim and Nusipbayeva (2024), have studied the digitalization of religious life in Kazakhstan. Their work analyzes Islamic internet content and includes interviews with imams and religious figures. Special attention is given to the use of social media platforms (Facebook, Instagram, TikTok, YouTube) for the dissemination of religious knowledge.

As part of a joint project with Kurmanaliyev (2024), research was also conducted on Muslim female bloggers in the United States and Europe. The authors examine their influence on religious discourse, their use of feminist approaches, their focus on women's issues, and their growing impact in the digital space.

However, the religious perspective on AI has been largely overlooked. This paper is one of the first attempts to explore this topic by applying the SWOT analysis from an ethical and religious standpoint.

The literature analysis provided an overview of the main advantages and disadvantages of integrating AI in Islam. It will be examined further through a SWOT analysis to gain a better understanding of potential threats and opportunities, which can be utilized in future research papers.

## ***(2) The social survey results***

The social survey was conducted among various active AI users, whose professions range from university students to private sector employees and business owners. There were 18 participants aged between 18 and 45. They were sent a pre-prepared list of questions regarding the AI and its use in Islam via WhatsApp Messenger and email.

The interviewees offered a range of definitions and interpretations of AI, showcasing a diverse understanding of its capabilities and implications. Respondents in the survey were generally familiar with AI systems and actively used tools such as ChatGPT, Copilot, Gemini, Gamma, Siri, and Alexa. Students mostly relied on AI for academic purposes, while others used it for work or casual conversations. Direct quotes from the survey of respondents are presented in Table 1.

Table 1. Interview questions and direct quotes of the respondents

№	Interview Questions
1	<p>What do you know about Artificial Intelligence?  <i>"It is a computer program that simulates human intelligence". (Bank manager, aged 34)</i>  <i>"Artificial intelligence is like a supercomputer that processes a billion data points per second and produces information as it understands them". (Businessman, aged 37)</i></p>
2	<p>Do you use it in your daily life? How often and for what purposes?  <i>"I definitely use it every day, I ask some specific questions, for example, the recipe for charlotte" (Marketing manager, aged 37)</i>  <i>"I know a lot about artificial intelligence news because I use it every day. For example, the types of artificial intelligence that I use most often are Copilot, Gemini, Gamma, Chat GPT" (IT Student, aged 19)</i>  <i>"Yes, I use it daily. When I have to defend a scientific project or write an article, I don't have time to open and read many different articles or websites. In such cases, I enter my query into Copilot, and it gives me brief and clear information. It also shows and writes exactly which source, and which page the information comes from." (Medical Student, aged 19)</i></p>
3	<p>What challenges have you encountered or heard about Artificial Intelligence?  <i>"When you type in a question and it just doesn't work. That is, it just gives out something completely different; it doesn't recognize the question". (Marketing manager, aged 37)</i>  <i>"The presence of questionable information seems to be a common problem" (Mathematics and Physics Student, aged 20).</i>  <i>"Some artificial intelligence is spreading disinformation". (Medical Student, aged 19)</i>  <i>"The main problems I would say are that artificial intelligence itself has problems in its work, such as disinformation, it can hallucinate and give out non-existent information, bias". (Businessman, aged 37)</i></p>
4	<p>Have you used Artificial Intelligence to find answers to religious questions?  <i>"Yes, I used it, but it gave me misinformation. This is also a big minus because it takes information from unverified sites and gives it to me. But when I read that information, I thought something was wrong". (Medical Student, aged 19)</i>  <i>"I think it's best to ask religious questions from the Mufti or similar trusted people". (IT Programming Student, aged 20)</i>  <i>"Yes, I discussed the problem of Palestine with ChatGPT" (Bank manager, aged 34)</i>  <i>"Yes, I used it. I asked about the benefits of dhikr, salawat, and the meanings of the surahs". (Student of the Faculty of Land Relations, aged 21)</i></p>
5	<p>What do you think are the positive and negative aspects of Artificial Intelligence?  <i>"People are losing their jobs, some professions are no longer needed, and therefore people are afraid of artificial intelligence". (Businesswoman, aged 31)</i>  <i>"I think it will be difficult if they take out robots and send them to war". (Bank manager, aged 34)</i>  <i>"The problem with AI is that AI is used too often and because of this there is too much plagiarism and cheating". (International relations Student, aged 19)</i>  <i>"It helps me make decisions and work with statistics. It helps me digest a lot of information". (Businessman, aged 33)</i></p>
6	<p>What are the primary challenges facing the Islamic community in relation to AI?  <i>"It understands Islam not like a human, but like a computer, and it does not understand the main meaning and the main properties of religion, because artificial intelligence only has reason, but no feelings. Since it does not have those feelings, I do not think it can convey religion to people like humans" (IT Student, aged 19)</i>  <i>"It is wrong for people to seek answers to their questions through that artificial intelligence and not from the teacher, because people may not understand correctly". (Businesswoman, 30)</i>  <i>"Perhaps in terms of ethics" (Master of Economics, aged 23)</i>  <i>"The latest fatwas and the words of Islamic scholars in Kazakh, all the frequently used information in our lives should be presented as questions to artificial intelligence, so it will interpret that information for us to understand the current potential issues and challenges". (Businessman, aged 33)</i></p>

The main concerns included false information, privacy, and copyright issues, reflecting earlier findings by scholars. Most respondents avoided asking religious questions to AI, and those who tried received inaccurate answers. This distrust stems from the belief that only scholars can provide nuanced religious guidance, which helps explain the failure of online fatwa systems. Ethical concerns were also raised, especially regarding AI misuse in education, such as cheating and the potential weakening of critical thinking. The results of the social survey coincide with the conclusions derived from the literature analysis. These answers are used to conduct SWOT analysis to clarify the strengths, weaknesses, opportunities, and threats of AI deployment within Islamic societies.

**(3) Swot analysis in the context of AI and Islam**

In the context of Artificial Intelligence and Islam, a SWOT analysis provides a structured approach to assess how artificial intelligence intersects with Islamic values, institutions, and communities. This assessment involves integrating theoretical insights and empirical data, including literature reviews and interviews. This approach supports a balanced, multidimensional understanding of the socio-technological landscape.

The SWOT analysis indicates a complex yet promising interplay between AI and Islam. Instead of categorizing artificial intelligence as either compatible or incompatible with Islamic values, the focus should be on deliberate and knowledgeable adaptation. AI can be a significant asset for the social good, spiritual advancement, and institutional efficiency in Islamic societies; however, its development, implementation, and governance must align with Islamic ethical principles. The SWOT analysis is presented in Table 2.

**Table 2.** SWOT Analysis of AI and Islam

	Strengths	Weaknesses
Internal Factors	<ul style="list-style-type: none"> <li>Enhanced access to Islamic knowledge (faster access to Islamic knowledge)</li> <li>Support for individualized learning (allows students to progress at their own pace)</li> <li>Digital preservation of Islamic heritage (Holy scripture, six Hadith books, classical literature)</li> <li>Emergence of intelligent systems (Quranic Corpus)</li> <li>Pattern analysis in Islamic Law (fiqh)</li> <li>Existing Islamic Ethical Framework: Maqasid al-Shari'ah</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Concerns over misinterpreting religious texts</li> <li>Low trust in AI for religious guidance</li> <li>Complexity and Ambiguities of the Arabic language</li> <li>Potential OCR and digitization errors</li> <li>Lack of qualified collaboration</li> <li>Lack of infrastructure</li> <li>Ethical implementation gaps (cheating, passivity, weakened critical thinking)</li> </ul>
	Opportunities	Threats
External Factors	<ul style="list-style-type: none"> <li>Global da'wah and outreach</li> <li>Islamic Finance innovation (in Banking, Risk Management)</li> <li>Faith-bathed ethical AI development</li> <li>Developing a comprehensive, nuanced ANLP</li> <li>Extremism detection and content moderation</li> <li>Creation of new professions</li> <li>Interpreting Sacred texts from new perspectives</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Islamic religious misrepresentation</li> <li>Online radicalization or apostasy</li> <li>Cultural delusion (oversimplifying Islamic knowledge)</li> <li>Job displacement fears</li> <li>Regulatory uncertainty</li> <li>Doctrinal confusion (unsupervised AI may create conflicting fatwas)</li> <li>Western AI models may embed un-Islamic values</li> </ul>

In the context of AI and Islam, the TOWS matrix provides a framework for guiding the ethical and practical integration of AI technologies. By leveraging strengths, one can exploit opportunities such as designing ethical AI tools. Islamic Ethical Frameworks Are Essential - Muslim societies have a unique opportunity to develop AI guidelines based on Maqasid al-Shari'ah (the objectives of Islamic law). These principles can guide the development of AI systems that are both ethical and culturally appropriate. There is a significant opportunity to develop AI-powered Islamic education platforms that accelerate and make education more accessible. In Islamic Finance, developers can deploy a scholarship-based, Shariah-compliant AI assistant to evaluate financial products more quickly (which also reduces human error), but the scholars make the final ruling.

Weaknesses can be overcome using opportunities. For example, due to the complexity of the Arabic language, it is essential for the best in philology and technologies to come together and develop a comprehensive, nuanced, detailed ANLP (Arabic Natural Language Processing). This will ensure that religious authority remains intact while leveraging technological tools for tasks such as digitizing archives, organizing fatwas, and supporting Islamic finance operations.

Use strengths to reduce threats by countering misinformation using supervised systems. For example, an AI-powered Islamic Knowledge Platform can be launched to respond to widespread misinformation about Islam online (fake hadiths, incorrect fatwas, extremist interpretations). The human-in-the-loop supervision can be used to utilize such a platform where a panel of Islamic scholars and Arabic linguists can review online information and, where necessary, flag controversial topics or offer explanations. It can also detect extremist content, enabling local authorities to take timely measures.

One way to avoid threats is to minimize weaknesses. For example, banning unsupervised fatwa automation, instead, all interested parties should enforce digital literacy. Building AI capacity within the Muslim World – investing in education, research centers, and cross-disciplinary collaboration among ulama, data scientists, and policymakers is crucial for creating AI solutions that reflect Islamic values. Making the process of digital awareness mandatory through education, training, and policy that users can safely and intelligently use technology.

The SWOT analysis shows that while AI presents significant opportunities for expanding Islamic knowledge, education, and finance, its implementation faces major challenges related to data quality, language limitations, ethical risks, and mistrust among users. Without human supervision of an Islamic ethical foundation, AI could distort religious meanings instead of preserving them. Therefore, AI adoption in Islamic contexts must follow a hybrid human-machine model based on Maqasid al-Shari'ah to ensure beneficial integration.

## Conclusion

This article aimed to investigate the integration of AI within Islamic societies by applying a SWOT (Strengths, Weaknesses, Opportunities, and Threats) analysis framework. By adopting this approach, the research aimed to identify the key advantages and potential applications of AI technologies, while also addressing the possible challenges, risks, and ethical concerns that may arise in religious and cultural contexts. The study began with a concise review of the existing scholarly literature, which explored the intersection between AI systems and Islamic thought and practice. It then incorporated empirical data from a social survey of individuals who actively engage with AI technologies. Drawing on both theoretical insights and AI users' perspectives, the study conducted a comprehensive SWOT analysis to evaluate the implications of AI integration in Islamic societies.

The SWOT analysis revealed that the future of AI in Islamic societies is not a matter of rejection or acceptance, but rather one of adaptation and ethical alignment. The way forward lies in developing Islamic-centered AI ethics frameworks, creating collaborations between scholars and tech developers,

educating users and religious leaders about both the potential and dangers of AI, and ensuring Muslim representation in global AI policy and development.

AI holds substantial potential to advance Islamic knowledge, education, and finance by increasing accessibility, improving efficiency, and supporting informed decision-making. However, the TOWS matrix showed that the successful implementation of AI requires careful consideration of internal weaknesses, such as language complexity, infrastructure limitations, and user mistrust, as well as external threats, including misinformation, radicalization, and ethical risks. Leveraging internal strengths – such as existing ethical frameworks, scholarly expertise, and adaptive learning capabilities – while exploiting external opportunities, such as technological innovation, global outreach, and cross-disciplinary collaboration, can maximize the benefits of AI. Equally essential is the integration of human-in-the-loop models, digital literacy enforcement, and Maqasid al-Shari’ah-based ethical principles to ensure that AI serves as a supportive tool rather than a source of religious distortion.

### Authors’ contributions

First author – writing the article text, literature review, and analysis of survey results.

Second author – defining the research framework and sample, text editing.

### Conflict of interests

The authors declare that there is no conflict of interest.

## References

- Abykanova, B. T., Salykbayeva Zh. K., Kaiyrzhan M., & Bakhtygereev A. (2023). Systemy na osnove iskusstvennogo intellecta v pedagogicheskom obrazovanii: vozmozhnosti i posledstviya [Artificial intelligence-based systems in teacher education: Opportunities and implications]. *Bulletin of the Khalel Dosmukhamedov Atyrau University*, 4(71), 59–72. <https://doi.org/10.47649/vau.2023.v.71.i4.06> (in Russian)
- Adawiyah, R. (2025). Implementing AI in Arabic language learning: Challenges and insights from Islamic higher education. *Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan*, 17(3), 3729–3739. <https://doi.org/10.35445/alishlah.v17i3.7390>
- Alrayzah, A., Alsolami, F., & Saleh, M. (2023). Challenges and opportunities for Arabic question-answering systems: current techniques and future directions. *PeerJ Computer Science*, 9, e1633. <https://doi.org/10.7717/peerj-cs.1633>
- Altammami, S. H. (2023). *Artificial intelligence for understanding the Hadith* [Doctoral dissertation, University of Leeds].
- Arrozy, J., & Zarman, W. (2024). Philosophical underpinnings of artificial intelligence and the concept of human soul in Islam: Some issues at the interface. *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World*, 17(1), 23–55. <https://doi.org/10.56389/tafhim.vol17no1.2>
- Ashimova, A. B., Sultanbayeva E. S., Guo S., & Belgarayeva A. T. (2022). SWOT-analysis tekschego sostoyaniya i perspektiv razvitiya iskusstvennogo intellecta v kazakhstanskoi industrii [SWOT analysis of current state and prospects for the development of artificial intelligence in Kazakhstani media industry]. *Herald of Journalism*, 4(66), 51–58. <https://doi.org/10.26577/HJ.2022.v66.i4.05> (in Russian)
- Atwell, E., Brierley, C., Dukes, K., Sawalha, M., & Sharaf, A. B. (2011). An Artificial Intelligence approach to Arabic and Islamic content on the internet. In *Proceedings of NITS 3rd National Information Technology Symposium*, 1–13. <https://doi.org/10.13140/2.1.2425.9528>

- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Auelkhanuly, M. (2025). *Zhasandy intellect Alippsi* [Artificial intelligence alphabet]. AI-hub Publishing, 300. (in Kazakh)
- Coursera Staff. (2025). What Is Artificial Intelligence? Definition, Uses, and Types. Coursera. <https://www.coursera.org/articles/what-is-artificial-intelligence?msocid=2aa9829c284a68161f7793772962690c>
- Elmahjub, E. (2023). Artificial intelligence (AI) in Islamic ethics: Towards pluralist ethical benchmarking for AI. *Philosophy & Technology*, 36(4), 73. <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00668-x>
- Farghaly, A., & Shaalan, K. (2009). Arabic natural language processing: Challenges and solutions. *ACM Transactions on Asian Language Information Processing (TALIP)*, 8(4), 1–22. <https://doi.org/10.1145/1644879.1644881>
- Gazali, H. M., Jumadi, J., Ramlan, N. R., Abd Rahmat, N., Uzair, S. N. H. M., & Mohid, A. N. (2020). Application of artificial intelligence (AI) in Islamic investments. *Journal of Islamic Finance*, 9(2), 70–78. <https://doi.org/10.31436/jif.v9i2.485>
- Ghaly, M. (2023). What makes work “good” in the age of artificial intelligence (AI)? Islamic perspectives on AI-mediated work ethics. *The Journal of Ethics*, 28(3), 429–453. <https://doi.org/10.1007/s10892-023-09456-3>
- Hemmet, A. (2023). Harmonizing artificial intelligence with Islamic values—a thoughtful analysis of religious, social, and economic impacts of technological advancements. *American Journal of Smart Technology and Solutions*, 2(2), 65–76. <https://doi.org/10.54536/ajsts.v2i2.2239>
- Hense, J. (2025). *Artificial intelligence: Ethical concerns and sustainability issues*. American Century Investments. <https://www.americancentury.com/insights/ai-risks-ethics-legal-concerns-cybersecurity-and-environment/>
- Hussain, M. A., Labanieh, M. F., Mahdzir, N., Sulaiman, N., & Bawazir, O. S. A. (2023). The potential prospect of artificial intelligence (AI) in arbitration from the international, national and Islamic perspectives. *Journal of International Studies (JIS)*, 19(1), 95–122. <https://doi.org/10.32890/jis2023.19.1.4>
- Jamal, M. (2024). *Artificial intelligence and Islam: Analysing synergy between heritage and digital age*. [Independently published].
- Karimullah, S. S. (2023). The application of artificial intelligence in Islamic law discovery. *Mutawasith: Jurnal Hukum Islam*, 6(2), 109–121. <https://doi.org/10.47971/mjhi.v6i2.748>
- Kausar, S., Leghari, A. R., & Soomro, A. S. (2024). Analysis of the Islamic law and its compatibility with artificial intelligence as a emerging challenge of the modern world. *Annals of Human and Social Sciences*, 5(1), 99–114. [https://doi.org/10.35484/ahss.2024\(5-1\)10](https://doi.org/10.35484/ahss.2024(5-1)10)
- Kerim Sh., & Nussipbayev E. (2024). Älewmettik jelilerdi islami wağızğa qoldanw [Using social media for Islamic preaching]. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 37(1), 3–12. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v37.i1.r1> (in Kazakh)
- Khalil, H., Shazia, Faryad, R., Zujajah, & Siddiqui, M. M. (2024). Integration of AI with Islamic code of ethics and opportunities for progress in Islamic values. *Remittances Review*, 9(1), 1264–1280. <https://doi.org/10.33282/rr.vx9il.87>
- Khalati, M. M., & Al-Romany, T. A. H. (2020). Artificial intelligence development and challenges (Arabic language as a model). *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 13(5), 916–926.
- Khoirunisa, A., Rohman, F., Azizah, H. A., Ardianti, D., Maghfiroh, A. L., & Noor, A. M. (2023). Islam in the midst of AI (Artificial Intelligence) struggles: Between opportunities and threats. *Suhuf*, 35(1). <https://doi.org/10.23917/suhuf.v35i1.22365>
- 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>

- Mahmudhassan, M., & Begum, S. (2024). Artificial intelligence in multicultural Islamic education: Opportunities, challenges, and ethical considerations. *Solo Univers. J. Islam. Educ. Multicult*, 2(1), 19–26. <https://doi.org/10.61455/sujiem.v2i01.114>
- Morshidi, A., Zakaria, N. S., Ridzuan, M. I. M., Idris, R. Z., Aqeela, A. A. D., & Radzi, M. S. M. (2024). Artificial intelligence and Islam: A bibliometric-thematic analysis and future research direction. *Semarak International Journal of Machine Learning*, 1(1), 41–58. <https://doi.org/10.37934/sijml.1.1.4158a>
- Mucci, T. (2024). *The history of artificial intelligence*. IBM. <https://www.ibm.com/think/topics/history-of-artificial-intelligence>
- Nawi, A., Khamis, N. Y., Yaakob, M. F. M., Samuri, M. A. A., & Zakaria, G. A. N. (2023). Exploring opportunities and risks of Artificial Intelligence research for Islamic ethical guidelines. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam*, 25(2), 1–34. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no2.1>
- Ongar, E., Temirbayeva, A., Temirbayev, T., & Ryskieva, A. (2025). Qazaqstandağı islamdıq bilim berw salasında jasandı intellektini qoldanw: mäseleleri men keleşegi [The use of artificial intelligence in the field of Islamic education in Kazakhstan: problems and prospects]. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 42(2), 3–11. <https://doi.org/10.26577/EJRS20254221> (in Kazakh)
- OpenAI. (2025). *Introducing GPT-5*. OpenAI. <https://openai.com/index/introducing-gpt-5/>
- Popova, S. S. (2024). Use of artificial intelligence in the activities of religious associations and control over them. *Journal of Digital Technologies and Law*, 2(1), 101–122. <https://doi.org/10.21202/jdtl.2024.6>
- Raquib, A., Channa, B., Zubair, T., & Qadir, J. (2022). Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence. *Discover Artificial Intelligence*, 2(1), 11. <https://doi.org/10.1007/s44163-022-00028-2>
- Rud', I. S. (2024). Vliyanie iskusstvennogo intellekta na formirovanie religioznoi identichnosti lichnosti v nachale XXI veka [The influence of artificial intelligence on the formation of a person's religious identity at the beginning of the XXI century]. *Science. Arts. Culture*, 1(41), 164–175. (in Russian)
- Sarea, A. M., Bin-Nashwan, S. A., & Elsayed, A. H. (2022). *Artificial intelligence and Islamic finance*. Routledge.
- Sarsby, A. (2016). *SWOT analysis. A guide to SWOT for business studies students*. Spectaris Ltd., 86.
- Schneider, A. (2025). *ChatGPT Converts to Islam?!: When a desert book from an illiterate man outsmarts the internet*. Independently published, 126.
- Setyowati, W., & Rahayu, I. S. (2023). Sector analysis of Islamic capital markets and artificial intelligence functioning as sharia advisors. *International Transactions on Artificial Intelligence*, 1(2), 236–244. <https://doi.org/10.33050/italic.v1i2.334>
- Vaidyamath, R. (2023). *AI-enhanced Islam faith: Exploring faith, history, and ethics in the age of technology: powered by artificial intelligence by a curious mind! (Religions and History)*. Independently published, 76.
- Zhanegizova, A. S., Nurseit, A. M., & Vyborova, K. S. (2023). Iskusstvennyi intellekt v obrazovanii: analiz dinamiki, vospriyatiya i perspektiv integracii [Artificial intelligence in education: analysis of dynamics, perception, and prospects for integration]. *Qainar Journal of Social Science*, 2(4), 34–49. <https://doi.org/10.58732/2958-7212-2023-4-34-49> (in Russian)
- Zholdigaly, B., Zhumabayeva, L. O., & Abdykerimova, E. A. (2024). Artificial intelligence in the education sector of Kazakhstan: Opportunities and prospects. *Yessenov science journal*, 48(3), 77–82. <https://doi.org/10.56525/DQHG9635>
- Ziaee, A. A. (2011). *A philosophical approach to artificial intelligence and Islamic values*. *IJUM Engineering Journal*, 12(6), 73–78. <https://doi.org/10.31436/ijumej.v12i6.191>

*Information about authors*

Zukhra Baimakhanova – Master’s student, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0009-0006-9401-341X>, [zbaimah@gmail.com](mailto:zbaimah@gmail.com)

Balzhan Kalemshariv – PhD candidate, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences named after A.A. Altmyshbaev of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic, <https://orcid.org/0000-0002-2246-8603>, [baljan.kalemsharif@gmail.com](mailto:baljan.kalemsharif@gmail.com)

*Авторлар туралы мәлімет*

Зухра Баймаханова – Магистрант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0006-9401-341X>, [zbaimah@gmail.com](mailto:zbaimah@gmail.com)

Балжан Калемшарив – PhD докторант, Қырғыз Республикасы Ұлттық ғылым академиясының академик А.А. Алтмышбаев атындағы философия институты, Бішкек, Қырғыз Республикасы, <https://orcid.org/0000-0002-2246-8603>, [baljan.kalemsharif@gmail.com](mailto:baljan.kalemsharif@gmail.com)

*Сведения об авторах*

Зухра Баймаханова – Магистрант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0009-0006-9401-341X>, [zbaimah@gmail.com](mailto:zbaimah@gmail.com)

Балжан Калемшарив – PhD докторант, Институт философии имени академика А.А. Алтмышбаева Национальной академии наук Кыргызской Республики, Бишкек, Кыргызская Республика, <https://orcid.org/0000-0002-2246-8603>, [baljan.kalemsharif@gmail.com](mailto:baljan.kalemsharif@gmail.com)

Article

## Educational Programs of Madrasahs in the Aqmola Region in the 19th–20th Centuries

Suiindik Ramazan <sup>1,\*</sup> , Kenshilik Tyshkhan <sup>2</sup>

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

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

\*Corresponding author's email: [s.ramazan.2020@gmail.com](mailto:s.ramazan.2020@gmail.com)

### Abstract

This article examines the educational programs of madrasahs in the Aqmola region during the 19th–20th centuries, highlighting their role as important centers of religious and cultural enlightenment in northern Kazakhstan. The study analyzes the historical, social, and cultural context of the formation and development of madrasahs, influenced by major Islamic educational centers such as Bukhara, Samarkand, Kazan, Ufa, and Istanbul. It outlines the structure of traditional *usul-i qadim* madrasahs and the emergence of *usul-i jadid* schools that introduced secular subjects alongside religious studies. Particular attention is paid to the contribution of prominent figures such as Nauan Hazret, Saduakas Gylmani, and Zeynulla Ishan, who combined religious tradition with reformist approaches. The article argues that Aqmola madrasahs played a key role not only in preserving Islamic scholarship and national identity but also in shaping a generation of intellectuals who later influenced Kazakh literature, public life, and education. Despite the closure of madrasahs and repression of teachers during the Soviet period, their legacy remains an important part of Kazakhstan's spiritual heritage and serves as a foundation for understanding the continuity between past and present in the development of religious education.

**Keywords:** madrasah; *usul-i qadim*; *usul-i jadid*; religious education; jadidism; Aqmola.

Received: 20 March 2026

Revised: 21 March 2026

Accepted: 22 March 2026

Copyright: © 2026 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution \(CC BY\) license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## XIX-XX ғасырлардағы Ақмола облысы медреселерінің оқу бағдарламалары

### Аңдатпа

Бұл мақалада XIX–XX ғ. Ақмола облысындағы медреселердің оқу бағдарламалары және олардың Солтүстік Қазақстандағы діни және мәдени білім беру орталықтары ретіндегі рөлі қарастырылады. Онда Бұхара, Самарқанд, Қазан, Уфа және Стамбул сияқты ірі ислам білім беру орталықтарының ықпалымен медреселердің қалыптасуы мен дамуының тарихи, әлеуметтік және мәдени контексті зерттеледі. Онда дәстүрлі усул-и қадим медреселерінің құрылымы және діни пәндермен қатар зайырлы пәндерді оқыта бастаған усул-и жәдид мектептерінің пайда болуы талданады. Діни дәстүрлерді реформаторлық тәсілдермен үйлестірген Науан Хазірет, Сәдуақас Ғылмани және Зейнолла Ишан сияқты көрнекті тұлғалардың үлестеріне ерекше назар аударылады. Зерттеу Ақмола медреселерінің тек ислам ғылымы мен ұлттық бірегейлікті сақтауда ғана емес, сонымен қатар қазақ әдебиетіне, қоғамдық өміріне және біліміне әсер еткен зиялылар буынын қалыптастыруда да маңызды рөл атқарғаны туралы қорытынды жасалады. Медреселердің жабылуына және кеңес үкіметінің кезеңдегі құғын-сүргінге қарамастан, олардың мұрасы Қазақстанның рухани байлығының маңызды бөлігі болып қала береді және діни білім беруді дамытуда өткен мен қазіргінің сабақтастығын түсінуге негіз болып табылады.

**Түйін сөздер:** медресе; усул-и қадим; усул-и жәдид; діни білім; жәдидшілік; Ақмола.

## Учебные программы медресе акмолинского региона XIX–XX веков

### Аннотация

В статье рассматриваются учебные программы медресе Акмолинского региона XIX–XX вв., их роль как центров религиозного и культурного просвещения на севере Казахстана. Исследуется исторический, социальный и культурный контекст формирования и развития медресе, находившихся под влиянием крупнейших исламских образовательных центров Бухары, Самарканда, Казани, Уфы и Стамбула. Анализируется структура традиционных медресе усул-и кадим и появление школ усул-и джадид, в которых наряду с религиозными дисциплинами стали преподаваться светские предметы. Особое внимание уделено вкладу таких выдающихся деятелей, как Науан хазрет, Садуакас Ғылмани, Зейнолла ишан, которые сочетали религиозные традиции с реформаторскими подходами. Делается вывод о том, что акмолинские медресе сыграли ключевую роль не только в сохранении исламской учености и национальной идентичности, но и в формировании поколения интеллигенции, оказавшей влияние на казахскую литературу, общественную жизнь и образование. Несмотря на закрытие медресе и репрессии в советский период, их наследие остается важной частью духовного богатства Казахстана и служит основой для понимания преемственности прошлого и настоящего в развитии религиозного образования.

**Ключевые слова:** медресе; усул-и кадим; усул-и джадид; религиозное образование; джадидизм; Ақмола.

## Introduction

The Aqmola region, located in northern Kazakhstan, emerged as a major center of religious education in the second half of the 19th and first quarter of the 20th centuries. This period was marked by the simultaneous development of Islam and the national education system in the Kazakh steppe, which had entered a period of renewal. Along with mosques, the number of madrassas in the regions also increased, playing a significant role in spreading religious literacy and preserving the nation's spirituality. The formation and development of madrassas in the Aqmola region is directly linked to the educational traditions of Islamic civilization, which arrived in the Kazakh steppe via Central Asia. Educational institutions in this region were particularly influenced by major spiritual centers such as Bukhara, Samarkand, Kazan, Troitsk, Tomsk, Istanbul, and Ufa. This is specifically mentioned in Saduakas Gylmani's biographical dictionary, "Biographies of the Scientists of Our Time". It describes the lives and work of 39 scholars who served in Northern Kazakhstan, including the Aqmola and Kokshetau regions, and provides information on more than 50 madrassas. Furthermore, researchers divide the educational system of the second half of the 19th century into three types: traditional (Qadimist) schools; Russian-Kazakh schools; and Jadidist schools (Nurasyl, 2020).

