

E-ISSN 3135-4238

ISSN 3105-4153

Institute of Humanities and Religious Studies



Vol. 1. No. 3

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 BOTAQARAIEV, Yasawi Research Center, Kazakhstan

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, 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 MUKHAMEDSHIN, 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
Тунғыш 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. 3

CONTENT – МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

Nurmukhamed Kenzhegulov	4
Historiography and Archives of the Orthodox Mission in Kazakhstan: From Early Christian Origins to the Modern Metropolis	
Нұрперзент Қыпшақбаев, Саян Шылмамбетов	18
Ясауи іліміндегі адам концепциясы: этикалық-философиялық талдау	
Рахымжан Рашимбетов	28
Діни ориентация мен негативті копингтің діни стресспен байланысы: Қазақстан жастары арасында пилоттық зерттеу	
Дауиржан Бердимурат, Жоламан Бұлан	38
Секуляризация теориясының эволюциясы: классикалық, жаңа және эклeктикалық парадигмалар	
Нұрғали Қабылов, Аян Орынтай	51
Қазақстандағы дінтану сараптамасы қорытындысының құқықтық мәртебесі және сапаны қамтамасыз ету тетіктері	
Tapas Pal, Dariga Kokeyeva, Kanokkarn Kaewnuch, Prabhakar Thapa	64
Folk Religion and Environmental Sustainability: Study on the Sacred Knoll of Borgidanga and the Thirteen Manasa Sisters, India	
Осама Бадр, Ахмед Эльмасри, Халед Сайед Ахмед	80
Исламские банковские операции: фундаментальные основы и современное состояние	

Article

Historiography and Archives of the Orthodox Mission in Kazakhstan: From Early Christian Origins to the Modern Metropolis

Nurmukhamed Kenzhegulov * 

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

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

Abstract

Christianity is one of the major religious traditions in Kazakhstan. The broad network of Christian religious organizations operates throughout the country. The state acknowledges the historical role of Orthodox Christianity. Drawing on archival and published sources, this article examines the process through which the Russian Orthodox Church was introduced, spread, and institutionally established across the territory of Kazakhstan from the 18th century to the present day. The study analyzes the interrelationship between the expansion of administrative and military-frontier presence, the resettlement of the Slavic population, and the formation of Orthodox ecclesiastical infrastructure. These historical processes led to the establishment of the Orenburg, Tobolsk, Tomsk, Omsk, and Turkestan dioceses, which interacted with the military-civil administration of the Russian Empire. During the Soviet period, administrative control over religious life was intensified: churches were closed, and clergy of various denominations were subjected to repression. A growth in the number of Orthodox dioceses is observed in independent Kazakhstan. Furthermore, this article examines the missionary activities of the Orthodox clergy among the Kazakh population, as well as their impact on the region's religious landscape. Historical data were compared with contemporary statistics, making it possible to identify key trends in the transformation of Orthodoxy from the imperial period to the present day.

Keywords: Orthodoxy; missionary activity; church infrastructure; Orthodox ecosystem; diocese.

Received: 08 August 2026

Revised: 06 September 2026

Accepted: 10 September 2026

Copyright: © 2026 by the author.

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

Қазақстандағы православиелік миссияның тарихнамасы мен мұрағаттық деректері: алғашқы христиандық бастаулардан қазіргі заманғы митрополияға дейін

Аңдатпа

Қазақстандағы христиандық көптеген діни конфессиялардың бірі болып табылады. Ел аумағында христиандық діни ұйымдардың кең желісі қызмет етеді. Мемлекет православиелік христиандықтың тарихи рөлін мойындайды. Бұл мақалада мұрағаттық және жарияланған дереккөздер негізінде XVIII ғасырдан қазіргі уақытқа дейінгі кезеңде Қазақстан аумағындағы Орыс православие шіркеуінің енуі, кеңею және өңірлік деңгейде институционалдық тұрғыдан орнығу үдерісі қарастырылады. Зерттеу әкімшілік және әскери-шекаралық қатысудың кеңеюі, славян халқының қоныстандыру және православиелік шіркеу инфрақұрылымының қалыптасуы арасындағы өзара байланысты талдайды. Осы тарихи үдерістер барысында Орынбор, Тобыл, Томск, Омск және Түркістан епархиялары құрылып, олар Ресей империясының әскери-азаматтық әкімшілігімен өзара іс-қимыл жасады. Кеңес дәуірінде діни өмірге әкімшілік бақылау күшейтілді: шіркеулер жабылып, әртүрлі конфессиялардың дін қызметкерлері қуғын-сүргінге ұшырады. Тәуелсіз Қазақстанда православиелік епархиялар санының артқаны байқалады. Сонымен қатар, бұл мақалада православиелік діни қызметкерлердің қазақ халқы арасындағы миссионерлік қызметі, сондай-ақ олардың аймақтағы діни ахуалға ықпалы қарастырылады. Тарихи деректер қазіргі статистикалық деректермен салыстырылып, бұл империялық кезеңнен бүгінгі күнге дейінгі православие дініндегі трансформациясының негізгі үрдістерін анықтауға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: православие; миссионерлік қызмет; шіркеу инфрақұрылымы; православиелік экожүйе; епархия.

Историография и архивы православной миссии в Казахстане: от древнехристианских истоков до современной митрополии

Аннотация

Христианство в Казахстане является одной из многочисленных конфессий. В стране действует обширная сеть христианских объединений. Государство признает историческую роль православного христианства. В настоящей статье на основе архивных и опубликованных источников рассматривается процесс проникновения, распространения и регионального институционального оформления Русской православной церкви на территории Казахстана с XVIII века по настоящее время. В рамках исследования анализируется взаимосвязь между расширением административного и военно-пограничного присутствия, переселением славянского населения и формированием православной церковной инфраструктуры. В ходе этих исторических процессов сформировались Оренбургская, Тобольская, Томская, Омская, Туркестанская епархии, которые взаимодействовали с военно-гражданской администрацией Российской империи. В советский период был усилен административный контроль за религиозной жизнью: закрывались храмы, репрессировали духовенство различных конфессий. В независимом Казахстане отмечается увеличение количества православных епархий. Кроме того, в рамках статьи рассматривается миссионерская деятельность православного духовенства среди казахского населения, а также влияние на конфессиональную структуру региона. Исторические данные были сопоставлены с современными статистическими данными, что позволило выявить основные тенденции трансформации православия от имперского периода до современности.

Ключевые слова: православие; миссионерская деятельность; церковная инфраструктура; православная экосистема; епархия.

Introduction

Sociological studies show that 86.8% of Kazakhstan's residents consider themselves believers. The vast majority (88.6%) support state policy regarding religion and view the religious situation in the country positively (81.9%). The level of religious literacy among the population stands at 58.5%, while the level of intolerance toward members of other faiths is 3.8% ([Exclusive.kz](https://exclusive.kz), 2026).

The Christian population constitutes one component of Kazakhstan's diverse religious landscape. The earliest Christian communities are associated with the arrival of Nestorians and date back to the 3rd and 4th centuries. The caravan routes of the Silk Road served as key pathways. Nestorian Christianity began to spread among both the nomadic and the sedentary indigenous populations. Communities emerged in Southern Kazakhstan and Zhetysu, and in the 9th-10th centuries the Karluk Metropolitanate was established. Historical monuments bore witness to the presence of Christianity. Until approximately the 17th century, there was no stable diocesan structure in the Kazakh Steppe. Between 1731 and 1860, prayer houses and garrison churches were established ([Znamenskii, 1880](#)). Catholics and Lutherans fleeing the Russian tsar also settled there, alongside Catholics deported from Poland and Ukraine during World War II.

During the Soviet period, the Russian Orthodox Church underwent a significant reorganization of its diocesan structure: a large number of dioceses were abolished or merged as a result of the mass closure of churches and repressions against the clergy in the 1920s and 1930s, and were subsequently partially restored in the 1940s against the backdrop of a temporary easing of state policy toward the Church during the Great Patriotic War. At the same time, the state tightened administrative control over religious life through the creation of specialized bodies – the Council for Affairs of the Russian Orthodox Church (established in 1943) and the Council for Religious Affairs – which regulated the registration of congregations, the appointment of clergy, and the activities of diocesan administrations. These measures were implemented as part of the state policy of scientific atheism, aimed at the gradual displacement of religion from public life while formally maintaining constitutional freedom of religion.

The religious landscape of modern Kazakhstan is the result of a long historical process of interaction between the traditions native to the region – Hanafi Islam and Orthodox Christianity, also Tengrism, shamanism, Zoroastrianism, Buddhism, Manichaeism, Judaism. According to Kazakhstan's censuses, Slavic and European ethnic groups (Russians, Ukrainians, Belarusians, Poles, Germans, Serbs, and others) reside in the country ([Aleksenko & Aleksenko, 2009](#)); many of them are traditionally Christian, including Orthodox Christians.

The Constitution of the Republic of Kazakhstan enshrines the principles of secularism and every citizen's right to freedom of conscience. Furthermore, specialized legislation establishes the equality of all religions, the separation of religious associations from the state, and the principle of non-interference. At the same time, understanding the country's contemporary religious landscape is impossible without examining the history of the arrival and spread of Christianity, including Orthodoxy.

The study of the history and activities of the Russian Orthodox Church in Kazakhstan is actual for several reasons: firstly, the topic has been insufficiently researched compared to the historiography of Islam in the region; secondly, there is practical significance in possessing objective knowledge about the history of religions and the expansion of church structures; and thirdly, there is enduring public interest in the history of religious communities in Kazakhstan within the context of its multi-ethnic and multi-confessional society. Several Kazakhstani scholars examine Christianity in Kazakhstan: Y. Trofimov and V. Ivanov (2006), G. Kussainova (2011), Sh. Rysbekova, A. Kurmanaliyeva, and B. Meirbayev (2016), T. Marmontova (2016), G. Zhapekova and A. Ramazanova (2018). Moreover, some researchers examine specific Christian denominations and processes of religious conversion

in their work, and present an analysis of the activities and trends of Christian organizations in Kazakhstan: M. Asanbaev (2006), R. Podoprigora (2013), N. Altayeva (2017), Yu. Shapoval (2020), K. Yerzhan, D. Mamyrbayev, Y. Karibekuly (2026), Z. Malgarayeva, R. Kamarova (2024), A. Temirbayeva, N. Kenzhegulov, S. Alimkulova (2025). An analysis of scholarly publications reveals that Christianity has primarily been examined in the context of interfaith relations and the Kazakhstani model of secularism. At the same time, the focus of research has shifted from treating Christianity merely as one of several denominations toward studying conversion processes, the activities and institutional development of Christian associations, and emerging trends. Among the works of foreign scholars, particular attention should be given to the studies by M. Laruelle (2021), S. Peyrouse (2004), R. Weller (2014), D. Achilov (2013), A. Ganje (2019) among others. An analysis of foreign publications reveals a broader Christian landscape, local adaptation practices, interactions with state authorities, and evolving missionary activities. The research problem stems from in the lack of a comprehensive study that examines the interrelationship between the colonization of the Kazakh Steppe, the institutionalization of the Russian Orthodox Church (specifically the formation of its dioceses), and organized missionary activity among the indigenous Kazakh population during the period of imperial period (1730-1917).

In this context, the aim of this article is to reconstruct and analyze the processes of the formation, regional expansion, and institutional consolidation of the Russian Orthodox Church in the territory of Kazakhstan, as well as to compare archival evidence with the current data. The chronological scope of the study extends from the 1730s, when Abul-Khair Khan, the ruler of Junior Zhuz (or Lesser Zhuz), accepted the protectorate of the Russian Empire, to the present day. The geographical scope is confined to the modern borders of the Republic of Kazakhstan.

Materials and Methods

The research was based primarily on archival documents:

- in the Central State Archive of the Republic of Kazakhstan,
- state archives of the Omsk and Orenburg regions (Russian Federation),
- Russian State Historical Archive,
- Russian State Military-Historical Archive,
- the Central State Archive of Ancient Acts and the State Archive of Altai krai.
- archives of the Orenburg, Tobolsk, Tomsk, Omsk, and Turkestan ecclesiastical administrations, as well as reports by the heads of the Kirghiz (Altai) Ecclesiastical Mission,
- diocesan gazettes: the Orenburgskie Eparkhialnye Vedomosti (Orenburg Diocesan Gazette), Omskie Eparkhialnye Vedomosti (Omsk Diocesan Gazette), Tomskie Eparkhialnye Vedomosti (Tomsk Diocesan Gazette), and Turkestanskies Eparkhialnye Vedomosti (Turkestan Diocesan Gazette),
- Code of Laws of the Russian Empire,
- Complete Collection of Laws of the Russian Empire.

This research was conducted between 2011 and 2025. The author personally visited the archives to locate materials. Current statistical data were obtained from the official websites of government bodies of the Republic of Kazakhstan and the Orthodox Church of Kazakhstan.

The author employed the historical-descriptive method as the primary approach, focusing on an objective reconstruction of events within their chronological and causal contexts. Work with archival materials involved the heuristic search for and identification of documents relevant to the research topic, as well as their systematization based on chronological and thematic principles.

Results and Discussion

The Russian population in Kazakh Steppe and the policy of the Russian Empire

By the end of the 16th century, contacts between Kazakh khans and the Russian Empire were linked to the development of transit trade across the Kazakh Steppes to Asia. The incorporation of the Kazakh khanates into the Russian state provided direct access to the borders of the Kazakh Zhuzes (Kazan Khanate, 1552; Astrakhan Khanate, 1556; Siberian Khanate, 1582). A key step was the acceptance of Russian suzerainty by Abul-Khair Khan (khan of Junior Zhuz). In 1731, Empress Anna Ioannovna signed a charter recognizing the voluntary acceptance of Russian protection by Abul-Khair Khan of the Junior Zhuz, and an embassy was subsequently dispatched to administer the oath of allegiance (Apollova, 1948).

During the early years of Russian suzerainty, the Russian Empire undertook systematic surveys of the Kazakh lands, which were subsequently followed by the construction of military frontier lines, including the Orenburg, Irtysh, and Siberian lines (Alektorov, 1892). The formation of Cossack forces was accompanied by the resettlement of Russian and Ukrainian peasants, a process that intensified particularly during the second half of the 19th and the early 20th centuries in the northern, eastern, and southeastern regions of Kazakhstan (Antipin & Abdrakhmanov, 2026, p. 28). At the same time, alongside the military-administrative integration of the region, the Russian Empire appointed Tatar mullahs to mosques in the Kazakh Steppe. They were appointed by special decree, and the term “decree-appointed mullah” which became established in popular usage. Their responsibilities encompassed a wide range of duties: the construction of mosques, education, the performance of religious rites, the registration of births and deaths, among others. From the mid-19th century, the Russian Empire pursued a policy of intensifying the missionary activities of the Orthodox Church (RGIA, F. 821, File 594, pp. 48–49).

The Spread and Formation of the Regional Church-Administrative Structure

The church reform of Peter I (1721) abolished the Patriarchate and established the Most Holy Governing Synod. Moreover, the activities of this institution were subject to supervision by a state official appointed by the monarch (Nikolsky, 1985). Between 1731 and 1860, the formation of Cossack detachments and the resettlement of the Slavic population led to the establishment of prayer houses and churches at the garrisons. All these processes took place within the broader framework of the Russian Empire's military and administrative expansion into the Kazakh Steppe. By 1866, small Orthodox churches had appeared in the southern cities of Turkestan and Shymkent. In 1871, the Diocese of Turkestan was established in the city of Verny (modern-day Almaty) (SGA RK, F. 1, File 6461, p. 1). This is the first independent Orthodox episcopal see directly linked to the territory of future Kazakhstan. Prior to 1917, Orthodoxy underwent rapid development and expansion. By 1917, the number of Russian Orthodox Church dioceses within the Russian Empire had risen from 22 (at the beginning of the 18th century) to 68. With regard to Kazakh lands, the process of establishing dioceses unfolded along three vectors, corresponding to the colonization of the three Kazakh Zhuzes. In the west, within the territory of the Junior Zhuz, parishes fell under the jurisdiction of the Orenburg Diocese, which was administratively linked to the Orenburg Border Commission (Kenzhegulov, 2025, p. 141). In the north and northeast, encompassing the territories of the Middle and, partly, the Senior Zhuz, ecclesiastical jurisdiction successively fell under the Tobolsk Eparchy, then the Tomsk Eparchy (from 1834, through the Altai Mission, and institutionally from 1838), and, from 1895, the newly established Omsk Eparchy, which consolidated parishes from the abolished parts of the Tobolsk and Tomsk eparchies (SGA RK, F. 387, File 129, pp. 6–9, 32; GAOmO, F. 3, File 11259, pp. 1, 8). In the southern and southeastern regions, following the expansion of the Russian frontier in the 1860s, the Turkestan Eparchy was established, incorporating parishes that had previously been under the ecclesiastical jurisdiction of Orenburg and Tomsk dioceses.

An analysis of archival data reveals that the formation of the diocese during the 18th and 19th centuries was closely linked both to the administrative reforms of the Russian Empire, specifically the repeated redrawing of diocesan boundaries resulting from changes in administrative-territorial divisions, and to the state's military-frontier policy, involving the interaction of ecclesiastical structures with the military and civil authorities of the frontier zone (Kenzhegulov, 2019, p. 194; RGVIA, F. 330, File 52, p. 1). Of particular significance was the proposed and subsequent development of a vicariate system intended to improve ecclesiastical administration across the vast Steppe region (SGA RK, F. 64, File 125, p. 18). As this study demonstrates, the second half of the 19th century, the influx of Slavic settlers and the growth in the number of parishes led to the further territorial expansion of the diocese and subsequent structural changes of its administration.

In modern times, the Orthodox Church in Kazakhstan has a hierarchical structure:

- Moscow Patriarchate,
- Metropolia – Metropolitan District of the Republic of Kazakhstan,
- Eparchy (there are 10 eparchies in total, covering the entire territory of the country). Departments and organizations operate within this structure,
- Vicariate (operates within two eparchies),
- Deaneries (ecclesiastical districts),
- Parishes or religious communities (totaling 300 parishes with over 380 clergy, 9 monasteries),
- Specialized departments and commissions (over 15 institutions: prison ministry, youth ministry, ecclesiastical court, publishing and information activities, Temperance Society, disciplinary commission, department for work with the armed forces and law enforcement agencies, etc.) (Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan, n.d.).
- Almaty Orthodox Theological Seminary.

The seminary has full-time and part-time departments and offers training in three areas:

- 1) Pastoral studies (training for priestly and pastoral ministry, with a focus on theology, Holy Scripture, liturgics, canon law, pastoral psychology, and the practice of communication with parishioners);
- 2) Regency studies (training for church choir directors, with a focus on liturgical singing, choral conducting, music notation, the liturgical rubrics, and the specific features of Orthodox worship);
- 3) Catechetical studies (training a catechist for provide who explains the fundamentals of the Christian faith, assist people to prepare for the sacrament of baptism and marriage, and introduce them to Orthodox doctrine and the basics of church life) (Almaty Orthodox Theological Seminary, n.d.).

Construction of a church complex on the left bank of the capital, Astana, began in 2019. In terms of scale, it is one of the largest Orthodox churches in Central Asia. According to local media reports, in addition to the church itself, a school, a kindergarten, administrative buildings, a pediatric oncology center, a museum, and a library are being built nearby. The plan also includes wellness facilities with a swimming pool and residential apartments for the clergy. The church complex is being built using charitable funds. In September 2025, it was consecrated by the head of the Russian Orthodox Church, Patriarch Kirill. Residential development is also planned next to the spiritual center. A church within the complex began operations several years ago (Devyatkin, 2026). There are differing opinions in society regarding this construction project, and the issue has reached the country's parliament (Bekbolayeva, 2026). At the same time, the building permit was issued in 2018-2019.

For comparison, the following figures may be cited: in 1956, there were 55 Orthodox parishes operating in the Kazakh SSR. According to data from the 2012 re-registration of religious associations, this number had increased to 261 and currently exceed 300. The number of adherents of the Metropolitan District is estimated at approximately 4 million, distributed across all regions of the republic.

The organizational successor to the pre-revolutionary Orenburg, Omsk (Tobolsk, Tomsk), and Turkestan dioceses is the Kazakhstan Metropolitan District of the Russian Orthodox Church, established by a decision of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church on May 7, 2003. Between 2003 and 2011, the organizational and administrative structure of the Russian Orthodox Church in Kazakhstan underwent significant reforms. The Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in Kazakhstan was established on the basis of three dioceses. The number of dioceses subsequently increased from three to nine: Astana and Almaty, Uralsk, Shymkent, Karaganda, Kostanay, Pavlodar, Kokshetau, Petropavlovsk-Bulayevo, and Ust-Kamenogorsk. In 2022, the tenth diocese, the Aktope Diocese was established ([Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan, n.d.](#)).

The head of the Orthodox Church in Kazakhstan is Metropolitan Alexander of Astana and Kazakhstan. According to the official website, he is a citizen of Russia, where he served in various dioceses for over 30 years. He receives state awards from his country. He is also a member of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church and regularly attends its meetings. According to the official website, he meets with high-ranking officials of Kazakhstan ([Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan, n.d.](#)). Kazakhstani Orthodox clergy residing in the country also receive state awards of the Republic of Kazakhstan.

Overall, all structural units of the Church are interconnected and operate on the basis of common internal regulations, documents and under unified leadership.

Missionary activity of the Russian Orthodox Church among the Kazakh population

Organized missionary activity among the indigenous population of the Kazakh Steppe developed during the second half of the 19th century within the framework of the so-called Kirghiz Mission, initially established as a branch of the Altai Ecclesiastical Mission of the Tomsk Diocese and later operating under the jurisdiction of the Omsk and Orenburg dioceses ([Altaiskaia tserkovnaia missiia, 1865](#)). In the Orenburg Diocese, the development of mission stations was formally discussed and supported by the Holy Synod in the 1890s, including plans for stations in the Turgai and Ural regions ([GAOrO, F. 175, File 3, p. 7](#); [RGIA, F. 796, File 2987a, pp. 1–3](#)). For example: the Bukonsky, Bolshe-Narymsky, Dolonsky, and Shulbinsky stans (Tomsk Diocese), as well as the stans of the Orenburg and Omsk dioceses in the west of the region.

The experience of the earliest baptisms among the indigenous population reveals that difficulties arose; for instance, converts to Christianity often concealed their intention to be baptized from relatives and fellow believers, fearing pressure from the community. Archival records document cases in which baptism followed prolonged interaction with the Russian population. One documented case involved the twenty-year-old Tatar Husnaddin Habibulin, who was baptized in Akmolinsk on 6 November 1894 and received the Christian name Nikolai ([Putintsev, 1894, p. 427](#)). According to archival data, Archimandrite Makariy (Glukharev), the head of the Altai Mission, baptized approximately 1,500 “inorodtsy” (a historical imperial administrative category referring to non-Russian indigenous people) during his thirteen years of service. In the Tobolsk Diocese, approximately 140 people were baptized by Orthodox clergy between 1860 and 1865 ([GAOmO, F. 64, File 595, p. 38](#)). These data demonstrate the limited scale of the Christianization of the steppe population. Some converted to Christianity to obtain benefits and privileges.

The baptism of indigenous inhabitants was also subject to changing administrative procedures and negotiations between ecclesiastical and civil authorities (SGA RK, F. 4, File 2110, pp. 1–2, 5–6; F. 4, File 3039, pp. 1–3).

In addition, proselytizing activities were organized within the framework of parochial schools that operated according to the methodology of the Orthodox educator and missionary N. Ilminsky (GAOrO, F. 175, File 153a, p. 14; File 5, pp. 55–56; File 11a, p. 5). Children were taught the Russian alphabet, reading, arithmetic, writing, Church Slavonic reading, church singing, and the catechism. Consequently, having learned the Russian script, the indigenous inhabitants would be unable to read Arabic or receive religious instruction. These facts are reflected in the correspondence between Y. Altynsarin and N. Ilminsky. The Kazakh enlightener employed pedagogical methods but opposed the Christianization of the Kazakhs. Y. Altynsarin did not deny religion, considered moral education important and wrote the work *Muslim Guide* (*Musylmanshylyqtyn tutqasy*) to explain the foundations of Islam (Altynsarin, 1884).

Overall, the ultimate outcome of the missionary work should be characterized as limited. The missionary efforts did not result in the large-scale Christianization of the Kazakh population, as most converts were drawn from low-income groups or consisted of individuals who had maintained prolonged economic and everyday contact with Russian settlers, such as hired workers and agricultural laborers). Among the factors limiting the mission's effectiveness, the sources identify the vast expanses of the steppe and the travel difficulties, a shortage of missionary personnel, the resilience of the traditional family-clan social structures, and the resistance of Tatar mullahs, whose influence the Russian administration was unable to fully overcome. Following the 1905 manifesto on religious toleration, which permitted conversion from Orthodoxy to other faiths, a significant number of previously baptized Kazakhs returned to Islam; consequently, missionaries focused less on new baptisms and more on retaining those who had already converted to Orthodoxy. The October Revolution of 1917 and the subsequent cessation of state funding led to the de facto dissolution of the Kyrgyz Mission (Fedorov, 2003). Nevertheless, despite years of an atheistic regime and repressions against believers and religious leaders, the activities of religious organizations continued and contributed to the emergence of other forms of religious expression. The missionary work of the Russian Orthodox Church continues today; it follows various paths and is conducted in accordance with the legislation of Kazakhstan through 348 registered Orthodox associations and in 311 Orthodox churches. 20 Orthodox missionaries were registered for the fourth quarter of 2024 (Committee for Religious Affairs of the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan, 2024). The authorized body has not published up-to-date statistics on missionaries broken down by denomination. Missionary activity continues to target not only the Slavic population but also the country's indigenous population. Research by scholars in Kazakhstan shows that Kazakhs, Uyghurs, Uzbeks are involved in some churches, while some clergy members use the Kazakh language during religious services (Malgarayeva & Kamarova, 2024, p. 337).

A comparative analysis reveals that, while missionary activity during the imperial period was organized and funded directly by the Most Holy Synod and diocesan authorities, acting in close coordination with the state administration, in modern Kazakhstan, missionary work is a form of religious activity subject to mandatory state registration, regardless of the missionary's denominational affiliation.

In modern times, Orthodox missionaries account for less than 5% of the total number of officially registered missionaries in the country, a significantly lower figure than that of representatives from other Christian denominations, such as Catholicism and Pentecostal churches. However, this does not mean that the church does not engage in missionary work. Thus, official documents indicate that missionary activity follows clear trajectories, which are reflected in documents. The following

presents selected excerpts from “The Specifics features of the Contemporary Missionary Field of the Russian Orthodox Church”, published on the official website of the Moscow Patriarchate:

“The question of the state of the contemporary missionary field is crucial for determining the direction, methods, and approaches for the development of the Orthodox mission. Over the past 800 years, the Russian Orthodox Church has never before faced the need to undertake apostolic preaching on such a scale, with the missionary field encompassing millions of people who have been liberated from the yoke of atheistic ideology and who inhabit vast territories characterized by their own cultural and historical specifics. A paradoxical situation has emerged in which there is a need for a “second Christianization” of the peoples living within the Russian Orthodox Church’s pastoral responsibility, and the scale of this “second Christianization” is unprecedented. Recognition of this phenomenon gives rise to many of the distinctive features and objectives of contemporary missionary activity”.

Furthermore, one of the key missionary tasks identified is finding the conditions for the Christianization of national cultures based on their constructive elements. (Russian Orthodox Church, 2007). Like other religious organizations, the Orthodox Church is also actively present in the media landscape and on social networks and conducts social initiatives (Malgarayeva & Kamarova, 2024, p. 340).

The findings of this research suggest that the expansion of the Russian Orthodox Church in Kazakhstan during the imperial period resulted from two interrelated but distinct processes: the administrative, military and migrate colonization of the Steppe, which provided a substantial Russian Orthodox population, and deliberate but limited missionary efforts among the indigenous, predominantly Muslim population. Notably, in the Turkestan Diocese, where Islam had the strongest institutional and social position and the imperial administration placed particular emphasis on maintaining political stability, missionary wasn’t active in contrast to the northern and northeastern regions, where the Kyrgyz Mission was more active. Comparing historical data with modern statistics reveals both continuity and a qualitative gap between the two eras. While the spread of Orthodoxy in the pre-revolutionary period served as an instrument of imperial integration and Russification, the status of religious associations in independent Kazakhstan is defined by the principle of the equality of faiths before the law, as enshrined in the Law of the Republic of Kazakhstan “On Religious Activity and Religious Associations” of October 11, 2011 (Republic of Kazakhstan, 2011).

According to the 2021 census, 69.31% of Kazakhstan’s population practice Islam and 17.19% practice Christianity; of the latter, over 3.26 million people identified as Orthodox Christians (Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan, 2023). By comparison, the 2009 census recorded 70% Muslims and 26% Christians; the decline in the share of the Christian population during the intercensal period reflects both demographic processes (the emigration of the Slavic and German populations) and changes in statistical recording methodology. In other words, the figure of 26% represents the country’s entire Christian population, without a breakdown by denomination. At the same time, it is necessary to consider global and regional political restructuring, which resulted in an influx of Slavic population from warring states (Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan, 2026). Over time, this influx of migrants declined, as some relocated to other Central Asian countries or further abroad, while others who remained in Kazakhstan (Viktorova, 2022).

An analysis of the data reveals a long-standing presence of Christianity, including Orthodoxy in the Kazakh Steppes, as well as a broad institutional legacy. However, although Orthodoxy did not historically become the predominant religion among the indigenous population, it remains the country’s second-largest religious denomination in terms of the number of registered religious associations and places of worship.

Conclusion

This research demonstrates that Christianity in Central Asia has historical roots, just like other religions (Zoroastrianism, Buddhism, Judaism, etc.). The emergence and growth of the Russian Orthodox Church in the territory of present-day Kazakhstan were closely linked to the gradual consolidation of imperial authority over the Kazakh lands, beginning with the establishment of Russian protection in the 1730s, and subsequently the expansion of administrative control. The formation of ecclesiastical-administrative structures followed the expansion of the Russian Empire's borders and the trajectories of military-settler colonization in the Kazakh steppe, primarily serving the spiritual needs of the region's growing Russian and Cossack population. Subsequently, the three established dioceses encompassed the territories of the three Kazakh Zhuzes. The West (Junior Zhuz) fell under the Orenburg Diocese; the North and Northeast (Middle Zhuz and part of the Senior Zhuz) were served successively by the Tobolsk, Tomsk, and Omsk dioceses; and the South and Southeast were covered by the Turkestan Diocese (established following the expansion of the empire's borders in the 1860s, uniting parishes previously under the jurisdiction of the Orenburg and Tomsk dioceses). At the same time, as this study has shown, missionary activity within the Kazakh steppe was not uniform; there were regional variations regarding timing, methods, and organization. In some instances, missionary work was not undertaken due to the strong position of Islam and the need for stability. One of the goals was the Russification of the indigenous population, an objective achieved to varying degrees across different regions of Kazakhstan. Despite the establishment of a network of missionary stans, this did not lead to mass conversion to Orthodoxy. The primary restraining factors were the entrenched position of Islam and the institutions of traditional society, a shortage of missionary personnel, the vastness of the steppe expanses, and the activities of the Tatar clergy. Following the adoption of the Manifesto of 1905, some who had already been baptized returned to their former faith, and missionary activity shifted its focus to retaining those who had already converted to Christianity. During the Soviet era, religious activity was persecuted, leaders were subjected to repression, and a policy of forced secularization was implemented. In contemporary Kazakhstan, the Slavic ethnic groups are declining, while the number of Orthodox churches continues to increase. New dioceses are being established, new church complexes are being constructed, and the Seminary continue to train clergy and other church personnel. It can be concluded that missionary work among the Kazakhs did not lead to mass conversion, whereas the institutional establishment of the Russian Orthodox Church in the region proved enduring precisely where it relied on a large Slavic population. At the same time, as has been shown, missionary work is actively being carried out among the local population in modern times.

Comparing historical findings with current official statistics from authorized bodies confirms that the modern structure of Orthodoxy in Kazakhstan is primarily an institutional legacy of the Russian and Slavic presence in the region, rather than the result of the pre-revolutionary missionary Christianization of the Kazakhs. Data on registered religious associations and places of worship indicate a transition from an active synodal missionary model to a stable, predominantly parish-based form of Orthodox ecclesiastical organization in Kazakhstan. Thus, the Russian Orthodox Church had a long historical path, from the total state oversight imposed by the 18th-century reforms to the contemporary legal framework, in which the non-interference of state in church affairs is enshrined and guarantees by law.

Conflict of interests

The author declares that there is no conflict of interest.

Archival Sources

Central State Archive of the Republic of Kazakhstan (SGA RK)

Fond 1, File 6461.

Fond 4, File 2110.

Fond 4, File 3039.

Fond 64, File 125.

Fond 387, File 129.

State Archive of the Omsk Region (GAOmO)

Fond 3, File 11259.

Fond 64, File 595.

State Archive of the Orenburg Region (GAOrO)

Fond 175, File 3.

Fond 175, File 5.

Fond 175, File 11a.

Fond 175, File 153a.

Fond 175, File 158.

Russian State Historical Archive (RGIA)

Fond 796, File 1573.

Fond 796, File 2987a.

Fond 821, File 594.

Russian State Military Historical Archive (RGVIA)

Fond 330, File 52.

