

E-ISSN 3135-4238

ISSN 3105-4153

Institute of Humanities and Religious Studies



Vol. 1. No. 2

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 BOTAQARAЕV, Yasawi Research Center, Kazakhstan

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet Kamil CИHAN, Erciyes University, Turkey
Prof. Dr. Ashirbek MUMINOV, Center for the Study of Islamic History, Art and Culture – IRCICA, Turkey
Prof. Dr. Egdūnas RAČIUS, Vitautas 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

РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС

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

РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС

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 ҒАБИТОВ, 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
Каскырбек 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
Шуаиб Умар ГОКАРУ, PhD, Малайя университеті, Малайзия

Бұқаралық ақпарат құралдарын тіркеу туралы куәлік: No KZ34VPY00124256 Астана 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 БОТАКАРАЕВ, PhD, Научный центр Ясауиедения, 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 ҒАБИТОВ, 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
Әсет ҚҰРАНБЕК, 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
Каскырбек 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
Тунгыш АБЫЛОВ, PhD, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Казахстан
Шуаиб 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. 2

CONTENT – МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

Қайрат Затов, Ғалымбек Мажиев

Сопылық ислам мәдениетінің феномені:

генезис, рухани негіздері және тарихи дамуы

4

Almasbek Shagyrbay

Women in Islam: Quranic Guidelines and Traditions

15

Alexander Antipin, Sultan Abdrakhmanov

The Role of Religion in the Identity of Kazakhstan's Cossacks: History and Narratives

26

Durmuş Arık, Tolen Barakbayeva, Botakoz Abdrakhmanova

Interpretation of M. Eliade's Religious Concepts in Modern Society

43

Арманай Ертихалова, Адия Романова

Діни саладағы дерадикализация және оңалтудың институционалдық архитектурасы: отандық және халықаралық тәжірибе

53

Олег Синяков, Владимир Разумов

Цифровая религиозная конверсия: когнитивные и поведенческие механизмы в контексте философско-этических вызовов виртуальной религиозности

69

Magomet Iandiev

Islamic Political Economy as the Missing Link of the Islamic Financial System

85

Sufism is a Phenomenon of Islamic Culture: Genesis, Spiritual Foundations and Historical Development

Kairat Zatov ^{1,*} , Galimbek Mazhiev ²

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

²Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan

*Corresponding author's email: kairat_1966@list.ru

Abstract

This article examines the origins and ideological foundations of Sufism in Central Asia and Kazakhstan, as well as its socio-cultural role. The paper explores the history of madhhabs, the influence of Sufism on the spread of Islam in the region, and the genesis and spread of Sufism as an Islamic cultural phenomenon. The authors analyze concepts of Sufism that have become widespread in Russian and foreign literature. According to the authors, Sufism is a revival of the norms of behavior and the mystical traditions of the Prophet Muhammad. The main elements of the Sufi worldview are explored: love of Allah, mystical knowledge, spiritual development, the practice of iqra, and the categories of khal, maqam, and fana. The relationship between the sheikh and the murid is examined, as well as the role of Sufi mentors in shaping the moral and religious values of society. The article also examines the influence of Sufism on public consciousness, its interaction with regional traditions, and the transformation of the image of Sufis among the public. The authors conclude that Sufism became an important factor in the spiritual consolidation of society and contributed to the dissemination of Islamic values through the ideas of love, service, moral purification, and inner perfection.

Keywords: Sufi worldview; phenomenon of Sufism; culture; transformation of Sufism; genesis.

Received: 19 May 2026

Revised: 07 June 2026

Accepted: 16 June 2026

Copyright: © 2026 by the authors.

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

Сопылық ислам мәдениетінің феномені: генезис, рухани негіздері және тарихи дамуы

Аңдатпа

Бұл мақалада Орталық Азия мен Қазақстандағы сопылықтың шығу тегі мен идеологиялық негіздері, сондай-ақ оның әлеуметтік-мәдени рөлі қарастырылады. Мақалада мәзһабтардың тарихы, сопылықтың аймақтағы исламның таралуына әсері және сопылықтың ислам мәдени құбылысы ретінде пайда болуы мен таралуы зерттеледі. Авторлар орыс және шетелдік әдебиетте кең таралған сопылық тұжырымдамаларын талдайды. Авторлардың пікірінше, сопылық – Мұхаммед пайғамбардың мінез-құлық нормалары мен мистикалық дәстүрлерінің қайта жаңғыруы. Сопылық дүниетанымының негізгі элементтері зерттеледі: Аллаһқа деген махаббат, мистикалық білім, рухани даму, икра тәжірибесі және хал, мақам фана санаттары. Шейх пен мүрид арасындағы қарым-қатынас, сондай-ақ қоғамның моральдық және діни құндылықтарын қалыптастырудағы сопылық тәлімгерлердің рөлі қарастырылады. Сондай-ақ мақалада сопылықтың қоғамдық санаға әсері, оның аймақтық дәстүрлермен өзара әрекеттесуі және көпшілік арасындағы сопылар бейнесінің өзгеруі қарастырылады. Авторлар сопылық қоғамның рухани нығаюында маңызды факторға айналды және махаббат, қызмет ету, моральдық тазару және ішкі жетілу идеялары арқылы ислам құндылықтарының таралуына ықпал етті деген қорытындыға келеді.

Түйін сөздер: сопылық дүниетаным; сопылық феномені; мәдениет; сопылық трансформациясы; генезис.

Суфизм как феномен исламской культуры: генезис, духовные основы и историческое развитие

Аннотация

В настоящей статье рассматриваются истоки и мировоззренческие основания суфизма в Центральной Азии и Казахстане, а также его социально-культурная роль. В работе исследуются история мазхабов, влияние суфизма на распространение ислама в регионе, проблемы генезиса и распространения суфизма как феномена исламской культуры. Авторы анализируют получившие широкое распространение в отечественной и зарубежной литературе концепции суфизма. По мнению авторов, суфизм является возрождением норм поведения и мистических традиции пророка Мухаммеда. Исследуются основные элементы суфийского мировоззрения: любовь к Аллаху, мистическое познание, духовное совершенствование, практика икра, категории хал, макам, фана. Рассмотрены особенности отношений между шейхом и мюридом, а также роли суфийских наставников в формировании нравственных и религиозных ценностей общества. В статье также рассматривается влияние суфизма на общественное сознание, его взаимодействие с региональными традициями и трансформация образа суфия в народной среде. Авторы делают вывод о том, что суфизм стал важным фактором духовной консолидации общества и способствовал распространению исламских ценностей через идеи любви, служения, нравственного очищения и внутреннего совершенствования личности.

Ключевые слова: суфийское мировоззрение; феномен суфизма; культура; трансформация суфизма; генезис.

Кіріспе

Сопылықтың шығу тегі туралы әртүрлі академиялық пікірлер бар. Кейбіреулер сопылықты исламға дейінгі сенімдермен байланыстырады, ал басқалары оны ислам дәстүрінің шеңберінде қарастырады.

Мұхаммед пайғамбар кезеңінен кейін қалыптасқан саяси-діни ахуал ислам дінінің екі негізгі сүнниттік және шииттік бағытқа жіктелуіне алып келді. Орталық Азия мен Қазақстан және сондай-ақ Еділ мен Қара теңіздің солтүстік жағалауында исламның сүнниттік бағыты кең таралды (Temirbayeva et al., 2021). Осы бағыттармен қатар, ислам әлемінде X ғасырда мәзһабтар да қалыптасты. Мәзһабтар сенім (ақыда), ғұлһ (құқықтық) және саясат мәселесіне байланысты туындаған мәзһабтар болып бөлінеді. Мәзһабтардың пайда болуы исламның Арабиядан өзге аймақтарға, ұлттар мен ұлыстарға таралуымен және кейбір теологиялық мәселелердің (тағдыр, күнә) ортаға шығуымен байланысты болды. Еуразия мәдени кеңістігіндегі түркі халықтарының басым бөлігі ақыдада Матуруды, ғұлһта Әбу Ханифа мәзһабтарын ұстанады. Бұл мәзһабтармен қатар, аталған өңірде басқа мәзһабтарды ұстанатын жамағаттар да кездеседі. Алайда мәзһабтардың арасындағы айырмашылықтар абсолютті емес, олардың барлығы ортақ негіздерге Құран мен Сүннетке сүйенеді.

Алтын Орда мемлекетінде осылардың ішінде Әбу Ханифа мәзһабы кең таралып, басымдылыққа ие болды. Өйткені, ортағасырларда Орталық Азия ислам әлеміндегі ханафиттік мәзһабтың ең ірі орталықтарының бірі болды, ал Хорезмнен шыққан дін ғұламаларының беделі мен дінді уағыздаудағы белсенділігі осы мәзһабтың Еуразия даласының солтүстігі мен батысына таралуына ықпал етті.

Материалдар мен әдістер

Бұл мақала исламдағы сопылықтың қалыптасуы мен дамуына арналған тарихи, философиялық және діни зерттеулер көздерін талдауға негізделген. Пайдаланылған материалдарға ресейлік және халықаралық зерттеушілердің еңбектері мен классикалық сопылық мәтіндері кіреді. Сонымен қатар, сопылық рухани тәжірибенің негіздерін көрсететін Құран аяттары мен хадистер. Орталық Азия мен Қазақстанда исламның таралуына сопылықтың әсеріне ерекше назар аударылады. Бұл деректерді талдау бізге сопылық идеялардың эволюциясын және олардың аймақтық мәдени ортаға бейімделуін бақылауға мүмкіндік берді.

Зерттеудің әдіснамалық негізі тарихи-салыстырмалы, герменевтикалық және жүйелік талдау әдістеріне негізделген. Тарихи-салыстырмалы әдіс сопылықтың әртүрлі тарихи кезеңдерде дамуын және оның жергілікті діни дәстүрлермен өзара әрекеттесуін анықтауға көмектесті. Герменевтикалық әдіс бізге сопылық ұғымдардың, рәсімдердің және тәжірибелердің символизмі мен семантикалық аспектілерін түсіндіруге мүмкіндік берді. Сопылықты философиялық, діни және әлеуметтік-мәдени құбылыс ретінде жан-жақты зерттеу үшін жүйелік тәсіл қолданылды.

Зерттеуде мәтіндік және тұжырымдамалық талдау да қолданылды. Сопылық әдебиеттегі негізгі идеялар анықталды, сопылық санаттардың (тариқат, зікір, сама, фана, хал және т.б.) мазмұны сопылық дүниетаным контекстінде зерттелді.

Бұл әдістерді кешенді қолдану Орталық Азия мен Қазақстандағы ислам мәдениетінің құбылысы ретінде сопылықты тұтас түсінуге ықпал етті.

Нәтижелер және талқылау

Орталық Азия мен Қазақстанда XI-XII ғасырда белең алған, бірақ моңғол шапқыншылығына байланысты үзіліп қалған мұсылмандық қайта өркендеудің Алтын Ордада жандануы

сопылықпен – Аллаһты танудың мистикалық бағытымен байланысты болды. Орталық Азияда пайда болған сопылар бірлестіктері осы аймақтарда исламның таралуына үлкен еңбек сіңірді (Kenzhetay, 2009).

Сопылық (ат-Тасаввуф) – исламдағы аскеттік-мистикалық бағыт. Мұсылман теологтары мен зерттеушілері алғашқы сопылар қатарына пайғамбардың көптеген сахабаларын жатқызады. Сондықтан сопылықтың идеялық бастаулары хижраның алғашқы он жылдықтарында қалыптасады деп айтуға болады. Идеологиялық бағыт ретінде сопылық VIII ғасырдың ортасы мен IX ғасырдың басында түпкілікті қалыптасады. Сопылықтың пайда болуын көптеген ғалымдар ислам қоғамында орын алған әлеуметтік жіктелумен және «өркениеттік «шошынудан» туындаған ішкі рухани-психологиялық толғанысты түсіну мен бастан кешу талпынысымен» байланыстырады (Abirova, 2006, p. 16). Сопылыққа қатысты көптеген тұжырымдамалар оны синкретті ілім ретінде қарастырады. Осы тұжырымдамаларға сай сопылық неоплатонизм, гностицизм, зороастризм, буддизм және т.б. философиялық, діни ілімдердің элементтерін ислам монотеизмі тұрғысынан қайта қорытып, жүйелі дүниетанымдық ілімді қалыптастырады (Baizhuma et al., 2025). Әрине, сопылықта аталған элементтердің кездесетінін жоққа шығаруға болмас. Бірақ біз сопылықтың идеологиялық негізі Мұхаммед пайғамбардың өмірі мен діни практикасы деген өз тұжырымымызды басшылыққа аламыз. Исламда адам Аллаһпен еш делдалсыз, тікелей қатынасқа түседі. Бұл қатынастың дәстүрлі канондалған формаларының бірі – намаз. Намаз – Аллаһты еске алу ғана емес, өзіндік діни тәжірибе. Намаз адамды күнделікті пенделік тіршілік ағымынан бір сәтке болсын босатып, Жаратушысына жақындатады. Сол арқылы намаз адам жаны мен рухын пенделік шаң-тозаңынан тазартады. Намаз фәнилік пен бақилықты, жалған дүние мен нағыз болмысты жалғастырып тұрған өткел тәрізді. Намаз белгілі бір дәрежеде Мұхаммед пайғамбардың діни тәжірибесін жеке тұлғалық тұрғыда жандандыру болып табылады. Әрине, намазда мұсылман пайғамбардың Аллаһты толғануын дәл сол қалпында қайталайды дей алмаймыз. Дегенмен намазда адам Аллаһты көрмесе де көргендей болып, күнәдан алыстап, жақсылыққа бір табан жақындайды. Сол арқылы, экзистенциализм тілімен айтсақ, Болмысқа қатыстылықты сезінеді. Болмысқа қатыстылық ішкі жан дүниенің нұрлануын сезіну формасында жүзеге асады (Omirebekova et al., 2025). Бұл діни тәжірибені рационалдық пайымдау құралдары мен тәсілдері арқылы жеткізу мүмкін емес. Өйткені, вербалданған діни тәжірибе өзінің тереңдігі мен тұтастығынан айырылады. Мұндай діни тәжірибені тек толғану ғана мүмкін. Біздің пікірімізше намаздағы діни тәжірибенің осы аспектілері сопылық мистицизмге негіз болды.

Мұхаммед пайғамбардың діни тәжірибесінде оның Меккеден Құдысқа (Иерусалим) түнгі саяхаты мен көкке көтерілгені, тозақ пен жұмақты көргені (Исра мен Ми'радж) белгілі. Осының бәрі бір түннің ішінде орын алған. Пайғамбар өзінің түнгі саяхаты туралы мұсылмандарға айтып бергенде, күрейіштер оны дәлелдеуін талап етеді. Сонда пайғамбар Құдыс қаласында ешқашан болмаса да оны дәл сипаттап береді және меккелік керуендер туралы нақты хабар айтады. Кейін оның сөздерінің шын екені дәлелденеді. Исра мен Ми'радж – пайғамбардың ең керемет мұғжизаларының бірі және Аллаһтың Ұлылығының бір көрінісі. Мұхаммед пайғамбардың бұл діни тәжірибесі сопылық дәстүрде де өз көрінісін табады. Сопылар туралы да олардың бір жерден екінші жерге ұшып бара алатыны көп айтылады. Алайда, олардың жұмақ пен тозақты көргені туралы ақпаратты біз сопылар туралы деректерден кездестірмейміз. Яғни, сопылар Аллаһтың құдіретімен белгілі бір мұғжизаларды жасай алғанымен ешқашан пайғамбарлық деңгейіне көтерілмейді. Сопы үшін ең бастысы – пайғамбардың діни тәжірибесін актуалдандыру, руханилық өлшемдерін қайта жандандыру. Сопылық тұжырымда Аллаһ пен адам арасындағы бірден бір дәнекер – махаббат. Сопы дүниеден Аллаһ махаббатының ұшқынын көреді. Ғаламның мен адамзаттың

жаратылуы Аллаһтың Ұлы мейірімі мен махаббатының салдары. Сондықтан сопының дүниедегі кез-келген құбылыс пен затқа үлкен маңыз беріп, ықылас танытуы таңданарлық жайт емес. Сопы дүниеден Аллаһтың мөрін көреді. «Сопылықта табиғат заттарының арасында өсімдіктер мен ағаштар ерекше қасиетті саналады, олар құдайылықтың феномені, адамға деген махаббаттың белгісі ретінде түсіндіріледі» (Abirova, 2006, p. 81). Алайда, дүниеге деген сопылық ұстаным мен пұттық көзқарастың арасындағы ұқсастық тек сыртқы формамен ғана шектеледі. Сопылық көне архаикалық анимистік, фетишистік, тотемистік сенімді исламға бейімдеу емес. Пұтшылдықта ерекше қасиет заттың өзіне тән, яғни қасиеттілік заттың немесе құбылыстың ішкі мәні арқылы айқындалады. Ал сопылықта заттың өзіндік мәні жоқ, ол тек Жаратушының құдіретінің арқасында ғана белгілі бір мәнге ие бола алады. Сопылықты көне сенімді исламға бейімдеу немесе халық санасына ислам ұғымдары мен образдарын енгізу мен трансформациялаудың нәтижесі деп қарастыру оны пұтшылдық деңгейге түсіреді (Balpanov et al., 2016). Керісінше, сопылық ислам құндылықтары.

Сопылық мистицизмнің тағы бір алғышарты Құранды тәпсірлеудегі айырмашылықтар мен ерекшеліктер (Calis, 2022). Құран аяттарындағы астарлы мағыналарды түсіну мен түсіндіру пікір таластар мен көзқарастар қайшылығына, ал бұл өз кезегінде түрлі ағымдар мен бағыттардың, соның ішінде саяси қозғалыстардың туындауына алып келді. Бір тұтас мұсылман қауымының жіктелуіне алып келген осы жағдайлар сопылар назарынан тыс қала алмады. Яғни, Құранды, оның аяттары мен сүрелерін адами ақыл мен парасат таразысына салу түрлі пікірлер мен көзқарастардың, ұстанымдар мен әрекет формаларының алуан түрлілігіне себеп болды. Сопылар Құранның көп қырлы мән-мазмұнын рационалды талдауға интуицияға негізделіп, ақиқатты тікелей қабылдауға бағытталған мистикалық тәжірибені балама ретінде ұсынады. Сопылық мистицизмі әлеуметтік және жеке тұлғалық өмірді дін ұстанымдары мен қағидаттарына сәйкес рационалды ұйымдастыру формалары мен тәсілдері дiттеген мақсаттарға жеткізбегендіктің немесе діни құндылықтар мен өмірдің нақты ағымы арасындағы алшақтықтың себебінен туындайды. Сопылық Аллаһтың ақиқаты мен пайғамбарын іздеген пенденің рухани толғанысынан туындаған құбылыс. Хадистерде көрініс тапқан пайғамбардың өнегелі өмірі мен сопылық қарсаңындағы мұсылман уммасының басында тұрғандың тұрмысы арасындағы көзге ұрып тұрған айырмашылық қоғамдық санада күрделі әлеуметтік сауалдардың бетін ашты. Сопылықтың негізін қалаған аскеттердің көңіл-күйінде қарапайым халықтың мұсылман қауымындағы тереңдей түскен жіктелуге, үстемдік етуші жоғарғы таптың сән-салтанатты өміріне деген қарсылық көрініс тапты. VIII-X ғасырларда Ирак, Хорасан, Мысыр аскеттік қозғалыстың орталықтарына айналды. «Сопы» термині қалыптаспаған уақытта оның бастауында тұрғандарды захид (көпше түр. зуххад) – тақуа немесе абид (көпше түр. убад) – Құдайдың құлы деп атайтын.

Діни практикада оларға зікір, яғни Аллаһты еске алу рәсімі тән сипат болды. Зікірді негіздеуде олар Құранның «О, иман келтіргендер! Аллаһты жиі еске алыңдар» (Qur'an, 33:41), «Мені еске алыңдар, Менде сендерді ұмытпаймын» (Qur'an, 2:152) аяттарына жүгінеді. Зікір Аллаһ, Аллаһтан басқа тәңір жоқ, Аллаһ құдіретті деген формулаларды қайталаудан тұрады. Зікірденені белгілі бір қозғалысқа келтірумен, ал кейбір сопылар бауырластықтарында музыка әуендерімен, барабан дабылдарымен қосарланып отырды. Біртіндеп, зікір сопылықтағы тағы бір рәсім – самамен (музыка тыңдаумен) ұштасып, діни практиканың басты элементіне айналды. Әуен мен би ырғағы сопыны ерекше медитациялық күйге бөлейді. Осы медитация барысында сопы өзгерген сана қалпына түседі және ішкі жан дүниенің құрылымдық қайта құрылуын бастан кешеді. Бұл бидегі аллегориялық-рәміздік образдар арқылы көрініс береді. Сопылар ақ түсті ішкі жейденің үстінен қара шапан киеді. Ақ түс жоғарғы трансцендентальды әлемді, қара түс осы дүниені бейнелейді. Би барысындағы айналмалы қозғалыс үстінде сопы қара түсті шапанды лақтырып тастайды. Бұл осы дүниелік пенделіктен арылуды, тазаруды

білдіреді. Уақыт өте бұл сопылар үшін саманы барлық басқа діни рәсімдерден жоғары қойды. Бұл сопылық бидің сыртқы формасы шаман биіне ұқсас болғанымен, ішкі мазмұны мүлдем бөлек. Алайда, осыған қарамастан бұл ұқсастық сопылықтың Орталық Азия мен Қазақстанда кеңінен таралуына ықпал етті (Abdullakhojaev, 2025).

Осы кезеңдегі тақуалар арасында күнделікті тіршілікке қажетті нәрселерді қалай табу керек деген сұраққа қатысты екі түрлі ұстаным қалыптасты. Тақуалардың бір тобы адам өзіне қажеттіні адал еңбегімен тауып, артығын мұқтаждарға таратып беру керек деген ұстанымда болды. Басқалары адам тек Аллаһқа үміт артып, тек бір сәтпен ғана өмір сүруі керек, бүгін пендесіне қамқор болған Аллаһ ертеңде оны қараусыз қалдырмайды деген көзқарасты басшылыққа алды. Сопылар өздеріне қатысты пікірге көңіл аудармады, мақтауды да, айыптауды да қабыл алмады. Бұл сопылықтың Хорасанда пайда болған маламати бағытында айқын көрініс табады. Маламати ілімінің негізіне малама туралы қағида алынды. Соған сәйкес адам өзін, өзінің күнәһар табиғатын айыптап, аяусыз сынай ала білуі керек. Бұл үшін Аллаһқа кіршіксіз қызмет етіп, Оның мейіріміне бөленуге талпынып, екіжүзділектен бойын аулақ ұстауы қажет. Маламатишылар өздерінің рухани жетістіктері мен сәтсіздіктерін жарияламауды жөн санады және сонымен қатар басқаның құпиясына берік болды. Олар адамның рухани кемелденуге бағытталған әрекеті оның тек өзіне ғана қатысты. Оның жан дүниесінің терең қабаттарында орын алған құбылыстардың бәрі тек бәрін біліп отыратын Құдайға қатысты құпия. Бұл бағыт өкілдері қоғамнан аулақ болуды жөн көрмеді. Сырттан қарағанда сопы басқа адамдардан бөліне қоймайды, олар Құдайдың жақын тұрғанын сезіне отырып, күнделікті істерімен шұғылдана береді. Басқалардың күнәһар санауы, жек көруі мен балағаттауы маламатишылар қуантады. Олар мұны өздерінің бағытының дұрыстығының белгісі деп қабылдайды, себебі барлық пайғамбарлар мен әулиелер осындай қорлықты бастан өткізген. Кейде маламатишылар басқалардың тарапынан өздерін айыптайтын іс әрекеттерге де барған. Олар қоғамда қалыптасқан жүріс-тұрыс нормаларын бұзып, айналасындағылардың ызасын келтірген. Осының бәрін олар айналасындағылардың пікіріне өздерінің немқұрайлы қарайтынын көрсету үшін жасаған. Маламатишылар осы арқылы қоғамда орын алған рияны, яғни көпшілік алдында нағыз діндар болып көрінуге талпынғандардың екіжүзділігін, иманның аздылығы мен дін жолындағы табандылықтың жоқтығын көрсетуге талпынады. Жүзін құбылаға бұрғанымен, намаз оқып, ораза тұтқанмен жүректе иман ұяланбаса көпшілік алдында жасалған ғибадаттың мәні мен маңызы шамалы. Маламатишылар көпшілік имандылықтың белгісі санаған жүріс-тұрысты әдейі бұзу арқылы оларға осыны жеткізгісі келген, сөйтіп оларды істеген істері мен сөздеріне сыни көзбен қарауға шақырады. Өйткені осы кездерде билік басындағылар мен олардың төңірегіндегілер иманнан алыстап, осы дүниелік құндылықтар мен құштарлықтарға бой алдыра бастаған еді. Сопылардың зікірдегі «Аллаһ Хайй», яғни Аллаһ тірі деуі адам жүрегіндегі иман мен ұяттың ұйқыға кетпегендігін білдіреді. Сопылардың Аллаһ тірі дегені рәмізді-астарлы көп мағыналы түсінік. Бір жағынан тірі болу бар болу, яғни Аллаһтың бар екені шүбәсіз шындық. Екіншіден, Аллаһтың тірі болуы адамның Онымен қатынаста бола алатындығына меңзейді. Үшіншіден, Оның тірі болуы иман мен ұяттың сергектігінің кепілі. Рухани сергектік «жол үстіндегі» пенденің қалыпты жағдайы. Оны жоғалтқан адам тоғышарлық пен масайрауға ұшырайды. Осыған жол бермеу үшін адам бірінші кезекте өзіне сыни көзбен қарауын үзбеуі керек. Сондықтан сопылық келеңсіздіктерге бой алдырып, рухани ұйқыға батып бара жатқан қоғамның айнасы іспетті болды. Аллаһты шексіз сүю мен Оған күмәнсіз қызмет ету, болмыстан жалықпай Оны іздеу сопы өмірінің квинтэссенциясына айналады.

Сопылардың аскеттік өмір салтын, әсіресе отбасылық пен некеден бас тартуын қоғамның белгілі топтары тарапынан наразылық тудырды. Өйткені, исламда руханияттылық (монахтық) жоқ еді. Ислам отбасылық пен некелік қатынастарға үлкен мән беретін және

адам табиғатына сай келмейтін тиымдарды (католиктердегі целибат принципі) айыптайтын. Сопылықта неке мен отбасылық қатынастарға тиым салатын ереже болмады, тек сопылар жатағында (ханакаларда) тұрып, жиһанкез-кезбелік өмір салтын ұстанған уақытта олардың арасында некесіздік дәстүрі сақталды.

VIII-XI ғасырларда аскеттік өмір салтын айыптаулар басым болғанымен, сопылық қозғалыс кеңінен таралып, ұйымдасқан сипатқа ие бола бастады. Осы уақыттарда сопылық бауырластықтар мен бірлестіктер (ордендер) дүниеге келді. Өз кәсібінен қол үзбей аскеттік және мистикалық «жаттығулармен» шұғылданатын сопылармен қатар, қайыршылықпен күн көретін сопылар да пайда болды. Оларды пақырлар (факир-араб. кедей) немесе дәруіштер (парсыша) деп атады. Бұл атаулар сопы сөзінің синонимдері ретінде қабылданды. Олар атақты адамдардың мазарларының немесе мешіттердің жанынан салынған сопылық жатақханаларда өмір сүрді. Бұл жатақханаларда өзіндік рухани ережелер сақталды. Сопылық өмір салтын қалаған адам өзіне ұстаз табуы тиіс еді. Ұстаз төңірегіне шәкірттер жинап, өзінің бар білімі мен тәжірибесін соларға беруге талпынатын. Сопылық дәстүрде ұстазды шейх немесе пір деп, ал шәкіртті мүрид, мүридке ұстаздық ететін шейхты мүршид деп атайтын. Барлық сынақтан мүдірмей өткен адам ғана мүрид бола алатын. Сопы жатақханаларының кіре берісіне адам тізерлеп қана отыра алатын тақтай төсеніш қойылатын. Сопылыққа бет бұрған адам осы төсеніштің үстінде күні бойы бір қалыпта отыратын және күніне бір ғана жүзімді немесе құрманы қорек қылатын. Уақыт өткен соң егер ол шәкірт болып қабылданса аяқ киімі төсеніштің астында қалады, ал егер ұстаз оны сопылыққа тұрарлық емес деп тапса, аяқ киімін есік алдына шығарып тастайтын. Яғни өзін сопылыққа арнаған адам барлық қиыншылықтарға төзіп, бойында сабырлылық пен ұстамдылық, табандылық сияқты қасиеттерді дамыта білуі тиіс. Ең бастысы сопылық жолын таңдаған адам өзінің нәпсісін, еркі мен жігерін бақылап, басқара алуы қажет. Сопылықтағы ұстаздықтың алғашқы сатысындағы мақсатта осымен байланысты. Ұстазының жетекшілігімен мүрид кемелділік жолындағы барлық сатылардан өтеді. Ұстаз шәкірті барлық қажетті білім мен тәжірибені бойына дарытқанына көзі жеткен кезде оған бөлініп кетуіне рұқсат беретін. Содан соң бұрынғы шәкірт төңірегіне жаңа шәкірттер жинап, ұстаздық дәстүрін жалғастыратын.

IX ғасырдан бастап сопылық тариқаттар қалыптасады. Тариқат арабшадан аударғанда жол деген мағынаны береді. Құранның әл-Ахкаф сүресінің 30-аятынан алынған бұл термин бастапқыда кемелділікті іздеген адамның оған жетуіне ықпал ететін әртүрлі моральдық-психологиялық тәсілдерді білдірді. Тариқат – Аллаһқа жақындаудың және Оны танудың мистикалық жолы. Сопылық бауырластықтар өздеріне ғана тән тариқаттың түрлі тәсілдері мен жолдарын қалыптастырды. Осыған орай XI ғасырдан бастап тариқат термині бекташиа, накшбандиа, йассауиа және т.б. сопылық бағыттарды білдірді. Орталық Азия мен Қазақстан аймағында кубравиа, накшбандиа және йассауиа тариқаттары үлкен ықпалға ие болды (Temirbayeva & Temirbayev, 2021, p. 12). Тариқаттардың өзіндік ерекше белгілері және Құдайды терең мистикалық пайымдауға ықпал ететін зікір тәжірибесі мен рухани жаттығулары болды. Сопылар Құран аяттарын басшылыққа ала отырып, дүниедегі кез-келген зат пен құбылыстан Жаратушының мөрін көрді. Ал жаратылғанды Жаратушымен байланыстыратын махаббат сезімі. Махаббат жаратылысқа іштей тән қасиет және ол қажеттіліктен туындамайды. Махаббат еркін еріктің ештеңемен шартталмай өзін өзгеге бағындыруы мен оған риясыз қызмет етуі. Сопылықта адамның Аллаһқа деген қатынасы үрей мен қорқынышқа емес, Оған деген махаббатқа негізделеді. Адам бойындағы Аллаһқа деген сүйіспеншілік пен махаббат дүние мен тіршілікке пенделік тұрғыдан емес, нұрланған тұлға тұрғысынан қарауға себеп болады. Махаббат Аллаһтың адамзатқа берген ұлы сыйы, мейірім шапағаты. Сопылық дәстүрде махаббат адам мен әлемді олардың бастапқы мәніне қайтып оралтудың бастауы. Пенделік болмыстың қараңғылығына оранып, мүлгіп жатқан махаббат пен ғашықтықты

ояту және сол арқылы адам болмысын Ізгілік пен Ақиқат нұрына бөлеу сопылықтың мұраты.

Құдайылық махаббат идеясымен қатар, сопылық экстаздық күйін білдіретін хал түсінігін де жан-жақты тұжырымдады. Бұл түсінікті енгізген мысырлық Зүннүн әл-Мысри мистикалық жол – тариқат бірнеше аялдамалардан («мақамдардан») тұрады және олардың әрқайсысына ерекше экстаздық күйі – хал (көпше түрде ахуал) сәйкес келеді деп санады. Мақам жолаушы-сопының өз ырқын жұмылдыру арқылы жететін салыстырмалы тұрақты күйі, ал хал адамның ырқына тәуелсіз бір сәттік Құдайдың рақымы мен нұрына бөленуі. Мақам да, хал да рухани ізденіс жолындағы адамға тән ерекше психологиялық күй. Мақамдардың ішінде жиі кездесетіндері тәуба, яғни адамның өз күнәлерін мойындап, құдайға мойынсұнуы. Зухр – дін рұқсат еткен және тиым салған осы дүниелік игіліктерге қызықпау. Пақырлық – тіршілік үшін қажеттінің ең аз мөлшерін қанағат тұту. Сабыр – өмірдің тауқыметіне төзіп, қиыншылығына шыдау. Тәуекел (таваккул) – Құдайға үміт арту. Жазмышқа көну, яғни болғанды, орын алған нәрсені Аллаһтың ісі деп қабылдау. Бойын әділетсіздік пен арамдықтан алыс ұстау, басқаға жамандық істеуден аулақ болу. Көп таралған сопылық халіне курб, яғни «Жаратушыға жақындық», махаббат, хауф (Аллаһтан қорқу), үміт (раджа), құмарлық (шаук), пайымдаушылық (мушахада), ақиқат таным (йакин) жатады.

Сопының мақсаты Аллаһқа жақындау, ақиқатпен тұтасу. Сопылық әдебиетте бұл тұтасу «фана» термині арқылы бейнеленді. Фана – даналық пен махаббатың, ақыл мен сезімнің, адам мен әлемнің және барлықтың Жаратушымен бірлігін сезіну. Фана күйіне жеткен сопы өзінің ырқын, дүниелік құмарлықтары мен пенделік сипатын жеңіп, Аллаһпен сырласады, Онымен тұтасады. Өзінің өтпелі, уақытша Менінен арылу арқылы адам мәңгілік Құдайылық мәнге қатыстылығын сезініп, ақиқат болмысқа ие болады.

Фана концепциясы Әбу Йазид, Әл-Халладж сияқты сопылық өкілдерінің поэзиясында көрініс тапты. Әл-Халладж ілімінде Аллаһқа деген махаббат тек сопылардың ғана жазмышы емес, Ғарыштағының бәрін қамтыған және оларды Абсолютті ақиқатпен жақындастыратын ғаламдық принципке айналады. Махаббат объект мен субъект, Аллаһ пен адам арасындағы алшақтықты жояды. Бірақ сопылық түсініктегі Аллаһпен тұтасу ешқашан Құдайға айналуы білдірмейді. Әл-Халладждың «Ана-л-хакк», яғни «Мен – Ақиқатпын» деуі тұлғаның құдайылануын емес, оның бойындағы Құдайылық мәннің өзектілігін айғақтайды. Сопылық мистикалық тәжірибе – жаратылғаннан Жаратушы іздеу тәжірибесі. Құдайылық мәннің адамда ұялануы тұтастықтың жекелікте көрініс табатыны сияқты, бірақ тұтастық жекелікпен шектелмейді. Сопылықтың антропологиялық мұраты – кемел адам, бірақ кемел адам құдайға айналған адам емес. Адам өз жаны мен рухындағы құдайылық махаббат пен нұрды оятып, Жаратушысын таниды. Сопылықтағы Аллаһпен тұтасу Оны танудың (бұл жерде танымды біз рационалдылықпен шектемейміз) ең жоғарғы сатысы. Адам қаншалықты кемел болғанымен Аллаһтың жаратқаны және сопылар өз Ғашығына ешқашан серік қосқан емес, өйткені жаратылыста Оған тең келер ештеңе болған емес. Сондай-ақ сопылар өздерін пайғамбар да, әулие де деген емес, исламдағы бес парыз бен иман шарттарын жоққа шығармаған, бірақ оларды діндарлықтың шыңы деп те қарастырмаған. Йассауи бабамыз айтқандай, шариятсыз тариқатқа өту мүмкін емес (Nukhsatkyzy et al., 2026). Сопылықта ұстазды қадірлеу, қастерлеу бар, бірақ оған құдайылық сипат таңу жоқ. Сондықтан Дж. С. Тримингэмнің «Шынайы силсила-тариқаттарда жаңа элемент пайда болды. Осыған дейін басым болған ұстаз бен шәкірттің қарым-қатынасы анағұрлым күрделі қарым-қатынаспен алмасты. Ұстаздан жаңа қасиет таралады, ол енді Құдайдың уәлиі (наместнигі), ол соңында, танымның үшінші сатысында өзінің құдай мен адам арасындағы делдал және Одан сұраушы мәртебесіне сендіреді», - деген пікірімен келісу қиын (Trimingham, 1989, p. 24). Бұл жерде біз сопылыққа христианшылдық көзілдірігі арқылы қараумен істес боламыз. Сопылықтағы силсила мен католицизмдегі рукоположениені (католицизм дәстүріне сәйкес осы рәсім

арқылы Иса апостолдарға адамдардың күнәсін кешіру, адам мен Құдай арасында делдал болу және рухани билік құзырын берген). Сопылықта адамның күнәсін кешіру немесе Аллаһ алдында ерекше мәртебеге ие болу сияқты құбылыстар жоқ. Сопылықтағы силсила Мұхаммед пайғамбар мен оның сахабаларынан бастау алып, нақты сопылық тариқат пен оның ұстазына дейін жеткен рухани сабақтастықтың тізбегін білдіреді. Біз жоғарыда атап өткеніміздей, осы тізбек арқылы сопылар пайғамбардың рухани ізденіс үрдісін жалғастырады. Сопылардың қоғамдық өмірдегі рөлін Әбу-л- Хасан- Әли Надуи былайша бағалайды: «Мұндай адамдардың қоғамда болуы – бізге қоғамның діни санасының қуаты туралы пікір айтуға мүмкіндік беретін белгі. Атап айтқанда, мұсылмандардың олардың ортасында өмір сүріп жатқан тақуалар мен сопыларға деген көзқарасы – олардың моральдық және рухани деңгейінің сенімді көрсеткіші» (Nadwi, 2006, p. 141).