According to sources, most madrassas in the Aqmola region were small rural educational institutions attached to mosques. Their teachers were individuals educated in cities such as Bukhara, Kazan, and Ufa, and possessing an ijaza (license to teach religious knowledge). The educational program of these madrassas was based on the traditional *usul-i qadim* ("old method") system. The main subjects included Arabic grammar, *fiqh* (Islamic law), *tafsir* (Qur'anic exegesis), *hadith*, and *kalam* (Islamic dogma). Students prepared for religious professions such as imam, *molda*, and *qazi*. However, in the early 20th century, under the influence of Tatar educators, *jadidist* (reformist) madrassas began to emerge in the Aqmola region. These educational institutions included the teaching of secular subjects (arithmetic, geography, history), native language, Russian, and calligraphy, shaping a modern educational structure. These mixed-method educational institutions contributed to the formation of a generation of intellectuals who combined religion and science. Students of these madrassas subsequently opened their own educational institutions in villages and engaged in teaching. Among the graduates were those who continued religious service during the Soviet period. For example, religious figures Nauan Khazret and Saduakas Gylmani were recognized as direct heirs of the traditional system of religious education.

Currently, research into the educational content of madrassas in the Aqmola region from a historical and pedagogical perspective is of great importance for understanding the religious and spiritual foundations of Kazakh society. This article examines the main educational programs of the region's madrassas and analyzes the historical, social, political, and cultural factors that influenced their development. It also determines the place and role of these educational institutions in the history of Kazakh education.

## Materials and Methods

The methodological basis of this article is based on the principles of historicism, objectivity, and systems analysis. The primary approach utilized is desk research, analyzing existing sources, and scholarly literature. The study focuses on comparing the curricula of madrassas in the Aqmola region. The article employs a historical approach, allowing the two schools to be examined within the context of specific socio-political conditions. This allowed for the identification of causal relationships between reformist and traditionalist tendencies.

The article's empirical basis is archival materials collected in the Aqmola region of Kazakhstan. These materials reflect the activities of educational institutions and religious figures. An analysis of archival sources allowed for the reconstruction of the characteristics of dissemination and training. The study also reviewed relevant scholarly articles. Furthermore, a typology method was used to classify forms of educational practices. This allowed for the systematization of the obtained data and the identification of key characteristics.

Overall, the combination of methods and sources used ensures the comprehensive nature of the study.

### Results and Discussion

The jadidist and qadimist movements in Central Asia are examined in Kazakh and international scholarly literature. They are considered within the framework of history, religious studies, social anthropology, and other fields. Jadidism is viewed as a reformist movement aimed at modernizing Muslim society, while qadimism is viewed as a traditionalist movement focused on preserving classical forms of Islamic education.

Researcher Adeeb Khalid made a significant contribution to the study of jadidism. He examines jadidism as a political and cultural phenomenon of Muslim reformism. He also notes that jadidism is part of a broader process of Islamic modernization. He also emphasizes the role of the Jadids in the formation of a new educational system, the development of the press, and national identity.

Regional scholarly literature also includes works devoted to various aspects of jadidism and qadimism. For example, scholars Dudoignon (1996), Khalid (2006), Maraş (2008), Kemper, Shikhaliev (2015), Zhussipbek, Achilov, Nagayeva (2020), Muhametshin (2007), Temirbayev (2014), Kulshanova (2022), Nurmatov, Abdrasilov, Soon (2022) and others examine these movements as educational and cultural processes, as well as their reformist ideas. Particular attention is also paid to the regional specificities of each Central Asian country.

In the mid-19th century, the technological and scientific development of Western civilization and the significant lag of Eastern countries in this area greatly concerned Muslim thinkers. While the Industrial Revolution, science, and technology were rapidly advancing in Europe, in Muslim countries these processes were slow or even neglected. This situation prompted many intellectuals to advocate for the revival of society and a shift toward science and education.

This wave of renewal did not bypass the Turkic-Muslim peoples who were part of the Russian Empire, including the Kazakhs. Among the Muslim communities under Russian rule, reform-minded figures who were in tune with the times began to emerge. In his work “Russian Islam: Thoughts, Notes, and Observations of a Muslim”, Ismail Gasprinskiy pointed to the lag in education and enlightenment as the main reason for the weakness of Muslim peoples, thereby laying the ideological foundation for jadidism (Gasprinskiy, 1881, p. 12).

They believed it was necessary, alongside religious knowledge, to teach secular disciplines and master modern sciences. Thus, the Jadidist movement arose, and a new type of madrasah school began to open. Let's briefly examine the traditional (qadimist) and jadidist madrasahs of the Aqmola region. Each madrasah that emerged in the vast steppe had its own unique characteristics. Some employed traditional (qadimist) methods, while others began to introduce new teaching methods thanks to the jadidist reforms.

Until the late 19th and early 20th centuries, the main types of religious educational institutions in the Aqmola region were traditional (qadimist) madrassas. The word “Qadim” means “old” or “traditional” in Arabic. This term denoted an educational system based on the methods of the ancient madrassas of Bukhara, Khiva, and Samarkand. Qadimist madrassas focused primarily on religious subjects and Shariah sciences.

In the late 19th and early 20th centuries, the jadidist movement, aimed at modernizing the educational system, became widespread among the Muslims of the Russian Empire. Siberia became one of the regions actively influenced by jadidist ideas. These ideas were spread through Tatar teachers and educators arriving from the Volga region. This process was not limited to this region and encompassed much of Siberia, including northern and central Kazakhstan. This is explained by the fact that religious

leaders in this region were in contact with the Jadid schools of Kazan, Ufa, Troitsk, and Tomsk and trained teachers in these fields. Thus, Tatar and Bashkir intellectuals became the initiators of a movement that sought to update the methodology and content of traditional religious schools.

The main principle of the jadidists was to teach secular subjects alongside religious ones, systematize the curriculum, and introduce modern teaching aids. The influence of Jadid education also spread to the Kazakh steppe, including the Aqmola region. Here, with the participation of Tatar teachers and local religious figures who had graduated from their educational institutions, new madrassas began to emerge. These schools were called *usul-i jadid* (“new method”). They served as an alternative to the traditional *usul-i qadim* (“old method”) madrassas.

The Rasuliya madrassah in Troitsk, founded by Zeynollah Ishan Rasulov, played a special role in the formation of the Kazakh intelligentsia. Although Zeynollah Ishan was a representative of the Sufi path, he organized the madrassah in the spirit of jadidism. Here, along with traditional religious disciplines, secular sciences were taught, and a new educational system was introduced.

The educational program and outreach activities of the Rasuliya Madrasah were also influenced by the processes of religious and scientific renewal in the Ottoman Empire. This connection was established during Zeynollah Ishan’s hajj in 1869. In Istanbul, he met with the renowned Ottoman scholar and representative of Sufi scholarship, Ahmad Ziyauddin al-Kumushkhanawi, from whom he received *ijaza* (permission, caliphate status) for the Sufi path.

Thereafter, Zeynollah Ishan became known not only as a teacher but also as a spiritual mentor, that is, a teacher and a sheikh. Sufis and spiritual seekers from the Aqmola region came to Zeynollah Ishan and became his murids, embarking on the path of the *tariqa*.

At the beginning of the 20th century, the Galiya Madrasah in Ufa became one of the major educational institutions that gave impetus to the spiritual revival of the Turkic-Muslim peoples. It was founded by the renowned Tatar educator Ziya Kamali (Ziya Kamaletdinov) in 1906. He combined traditional religious education with the Jadid model, incorporating secular subjects into the curriculum.

The Galiya Madrasah became an important center of education and spiritual exploration for Kazakh youth. Outstanding figures of Kazakh spiritual culture and literature studied here in the early 20th century – Magzhan Zhumabayev, Beyimbet Mailin, and many others. They received not only religious knowledge but also studied literature, history, geography, and pedagogy, shaping their Enlightenment views.

Their studies at “Galiya” greatly influenced their subsequent social activities and creative work. Magzhan Zhumabayev began writing his first poems while studying there, and Beyimbet Mailin addressed themes of national identity and social justice.

At the beginning of the 20th century, one of those who brought us reliable and valuable information about the state of madrassas and religious educational institutions was Saduakas Gylmani (1890–1972), a religious figure and author of numerous works. From 1952 to 1972, he headed the Kazakhstan department (*qazi*) within the Spiritual Administration of Muslims of Central Asia and Kazakhstan (SADUM, 1943–1992). He received his early education from his grandfather, Salmen-haji, and local mullahs (Muminov, 2018, p. 178). Saduakas Gylmani himself wrote about this: “My nickname is Saken, my name given to me during the *adhan* is Saduakas, my father’s name is Gylman, he is the son of Salmen, the son of Muhammadiyar, the son of Mukhtar, and their family name was Gazin. Our mother died in 1901, when I was 11 years old. Our grandfather remarried. Since I was left an orphan, my brother Mukan and sister Mapen were very sorry for me, fearing that my stepmother would oppress me. From a young age, my grandfather gave me a lot of advice and guidance. Our grandfather, Salmen-haji, taught the children of the village. He put me to study, and with him I started with *alifba*, then I learned “*Aptiek*”, the Koran, after that the Turkic books “*Korik kadyr*”, “*Baqyrqan*”, “*Sabat al-azhizin*”,

and later “Shurut as-sala”, “Fiqq-i Kaidani”, “Kyryk hadith” and other books” (Gylmani, 2013, pp. 333–335).

In 1906, he entered the faculty of Akhmet Khalpa Osmanuly (1879–1918), where he studied for six and a half years, completing the course at the end of 1912. As a result, he received the right to teach traditional Islamic disciplines (fatiha, khatym). Gylmani placed particular importance on compiling the “Biographical Dictionary of Kazakh Scholars” (“Life Stories of Scholars of Our Time”). While preparing the book, he corresponded with religious figures from all corners of Kazakhstan and compiled a 120-page file of letters in his personal archive. The collection includes biographies of 39 religious figures who lived in northern Kazakhstan in the 19th and 20th centuries.

Naturally, the lives of the religious figures described in the dictionary were closely linked to major centers of knowledge – madrassas. It was there that they received their education, advanced their studies, and later served as teachers themselves. Most scholars became renowned primarily for their teaching activities. Therefore, the work contains information on more than 50 madrassas, describing in detail the educational process and principles of their operation. Of these, 21 are Kazakh madrassas, 17 are northern (Tatar), and more than 10 are southern (Bukharan, Arabic, and Turkish).

### ***Kazakh Madrassas***

The study provides information on 21 madrassas operating among the Kazakhs. Most of them were in the winter and summer quarters of nomadic Kazakhs, so they can be roughly described as “rural”. However, one madrassah was opened in Kokshetau between 1884 and 1923 by Nauan-khazret Talasuly. His students (Nurtoza ibn Shakhmurat, Makysh Seitaliuly, and Mukish-mullah Abdolkadyruly) subsequently also opened their own madrassas in the city and taught children. After Nauan-khazret’s death between 1917 and 1923, his student Aliaskar Aitkozhakuly took over. And in the 1920s, three of his students – Kenzhebai Toksaruly, Abutalip Päkizeuly and Momakan Abdoljabbaruly (1897–1969) – received mudarris (teacher) certificates and the right to teach in the city.

### ***Tatar (Northern) Madrassas***

The study contains information on 17 Tatar madrassas where Kazakh scholars studied. They were in major cities: Petropavlovsk, Aqmola, Semey, Tomsk, Baraba, Kazan, and Ufa. Aqmola was one of the significant centers. Four scholars taught there: 1) Abdullah Damullah ibn Fakhr ad-Din, 2) Husn ad-Din Hazret, 3) Najm ad-Din Hazret, and 4) Molla Gayaz ibn Husn ad-Din. Furthermore, the renowned Naqshbandi Sufi Ishan Zainullah Hazret ibn Khabibullah Rasulev (1833–1917) opened a madrassah in the city of Troitsk. After the death of his mentor, Kozhakhmet Alimbayuly continued his studies with his son, Gabdrakhman Rasulev (the future mufti and head of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia from 1936 to 1959). Sufis such as Hamza Piradar, murid Abduni Zhanibekuly, Baigozha Shokayev, Zhanteli (d. 1937), and others also studied at this madrasah.

### ***Southern madrassas***

These included educational institutions opened in such regions as Bukhara, Egypt, and Istanbul. Bukhara attracted four major Kazakh figures: Mashkhur Zhusup, Nauan-khazret, Galiaskar-khazret, and Khoja Akhmet-khazret Agytaevuly. For example, Mashkhur-Zhusup Kopeyev (1858–1931) studied at the Kukaltash Madrassah; in the same madrassah, together with Kojakhmet Ishanuly, he received his education from 1869–1884 under ‘Ubaydallah-khazret and Nauan-khazret. Aliaskar Aitkozhakuly studied for five years from 1911–1916 under Damolla Khalmurat at the Ernazar Madrassah. After completing his studies in Bukhara, Gaiyaz Husn ad-Dinuli traveled to Medina and Egypt. His mentor, Kozhakhmet Alimbayuly (Abdrakhman Mursafauli), lived in Egypt for 16 years. Seitakhmet-khazret Abd ar-Rahmanuli, Gabbasa Eleusizova’s teacher, studied in Istanbul for nine years. Graduates of southern madrassas typically possessed several advantages: the ability to beautifully recite the Quran with Tajwid, a thorough knowledge of Arabic, and the ability to teach in Persian.

In his works, A. Abuev characterizes Nauan-khazret as a supporter of jadidism. However, S. Gylmani's biographical dictionary provides specific evidence that Nauan-khazret held the opposite position and even wrote poems criticizing the Jadids. Despite a certain contradiction between these two points of view, there is reason to believe that A. Abuev's position also contains a grain of truth (Abuev, 2014). In the late 19th and early 20th centuries, Kazakh society was particularly in need of literate, modernly educated people. Nauan-khazret, deeply aware of this historical necessity, did not completely reject the traditional religious education system; on the contrary, he took steps to rethink it. He shortened the 23-year curriculum he himself had endured and developed a new program that met the needs of the people. It partially incorporated secular subjects, demonstrating his reformist aspirations, but he never departed from religious principles and the traditional Islamic worldview. Thus, Nawan Khazret's work, on the one hand, appeared distant from jadidism, but on the other, it was reformist in nature. This demonstrates that he was a far-sighted religious figure who understood the demands of the times while remaining true to his spiritual foundations.

Kazakh madrassas had a relatively stable educational process. Some teachers were widely known, and each taught between 20 and 200 students. Since teaching in public schools (of the Soviet type) was more attractive, after a teacher's death, their position was often filled by one of their students. The traditional path of education (*usul-i qadim*) remained the basis of education. From 1923, state control over the work of *mudarrises* increased, and from 1928, a mass closure of madrassas began. In some places, madrassas were used as mosques until 1931.