References

- Achilov, D., & Shaykhutdinov, R. (2013). State Regulation of Religion and Radicalism in the Post-Communist Muslim Republics. *Problems of Post-Communism*, 60(5), 17–33. <https://doi.org/10.2753/PPC1075-8216600502>
- Alekseenko, N. V., & Alekseenko, V. S. (2009). *Slavianskoe naselenie Kazakhstana XVIII–XX vv.: Istoriko-demograficheskoe issledovanie* [The Slavic population of Kazakhstan in the 18th–20th centuries: A historical and demographic study]. Media-Alians. (in Russian)
- Alektorov, A. E. (1892). *Materialy dlia izucheniia strany, istorii i byta kirgizov* [Materials for the study of the country, history, and way of life of the Kyrgyz]. (in Russian)
- Almaty Orthodox Theological Seminary. (n.d.). *Vospitatel'skiy sovet* [Educational Council]. <https://seminaria.kz/vospitatelskiy-sovet/> (in Russian)
- Altaiskaia tserkovnaia missiia. (1865). *Altaiskaia tserkovnaia missiia: Posviashchaetsia osnovateliam pervago v otechestve Missionerskago obshchestva odnim iz ego chlenov* [The Altai Ecclesiastical Mission: Dedicated by one of its members to the founders of the first missionary society in Russia]. Tipografiia Doma prizreniia maloletnikh bednykh. (in Russian)

- Altayeva, N. (2017). Mormons church structure and service. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 10(2), 16–22.
- Altynsarin, Y. (1884). *Musylmanshylyqtyn tutqasy* [The foundations of Islam]. Kazan University Press. (in Kazakh)
- Antipin, A., & Abdrakhmanov, S. (2026). The Role of Religion in the Identity of Kazakhstan's Cossacks: History and Narratives. *QUT JOURNAL OF RELIGION, PHILOSOPHY AND CULTURE*, 1(2), 26–42. <https://doi.org/10.65608/qut.2026.2.03>
- Apollova, N. (1948). *Prisoedinenie Kazakhstana k Rossii v 30-kh godakh XVIII veka* [The incorporation of Kazakhstan into Russia in the 1730s]. Izdatelstvo Akademii nauk Kazakhskoi SSR. (in Russian)
- Asanbaev, M., (2006). Kazakhstan: Potentsial religioznoi konfliktnosti i faktory riska v razvitií religioznoi situatsii [Kazakhstan: Potential for religious conflict and risk factors in the development of the religious situation]. *Central Asia and the Caucasus*, 6(48), 87–100. (in Russian)
- Bekbolayeva, D. (2026, February 5). *V Astane stroyat krupneishuii tserkov v TsA – deputaty protiv* [The largest church in Central Asia is being built in Astana — MPs oppose]. TopNews.kg. <https://topnews.kg/exclusive/102787-v-astane-stroyat-krupnejshuju-cerkov-v-ca-deputaty-protiv.html> (in Russian)
- Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan. (2023). *National composition, religion, and language proficiency in the Republic of Kazakhstan: Results of the 2021 National Population Census of the Republic of Kazakhstan*. <https://stat.gov.kz/en/national/2021/>
- Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan. (2026). *Chislennost' naseleniya Respubliki Kazakhstan po otdel'nyim etnosam i vozrastnym gruppam (na nachalo 2026g.)* [Population of the Republic of Kazakhstan by selected ethnic groups and age groups (at the beginning of 2026)]. <https://stat.gov.kz/ru/industries/social-statistics/demography/publications/281565/> (in Russian)
- Committee for Religious Affairs of the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan. (2024). *Religioznaya sfera* [Religious sphere]. <https://www.gov.kz/memleket/entities/din/activities/141?lang=ru> (in Russian)
- Devyatkin, D. (2026, February 3). *Pravoslavnyi gorodok s khramom, shkolami i ozdorovitel'nyimi tsentrami stroyat v Astane* [An Orthodox town with a church, schools, and health centers is being built in Astana]. Kursiv. <https://kz.kursiv.media/2026-02-03/devy-pravoslavnyi-gorodok-s-hramom-shkolami-i-ozdorovitel'nyimi-tsentrami-stroyat-v-astane/> (in Russian)
- Exclusive.kz. (2026, February 4). *V Kazakhstane opublikovany dannyye o religioznoy sfere za 2025 god* [Data on Kazakhstan's religious sphere for 2025 published]. <https://exclusive.kz/v-kazakhstane-opublikovany-dannye-o-religioznoj-sfere-za-2025-god/> (in Russian)
- Fedorov, V. A. (2003). *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov i gosudarstvo: Sinodalnyi period, 1700–1917* [The Russian Orthodox Church and the state: The Synodal period, 1700–1917]. (in Russian)
- Ganje, A. (2019). Kazakhstan. In K. R. Ross, D. Jeyaraj, & T. M. Johnson (Eds.), *Christianity in South and Central Asia* (pp. 43–51). Edinburgh University Press.
- Kenzhegulov, N. (2019). *Kazakistan'a Rus Ortodoks Hristiyanligının girişi, yayılışı ve misyonerlik faaliyetleri* [The entry, spread and missionary activities of Russian Orthodox Christianity in Kazakhstan] [Doctoral dissertation, Erciyes University]. (in Turkish)
- Kenzhegulov, N. (2025). Orenburg eprxiyasynyn quryly jane Batys Qazaqstan aumagyndagy orys pravoslavie shirkeulerinin taraluy [The formation of the Orenburg diocese and the spread of Russian orthodox churches in Western 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)
- Kussainova, G. S. (2011). Pravoslavie v konfessionalnoi palitre sovremennogo Kazakhstana: Printsipy vzaimodeistviia s gosudarstvom i mezhkonfessionalnye otnosheniia s islamom [Orthodoxy in the confessional landscape of contemporary Kazakhstan: Principles of interaction with the state and interfaith relations with Islam]. *Rusnauka.com*. https://www.rusnauka.com/21_NTP_2011/Politologia/2_90596.doc.htm (in Russian)

- Laurelle, M. (2021). Soft power of Russia: sources, goals and channels of influence. *Russie. Nei. Visions*, 122, 5–30.
- Malgarayeva, Z., & Kamarova, R. (2024). Osnovnyye trendy razvitiya khristianstva v Kazakhstane [Main trends in the development of Christianity in Kazakhstan]. *BULLETIN of the L.N. Gumilyov Eurasian National University Historical sciences Philosophy Religion Series*, 148(3), 329–343. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-148-3-329-343> (in Russian)
- Malgarayeva, Z., Temirbayeva, A., Kenzhegulov, N., & Alimkulova, S. (2025). “Soft Power” of Orthodox Church in Kazakhstan: Narratives, Objectives, Potential. *Journal of Religious & Theological Information*, 24(1), 28–40. <https://doi.org/10.1080/10477845.2024.2316440>
- Marmontova, T. (2016). Khristianstvo v sovremennom Kazakhstane [Christianity in modern Kazakhstan]. *Kazakhstan-Spectr*, 76(2), 56–73. (in Russian)
- Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan. (n.d.). *Official website*. <https://mitropolia.kz/>
- Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan. (n.d.). *Yeparkhii Kazakhstanskogo mitropolich'yego okruga* [Dioceses of the Kazakhstan Metropolitan District]. <https://mitropolia.kz/info/organizations/diocese.html> (in Russian)
- Nikolsky, N. M. (1985). *Istoriya Russkoi tserkvi* [History of the Russian Church]. (in Russian)
- Peyrouse, S. (2004). Christianity and nationality in Soviet and post-Soviet Central Asia: Mutual intrusions and instrumentalizations. *Nationalities Papers*, 32(3), 651–674. <https://doi.org/10.1080/0090599042000246433>
- Podoprighora, R. (2013). Religious education in Kazakhstan. In D. Davis & E. Miroshnikova (Eds.), *The Routledge international handbook of religious education* (pp. 191–196). Routledge.
- Republic of Kazakhstan. (2011). *Dini qyzmet jane dini byrlestyktter turaly Qazaqstan Respublikasynyn Zany* [Law of the Republic of Kazakhstan on religious activities and religious associations] (No. 483-IV). <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483> (in Kazakh)
- Russian Orthodox Church. (2007). *Kontseptsiya missionerskoy deyatel'nosti Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [Concept of the missionary activity of the Russian Orthodox Church. Moscow Patriarchate]. <https://mospat.ru/en/documents/178-kontseptsiya-missionerskoy-deyatelnosti-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/> (in Russian)
- Rysbekova, Sh. S., Kurmanalieva, A. D., & Meirbaev, B. B. (2016). *Khristianstvo v Kazakhstane: Istoriya i sovremennost'* [Christianity in Kazakhstan: History and contemporary period]. Qazaq University. (in Russian)
- Shapoval, Y. V. (2020). The model of the secular state and the politics of secularism in Kazakhstan: Modern challenges. *Relihiina svoboda*, (24), 65–73. <https://doi.org/10.32420/rs.2020.24.2111>
- Trofimov, Y., & Ivanov, V. (2006). *Khristianstvo v Kazakhstane* [Christianity in Kazakhstan]. Saran. (in Russian)
- Viktorova, P. (2022, November 30). *How the number of believers has changed in Kazakhstan*. Central Asian Bureau for Analytical Reporting (CABAR). <https://belief.cabar.asia/en/2022/11/30/how-the-number-of-believers-changed-in-kazakhstan>
- Weller, R. C. (2014). Religious-cultural revivalism as historiographical debate: Contending claims in the post-Soviet Kazakh context. *Journal of Islamic Studies*, 25(2), 138–177. <https://doi.org/10.1093/jis/ett058>
- Yerzhan, K., Mamyrbayev, D., & Karibekuly, Y. (2026). Religious conversion from Islam to Christianity in Kazakhstan. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 46(2), 109–128. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2716>
- Zhapekova, G. K., Kabidenova, Z. D., Rysbekova, S., Ramazanova, A., & Biyazdykova, K. (2018). Peculiarities of religious identity formation in the history of Kazakhstan. *European Journal of Science and Theology*, 14(2), 109–119.
- Znamenskii, P. V. (1880). *Rukovodstvo k russkoi tserkovnoi istorii* [A guide to Russian Church history]. (in Russian)

Information about authors

Nurmukhamed Kenzhegulov – PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0001-6698-6640>, noorken@mail.ru

Авторлар туралы мәлімет

Нұрмұхамед Кенжегулов – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0001-6698-6640>, noorken@mail.ru

Сведения об авторах

Нурмухамед Кенжегулов – PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0001-6698-6640>, noorken@mail.ru

Article

The Concept of Man in the Teachings of Yassawi: An Ethical and Philosophical Analysis

Nurperzent Kypshakbayev * , Sayan Shylmambetov 

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan

*Corresponding author's email: nurperzent.kypshakbayev@ayu.edu.kz

Abstract

This article examines the concept of the human being, central to the Sufi legacy of Akhmed Yassawi, from both ethical and philosophical perspectives. Yassawi's worldview played a significant role not only in the context of Islamic mysticism but also in the cultural and philosophical development of the Turkic peoples of Central Asia. The study first analyzes how the concept of the human being is reflected in Yassawi's hikmats and how it is based on moral values. It then explores fundamental themes such as the existential dimension of human existence, self-development, the pursuit of transcendental truth, and the process of achieving moral perfection, all viewed through the prism of philosophical categories. The article demonstrates that Yassawi defines the human being as a “moral subject”, and his worldview demonstrates the inseparable unity of ethics and ontology. Furthermore, a comparison of Yassawi's concept of the human being with the views of other thinkers in Islamic philosophy and the Sufi tradition reveals the uniqueness of his approach. The conclusion notes that Yassawi's conception of man has the potential to contribute to contemporary philosophical and social debates. In this regard, the study opens opportunities for a relevant interpretation of Yassawi's ethical and philosophical ideas, offering both historical and theoretical analysis.

Keywords: Akhmed Yassawi; concept of man; Sufism; ethics; Islam.

Received: 23 June 2026

Revised: 16 August 2026

Accepted: 04 September 2026

Copyright: © 2026 by the authors.

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

[Attribution \(CC BY\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) license.

Ясауи іліміндегі адам концепциясы: этикалық-философиялық талдау

Аңдатпа

Бұл мақала Ахмет Ясауидің сопылық мұрасында елеулі орын алатын адам концепциясы этикалық және философиялық тұрғыдан қарастырылады. Ясауидің дүниетаным жүйесі ислам сопылығы контекстінде ғана емес, Орталық Азиядағы түркі халықтарының мәдени-философиялық дамуында да маңызды рөл атқарды. Бұл зерттеу ең алдымен адам ұғымының Ясауи хикметтерінде қалай бейнеленгенін және оның адамгершілік құндылықтарға негізделгенін зерттейді. Одан кейін адамзаттың экзистенциалдық өлшемі, өзін-өзі тәрбиелеу, трансценденттік шындыққа ұмтылу және адамгершілік кемелдікке жету процесі секілді іргелі тақырыптар философиялық категориялар тұрғысынан қарастырылады. Мақалада Ясауидің адамды «адамгершілік субъекті» деп анықтағаны, оның дүниетанымында этика мен онтология ажырамас тұтастықты құрайтыны көрсетілген. Сондай-ақ, Ясауидің адам туралы тұжырымдамасын ислам философиясы мен сопылық дәстүрдегі басқа ойшылдармен салыстырмалы түрде қарастыру оның ерекше көзқарасын айқындайды. Ясауидің адам туралы түсінігінің қазіргі философиялық және әлеуметтік мәселелерді шешуге ықпал ету әлеуеті қарастырылған. Бұл тұрғыдан зерттеу Ясауидің этикалық-философиялық ой-пікірін заман талабына сай түсіндіруге жол ашып, тарихи әрі теориялық талдауды ұсынады.

Түйін сөздер: Ахмет Ясауи; адам концепциясы; сопылық; этика; ислам.

Концепция человека в учении Ясави: этико-философский анализ

Аннотация

В данной статье рассматривается концепция человека, занимающее центральное место в суфийском наследии Ахмеда Ясави, в этическом и философском аспектах. Мировоззренческая система Ясави сыграла значительную роль не только в контексте исламского мистицизма, но и в культурно-философском развитии тюркских народов Центральной Азии. В исследовании, прежде всего, анализируется, каким образом категория человека отражена в хикметах Ясави и каким образом она основана на нравственных ценностях. Далее освещаются такие фундаментальные темы, как экзистенциальное измерение человеческого бытия, самовоспитание, стремление к трансцендентной истине и процесс достижения нравственного совершенства, рассматриваемые через призму философских категорий. В статье показано, что Ясави определяет человека как «нравственный субъект», а его мировоззрение демонстрирует неразрывное единство этики и онтологии. Кроме того, сопоставление концепции человека у Ясави с воззрениями других мыслителей исламской философии и суфийской традиции позволяет выявить уникальность его подхода. В заключении отмечается, что представление Ясави о человеке обладает потенциалом, способным внести вклад в современные философские и социальные дискуссии. В этом плане исследование открывает возможности для актуальной интерпретации этико-философских идей Ясави, предлагая как исторический, так и теоретический анализ.

Ключевые слова: Ахмед Ясави; концепция человека; суфизм; этика; ислам.

Кіріспе

Ахмет Ясауи XII ғасырда Орталық Азияда қалыптасқан сопылық дүниетанымның маңызды өкілдерінің бірі болып саналады. Оның ғылыми-рухани мұрасы тек ислам сопылығы аясында ғана емес, сонымен бірге түркі-ислам мәдениетінің философиялық және моральдық негіздерінің қалыптасуында да шешуші рөл атқарды. Ясауидің ең танымал әрі маңызды еңбегі саналатын «Диуани хикмет» адамның болмыстық ұстанымын, адамгершілік жауапкершіліктерін және рухани жетілу процесін қарастыратындықтан, діни және философиялық ойлардың тарихына үлес қосатын іргелі дереккөз болып табылады. Бүгінгі таңда Ясауидің адам туралы түсінігін зерттеу тарихи қызығушылықпен шектелмей, қазіргі этикалық-философиялық пікірталастар үшін де өте маңызды. Қазіргі заманда тұлғаның мән іздеуі, адамгершілік құндылықтардың өзгеруі, адамзаттың рухани қырын қайта ашу секілді мәселелер Ясауи ілімінде жаңғырық тудыруда. Бұл тұрғыдан Ясауи дүниетанымындағы адам концепциясы жеке тұлғаның рухани дамуын философиялық категориялар аясында түсіндіре отырып, этика мен онтологияны біріктіретін тұтас көзқарасты ұсынады. Ахмет Ясауи дүниетанымы туралы зерттеулер негізінен үш негізгі платформа төңірегінде топтастырылған: тарихи контекст, сопылық ілім және философиялық-этикалық көзқарастар. Бірінші топтағы зерттеулерде Ясауи дәуіріндегі қоғамдық-саяси жағдайлар, оның сопылық ортасы, Орталық Азиядағы исламдану үдерісіне ықпалы қарастырылады. Екінші топтағы зерттеулер «Диуани хикмет» тақырыбына көбірек назар аударып, Ясауи іліміндегі діни, ахлақтық, мистикалық тақырыптарды түсіндіруді мақсат етеді. Мұнда өзін-өзі тәрбиелеу, мағрифат сапары, иләһи махаббатқа ұмтылу, әлеуметтік жауапкершілік секілді мәселелерге баса назар аударылады. Ясауи хикметтерінде адамның ішкі дамуына да, олардың қоғам алдындағы міндеттеріне де баса мән беру оның ілімінің этикалық өлшемін көрсетеді. Үшінші топ Ясауи дүниетанымының философиялық түсіндірмесін қамтиды. Бұл саладағы зерттеулер адам түсінігін этикалық, онтологиялық және гносеологиялық категориялар аясында қарастырып, Ясауидің ислам философиясы дәстүріндегі ерекше ұстанымын ашады. Сонымен қатар, бұл саладағы әдебиеттердің әлі де шектеулі екені, атап айтқанда, адамгершілік ұғымының жүйелі философиялық тұрғыдан жеткілікті зерттелмегені байқалады.

Бұл зерттеу жарияланған әдебиеттердегі зерттеу олқылығын толықтыруды көздейді. Мақаламызда Ясауидің адам туралы түсінігі этикалық-философиялық тұрғыдан жан-жақты талданып, оның адамды «адамгершілік субъектісі» ретінде негізге алып, этика мен онтологияны бір-бірінен ажырамас тұтастық ретінде құрылғанын көрсетеді. Сонымен қатар, Ясауидің бірегей көзқарасын қазіргі заманғы философиялық және әлеуметтік пікірталастарға үлес қосу мүмкіндігіне ие болған феномен ретінде қарастырылады. Осылайша, зерттеу Ясауидің дүниетанымын тарихи-теориялық деңгейде заманауи түсіндіруге ықпал етеді.

Материалдар мен әдістер

Мақала сапалы зерттеу әдістерін қолдана отырып, Ахмет Ясауидің адам концепциясын этикалық және философиялық контексте зерттейді. «Диуани-хикмет» зерттеудің бастапқы көзін құрап, «адам», «ахлақ», «нәпсі тәрбиесі» мен «кемелдікке жету» секілді ұғымдар герменевтикалық түсіндіру арқылы талданады. Бұл тәсіл Ясауидің символдық тілі мен сопылық терминологиясын сөзбе-сөз және метафизикалық тұрғыдан қарастыруға мүмкіндік береді. Сонымен бірге, зерттеу XII ғасырдағы Орталық Азияның әлеуметтік-мәдени және діни контекстіндегі Ясауидің адам туралы түсінігін зерттеу үшін тарихи-аналитикалық әдістерді пайдаланады. Осылайша, бұл оның дүниетанымының жеке руханиятпен шектеліп қалмай, әлеуметтік өмірге бағыт-бағдар көрсететін этикалық парадигманы ұсынатынын көрсетеді. Салыстырмалы талдау әдісі арқылы Ясауидің адам концепциясы Фараби, Ибн Сина, Ғазали, Ибн Араби секілді ойшылдардың көзқарастарымен салыстырылады. Бұл салыстыру Ясауидің ерекше аспектілерін және оның ислам дүниетаным тарихындағы орнын көрсетеді.

Нәтижелер және талқылау

Ахмет Ясауи тұлғасы және оның хикметтерінің рухани-мәдени маңызы

«Пир-и Түркістан» немесе «Хазрет Сұлтан» деген аттармен белгілі Ахмет Ясауи 1093 жылы дүниеге келіп, 1166 жылы қайтыс болған, «Пақырнама» трактатында айтылғандай 73 жыл өмір сүрген. Оның ықпалы бүкіл Түркістан өлкесіне тарап, көптеген шәкірттер тәрбиелеген. Оның тегі Әлиге барып тіреліп, Қызырмен кездескені айтылады. Ясауи тариқаты ішінде Жүсіп Хамаданидің дәрежесіне көтеріліп, орнын Абдулхалық Ғыждуаниге қалдырған. Ғұламаның ең танымал еңбегі – хикметтер жинағы (Bice, 2019, p. 12). Ясауидің хикметтері ислам теологиясы мен сопылық іліммен шектеліп қалмай, сол кезеңдегі қоғамдық тәртіпті, егіншілік, кәсіпшілік пен қолөнерді қарастырады. Оның хикметтері терең мағыналы болғандықтан, әр замандағы оқырман өзінше терең мағынада түсініп алады (Hakkulov, 1995, pp. 13–14). Ахмет Ясауи өз хикметтерінде мұсылмандардың даналық сөздерін исламның кең төзімділігі аясында қарастырып, оларға қысқа хикметтер арқылы исламның толеранттылығы аясында қалай өмір сүру керектігін баяндаған. Бұл тұрғыдан хикметтер – өмірдің мәні, тынысы. Өзін осы тұрғыда қарастырғанда, жүрегі ауырмағандардан, өзімшілдерден, дүниенің соңында жүрген азғындардан қашатын адам ретінде сипаттайды (Yesevî, 2015, p. 63). Хикметтерінде адамды негізге алып, оны жақсылық-жамандық дуализмі аясында түсіндіруге ұмтылған Ахмет Ясауи өз замандастары мен бізге ислам ақидасы мен ахлағының талаптарын үйрету арқылы мұра қалдырғысы келді. Осы еңбегімен ол түркілерде ислам дініне деген сүйіспеншілікті оятып, Орталық Азияда оның ықпалын арттыруды мақсат етті (Temirbayeva et al., 2026). Өзінің хикметінде осы тұрғыда түркі тілінде сөйлегенін де баяндаған болатын (Dalkılıç, 2016, pp. 239–240).

Ахмет Ясауидің антропологиялық ілімі және оның сопылық-философиялық негіздері

Ахмет Ясауи – тақуалықтың ең жоғары, кемел түрік жүзеге асырған, түркілік сопылық дәстүрдің рухани жетекшісі. Ол ортағасырлық түркі дүниесінің философиялық ойында адам болмысы мен оның өмірлік мәнін исламдық қағидаттармен ұштастыра білген сопылардың сұлтаны саналады (Sarsenbekov, 2021, p. 45). Қожа Ахмет Ясауидің адам жөніндегі көзқарастарын ислам өркениетінің ұлы ойшылдары – әл-Фараби, Ибн Сина, әл-Ғазали және Ибн Араби сынды тұлғалардың идеяларымен салыстыра отырып қарастырғанда, оның антропологиялық концепциясының ислам дүниетанымындағы өзіндік орны айқындалады. Әл-Фараби адам болмысын әлеуметтік, ақыл-парасаттық және моральдық тұрғыдан сипаттап, «Қайырымды қала» (әл-Мәдинат әл-фадила) еңбегінде кемел адам идеясының негізін қалағаны белгілі. Ол үшін адам табиғатынан қоғам мүшесі және оның бақытқа жетуі қоғамдық әділет пен ақылға негізделген қоғам мүшесі және оның бақытқа жетуі қоғамдық әділет пен ақылға негізделген ізгілікке тәуелді. Ясауи көзқарасында да қоғамға қызмет ету, хикмет айту арқылы халықты имандылыққа шақыру маңызды орын алады. Дегенмен, Ясауи кемел адамды қоғамдық идеалдан гөрі рухани-практикалық тұрғыдан қарастырып, нәпсімен күресті басты шарт ретінде қояды.

Ахмет Ясауи хикметтерінің мәндік өзегі мен философиялық тұғыры – адам болмысы. Ясауи ілімі бойынша, адам «кемелдікке» жету үшін білімге ұмтылуы тиіс, ал бұл білімнің қайнар көзі – хикмет болып табылады. Хикметтерде адам жаратылысы Жаратушының ұлылығы мен көркемдігін паш ететін, ең кемел түрде жаратылған болмыс ретінде сипатталады. Алланы танудың сыры мен хикметі – адамның өз болмысында, рухани тереңінде екені айқындалады. Ясауи түсінігінде адам – кіші ғарыш (микрокосм), ал бүкіл болмыс пен әлем – ұлы ғарыш (макркосм), яғни Алланың аяттары мен белгілерінің көрінісі. Адам рух әлемінде Алламен жасасқан сұқбат пен антқа адал қалып, зікір арқылы бұл сертті жадында ұстап отырады. Ясауи іліміндегі зікір, уажд, сәма сынды рухани тәжірибелер – Жаратушымен болған мәңгілік антты ұмытпауға бағытталған амалдар. Ахмет Ясауи сопылық дүниетанымының осы

теориялық қағидаларын көне түркілердің рухани және философиялық түсініктері негізінде қайта жаңғырыпты, өзіндік бірегей жүйеге айналдырған (Beisetayev, 2020, p. 101).

Ясауи Тәңір – Әлем – Адам түсінігі аясында адамның орнын айқындауға ұмтылады. Исламның болмыс туралы ілімінде Жаратушы, әлем және адамның Жаратушымен байланысы мен оның қырлары түсіндіріледі. Ғаламның тұтас құрылымында адам – соның бір бөлігі, алайда ерекше жауапкершілік жүктелген болмыс. Бұл болмыс әлемінде басты назар аударатын мәселе – адамның Құдаймен орнатқан қарым-қатынасының өлшемдері. Әсіресе, бұл қарым-қатынас барысында адамның өз бойындағы шектеулі қабілеттерін танып-білуі не білмеуі, сенім мен сенімсіздік арақатынасы – назар аударарлық сипатта көрініс табады. Басқаша айтқанда, Ясауи бүкіл ғаламда адамның өзін-өзі тануына назар аударады. Ол өзінің пайымдары мен адамға қатысты түсіндірмелерінде өз дәуірінен асып түсіп, қазіргі замандағы адамның да жеке өмірінде кездесуі ықтимал рухани дағдарысына, болмыстық мән дағдарысына және өмірді мәнді ету мәселесіне назар аударатқысы келгендей.

Ясауи адамның бұл әлемдегі сапары мен оның ұзақтығы тым шектеулі екенін ескертеді. Дегенмен адам сол шектеулі уақытты толық пайдалана алмай, оны босқа рәсуа етеді. Сондықтан ол адам әлемде маңызды орынға ие болып көрінгенімен, түптеп келгенде уақыт алдында әлсіз екенін, өлімге жеңілетінін еске салады. Ясауи Жаратушының мәңгілік хикметтерін түсінуде адамның дәрменсіздігін жиі атап өтеді. Әлемді тану мен мәнін пайымдау қажет болғанымен, бұл ізденісте адам кейде жеткіліксіз қалып қояды. Кейбір сәттерде адамның мән-мағына ізденісі жойылып, ол мәңгілік шексіздік алдында өзін де, болмысының мәнін де жоғалтып алуы мүмкін. Ғұлама бұл туралы өз еңбегінің 1-хикметінде былай деген:

«Инна фәтәхнә»ні оқып мағына сүрдім,
Нұр шашты естен танып дидар көрдім,
Молдам ұрып, «ускут» деді қарап тұрдым,
Жасым төгіп шарасыздан тұрдым мен (де).
Ей надан, мағына бол деп айтты, білдім,
Одан кейін шөлдер кезіп Хақты сұр(а)дым,
Нәсіп қылды әзәзілді ұстап міндім,
Қада қалап, белін басып жаншыдым мен (де).

Зікірін тамам қылып өттім д(и)уанаға,
Хақтан өзге еш сөз айтпай бөгдеге,
Шамын іздеп шәкірт кірдім пәруанаға
Ұшқын болып, күйіп-жанып, ұштым мен (де) (Yesevî, 2011, pp. 56–58).

Ясауи Құдай – Ғалам – Адам арасындағы қарым-қатынастағы адамның орнын әріп символикасы арқылы жеткізе отырып, оның жоқтық ретінде ғаламның ішінде «Лә» болғанын, таза, шынайы өмірмен бұл «лилләһ» екенін, соңында Құдайға деген сүйіспеншілік арқылы кемелдікке жетуін «фәна филләһ» екенін айтады (Yesevî, 2015, p. 67). Бұл туралы А. Ясауи өз хикметтерінің бірінде:

Құл Қожа Ахмет нәпсі-шыңнан асты жәйлап,
Фәнә филләһ мақамына басты байлап,
Жүрек, бауырым аласұрып тасты қайнап,
Осы күймен жылап дұға қылам саған (Nurzhan, 2013, p. 14).

Қожа Ахмет Ясауи өзінің рухани хәлін, Аллаға деген толық берілуін сипаттайды. Ол нәпсісін тізгіндеп, «фәнә филләһ» – яғни, Аллада жоғалу, өзін толықтай Жаратушыға арнау

мақамына жеткенін айтады. Жүрегі мен жаны толқып, рухани күйзеліс пен сағынышқа бөленген Ясауи осы халмен Аллаға жалбарына дұға етеді. Бұл шумақ сопылықтағы рухани тазару мен толық берілудің биік деңгейін бейнелейді.

Мұнда Ясауи кемел болмыстың макрокосмосындағы адамның жоқтығына тоқталып, бұл жағымсыздықты тек адамның өзі ғана жеңе алатынын алға тартады. Бұған мынадай тұрғыдан қарауға да болады: адам бұл дүниеге келгенде мәнсіз бір нөл (лә) іспетті. Бірақ оның құнын арттырып, өмірін мазмұнға бөлейтін – қасына қосылған өзге сандар секілді ізгі амалдар мен асыл қасиеттер. Сол секілді әріпке жалғанған әріп мағына тудырғандай, адам да өз өмірін толықтыратын иман, ілім мен адамгершілік арқылы шынайы мәнге ие болады.

XII ғасырдан бүгінгі күнге дейін жалғасып келе жатқан Ясауи мәдениетінің іргетасы деп есептелетін «Диуани хикмет» кітабын жазған Ахмет Ясауидің дүниетанымында іргелі болмыс – адам. Ахмет Ясауи және оның ізбасарлары адамды тәрбиелеп, оны жетілген тұлға етіп дамытуды мақсат етті. Ясауи хикметтерінде адамның Жаратушы тарапынан жаратылған бір болмыс болғанын айтады.

Ясауи іліміндегі ахлақ, адам және кемелдік ұғымдарының философиялық негізі

Сүнниттік сопылардың барлығы дерлік құлшылық, ниет пен зікір секілді ғибадаттық амалдармен қатар, этикалық әрекеттер мен ізгі қасиеттердің де айрықша маңызды екендігін атап көрсеткен. Сопылардың «тасаууф» ұғымын этикамен байланыстыра қарастыруының басты себебі де осында. Мәселен, Әбул-Хасан ән-Нури тасаууфты тек қана ахлақ деп сипаттаса, Хасан әл-Басри оны моральдық ізгіліктер арқылы тануға болатынын алға тартады. Ал Сухраурди болса, сопылардың қасиеттерін санап келгенде оларды этикалық өлшемдердің шеңберіне енгізген. Ясауи де түркі-мұсылман дүниесінде қалыптасқан көрнекті руханият әрі ирфан иесі ретінде ахлақтық құндылықтардың мән-маңызына ерекше назар аударады. Матуридилік пен Ханафилік ілімін ирфандық таныммен ұштастырған Ясауи, кейіннен Мәулана мен Жүніс Әмре секілді сопыларда кемелдік дәрежесіне жеткен дәстүрдің негізін қалады. Осы тұрғыдан алғанда, оның ахлақтан түсінгені – «Матуридилік сенімдік қағидаттар мен өзінің қалыптастырған сопылық-ирфандық көзқарасының бірлігінен» құралған тұтас жүйе деп тұжырымдауға болады. Ахлақ мәселесіне қатысты атқарған еңбегі мен ұмтылысы моральдық қағидаларды кең ауқымда қарастырып, оны практикалық өмірге енгізу арқылы әрі адам, әрі қоғам үшін өнімді, өзара ықпалдастыққа негізделген, функционалды үрдіске айналуына септігін тигізді (Kazanç, 2016, pp. 773–774).

Белгілі болғандай, Ясауи Фараби көзқарасымен Отырарда (Фарабта) өмір сүрген ұстазы Арыстан баптың рухани жолы арқылы, Ибн Синаның көзқарасымен, оның ізбасары болған Жүсіп Хамадани арқылы таныс болды (Çınar, 2001, p. 78). Сондықтан ол Тәңір-адам қатынасын онтологиялық тұрғыдан түсіндіру үшін ислам философиясына сүйеніп, өз пікірін ұсынған. Ислам метафизикасын түсіну үшін Ибн Синаның «міндетті (ужуб) және «мүмкін» (имкан) болмыс» арасындағы айырмашылық өте маңызды. Мұнда Тәңір – міндетті, ал қалғанның бәрі шартты түрде – мүмкін болады (Maraş, 2008, p. 48).

Ибн Арабидің «кемел адам» тұжырымдамасын жаңа мазмұнмен толықтырған оның ізбасары Абд әл-Карим әл-Джилли мұсылманның рухани жетілуін үш негізгі деңгейге бөледі: біріншісі – құдайлық есімдер мен сипаттардың нақты көрініс табуы, екіншісі – жасырын сырлар мен ізгі қасиеттердің мәніне жету, үшіншісі – даналық пен хикметті тану. Ал осы үш сатының шыңы саналатын төртінші саты – «әл-кибрия», яғни тек Жаратушыға ғана тән ұлылық дәрежесі адам баласы қол жеткізе алмайтын мәртебе ретінде сипатталады (al-Jili, 2010, p. 85). Ибн Арабиден бөлек, исламдық философиялық концепциялардың қалыптасуында тұлғалық және рухани мазмұнға ие ілім иелерінің еңбектері де маңызды рөл атқарған. Мәселен, «инсан

әл-каmil» – «кемел адам» ұғымы әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Баджа, Қожа Ахмет Ясауи және әл-Ғазали сынды ғұламалардың еңбектерінде өзіндік авторлық, философиялық мағынамен байытылған (Seytakhmetova, 2009, p. 126).

Хикметтерде адам Тәңірдің жаратқан ең көркем бейнедегі болмыс ретінде сипатталады. Яғни адам – Жаратушының ұлылығы мен шеберлігінің айнасы, Оның өнері мен құдіретінің көрінісі. Ясауи ілімінде теориялық («қал» – сөз) және практикалық («һәл» – іс) ұстанымдардың бірлігі ғана адамның рухани кемелденуіне алып келетін тұтас жүйе ретінде қарастырылады. Бұл ілімде Тәңірге жетудің негізгі жолы – махаббат арқылы рухани ұмтылыс. Ясауи имандылықты әл-Фараби сынды рационалдық түсіндіру шеңберінде емес, һәл ілімінің табиғатына сай – рухани тәжірибе мен ішкі һәл-күй арқылы жүзеге асыруды маңызды санайды. Оның ойынша, қоғамдағы моральдық және этикалық құндылықтардың әлсіреуі – иманның әлсіздігі мен нәпсінің үстемдік құруының көрінісі. Ал бұл рухани тепе-теңдікті қалпына келтірудің басты жолы – махаббат, яғни Аллаға деген шынайы сүйіспеншілік пен рухани ықылас (Kenjetay, 2020, p. 15). Жүректің тазалығы, нәпсіге тәуелді болмау және нәпсінің жетегіне ермеу сияқты адамдық қасиеттердің мәні – Абсолютті Хақиқатты тану мен соған ұмтылу қабілетіне негізделеді. Ал алға ұмтылудың басты қозғаушы күші – жүректегі құштарлық, яғни сүйіспеншілік. Бұл жол рухтың еркін таңдауына негізделгендіктен, тәннің оған төзе білуі қажет (İbrayev & Çetin, 2025, p. 639).

Сопылық дәстүрде «кемел адам» концепциясы ең алдымен таным (мағрифат) теориясымен байланыстырылады. Дегенмен сопылардың түсінігіндегі «кемел адам» – әл-Фарабидегі ізгі адам, Ибн Баджа мен Ибн Рушдтағы парасатты, ақыл мен ғылымның нұрына бөленген, моральдық-этикалық тұрғыдан жетілген, елінің игілі мен бақыты үшін қызмет ететін дана билеуші бейнесінен өзгеше. Сопылықтағы «кемел адам» – бұл өмірдің сыртқы мақсаттарына жетудің құралы ретінде емес, өмірінің мәні ретінде мағрифаты өзіне ғана ашылған ерекше рухани жол арқылы жүзеге асыратын тұлға (Seytakhmetova & Smagulov, 2017, p. 108).

Тәңір мен адамның өзара қатынасының қандай болуы керектігі жөніндегі талқылаулар барысында ислам философиясында «зәрури болмыс» (уәжиб-ул-ужуд) және «мүмкін болмыс» (мумкин-ул-ужуд) ұғымдарына, ал кәлам ғылымында «мұтлақ (абсолютті) болмыс» пен «хадис болмыс» ұғымдарына айрықша мән берілген. Аталған мәселе Тәңір мен адамның қарым-қатынасын тек жаратылыс пен болмыстың пайда болуы төңірегінде ғана шектемей, зәрури әрі мұтлақ болмысты мүмкін және хадис болмыс тарапынан тану мәселесін өзекті еткен. Басқаша айтар болсақ, кейіннен пайда болғанның жоқтан бар еткен Болмысты танып-білуге ұмтылысы мүмкін болмыстың онтологиялық тұрғыдан жауапкершілігі ретінде қарастырылған. Осы тұрғыдан ислам философиясы мен кәлам ғылымында адамға қатысты «Құдайды өнеге ету», «адамның ахлақтық кемелдікке ұмтылуы», тіпті «Құдайға ұқсап бағуы» секілді мәселелер этикалық қағида ретінде қайта қарастырылған. Бұл тақырып сопылықта да терең талқыға салынып, жаңа қырынан қарастырылып, Тәңірді тану мен адамның рухани кемелдікке жетуі мәселелері аясында зерделенген. Сопылық дүниетанымда таухид мәселесі адамның кемелдікке жетуімен тығыз байланысты. Осы бағытта Қожа Ахмет Ясауи таухид ұғымын «инсан-ы камил» концепцияларымен жүйелеуге ұмтылған.

Қожа Ахмет Ясауи өз ілімінде барлық ақиқат сырларының адам бойында сақталғанына назар аударады. Оның ойынша, адам болмысы өздігінен пайда болмаған, ол Хақиқаттың көрінісі ретінде дүниеге келгенін алға тартады (Kenzhetay, 2010, p. 267). Осы тұрғыдан алғанда, адам – Жаратушының көрінісі болғандықтың, өзінің жағымсыз қасиеттерін тәрбиелеп, жеке болмысын Алланың болмысында жоюы қажет. Басқаша айтқанда, адамның Алланы абсолютті болмыс ретінде тануы және нәпсін тазартуы – оның Жаратушының барлығын өз болмысынан бастап, яғни өзінің тіршілігінен шығарып қабылдауы дегенді білдіреді. Ясауи

хикметтерінен адамның Алланың барлығы мен бірлігін танып-білуімен және мойындауымен қатар, одан ғибрат алып, бұл сөзді шынайы мағынада растағаны айқындалады. Осылайша, адам өзге жаратылыстардан ерекшеленіп, Жаратушыны тану қабілетімен қатар, ислам дінін қабылдау барысында өзінің онтологиялық табиғатын, яғни кемелдікке жету әлеуетін паш етеді. Сондай-ақ адамның болмыс ретіндегі орны – періштелерден кейін жаратылғандығында әрі өзге тіршілік иелерімен болмыстық ортақтыққа ие болуында жатыр.

Қорытынды

Сопылар өздерін қоршаған пенделік дүниенің былығына дүниенің кемшіліктеріне қарама-қарсы 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.

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

- Бейсетаев, Р. (2020). АХМЕТ ЯСАУИ ІЛІМІ: ҚАЗАҚЫ МҰСЫЛМАНДЫҚ ТҮСІНІК-ҰЛТТЫҚ ДҮНИЕТАНЫМ, ДӘСТҮР МЕН ҚҰНДЫЛЫҚТАР. *Türkoloji*, 99, 97–113. <https://izlik.org/JA87MX87CP>
- Иасауи, А. (2011). Хикметтер. (Т. Қыдыр & К. Мустафаева, Ауд.; М. Мырзахметұлы, ғылыми консультант). Қ. Тәжиев (Ред.), *Қазыналы Оңтүстік* (21 том, 1 кітап). Нұрлы Әлем.
- Кенжетай, Д. (2020). ИАСАУИ МЕН ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАЛАРЫНДАҒЫ АНТРОПОЛОГИЯЛЫҚ ТҰЖЫРЫМДАР. *Аль-Фараби*, 72(4), 12–23. <https://doi.org/10.48010/2020.4/1999-5911.02>
- Нұржан, С. (Құраст.). (2013). *Қырық хикмет*. Эффект.
- Сарсенбеков, Н. (2021). АХМЕТ ЯСАУИ ХИКМЕТТЕРІНІҢ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫҚ СИПАТЫ. *Адам әлемі*, 90(4), 43–52. <https://doi.org/10.48010/2021.4/1999-5849.05>
- Сейтахметова, А., & Смагулов, М. (2017). Концепция «инсан аль-каmil» как модель совершенного человека и ее ценностная роль в образовательном процессе. *Адам әлемі*, 71(1), 105–113.