Қорытынды

Сопылар өздерін қоршаған пенделік дүниенің былығына жан дүниенің пәктігін, қоғамды жайлаған рия діншілдікке Аллаһқа кіршіксіз қызмет ету мен жанқиярлық махаббаты қарсы қойды. Олар өз бойында тәубе, қанағат, сабырлық, дүниеге мастанбау, Аллаһқа үміт арту, әділеттілік, мейірімділік, жанашырлық сияқты қасиеттердің сомдалуына жол ашты. Ең бастысы, өмір мен қисапсыз ынсап берген Аллаһқа қызмет ету мен Оны сүюдің теңдессіз тәжірибесін ашып, рухани кемелділіктің даңғыл жолын көрсетті. Сопы тұлғасында сомдалған осы қасиеттер оны көпшілік халық алдында абырой мен даңққа бөледі. Аллаһқа деген шексіз және мүддесіз махаббат, Оның разылығына, мейірім, шапағатына бөленуді өмірлік мұратқа, ал өмірді Оған қызмет етудің формуласына айналдыру исламды таратудың басты құралына айналды. Олар өздерін ешқашан әулие деп атамағанымен, кейінгі ұрпақтар оларды дәл солай деп қабылдады. Сопыларға түрлі қасиеттер мен ғажайыптар таңылды. Бастапқы сопылық халық санасында өзгеріске ұшырады. Сопылар мен дәруіштер уақыт өте бұрынғы шаман-бақсыларды ығыстырып, олардың емдеу, дем салу сияқты функцияларын өз қолдарына алды. Ал кейде олардың образдары мен функциялары бір-бірімен астарласып кетті.

Қаржыландыру

Мақала ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитеті тарапынан № BR24993035 – «Қазақстандағы дәстүрлі ислам: ғылыми-тәжірибелік негіздері мен дамыту жолдары» атты бағдарламалық-нысаналы ғылыми жоба аясында қаржыланды.

Авторлардың үлесі

Бірінші автор – мақала мәтінін жазу, әдебиеттерге шолу жасау, хат-хабар жүргізу, мақаланы жүктеу.

Екінші автор – мақала мәтінін жазу, техникалық рәсімдеу, мәтінді редакциялау.

Мүдделер қақтығысы

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

- Абиров, Б. И. (2006). *Культурфилософские аспекты суфизма*. Алла Прима.
- Балпанов, Н., Абиров, Б. И., Исмагамбетова, З. Н., & Карабаева, А. Г. (2016). Феноменологическая картина мира в суфизме и идея толерантности. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 8(4), 10–15. <https://doi.org/10.26577/ejrs-2016-4-89>
- Надв, А.-Х. А. (2006). *Что потерял мир по причине отхода мусульман от ислама* (пер. с англ.). Ансар.
- Нухсаткызы, Л., Смагулов, М., & Бектенова, М. (2026). Қазақстан қоғамындағы Қожа Ахмет Ясауи мен оның мұрасына қатысты қоғамдық көзқарас. *JETE – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 189–205. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-189-205>
- Тримингэм, Д. (1989). *Суфийские ордены в исламе*. Рипол Классик.
- Abdullakhojaev, A. (2025). The Commonality of Views of Khoja Ahmed Yasawi and Ishaqkhan Tora Ibrat: Socio-Philosophical Analysis. *Hikmet*, 4(6), 68–78. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-34>
- Baizhuma, S., Meirbayev, B., Baitenova, N., & Lokman, A. A. (2025). The Revival of al-Farabi's Ethical Idea: Virtue and the Spiritual Foundations of Turkic-Islamic Civilization. *Journal of Al-Tamaddun*, 20(2), 187–197. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol20no2.13>
- Calis, H. (2022). The Theoretical Foundations of Contextual Interpretation of the Qur'an in Islamic Theological Schools and Philosophical Sufism. *Religions*, 13(2), 188. <https://doi.org/10.3390/rel13020188>
- Kenzhetay, D. (2009). Iasaui madenietinin bugingi nasikhattalu zhaiy. *Türkoloji*, 39(40), 84–109. <https://izlik.org/JA47KN64SS>
- Omurbekova, A., Meirbayev, B., Baltymova, M., & Baizhuma, S. (2025). The idea of the “perfect man” in the context of religious anthropology: Islamic mysticism and intercultural harmony. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 43(3), 15–22. <https://doi.org/10.26577/EJRS20254332>
- Temirbayev, T., & Temirbayeva, A. (2023). LEADERS OF SUFI GROUPS IN KAZAKHSTAN SYNCRETISM AND TRANSFORMATION OF DOCTRINE. *European Journal of Science and Theology*, 19(2), 11–23.
- Temirbayeva, A., Temirbayev, T., Kamarova, R., & Tyshkhan, K. (2021). Sufi practices in contemporary Kazakhstan: Traditions and innovations. *Central Asia and the Caucasus*, 22(1), 91–98. <https://doi.org/10.37178/ca-c.21.1.08>

References

- Abdullakhojaev, A. (2025). The Commonality of Views of Khoja Ahmed Yasawi and Ishaqkhan Tora Ibrat: Socio-Philosophical Analysis. *Hikmet*, 4(6), 68–78. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-34>
- Abirova, B. I. (2006). *Kul'turfilosofskie aspekty sufizma* [Cultural-philosophical aspects of Sufism]. Alla Prima. (in Russian)
- Baizhuma, S., Meirbayev, B., Baitenova, N., & Lokman, A. A. (2025). The Revival of al-Farabi's Ethical Idea: Virtue and the Spiritual Foundations of Turkic-Islamic Civilization. *Journal of Al-Tamaddun*, 20(2), 187–197. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol20no2.13>
- Balpanov, N., Abirova, B. I., Ismagambetova, Z. N., & Karabaeva, A. G. (2016). Fenomenologicheskaya kartina mira v sufizme i ideya tolerantnosti [The phenomenological worldview in Sufism and the idea of tolerance]. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 8(4), 10–15. <https://doi.org/10.26577/ejrs-2016-4-89> (in Russian)
- Calis, H. (2022). The Theoretical Foundations of Contextual Interpretation of the Qur'an in Islamic Theological Schools and Philosophical Sufism. *Religions*, 13(2), 188. <https://doi.org/10.3390/rel13020188>
- Kenzhetay, D. (2009). Iasaui madenietinin bugingi nasikhattalu zhaiy [The contemporary promotion of Yasawi culture]. *Türkoloji*, 39(40), 84–109. <https://izlik.org/JA47KN64SS> (in Kazakh)

- Nadwi, A.-H. A. (2006). *Chto poteryal mir po prichine otkhoda musul'man ot islama* [What the world lost due to the decline of Muslims] (Trans. from English). Ansar. (in Russian)
- Nukhsatkyzy, L., Smagulov, M., & Bektenova, M. (2026). Qazaqstan qogamyndagy Qozha Akhmet Yasawi men onyn murasyna qatysty qogamdyq kozqaras [Public perceptions of Khoja Ahmed Yasawi and his heritage in Kazakhstani society]. *JETE – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 154(1), 189–205. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2026-154-1-189-205> (in Kazakh)
- Omirbekova, A., Meirbayev, B., Baltymova, M., & Baizhuma, S. (2025). The idea of the “perfect man” in the context of religious anthropology: Islamic mysticism and intercultural harmony. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 43(3), 15–22. <https://doi.org/10.26577/EJRS20254332>
- Temirbayev, T., & Temirbayeva, A. (2023). LEADERS OF SUFI GROUPS IN KAZAKHSTAN SYNCRETISM AND TRANSFORMATION OF DOCTRINE. *European Journal of Science and Theology*, 19(2), 11–23.
- Temirbayeva, A., Temirbayev, T., Kamarova, R., & Tyshkhan, K. (2021). Sufi practices in contemporary Kazakhstan: Traditions and innovations. *Central Asia and the Caucasus*, 22(1), 91–98. <https://doi.org/10.37178/ca-c.21.1.08>
- Trimingham, J. S. (1989). *Sufiiskie ordeny v islame* [The Sufi orders in Islam]. Ripol Klassik. (in Russian)

Information about authors

Kairat Zatov – Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0003-3705-7097>, kairat_1966@list.ru

Galimbek Mazhiev – PhD, Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-0584-5470>, g.mazhiev@mail.ru

Авторлар туралы мәлімет

Қайрат Затов – Профессор, философия ғылымдарының докторы, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0003-3705-7097>, kairat_1966@list.ru

Ғалымбек Мажиев – PhD, Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-0584-5470>, g.mazhiev@mail.ru

Сведения об авторах

Қайрат Затов – Профессор, доктор философских наук, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0003-3705-7097>, kairat_1966@list.ru

Ғалымбек Мажиев – PhD, Духовное управление мусульман Казахстана, Астана, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-0584-5470>, g.mazhiev@mail.ru

Article

Women in Islam: Quranic Guidelines and Traditions

Almasbek Shagyrbay *

Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan

*Corresponding author's email: almasbek85@gmail.com

Abstract

This article analyzes several aspects of women's roles in the Quran within the context of the contemporary scholarly agenda: gender, Islam, rights, responsibilities, and leadership. The article aims to identify key Quranic provisions that define the status of women in Islam and to analyze interpretations in domestic and international studies. The sources used are ayahs and suras of the Quran. The focus is on issues of education, family, inheritance, and social activity. This paper evaluates the development of academic agendas within the scholarship of contemporary researchers. Particular attention is paid to the right to education, female agency, religious and public leadership. Furthermore, the article highlights the synthesis of Quranic doctrines and traditional Kazakh customs. The article's results and proposals demonstrate that the research landscape is heterogeneous, with different issues being the focus in different historical periods. The research agenda is constantly evolving in response to the demands of society and the times. However, it should be noted that current research encompasses issues of gender justice, women's empowerment, rethinking interpretations, and the need for a comprehensive analysis.

Keywords: women in Islam; women's rights; spiritual equality; gender roles; tradition.

Received: 17 June 2026

Revised: 23 June 2026

Accepted: 24 June 2026

Copyright: © 2026 by the author.

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

Исламдағы әйелдер: Құран қағидалары мен дәстүрлері

Аңдатпа

Бұл мақалада қазіргі ғылыми күн тәртібі аясында Құрандағы әйелдер рөлінің бірнеше аспектілері талданады: гендер, ислам, құқықтар, міндеттер және көшбасшылық. Мақаланың мақсаты – исламдағы әйелдердің мәртебесін айқындайтын Құранның негізгі ережелерін анықтау және отандық және халықаралық зерттеулердегі түсіндірмелерді талдау. Пайдаланылған дереккөздер – Құран аяттары мен сүрелері. Ғылыми ізденістің басты нысаны ретінде білім беру жүйесі, отбасылық құндылықтар, мұрагерлік заңдылықтары және әлеуметтік белсенділікке басымдық беріледі. Заманауи ғалымдардың еңбектеріндегі зерттеу күн тәртібінің эволюциясы қарастырылады. Білімалу құқығына, әйелдердің билігіне, діни және қоғамдық көшбасшылыққа ерекше назар аударылады. Сонымен қатар, Құранның үкімдері мен қазақ мәдени дәстүрлері арасындағы байланыс көрсетілген. Мақаланың нәтижелері мен ұсыныстары зерттеу ландшафтының әртекті екенін, тарихи кезеңдерде әртүрлі мәселелердің назарда екенін көрсетеді. Ғылыми зерттеулердің басым бағыттары қоғамдық сұраныстар мен заманауи тенденциялардың ықпалымен үздіксіз жаңаруда. Дегенмен, қазіргі зерттеулер гендерлік әділеттілік, әйелдердің құқықтары мен мүмкіндіктерін кеңейту, түсіндірмелерді қайта қарастыру және кешенді талдау қажеттілігі мәселелерін қамтитынын атап өткен жөн.

Түйін сөздер: исламдағы әйелдер; әйелдер құқықтары; рухани теңдік; гендерлік рөлдер; дәстүрлер.

Женщины в исламе: коранические ориентиры и традиции

Аннотация

Статья анализирует некоторые аспекты роли женщин в Коране в контексте современной научной повестки: гендер, ислам, права, обязанности, лидерство. Целью статьи является выявление ключевых коранических положений, которые определяют статус женщины в исламе и анализ интерпретаций в отечественных и зарубежных исследованиях. В качестве источников выступили аяты и суры Корана. В фокусе были вопросы образования, семьи, наследования, социальной активности. Рассмотрена эволюция исследовательской повестки в трудах современных ученых. Особое внимание уделено праву на образование, женской субъектности, религиозного и общественного лидерства. Кроме того, показано соотношение коранических предписаний и казахских культурных традиций. Результаты и предложения статьи показывают, что исследовательский ландшафт неоднороден и в разные исторические периоды в фокусе находились разные вопросы. Исследовательская повестка трансформируется по запросам общества и времени. Однако, следует принимать во внимание, что нынешние исследования охватывают вопросы гендерной справедливости, расширении возможностей для женщин, переосмыслении интерпретаций, а также необходимости комплексного анализа.

Ключевые слова: женщины в исламе; права женщин; духовное равенство; гендерные роли; традиции.

Introduction

Islamic tradition suggests that 124,000 prophets were sent to guide humanity. In fact, the Holy Quran mentions twenty-five prophets by name. The primary mission of the prophets is to guide humanity. The Islamic tradition, as one of the world's major religions, represents a complex system of religious, legal, and social norms in which gender issues play a significant role (Krasniqi & Kuqi, 2026). Unlike some other religions, Islam generally affirms the spiritual equality of men and women, although there are differences in gender roles in religious practice and legal norms.

The emergence of Islam is characterized by the recognition of women's social role. The Holy Book of muslims - Quran describes both women and man as equal slaves of Allah. Islam granted women the right to education and work. The Prophet's wife, Khadija, known in the history as a great tradeswoman. This fact demonstrates the absence of religious prohibitions on women's participation in economic activity.

Islam regulates the rights and responsibilities of women and men through verses of the Quran and the hadiths of the Holy Prophet. The Quran contains rules and regulations concerning women, and Islamic law (Sharia, Fiqh) explains these rules in practice. However, there are some differences and challenges compared to modern civil, constitutional, and human rights systems. In this article, we will compare some verses on women's rights in the Quran and Islamic legal practice, as well as compare them with modern legal systems.

In Islam, women are accorded special respect, and their dignity, rights, and responsibilities are clearly defined. The Holy Quran describes the principles of Muslim life and the place and rights of women in society and the family. If we delve deeper into the sacred texts, we will see that they call upon humanity to lead a healthy lifestyle.

Like the operating manual for any technology, sacred texts are a guide for humanity. The Holy Quran is divided into two parts: Meccan and Medinan verses. Understanding the verses of the Quran requires mastery of certain Islamic teachings. In this regard, the relevance of this article stems from the fact that women in Islam have always held an active position with a wide range of opportunities. However, there have been some cultural differences. The purpose of this article is to consider women's rights in Islam, which are based on the Quran and Sunnah, as well as traditional Kazakh values.

Materials and Methods

In modern society, religion plays a significant role, and its transformations lead to the emergence of new religious and cultural phenomena such as religious feminism. This is not a single movement, its representatives can be active groups or individuals professing some kind of religion (Christian feminism, Jewish feminism, Islamic feminism, etc.) (Temirbayeva et al., 2021, p. 145).

In 1893, New Zealand made a revolutionary decision by granting women the right to vote. In 1917, Russia also secured this right, followed by European countries. In 2015, Saudi Arabia granted women the right to vote.

Since the 1980s, research discourses have focused on demonstrating that Islam historically granted women's rights before many other societies (Hassan, 1997, p. 68; Mernissi, 1992, p. 185). The findings indicated a tendency toward defensive framing in the rhetorical structure of the text. Since the 1990s, the discourse has been characterized by women's agency and the emergence of the term "Islamic feminism". Activists of that time include Leila Ahmed (1992, p. 130) and Amina Wadud (1999, p. 85). Key topics included gender equality, female leadership, reconsideration of hadith, and patriarchal interpretations. The focus was on cultural characteristics and practices. In the 2000s, researches was based on a hermeneutic approach. Human rights, family law, contextual reading of the Quran, women's participation in community religious life, and new methods of tafsir were examined. During this period, scholars wrote that it was interpretation, not religion, that needed

to be reconsidered (Barlas, 2002, p. 180; Mir-Hosseini, 2009, p. 25). The years 2010-2020 primarily focused on postcolonial discourses, criticism, women's agency, hijab as a personal choice, and global Islamic feminism (Mahmood, 2005, p. 52; Avishai, 2008, p. 15). Bano's (2017, p. 130) work gained popularity after 2020, examining women as bearers of religious knowledge, the transformation of religious authority, and models of Islamic leadership. From 2020 to the present, the research agenda has focused on women and religious authority (female imams, muftis), child marriage, reproductive development, marriage contracts, domestic violence; the relationship between Islamic and secular feminism; and the discussion of women's rights within the framework of Islamic ethics (Rehman, 2020, pp. 225–228).

The role of women in Islam has been the subject of research by domestic and international scholars. In Kazakhstan, this topic has been addressed by Shapoval Y., Bektenova M., Zatov K., Dosanova M., Abdirova A., and Temirbayeva A. The topics of these works primarily cover women's agency and leadership. Overall, the trajectory of research has shifted in response to changing theoretical and methodological approaches. In the 1990s, women were primarily considered within the broader framework of the revival of religion, the preservation of family religious traditions, and cultural practices. In the 2000s, women began to be viewed as a distinct element of analysis, socialization, and family practices. The construction of urban Muslim female identity gradually came into formation (Dosanova, 2010). In the 2010s, researches include the female agency (religious conversion, trajectories of religious conversion, and choice) (Bolybayeva, 2021, p. 174). From 2020 to the present, women have been viewed as active agents of religious revival, as an important resource for social mobilization, and their activities within women's religious communities create new forms of social support and participate in the creation of a religious ecosystem (Temirbayeva & Temirbayev 2024). All of these studies make a significant contribution to the global research agenda on religion and women's agency.

This study based on interdisciplinary methodological framework. Historical, philosophical, and comparative analysis were also employed. The research sources are ayah and suras of the Quran, which contain provisions on the status of women (rights, responsibilities, and social roles). These provisions were classified. An analysis of domestic and international studies on the topic of the article was conducted. This analysis allowed us to identify the main vectors and changes in the research agenda over different periods. To identify the specific interpretations of Quranic provisions, comparative and contextual analysis was used, as well as their correlation with traditional Kazakh ideas about the role of women in the family and society (Uxukbayeva, 2025).

Results and Discussion

In modern society, interest in religious matters is growing daily. It's common to see young people without basic Islamic knowledge reading the Holy Quran through mobile apps. On the one hand, this can be considered a positive trend. On the other, the problem is that they are prone to errors. This is because questions arise about when the sacred texts were revealed, in connection with what event, and what they say. For example, some verses were abrogated. The Holy Quran is considered the primary source of Islam, and its approach to gender issues is crucial for shaping Islamic identity and social norms. Several aspects related to gender equality can be identified in the Quran. The Quran emphasizes that men and women are equal before God in terms of spiritual duties and responsibilities. This is confirmed in several verses:

First, the Quran asserts that men and women are equal human beings: "O mankind! We created you from one male and one female" (Qur'an, 49:13). In modern society, there is a common misconception that girls should not be educated. This is a literal view. If girls in a society are not educated, the consequences are as follows:

(1) This leads to a weakening of family and intergenerational educational traditions. An educated mother is the key to a conscious generation. If the mother is uneducated, the child's interest in learning and upbringing may also be low. (2) Slowing economic growth reduces women's participation in the labor market, leading to a reduction in national product and an increase in poverty. (3) Growing social inequality and discrimination. Ignorance leads to women being unaware of their rights and unable to fully utilize their opportunities. (4) Among uneducated girls, rates of early marriage and childbirth are high. This poses a health risk to both mother and child. (5) Spiritual and cultural values are weakened. An uneducated mother cannot fully transmit national education, language, and traditions to the next generation. An educated girl is the foundation of a nation's prosperity. An educated woman is the guarantee of a strong family, a healthy generation, and a stable society. Abay Qunanbaiuly also wrote about women's education in his works and left them as a legacy for future generations.

The above verse demonstrates that women are created equal to men. The hadiths of the Prophet Muhammad about women are profound and instructive. The main guidelines are: "The position and dignity of a mother is: your mother, your mother, your mother, then your father". Respect for the mother is the path to Paradise. The dignity of a girl: "Whoever raises three daughters, raises them well, and is kind to them, Allah will admit him to Paradise" (al-Tirmidhi, Hadith No. 1916). "The best of you are those who treat their wives best". Marriage is not just a formality; it is a relationship based on love, understanding, and respect. The Prophet never beat his wife, but rather encouraged gentleness. "None of you should flog his wife like a slave, and then sleep with her at the end of the day" (al-Bukhari, Hadith No. 4942). In the above hadiths, the Prophet Muhammad elevated the status of women in society and taught them to treat women with kindness and justice. He demonstrated that it is women who shape the upbringing of not only the family but also the nation.

The assertion that one person is superior to another solely through knowledge can be found in the works of Al-Farabi: "People are alike by nature; the only difference is in knowledge and upbringing" (Al-Farabi, 1985). According to Al-Farabi, human perfection lies in one's intellect, mastery of science, and good deeds. Abay Qunanbaiuly further developed this idea, saying, "Humanity stems from intellect, science, a good father, a good mother, a good friend, and a good teacher" (Qunanbaiuly, 2005). This conclusion is a widespread opinion in Islamic philosophy and among Kazakh thinkers. From the profound philosophical insights of these thinkers, it follows that a person is superior to another only through knowledge. One could say that one's material wealth has no influence on the spiritual world.

Secondly, the right to education. The Holy Quran places equal demands on women and men regarding education. A hadith of the Prophet Muhammad states: "Education is obligatory for every Muslim man and woman" (Bolatbekuly, 2013). In one hadith (a weak hadith), the Prophet Muhammad says, "Seek knowledge, even if it is in China". Here we see the benefits of knowledge. As for the content of the Holy Quran, seven hundred and nineteen verses are devoted to science. About two hundred verses deal with the issue of women.

Today, women play a key role in shaping Kazakhstan's scientific potential. There are 120,896 people in the country with postgraduate education – master's degrees, PhDs, doctorates in relevant fields, candidates of science, or doctors of science. More than half of them – 62,433, or 51.6% – are women. These figures clearly reflect the high level of women's involvement in scientific education.

Women also confidently occupy leading positions in higher education. Their share of the faculty is 65.7%. Of these, 72.5% hold master's degrees, 62.8% hold PhDs, 46.9% hold doctorates in relevant fields, 49.4% hold doctors of science, and 65.1% hold candidates of science. These figures demonstrate the high professionalism and scientific maturity of female scientists.

There are 12,893 women engaged in scientific research in Kazakhstan, representing 56% of the

total scientific staff. Women researchers account for 55.7% of the total research population. They are active in a wide range of scientific fields, from fundamental research to applied and interdisciplinary projects.

The largest number of women is involved in research in the natural sciences – 3,625 (28%). Women also make significant contributions to engineering and technology – 2,625 (20%) – and the humanities – 2,471 (19%). By field, women are most widely represented in the humanities (66%) and social sciences (65%).

The high level of scientific qualifications among women deserves special attention. The largest proportion of women hold a candidate of science degree (60%), a doctorate in a relevant field and a master's degree (58% each), and a doctor of philosophy (PhD) – 54%. In the medical and humanities, women hold 72% of candidate of science degrees, demonstrating high scientific and professional potential (Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan, 2026). This figure is growing year after year, which is a positive trend. In this regard, one of the issues limiting women's rights in Kazakhstani society is the wearing of the hijab. This issue, which has been addressed in secular countries, unfortunately has not been fully resolved in our country. Muslim women observing the hijab as a religious obligation encounter significant barriers in accessing civil service employment, particularly in professional positions such as healthcare assistants. These circumstances suggest that women's rights in Kazakhstan remain subject to significant limitations in certain professional and public spheres. This issue necessitates comprehensive scholarly inquiry and a systematic examination of the regulatory frameworks adopted by secular states. Furthermore, the imposition of restrictions on women's rights based on faith-based attire raises significant concerns regarding the principles of gender equality and human dignity.

Human dignity and equality of women

The Quran emphasizes the common origin of men and women: “People, be mindful of your Lord, Who created you from a single soul, and from it created its mate, and from pair of them spread countless men and women far and wide” (Qur'an, 4:1), thereby affirming the fundamental equality of creation. This verse emphasizes the fundamental human equality between women and men. Moreover, the principle of recompense proportional to one's deeds is further reflected in the third figure through the notion that each individual is rewarded in accordance with the level of their actions. Amina Wadud (1999, p. 85) argues that the Quran grants women equal rights in spiritual and social matters. She critically examines traditional interpretations, considering them a product of patriarchal practices. Fazlur Rahman, in his work “Islam and the Modern Age”, argues that many jurisprudential rules need to be reconsidered in light of contemporary realities, particularly women's rights and their role in society. It has been argued, and is supported by the findings of Fazlur Rahman, that patriarchal motivations have significantly influenced the prevailing interpretations of this issue.

In *fiqh*, the fundamental rights and responsibilities of women and men are generally considered equal, but differences exist in some areas (e.g., inheritance, witness testimony, alimony). Some schools of thought impose restrictions on women's testimony (for example, in some cases, a woman's testimony is considered half as valuable as the testimony of two men). By critically engaging with these legal practices and texts, Islamic feminist movements propose a reinterpretation of the Quran and Hadith from an ethical and gender equality perspective (Haneef et al., 2018). Within the framework of a secular society, the restriction of women's rights based on religious dress is inconsistent with the principles of gender equality and individual freedom.

Compared to modern legal systems, Western constitutional systems and international human rights norms (such as the UN International Covenant on Civil and Political Rights) guarantee full equality between women and men. There are no gender-based distinctions in legislation. For

example, our Constitution states that all citizens are equal before the law. Furthermore, international obligations imposed on Kazakhstan and other states (such as the UN Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women) affirm the principle of equal rights for women.

The constitutions of many countries require equal access to education. For example, in Kazakhstan, freedom and equality in education are protected by law. The principles of the call to universal education contained in the Quran and Hadith are consistent with modern educational and legal norms, but in practice, in some predominantly Islamic societies, women's access to education is limited due to cultural and traditional barriers. Even if there are no Sharia restrictions, there are traditional restrictions ingrained in society. These are erroneous principles arising from a misunderstanding of sacred texts. Such opinions are born of ignorance. This is why the Holy Quran states: "If you do not know, then ask the Reminder (people of knowledge)". Consulting scholars (experts) is something we lack in modern society. In modern countries, legal systems ensure equal rights for women and men in matters of marriage, divorce, alimony, property division, and child rearing. For example, the Family Code of Kazakhstan regulates marriage, divorce, and alimony equally. As of 2025, approximately 319,000 alimony cases were pending. More than 310,000 of the debtors were men, and 8,000 were women (Kozhabek, 2025). The alimony legal framework in Kazakhstan warrants comprehensive revision and strengthening to meet contemporary standards of family law. The statistical data presented above indicate a significant deficit in institutional accountability and enforcement of alimony obligations. The second problem is that the divorce rate in our country has reached 50%. This is also a pressing issue.

The practical norms of the Quran and Islamic law can be inflexible for women in some cases, especially if they do not comply with the requirements of modern civil law – for example, the conditions of khula or the iddah procedure. In this context, some elements of the Holy Quran and Islamic legal practice may not fully comply with modern international standards – some limitations are due to the historical and social context.

In many countries, women have been granted the right to be elected, hold public office, and participate in politics. In Kazakhstan, women also have the opportunity to participate in parliament, the civil service, and local government. However, due to Sharia law, women who wear headscarves claim they face obstacles in obtaining many government positions. Yes, our country is a secular society, not an atheist one. The second problem is the wearing of headscarves among students. Here, two standards are clearly visible. School administrations turn a blind eye to short skirts, nail polish, and girls wearing makeup to school while still adhering to the school uniform. If one student wears a headscarf, everyone starts resisting. The pupils wearing a headscarf is not accepted to school and does not fully master the curriculum. The result is an uneducated citizen, dissatisfied with society and the government. In this regard warrants systematic study, drawing on the experience of established secular democracies.

The Status of Women in Islam: Rights and Social Role

Although the Quran and early Islamic law did not explicitly grant women political rights, practice in Islamic society sometimes allowed for women's participation. However, some traditional interpretations may limit these rights.

Quranic verses and Islamic legal practice regarding women grant women certain rights – Table 1.

Table 1. Women rights in Islam.

Personal	Personal dignity
Educational	Acquiring knowledge and education
Family	Consent to marriage, mahr, and divorce
Hereditary	Inheriting property (share of inheritance)
Economic	Owning and managing personal property, engaging in entrepreneurial activity
Social	Participation in public life
Political	Participation in public consultations and decision-making

The Quran may not contain a direct, general rule for acquiring knowledge, but it does call for knowledge and understanding through phrases like “read” and “seek knowledge”. The hadiths often state, “Education is obligatory for every Muslim man and woman”. This is because, in Islamic tradition, education is also considered a right for women (Ahmad et al., 2020, p. 323). On the issue of girls’ education, the prominent Kazakh philosopher and poet M.Zh. Kopeyuly championed the importance of girls’ education, placing particular emphasis on their upbringing and moral education. He highly valued women’s place in society and considered girls the pride and future of the nation. Girls educate the nation’s future. If our girls don’t get an education, the entire younger generation could grow up uneducated. Therefore, it is essential to take special responsibility for girls’ education. Mahatma Gandhi: “If you educate a girl, you educate a family. And if you educate women, you educate a nation”. Nelson Mandela: “Education is the most powerful tool for changing the world”. These words are more important than support for girls’ education, because education brings them freedom and a wealth of opportunities. Girls’ education is not only about personal development but also the foundation for the development of society and the nation as a whole. Scholars and thinkers have debated this issue for centuries (Kenzhetayev et al., 2024).

If we look at the experience of Islamic schools, we see that in the classical Islamic world, women had the opportunity to study in madrasas. Aisha (wife of the Prophet Muhammad) is known as the narrator of many hadiths and a participant in discussions on Islamic law (Ahmad et al., 2020, p. 325). However, in some traditional societies, cultural and social barriers limit women’s access to education.

Marriage, dowry (mahr), and family law. That is, marriage is impossible without consent: a woman must freely consent to the marriage and fulfill its conditions. Dowry (mahr): a financial right that must be granted to a woman – “Give women their bridal gift upon marriage, through if they are pleased to give up some of it for you, you may enjoy it with a clear conscience” (Qur’an, 4:4).

The Quran sets out the conditions for marriage, divorce, “iddah” (the waiting period for a divorced woman), and the rules for reunification (Imammadi & Hamit, 2026, p. 8). The concept of a dowry implies providing for a woman’s needs in the event of her husband’s death. In modern society, there are various opinions regarding dowry. One of them is to turn the dowry into a source of income. A woman’s right to initiate divorce – under civil law, in some cases a woman has the right to initiate divorce by filing a divorce petition, but her role in this process is not complete (Pane et al., 2024, p. 328). According to Islam, a woman is not allowed to divorce (talaq) due to her biological nature. In Islamic law (fiqh), the procedures for a woman to file for divorce vary depending on the school of law (Hanbali, Shafi’i, Maliki, and Hanafi). In some schools, a woman is obligated to pay her husband a divorce fee under the khula (divorce law). The periods of iddah and the procedures of “settlement” (ruquba) govern the legal relationship between wife and husband.

Inheritance and property rights: “Men shall have a share in what parents and close relatives leave, and women shall have a share in what parents and close relatives leave, whether it be little or much

– this is ordained by God” (Qur’an, 4:7). Islamic law accords women their rightful share. It must be acknowledged that some people have established rules based on tradition due to a misunderstanding of sacred texts. This is not due to a lack of knowledge, but rather to the culture of different peoples. When determining inheritance shares, sometimes the share allocated to women may be less than that allocated to men (for example, a girl receives half the share of a boy).

If there are no close relatives at the time of inheritance, the woman receives a certain share, in some cases mixed with the inherited property. A woman has the right to dispose of, sell, and rent her property, but in some traditional societies this right may be limited by societal or family influence.

Participation in Public Life and Political Rights: Women’s participation in public and political life is a complex and important issue in the development of human civilization. Islam has made significant changes in this regard throughout its history, establishing a new approach to treating women as individuals, recognizing their rights and protecting their honor. These rights gradually developed at the religious, legal, cultural, and social levels.

The Quran does not directly restrict women’s participation in public life. In Islamic tradition, women have participated in public events, educational festivals, and council meetings. The hadiths provide examples of women exercising their right to education, participation in public debate, and expression of opinion on religious matters. Some conservative schools of thought believe that women should not hold leadership positions (although this is not a generally accepted Islamic position). Views on women’s access to leadership positions vary depending on the school of thought.

Although women were not explicitly granted political rights in the early stages of the development of the Quran and Islamic law, practice in Islamic society sometimes permitted their participation. However, some traditional interpretations may limit this participation.

However, the Islamic legal system may contain certain restrictions and conditions that, from the perspective of modern and international law, may be considered some limitations. If women’s rights are limited by the established culture and traditions of various peoples, it is incorrect to assume that all of them are limited by Islam.

Conclusion

The ayahs and surahs of the Holy Quran and Islamic legal practice guarantee women certain rights: education, property rights, inheritance, marriage and divorce, and participation in public life. Modern legal systems – constitutional and civil law are guided by the principle of equality between women and men. Therefore, an analysis of the compatibility of Islamic law and modern law requires a fair and scientific approach. The following recommendations are offered within this framework:

- Priority should be given to education and awareness;
- Develop educational and religious literacy programs to properly communicate the provisions of the Quran on women’s rights to society, especially women;
- It is important to create conditions for expanding women’s legal, financial, and religious knowledge through a combination of traditional and secular education;
- Interpret religious texts with a gender-justice perspective;
- Remind that the Quran affirms the spiritual and moral equality of men and women;
- Strengthen laws and legal mechanisms;
- It is important to clarify and implement women’s rights, such as inheritance, education, labor, and divorce, as stated in the Quran, through national legislation;

- The state and religious organizations should jointly monitor the observance of women's rights;
- Imams, theologians, and religious scholars should clearly and fairly interpret provisions related to women's rights;
- It is necessary to conduct a scientific study of the provisions of the Quran concerning women's rights, as well as an Islamic, sociological, and humanitarian analysis;
- It is necessary to increase the number of scientific grant projects and articles devoted to studying the connection between the role of women in Kazakh society and the verses of the Quran.

In conclusion, women's rights in the Quran are not only a religious issue, but also an important social, legal, cultural and moral issue. People use different interpretations of the Quranic teachings, leading to different opinions. Furthermore, cultural traditions also influence these issues. However, despite this, Islam grants a wide range of rights to women. Recent years have seen a broadening of the research agenda, including consideration of the role of women as active agents of modernity.

Conflict of interests

The author declares that there is no conflict of interest.

References

- Ahmad, N., Ishak, M. H., & Ali, M. F. (2020). Women's Rights in the Qur'an, Sunnah and Heritage of Islam. *Journal of Islam in Asia*, 17(3), 321–331. <https://doi.org/10.31436/jia.v17i3.1004>
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Yale University Press.
- Al-Bukhari, M. I. (1997). *Sahih al-Bukhari* (M. M. Khan, Trans.). Darussalam.
- Al-Farabi. (1985). *On the perfect state* (R. Walzer, Trans., rev. ed.). Oxford University Press.
- Al-Tirmidhi, M. I. (1998). *Jami' al-Tirmidhi* (B. A. Ma'ruf, Ed.). Dar al-Gharb al-Islami.
- Avishai, O. (2008). "Doing religion" in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender & Society*, 22(4), 409–433. <https://doi.org/10.1177/0891243208321019>
- Bano, M. (2017). *Female Islamic education movements: The re-democratisation of Islamic knowledge*. Cambridge University Press.
- Barlas, A. (2002). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Bolatbekuly, A. (2013). *100 hadis* [100 Hadith]. Kokzhiek. (in Kazakh)
- Bolysbayeva, A., Bolysbayeva, A., Zatov, K., & Tutinova, N. (2021). FEMALE RELIGIOSITY IN POST-SECULAR SOCIETY: ISLAM IN KAZAKHSTAN. *Central Asia & the Caucasus* (14046091), 21(2). <https://doi.org/10.37178/ca-c.21.2.15>
- Dosanova, M. G. (2010). Urban women wearing the hijab: a new phenomenon in Kazakhstan? *RUDN journal of sociology*, (3), 5–11.
- Haneef, S. S. S., bt Mohd Yunus, S., & Al-Fijawi, M. F. A. (2018). Muslim Feminists' Reading of the Quran: A Juristic Analysis on Family Law Issues. *Mazahib*, 17(1), 1–22. <https://doi.org/10.21093/mj.v17i1.1056>
- Hassan, R. (1997). The issue of woman-man equality in the Islamic tradition. In Y. Y. Haddad & J. L. Esposito (Eds.), *Islam, gender, and social change* (pp. 65–82). Oxford University Press.
- Imammadi, T., & Hamit, T. (2026). The Problem of Kalyn mal in Kazakh Customary Law and Mahr in Islamic Law: Prospects for Modernization. *QUT JOURNAL OF RELIGION, PHILOSOPHY AND CULTURE*, 1(1), 4–16. <https://doi.org/10.65608/qut.2026.1.01>

- Kenzhetayev, D., Nurmatov, Zh., & Myrzabekov, M. (2024). The Features of Maturidi Doctrine and its Impact on Kazakh Culture. *Hikmet*, 2(2), 5–15. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-05>
- Kozhabek, K. (2025, July 10). *Dolgi po alimentam v Kazakhstane prevysili 18,5 mlrd tenge* [Child support arrears in Kazakhstan exceed KZT 18.5 billion]. Kazinform. <https://www.inform.kz/ru/dolgi-po-alimentam-v-kazahstane-previsili-185-mlrd-tenge-3ccca8> (in Russian)
- Krasniqi, V. B., & Kuqi, I. (2026). The Role of Women in Islamic History: A Perspective on Family, Society, and Modern Challenges. *Journal of Al-Tamaddun*, 21(1), 51–69. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol21no1.4>
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Mernissi, F. (1992). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Addison-Wesley Publishing Company.
- Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan. (2026, February 11). *Mezhdunarodnyy den' zhenshchin i devochek v nauke* [International Day of Women and Girls in Science]. <https://www.gov.kz/memleket/entities/sci/press/news/details/1158841?lang=ru> (in Russian)
- Mir-Hosseini, Z. (2009). Towards gender equality: Muslim family laws and the Shari'ah. In Z. Anwar (Ed.), *Wanted: Equality and justice in the Muslim family* (pp. 23–66). Musawah.
- Pane, E. H., Nasution, N. H. A., Harahap, Y., & Pulungan, A. S. (2024). The impact of Islamic family law on women's rights: A comparative study of the Shari'ah and modern family laws. *International Journal of Educational Research Excellence (IJERE)*, 3(1), 321–331. <https://doi.org/10.55299/ijere.v3i1.874>
- Qunanbaiuly, A. (2005). *Qara sozder* [The Book of Words]. Zhazushy. (in Kazakh)
- Rehman, T. (2020). Islamic Feminism: The Challenges and Choices of Reinterpreting Sexual Ethics in Islamic Tradition. *Society and Culture in South Asia*, 6(2), 214–237. <https://doi.org/10.1177/2393861720923048>
- Temirbayeva, A., Temirbayev, T., Tyshkhan, K., & Kamarova, R. (2021). Gender aspects of Sufi practices in Kazakhstan and abroad. *Adam Alemi*, 90(4), 142–152. <https://doi.org/10.48010/2021.4/1999-5849.15>
- Temirbayeva, A., & Temirbayev, T. (2024). *Sufism in modern Kazakhstan and abroad: A monograph*. Daryn.
- Uxukbayeva, M., Shimshek, A., & Sarkulova, M. (2025). Comparative Analysis of the Sacralization of Female Images in Kazakhstan and Other Cultures. *JETE-JOURNAL OF PHILOSOPHY, RELIGIOUS AND CULTURAL STUDIES*, 150(1), 198–216. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-150-1-198-216>
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective* (2nd ed.). Oxford University Press.