An iconic figure in the Aqmola region, Zeynilgabiden al-Zhauari is considered one of the first Abai scholars in the Kazakh steppe. He was an educator who deeply understood the work of the great thinker Abai Qunanbayuly and actively promoted it among the people. The research of the renowned Abai scholar Mekemtas Myrzakhmetuly particularly highlights Zeynilgabiden's work in this field and his attitude toward Abai's legacy (Myrzakhmetuly, 1994, p. 85). One of Zeynilgabiden's most notable works was the publication of the book "Nasikhath Kazakhiya" in Kazan in 1907, which brought new impetus to the spiritual life of Kazakhs in the early 20th century. In this work, he raised pressing social, religious, and cultural issues of his time, calling on the Kazakh people to strive for knowledge and civilization.

Furthermore, Zeynilgabiden al-Zhauari, together with the renowned public and government figure Smagul Saduakasov, opened a new type of madrassa school (in the spirit of Jadidism) in the village of Siyrshy in the Kokshetau region, where he taught. Zeynilgabiden taught classes in the Turkic-Arabic script (the so-called *töte-jazu*), while Smagul Saduakasov taught in the Cyrillic alphabet. This educational institution aimed to modernize education in line with the demands of the times, drawing on the ideas of the Turkic-Muslim revival.

However, such innovative initiatives met with resistance from some religiously conservative groups of the time. This is evidenced by the memoirs of Zeynilgabiden's students and contemporaries, as well as special collections (Askarova & Dosanova, 2021, p. 58).

According to Saduakas Gylmani, Allahbergen-khazret was one of four well-known khazrets. He served as a *mudarris* (religious teacher) in the village of Alibay-haji for a quarter of a century. His son, Zeynilgabiden (Ziyash) Aldabergenov, a graduate of the Galiya Madrasah, also continued his father's work and became renowned for his religious education.

Zeynilgabiden opened a new-style madrasah in his village, as well as on the Sileti River, based on a modernized educational system, striving to give traditional religious education a contemporary twist. However, his innovative efforts met with criticism from the Soviet authorities and mixed reactions from the local population.

During the mass political repressions of the 1930s, Zeynilgabiden was forced to conceal his knowledge and move first to Karaganda, then to the Shymkent region. After the repressive pressure

eased, he was invited to join the editorial staff of the newspaper “Egemen Kazakstan”, where he served as editor until his retirement. After retiring, at the invitation of his fellow countrymen, he returned to religious work, continuing the work of his ancestors and serving as imam until the end of his life. Serving his people, he was buried in his native land (Tashmetov, 2003, p. 32).

In the second half of the 19th and early 20th centuries, historical circumstances led to profound changes in the religious and educational life of the Kazakh people. The industrial and scientific revolutions taking place in Europe did not leave Muslim countries indifferent. These processes also impacted Kazakh society, placing a renewed emphasis on science and education. Consequently, adapting the religious education system to the demands of the times and developing new types of educational institutions became a pressing need.

The Jadid movement emerged as an ideological and educational wave driven by this need. It sought to combine traditional religious education with a modern worldview and aimed to renew the educational system. The emergence of jadid madrassas in the Kazakh steppe, particularly in the Aqmola region, became a concrete manifestation of this revival. These educational institutions differed from previous ones in both their teaching methods and content and were built in accordance with the demands of the times.

Individuals such as Zeynollah Ishan, Saduakas Gylmani, and Zaki Kamali stood out in this process. Through their work, they made a significant contribution to the preservation and development of national spirituality. Their key characteristic was that, without breaking away from religious tradition, they opened the way to new knowledge, methods, and approaches. Furthermore, their connections with international religious centers (Bukhara, Kazan, Istanbul, Egypt) testified to the breadth of the spiritual space of the Kazakh steppe.

The Jadid educational movement was not only a renewal in education but also a comprehensive cultural movement aimed at awakening national consciousness. The madrasah served not only as a spiritual support for its time but also as a guardian of culture and national identity. Graduates of these madrasahs later became active in literature and the press, in politics and public life, becoming individuals who defended the interests of the nation. Although these initiatives were curtailed during the Soviet era – madrasahs were closed, teachers were repressed – the mark they left behind has not been erased from the people’s historical memory. Today, this experience is re-evaluated as a shining example of spiritual revival, a harmonious blend of tradition and the demands of the times. Ultimately, studying the history of Kazakh madrasahs allows us not only to understand the development of the religious education system but also to recognize the continuity between the past and the present, serving as an important foundation for the revival of national spirituality.

### **Conclusion**

In the second half of the 19th and early 20th centuries, historical circumstances led to profound changes in the religious and educational life of the Kazakh people. The industrial and scientific revolutions taking place in Europe did not leave Muslim countries indifferent. These processes also impacted Kazakh society, placing the need for science and education on the agenda. Consequently, adapting the religious education system to the demands of the times and developing new types of educational institutions became a pressing need. The Jadid movement emerged as an ideological and educational wave driven by this need. It sought to combine traditional religious education with a modern worldview and aimed to renew the educational system. The emergence of jadid madrassas in the Kazakh steppe, particularly in the Aqmola region, became a concrete manifestation of this revival. These educational institutions differed from previous ones in both their teaching methods and content and were built in accordance with the demands of the times. Individuals such as Zeinollah Ishan, Saduakas Gylmani, and Zaki Kamali were particularly prominent in this process. Through their work,

they made a significant contribution to the preservation and development of national spirituality. Their key characteristic was that, without breaking away from religious tradition, they paved the way for new knowledge, methods, and approaches. Furthermore, their connections with international religious centers (Bukhara, Kazan, Istanbul, Egypt) testified to the breadth of the spiritual space of the Kazakh steppe.

The Jadid educational movement was not only a renewal in education but also a comprehensive cultural movement aimed at awakening national consciousness. The madrasah served not only as a spiritual pillar of its time but also as a guardian of culture and national identity. Graduates of these madrasahs later became active in literature and the press, in politics and public life, becoming individuals who defended the interests of the nation. Although these initiatives were curtailed during the Soviet era – madrasahs were closed, teachers were repressed – the mark they left behind has not been erased from the people’s historical memory.

As this study has shown, Jadidism is a cultural and intellectual movement aimed at reforming Muslim society in the context of modernity. Through educational reform, the Jadidis sought to cultivate generation oriented toward critical inquiry and systematic engagement with modern scientific knowledge. Jadidism did not reject or oppose Islam, but rather sought rationalization and modernization. The qadimites perceived them as a threat to Islamic tradition and religious identity. Within the colonial context of the period, they sought to preserve cultural identity. An analysis of scholarly sources has shown that Jadidism is viewed as a key mechanism for the social and intellectual transformation of Central Asia. Researchers agree that Jadidism played a significant role in the formation of national consciousness. Moreover, the interaction of Jadidism and Qadimism contributed to the formation of the intellectual field of Central Asia. Thus, Jadidism should be viewed as a comprehensive modernization project that combines educational reforms, cultural renewal, and the emergence of new forms of identity.

### Authors’ contributions

First author – writing the article text, literature review, and analysis of survey results.

Second author – defining the research framework and sample, text editing.

### Conflict of interests

The authors declare that there is no conflict of interest.

## References

- Abuev, K. (2014). *Nawan Xaziret* [Nauan Hazret]. Zhasyl Orda. (in Kazakh)
- Askarova, K. Z., & Dosanova, S. S. (2021). *Atadan kalgan asyl soz* [A noble saying from my father]. Kokshetau. (in Kazakh)
- Dudoignon, S. A. (1996). Djadidisme, mirasisme, islamisme [Jadidism, mirasism, islamism]. *Cahiers du Monde Russe*, 37(1–2), 13–40. <https://doi.org/10.3406/cmr.1996.2449> (in French)
- Gasprinskiy, I. B. (1881). *Russkoye musul'manstvo: Mysli, zametki i nablyudeniya musul'manina* [Russian Islam: Thoughts, notes and observations of a Muslim]. (in Russian)
- Gylmani, S. (2013). *Zamanymyzda bolgan gulamalardyn gумыr tarihtary* [Biographies of the Scientists of Our Time]. Dyke-Press. (in Kazakh)

- Kemper, M. & Shikhaliev, S. (2015). Qadimism and jadidism in twentieth-century Daghestan. *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 69(3), 593–624. <https://doi.org/10.1515/asia-2015-1009>
- Khalid, A. (2006). What Jadidism was, and what it wasn't: the historiographical adventures of a term. *Central Eurasian Studies Review*, 5(2), 3–7.
- Kulshanova, A. A. (2022). Jadidism: ideology, conceptual approaches and practice. *Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies*, 138(1), 59–71. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2022-138-1-59-71>
- Maraş, İ. (2008). A critique of method in religious education the post-Bolshevik revolution Tatar madrasas: tradition or modern? *Journal of Islamic Research*, 2, 87–96.
- Muhametshin, R. (2007). Islam v postsovetskom Tatarstane: obnovlenie i utraty [Islam in post-Soviet Tatarstan: renewal and losses]. *Rossiya i musul'manskij mir*, (12), 20–35. (in Russian)
- Muminov, A. (2018). *Nauchnoye naslediyе khanafitskikh uchonykh Tsentral'noy Azii i Kazakhstana* [The scientific heritage of Hanafi scholars of Central Asia and Kazakhstan]. Fond podderzhki dukhovnykh tsennostey. (in Russian)
- Myrzakhmetuly, M. (1994). *Abaytanu tarihi* [History of Abai studies]. Ana tili. (in Kazakh)
- Nurasyly, B. (2020). *Qazaq dalasyndagy algashqy bilim ordasy: Ybyrai zhane Shakhmurat mektebi* [The first educational institutions in the Kazakh steppe: Ybyrai and Shakhmurat schools]. e-history.kz. <https://e-history.kz/kz/news/show/1732> (in Kazakh)
- Nurmatov, Z., Abdrassilov, T., & Soon Il, H. (2022). An analysis on the formation of jadidism in Central Asia in the late 19th and early 20th century (1870-1917). *Al-Farabi*, 78(2), 149–166. <https://doi.org/10.48010/2022.2/1999-5911.11>
- Rasulev, Z. (2000). *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works] (I. R. Nasyrov, Ed. & Trans.). Ufa. (in Russian)
- Tashmetov, K. (2003). *Bir auldyn omirinen* [From the life of a village]. (in Kazakh)
- Temirbayev, T. T. (2014). Vliyanie dzhadidizma na formirovanie natsionalno-politicheskogo dvizheniya kazakhskogo naroda [The influence of Jadidism on the formation of the national-political movement of the Kazakh people]. In *Sbornik materialov konferentsii "Nauka i obrazovanie – 2014"* (pp. 637–640). Astana. (in Russian)
- Tuzbekova, L. S. (2007). *Medrese "Galiya" – vyssheye musul'manskoye uchebnoye zavedeniye Bashkortostana (1906-1919 g.)* [Madrasah "Galia" – the highest Muslim educational institution of Bashkortostan (1906-1919)]. Ufim. gos. akad. ekonomiki i servisa. (in Russian)
- Zhussipbek, G., Achilov, D., & Nagayeva, Z. (2020). Some common patterns of Islamic revival in post-Soviet Central Asia and challenges to develop human rights and inclusive society. *Religions*, 11(11), 548. <https://doi.org/10.3390/rel11110548>

### **Information about authors**

Suiindik Ramazan – Master's student, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0009-0002-2650-9174>, [s.ramazan.2020@gmail.com](mailto:s.ramazan.2020@gmail.com)

Kenshilik Tyshkhan – Associate Professor, Candidate of Philosophical Sciences, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0001-6349-4157>, [kenshe76@mail.ru](mailto:kenshe76@mail.ru)

### **Авторлар туралы мәлімет**

Сүйіндік Рамазан – Магистрант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0002-2650-9174>, [s.ramazan.2020@gmail.com](mailto:s.ramazan.2020@gmail.com)

Кеңшілік Тышхан – Қауымдастырылған профессор, философия ғылымдарының кандидаты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0001-6349-4157>, [kenshe76@mail.ru](mailto:kenshe76@mail.ru)

*Сведения об авторах*

Сүйіндік Рамазан – Магистрант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0009-0002-2650-9174>, [s.ramazan.2020@gmail.com](mailto:s.ramazan.2020@gmail.com)

Кеншилик Тышхан – Ассоциированный профессор, кандидат философских наук, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0001-6349-4157>, [kenshe76@mail.ru](mailto:kenshe76@mail.ru)

Article

## The Concept of Ḥimāya and its Contemporary Relevance in Environmental Protection Under Shariah Law

Manswab Mahsen Abdulrahman <sup>1,\*</sup> , Onikosi Ahmeed Adedeji <sup>1</sup> ,  
Mohd Saiful Anwar Bin Mohd Nawawi <sup>2</sup>

<sup>1</sup>Islamic University in Uganda, Mbale, Uganda

<sup>2</sup>Malaya University, Kuala Lumpur, Malaysia

\*Corresponding author's email: [manswab@iuiu.ac.ug](mailto:manswab@iuiu.ac.ug)

### Abstract

Environmental protection occupies a central position in contemporary global discourse. Therefore, the escalating global environmental crisis necessitates the exploration of all ethical and legal resources, including Islamic religious traditions. It argues that Islamic law offers a comprehensive ethical and legal framework for environmental stewardship. Hence, this study provides a juristic analysis of mechanisms for environmental protection embedded with Islamic jurisprudence for ecological preservation known as Ḥimāya al-bī'ah. It further analyzes the jurisprudential tools of maqāsid al-shari'ah (objectives of Islamic Law) and siyāsah al-shar'iyah (public policy) in promoting sustainable resource management and preventing environmental degradation. The study adopts doctrinal and analytical research methodologies anchored on primary sources- the Qur'an and Sunnah, supported by classical juristic interpretation. The study demonstrates that Islamic law not only prohibits ecological harms but imposes moral and legal duty upon individuals and states to maintain environmental balance (mīzāb). It demonstrates how these mechanisms can be operationalized to address modern environmental challenges. The study concludes that the integration of Islamic juristic principles into modern environmental policies can provide a holistic and ethical grounded framework for achieving sustainable development in Muslim societies and beyond.