- Сейтахметова, Н. Л. (2009). *Философия исламского образования: история и современность*.
- al-Jili, A. al-K. (2010). «The Perfect Man in the Context of Predecessors and Followers». Chapter 60: «The Perfect Man» or Mohammed (Allah Will Bless Him and Welcomes) as the Embodiment of Fairness and Creation (translation from Arabic by O.I. Nisiforova). *RUDN Journal Of Philosophy*, (4), 82–86.
- Bice, H. (2019). *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*. H Yayınları.
- Çınar, A. (2001). Farabî felsefesi ve Ahmed Yesevî'nin kültür kimliğine etkisi. *Millî Folklor*, 7(49), 77–80.
- Dalkılıç, B. (2016). Ahmet Yesevî'nin din dilini anlama, algılama ve yorumlama biçimi. In *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Vol. 1, pp. 238–246).
- Hakkulov, İ. (Ed.). (1995). *Ahmet Yesevî (Hikmetleri)* (E. S. Toplu, Çev.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbrayev, Ş., & Çetin, H. (2025). AHMET YESEVÎ'NİN KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ ÜZERİNE FENOMENOLOJİK ANALİZ. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (115), 631–652. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1607068>
- Kazanç, F. K. (2016). Dîvân-ı Hikmet bağlamında Hoca Ahmed Yesevî'nin ahlâk anlayışı üzerine teolojik bir değerlendirme. In İ. Sisenlioğlu (Ed.), *Türk irfanının pîri Hoca Ahmed Yesevi* (pp. 765–838).
- Kenzhetay, D. T. (2010). *Ahmet Yesevi düşüncesinde vahdet-i vücud*. Ahmet Yesevi University.
- Maraş, İ. (2008). İbn Sina felsefesinde bir (Vahid) ve birlik (Vahde) anlayışı. *Dini Araştırmalar*, 10(30), 41–54. <https://izlik.org/JA74DK39GS>
- Temirbayeva, A., Temirbayev, T., Smagulov, M., Bektenova, M., & Botakarayev, B. (2026). Sufism in Modern Kazakhstan: Continuation of the Yassawi Tradition? *Religions*, 17(7), 804. <https://doi.org/10.3390/rel17070804>
- Yesevî, H. A. (2015). *Divan-ı Hikmet*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

References

- al-Jili, A. al-K. (2010). «The Perfect Man in the Context of Predecessors and Followers». Chapter 60: «The Perfect Man» or Mohammed (Allah Will Bless Him and Welcomes) as the Embodiment of Fairness and Creation (translation from Arabic by O.I. Nisiforova). *RUDN Journal Of Philosophy*, (4), 82–86.
- Beisetayev, R. (2020). AXMET YASAWÎ ILIMI: QAZAQI MUSILMANDIQ TÛSINIK-ULTTIQ DÛNİETANIM, DÄSTÛR MEN QUNDILİQTAR [AHMET YASAU'S SCIENCE: KAZAKH MUSLIM CONCEPT – NATIONAL WORLDWIDE, TRADITIONS AND VALUES]. *Türkoloji*, 99, 97–113. <https://izlik.org/JA87MX87CP> (in Kazakh)
- Bice, H. (2019). *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi* [Pir-i Turkistan Hoca Ahmed Yesevi]. H Yayınları. (in Turkish)
- Çınar, A. (2001). Farabî felsefesi ve Ahmed Yesevî'nin kültür kimliğine etkisi [The influence of Farabi's philosophy on Ahmed Yesevi's cultural identity]. *Millî Folklor*, 7(49), 77–80. (in Turkish)
- Dalkılıç, B. (2016). Ahmet Yesevî'nin din dilini anlama, algılama ve yorumlama biçimi [Ahmet Yesevî's way of understanding, perceiving, and interpreting religious language]. In *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Vol. 1, pp. 238–246). (in Turkish)
- Hakkulov, İ. (Ed.). (1995). *Ahmet Yesevî (Hikmetleri)* [His Wisdoms] (E. S. Toplu, Trans. & Adapt.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. (in Turkish)
- İbrayev, Ş., & Çetin, H. (2025). AHMET YESEVÎ'NİN KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ ÜZERİNE FENOMENOLOJİK ANALİZ. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (115), 631–652. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1607068>
- Kazanç, F. K. (2016). Dîvân-ı Hikmet bağlamında Hoca Ahmed Yesevî'nin ahlâk anlayışı üzerine teolojik bir değerlendirme [A theological evaluation of Hoca Ahmed Yesevî's understanding of ethics within the context of Divan-i Hikmet]. In İ. Sisenlioğlu (Ed.), *Türk irfanının pîri Hoca Ahmed Yesevi* (pp. 765–838). (in Turkish)
- Kenjetay, D. (2020). IASAWI MEN AL-FARABI MURALARINDAGI ANTROPOLOGİYALIQ TUJIRIMDAR [ANTHROPOLOGICAL CONCEPTS IN THE HERITAGES OF IASAWI AND AL-FARABI]. *Al-Farabi*, 72(4), 12–23. <https://doi.org/10.48010/2020.4/1999-5911.02> (in Kazakh)

- Kenzhetay, D. T. (2010). *Ahmet Yesevi düşüncesinde vahdet-i vücüt* [Unity of Being in Ahmet Yesevi's Thought]. Ahmet Yesevi University. (in Turkish)
- Maraş, İ. (2008). İbn Sina felsefesinde bir (Vahid) ve birlik (Vahde) anlayışı [The concept of oneness (Wahid) and unity (Wahda) in Ibn Sina's philosophy]. *Dini Araştırmalar*, 10(30), 41–54. <https://izlik.org/JA74DK39GS> (in Turkish)
- Nurzhhan, S. (Comp.). (2013). *Qyryq Hikmet* [Forty Wisdoms]. Effekt. (in Kazakh)
- Sarsenbekov, N. (2021). AXMET YASSAWI HIKMETTERININ EKZISTENCIALIQ SIPATI [THE EXISTENTIAL NATURE OF AHMET YASSAWI'S WISDOM]. *Adam alemi*, 90(4), 43–52. <https://doi.org/10.48010/2021.4/1999-5849.05> (in Kazakh)
- Seytakhmetova, A., & Smagulov, M. (2017). Kontseptsiya «insan al'-kamil» kak model' sovershennogo cheloveka i yeye tsennostnaya rol' v obrazovatel'nom protsesse [The concept of “insan al-kamil” as a model of a perfect human and its valuable role in the educational process]. *Adam alemi*, 71(1), 105–113. (in Russian)
- Seytakhmetova, N. L. (2009). *Filosofiya islamskogo obrazovaniya: istoriya i sovremennost'* [Philosophy of Islamic Education: History and Modernity]. (in Russian)
- Temirbayeva, A., Temirbayev, T., Smagulov, M., Bektenova, M., & Botakarayev, B. (2026). Sufism in Modern Kazakhstan: Continuation of the Yassawi Tradition? *Religions*, 17(7), 804. <https://doi.org/10.3390/rel17070804>
- Yesevi, A. (2011). Hikmetter [His Wisdoms] (T. Qydyr & K. Mustafayeva, Trans.; M. Myrzakhmetuly, Scientific Consultant). In Q. Tazhiev (Ed.), *Qazynaly Oñtüstik* (Vol. 21, Book 1). Nürly Älem. (in Kazakh)
- Yesevi, H. A. (2015). *Divan-ı Hikmet* [Book of Wisdom]. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (in Turkish)

Information about authors

Nurperzent Kypshakbayev – M.A., Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan, <https://orcid.org/0009-0008-0723-1481>, nurperzent.kypshakbayev@ayu.edu.kz
 Sayan Shylmambetov – PhD, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-5734-3149>, sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

Авторлар туралы мәлімет

Нұрперзент Қыпшақбаев – Магистр, Х.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0008-0723-1481>, nurperzent.kypshakbayev@ayu.edu.kz
 Саян Шылмамбетов – PhD, Х.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-5734-3149>, sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

Сведения об авторах

Нурперзент Кыпшақбаев – Магистр, Международный Казахско-Турецкий Университет им. Ходжа Ахмет Ясауи, Туркестан, Казахстан, <https://orcid.org/0009-0008-0723-1481>, nurperzent.kypshakbayev@ayu.edu.kz
 Саян Шылмамбетов – PhD, Международный Казахско-Турецкий Университет им. Ходжа Ахмет Ясауи, Туркестан, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-5734-3149>, sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

Article

The Relationship of Religious Orientation and Negative Coping with Religious Stress: A Pilot Study Among Young People in Kazakhstan

Rakhymzhan Rashimbetov 

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

*Corresponding author's email: rashimbetov.r@gmail.com

Abstract

This article provides an empirical analysis of the relationship between intrinsic and extrinsic religious orientation, positive and negative religious coping, and religious stress among young people in Kazakhstan. The pilot study draws on survey data collected from 101 respondents (28 men, 73 women). Data were gathered using five scales adapted from Allport and Ross's Religious Orientation Scale (I-ROS, E-ROS) and Pargament's religious coping instrument (PRC, NRC). All scales demonstrated satisfactory to high reliability ($\alpha = .82-.94$). Correlation and regression analyses identified negative religious coping as the sole significant predictor of religious stress ($\beta = .76$, $R^2 = .72$), whereas intrinsic orientation and positive coping showed no association with stress. No differences in mean scores emerged between genders. Although several associations were significant among women, Fisher's r-to-z test did not confirm any between-group differences. The findings indicate that the source of religious stress is not the degree of religiosity but rather negative religious interpretations and suggest that negative coping should be the primary target of psychological support programs. However, given the study's limited sample, the results are presented as a basis for future research.

Keywords: religious stress; religious coping; intrinsic/extrinsic religious orientation; gender differences; students; Kazakhstan.

Received: 08 August 2026

Revised: 06 September 2026

Accepted: 13 September 2026

Copyright: © 2026 by the author.

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

Діни ориентация мен негативті копингтің діни стресспен байланысы: Қазақстан жастары арасында пилоттық зерттеу

Аңдатпа

Бұл мақалада Қазақстан жастары арасындағы ішкі және сыртқы діни ориентация мен позитивті және негативті діни копингтің діни стресспен байланысы эмпирикалық тұрғыда талданады. Пилоттық зерттеуде 101 респонденттің (28 ер адам, 73 әйел) сауалнама жауаптары қарастырылды. Деректер ішкі және сыртқы діни ориентацияны, позитивті және негативті діни копингті және діни стрессті өлшейтін бес шкала арқылы жиналды. Діни ориентацияны бағалау үшін Г. Олпорт пен Дж. Росстың шкалаларының (I-ROS, E-ROS), ал діни копингті бағалау үшін К. Паргаменттің құралының (PRC, NRC) бейімделген нұсқалары қолданылды. Барлық шкала қанағаттанарлық немесе жоғары ішкі келісімділікті көрсетті ($\alpha = .82-.94$). Корреляциялық және регрессиялық талдау нәтижелері бойынша негативті діни копинг діни стресстің жалғыз статистикалық мәнді болжаушысы болды ($\beta = .76$, $R^2 = .72$), ал ішкі діни ориентация мен позитивті діни копингтің стресспен статистикалық мәнді байланысы анықталған жоқ. Гендерлік талдау нәтижесінде орташа мәндер арасында статистикалық мәнді айырмашылықтар табылған жоқ. Әйелдер тобында кейбір статистикалық мәнді байланыстар анықталғанымен, Фишердің r -to- z түрлендіруіне негізделген тест тиісті корреляциялардың ерлер мен әйелдер арасындағы айырмашылықтарының статистикалық мәнділігін растаған жоқ. Зерттеу нәтижелері негативті діни копингтің діни стресспен байланысты екенін көрсетеді және психологиялық қолдау бағдарламаларында оған назар аударудың маңыздылығын айқындайды. Алайда іріктеменің шектеулілігіне байланысты бұл нәтижелер алдын ала қорытындылар ретінде қарастырылып, болашақ зерттеулерде тексеруді қажет етеді.

Түйін сөздер: діни стресс; діни копинг; ішкі/сыртқы діни ориентация; гендерлік ерекшеліктер; студенттер; Қазақстан.

Взаимосвязь религиозной ориентации и негативного копинга с религиозным стрессом: пилотное исследование среди молодежи Казахстана

Аннотация

В статье представлен эмпирический анализ взаимосвязи внутренней и внешней религиозной ориентации, позитивного и негативного религиозного копинга с религиозным стрессом среди молодежи Казахстана. Пилотное исследование основано на данных опроса, полученных от 101 респондента (мужчин – 28, женщин – 73). Данные собраны с помощью пяти шкал, адаптированных из Шкалы религиозной ориентации Г. Олпорта и Дж. Росса (I-ROS, E-ROS) и инструмента религиозного копинга К. Паргамента (PRC, NRC). Все шкалы показали удовлетворительную или высокую надежность ($\alpha = .82-.94$). Корреляционный и регрессионный анализ выявил негативный религиозный копинг как единственный значимый предиктор религиозного стресса ($\beta = .76$, $R^2 = .72$), тогда как внутренняя ориентация и позитивный копинг не связаны со стрессом. По средним значениям различий между полами не обнаружено. Хотя некоторые взаимосвязи были значимы у женщин, критерий Фишера (r -to- z) не подтвердил межгрупповых различий. Результаты показывают, что источником религиозного стресса является не уровень религиозности, а негативные религиозные интерпретации, и указывают на то, что основным объектом программ психологической поддержки должен быть негативный копинг. Однако ввиду ограниченной выборки результаты рассматриваются как основа для дальнейших исследований.

Ключевые слова: религиозный стресс; религиозный копинг; внутренняя/внешняя религиозная ориентация; гендерные различия; студенты; Казахстан.

Кіріспе

Бүгінгі таңда Қазақстан Республикасының (ҚР) дінге деген қарым-қатынасты зерттеуде діни тәжірибенің психологиялық қырлары маңызды екені жиі атап өтіледі. Оның ішінде діннің оң және кері ықпалы етуі ерекше ғылыми қызығушылықты тудыруда. Әсіресе, жастар арасындағы діни ізденістері қайшылықты құндылықтардың тоғысуына алып келеді. Қоғамдық нормалар мен жеке сенімі арасында қайшылық бар деп есептеуі мүмкін. Мұндай психологиялық күйдің себептерін эмпирикалық тұрғыда түсіну қоғамдағы психикалық денсаулықты сақтау және дерадикализациялық жұмыстар мен алдын алу шаралары үшін өте маңызды.

Зерттеу мәселесінің теориялық негіздері бірқатар шетелдік зерттеушілердің еңбектері арқылы қалыптасқан. Г. Олпорт пен Дж. Росс адамның дінге қатынасына қарап ішкі және сыртты ориентация деп бөліп көрсетеді (Allport & Ross, 1967). Аталмыш зерттеу нәтижелері діни бағдар түріне қарай адамдардың психологиялық салдарлары ерекшеленетінін көрсетеді. Ішкі діни ориентациядағы тұлғаның дінді ішкі құндылық пен өмірінің мәні ретінде қарастырады. Ал, сыртқы діни ориентациядағы тұлға әлеуметтік мақсатқа жету құралы ретінде қабылдаумен байланысты. Өз кезегінде К. Паргамент позитивті және негативті діни копинг теориясы арқылы психологиялық қолайсыздықпен байланысын көрсетеді (Pargament et al., 1998). Отандық ғылыми әдебиеттерде көбіне теориялық, концептуалдық тұрғыдан қарастырылған. Біздің тақырыптың аясында діни копинг пен діни стресс және діни ориентацияның байланысы эмпирикалық деңгейде тексерілмеген.

Зерттеудің ықтимал ғылыми жаңалығы діни ориентация түрлері, діни копинг және діни стресс арасындағы өзара байланысты сандық деректер негізінде жүйелі талдау арқылы отандық әдебиетке үлес қосуымен сипатталады. Атап өтетін жайт, бұл зерттеу радикалдануға бейімділікті тікелей өлшемейді. Бұл – діни стресс, діни копинг және діни ориентация арасындағы өзара байланысты эмпирикалық тұрғыдан зерделеуге арналған пилоттық зерттеу.

Осыған орай, зерттеудің мақсаты ҚР жастары арасында ішкі және сыртқы діни ориентация мен позитивті және негативті діни копинг стратегияларының діни стресс деңгейімен байланысын эмпирикалық тәсілмен талдау. Сонымен қатар, аталмыш бағыттардың гендерлік ерекшеліктеріне назар аудару.

Зерттеу мақсатына сай келесі зерттеу міндеттер қойылады:

- қолданылған шкалалардың Қазақстан үлгісінде қаншалықты ішкі сәйкестігі бар екенін анықтау;
- айнымалылар арасындағы регрессиялы және корреляциялық байланыстарды ашу;
- анықталған айырмашылықтар мен байланыстардың гендерлік ерекшеліктерін көрсету.

Материалдар мен әдістер

Зерттеу сипаттамалы корреляциялық дизайнда жүргізілген пилоттық жұмыс болып табылады. Сауалнамаға респондент ретінде ҚР аумағындағы жоғарғы оқу орындарында оқитын 101 студенті қатысты (ер-28, әйел-73). Респонденттер онлайн сауалнамаға ерікті түрде қатысты. Сауалнама екі тілде (қазақ, орыс) жүргізілді. Іріктеме көлемі мен өзара теңгерімсіз болуына байланысты зерттеу нәтижелері жалпы халықты қамтитын қорытынды емес. Тек кейінгі зерттеулерге негіз болатын эмпирикалық алғышарт ретінде ұсынылады.

Сауалнамада халықаралық тәжірибеде кеңінен қолданылатын Ликерт шкаласын 5 балдық көрсеткішпен (1-мүлдем келіспеймін, 5-толық келісемін) қолданылды.

Ішкі және сыртқы діни ориентация Г.Олпорт пен Дж. Росстан бастау алатын шкаланың Й. Ибраһим мен Ч. Джидің зерттеу контекстіне сүйенетін (Ji & Ibrahim, 2007), ҚР аумағында Г. Мажиев пен Р. Рашимбетовтың теориялық зерттеуіндегі бейімделген нұсқасы қолданылды (Gilimbek & Rashimbetov, 2024). Бұл шкаланы Р. Рашимбетов арнайы жастар арасында эмпирикалық тұрғыда тағы тексеріп көрген еді (Rashimbetov, 2026). Ішкі ориентация 9, сыртқы ориентация 11 тармақ қамтылды.

Позитивті және негативті діни копинг Паргамент пен әріптестерінің Brief RCOPE құралынан (Exline et al., 2014; Pargament et al., 1998; Abu-Raiya & Pargament, 2015; Cummings, & Pargament, 2010) алынып, исламдық контекстке бейімделген нұсқасын қазақ және орыс тіліне аударып ұсынылды. Олардың әрқайсысы 4 тармақтан құралды.

Діни стресс 6 тармақтан тұратын діни тақырыпқа қатысты күйзеліс, қысым, кінә, ұят, қайшылық сезімдері негізіндегі психологиялық әсерді өлшейтін шкаламен бағаланды.

Барлық шкалалар ҚР үлгісінде қанағаттанарлық немесе жоғарғы ішкі сәйкестікті көрсетті.

Кесте 1. Хронбах альфа бойынша ішкі сенімділік

ІДО	$\alpha = .93$
СДО	$\alpha = .82$
ПДК	$\alpha = .94$
НДК	$\alpha = .87$
ДС	$\alpha = .88$

Талдау сипаттамалық статистика, Пирсонның корреляциялық талдауы мен көп факторлы сызықтық регрессия және гендерлік топтар бойынша салыстырмалы корреляция бойынша жүргізілді.

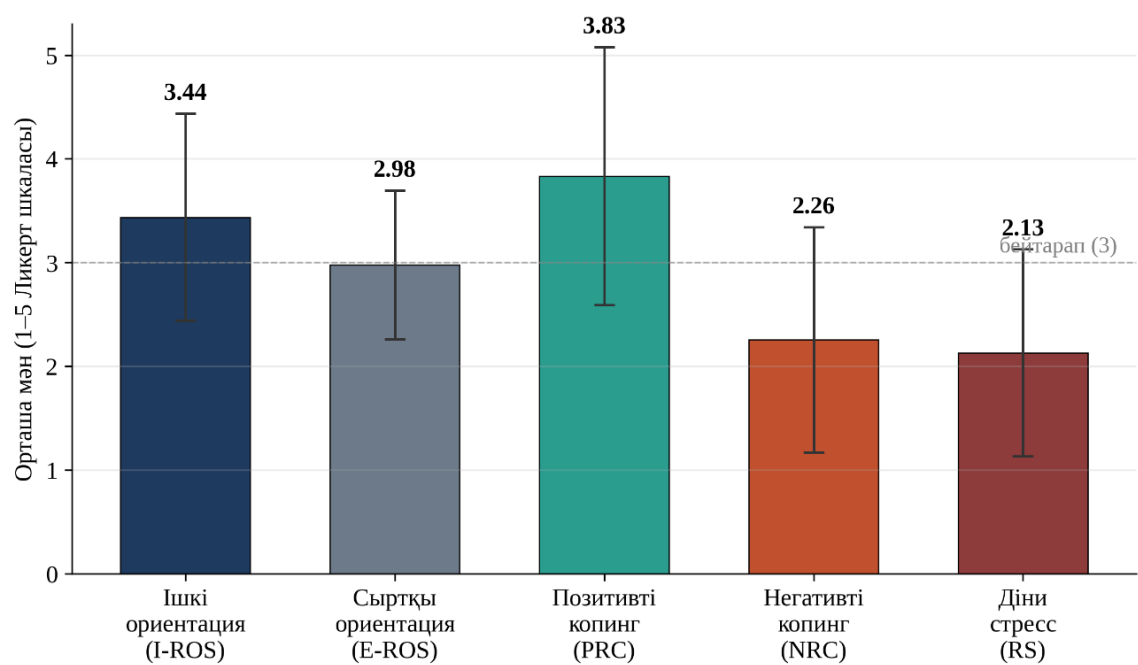
Сауалнамаға қатысушылардың жасы 18 жасқа толған немесе асқан тұлғалар. Респонденттер ерікті және анонимді түрде қатысты. Респонденттердің жеке басына қатысты ешқандай ақпараттар сұралған жоқ. Жиналған деректер тек ғылыми мақсатта пайдаланылды.

Сауалнама деректерін өңдеу және барлық есептеулер авторлар тарапынан жүргізілді. Алынған нәтижелерді визуализациялау үшін Claude Sonnet 5 құралы пайдаланылды. Визуализацияланған материалдар авторлар есептеген деректерді өзгеріссіз және нақты көрсетілген.

Нәтижелер және талқылау

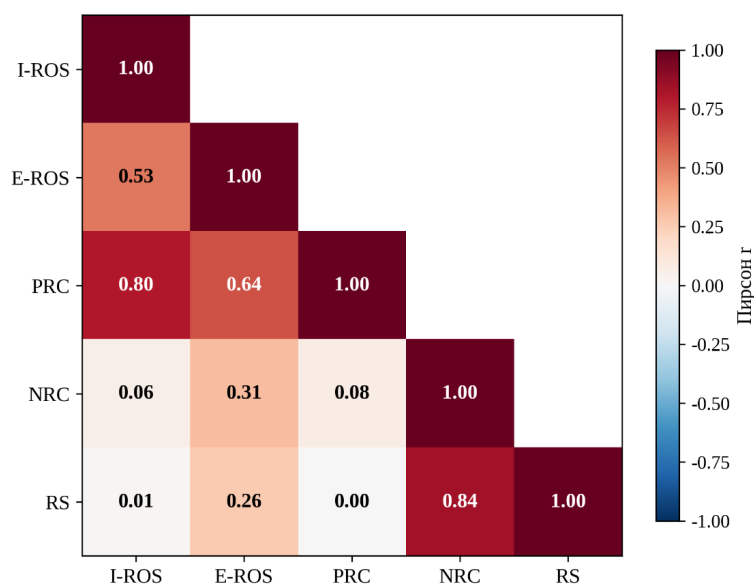
Сипаттамалық статистика нәтижелері бойынша айнымалылардың орташа мәндері мен стандартты ауытқулары сурет 1-де берілді. Респонденттердің ішкі діни ориентация (M = 3,44) мен позитивті копинг (M = 2,26) және діни стресс (M = 2,13) төмен деңгейді көрсетті. Өз кезегінде бұл үлгінің нәтижесі бойынша діни тәжірибенің негізінен конструктивті, яғни, қолдау білдіруші сипатта екенін көрсетті. Ал, теріс психологиялық зардаптардың орташадан төмен деңгейі анықталды.

Сурет 1. Айнымалылардың орташа мәндері (M + SD), N=101



Корреляциялық талдау бойынша ішкі ориентация позитивті копингпен өте күшті байланысты көрсетті ($r = .80$). Алайда, діни стресспен ($r = .01$) байланысы байқалмады. Негативті копинг болса діни стресспен өте күшті оң байланыс көрсетті ($r = .84$). Сыртқы ориентацияға келсек негативті копингпен ($r = .31$) және діни стресспен ($r = .26$) орташадан төмендеу, бірақ маңызды оң байланысы анықталды. Позитивті копингтің діни стресспен мүлде байланысы анықталмады.

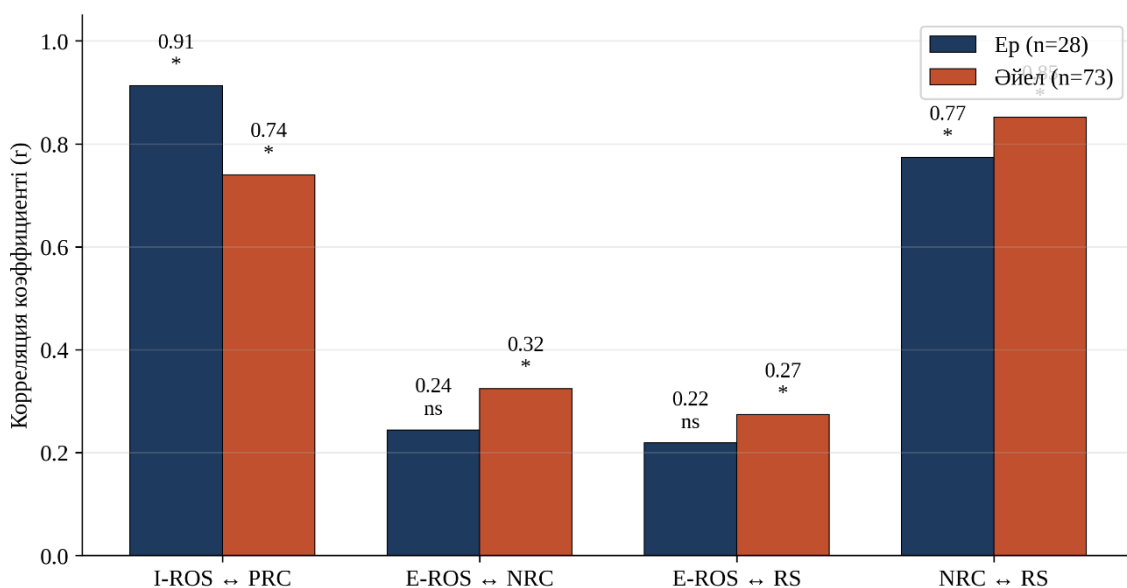
Сурет 2. Корреляциялық матрица (Пирсон r)



Діни стресстің неден туындайтынын анықтау мақсатында төрт шкаланы бірдей қолдандық. Регрессиялық анализдің нәтижесі бойынша бұл төрт фактор бірлесіп діни стресстеі айырмашылықтың шамамен 72%-ын түсіндіруге қабілетті екені анық болды ($R^2 = .72$, $p < .001$). Осы аталған төрт шкаланың арасында ең маңызды предикатор ретінде негативті копинг байқалды ($\beta = .72$, $p < .001$). Қалған үш шкала I-ROS, E-ROS, PRG маңызды үлес қоспады. Бұл нәтиже сыртқы діни бағдардың діни стресспен корреляциясы дербес емес екенін, оның негативті копинг арқылы жанама түрде ($E-ROS \rightarrow NRG \rightarrow RS$) ықпал етуі мүмкін екенін болжайды. Алайда, бұл зерттеудегі іріктеме көлемінің шектеулі, аз болуына байланысты болашақ зерттеулерде тексерілуі тиіс дүние.

Гендерлік талдау нәтижесінде орташа мәндер ерлер мен әйелдер арасында зерттеуде қаралған шкалалар бойынша айырмашылық табылмады (барлық $p > .10$). Алайда, ішкі діни бағдар мен позитивті копинг арасындағы байланыс екі топта да жоғары болғанымен, ерлер тобында айқынырақ байқалады (ерлер: $r = .91$, $p < .001$; әйелдер: $r = .74$, $p < .001$). Ең елеулі гендерлік ерекшелік – сыртқы діни ориентацияның теріс салдарының тек әйелдер үшін маңызды болуы. E-ROS негативті копингпен (әйел: $r = .32$, $p = .005$; ер: $r = .24$, $p < .21$ маңызды емес) және діни стресспен (әйел: $r = .27$, $p = .019$; ер: $r = .22$, $p < .26$ маңызды емес) тек әйелдер арасында статистикалық маңызды байланыс көрсетті. Өз кезегінде бұл сыртқы, утилитарлы діндарлықтың теріс психологиялық зардаптары әйелдерде салыстырмалы түрде айқынырақ көрінетінін болжайды және жобаның гендерлік гипотезасына байланысты алдын ала ұсынылатын жаңалық.

Сурет 3. Негізгі корреляциялардың гендерлік салыстырмасы (* $p < .05$; ns – маңызды емес)



Талдау нәтижелері діни тәжірибенің психологиялық салдары әртүрлі және оның ішкі құрылымына тікелей байланысты екенін көрсетті. Ең айқын әрі маңызды жаңалық ретінде негативті діни копинг пен діни стресстің өзара күшті байланысын ($r = .84$) және оның басты маңызды предиктор ($\beta = .72$) болуын айта аламыз. Бұл нәтижелер Паргамент пен әріптестерінің теориялық болжамын (Pargament et al., 1998) және діни копинг пен психологиялық бейімделудің мета-талдаулық қорытындыларымен сәйкес (Ano & Vasconcelles, 2005). Мұндағы Жаратушының жазалауы, қолдаудың жоқтығы және Құдайдың мейіріміне күмәндану сияқты теріс интерпретациялар психологиялық қолайсыздықпен байланысты екені байқалады. Тағы тоқтала кететін жайт, регрессиялық талдау бойынша

діни ориентация типтері мен позитивті копинг дербес үлесі жоқ. Яғни, ішкі немесе сыртқы діни ориентацияның ерекшелігінен гөрі конструктивті копинг стратегиялары шешуші рөл атқарады.

Дегенмен, біздің зерттеудің нәтижелері халықаралық зерттеулерге қараған жоғары мәндерді көрсетті. Ано және Васконселлс (2005) екеуінің қырық тоғыз зерттеуді қамтыған мета-анализі бойынша негативті діни копинг пен теріс психологиялық нәтижелер арасындағы орташа байланыс небәрі $r = .22$ -ні көрсеткен еді. Біздің үлгіде бұл нәтиже $r = .84$ -ті көрсетіп, айтарлықтай жоғары болып отыр. Мұндай айырмашылық қолданылған екі шкаланың мазмұндық қабаттасуын (construct overlap) білдіруі мүмкін. Item деңгейінде NRC мен RS арасындағы орташа корреляция (.59) әр шкаланың ішкі корреляцияларына (NRC .64; RS .60) тең. Ендеше NRC «Жаратушы мені тастап кетті», «бұл жаза» мен RS «діни тақырып стресс тудырады», «діни тәжірибе психикама теріс әсер етеді» тармақтары бір психологиялық өлшемнің аясында қамтылуы мүмкін. Мұндай жағдайда $R^2 = .72$ регрессиясының болжаушылық күші ішінара тавтологиялық сипатқа ие болу ықтимал. Осыған орай аталған валидтілік мәселесі болашақ жұмыстарда растаушылық факторлық талдау (CFA) арқылы тексерілуі қажетті және мұны зерттеудің шектеуі ретінде ашық мойындауымыз керек.

Ішкі және сыртқы діни ориентацияны бөліп қарастыру Г. Олпорт пен Дж. Росстың еңбектерінен бастау алатыны белгілі (Allport & Ross, 1967). Біз мұны қазақстандық мұсылман жастар арасына бейімдеу туралы алдыңғы зерттеулерде теориялық (Gilimbek & Rashimbetov, 2024) және эмпирикалық тұрғыда қарастырғанбыз (Rashimbetov, 2026). Қазіргі зерттеуіміз сол шкалалардың Қазақстан жастары арасындағы эмпирикалық жарамдылығын одан әрі нығайтады. Ішкі діни бағдар мен позитивті копинг арасында өте күшті байланыс бар ($r = .80$), ал ішкі діни бағдардың діни стресспен байланысының мүлдем жоқ екені ($r = .01$) осының айғағы. Аталмыш нәтиже Г. Олпорттың теориясымен үндес. Сенімді өмірінің өзегі ретінде қабылдайтын адамдар стресске емес, позитивті копингке жақынырақ.

Сыртқы діни ориентацияға келсек ол негативті копингпен ($r = .31$) және стресспен ($r = .26$) орташадан төмендеу, бірақ маңызды оң байланысы бар. Регрессиялық талдау нәтижесі бұл байланыс өз алдына дербес емес, негативті копинг арқылы жанама әсер етуі мүмкін екенін (E-ROS → NRC → RS) меңзейді. Утилитарлы діндарлық өз бетінше тұлғаға зарар бермейді, бірақ теріс интерпретацияларға жол ашу ықтималдығы жоғары. Алайда, зерттедің респонденттік іріктеме көлемінің аздығына байланысты болашақта арнайы толыққанды зерттеу мен тексеруді талап етеді.

Зерттеу нәтижелерінің арасындағы ерекше назар аударуға тұрарлық бөлігі ретінде позитивті копинг пен діни стресс арасында байланыстың болмауы ($r = .00$). Бұл нәтижені кездейсоқтыққа балай алмаймыз. Зерттеуші Ано және әріптесі Васконселлстің (2005) мета-анализінде де позитивті діни копинг теріс нәтижелермен байланыспаған еді (орташа $r = .02$). Ендеше, біздің зерттеу нәтижеміз ($r = .00$) осындай халықаралық зерттеулердің нәтижелерімен сәйкес келеді. Конструктивті копинг стресті тікелей бейтараптандыратын фактор емес, одан тәуелсіз, параллель жұмыс істейтін ресурс болуы ықтимал. Алдыңғы зерттеулерімізде студент жастардың діни ориентациясы мен әлеуметтік белсенділігі бойынша өзіндік ерекшеліктері болатынын атап өткен едік (Sembanova et al., 2025).

Гендерлік талдау неғұрлым байыппен түсіндіруді қажет ететін бағыт. Орташа мәндер бойынша ерлер мен әйелдер арасында ешқандай шкалаларда айырмашылықтар байқалмады. (барлық $p > .10$). Топ ішіндегі корреляциялар деңгейінде сыртқы ориентация негативті копингпен (әйел: $r = .32$, $p = .005$; ер: $r = .24$, маңызды емес) және стресспен (әйел: $r = .27$, $p = .019$; ер: $r = .22$, маңызды емес) көрсеткіштер шықты. Бұл бойынша тек әйелдер арасындағы байланыстар ғана статистикалық маңызды айқындалды. Дегенмен мұның өзін тікелей гендерлік айырмашылық деп қорытуға ертерек. Фишер t-to-z критериймен

екі топтың корреляциясын салыстырғанда, айырмашылық маңызын көрсете алмады ($E-ROS \rightarrow NRC: z = -0.38, p = .71$; $E-ROS \leftarrow: z = -0.25, p = .80$). Ендеше, ерлер тобында статистикалық маңыздылықтың байқалмауы нақты гендерлік айырмашылықтан гөрі, іріктеменің аздығына ($n = 28$) байланысты статистикалық қуаттың төмен болуынан туындауы ықтимал. Фишер-салыстыруы бойынша шынайы маңыздылықты көрсеткен байланыс ішкі ориентация мен позитивті копинг арасында ерлерде күштірек болуы (ер: $r = .91$; әйел: $r = .74, p = .011$). Осылайша нәтижелерге қарап отырып біз гендерлік үлгілер бар болуы мүмкін екенін, алайда қазірші іріктеме бойынша оны сенімді түрде дәлелдеу мүмкіндігі төмен. Кеңейтілген іріктеме бойынша қайта тексеруді қажет ететін бағыт. Жастар арасындағы діни мотивацияның эмпирикалық көріністері әлеуметтік кеңістікте өте сезімтал екенін ескеретін болсақ (Rashimbetov & Mazhiyev, 2024) болашақ зерттеулерде бұл асимметрияны нақтылай алады.

Зерттеу нәтижелерінің практикалық маңызы психологиялық қолдау және профилактикалық көмек бағдарламаларын әзірлеуге бағдар ұсынуымен байланысты. Мұндай бағдарламаларда діндарлық деңгейін өзгертуге емес, негативті діни копинг көріністерін анықтауға және қиындықтарды еңсерудің конструктивті тәсілдерін дамытуға назар аударған жөн. Діни өмірге қатысудың өзін ғана тәуекел белгісі ретінде қарастыру әдіснамалық және этикалық тұрғыдан негізсіз болар еді. Бұл тұрғыда адамның діндарлық деңгейімен қатар, қиындықтарды қалай түсіндіретіні және еңсеретіні де маңызды. Мәселен, адамның дағдарысты Алланың жазасы немесе сынағы ретінде қабылдауы оның діни копинг ерекшеліктерін түсінуге көмектесуі мүмкін. Алайда мұндай интерпретациялардың психологиялық салдарын және радикалданумен ықтимал байланысын анықтау үшін қосымша зерттеулер қажет.