Information about authors

Almasbek Shagyrbay – Associate Professor, PhD, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0001-9146-1408>, Imasbek85@gmail.com

Авторлар туралы мәлімет

Алмасбек Шағырбай – Қауымдастырылған профессор, PhD, Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0001-9146-1408>, Imasbek85@gmail.com

Сведения об авторах

Алмасбек Шағырбай – Ассоциированный профессор, PhD, Институт философии, политологии и религиоведения, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0001-9146-1408>, Imasbek85@gmail.com

Article

The Role of Religion in the Identity of Kazakhstan's Cossacks: History and Narratives

Alexander Antipin ¹ , Sultan Abdrakhmanov ^{2,*}

¹ Kazdream IT Holding, Astana, Kazakhstan

² Marmara University, Istanbul, Turkey

*Corresponding author's email: abdrahman.sm@mail.ru

Abstract

The Republic of Kazakhstan is characterized by a highly diverse confessional composition. Historical factors contributed to this. The earliest mentions of Cossacks in the territory of present Kazakhstan date to the second half of the 16th century. They included border military groups, free Cossacks, fugitives, and harvesters. Organized migration of Cossacks began in the 17th and 18th centuries. Later, the Ural, Orenburg, Semirechye, and Siberian Cossack Hosts were formed. Fortifications and outposts were built. Cossacks were used as a military border force and an instrument of control over residents. All these processes impacted the centuries-old way of life of the indigenous Kazakh population. At present, a wide range of Cossack organizations operate in our country. The Cossacks as an ethnic group of people, are active actors in public life. Cossack organizations in Kazakhstan represent significant diversity. Their ethnographic origins are heterogeneous. Scholars have various approaches to defining their identity. As this study has shown, existing Cossack communities lack internal cohesion, despite ongoing efforts toward their consolidation. Some Cossack associations are active members of the Assembly of People of Kazakhstan, while others operate outside the Assembly. Moreover, religious identity is a key factor in the Cossack national identity. Therefore, the purpose of this article is to consider the Cossack organizations of Kazakhstan, their identity, and contemporary narratives.

Keywords: Cossacks; Cossack clergy; migration; Cossack organizations; confessional palette; religious traditions.

Received: 17 May 2026

Revised: 08 June 2026

Accepted: 16 June 2026

Copyright: © 2026 by the authors.

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/).

Қазақстандағы казактардың бірегейлігіндегі діннің рөлі: тарихы мен нарративтері

Аңдатпа

Қазақстан Республикасының конфессиялық құрамы айрықша алуандылығымен ерекшеленеді. Бұған тарихи факторлар ықпал етті. Қазіргі Қазақстан аумағында казактардың пайда болуы туралы алғашқы ескертулер XVI ғасырдың екінші жартысына жатады. Оларға шекаралық әскери топтар, еркін казактар, қашқындар және кәсіпшілер кірді. Казактардың ұйымдасқан көші-қоны XVII және XVIII ғасырларда басталды. Кейігі кезеңде Орал, Орынбор, Жетісу және Сібір казак әскерлері құрылды. Бекіністер мен бекеттері салынды. Казактар әскери шекара күші және жергілікті тұрғындарды бақылау құралы ретінде пайдаланылды. Осы процестері қазақ халқының ғасырлар бойы қалыптасқан өмір салтына әсер етті. Біздің елімізде казак ұйымдарының түрлі құрылымдары қызмет атқарады. Казактардың этноәлеуметтік тобы қоғамдық өмірдің белсенді акторларының бірі болып табылады. Қазақстандағы казак ұйымдары алуан түрлілігімен сипатталады. Олардың этнографиялық шығу тегі біркелкі емес. Ғылыми ортада олардың бірегейлігін айқындауға қатысты әртүрлі тәсілдер қалыптасқан. Зерттеу нәтижелерге сәйкес, қазіргі казак қауымдастықтардың ішінде тұтастық қалыптаспаған, дегенмен оларды интеграциялауға бағытталған талпыныстар байқалады. Казак бірлестіктерінің бір бөлігі Қазақстан халқы Ассамблеясы құрамында белсенді қызмет атқарса, ал басқалары Ассамблеядан тыс әрекет етеді. Сонымен қатар, діни бірегейлік казак ұлттық кодының негізгі факторларының бірі болып табылады. Осыған байланысты, бұл мақаланың мақсаты – Қазақстан казак ұйымдарын, олардың бірегейлігін және қазіргі кезеңнің нарративтерін зерттеу.

Түйін сөздер: казактар; казак дін қызметкерлері; көші-қон; казак ұйымдары; конфессиялық палитра; діни дәстүрлері.

Роль религии в идентичности казаков Казахстана: история и нарративы

Аннотация

Конфессиональная палитра Республики Казахстана очень разнообразна. Этому способствовали исторические предпосылки. Самые ранние упоминания появления казаков на современной территории Казахстана относятся ко второй половине XVI в. В их составе были пограничные военные группы, вольные казаки, беглые и промысловики. Организованное переселение казаков началось в XVII–XVIII вв. Позже сформировались Уральское, Оренбургское, Семиреченское, Сибирское казачьи войска. Строились укрепления, форпосты. Казаки использовались как военная пограничная сила, инструмент контроля местных жителей. Все эти процессы сказывались на многовековом укладе жизни коренного казахского населения. В современности в нашей стране действует широкий спектр казачьих организаций. Этносословная группа казаков являются активными акторами общественной жизни. Казачьи организации Казахстана представляют собой значительное многообразие. Этнографическое происхождение неоднородно. В науке существуют различные подходы к определению их идентификации. Как показало настоящее исследование, внутри существующих казачьих сообществ нет единства, хотя предпринимаются попытки их объединения. Часть казачьих объединений являются активными членами Ассамблеи народа Казахстан, другая часть действует вне Ассамблеи. Более того, религиозная идентичность является ключевым фактором национального кода казаков. В этой связи, целью настоящей статьи является рассмотрение казачьих организаций Казахстана, их идентичности и современных нарративов.

Ключевые слова: казаки; казачье духовенство; миграция; казачьи организации; конфессиональная палитра; религиозные традиции.

Introduction

The earliest mentions of the word “Cossack” date back to the 14th century, to the Codex Cumanicus, written in the Old Kipchak language. In this document, the word “Cossack” appears with the meaning of guard (Bartold, 1925, p. 112). Scholars disagree on the etymology of this word. An analysis of the existing meanings allows us to distinguish several meanings: (1) a free man, an adventurer, a vagabond (Dahl, 2001); (2) a warrior, a military man who serves the state; (3) the historical community of the Cossacks. These meanings reflect the historical, social, military, and ethnocultural significance. The Cossacks included Belarusians, Poles, Czechs, Greeks, Moldovans, Ossetians, and Turks.

The Russian Cossack community in Kazakhstan developed over several centuries and consisted of several territorial groups, each representing a distinct Cossack host and differing in a number of organizational, economic, and everyday characteristics. The Ural, Orenburg, Siberian, and Semirechye Cossack hosts formed one of the foundations of Russia’s political, military, economic, and sociocultural presence in Central Asia in general and Kazakhstan in particular.

The Ural, Orenburg, Siberian, and Semirechye Cossacks interacted directly with the local Kazakh population, forming a complex system of relationships with them. These relationships were sometimes peaceful and mutually beneficial, characterized by trade, exchange, and the adoption of technologies, cultural, and economic skills. At other times, they were strained and hostile, accompanied by struggles for land resources, military clashes, and robberies (Suleimenov, 2017).

The Republic of Kazakhstan is a multi-ethnic state where more than 120 ethnic groups and nationalities live in peace and harmony (Kurmanalyieva & Kogabayeva, 2026). The country creates conditions for the preservation and development of each ethnic group (Kamarova, 2026, p. 40). In 1995, the Assembly of the People of Kazakhstan was organized (Assembly of the People of Kazakhstan, 2023). This organization also included Cossack ethnocultural centers. The primary goals of these centers are the preservation of culture, traditions, language, and identity.

The key organization is the Association of Russian, Slavic, and Cossack Organizations of Kazakhstan. This organization operates a network of subordinate branches throughout the country. Each branch has its own director, board, audit committee, youth wing, councils of Cossack women, veterans, Sunday schools, volunteers, and creative groups.

The relevance of the article is determined by the multi-confessional nature of Kazakhstan, the creation of conditions for the preservation and development of traditions by ethnic minorities, as well as the consideration of the historical aspects of the presence of Cossacks in Kazakhstan, the peculiarities of identity, and modern strategies of activity.

Materials and Methods

A study of Cossack identity was conducted from 2015 to 2025 in Cossack organizations in Astana, Almaty, and Uralsk. Qualitative research methods were used:

- interviews with representatives of Cossack organizations in Kazakhstan;
- participant observation in these organizations and Cossack houses.

The interviews were conducted in Russian. Participants were informed in advance about the topic and objectives of the study. Participation was voluntary. All data was encrypted. International research ethics standards were observed.

The theoretical framework for the study was based on E. Smith’s ethno-symbolic approach, which emphasizes the socio-cultural markers of ethnic community: myths about common origins and ancestors, symbols, including religious ones, a shared historical past, and the idea of the Motherland (Smith, 1986, p. 28). The scholar emphasized the significance of ethnic past and the stability of

cultural codes that are preserved and reproduced in the collective consciousness. This approach places particular emphasis on symbolic resources: historical narratives in the form of images of a heroic past, rituals, traditions, and collective memory. Through all of this, a community maintains its identity and sense of continuity.

Results and Discussion

The question of the Cossacks' identity is controversial. As researcher S.K. Sagnaeva points out, in the ethnic typology of Soviet ethnologists Yu. Bromley, T. Zhdanko, and others, Cossacks were characterized as an ethnic or ethnographic group of the Russian people. In her work on the historical aspects of the formation of the Ural Cossacks, S.K. Sagnaeva substantiates the view that the Cossacks constitute an ethnic-class group, which is determined by the peculiarities of their origins, their long historical existence as a military class in the Russian Empire, the specific social, economic, and military-legal institutions of the Cossacks, and their way of life, which ultimately determined the characteristics of their culture, everyday life, traditions, and, at times, religious beliefs (Sagnaeva, 1998, p. 50). Researchers G.M. Derluguian (1997, p. 1485), A. Popov (2012, p. 1739), focusing in their works on the processes of the "revival" of the Cossacks in the post-Soviet space, they point to the acceptability of defining the Cossacks as a sub-ethnos of the Russian ethnic group. In the scientific series "Research in Applied and Urgent Ethnology", published by the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, in 2016, researchers E.A. Ageeva and E.S. Danilko published a brochure dedicated to the Ural Cossacks, in which the Cossacks are understood as an ethno-local group of Russians with their own characteristics in culture, everyday life, traditions, and beliefs (Danilko & Ageeva, 2016, p. 28).

As noted by scientists S. Markedonov (2003, p. 163), A. Popov (2012, p. 1742), G.M. Derluguian (1997, p. 1487), A.A. Ozerov (2006, pp. 8–9) the modern processes of the "revival" of the Cossacks are more appropriately viewed through the prism of a constructivist approach, which allows us to understand them not simply as a revival of the distant past, but as the construction of identity in new, changed economic, socio-political, historical and cultural conditions, when the former functions of the Cossacks have become a thing of the past. In connection with this process of construction, the term "neo-Cossacks" is increasingly used in academic literature by the above-mentioned authors.

The study focused on the role of religion in Cossack self-identification within Cossack organizations in the Republic of Kazakhstan. Regarding Cossack self-identification, on the one hand, they identify as Russians, but on the other, they see themselves as a distinct people, with distinctive features related to their special calling as warrior defenders. During in-depth interviews, respondents described themselves as a people. A representative of the Union of Cossacks of Semirechye, when asked what unites Cossacks despite all their differences, responded:

"Inner identity... something awakens within a person, they say, 'I have Cossacks in my family'. It doesn't matter whether it's on the female or male side. It's impossible to physically tangibly identify; from a religious perspective, it's not as strongly manifested as from an ethnic perspective. It's something spiritual, internal" (Respondent L1/1M).

In addition, during the interview, this respondent gave an example:

"It was really all very guarded, everything was hidden. All sorts of people come to us. I just see that he's a Cossack. A classic example is Sasha from Taldykorgan. He came, having seen a lot of movies. Cossacks hacking people to pieces with sabers, going to the White Guards, and all that. I tell him, 'Calm down, go see your mother, find out about your ancestors.' He's from Panfilov himself. He went and asked his mother. She says, 'Yes, we're Cossacks'. Behind the cardboard in my older sister's dresser, there are photographs, and in them are grandfathers with sabers, aunts – real Cossacks.

Yes, of Cossack descent. He came to us and apologized. There are many different ways people identify as Cossacks” (Respondent L1/1M).

An analysis of interview data shows that the process of “becoming” a Cossack is associated with the discovery of old photographs, old things, archival records, graves, and stories of great-grandmothers – that is, with the process of actualizing memory.

The representative of the Cossack organization also notes that the Cossacks were originally a service people under the Moscow Tsar and were different from the rest of the people:

“In the Russian Empire, they divided people into peasants and Cossacks. Peasants had to plow the land. Cossacks were taught to fight, win, and sometimes die with dignity... Cossacks have their own unique martial art – Cossack Spas, which they are now trying to revive... The main thing was that the Cossacks had a different purpose from the start” (Respondent L1/1M).

The above statement correlates with the fact that Cossacks believe their mission is to be warrior-protectors. This awareness of their uniqueness is also expressed visually. For example, at the entrance to the Republican Cossack Cultural Center, which houses the “Union of Semirechye Cossacks” in Almaty, there is a large sign visible from afar: “Thank God I am a Cossack”.

Respondents noted that the language has distinctive features. There is a four-volume book on the Ural Cossack dialect, which, according to Respondent L1/1M, retains many words from the ancient language that are no longer found in modern Russian.

Moreover, there are specific features in everyday cultural practices, such as Cossack cuisine. This characteristic likely developed because of the Cossacks’ life on the march.

Religious identification of the Cossacks

Cossacks’ religious identities also vary. In interviews and informal conversations, when asked about the importance of religion, Cossacks often responded:

“A Cossack without faith is not a Cossack”!

This statement correlates with an analysis of Cossack printed publications. Thus, newspapers of public Cossack organizations contain the following mottos: “For Faith and Fatherland”! (the “Stepnoy Kazak” newspaper, a member of the “Cossacks of the Steppe Region” public organization), “For Faith, Freedom, and Fatherland” (the “Kazachiy Kurier” newspaper of the “Union of Cossacks of Semirechye”), and “For Faith, Peace, and Harmony in the Fatherland” (the “Kazakh News” newspaper of the Ural Cossacks). Thus, faith and Fatherland are significant in the discursive field of Cossack organizations.

It’s important to note that joining a Cossack organization requires taking an oath. Minors may join youth cadet corps, and upon reaching adulthood, an oath-taking ceremony (the enrollment of Cossacks) is held. This ceremony is always performed in the presence and with the blessing of a priest. As part of this study, participant observation was conducted during such a ceremony at the Seraphim-Sarov Church of the Steppe Region Cossacks in Astana. The main theme was the identification of Cossacks as warriors of Christ. During the blessing, the priest explained that a warrior of Christ must be understood, first and foremost, in a spiritual sense: as someone who struggles with their own shortcomings and follows Christian commandments.

As the study showed, each Cossack organization has a priest who oversees it, attends all events, and blesses the Cossacks in their affairs.

The museum of the Cossack Cultural Center of the Union of Cossacks of Semirechye in Almaty houses a large poster containing the “Regulations on the Priest of the Union of Cossack Associations of Kazakhstan”, according to which the main function of priests is to remind Cossacks of Christian morality and values, but clergy have no real say in decision-making. We quote from this “Regulation”:

“The primary task of a Cossack priest is the Christian education of the Cossacks and the Orthodox guidance of their daily lives. He is obligated and has the right to remind the Ataman or any speaker of Christian moral standards. If the priest stands, everyone is required to remain silent. The Circle, although it may continue the debate, is at an end. Once silence and order have been established within the Circle, the Yesauls invite the priest back with the words, “Father, forgive the Cossacks”! The returning priest is greeted with a standing ovation. The priest has the right to remind the Cossacks of the Christian commandments. However, the priest is not granted the right to vote at the Circle, does not vote, and has no right to interfere with the specific decisions of the Ataman, atamans, or the Circle. The priest has no right to leave the Circle until its conclusion and is obligated to conclude with prayer. Anyone speaking at the Circle, upon entering the center or the podium, bows to the Lectern and the priest, the elders, the ataman, and the entire assembly. In the event of a priest violating his duties, the Supreme Ataman and atamans have the right to appeal to the higher-ranking clergy to request the replacement of the clergyman. If a priest has discredited himself in the eyes of the Supreme Ataman, atamans, or Cossacks through immoral or malicious behavior, he is immediately removed from office, and his duties as a prayer-reader until a new priest arrives are temporarily performed by the Chairman of the Council of Elders. If Cossacks of other faiths are present at the Circle or Council of Atamans and it is not possible to invite a mullah or lama, the prayer is read by the senior Cossack by rank or age” (Field materials of the authors).

Religious themes are omnipresent at the Cossack Cultural Center of the Union of Cossacks of Semirechye. Icons hang in every room. The museum contains numerous photographs and various exhibits, including icons. Here you can see Cossack military attributes: sabers, kliks, other types of bladed weapons, nagaikas, insignia, awards, household and recreational items, and numerous photographs reflecting important events for the Cossacks. Photographs are also visible epiphenomena, preserving traces of collective memory. Among the photographs are several pre-revolutionary ones. The collection is primarily modern, capturing the visit of the first President of the Republic of Kazakhstan, N.A. Nazarbayev, to the Cossacks. A photograph of Gabbas Zhumatov, who fought in the Great Patriotic War and is an honorary member of the Council of Elders, also attracted attention. There are numerous photographs of Cossacks from various regions participating in religious processions during major Orthodox holidays, such as Easter and Epiphany. There is also a photograph of the Metropolitan of Astana and Kazakhstan blessing the activities of the Cossacks of Semirechye. Also on display is a portrait of Valery Zakharov, the priest who ministers to all the Cossacks of Semirechye and the rector of St. Nicholas Church in Almaty.

For Cossacks in the modern social sphere, the term “warrior of Christ” has evolved into a specific function, fulfilled by Cossack organizations in Kazakhstan. This includes ensuring security and order during church holidays in the Russian Orthodox Church in Kazakhstan, participating in religious processions, and holding educational events jointly with clergy. For example, each Cossack organization in Almaty is assigned a specific church, where they ensure order. Cossack organizations have church days. During major Orthodox holidays or the arrival of famous icons and holy relics, Cossacks stand guard all day, ensuring order.

During field research at the “Union of Cossacks of Semirechye” and “Cossacks of the Steppe Region”, it was discovered that modern Cossacks distinguish between faith and religion as an organization. According to respondents, God must be in the heart, and faith must be alive:

“In general, the Cossacks have a religious component – Orthodoxy – and a Cossack without faith is not a Cossack, although in fact there are Muslims among the Cossacks. Faith, not religion, is what’s important. Every third Sunday is a church day. They gather for a service, then a general gathering; faith is present” (Respondent P/1E).

When asked whether they observe Orthodox fasts, the answer was that some do, but there is no strict requirement to observe the rituals.

In addition to the “Union of Semirechye Cossacks”, the “Semirechye Plastun Cossack Community” operates in Almaty. It is part of the “Union of Orthodox Citizens” public association. Plastuns, as organization representatives explained, were Cossacks who scouted ahead of the rest of the army, often on foot. The “Semirechye Plastun Cossack Community” includes many young people. This Cossack community also has a religious component. They assist at the Church of Christ the Savior in Almaty. One of the community’s leading representatives described himself primarily as a devout Orthodox Christian who not only has God in his heart but also strives to observe fasts and celebrate Orthodox holidays. He described himself as:

“I’ve been going to church since childhood. My grandfathers were from Kuban and executed by the Soviets, one in Krasnoyarsk, the other in Semipalatinsk. My grandmothers were believers, and there were always icons in the house. One grandmother was Orthodox, the other an Old Believer. They took me to church with them. Then, during Soviet times, I somehow didn’t have time for it, and at 50, I returned to faith. I began making icon frames, which I’m good at. I approached Father Alexy about becoming an icon painter, but he didn’t say yes or no. But he said I was good at icon frames, and that it was also an important job, so I should do it. People keep coming back and asking” (Respondent L1/2R).

Cossack organizations in Kazakhstan engage in various activities. The Semirechensk Plastun Cossack community has been involved in charitable work, providing financial assistance to the Solnyshko orphanage for several years. The Union of Orthodox Citizens of Kazakhstan offers legal assistance. At the time of the study, a medical center was planned. There is also a sewing workshop that makes Cossack clothing and a dance and music group.

Respondent L1/2R also cited maintaining discipline and order in churches as one of the most important activities. As a result of their work, there are no drunk people on the church grounds, which even surprises the police. The community also works to prevent people from becoming involved in destructive religious organizations. During the conversation, he referred to them as sects. The community distributes leaflets and educates the public about the dangers of destructive organizations and the risk of losing family and property. This is a typical activity for the Orthodox Church in Kazakhstan. The Union of Orthodox Citizens of Kazakhstan, which includes the Semirechensk Plastun Cossack Community, collaborates with the Russian Orthodox Church in Kazakhstan (Kenzhegulov, 2025).

In religious terms, the case of the Ural Cossacks is of great interest. Situated on the outskirts of the Russian Empire, the Ural Cossacks enjoyed considerable autonomy from the tsarist regime, often accepting into their ranks those fleeing persecution from the authorities, including those persecuted for religious reasons (Karpov, 1911, p. 50).

Religiously, the Ural Cossacks were Old Believers, and most of them long resisted Nikon’s reforms of 1653 (Viteevskii, 2010, p. 118). Old Believers from all over Russia also fled to the territory of the Ural Cossack Host, as Old Believers were tolerated there. The more educated Old Believers possessed books and knowledge, and sometimes even priesthood, while the other, less educated Old Believers had elected elders, both male and female, who performed rituals according to their own rules, often

completely deviating from Orthodox canons. On this basis, the Old Believers are divided into two large groups: the Popovshchina (or Runaway Priests) (since they lacked a bishop who could ordain priests, their only recruits were priests who defected from the official church) and the Bezpopovshchina (or Priestless), where the role of priest was fulfilled by the heads of communities and families. While the Popovshchina eventually gave rise to an independent church, little different from the official church, the Bezpopovshchina (or Priestless) gave rise to numerous closed groups of Old Believers. The Old Believers of Uralsk were predominantly priests, but there were also priestless groups, represented by the Dukhobors and Molokans. The logic of the Ural Cossacks' history, linked in its religious aspect to the church "schism" and adherence to the Old Believers, as well as the policy of unified faith on the part of the Synod of the Russian Orthodox Church, led to the fact that today, the majority of Ural Cossacks adhere to the Orthodoxy reformed by Patriarch Nikon, i.e., they identify with the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate). However, as the study showed, a small number of Cossacks retained their adherence to the Old Believers.

Several Ural Cossack organizations operate in the city of Uralsk in western Kazakhstan. However, only one, the largest, is registered as a member of the Assembly: The Regional Association of Ural-Yaik Cossacks. This organization was registered in 2000. Of all the Cossack associations in Uralsk, this organization is the only one to publish its own newspaper, "Kazachye Vedomosti". As the research revealed, faith and religion are not synonymous for the Ural Cossacks:

"Faith is in the soul, in the heart!" (Respondent L1/3A).

By religion, the Ural Cossacks understand what the people themselves have already organized to manifest this very faith. Religious holidays, rituals, and services are just some of the ways this faith is expressed. But faith is ultimately the most important thing (Respondent L1/3A). Historically, Cossacks were not known for religious fanaticism or the desire to strictly and blindly follow all the external dictates of their religion. And when speaking about the struggle for their religious beliefs, they always used the word "faith", not "religion" or "doctrine". The Cossacks protected the faith passed down from their ancestors, a way of life, and a way of thinking based precisely on faith, on its inner component.

A distinctive feature of the Ural Cossack Host throughout its history was its multi-ethnic and multi-religious nature. Its ranks included Russians, Ukrainians, Kalmyks, Tatars, and Kazakhs. Consequently, the Ural Cossacks included not only Orthodox Christians but also a significant number of Muslims. This tradition has persisted to this day.

Currently, there are many Muslims among the Ural Cossacks: both Tatars and Kazakhs. A similar tradition has developed not only among the Ural Cossacks, but also among other Cossacks in Kazakhstan. As a representative of the Ural-Yaik Cossacks recalls, once, during a local Cossack formation, a mullah and a priest appeared, and at the beginning of the prayer at the monument, part of the detachment bowed to the ground in the Muslim tradition.

The enlistment (swearing allegiance) of Kazakhs into the Cossack ranks is currently a definite innovation in Cossack tradition, as historically, Kazakhs rarely converted to the Cossack ranks. Typically, they served as scouts and guides, and only recently have they begun to become Cossacks.

Although Christian and Muslim Cossacks lead separate religious lives, they share everything outside of religious events, including holidays, weddings, and construction. Taking the oath does not necessarily imply a change of faith, although cases of religious conversion do occur today. The main thing, according to a representative of the Ural-Yaik Cossacks, is faith, and how one prays is less important.

Oath of allegiance to Cossack organizations

The process of joining a Cossack organization is an important stage in the life of a Cossack. The

oath contains all the most important information a sworn Cossack must know. Below is a passage from the modern oath:

“Before Almighty God, before the Holy Gospel, and the Precious Cross, I take this oath and solemnly swear:

I will never lose the honor of a Ural Cossack.

I will be faithful and devoted to the Orthodox faith and the Cossacks...

In all cases where duty demands, I pledge to be honest, conscientious, and not to break my promises out of self-interest, friendship, or kinship.

At the end of this oath, I cross myself”.

The content of the oath reveals the Cossacks’ attitude toward the concepts of faith and religion. Significantly, the very beginning of the oath begins with the word “God”, indicating the importance of a higher power to the Cossack. An analysis of the oath reveals that faith is important to the Cossacks; the mention of Orthodoxy in the text points not so much to a specific religion itself, but to the traditional faith of their forefathers.

For non-Christian believers, there is a different version of the oath, in which the name of their religion carries the same meaning, emphasizing the individual’s faith and belonging to the ancestral tradition. The oath makes no mention of the church, priesthood, or anything similar that might suggest the Cossack’s subordination to any religious authority, but only of faith, the Lord, the Gospel, and the Cross.

A Cossack also swears not only to be faithful to his faith, but also to the purely human laws of brotherhood. Such facts demonstrate that for Cossacks, the individual and their life are important. For a Cossack, the individual is more important than purely religious principles. This is further evidenced by the fact that, despite some Ural Cossacks remaining Old Believers, and the overwhelming majority adopting Orthodoxy after Nikon’s reforms, they nonetheless maintain friendly relations and provide each other with assistance.

Orthodox Cossacks assist at the Old Believer church. Research has shown that they all pray and make the sign of the cross in their own unique ways, but they share common holidays and celebrate them together. One of the representatives, a priest at the Old Believer Church of the Intercession of the Holy Mother of God, reported that few Old Believers remain. He also noted that a distinctive feature of the Belokrinsky Old Believers in modern times is the high level of churchgoing and religious commitment among their believers. This is evident in strict adherence to fasts, observing a home prayer rule, and much more, which most consider a sign of high piety. Becoming an Old Believer is also more difficult than becoming an Orthodox New Believer. As the priest noted, before a neophyte is baptized, they undergo a probationary period, which varies depending on the specific priest. In one case, the condition for baptism may be consistent attendance at services with all the attendant consequences: adopting a corresponding lifestyle, namely, living according to the commandments, regularly performing the prayer rule, wearing a beard with a belt for men, and wearing headscarves for women. In another case, baptism is only possible after all the above and passing the ordeal of Great Lent.

An analysis of the data obtained shows that, both historically and today, Old Believers are characterized by conservatism and a reluctance to simplify or liberalize their foundations. Consequently, accusations such as “clinging to ritual” and “losing their meaning” can be heard against them – that is, their faith has become mere ritualism, devoid of any true content. In an interview, an Old Believer priest stated:

“Before this, I considered myself a Christian, wore a cross, believed in God, but the priest told me that this would not save me, that I should live as a Christian” (Respondent C1/1c).

For Old Believers, both the external and internal components of faith are truly important. While they claim to “seize upon the ritual”, they follow not so much the action itself, but also the inner content of that action – that is, what reflects the spiritual in the material. For them, the folding of the fingers during baptism is not just an act but is full of profound meaning. The two fingers (middle and index) with which they touch the body when making the sign of the cross represent the two natures of Christ, with which they crucify their vices at baptism (Molítvoslov, 2006, p. 7). The addition of a thumb to these two is considered heresy for them, since this is already a whole Trinity that was not crucified.

Overall, the Ural Old Believers are few, most of them priestless, whose fate, as elsewhere in Kazakhstan, is leading them to slow extinction. The priestless, adherents of the Belokrinitsky Consent, are doing their best to restore the Church of the Intercession of the Holy Virgin, maintaining a stable but low membership. Despite the community’s small size, a significant event recently occurred for the Ural Old Believers, serving as a link between both the Old Believers and the New Believers of Uralsk. This event was the recovery of the incorrupt relics of the Old Believer Bishop Arseny, who was buried in a dugout near the Church of the Intercession of the Holy Virgin at the beginning of the last century. This procedure took place at the beginning of this century and was attended by senior hierarchs of the Old Believers in Russia, including Metropolitan Korniliy, the current supreme hierarch of the Russian Old Believer Orthodox Church. Interestingly, despite the body’s prolonged stay in a damp dugout without embalming, the body, as well as all the bishop’s posthumous clothing, remained incorrupt, unlike the zinc coffin, which had almost completely rotted. These relics are kept in the church and are a sacred relic for both Old Believers and New Believers.

Like all Cossacks, the Ural Cossacks, although not legally an army, nevertheless have their own chaplain. The current chaplain is a hereditary Cossack who became a Cossack chaplain by his own choice, and his son also became a priest. The chaplain’s duties, like those of the mullahs who minister to the Cossacks, include administering the oath, regardless of where it is administered.

“The final oath-taking ceremony took place at the Ural Cossacks’ headquarters, with all the necessary paraphernalia: a cross, a Gospel for Christians, a Koran for Muslims, and military banners for all of them. They read prayers, performed the appropriate rituals, and guided the newly converted Cossacks on their journey” (Respondent, C1/2sB).

In addition to the oath, Orthodox priests bless various events, both spiritual and secular. The priests’ primary task is to explain to the Cossacks what faith in Christ requires of each person who has accepted His cross. For Cossacks who consider themselves the army of Christ, this aspect is crucial, as misunderstandings among young people can lead to misunderstandings. The first mention of the army of Christ evokes associations of war and the use of arms in God’s name. The primary meaning, as respondents noted, is faith in Christ’s protection, which helps protect homes with fire and sword. In modern times, the Cossacks’ function as protectors has faded over time; such a meaning is no longer relevant. It is this second component of the concept of the army of Christ that the priests emphasize. That being a warrior of Christ means embarking on the path of deep internal spiritual struggle with one’s passions, with one’s weaknesses, with one’s inability to restrain oneself from evil.

The chaplain is quite critical of the fragmentation among the Ural Cossacks. Although they meet in church on holidays and greet each other, there is nonetheless a lack of unity and harmony among them. The task of integrating the Cossacks is also one of the specific functions of the army chaplains. As the study results showed, some clergy attempted integration by uniting everyone and electing a common ataman at the Circle, but these attempts were unsuccessful (Respondent L1/3A).

A respondent, S1/2sV, noted that there is an unprecedented surge in religiosity among Cossack youth. The initiative to engage in church life no longer comes from parents bringing their children to church, but rather from children who, having become churchgoers, begin to “drag their parents by the hand” to church. This correlates with the fact that young people are agents of creative activity, possessing unique values in the context of the values of the new generation (Tumashbay & Tankish, 2025, p. 52).

Regarding the role of religion in the identity strategies of modern Cossacks, we would like to focus on the process of reconstructing religious consciousness using the example of the Ural Cossacks. Reconstruction implies an attempt to recreate the “ancestral faith” before the 1917 Revolution and the subsequent policy of suppressing both religious and, more generally, Cossack consciousness. Reconstruction is a highly complex process, given that the continuity of generations was largely lost due to the “decossackization” process during the Soviet era, when people concealed their true origins and the “ancestral faith” from their children and grandchildren. Therefore, in the process of reestablishing oneself in traditional belief, which is associated with the restoration of ancestral memory, the challenge lies not simply in following external prescriptions and possessing a certain amount of knowledge about the ancestral faith, but in tapping into the living feelings and experiences of one’s ancestors.

The process of reconstruction involves assembling certain components and constructs, taking into account that modern Cossacks in Kazakhstan lack their former historical attributes, particularly the right to autonomous land ownership. The land belongs to all Kazakhstanis. They are also deprived of the former historical influence and monopolies on privileges enjoyed by their ancestors. The primary function of the Cossacks was war and land protection. Their entire way of life was adapted to military needs. In the present era, this function has also been lost. In short, today’s Cossacks are deprived of almost all the actual attributes of the former Cossacks. The remaining elements for reconstruction include: personal items of the Cossacks, such as uniforms, banners, and other external insignia; certain elements of internal governance within the organization; the system of relationships within the organization; certain customs and traditions that have been revived in modern times; as well as monuments associated with their ancestors; and, of course, the myths, legends, and history that modern Cossacks are attempting to recreate. Lacking most of the actual attributes of the Cossack army, they are forced to appeal to the nominal reality of symbols: stories, memories, the symbols themselves, which are reflected in everyday life and on the map of the city.

As for the Ural Cossacks themselves and the process of reconstructing their religious views, let’s turn to history to determine whether we’re dealing with a complete loss of the chain of transmission of tradition. We already know from history that historically, the main source of transmitting beliefs were the Cossacks’ wives and mothers. According to contemporary veterans, even though people were widely punished for expressing their religious views during the Soviet era, many women nevertheless continued to pray in secret and observe their customs, although to a significantly reduced degree, they nonetheless observed them.

If, as a result of government policy, the urban Ural Cossacks sometimes experienced a complete forgetting of their ancestral faith in the families of those who truly shared the government’s policy toward religion, and sometimes simply a modification of traditional beliefs for security reasons, often without passing them on to children, in order to protect them from persecution, since children, unlike adults, could not hide well what their parents taught them, then in those very same Old Believer “backwoods” traditional beliefs underwent virtually no change.

In both East Kazakhstan and Uralsk, the fate of these closed communities is similar in that today, only a very small number of Old Believer renunciates remain. But in addition to the priestless renunciates, there are also Old Believers belonging to the Old Believer Orthodox Church, who have

recently acquired their own priest to provide for their spiritual needs:

“The entire community numbers approximately one hundred people. Despite their small numbers, the Old Believer Cossacks, just as their ancestors did for centuries, continue to bear their cross to this day. However, even they are characterized by a partial abandonment of tradition, as the last Old Believer priest was executed in the early years of Soviet power” (Respondent C1/3cK).

With the Republic of Kazakhstan gaining independence, Old Believers and New Believers began to openly remember and show active interest in their origins, especially turning to Orthodoxy as an important component of their identity.

After the official organization and election of the first ataman, the first actions of the Cossacks and the church began: joint religious processions, services, and more.

An analysis of the study’s results shows that the processes of reconstructing ancestral religious memory can be traced through the following elements: the city’s appearance (churches, monuments, etc.), books written by contemporaries about the Ural Cossacks and their faith, printed and online resources, and religious legends, which, although still common during the Soviet era, are popular today. Also important in reconstructing religious consciousness are actions and events that facilitate the acquisition of knowledge about the faith of our forefathers, such as spiritual conversations with a chaplain or the performance of religious rites together with elders. The appearance of the Ural Cossack and his way of life are also significant factors in memory practices.

Participant observation revealed that there are markers of memory that can be found and seen on the streets of Uralsk during a first visit. Elements of the urban landscape that contribute to the reconstruction of religious consciousness are primarily the city’s churches. Churches in Uralsk are not only places of prayer for all Orthodox Christians but also the site of special Cossack services: commemorations of comrades, holidays, oath-taking, and other activities that arose among the local Cossacks.