**Keywords:** Islamic environmental ethics; Himāyat al-bī'ah; juristic analysis; environmental.

Received: 10 November 2025

Revised: 23 December 2025

Accepted: 17 March 2026

Copyright: © 2026 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution \(CC BY\) license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## Шариғат құқығы тұрғысынан қоршаған ортаны қорғаудағы химая тұжырымдамасының мәні мен қазіргі өзектілігі

### Аңдатпа

Қоршаған ортаны қорғау бүгінгі жаһандық күн тәртібінің орталық мәселелерінің бірі болып отыр. Әлемдік экологиялық дағдарыстың тереңдеуі барлық этикалық және құқықтық ресурстарды, соның ішінде исламдық діни-құқықтық дәстүрлерді қайта қарастыруды талап етеді. Мақалада шариғаттағы Химайа аль-бийә ұғымына негізделген экологиялық сақтаудың құқықтық тетіктеріне фикһтық талдау беріледі. Сондай-ақ мақасид әл-шариғат (шариғат мақсаттары) және сияса аш-шариаға (қоғамдық саясат) құралдарының табиғи ресурстарды тұрақты басқарудағы және экологиялық бұзылулардың алдын алудағы рөлі қарастырылады. Зерттеу әдіснамасы Құран мен Сүннетке сүйенген доктриналық және аналитикалық тәсілді қамтиды, оны классикалық фикһ интерпретациялары толықтырады. Нәтижесінде ислам құқығы экологиялық зиянды ғана тыйым салмайтыны, сонымен қатар жеке тұлғалар мен мемлекетке экологиялық тепе-теңдікті (мизан) сақтауға қатысты моральдық әрі құқықтық міндет жүктейтіні айқындалады. Мақалада осы тетіктерді заманауи экологиялық сын-қатерлерді шешуге бейімдеу жолдары көрсетілген. Қорытындысында исламдық құқықтық қағидаларды қазіргі экологиялық саясатқа кіріктіру мұсылман қоғамдары мен одан тысқары аймақтар үшін орнықты дамуға негізделген тұтас әрі этикалық жүйе қалыптастыра алатыны дәлелденеді.

**Түйін сөздер:** исламдық экологиялық этика; химая әл-бийә; құқықтық талдау; экологиялық.

## Концепт химая и его современная актуальность в сфере экологической защиты в рамках шариатского права

### Аннотация

Охрана окружающей среды занимает центральное место в современной глобальной повестке. Усиливающийся экологический кризис требует обращения ко всем доступным этическим и правовым ресурсам, включая исламские религиозно-правовые традиции. В статье проводится фикх-правовой анализ механизмов экологической защиты, основанных на концепции химайа аль-бийа в исламской юриспруденции. Дополнительно рассматривается роль инструментов мақасид аль-шариа (цели шариата) и ас-сияса аш-шариа (общественная политика) в обеспечении рационального использования природных ресурсов и предотвращении экологической деградации. Методология исследования опирается на доктринальный и аналитический подходы с использованием первоисточников – Корана и Сунны – в сочетании с классическими фикховыми интерпретациями. Показано, что исламское право не только запрещает нанесение экологического вреда, но и возлагает на личности и государство морально-правовую обязанность поддерживать экологическое равновесие (мизан). В работе демонстрируются пути практической реализации данных механизмов для ответа на современные экологические вызовы. В заключении подчеркивается, что интеграция исламских правовых принципов в современные экологические политики способна сформировать целостную и этически обоснованную модель устойчивого развития как в мусульманских обществах, так и за их пределами.

**Ключевые слова:** исламская экологическая этика; химайа аль-бийа; правовой анализ; экологический.

## Introduction

The contemporary world stands at an environmental an environmental precipice grappling with an unprecedented crisis characterized by climate change, biodiversity loss, population and resource depletion (Miao & Nduneseokwu, 2025). The dominant anthropocentric and materialistic paradigms that have long guided global development have proven insufficient and often detrimental, in fostering a sustainable relationship with the natural world (Adelman, 2018). In this critical context, there is a growing intellectual and practical turn towards exploring alternative worldviews and ethical systems that can offer robust frameworks for ecological stewardship (Bennett et al., 2018). Among these, the Islamic tradition, with its comprehensive legal and ethical system, presents a profound and largely untapped reservoir of principles and practical mechanisms for environmental protection. Almighty Allah created human beings then ordered them to stay on the earth (Al Rifai, 2016). Concerning this, Qur'an states: "He is the One Who has made the earth a place of settlement for you" (Qur'an, 2:22) in another verse, He appointed mankind as a successor: "Remember when your Lord said to the angels, "I am going to place a successive human authority on earth" (Qur'an, 2:30). To fulfill his role, man must obey the commands of Allah and refrain from prohibitions, one of which is the duty of preserving the environment. This responsibility is emphasized in the verse: "Eat and drink of Allah's provisions, and do not go about spreading corruption in the land" (Qur'an, 2:60). These verses clearly demonstrate that Almighty Allah has created human beings not only to exist on the earth, but to populate it. However, the word environment is not clearly mentioned in the Qur'an and Hadith, the concept is embedded through references to the earth and all that surrounds and sustains it (Al-Zuhayli, 2010, p. 4). The environment is the set of natural and social systems in which humans live with other living organisms from which they derive their sustenance and in which they carry out their activities (Kumar, 2018, p. 314). Based on this, Islam has legislated the protection, preservation, development and care of the environment.

In Islamic faith, the environment has a prestigious position, as it enjoys a high status and continuous care within the framework of a belief that links this world with the hereafter, and making the reward of the hereafter a fruit of worldly work and makes environmental protection activities among the deeds that bring one closer to God. In regard, the Prophet Mohammad (SAW) said: "Faith has over seventy branches, the most excellent of which is the declaration that there is no god but God, and the humblest of which is the removal of what is injurious from the road. And modesty is a branch of faith" (Al-Tirmidhi, 1996, Hadith 1957). In addition, there are so many legislative verses that emphasize the protection, preservation, development and care of the environment. On the other hand, so many verses warn against environmental abuse and corruption; among them are follows: "A man came across a thorn in the road and said, 'I will remove this thorn so that it does not harm a Muslim man'. For that reason, he was forgiven" (Al-Bukhari, 1997, Hadith 196). Another prophetic word: "Avoid two habits which provoke cursing". The Companions said: "What are those things which provoke cursing?" He said, "Relieving on the thoroughfares or under the shades where people take shelter and rest" (Muslim, 1915, Hadith 269). Furthermore, the Qur'an states that Almighty Allah has created space, land, trees, seas and other aspects of the environment are pure, healthy, beneficial, beautiful and pleasing to the eyes. "Have they not then looked at the sky above them: how We built it and adorned it with stars, leaving it flawless? As for the earth, we spread it out and placed upon its firm mountains and produced in it every type of pleasant plant" (Qur'an, 50:6-7). Islam is keen to maintain a beautiful and pleasant environment, free of anything that would detract from its beauty and splendor (Kolmek, 2025). To maintain this beauty, Islam has enacted certain laws that contribute to this including: (i) It combats desertification by encouraging the cultivation of land, regeneration, and reclamation, as well as planting of trees to prevent it from remaining barren and arid. Concerning this, the Prophet (SAW) said: "Whoever cultivates land that belongs to no one has a greater right to it" (Al-Bukhari, 1993, Hadith 2210). (ii) He also encouraged farming so that the land would not remain barren and unprofitable. – It forbids the cutting of trees because cutting them down affects the beauty

of the environment and deprives people and animals of their benefits. The Messenger of Allah (SAW) said: “Do not cut down trees, for they are a protection for livestock during drought” (Al-Ṣanʿānī, 1983, Hadith 9209).

The research problem is that environment degradation has become one the common challenges facing human society, caused pollution and the depletion of natural resources. Though, governments and international organization have many efforts to govern these challenges, the situation continues to become worse especially in the third world country. In Islamic teaching, the concept of *ḥimāya* (protected zones or reserves) was used as an instrument to safeguard natural resources, preserve biodiversity, and regulate human intervention with the environment. The objective of the study is to examine the concept of *ḥimāya* within Islamic legal framework, its fundamentals, and its historical applications. It also aims to provide recommendations for integrating Islamic principle, particularly *ḥimāya*, into modern environmental policies and sustainable development programs to safeguard living things. The research is significant because it is demonstrating how Islamic legal heritage can contribute to management of the natural resource and environmental conservation. Finally, this research seeks to answer the following question: What is the meaning of *ḥimāya*, and it what ways environment can be protected under Islamic law?

By addressing this question, the study contributes to the body of knowledge through providing information on environmental protection in sharia law. Furthermore, it serves as a valuable reference for researchers, practitioners, and stakeholders concerned with contemporary issues affecting natural resources, preserving biodiversity and the environment. Finally, this article is structured into four sections. The first section provides the concept and historical roots of *ḥimāya* and Importance of environmental protection in Islamic worldview. The second section outlines the research methodology, while the third section reviews of classical Islamic sources (Qurʻan, Sunnah, fiqh works) on environmental stewardship. It is also, will discuss *ḥimāya* as a legal and social institution in Islamic history. Its application during the Prophet’s time and later Islamic states, juristic rulings supporting protection of land, water, forests, and animals, and how the concept aligns with or complements modern environmental protection policies (conservation, climate change mitigation, biodiversity protection), including practical application of *ḥimāya* in modern Muslim societies. The final section presents the study’s conclusions and recommendations.

### Materials and Methods

This article employs a qualitative method that is strongly rooted in Islamic Sharia sources. The study relied on doctrinal comparative and analytical approaches, seeking to understand the concept and historical roots of *ḥimāya* and importance of environment protection as it developed within Islamic tradition to evaluate it is applicability to modern environmental protection frameworks. By focusing on the Qurʻan, Sunnah and Muslim jurist’s statements, the study offers textual and comparative analysis of *ḥimāya* considering contemporary environmental issues. The primary sources of information for this study are the Qurʻan, Sunnah. Muslim jurists’ statements across the schools of thoughts. It also, examines relevant legal sources that focus on the conservation of communal resources, the prohibition of waste, and stewardship of the land. Additionally, these materials are supplemented by using Islamic legal maxims, public welfare (*maṣlaḥa*) and intent of Shariah will be applied for environmental preservation. On the other hand, secondary sources of information will be gathered from Islamic environmental ethics, eco-theology, sustainable development, reports and case studies and international environmental law. These will be used for comparative dimension, highlighting similarities and differences in ecological protection. The method of information analysis is mixture between legal text interpretation, thematic, and comparative study. Islamic sources like Qurʻānic, Sunnah and Juristic statements are evaluated through content analysis to derive a legal basis and ethical principles. The findings of this research are then arranged thematically, focusing on

earth preservation, wildlife protection and communal welfare. The scope of the research is based on Shariah law, with contemporary environmental issues restricted to contexts where Shariah has an influence and relied on legal tradition analysis. Although the study focuses on doctrinal and theoretical aspects, it offers important insights relevant to global discussions on environmental issues.

### Results and Discussion

The significance of studying the environment is very important due to the advancement of technology, industries, and destructive weapons of war. This has led to the emergence of pollution and increased its danger, exposing thousands and millions of people to death caused by chronic diseases and epidemics that also affect crops, fruits and animals. The environment refers to the set of natural, physical, chemical, biological, and social conditions capable of influencing living organisms and human activities (Al-Şabbārīnī Ḥamad, 1984, p. 14). The Qur'an uses word *Ardh* (earth) instead of environment (Al-Miskan, 2012, p. 19), referring to the place where the people live, including its mountains and valley, plants and animals, as well as planets and celestial bodies around it (Hijab Mohammad Munir, 2003, p. 13). The word earth is more precise and specific expression than the technical term environment. The Earth used as framework for integrated ecological systems that provide the conditions necessary for the survival of humans and other living organisms (Al-Dunyah, 2001, p. 24). The word earth appears in the Qur'an 545 times. Among the verses is, "And when it is said to them, "Do not cause corruption on the earth", they say, "We are but reformers" (Qur'an, 2:11). Another verse states, "He has produced you from the earth and settled you in it" (Qur'an, 11:61). Abubakar Jasas commented in his book that Almighty Allah mentioned earth because Adam was created on it and all people originated from Adam (Al-Jaṣṣās, 1994, p. 213). And whoever follows the verses of the Qur'an will find that is more concerned with the environment. it shows the extent of this concern, and the Qur'an's describes many previous nations as corruptors on earth, even though their behavior towards the environment was not harmful.

In Islam the word "environment" refers to everything that surrounds human life, including air, water, soil, plants, and animals (Ahmad Janduni, 1995, pp. 45–78). Islamic law considers the environment part of the trust that Almighty Allah has entrusted to mankind. Therefore, it is necessary for human beings to strive for its development, and preservation. Islam encourages the protection of the environment from any harm or corruption and considers it among necessities of life. Islam considers them to be harmful to the human being. Islam emphasizes the preservation of the environment and all its elements, which represent the balance of creation and the importance of maintaining this natural balance. The Holy Qur'an mentions this principle in many places, emphasizing the necessity of preserving this balance as part of the Islamic faith. In addition, Islam urges the development of the earth as a legal duty, commanding humankind to strive for reform, construction and the elimination of corruption. Allah (SWT) says, "He is the One who produced you from the earth and settled you on it. So, seek His forgiveness and turn to Him in repentance" (Qur'an, 11:61). It is understood from this verse that human being has a major role in the development and preservation of the Earth. It is also prohibited for them to behave in a way that causes corruption or pollution, and it is necessity to cooperate in preserving the environment, because corruption and pollution of the earth violate Shariah law.

In Islam, the human being is closely linked to the environment and is a successive on earth. Allah (SWT) has honored him with this responsibility, saying: "And it is He who has made you successors on the earth" (Qur'an, 2:30). This role as a successor requires human to respect and preserve the environment, as over-exploitation or encroachment upon it is a violation of the commands of God and His Messenger (Abdallah Shahatah, 2001, p. 17). Almighty Allah requires people to be completely obedient and kind to their Creator. He also required them to act with goodness and honesty when they interact with the environment and maintain a sense of accountability and responsibility in dealing

with it. This supports monotheism and makes the belief in God reflected in behavior and actions that are governed by limits and disciplined by environmental principles, with the aim of pleasing Allah (SWT) and seeking His pleasure. So, whoever plants a tree and eats an animal or bird from it, he is charity (Muslim, 1955, Hadith 1552).

Furthermore, Islam urges humans to be moderate and not wasteful with all resources. Almighty Allah says: “And eat and drink but be not excessive. Indeed, He does not like those who commit excess” (Qur’an, 7:31). This principle applies to water, food, energy, and agriculture, and ensures the continuity of resources for future generations. Islam also emphasizes the protection of living creatures. The Prophet Mohammad (SAW) said: “He who does not show mercy will not be shown mercy”, (Abd al-Bāqī, 1986, p. 103) a hadith that applies to all living creatures. The Prophet Mohammad (SAW) also forbade cutting down trees except for necessity and commanded care for agriculture even during times of war, encouraging people to avoid harming the environment and to preserve resources. In addition, the environment in Islam is considered a trust in the hands of humans, which must be preserved and not polluted. Almighty Allah says: “Do not cause corruption on the earth after it has been set in order” (Qur’an, 7:56), warning against harming or encroaching upon natural resources. Exploiting nature is permissible, but within the limits of sustainability and regeneration. Agriculture, hunting, and water use are all permissible, provided they are moderate and do not harm the environment. Finally, from this perspective, it becomes clear that the relationship between humans and the environment in Islam is an integrated one based on balance, compassion, and responsibility. Humans are part of nature, not above it. It is their duty to protect and preserve it, utilizing its resources without excess or harm, so that the environment remains fit for human life and for all other creatures.