Зерттеу өз алдына бірнеше бағытта маңызды шекті тұстары бар. Ең алдымен іріктеменің аздығы ($N = 101$) және тек студенттермен ғана шектелген. Сол себепті бұл нәтижелер жалпы халық арасында кеңінен таралмайды. Екіншіден, гендерлік теңгерімсіздік (28:73) топаралық салыстырудың статистикалық қуатын төмендетеді.

Қорытынды

Бұл пилоттық зерттеуде ҚР жастары арасында діни ориентация, діни копинг стратегиялары және діни стресс арасындағы байланысты алғаш рет эмпирикалық тұрғыда тексерілді. Басты нәтиже бойынша діни стресстің негізгі болжаушысы – діндарлықтық бағыты емес, негативті діни копинг айқындалды. Яғни, адам өз қиындықтарын Жаратушының жазасы немесе қолдаусыз тасталу (қалу) деп түсінуі. Ішкі діни ориентация мен позитивті копинг арасында тығыз байланысы бар және стресспен байланыспады. Ал, сыртқы діни ориентацияның теріс салдары негативті копинг арқылы жанама түрде көрініс беруі ықтимал. Гендерлік талдау бойынша орта мәндер деңгейінде айырмашылықтар байқалмады. Топ ішінде кейбір байланыстар әйелдер арасында маңызды болғанымен Фишер салыстыруы мұны растамады. Осыған орай гендерлік айырмашылық әзірге болжам күйінде қалады және алда терең әрі кең зерттеуді қажет етеді.

Зерттеу практикалық маңызы ретінде психологиялық қолдау мен профилактикалық жұмыс үшін тиімділігі және нақты бағдардың ұсына алу қабілеті. Алдағы профилактикалық бағдарламаларды діндарлықты өлшеуге емес, діндарлардың теріс діни интерпретацияларға бейімділігін төмендетуге бағыттауды ұсынамыз. Іріктеменің аз болуы және гендерлік теңгерімсіздіктің орын алуы зерттеудің негізгі шектеулері ретінде қарастырылады. Болашақ зерттеулерді көлемі жағынан теңдестірілген іріктемемен жүргізу ұсынылады.

Мүдделер қақтығысы

Автор мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

Қаржыландыру

Бұл зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің қаржыландыруымен «Жас ғалым» жобасы аясында жүзеге асырылды (грант № AP25796033 «Қазақстандағы діни стресс және радикалдану: гендерлік ерекшеліктер мен діни ориентацияның ықпалы»).

Әдебиеттер тізімі

- Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2015). Religious coping among diverse religions: Commonalities and divergences. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7(1), 24–33. <https://doi.org/10.1037/a0037652>
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432–443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Ano, G. G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461–480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Cummings, J. P., & Pargament, K. I. (2010). Medicine for the Spirit: Religious Coping in Individuals with Medical Conditions. *Religions*, 1(1), 28–53. <https://doi.org/10.3390/rel1010028>
- Exline, J. J., Pargament, K. I., Grubbs, J. B., & Yali, A. M. (2014). The Religious and Spiritual Struggles Scale: Development and initial validation. *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(3), 208–222. <https://doi.org/10.1037/a0036465>
- Gilimbek, M., & Rashimbetov, R. (2024). Adapting Religious Orientation Scales for Muslim Contexts: Theoretical review. *Bulletin of LN Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies*, 147(2), 308–320. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-147-2-308-320>
- Ji, C.-H., & Ibrahim, Y. (2007). Islamic Religiosity in Right-Wing Authoritarian Personality: The Case of Indonesian Muslims. *Review of Religious Research*, 49(2), 128–146.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710–724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Rashimbetov, R., & Mazhiyev, G. (2024). Sharia motivation in a secular country: An empirical study among young people in Kazakhstan. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 39(3), 78–89. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v39.c3.r8>
- Sembinova, A., Nurov, M., Rashimbetov, R., Nessipkaliyev, D., & Mamytkanov, D. (2025). Charity Work and Religious Orientation: The Experience of the Student-Age Population. *Journal of Culture and Values in Education*, 8(3), 39–60. <https://doi.org/10.46303/jcve.2025.26>
- Рашимбаев, Р. (2026). *Исламдағы мотивация және оның Қазақстан жастары арасындағы көрінісі* [Философия докторы (PhD) дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация, 8D02206 – Дінтану]. Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті.

References

- Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2015). Religious coping among diverse religions: Commonalities and divergences. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7(1), 24–33. <https://doi.org/10.1037/a0037652>
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432–443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Ano, G. G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461–480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Cummings, J. P., & Pargament, K. I. (2010). Medicine for the Spirit: Religious Coping in Individuals with Medical Conditions. *Religions*, 1(1), 28–53. <https://doi.org/10.3390/rel1010028>

- Exline, J. J., Pargament, K. I., Grubbs, J. B., & Yali, A. M. (2014). The Religious and Spiritual Struggles Scale: Development and initial validation. *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(3), 208–222. <https://doi.org/10.1037/a0036465>
- Gilimbek, M., & Rashimbetov, R. (2024). Adapting Religious Orientation Scales for Muslim Contexts: Theoretical review. *Bulletin of LN Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religious Studies*, 147(2), 308–320. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-147-2-308-320>
- Ji, C.-H., & Ibrahim, Y. (2007). Islamic Religiosity in Right-Wing Authoritarian Personality: The Case of Indonesian Muslims. *Review of Religious Research*, 49(2), 128–146.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710–724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Rashimbetov, R., & Mazhiyev, G. (2024). Sharia motivation in a secular country: An empirical study among young people in Kazakhstan. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 39(3), 78–89. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2024.v39.c3.r8>
- Sembinova, A., Nurov, M., Rashimbetov, R., Nessipkaliyev, D., & Mamytkanov, D. (2025). Charity Work and Religious Orientation: The Experience of the Student-Age Population. *Journal of Culture and Values in Education*, 8(3), 39–60. <https://doi.org/10.46303/jcve.2025.26>
- Rashimbetov, R. (2026). *Islamdagı motivatsiya jane onyn Qazaqstan jastary arasyndagy korinisi* [Motivation in Islam and its manifestation among the youth of Kazakhstan] [Doctoral dissertation (PhD), L. N. Gumilyov Eurasian National University]. (in Kazakh)

Information about authors

Rakhymzhan Rashimbetov – PhD, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0003-2257-7444>, rashimbetov.r@gmail.com

Авторлар туралы мәлімет

Рахымжан Рашимбетов – PhD, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0003-2257-7444>, rashimbetov.r@gmail.com

Сведения об авторах

Рахымжан Рашимбетов – PhD, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0003-2257-7444>, rashimbetov.r@gmail.com

The Evolution of Secularization Theory: Classical, New and Eclectic Paradigms

Dauirjan Byerdimurat *, Jolaman Bulan 

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

*Corresponding author's email: dauirjan.byerdimurat@gmail.com

Abstract

This article provides a comprehensive examination of the theoretical foundations of the concept of secularization, which explains changes in the place and public influence of religion in contemporary society. The study analyzes the etymological and historical development of the concept of secularization, its meaning within the social sciences, as well as transformations of religion at the societal, institutional, and individual levels. The main propositions of the classical, new, and eclectic paradigms of secularization theory are compared, with particular attention to their distinctive features and limitations in explaining religious processes in contemporary society. The classical paradigm explains the decline in the public influence and institutional authority of religion because of modernization, rationalization, and social differentiation. The new paradigm critically reassesses this proposition, emphasizing religious revival, the persistence of individual religiosity, and the re-emergence of religion in the public sphere. The threefold classification is used as a working analytical scheme informed by the literature rather than as a universally accepted typology. The term “eclectic approach” provisionally groups perspectives that distinguish changes in religious authority from individual religiosity and the public and cultural expressions of religion, without treating these perspectives as a unified school. The comparison identifies their analytical possibilities and limitations rather than establishing the universal superiority of one approach.

Keywords: secularization; religion; secularity; religious institutions; religiosity; public sphere; eclectic paradigm.

Received: 30 August 2026

Revised: 10 September 2026

Accepted: 14 September 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/).

Секуляризация теориясының эволюциясы: классикалық, жаңа және эклектикалық парадигмалар

Аңдатпа

Бұл мақалада қазіргі қоғамдағы діннің орны мен қоғамдық ықпалының өзгеруін түсіндіретін секуляризация ұғымының теориялық негіздері жан-жақты қарастырылады. Зерттеу аясында секуляризация ұғымының этимологиялық және тарихи қалыптасуы, оның әлеуметтік ғылымдардағы мазмұны, сондай-ақ діннің қоғамдық, институционалдық және жеке тұлғалық деңгейлердегі өзгерістері талданады. Секуляризация теориясының классикалық, жаңа және эклектикалық парадигмаларының негізгі тұжырымдары салыстырылып, олардың қазіргі қоғамдағы діни үдерістерді түсіндірудегі ерекшеліктері мен шектеулері сараланады. Классикалық парадигма модернизация, рационалдану және әлеуметтік жіктелу нәтижесінде діннің қоғамдық ықпалы мен институционалдық беделінің төмендеуін негіздейді. Жаңа парадигма бұл тұжырымға сын көзбен қарап, діни жаңғыру, жеке тұлғалық діндарлықтың сақталуы және діннің қоғамдық кеңістіктегі қайта көрінуіне назар аударады. Үштік жіктеу жалпыға бірдей мойындалған типология ретінде емес, ғылыми әдебиетке сүйенетін жұмыс схемасы ретінде қолданылады. «Эклектикалық тәсіл» атауы діни беделдің өзгеруін жеке тұлғалық діндарлықтан және діннің қоғамдық-мәдени көріністерінен ажырататын ұстанымдарды шартты түрде біріктіреді, бірақ оларды біртұтас ғылыми мектеп ретінде қарастырмайды. Салыстыру нәтижесінде белгілі бір тәсілдің әмбебап басымдығы емес, қарастырылған ұстанымдардың талдамалық мүмкіндіктері мен шектеулері айқындалды.

Түйін сөздер: секуляризация; дін; зайырлылық; діни институттар; діндарлық; қоғамдық кеңістік; эклектикалық парадигма.

Эволюция теории секуляризации: классическая, новая и эклектическая парадигмы

Аннотация

В данной статье всесторонне рассматриваются теоретические основы понятия секуляризации, объясняющей изменения места и общественного влияния религии в современном обществе. В рамках исследования анализируются этимологическое и историческое становление понятия секуляризации, его содержание в социальных науках, а также изменения религии на общественном, институциональном и индивидуальном уровнях. Сопоставляются основные положения классической, новой и эклектической парадигм теории секуляризации, а также рассматриваются их особенности и ограничения в объяснении религиозных процессов в современном обществе. Классическая парадигма обосновывает снижение общественного влияния и институционального авторитета религии как результат модернизации, рационализации и социальной дифференциации. Новая парадигма критически переосмысливает данное положение, акцентируя внимание на религиозном возрождении, сохранении индивидуальной религиозности и возвращении религии в общественное пространство. Трехчастная классификация используется как рабочая аналитическая схема, опирающаяся на научную литературу, а не как общепризнанная типология. Понятие «эклектический подход» условно объединяет позиции, разграничивающие изменения религиозного авторитета, индивидуальную религиозность и общественно-культурные проявления религии, без отнесения этих позиций к единой научной школе. Сравнение позволяет выявить аналитические возможности и ограничения рассматриваемых подходов, а не установить универсальное превосходство одного из них.

Ключевые слова: секуляризация; религия; светскость; религиозные институты; религиозность; общественное пространство, эклектическая парадигма.

Кіріспе

Секуляризация ұғымы әртүрлі тәсілдермен түсіндіріледі. Бұл түсіндірмелердің көптігі соншалық, кейбір әлеуметтанушылар аталған ұғымды әлеуметтанулық терминдер қатарынан алып тастауды ұсынған. Соған қарамастан, секуляризация әртүрлі әлеуметтік және мәдени контекстерде әрқалай көрініс табуға бейім ұғым болып табылады. Дегенмен бұл ұғымды әлеуметтік ғылымдарға қатысты пікірталастар аясында қарастыру қажет. Сонымен қатар, секуляризация ұғымына нақты анықтама берудің қажеттілігін де естен шығармауымыз керек (Furseth & Repstad, 2011, p. 155).

Секуляризация ұғымының этимологиясына назар аударсақ, оның латынның *saeculum* сөзінен шыққанын көреміз. Бұл сөз «ғасыр», «дәуір» және «дүние» деген мағыналарды білдіреді (Casanova, 2014). Аталған ұғым алғаш рет Реформациядан кейін шіркеу мүліктерінің зайырлы билік өкілдеріне берілуін білдіру мақсатында қолданыла бастаған (Özay, 2007, p. 116). Уақыт өте келе секуляризация ұғымы қолданылған контекстке қарай кейде жағымды, кейде жағымсыз мағынада қабылданатын, белгілі бір құндылықтық және идеологиялық мазмұнға ие терминге айналды. Кейіннен бұл ұғым жалпы мағынада діни қолданыс аясынан зайырлы қолданыс аясына өткен кез келген құбылысты білдіру үшін қолданыла бастады (Kurt, 2011, p. 185). Секулярлықты анықтауға жасалған талпыныстардың тарихи тұрғыдан мынадай контекст аясында талқыланғанын көреміз:

- (i) шіркеудің меншігінен айырылуы;
- (ii) діннің, соған сәйкес шіркеудің саяси биліктен шеттетілуі;
- (iii) діни құрылымдардың діни қызметкерлер үстемдігінен арылуы;
- (iv) күнәдан арылу үшін тәубе ету қажеттілігінің жойылуы;
- (v) мәдени құрылымның қасиетті сипаттан арылуы;
- (vi) ең соңында, оның мифологиялық бастаулардан ажыратылуы (Özay, 2007, pp. 117–118).

Осы тұрғыдан алғанда, Батыста секуляризация құбылысына қатысты мынадай ұстанымдарға басымдық беріледі: (i) христиандықтың өз ішінде секуляризацияға ықпал ететін ерекшеліктердің болуы; (ii) Ежелгі Грекия мен Римнің, әсіресе Аристотель мен Платонның ойлау жүйесінде адамның өзін рационалдық және моральдық күштер арқылы жүзеге асыра алатыны туралы түсініктің қалыптасуы; (iii) Батыс қоғамдарында орын алған өзгерістердің, әсіресе Ағартушылық дәуірінің діни және мифологиялық ойлау жүйесіне ыдыратушы әсер етуі; (iv) Батыстың секуляризация үдерісіне қатысты біртұтас құбылыс болмауы, сондықтан оны Еуропа және АҚШ тұрғысынан бөлек қарастыру қажеттілігі (Özay, 2007, p. 120).

Секуляризация бастапқыда шіркеуге тиесілі мүліктің зайырлы саяси биліктің бақылауына өтуін сипаттау үшін қолданылған. Кейін бұл ұғым шіркеуден тыс өмір сүре бастаған адамдар мен монастырьларда өмір сүретін дін қызметкерлерін ажырату мақсатында қолданылды. Ал қазіргі кезде секуляризация жалпы алғанда діннен алыстау және дүниелік сипатқа ие болу үдерісін білдіретін ұғымға айналды.

Жоғарыда атап өтілгендей, секуляризация ұғымы қарама-қайшы мағыналарды қамтиды. Позитивистер үшін ол адамның діни байланыстардан арылуын, демек, еркіндікке қол жеткізуін білдірсе, консерваторлар үшін діннен алыстау және адамның рухани болмысының жоғалуы деген мағынаны білдіреді (Wilson, 2015, p. 9).

Осы тұрғыдан алғанда, секуляризация қандай мағынада талқыланса, сол мағынаға сәйкес анықталатын және соған негізделіп белгілі бір қорытындылар жасалатын ұғым болып табылады. Діннің қоғамдық, жеке тұлғалық және институционалдық қызметтерін жоғалтуы

немесе олардың жойылуы бір мәселе болса, діннің аясының тарылуы, түрленуі және жаңа мағыналарға ие болуы – мүлде басқа мәселе. Сонымен қатар, діннің өз қызметтерін жоғалтуы, түрленуі, аясының тарылуы немесе қайта түсіндірілу үдерісінің қоғамдық деңгейдегі мағынасы мен жеке тұлғалық деңгейдегі мағынасы бір-бірінен өзгеше болуы мүмкін.

Сондықтан секулярлықты қамту аясы, өлшемдері, айқындығы және деңгейі тұрғысынан сызықтық сипаттағы құбылыс деп қарастыруға болмайды. Қай өлшемдер мен мағыналық деңгейлерге басымдық берілетіні секуляризацияның дәрежесін анықтайды. Секуляризация ұғымының анықтамалары дін ұғымының анықтамаларымен тығыз байланысты болғандықтан, оның мазмұны діннің қалай анықталуына қарай да өзгеріп отырады (Wilson, 2015, pp. 9–11). Нақтырақ айтқанда, «дін – әлеуметтік институт» деп анықтап, осы тұрғыдан бағалайтын зерттеушілер мешіттер мен ғибадат орындарына бару немесе діни ұйымдарға қатысу сияқты әлеуметтік белсенділіктерді негізгі өлшем ретінде алып, модернизация үдерісімен бірге діннің әлсірегенін алға тарта алады. Ал дінді «мағына жүйесі» ретінде анықтайтын болсақ, діннің метафизикалық аясы арқылы адамның өмір сүріп отырған әлеміне мән-мағына берудегі маңызын ешқашан жоғалтпағанын тұжырымдауға әбден болады (Köse, 2014, p. 35).

Бергер секуляризацияны «қоғам мен мәдениеттегі жекелеген салаларды діни институттар мен діни рәміздердің үстемдігінен арылтатын үдеріс» деп анықтайды (Berger, 1969, p. 107). Ал Уилсон секуляризацияны «діни сана, діни іс-әрекеттер мен діни институттардың қоғамдағы маңыздылығын жоғалту үдерісі» ретінде қарастырады (Wilson, 2015, p. 17).

Эрвье-Леже секуляризацияны «қоғамдық өмірдің тұтастай аясын қамтыған діни мәдениеттің кең таралуының тоқтай бастауымен қатар, қоғам мен дін арасындағы байланыстың үзілуі» деп түсіндіреді (Leger, 2000, p. 29). Ал Брюс діннің күшінің, беделінің және танымалдығының төмендеуін секуляризация парадигмасы ретінде ұсынады. Оның пікірінше, секуляризацияны макроәлеуметтанулық үдерістер аясында қарастыру қажет, өйткені ол тарихи әрі әлеуметтік өзгерістерді қамтиды. Осы тұрғыдан алғанда, протестанттық реформация, индустриялық капитализм, индивидуализм, рационализация, экономикалық даму, ғылым мен технологияның революциялық өзгерістері және құрылымдық жіктелу үдерісі мемлекеттің неғұрлым тең құқықты, зайырлы, либералды және демократиялық құрылымға қарай эволюциялануына ықпал етті. Бұл өз кезегінде қоғамның жіктелуі мен мәдени әртүрліліктің артуына алып келді. Нәтижесінде діни релятивизм күшейіп, екінші жағынан, діннің қоғамдық қолдаудан айырылуы дінге деген қызығушылықтың төмендеуіне және діни байланыстардың әлсіреуіне себеп болды (Bruce, 2015, p. 27).

Секуляризацияны тарихи және әлеуметтік динамикалардың ықпалымен қалыптасқан, модернизация деп атауға болатын күрделі әлеуметтік өзгерістердің нәтижесі ретінде де қарастыруға болады. Екінші жағынан, секуляризацияны сөзсіз болатын үдеріс деп айтуға болмайды. Алайда таңдау еркіндігі мен мәдени автономияға бейімделген жеке тұлға осы еркіндік пен автономиядан бас тартпаған жағдайда, секуляризация үдерісін кері қайтару мүмкін емес сияқты (Bruce, 2015, p. 44). Осы пайымдауларды қорытындылай келе, секуляризацияға қысқаша анықтама беретін болсақ, ол «діннің қоғамдық кеңістіктегі институционалдық беделінің тарылуы; яғни діннің өз ізбасарлары арасында ғана белгілі бір деңгейде бедел жүргізе алатын неғұрлым шектеулі жеке салаға ығысуы және мемлекетке немесе қоғамның басқа да бөліктеріне қатысты абсолютті беделінен айырылуы» дегенді білдіреді (Bell, 2014, p. 232).

Материалдар мен әдістер

Зерттеу секуляризация теориясының қалыптасуы мен қайта қаралуына арналған теориялық-салыстырмалы әдеби шолу сипатында орындалды. Оның мақсаты – секуляризация

ұғымының мазмұнын нақтылау және діннің қоғамдық орнының өзгеруін түсіндіретін теориялық ұстанымдардың мүмкіндіктері мен шектеулерін салыстыру. Талдау бірлігі ретінде зерттеушінің бүкіл шығармашылығы емес, нақты еңбекте ұсынылған секуляризация анықтамасы, түсіндіру механизмі және оның қолданылу шегі алынды. Бұл, әсіресе, Бергердің ертеректегі және кейінгі ұстанымдарын ажырату үшін маңызды.

Әдебиеттер корпусы теориялық маңыздылығы мен зерттеу сұрағына сәйкестігі бойынша мақсатты түрде шектелді. Корпусқа секуляризацияға анықтама беретін, модернизация мен діни өзгерістердің байланысын түсіндіретін немесе осы байланыстың әмбебаптығын сынайтын ғылыми монографиялар, мақалалар және жинақ тараулары енгізілді. Негізгі теориялық тұжырымдарды ұсынатын еңбектер мен оларды жүйелейтін шолу әдебиеті ажыратылды: біріншісі авторлардың ұстанымдарын талдауға, екіншісі пікірталастың құрылымы мен ұғымдардың қолданылуын түсіндіруге пайдаланылды. Осыған сәйкес, М. Чавес пен Д. Яманенің еңбектері діни бедел мен неосекуляризация мәселесін нақтылауға, ал М. Өзай мен А. Көсенің еңбектері теориялық бағыттарды жүйелеуге қатысты қарастырылды (Chaves, 1994; Yamane, 1997; Özay, 2007; Köse, 2014).

Пайдаланылған басылымдардың хронологиялық ауқымы 1966–2018 жылдарды қамтиды. Теориялық талдаудың негізгі өзегі XX ғасырдың екінші жартысында жүйеленген секуляризация тұжырымдары мен олардың XX ғасырдың соңы және XXI ғасырдың басындағы қайта қаралуына бағытталды. Ұғымның бұдан ертеректегі тарихы теориялардың қалыптасуын түсіндіретін контекст ретінде қарастырылды. Аударма мен қайта басылымның жарияланған жылы теориялық тұжырымның алғаш ұсынылған уақытымен теңестірілмейді. Сондықтан бұл шолу секуляризация жөніндегі қазіргі әдебиеттің толық қамтылуын талап етпейді.

Теорияларды салыстыру бес өлшемге негізделді: біріншіден, секуляризацияның нысаны – діни сенім, тәжірибе, ұйым немесе діни бедел; екіншіден, талдау деңгейі – қоғамдық, ұйымдық және жеке тұлғалық; үшіншіден, өзгерісті түсіндіретін механизм – модернизация, рационалдану, функционалдық жіктелу, діни бәсекелестік немесе мәдени трансформация; төртіншіден, болжанатын нәтиже – діни ықпалдың төмендеуі, діндарлықтың сақталуы немесе діни формалардың өзгеруі; бесіншіден, тұжырымның тарихи және географиялық қолданылу шегі.

Теориялық талдау негізгі ұғымдар мен дәлелдерді ажыратуға, тарихи-генетикалық әдіс олардың қалыптасуы мен қайта қаралуының сабақтастығын көрсетуге, салыстырмалы талдау ортақ өлшемдер бойынша ұқсастықтар мен айырмашылықтарды анықтауға қолданылды. Интерпретациялық әдіс авторлардың тұжырымдарын нақты еңбектің контекстінде түсіндіруге бағытталды. Зерттеу жаңа эмпирикалық деректер жинауды немесе метаталдауды қамтымайды. Ағылшын және түрік тілдеріндегі еңбектер мен аудармаларға сүйенетіндіктен, оның нәтижелері әдебиеттер корпусымен шектеледі және барлық қоғамдарға тікелей жалпыланбайды.

Мақаланы дайындау барысында пайдаланылған ағылшын және түрік тілдеріндегі бастапқы дереккөздер ChatGPT-4 құралы арқылы алдын ала аударылып, авторлар тарапынан түпнұсқа мәтіндермен салыстыра отырып тексерілді. Аудармалардың дәлдігі расталғаннан кейін аталған материалдар талдауда пайдаланылды.

Нәтижелер және талқылау

Бұл мақалада секуляризация жөніндегі пікірталастар классикалық, «жаңа» және «эклетикалық» тәсілдер бойынша жүйеленеді. Мұндай жіктеу толығымен жаңадан

ұсынылған авторлық типология емес: ол мақалада пайдаланылған М. Өзай мен А. Көсенің теориялық шолуларына сүйенеді (Özay, 2007; Köse, 2014). Сонымен бірге бұл үштік дін әлеуметтануындағы барлық бағыттарды толық қамтитын, бірізді мойындалған әмбебап типология ретінде қабылданбайды. Осы зерттеудегі авторлық үлес – аталған жіктеуді нақты салыстыру өлшемдері арқылы қолдану және оның шекараларын көрсету.

«Парадигма» термині мұнда ортақ әдіснамасы мен зерттеу бағдарламасы толық қалыптасқан ғылыми мектеп мағынасында емес, теориялық ұстанымдарды топтастырудың кең мағынасында қолданылады. Әсіресе «эклeктикалық парадигма» атауы әртүрлі авторлардың өздерін бір мектепке жатқызуын білдірмейді. Ол секуляризацияның институционалдық, жеке тұлғалық және мәдени өлшемдерін бір-біріне теңестірмей талдайтын ұстанымдарды шартты түрде біріктіреді. Сондықтан төменде бұл атаумен қатар «эклeктикалық тәсіл» ұғымы қолданылады.

Топтардың шекаралары өзара тұйық емес. Мысалы, классикалық бағыт аясында қарастырылатын К. Доббелере де қоғамдық және жеке тұлғалық деңгейлерді ажыратады. Осы себепті жіктеу авторларды өзгермейтін үш лагерьге бөлуді емес, нақты еңбектердегі басым түсіндіру бағдарларын салыстыруды көздейді.

Классикалық тәсілдің негізгі өкілдері қатарында Жас Бергер, Уилсон, Брюс, Доббелере және Уоллис сияқты ғалымдарды атауға болады. Бұл әлеуметтанушылар әлеуметтану ғылымының негізін қалаушылардың идеяларын жалғастыра отырып, позитивистік модернизация теориясынан бастау алады деуге болады. Олар модернизацияға дейінгі қоғамда діннің ойлау жүйесі, институционалдық құрылымы және діни тәжірибе деңгейінде иеленген маңызының қазіргі кезеңде бұрынғыдай сақталмағанын алға тартады (Özay, 2007, p. 138). Осы мәселеге байланысты Уилсон (Wilson, 1966) 1966 жылы жарық көрген «Religion in Secular Society» атты еңбегінде Батыс қоғамдарында діннің қоғамға ықпал ету қабілетін едәуір дәрежеде жоғалтқанын атап өткен. Сонымен қатар, Уилсон (Wilson, 2015, p. 12) секуляризацияны «діни сана, діни іс-әрекеттер мен діни институттардың қоғамдағы маңыздылығын жоғалту үдерісі» ретінде қарастырады. Осыған сәйкес, дін әлеуметтік жүйенің қызмет ету барысында басқа ішкі жүйелер секілді жекелеген ішкі жүйеге айналады (Dobbelaere, 2015, p. 59). Демек, мұнда ерекше назар аударуға тиіс мәселе – діннің тек әлеуметтік жүйенің қызмет етуіндегі маргиналдық жағдайға түсуі ғана емес. Сонымен бірге, табиғаттан тыс күштерге деген сенімнің ықпалы әлсіреген сайын, қоғамның қызмет етуіне қажетті негізгі функциялардың рационалдана бастауы да байқалады (Wilson, 2015, p. 12).

Классикалық тәсіл «жіктелу, рационалдану және дүниелік сипатқа ие болу» (*farkhlaşma, rasyonelleşme ve dünyevileşme*) сияқты үш негізгі ұғымға сүйене отырып қалыптасады (Özay, 2007, p. 162). Осы тұрғыдан алғанда, жіктелу (дифференциация) дегеніміз – қоғамдағы қолданыстағы институттардың діннен тәуелсіз сипат алып, «Құдай жоқ сияқты» өздерінің рационалды қағидаларына сәйкес қызмет етуі және дәстүрлі нормалар мен құндылықтармен қайшылыққа түсуі (Özay, 2007, p. 167). Басқаша айтқанда, бұл – институционалдық дін мен діни биліктің қоғамдағы басқа ішкі жүйелерге қатысты үстемдігін жоғалтуы. Осылайша, секуляризация дін мен зайырлы деп аталатын ішкі жүйелер арасындағы функционалдық жіктелуді білдіреді (Dobbelaere, 2015, p. 58).

Бұған шіркеу мен мемлекеттің бөлінуі, ғылымның тәуелсіз әрі зайырлы көзқарас негізінде дами бастауы, білім беру жүйесінің шіркеу билігінің ықпалынан шығуы және т.б. құбылыстарды мысал ретінде келтіруге болады. Сонымен қатар, діннің басқа ішкі жүйелерге ықпалының әлсіреуі, яғни ішкі жүйелердің автономияға ие болуы, рационалдану үдерісіне алып келді (Dobbelaere, 2015, p. 59). Рационалданудың бүкіл әлеуметтік құрылымда туындатқан өзгерістерін мынадай нәтижелер арқылы сипаттауға болады:

діннің әлеуметтік институттардан тәуелсізденуі, әлемді түсіндіру және оған мән-мағына беру қызметін ғылымның өз мойнына алуы, сондай-ақ плюралистік мәдениеттің, соған сәйкес діни плюрализмнің қалыптаса бастауы. Осы үдерістерді әлеуметтік институттардың секуляризациялануы, сондай-ақ діни тәжірибелер мен діни байланыстардың әлсіреуі ретінде қарастыруға болады (Özay, 2007, p. 162).

Дүниелік сипатқа ие болуды (дүниеленуді) қоғамдағы қасиеттіліктің ықпалының әлсіреуі ретінде қарастыруға болады. Сонымен қатар қоғамдық және жеке тұлғалық қабылдаулардың трансценденттік пен қасиеттілік сипаттарын жоғалтып, адамның дүниелік болмысқа бағдарлануы арасында белгілі бір поляризацияның қалыптасуына алып келетінін атап өтуге болады. Осы тұрғыдан алғанда, осы екі шекараның арасы алшақтаған сайын дүниелену үдерісінің де күшейе түсетіні алға тартылады (Özay, 2007, p. 174). Бұл жерде маңызды бір ескертуді атап өткен жөн. Классикалық парадигманың жеткіліксіздігін алға тартатын жаңа тәсілді ұстанушы Дэви (Davie) және Старк (Stark) сияқты әлеуметтанушылар институционалдық діндарлық деңгейінде төмендеу байқалғанымен, жеке тұлғалық діндарлықтың әлі де өз өміршеңдігін сақтап отырғанын пайымдайды. Осы себепті олар классикалық секуляризация парадигмасының енді өзектілігін жоғалтқанын алға тартады (Stark, 2015, p. 64).

Ал классикалық парадигманың өкілі Доббелере (Dobbelaere) секуляризация ұғымын діннің күйреуі немесе жеке тұлғаның діни ғибадат тәжірибелерінің төмендеуі деп түсінуге болмайтынын атап көрсетеді. Оның пікірінше, бұл жерде институционалдық діндердің жеке тұлғалық діндарлықты өз бақылауында ұстау мүмкіндігінің шектелуі немесе жойылуы меңзеледі. Демек, жеке адамның діни сезімталдығы мен діни ұстанымдарының сақталуы секуляризация теориясының жарамсыздығын емес, керісінше, оның өзектілігін және қолданылу мүмкіндігін көрсетеді (Dobbelaere, 2015, p. 66).

Қорытындылай келе, классикалық тәсілге сәйкес, жоғарыда атап өтілгендей, позитивті ғылымға негізделген рационалды әлемде діннің ықпал ету аясы одан әрі тарылуын жалғастыра береді. Модернизация үдерісімен бірге дін өзінің ықпал ету аясынан, қызметінен және қоғамдық көріну мүмкіндігінен айырылады. Сонымен қатар Ағартушылық дәуірі, Француз революциясы және индустрияландырудан кейін қалыптаса бастаған институционалдық діннен жеке тұлғаға, дәлірек айтқанда, адамға бағдарланған өмір салтына қарай бетбұрыс классикалық тәсілдің негізгі негізін қалыптастырды деп айтуға болады. Осылайша, өмірдің орталығына адам және адамның рационалды ойлау қабілеті негізінде қалыптасқан ғылым орналасты. Бұл тәсілді жақтаушылар Батыс қоғамдарындағы институционалдық діндарлықтың әлсірегенін және діни институттардың өз қызметтерін жоғалта бастағанын алға тартады. Сонымен қатар олар өз ұстанымдарын тарихи және эмпирикалық деректерге сүйене отырып негіздеуге тырысады (Wilson, 2015; Aydınalp, 2018, pp. 183–184; Özay, 2007, p. 206). Классикалық секуляризация тұжырымдарының әмбебаптығына қатысты сын бірнеше теориялық бағытта дамыды. Бұл мақалада «жаңа тәсіл» атауы модернизацияның міндетті түрде діни құлдырауға әкелетінін күмәнға алатын ұстанымдарды кең мағынада біріктіреді. Алайда діни нарық пен рационалды таңдау түсіндірмелері, П. Бергердің кейінгі көзқарастары және Г. Дэвидің институционалдық тиесілік пен сенімді ажыратуы біртұтас теория болып саналмайды. Оларды біріктіретін белгі – діни өзгерістерді бір ғана әмбебап құлдырау үлгісімен түсіндіруге қарсылық; ал нақты түсіндіру механизмдері өзара ерекшеленеді. Олардың пікірінше, модернизация үдерісімен бірге дін өз маңызын жоғалтқан жоқ. Керісінше, діннің қайта жандануы, оның әртүрлі салаларда қайта ашылуы және қоғамдық көрінуінің артуы байқалады (Özay, 2007, p. 139).

Осы мәселеге қатысты Бергер өзінің «Secularism in Retreat» атты мақаласында қазіргі

әлемде кейбір ерекшеліктерді есепке алмағанда, қоғамдардың едәуір дәрежеде діни сипатқа ие кезеңді бастан өткеріп отырғанын атап көрсетеді. Оның пікірінше, 1950–1960 жылдары тарихшылар мен әлеуметтік ғылым өкілдері арасында кеңінен таралған секуляризация теориясы деп аталатын ғылыми әдебиет қателескен. Бергер өзі де сол ғылыми әдебиеттің қалыптасуына үлес қосқанын мойындай отырып, сол кезеңде бұл көзқарасты қолдауға жеткілікті негіздер болғанын атап өтеді. Сонымен қатар аталған әдебиеттің кейбір қырлары әлі де өзектілігін сақтап отырғанын мойындайды. Алайда оның пікірінше, бұл жағдай теорияның негізгі өзегіне қатысты емес (Berger, 2014, p. 41). Сонымен бірге Бергер модернизацияның белгілі бір қырлары секуляризацияға алып келгенін және бұл құбылыстың кейбір географиялық аймақтарда анағұрлым айқын байқалатынын мойындайды. Алайда ол модернизацияның секуляризацияға қарсы бағытталған көптеген қозғалыстарды дүниеге әкелгеніне назар аударады. Сондай-ақ қоғамдық деңгейде байқалатын секуляризацияның міндетті түрде жеке тұлғаның санасы деңгейінде де дәл сондай әсер етуі шарт емес екенін атап көрсетеді (Berger, 2014, p. 42).

Старк бұл мәселеде одан әрі барып, «Secularization, R.I.P.» атты мақала жазды. Оның пікірінше, ғылымның дамуына байланысты діннің институционалдық және жеке тұлғалық деңгейде өмірдің барлық салаларына ықпалын жоғалтады деген болжам қазіргі зерттеулердің нәтижелері негізінде өзектілігін жоғалтты. Ол бұған дәлел ретінде бұған дейін жүргізген зерттеуін ұсынады. Зерттеу нәтижесіне сәйкес, ғылым салаларының ішінде неғұрлым «ғылыми» деп саналатын математика, физика сияқты пәндермен айналысатын ғалымдардың арасында өзін діндар деп санайтындардың үлесі әлеуметтану, психология, антропология және т.б. әлеуметтік ғылымдармен айналысатын ғалымдарға қарағанда жоғары болған. Сонымен қатар ол ғылым мен дін арасында бар деп есептелетін қарама-қайшылықтың шын мәнінде ойдан шығарылғанын және ғалымдардың дінге соншалықты қарсы еместігін атап өтеді. Сондай-ақ олардың шіркеуге бару көрсеткіштері қарапайым адамдардан айтарлықтай ерекшеленбейтінін көрсетеді (Stark, 2015, p. 83).