Today, churches and their histories are among the most important and reliable components in reconstructing the religious consciousness of the Cossacks. By passing and visiting churches, Cossacks tap into the memories and experiences of their ancestors who performed their duties there. The history of these churches is also replete with various chapters connected with the Cossacks and their faith. All military campaigns of the Ural Cossacks began here with a chaplain’s blessing, and here they ended with thanksgiving services for the survivors and memorial services for the fallen. Victories were celebrated here, and tears were shed over defeats. The oldest church still standing is the Church of the Archangel Michael, built before the Pugachev Rebellion. This church preserves the most significant events in the history of the Ural Cossacks. During the rebellion itself, the church served as a fortification for the tsar’s troops, who held out to the end and did not surrender to the rebels. Today, the church stands as a monument to courage and resilience, fortitude and strength. This temple is special to the Cossacks because it is named after the Archangel Michael, the patron saint of Christ’s army for the Ural Cossacks. The Ural Cossacks gather in this temple on holidays, just as their ancestors did centuries ago. The most important holiday for a Cossack, after Easter and Christmas, is the feast day of the Archangel Michael. By attending services in this temple, the Cossacks remember that the one they consider their patron was also the patron of their ancestors.

This church is also notable for another independent historical memorial, not directly related to Orthodoxy but connected to the army of Christ. It is in this church that a memorial stone plaque is located, dedicated to the Ural Cossacks who perished in the Battle of Ikan. In 1864, a hundred Cossacks led by Captain Serov fought a 10,000-strong Kokand army near the settlement of Ikan. The Cossacks, completely outnumbered, resisted for several days, after which reinforcements arrived. Of the entire

hundred, only a dozen Cossacks survived and returned home. In honor of the 150th anniversary of the Battle of Ikan, a service was held in Orthodox churches in Uralsk and Turkestan, and two memorial plaques were unveiled, one in Turkestan and the other in the Orthodox church in Uralsk. Seeing this memorial plaque dedicated to the heroism of their ancestors in the church of their patron saint, Cossacks commemorate their ancestors, recalling the heroism of the fallen Cossacks. The story of the Battle of Ikan and this plaque are directly linked to the history of another church in the city. After the surviving Cossacks received money in gratitude from the rescued residents of Tashkent, they returned home and donated it to the construction of the church. The church was named after St. Nicholas the Wonderworker and became the second Cossack church like the Cathedral of the Archangel Michael; Cossack rituals could be performed.

Also memorable for the Cossacks is the Cathedral of Christ the Savior, built for the tercentenary of the Cossack army. At the entrance to this church stand two low columns inscribed with dates commemorating those events.

Of the Old Believer monuments, the Church of the Intercession of the Holy Virgin has survived. Like many churches during the Soviet era, it was used for various purposes. This church also served as a dance club. Now, Old Believers have partially restored the church. In places, old icons have been “unearthed” from beneath layers of plaster, and the church’s iconostasis leaves much to be desired. One lower tier contains several icons donated by local Old Believers. One icon was also donated by a New Believer priest. Besides the building itself and its icons, this Old Believer church is notable for the burial of Bishop Arseny on its grounds. His relics were exhumed recently, and they are a landmark of this church and the city. No historical Muslim religious architecture remains. The only remains are the masonry of the Ak-Mosque. The fate of the khuruls (the Kalmyks in the Ural Cossack army were Buddhists) is also unknown.

Various household items, specific elements of clothing, and Cossack attributes themselves also contribute to the reconstruction of Cossack religious consciousness. During our fieldwork, we encountered the living spaces of several Ural Cossack families. In the home of a long-time resident, a New Believers Cossack– Respondent P1/sV– we found a Cossack wall calendar at the entrance. This calendar featured a contemporary photograph of Ural Cossacks against the backdrop of the Cathedral of their patron, Archangel Michael, with a caption beginning with the words “For Faith, Tsar, and Fatherland”! This calendar, as we discovered, has been published annually since the founding of the local Cossack organization. Only the most honored Ural Cossacks have the right to appear in this photo. We did not find many purely religious symbols in this long-time resident’s home, with the exception of a few icons on a shelf. But, as befits a historical Cossack, a whip and a sabre, presented by the ataman for his anniversary, hung on the wall. There was also a personal memento photo album containing photographs of Cossack gatherings, among which we discovered many religious gatherings, such as religious processions and religious holidays.

Another house belonging to an Old Believer Cossack, Respondent P1/sUD, also provides interesting fieldwork material for research. We previously noted that Old Believer Cossacks, both historical and modern, are characterized by a heightened level of religious involvement. Overall, we observed differences in the appearance of a modern Old Believer Cossack and a New Believer. One wears a military uniform, with shaved cheeks. The other has a long gray beard and simple clothing. Respondent P1/sUD’s interior also characterizes him as an Old Believer. This includes icons in the “red” corner near the dining table, and a prayer corner in the back of the house with a lamp burning near the icons. Not only is the old man’s daily life rich in symbols of his ancestral faith, but his life and its activities are also full of religious elements. For example, we witnessed a daily lunchtime prayer, where, regardless of age or Old or New Rite beliefs, all Christians stood and recited the prayer, crossed themselves, and sat down to eat. A similar ritual was repeated at the end of the meal. As Respondent

P1/sUd's wife asserts, they pass on these traditions to their children and grandchildren, instilling a Christian way of life and thought.

Despite such differences in their way of life, these old people are an example of camaraderie, mutual understanding and mutual assistance, which have become rare in our days.

Material embodiments of Cossack symbols and faith are also characteristic of the headquarters, where purely Cossack symbols are displayed: the banner, the mace, elements of the charter, the oath, paintings depicting Cossacks, and so on. Among the indirect symbols alluding to the Ural faith, we see, as in the house of the first long-time resident, photographs. A huge collage at the entrance to the headquarters is replete with photographs, including many with religious elements: religious processions, the raising of crosses, and so on.

A significant place in the reconstruction of religious consciousness is occupied by images and concepts that abound in all kinds of printed and virtual resources, as well as legends, stories, and traditions of elders that exist among modern Ural Cossacks to this day.

When examining such constructs, it's worth starting with those that first influence the formation of religious consciousness in childhood, even before people begin reading and independently using any information resources. These are, first and foremost, stories, legends, and direct statements about who a Cossack is and what faith means to them.

Relying again on eyewitness accounts, we learn that the chain of transmission of tradition was uneven in its integrity. In some families, such as that of Respondent P1/sUd, traditional worldviews were more fully transmitted, with religious practices fully or partially preserved. In others, such as the family of Respondent P1/sV, where the father's brother was imprisoned for the mere act of publicizing Cossack ideas, and the father himself hid in the south, there was very little mention of faith and Cossackism. As this elder himself recalls, like many of the Cossacks interviewed, his parents continued to observe rituals in secret.

During the interviews, legends related to religion were recorded. One tells of a Cossack priest who refused to marry Yemelyan Pugachev a second time to a local Cossack woman, for which he was thrown from the bell tower. The church associated with this event no longer exists, and the priest's grave will never be found, but the legend surrounding it lives on and, as befits the genre, grows with various details. One legend, more relatable to us, was recounted by the previously mentioned chaplain of the Ural Cossacks. The events of this urban legend are connected with the aforementioned Nikolsky Cathedral (the Church of St. Nicholas the Wonderworker). Another legend tells of otherworldly forces and the church associated with them, which naturally influence the development of human religious consciousness. Near the Nikolsky Cathedral there was once a cemetery, which was abandoned during the Soviet era. The dug-up and re-filled cemetery was leveled and converted into a playground, and in winter, a skating rink. According to folk legend, a girl fainted while skating and saw people emerge from the skating area and walk toward the church, which had been converted into a hospital at the time. And they enter not from the hospital entrance, but through a bricked-up wall. One of the men told her that they were sleeping here, and it would be better if no one played there. Afterwards, the girl told her grandmother, who explained that there used to be a church there, and that the entrance to the church was where the brickwork had been, and underneath the platform was a cemetery. Another interesting story connected with this church, which we heard from priests in the Urals, also tells us. During the Great Patriotic War, when St. Nicholas Cathedral was converted into a hospital, wounded from the front were brought there. Legend has it that the sick, walking out of the hospital in the winter, felt the warmth of one of the walls, where the altar had once been, and pressed themselves against it. Many of them even left their initials. Living priests themselves witnessed these records. Such legends, being elements of the Cossack worldview, exert a certain influence on the human

consciousness, often forcing belief in higher powers, sometimes even more so than religious services and liturgies. Belief in miracles has always been inherent in humans, and it is precisely to miracles that many people are drawn, turning to the otherworldly.

In our age of globalization and the widespread availability of information resources online, it is important to examine the virtual space constructed by Cossacks online. Three Kazakhstani Cossack websites were analyzed. One of the websites is a division of the Assembly of the People of Kazakhstan ([Assembly of the People of Kazakhstan, 2023](#)). This website provides information on the activities of the Union of Legal Entities “Association of Russian, Slavic, and Cossack Organizations of Kazakhstan”, its structure, and board. Contact information for branches of Cossack organizations across the country is also provided. Furthermore, since 2017, the ARSK Bulletin periodical has been published, providing information on the activities of branches across the country and their participation in various state and local events. Cossack organizations also operate Russian centers, choirs, vocal and dance ensembles, and other groups.

Another website, run by the public association “Cossack National Cultural Center of East Kazakhstan”, features information on the history of the Cossacks in Kazakhstan, literature about the Cossacks (the Cossack Dictionary and Reference Book from 1966-1970, the Cossack Passport from 1974), and posters depicting Cossacks in various countries ([Kazachii Natsional’no-Kul’turnyi Tsentr VKO, n.d.](#)). Furthermore, the website provides information on the ethno-territorial groups of Cossacks in Kazakhstan and links to publications on the Cossacks.

The third information and analytical website, the Union of Orthodox Citizens of Kazakhstan, has a section titled “Cossacks of Semirechye” ([Soyuz pravoslavnykh grazhdan Kazakhstana, n.d.](#)). This section contains information on historical events related to the Cossacks, with some articles writing about the genocide of Cossacks during the Soviet era.

Overall, information from official sources shows that Cossack organizations are represented in the media and are actively involved in the life of Kazakhstani society.

Conclusion

The Cossacks in Kazakhstan are represented by a wide range of organizations, from large associations of legal entities with branches throughout the country to public associations and unregistered, isolated groups. They have their own governing bodies, boards, ethnocultural communities, and leaders. Cossacks in Kazakhstan actively preserve and develop their traditions, customs, and religion. Most of them are representatives of the Slavic population. The study revealed that the Cossacks have a close connection with religion. However, the religious identity of the Cossacks is diverse and not always based on Christianity. Historically, Cossacks included representatives of various faiths, including Islam, Buddhism, and others. Within Christianity, they include Old Believers and Orthodox Christians.

As the study results showed, religion is a key factor in the Cossacks’ identity and cultural code. This is expressed not only in church attendance and their decoration, but also in the daily lives of some Cossacks (everyday life, home improvement, home prayers, the rhetoric of a warrior of Christ, etc.). Furthermore, as is well known, Cossack troops are organized combat units. Even today, many of them continue this tradition, for example, by guarding Orthodox churches during the arrival of relics from other countries.

Thus, the subethnic and cultural group of Kazakhstan’s Cossacks is in the process of reconstructing, and sometimes re-constructing, their Cossack religious consciousness, and this is one of the important identification strategies of modern Cossacks ([Tutinova et al., 2025, p. 81](#)). A religious component is significantly present in the activities of Cossack associations to strengthen culture, maintain, and

reconstruct the traditions of the Cossacks as a distinct people, as they consider themselves, but deep personal involvement in doctrine and religious practices is rare. The religious factor in Cossack identity is present as the “faith of fathers and ancestors”, a “living tradition” that they attempt to revive and reconstruct through the recreation of history, as well as the actualization of myths, legends, symbols, and images. During Soviet times, Cossacks were subjected to repression, and everything reminiscent of Cossackism was eliminated, and many Cossack traditions were lost. Overall, modern Cossack organizations in Kazakhstan preserve and develop their own traditions and customs. The country has created all the conditions for supporting cultural diversity and religious freedom. Along with other ethnic groups, they form their own associations and are active players in Kazakhstan’s multi-ethnic landscape.

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, correspondence, submission of the article.

Conflict of interests

The authors declare that there is no conflict of interest.

References

- Assembly of the People of Kazakhstan. (2023). *The Assembly of People of Kazakhstan. Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kazakhstan*. <https://www.gov.kz/memleket/entities/mfa-berlin/press/article/details/122792?lang=en>
- Assotsiatsiya russkikh, slavyanskikh i kazach’ikh organizatsii Kazakhstana. (n.d.). *Proyekty* [Projects]. <https://arskrk.kz/projects> (in Russian)
- Dahl, V. I. (2001). *Explanatory dictionary of the living Great Russian language* (Vols. 1–4). Russkii Yazyk. (in Russian)
- Danilko, E. S., & Ageeva, E. A. (2016). *Kazaki-ural'tsy: Etnolokal'naya gruppa russkikh v Srednei Azii i Kazakhstane* [Ural Cossacks: An ethnolocal group of Russians in Central Asia and Kazakhstan]. Institut etnologii i antropologii im. N. N. Miklukho-Maklaya RAN. (in Russian)
- Derluguian, G. M., & Cipko, S. (1997). The politics of identity in a Russian borderland province: The Kuban neo-Cossack movement, 1989–1996. *Europe-Asia Studies*, 49(8), 1485–1500.
- Field materials of the authors. (n.d.). *Polozheniye o svyashchennike Soyuza kazach’ikh ob'yedineniy Kazakhstana* [Regulations on the Priest of the Union of Cossack Associations of Kazakhstan] [Unpublished internal document]. (in Russian)
- Kamarova, R. (2026). Tatar-Bashkir Ethnocultural Centers of Kazakhstan: History, Identity and Religion. *Qut Journal of Religion, Philosophy and Culture*, 1(1), 31–41. <https://doi.org/10.65608/qut.2026.1.03>
- Karpov, A. B. (1911). *Ural'tsy: Istoricheskii ocherk. Chast' 1: Yaitskoe voisko ot obrazovaniya voiska do perepisi polkovnika Zakharova (1550–1725)* [The Urals Cossacks: A historical essay. Part 1: The Yaik Host from its formation to Colonel Zakharov’s census (1550–1725)]. Voiskovaya tipografiya. (in Russian)
- Kazachii Natsional'no-Kul'turnyi Tsentr VKO. (n.d.). *O nas* [About us]. <https://kazaki.kz/O-nac/> (in Russian)
- Kenzhegulov, N. (2025). *Qazaqstan aumagyndagy orys pravoslavie shirkeulerinin taraluy* [The spread of Russian Orthodox churches in the territory of Kazakhstan]. *JETE – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*,

151(2), 139–152. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-151-2-139-152> (in Kazakh)

Kurmanalyieva A., & Kogabayeva A. (2026). Ūlttyq birtūtastyq jāne tıldık bolmys: Qazaqstan men Malaizianyñ formaldy jāne beiresmi keñistiktin salystymaly taldau [National Unity and Linguistic Reality: A Comparative Analysis of Formal and Informal Spaces in Kazakhstan and Malaysia]. *Hikmet*, 1(7), 65–77. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-39> (in Kazakh)

Markedonov, S. (2003). New Cossacks in the South of Russia: Ideology, Values, and Policies'. *Central Asia and Caucasus*, 29(5), 161–174.

Molitvoslov [Prayer book]. (2006). Izdanie Staroobryadcheskoi Mitropolii. (in Russian)

Ozerov, A. A. (2006). *Kazachestvo v sovremennom rossiiskom obshchestve: Institutsional'no-politicheskii analiz* [The Cossacks in contemporary Russian society: An institutional and political analysis] [Doctoral dissertation abstract]. (in Russian)

Popov, A. (2012). Re-making a Frontier Community or Defending Ethnic Boundaries? The Caucasus in Cossack Identity. *Europe-Asia Studies*, 64(9), 1739–1757.

Sagnaeva, S. K. (1998). Istoricheskie aspekty formirovaniya samosoznaniya ural'skogo kazachestva i sovremennye problemy samoidentifikatsii kazakov [Historical aspects of the formation of the self-consciousness of the Ural Cossacks and contemporary problems of Cossack self-identification]. In *Vozrozhdenie kazachestva: Nadezhdy i opaseniya* [Revival of the Cossacks: Hopes and concerns] (Issue 23, pp. 46–58). Moskovskii Tsentr Karnegi. (in Russian)

Smith, A. D. (1986). *The ethnic origins of nations*. Blackwell.

Soyuz pravoslavnykh grazhdan Kazakhstana. (n.d.). *Khronika sobytii* [Chronicle of events]. <https://spgkz.kz/kazaki-semirechya/khronika-sobytiy> (in Russian)

Suleimenov, A. (2017). *Kazachestvo v Kazakhstane* [The Cossacks in Kazakhstan]. E-history.kz. <https://e-history.kz/ru/news/show/4951> (in Russian)

Tutinova H., Balpanov H., & Amankul, T. (2025). Jahandanu men jañgyrtudyñ Qazaqstandağy etnokonfessialyq jāne konfessiaaralyq qatynastarğa äseri [Impact of globalization and modernization on ethno-confessional and inter-confessional relations in Kazakhstan]. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 41(1), 72–82. <https://doi.org/10.26577/EJRS20254117>

Viteevskii, V. N. (2010). *Raskol v ural'skom voiske* [Schism in the Ural Cossack Host]. Optima. (in Russian)

Information about authors

Alexander Antipin – M.A., Kazdream IT Holding, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0009-0006-4960-4755>, antipinsasa294@gmail.com

Sultan Abdrakhmanov – PhD candidate, Marmara University, Istanbul, Turkey, <https://orcid.org/0009-0003-8966-0987>, abdrahman.sm@mail.ru

Авторлар туралы мәлімет

Александр Антипин – Магистр, Kazdream IT Holding, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0006-4960-4755>, antipinsasa294@gmail.com

Сұлтан Абдрахманов – PhD докторант, Мармара университеті, Стамбул, Түркия, <https://orcid.org/0009-0003-8966-0987>, abdrahman.sm@mail.ru

Сведения об авторах

Александр Антипин – Магистр, Kazdream IT Holding, Астана, Казахстан, <https://orcid.org/0009-0006-4960-4755>, antipinsasa294@gmail.com

Султан Абдрахманов – PhD докторант, Университет Мармара, Стамбул, Турция, <https://orcid.org/0009-0003-8966-0987>, abdrahman.sm@mail.ru

Article

Interpretation of M. Eliade's Religious Concepts in Modern Society

Durmuş Arık ¹ , Tolen Barakbayeva ^{2, *} , Botakoz Abdrakhmanova ³

¹ Ankara University, Ankara, Turkey

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

³ Yessenov University, Aktau, Kazakhstan

*Corresponding author's email: tolenbarakbaeva@gmail.com

Abstract

This article analyzes the interpretation of religious concepts developed by the historian of religions Mircea Eliade within the field of religious studies. As a historian of religions, he conducted extensive research into the history of religions and was able to formulate religious concepts. As a result, he was able to analyze and present to the reader the significance of his concepts in the religious analysis he conducted as a historian of religions. Analyzing the significance of religious concepts, Eliade wrote such works as “Patterns in Comparative Religion”, “The Myth of the Eternal Return”, “Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy”, “Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism”, “Yoga: Immortality and Freedom”, and “The Sacred and the Profane”. The relevance of this article lies in its emphasis on the fact that the concepts under study are an important indicator in the contemporary field of religious studies. Mircea Eliade's religious concepts provide a profound scientific methodology for understanding the essence and history of religion, its role in human existence, and its functioning in society. The article presents the main directions and ideas of this concept in detail, with examples. The concepts of the sacred and the profane, hierophany, archaism, myth, symbol, religious universalism, and time encompass important topics in the field of religious studies. They can also be an important part of the structure of other humanities specialties.

Keywords: symbol; concept; history of religion; hierophany; sacred; archaic; profane.

Received: 02 June 2026

Revised: 10 June 2026

Accepted: 16 June 2026

Copyright: © 2026 by the authors.

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

М. Элиаденің діни концепцияларының қазіргі қоғамдағы түсіндірмелері

Аңдатпа

Мақалада діндер тарихшысы Мирча Элиаденің дінтану саласында өз авторлығымен қалыптастырған діни концепцияларының түсіндірмесі талқыланады. Ол дін тарихшысы ретінде діндер тарихына ауқымды зерттеулер жасап, діни концепцияларды құрастыра білді. Нәтижесінде дін тарихшысы ретінде жасаған діни талдаулардағы концепцияларының маңыздылығын талдап оқырманға ұсына алды. Діни концепцияларының маңыздылығын талдау барысында Элиаде: «Діндер тарихы туралы трактат», «Мәңгілік қайта оралу туралы миф», «Шаманизм: экстаздың архаикалық әдістері», «Символдар мен бейнелер», «Йога: ажалсыздықжәнееркіндік», «Қасиеттілікжәнедүниелік» сияқты еңбектерін жазды. Мақаланың өзектілігі зерттелген концепциялар қазіргі дінтану саласында маңызды көрсеткіш екеніне назар аударту. Мирча Элиаденің дінтанулық концепциялары діннің мәнін және тарихын, оның адам болмысындағы рөлі мен қоғамдағы функциясын түсіну үшін терең ғылыми әдіснаманы ұсынады. Концепцияның негізгі бағыттары мен идеяларының түсіндірмесі мақалада мысалдармен жан – жақты ашылды. Қасиетті (сакралды) мен профандық (жерлік), иерофания, архаикалық, миф, символ, діни универсализм, уақыт концепциялары дінтану саласындағы маңызды тақырыптарды қамтиды. Сонымен қатар басқада гуманитарлық мамандықтарында құрылымдарының маңызды бөлігі болып табыла алады.

Түйін сөздер: символ; концепция; дін тарихы; иерофания; қасиетті; архаикалық; профан.

Интерпретация религиозных концепций М. Элиаде в современном обществе

Аннотация

В статье рассматривается интерпретация религиозных концепций, разработанных историком религий Мирчей Элиаде в области религиоведения, автором которой он является. Как историк религий, он провел обширные исследования истории религий и смог сформулировать религиозные концепции. В результате он смог проанализировать и представить читателю значение своих концепций в религиозном анализе, проведенном им как историком религий. Анализируя значение религиозных концепций, Элиаде написал такие работы, как: «Трактат по истории религий», «Миф о вечном возвращении», «Шаманизм: архаичные методы экстаза», «Образы и символы», «Йога: бессмертие и свобода», «Священное и мирское». Актуальность статьи заключается в том, чтобы привлечь внимание к тому факту, что изучаемые концепции являются важным показателем в современной области религиоведения. Религиозные концепции Мирчи Элиаде предоставляют глубокую научную методологию для понимания сущности и истории религии, ее роли в человеческом существовании и функционирования в обществе. Основные направления и идеи концепции подробно изложены в статье с примерами. Понятия священного и профанного, иерофании, архаизма, мифа, символа, религиозного универсализма, времени охватывают важные темы в области религиоведения. Они также могут быть важной частью структуры других гуманитарных специальностей.

Ключевые слова: символ; концепция; история религии; иерофания; священный; архаичный; профанный.

Introduction

Mircea Eliade is a prominent figure in religious studies, whose work formed the foundation of modern religious studies and religious philosophy. He deeply explored the cultural and psychological aspects of religion, seeking to understand its role in human existence. He presents the concepts of religious analysis he developed as a historian of religion, analyzing them in his own unique way. He also criticizes the analytical and interpretive work of other academic fields on the history of religions, arguing that the history of religions has a different methodology. He argues that, although they study the topic of religion, they do not elucidate religious concepts. He studied at the University of Bucharest from 1925 to 1928 and later studied Sanskrit and Indian philosophy at the University of Calcutta. His first works were published in Romanian in the 1930s. Later, his works began to appear in French. During these periods, he tirelessly pursued research, drawing inspiration from the depths of religious history. Mircea Eliade is the author of such works as “Patterns in Comparative Religion” (Eliade, 1958), “The Myth of the Eternal Return” (Eliade, 1954), “Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy” (Eliade, 1964), “Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism” (Eliade, 1961), “Yoga: Immortality and Freedom” (Eliade, 1958), and “The Sacred and the Profane” (Eliade, 1959). In 1987, the 16-volume encyclopedia “History of Religions” was published under his leadership (Barakbaeva et al., 2024, p. 67). As these works were widely disseminated and translated into many languages, Eliade’s religious concepts have become widely recognized as unique in the history of religions.

Eliade’s religious concepts represent a unique approach in the phenomenology of religion compared to those of other religious scholars, forming a new approach, distinct from the phenomenology of E. Husserl. Raised in the Judeo-Christian tradition, Eliade sought in his works to demonstrate the connection between the mystical worldview and the archaic beliefs of Eastern and Western civilizations. Through his ongoing research, he developed the concept of the “history of religions”. In Eliade’s concepts, the transformation of human civilization and cataclysms in society, leading to various spiritual and political changes, were always accompanied by the development of apocalyptic, esoteric, and other religious-mystical teachings (Qu, 2023). This is explained by the fact that Eliade’s phenomenology of religion arose from the concepts and ideas of the history of religions. This article analyzes Eliade’s concepts of religious studies and his main ideas, as well as the place of these concepts in modern religious studies.

Materials and Methods

This article examines the methodological foundations aimed at explaining religious conceptual issues in the field of religious studies. These foundations are based on the scientific method of universal cognition. The development of religious concepts and views is analyzed from an experimental-historical perspective using hypothetical and functional methods. Religious conceptual content, collected using formal logical methods, is used for in-depth research in accordance with the established rules of modern scientific research. The key concepts and conclusions contained in classical algorithmic sources were comprehensively studied using the method of hermeneutic analysis. Epistemological analysis methods were also employed in writing this research article. Systematizing legislative and practical aspects is important in studying the modern history of religions. The comparative method used in this article allows us to evaluate the effectiveness of scholarly knowledge by comparing domestic research with international experience. In addition, the theoretical basis of the study was provided by legislative acts, regulatory documents, materials from scientific conferences, and abstracts of reports from specialists in this field.

Results and Discussion

The difference between the concepts of sacred and profane

Eliade defines the distinction between the “sacred” and the “profane” as a fundamental characteristic of religion. He sees the sacred as the highest essence of human existence, man’s

connection with God or a higher spiritual being. The sacred is a transcendent aspect of the world, transcending human existence. The sacred is an interpretation of the idea of “god”. The earthly world, he argues, is part of everyday life, the human home. Eliade interprets these differences as a struggle between life and death, the sacred and the mundane.

It's difficult to separate the abstract theory of the sacred from Eliade's work. Unlike other traditional thinkers, Eliade, when studying and describing the sacred, uses his own terms, such as kratophany, cryptoreligion, and reversibility, and also examines and explains specific examples of sacred manifestations from various religious traditions around the world. Thus, he unifies the diversity of all religious phenomena and describes them all using the element of “sacred”. He makes the category of the sacred a common basis for comparing religions. Using this sacred element, Eliade compares the historical forms of all religions with the concept of hierophany.

Hierophany and the structure of the world

Another important concept in Eliade's concept of religion is the concept of “hierophany”. Hierophany (translation from Greek ιερός “sacred” + φαίνω “light, radiance”) – the appearance of the sacred. Essentially, the term “hierophany” is an expanded interpretation of the Christian term “theophany”. Hierophany is the revelation of a divine being in the world, its manifestation. Eliade believes that the highest meaning of religion lies in the manifestation of “ownership” in the world, in time and space. The manifestation of hierophany can take various forms: in sacred places, sacred books, religious holidays, rituals, myths, symbols, or other elements of religion. The essence of hierophany lies in the connection between human life and religion, that is, in the unity of man with his own nature. The act of hierophany always involves a meeting of transcendent reality and the desire to discover the uniqueness of the human soul. Eliade calls a person of this quality homoreligiosus; such people “reproduce” the world order, bring order to chaos, and illuminate their own living space. These actions reflect his desire to return to his original state, imbued with cosmic sanctity and pure origin, as if from the hand of the Creator. Thus, through the concept of hierophany, Eliade defines man's place on the threshold of the transcendental world. It is also worth noting that the forms of hierophany, in general, are recognized differently in various cultural contexts. Throughout history, various cultures have ascribed hierophanies to all aspects of economic, spiritual, and social life. If we were to study any specific culture, it would be difficult to find an object, creature, or activity that was not a hierophany. This is because everything was created based on the same meaning. For example, a religious person may perceive everything they see as a hierophany. This could include musical instruments, architectural forms, vehicles, and so on. These may be revered as sacred images by different peoples. Therefore, under certain circumstances, any material object can become a hierophany (Eliade, 1987).

Archaic concept

Eliade, studying the history of religions, explains the concept of archaism in detail. He argues that past eras hold enormous significance in human life and that this past time must be revived. Eliade believes that many religious rituals and myths reflect an archaic process. Man, resisting the passage of time, strives to restore his “primordial”, “original” being. This process, in his view, demonstrates the important role of religion in culture. The concept of archaism and archetypes occupies a special place in his works. Eliade's understanding of the concept of “archaism” applies primarily to the most ancient forms of culture, religion, and mythology.

Archaic culture (or archaic culture) is the preservation of cultural and religious views and structures from past eras, from ancient times, to the present day, as well as their discovery, study, and revival. Eliade used this concept to explain the evolution of culture and religion. According to Eliade, archaism is not only the preservation of elements of antiquity, but also the revival of human

sacred experience and its integration into modern life (Meletinsky, 1976). Eliade explains archaism as a view of modern man and his spiritual world as a means of connection with his past, with antiquity.

According to Eliade, archaism is seen as a return to primitive religions and mythological concepts. He describes people's desire for an archaic world through myths and religions, even in the modern era. Myths and rituals form the foundation of archaism. Eliade considered mythology to be the most ancient and important component of cultures. He viewed myths as teachings explaining the profound meaning of human life, defining the place and role of humans in the world. Eliade's research shows that myths and rituals can be forgotten over time as cultures evolve, but they continue to reappear as archaic phenomena in religious and cultural phenomena.

Eliade viewed archaism not only as a concept of the past but also as a concept of eternal return and renewal. For him, archetypes and mythology are the highest structures of culture and society, constantly renewed over the centuries. In this sense, archaism is said to be continually reborn in forms similar to culture, including religions and social traditions.

The connection between archaic and modern society: Eliade also spoke of a revival of the concept of archaism in modern society. He predicted that archetypes, ancient religions, and mythology could be revived in the modern human world. He said this process would lead to a revival of "cults" and "spiritual quests" and would influence the human inner world and consciousness. He believed that these actions would lead to a rediscovery of ancient traditions and a reconnection with their original spirit (Revunenova, 1979, p. 243).

For Eliade, the archaic is the revival of past culture and religion in the present, a reflection of people's inner need for this. This concept earned Eliade recognition as a scholar who deeply explored the historical and cultural depth of humanity and the relevance of ancient concepts in the present.

The concept of myth and symbols

In his scholarly work "Aspects of Myth", Eliade described and explained in detail the concepts he understood. He distinguished himself from his colleagues, who held mythological views. For example, let's consider the views of other scholars studying myth. O.M. Freudenberg's research suggests that myth is not limited to mythological concepts but is sometimes found in superstitions. Another mythologist, B. Raglan, views myths as ritual texts. E. Cassirer studied myth as a symbolic form of culture. J. Campbell, a representative of the Jungian school, considered myth a source of inspiration in human history. F. Nietzsche said, "Without myth, any culture loses its nature, its creative character". According to C.G. Jung, myth is the oldest form of human thought, and therefore archetypes, mythological images, and experiences were shaped by the most ancient ethnic groups. Thus, the scholar C.G. Jung concludes that it is impossible to control humanity unconsciously; instead, a conscious model of control shapes the fate of nations and individuals. Taking these considerations into account, Eliade came to the following conclusions about myths and symbols.

The role of myths and symbols in human development throughout the ages has been unique. He considers myths to be the foundation of humanity's spiritual quest. Myths are a symbolic language that helps us understand the meaning and purpose of human life. Eliade notes that myths are not only a reflection of the past but also a tool of spiritual guidance for people in the present. Given that the history of myths is the unique worldview of each people, formed since ancient times. The place of myths in the development of each people is crucial. His understanding of mythology encompasses a wide range of philosophical and religious views. Eliade considered myths an important component of human life and culture, as well as landmarks expressing humanity's deep cultural and spiritual needs, reflecting the relationship between man and nature in his understanding of the world.

The following examines Eliade's main concepts related to mythology:

- According to Eliade, myths are a system of narratives that explain the origin and structure of the world, describing the relationship between humans and the surrounding environment. Myths explain how the world came to be, the origins of humans, and their place in society.
- Eliade presented myths not simply as stories or events, but as images of sacred experiences. Myths helped people understand the structure of the world and its meaning.
- Eliade studied mythology as a unique way of understanding time. He described the “cosmological” structure of myths, that is, the way they understand and organize time. Myths echo the eternal structure of the world, as there is a distinction between mythological time and historical time.
- Mythological time is based on the concepts of “beginning” and “rebirth”. The “cosmological” meaning of myth, that is, a return to the original formation of the world, directs humanity toward a process of spiritual renewal and rebirth. Consequently, the repetition of myths signifies the beginning of a new life for humanity.
- Eliade believed that myths and archetypes are closely linked. Archetypes are primordial images and structures that recur throughout human history. Through myths, archetypes are revived and satisfy people’s spiritual and psychological needs.
- Archetypes appear as specific characters and events described in myths. These symbols and images represent the fundamental foundations of human cultural, spiritual, and psychological development (Eliade, 1994).

Eliade noted the close connection between mythology and religion. For him, myths reflect the fundamental structures and ideas of religion. Mythology and religious beliefs are in harmony with each other, shaping a person’s worldview. He considered myths to be the “practical” foundation of religious experience, meaning they reveal the essence of cosmic existence and the human spiritual quest. Myths, he argued, are the foundation for forming religion, an essential tool for understanding and guiding religious life.

Mircea Eliade was a scholar who paid particular attention to the role of symbols in culture and religion. He viewed symbols not only as cultural or religious phenomena but also as the basis for human understanding of the world around us in spiritual and psychological terms. He studied symbols as the deepest layers of worldview, seeking to understand their special significance and meaning for the human mind. His understanding of symbols is closely linked to his views on mythology and religion.

Eliade often associates symbols with the sacred world. Symbols are interpreted as a universal aesthetic category representing and illustrating the phenomenon, nature, and quality of a particular thing. In his view, symbols are tools or images that help people establish a connection with the “sacred” world. That is, through symbols, people strive to attain spiritual meaning, higher truth, and the sacred world.

As mentioned, the division between the sacred and the profane is expressed through symbols. Symbols represent not only the mundane or earthly world, but also the “sacred” world. People use various symbols to understand and perceive them from the very beginning. Symbols express deeper meanings. Symbols are considered deeply meaningful signs that people use to understand themselves and their place in the world. Symbols express broad and multifaceted thoughts, concepts, and ideas through individual elements. For people, a symbol is more than just a superficial representation of something; it is a tool that reflects deep thoughts and concepts in the human mind. For example, many mythological symbols throughout human history – earth, water, wood, fire, sun – symbolize man’s connection with the world and his close relationship with nature. Eliade closely links symbols and archetypes. Archetypes are images and structures that exist in the human collective unconscious,

recurring and found across all cultures. Symbols have been used to represent archetypes throughout the history of myths and religions. He views archetypes as real signs and images arising from humanity's historical and cultural experience. Consequently, symbols are a way of reflecting these archetypes and applying them to life. For Eliade, symbols are also linked to a special concept of time. He explains mythological time through symbols. Within myths themselves, each symbol reflects its own time and preserves it in the consciousness of humanity through eternal repetition. Symbolic actions, carried out through myths and rituals, represent the renewal and reconstruction of not only time but also the entire world. These symbols represent the "cosmological" or structure of the world, allowing us to return to the initial period of the world's formation.

The role of symbols in culture and religion is crucial. Eliade believed that symbols are fundamental to the formation of the human spiritual world. Mythical or religious symbols are ways of understanding the world, systematizing it, and imbuing it with profound meaning. Symbols play a special role in religious rituals and cults, as they connect people with the sacred world and help them feel part of it. Therefore, the meaning of symbols is multifaceted.

According to Eliade, the meaning of symbols can exist on several levels. Symbols can have different meanings in different cultures, but their common characteristic is that they represent fundamental concepts in human consciousness.

Symbols can have different meanings and interpretations, taking into account a person's personal experience and historical context, but their main purpose is to help a person understand themselves and the world around them.

For Mircea Eliade, myth is more than just a story describing the past or recounting historical events. It is the foundation of humanity's spiritual life, an important way of understanding the world, and a profound phenomenon that defines a person's inner world and values. Myths connect people with the world beyond time, allowing them to understand their place and meaning in it. In the modern era, the concept of myth has become an important part of religious studies. Symbols are also viewed as cultural tools that explain deeper layers of myth and religion, as well as important indicators of people's spiritual and psychological worlds. Therefore, today, symbols serve as a means of connecting people with the sacred world, imbuing it with deep meaning and purpose.

The concept of the universality of religion

Eliade views religion as a universal phenomenon. His ideas on religious universalism aim to understand the common roots, shared structures, and unique qualities of all the world's religions. He focuses on the common foundations of religions across cultures and peoples. He argues that all religions, despite their distinctive features, contain similar elements concerning the structure of the world and the human psyche. This concept brought Eliade fame as a religious scholar in the field of phenomenology, as he studied the common elements of different religions and tried to understand them through common laws and structures. According to him, although each religion is unique in its own way, they all share common elements and concepts. All religions share common themes, such as gods, sacred places, rituals, ideas about the meaning of life and death, and the connection between humanity and the world. For example, he noted that temples, sacred sites, and sanctuaries occupy an important place in different cultures. Each religion uses different symbols and rituals to convey its sanctity to the world, but its essence and purpose remain the same. Since all religions preach and strive to get closer to God, find peace of mind, and achieve happiness (Eliade, 1957, p. 86).