Based on the previous discussion, environment areas are numerous and diverse, as follows; (a) The human environment: This is the built environment created by humans because of their interaction with the surrounding environment in which they live (Khalifah & al-Shāyjī, 1999, pp. 280–294). This area refers to the human being himself. Islamic considers the care of the human environment from the two perspectives: the physical aspect and the spiritual aspect (al-Kaylānī, 2014, p. 1212). It urges the preservation of bodily cleanliness in both psychological and material dimensions. In this regard, the prophet Mohammad (SAW) said, “Tell me, if there were a river at the door of one of you in which he washed five times daily, would any of his filthiness remain?” When he received the reply that none of it would remain, he said, “That is like the five times of prayer by which God obliterates sins” (Al-Nawawī, 2007, p. 307). Also, Allah (SWT) says, “Successful indeed is the one who purifies their soul, and doomed is the one who corrupts it!” (Qur’an, 91:9–10). These verses demonstrate the importance of maintaining physical or spiritual hygiene. (b) The natural environment comprises everything that surrounds humans, including the earth, sky, and the living and non-living elements within them, its care, preservation, and protection are not solely responsibility of humans, though they play an important in its continuity. Islamic law has prescribed practical measures to address various related challenges. Through the Islamic concept of the environment previously explained, the Qur’an references multiple environmental elements, including the sky (Qur’an, 21:32; 13:2; 50:6), the earth (Qur’an, 21:30; 41:11; 7:54), water (Qur’an, 21:30; 50:9), plants (Qur’an, 2:261; 6:99), animals (Qur’an, 6:38; 24:45; 40:79–80), and air or winds (Qur’an, 22:65; 16:10–11; 15:22), describing them as divine signs for human reflection. On the other hand, the contemporary concept for the environment, which refers to the natural environment consists of several elements: (i) The lithosphere, which includes the earth’s crust with its various components, the valleys and mountains above it, and the rocks and minerals stores in its depths. (ii) The hydrosphere, all the water on earth, including oceans, rivers, lakes, groundwater, and ice on which life on earth depends. (iii) The atmosphere, which contains a large mixture of gases of great importance, and multiple functions all of which contribute to protecting life on earth. (iv) The biosphere consists of all living organisms on Earth and is categorized into producers (such as plants), consumers (such as animals), and decomposers (including bacteria

and fungi). Therefore, the environment can be classified into living and non-living. Living things have the characteristics of growth, movement, and sensation. They feed, breathe, and reproduce. These include birds, animals, and plants. As for non-living things, they are natural elements and components such as water, air, and earth (Dhahir, 2009, p. 22). Human beings use the environment in a daily life for construction, water usage and other activities, which may cause wastage and pollution.

Ecosystems are naturally balanced unless they are subject to an emergency. They are internally and externally balanced with other systems and elements in a precise and integrated manner. Recognized this divine balance, Islam's approach to environmental conservation is summarized in the following pillars: (i) The estimation means that the environment was created precisely, and this image is evident and manifested in the creation of materials and elements in limited quantities and precise proportions, and the creation of everything with measure and calculation. Allah (SWT) says, "Indeed, we have created everything, perfectly preordained" (Qur'an, 54:49). Another verse, "And with Him everything is determined with precision" (Qur'an, 13:2). The ecosystem designed and created by God as an integrated ecological unit. It consists of living and non-living organisms in a specific place, interacting with each other according to a precise and balanced dynamically, and they continue to perform their role in sustaining life. An ecosystem consists of four key elements: a biotic component (non-living nature) and the functional roles of production, consumption, and decomposition. These elements embody a state of balance, and each system represents a distinct and balanced environment, such as seas, forests, and lakes. If a change occurs in the conditions surrounding an ecosystem, its form may change. However, an environment containing a diversity of plants and animals resists these changes and strives to maintain its balance. Isn't this evidence of the precision of creation and the wisdom and power of the Creator? Allah (SWT) says: "He created each thing and determined it with [precise] determination" (Qur'an, 25:2). (ii) The balance: The environment was created in balance system, with a wonderful integrated system, in which no element dominates another. Each element performs its function without failing in any of its roles. This is affirmed in many verses of the Quran, including the Almighty's statement: "As for the earth, we spread it out and placed upon its firm mountains, and caused everything to grow there in perfect balance. And We made in it means of sustenance for you and others, who you do not provide for. There is not any means of sustenance whose reserves We do not hold, only bringing it forth in precise measure. We send fertilizing winds and bring down rain from the sky for you to drink. It is not you who hold its reserves" (Qur'an, 15:19–22). One of the forms of balance that Almighty Allah created in the environment is the stability of the amount of water on the Earth's surface, as this water evaporates and then returns to it again. It is known that water vapor rising from the seas and oceans is carried by the winds, condenses, and combine, creating an electrical discharge. Rain begins to fall, causing rivers and valleys to overflow. Almighty Allah says: "He sends down water from the sky, and the valleys flow according to their capacity" (Qur'an, 13:17). This water may settle and become stored underground, forming groundwater. When rain falls, every living creature on Earth drinks from it, just as the Earth itself absorbs it. Rain cannot be controlled; it eventually seeps from living things and the Earth back into the rocks, and the cycle begins again. This reflected the following verse: "And you are not its keepers" (Qur'an, 15:22). That is, we cannot prevent it from descending or ascending except in the form of water vapor. Whatever water the Earth loses in the form of vapor is quickly returned to the sky, restored in the form of rain. (iii) The protection means that the environment was created and preserved to ensure the continuity of this system and to protect it from external interference that would disrupt, diminish, deteriorates, or even causes the collapse this system. Allah (SWT) says: "And your Lord is Guardian over all things" (Qur'an, 21:32). The earth and the heavens are preserved. God Almighty said: "And We made the sky a protected ceiling." Allah (SWT) says: "Indeed, God holds the heavens and the earth lest they cease to exist" (Qur'an, 35:41). Allah (SWT) preserved the stars and planets in their positions, so that they would not collide with each other. He preserved the earth with protective systems, the first of which is the balance and stability of its orbit by means of the gravitational pull of the sun, the centrifugal force resulting from its rotation, and other cosmic forces. All these forces ensure the stability of the earth in its

orbit so that it does not slip away or wander into space. Allah (SWT) says: “So God is the best guardian, and He is the most merciful of the merciful” (Qur’an, 12:63). One of the forms of ecological balance is the system of cycles of elements and materials, as natural elements are exposed to consumption, deficiency, increase and abundance, which disturbs ecosystems. These disturbances often occur because of human activities and affect ecosystems either directly or indirectly. These environments may involve animal, plant or microorganisms that reflect the extent of the disturbance. (iv) The environment: The earth belongs to Allah (SWT), and human being is its trustee, so he benefits from it. It is a trust, and Allah (SWT) has entrusted it to him. Almighty Allah says: “To Allah belongs the dominion of the heavens and the earth. He creates what He wills” (Qur’an, 42:49). Another verse from Qur’an: “Blessed is He in whose hand is the dominion, and He is over all things competent” (Qur’an, 57:2). Almighty Allah has entrusted man with His kingdom, made him a trustee over His resources, and obligated him to treat it as a trustee, so he does not pollute its air, defile its water, or spoil its crops. (v) The environment was created for humanity, made subservient to it, and humanity is its steward, enjoying its bounties and delighting in its beauty. The Almighty prepared the earth to fulfill the concept of stewardship. There are many manifestations of subservience mentioned in the Holy Quran in numerous verses, including the Almighty’s saying:

“It is Allah Who created the heavens and the earth and sends down rain from the sky, causing fruits to grow as a provision for you. He has subjected the ships for your service, sailing through the sea by His command, and has subjected the rivers for you. It is Allah Who created the (Al-Zuhayli, 2010) heavens and the earth and sends down rain from the sky, causing fruits to grow as a provision for you. He has subjected the ships for your service, sailing through the sea by His command, and has subjected the rivers for you. He has also subjected for you the sun and the moon, both constantly orbiting, and has subjected the day and night for you. And He has granted you all that you asked Him for. If you tried to count Allah’s blessings, you would never be able to number them. Indeed, humankind is truly unfair, totally ungrateful” (Qur’an, 14:32–34).

But man refuses to do anything but spread corruption on earth and destroy crops and livestock. Almighty Allah says: “And when he turns away, he strives throughout the land to cause corruption therein and destroy crops and livestock” (Qur’an, 2:205).

Environmental degradation is the transformation of beneficial components into harmful pollutants, thereby diminishing their role in sustaining life (Barbier, 1987, pp. 101–110). Another definition of environment degradation is any quantitative or qualitative change affecting natural resource in the environment, such as air, water, food, or soil, altering their properties or disrupting their balance to a degree that adversely affects the organisms that use them, primarily humans (Abdulkarim, 1996, p. 28). There are many types of pollutants: (a) Natural pollutants, which result from natural components of the environment, without human intervention, such as gases and dust ejected by volcanoes. (b) Emergent pollutants, which are formed as a result of human innovation and technological developments and discoveries in the environment, such as those arising from industries, nuclear explosions, and means of communication and transportation. (c) Biological pollutants, which are organisms that exist in an inappropriate place, time, or quantity. They cause disease in humans, plants, and animals, or damage facilities established by humans, such as viruses and bacteria, which spread through water and air and cause disease in living organisms. (d) Chemical pollutants, such as gases emitted from fires, factories, cars, volcanoes, and pesticides of all kinds, as well as fine particles from asbestos factories and liquid chemicals, which have negative effect on all elements and components of the environment, harming living organisms through the air they breathe, the water they drink, and the food they eat. (e) Physical pollutants, including noise and radioactive waste from nuclear reactors, which pose a serious danger to humans, as they may cause cancer, damage the human central nervous system, lead to infertility and fetal death, harm the reproductive system, cause birth defects, and affect the human lungs, liver, and kidneys.

Islam agrees with the view that the cause of pollution is corruption, which is represented by the deviation of human behavior from the truth, by exceeding the legitimate limit, and by departing from the correct path that Almighty Allah has established. This is the reason for pollution in all its forms and the disasters that result from it. In this regard, Allah (SWT) says: “Corruption has spread on land and sea as a result of what people’s hands have done” (Qur’an, 30:41). Islam warns against corruption of the earth after Almighty Allah perfected it, whereby human beings were ordered to live on it, obey commands of Allah, and avoid what He has forbidden. In this regard, Islam advocates everything that will cause environmental degradation and prescribes taking measures to reduce pollution and protect the environment. Islam has put in place several measures, including faith-based, advisory and legislative approaches to safeguard environment, as outlined below:

(a) Faith-based approach: Islam has made the protection of environment from pollution part and parcel of Islamic creed and considers its violation a breach of Islamic theology. Furthermore, Islam warns against destruction and devastation. The prophet Mohammad (SAW) said: “Iman has sixty odd or seventy odd branches. The uppermost of all these is the Testimony of Faith: ‘La ilaha illallah’ (There is no true god except Allah) while the least of them is the removal of harmful object from the road. And shyness is a branch of Iman” (Al-Nawawī, 2007, p. 125). He regarded the removal of harm from the road- which is a form of confronting pollution and a means of purifying and cleaning the environment-as a branch of faith and an integral part of it. This faith-based approach is clearly evident when it links the extent of a person’s faith and righteousness with the goodness or corruption of his environment, making the true cause of environmental problems and pollution the injustice and corruption of man and his distance from the path of Almighty Allah (SWT).

Hence, the stern prohibition against causing corruption on earth was revealed, and Allah Almighty threatened the corruptors with a bad outcome and severe punishment. Allah Almighty said: “And do not cause corruption on the earth after its reformation. That is best, if you are believers” (Qur’an, 7:85). Ibn Ad-Dahhak said: “Do not bury or cover up springs, meaning do not bury them, do not cover them, and do not cut down fruit-bearing trees to cause harm” (Ibn Attiyah, 1993, p. 410). Allah Almighty has made it clear that corrupting the environment and destroying its crops and livestock is the act of tyrants and criminals whose hearts have not embraced faith. This is indicated by Allah’s statement describing the corruptors on earth: “And when he turns away, he strives throughout the land to cause corruption therein and destroy crops and livestock. And Allah does not like corrupters” (Qur’an, 2:205). Mujahid explaining the meaning of the verse: “The oppressor causes corruption on the earth, but Allah withholds rain, destroying crops and livestock” (Al-Qurṭubī, 2002, pp. 18–20). The Messenger of Allah (SAW) said: “As for the wicked slave, the people, the land, the trees, and the animals are relieved from him” (Al-Urāmī, 2009, Hadith 1960).

One of the most eloquent verses that accurately describes the state of the Earth in our present age-after corruption has spread to all environmental resources because of man’s deviation from the truth, his transgression of the limits of Islamic Shariah, and his deviation from the correct belief and the upright path established by Allah is expressed in the Almighty’s saying: “Corruption has appeared throughout the land and sea because of what the hands of people have earned so He may let them taste some of what they have done that perhaps they will return” (Qur’an, 2:2). The commentators differed in explaining what is meant by corruption. Some said it means drought, vegetation loss, and loss of blessings. Al-Qaradawi explained that corruption means the destruction of inhabited areas, the killing of living things, the pollution of pure resources, the squandering of energies, the depletion of resources without necessity or benefit, and the disruption of benefits, and the means of obtaining them (al-Qaradawi, 2001, p. 68).

One of the features of the faith-based approach to environmental protection is the close connection between a person’s faith, his righteousness of his environment. The more faith, piety,

and righteousness a person has, the more righteous, prosperous, and blessed his environment will be. This is evident in the Almighty's saying: "And if only the people of the towns had believed and feared Allah, we would have opened upon them blessings from the heaven and the earth, but they denied, so we seized them for what they used to earn" (Qur'an, 7:96). Allah the Almighty encouraged the unbelievers to believe in Him and establish His religion, and He, Glory be to Him, undertakes to sustain their lives, provide livelihood, and improve their environment. Allah (SWT) says: "And if only they had upheld the Torah and the Gospel and what was revealed to them from their Lord, they would have consumed from above them and from beneath their feet. Among them is a moderate community, but many of them - evil is what they do" (Qur'an, 5:66).

On the other hand, He linked a person's unbelief with the corruption and disorder of his environment. The more a person increases in his injustice and misguidance, the more his environment becomes corrupt, unstable, and destroyed. Allah the Almighty said: "And Allah presents an example: a city which was safe and secure, her provision coming to her in abundance from every location. But she denied the favors of Allah. So, Allah made her taste the garment of hunger and fear for what they used to do" (Qur'an, 16:112).

This is an example that Allah the Almighty gave to the people of Mecca, as their land was a land of security and abundant livelihood, with crops and trees. When the prophet Mohammad (SAW) came to them calling them to worship Allah alone, they denied him and disbelieved in Allah (SWT). So, Allah changed their condition and clothed them in the garment of hunger and fear instead of security because of their disbelief and denial. Allah (SWT) says: "Indeed, we have tested those Meccans as We tested the owners of the garden - when they swore they would surely harvest 'all' its fruit in the early morning, leaving no thought for Allah's Will, Then it was struck by a torment from your Lord while they slept" (Qur'an, 68:17-20).