Біз атап өткен әлеуметтанушылар секуляризацияның қазіргі заманның маңызды үрдістерінің бірі екенін мойындайды. Алайда олар секуляризацияның тек модерн дәуіріне тән жаңа құбылыс еместігін және оны діннің міндетті түрде құлдырауының белгісі ретінде қарастыруға болмайтынын да атап көрсетеді. Олардың пікірінше, өткен кезеңдерде қандай да бір «Алтын ғасырдың» немесе толыққанды діни дәуірдің болғанын дәлелдейтін жеткілікті негіз жоқ. Өйткені өткен замандарда да адамдардың дінге бет бұруымен қатар, діни тәжірибелерден алыстау құбылыстары қатар жүрген. Бұл тұрғыдан алғанда, қазіргі қоғамдағы діни тәжірибелерден алшақтау құбылысын адамзат тарихындағы діннің бұрын-соңды болмаған ерекше құлдырауы ретінде түсіндіруге негіз жоқ (Özay, 2007, p. 140). Соңғы жылдардағы зерттеулер институционалдық дінге деген қызығушылықтың айтарлықтай төмендегеніне қарамастан, әсіресе христиандық аясында елеулі діни жаңғырудың орын алып отырғанын көрсететін деректер ұсынуда. Осы деректерге сүйенсек, Еуропадағы қазіргі үдерісті «секуляризация» ұғымымен сипаттағаннан гөрі, «институционалдық діннен алыстау» ретінде сипаттау анағұрлым орынды тәсіл болып көрінеді (Köse, 2014, p. 23).

Шын мәнінде, бұл жағдай Грейс Дэвидтің «дінге тиесілі болмай-ақ сену» (*believing without belonging*) деген тұжырымдамасына сәйкес келеді (Davie, 2000, p. 10). Яғни еуропалықтар әртүрлі діни институттарға тиесілі болудан бас тартуы мүмкін болғанымен, парадоксты түрде, осы уақытқа дейін қалыптасып, орныққан көптеген діни қажеттіліктері мен сенімдерінен толықтай бас тарта алмаған. Жоғарыда қарастырылған жаңа тәсілдің негізгі тұжырымдарын қысқаша былайша көрсетуге болады. Соңғы кездері кеңінен талқылана бастаған фундаментализм мәселесі, әсіресе жаңа діни қозғалыстардың пайда болуы, діннің саяси дискурста барған сайын көбірек орын ала бастауы, діннің адамдардың өміріндегі мән-

мағына іздеу қажеттілігіне жауап беруді жалғастыруы және жеке тұлғалық діндарлықтың артуы – осы тәсілдің негізгі тұжырымдары болып табылады. Алайда бұл тәсілдің әлсіз тұсы ретінде оның жеке тұлғалық діндарлыққа тым көп мән беріп, институционалдық діндердің рөлін жеткілікті деңгейде ескермеуін атап көрсетуге болады.

Секуляризация теориясын қайта қарастыратын еңбектерді бұл мақалада «эклертикалық тәсіл» атауымен біріктіру олардың алдыңғы екі бағыт арасындағы компромисс болуымен негізделмейді. Топтастырудың ортақ критерийі – діни институттардың ықпалы, жеке тұлғалық діндарлық және діннің қоғамдық-мәдени көріністері арасындағы байланысты автоматты сәйкестік ретінде қарастырмау. Осы тұрғыдан діни беделдің белгілі бір салада әлсіреуі сенімнің барлық деңгейде жойылғанын білдірмейді; керісінше, діни белсенділіктің сақталуы қоғамдық институттардың діннен дербестенуін өздігінен жоққа шығармайды.

М. Чавес секуляризацияның нысанын нақтылап, оны діни беделдің ықпал ету аясының тарылуы арқылы түсіндіреді. Мұнда діни бедел тек саяси билікті емес, діни негізде легитимделетін реттеу мен ықпал ету мүмкіндігін білдіреді (Chaves, 1994). Д. Ямане неосекуляризациялық парадигманы қорғай отырып, секуляризацияны діндарлық көрсеткіштерінің өзгеруімен ғана бағалаудың жеткіліксіздігін көрсетеді және діни беделді талдауға басымдық береді (Yamane, 1997). Осы екі автордың ұстанымдары неосекуляризациялық бағыт аясында өзара жақын.

Х. Касанованың талдауында функционалдық жіктелу, діни сенімдер мен тәжірибелердің төмендеуі және діннің жеке салаға ығысуы аналитикалық тұрғыдан ажыратылады. Сондықтан діннің қоғамдық кеңістікте белсенді болуы зайырлы институттардың дербестігімен міндетті түрде қайшылыққа түспейді (Casanova, 2014). К. Оствальт, өз кезегінде, дін мен мәдениеттің өзара байланысына және діни мағыналардың дәстүрлі институттардан тыс көрінуіне назар аударады (Ostwalt, 2014).

Демек, бұл авторлардың зерттеу нысандары бірдей емес: Чавес пен Ямане діни беделге, Касанова қоғамдық діндер мен жіктелуге, Оствальт мәдени трансформацияға басымдық береді. Оларды бір топта қарастыру осы айырмашылықтарды жоймайды. «Эклертикалық тәсіл» бұл жерде аталған ұстанымдардың аналитикалық жақындығын білдіреді, ал неосекуляризация ұғымы олардың барлығының толық синонимі ретінде қолданылмайды.

Бұл жаңа парадигманың өкілдері қатарында Чавес, Ямане, Касанова және Оствальт сияқты әлеуметтанушыларды атауға болады. Эклертикалық тәсіл дін құбылысын қоғамдағы міндетті түрде сызықтық немесе циклдік бағытта дамитын үдеріс ретінде қарастырудың дұрыс еместігін алға тартады. Сонымен қатар бұл тәсіл діндарлықты да, діннен арылу үдерісін де шамадан тыс асыра бағалауға болмайды деп есептейді. Керісінше, олардың екеуін де диалектикалық үдеріс және өзара ықпалдастық аясында қатар өмір сүретін құбылыстар ретінде қарастыру қажет. Осы парадигма діни сенімдер мен діни тәжірибелердің кейбір көріністерінде төмендеу байқалғанымен, басқа қырларында керісінше өсімнің орын алуы мүмкін деген ұстанымға негізделеді (Özay, 2007, p. 205). Осы тұрғыдан алғанда, бұл тәсіл жоғарыда қарастырылған классикалық және жаңа тәсілдердің шектен шыққан тұстарынан аулақ болу қажеттігін алға тартады. Оған сәйкес, дін мен қасиетті шындықты зайырлы әлемнен мүлдем тәуелсіз құбылыс ретінде қарастыруға болмайды. Сондықтан зайырлы және діни дүниетанымдарды бір-біріне қарама-қайшы құбылыстар ретінде қабылдамауымыз қажет (Ostwalt, 2014, p. 193). Осы мәселеге қатысты Оствальт зайырлы әлем мен діни әлемнің қатар өмір сүретінін алға тартады. Сондықтан зайырлы және діни құбылыстар бір-бірін тікелей қолдамағанымен, олардың арасында кем дегенде белгілі бір өзара ықпалдастық бар. Осы себепті қазіргі кезде қалыптасқан «зайырлы» және «қасиетті» арасындағы поляризацияны

дін мен мәдениет арасындағы өзара байланыс тұрғысынан қайта қарастыру қажеттілігі туындайды (Ostwalt, 2014, p. 190). Сонымен қатар секуляризацияны идеология ретінде емес, үдеріс ретінде қабылдау өте маңызды. Өйткені зайырлы мен қасиетті, тіпті мәдениет пен дін арасындағы байланысты тек осы тұрғыдан ғана тереңірек түсінуге болады. Секуляризацияның дәстүрлер мен әдет-ғұрыптардағы үстірт өзгерістермен ғана шектелмейтінін, оның бұдан әлдеқайда кең мағынаға ие екенін ескеруіміз қажет.

Секуляризацияның мәдени үдеріс екендігін де назардан тыс қалдырмауымыз керек. Дін адамдарға өмір сүріп отырған әлемін түсіндіруге және оған мән-мағына беруге мүмкіндік беретіні сияқты, секуляризация да қоғамда қалыптасқан мәдени формаларды, соның ішінде дінді де, тереңірек түсінуге мүмкіндік береді (Ostwalt, 2014, p. 194).

Осы мәселеге қатысты Касанова діннің 1980-жылдары әлемдік деңгейде танымалдық пен қоғамдық көрінуге ие бола бастағанын айтады. Оның пікірінше, дін екі мағынада көрінетін сипатқа ие болды. Біріншіден, ол «қоғамдық кеңістікке» енді, кейіннен «қоғамдық сипатқа» ие болды. Осылайша қоғамның әртүрлі топтары дінге назар аудара бастады. Дінге деген бұл күтпеген қоғамдық қызығушылық оның өзіне бөлінген жеке саладан шығып, қоғамдық кеңістікте қайта орын алуына мүмкіндік берді. Осы тұрғыда Касанова бір-бірімен тікелей байланысы жоқ сияқты көрінетін мына төрт оқиғаның діннің қоғамдағы орны мен қызметін қайта бағалауға мүмкіндік бергенін алға тартады:

1. Ирандағы ислам революциясы;
2. Польшадағы «Солидарность» қозғалысының өрлеуі;
3. Латын Америкасындағы сандинистік қозғалыстар;
4. АҚШ-тағы протестанттық фундаментализмнің саясаттағы рөлі (Casanova, 2014, p. 9).

Касанованың талдауы діннің қоғамдық кеңістіктегі белсенділігін оның басқа институттарға үстемдігімен теңестіруге болмайтынын көрсетеді. Діни ұйымдар қоғамдық пікірталасқа қатыса отырып, саясаттың, құқықтың немесе экономиканың институционалдық дербестігі жағдайында әрекет ете алады (Casanova, 2014). Чавестің діни беделдің ықпал ету аясын талдауы осы мәселемен салыстыруға мүмкіндік береді, бірақ екі автордың ұстанымдары толық сәйкес келмейді (Chaves, 1994). Функционалдық жіктелу қоғамдық салалардың дербестенуін сипаттаса, діни беделдің әлсіреуі діни негізде легитимделетін ықпалдың шектелуін білдіреді. Сондықтан экономиканың діннен дербестенуін автоматты түрде діннің толық құлдырауы немесе діни биліктің жалпы легитимділік дағдарысы деп бағалау жеткіліксіз.

Белгіленген өлшемдер бойынша салыстыру тәсілдердің түсіндіру мүмкіндігі зерттелетін құбылысқа тәуелді екенін көрсетеді. Қоғамдық институттардың діни реттеуден дербестенуін қарастырғанда классикалық теориялардың жіктелу мен рационалдануға қатысты тұжырымдары маңызды. Діни белсенділіктің сақталуын, ұйымдық тиесілік пен жеке сенімнің сәйкес келмеуін талдағанда «жаңа тәсіл» аясында қарастырылған сындар пайдалы. Ал институционалдық, жеке тұлғалық және мәдени өзгерістердің әртүрлі бағытта жүруін түсіндіру үшін осы өлшемдерді ажырататын еңбектерді өзара салыстыру қажет.

Бұл зерттеуде «эклертикалық тәсілдің» маңызы барлық теориялардан жоғары тұруымен емес, әртүрлі деңгейдегі өзгерістерді бір көрсеткішке келтірмеуге мүмкіндік беруімен байланыстырылады. Алайда деңгейлерді ажырату тек осы топқа тән белгі емес: ол Доббелеренің тұжырымдарында да кездеседі. Сонымен қатар Чавес, Ямане, Касанова және Оствалт еңбектері бірыңғай себептік модель ұсынбайды. Сондықтан олардың түсіндірулерін біріктіру теориялық салыстыруға көмектескенімен, нақты қоғамдағы діни өзгерістерді түсіндіру үшін қосымша эмпирикалық тексеруді талап етеді.

Қорытынды

Секуляризация жөніндегі теориялық пікірталастар діннің қоғамдық орнының өзгеруін бір ғана көрсеткішпен түсіндіру жеткіліксіз екенін көрсетеді. Діни институттардың ықпалы, жеке тұлғалық сенім мен тәжірибе және діннің қоғамдық-мәдени көріністері өзара байланысты болғанымен, олардың өзгеру бағыты мен қарқыны міндетті түрде сәйкес келмейді.

Мақалада қолданылған классикалық, «жаңа» және «эkleктикалық» тәсілдерге бөлу ғылыми әдебиетке сүйенетін жұмыс жіктеуі болып табылады. Ол дін әлеуметтануындағы барлық теорияларды қамтитын әмбебап типология немесе бірін-бірі толық алмастырған үш кезең ретінде ұсынылмайды. Салыстыру авторлардың нақты еңбектеріндегі секуляризация нысанына, талдау деңгейіне, түсіндіру механизміне, болжанатын нәтижеге және қолданылу шегіне негізделді.

«Эkleктикалық тәсіл» аясында қарастырылған еңбектердің ортақ белгісі – діни беделдің өзгеруін, жеке діндарлықты және қоғамдық-мәдени көріністерді бір-біріне теңестірмеу. Бұл ұқсастық Чавес пен Яманенің неосекуляризациялық ұстанымдарын, Касанованың қоғамдық діндер тұжырымдамасын және Оствальттың мәдени талдауын біртұтас мектепке айналдырмайды. Олардың айырмашылықтарын сақтау теориялық ұғымдарды дәл қолданудың қажетті шарты болып табылады.

Зерттеудің нәтижесі белгілі бір тәсілдің әмбебап басымдығын дәлелдеуде емес, теорияны зерттеу нысаны мен талдау деңгейіне сәйкес таңдаудың қажеттілігін негіздеуде көрінеді. Қорытындылар қарастырылған әдебиеттер корпусымен шектеледі. Оларды Қазақстандағы немесе басқа қоғамдардағы діни өзгерістерге қолдану діни беделдің, институционалдық дербестіктің, діни қатысу мен жеке сенімнің нақты көрсеткіштері арқылы тексеруді қажет етеді.

Авторлардың үлесі

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

Екінші автор – бақылау жүргізу, талдау жасау, деректерді өңдеу, мәтінді редакциялау.

Мүдделер қақтығысы

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

- Aydınalp, H. (2018). *Din ve Dünyevileşme Kuzey Kıbrıs Örneği*. Çamlıca.
- Beger, P. L. (2014). Sekülerizmin Gerilemesi. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* (pp. 40–59). Timaş Yayınları.
- Bell, D. (2014). Kutsalın dönüşü. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü*. Timaş Yayınları.
- Berger, P. L. (1969). *The Sacred Canopy*. Anchor Press.
- Bruce, S. (2015). Sekülerleşme: Sistematik bir betimleme. In M. A. Kirman & İ. Çapcıoğlu (Eds.), *Sekülerleşme: Klasik ve çağdaş yaklaşımlar* (pp. 25–44). Otto.
- Casanova, J. (2014). *Modern dünyada kamusal dinler* (M. M. Şahin, Trans.). Sakarya University Cultural Publications.
- Chaves, M. (1994). Secularization as declining religious authority. *Social Forces*, 72(3), 749–774. <https://doi.org/10.1093/sf/72.3.749>
- Davie, G. (2000). *Religion in modern Europe: A memory mutates*. Oxford University Press.

- Dobbelaere, K. (2015). Sekülerleşmenin anlamı ve kapsamı. In M. A. Kirman & İ. Çapcıoğlu (Eds.), *Sekülerleşme: Klasik ve çağdaş yaklaşımlar* (pp. 57–74). Otto Yayınları.
- Furseth, İ., & Repstad, P. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş*. Birleşik.
- Köse, A. (2014). Modernleşme, sekülerleşme ve din ilişkisi üzerine yeni paradigmlar. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* (pp. 11–39). Timaş.
- Kurt, A. (2011). *Din Sosyolojisi*. Dora.
- Leger, D. H. (2000). *Religion as a Chain of Memory* (S. Lee, Trans.). Polity Press.
- Ostwalt, C. (2014). Seküler Çan Küleleri. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü*. Timaş Yayınları.
- Özay, M. (2007). *Sekülerleşme ve Din*. İz Yayıncılık.
- Stark, R. (2015). Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* (pp. 60–100). Timaş Yayınları.
- Wilson, B. (2015). Sekülerleşme (A. Bayer, Trans.). In M. A. Kirman & İ. Çapcıoğlu (Eds.), *Sekülerleşme: Klasik ve çağdaş yaklaşımlar* (pp. 9–24). Otto.
- Wilson, B. R. (1966). *Religion in secular society: A sociological comment*. C. A. Watts & Co. Ltd.
- Yamane, D. (1997). Secularization on trial: In defense of a neosecularization paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(1), 109–122. <https://doi.org/10.2307/1387887>

References

- Aydınalp, H. (2018). *Din ve Dünyevileşme Kuzey Kıbrıs Örneği* [Religion and Secularization: The Case of Northern Cyprus]. Çamlıca. (in Turkish)
- Beger, P. L. (2014). Sekülerizmin Gerilemesi [The Decline of Secularism]. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* [The future of religion in the 21st century: The return of the sacred] (pp. 40–59). Timaş Yayınları. (in Turkish)
- Bell, D. (2014). Kutsalın dönüşü [The return of the sacred]. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* [The future of religion in the 21st century: The return of the sacred]. Timaş Yayınları. (in Turkish)
- Berger, P. L. (1969). *The Sacred Canopy*. Anchor Press.
- Bruce, S. (2015). Sekülerleşme: Sistematik bir betimleme [Secularization: A Systematic Description]. In M. A. Kirman & İ. Çapcıoğlu (Eds.), *Sekülerleşme: Klasik ve çağdaş yaklaşımlar* [Secularization: Classical and Contemporary Approaches] (pp. 25–44). Otto. (in Turkish)
- Casanova, J. (2014). *Modern dünyada kamusal dinler* [Public religions in the modern world] (M. M. Şahin, Trans.). Sakarya University Cultural Publications. (in Turkish)
- Chaves, M. (1994). *Secularization as declining religious authority*. *Social Forces*, 72(3), 749–774. <https://doi.org/10.1093/sf/72.3.749>
- Davie, G. (2000). *Religion in modern Europe: A memory mutates*. Oxford University Press.
- Dobbelaere, K. (2015). Sekülerleşmenin anlamı ve kapsamı [The meaning and scope of secularization]. In M. A. Kirman & İ. Çapcıoğlu (Eds.), *Sekülerleşme: Klasik ve çağdaş yaklaşımlar* [Secularization: Classical and contemporary approaches] (pp. 57–74). Otto Yayınları. (in Turkish)
- Furseth, İ., & Repstad, P. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş* [Introduction to the Sociology of Religion]. Birleşik. (in Turkish)
- Köse, A. (2014). Modernleşme, sekülerleşme ve din ilişkisi üzerine yeni paradigmlar [New paradigms on the relationship between modernization, secularization and religion]. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* [The future of religion in the 21st century: The return of the sacred] (pp. 11–39). Timaş. (in Turkish)

- Kurt, A. (2011). *Din Sosyolojisi* [Sociology of Religion]. Dora. (in Turkish)
- Leger, D. H. (2000). *Religion as a Chain of Memory* (S. Lee, Trans.). Polity Press.
- Ostwalt, C. (2014). Seküler Çan Küleleri [Secular Bell Ashes]. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* [The Future of Religion in the 21st Century: The Return of the Sacred]. Timaş Yayınları. (in Turkish)
- Özay, M. (2007). *Sekülerleşme ve Din* [Secularization and Religion]. İz Yayıncılık. (in Turkish)
- Stark, R. (2015). Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme [Secularization, R.I.P.]. In A. Köse (Ed.), *21. yüzyılda dinin geleceği: Kutsalın dönüşü* (pp. 60–100) [The future of religion in the 21st century: The return of the sacred]. Timaş Yayınları. (in Turkish)
- Wilson, B. (2015). Sekülerleşme [Secularization] (A. Bayer, Trans.). In M. A. Kirman & İ. Çapcıoğlu (Eds.), *Sekülerleşme: Klasik ve çağdaş yaklaşımlar* [Secularization: Classical and contemporary approaches] (pp. 9–24). Otto. (in Turkish)
- Wilson, B. R. (1966). *Religion in secular society: A sociological comment*. C. A. Watts & Co. Ltd.
- Yamane, D. (1997). Secularization on trial: In defense of a neosecularization paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(1), 109–122. <https://doi.org/10.2307/1387887>

Information about authors

Daurirjan Byerdimurat – PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-1508-7562>, daurirjan.byerdimurat@gmail.com

Jolaman Bulan – PhD, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0003-4595-1830>, jolamanbulan@gmail.com

Авторлар туралы мәлімет

Дауиржан Бердимурат – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-1508-7562>, daurirjan.byerdimurat@gmail.com

Жоламан Бұлан – PhD, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0003-4595-1830>, jolamanbulan@gmail.com

Сведения об авторах

Дауиржан Бердимурат – PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-1508-7562>, daurirjan.byerdimurat@gmail.com

Жоламан Булан – PhD, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0003-4595-1830>, jolamanbulan@gmail.com

Article

The Legal Status of Religious Expertise Conclusions in Kazakhstan and Mechanisms for Ensuring Their Quality

Nurgali Kabylov ¹ , Ayan Oryntay ^{2,*} 

¹ Academy of Public Administration under the President of the Republic of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan

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

*Corresponding author's email: ayan.oryntay@gmail.com

Abstract

The protection of the country's citizens' spiritual security constitutes one of the priority areas of state policy in the field of religious affairs. Religious studies expertise is an effective tool in combating the spread of extremist ideas and illegal content. The article analyzes the legal status of religious expertise conclusions in Kazakhstan and the mechanisms for ensuring their quality. Special attention is given to the relationship between the scientific basis of the expert conclusions and their practical influence on the adoption of administrative decisions. The study is based on formal-legal, systemic, functional, and comparative legal methods. The article examines the approaches to organizing religious expertise in Russia, Kyrgyzstan, Uzbekistan, and Azerbaijan with the aim of identifying best practices that may be adapted to improve quality assurance of domestic mechanisms. The authors conclude that the current legislation enables a distinction between the legal status of the religious expertise conclusion, the notification letter conveying its content to the applicant, and the administrative act adopted by the competent authority based on the results of the expert assessment. The advisory status of the report should be maintained, but its influence on administrative decisions requires verifiable quality assurance. Therefore, the authors propose a three-tiered model: a uniform standard for substantiating the report, independent scientific peer review of complex cases with significant legal consequences, and systemic development and assessment of the expert's competence. It is proposed to test these mechanisms on a pilot basis and subsequently incorporate the effective elements into legislative acts.

Received: 26 August 2026

Revised: 06 September 2026

Accepted: 12 September 2026

Copyright: © 2026 by the authors.

This article is an open access article

distributed under the terms and

conditions of the [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[Attribution \(CC BY\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) license.

Keywords: religious expertise; expert conclusion; administrative act; reasoning standard; expert competence.

Қазақстандағы дінтану сараптамасы қорытындысының құқықтық мәртебесі және сапаны қамтамасыз ету тетіктері

Аңдатпа

Ел азаматтарының рухани қауіпсіздігін қамтамасыз ету мемлекеттік және діни саясаттың басымдығы болып табылады. Дінтану сараптамасы экстремистік идеялар мен заңға қайшы мазмұнның таралуының алдын алуға бағытталған тиімді құқықтық және сараптамалық тетіктердің бірі болып табылады. Мақалада Қазақстандағы дінтану сараптамасы қорытындысының құқықтық мәртебесі мен сапасын қамтамасыз ету тетіктері қарастырылады. Сараптамалық қорытындысының ғылыми сипаты мен оның әкімшілік шешім қабылдауға практикалық әсері арасындағы байланыс мәселесіне ерекше назар аударылады. Зерттеу формалды-құқықтық, жүйелік, функционалдық және салыстырмалы-құқықтық әдістерге негізделді. Отандық тетіктерге бейімдеуге болатын элементтерді айқындау мақсатында Ресей, Қырғызстан, Өзбекстан және Әзербайжандағы дінтану сараптамасын ұйымдастыру тәжірибесіне талдау жүргізілді. Авторлар қолданыстағы заңнама дінтану сараптамасы қорытындысының заңды сипатын, оны өтініш берушіге жеткізетін хабарлама хатын және уәкілетті орган сараптама нәтижелерін ескере отырып қабылдаған әкімшілік актіні ажыратуға мүмкіндік береді деген қорытындыға келеді. Қорытындының ұсынымдық мәртебесі сақталуға тиіс, бірақ оның әкімшілік шешімге ықпалы тексерілетін сапа кепілдіктерін талап етеді. Осыған байланысты авторлар үш деңгейлі модель ұсынылды: қорытындыны негіздеудің бірыңғай стандарты, күрделі және құқықтық ықпалы жоғары істерді тәуелсіз ғылыми рецензиялау, сарапшы құзыретін жүйелі дамыту және бағалау. Қолданыстағы электрондық қызмет көрсету инфрақұрылымы модельді сүйемелдейтін құрал ретінде қарастырылды. Тетіктерді пилоттық режимде сынақтан өткізу, содан кейін тиімді элементтерді заңнамалық актілерге бекіту ұсынылады.

Түйін сөздер: дінтану сараптамасы; сараптамалық қорытынды; әкімшілік акт; негіздеу стандарты; сарапшы құзыреті.

Правовой статус заключения религиозной экспертизы в Казахстане и механизмы обеспечения качества

Аннотация

Обеспечение духовной безопасности граждан страны является приоритетным направлением государственно-конфессиональной политики. Религиозная экспертиза является одним из эффективных инструментов в борьбе с распространением экстремистских идей и противоправного контента. В статье проанализирован правовой статус заключения религиозной экспертизы в Казахстане и механизмы обеспечения его качества. Особое внимание уделяется проблеме соотношения научной природы экспертного заключения и его практического влияния на принятие административных решений. Исследование основано на формально-юридическом, системном, функциональном и сравнительно-правовом методах. Проведен анализ практики организации религиозной экспертизы в России, Кыргызстане, Узбекистане и Азербайджане с целью выявления элементов, которые могут быть адаптированы к отечественным механизмам. Авторы приходят к выводу, что действующее законодательство позволяет разграничить правовую природу заключения религиозной экспертизы, уведомительного письма, посредством которого оно доводится до сведения заявителя, и административного акта, принимаемого уполномоченным органом с учетом выводов экспертизы. Рекомендательный статус заключения должен сохраняться, однако его влияние на административное решение требует проверяемых гарантий качества. В связи с этим авторы предлагают трехуровневую модель: единый стандарт обоснования заключения, независимое научное рецензирование сложных дел с существенными правовыми последствиями, системное развитие и оценка компетенции эксперта. Предлагается апробировать механизмы в пилотном режиме, а затем закрепить эффективные элементы в законодательных актах.

Ключевые слова: религиозная экспертиза; экспертное заключение; административный акт; стандарт обоснования; компетенция эксперта.

Кіріспе

Қазақстанда дінтану сараптамасы дін саласындағы бірқатар мемлекеттік рәсімдерді жүзеге асыру барысында қолданылады. Қазақстан Республикасындағы дінтану сараптамасының негізгі мақсаты – сараптама объектілерінің ел заңнамасының талаптарына сәйкестігін анықтау, сондай-ақ мемлекеттік органдардың діни қызметті реттеу саласында заңды, объективті әрі негізделген шешімдер қабылдауына ықпал ету. Ол миссионерлік қызметті және діни бірлестіктерді тіркеу, діни әдебиет пен ақпараттық материалдарды әкелу және тарату кезінде жүргізіледі. Осы рәсімдерде сараптамалық қорытынды кейінгі әкімшілік шешімнің ғылыми негізі бола алады. Сондықтан дінтану сараптамасы қорытындысының құқықтық табиғаты мен сапасын айқындау сарапшының, уәкілетті органның және өтініш берушінің құқықтары мен жауапкершілік шегін нақты белгілеу тұрғысынан маңызды.

Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрлігі Дін істері комитетінің ресми деректері бойынша 2020 жылдан 2026 жылдың бірінші жартыжылдығына дейін дінтану сараптамасына 22 836 материал келіп түскен. Оның 14 274-іне оң, 5 193-іне теріс қорытынды берілген, ал 3 369 материал діни емес, шет тіліндегі немесе ақаулы материалдар санатына жатқызылған (Committee for Religious Affairs of the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan, 2026). Бұл көрсеткіштер рәсімнің ауқымы мен объектілердің әртектілігін көрсетеді, бірақ қорытынды сапасын өздігінен өлшемейді. Сондықтан сапаны қамтамасыз ету тетіктері нәтижелердің арақатынасына емес, құқықтық салдары бар рәсімдегі тәуекелді азайтуға бағытталуға тиіс.

Қазақстандық зерттеулерде дінтану сараптамасының теориялық, тарихи және әдіснамалық негіздері қарастырылған (Abdirasilqyzy, 2014; Arystanbekuly, 2022; Kalybekova, 2019; Kalybekova & Yerzhan, 2023; Kalybekova & Yerzhan, 2024; Temirbayev & Temirbayeva, 2024a, 2024b; Musina, 2018). Дін саласындағы заңнаманы халықаралық міндеттемелермен үйлестіру мәселесі де жеке зерттелген (Oishybayev et al., 2019; Bardon, 2026). Ресейлік және посткеңестік әдебиетте сараптаманың зерттеушілік табиғаты, әдістің ашықтығы және сарапшы құзыретінің шегі талқыланады (Griva, 2022; Ivanova et al., 2024; Pogasii, 2026). Алайда дінтану сараптама қорытындысының, оны жолдайтын хаттың және түпкілікті әкімшілік актінің құқықтық арақатынасы мен сапасын қамтамасыз ету тетіктері ғылыми әдебиетте кешенді түрде жеткілікті деңгейде зерттелмеген. Ғылыми мәселе ұсынымдық сипаттағы дінтану сараптамасы қорытындысының әкімшілік шешімдер қабылдауға елеулі ықпал етуі мен оның сапасын бағалау және қамтамасыз етудің бірыңғай құқықтық тетіктерінің жеткілікті деңгейде қалыптаспауы арасындағы қайшылықтан туындайды. Зерттеу Қазақстандағы дінтану сараптамасын жүргізу барысында қалыптасатын құқықтық және сараптамалық қатынастар қарастырылады. Зерттеудің негізгі назарында дінтану сараптамасы қорытындысының құқықтық мәртебесі және оның ғылыми негізділігін қамтамасыз ететін құқықтық-ұйымдастырушылық тетіктер.

Мақаланың мақсаты – қорытындының құқықтық мәртебесін айқындау және оның ұсынымдық табиғатын сақтай отырып, сапаны қамтамасыз етудің өзара байланысты моделін ұсыну. Осы мақсатқа сәйкес дінтану сараптамасы қорытындысының, оны хабарлау хатының және әкімшілік актінің құқықтық әрі функционалдық арақатынасы айқындалады, сапаны қамтамасыз ету өлшемдері белгіленеді, сондай-ақ шетелдік тәжірибедегі Қазақстан жағдайына бейімделуі мүмкін құқықтық тетіктері бағаланады. Зерттеудің ғылыми жаңалығы құқықтық мәртебе мен ғылыми сапаны қамтамасыз ету тетіктерін бір модельде байланыстырудан көрінеді.

Материалдар мен әдістер

Зерттеудің нормативтік негізін Қазақстан Республикасының Конституциясы, 2011 жылғы «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңы, 2013 жылғы «Мемлекеттік көрсетілетін қызметтер туралы» Заңы, Әкімшілік рәсімдік-процестік кодексі, 2014 жылғы № 162 бұйрықпен бекітілген Дінтану сараптамасын жүргізу қағидалары және оған 2026 жылғы № 230-НҚ бұйрықпен енгізілген өзгерістер құрайды (Republic of Kazakhstan, 2011; 2013; 2020; 2026; Minister of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan, 2014; Acting Minister of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan, 2026). Бұл актілер сараптаманың мақсатын, оны ұйымдастырушы субъектіні, мемлекеттік қызмет нәтижесін және әкімшілік шешімге қойылатын жалпы талаптарды белгілейді.

Салыстырмалы материал ретінде Ресей, Қырғызстан, Өзбекстан және Әзербайжанның ресми нормативтік актілері пайдаланылды. Бұл мемлекеттер Қазақстанмен ұқсас құқықтық дәстүрге ие, бірақ сараптаманы ұйымдастыру, алқалы қарау, нәтижені рәсімдеу және цифрлық тіркеу тәсілдері әртүрлі. Халықаралық құқықтық шектерді бағалау үшін Біріккен Ұлттар Ұйымы (БҰҰ) мен Еуропадағы қауіпсіздік және ынтымақтастық ұйымы (ЕҚЫҰ), Демократиялық институттар және адам құқықтары жөніндегі бюро (ДИАҚБ) құжаттары қолданылды (Human Rights Committee, 1993; OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, 2019; OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights & Venice Commission, 2014).

Зерттеу төрт әдіс қолданылды. Формалды-құқықтық әдіс құжаттардың заңдық табиғатын анықтауға бағытталды. Жүйелік әдіс дінтану сараптамасын мемлекеттік қызмет пен әкімшілік рәсімнің құрамдас бөлігі ретінде қарауға мүмкіндік берді. Функционалдық әдіс құжаттың атауын емес, оның нақты құқықтық салдарын бағалады. Салыстырмалы-құқықтық әдіспен бес мемлекеттің моделі ұйымдастырушы субъект, алқалы қарау, нәтижені рәсімдеу және цифрлық тіркеу өлшемдері бойынша салыстырылды.

Нәтижелер және талқылау

Дінтану сараптамасы қорытындысының құқықтық мәртебесі

Дінтану сараптамасы – арнайы ғылыми білімге негізделетін зерттеу қызметінің бір түрі. Оның өзіндік зерттеу объектісі, міндеттері, әдістемелік тәсілдері және қолданылатын дереккөздер жүйесі қалыптасқан (Griva, 2022; Ivanova et al., 2024). Сарапшы материалдың діни мазмұнын, конфессиялық ерекшелігін және мәтінін талдайды, бірақ тіркеу, рұқсат беру немесе құқықтық міндет жүктеу туралы түпкілікті шешім қабылдамайды.

Ғылыми бағалау мен биліктік шешім – әртүрлі функциялар. Сарапшы қорытындының ғылыми негізділігіне, деректердің дұрыстығына және әдістің жарамдылығына жауап береді. Уәкілетті орган әкімшілік рәсімнің заңдылығын қамтамасыз етеді, іс материалдары мен құқық нормаларын толық бағалайды және түпкілікті шешім қабылдайды.

Дінтану сараптамасын жүргізу қағидалары қорытындыны ұсынымдық сипаттағы құжат ретінде бекітеді (Minister of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan, 2014). «Ұсынымдық» белгі қорытындының маңызсыз екенін емес, оның әкімшілік актімен тең еместігін және сарапшы құзыретінің шегін білдіреді. Қорытынды кейінгі шешімнің ғылыми негізі бола алады, алайда уәкілетті орган өтінішті, қоса берілген материалдарды және қолданылатын құқық нормаларын дербес бағалауға тиіс.

Қағидалардың 2026 жылғы редакциясы мемлекеттік қызмет нәтижесін «сараптама қорытындысы туралы хат» немесе қызмет көрсетуден бас тарту туралы уәжді жауап деп айқындайды (Acting Minister of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan, 2026). Бұл норма сараптамалық қорытынды мен оны өтініш берушіге жеткізу нысанын ажыратуға негіз береді.

Осыған байланысты бір рәсімде үш құжат ажыратылады. Біріншісі – сараптамалық қорытынды. Ол зерттеу объектісін, әдісін, талдауын және ғылыми тұжырымын қамтиды. Екіншісі – хат. Ол мемлекеттік қызмет нәтижесін өтініш берушіге ресми жеткізеді. Үшіншісі – заңда көзделген жағдайда қорытынды ескеріліп қабылданатын әкімшілік акт. Ол тұлғаның құқықтары мен міндеттеріне түпкілікті биліктік ықпал етеді.

Әкімшілік рәсімдік-процестік кодекстің 4-бабы әкімшілік актіні жария-құқықтық шешім ретінде айқындайды. Кодекстің 10-бабы мөлшерлестік талабын, ал 79–80-баптары жазбаша әкімшілік актінің мазмұны мен негізделуіне қойылатын талаптарды белгілейді (Republic of Kazakhstan, 2020). Сондықтан қорытындыны барлық жағдайда дербес әкімшілік акт деп тану дұрыс емес. Оның дәлелдері, әдетте, қорытынды ескеріліп қабылданған түпкілікті актіні қайта қарау кезінде бағаланады. Алайда хат рәсімді толық аяқтап, өтініш берушінің құқықтық мүмкіндігін тікелей айқындаса, оның табиғаты нақты салдарына қарай анықталуға тиіс.

Дінтану сараптамасы қорытындысымен ғылыми тұрғыдан келіспеу және оның негізінде қабылданған әкімшілік актіге құқықтық дау айту әртүрлі құқықтық табиғаты бар дербес рәсімдер болып табылады. Сараптамалық қорытындының ғылыми негізділігіне қатысты күмән туындаған жағдайда оның сапасы мен дәлелділігін бағалау мақсатында бастапқы сараптамаға қатыспаған тәуелсіз маманның рецензиясы немесе материалға қайталама сараптама жүргізілуі мүмкін.

Әкімшілік шешімнің заңдылығына күмән туғанда әкімшілік немесе сот тәртібі қолданылады. Жоғарғы Соттың 2024 және 2026 жылғы нормативтік қаулылары дінтану сараптамасына арнайы арналмаған. Дегенмен олардағы жалпы талаптар соттың орган құзыретін, рәсімнің сақталуын, шешімнің негіздемесін және құқықтық салдардың мөлшерлестігін тексеруіне негіз береді (Supreme Court of the Republic of Kazakhstan, 2024; 2026). Сот сарапшының орнына жаңа ғылыми қорытынды жасамайды, бірақ қорытындының әкімшілік шешімге жарамды негіз болғанын бағалай алады.

Нормативтік айқындық үшін Қағидаларда осы үш құжаттың функциясын нақты көрсету орынды. Бұл қолданыстағы модельді өзгертпейді және уәкілетті органның өкілеттігін шектемейді. Керісінше, әр құжатқа қойылатын негіздеу талабын, қайта қарау жолын және жауапкершілік шегін түсінікті етеді.