He argues that all religions, using common myths and symbols, view time as a cyclical phenomenon, that is, the structure and order of the world are reflected in the repeating cycles of nature. This idea is found in all religions; for example, a comparison of empirical texts such as Creation and Resurrection in Christianity, rebirth and karma in Hinduism, or the renewal of the gods in ancient Egyptian religions

shows that their ultimate meaning and purpose are the same. Eliade's religious universalism seeks to demonstrate the interconnectedness, uniqueness, and commonalities of religions and cultures. His theory recognizes religious diversity, each of which allows for understanding important aspects of the human experience.

The concept of time and illud tempus

Eliade also explored the unique nature of time. He spoke of "illud tempus" – primordial, primordial time and its unique nature. According to this concept, humans strive to return to sacred time and recreate their spiritual primordiality. The cyclical nature of mythological time and history allows us to evaluate important periods of human life from a new perspective. Researchers claim that while studying people from the era of religious believers, they discovered individuals who walked upright. This leads to the conclusion that religious believers consciously walked upright (Eliade, 1978, p. 180). This means that people who walk upright are conscious and cannot be unconscious. It is said that people who walk with a hunched posture learned to walk upright over time thanks to the development of assistive devices. As a result, humans developed the ability to rotate around a central axis, lean back, and turn left and right depending on the time zone. Their actions, in turn, adjusted their posture relative to a specific "center", which explains the semantic aspects of their cosmogonic, symbolic, and paradigmatic divisions. The concepts of "time" and "illud tempus" reveal Mircea Eliade's understanding of time and the world. He explained the difference between historical and mythological time, deeply exploring their interconnectedness and significance in religions and mythologies. Illud tempus is a symbol of sacred time, the human desire to recreate one's historical life in a mythological context.

As a result, Mircea Eliade established himself as a scholar who studied not only the historical and cultural aspects of religious studies but also the role of religion in human psychology and social structures. His ideas on the place of religion in culture and society have had a profound influence on modern religious studies. Eliade acknowledges the uniqueness of various religions while simultaneously reflecting on the universal nature of religion. He studied them based on general principles and structures. His concepts are important not only from a theoretical but also from a practical perspective, as they allowed us to understand the laws of religious development.

Eliade's research reflects his interest in the phenomenological approach to religion, which views religion as a universal phenomenon that manifests itself uniquely in different cultures and traditions. His phenomenology of religion explicitly focuses on the study of the forms, symbols, and rituals of human expression in religion.

Conclusion

Mircea Eliade's concept of religion offers a broad range of perspectives on the significance of religion in human life, its cultural and psychological aspects, through an in-depth study. His works have received widespread recognition in modern religious studies and have laid the foundation for many other studies. Thanks to Eliade's ideas, we can understand not only the theoretical aspects of religion but also its impact on humanity's spiritual world and social structures.

Mircea Eliade's concepts of religion offer a profound scientific methodology for understanding the essence of religion, its role in human existence, and its function in society. Eliade studied religion not only from a cultural or historical point of view, but also from a psychological and philosophical one, striving to reveal the deep meaning and functional role of religion in human life. He offered new insights into the distinction between the sacred and the profane, the meaning of hierophany, the revival of archaism, and the role of myths and symbols.

Eliade's theories on the division of the "sacred" and the "profane", the manifestation of hierophany, and the relationship between archaism and mythology demonstrate the universal and eternal nature

of religion. His ideas on myths and symbols, such as the revival of the archaic era in modern society, have had a significant influence not only on religious studies but also on the humanities in general.

Mircea Eliade's concepts are widely used in modern religious studies, cultural studies, and philosophy. His reflections on religion allow us to explore the universal principles of religions and their common structures across cultures. Furthermore, Eliade's research contributes to a deeper understanding of mythology and symbols as the foundation of human spiritual experience, which plays a vital role in shaping humanity's understanding of its place in the world. Eliade's religious concepts remain relevant today, as they lay the foundation for a deeper understanding of the structure and functioning of religions, as well as for new studies of the spiritual life of cultures.

Authors' contributions

First author – writing the article text, technical formatting.

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

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

- Allen, D. (1988). Eliade and history. *The Journal of Religion*, 68(4), 545–565.
- Barakbaeva, T., Duisenbaeva, A., Amanqul, T., & Karabaeva, A. G. (2025). M. Eliadenin dintanulyq kontseptsialaryna tusindirme [An interpretation of Mircea Eliade's religious studies concepts]. *JETE – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 150(1), 129–141. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-150-1-129-141> (in Kazakh)
- Barakbayeva T., Duissenbayeva, A., & Zatov K. (2024). Mircha Eliade jäne дәstүрsıldık ideologiasy [Mircha Eliade and the ideology of traditionality]. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 37(1), 65–72. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v37.i1.r7> (in Kazakh)
- Eliade, M. (1954). *The myth of the eternal return: Cosmos and history* (W. R. Trask, Trans.). Pantheon Books.
- Eliade, M. (1957). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Harcourt, Brace & World.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in comparative religion* (R. Sheed, Trans.). Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1958). *Yoga: Immortality and freedom* (W. R. Trask, Trans.). Pantheon Books.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). Harcourt, Brace & World.
- Eliade, M. (1961). *Images and symbols: Studies in religious symbolism* (P. Mairet, Trans.). Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (W. R. Trask, Trans.). Princeton University Press.
- Eliade, M. (1978). *A history of religious ideas: Vol. 1. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries* (W. R. Trask, Trans.). University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1987). *Kosmos i istoriya* [Space and History]. Progress. (in Russian)
- Eliade, M. (1994). *Aspekty mifa* [Aspects of myth] (V. Bolshakov, Trans.; E. Stroganova, Intro. & Notes). Invest-PPP.

- Meletinskiy, E. (1976). *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Nauka. (in Russian)
- Qu, F. (2023). Deconstruction of the Trance Model: Historical, Ethnographic, and Contextual Studies of Manchu Shamanism. *Religions*, 14(4), 496. <https://doi.org/10.3390/rel14040496>
- Rennie, B. (1996). *Reconstructing Eliade: making sense of religion*. State University of New York Press.
- Revunenkov, E. V. (1979). Problemy shamanizma v trudakh M. Eliade [Problems of shamanism in the works of Mircea Eliade]. In Yu. V. Maretin & B. N. Putilov (Eds.), *Aktual'nye voprosy etnografii i sovremennoi zarubezhnoi nauki* [Current issues of ethnography and contemporary foreign scholarship] (pp. 241–258). Nauka. (in Russian)

Information about authors

Durmuş Arık – Professor, PhD, Ankara University, Ankara, Turkey, <https://orcid.org/0000-0002-8544-0608>, darik@ankara.edu.tr

Tolen Barakbayeva – PhD candidate, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-9420-5167>, tolenbarakbaeva@gmail.com

Botakoz Abdrakhmanova – M.A., Yessenov University, Aktau, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0001-7160-6294>, botakoz.abdrakhmanova@yu.edu.kz

Авторлар туралы мәлімет

Дурмуш Арык – Профессор, PhD, Анкара университеті, Анкара, Түркия, <https://orcid.org/0000-0002-8544-0608>, darik@ankara.edu.tr

Төлен Барақбаева – PhD докторант, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-9420-5167>, tolenbarakbaeva@gmail.com

Ботакоз Абдрахманова – Магистр, Yessenov University, Ақтау, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0001-7160-6294>, botakoz.abdrakhmanova@yu.edu.kz

Сведения об авторах

Дурмуш Арык – Профессор, PhD, Университет Анкара, Анкара, Турция, <https://orcid.org/0000-0002-8544-0608>, darik@ankara.edu.tr

Төлен Барақбаева – PhD докторант, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-9420-5167>, tolenbarakbaeva@gmail.com

Ботакоз Абдрахманова – Магистр, Yessenov University, Ақтау, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0001-7160-6294>, botakoz.abdrakhmanova@yu.edu.kz

Article

Institutional Architecture of Deradicalization and Rehabilitation in the Religious Sphere: Domestic and International Experience

Armanay Ertykhalova ¹ , Adiya Romanova ^{2, *}

¹ Institute of Humanities and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan

² L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

*Corresponding author's email: adiya_romanova@mail.ru

Abstract

This article examines issues of deradicalization and rehabilitation in the religious sphere in the Republic of Kazakhstan and abroad. The study is based on a comprehensive approach, combining an analysis of domestic and international legislation, regulations, and scientific literature on these issues. Additionally, the practical experience of Kazakhstani scholars and authors working with individuals affected by the activities of radical groups and repatriates returning from terrorist zones is used. The study traces the evolution of Kazakhstan's state policy in this area, from forceful measures to the formation of a more balanced Kazakhstani model focused on early detection, prevention, and comprehensive rehabilitation. Particular attention is paid to expanding assistance tools, including theological work, medical and psychological, legal support, and social adaptation measures. The authors conclude that Kazakhstan currently operates a unique model, implemented through collaboration between government agencies and civil society. This model has some problematic issues that will be improved. Overall, an analysis of domestic and international experience in deradicalization and rehabilitation shows that the Kazakhstani model demonstrates the effectiveness of an interdisciplinary and interdepartmental approach and is of interest for further scientific and practical research.

Keywords: legal basis; deradicalization; models of rehabilitation; integration in society; religious literacy.

Received: 22 June 2026

Revised: 27 June 2026

Accepted: 28 June 2026

Copyright: © 2026 by the authors.

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

Діни саладағы дерадикализация және оңалтудың институционалдық архитектурасы: отандық және халықаралық тәжірибе

Аңдатпа

Осы мақала Қазақстан Республикасында және шетелде дін саласындағы дерадикализация және оңалту мәселелерін қарастырады. Зерттеу отандық және шетелдік заңнаманы, нормативтік құқықтық актілерді, сондай-ақ осы тақырып бойынша ғылыми әдебиеттерді талдауды қамтитын кешенді әдіснамаға негізделген. Сонымен қатар радикалды топтардың қызметінен зардап шеккен тұлғалармен және террористік белсенділік аймақтарынан оралған репатрианттармен жұмыс жасау бойынша қазақстандық ғалымдар мен мамандардың практикалық тәжірибесі пайдаланылды. Зерттеу барысында Қазақстанның осы саладағы мемлекеттік саясатының күштік шараларға негізделген тәсілден бастап, ерте анықтау, алдын алу және кешенді оңалтуға бағытталған неғұрлым теңгерімді модельді қалыптастыруға дейінгі эволюциясы айқындалды. Теологиялық жұмыс, медициналық, психологиялық, құқықтық қолдау, сондай-ақ әлеуметтік бейімделу шараларын қамтитын көмектің құралдары мен тетіктерін кеңейтуге ерекше назар аударылады. Авторлар қазіргі таңда Қазақстанда мемлекеттік органдар мен азаматтық қоғамның өзара іс-қимылы негізінде іске асырылатын бірегей модель қалыптасқан деген қорытындыға келеді. Дегенмен бұл модельде жетілдіруді қажет ететін бірқатар мәселелер бар. Жалпы алғанда, дерадикализация мен оңалтудың отандық және шетелдік тәжірибесін талдау қазақстандық модельдің пәнаралық және ведомствоаралық тәсілдің тиімділігін көрсететінін және одан әрі ғылыми, практикалық зерттеулер үшін өзекті екенін дәлелдейді.

Түйін сөздер: құқықтық негіздері; дерадикализация; оңалту модельдері; қоғамға бейімдеу; діни сауаттылық.

Институциональная архитектура дерадикализации и реабилитации в религиозной сфере: отечественный и зарубежный опыт

Аннотация

Настоящая статья рассматривает вопросы дерадикализации и реабилитации в религиозной сфере в Республике Казахстан и зарубежом. Исследование основано на комплексном подходе, сочетающем анализ отечественного и зарубежного законодательства, нормативно-правовых актов, а также научной литературы по данным вопросам. Дополнительно использован практический опыт казахстанских ученых и авторов, связанный с работой с лицами, пострадавшими от деятельности радикальных групп, репатриантами, возвращенными из зон террористической активности. В ходе исследования можно проследить эволюцию государственной политики Казахстана в данной сфере, от силовых мер, к формированию более сбалансированной казахстанской модели, которая ориентирована на раннее выявление, профилактику и комплексную реабилитацию. Особое внимание уделяется расширению инструментов помощи, включая теологическую работу, медицинское, психологическое сопровождение, правовую поддержку и меры социальной адаптации. Авторы приходят к выводу, что в настоящее время в Казахстане действует уникальная модель, которая реализуется во взаимосвязи государственных органов и гражданского общества. В данной модели имеются некоторые проблемные вопросы, которые будут усовершенствованы. В целом, анализ отечественного и зарубежного опыта дерадикализации и реабилитации показывает, что казахстанская модель демонстрирует эффективность междисциплинарного и межведомственного подхода и представляет интерес для дальнейших научных и практических исследований.

Ключевые слова: правовая основа; дерадикализация; модели реабилитации; интеграция в общество; религиозная грамотность.

Кіріспе

Дін адамзат тарихында дүниетанымды, адамгершілік нормаларын және әлеуметтік институттарды қалыптастыруға көмектесті. Діни жүйелер рухани мұраттардың қайнар көзі ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік интеграция тетігі, сондай-ақ қоғамдық тәртіпті сақтау тетігі болды. Секуляризация процестеріне қарамастан, дінге қатысты мәселелер қазіргі заманда өзектілігін сақтайды. Діни нанымдар мәдениетаралық өзара әрекеттесуге, ұжымдық сәйкестікке және саяси процестерге әсер етуді жалғастыруда.

Жаһандану мен цифрлық трансформацияның қарқынды дамуы жағдайында дін мәдениеттер мен өркениеттер диалогын ілгерілетудің маңызды әлеуметтік-мәдени факторы ретінде өзектілігін арттыруда. Алайда, дамудан басқа, дінді қақтығыстардың пайда болуы үшін ыдырататын компонент ретінде пайдалануға болады. Геосаяси ландшафт, бөлшектену, қақтығыстар, шиеленіс аймақтары, миграциялық ағындары, діни анклавтар мен топтардың өсуі, деструктивті діни мазмұндағы ақпараттық материалдардың таралуы, діни тәжірибелер мен құндылықтардың өзгеруін зерттеу қажеттілігін күшейтеді.

Діни экстремизм мен терроризм әлемнің көптеген елдері үшін ұлттық және халықаралық қауіпсіздікке төнетін ең өзекті қауіптердің бірі болып табылады. Бұл мәселе әсіресе Таяу Шығыстағы, Африкадағы, Орталық және Оңтүстік Азиядағы ұзаққа созылған қарулы қақтығыстар аясында өзектілігін анықтайды. Олар экстремистік идеологиялардың жаңа жақтаушыларын тартуды жалғастыруда. 2018-2019 жылдары Халықаралық радикалдануды зерттеу орталығы Сирия мен Ирактағы террористік белсенділік аймақтарына кеткен 80 елдің азаматтарының шамамен 25%-ы әйелдер мен кәмелетке толмаған балалар екенін деректерді жариялады (Cook & Vale, 2018). 2019 ж. Қазақстан, Өзбекстан және Тәжікстанның өз азаматтарын террористік белсенділік аймақтарынан қайтару үшін арнайы гуманитарлық операцияларды ұйымдастырып, сәтті жүргізіп оң нәтиже берілді. Терроризмге қарсы күрес Қазақстанның ішкі және сыртқы саясатындағы маңызды басымдықтарының бірі болып табылады.

Бұл тақырып қазақстандық ғылыми қоғамдастықта белсенді түрде қарастыруда. Отандық ғалымдар арасында: Карин Е., Сабдин А., Тышхан К., Исахан М., Шаповал Ю., Раздыкова Г., Бишманов Б., Сатершинов Б., Сейтахметова Н., Темирбаев Т., Сихимбаева Д., Бекмағанбетова М., Орынтай А. және т.б. атап өтуге болады. Осы авторлардың жұмыстары радикалдану факторларының типологиясын және радикалдану факторларын қамтиды; сондай-ақ, деструктивті діни идеологияларды талдау мемлекеттік дерадикализация және реинтеграция бағдарламаларының тиімділігін бағалауға бағытталған. Зерттеулердің негізі – Қазақстандағы радикалдармен және репатрианттармен ұзақ мерзімді практикалық жұмыс болып табылады.

Қазіргі ғылыми зерттеулердің теориялық-әдіснамалық негіздерін қалыптастыруға үлес қосқан шетелдік ғалымдарды атап өткен жөн: Б. Бузан, О. Вавер, Я. Де Вильде (Копенгаген мектебінің секьюритизациялау теориясы); Ярлыкапов А. (посткеңестік елдердегі радикализм); О. Руа (исламды дін ретінде радикализммен ажырату); М. Сагеман (радикалды топтардың желілік моделі); Дж. Хорган (радикалды топтардың қатысуы мен шығуының психологиялық траекториялары); К. Викторович (кездейсоқтық теориясы ‘frame alignment’) және т.б. Жалпы алғанда, шетелдік зерттеулер радикалдану процесі көп деңгейлі, сызықтық емес үдеріс, оған қоса, психологиялық, әлеуметтік-желілік және идеологиялық факторлардың өзара әрекеттесуін көрсетеді; оның бір ғана себеп жоқ. Қазақстанда әртүрлі әдістер мен теориялар қолданылады: Сауд Арабиясының теологиялық сендіру моделінен бастап, әлеуметтік инклюзияның скандинавиялық модельдеріне дейін.

Көптеген факторлардың жиынтығы, соның ішінде жалғасып жатқан қақтығыстар,

ауқымды миграциялық үдерістері және жекелеген елдердегі демографиялық теңгерімсіздік бұл мәселенің өзектілігін арттырады. Бұл жағдайлар діни негізіндегі экстремизм мен терроризмді дерадикализациялау, оңалту және алдын алу салаларында ғылыми негізделген әрі практикалық тұрғыдан тиімді тәсілдерге тұрақты сұраныс қалыптастырады. Сондықтан аталған бағыттағы зерттеулер мен қолданбалы шаралары өзекті болып табылады. Осыған байланысты, мақаланың мақсаты – діни саладағы дерадикализация мен оңалтудың институционалдық архитектурасын қарастыру, отандық және шетелдік тәжірибе талдау.

Материалдар мен әдістер

Осы мақаланы дайындау аясында зерттеудің теориялық және қолданбалы құралдарын біріктіретін кешенді әдіснамалық тәсіл қолданылды. Теориялық негізді отандық және шетелдік ғалымдардың әдебиеттерін талдау; дерадикализацияның, оңалтудың және реинтеграцияның әртүрлі ұлттық модельдеріне қатысты салыстырмалы әдіс; нормативтік базаның контент-талдауы құрады. Бұл әдістерді таңдау халықаралық зерттеу тәжірибесінде бекітілген әдістемелік ұсыныстарға байланысты негізделеді. Сонымен, Хорган мен Тейлор радикалдану және дерадикализация процестерін зерттеу көп деңгейлі табиғатқа байланысты бірнеше зерттеу тәсілдерін біріктіруді қажет ететіндігін көрсетеді (Horgan, 2008, p. 5; King & Taylor, 2011, p. 607).

Бұл мақала авторлардың деструктивті идеологияны ұстанып, есепте тұрған тұлғалармен, радикалды діни топтардың қызметінен зардап шеккен азаматтармен, сондай-ақ репатрианттармен (әйелдер мен балалар) жұмыс жүргізудегі көпжылдық тәжірибесіне негізделген. Қосылған бақылау және мақсатты топтармен практикалық өзара әрекеттесу тәжірибесі дербес ғылыми және практикалық құндылыққа ие болып табылады. Осылайша, қазақстандық ғалымдар К. Тышхан, М. Исахан, Ю. Шаповал қосылған бақылау және мақсатты топтармен практикалық өзара іс-қимыл тәжірибесі дербес зерттеу құндылығын білдіреді деп есептейді. Атап айтқанда, қатысушылармен бейресми әңгімелер жүргізу тек құжаттық және статистикалық көрсеткіштерді пайдалану арқылы қолжетімсіз болатын мәліметтерді тіркеуге мүмкіндік береді (Tyshkhan, 2019; Isakhan, 2020; Shapoval, 2025, p. 84). Авторлардың практикалық тәжірибесі әлеуметтік осал адамдарға көмек көрсетудің кешенді, ұзақ мерзімді бағдарламаларына қатысуды қамтиды және бұл бастапқы бейімделуден бастап қоғамға тұрақты реинтеграцияға дейінгі халықаралық реинтеграция стандарттарына толық сәйкес келеді (UNODC, 2025). Осыған байланысты, қазақстандық зерттеуші Сабдин А., оңалту мен дерадикализацияны жүзеге асыру үшін келесі қабілеттер қажет: Қазақстан заңнамасын білу, ислам саласындағы білім, жалпы психология, конфликтология және медиация, сондай-ақ деструктивті топтардың идеологиясын ұстанушылармен жұмыс істеуге жеке кәсіби дайындық (Sabdin, 2020, pp. 11–12).

Сонымен қатар, 2025-2026 жылдар аралығында авторлар аймақтық дін мамандарымен сараптамалық сұхбат жүргізді. Қатысушылар қатарында Дін істері басқармасының, Діндер зерттеу орталықтарының қызметкерлері, Дін істері комитетінің өкілдері, түрмелерді оңалтумен тікелей айналысатын теологтар қатысқан. Сұхбаттар ерікті және анонимді түрде, қазақ тілінде және офлайн режимінде жүргізілді. Респонденттердің рұқсатымен сұхбаттар далалық зерттеу күнделіктеріне жазылды. Бұл мақала барысында респонденттердің жеке мәліметтерін көрсетілмейді және жалпылама түрде ақпаратты ұсынады.

Қолданылған теориялық және қолданбалы әдістердің жиынтығы ғылыми қауымдастықта кеңінен танылған әдіснамалық триангуляция принципіне негізделеді. Бұл принципке сәйкес, зорлық-зомбылық экстремизмінің алдын алу саласындағы зерттеулер нәтижелерінің сенімділігі мен дұрыстығы құжаттарды талдау, сондай-ақ мақсатты топтармен тікелей өзара әрекеттесу барысында алынған тәжірибе мен деректерді салыстырмалы талдау арқылы айтарлықтай артады.

Осылайша, мақаланың әдіснамалық негізі академиялық талдау мен верификацияланған практикалық білімді ұштастыруға мүмкіндік береді, бұл өз кезегінде ғылыми негізделген тұжырымдар жасаудың маңызды шарты болып табылады.

Нәтижелер және талқылау

Құқықтық негіздері

Алдын алу, оңалту және дерадикализациялау процестерінің құқықтық негіздері отандық заңнамаға және Қазақстан Республикасы қабылдаған халықаралық міндеттемелерге негізделеді.

Терроризмге қарсы күрес Қазақстанның ішкі және сыртқы саясатындағы маңызды басымдықтарының бірі болып табылады. Қазақстан Біріккен Ұлттар (БҰҰ) ұйымының терроризмге қарсы 19 әмбебап құжатын (конвенциялары мен хаттамаларын) толық ратификациялап, оларды ұлттық заңнамаға имплементациялаған.

Қазақстан аумағында 21 ұйым, оның ішінде «ИГИЛ» және «Аль-Каида», экстремистік және террористік деп танылып, олардың қызметіне тыйым салынған. Олардың қызметіне қатысу немесе қолдау көрсету қылмыстық жауапкершілікке тартылады.

Қазақстан БҰҰ-ның Жаһандық контртерроризм стратегиясын (ЖКС) жүзеге асыруға белсенді атсалысады. 2011 жылы Орталық Азияда ЖКС-ны іске асыруға арналған Бірлескен іс-қимыл жоспары қабылданды, бұл өңірлік деңгейдегі алғашқы құжаттардың бірі болды. Қазақстан БҰҰ-ның Терроризм қарсы басқармасымен бірлесіп, терроризм және экстремизмге қарсы іс-қимыл саласындағы бірқатар жобаларды жүзеге асыруда. Бұл жобалар техникалық көмек көрсету, ұлттық мамандардың біліктілігін арттыру, құқықтық-нормативтік базаны жетілдіру және құқық қолдану практикасын жетілдіру сияқты бағыттарды қамтиды. Көптеген бағдарламалар өңірлік деңгейде жүзеге асырылуда.

Қазақстан үшін басым бағыттар ретінде шетелдік террористік жауынгерлер (ШТЖ) мен олардың отбасы мүшелері тарапынан туындайтын қауіптерге қарсы тұру, оларды «репатриациялау, оңалту және қайта интеграциялау» (3R), жастар арасында радикалданудың алдын алу, сондай-ақ интернетте заңсыз ақпараттың таралуымен күрес салалары айқындалған (Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kazakhstan, 2026). Осыған қоса, Терроризмге, сепаратизмге және экстремизмге қарсы Шанхай конвенциясы (2001), ШЫҰ-ның экстремизмге қарсы іс-қимыл жөніндегі Конвенциясы (2017), сондай ақ Орталық Азияның тәуелсіз мемлекеттері достастығы (ТМД) шеңберіндегі өңірлік келісімдер. Бұл келісімдер дерадикализация бағытының институционалдық және құқықтық негізін құрайды.

Дерадикализация, оңалту және профилактиканың қазақстандық моделі халықаралық стандарттар имплементацияланған жергілікті заңнамаға негізделген.

1991-2000 жж. – Діни саланы құқықтық реттеудің қалыптасуы

- ҚР Конституциясы (1995 ж.) – мемлекеттің зайырлы сипаты бекітілді, ар-ождан және діни сенім бостандығына кепілдік берілді.

- «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» ҚР Заңы (1992 ж.) – діни ұйымдардың қызметін құқықтық реттеудің бастапқы негіздері айқындалды және діни бірлестіктерді құру мен олардың қызметін жүзеге асыру тәртібі белгіленді.

Аталған уақытта діни саладағы мемлекеттік саясатың либералды моделі басым болды; заңнамада экстремизм, радикалдану немесе дерадикализация ұғымдары қарастырылмады. Діни бірлестіктердің қызметіне қойылатын талаптар салыстырмалы түрде жеңіл болды.

2000-2010 жж. – Терроризмге қарсы іс-қимыл жүйесінің қалыптасуы

- «Терроризмге қарсы күрес туралы» ҚР Заңы (1999 ж.) – террористік қызметке қарсы іс-қимылдың негізгі құқықтық тетіктері айқындалды және терроризмнің алдын алу, кесу жолын жөніндегі мемлекеттік органдардың өкілеттіктер белгіленді.

- ҚР Президентінің Жарлығы (2000 ж.) «Терроризм мен экстремизм көріністерінің алдын алу және жолын кесу жөніндегі шаралар туралы» – терроризм мен экстремизмге қарсы мемлекеттік саясаттың негізгі бағыттары айқындалды және бекітілді, уәкілетті мемлекеттік органдардың қызметін үйлестіру тетіктері жетілдірілді.

- ҚР Президентінің Өкімі (2003 ж.) ҚР Ұлттық қауіпсіздік комитетінің Терроризмге қарсы орталығы туралы – терроризмге қарсы іс-қимыл саласындағы ведомствоаралық жұмыстарды үйлестіруді қамтамасыз ететін орган құрылды.

- Тыйым салынған ұйымдардың тізімі жинақтап жарияланды (2004 ж.) – еліміздің аумағында қызметтеріне сот шешімі арқылы тыйым салынған террористік және экстремистік ұйымдардың тізбесі қалыптастырылды.

- «Экстремизмге қарсы іс-қимыл туралы» ҚР Заңы (2005 ж.) – экстремизмнің алдын алу және оған қарсы түрлі жұмыстарының құқықтық негіздері бекітілді.

- Қылмыстық жолымен алынған кірістерді заңдастыруға (жылыстатуға), терроризмді қаржыландыруға және жаппай қырып жою қаруын таратуды қаржыландыруға қарсы іс-қимыл туралы Заңы (2009) – қаржылық мониторинг, бақылау құралдарын күшейтілді және терроризм мен экстремистік құрылымдарды қаржыландырудың жолын кесуге бағытталған қаржылық-құқықтық тетіктер енгізілді.

Осы кезеңнің ерекшеліктері: діни қауіпсіздіктің маңыздылығы, кейбір аспектілерде секьюритизациялануы байқалған, терроризм мен экстремизмге қарсы күрес мемлекеттік саясаттың басым бағыттардың біріне айналды.

2011-2016 жж. – Діни саясатты институционалдандыру кезеңі

- «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» ҚР Заңы (2011 ж.) – діни қызметін жүзеге асыру үшін жаңа жүйесі енгізілді, тіркеу / қайта тіркеу рәсімдері нақтыланды, дінтану сараптамасын жүргізу тәртібі белгіленді.

- ҚР Президентінің Жарлығы (2013) – ҚР Терроризмге қарсы орталығы туралы ереже – құрылған мекеменің құқықтық мәртебесі мен қызметінің негізгі бағыттары айқындалды.

- ҚР Президентінің Жарлығы (2013 ж.) – Терроризмге қарсы комиссиялар туралы үлгілік ереже – олардың қызметін бірыңғай тәртібі бекітілді. Оған қоса, орталық және жергілікті деңгейдегі ведомствоаралық өзара іс-қимыл тетіктері жетілдірілді.

- Дінтану сараптамасын жүргізу қағидаларын бекіту туралы ҚР Мәдениет және спорт министрінің бұйрығы (2014 ж.) – сараптама діни мазмұндағы ақпараттық материалдарына жүргізу, дінтану сараптамасын жүзеге асыру үшін нақты мақсат пен міндеттері айқындалды.

- ҚР Президентінің Жарлығы (2013 ж.) – 2013-2017 жж. Арналған діни экстремизм мен терроризмге қарсы іс-қимыл жөніндегі мемлекеттік бағдарлама. Мемлекеттік саясатының негізгі бағыттары анықталды, ақпараттық-түсіндіру, алдын алу және ұйымдастырушылық шаралар енгізілді. Мемлекеттік органдардың және азаматтық қоғам институттарының және діни бірлестіктермен өзара іс-қимылын күшейту көзделді.

Бұл кезеңнің басты ерекшеліктері: осы саладағы саясатының институционалдандыру үдерісі күшейді, мемлекеттік бақылау тетіктері жетілдірілді, мемлекеттік бағдарламалар қабылданып кешенді жұмыстар жасалған.

2017-2022 жж. - Алдын алу және дерадикализацияға негізделген модельге көшу

- Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатының 2017 – 2020 жылдарға арналған тұжырымдамасы (2017 ж.) – діни саясатының жаңа стратегиялық бағыттары айқындалды және «дәстүрлі ислам» ұғымы мемлекеттік дискурста бекітілді. Сондай-ақ радикализмнің алдын алу және қоғамдағы діни тұрақтылықты сақтау басым бағыт ретінде қарастырылды.

- 2018-2022 жж. арналған терроризм мен діни экстремизмге қарсы іс-қимыл жөніндегі мемлекеттік бағдарлама (2018 ж.) – осы бағдарлама аясында кешенді тәсілдер енгізілді, ақпараттық-түсіндіру және алдын алу жұмыстары күшейтілді, мемлекеттік және қоғамдық институттардың өзара іс-қимылы кеңейтілді.

«Құқық бұзушылық алдын алу туралы» Заңы (2021 ж.) – алдын алудың бағыттары, жеке профилактикалық жұмыс жүргізу тетіктері енгізілді.

Осы кезеңнің ерекшеліктері: мемлекет алдын алу салдарына басымдық берді, дерадикализация және реабилитация ұғымдары құқықтық және ғылыми айналымға енгізілді. Дін саласындағы ақпараттық-түсіндіру жұмыстары жүйелендірілді (жергілікті және республикалық ақпараттық түсіндіру топтары құрылды). Бұл жылдары қоғамдық рухани тұрақтылықты нығайтуға бағытталған кешенді тәсілдер қалыптасты.

2023-2028 жж. – Реинтеграция, цифрлық мониторинг және ведомствоаралық іс-қимыл

- Конституцияның жаңартылған нұсқасы (2026 ж.) – зайырлылықты заңдастыру, мемлекет пен діннің аражігін ажырату, теңдік, өшпенділікке жол бермеу. Сондай-ақ, мемлекеттік институттардағы жаңартулар мен өкілді органдардың құрылымына өзгерістер енгізілді.

- Қоғамдық қауіпсіздік тұжырымдамасы (2024-2028 жж.) – серіктестік негізіндегі қоғамдық қауіпсіздікті қамтамасыз еті тәсілдері және кешенді шараларын дамыту.

Қазіргі кезеңнің басты ерекшелігі бұл жасанды интеллекттің қарқынды дамуы. Осыған байланысты интернет кеңістігінде деструктивті контентті анықтау, бұғаттау және талдау.

Сондай-ақ, жүйелі түрде барлық заңнамаларға заманның талаптарына сәйкес өзгерістер енгізіледі. Оған қоса, радикалданған тұлғалармен жұмыс жасаудың салдарларын жоюға бағытталған тәсілден алдын алу шараларына басымдық беретін тәсілге көшу. Ведомствоаралық іс-қимылдарын нығайту, азаматтық қоғаммен серіктестік күшейту. Постпенитенциарлық оңалтудың бағыттарын дамыту.

Қызметтің кешенді бағыттары

Қазақстан мемлекеті экстремизм мен терроризмге қарсы іс-әрекеттер бойынша жүргізілетін жұмыстардың бірнеше бағыттар мен іс-шаралар жүйесінен тұрады:

(1) Алдын алу жұмыстары. Қоғамдық өмірдің әртүрлі салаларында азаматтардың патриотизмін, сыни ойлауын және өзін-өзі жүзеге асыруды дамытуға қолайлы қолдайтын әлеуметтік орта қалыптастыру, конфессияаралық келісімді нығайту, жастарды толеранттылық, мәдени әртүрлілік, өзара түсіністік пен азаматтық жауапкершілік рухында тәрбиелеу. Дін саласындағы заңнама туралы сенімді білімді қамтитын контент құру, қоғамдағы өзекті сұрақтарға жауаптарды дайындалу.

Бұған қоса, дінтану сараптамасы. Шетелден әкелінетін және Қазақстанда өндірілетін барлық діни әдебиеттер дінтану сараптамасынан өтуге міндетті. Интернетте деструктивті діни мазмұнның таралуы артып келе жатқандықтан, оған қарсы тұру тиімділігін арттыру мақсатында Қазақстан 2017 ж. «Кибернадзор» атты бағдарламасын енгізілді. Бұл

бағдарламаның авторлық құқық иесі – ҚР Мәдениет және ақпарат министрлігі, ал әзірлеушісі – «Kazdream» ЖШС болып табылады. Осы бағдарлама бойынша цифрлық кеңістіктегі деструктивті мазмұнды анықтауға, бақылауға, талдауға және дінтану сараптамасының қорытындысы бойынша оны бұғаттауға, сол арқылы экстремистік және басқа да деструктивті діни материалдардың интернетте таралуының алдын алуға бағытталған (Temirbayev & Temirbayeva, 2024, p. 348).

(2) Ақпараттық түсіндіру жұмыстары. Радикализмнің қоғамға төндіретін қауіптілігін түсіндіруге бағытталған іс-шаралар, теологтар мен дінтанушылардың дәрістері, сондай-ақ әлеуметтік желілерде таратылатын ақпараттық және бейне материалдар арқылы діни сауаттылықты арттыру мақсатында кең аудиторияға жеткізіледі. Жастар арасында теріс идеология таратпау үшін, мектеп, колледж және жоғары оқу орындарында ақпараттық-түсіндіру жұмыстары жүйелі түрде ұйымдастырылады. Осы іс-шараларға үкіметтік емес ұйымдар және діни бірлестіктердің өкілдері қатысады.

Аталған жұмыстары аймақтық дін істері басқармалары, діндер зерттеу орталықтары, тіркелген діни бірлестіктердің өкілдері және үкіметтік емес ұйымдары жүзеге асырады.

(3) Мақсатты аудиториялармен атқарылатын жұмыстар. А) Тәуекел топтарымен мақсатты жұмыс жүргізіледі. Аталған топтарға радикалды діни идеологияның ықпалына бейім тұлғалар, деструктивті діни ағымдардың жақтаушылары, маргиналды топ өкілдері, өзін-өзі жұмыспен қамтылған азаматтар, жұмыссыздар, сондай-ақ интернет желісіндегі радикалды контентті тұтынушылар жатады. В) Экстремистік және террористік сипаттағы қылмыстар үшін, сондай-ақ дін саласындағы заңнаманы бұзғаны үшін сотталған адамдар; пробация есебінде тұрған тұлғалар; Жусан арнайы операция аясында террористік белсенділік аймақтарынан оралған азаматтар; радикалды діни ағымдардың ықпалынан зардап шеккен тұлғалар және олармен тікелей жұмыс жүргізетін құқық қорғау органдарының қызметкерлері.

Соңғы екі санаттағы адамдармен жұмыс атқару үшін тәжірибелі құқық қорғау органдарының мамандары, теологтар, ислам ғалымдары, дінтанушылар, психологтар және әлеуметтік қызметкерлер тартылады. Дерадикализациялау жұмыстары мақсатты түрде жүргізіледі және жоғары білікті мамандарды қажет етеді. Сонымен қатар, бұл жұмыс әртүрлі кезеңдерден тұратындықтан ұзақ уақытты қажет етеді. Деструктивті діни көзқарастардың кейбір жақтаушылары ұзақ уақыт бойы радикалды топтарға қатысып келеді және өз сенімдерінен бас тарту қиынға соғады.

Кешенді оңалту

Мемлекет жоғарыда аталған санаттарға көп салалы көмек ұйымдастырылады. Бұл көмек олардың отбасыларына да көрсетіледі. Сонымен қатар, басты ерекшелігі – оларға қосымша кешенді әлеуметтік қолдау көрсетіледі. Мысалы, құжаттарды рәсімдеуге көмек: медициналық ұйымдарға тіркелу, жұмыссыз немесе тұрғын үйге мұқтаж ретінде тіркелу және мемлекеттік гранттар мен субсидияларға өтініш беру.