This statement describes the condition of the people of Mecca when Allah, afflicted them with famine and hunger because of their denial and disbelief. The situation resembled that of the people of a certain garden whom Allah had honored with various types of palm trees, crops and fruits. When the time for harvest came, they resolved not to give nothing to the poor. In response, Allah (SWT) sent fire upon their garden, burning the trees and destroying the fruits, as recompense for their evil intentions in depriving the poor of the rights had decreed from them. Allah (SWT) says: "And those cities - We destroyed them when they wronged, and We made for their destruction an appointed time" (Qur'an, 18:59). Due to immoral actions, societal conditions deteriorate, leading to the withholding of essential provisions and widespread emergence of illness, calamities, and diseases spread. Evidence of this is:

"O Muhajirun, there are five things with which you will be tested, and I seek refuge with Allah lest you live to see them: Immorality never appears among a people to such an extent that they commit it openly, but plagues and diseases that were never known among the predecessors will spread among them. They do not cheat in weights and measures, but they will be stricken with famine, severe calamity and the oppression of their rulers. They do not withhold the Zakah of their wealth, but rain will be withheld from the sky, and were it not for the animals, no rain would fall on them. They do not break their covenant with Allah and His Messenger, but Allah will enable their enemies to overpower them and take some of what is in their hands. Unless their leaders rule according to the Book of Allah and seek all good from that which Allah has revealed, Allah will cause them to fight one another." (Al-Albānī, 2000, p. 621). In addition, Allah (SWT) says, "That is because Allah would not change a favor which He had bestowed upon a people until they change what is within themselves. And indeed, Allah is Hearing and Knowing" (Qur'an, 8:53).

Allah (SWT) has informed us that He does not change the blessings He bestows upon anyone until the person changes what is within himself. He replaces obedience to Allah with disobedience, gratitude with ingratitude, and the means of earning His pleasure with those leading to His wrath. Indeed, if

someone turns from disobedience to obedience, Allah will replace punishment with well-being. One of the consequences of sins is the removal of the blessing livelihood. Sins and transgressions also cause various forms of corruption on the earth, water, air, crops, fruits, and dwellings.

These points indicate that the environmental crisis facing the world is fundamentally rooted in a spiritual and moral crisis. The departure of many people from the teachings of Islam-which protect the environment, preserve human health, and promote ecological balance-has contributed to the spread of pollution in their societies. Trafficking in carcinogens, dealing in spoiled food deals, and environmental tampering have become a quick way for those with weak faith to gain huge profits. Moreover, major powers are creating environmental problems driven by motives of control, domination, and subjugation of poor and developing countries. Several studies published by the International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (IUCN) further underscore the importance of environmental protection. They emphasize that environmental legislation in Islamic societies, rooted in the faith of the nation and reflecting its intellectual and cultural heritage, can be more effective in mitigating environmental degradation (Dhahir, 2009, p. 43). It is well known that linking environmental issues to an individual's faith and beliefs encourage greater responsibilities and commitment to improving the environment.

(b) Advisory approach: The advisory methodology encompasses all measures that protects the environment from corrupting factors and keeps it safe and suitable for life. It is based on the directives found in the Quran and the Sunnah, as well as the promises of reward in the hereafter, which encourage kindness towards the environment, respectful interaction with it, and prioritization of public interests over private ones. It also warns people against harming the environment and its components or abusing them, due to the grave sin, serious consequences, and dangers such actions entail, threatening both individuals and society with hardship and harm. This guiding methodology encompasses everything surrounding humans, animals, plants, air, and inanimate objects, working to care for and preserve them because they share life with us. Islamic Sharia came introduced both incentives and deterrents to create a beautiful and fruitful balance in people's hearts. Leaders must convey these texts and guidelines to all segments of society, so that they lead to awareness and enlightenment, guiding everyone to the right path in dealing with the environment with kindness and a focus on improvement. The advisory approach focuses on three aspects:

(i) Encouraging the utilization and investment of environmental resources.

Islamic law has always encouraged the utilization and investment of all environmental resources and their components. For example, God Allah (*SWT*) says: "The example of those who spend their wealth in the cause of Allah is that of a grain that sprouts into seven ears, each bearing one hundred grains. And Allah multiplies the reward even more to whoever He wills. For Allah is All-Bountiful, All-Knowing" (Qur'an, 2:261). Al-Qurtubi, in his commentary on this verse, states that it serves as evidence of the importance of agriculture, which is among the most essential occupations for people. He further explains that farming and other related activities are considered a collective obligation, meaning that the ruler should compel people to engage in them, as well as in planting trees and other similar endeavors. The verse emphasizes the importance of cultivating crops and working to increase their yield, so that a single ear of grain can produce a hundred grains, which are essential for the sustenance of humans, animals, and birds. It also indicates that the land is a source of economic wealth that should be cared for and invested in the best possible way (Al-Qurṭubī, 2002, p. 262). On the other hand, the prophet Mohammad (*SAW*) said, "If the final hour arrives while one of you has a palm shoot in his hands and he is able to plant it before the Hour arrives, the, let him plant it" (Al-Bukhārī, 1960, p. 168). This great hadith encourages positivity, optimism, and perseverance. It teaches that good deeds are commendable even in the final moments of life. The main message is that a Muslim should continue working and striving to serve people and develop the earth, even if the end seems very near, and should not despair or stop working.

Regarding water, the prophet Mohammad (SAW) advised people to take care of water, keep it clean, and use it wisely. Among the many several hadiths on this matter are the following: “None of you must pass water into standing water that is not flowing, then wash in it” (Ibn ‘Abd al-Rahmān, 2006, p. 21). As we know, standing water that is not flowing contains bacteria and microbes from human being; therefore, it can become a source of disease. Medical research affirms that Schistosomiasis parasite, which it originates from humans, can multiply rapidly when introduced into stagnant water. The prophet Mohammad (SAW) said, “Muslims have common share in three (things); grass, water and fire” (Al-Mizzī, 1992, p. 338). This means that these essential natural resources are common property among Muslims, and no one is allowed to monopolize them or prevent others from benefiting from them- especially in uncultivated lands that are not owned by anyone. This hadith is considered evidence of the principle of sharing in the basic necessities of life.

In term of land reclamation, cultivation, plantation the prophet Mohammad (SAW) said the one who activate it will belong to him. “If anyone makes a barren land productive, then it belongs to him” (Al-Taymī, 2021, p. 217). The aforementioned hadiths clearly demonstrate Islam’s emphasis on utilizing the land and the obligation to benefit from and cultivate it through planting and farming. This is due to the numerous benefits it provides to all living creatures, including humans, birds, and animals, who benefit from its fruits and grains to sustain their lives. Furthermore, the planter receives reward and merit, as he earns virtue and charity for everyone who eats from what he has planted. The prophetic teachings emphasized the importance of preserving the lives of animals and birds, especially those from which benefit is derived. The Prophet, peace and blessings be upon him, said:

“While a man was walking, he felt thirsty and went down a well and drank water from it. On coming out of it, he saw a dog panting and eating mud because of excessive thirst. The man said, ‘This (dog) is suffering from the same problem as that of mine. So, he (went down the well), filled his shoe with water, caught hold of it with his teeth and climbed up and watered the dog. Allah thanked him for his (good) deed and forgave him.’ The people asked, ‘O Allah’s Messenger (SAW)! Is there a reward for us in serving (the) animals?’ He replied, ‘Yes, there is a reward for serving any animate’ (Al-Sharjī, 2009, p. 310).

Regarding air and wind, the Prophet’s guidance included calling for the preservation of the air and protecting it from all types of pollutants and foul odors, and keeping it clean, pure, beneficial, and harmless. Among the most prominent of these hadiths are: ‘A’isha said she used to perfume the Prophet with the sweetest perfume she could find until she saw the perfume shining on his head and beard (Aḥmad ibn Ḥanbal, 2001, Hadith 6163). Another Hadith, Jabir reported God’s Messenger as saying, “If anyone eats of this offensive tree (garlic or onion) he must not approach our mosque, for the angels are harmed by the same things as men” (Al-Tabrizī, 1985, Hadith 707). The Prophet Mohammad (SAW) prohibited someone from attending the mosque because of smell of garlic and onion. So, what about the odors from smoking, factories, reactors, and other things that are harmful to human health? Undoubtedly, prohibiting them is even more important and necessary.

(ii) The Call for Moderation and Balance in the Consumption of Environmental Resources: Moderation and balance represent an authentic Islamic approach and a fundamental principle of Islamic law, distinguishing the Muslim nation from other nations. It is a moderate nation in its beliefs, worship, and dealings, as Almighty Allah says: “And thus We have made you a moderate nation” (Qur’an, 2:143). Similarly, Islam advocates moderation and balanced in dealing with the environment and its resources. Islamic teachings, therefore, call for moderation in the consumption of environmental resources, avoiding excessive use and extravagance both of which constitute wastefulness and profligacy. This principle is clearly reflected in the Quranic verses and Hadiths, most notably: “And eat and drink, but be not excessive. Indeed, He likes not those who commit excess” (Qur’an, 20:81). Give to close relatives their due, as well as the poor and needy travelers. And do

not spend wastefully. The prophetic traditions have come to support and clarify the principle of moderation in the consumption of environmental resources: The Messenger of Allah passed by Sa'd when he was performing ablution, and he said: 'What is this extravagance?' He said: 'Can there be any extravagance in ablution?' He said: 'Yes, even if you are on the bank of a flowing river'" (*Abd al-Bāqī, n.d., Hadith 425*). Al-Shawkani explained that the hadith indicates the disapproval of wasting water during washing and ablution and emphasizes the desirability of moderation—a matter upon which is a consensus (*Al-Shawkānī, n.d., p. 250*). If there is such strictness concerning water consumption during ablution, how much more serious is the waste of water in daily life, where it is often spilled in the streets through negligence, while many people are deprived of this blessing? Water scarcity remains one of the world's most pressing problems, causing numerous conflicts at the individual, community, and state levels. Another Prophetic Hadith states "A human being has never filled any vessel which is worse than his own belly" (*Al-Ḥamd, 1982, p. 221*). This prophetic guidance, which emphasizes the preserving human health and protecting from diseases resulting from overeating, clearly reflects the consequences of excess and depletion of environmental resources that the world is currently faces. Some nations discard vast amounts of leftover food in landfills, while others lack even a morsel to stave off hunger and death.

(iii) Warnings and Threats against Harming the Environment: Religious texts contain warnings and threats against damaging or harming the environment. They express disapproval, condemnation, and divine anger, and threaten severe punishment in the fire of Hell on the Day of Judgment. This is illustrated by the words of Almighty Allah: "And when he goes away, he strives throughout the land to cause corruption therein and destroy crops and animals. And Allah does not like corruption" (*Qur'an, 2:205*). What is being witnessed in some countries today is the use of nuclear, chemical, toxic and radioactive weapons—killing women and children, destroying homes and buildings, annihilating crops, livestock and birds, and polluting the water and air. Among the Prophet's Hadiths "If anyone cuts down a tree, God will lower his head in hell" (*Al-Tabrīzī, 1985, Hadith 2970*). Another hadith "A woman was punished on account of a cat which she kept shut up till it died of hunger. She did not feed it or let it out so that it might eat things creeping on the earth" (*Al-Tabrīzī, 1985, Hadith 1903*). Anyone who reflects on these texts will recognize the severity of the warnings against harming the components of the environment, including plant and animal life. Cutting down trees and uprooting plants is a form of corruption, as it deprives people of fruits, grains, shade and shelter. This also applies to cutting down forest trees without considering and assessing the resulting disruption to the environmental balance. Similarly, the wanton killing of animals and birds without any benefit, or torturing and imprisoning them until they die, is prohibited. Islam forbids harming the environment because its consequences ultimately harm humanity itself.

(c) Legislative approach: Islamic legislation come to prevent harm to the environment, and harming the environment through pollution contradicts the essence of Islamic law, which calls for the preservation of the five essential necessities: religion, life, progeny, intellect, and property. Islam commands us to refrain from harming the environment, even by simply removing an obstacle from the road. How much more so, then, does it forbid polluting its water, air, soil, and vegetation? It also contradicts Allah (*SWT*) command to cultivate and improve the earth. Environmental degradation and pollution threaten human life, leading to the death of many people worldwide from hunger and thirst due to the depletion of water, plant, and animal resources. Environmental damage poses a serious threat to the continuation of future generations, depriving them of what they need for their growth, sustenance, and survival. It is also known that environmental degradation through the cultivation of drugs leads to the corruption of the intellect, which is why Islam prohibits intoxicants and narcotics. Furthermore, environmental damage harms property, which encompasses everything a person owns and strives to acquire and possess. The land is property, the trees are property, the animals are property, and so on (*Clarke, 1890, pp. 199–211*).

Protection of the environment is an Islamic duty for everyone, Islamic law has included many mechanisms, activities, procedures, and controls that work to fulfill this duty. These mechanisms are diverse (Hisbah, Qadha), some of which relate to protecting the environment and its resources from harm, damage, corruption, pollution, excessive depletion, extravagance, wastefulness, frivolity, and misuse of resource for purposes other than human need and benefit. This is achieved by prohibiting behaviors that are harmful to the environment, which constitute preventive or negative measures. These mechanisms aim to guide individual behavior towards protecting the environment and its components from all the aforementioned harms. Other mechanisms focus on utilizing the environment and its resources by developing, increasing, improving, and restoring them-encouraging and promoting behaviors that are beneficial to the environment. These are positive measures aimed at guiding individual behavior towards developing and investing in the environment, making it sound, clean, suitable, fruitful, and productive for the benefit of present humanity while preserving it for future generations. Some mechanisms and procedures are also regulating both types of behavior – the developmental and protective aspects of human interaction with the environment – in practical, real-world manner, to determine the extent to which individuals comply with the directives and legislation established by Islamic law for environmental protection (Biglan et al., 2012, p. 257).

Finally, whoever causes harm on earth by polluting it, depleting natural resources, or damaging the ecosystem deserves legal or Shariah-based punishment, depending on the nature of their act. Financial penalties, such as fines and compensation for damages to the environment and society, may be imposed as a deterrent to the offender and others, and to uphold the principle of environmental justice. The punishment may even extend to imprisonment or a ban from engaging in the activity that caused the harm, if the act was intentional or repeated in a manner demonstrating disregard for the rights of others and the safety of the general environment. In some cases, the punishment may take a disciplinary or corrective form, such as requiring the offender to repair the damage they caused or participate in cleanup, and tree-planting campaigns, as a practical atonement for the harm inflicted. In Islamic law, harming the environment falls under the category of “corruption on earth”, which God has forbidden, and is subject to the discretion of the ruler according to the principle of “punishment as deemed necessary to achieve the public good and prevent harm” (Kamali, 2016, p. 323). Thus, the penalties resulting from violating environmental protection regulations are not merely material sanctions, but rather a comprehensive system aimed at safeguarding God’s creation, protecting humanity from the consequences of its recklessness and negligence, and reinforcing the principle that preserving the environment is an act of worship and an aspect of civilized behavior before it is a legal obligation.