Қорытынды сапасын қамтамасыз етудің үш деңгейлі моделі

Дінтану сараптамасының сапасы қорытындының оң немесе теріс болуымен емес, оның ғылыми негізділігімен, объективтілігімен, дәлелділігімен және белгіленген әдістемелік талаптарға сәйкестігімен бағаланады. Негізгі өлшемдер – зерттеу объектісінің дәл анықталуы, деректердің тексерілуі, әдістің жарамдылығы, талдау мен тұжырым арасындағы логикалық байланыс, ғылыми бейтараптық және сарапшы құзыретінің сақталуы (Kalybekova, 2019; Kalybekova & Yerzhan, 2023; Kalybekova & Yerzhan, 2024; Ivanova et al., 2024).

Бірінші деңгей – қорытындыны негіздеудің бірыңғай стандарты. Сараптамалық қорытындыда зерттеу объектісі, қойылған сұрақтар, қолданылған әдістер, деректер, негізгі талдау және тұжырым көрсетілуге тиіс. Теріс тұжырым жасалған жағдайда материалдағы нақты белгілер мен қолданылатын құқықтық талаптың байланысы түсіндіріледі. Стандарт сараптаманың мазмұнын алдын ала шешпейді және ғылыми дербестікті шектемейді. Ол қорытындының логикасын тексеруге мүмкіндік береді (Ivanova et al., 2024; Pogasii, 2026).

Екінші деңгей – тәуекелге негізделген тәуелсіз ғылыми рецензиялау. Ол бірнеше тіл мен форматты қамтитын материалға, жаңа немесе аз зерттелген діни ағымға, бір-біріне қайшы деректерге және елеулі құқықтық салдарға әкелуі мүмкін теріс тұжырымға қатысты істерде

қолданылуы мүмкін. Нақты өлшемдер пилоттық кезеңде тексеріліп, кейін Қағидаларда бекітілуге тиіс.

Рецензент бастапқы зерттеуге қатыспайды және жаңа қорытынды жасамайды. Ол әдістің жарамдылығын, деректердің жеткіліктілігін, талдау мен тұжырымның байланысын бағалайды. Елеулі кемшілік анықталса, қорытынды толықтыруға қайтарылады. Ғылыми тұжырымға негізді күмән сақталса, бастапқы зерттеуге қатыспаған сарапшы немесе алқа қайталама сараптама жүргізеді. Осылайша рәсімдік тексеру, рецензиялау және қайталама сараптама міндеттері араласпайды.

Үшінші деңгей – сарапшы құзыретін жүйелі дамыту және бағалау. Материалдардың діни дәстүрі, тілі мен форматы әртүрлі болғандықтан, сарапшының мамандануы объектінің ерекшелігіне сәйкес келуге тиіс. Құзыретті дамыту ғылыми және сараптамалық қауымдастықпен бірлескен әдістемелік жұмыс пен тәжірибе алмасу арқылы жүргізілуі мүмкін. Оның мазмұнын жекелеген пәндер деңгейінде нормативтік актімен қатаң бекітудің қажеті жоқ.

Мемлекеттік сараптамаға маман тарту кезінде оның білімі, тәжірибесі, мамандануы және бұрын орындаған сараптамалық жұмыстарының сапасы ескеріледі. Бұл материалды тиісті құзыреті бар сарапшыға беруге мүмкіндік береді. Аталған бағалау тек нақты сараптаманы жүргізуге маман таңдау үшін қолданылады және дінтанушының жалпы кәсіби немесе ғылыми қызметін шектеуге негіз болмауға тиіс. Үш деңгей өзара байланыста қолданылғанда қорытынды сапасын тұрақты қамтамасыз етуге мүмкіндік береді.

Халықаралық тәжірибенің салыстырмалы шолуы

Шетелдік модельдерді толық көшіру Қазақстанның құқықтық жүйесіне сәйкес келмейді. Елдердің дін саласындағы саясаты, мемлекеттік органдары және рұқсат беру рәсімдері әртүрлі. Сондықтан салыстырудың мақсаты шектеу деңгейін қайталау емес, қорытынды сапасын арттыратын жекелеген құралдарды анықтау болды.

Ресейде мемлекеттік дінтану сараптамасын Әділет министрлігі мен оның аумақтық органдары жанындағы сарапшылық кеңестер жүргізеді. 2009 жылғы № 53 бұйрық сараптаманың мақсатын, объектілерін және қорытындыны рәсімдеу тәртібін белгілейді (Ministry of Justice of the Russian Federation, 2009; Bakushkin, 2025). Қазақстан үшін пайдалы элемент – күрделі материалды бірнеше маманның қарауына мүмкіндік беретін алқалы нысан. Дегенмен оның өзі сапаға автоматты түрде кепіл бермейді; ортақ негіздеу өлшемі мен мүдделер қақтығысын болдырмау тәртібі қажет (Pogasii, 2026; Kirushin, 2024).

Қырғызстанның 2025 жылғы № 18 Заңы мен № 372 қаулысы сараптама объектілерін, жүгіну тәртібін және мамандарды тарту мүмкіндігін бекітеді (Kyrgyz Republic, 2025; Cabinet of Ministers of the Kyrgyz Republic, 2025). Қазақстан үшін пайдалы элемент – сараптама негіздері мен рәсімдерін бір актіде жүйелі көрсету. Бұл өтініш беруші мен сарапшыға рәсімнің логикусын алдын ала түсінуге мүмкіндік береді.

Өзбекстанда 2021 жылғы № ЗРУ-699 Заң оң сараптама қорытындысын талап етеді, ал 2022 жылғы № 180 қаулы рұқсат етілген электрондық материалды қорытындының күні мен нөмірі бар QR-кодпен белгілеуді көздейді (Republic of Uzbekistan, 2021; Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan, 2022; Tulemetova, 2022). Әзербайжанда рұқсат етілген діни әдебиет бақылау маркасымен белгіленеді (Republic of Azerbaijan, 1992). Қазақстан үшін маңызды элемент – бұл елдердегі шектеу деңгейі емес, сарапталған материалдың нақты нұсқасын қорытындымен сәйкестендіру мүмкіндігі.

Салыстыру Ресейде алқалы қарау нысаны, Қырғызстанда рәсімдерді бір актіде жүйелеу, Өзбекстан мен Әзербайжанда материал мен сараптама нәтижесін сәйкестендіру құралдары қолданылатынын көрсетті. Қазақстанда өтініш беру мен нәтижені алу электрондық түрде жүзеге асырылады, бірақ тұрақты алқалы рецензиялау мен бұрын зерттелген материалдардың қорғалған бірыңғай базасы нормативтік деңгейде бекітілмеген. Сондықтан шетелдік тәжірибеден нақты құралдарды ғана таңдап, оларды заңдылық, бейтараптық және мөлшерлестік қағидаттарына сәйкес бейімдеу қажет (Human Rights Committee, 1993; OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, 2019; OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights & Venice Commission, 2014). Нәтижелер 1-кестеде дінтану сараптамасын реттеудің салыстырмалы түрде жинақталды және қарастырылған елдердің ресми нормативтік актілері негізінде құрастырылды.

1-кесте. Дінтану сараптамасын реттеудің салыстырмалы шолуы

Ел	Ұйымдастырушы субъект	Алқалы қарау	Нәтижені рәсімдеу	Цифрлық тіркеу
Қазақстан	Дін істері комитеті	Міндетті алқа жоқ	Қорытынды; нәтиже хатпен	E-license
Ресей	Әділет органдарының сарапшылық кеңестері	Алқалы кеңес	№ 53 бұйрық	Арнайы белгі жоқ
Қырғызстан	Дін саласындағы уәкілетті орган	Мамандар тартылуы мүмкін	№ 372 қаулы	Негізгі тетік емес
Өзбекстан	Дін істері комитеті	Міндетті алқа жоқ	Оң/теріс қорытынды	Күні мен нөмірі бар QR-код
Әзербайжан	Діни құрылымдармен жұмыс жөніндегі орган	Міндетті алқа жоқ	Мемлекеттік қорытынды	Бақылау маркасы

Ұсыныстарды іске асыру және олардың құқықтық шектері

Ұсынылған тетіктерді кезең-кезеңімен енгізу орынды. Алдымен негіздеу стандартының жобасы, рецензиялау өлшемдері және цифрлық есепке алу модулі әртүрлі материал түрін қамтитын пилоттық тәртіппен сыналуда тиіс. Бұл артық рәсімдік жүктемені, түсініксіз өлшемдерді және техникалық тәуекелдерді нормативтік өзгерістерге дейін анықтауға мүмкіндік береді. Пилот нәтижесі бойынша қағидаларда үш құжаттың функциялары, қорытындының міндетті құрылымы, рецензиялау өлшемдері және қайталама сараптаманың негіздері бекітілуі мүмкін.

Модельді сүйемелдеуде қолданыстағы электрондық қызмет көрсету инфрақұрылымын пайдалану орынды. Қазіргі уақытта өтініш электрондық лицензиялау порталы арқылы беріліп, нәтиже электрондық түрде жіберіледі. Осы инфрақұрылым негізінде сарапталған материалдың нақты нұсқасын, қорытынды деректемелерін және қайта қарау тарихын байланыстыратын есепке алу жүйесін қалыптастыруға болады. Бұрынғы қорытынды міндетті прецедент болмайды; сарапшы жаңа өтінішті, өзгертілген материалды және қолданыстағы заңнаманы дербес бағалайды.

Цифрлық база барлық материалды ашық жариялауды білдірмейді. Жеке деректер, авторлық құқықпен қорғалатын материалдар және таратылуы шектелген ақпарат қорғалуға тиіс. Қағидаларда қол жеткізу деңгейлері, қызметтік әрекеттер журналы, деректерді

сақтау мерзімі және қате жазбаны түзету тәртібі белгіленуі қажет. Осы кепілдіктер базаға қайталама жұмысты азайтатын және қорытындылардың қадағалануын қамтамасыз ететін инфрақұрылым қызметін атқаруға мүмкіндік береді.

Пилоттың тиімділігі алдын ала белгіленген көрсеткіштермен бағалануы керек. Оларға қайта өңдеуге қайтарылған қорытындылардың үлесі, рецензиядан кейін енгізілген өзгерістердің себептері, қайталама сараптама нәтижелері, ұқсас материалдар бойынша негіздеу бірізділігі және шағымдарды қарау қорытындылары жатады. Бұл деректер сарапшыларды жазалау үшін емес, қайталанатын әдістемелік кемшіліктерді анықтау үшін пайдаланылуға тиіс. Жыл сайынғы жинақталған шолу жеке материалдардың құпия мазмұнын ашпай-ақ жалпы үрдістерді көрсете алады.

Модель уәкілетті органның шешім қабылдау өкілеттігін өзгертпейді. Сарапшы ғылыми негіздеуге, ал уәкілетті орган іс материалдарын толық бағалауға, құқық нормаларын қолдануға және түпкілікті шешімге жауап береді. Рецензент әкімшілік шешім шығармайды және жаңа қорытынды жасамайды. Құзыретті бағалау нақты сараптаманы жүргізуге маман іріктеумен шектелуге және оның өзге кәсіби қызметіне әсер етпеуге тиіс. Шектеу сипатындағы шешім нақты заң нормасына, дәлелденген дерекке және мөлшерлестік қағидатына негізделуі қажет.

Қорытынды

Дінтану сараптамасы ғылыми білім мен мемлекеттік шешімнің арасын байланыстырады. Сарапшы материалға ғылыми баға береді, ал түпкілікті әкімшілік шешімді уәкілетті орган қабылдайды. Сондықтан қорытындының ұсынымдық мәртебесі сақталуға тиіс. Қағидаларда сараптамалық қорытындының, нәтижені хабарлайтын хаттың және әкімшілік актінің функцияларын нақты ажырату негіздеу талабын, қайта қарау жолын және жауапкершілік шегін айқындайды.

Қорытынды сапасын қамтамасыз етудің үш деңгейлі моделі ұсынылды: бірыңғай негіздеу стандарты, күрделі және құқықтық ықпалы жоғары істерді тәуелсіз ғылыми рецензиялау, сарапшы құзыретін жүйелі дамыту және бағалау. Қолданыстағы электрондық қызмет көрсету инфрақұрылымы осы тетіктерді сүйемелдеп, материал мен қорытындының сәйкестендіруін және қайта қарау тарихының қадағалануын қамтамасыз ете алады. Шетелдік тәжірибеден алқалы қарау, рәсімдік айқындық және цифрлық сәйкестендіру құралдарын ғана таңдап бейімдеу орынды.

Ұсыныстарды алдымен пилоттық режимде сынау қажет. Пилот нәтижесі бойынша тиімді элементтер Қағидаларда бекітіліп, олардың рәсімі мен құқықтық шектері белгіленуі мүмкін. Сарапшы құзыретін бағалау жалпы кәсіби қызметті лицензиялауға, ал цифрлық база автоматты шешім қабылдау құралына айналмауға тиіс. Осы кепілдіктер сақталса, ұсынылған модель қорытындылардың ғылыми негізділігін, әкімшілік шешімдердің тұрақтылығын және рәсімге деген сенімді арттыруға мүмкіндік береді.

Авторлардың үлесі

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

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

Мүдделер қақтығысы

Авторлар мүдделер қақтығысының жоқ екенін мәлімдейді.

Әдебиеттер тізімі

- Арыстанбекұлы, Н. (2022). Қазақстан Республикасында дінтанулық сараптама жүргізудің тағылымдық мән-маңызы. *Scientific Journal of Pedagogy and Economics*, (3), 20–27. <https://doi.org/10.32014/2022.2518-1467.298>
- Әбдірасілқызы, А. (2014). *Дін. Дәуір. Дәстүр: Зерттеулер, мақалалар, сұхбаттар*. Баспалар үйі.
- Бакушкин, И. А., Лапина, И. А., & Омелянюк, Г. Г. (2025). Современные возможности назначения и производства судебной религиозно-экспертной экспертизы. *Теория и практика судебной экспертизы*, 20(1), 86–95. <https://doi.org/10.30764/1819-2785-2025-1-86-95>
- Грива, О. А. (2022). Религиоведческие экспертизы как исследовательские практики современных религиозных проектов (из опыта эксперта). В *Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского духовного наследия: Материалы международной образовательной конференции* (Т. 2, с. 14–17). Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы.
- Иванова, Е. В., Лейканд, Е. В., Павин, Д. В., Кузнецова, О. В., Фархитдинова, О. М., & Чернышкова, З. Е. (2024). *Религиоведческая экспертиза: Учебное пособие* (Е. В. Лейканд, ред.). Издательство Уральского университета.
- Кабинет Министров Кыргызской Республики. (2025). *О некоторых вопросах регулирования религиозной деятельности: Постановление от 27 июня 2025 года № 372*. <https://www.gov.kg/ru/npa/s/4675>
- Кабинет Министров Республики Узбекистан. (2022). *Об утверждении положения о порядке изготовления, ввоза и распространения материалов религиозного содержания и проведения религиоведческой экспертизы: Постановление от 14 апреля 2022 года № 180*. LexUZ. <https://lex.uz/docs/-5957921>
- Кирушин, К. Р. (2024). Механизм правового регулирования судебной религиоведческой экспертизы в Российской Федерации и странах СНГ (Республика Казахстан, Республика Узбекистан, Республика Кыргызстан): сравнительно-правовой подход. *Юрист - Правовед*, 1(108), 129–134.
- Кыргызская Республика. (2025). *О свободе вероисповедания и религиозных объединениях: Закон Кыргызской Республики от 21 января 2025 года № 18*. Министерство юстиции Кыргызской Республики. <https://cbd.minjust.gov.kg/4-5465/edition/25082/ru>
- Қазақстан Республикасы Жоғарғы Соты. (2024). Әкімшілік істер бойынша сот шешімі туралы: 2024 жылғы 29 қарашадағы № 5 нормативтік қаулы. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P240000005S>
- Қазақстан Республикасы Жоғарғы Соты. (2026). Әкімшілік істер бойынша процестік заңнаманы қолданудың кейбір мәселелері туралы: 2026 жылғы 9 сәуірдегі № 2 нормативтік қаулы. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P260000002S>
- Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрінің міндетін атқарушы. (2026). *Дінтану сараптамасын жүргізу қағидаларын бекіту туралы бұйрыққа өзгерістер енгізу туралы: 2026 жылғы 15 мамырдағы № 230-НҚ бұйрық*. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/V26000038747>
- Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрлігі Дін істері комитеті. (2026). *Дінтану сараптамасына келіп түскен материалдар: 2020–2026 жылдардың бірінші жарты жылдығы* [Ресми статистикалық ақпарат].
- Қазақстан Республикасы Мәдениет және спорт министрі. (2014). *Дінтану сараптамасын жүргізу қағидаларын бекіту туралы: 2014 жылғы 30 желтоқсандағы № 162 бұйрық*. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/V1400010184>
- Қазақстан Республикасы. (2011). *Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Қазақстан Республикасының Заңы* (№ 483-IV). <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483>
- Қазақстан Республикасы. (2013). *Мемлекеттік көрсетілетін қызметтер туралы Қазақстан Республикасының Заңы* (№ 88-V). <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1300000088>
- Қазақстан Республикасы. (2020). *Қазақстан Республикасының Әкімшілік рәсімдік-процестік кодексі* (№ 350-

VI). <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/K2000000350>

Қазақстан Республикасы. (2026). *Қазақстан Республикасының Конституциясы*. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/K2600000000>

Қалыбекова, Л. Ф. (2019). *Дінтану сараптамасын жүргізудің механизмдері мен өзекті мәселелері* [Магистрлік диссертация, Л. Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті].

Қалыбекова, Л., & Ержан, Қ. (2023). Қазақстан Республикасында дінтану сараптамасын жүзеге асырудың теориялық және практикалық негіздері. *ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы*, 36(4), 14–23. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2023.v36.i4.r2>

Қалыбекова, Л., & Ержан, Қ. (2024). Дінтану сараптамасының әдістемелік негіздері мен принциптері. *Türk Dünyası Akademik Bakış*, 4(8), 77–109. <https://doi.org/10.52703/ay.202>

Министерство юстиции Российской Федерации. (2009). *О государственной религиоведческой экспертизе: Приказ от 18 февраля 2009 г. № 53* (с изменениями, внесенными в 2024 г.). https://pravo.gov.ru/proxy/ips/?backlink=1&doc_itself=&nd=102129914

Мусина, Д. Р. (2018). Особенности назначения и проведения судебной религиоведческой экспертизы в Республике Казахстан. *Судебная экспертиза Беларуси*, (1), 21–25.

Ойшыбаев, К. Б., Қайдарова, Ә. С., Башимов, М. С., Подопрigorа, Р. А., Конусова, В. Т., Смагулов, Е. М., Мусина, Д. Р., Камарова, Р. И., & Баєтова, К. К. (2019). *Қазақстан Республикасының дін саласындағы заңнамасын халықаралық міндеттемелер аясында жетілдіру туралы: Аналитикалық есеп*. «Рухани жаңғыру» қазақстандық қоғамдық даму институты.

Погасий, А. К. (2026). Религиоведческая экспертиза: проблемы и перспективы. *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина*, (1), 158–175. https://doi.org/10.35231/18186653_2026_1_158

Республика Узбекистан. (2021). *О свободе совести и религиозных организациях: Закон Республики Узбекистан*. LexUZ. <https://lex.uz/docs/6117508>

Темирбаев, Т., & Темирбаева, А. (2024a). 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*, 3(148), 344–358. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-148-3-344-358>

Тулеметова, Г. (2022). Рационалистические методы исламского богословия и перспектива их использования при экспертизе материалов религиозного содержания. *Islom ziyosi*, 5(4), 27–40. <https://doi.org/10.47980/TLOI/2022/4/27-40>

Bardon, A. (2026). Who Knows Best? Religious Expertise in Making Decisions about Religion. *Democratic Theory*, 13(2), 225–240. <https://doi.org/10.1017/S2332889426000205>

Human Rights Committee. (1993). *General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Article 18)* (CCPR/C/21/Rev.1/Add.4). United Nations. <https://www.refworld.org/legal/general/hrc/1993/en/38516>

OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, & Venice Commission. (2014). *Guidelines on the legal personality of religious or belief communities*. OSCE. <https://odihr.osce.org/sites/default/files/f/documents/9/9/139046.pdf>

OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights. (2019). *Freedom of religion or belief and security: Policy guidance*. OSCE. <https://cdn.osce.org/sites/default/files/f/documents/e/2/429389.pdf>

Republic of Azerbaijan. (1992). *Dini etiqad azadlığı haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu*. E-QANUN. <https://e-qanun.az/framework/7649>

Temirbayev, T., & Temirbayeva, A. (2024b). Features of the state religious studies expertise in the CIS countries and the role in the prevention of religious extremism. *Research in Islamic Studies*, 2(2), 129–138.

References

- Abdirasilqyzy, A. (2014). *Dyn. Daur. Dastup: Zertteuler, maqalalar, suhbattar* [Religion. Era. Tradition: Studies, articles, interviews]. Baspalar üii. (in Kazakh)
- Acting Minister of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan. (2026). *Dintanu saraptamasyn jurgizu qagidalaryn bekytu turaly buyryqqa ozgeryster engyzu turaly: 2026 jylgy 15 mamyrdayy № 230-NQ buyryq* [On amendments to the order approving the rules for conducting religious expertise: Order No. 230-NQ of May 15, 2026]. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/V2600038747> (in Kazakh)
- Arystanbekuly, N. (2022). Qazaqstan Respublikasynda dintanulyq saraptama jurgizudin taǵylymdyq man-manyzy [The educational significance of conducting a religious expertise in the Republic of Kazakhstan]. *Scientific Journal of Pedagogy and Economics*, (3), 20–27. <https://doi.org/10.32014/2022.2518-1467.298> (in Kazakh)
- Bakushkin, I. A., Lapina, I. A., & Omelyanuk, G. G. (2025). Sovremennyye vozmozhnosti naznacheniya i proizvodstva sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy [Current Possibilities for Appointing and Conducting Forensic Religious Studies Expertise]. *Theory and Practice of Forensic Science*, 20(1), 86–95. <https://doi.org/10.30764/1819-2785-2025-1-86-95> (in Russian)
- Bardon, A. (2026). Who Knows Best? Religious Expertise in Making Decisions about Religion. *Democratic Theory*, 13(2), 225–240. <https://doi.org/10.1017/S2332889426000205>
- Cabinet of Ministers of the Kyrgyz Republic. (2025). *On certain issues of regulation of religious activity: Resolution No. 372 of June 27, 2025*. <https://www.gov.kg/ru/nps/s/4675> (in Russian)
- Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan. (2022). *On approval of the regulation on the procedure for the production, import, and distribution of materials of religious content and conducting religious studies expertise: Resolution No. 180 of April 14, 2022*. LexUZ. <https://lex.uz/docs/-5957921> (in Russian)
- Committee for Religious Affairs of the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan. (2026). *Dintanu saraptamasyna kelyp tusken materialdar: 2020–2026 jylardyn birinshy jartysyldygy* [Materials submitted for religious studies examination: First half of 2020–2026] [Official statistical information]. (in Kazakh)
- Griva, O. A. (2022). Religiovedcheskie ekspertizy kak issledovatel'skie praktiki sovremennykh religioznykh proektov (iz opyta eksperta) [Religious studies expert examinations as research practices of contemporary religious projects: From an expert's experience]. In *Teologiya i bogoslovie: Sotrudnichestvo dlia sokhraneniia i ukrepleniia rossiiskogo dukhovnogo nasledii: Materialy mezhdunarodnoi obrazovatel'noi konferentsii* [Theology and theology: Cooperation for the preservation and strengthening of Russia's spiritual heritage: Proceedings of the international educational conference] (Vol. 2, pp. 14–17). Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla. (in Russian)
- Human Rights Committee. (1993). *General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Article 18) (CCPR/C/21/Rev.1/Add.4)*. United Nations. <https://www.refworld.org/legal/general/hrc/1993/en/38516>
- Ivanova, E. V., Leikand, E. V., Pavin, D. V., Kuznetsova, O. V., Farkhitdinova, O. M., & Chernyshkova, Z. E. (2024). *Religiovedcheskaia ekspertiza: Uchebnoe posobie* [Religious studies expert examination: Textbook] (E. V. Leikand, Ed.). Izdatel'stvo Uralskogo universiteta.
- Kalybekova, L. G. (2019). *Dyntanu saraptamasyn jurgizudyn mehanizmderi men ozekty maselelery* [Mechanisms and current issues of conducting religious studies expertise] [Master's thesis, L. N. Gumilyov Eurasian National University]. (in Kazakh)
- Kalybekova, L., & Yerzhan, K. (2023). Qazaqstan Respublikasynda dintanu saraptamasyn juzege asyruodyn teoriyalyq jane praktikalyyq negizderi [Theoretical and practical bases of religious expertise in the Republic of Kazakhstan]. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 36(4), 14–23. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2023.v36.i4.r2> (in Kazakh)
- Kalybekova, L., & Yerzhan, K. (2024). Dintanu saraptamasynyn adistemelik negizderi men principteri

- [Methodological basis and principles of the expertise of religion studies]. *Türk Dünyası Akademik Bakış*, 4(8), 77–109. <https://doi.org/10.52703/ay.202> (in Kazakh)
- Kirushin, K. (2024). Mekhanizm pravovogo regulirovaniya sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy v Rossiyskoy Federatsii i stranakh SNG (Respublika Kazakhstan, Respublika Uzbekistan, Respublika Kyrgyzstan): sravnitel'no-pravovoy podkhod [The mechanism of legal regulation of forensic religious examination in the Russian Federation and the CIS countries (Republic of Kazakhstan, Republic of Uzbekistan, Republic of Kyrgyzstan): comparative legal approach]. *Jurist-Pravoved*, 1(108), 129–134. (in Russian)
- Kyrgyz Republic. (2025). *O svobode veroispovedaniia i religioznykh obedeneniakh: Zakon Kyrgyzskoi Respubliki ot 21 ianvaria 2025 g. № 18* [On freedom of religion and religious associations: Law of the Kyrgyz Republic of January 21, 2025, No. 18]. Ministry of Justice of the Kyrgyz Republic. <https://cbd.minjust.gov.kg/4-5465/edition/25082/ru> (in Russian)
- Minister of Culture and Sports of the Republic of Kazakhstan. (2014). *Dintanu saraptamasy jurgyzy qagidalaryn bekytu turaly: 2014 jylgy 30 jeltoqsandagy № 162 buyryq* [On approval of the rules for conducting religious studies examinations: Order No. 162 of December 30, 2014]. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/V1400010184> (in Kazakh)
- Ministry of Justice of the Russian Federation. (2009). *O gosudarstvennoi religiovedcheskoi ekspertize: Prikaz ot 18 fevralia 2009 g. No. 53* (as amended in 2024) [On state religious studies expertise: Order No. 53 of February 18, 2009]. https://pravo.gov.ru/proxy/ips/?backlink=1&doc_itself=&nd=102129914 (in Russian)
- Musina, D. R. (2018). Osobennosti naznacheniya i provedeniya sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy v Respublike Kazakhstan [Features of the appointment and conduct of forensic religious examination in the Republic of Kazakhstan]. *Sudebnaya ekspertiza Belarusi*, (1), 21–25. (in Russian)
- Oishybayev, K. B., Qaidarova, A. S., Bashimov, M. S., Podoprighora, R. A., Konusova, V. T., Smagulov, E. M., Musina, D. R., Kamarova, R. I., & Bayetova, K. K. (2019). *Qazaqstan Respublikasynyn din salasynyday zannamasy halyqaralyq myndetmeler aiasynda jetyldyru turaly: Analitikalyq esep* [Improving the legislation of the Republic of Kazakhstan in the field of religion within the framework of international obligations: Analytical report]. Ruhani Zangyru Kazakhstan Institute of Public Development. (in Kazakh)
- OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights. (2019). *Freedom of religion or belief and security: Policy guidance*. OSCE. <https://cdn.osce.org/sites/default/files/f/documents/e/2/429389.pdf>
- Pogasi, A. K. (2026). Religiovedcheskaia ekspertiza: Problemy i perspektivy [Religious expertise: Problems and prospects]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina*, (1), 158–175. https://doi.org/10.35231/18186653_2026_1_158 (in Russian)
- Republic of Azerbaijan. (1992). *Dini etiqad azadlyğı haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu* [Law of the Republic of Azerbaijan on freedom of religious belief]. E-QANUN. <https://e-qanun.az/framework/7649> (in Azerbaijani)
- Republic of Kazakhstan. (2011). *Dini qyzmet jane dini byrlestyktar turaly Qazaqstan Respublikasynyn Zany* [Law of the Republic of Kazakhstan on religious activities and religious associations] (No. 483-IV). <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483> (in Kazakh)
- Republic of Kazakhstan. (2013). *Memlekettyk korsetiletin qyzmetter turaly Qazaqstan Respublikasynyn Zany* [Law of the Republic of Kazakhstan on public services] (No. 88-V). <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1300000088> (in Kazakh)
- Republic of Kazakhstan. (2020). *Qazaqstan Respublikasynyn Akimshilik rasyndyk-protsestyq kodeksy* [Administrative Procedural and Process-Related Code of the Republic of Kazakhstan] (No. 350-VI). <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/K2000000350> (in Kazakh)
- Republic of Kazakhstan. (2026). *Qazaqstan Respublikasynyn Konstitutsiiasy* [Constitution of the Republic of Kazakhstan]. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/K2600000000> (in Kazakh)
- Republic of Uzbekistan. (2021). *O svobode sovesti i religioznykh organizatsiyakh: Zakon Respubliki Uzbekistan* [On freedom of conscience and religious organizations: Law of the Republic of Uzbekistan]. LexUZ. <https://lex.uz/>

[docs/6117508](#) (in Russian)

Supreme Court of the Republic of Kazakhstan. (2024). *Akimshilik ister boiynsha sot sheshymy turaly: 2024 jylgy 29 qarashadagy № 5 normativtyk qaulы* [On court decisions in administrative cases: Regulatory resolution No. 5 of November 29, 2024]. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P240000005S> (in Kazakh)

Supreme Court of the Republic of Kazakhstan. (2026). *Akimshilik ister boiynsha protsestyк zannamany qoldanudyn keybyr maselelery turaly: 2026 jylgy 9 saurdegy № 2 normativtyk qaulы* [On certain issues of the application of procedural legislation in administrative cases: Regulatory Resolution No. 2 of April 9, 2026]. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P260000002S> (in Kazakh)

Temirbayev, T., & Temirbayeva, A. (2024a). TMD elderindegi memlekettik-konfessiyalyq qatynastardyn quqyqtyq negizin qamtamasız etudegi dintanu saraptamasynyn roli [The role of religious expertise in providing a legal basis for state-confessional relations in the CIS countries]. *Bulletin of the L.N. Gumilev Eurasian National University. Series: Historical Sciences. Philosophy. Religious studies*, 3(148), 344–358. <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-148-3-344-358> (in Kazakh)

Temirbayev, T., & Temirbayeva, A. (2024b). Features of the state religious studies expertise in the CIS countries and the role in the prevention of religious extremism. *Research in Islamic Studies*, 2(2), 129–138.

Tulemetova, G. (2022). Ratsionalisticheskiye metody islamskogo bogosloviya i perspektiva ikh ispol'zovaniya pri ekspertize materialov religioznogo soderzhaniya [Rationalistic methods of Islamic theology and the prospect of their use in the examination of materials of religious content]. *Islom ziyosi*, 5(4), 27–40. <https://doi.org/10.47980/TLOI/2022/4/27-40> (in Russian)

Information about authors

Nurgali Kabylov – Master's student, Academy of Public Administration under the President of the Republic of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0009-0004-3788-5962>, knurgali.nk@gmail.com

Ayan Oryntay – PhD candidate, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0002-2988-0932>, ayan.oryntay@gmail.com

Авторлар туралы мәлімет

Нұрғали Қабылов – Магистрант, Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Мемлекеттік басқару академиясы, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0009-0004-3788-5962>, knurgali.nk@gmail.com

Аян Орынтай – PhD докторант, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0002-2988-0932>, ayan.oryntay@gmail.com

Сведения об авторах

Нурғали Кабылов – Магистрант, Академия государственного управления при Президенте Республики Казахстан, Астана, Казахстан, <https://orcid.org/0009-0004-3788-5962>, knurgali.nk@gmail.com

Аян Орынтай – PhD докторант, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0002-2988-0932>, ayan.oryntay@gmail.com

Article

Folk Religion and Environmental Sustainability: Study on the Sacred Knoll of Borgidanga and the Thirteen Manasa Sisters, India

Tapas Pal ^{1, *} , Dariga Kokeyeva ² , Kanokkarn Kaewnuch ³ , Prabhakar Thapa ⁴ 

¹ Raiganj University, Raiganj, India

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

³ National Institute of Development Administration, Bangkok, Thailand

⁴ Biswa Bangla Biswabidyalaya, Bolpur, India

*Corresponding author's email: geo.drtpaspal.in@gmail.com

Abstract

Sustainable management seems urgent on this globalized earth. People present themselves as modern technicians and scientists rather than creators of civilization, readily discarding the folk sciences and folk cultures that are their pillars. Sacred groves form the folk science, culture and technique for reducing all the rigidity, roughness and crises of the environment. They act as a natural 'antibiotic' to treat the environment. Oral traditions are the cellar of folk belief. Every society has some common beliefs that are not necessarily planted in the open scientific arena but are widely accepted as folk truth by the social communities. These beliefs are the hidden nano-culture of the physical and cultural environment. From the dawn of every civilization, people maintained their folk truth through oral transmission, and at the time of globalization, folk beliefs constructed the cultural value and system in every community, which primarily reflect the customs, traditions, and ethnicity of a group. Social and local identities are being fossilized within the casket of folk belief, and in recent multicultural, mixed-cultural phases of the globe, the maintenance of folk belief has a vital synoptic view. The researchers would like to stress the importance of folk belief in the recent environment through two case studies: one is on the Boga festival, and the worship of the sacred tamarind tree in Koma village, and another is on the folk culture of Nalhati Hillock near Nalhati in the Birbhum district of West Bengal.

Keywords: folk beliefs; oral traditions; environmental sustainability; thirteen Manasa sisters; West Bengal; India ethnicity.

Received: 16 July 2026

Revised: 16 August 2026

Accepted: 04 September 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/).

Халықтық дін және экологиялық тұрақтылық: Үндістандағы Боргиданга киелі төбе және Манаса құдайының он үш әпке-сіңлісі

Аңдатпа

Тұрақты басқару осы жаһанданған жерде уақыттың қажеттілігі болып көрінеді. Адамдар өркениеттің жасаушылары емес, заманауи техниктер мен ғалымдар ретінде өздерін көрсетіп, тірек болып табылатын халықтық ғылымдарымыз бен халықтық мәдениеттерімізді оңай қалдырады. Қасиетті тоғайлар қоршаған ортаның барлық қаттылығын, кедір-бұдырлығын және дағдарыстарын азайту үшін халықтық ғылымды, мәдениетті және техниканы құрайды. Ол қоршаған ортаны емдеу үшін табиғи «антибиотик» ретінде әрекет етеді. Ауызша дәстүрлер – халықтық сенімнің жертөлесі. Әрбір қоғамда міндетті түрде ашық ғылыми аренада отырғызылмайтын, бірақ әлеуметтік қауымдастықтар халықтық шындық ретінде кеңінен қабылданған кейбір ортақ сенімдер бар. Бұл сенімдер – біздің физикалық және мәдени ортамыздың жасырын наномәдениеті. Әрбір өркениеттің басынан бастап адамдар өздерінің халықтық шындығын ауызша жеткізу арқылы сақтап келді, ал жаһандану кезінде халықтық сенімдер әрбір қауымдастықта мәдени құндылық пен жүйені құрды, бұл негізінен топтың әдет-ғұрыптарын, дәстүрлерін және этникалық тегін көрсетеді. Әлеуметтік және орналасу ерекшеліктері халықтық сенімнің қоржынында қазбаға айналуға, ал әлемнің соңғы көпмәдениетті, аралас мәдени кезеңдерінде халықтық сенімнің сақталуы маңызды синоптикалық көзқарасқа ие. Зерттеушілер соңғы кездегі ортамыздағы халық сенімінің маңыздылығын екі зерттеу арқылы атап өткісі келеді: бірі – Кома ауылындағы Бога фестивалі және қасиетті тамаринд ағашына табыну, ал екіншісі – Батыс Бенгалияның Бирбхум ауданындағы Налхати маңындағы Налхати төбесінің халық мәдениеті.

Түйін сөздер: халықтық наным-сенімдер; ауызша дәстүрлер; экологиялық тұрақтылық; Манаса құдайының он үш әпке-сіңлісі; Батыс Бенгалия; Үндістан этностары.

Народная религия и экологическая устойчивость: священный холм Боргиданга и тринадцать сестер богини Манаса (Индия)

Аннотация

В условиях глобализации устойчивое управление кажется насущной потребностью. Люди выставляют себя современными техниками и учеными, а не создателями цивилизации, легко отбрасывая наши народные науки и культуры, которые являются ее опорой. Священные рощи представляют собой народную науку, культуру и технику для смягчения всех жестких ограничений, грубостей и кризисов окружающей среды. Они действуют как природный «антибиотик» для лечения окружающей среды. Устные традиции – это хранилище народных верований. В каждом обществе существуют общие верования, которые не обязательно вынесены на открытую научную арену, но широко приняты социальными сообществами как народная истина. Эти верования представляют собой скрытую нанокультуру нашей физической и культурной среды. С зарождения каждой цивилизации люди сохраняли свои народные истины посредством устной передачи, а во времена глобализации народные верования сформировали культурные ценности и систему в каждом сообществе, которые в первую очередь отражают обычаи, традиции и этническую принадлежность группы. Социальная и территориальная идентичность окаменевают в гробнице народных верований, и в условиях современной мультикультурной и смешанной культуры мира сохранение народных верований приобретает жизненно важное значение. Исследователи хотели бы подчеркнуть важность народных верований в нашей современной среде на примере двух тематических исследований: одно посвящено фестивалю Бога и поклонению священной тамариндовой дереву в деревне Кома, а другое – народной культуре холма Налхати недалеко от Налхати в округе Бирбхум штата Западная Бенгалия.