Кешенді оңалту аясында келесі мүмкіндіктер бар:

- жұмыс табу және жұмысқа орналасу;
- жеке коммерциялық бизнесті бастау;
- жаңа мамандық бойынша оқыту;
- мамандық бойынша қайта даярлау;
- беделді теологтардың дәрістері, семинарлар, соның ішінде отбасылық сапарлар, әртүрлі психологиялық терапия және т.б. түрлі іс-шаралар.

Дерадикализация жұмыстарын жүргізу барысында мемлекеттік және құқық қорғау органдарының атқарар қызметі өте маңызды. Осы саланың мамандырылған субъектілері №1 кестеде көрсетілген.

Кесте 1. Дерадикализация, оңалту және алдын алу мамандырылған субъектілері

Мемлекеттік мекемелер	Үкіметтік емес ұйымдар және азаматтық қоғам
Реттеу және үйлестіру	Ғылыми-сараптамалық қауымдастықтар
Дін істері комитеті (уәкілетті орган)	Теологтар мен дінтанушылардың тәуелсіз қауымдастықтары
Дін істері басқармалары (облыстық – 17; республикалық маңызы бар – 3)	Ғылыми-зерттеу қоғамдық қорлары
Діндер зерттеу орталықтары (өңірлік)	Консультация, дерадикализация және оңалту орталықтары
	Kazdream ЖШС-ның Кибернадзор бағдарламасы
Министрліктер мен ведомстволар	Зардап шеккендерге көмек көрсету қорлары
ҚР Мәдениет және ақпарат министрлігі	ҚҚ «Ақниет»
ҚР Ішкі істер министрлігі	ҚҚ «Шапағат»
ҚР Оқу-ағарту министрлігі	ҚҚ «Право»
ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі	ҚБ «Нұрлы білім»
	«Насихат» консультативтік-оңалту орталығы
	«Ансар» консультативтік-оңалту орталығы
	«Виктория» әлеуметтік, психологиялық және құқықтық көмек орталығы
Қауіпсіздік және құқық тәртібі	Қоғамдық бастамалар
ҚР Ұлттық қауіпсіздік комитеті	Жастар және еріктілер ұйымдары
ҚР Бас прокуратурасы	Диалогтық платформалар
ҚР Терроризмге қарсы орталығы	Дін көшбасшылар клубтары (өңірлік)
Қылмыстық атқару жүйесі (қарасты мекемелері, пробация)	Тіркелген діни бірлестіктер
	БАҚ және білім беру жобалары

Аталған ұйымдардың қызметі өзара үйлестірілген түрде жүзеге асырылады, олардың құзыреті мен жауапкершілік салалары ішкі және халықаралық даму үрдістерін ескере отырып нақты айқындалған.

Барлық әлемнің назарын бұрып, еліміз үшін алғашқы күрделі болған 2019 ж. «Жусан» арнайы операциясы кезінде Сирия еліндегі қақтығыс аймағынан елге жеткізілгендер арасында 600-ден астам азамат болған. Басым бөлігін балалар мен әйел адамдар құраған еді. Дәрігерлерден бастап, психолог, педагог, теолог, жұмыспен қамту және т.б. арнайы әлеуметтік қызметкерлер мен мамандар жүйелі түрде жұмыс жасады (Shapoval et al., 2025, р. 82). Осы операция кезінде 40-тан астам теолог және 20-ға жуық психолог мамандар оңалту жұмыстарымен айналысқан. 60-қа жуық әртүрлі сала мамандары жұмыс жасағанымен де, білікті мамандар жетіспеушілігі мен тапшылығы қатты байқалған еді.

Жүргізілген жұмыстар барысында әйелдердің басым бөлігі радикалды көзқарасты ұстанған псевдоуағызшылардың алдап-арбауы арқылы қақтығыс аймағына барғандығы анықталған. Елге оралған барша азаматтар түрлі психологиялық травма алып, күйзеліске ұшырағандығы байқалған.

«Жусан» гуманитарлық операциясы арқылы елге жеткізілген азаматтардың қазіргі таңда тиісті мамандармен жүргізілген жұмыстары нәтижесінде радикалды көзқарастан бас тартып, дәстүрлі ислам құндылықтарына бейімделген. Қайтарылған азаматтардың барлығына дерлік қажетті көмек мемлекет тарапынан көрсетіліп, жұмысқа орналасу, балаларының мектепте білім алуына, қоғаммен қайта байланыс орнатуына, өз туыстарының ортасына оралуына, тіпті кейбірінің шағын кәсіпкерлікті қолға алып, өмірін жаңа бетбұрысқа бұруына барынша жағдай жасалды және жасалып келеді (Shapoval & Bekmaganbetova, 2021, p. 290). Дерадикализация мен оңалту шараларын жүзеге асырудың негізгі субъектілері ретінде ҚҚ «Ақниет» (теологиялық жағынан) және ҚҚ «Право» (әлеуметтік жағынан) болды (Shapoval, 2024, p. 324). «Жусан» гуманитарлық операциясына шет ел зерттеушілері мен тиісті сала мамандары да қызығушылық танытқан (Raychev, 2020, p. 165).

Сонымен қатар, 2019 ж. Қазақстан «Русафа» операциясын жүзеге асырды. Оның аясында Ирак мемлекетінен 14 қазақстандық бала елге қайтарылды. Олардың әкелері қарулы қақтығыстар барысында қаза тапқан, ал аналары өмір бойына бас бостағынан айыру жазасына кесіліп, жазаларын өтеп жатыр. (Farrell et al., 2021, p. 8).

Жалпы алғанда, зерттеушілер атап өткендей, қазақстандық модельдің ерекшелігі - репатрианттарға медициналық, әлеуметтік және құқықтық көмекпен қатар теологиялық консультациялар мен дәрістер көрсетілген. Осыған байланысты, отбасылардың Сирия мен Иракқа кету себептері туралы бастапқы ресми болжамдар толық расталмады. Яғни, ресми дискурста әйелдердің көпшілігі «күйеулердің алдауымен» кеткен, бірақ зерттеушілер әйелдермен жүргізілген сұхбаттар барысында әлдеқайда күрделі әрі алуан түрлі баяндауларды анықтады. Нәтижесінде, кешенді, жедел жауап тиімді болғаны атап өтілді. Дегенмен, ұзақ мерзімді перспективада қазақстандық модельде болашақта қайта жарақаттануға және зорлық-зомбылыққа бару қаупіне психологиялық төзімділікті қалыптастырудың жүйелік компоненті болмады.

Пробация процесінің бөлігі ретінде түрмеден босатылған азаматтар сот белгілеген мерзімге сәйкес кешенді оңалту және қайта бейімделу жұмыстарынан өтеді, сондай-ақ олардың отбасы мүшелеріне көмек көрсетіледі. Пробацияны бірнеше уәкілетті мемлекеттік және үкіметтік емес органдар да жүргізеді. Теологтармен және ислам ғалымдарымен кешенді қолдау және консультациялар да көрсетіледі. Бұл жұмыс жүйелі болып табылады және қайта қылмыс жасаудың алдын алуға мен қайта бейімделуді қамтамасыз етуге бағытталған.

Жоғарыда аталған жұмыстардың тиімділігін арттыру мақсатында жыл сайын Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті аймақтық дін саласындағы жұмыс атқаратын мамандарға арналған біліктілікті арттыру курстарын ұйымдастырылады. Курстар бір ай мерзімінде болады және сабақтар күн сайын өткізіледі. Спикерлер ретінде тәжірибелі теологтар, ислам ғалымдары, дінтанушылар, тәжірибелі психологтар және медиаторлар тартылады. Бұл курстар барысында мамандар жаңа білім алып қана қоймай, әріптестерімен практикалық тәжірибе алмасады және аймақтардағы жұмыс сапасын жақсарту үшін жүйелі әрекеттер мен шешімдер әзірлейді.

Халықаралық тәжірибе

Көптеген мемлекеттер оңалту саласымен кешенді әрі жүйелі түрде айналысады. Ұлыбритания мемлекеті «Превент» (Prevent) бағдарламасы арқылы тек терроризм мен

экстремизмді ерте анықтап қана қоймай, радикалдану қаупі бар адамдарды да ерте айқындауға бағытталған. Алдын алу жұмыстарын жүргізу үшін полиция, қоғам және мектеп орталықтарымен бірлесе отырып қарсы іс-шаралар ұйымдастырады.

2017 жылғы экстремизм мен терроризммен күрес бағдарламасы арқылы Франция мемлекеті оңалту жұмыстарын кешенді түрде жүргізді. Жұмыстардың көп бөлігі оңалтуға арналғандықтан, радикалданған тұлғаларды арнайы мекемелерде оқыту, жұмысқа орналастыру, қоғамға қайта бейімдеу шаралары қабылданған.

Отбасы және әлеуметтік қызметкерлердің көмегі арқылы радикалды адамдарды оңалтуға бағытталған іс-шаралар жүргізу үшін «Хаят» (Hayat) жобасын – Германия мемлекеті іске асырған болатын. Сингапур болса арнайы діни оңалту тобын құру арқылы теологиялық ақыл-кеңес беру мен психологиялық қолдау арқылы радикалды тұлғаларды дерадикализациялау мен оңалтуға мүмкіндік беретін заңнама бекіткен еді.

Еуропа елдерінде экстремистік топтар бірқатар үлкен Лондон, Париж, Брюссель және т.б. қалаларда терракт ұйымдастырған. Қазіргі таңда Еуропа билігі үшін маңызды болып саналатын әрекеттің бірі белең алған экстремисттік идеялардың таралуына тосқауыл қою болып табылады. Бұған қоса жұмыссыз және арнайы білімі төмен тап өкілдерін құрайтын мигранттар да радикалдардың негізгі нысанына айналуы мүмкін. Таяу шығыс, Африка, Азия секілді дәстүрлі мұсылман мемлекеттерімен салыстырған кезде, Еуропа елдеріндегі радикалданудың негізгі тетігі – әлеуметтік мәселелердің ортаға шығуы салдары деп есептеледі. Сол себепті батыс мемлекеттері ең алдымен қоғамдағы негізгі мәселелерді шешуге тырысады (Temirbayev & Temirbayeva, 2024, p. 11).

Сингапурдағы дерадикализация мәселесіне келетін болсақ, үш түрлі бағыттан құралатынын көруге болады. Алғашқы екі бағыт көбінесе сотталғандарға бағытталса, соңғы үшінші бөлімі профилактикалық жұмысқа арналған. Басты ерекшелігі ретінде отбасы мүшелерімен бірлесе отырып жүргізілуінде. М. Рэнсторптың айтуынша отбасы институтына, тұлғаның әлеуметтік байланыстарына назар аудару радикалды топтарға деген қарым-қатынасты әлсірететін көрінеді. Діни дағуат пен уағыздарға қарағанда, әлеуметтік мәселелерге басымдылық беру едәуір үлкен жетістіктерге әкеледі. Деструктивті діни ағымдардың агрессивті мәселелерін шешу құралы ретінде қайта қолдануына жол бермейді. Сингапур тәжірибесіне ұқсас дерадикализация сипаты Индонезия мен Түркияның кей аумақтарында қолданылады (Paschenko, 2016, p. 28). Жоғарыда аталған мемлекеттердің жекелеген жұмыстары адам бойындағы радикалды ұстанымдарды қалыптастырған топтардан алыстап, қоғамға қайта бейімделуіне, әлеуметтік қарым-қатынасты қайта орнатып, отбасымен бірге етене араласуға мүмкіндік береді. Отбасы мүшелерімен тығыз байланысу, қарым-қатынасты жақсы деңгейге көтеру, жақсы мәміле орнату арқылы радикалсыздандыру құбылысын төмендетеді.

Сауд Арабиясындағы дерадикализация саласының негізі діни-теологиялық сипатта кешенді түрде жүзеге асырылады. Ресми деректер радикалданудың басты себебі ретінде діни сауатсыздық пен ақидалық мәселелердегі қате түсініктер. Егер басқа мемлекеттерде психолог, теолог, әлеуметтік немесе полиция қызметкерлері тартылса, Сауд Арабиясында діни көшбасшылар, беделді әрі білімді имамдар жұмылдырылады. Дерадикализация жұмысы тек имамдармен ғана шектелмейді. Қажет болған жағдайда әртүрлі сала мамандары шақырылады және арнайы қызмет көрсетіледі. Атқаратын іс-шаралары консультативтік бағдарламалар бойынша іске асырылып, жеке және терең диалог, түсіндіру жұмыстары орындалады. Оңалтумен айналысатын имамдарға бірнеше шарттар мен міндеттер қойылады. Сенімді қарым-қатынас орната алу, коммуникация жасау тәсілдерін жетік білу, радикалданған адамдармен тең дәрежеде болу сынды ережелер қарастырылады. Оңалтумен

шұғылданатын әрбір маманның жеке жұмыс атқаратын өзіндік қызметтері де болады (Temirbayev & Temirbayeva, 2024, p. 14). Сауд Арабиясында идеологиялық ықпал ету, әлеуметтік қолдау білдіру, бақылау шараларын ұйымдастыру сияқты дерадикализациялық модель байқалады. Теологиялық оңалту басымдылығы көбірек болғандықтан, практикалық тұрғыда асырылуы кейбір қиындықтары бар.

Көршілес мемлекеттің бірі Қырғызстан Орталық Азия елдері ішінде діни әртүрлілік пен еркіндік дәрежесі салыстырмалы түрде жоғары мемлекеттердің бірі болып келеді. Шиеленіс елдеріндегі Сирия мен Иракқа кетіп, соғысқа қатысқан содырлардың саны бойынша да алдағы орындардың бірін осы мемлекет алатын көрінеді. 2010-2016 жылдар аралығында жүздеген азаматтарының террористік ұйымдарға қосылғаны тіркелген. Мемлекеттегі экстремизм мен терроризм идеологиясы әртүрлі әлеуметтік желі арқылы орын алды деп есептелінеді. Сонымен қатар, жұмыссыздық, білім деңгейінің жетіспеушілігі, экономикалық, әлеуметтік теңсіздік пен мемлекеттік институттың әлсіздігі, дәстүрлі діни ілімнің таралу деңгейінің төмендігі, психологиялық көмекке зәрулік басты факторлардың бірі ретінде қарастырылады. Ресей, Түркия, Оңтүстік Корея сияқты мемлекеттерінде жұмыс жасау үшін кеткен азаматтар туыстары мен жақындары тарапынан арбауға түсіп кеткені де байқалады. Отбасы мүшелері тарапынан ықпал ету мысалдарының бірі гендерлік аспектілердің бар болғанын көрсетеді. Өйткені әйелдер отбасылық қысым, қауіп-қатер, зорлық пен зомбылық көру және материалды тәуелдік нәтижесінде экстремистік топтарға қосылуы мүмкін. Дәстүрлі ислам бағыты әлсіреп, сырттан келсе радикалды топтардың белсенді әрекеті де әсер етуі әбден ықтимал. Радикалдану әрекеттерімен күресу үшін қандай жұмыстар жасалынады деген сауалға, алдын алу шаралары негізінен құқықтық реттеу, бақылау және көбінесе жазалау механизмдеріне сүйенеді. Дерадикализация мен оңалту жұмыстарының әлеуметтік болмаса профилактикалық компоненттері болса салыстырмалы түрде аз дамыған (Ashraf & Aslanova, 2021).

Өзбекстан мемлекетінің Қырғызстан елінен біршама ерекшеліктері бар. Қырғызстан моделі радикалданудың әлеуметтік себептерін сипаттауға көбірек көңіл бөлсе, Өзбекстан жүйесі қауіпсіздік шараларынан бастап кешенді оңалту, реинтеграциялау саясатына кезең-кезеңімен өткен аралас модель іспеттес болып ерекшелінеді. Мемлекеттердің айырмашылықтары институционалдық күштер мен саяси стратегияларға байланысты қалыптасады. Өзбекстан мемлекетінде де түрлі оқиғалар көрініс тауып, радикалданумен үлкен күрес болды. Қазақстан мемлекеті сияқты, оңалту мен алдын алу шараларына ерекше көңіл бөліп, құқық қорғау мекемелері және діни қызметкерлерінің тартылуымен арнайы қызмет топтары құрылды. Онымен қоса мемлекеттің оңалту жұмысы үшін қолданатын айрықша тәсілдері радикалды идеологиямен күреске таптырмас әдіс болды. Мемлекеттік органдар сол әдісті құптап, керекті қолдау білдіреді. Дәстүрлі әлеуметтік институттарының бақылау мен алдын алу құралы ретінде қызмет атқаратын – махалля деп аталатын жүйесі нәтижелі әдістер қатарында үлкен роль алды. Махалля жүйесінде қызмет атқаратын тұлғалар – қауым ақсақалдары мен жергілікті көшбасшылар болды. Егер де күдікті жағдайлар туындап, түсіндіру жұмыстарына қажеттілік туындап жатса, іс-шаралар ұйымдастырылып, ақпарат беріліп, ақыл-кеңестерімен бөлісуге дайын тұрды (Temirbayev & Temirbayeva, 2024, pp. 16-17). Бұл әдіс отбасы институтының беріктігін көрсетіп қана қоймай, үлкендерге деген құрмет пен ізеттіліктің белгісі ретінде ерекшеленеді.

Қорытынды

Жүргізілген талдау нәтижесі бойынша, оңалту шаралары үлкен, ауқымды, терең және көпқырлы тәсілдер арқылы орындалады. Еуропа елдерінің тәжірибесінде, бұл бағыт арнайы құралдармен жабдықталған, көптеген шараларды қамтитын жұмыстардың жиынтығы. Басты мақсаты көбінесе тәуекел топтарына жататын тұлғаларды ерте анықтау және жүйелі

жұмыс жүргізу болып келеді. Одан бөлек деструктивті топтардың қатарына кіру себептері, мақсаттары, психологиялық және әлеуметтік жағдайы, білімі мен отбасылық жағдайы да көптеген факторлар бойынша анықталды.

Осылайша, бұл зерттеу қазіргі заманғы экстремизм мен терроризмнің кең ауқымды факторларды қамтитын күрделі құбылыс екенін көрсетті. Дегенмен, бұл күрделі құбылыстарға қарсы тұру тек күш қолдану шараларымен шектеліп қалмайды, сонымен қатар алдын алу, білім беру, психологиялық және әлеуметтік құралдардың үйлесімін қамтуы керек.

Ғылыми әдебиеттерді талдау қоғамның рухани қауіпсіздігін қамтамасыз ету төзімділікті, мәдениетаралық диалогты және әлеуметтік интеграцияның тұрақты тетіктерін дамытумен тығыз байланысты екенін көрсетті.

Халықаралық тәжірибені талдау ең тиімдісі бағдарламаға қатысушылардың жеке ерекшеліктеріне бейімделген кешенді дерадикализация және оңалту модельдері екенін көрсетті. Зорлық-зомбылық пен ре-радикализация қаупін азайтатын ұзақ мерзімді бағдарламалар тиімді.

Далалық зерттеу деректері қазақстандық зерттеушілер М. Исахан мен К. Тышханның радикализацияның алдын алудың негізгі бағыттарының бірі халық арасында діни сауаттылықты арттыру, сыни ойлауды дамыту және деструктивті ақпараттық әсерлерге төзімділікті қалыптастыру деген тұжырымдарын растады. Сондай-ақ, кешенді көмек көрсету маңызды алғышарт екені атап өтілді. Сонымен қатар, зерттеу Ю. Шаповалдың қазақстандық модель бірқатар маңызды артықшылықтарды ұсынады деген ұстанымы бар: репатрианттармен жұмыс істеудің практикалық тәжірибесі, ведомствоаралық ынтымақтастықтың дамыған жүйесі, тәжірибелі теологтардың, ислам ғалымдарының және дінтанушылардың осы процестерге қатысуы және алдын алу, оңалту механизмдерінің үйлесімділігі жатады. Дегенмен, іске асырылған мемлекеттік бағдарламалардың ұзақ мерзімді тиімділігін бағалау, қайта қылмыс жасаудың алдын алу және оңалту іс-шараларына қатысушыларды ұзақ мерзімді психологиялық қолдау тетіктерін жетілдіру қажеттілігімен байланысты кейбір проблемалық аспектілер әлі де бар. Сондай-ақ, осы жұмыстарға тікелей қатысатын қызметкерлер үшін индикаторларды әзірлеу қажеттілігі бар.

Қазіргі уақытта, зерттеудің мәліметтеріне сәйкес, кейбір мамандар өз жинақталған көпжылдық тәжірибелеріне сүйене отырып, бас бостандығынан айыру орындарындағы сотталғандармен, пробацациялық бақылауда тұрған тұлғалармен, репатрианттармен және деструктивті діни ағымдардың ықпалынан зардап шеккен азаматтармен жұмыс жүргізуге арналған тесттерді, индикаторларды және өзге де бағалау құралдарын дербес әзірлеуде.

Зерттеу нәтижелері Қазақстанның дерадикализация және алдын алу саласындағы моделі халықаралық тәжірибені ескере отырып қалыптасқанын, сонымен қатар уақыт өте келе өзіндік институционалдық және практикалық ерекшеліктеріне ие болғанын көрсетеді. Бұл модель жаңа сынақтар мен қауіптерге төтеп беру үшін жетілдірілуде. Одан әрі нығайту және дамыту дәлелді әдістерді әзірлеуге, алдын алу бағдарламаларын кеңейтуге, радикалды идеологияларға қоғамның төзімділігін арттыруға және мақсатты топтарды ұзақ мерзімді қолдау тетіктерін жетілдіруге ықпал етеді. Мұның бәрі елдегі, аймақтағы және әлемдегі рухани қауіпсіздікке, мәдени диалогқа және конфессияаралық келісімге ықпал етеді.

Авторлардың үлесі

Бірінші автор – мақала мәтінін жазу, әдебиеттерге шолу жасау, техникалық рәсімдеу.

Екінші автор – мақала мәтінін жазу, мәтінді редакциялау, хат-хабар жүргізу, мақаланы жүктеу.

Мүдделер қақтығысы

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

- Ашраф А., & Асланова И. (2021). *Радикализация и дерадикализация: изучение опыта иностранных боевиков – террористов*. Hedayah; Центр религиоведческих исследований Кыргызско-Российского Славянского университета.
- Исахан, М. (2020, 6 наурыз). *Діни сауат – радикализм бе?*. Kazislam.kz. <https://kazislam.kz/2020/03/m-han-isahan-dini-sauat-radikalizm-me>
- Пашенко, И. (2016). Современные практики дерадикализации осужденных за проявление религиозного экстремизма: мировой опыт. *Отечественная юриспруденция*, 12(14), 26–33.
- Сабдин, А. (2020). *Радикалсыздандырудың теологиялық нарративтері*. Bsquared.
- Темирбаев, Т., & Темирбаева, А. (2024). *Методические рекомендации по совершенствованию дерадикализационных и реабилитационных работ*.
- Темирбаев, Т., & Темирбаева, А. (2024). ТМД елдеріндегі мемлекеттік-конфессиялық қатынастардың құқықтық негізін қамтамасыз етудегі дінтану сараптамасының рөлі. *Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Хабаршысы. Тарихи ғылымдар. Философия. Дінтану сериясы*, 148(3), 344–358. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-148-3-344-358>
- Тышқан, К. (2019, 5 Шілде). *Сұрияға кетудегі басты кемшілік теологиялық қана емес, саяси сауатсыздық!*. The Qazaq Times. <https://qazaqtimes.com/article/65075>
- Шаповал, Ю. (2024). Религиозный компонент в программах дерадикализации и реабилитации последователей и жертв религиозно-мотивированного экстремизма: мировой опыт и Казахстан. *Bulletin of the L. N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religion Series*, 147(2), 321–341. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-147-2-321-341>
- Шаповал, Ю., & Бекмаганбетова, М. (2021). Хиджра в «Исламское государство» через призму женских нарративов: кейс Казахстана. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 39(3), 289–315. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-289-315>
- Cook, J., & Vale, G. (2018, July). *From Daesh to 'Diaspora': Tracing the women and minors of Islamic State*. International Centre for the Study of Radicalisation (ICSR). <https://icsr.info/wp-content/uploads/2018/07/ICSR-Report-From-Daesh-to-%E2%80%98Diaspora%E2%80%99-Tracing-the-Women-and-Minors-of-Islamic-State.pdf>
- Farrell, W. B., Burnashev, R., Azizi, R., & Babadjanov, B. (2021). *Processes of reintegrating Central Asian returnees from Syria and Iraq*. United States Institute of Peace.
- Horgan, J. (2008). Deradicalization or disengagement? A process in need of clarity and a counterterrorism initiative in need of evaluation. *Perspectives on Terrorism*, 2(4), 3–8.
- King, M., & Taylor, D. M. (2011). The radicalization of homegrown jihadists: A review of theoretical models and social psychological evidence. *Terrorism and political violence*, 23(4), 602–622. <https://doi.org/10.1080/0954653.2011.587064>
- Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kazakhstan. (2026). *On international cooperation in countering international terrorism*. <https://www.gov.kz/memleket/entities/mfa/press/article/details/233717?lang=en>
- Raychev, Y. (2020). Operations for repatriation of Kazakhstan, Tajikistan, and Uzbekistan citizens that have joined the Islamic State. *Diplomacy Journal*, 24, 162–171.
- Shapoval, Y., Bekmaganbetova, M., Aimukhambetov, T., & Seitakhmetova, N. (2025). Kazakhstan's Approach to the Rehabilitation and Reintegration of Child Returnees from Syria and Iraq. *Perspectives on Terrorism*, 19(2), 82–98. <https://www.jstor.org/stable/27389738>

United Nations Office on Drugs and Crime. (2025, April 30). *UNODC and Central Asian States share experiences on the effective rehabilitation and reintegration of returnees from conflict zones*. <https://www.unodc.org/unodc/en/terrorism/latest-news/2025-unodc-and-central-asian-states-share-experiences-on-the-effective-rehabilitation-and-reintegration-of-returnees-from-conflict-zones.html>

References

- Ashraf, A., & Aslanova, I. (2021). *Radikalizatsiya i deradikalizatsiya: Izuchenie opyta inostrannykh boevikov-terroristov* [Radicalization and deradicalization: A study of the experiences of foreign terrorist fighters]. Hedayah; Center for Religious Studies of the Kyrgyz-Russian Slavic University. (in Russian)
- Cook, J., & Vale, G. (2018, July). *From Daesh to 'Diaspora': Tracing the women and minors of Islamic State*. International Centre for the Study of Radicalisation (ICSR). <https://icsr.info/wp-content/uploads/2018/07/ICSR-Report-From-Daesh-to-%E2%80%98Diaspora%E2%80%99-Tracing-the-Women-and-Minors-of-Islamic-State.pdf>
- Farrell, W. B., Burnashev, R., Azizi, R., & Babadjanov, B. (2021). *Processes of reintegrating Central Asian returnees from Syria and Iraq*. United States Institute of Peace.
- Horgan, J. (2008). Deradicalization or disengagement? A process in need of clarity and a counterterrorism initiative in need of evaluation. *Perspectives on Terrorism*, 2(4), 3–8.
- Isakhan, M. (2020, March 6). *Dini sauat – radikalizm be?* [Is religious literacy radicalism?]. Kazislam.kz. <https://kazislam.kz/2020/03/m-han-isahan-dini-sauat-radikalizm-me> (in Kazakh)
- King, M., & Taylor, D. M. (2011). The radicalization of homegrown jihadists: A review of theoretical models and social psychological evidence. *Terrorism and political violence*, 23(4), 602–622. <https://doi.org/10.1080/09546553.2011.587064>
- Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kazakhstan. (2026). *On international cooperation in countering international terrorism*. <https://www.gov.kz/memleket/entities/mfa/press/article/details/233717?lang=en>
- Pashchenko, I. (2016). Sovremennyye praktiki deradikalizatsii osuzhdennykh za proyavleniye religioznogo ekstremizma: mirovoy opyt [Modern practices of deradicalization of persons convicted of religious extremism: global experience]. *Otechestvennaya yurisprudentsiya*, 12(14), 26–33. (in Russian)
- Raychev, Y. (2020). Operations for repatriation of Kazakhstan, Tajikistan, and Uzbekistan citizens that have joined the Islamic State. *Diplomacy Journal*, 24, 162–171.
- Sabdin, A. (2020). *Radikalsyzdandyrudyn teologiyalyq narrativteri* [Theological narratives of deradicalization]. Bsquared. (in Kazakh)
- Shapoval, Y. (2024). Religioznyy komponent v programmakh deradikalizatsii i reabilitatsii posledovately i zhertv religiozno-motivirovannogo ekstremizma: mirovoy opyt i Kazakhstan [Religious component in deradicalization and rehabilitation programs for followers and victims of religiously motivated extremism: World experience and Kazakhstan]. *Bulletin of the L. N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religion Series*, 147(2), 321–341. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-147-2-321-341> (in Russian)
- Shapoval, Y., Bekmaganbetova, M., Aimukhambetov, T., & Seitakhmetova, N. (2025). Kazakhstan's Approach to the Rehabilitation and Reintegration of Child Returnees from Syria and Iraq. *Perspectives on Terrorism*, 19(2), 82–98. <https://www.jstor.org/stable/27389738>
- Shapoval, Yu., & Bekmaganbetova, M. (2021). Khidzhra v «Islamskoye gosudarstvo» cherez prizmu zhenskikh narrativov: keys Kazakhstana [Hijra to the Islamic State through the Lens of Women's Narratives: The Case of Kazakhstan]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 39(3), 289–315. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-289-315>
- Temirbayev, T., & Temirbayeva, A. (2024). *Metodicheskiye rekomendatsii po sovershenstvovaniyu deradikalizatsionnykh i reabilitatsionnykh rabot* [Methodological recommendations for improving deradicalization and rehabilitation efforts]. (in Russian)

- Temirbayev, T., & Temirbayeva, A. (2024). TMD elderindegi memlekettik-konfessiýalıq qatınastardıń quqıqtıq negizin qamtamasız etwdegi dintanw saraptamasınıń rólı [The role of religious expertise in providing a legal basis for state-confessional relations in the CIS countries]. *Bulletin of the L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religion Series*, 148(3), 344–358. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-148-3-344-358> (in Kazakh)
- Tyshkhan, K. (2019, July 5). *Suriya ketudegi bastı kemshilik teologiya qana emes, sayasi sauatsyzdyk!* [The main shortcoming behind traveling to Syria is not theology, but political illiteracy!]. The Qazaq Times. <https://qazaqtimes.com/article/65075> (in Kazakh)
- United Nations Office on Drugs and Crime. (2025, April 30). *UNODC and Central Asian States share experiences on the effective rehabilitation and reintegration of returnees from conflict zones*. <https://www.unodc.org/unodc/en/terrorism/latest-news/2025-unodc-and-central-asian-states-share-experiences-on-the-effective-rehabilitation-and-reintegration-of-returnees-from-conflict-zones.html>

Information about authors

Armanay Ertykhalova – M.A., Institute of Humanities and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0009-0006-5685-6010>, ertikhalovaarmanay@gmail.com

Adiya Romanova – PhD candidate, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0009-0007-0126-6387>, adiya_romanova@mail.ru

Авторлар туралы мәлімет

Арманай Ертихалова – Магистр, Гуманитарлық және дінтанулық зерттеулер институты, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0006-5685-6010>, ertikhalovaarmanay@gmail.com

Адия Романова – PhD докторант, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0007-0126-6387>, adiya_romanova@mail.ru

Сведения об авторах

Арманай Ертихалова – Магистр, Институт гуманитарных и религиоведческих исследований, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0009-0006-5685-6010>, ertikhalovaarmanay@gmail.com

Адия Романова – PhD докторант, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва, Астана, Казахстан, <https://orcid.org/0009-0007-0126-6387>, adiya_romanova@mail.ru

Article

Digital Religious Conversion: Cognitive and Behavioral Mechanisms in the Context of the Philosophical and Ethical Challenges of Virtual Religiosity

Oleg Sinyakov * , Vladimir Razumov

Dostoevsky Omsk State University, Omsk, Russian Federation

*Corresponding author's email: olegsinyakov85@gmail.com

Abstract

The article is devoted to the analysis of the phenomenon of digital religious conversion within the contemporary platform-based media environment. It examines the cognitive and behavioral mechanisms influencing the formation of religious identity in digital space. Particular attention is paid to the philosophical and ethical challenges of virtual religiosity, including algorithmic influence, the mediatization of religious experience, and the transformation of traditional forms of religious socialization. The article presents theoretical reflections based on the studies of contemporary foreign scholars in the fields of digital religion, media communication, and religious conversion. Using an interdisciplinary approach, the study demonstrates that digital religious conversion constitutes a dynamic process shaped by network communication, digital platforms, and user media behavior. The practical significance of the research lies in the possibility of applying its conclusions to the analysis of contemporary religious processes within Kazakhstan's online environment, as well as to the study of the risks and characteristics of virtual religiosity in the context of societal digitalization and the development of artificial intelligence.

Keywords: digital religiosity; religious conversion; cognitive load; algorithmic personalization; behavioral patterns; philosophy of religion.

Received: 04 June 2026

Revised: 16 June 2026

Accepted: 16 June 2026

Copyright: © 2026 by the authors.

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

Цифрлық діни конверсия: виртуалды діндарлықтың философиялық-этикалық сын-қатерлері жағдайындағы когнитивтік және мінез-құлықтық механизмдер

Аңдатпа

Мақала қазіргі платформалық медиакеңістік жағдайындағы цифрлық діни конверсия феноменін талдауға арналған. Зерттеуде цифрлық ортада діни бірегейліктің қалыптасуына ықпал ететін когнитивтік және мінез-құлықтық механизмдер қарастырылады. Виртуалды діндарлықтың философиялық-этикалық сын-қатерлеріне, атап айтқанда алгоритмдік ықпалға, діни тәжірибенің медиатизациялануына және діни әлеуметтенудің дәстүрлі формаларының трансформациясына ерекше назар аударылады. Мақалада цифрлық дін, медиакоммуникация және діни конверсия салаларындағы қазіргі шетелдік зерттеушілердің еңбектеріне негізделген теориялық тұжырымдар ұсынылған. Пәнаралық тәсіл негізінде цифрлық діни конверсияның желілік коммуникациялар, цифрлық платформалар және пайдаланушылардың медиамінез-құлқы ықпалымен қалыптасатын динамикалық үдеріс екендігі көрсетіледі. Зерттеудің практикалық маңыздылығы оның қорытындыларын Қазақстанның интернет-кеңістігіндегі заманауи діни үдерістерді талдауда, сондай-ақ қоғамды цифрландыру және жасанды интеллекттің дамуы жағдайындағы виртуалды діндарлықтың ерекшеліктері мен тәуекелдерін зерттеуде қолдану мүмкіндігімен айқындалады.

Түйін сөздер: цифрлық діндарлық; діни конверсия; когнитивтік жүктеме; алгоритмдік жекелендіру; мінез-құлық үлгілері; дін философиясы.

Цифровая религиозная конверсия: когнитивные и поведенческие механизмы в контексте философско-этических вызовов виртуальной религиозности

Аннотация

Статья посвящена анализу феномена цифровой религиозной конверсии в условиях современной платформенной медиасреды. Рассматриваются когнитивные и поведенческие механизмы, влияющие на формирование религиозной идентичности в цифровом пространстве. Особое внимание уделяется философско-этическим вызовам виртуальной религиозности, включая алгоритмическое воздействие, медиатизацию религиозного опыта и трансформацию традиционных форм религиозной социализации. В статье представлены теоретические размышления, основанные на исследованиях современных зарубежных авторов в области цифровой религии, медиакоммуникации и религиозной конверсии. На основе междисциплинарного подхода показано, что цифровая религиозная конверсия представляет собой динамический процесс, формирующийся под воздействием сетевых коммуникаций, цифровых платформ и пользовательского медиаповедения. Практическая значимость исследования определяется возможностью применения его выводов для анализа современных религиозных процессов в интернет-среде Казахстана, а также для изучения рисков и особенностей виртуальной религиозности в условиях цифровизации общества и развития искусственного интеллекта.

Ключевые слова: цифровая религиозность; религиозная конверсия; когнитивная нагрузка; алгоритмическая персонализация; поведенческие паттерны; философия религии.

Введение

Современные информационно-коммуникационные технологии открывают широкие возможности для распространения религиозных знаний, но и одновременно создают условия для распространения экстремистских, террористических идей, замаскированных под религиозное просвещение. Актуальность статьи обусловлена глубокой трансформацией религиозной коммуникации в условиях цифровизации современного общества. Виртуальная религиозность становится частью повседневной цифровой культуры, что требует комплексного философского, религиоведческого и социокультурного осмысления. В цифровую эпоху процессы мировоззренческого выбора осуществляются под воздействием медиакommunikационных технологий, алгоритмов персонализации, сетевых сообществ и эмоционально ориентированного цифрового контента. В результате религиозная конверсия перестает рассматриваться исключительно как индивидуальный духовный акт и приобретает признаки сложного когнитивно-поведенческого и медиатизированного процесса.

В данном контексте особую значимость приобретает позиция Президента Республики Казахстан Касыма-Жомарта Токаева, изложенная в Послании народу Казахстана на 2026 год, в рамках которого были обозначены стратегические задачи дальнейшей цифровой модернизации государства и развития технологий искусственного интеллекта. Глава государства подчеркнул необходимость комплексной цифровизации общественных процессов, рассматривая ее как один из ключевых факторов национального развития и повышения конкурентоспособности страны. В частности, Президент отметил: «Обнародованные мною задачи критически важны для дальнейшего динамичного развития Казахстана. Они тесно связаны с цифровой модернизацией страны. Ключевым компонентом нашего стратегического курса должно стать повсеместное внедрение искусственного интеллекта и тотальная цифровизация, которые могуткратно усилить потенциал страны во всех сферах» (Tokayev, 2026).

Исследование медиатизации религии и связанными с ним аспектами занимаются ученые из разных стран. В Казахстане исследованием данной тематики занимается ряд ученых: Шаповал Ю. (Shapoval & Lipina, 2023), Сейтахметова Н. (Seitakhmetova & Zhandossova, 2025), Темирбаева А. (Temirbayeva et al., 2023), Купешов К. (Kanat et al., 2025), Калиев К. (Kaliyev et al., 2024) и др. В целом современные исследования цифровой религии показывают, что религиозная конверсия в виртуальной среде трансформируется под воздействием цифровых платформ, алгоритмов и сетевых коммуникаций. В этой связи целью статьи является анализ философско-этических вызовов виртуальной религиозности, связанных с проблемами алгоритмического воздействия, трансформации религиозного авторитета, коммерциализации духовного опыта и рисками манипулятивного влияния на мировоззренческие установки личности.