### **Findings**

- Environmental Protection as a legal obligation (*Fard*): The analysis concluded that *Ḥimāyah al-bī'ah* is not merely a moral virtue but a collective religious duty (*Fard kifāyah*). It is a directive requirement of the stewardship (*Kifālah*) and trust (*Amānah*) mandated by God. Failure to protect the environment constitutes a violation of divine law.
- Integration with the Higher Objective of Shariah (*Maqāsid*): Environmental protection is foundational to achieving all five essential *Maqāsid*. It’s directly necessary for preserving life (*al-Nafs*), intellect (*al-‘Aql*) through clear air and water, progeny (*al-Nasl*) through a healthy future, and wealth (*al-Mal*), through sustainable resources. Ultimately, a degraded creation impedes the ability to worship and recognize God, thus harming the preservation of religion (*al-Din*).
- The legal personhood of Nature: Islamic jurisprudence implicitly recognizes the intrinsic rights of nature. The concept that all creation “glorifies God” and the Prophetic injunction to show kindness to “the one who has a living soul” external ethical consideration beyond humans. This

establishes a theocentric legal standing for ecosystems, where harming the environment is a sin (*ithm*), regardless of immediate human cost

- The Efficacy of Classical Legal Mechanisms: The study finds that classical fiqh tools are highly applicable today. The prohibition of waste (*Israf*) provides a powerful legal basis for combating overconsumption and pollution, while the prohibition of *fasād* (corruption on earth) directly criminalizes large scale environmental damage. The institution of *Himā* serves as a ready-made model for creating national parks, forest reservism and marine sanctuaries
- The primacy of Prevention (Sad al-Dharā'i): Islamic law emphasizes blocking the means to an evil. This principle mandates a precautionary approach to environmental policy. Any activity with a high risk of significant environmental damage even if the benefit is seemingly immediate, should be restricted or banned to prevent future harm
- Reinterpretation of ownership and Usufruct (*Intifā*): the findings confirms that while humans may own or use resources, this is a usufructuary right, not absolute ownership. All resources are ultimately owned by God (*Māl Allah*). Therefore, ownership is conditional upon responsible use (*tasarruf bi-shart al aql*) prohibiting exploitation that leads to depletion or degradation.

### Conclusion

In conclusion, the juristic analysis of Himmah al- biah within Islamic fiqh reveals a sophisticated and holistic system for environmental protection that is both timeless and urgently relevant. The principles of stewardship (*Kifaalah*), trust (*Amaanah*), and pursuit of public welfare (*Maslaha*) provide an un-shakable ethical foundation, while specific legal mechanisms translate this theology into actionable law. The prohibition of *israf* (waste) and *fasaad* (corruption) establishes a clear legal boundary for human interaction with the natural world, while concepts like Hima offer a classical model for modern conservation areas. This analysis affirm that environmental protection is not merely an ethical suggestion in Islam but a legal obligation (*fard*), integral to the faith's higher objectives of preserving religion, life, intellect, progeny, and wealth, and by extension, the very planet that sustain them all. Therefore, the Islamic juristic tradition does not merely contribute to the global discourse on sustainability but challenges it within a paradigm where environmentalism is an act of worship, ecological responsibility is a form of justice, and the protection of Earth is a sacred duty incumbent upon every Muslim. The challenge and opportunity that remain lie in the contemporary application (*Ijtihad*) of these profound mechanisms to address our modern ecological crises.

### Authors' contributions

First author – writing the article text, correspondence, submission of the article.

Second author – writing the article text, technical formatting.

Third author – writing the article text, literature review, editing the text.

### Conflict of interests

The authors declare that there is no conflict of interest.

## References

- ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd. (1982). *Sharḥ Bulūgh al-Marām min Jam‘ Adillat al-Aḥkām* [Explanation of “Bulūgh al-Marām”] (Vol. 10). Maṭābī‘ al-Rashīd. (in Arabic)
- ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān. (2006). *Taysīr al-‘Allām Sharḥ ‘Umdat al-Aḥkām* [The facilitation of the learned: Commentary on ‘Umdat al-Aḥkām] (10th ed.). Maktabat al-Tābi‘īn. (in Arabic)
- ‘Abd al-Bāqī, M. F. (1986). *Al-Lu‘lu‘ wa al-Marjān* [Pearls and coral] (Vol. 3). Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)
- ‘Abd al-Bāqī, M. F. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah* [Collection of hadith] (Vol. 1). Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah. [Hadith 425]. (in Arabic)
- ‘Abd al-‘Azīz Khalīfah, & Walīd Khālīd al-Shāyji. (1999). Al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa Ḥimāyat al-Bī‘ah [Islamic sharia and the protection of the environment]. *Journal of Shariah and Law – Azhar University*, 21(21), 280–294. (in Arabic)
- Abd Al-Haqq ibn Ghālīb ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Aṭīyyah. (1993). *Al-Muḥarrar al-Wajiz* [The concise edited exegesis] (Vol. 2). Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. (in Arabic)
- Abdulkarim, A. (1996). *Ḥimāyat al-Bī‘ah al-Islāmiyyah Muqāranah bi-al-Qawānīn al-Waḍ‘iyyah* [Islamic environmental protection: A comparative study with secular laws]. n.p. (in Arabic)
- Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. (1915). *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* [The Authentic Comprehensive Collection]. (Vol. 1). Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah. [Hadith 269]. (in Arabic)
- Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ. (1994). *Aḥkām al-Qur‘ān* [The rulings of the Qur‘an] (Vol. 3). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. (in Arabic)
- Abū Bakr ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām al-Ṣan‘ānī. (1983). *Al-Muṣannaf* [The classified compilation] (Vol. 5, 2nd ed.). Al-Majlis al-‘Ilmī. [Hadith 9209]. (in Arabic)
- Adelman, S. (2018). The sustainable development goals, anthropocentrism and neoliberalism. In *Sustainable Development Goals* (pp. 15–40). Edward Elgar Publishing.
- Aḥmad ibn Ḥanbal. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* [The hadith collection of Imam Ahmad] (Vol. 1). Mu‘assasat al-Risālah. [Hadith 6163]. (in Arabic)
- Aḥmad Janduni. (1995). *Al-Islām wa al-Bī‘ah: ‘Alāqat Tanāghum wa-Takāmul* [Islam and the environment: Harmony and integration]. Dar Saras. (in Arabic)
- Al Rifai, S. R. (2016). *The light of Allah in the heavens and the earth: The creation of the atom (24:35) and the physics of spirituality*. Sunnah Muakada.
- Al-Albānī, M. N. (2000). *Ṣaḥīḥ al-Targhīb wa al-Tarhīb* [The Authentic collection of encouragements and warnings] (Vol. 2). Maktabat al-Ma‘ārif. (in Arabic)
- Al-Dunyah, Sh. (2001). Al-Islām wa Ḥimāyat al-Bī‘ah [Islam and the protection of the environment]. *Majallat al-Buḥūth al-Fiqhiyyah al-Mu‘āṣirah*, 48(12), 24. (in Arabic)
- Al-Kaylānī, S. Z. (2014). Tadābīr al-Bī‘ah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah [Environmental measures in Islamic sharia]. *Majallat al-Dirasāt*, 41(2), 1212. (in Arabic)
- Al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf. (1992). *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl* [The refinement of perfection] (Vol. 5). Mu‘assasat al-Risālah. (in Arabic)
- Al-Qaradawī, Y. (2001). *Rī‘āyat al-Bī‘ah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* [The Protection of the environment in Islamic sharia]. Dar al-Shurūq. (in Arabic)
- Al-Qurtubī, M. A. (2002). *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān* [Compendium of Qur‘anic rulings] (Vol. 2). Dar al-Hadith. (in Arabic)
- Al-Ṣabbārīnī Ḥamad. (1984). *Al-Bī‘ah wa-Mushkilātuhā* [The environment and its problems] (2nd ed.). Manshūrāt al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah. (in Arabic)

- Al-Sharjī, A. (2009). *Al-Tajrīd al-Ṣarīḥ li-Aḥādīth al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* [Abridgment of the hadiths of the Ṣaḥīḥ collection]. Mu'assasat al-Risālah. (in Arabic)
- Al-Shawkānī, M. (n.d.). *Nayl al-Awṭār* [Attainment of the desired] (Vol. 1). Maktabat Dār al-Turāth. (in Arabic)
- Al-Tabrizī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Khaṭīb. (1985). *Mishkāt al-Maṣābīḥ* [The niche of lamps] (Vol. 1, 3rd ed.). Dār al-Fikr. [Hadith 707]. (in Arabic)
- Al-Tabrizī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Khaṭīb. (1985). *Mishkāt al-Maṣābīḥ* [The niche of lamps] (Vol. 2, 3rd ed.). al-Maktab al-Islāmī. [Hadith 2970]. (in Arabic)
- Al-Zuhaylī, W. (2010). *Ḥimāyat al-Bī'ah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* [The protection of the environment in Islamic law]. Dār al-Maktabī. (in Arabic)
- Barbier, E. B. (1987). The concept of sustainable economic development. *Environmental Conservation*, 14(2), 101–110. <https://doi.org/10.1017/S0376892900011449>
- Bennett, N. J., Whitty, T. S., Finkbeiner, E., Pittman, J., Bassett, H., Gelcich, S., & Allison, E. H. (2018). Environmental stewardship: A conceptual review and analytical framework. *Environmental Management*, 61(4), 597–614. <https://doi.org/10.1007/s00267-017-0993-2>
- Biglan, A., Flay, B. R., Embry, D. D., & Sandler, I. N. (2012). The critical role of nurturing environments for promoting human well-being. *American Psychologist*, 67(4), 257. <https://doi.org/10.1037/a0026796>
- Clarke, H. (1890). The right of property in trees on the land of another, as an ancient institution. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 19, 199–211. <https://doi.org/10.2307/2842070>
- Dhahir, A. S. (2009). *Aḥkām al-Bī'ah fī al-Fiqh al-Islāmī* [Environmental rulings in Islamic jurisprudence]. (Master's thesis). Islamic University of Gaza. (in Arabic)
- Hijab Mohammad Munir. (2003). *Al-Talawwuth wa Ḥimāyat al-Bī'ah* [Pollution and environmental protection] (3rd ed.). Dar al-Fajr. (in Arabic)
- Ismā'īl ibn Muḥammad al-Taymī. (2021). *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [Commentary on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī] (Vol. 4). Dār Asfār. (in Arabic)
- Kamali, M. H. (2016). Islam and the environment: An examination of the source evidence. *Islamic Perspectives on Science and Technology* (pp. 171–192). Springer Singapore. [https://doi.org/10.1007/978-981-287-778-9\\_12](https://doi.org/10.1007/978-981-287-778-9_12)
- Kolmek, E. F. (2025). Beauty and Islam: An investigation on the ethical dimension and horizons of Islamic aesthetics. In [Asia Pacific-11th International Congress on Contemporary Scientific Research](#).
- Kumar, A. (2018). Brief introduction of environment, ecology and environmental pollution. *Inspira-Journal of Modern Management & Entrepreneurship (JMME)*, 314(01), 314–322.
- Miao, Q., & Nduneseokwu, C. (2025). Global environmental leadership: Addressing the triple planetary crisis. In *Environmental leadership in a VUCA era: An interdisciplinary handbook* (pp. 37–119). Springer Nature Singapore.
- Muḥammad al-Amīn ibn 'Abd Allāh al-Urāmī. (2009). *Al-Kawkab al-Wahhāj wa al-Rawḍ al-Bahhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* [Commentary on Ṣaḥīḥ Muslim] (Vol. 11). Dār al-Minhāj. [Hadith 1960]. (in Arabic)
- Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī. (1959). *Al-Adab al-Mufrad* [The book of manners] (2nd ed.). al-Maṭba'ah al-Salafiyyah. (in Arabic)
- Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [Authentic collection of al-Bukhārī] (Vol. 2, 5th ed.). Dār al-Yamāmah. [Hadith 2210]. (in Arabic)
- Muḥammad Ibn 'Isā al-Tirmidhī. (1996). *Al-Jāmi' al-Kabīr* [The great compilation] (Vol. 3). Dār al-Gharb al-Islāmī. [Hadith 1957]. (in Arabic)
- Muhyī al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī. (2007). *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* [Gardens of the righteous]. Dār Ibn Kathīr. (in Arabic)

Shehata, A. (2001). *Ru'yat ad-Dīn al-Islām fī al-Ḥifāz 'alā al-Bī'ah* [The vision of Islam in preserving the environment]. Dar al-Shurūq. (in Arabic)

#### ***Information about authors***

Manswab Mahsen Abdulrahman – PhD, Islamic University in Uganda, Mbale, Uganda, <https://orcid.org/0000-0002-0117-9570>, [manswab@iuiu.ac.ug](mailto:manswab@iuiu.ac.ug)

Onikosi Ahmeed Adedeji – PhD, Islamic University in Uganda, Mbale, Uganda, <https://orcid.org/0009-0001-9877-8042>, [aaonikosi@iuiu.ac.ug](mailto:aaonikosi@iuiu.ac.ug)

Mohd Saiful Anwar Bin Mohd Nawawi – Associate Professor, PhD, Malaya University, Kuala Lumpur, Malaysia, <https://orcid.org/0000-0002-4420-5919>, [saifulanwar@um.edu.my](mailto:saifulanwar@um.edu.my)

#### ***Авторлар туралы мәлімет***

Мансваб Махсен Абдулрахман – PhD, Угандадағы ислам университети, Мбале, Уганда, <https://orcid.org/0000-0002-0117-9570>, [manswab@iuiu.ac.ug](mailto:manswab@iuiu.ac.ug)

Оникоси Ахмед Адедеджи – PhD, Угандадағы ислам университети, Мбале, Уганда, <https://orcid.org/0009-0001-9877-8042>, [aaonikosi@iuiu.ac.ug](mailto:aaonikosi@iuiu.ac.ug)

Мохд Сайфул Анвар бин Мохд Навави – Қауымдастырылған профессор, PhD, Малайя университети, Куала-Лумпур, Малайзия, <https://orcid.org/0000-0002-4420-5919>, [saifulanwar@um.edu.my](mailto:saifulanwar@um.edu.my)

#### ***Сведения об авторах***

Мансваб Махсен Абдулрахман – PhD, Исламский университет в Уганде, Мбале, Уганда, <https://orcid.org/0000-0002-0117-9570>, [manswab@iuiu.ac.ug](mailto:manswab@iuiu.ac.ug)

Оникоси Ахмед Адедеджи – PhD, Исламский университет в Уганде, Мбале, Уганда, <https://orcid.org/0009-0001-9877-8042>, [aaonikosi@iuiu.ac.ug](mailto:aaonikosi@iuiu.ac.ug)

Мохд Сайфул Анвар бин Мохд Навави – Ассоциированный профессор, PhD, Малайский университет, Куала-Лумпур, Малайзия, <https://orcid.org/0000-0002-4420-5919>, [saifulanwar@um.edu.my](mailto:saifulanwar@um.edu.my)