Ключевые слова: народные религиозные верования; устные традиции; экологическая устойчивость; тринадцать сестер богини Манаса; Западная Бенгалия; этносы Индии.

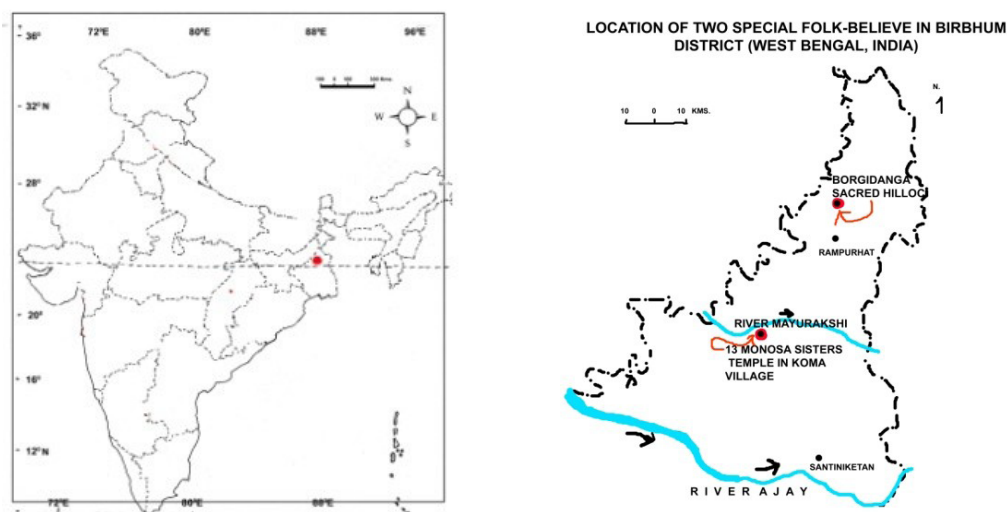
Introduction

Modern civilisation considers us good managers to oversee everything in the surrounding nature with the application of modern science and techniques. Actually, our nature and traditional practices form the chief management of the civilisation since its advent. Nature, however, can play its role up to a certain extent because human interferences play a vital role in maintaining the nature-oriented traditions in society. In the Vedic-Ramayana-Mahabharata-Bible-Koran period, society was framed on a 'religious and nature-based environment', and on this pillar, people shaped their 'nature-based culture and environment', and one of them is the Sacred Groves culture. Unfortunately, people's perception of their environment has changed to it being an economic bank. There are more than a dozen international conventions related to the management of the environment, but little emphasis is given to its renewal through the supervision of age-old cultures, for example, the nourishment of sacred groves (Vipat & Bharucha, 2014). The 'Sacred Grove' is an age-old culture of the society that conserves the sacred trees on the basis of people's sacred beliefs in relation to the environment (Bhagwat & Rutte, 2006). In ancient India, people's strong religious perception gave a believed shadow, under which sacred grove culture was protected within a large territory (Devi Khumbongmayum et al., 2005), which has a great impact on the prolific environment. Today, however, we lost age-old nature-based socio-culture and are moving towards technology-based civilisation to fulfil the demands of economic life. Thus, at the age of destruction, the nature-oriented traditional culture is too important to cope with the problems of the environment (Kochurov et al., 2022). The key objective of this paper is to manage the physical, social, economic, and cultural environment through the supervision of Sacred Grove and to prove diagrammatically how these aforesaid dimensions of environment could be managed through the nourishment of age-old traditions.

Materials and Methods

It is a qualitative case study to relate folk beliefs, oral traditions, and environmental sustainability. Authors completed two case studies here, i.e., the Boga Sacred Festival ('Thirteen Manasa sisters') of Koma Village and Hindu-Muslim folk culture in the sacred hillock, or 'tila', near Nalhati in the Birbhum District of West Bengal, India (Figure 1). Data collected from participatory field observation, geo-tagged photography, narrative study, documentation of in-depth historical oral traditions, face-to-face interviews with residents and priests, documentation of oral traditions of folk people, online databases, environmental features, and documented cultural-environmental practices.

Figure 1. Location of 'Thirteen Manasa sisters' in Koma village and Nalateswari tila in Birbhum district.



Results and Discussion

Rationale to rejuvenate folk beliefs and oral traditions

Surface air temperature is rising alarmingly at a rate of 0.4 degrees Celsius per century, and the most worrying part of the prediction is the estimated increase in winter and summer temperatures by 3.2 degrees and 2.2 degrees Celsius, respectively, by 2050 (Intergovernmental Panel on Climate Change, 2001). If a one-metre sea level rise were to take place today, it would displace 7 million persons in India (Down To Earth, 2015). If one metre of seawater rises, then 35% of the land of Bangladesh would be submerged under seawater (Kumar & Parikh, 2001), which ultimately generates refugees, and many of them could spill over into interior India. So, a thought about security has become more important, and we searched for different ways through which we can sustain ourselves on a healthy Earth.

Conceptual overview of folk beliefs

'Folk' is derived from a Germanic noun, 'fulka', meaning 'people' or 'common people'. The modern English word 'folk' is derived from the Old English 'folc', meaning 'common people' (Wright, 1898–1905). This term was popularised with the application of the term 'folklore' by W. J. Thoms (1996). All cultures maintain their beliefs that can be classified as folk beliefs, or common beliefs that are not necessarily grounded in scientific facts but are widely accepted as truth by most. Folk beliefs appear in many different ways within a culture. Public folk beliefs appear in the form of proverbs. For example, beliefs related to weather, like when rain falls while the sun shines. Folk beliefs are associated with different games, the gestation period of the mother, different cultural practices, occupations, crop cultivations, human birth, death, luck, and love in all sectors (Dundes, 1980). Though technology and science are important parts of life, people could never do away with these folk beliefs. Every folk belief has a historical backdrop and related myth, like the sound of the 'tik-tik' of lizards (Frembgen, 1996), which is related to the tale of Khona (wife of Mihir) of Purana. The tale was that the tongue of Khona was chopped off by her husband under the instruction of her father-in-law because the popularity of Khona was too high in respect of future prediction, and she was invited to the royal court of King Chandragupta (Chowdhury, 2023). The then male-dominated society, however, prohibited the female counterpart from participating in the royal assemblage and restricted her from public speech, for which Khona had to sacrifice her greatest resource (Nath, 2008), which was her power to speak. This chopped-off tongue was later gulped in by a lizard, which was then blessed by Baraha (father-in-law) with the ability to suggest and support truth as his daughter-in-law did (Roy, 2025). Another example of folk belief is that people of the Appalachian Mountains have always been full of superstition, dreams, and creativity and have created lots of different folk beliefs (Milnes, 2007). They believe that sunshine on a wedding day means a happy marriage; if your lips itch, it means you want to be kissed; a red sky at sunrise means rain within twenty-four hours; and dew on the grass means a dry day. These beliefs are often deeply embedded, and although the actual practice relating to the belief may have declined, its verbalisation remains (Visit My Smokies, 2026). Folk beliefs, otherwise known as "superstitious beliefs", form a part of people's value system and culture. They reflect customs, traditions, and more of a group, which may be based on religious beliefs, opinions, or old or popular practices. They also tell of how people view the unknown and make a means to appease the gods that control the future. Folk religions consist of ethnic or regional religious customs under the umbrella of an organised religion but outside the official doctrine and practices (Bowman, 2004a). Don Yoder has defined 'folk religion' as 'the totality of all those views and practices of religion that exist among the people apart from and alongside the strictly theological and liturgical forms of the official religion' (Bowman, 2004b). The birth of folk belief existed before the birth of science. Folk belief is the past of folk culture, and especially it forms the nano-culture of broad folk culture (McCormick & White, 2011). 'Folk culture' refers to a culture traditionally practised by a small, homogeneous, rural group living in relative isolation from other groups. Historically, handed

over through oral tradition (Blank & McNeill, 2018), it demonstrates the “old ways” over novelty and relates to a sense of community. Folk culture quite often comes with a sense of regional conflict. If elements of a folk culture are copied by, or moved to, a foreign locale, they will still carry strong connotations of their place of origin (Bauman, 1992).

Folk beliefs on sacred tree: historical roots

Therefore, tree worship was born from respect, devotion and faith in God. Sacred groves of religious culture are the centre of divine and religious beliefs. In fact, tree worship is a medium for the relationship between man or society and nature. Scientists are trying to make this idea a part of beautifying environmental geography through religious geography. In James Fraser's book 'The Golden Bough' (1935), the author finds examples of tree worship in the Palaeolithic era (250,000 BC). In different branches of the Vedas, people see a custom of worshipping 'Panchashakti', such as the sky, earth, water, fire, and air. Although this worship is based on human fear in the context of religious geography, from a scientific perspective, one cannot deny the relationship between nature and humans. Therefore, a special element of nature is trees. The history of worshipping trees as a sacred part of the earth through the worship of the earth is present in the 'Rig Veda' (4000 BC, according to Professor Hermann Zekory). During the Vedic sages worshipping various medicinal trees or praising them during sacrifices. Among which Somlata (moon creeper, which is a medicinal plant in Ayurveda) was important. Again, in the 'Yajurveda' (Boddupalli & Sastri, 2015), Asattha and Palash trees (*Butea monosperma*) have been identified as sacred trees. These two trees were valued both for their medicinal properties and as a primary source of sacred wood during sacrifices. The Vedic sages believed that these two trees were inhabited by medicinal deities, and they identified the forest of these trees as 'Kaspat'. So, one thing is clear: even from 5000 BC onwards, in the Vedic era (according to Bal Gangadhar Tilak, the Vedas were composed in 5000 BC, and Gandhiji also supported this), trees were considered worshipped or sacred deities, and Palash, Asathya, and Somlata (*Ephedra gerardiana*) occupied that place (WisdomLib, 2022). In the Kashidasi Mahabharata (3200 BC, according to Abdul Aziz-al-Aman), a scene is seen in which the weapon master Dronacharya is laid under a peepal tree after his death and surrounded by Lord Krishna and the five Pandavas expressing their grief and sorrow (Das, 1925). Therefore, there are statements about sacred trees and events centred on trees in Hinduism. Even if the tree is not worshipped directly, if one thinks a little more carefully, one can understand that in the Mahabharata, Kashidasi also considered the shade of the peepal tree or other suitable sacred places as a place to hold these sacred events. All this has been passed down through the ages in some way with religious culture. In the early 14th century BC, historical examples of sacred groves from the Krittivasi Ramayana were found (written in the early 14th century BC, according to Sri Benimadhav Shil) (Scribd, 2025). The 'Panchavati Van' (where Surpanakha's house was), 'Tapovana' (where the holy Sita and her sons lived), and 'Ashok Van' (where Devi Sita lived in Lanka) (srilankholidays, 2015) of that era are all sacred forests of the Ramayana. At the end of the Srimad Bhagavad Gita (according to Swami Prabhupada, written 5000 years ago) (Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 1983), Lord Krishna compares the Asathya tree with the 'material world' and shows that to free oneself from 'material' greed, one should worship this tree, and Krishna explains that the 'leaves' of this tree are the 'Veda Mantra', and whoever worships this tree will be able to free himself from the sins of the 'material world' (Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 2002). So sacred epics of Hinduism birth sacred beliefs for developing sacred ecology (Dhaliwal, 2023). The tips of the branches of this tree are the centre of human desire for pleasure, and the root of this tree goes towards Lord Brahma. So when people see so much pomp in worshipping the Asatthya tree today, they do not understand that historical scriptures are the witnesses behind this history (200 BC - 200 AD) (Mishra, 2007). Manu in Hinduism has instructed in Mantra (Nos 8/246 and 8/248) to use the banyan, asatthya, and palash trees and temples as boundary markers (Bhattacharya, 1995). Upon closer look, it can be understood that if the Manusmriti was completed in 200 AD, then temples and

trees have been side by side for about 1813 years (Manu, 1991). If there is such a provision from the beginning of society that you are obliged to keep trees and temples side by side in the boundary and you cannot cut them, then the sanctity of the temple should also gradually place the tree in the seat of sanctity, and to maintain the sanctity of the temple, those trees that cannot be cut will be used as shade for the temple. Therefore, the coexistence of trees and temples in this way may have given birth to sacred groves and sacred ecology.

In the Islamic world, some truths about the preservation of trees can be learnt from the Quran. The Qur'an refers to al-Masjid al-Haram, commonly translated as "the Sacred Mosque" (Qur'an 2:144). In this context, the term haram denotes sacredness and inviolability. The prohibition against cutting trees within the sacred precincts of Mecca is recorded in hadith rather than explicitly stated in the Qur'an (Sahih al-Bukhari, nos. 1832 and 1834). This protection concerns vegetation within a designated sanctuary; it does not imply that individual trees are objects of veneration or that the same prohibition applies to the surroundings of every mosque. From an environmental perspective, such restrictions may be interpreted as linking the sanctity of a place with the protection of its vegetation.

Trees also appear in Qur'anic accounts of religious significance. Surah al-Fath describes believers pledging allegiance to the Prophet Muhammad under a tree during the events at Hudaibiyyah (Qur'an 48:18). The passage concerns the pledge and Allah's approval of the believers, rather than a teaching centred on the tree itself. Surah an-Najm mentions Sidrat al-Muntaha, the Lote Tree of the Utmost Boundary, near the Garden of Refuge (Qur'an 53:14–16). These verses do not state that Allah is present in the tree's leaves. Together, these references offer material for examining the religious significance of trees and sacred places in Islamic tradition. Their relevance to sacred ecology, however, should be presented as an analytical interpretation rather than an explicit ecological teaching of these verses.

In the Bible (which was written from 500 BC, according to Swami Vivekananda), one thing can be observed: whenever Jesus gave any advice to his disciples, he would go and stand under a tree on the mountain and give advice. It is as if trees were given more importance somewhere in the life of Jesus. Therefore, if we go back to the civilisation, the importance or sanctity of trees was directly associated with great people. We can trace the history of tree worship from the life of Gautama Buddha (sixth century BC). Gautama Buddha was born under a Sal tree in Lumbini, Nepal. It is known from the life of Buddha that Queen Maya gave birth to Gautama while standing on the branch of a Sal tree (*Shorea robusta*) in Lumbini, and that place and tree are considered sacred. Then, Gautama Buddha attained Mahaparinirvana at the age of 35 under a peepal tree (*Ficus religiosa*). Again, after attaining Nirvana, when one of his disciples, Sujata, was waiting to feed him with her own hands, Sujata thought that she would feed Buddha with her own hands under an Asathya tree in the distance. From this thought, one day, one of her maidservants came and informed her that Buddha was sitting under that Asathya tree. Sujata ran and fed Buddha with her own hands under that tree, and then, when the Buddha left that place, she used to worship that Asathya tree (*Ficus religiosa*) regularly. In this way, the sacred ecology is developed based on folk sacred beliefs about the Asathya tree. Apart from these, so many examples of folk beliefs on sacred trees are found in different places of India, like the sacred tree of Chilka of Odisha (Figure 2), the sacred tree of Kankalitala in Birbhum (Figure 3), the sacred tree with Banbibi shipping in S. 24 Paraganas (Figure 4), the sacred tree as identified in the name of Lord Shiva (Figure 5), and sacred trees in Gopiballavpur in West Medinipur (Figure 6).



Figure 2. Trees in Chilka Lake become sacred based on tourists' beliefs.



Figure 3. The tree becomes sacred based on folk belief at Kankalitola, Birbhum.

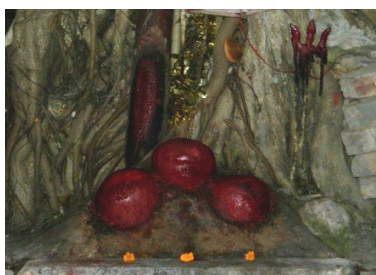


Figure 4. Folk belief on Banabibi in the South 24 Paraganas district and people

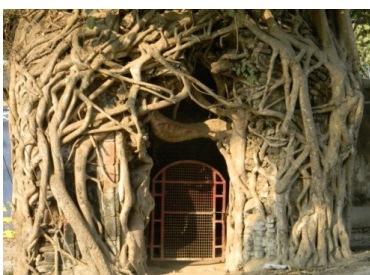


Figure 5. The tree has become sacred due to the belief of humans in it as Lord Shiva.



Figure 6. Sacred tree worshipping in Gopiballavpur; even folk people have the belief in dead trees here.

Case Studies

Sacred Hill (Knoll) of Borgidanga in Nalhati Tila, Birbhum

The sacred knoll in Nalhati is an astounding fact of the Birbhum district. The size of this tila is about one sq. km., and a very beautiful village, Borgidanga, is situated at its margin. The sacred tila is made of hard lateritic soil, which was believed to be sacred by the people of this area. There, two opposite religions are coexisting. To its west is the Muslim Hajarath Anshari Baba Sacred Mazar (Figure 7), and to its east are the Hindu Nalateswari temple, a sacred neem tree, and Lord Ganesha (Figure 7) (Nalateswari Temple Trust, n.d.). In respect of 'Unity among Castes', this sacred tila bears relevance at a global level. It makes a model for creating unity and reducing the conflict among religions. Thus, this sacred tila and its folk culture form the abode of peace to reduce the war among religions. In this tila, two folk tales are present that are part of the sacred tila culture, and people can identify them as a part of the folk culture of global religions. According to the recent Baba Khadim Mahammad Lokman Sekh of this Mazar, the sacred tale about this Mazar was that in Mazar Sarif, people believed that Hazarath Anshari Baba came once (Sekh, 2025). On his stay here, he cooked rice on this tila, for which he used a narrow bough of a neem tree (*Azadirachta indica*) to stir the rice. After completing cooking, that bough was left there. From that, a rare neem tree was born, which has the special characteristic of one side of the neem leaf being sweet and the other being bitter, which was the probable folk belief cause of this rare characteristic. The folk myth is that the portion of the bough that soaked into the sweet rice became sweet, and the rest of the exposed part maintained its general bitterness. So, the two sides of the neem leaf bear two different tastes, but before 2000, this tree withered. Muslim folks believed that the place of the rare sacred neem tree is a sacred place. In connection with their folk belief, they planted another neem tree in its place (Figure 7). Based on this sacredness, they conserved this tila as a sacred bourn with the enactment and implementation of

different rules; for example, the ranching of animals was completely prohibited. Drinking, smoking and any other anti-social activities were completely restricted, and they hung several Muslim flags to demarcate the periphery of this sacred tila. On the other side, Hindu culture has been conserved since the age of the Puranas (Dallapiccola, 2002). The windpipe of Sati Durga was dropped here, and from that myth, people established their Hindu religion on this tila. To the eastern side of this sacred tila, the temple culture and the worship of the deity persist (Kinsley, 1988). It has great importance because Hindu people believed that during the Dakshya Yajna, the Devi was cut into fifty-one parts by the Chakra (an ancient wheel-shaped missile) of Lord Vishnu, and one part (windpipe) among them fell here (Pattanaik, 2003), and the location became a sacred tila. Under the sacred neem tree, the footprint of Sati is being conserved based on this folk belief, and this concept again increases the religious importance of this sacred knoll. Different arts and terracotta are found on the walls of this tila. The visual explanation of terracotta is that there are two elephants and one boy. Actually, it is the representation of God Ganesha, and the historical explanation is that before worshipping Devi, people should worship Ganesha. Another part of the wall of this temple bears different-colored art, like the Tandav Stotram (fierce cosmic dance) of God Shiva with Devi Sati on his shoulder, and the tale is that after the death of Devi Sati, the wall paintings bear the folk culture and the folk myth of the Hindu religion. In the sacred bourn of the Naletswari temple, a sacred neem tree has been worshipped for more than fifty years. People bind the pieces of bricks with the stream and branches of this tree, which reflects the importance of the tree to the beliefs of folks. The opposite cultures (Hindu & Muslim) cohabit here on a single tila, and this way all are being conserved (different trees, temples, mazars, worship of the part of the tree, sacred trees, the folk culture, and folk beliefs). Here, sacred banyan and neem trees are being conserved (Anthwal et. al., 2010), which is fruitful for floral diversity and developed spiritual ecology (Sponsel, 2012). Based on folk belief, the pilgrimage concept (Malville & Saraswati, 2009) has been generated, and tourists stream here. With the advancement of time, the importance of that tila will increase for regional sacred tourism (Shackley, 2001). In parallel, the maintenance of folk-religious ritual is conserved based on folk belief, and the economic infrastructure of this sacred tila has been glorified. Thus, on the basis of folk belief, the local economic scenario has improved to some extent.

Figure 7. Naletaswari Tila and Mazar are on one side, and the temple is on the other side. On both sides, sacred trees are conserved based on the folk beliefs of Hindus and Muslims.



'Thirteen Manasa Sisters' in Koma Village, Birbhum

The 'Thirteen Manasa Sisters' is the sacred temple of Koma village of the Birbhum district of West Bengal (VillageInfo, 2026). The village has an absolutely rural frame in the context of culture, economy, occupation, roads, lifestyle, food habits, dress, daily life scenarios, and festivals. The Boga folk festival related to these 'Thirteen Manasa sisters' is the prime festival of this village. This sacred place conserved the rare sacred tamarind tree (*Tamarindus indica*) for more than one thousand years (Figure 8). The people of this village believe that this sacred tree is the birthplace of the sacred total Goddess Manasa with her thirteen sisters (Dimock, 1963), and more than a thousand years ago, Goddess Manasa wished to come to this village. It is also believed that she gave the divine comment to a Brahman priest, Debangshi, to establish her temple, and then Debangshi established this temple. People do not know what Debangshi looked like, but they believe that the human face on the wall of the temple represented that first priest (Figure 9). This is a folk belief of this village. Whether or not this folk tale is historically accurate, the oral tradition partially proves trustworthy with these murals carved on the temple walls. Villagers believe that the gap in the trunk of this sacred, rare tamarind tree (Figure 8) is the site of birth of these thirteen rock idols and this generated folk tale.

The folk myth is that this sacred tree is the home of goddess Manasa, and the proof of this is that all the seeds of this tree have a special structure like a snake or goddess Manasa. If people compare this seed with other tamarind seeds, they can easily find out the differences. In general, the shape of the tamarind seeds is comparatively square, but the seeds of this sacred tree are protruding and have the structure of the side face of a snake or, as believed here, of goddess Manasa with a head, nose, or mouth (Figure 9). Local people also believe that this structure indicates the presence of goddess Manasa, or the god of snakes (Dimock, 1963). Local folks do not use these food items, as they believe that this tamarind is part of the goddess, and if they roast it on fire, then their goddess may feel the pain. People of this village worship the goddess with vermilion, milk, water, and oil. These sacred rocks have a special female structure, and in the interior of the temple, a sacred pit is present (Figure 9), which is believed by the local dwellers to extend up to Kashi in Uttar Pradesh. A folk tale is associated with this trench, according to the recent priest Gadadhar Hazra. Once, people tried to fill this hole with 64000 pitchers of water, but they failed to do so. That night, the priest heard a divine command that 'this hole extends up to Kashi, and to fill this up, only one pitcher of milk and one pitcher of molasses water during the worship of goddess Manasa would be enough' (Hazra, 2025), and this has a proven result. Maintaining the folk belief and ritual, like water worshipping during the Bengali Jaisthya month, the tale of water worshipping is the traditional concept that is found in the Purana (Wilkins, 2004). After the marriage of God Shiva and Goddess Parvati, they moved to the sacred hilly Kailash, and before going, they worshipped water. Though the earth is modernised, the rural folks are maintaining their age-old Hindu and folk cultures. Villagers believed that in times of scarcity of rainfall, they organised 'Jalpuja' (water worship) with Yajna because they belonged to the group of agriculturists and had to depend on water availability on a large scale, so this made them worship the water god to keep him pleased and thus keep themselves going, rather than flourishing with time. Based on folk belief, the sacred tree is conserved, and villagers maintain their respect for water, which is essential to mitigate environmental risk at the local level.

Figure 8. A rare species of tamarind seed with a tree is worshipped just beside the temple of 'Thirteen Manasa Temple', and a clear comparative difference in the visibility of natural and rare tamarind seeds is discussed.

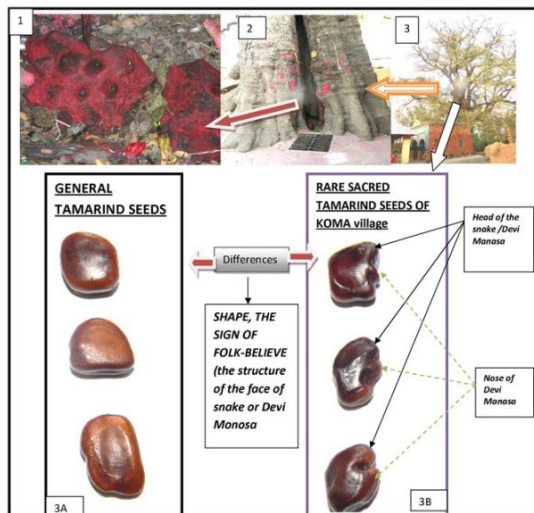
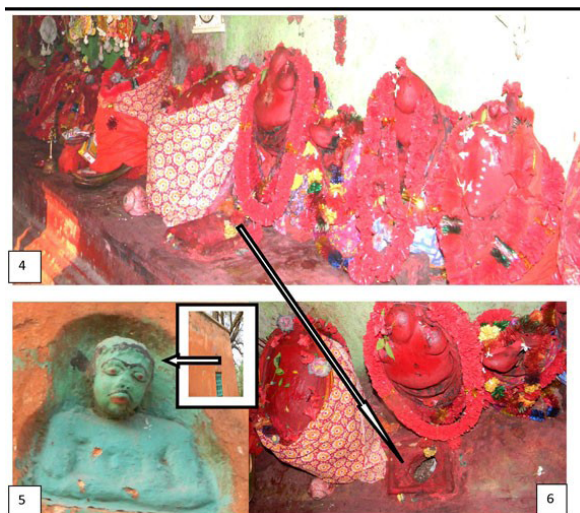


Figure 9. Goddess Manasa, including thirteen sisters' idols, is worshipped side by side in Koma village, and Brahman priest Debangshi's figure is visible on the temple's wall. The author is indicating the sacred hole within the temple, which is a mythological history of this village.



Folk Beliefs and Environmental Sustainability

Nourishing several pockets of sacred trees, the rates of CO₂ emissions can be reduced to a considerable extent, and groundwater (Agarwal, 2016) will be recharged, which helps to balance the global hydrological cycle. Moreover, the rate of soil erosion will be reduced, and the humic acid of sacred leaves will be fruitful for maintaining soil fertility. The faunal diversity in sacred zones (Bhagwat et. al., 2005) – those inhabited in the sacred landscape – is the symbol of ecological balance in the local environment. At a broad level, it will be helpful to maintain the environment at a macro level through the conservation of trees in different pockets of the world. With the help of Sacred Groves' perception (Bhakat et. al., 2008), a large number of trees would be conserved, which would control global warming as well as glacial melting. Ultimately, the deposition on riverbeds results in flood generation and disastrous consequences. Consequently, the whole climatic hazard will be checked or controlled with the control and nourishment of the sacred groves. Sacred groves improve soil stability, prevent topsoil erosion and provide irrigation for agriculture in drier climates. It helps in improving the soil fertility through efficient nutrient cycling and conserving soil moisture through humus buildup in the soil, and partly through a deep root system, which has root biomass uniformly distributed through the soil profile. Sacred ecology is important for microbiome aspects such as natural pond conservation (Thaker, 2022), river behaviour regulation, strengthening the floral and faunal diversity, preservation of vulnerable, rare plant species, palaeoclimatic behaviour, and the foundation of future world forestry. In the context of biological conservation, pond ecosystems can also be preserved, as these ponds serve as breeding sites for some animals and recreational facilities (Pal, 2011). Sacred groves enhance social integration improvement, educational significance, economically beneficial scenarios, significance in respect of human behaviour, and the preservation of open-air palaeoculture; generate local- and global-level tourism; improve local infrastructure and accessibility; enhance Ayurvedic medicine significance; and encourage the roots of culture. Through the supervision of sacred groves, traditional cultures, different festivals, rituals, rules, customs, faiths, beliefs and the specific identity of the society are nurtured.

Recently, due to globalisation, most of the old-aged cultures and traditions have been moved to the brink of destruction, and the folk culture is one of the best cultures of the Hindu civilisation. So, maintaining the Sacred Groves' identity, we can curtail the rate of hazards, and also it may improve

the tourism, which ultimately enriches the economic prosperity. Due to sacred belief, people moved to the periphery of Sacred Groves to make wishes, and for their fulfilment, they made offerings, which in turn led to the practical development of that area (like the planting of tube wells, waiting rooms for tourists, etc.). While worshipping, different food items are offered; this is the source of food for local animals. The avian and animal groups are largely facilitated by Sacred Groves because they can stay and live without any disturbance by human beings, which will create a tranquil environment for their mental peace. The psychological environment forms the most important part of life. Without this peace, people's minds fail to bear a fruitful, scenic, physical and non-physical atmosphere. Sacred groves reduce the rate of climatic harshness like floods, droughts, cyclones and soil erosion, and through these, the plucking of inhabitants from their habitats and the number of refugees is decreased. Due to sacred trees, the groundwater is recharged, and the scarcity of water is reduced, which will be helpful for local people with respect to their demand for fresh water. It will also refresh the courtier-of-mind psychology of folks. During sacred grove-related festivals, economic regeneration spurts out in the local area and helps to improve the economic base of folk people, which is fruitful for reducing the scarcity of the economy to some extent and reducing the mental hazards, like tensions. Moreover, in recent years, there has been an increasing awareness that the significance of the medical plant studies goes beyond mere anthropological curiosity (Sukumaran & Raj, 2010). So, with the conservation of historical sacred groves, different medical plants can be conserved to reduce the hazards in the medical environment. So sacred ecology acts as a natural gene pool preserve and serves as an example of habitat preservation through community participation (Gadgil & Vartak, 1975).

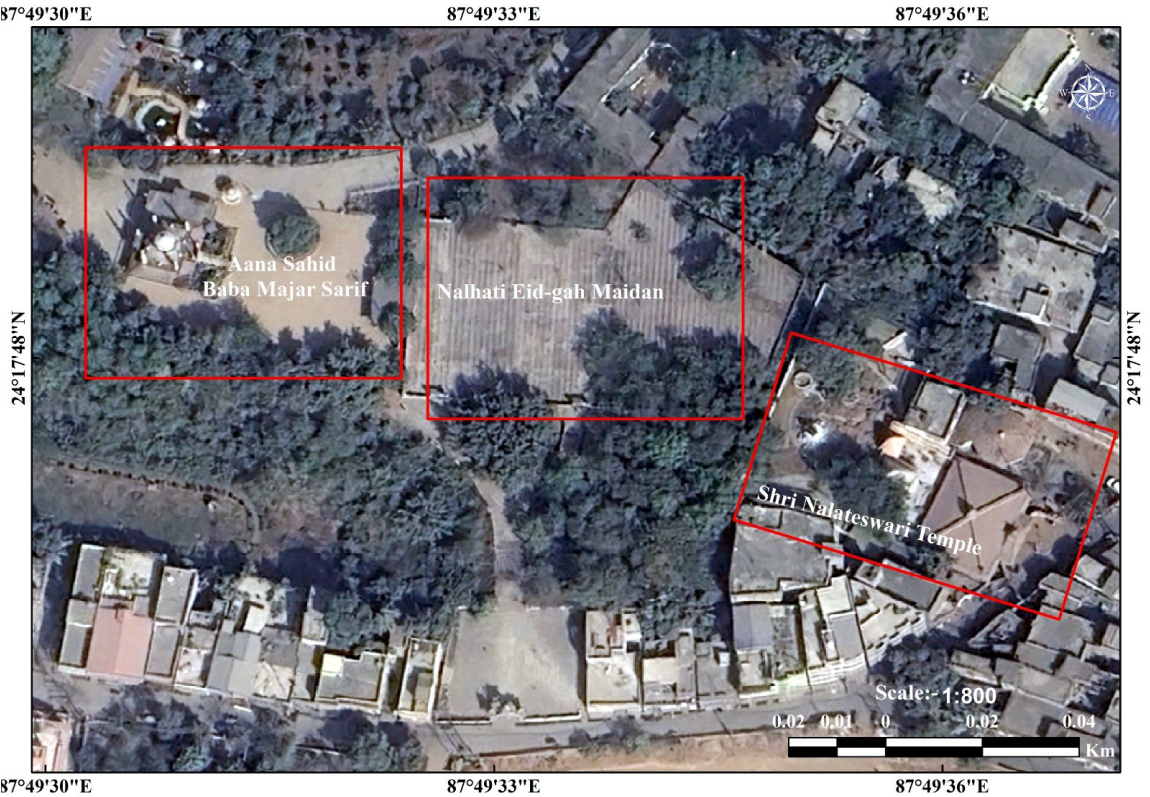
Findings

Oral traditions and folk beliefs are interconnected. Based on folk beliefs about trees, the community worships and conserves them for the sake of nature. Through this sacred folk belief, biodiversity is protected. The community is engaged in protecting sacred trees, temples, and mosques. It generated ecological conservation. The sacred Nalhathi Tila is the base of community faith on the knoll and temple, which helps to save biodiversity on one side, and on the other side, the traditional Muslim Mazar is preserving it. So, it maintains religious harmony based on specific landforms like knolls or tilas in Nalhathi. It strengthens the peace, harmony, and social cohesion. Through generations, the folk beliefs of Koma Village preserve the sacred tamarind tree of the 'Thirteen Manasa Sisters', which has long-term effects and bears culturally rare tree species. Tamarind trees are part of their indigenous knowledge system, which encourages heritage conservation. Folk beliefs on sacred groves create a buffer zone against environmental degradation through carbon sequestration, groundwater recharge, soil conservation, and climate regulation. Sacred groves based on sacred beliefs and oral tradition raise awareness to respect nature and contribute to sustainable environmental governance. Both the case studies prove that folk beliefs can enhance pilgrimages, ecosystem resilience, biodiversity conservation, customs, festivals, rituals, folklore, local traditions, supportive rural livelihoods, landscape preservation, landform identification, and sustainable development. So folk beliefs are non-scientific management, but often they act like scientific contributions in environmental sustainability (Figure 10).

Figure 10. Integrated Folk Belief and Oral Traditions Framework for Sustainable Development



Figure 11. Religious harmony through folk beliefs in Nalateswari Tila is explained by georeferencing Google Maps.



Conclusion

A part of educated people thinks that the environment designs the way of human life, and another part of society sees humans as the builders or designers (Swim et al., 2011) of the environment. But in respect of the modern situation, humans' aggressive demand and their unthoughtful, careless behavior (Swim et al., 2011) towards the environment create numerous problems. With the cup of tea and snacks, we arranged different conventions every year, but the utmost result is poor because we tend to forget the folk myth, like 'to reduce the toxic effect of snake's poison, the poison itself is used'. This means, to reduce the environmental problems we have, we have to apply the concept of 'environment'. Sacred Grove is one of the leaves of the environment through which numbers of trees are being preserved (Abas et al., 2022) in different pockets of the environment, and parallel sporadic socio-economic and cultural resources are being conserved (Singh et al., 2017). Thus, being environmentalists, all people should have to maintain their cultural specimens, biodiversity, social identity and even their psychological stability by nourishing sacred grove perceptions. So, though it is the worshipping of God and different folk beliefs that are associated with being an environmentalist, we have to conclude that it is a culture of nature-worshipping, and this folk culture conserves the human's love and respect for trees, rocks and water, which have been marinated since the Vedic era (2500 BC) (Rig Veda, 2002). That is the miniature form of vast diamond social culture and can be judged to be a mini-culture or nano-culture of a broad vista of cultural geography. So through the folk belief we are conserving a sacred tree and a part of folk culture in Koma and Nalhati Tila. These two are so important in respect of local biodiversity and racial culture surviving through oral tradition. With the application of folk belief at every corner of the society, we can conserve regional traditional culture and traditional identity and can also conserve the rare trees. Moreover, to generate local tourism, this folk culture has greater implications.

Authors' contributions

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

Second author – writing the article text, technical formatting.

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

Fourth author – writing the article text, literature review, technical formatting.

Conflict of interests

The authors declare that there is no conflict of interest.