Материалы и методы

Исследование носит теоретико-аналитический и междисциплинарный характер, объединяя подходы религиоведения, философии религии, медиакommunikационных исследований и цифровой социологии. Основу эмпирического материала составили научные публикации зарубежных исследователей, посвященные феномену цифровой религии, онлайн-религиозности, религиозной конверсии в цифровой среде, медиатизации религии и влиянию алгоритмических платформ на формирование мировоззренческих установок пользователей. В качестве исследовательского материала были использованы статьи, монографии и аналитические работы, опубликованные в международных академических изданиях. Особое внимание уделялось исследованиям, рассматривающим трансформацию религиозной идентичности в условиях цифровой коммуникации, механизмы вовлечения пользователей в онлайн-религиозные сообщества, а также влияние социальных сетей и

рекомендательных алгоритмов на процессы религиозного выбора.

Методологическую основу исследования составляет междисциплинарный подход, объединяющий философию религии, когнитивную науку, цифровую социологию и исследования медиатизации религии. В работе использованы методы философского анализа, сравнительного анализа, концептуального моделирования и интерпретативного анализа цифровых религиозных практик. Использование указанных методов позволило выявить основные когнитивные и поведенческие механизмы цифровой религиозной конверсии, а также определить философско-этические вызовы, возникающие в условиях расширения виртуальных форм религиозности и цифровизации религиозной коммуникации.

Результаты и обсуждение

Теоретическую основу анализа составляют работы Кэмпбел, Эволви (Campbell & Evolvi, 2020), Говер (Hoover, 2025), Хатчингс (Hutchings & Roger, 2010), которые посвящены трансформации религиозной коммуникации в условиях цифрового общества. Кроме того, концепция цифровой религии и трансформации религиозной коммуникации в условиях сетевого общества, которая была сформулирована Кэмпбел и Эволви (Campbell & Evolvi, 2020, p. 18). В рамках данной концепции исследователи пришли к выводу, что цифровые технологии перестают быть лишь каналом передачи религиозной информации и формируют особые гипермедиатизированные пространства, в которых трансформируются религиозная идентичность, авторитет и практики веры. По мнению авторов, «технологические устройства могут восприниматься как духовные артефакты» (Campbell & Evolvi, 2020, p. 10), а цифровая среда становится самостоятельным пространством переживания сакрального опыта. Концепция «смешанной» религии (blended religion) отражает размывание границ между онлайн- и офлайн-религиозностью, при котором цифровые практики интегрируются в повседневную религиозную жизнь.

Существенный вклад в исследование платформенной религиозности вносит работа Аль-Мазайд, Тахат и Аль-Халайле, где авторы рассматривают религию как феномен, структурируемый логикой цифровых платформ и алгоритмов. Исследователи отмечают, что алгоритмическая селекция контента, системы рекомендаций и экономика внимания формируют устойчивые модели религиозного восприятия и вовлеченности пользователя. По мнению авторов, цифровая религия способна как усиливать социальную сплоченность, так и способствовать поляризации и формированию «алгоритмических анклавов» (AlMazaedh et al., 2026, p. 12). В результате религиозная конверсия приобретает постепенный и медиатизированный характер.

Важное методологическое значение имеет работа Говер, в которой религия рассматривается как процесс символического конструирования идентичности в медиакультуре. Развивая данную концепцию, автор обращает особое внимание на процессы цифровой социализации внутри современной семьи. Исследователь показывает, что медиапотребление подростков выходит за пределы жесткого родительского контроля, формируя относительно автономное цифровое пространство коммуникации, самоидентификации и мировоззренческого поиска. В качестве иллюстрации автор анализирует кейс семьи Милликинов, где 13-летний Рэй самостоятельно выстраивает собственные модели взаимодействия с медиасредой. Несмотря на сохранение в семье христианских ценностей и интерес подростка к современной христианской музыкальной культуре, значительная часть его цифрового опыта связана с интернет-коммуникацией, видеоиграми и виртуальными игровыми платформами, вызывающими беспокойство родителей. Особое значение в исследовании Говер приобретает тот факт, что семья не использует жесткую систему медийных ограничений, вследствие чего цифровое

поведение подростка формируется преимущественно в логике индивидуального выбора и самостоятельной навигации в медиасреде. Постепенно Рэй начинает вовлекаться в более маргинализированные сегменты цифрового пространства, проявляя интерес к видеоиграм Starcraft, Carnivore и игровым платформам типа Shockwave. Анализируя процессы цифровой социализации молодежи, исследователь приходит к выводу, что ослабление традиционного институционального контроля усиливает роль цифровой среды в мировоззренческом и религиозном самоопределении личности (Hoover, 2025, pp. 264–265).

Значительный интерес для изучения цифровой религиозной конверсии представляет работа Хатчингс, где исследователь анализирует виртуальные христианские сообщества и показывает, что интернет-религиозность формирует новые когнитивные и поведенческие механизмы религиозного участия. Хатчингс отмечает, что цифровые платформы создают устойчивую эмоциональную вовлеченность и чувство принадлежности, способствующие

Таблица 1. Христианские интернет-сообщества

1.	Англиканский собор виртуального мира «Second Life»	виртуальная церковь, где проводятся богослужения, молитвы и религиозное общение через аватары пользователей	Англиканство
2.	Церковь глупцов «The Church of Fools»	виртуальная церковь, интерактивное онлайн-пространство для молитв и религиозных встреч	Христианство
3.	Святой Пиксель «St Pixels»	интернет-сообщество христиан в формате форума и виртуального прихода, объединявшее пользователей разных стран	Христианство
4.	Онлайн церковь «i-church»	онлайн-сообщество, ориентированное на постоянное цифровое общение, совместные молитвы и дистанционное участие в церковной жизни	Англиканство
5.	Сообщество пророчества «The Community of Prophecy»	виртуальное религиозное сообщество, исследовавшее сочетание онлайн-коммуникации, пророческой традиции и цифровых форм религиозного взаимодействия	Христианство

Так, например, в рамках виртуального религиозного сообщества Церковь глупцов «Church of Fools» богослужебная практика включала широкий спектр цифровых жестов и анимационных реакций, которые интегрировались в новые формы онлайн-литургии либо спонтанно использовались участниками виртуальной церкви. Исследователь приводит пример молитвенного обращения, в котором жест «рвать на себе волосы» становится элементом коллективного религиозного переживания и символического выражения скорби: «Давайте помолимся за народы третьего мира, за людей, у которых нет ни еды, ни чистой воды, за людей, чьи дома были разрушены, за людей, пострадавших от войны. Пожалуйста, используйте жест «рвать на себе волосы», когда думаете о них» (Hutchings & Roger, 2010, p. 82).

Характерным примером является виртуальная церковная экосистема Жизнь. Церковь, основанная К. Грошелом. Концепция «онлайн церковь» была сформулирована им в конце 2000-х годов, задолго до пандемии COVID-19. В своих выступлениях, включая участие на Глобальном Лидерском Саммите в онлайн-формате, он последовательно утверждал идею цифровой среды как полноценного пространства религиозной практики. В рамках этой модели через «Платформа онлайн-церкви» обеспечивались трансляции богослужений, интерактивное участие, молитвенные взаимодействия и групповые формы общения. Позиция К. Грошела фиксировала переход к пониманию онлайн-церкви как самостоятельной формы религиозной общины, функционирующей в условиях устойчивой цифровой религиозности (Groeschel, 2012).

Данные материалы указывают, что религия от институализированной, четко аффилированной с тем или иным местоположением культового здания перешла в интернет-пространство и находит там новые пути для миссионерской деятельности. В современности эти процессы неизбежны, однако трансформации и степень присутствия имеет дискуссионный характер.

Цифровая трансформация религиозной конверсии

Переход к цифровой медиасреде меняет не только способы религиозной коммуникации, но и саму логику религиозного обращения. Конверсия все реже рассматривается как единичное событие, связанное с резкой сменой вероисповедания. В условиях платформенного общества она представляет собой длительный процесс включения человека в определенную символическую и информационную среду, где постепенно размываются границы между интересом, поиском и принятием религиозных идей.

В этом контексте сохраняет значимость подход Рамбо, который рассматривает религиозную конверсию как процесс, разворачивающийся во времени и затрагивающий различные уровни человеческой жизни. Речь идет не только о смене религиозной принадлежности, но и о трансформации идентичности, связанной со стремлением преодолеть экзистенциальную неопределенность и обрести устойчивую систему смыслов (Rambo, 1993, p. 2). Согласно его модели, религиозная конверсия включает несколько этапов: социальный и культурный контекст, кризис, поиск, встречу с религиозной традицией, взаимодействие и закрепление новых установок. Однако в цифровой среде данные стадии перестают быть четко разделенными. Социальные сети, видеоплатформы и мессенджеры создают постоянный фон религиозного присутствия, в котором пользователь сталкивается с религиозным контентом через рекомендации, алгоритмы и сетевые связи, нередко без целенаправленного поиска.

Особенно заметно это проявляется на стадии «поиска». Если в классической модели поиск религиозного смысла предполагает осознанное движение личности к определенным идеям или сообществам, то в цифровой среде алгоритмы платформ начинают выполнять роль посредника между интересом пользователя и религиозным содержанием. Пользователь, однажды проявивший внимание к религиозной тематике, постепенно включается в персонализированный поток контента, усиливающий определенные мировоззренческие установки.

Изменяются и формы религиозного участия. Если ранее ключевое значение имело включение в офлайн-общину, то сегодня все большую роль играют сетевые формы религиозности: онлайн-службы, трансляции богослужений, религиозные чаты и видео сообщества. В результате религиозная идентичность формируется через регулярное цифровое взаимодействие и медиакommunikацию.

Важно отметить, что данные изменения соотносятся с выводами Эволви, где исследователь показывает, что религиозная практика в цифровую эпоху приобретает гибридный характер и распределяется между онлайн- и офлайн-пространствами. Интернет функционирует не только как средство передачи информации, но и как самостоятельная среда религиозного опыта и формирования чувства принадлежности (Evolvi, 2022, p. 12).

Подобная медиатизация влияет и на восприятие религии. Религиозные смыслы становятся более фрагментарными и зависят от логики цифрового потребления информации. Пользователь может не принадлежать формально к религиозной организации, но при этом регулярно участвовать в онлайн-практиках, что постепенно формирует чувство вовлеченности и принадлежности. Особую роль в этом процессе играют алгоритмы цифровых платформ. Так, Радослав Сероцкий показывает, что алгоритмы влияют не только на распределение

информации, но и на формирование религиозных мировоззренческих установок. Он пишет, что в алгоритмическом обществе, влияние алгоритмов распространяется на религию, религиозное мышление и представления о религии (Sierocki, 2024, p. 1).

В результате цифровая среда начинает функционировать как механизм отбора и усиления определенных религиозных нарративов. Повторяющийся контент и визуальные образы формируют устойчивый информационный контур, способный усиливать уже существующие мировоззренческие установки. На поведенческом уровне это выражается в постоянном взаимодействии с религиозным контентом, участии в сетевых сообществах и эмоциональной привязанности к цифровым религиозным группам.

Как видно из вышеуказанного, цифровая религиозная конверсия затрагивает не только сферу религиоведения, но и философско-этические вопросы, связанные с границами автономного духовного выбора и влиянием цифровой инфраструктуры на мировоззренческие установки личности. В цифровую эпоху религиозная конверсия все чаще выступает как длительный процесс формирования идентичности, возникающий на пересечении личного поиска, медиакommunikации и алгоритмической структуры платформ.

Когнитивные механизмы цифровой религиозной конверсии

Цифровая трансформация религиозной конверсии, рассмотренная в первой главе, показывает, что современная религиозность функционирует в пространстве медиатизированной коммуникации, алгоритмической персонализации и сетевой интерактивности. Виртуальная религиозная среда изменяет не только формы религиозного участия, но и механизмы формирования мировоззренческих установок, религиозной идентичности и духовного выбора личности.

В условиях цифрового общества религиозная коммуникация становится частью глобального информационного потока, где внимание пользователя выступает ключевым ресурсом цифровых платформ. Религиозные идеи усваиваются через краткие медиасообщения, эмоционально насыщенные визуальные образы, алгоритмически подобранные рекомендации и механизмы сетевой вовлеченности. В связи с этим исследование цифровой религиозной конверсии требует обращения к когнитивным теориям, объясняющим особенности восприятия и обработки информации в цифровой среде.

Особое методологическое значение в данном контексте имеют теория когнитивной нагрузки Дж. Свеллер и теория двойного мышления Д. Канеман. Теория когнитивной нагрузки позволяет объяснить особенности восприятия религиозного контента в условиях информационного перенасыщения. Исследователь рассматривает когнитивную нагрузку как совокупность ментальных усилий, возникающих в процессе обработки информации. Автор пишет, что теория когнитивной нагрузки использовалась для разработки многочисленных обучающих эффектов, связанных с методами представления информации, способствующими формированию когнитивных схем (Sweller, 2011, p. 48). Более того, он также пишет, что ограниченность ресурсов рабочей памяти приводит к тому, что избыток информационных стимулов снижает способность человека к аналитическому восприятию и критической рефлексии. В цифровой медиасреде пользователь одновременно сталкивается с большим количеством текстов, видеоматериалов, комментариев, уведомлений и алгоритмически подобранных рекомендаций. Подобная среда формирует высокую внешнюю когнитивную нагрузку, усиливающую восприимчивость к эмоциональному и символическому воздействию.

В целом, теория Дж. Свеллер также объясняет механизмы алгоритмического упрощения религиозного восприятия. Цифровые платформы стремятся минимизировать когнитивные усилия пользователя, предлагая короткие видеоролики, эмоционально насыщенные

сообщения, визуальные символы и персонализированный контент. В результате религиозные идеи воспринимаются преимущественно через эмоциональные реакции и повторяющиеся цифровые нарративы.

Для более глубокого понимания процессов мировоззренческого выбора в цифровой среде важное значение имеет теория двойного мышления Д. Канеман. Он выделяет две системы мышления: «Система 1» – быстрое, интуитивное и эмоционально обусловленное мышление и «Система 2» – медленное, аналитическое и рационально контролируемое мышление. Д. Канеман утверждает, что спонтанный поиск интуитивного решения иногда оказывается безуспешным и в подобных случаях человек переходит к более медленной и требующей усилий форме мышления (Kahneman, 2011).

Для исследования цифровой религиозной конверсии особый интерес представляет доминирование механизмов «быстрого мышления» в цифровой среде. Современные социальные сети и медиаплатформы ориентированы прежде всего на эмоциональное вовлечение пользователя и стимулирование автоматических когнитивных реакций. В результате религиозный контент воспринимается через визуальные образы, короткие видеосообщения и эмоционально насыщенные нарративы.

Информационная перегрузка усиливает доминирование «Системы 1» над аналитическим мышлением, вследствие чего религиозные идеи усваиваются через эмоциональную идентификацию, эффект повторяемости и алгоритмически поддерживаемое чувство принадлежности к виртуальному сообществу. Алгоритмы социальных сетей формируют персонализированную информационную среду, в которой пользователь чаще сталкивается с контентом, подтверждающим уже существующие взгляды. Это усиливает эффект подтверждения (предвзятость подтверждения «confirmation bias»), способствует формированию «цифровых эхо-камер» и снижает вероятность критического восприятия альтернативных мировоззренческих позиций.

С точки зрения поведенческих механизмов постоянное взаимодействие с эмоционально насыщенным цифровым контентом формирует устойчивые модели медиаповедения и мировоззренческой вовлеченности. Пользователь начинает воспринимать религиозный контент как часть собственной цифровой идентичности, а виртуальные религиозные сообщества – как источник эмоциональной поддержки и социальной принадлежности. В целом, теория когнитивной нагрузки Дж. Свеллер раскрывает влияние информационного перенасыщения и ограниченности рабочей памяти на восприятие религиозного контента, тогда как теория двойного мышления Д. Канеман объясняет доминирование интуитивных и эмоционально обусловленных механизмов мировоззренческого выбора в цифровой среде.

Анализ показывает, что в совокупности данные концепции позволяют рассматривать цифровую религиозную конверсию как сложный когнитивно-поведенческий процесс, формирующийся под воздействием алгоритмической персонализации, медиатизированной коммуникации и эмоционально насыщенного цифрового контента.

В философско-этическом аспекте возникает проблема границ когнитивной автономии личности в условиях алгоритмически организованной медиасреды, где мировоззренческие установки формируются под воздействием рекомендательных алгоритмов и сетевых механизмов эмоционального вовлечения. В данной связи особую актуальность приобретает анализ поведенческих паттернов цифровой религиозной конверсии, позволяющий исследовать механизмы вовлечения личности в виртуальные религиозные сообщества, особенности формирования цифровой религиозной идентичности и влияние алгоритмически организованной медиасреды на религиозное поведение пользователей.

Поведенческие паттерны и цифровая конверсия

В цифровом пространстве пользователь чаще всего обращается к информации, связанной со здоровьем, успехом, материальным благополучием, саморазвитием, психологической устойчивостью и поиском смысла жизни. Как отмечает Д. Игнатов в романе «Великий Аттрактор»: «Сейчас люди часто ищут ответы в Сети, но раньше искали их в книгах... Считай это последним тестом на человечность» (Ignatov, 2020). Данная тенденция соотносится с логикой цифровой медиасреды, ориентированной на удовлетворение базовых когнитивных и эмоциональных потребностей пользователя.

Для религиозного сознания указанные запросы приобретают особую значимость, поскольку религиозные традиции исторически предлагают интерпретации страдания, счастья, спасения и экзистенциальной неопределенности. В условиях цифрового медиапространства такие смыслы включаются в алгоритмически распространяемый контент, где религиозные идеи подаются в форме эмоционально и психологически значимых сообщений.

Методологическое значение для анализа данных процессов имеет работа Ричард Талер и Касс Санстейн, в которой исследуются механизмы «архитектуры выбора» и мягкого поведенческого воздействия. Авторы показывают, что поведение человека может направляться через организацию среды принятия решений, при которой сохраняется формальная свобода выбора, однако сама структура информации влияет на его траектории. Как отмечают авторы многие люди, поддерживающие свободу выбора, отвергают любые формы патернализма. Они считают, что государство должно позволять гражданам самостоятельно принимать решения, то есть «просто максимизировать количество выборов» (Just Maximize Choices), но не осознают, что между их подходом и жестким обязательным предписанием существует широкий спектр промежуточных решений. Они выступают против патернализма или полагают, что выступают против него. Также они скептически относятся к «подталкиваниям» (nudges) в выборе. Исследователи считают, что подобный скептицизм основан на ложном предположении и заблуждениях (Thaler & Sunstein, 2008).

В контексте цифровой религиозной конверсии это означает, что алгоритмы цифровых платформ не только рекомендуют религиозный контент, но и постепенно формируют устойчивые модели поведения, связывая религиозные нарративы с фундаментальными человеческими потребностями – стремлением к психологической устойчивости, социальной поддержке и поиску смысла жизни. Экзистенциальные запросы пользователя становятся частью алгоритмически организованной медиакommunikации.

Концепция «подталкивания» (nudge) позволяет интерпретировать цифровые платформы как «архитектуру выбора» (choice architecture), в рамках которой религиозный контент распространяется через персонализированные рекомендации, автоматическое воспроизведение видео, push-уведомления, систему лайков и комментариев. В отличие от традиционных форм религиозной социализации, цифровая религиозная конверсия реализуется через микроповеденческие механизмы, формируя эффект постепенного вовлечения без прямого принуждения. Повторяемость цифровых взаимодействий способствует закреплению установок и формированию устойчивых предпочтений (Thaler & Sunstein, 2008).

Таким образом, цифровое религиозное поведение может рассматриваться как результат систематического алгоритмического конструирования пользовательского опыта. Поведенческие паттерны формируются через повторяемость медиаконтактов, эмоциональное подкрепление, социальную валидацию и персонализированную подачу информации. Пользователь постепенно вырабатывает устойчивые модели медиаповедения: регулярное

потребление религиозного контента, участие в виртуальных сообществах и цифровую религиозную идентификацию.

В данной перспективе цифровая религиозная конверсия может интерпретироваться как процесс мягкого поведенческого воздействия, в котором алгоритмы цифровых платформ выполняют функцию скрытого регулятора внимания и предпочтений. Это расширяет понимание виртуальной религиозности как феномена на пересечении когнитивной психологии, цифровой социологии и философии технологий.

Особое значение теория «подталкивания» (nudge) приобретает в философско-этическом аспекте. Возникает вопрос о границах автономии личности в условиях алгоритмически организованной медиасреды, где религиозный выбор может формироваться через незаметные механизмы цифрового подталкивания. В этом контексте виртуальная религиозность становится не только пространством духовной коммуникации, но и средой скрытого поведенческого воздействия, основанного на анализе данных, прогнозировании поведения и управлении вниманием.

Вместе с тем подобная трансформация религиозного опыта актуализирует философско-этические вопросы, связанные со свободой мировоззренческого выбора, допустимостью алгоритмического влияния на сознание и ответственностью цифровых платформ за формирование информационной среды. В условиях цифрового общества религиозная коммуникация включается в более широкие процессы медиатизации сознания и управления вниманием пользователя.

Анализ показывает, что концепция «подталкивания» (nudge) Р. Талер и К. Санстейн позволяет объяснить механизмы формирования поведенческих паттернов цифровой религиозной конверсии и показать, каким образом алгоритмически организованная среда влияет на религиозное поведение, медиапотребление и мировоззренческую вовлеченность личности. В данной связи особую научную значимость приобретает анализ философско-этических вызовов виртуальной религиозности, позволяющий исследовать трансформацию религиозного сознания, проблемы цифровой идентичности и особенности мировоззренческого самоопределения личности в современной медиасреде.

Философско-этические вызовы виртуальной религиозности

Цифровая трансформация религиозной коммуникации оказывает влияние не только на когнитивные и поведенческие механизмы религиозной конверсии, но и на философско-этические основания современного религиозного опыта. В условиях алгоритмически организованной медиасреды виртуальная религиозность включается в цифровую культуру, где духовный поиск, мировоззренческое самоопределение и религиозная социализация тесно связаны с логикой платформ, управлением вниманием и информационными технологиями.

Ключевой проблемой становится автономия религиозного выбора. Традиционно конверсия понималась как результат свободного духовного поиска и внутренней рефлексии, однако в цифровой среде доступ к религиозному контенту все чаще определяется алгоритмами персонализации. Как отмечает К. Санстейн, цифровые платформы формируют «архитектуру выбора», в рамках которой пользователь сталкивается преимущественно с контентом, соответствующим его интересам и прошлым реакциям. Нужно отметить, что данная позиция не предполагает вмешательства государства в форме принуждения к восприятию нежелательных стимулов. В данном случае важна поддержка условий, которые обеспечивают возможность случайного и непреднамеренного получения значимой информации, то есть как пишут авторы «удачная случайная находка» (serendipity) (Sunstein, 2018, p. 7).

В этом контексте религиозный выбор может частично зависеть от алгоритмической

селекции информации. Платформы, функционирующие в логике экономики внимания, усиливают распространение эмоционально насыщенного контента, включая религиозные сообщения, адаптированные к форматам вовлечения и поведенческого «подталкивания» (nudge).

Дополнительную проблему формирует эффект «цифровых эхо-камер», при котором пользователь преимущественно получает подтверждение уже существующих взглядов. Так, К. Санстейн отмечает, что в условиях социально и культурно неоднородного общества эти факторы становятся значимыми. Становится очень сложным формирование взвешенного понимания рисков, если пользователи индивиды самостоятельно конструируют «эхо-камеры», которые ограничивают доступ к альтернативным точкам зрения (Sunstein, 2018). В условиях цифровой религиозной конверсии это усиливает фрагментацию религиозного опыта и ограничивает критическое восприятие альтернативных мировоззренческих позиций.

Вышеуказанное показывает, что процесс медиатизации религии имеет существенное значение. Как отмечает Хьярвард, медиа становятся самостоятельным институтом, влияющим на формы религиозной коммуникации и опыта. Исследования в области медиа и коммуникации сосредоточены на анализе процессов медиатизации. При этом, как отмечает автор, средства массовой информации рассматриваются одновременно как внешние по отношению к обществу и в то же время как встроенные элементы, встроенные в социальные контексты гражданского общества (Hjarvard, 2016, p. 2). В результате религиозные смыслы адаптируются к логике платформенной коммуникации, ориентированной на визуальность, краткость и эмоциональную вовлеченность. Это приводит к фрагментации религиозного опыта и усилению феномена «повседневной религии» (banal religion), при котором религиозные символы интегрируются в повседневную медиакультуру. В подобных условиях трансформируется и религиозный авторитет: он все чаще определяется не институциональной принадлежностью, а медийной популярностью и алгоритмической видимостью.

Цифровая трансформация религиозной сферы подтверждается результатами исследования Кантвелл и Рашид. Авторы проанализировали свыше 150 цифровых проектов и выявили, что наибольший инновационный потенциал показывают проекты, которые интегрируют в себе несколько моделей цифрового присутствия и коммуникации одновременно (Cantwell & Rashid, 2015, p. 18). В своем исследовании авторы показывают, что цифровая религиозность реализуется через различные модели – архивную, сетевую, алгоритмическую, визуальную, интерактивную и «основанный на данных» (data-driven), которые отражают многоуровневую трансформацию религиозной коммуникации.

Сопоставление подходов К. Санстейн, Хьярвард, Кантвелл, Рашид позволяет выделить общий вывод: цифровая среда становится активным фактором формирования религиозного сознания. Алгоритмы структурируют выбор, медиа трансформируют религиозный опыт, а платформы включают религию в общий поток цифровой культуры.

Таким образом, философско-этические вызовы виртуальной религиозности связаны с проблемами когнитивной автономии, алгоритмического воздействия, фрагментации религиозного опыта и трансформации религиозного авторитета. Цифровая религиозная конверсия предстает как результат взаимодействия индивидуального духовного поиска с алгоритмическими и медиатизированными структурами цифровой среды.

Заключение

В результате вышеуказанные данные подтверждают, что цифровая религиозная конверсия представляет собой сложный когнитивно-поведенческий и медиатизированный процесс, формирующийся в условиях алгоритмически организованной цифровой среды.

Современные исследования показывают, что цифровизация трансформирует религиозную коммуникацию, религиозный опыт и механизмы формирования религиозной идентичности личности. Религия интегрируется в пространство цифровых платформ, социальных сетей и медиасервисов, где процессы мировоззренческого выбора начинают зависеть от алгоритмической селекции информации, сетевой коммуникации и цифровых практик вовлеченности.

В современности цифровая религиозная конверсия носит процессуальный характер и развивается через длительное взаимодействие пользователя с цифровыми платформами, виртуальными религиозными сообществами и персонализированным контентом. В условиях цифровой медиасреды традиционные формы религиозной социализации дополняются сетевыми механизмами религиозной коммуникации и медиатизированными практиками духовного участия. Более того анализ данных позволил выявить влияние когнитивной нагрузки, информационного перенасыщения и эмоционально-интуитивного восприятия информации на процессы религиозного выбора в цифровой среде. Было установлено, что алгоритмически организованная медиасреда способствует упрощению мировоззренческого восприятия, снижению уровня критической рефлексии и усилению восприимчивости к эмоционально насыщенным религиозным нарративам и символическим образам.

Более того, цифровые платформы формируют устойчивые модели религиозного поведения посредством алгоритмической персонализации, повторяемости контента и механизмов сетевой вовлеченности. Поведенческие паттерны цифровой среды становятся скрытым инструментом мировоззренческого воздействия и религиозной социализации личности.

Анализ философско-этических вызовов виртуальной религиозности позволил установить, что цифровая религиозность сопровождается медиатизацией религиозного опыта, трансформацией религиозного авторитета, фрагментацией религиозного сознания и усилением зависимости мировоззренческого выбора от цифровой инфраструктуры. Виртуальная религиозность становится частью платформенной цифровой культуры, в которой сакральное пространство интегрируется в общий медиа поток современной коммуникационной среды.

В целом, в ходе анализа установлено, что:

- цифровая религиозная конверсия носит процессуальный и медиатизированный характер;
- когнитивная нагрузка способствует упрощению религиозного выбора;
- поведенческие паттерны цифровой среды формируют устойчивую религиозную вовлеченность;
- алгоритмы выступают скрытым фактором религиозной социализации;
- цифровая среда трансформирует религиозную идентичность, формы духовного опыта и механизмы религиозной коммуникации.

Философско-этическое измерение исследуемой проблемы связано с растущей зависимостью религиозного опыта от цифровых платформ, алгоритмической селекции информации и логики медиапотребления. В условиях платформенного общества религиозный контент адаптируется к требованиям визуальной выразительности, эмоциональной вовлеченности и конкуренции за внимание пользователя, что трансформирует механизмы восприятия сакрального и формы мировоззренческого самоопределения личности.

Практическая значимость исследования для Казахстана определяется необходимостью комплексного анализа новых форм религиозной активности в интернет-пространстве в

условиях цифровизации общества. Полученные результаты могут быть использованы для совершенствования механизмов мониторинга цифрового религиозного контента, выявления потенциальных рисков вовлечения граждан в деструктивные онлайн-сообщества, а также для разработки профилактических и информационно-аналитических мер в сфере государственной религиозной политики.

В данных условиях исследование механизмов цифровой религиозной коммуникации приобретает не только теоретическое, но и прикладное значение. Следовательно, изучение цифровой религиозной конверсии становится не только теоретически значимым направлением современного религиоведения, но и важным элементом понимания социальных, культурных и мировоззренческих трансформаций, сопровождающих цифровую модернизацию Казахстана.

В целом исследование подтверждает, что цифровая религиозная конверсия является не только религиоведческим или социологическим феноменом, но и комплексным когнитивным, поведенческим и медиакоммуникационным процессом, обусловленным трансформацией цифровой культуры современного общества. Это актуализирует необходимость дальнейших междисциплинарных исследований на пересечении философии религии, когнитивной психологии, медиа теории, цифровой социологии, религиоведения и этики технологий.

Вклад авторов

Первый автор – написание текста статьи, техническое оформление, корреспонденция, загрузка статьи на сайт.

Второй автор – написание текста статьи, обзор литературы, редактирование текста.

Конфликт интересов.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Литература

- Грошел, К. (2012). *Шаги навстречу* [Видео]. Глобальный саммит лидеров. БогМедиа. <https://bogmedia.org/videos/17630/globalnyy-liderskiy-sammit-2012-03-kreg-groshel-shagi-navstrechu/>
- Игнатов, Д. (2020). *Великий Аттрактор*. ЛитРес.
- Токаев, К.-Ж. (2025, 8 сентября). *Послание Главы государства Касым-Жомарта Токаева народу Казахстана «Казахстан в эпоху искусственного интеллекта: актуальные задачи и их решения через цифровую трансформацию»*. Официальный сайт Президента Республики Казахстан. <https://www.akorda.kz/ru/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana-kazahstan-v-epohu-iskusstvennogo-intellekta-aktualnye-zadachi-i-ih-resheniya-cherez-cifrovuyu-transformaciyu-885145>
- AlMazaedh, I., Tahat, K. M., Alkhalaileh, M., & Tahat, D. N. (2026). Digital religion in platform societies: authority, mediation, and social cohesion in algorithmic publics (2010–2025). *Frontiers in Sociology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2026.1802281>
- Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2020). Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2(1), 5–17. <https://doi.org/10.1002/hbe2.149>
- Cantwell, C., & Rashid, H. (2015). *Religion, media, and the digital turn*. <https://doi.org/10.7916/90nf-pk82>

- Evolvi, G. (2022). Religion and the internet: Digital religion, (hyper) mediated spaces, and materiality. *Zeitschrift Für Religion, Gesellschaft Und Politik*, 6(1), 9–25. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>
- Hjarvard, S. (2016). Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture & Society*, 38(1), 8–17. <https://doi.org/10.1177/0163443715615412>
- Hoover, S. M. (2025). *Religion in the media age*. Routledge.
- Hutchings, T., & Roger, B. (2010). *Creating church online: An ethnographic study of five internet-based Christian communities* (Doctoral dissertation, Durham University).
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kaliyev, K., Temirbayev, T., & Toxanbayev, A. (2024). EXPLORING THE PHENOMENON OF RELIGIOUS CONVERSION AMONG KAZAKH YOUTH IN THE GLOBALIZED SOCIETY. *European Journal of Science and Theology*, 20(6), 27–41.
- Kanat, K., Satershinov, B., Shagyrbay, A., Meymankhozha, N., Aldiyarova, Z., & Nurgul, T. (2025). Cyber-Islamic Environment in the Religious Field of Kazakhstan. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 15(2), 474–485.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. Yale University Press.
- Seitakhmetova, N., & Zhandossova, S. (2025). The influence of digitalization on religious identity: Socio-political context. *Eurasian Research Journal*, 7(1), 61–71. <https://izlik.org/JA26PC65FY>
- Shapoval, Y. V., & Lipina, T. A. (2023). Islam in Kazakhstan under the coronavirus pandemic conditions: “Testing” with mediatization. *Adam Alemi*, 95(1), 142–155. <https://doi.org/10.48010/2023.1/1999-5849.13>
- Sierocki, R. (2024). Algorithms and Faith: The Meaning, Power, and Causality of Algorithms in Catholic Online Discourse. *Religions*, 15(4), 431. <https://doi.org/10.3390/rel15040431>
- Sunstein, C. R. (2018). *Republic: Divided democracy in the age of social media*. Princeton University Press.
- Sweller, J. (2011). Cognitive load theory. In B. H. Ross (Ed.), *Psychology of learning and motivation* (Vol. 55, pp. 37–76). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-387691-1.00002-8>
- Temirbayeva, A. A., Temirbayev, T. T., Ryskiyeva, A. A., & Kuranbek, A. A. (2023). The digital palette of Kazakhstan in the context of the study Tengrian internet communities. *Bulletin of the Karaganda university History. Philosophy series*, 109(1), 323–331. <https://doi.org/10.31489/2023hph1/323-331>
- Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. (2008). *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. Yale University Press.

References

- AlMazaedh, I., Tahat, K. M., Alkhalaileh, M., & Tahat, D. N. (2026). Digital religion in platform societies: authority, mediation, and social cohesion in algorithmic publics (2010–2025). *Frontiers in Sociology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2026.1802281>
- Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2020). Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2(1), 5–17. <https://doi.org/10.1002/hbe2.149>
- Cantwell, C., & Rashid, H. (2015). *Religion, media, and the digital turn*. <https://doi.org/10.7916/90nf-pk82>
- Evolvi, G. (2022). Religion and the internet: Digital religion, (hyper) mediated spaces, and materiality. *Zeitschrift Für Religion, Gesellschaft Und Politik*, 6(1), 9–25. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>
- Groeschel, C. (2012). *Shagi navstrechu* [Steps toward each other] [Video]. Global Leadership Summit. BogMedia. <https://bogmedia.org/videos/17630/globalnyy-liderskiy-sammit-2012-03-kreg-groshel-shagi-navstrechu/> (in Russian)

- Hjarvard, S. (2016). Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture & Society*, 38(1), 8–17. <https://doi.org/10.1177/0163443715615412>
- Hoover, S. M. (2025). *Religion in the media age*. Routledge.
- Hutchings, T., & Roger, B. (2010). *Creating church online: An ethnographic study of five internet-based Christian communities* (Doctoral dissertation, Durham University).
- Ignatov, D. (2020). *Velikiy Attraktor* [The Great Attractor]. LitRes. (in Russian)
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kaliyev, K., Temirbayev, T., & Toxanbayev, A. (2024). EXPLORING THE PHENOMENON OF RELIGIOUS CONVERSION AMONG KAZAKH YOUTH IN THE GLOBALIZED SOCIETY. *European Journal of Science and Theology*, 20(6), 27–41.
- Kanat, K., Satershinov, B., Shagyrbay, A., Meymankhozha, N., Aldiyarova, Z., & Nurgul, T. (2025). Cyber-Islamic Environment in the Religious Field of Kazakhstan. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 15(2), 474–485.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. Yale University Press.
- Seitakhmetova, N., & Zhandossova, S. (2025). The influence of digitalization on religious identity: Socio-political context. *Eurasian Research Journal*, 7(1), 61–71. <https://izlik.org/JA26PC65FY>
- Shapoval, Y. V., & Lipina, T. A. (2023). Islam in Kazakhstan under the coronavirus pandemic conditions: “Testing” with mediatization. *Adam Alemi*, 95(1), 142–155. <https://doi.org/10.48010/2023.1/1999-5849.13>
- Sierocki, R. (2024). Algorithms and Faith: The Meaning, Power, and Causality of Algorithms in Catholic Online Discourse. *Religions*, 15(4), 431. <https://doi.org/10.3390/rel15040431>
- Sunstein, C. R. (2018). *Republic: Divided democracy in the age of social media*. Princeton University Press.
- Sweller, J. (2011). Cognitive load theory. In B. H. Ross (Ed.), *Psychology of learning and motivation* (Vol. 55, pp. 37–76). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-387691-1.00002-8>
- Temirbayeva, A. A., Temirbayev, T. T., Ryskiyeva, A. A., & Kuranbek, A. A. (2023). The digital palette of Kazakhstan in the context of the study Tengrian internet communities. *Bulletin of the Karaganda university History. Philosophy series*, 109(1), 323–331. <https://doi.org/10.31489/2023hph1/323-331>
- Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. (2008). *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. Yale University Press.
- Tokayev, K.-J. (2026). *Poslanie Glavy gosudarstva Kassym-Zhomarta Tokayeva narodu Kazakhstana «Kazakhstan v epokhu iskusstvennogo intellekta: aktualnye zadachi i ikh resheniya cherez tsifrovuyu transformatsiyu»* [Kazakhstan in the era of artificial intelligence: Current challenges and solutions through digital transformation: State of the Nation Address to the people of Kazakhstan]. Office of the President of the Republic of Kazakhstan. <https://www.akorda.kz/ru/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana-kazahstan-v-epohu-iskusstvennogo-intellekta-aktualnye-zadachi-i-ih-resheniya-cherez-tsifrovuyu-transformatsiyu-885145> (in Russian)

Information about authors

Oleg Sinyakov – PhD candidate, Dostoevsky Omsk State University, Omsk, Russian Federation, <https://orcid.org/0000-0002-9411-5145>, olegsinyakov85@gmail.com

Vladimir Razumov – Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Dostoevsky Omsk State University, Omsk, Russian Federation, <https://orcid.org/0000-0002-6904-9764>, vi.razumov@omgau.org

Авторлар туралы мәлімет

Олег Синяков – Аспирант, Достоевский атындағы Омбы мемлекеттік университеті, Омбы, Ресей Федерациясы, <https://orcid.org/0000-0002-9411-5145>, olegsinyakov85@gmail.com

Владимир Разумов – Профессор, философия ғылымдарының докторы, Достоевский атындағы Омбы мемлекеттік университеті, Омбы, Ресей Федерациясы, <https://orcid.org/0000-0002-6904-9764>, vi.razumov@omgau.org

Сведения об авторах

Олег Синяков – Аспирант, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, Омск, Российская Федерация, <https://orcid.org/0000-0002-9411-5145>, olegsinyakov85@gmail.com

Владимир Разумов – Профессор, доктор философских наук, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, Омск, Российская Федерация, <https://orcid.org/0000-0002-6904-9764>, vi.razumov@omgau.org

Islamic Political Economy as the Missing Link of the Islamic Financial System

Magomet Iandiev *

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

*Corresponding author's email: mag2097@mail.ru

Abstract

Despite half a century of experimentation and attempts to introduce elements of Islamic finance, no country in the Islamic world has yet created a fully featured Islamic economy and financial sector organized in full compliance with Sharia requirements. The key reason for this is lack (weakness) of theoretical foundation of Islamic political economy. As the result, at present Islamic finance is developing as an exotic appendage, as an integral part of the global (traditional) financial system. The situation can be rectified by the author's concept of an Islamic political economy. One of conclusions is that in addressing the dilemma of whether to prioritize economic growth or to reduce income inequality, Islamic authorities must give priority to the reduction of inequality. This study provides governments in Islamic countries with general recommendation on how to bring their country's economy into line with the requirements of Sharia. This article is for the leadership of those countries that want to change their pro-Western economy to an Islamic one.

Keywords: Islam; political economy; money; commodities/goods; market; consumers; riba.

Received: 07 April 2026

Revised: 04 June 2026

Accepted: 13 June 2026

Copyright: © 2026 by the author.

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

Исламдық саяси экономия ислам қаржы жүйесіндегі жетіспейтін буын ретінде

Аңдатпа

Ислам қаржысының элементтерін енгізуге бағытталған жарты ғасырлық тәжірибелер мен әрекеттерге қарамастан, ислам әлеміндегі бірде-бір ел шарият талаптарына толық сәйкес ұйымдастырылған толыққанды ислам экономикасы мен қаржы секторын құра алмады. Мұның негізгі себебі – ислам саяси экономикасының теориялық негізінің болмауы (әлсіздігі). Нәтижесінде, қазіргі уақытта ислам қаржысы жаһандық (дәстүрлі) қаржы жүйесінің ажырамас бөлігі емес, экзотикалық қосымша ретінде дамып келеді. Бұл жағдайды автор ұсынған ислам саяси экономикасы тұжырымдамасы арқылы түзетуге болады. Қорытындылардың бірі - экономикалық өсуге басымдық беру немесе табыс теңсіздігін азайту дилеммасына тап болған кезде ислам билігі теңсіздікті азайтуға басымдық беруі керек. Бұл зерттеу ислам елдерінің үкіметтеріне экономикаларын шарият талаптарына сәйкестендіру бойынша жалпы ұсыныстар береді. Бұл мақала батысшыл экономикалық жүйеден ислам экономикасына көшуді жоспарлайтын мемлекеттердің басшылығына арналған нұсқаулық болып табылады.

Түйін сөздер: Ислам; саяси экономика; ақша; тауарлар/өнімдер; нарық; тұтынушылар; риба.

Исламская политическая экономия как недостающее звено исламской финансовой системы

Аннотация

Несмотря на полвека экспериментов и попыток внедрения элементов исламских финансов, ни одна страна в исламском мире до сих пор не создала полноценную исламскую экономику и финансовый сектор, организованные в полном соответствии с требованиями шариата. Ключевая причина этого – отсутствие (слабость) теоретической основы исламской политической экономики. В результате в настоящее время исламские финансы развиваются как экзотический придаток, как неотъемлемая часть глобальной (традиционной) финансовой системы. Ситуацию можно исправить с помощью предложенной автором концепции исламской политической экономики. Один из выводов заключается в том, что при решении дилеммы о том, чему отдавать приоритет: экономическому росту или сокращению неравенства доходов, исламские власти должны отдавать приоритет сокращению неравенства. Данное исследование предоставляет правительствам исламских стран общие рекомендации о том, как привести экономику своей страны в соответствие с требованиями шариата. Эта статья предназначена для руководства тех стран, которые хотят изменить свою прозападную экономику на исламскую.

Ключевые слова: Ислам; политическая экономия; деньги; товары/блага; рынок; потребители; риба.

Introduction

The concept of a fully developed Islamic political economy is not currently represented in modern economic science. This is why there is not a single Islamic country in the world with a fully-featured Islamic economy: there is no clear understanding of what such an economy should look like or how it should be organised. Consequently, Islamic countries are forced to adhere to Western-economic rules and standards (Mansoori & Ayub, 2024, pp. 24–34). Neither classical, Keynesian nor any other political economy provides information about the essence and characteristics of the Islamic vision of the economic mechanism. Therefore, it can be assumed that the incompatibility between the Islamic nature of society and the pro-Western economic system is precisely what leads to chronic economic backwardness in the economies of many Islamic countries.

Meanwhile, Sharia or Islamic law, provides sufficient grounds for the formation of a fully-featured Islamic political economy. Such work was actively carried out in the second half of the 20th century, when the Islamic finance industry was just beginning to form, but over time, discussions on this topic began to appear less and less frequently in scientific and academic publications (Khalifah et al., 2024). During the discussions it was recognized that it was the Islamic government (and not the “invisible hand of the market”) that should play the main role in creating a system of checks and balances that could eliminate market failures and form correct priorities in the use of limited resources (Akan, 2015).

At the same time, there has been much criticism of Islamic political economy. It has been argued that it emerged simply as a sub-branch of Western economics, rather than as an independent scientific discipline (Choudhury, 1990). It was also noted that there is a simple modification of traditional economic approaches, but, however, taking into account Islamic specifics. As a result, Islamic political economy has not developed into an independent science and has come closer to traditional economics to some extent (Kasri, 2008).

Taking into account these and many other claims, a large group of Muslim scholars carried out a fundamental study, “Economics and Economic Policy. Islamic Perspective”, which, in our opinion, makes a huge positive contribution to the formation of Islamic political economy (Ayub, 2022). However, this book has almost 700 pages, which certainly complicates and greatly slows down the reader’s understanding. In this regard, the purpose of this article is to present the author’s version of the key provisions of Islamic political economy, which can become the foundation for economic, tax, customs and other decisions in countries with Islamic economy and finance system.

Materials and Methods

This study uses a theoretical and methodological approach based on analysis and synthesis. These methods allowed us to identify and summarize key principles underlying the functioning of Islamic political economy. Key attention was paid to systematizing the concepts and structural elements of the economic model. Fundamental principles of the Islamic economic system were identified. A comparative approach was also used to analyze the differences between Islamic and Western economic systems. Modeling was used to construct a conceptual framework for the interactions between the state, the market, and economic agents within the framework of Shariah norms. The empirical part of the study is based on an analysis of scientific literature, Sharia normative sources, and contemporary works on Islamic finance. Data from international studies and statistical surveys reflecting the development of the Muslim population and Islamic financial institutions was used. The interpretation of the obtained results is aimed at developing a holistic concept of Islamic political economy as a theoretical basis for economic policy.

Results and Discussion

The Foundations of Islamic Political Economy

Islam asserts that the world in which humans live was created by Allah (Qur'an, 6:102; Usmani, 2002). Allah has granted humans freedom of choice and the right to enjoy the blessings of this world. However, at the end of their lives, humans will be held accountable by Allah for their actions, including how they disposed of their property and how they observed Allah's rules and regulations (Qur'an, 4:111; 5:105). Therefore, human freedom comes with the responsibility of being accountable for one's actions. All activities of a Muslim, including economic ones, are carried out every day throughout his life under the fear of punishment on Judgment Day for possible violations of Sharia law and in anticipation of a reward for dignified behaviour and actions.

Examples of societies that have been built on ideological principles, with religion being one such ideology, are found throughout world history, but such endeavours have invariably met with failure. The most notable example of this is the Soviet Union, a state that existed for around 70 years (Nagayev & Stambakiyev, 2022). By the time it ceased to exist, its citizens were no longer motivated to work effectively. Soviet ideology only lasted two generations of citizens. By the third generation, Soviet people, not only ordinary citizens but also representatives of the authorities, had abandoned the official ideology, which ultimately contributed significantly to the dissolution of the Soviet Union.

Islam and the motivation it generates have existed for almost a thousand and a half years and throughout this time, the religion has demonstrated both the stability of its dogmas and a steady increase in the number of its followers. To illustrate this point, it is estimated that the global Muslim population increased from 200 million in 1900 to 1.2 billion in the year 2000. In 2010, this figure had risen to 1.5 billion (Melton & Baumann, 2010; Barrett et al., 2000), and by the beginning of 2025, it had already reached 2.0 billion people (Hackett, 2025). Therefore, there is no reason to doubt the significance of the above motivation for Muslims and their willingness to continue to follow it.

Freedom and Sharia Law

Sharia law regulates all aspects of the lives of believers and includes a number of prohibitions that restrict the freedom of Muslims. For example, these prohibitions restrict the production and/or consumption of certain commodities (alcohol, pork, etc.); the pursuit of certain activities (usury, speculation and prostitution, etc.), and the choice of means of self-expression (in the form of clothing, speech, actions, etc.) (al-Misri, 2022).

It is evident that an economic system which imposes a priori prohibitions will invariably be inferior to the prevailing global economic system (hereinafter referred to as the Western system or Western economy), in which there are significantly fewer prohibitions than in Islam. It is believed that Europe's rapid economic growth began precisely when Europeans recognised the human right to observe only the religious prohibitions, they agreed to. For instance, it has been argued that secularisation preceded economic growth in the twentieth century (Ruck et al., 2018). However, it should also be remembered that a significant reason for the economic backwardness of Islamic countries is the colonial domination of so-called 'civilised' countries. Therefore, the Islamic economy may theoretically develop more slowly than a comparable Western economy.

In addition to prohibitions, Islam also involves mandatory rituals. For example, Muslims pray five times a day, including during working hours. From the perspective of a rational Western employer, this constitutes a waste of working time. Muslims observe a month-long fast once a year, which, from the perspective of a Western employer, increases the risk of a decline in quality and production volumes. It is asserted that Ramadan affects the economy, with the impact being stronger the further an Islamic country is from the equator (Campante & Yanagizawa-Drott, 2015). Muslim employees participate in the celebration of religious holidays, many of which may not be designated as non-working days.

In theory, this suggests that such an employee may demonstrate lower levels of performance than a similar Western employee who is “free” from religious rituals.

Everyone has the freedom to choose how to prioritise their wants and needs, and whether to prioritise fashion or utility. However, Sharia law requires Muslims to first focus on satisfying their own and their families’ needs, then those of others in need. Only if resources are available should they be used to satisfy wants, while avoiding ostentatious extravagance (Qur’an, 7:31). Thus, the Muslim consumer is clearly not considered the most desirable customer by Western businesses, which are based on the idea of unlimited consumption.

Finally, we should draw attention to another aspect of the “unfreedom” experienced by Muslims. Shariah and the current legislation of Islamic countries only prohibit criticism of a small number of basic Islamic values and tenets; criticism and debate on all other issues, including economic ones, are an integral part of Islam. Consider, for example, the prohibition of *riba*, or lending money at interest. This issue has periodically sparked debate throughout the history of Islam for various reasons, but the conclusion has almost always been the same: that the prohibition is justified.

The circumstances outlined above provide the basis for describing the conditions necessary for the functioning of the Islamic economy. This is something that must be accepted for what it is. Nevertheless, these circumstances can in no way prevent the Islamic economy from making significant progress, except that it may take a little longer to do so compared to the Western economy. None of this poses an obstacle to the transformation of modern Islamic countries’ pro-Western economies into fully Islamic ones, but it is clear that the process will be lengthy, complex and costly.

In general, the economic behaviour of stakeholders in the Islamic economy is guided by Sharia law, culture and traditions, but not vice versa, as is the case in Western countries where economic behaviour and the pursuit of profit maximisation determine changes in laws, culture and traditions. The culture and traditions of Western countries have changed dramatically over the last two or three centuries, and it’s hard to say whether that’s for the better.

The Objectives of the Islamic Economy

In addition to prohibitions, Sharia sets out a list of life goals for Muslims, including ordinary citizens and their rulers.

The primary objective that every Muslim should aspire to is the satisfaction of Allah (Qur’an, 3:15). From an economic perspective, this term refers to the growth of personal, family/kin and community welfare (neighbours, the poor, orphans, travellers, etc.) in proportions deemed comfortable to the Muslim perception. Therefore, Sharia does not merely entail personal enrichment.

In the context of rulers, the primary objective is the well-being (al-Shatibi, 2022, p. 42) of the people, which is manifested in two principal aspects: the reduction of inequalities in income and wealth, and the assurance of a minimum standard of living for all members of society. For a variety of reasons, many people on Earth are unable to find their place in a market economy. This is why:

The government is responsible for reducing income and wealth inequalities within the population: “What Allah bestowed on His Messenger and took from the inhabitants of the cities belongs to Allah, His Messenger, the relatives, the orphans, the poor and travellers, so that it may circulate among all of you, not just the rich” (Qur’an, 59:7; 51:19; 70:24);

The government is responsible for ensuring that every citizen has access to housing, clothing and food: “The son of Adam has no greater right than to have a house in which to live, clothes with which to cover his nakedness, a piece of bread and some water”, the hadith (al-Tirmidhi, Hadith No. 2341) explains, though it is of the weak category.

It is acknowledged, however, that the quantification of minimum state guarantees, which serves as the foundation for an equitable distribution of wealth, constitutes a variable policy decision is influenced by various factors, including available resources and prevailing social customs.

Consequently, economic growth, a primary objective of Western economies, is not disregarded. Instead, it is repositioned within the sequence of priorities of Islamic government authorities. The authorities must first achieve a fair distribution of existing income and national wealth and only then intensify efforts to increase them. But not the other way round: the Western idea that we should prioritise economic growth and then the poor will get something for sure is not accepted. This does not mean that the idea of maximising national wealth is rejected in Sharia law. On the contrary, this activity is welcomed, but only after achieving fair distribution of wealth among all citizens.

At the micro level, the fundamental Western idea of profit maximisation is not rejected either; however, it should not be placed at the top of the list of human goals. According to the Islamic worldview, economic agents are required to maintain a balance in their activities, not only in the economy, but also in all aspects of their social life (Ayub, 2022, pp. 42, 50). It is vital to strike a balance between the pursuit of individual interests and the interests of society.

The Islamic economic system is driven by Muslims' desire to maximise personal, family/kin and community wealth. In contrast, the driving force behind the capitalist system is the Western individual's aspiration to maximise their personal income and wealth. Consequently, the rationality of an economic agent is defined in Islam not in terms of wealth maximisation (profit, capital, economic growth, as in Western economies), but in terms of optimisation, i.e. finding a balance between personal, family/kin and public interests. This is also an important religious duty of an economic agent.

In the Western understanding of the process of distribution of national wealth, the economic agent first receives income and only then shares it with society. Therefore, in their understanding, profit maximisation is the basic parameter. In the Islamic economic model, government regulation of business activities is designed to ensure that the outcomes of economic activities, in addition to the economic agent itself, are channelled directly towards those in need, thereby minimising the amount that passes through the economic agent's "purse". This means that maximising profits also maximises income for those in need.

The source of wealth is a commodity, that is, a thing specially created (extracted, processed, grown, etc.) for exchange. There are two types of commodities: fully consumed and partially consumed. Accordingly, a commodity can either be exchanged for another or leased.

Due to limited resources and technology, all wealth is fundamentally scarce, at least at this stage of scientific and technological progress. This leads to competition for it. In economics, wealth is created and offered for exchange on a specialised platform – the market.

Market and Competition

The market is one of the most historically contingent and transient forms of commodity exchange and distribution. Two extremes are the commercial market and the centrally controlled market (system).

The market is based on the protection of property rights, freedom of contracts, pricing rules and fair competition. It works best when private property is protected in society and the exchange of property rights is free and guaranteed. The market creates a balance between demand and supply, resulting in a fair price for the commodities.

The most well-known weak points of the market and market relations, which can be attributed to the realities of the Western economy, are as follows:

- growing social inequality, including in income distribution; In the Western economy, it has long been recognised that the rich become richer more quickly; it should be noted that Western countries, despite all the efforts they make, fail to eliminate this gap;

- giving priority to high-profit but not really useful manufacturers to the disadvantage of low-profit but necessary one for the society, that is, the Western market does not punish a socially irresponsible manufacturer or a morally “irrational” consumer.

- instability (crises, high inflation, cyclic unemployment);

While it is true that the market promotes the transfer of ownership from less productive economic agents to more productive ones, it is not concerned with achieving justice. Its only concern is efficiency. The traditional market aims to maximise national wealth by allocating resources to the most productive areas based on efficiency rather than social factors. Therefore, the conflict between correctness (a value-oriented approach) and efficiency (a value-neutral approach) is an inevitable consequence of profit maximisation. So, it is fair to say that the market as we know it in Western countries is selfish, blind and ruthless. In contrast to the Western market, the Islamic market model is based on a value approach and therefore goes beyond the knowledge of all the most known economic approaches to date – classical, neoclassical, Keynesian and neo-Keynesian.

In terms of the purposes, Sharia distinguishes three separate markets: commercial, charitable and cooperation market, each having its own specific legislative and regulatory features:

The commercial market aims to maximise sales and purchases. There should be no socially irresponsible manufacturers or morally “irrational” consumers in the market. It is also unacceptable for sellers to use/exploit others’ weaknesses.

The charity market aims to donate commodities that will benefit society and the beneficiary the most (the sponsor chooses the beneficiary who needs it the most). Charity can include the free distribution of goods, volunteering, providing interest-free loans (card-Hassan) and organising a waqf institution. While the government can and should certainly provide social support to the population, charity is a decentralised form of social support performed by non-governmental/private entities and individuals.

The cooperation market aims to select the most profitable partner for business operations. In this case, the subject of cooperation is capital, whose owner is looking for a partner. It is worth noting that the prohibition of *riba*, which deprives the market of credit resources, and causes Islamic investors to take risks. In other words, the West’s natural ‘careless’ approach to financial capital (‘careless’ in the sense that it is based on a guaranteed interest rate) becomes ‘unpredictable and full of all sorts of difficulties’ in the Islamic economy. The share of profits is actually received according to the famous hadith: “risk justifies profit” (Aḥmad ibn Ḥanbal, 2001, Vol. 40, p. 272).

As only the other two markets can serve as a source of funds for the charity market, it is proposed that a sales tax be introduced on the commercial market and a capital tax on the cooperation market. The proceeds would be directed to non-governmental, non-profit organisations for charitable purposes.

Apart from the three aforementioned markets, there is a non-market economy involving self-sufficiency outside the market, such as subsistence farming. This “outside the market” segment is not intended to balance the market situation; it is generally useless for this purpose. However, it is necessary to support those who, for various reasons, have not found their place in the market but are nevertheless able to work. A so-called ‘social contract’ may be established between the government and such individuals, whereby the government provides personal support in exchange for the recipient achieving certain quantitative and/or qualitative results in areas such as agriculture and post-harvest crop activities.

Markets cannot function without competition. Both freedom and competition have their limits, which should not be exceeded. In everyday life, Sharia calls for moderation in the pursuit of worldly pleasures, i.e. not to be overly diligent in such competition. However, anything that goes beyond the concept of “worldly pleasures” is permitted.

Competition strengthens its participants and improves efficiency, but it is undesirable for competition to end in bankruptcy. There is a story about a trader who once refused to sell his goods to a buyer, instead directing them to another trader (IslamDag.ru, 2013). When asked about the reason for this, the trader said that he had already made enough money that day, whereas his colleague had not sold anything yet, so he wanted to help him out. This is a well-known case in Islamic history. Remarkably, this did not happen at the direction of the ruler or on the advice of a Sharia scholar. It was the sincere impulse of a Muslim trader that expressed a desire for business to be conducted through both competition and cooperation.

In the Western world, competition is the basis of high productivity, because workers are presented with two extreme life options: poverty or wealth. However, in an Islamic society, where maximising wealth is not a person's main goal and where asceticism is a virtue, it is not possible to achieve high productivity by enticing people with wealth or intimidating them with poverty.

However, competition is only permitted between parties that are relatively equal. For example, if someone with a discipline-specific education and someone without such an education applied for the position of teacher, the outcome would be obvious and the case would not involve competition. Competition organisers should only allow equal participants. Unfortunately, competition between unequal parties is quite common. This occurs when developing or underdeveloped countries enter the global investment market and have to compete with developed countries and high-quality borrowers. Another example is a stock exchange traded by both an institutional investor, who naturally has serious financial and analytical capabilities, and a private investor. No matter how smart the latter is, they cannot compete with institutional investors in terms of analytics and finance. Therefore, competition should only be permitted between relatively equal participants. This is well understood in sports, where a heavyweight would never be allowed to fight a lightweight.

It should also be noted that Sharia law strongly condemns corruption. Famous hadith says: “Allah curses those who give and accept bribes!” (Abu Dawud, 2009, Hadith No. 3580). Moreover, corruption harms market competition and contributes to social injustice.

There are different types of market. From a functional point of view, there are factor markets and numerous specialised markets, such as commodity, monetary and financial asset markets, as well as forward markets.

Factors of Production

All the resources that are used in the production process of commodities are considered to be factors of production. From an Islamic point of view, these factors of production are primarily classified according to the method of payment for the resources (Ayub, 2022, pp. 153–158):

- hired factors of production – payment for these is fixed and known in advance because their productivity is known beforehand. For example, the output of products when hiring tools and machinery, the transportation load when hiring cars, and the crop yield when leasing land, etc.;
- entrepreneurship factors of production - they are paid for solely on the basis of business outcomes.

Consideration is also given to the categorisation of production factors by the type of resources, as is customary in the Western political economy:

- land (including: mining plots, agricultural land, other land plots, water, air);
- labour (wage labour and entrepreneurial labour);
- capital (including commodities, means of production, financial assets).

There are also additional resources such as information and capabilities:

- information – media and blogosphere, knowledge, technology and innovation, patents and data, etc., which can be used to increase production efficiency, improve product quality and make sound management decisions; information may be part of the professional qualification of the workforce; but in recent decades, its importance has been growing and information may well become a single contributor of production factors in the foreseeable future;

- capabilities – prevailing views on business and production development, including attitude towards the environment and human rights, as well as the infrastructure health - the presence of peace and social harmony, the level of corruption, the quality of government institutions, the level of education of citizens, etc.

From an Islamic perspective, the key of the above is distinguishing between the hired factors of production and the entrepreneurship factors of production. To this end, further analysis will be undertaken in the context of resource types and in terms of payment methods.

The Factor of Production: Land

As a resource used in the production of commodities, land is fully attributed to hired factors of production. The specifics of land ownership rights are different. There are two aspects to consider. Firstly, natural resources, including water and air, cannot be privately owned as they belong to society as a whole. Secondly, agricultural land ownership is only protected for responsible owners: unused plots of land that remain unused for a specified period of time are seized by law and transferred to a new owner who can ensure their effective use.

As a hired factor of production, land is paid for in advance with a fixed amount of money. With respect to minerals, this means that investors or entrepreneurs who fund their development should not make an excess profit, i.e. income above pre-agreed remuneration. In other words, investors' profits should not depend on the market price of natural resources. Any amount received in excess of the agreed remuneration must be transferred to the state budget.

It is worth noting that the obligation for Muslims to protect the climate and environment under Sharia law has two implications. For individuals, this means entering the charity market with 'land' protection projects, while for authorities, it means adding relevant expenditure items to the state budget.

The factor of production: labour

Labour, as a resource used in the production of commodities, refers to both hired labour and entrepreneurial factors of production. Labour is a human resource that can be categorised in various ways, including:

- individuals employed in wage labour (employed);
- individuals who are not employed but wish to find paid employment, job seekers (unemployed);
- individuals engaged in entrepreneurship (entrepreneurs);
- individuals not engaged in entrepreneurial activity who are seeking the opportunity to start a business (similar to the unemployed, it would also be useful to organize support institutions for this category of people);

- individuals who are unable to work fully for health reasons (disabled persons).

Traditionally, labour is divided into physical and mental efforts. Labour can encompass the knowledge, skills, experience and motivation of employees. In this context, emphasis is placed on the economically active population (employed, unemployed and entrepreneurs), and maximising their share of the total population is recognised as a way to increase a country's production.

Labour can be divided into two key components: wage labour and entrepreneurial labour/activity.

Wage labour is work undertaken under an employment contract for a company, without being an owner of that company. Wage labour is remunerated with a predetermined amount, irrespective of the outcomes of the business activities in which the individual is engaged. Entrepreneurs have the capacity to influence demand for wage labour and are therefore responsible for ensuring that their staff are treated fairly.

Staff training and qualification is a key part of any business. Within the context of the Islamic economy, which is based on traditional family values, there is a strong belief that child rearing takes precedence over work. In cases where parents have minor children, and even more so when the family has many children, one of the parents must be available to supervise the children on a permanent basis. It is reasonable to assume that this kind of activity should be recognised as important for the country's interests and paid for by the state. In both Islamic and Western economies, increasing the number of people in employment is a key factor in increasing production. Kindergartens in the West are an institution that allows parents to go to work without worrying about their children. In a Western country, it is important for both parents to be in gainful employment in order to maximise their labour performance. An increase in output is also of significance for an Islamic country, but not to the extent of specifically encouraging both parents to enter the workforce.

The most effective method of increasing the cost of wage labour is to raise the level of professional knowledge and competence. In this regard, the authorities should organise and support permanent training and reskilling programmes in modern occupations (Yelubayev & Abylov, 2025). It is also necessary to implement financial literacy programmes.

Entrepreneurial/business activities are the ability to organise, coordinate and manage other factors of production for the creation of commodities and services. The financial remuneration for entrepreneurial activities is dependent on the business results achieved. The demand for entrepreneurs is influenced by two key factors: (a) the number of people is willing to work for themselves and have access to financial capital, and (b) how successful economic policies have been in creating the socio-economic environment necessary to motivate business start-ups. It is evident that the demand for entrepreneurs is generated by the owners of financial capital, and that supply is shaped by families and households. The primary method for increasing the number of entrepreneurs is targeted leadership education for young people.

The factor of production: capital

Capital, as a resource used in the production of commodities, refers to both hired and entrepreneurship factors of production.

Capital can be divided into two categories: physical/real capital and financial capital.

Physical capital comprises human-made tangible assets necessary to run business activities, including buildings, facilities, equipment, machinery, tools, machine tools, raw materials, stocks of finished products – all that is required to produce commodities. Physical capital is a hired factor of production, because the result of its use, including its performance or capacity, is known and outlined in the technical documentation and therefore it is paid for with a predetermined fixed amount.

Financial capital is money in national and/or foreign currency and permitted financial assets necessary to carry out financial activities in the production of commodities. Financial capital is an entrepreneurship factor of production: since the result of its use is not immediately apparent, the reward for it cannot be determined in advance, before starting a business; the result of using financial capital depends on many unpredictable factors, so the reward is based on business results and paid as a pre-agreed share of profit. As outlined in the Quran, this structure includes a prohibition of *riba*, meaning that financial capital is exposed to the risk of losses (Sevinç & Bulut, 2023).

The prohibition of *riba* forbids credit relationships that involve interest-based lending. This prohibition is a fundamental principle that distinguishes Islamic economics from Western economics.

Inflation, an important indicator of any economy, is measured by tracking a representative basket of the most demanded goods. In this regard, it should be noted that the prohibition of *riba* encompasses the use of money as a commodity. The full implementation of this ban would result in the removal of money from the range of commodities circulating in the market. This ultimately results in different factors influencing inflation in the Islamic economy than in the traditional one. In the absence of the buying and selling of money, the market will resemble a physical capital market, and inflation will be more predictable than in the Western economy.

Consumer Behaviour

The consumer behaviour that Western society encourages through its social institutions, including among Muslims, is an increase in consumption, the fulfilment of desires and the celebration of shopping. This is an inevitable consequence of the Western economy's primary objective of maximising profit. This influence can also spread to Islamic countries. Therefore, it can be assumed that the actual behaviour of Muslims can deviate from the norm, i.e. Sharia-based regulations. It is also known that a person's actions do not always align with their beliefs. For this reason, consumer behaviour should be reasonably controlled by non-profit organisations, local religious authorities and families.

Consumer behaviour is most evident in the retail environment and can be characterised by subjectivity and unpredictability. Decisions can be made instantaneously, influenced by emotions as well as direct or indirect pressure from outside. The motivation pursued by an individual acting as a consumer is to satisfy their needs and multiple desires.

Muslim consumers typically divide their time between leisure, work and charity (Qassabekov, 2025). The next choice to be made by the consumer is to distribute their income by allocating it among three areas: satisfaction of current needs, satisfaction of future needs through saving and investment, meeting the requirements of the needy, and charity.

Needs (both current and future) can be differentiated into two categories: requirements and wants. The first category comprises things that are vital for life, while the second category comprises the satisfaction of diverse and endless desires in order to experience various forms of pleasure. Sharia prioritises requirements and recommends minimising the satisfaction of wants. The latter in fact means that advertising of goods that satisfy or provoke desires should be removed from Islamic economic practice. Conversely, there are no restrictions on the advertising of products intended to meet human requirements.

The consumer behaviour of individuals depends on a variety of factors, particularly:

Religious commitments: Those who formally adopt religious beliefs are assumed to be the primary consumers of goods intended to satisfy their wants. Regions with observant, Sharia-following Muslim majorities are also assumed to have less retail trade than those with less observant majorities.

Children: It is assumed that families with more children are more requirements-oriented than want-oriented.

Young people: It is assumed that young people, including those of the Muslim faith, are the main buyers of all new products, goods and services due to their naivety. It is recognised that young people want everything at once and find it difficult to think about the future.

Elderly people: It is assumed that people become more ascetic with age.

However, the specific configuration of factors driving the behaviour may differ from one Islamic country to another.

In Islamic economics, a choice mentioned above depends on the environment. In the Western scientific paradigm, individuals are grouped and counted according to the household they live in. In the West, a household is defined as a group of people living in the same dwelling, whether they are relatives or not. Islam does not permit civil marriage, cohabitation or shared living arrangements between unrelated individuals of different genders. Therefore, in this understanding, the term “household” in Islamic economics is not applicable. Instead, we believe it is more appropriate to use the term “family”, which refers to a voluntary union (marriage) of a man and a woman created for the purpose of giving birth and raising children. The term ‘family’ refers to a group consisting of a father, mother and their children. Furthermore, family units may also include mother and daughter, father and son, aunt and nephew, grandmother and grandchildren, or other combinations arising from unforeseen real-life situations. However, once children reach the age of majority, they can leave the family home and live alone until they get married. These people cannot be categorised as a family and require a different term. We propose defining them as a “single-person household”.

In Islamic communities, where traditional family values are the foundation for relationships, the family unit is responsible for most consumer decisions, including how to allocate time between work and leisure, and whether a family member should become an employee. In Islamic households, however, it is the individual who makes these decisions.

Conclusion

Muslims’ belief in the Day of Judgment and accountability to Allah, including for economic actions is a fundamental motivation that has existed successfully for one and a half thousand years.

In Islam, the rationality of an economic agent is not in the pursuit of wealth maximisation, but rather in the optimisation of wealth. This means finding a balance between personal, family/kin and social interests. Sharia does not deny the motive of maximising personal income, but considers it to be of secondary importance.

In an Islamic economy, the state has a responsibility to reduce income and wealth inequality of the population, and ensure that the basic needs of housing, food, and clothing are met for every citizen. This commitment must be reflected in the national policies and budgetary allocations of Islamic countries.

In addressing the dilemma of whether to prioritise economic growth or to reduce income inequality, Islamic authorities must give priority to the reduction of inequality.

As society progresses, knowledge assumes an increasingly pivotal role. For instance, two or three centuries ago, it was sufficient for a mullah to explore a topic by narrating a simple real-life story, such as an event at the marketplace. However, this is no longer adequate in today’s context. The economy has become complex and multidimensional. Muslims should continuously be provided with a variety of knowledge, much of which is difficult to understand and requires effort to assimilate. Furthermore, knowledge is updated on a regular basis. However, this is essential; otherwise, people will not be able to reap the full benefits of the Islamic economy and finance. Therefore, science, education and improving the general literacy of the population must be permanent priorities for the Islamic community.

Acknowledgment

The author expresses gratitude for highly qualified assistance and valuable advice to Assoc. Prof. Dr. Gapur Oziev, Managing Director, Institute of Knowledge Integration – IKI academy, and Bulat Mulyukov, Sharia expert certified by AAOIFI.

Conflict of interests

The author declares that there is no conflict of interest.

References

- Abu Dawud. (2009). *Sunan Abi Dawud* (Shu'ayb al-Arna'ut, Ed.). Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah.
- Aḥmad ibn Ḥanbal. (2001). *Al-Musnad* (Shu'ayb al-Arna'ut, Ed.; Vol. 40). Mu'assasat al-Risālah.
- Akan, T. (2015). The paradigm of Islamic political economy: an institutionalist analysis of myth and reality. *History of economic ideas: XXIII*, 2, 2015, 41–72.
- al-Misri, R. (2022). *Fiqh of property relations* (Trans. from Arabic). Chitai Publishing House.
- al-Shatibi, A. I. (2022). *Economics and economic policy: Islamic perspective* (M. Ayub, Ed.). Riphah International University.
- al-Tirmidhi. (2007). *Jami' al-Tirmidhi* (Vol. 4). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ayub, M. (Ed.). (2022). *Economics and economic policy Islamic perspective*. Riphah International University.
- Barrett, D. B., Kurian, G. T., & Johnson, T. M. (2000). *World Christian encyclopedia* (Vol. 3). Oxford University Press.
- Campante, F., & Yanagizawa-Drott, D. (2015). Does religion affect economic growth and happiness? Evidence from Ramadan. *The Quarterly Journal of Economics*, 130(2), 615–658. <https://doi.org/10.1093/qje/qjv002>
- Choudhury, M. A. (1990). The humanomic structure of Islamic economic theory: a critical review of literature in normative and positive economics. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 2.
- Hackett, C. (2025, June 10). *Islam was the world's fastest-growing religion from 2010 to 2020*. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2025/06/10/islam-was-the-worlds-fastest-growing-religion-from-2010-to-2020/>
- IslamDag.ru. (2013). 5 istoriy, kotoryye vernut vam veru v chelovechestvo [5 Stories That Will Restore Your Faith in Humanity]. <https://islamdag.ru/vse-ob-islame/25822/> (in Russian)
- Kasri, R. (2008). Revisiting the Independency of Islamic Economics. *METHODOLOGY OF ECONOMICS: SECULAR VS. ISLAMIC*, International Islamic University Malaysia Press Press.
- Khalifah, M. H., Savaşan, F., Khan, N. U., & Khan, S. (2024). The metamorphosis of the Islamic political economy publications (1980-2021) – a bibliometric analysis. *Qualitative Research in Financial Markets*, 16(3), 527–547. <https://doi.org/10.1108/QRFM-08-2022-0126>
- Mansoori, T., & Ayub, M. (2024). Transformation of the non-banking financial sector in Pakistan to Islamic principles: Legal and regulatory challenges and opportunities. *The Journal of Islamic Finance Accountancy (JOIFA)*, 9(1), 24–34.
- Melton, J. G., & Baumann, M. (2010). Religious Adherents of the World by Continent and Region. *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*.
- Nagayev, R., & Stambakiyev, N. (2022). Islamic Finance Industry in Kazakhstan: Then and Now. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 29(1), 61–71. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2022.v29.i1.r8>
- Qassabekov, Q. (2025). Sharia and legal frameworks of charitable activities in the Republic of Kazakhstan: a

comparative analysis. *Jete – Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies*, 153(4), 153–172. <https://doi.org/10.32523/3080-1281-2025-153-4-153-172>

Ruck, D. J., Bentley, R. A., & Lawson, D. J. (2018). Religious change preceded economic change in the 20th century. *Science Advances*, 4(7), eaar8687. <https://doi.org/10.1126/sciadv.aar8680>

Sevinç, N., & Bulut, M. (2023). A Proposed Islamic Multidimensional Framework of Poverty: Interviews with Global Experts. *Journal of Al-Tamaddun*, 18(1), 145–160. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol18no1.12>

Usmani, M. T. (2002). *An introduction to Islamic finance* (Vol. 20). Brill.

Yelubayev, B., & Abylov, T. (2025). Political Philosophy and the Educational Foundations of Democracy. *Hikmet*, 3(5), 67–74. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-28>

Information about authors

Magomet Iandiev – Associate Professor, Candidate of Economic Sciences, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, <https://orcid.org/0000-0002-0347-1989>, mag2097@mail.ru

Авторлар туралы мәлімет

Магомет Яндиев – Доцент, экономика ғылымдарының кандидаты, Ломоносов атындағы Мәскеу мемлекеттік университеті, Мәскеу, Ресей, <https://orcid.org/0000-0002-0347-1989>, mag2097@mail.ru

Сведения об авторах

Магомет Яндиев – Доцент, кандидат экономических наук, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-0347-1989>, mag2097@mail.ru