References

- Abas, A., Aziz, A., & Awang, A. (2022). A systematic review on the local wisdom of indigenous people in nature conservation. *Sustainability*, 14(6), 3415. <https://doi.org/10.3390/su14063415>
- Agarwal, M. (2016). Conserving water and biodiversity: Traditions of sacred groves in India. *European Journal of Sustainable Development*, 5(4), 129–140. <https://doi.org/10.14207/ejsd.2016.v5n4p129>
- Anthwal, A., Gupta, N., Sharma, A., Anthwal, S., & Kim, K.-H. (2010). Sacred groves: Traditional way of conserving plant diversity in India. *Journal of Environmental Protection*, 1(1), 35–44. <https://doi.org/10.4236/jep.2010.11005>
- Bauman, R. (Ed.). (1992). *Folklore, cultural performances, and popular entertainments: A communications-centered handbook*. Oxford University Press.
- Bhagwat, S. A., & Rutte, C. (2006). Sacred groves: potential for biodiversity management. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 4(10), 519–524. [https://doi.org/10.1890/1540-9295\(2006\)4\[519:SGPFBM\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1890/1540-9295(2006)4[519:SGPFBM]2.0.CO;2)
- Bhagwat, S. A., Kushalappa, C. G., Williams, P. H., & Brown, N. D. (2005). A landscape approach to biodiversity conservation of sacred groves in the Western Ghats of India. *Conservation Biology*, 19(6), 1853–1862. <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2005.00248.x>

- Bhakat, R. K., Sen, U. K., & Pandit, P. K. (2008). Role of a sacred grove in conservation of plants. *Indian Forester*, 134(7), 866–874. <https://doi.org/10.36808/inf/2008/v134i7/943>
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A. C. (1983). *Bhagavad-gītā as it is* (2nd ed.). The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A. C. (2002). *Bhagavad-gītā As It Is*. Los Angeles, CA: The Bhaktivedanta Book Trust. Chapter 15, Verse 1 (Purport).
- Bhattacharya, F. (1995). *La secte des Nāth et le Manasa Maṅgal*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Blank, T. J., & McNeill, L. S. (Eds.). (2018). *The Routledge encyclopedia of tradition*. Routledge.
- Boddupalli, R. S., & Sastri, V. V. R. (2015). Sacrificially important trees revealed in the Kṛṣṇa Yajurveda Saṃhitā: Their description and uses. *Indian Journal of History of Science*, 50(4), 549–564. <https://doi.org/10.16943/ijhs/2015/v50i4/48360>
- Bowman, M. (2004a). Phenomenology, fieldwork, and folk religion. In S. Sutcliffe (Ed.), *Religion: Empirical studies* (pp. 3–19). Ashgate.
- Bowman, M. (2004b). The domain of folk religion. In J. R. Hinnells (Ed.), *The Routledge companion to the study of religion* (pp. 251–267). Routledge.
- Chowdhury, M. M. (2023, December 15). *Gift of prophecy: Khona's origin story in Bangla folklore*. The Daily Star. <https://www.thedailystar.net/life-living/news/khona-the-historical-figure-the-gift-prophecy-3022126>
- Dallapiccola, A. L. (2002). *Dictionary of Hindu lore and legend*. Thames & Hudson.
- Das, K. (1925). *Kāśīdāsī Mahābhārata* (S. C. Chattopadhyay, Ed.). Akshaya Press.
- Devi Khumbongmayum, A., Khan, M. L., & Tripathi, R. S. (2005). Sacred groves of Manipur, northeast India: biodiversity value, status and strategies for their conservation. *Biodiversity & Conservation*, 14(7), 1541–1582. <https://doi.org/10.1007/s10531-004-0530-5>
- Dhaliwal, B. (2023, February 14). *The sacred connection between trees and Hinduism*. EARTHDAY.ORG. <https://www.earthday.org/the-sacred-connection-between-trees-and-hinduism/>
- Dimock, E. C. (1963). The goddess of snakes in medieval Bengali literature. *History of Religions*, 3(1), 132–165. <https://doi.org/10.1086/462474>
- Down To Earth. (2015). *Coastal chaos*. <https://www.downtoearth.org.in/environment/coastal-chaos-17099>
- Dundes, A. (1980). *Interpreting folklore*. Indiana University Press.
- Frembgen, J. W. (1996). The folklore of geckos: Ethnographic data from South and West Asia. *Asian Folklore Studies*, 55(1), 135–143. <https://doi.org/10.2307/1178860>
- Gadgil, M., & Vartak, V. D. (1975). Sacred groves of India: A plea for continued conservation. *Journal of the Bombay Natural History Society*, 73, 623–647.
- Hazra, G. (2025). Personal communication regarding the sacred tamarind tree, Manasa folklore, and the sacred pit at Koma Village, Birbhum, West Bengal.
- Intergovernmental Panel on Climate Change. (2001). *Climate change 2001: The scientific basis: Summary for policymakers*. Cambridge University Press. <https://archive.ipcc.ch/ipccreports/tar/wg1/index.php?idp=5>
- Kinsley, D. (1988). *Hindu goddesses: Visions of the divine feminine in the Hindu religious tradition*. University of California Press.
- Kochurov, B. I., Chernaya, V. V., & Voronin, R. M. (2022). The evolution of the nature management system and modern trends in its development. *Geography and Natural Resources*, 43(3), 212–217. <https://doi.org/10.1134/S1875372822030064>
- Kumar, K. K., & Parikh, J. (2001). Indian agriculture and climate sensitivity. *Global environmental change*, 11(2), 147–154. [https://doi.org/10.1016/S0959-3780\(01\)00004-8](https://doi.org/10.1016/S0959-3780(01)00004-8)

- Malville, J. M., & Saraswati, B. (Eds.). (2009). *Pilgrimage in the Hindu tradition: Salvific space*. Indica Books.
- Manu. (1991). *The laws of Manu: With an introduction and notes* (W. Doniger & B. K. Smith, Trans.). Penguin Books.
- McCormick, C. T., & White, K. K. (Eds.). (2011). *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art* (2nd ed.). ABC-CLIO.
- Milnes, G. C. (2007). *Signs, cures, and witchery: German Appalachian folklore*. University of Tennessee Press.
- Mishra, B. (2007). *Vrikshayurveda (and environmental philosophy)*. Chapter 5: Religious significance of plantation and rearing of trees, 4. *Religious importance of Ashvattha*. Wisdom Library. <https://www.wisdomlib.org/hinduism/essay/vrikshayurveda-and-environmental-philosophy/d/doc1458476.html>
- Nalateswari Temple Trust. (n.d.). *Joy Maa Nalateswari: Official site of Nalateswari Temple*. <https://www.nalateswari.com/>
- Nath, B. (2008, January 20). *Khona's tongue*. The Hindu Magazine. <http://www.hindu.com/mag/2008/01/20/stories/2008012050230700.htm>
- Pal, T. (2011). Geographical assessment of sacred groves in Bolpur subdivision. *Ethiopian Journal of Environmental Studies and Management*, 4(2), 52–60. <http://dx.doi.org/10.4314/ejesm.v4i2.6>
- Pattanaik, D. (2003). *Indian mythology: Tales, symbols, and rituals from the heart of the subcontinent*. Inner Traditions.
- Rig Veda. (2002). (R. T. H. Griffith, Trans.). Motilal Banarsidass. (Original work composed ca. 1500–1200 BCE)
- Royc, I. (2025, March 30). *Revisiting Khona: The Voice of Wisdom in Ancient Bengal*. <https://indroyc.com/2025/03/30/khona-the-whispers-of-wisdom-from-ancient-bengal/>
- Scribd. (2025, September 23). *Ramayana textual hist* [Document]. <https://www.scribd.com/document/241254156/Ramayana-Textual-Hist>
- Sekh, M. L. (2025). Personal communication, Khadim of Hazarath Anshari Baba Mazar, Borgidanga Sacred Tila, Nalhati, Birbhum, West Bengal, India.
- Shackley, M. (2001). *Managing sacred sites: Service provision and visitor experience*. Continuum.
- Singh, S., Youssouf, M., Malik, Z. A., & Bussmann, R. W. (2017). Sacred groves: Myths, beliefs, and biodiversity conservation – A case study from Western Himalaya, India. *International Journal of Ecology*, 2017, Article 3828609. <https://doi.org/10.1155/2017/3828609>
- Sponsel, L. E. (2012). *Spiritual ecology: A quiet revolution*. Praeger.
- srilankholidays. (2015, April 6). *Ashok Vatika (The place where Ravana kept Sita captive)* [Review of Ashok Vatika]. Tripadvisor. https://www.tripadvisor.in/ShowUserReviews-g23937314-d7289560-r264254674-Ashok_Vatika-Seetha_Eliya_Central_Province.html
- Sukumaran, S., & Raj, A. D. S. (2010). Medicinal plants of sacred groves in Kanyakumari district, Southern Western Ghats. *Indian Journal of Traditional Knowledge*, 9(2), 294–299.
- Swim, J. K., Clayton, S., & Howard, G. S. (2011). Human behavioral contributions to climate change: Psychological and contextual drivers. *American Psychologist*, 66(4), 251–264. <https://doi.org/10.1037/a0023472>
- Thaker, V. (2022). Biodiversity and ecological assessments: With special reference to community conserved sacred groves in biodiversity conservation and climate resilience. *VIDYA: A Journal of Gujarat University*, 1(2), 55–61. <https://doi.org/10.47413/vidya.v1i2.99>
- Thoms, W. J. (1996). “Folk-Lore,” from “The Athenoem”, August 22, 1846. *Journal of Folklore Research*, 33(3), 187.
- VillageInfo. (2026). *Koma village, Suri-II, Birbhum, West Bengal*. <https://villageinfo.in/west-bengal/birbhum/suri-ii/koma/>
- Vipat, A., & Bharucha, E. (2014). Sacred groves: The consequence of traditional management. *Journal of Anthropology*, 2014. <https://doi.org/10.1155/2014/595314>

Visit My Smokies. (2026, February 6). *5 traditions of Appalachian culture that are still alive in the Smokies today*. <https://www.visitmysmokies.com/blog/smoky-mountains/traditions-appalachian-culture-still-alive-smokies-today/>

Wilkins, W. J. (2004). *Hindu mythology: Vedic and Puranic*. Kessinger Publishing.

WisdomLib. (2022, December 28). *Somalata, Soma-lata, Sōmalatā, Somalatā: 10 definitions*. <https://www.wisdomlib.org/definition/somalata>

Wright, J. (Ed.). (1898–1905). *The English dialect dictionary* (Vols. 1–6). Henry Frowde.

Information about authors

Tapas Pal – PhD, Raiganj University, Raiganj, India, <https://orcid.org/0009-0009-4648-9028>, geo.drtpaspal.in@gmail.com

Dariga Kokeyeva – Associate Professor, candidate of philosophical sciences, Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Almaty, Kazakhstan, <https://orcid.org/0000-0001-9637-9067>, dmkbuddy@gmail.com

Kanokkarn Kaewnuch – Associate Professor, PhD, National Institute of Development Administration, Bangkok, Thailand, <https://orcid.org/0000-0002-8527-5868>, kanokkarn.k@nida.ac.th

Prabhakar Thapa – PhD, Biswa Bangla Biswabidyalaya, Bolpur, India, <https://orcid.org/0009-0000-6295-5644>, prabhakarthapa07@gmail.com

Авторлар туралы мәлімет

Тапас Пал – PhD, Райгандж университеті, Райгандж, Үндістан, <https://orcid.org/0009-0009-4648-9028>, geo.drtpaspal.in@gmail.com

Дариға Көкеева – Қауымдастырылған профессор, философия ғылымдарының кандидаты, Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан, <https://orcid.org/0000-0001-9637-9067>, dmkbuddy@gmail.com

Каноккарн Каевнуч – Қауымдастырылған профессор, PhD, Дамуды басқару ұлттық институты, Бангкок, Тайланд, <https://orcid.org/0000-0002-8527-5868>, kanokkarn.k@nida.ac.th

Праххакар Тхапа – PhD, Бишва Бангла Бишвабидиалай университеті, Болпур, Үндістан, <https://orcid.org/0009-0000-6295-5644>, prabhakarthapa07@gmail.com

Сведения об авторах

Тапас Пал – PhD, Университет Райгандж, Райгандж, Индия, <https://orcid.org/0009-0009-4648-9028>, geo.drtpaspal.in@gmail.com

Дариға Көкеева – Ассоциированный профессор, кандидат философских наук, Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, Алматы, Казахстан, <https://orcid.org/0000-0001-9637-9067>, dmkbuddy@gmail.com

Каноккарн Каевнуч – Ассоциированный профессор, PhD, Национальный институт административного развития, Бангкок, Тайланд, <https://orcid.org/0000-0002-8527-5868>, kanokkarn.k@nida.ac.th

Праххакар Тхапа – PhD, Университет Бишва Бангла Бишвабидьялай, Болпур, Индия, <https://orcid.org/0009-0000-6295-5644>, prabhakarthapa07@gmail.com

Article

Islamic Banking Operations: Fundamentals and Current State

Osama Badr ¹ , Ahmed Elmasry ^{2,*} , Khaled Sayed Ahmed ¹ 

¹Tanta University, Tanta, Egypt

²Prince Sultan University, Riyadh, Saudi Arabia

*Corresponding author's email: aemasry@psu.edu.sa

Abstract

Currently, there are over 300 Islamic banks operating worldwide. The number of Islamic windows at second-tier banks is steadily increasing. The expanding Muslim population has contributed to a rising demand for Islamic financial products. In the academic literature, the origins of Islamic banking are generally traced back to 1963, when the first experience of such financial activity was tested in rural Egypt, subsequently spreading globally. This growth has resulted the establishment of more than 700 Islamic financial institutions operating in over 60 countries. Such a scale warrants further examination of the questions related to compliance with the fundamental principles of Islamic economics. Therefore, the purpose of this article is to examine the compliance of Islamic banks in Arab countries with the principles of Islamic economics based on Sharia. To achieve this, the authors developed a multi-stage standard and found that compliance ranges from 29% to 90%. Such indicators show a threat to the Islamic identity of some banks. The authors conclude that systematic verification of Islamic banks' compliance with Sharia principles and current standards is necessary to ensure transparency of operations for clients.

Keywords: Islamic finance; sharia standards; Islamic banks; sharia supervisory boards; transparency of Islamic banking operations.

Received: 30 July 2026

Revised: 02 September 2026

Accepted: 04 September 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/).

Исламдық банк операциялары: негіздері және қазіргі жағдайы

Аңдатпа

Қазіргі уақытта бүкіл әлемде 300-ден астам ислам банкі жұмыс істейді. Екінші деңгейлі банктердегі ислам терезелерінің саны үнемі артып келеді. Мұсылман халқы өскен сайын ислам қаржы өнімдеріне деген сұраныс та артады. Академиялық әдебиеттерде ислам банкінің бастауы 1963 жылдан басталады, сол кезде мұндай қаржы қызметінің алғашқы тәжірибесі Египеттің ауылдық жерлерінде апробациядан өткізіліп, кейіннен бүкіл әлемге таралған. Бұл қызмет 60-тан астам елде жұмыс істейтін 700-ден астам ислам қаржы институттарын қамтыды. Мұндай ауқым ислам экономикасының негізгі қағидаттарына сәйкестікке қатысты мәселелердің өзектілігін арттырады. Сондықтан, осы мақаланың мақсаты – араб елдеріндегі ислам банктерінің шариғатқа негізделген ислам экономикасы қағидаттарына сәйкестігін зерттеу. Осы мақсатта авторлар көп сатылы бағалау стандартты әзірлеп, ислам экономикасының қағидаттарына сәйкестік деңгейінің 29%-дан 90%-ға дейін өзгеретінін анықтады. Мұндай көрсеткіштер кейбір банктердің исламдық болмысына қауіп төндіретінін көрсетеді. Авторлар клиенттер үшін операциялардың ашықтығын қамтамасыз ету үшін ислам банктерінің шариғат қағидаттары мен қолданыстағы стандарттарға сәйкестігін жүйелі түрде тексеру қажет деген қорытындыға келеді.

Түйін сөздер: ислам қаржысы; шариғат стандарттары; ислам банктері; банктердің шариғат кеңестері; исламдық банк операцияларының ашықтығы.

Исламские банковские операции: фундаментальные основы и современное состояние

Аннотация

В настоящее время в мире действует более 300 исламских банков. Систематически растет количество исламских окон в банках второго уровня. С ростом количества мусульман растет и спрос на исламскую финансовую продукцию. В научной литературе истоки исламского банкинга датируют 1963 годом, когда в сельских районах Египта был апробирован первый опыт подобной финансовой деятельности, впоследствии распространившийся на глобальном уровне. Данная деятельность охватила более 700 исламских финансовых институтов, которые действуют в более 60 странах мира. Подобные масштабы актуализируют вопросы, связанные с соответствием фундаментальным принципам исламской экономики. В этой связи, целью настоящей статьи является рассмотрение соответствия исламских банков в арабских странах принципам исламской экономики, основанных на шариате. Для этого авторы разработали поли этапный стандарт и выявили, что соответствие составляет от 29% до 90%. Подобные показатели указывают на угрозу исламской идентичности некоторых банков. Авторы статьи приходят к выводу о необходимости систематической проверки исламских банков основам шариата и действующим стандартам, что позволит обеспечить прозрачность операций для клиентов.

Ключевые слова: исламские финансы; шариатские стандарты; исламские банки; шариатские советы банков; прозрачность исламских банковских операций.

Введение

Исламская экономика основывается на двух фундаментальных принципах. Первый заключается в том, что богатство принадлежит Богу, а мы – лишь его распорядители; следовательно, мы несем ответственность за то, как мы его приобретаем и расходует, – как перед Богом в мире вечном, так и перед людьми в этом мире. Таким образом, недопустимо зарабатывать деньги греховным путем или тратить их на запретные дела и вещи, причиняющие вред окружающим. Второй принцип состоит в том, что роль денег – в их денежной форме – заключается в том, чтобы служить мерой стоимости и средством обмена, а не товаром как таковым; поэтому их нельзя покупать, продавать или сдавать в аренду.

Исламская экономика отражает нормы и концепции ислама, касающиеся экономических отношений; экономические системы в исламе неотделимы от принципов, ценностей и этических норм, утвержденных этой религией (Iandiev, 2026, p. 87). Она обеспечивает баланс между личными и общественными интересами, отстаивая и те, и другие и не пренебрегая ни одной из сторон, поскольку личность и община не являются противниками. Однако в тех случаях, когда согласовать эти интересы невозможно, приоритет отдается общественному благу, что подтверждается запретами Пророка на перехват торговцев до их прибытия на рынок (талакки ар-рукбан), посредническая продажа товара бедуина городским жителем (бай' аль-хадир ли-ль-бади), искусственное удержание товаров с целью повышения цен (ихтикар) и право преимущественной покупки (шув'а). Ислам проповедует этическую экономическую систему, в которой нравственность служит руководящим принципом при получении экономической выгоды – в отличие от иных экономических систем. Мусульманина-торговца отличают такие качества, как снисходительность, правдивость, надежность, искренность в советах, довольство малым, скромность, сострадание, приветливая улыбка, умение потуплять взор и привычка не повышать голос. Пророк Мухаммад сказал: «Правдивый и надежный мусульманин-торговец в День воскресения будет вместе с мучениками». Кроме того, эта система носит объективный характер и не опирается на интересы какой-либо отдельной группы: такие принципы, как надежность, сотрудничество в благих делах, искренность в советах и запрет на ростовщичество, распространяются на всех как на мусульман, так и на тех, кто не исповедует ислам. Исламская экономическая система направлена на сохранение и приумножение личного благосостояния; она защищает частную собственность, предоставляя людям право владеть землей, недвижимостью и различными средствами производства – независимо от их вида или масштаба, при условии, что такое владение не наносит ущерба общественным интересам и не ведет к монополизации товаров, необходимых широким слоям населения. Система также защищает общественную собственность, обеспечивая нахождение объектов, жизненно важных для населения, в государственной собственности или под государственным надзором и контролем; их финансирование осуществляется за счет государственной казны (Байт аль-Маль) для удовлетворения базовых потребностей граждан и служения интересам общества.

Эта экономическая система, способствующая прозрачности; ислам активно поощряет открытость, что отражено во множестве предписаний – например, в запрете Пророком Мухаммадом торговцам перехватывать караваны, прибывающие из пустыни. Система также защищает права работников, требуя выплачивать вознаграждение за труд до того, как высохнет пот на теле трудящегося. Кроме того, она делает акцент на социальной и гуманитарной ответственности, предписывая выплату закята (обязательной милостыни) теми, кто обязан и способен это сделать, тем самым удовлетворяя нужды бедных и обездоленных. Это дополняется добровольными пожертвованиями – такими как садака (благотворительность) и вакф (целевые пожертвования имущества) – для помощи нуждающимся и укрепления социальной солидарности. Наконец, эта экономическая модель способствует развитию за счет принципа

разделения рисков: распределение прибыли и убытков служит правилом разделения благ между капиталом и трудом, создавая основу для справедливого распределения.

Следствием второго принципа исламской экономики является запрет на рибба (ростовщичество) в обеих его формах – рибба аль-фадль и рибба ан-наси'а; этот запрет носит категорический характер и подкреплен прямыми указаниями в текстах Корана, в частности в суре «аль-Бакара» (Корова), аяты 275–279; «Семейство Имрана», аят 130; «Ан-Ниса» (Женщины), аяты 160–161:

аль-Бакара

Те, которые пожирают рост, восстанут только такими же, как восстанет тот, кого повергает сатана своим прикосновением. Это – за то, что они говорили: «Ведь торговля – то же, что рост». А Аллах разрешил торговлю и запретил рост. К кому приходит увещание от его Господа, и он удержится, тому (прощено), что предшествовало: дело его принадлежит Аллаху; а кто повторит, те обитатели огня, они в нем вечно пребывают!

Уничтожает Аллах рост и выращивает милостыню. Поистине, Аллах не любит всякого неверного грешника!

Те же, которые уверовали, и творили благое, и выстаивали молитву, и давали очищение, – им их награда у Господа их, и нет страха над ними, и не будут они печальны!

О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха и оставьте то, что осталось из роста, если вы верующие.

Если же вы этого не сделаете, то услышите про войну от Аллаха и Его посланника. А если обратитесь, то вам – ваш капитал. Не обижайте, и вы не будете обижены! (Qur'an, 2:275–279)

Семейство Имрана

О вы, которые уверовали! Не пожирайте роста, удвоенного вдвойне, и бойтесь Аллаха, – может быть, вы окажетесь счастливыми! (Qur'an, 3:130)

Ан-Ниса

и вот, за несправедливость тех, которые исповедуют иудейство, Мы запретили им блага, которые были, им разрешены,

и за отвращение ими многих от пути Аллаха, и за то, что они брали рост, хотя это было им запрещено, и пожирали имущества людей попусту, Мы и приготовили неверным из них мучительное наказание (Qur'an, 4:160–161).

В результате этого четкого и категорического запрета на рибба (ростовщичество или ссудный процент) и стремления обеспечить соответствие экономических операций нормам халяль (дозволенности) начала формироваться концепция исламского банкинга – попытка создать банки, не использующие ростовщические схемы и не взимающие ссудный процент. Эта идея была впервые реализована на практике в 1963 году в египетской провинции, когда доктор Ахмед Абдель Азиз ан-Наггар основал сберегательный банк в городе Мит-Гамр. Это был первый банк, работавший без использования ссудного процента; вместо этого он функционировал на принципах партнерства между вкладчиками, инвесторами и самим банком, а фактическая прибыль от такой деятельности распределялась между всеми тремя сторонами. Так был проведен первый подобный эксперимент – судя по имеющимся источникам, касающимся современного исламского банкинга, эти местные банки, работавшие без взимания процентов, пользовались одобрением и поддержкой общественности; так, всего за три года деятельности число их вкладчиков достигло примерно 59 000 человек. Однако этот эксперимент оказался недолговечным: в 1967 году деятельность банков была прекращена в силу обстоятельств, не требующих здесь подробного описания, – и несмотря на то, что эта инициатива не

была полностью реализована, – она тем не менее отражала стремление мусульман найти альтернативы традиционным банковским учреждениям, которые соответствовали бы нормам шариата и функционировали в рамках исламской экономической системы.

В 1970-е годы идея создания исламских банков и финансовых учреждений получила новый импульс. В 1971 г. в Египте был основан «Нассер Сошиал Банк» (Nasser Social Bank) – первый банк, осуществлявший банковские операции на беспроцентной основе. За этим последовало одновременное создание в 1975 г. двух исламских банков: «Дубай Исламик Банк» (Dubai Islamic Bank) и Исламского банка развития в Джидде. В дальнейшем движение по созданию исламских банков продолжилось: в 1977 г. появились «Фейсал Исламик Банк» (Faisal Islamic Bank) и «Кувейт Файнэнс Хаус» (Kuwait Finance House), за которым в 1978 г. последовал Иорданский исламский банк. Впоследствии число исламских банков неуклонно росло из года в год, достигнув 700 учреждений, действующих в 60 странах и обслуживающих 38 миллионов клиентов по всему миру. Прогнозируется рост темпов увеличения активов, при этом в период 2015–2020 гг. их совокупный объем достиг 1,8 трлн долларов. Согласно отчету «Глобальная конкурентоспособность исламского банкинга» (Ernst & Young, 2016), прибыль в секторе исламского банкинга в 2014 году составила около 10,8 млрд долларов, а к 2020 году, по прогнозам, достигнет 30,3 млрд долларов. В 2025 году показатели мировой индустрии исламских финансов стабильно увеличиваются и приблизились к отметке 6 триллиона долларов (Islamic Corporation for the Development of the Private Sector & London Stock Exchange Group, 2025). Несмотря на продолжающиеся целенаправленные кампании по дискредитации самой концепции исламского банкинга, подобные действия не могут скрыть реальных ошибок и нарушений, вызванных прежде всего неспособностью банков и их сотрудников должным образом соблюдать принципы и нормы шариата.

Многочисленные исследования были посвящены оценке, измерению эффективности и результативности деятельности исламских банков, например работы Хадриш (Hadriche, 2015, p. 169), Эль-Масри и Аль-Харти (El-Masry & Alharthi, 2014), Моин (Moin, 2008), Салех и Зейтун (Saleh & Zeitun, 2006), Абедифар (Abedifar et al., 2015, p. 639), Аль-Харти (Alharthi, 2016, p. 480), Дейли и Фриха (Daly & Frikha, 2017, p. 480) и др. Эти исследования используют традиционные инструменты для измерения эффективности и результативности, такие как тест CAMEL, DEA и различные финансовые коэффициенты, используемые для оценки, ранжирования и сравнения показателей деятельности банков, игнорируя при этом фундаментальные различия между природой исламских банков и традиционных банков, а также основную цель создания исламского банка (которая отличается от цели традиционного банка). Кроме того, они игнорируют соответствие банковских операций шариату.

В то же время многие экономисты, специализирующиеся на исламском банкинге Эль-Бельтаги (El-Beltagy, 2014), Аль-Баали (Al-Baali, 2015, p. 20), Абада Ибрагим Абдель Халим (Abada, 2007), пытались разработать показатели для оценки и классификации исламских банков. Однако эти показатели определяли исламский статус банка исключительно на основе наличия в его структуре шариатского совета и его консультативной роли в вопросах правомерности банковских операций. Другой подход предполагал использование показателя «Макасид аш-Шариа» (цели Шариата); однако он служит лишь общим мерилем степени применения исламских принципов во всех сферах жизни – в частности, касающихся сохранения религии, жизни, разума, рода и имущества (Asutay & Harningtyas, 2015, p. 17). Следовательно, этот показатель не является специализированным инструментом оценки исламских банков с точки зрения методов их деятельности или специфических целей и не затрагивает тонкости банковских операций.

В исследовании (Al-Saati, 2007, p. 12) рассматривались вопросы правомерности и методов потребительского финансирования в банках, однако не анализировалась степень

соблюдения банками норм шариата при осуществлении банковских операций. Аналогичным образом, в работах Хаммад (Hammad, 2004) и Лалдин (Laldin, 2008) исследовалась эволюция роли шариатского совета – переход от консультативной функции к надзорной, – при этом затрагивались такие аспекты, как значимость этого органа, предпосылки его деятельности и методы работы; однако ни в одном из этих исследований не оценивалась степень соблюдения исламскими банками принципов исламской экономики в ходе их операционной деятельности. Вышеизложенное свидетельствует о недостаточности традиционных стандартов и показателей для оценки деятельности исламских банков. В связи с этим возникает необходимость в разработке специализированного технического стандарта для оценки того, насколько эти банки придерживаются принципов исламской экономики при осуществлении банковских операций. Данное исследование направлено на создание такого стандарта, позволяющего оценивать соответствие банковских операций принципам исламской экономики и степень достижения поставленных целей, а также демонстрировать соблюдение норм шариата в процессе банковской деятельности. Значимость исследования обусловлена стремлением создать критерий, который позволит клиентам понять, являются ли исламские банки таковыми на практике или же используют это название лишь для привлечения аудитории.

Материалы и методы

(1) Разработка технического стандарта

Для создания технического стандарта, позволяющего оценивать правомерность банковских операций исламских банков и степень достижения ими поставленных целей, была разработана методология, основанная на методе Дельфи. Метод Дельфи представляет собой структурированную методику коммуникации – интерактивный процесс, в ходе которого осуществляется сбор экспертных мнений посредством ответов на специализированные опросники в рамках двух или более раундов (Hsu & Brian, 2007, p. 5). Такой подход позволяет избежать негативных последствий, свойственных очным дискуссиям. Этот метод позволяет решить типичные проблемы, возникающие при групповом взаимодействии после каждого раунда: эксперты пересматривают свои ответы с учетом мнений других участников. Во втором раунде отсеивается нерелевантная информация; в результате круг возможных ответов сужается, а мнения экспертов сближаются, стремясь к «правильному» решению. Следует отметить, что количество раундов определяется до начала процесса, а личности участников остаются нераскрытыми даже после подготовки итогового отчета. Ключевое преимущество этого метода заключается в том, что он не позволяет авторитету, личности или репутации отдельных участников доминировать над остальными или затмевать их мнения. Кроме того, такой подход освобождает участников от влияния личных предубеждений и стремления угодить лидеру группы, ослабляет проявления стадного чувства или конформизма, способствует свободе выражения мнений и открытой критике, а также облегчает признание ошибок при пересмотре суждений.

В связи с этим для разработки предлагаемого стандарта исследовательская группа выполнила пять этапов: Первый этап заключался в определении стандартов шариата, пригодных для оценки и соответствующих специфике деятельности таких банков. Исследовательская группа взяла за основу стандарты шариата, разработанные Организацией по бухгалтерскому учету и аудиту для исламских финансовых учреждений (*Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions*, 2015). Исламские финансы, учитывая их признание и распространение в большинстве исламских банков. Второй шаг включал изучение принятых стандартов шариата; они включают 48 стандартов, описывающих точку зрения шариата на большинство финансовых операций, распространенных в экономике. Они охватывают стандарты, касающиеся деятельности исламских банков, а также стандарты, относящиеся к экономическим учреждениям, которые применяют исламские экономические принципы в своей деятельности.

Исходя из этой предпосылки, исследовательская группа выделила на основе данных стандартов 122 пункта, охватывающих все подпункты, касающиеся деятельности исламских банков в рамках шариатских стандартов, и впоследствии разработала на их основе опросник. На третьем этапе анкета была представлена – в индивидуальном порядке – группе экспертов и специалистов, работающих в исламских банках различных стран (Египет, Сирия, ОАЭ и Тунис). Их попросили уточнить, относится ли каждый пункт к банковским операциям и применяется ли он на практике в настоящее время. Результаты опроса были следующими: было выделено 68 пунктов, касающихся исламских банков: 42 пункта относились к банковским операциям, а 26 – не относились к ним; кроме того, было выделено 54 пункта, касающихся экономических организаций, применяющих в своей деятельности принципы исламской экономики.

Четвертый этап заключался в формулировании прямых вопросов на основе результатов предыдущего опроса – в частности, касающихся исламских банков, – и включении их в новую анкету.

На пятом этапе были проведены консультации с еще одной группой экспертов и специалистов, работающих в исламских банках, с целью доработки вопросов – чтобы исключить их нацеленность на получение конкретного, заранее заданного ответа – и оценки их значимости (то есть определения того, является ли вопрос фундаментальным или второстепенным). В результате были выделены пять вопросов, представляющих собой «определяющие критерии» – обязательные условия, которым должен соответствовать любой банк, позиционирующий себя как исламский. К числу этих критериев относятся: наличие квалифицированного шариатского совета, наделенного реальными полномочиями; отсутствие заранее установленной фиксированной доходности по вкладам клиентов или фиксированной ставки вознаграждения за предоставленное клиентам денежное финансирование; разделение убытков с клиентом в случаях, когда такие убытки возникли по не зависящим от него причинам; а также наличие коммерческих возможностей для закупки, хранения товаров и торговли ими. Следовательно, отсутствие любого нарушения установленных стандартов противоречит исламской идентичности банка. Кроме того, существует 73 вопроса, представляющих собой подкритерии, которые охватывают детали банковских операций банка; несоответствие одному из этих критериев представляет собой ошибку, связанную с шариатом, которая влияет на исламский статус банка – хотя и не приводит к потере им исламской идентичности – и одновременно служит предупреждением для шариатского совета банка о необходимости проверить законность процедур, связанных с транзакцией, и вынести необходимую корректирующую фетву.

(2) Применение технического стандарта

На основе имеющихся данных мы выявили 56 исламских банков в арабском мире. Анкета была разослана в головные офисы этих банков, а через две недели были разосланы напоминания по электронной почте и телефону. Исследовательская группа отметила, что многие сотрудники неохотно заполняли анкету, опасаясь скомпрометировать исламскую идентичность банка. Кроме того, банки отказались назвать свои названия, поэтому вместо них использовался код. Мы получили 27 заполненных анкет, что составляет 48% отклика, что считается приемлемым для данного типа исследования. После первоначального отбора три неполные анкеты были исключены, в результате чего осталось 24 действительные анкеты, что составляет 43%. Хотя этот процент низок, он считается приемлемым, учитывая политическую обстановку и нестабильность в некоторых странах региона.

Результаты и обсуждение

Между традиционным банком и его исламским аналогом

Традиционный банк – это финансовое учреждение, основной функцией которого является

аккумуляция средств вкладчиков (в виде вкладов до востребования, сберегательных счетов и срочных вкладов с определенной процентной ставкой) и их последующее предоставление заемщикам под более высокую процентную ставку. Банк получает прибыль за счет разницы между этими ставками, а также благодаря оказанию банковских услуг, сопутствующих операциям по привлечению и выдаче средств. Таким образом, банк можно определить как финансового посредника – или, иными словами, как заемщика, осуществляющего операции с долговыми обязательствами. Исламский банк – это финансовое учреждение, основной функцией которого является посредничество между вкладчиками и инвесторами, а также предоставление банковских услуг, строго соответствующих принципам шариата во всех сферах инвестиционной и операционной деятельности. Он выступает в роли механизма, объединяющего обоснованную экономическую инвестиционную философию с капиталом, нацеленным на получение халальной прибыли; тем самым создаются каналы, воплощающие фундаментальные принципы исламской экономики и способствующие социально-экономическому развитию в регионе присутствия банка (Al-Najjar, 1980, p. 164).

Таким образом, миссия исламского банка – вытекающая из исламского понимания ответственности человека за обустройство земли, а также из предписаний Корана и Сунны касательно финансов и сделок, – не ограничивается лишь отказом от риба (ростовщичества). Напротив, в силу божественного установления такой банк оказывается в самом центре производственного процесса; более того, степень соответствия подобного учреждения исламскому вероисповеданию – определяется его вкладом в процесс развития. Таковы основы исламского банковского учреждения, выступающего воплощением экономических принципов и постулатов исламской мысли. Исходя из этого, к числу ключевых отличительных черт исламских банков относятся следующие:

(а) Доктринальный характер

Исламские банки являются неотъемлемой частью исламской экономической системы и, следовательно, руководствуются исламскими принципами и ценностями. В их основе лежит убеждение, что богатство принадлежит Аллаху, а люди выступают лишь в роли доверенных лиц, распоряжающихся им и несущих ответственность за его использование в вечной жизни. Это находит отражение в таких аятах Корана, как:

аль-Хадид

Веруйте в Аллаха и Его посланника и расходуйте то, в чем Он сделал вас наследниками! И тем из вас, которые уверовали и расходовали, им – великая награда (Qur'an, 57:7).

аль-Араф

...и посмотрит, как вы поступаете! (Qur'an, 7:129)

Данная особенность обязывает исламские банки соблюдать религиозные предписания во всех своих операциях. Для обеспечения этого требования банки формируют шариатские наблюдательные советы, в состав которых входят авторитетные ученые в области исламского права и экономики; эти советы анализируют деятельность банков и гарантируют ее соответствие нормам шариата.

(б) Отказ от использования ссудного процента

В основе деятельности исламских банков лежит очищение банковских операций от греха риба (ростовщичества) в соответствии со словами Всевышнего:

аль-Бакара

О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха и оставьте то, что осталось из роста, если вы верующие (Qur'an, 2:278).

Это составляет принципиальное отличие исламских банков от традиционных, опирающихся на модель, основанную на ссудном проценте (предполагающем фиксированную доходность, привязанную ко времени), – практике, которая классифицируется как рибха и категорически запрещена нормами исламского шариата.

(с) Установление принципа распределения прибыли и убытков

Это является применением правовой максимы «прибыль сопряжена с риском», согласно которой издержки и убытки, возникающие в ходе реализации проекта, должны нести стороной, законно получающей от него выгоду; иными словами, тот, кто извлекает пользу из чего-либо, обязан также нести бремя возможных негативных последствий. Данный принцип реализуется благодаря тому, что банк выступает в качестве посредника между поставщиками капитала и лицами, нуждающимися в финансировании. Вместо того чтобы полностью перекладывать риск на одну из сторон, исламские банки заменяют модель, основанную на ссудном проценте, подходом, базирующимся на партнерстве; последний предполагает распределение рисков по инвестиционным операциям между вкладчиком, банком и стороной, привлекающей финансирование. Однако, хотя такова теоретическая концепция, на практике ситуация выглядит иначе.

(d) Обеспечение подлинного экономического и социального развития общества

Как сказал Всевышний в Суре Худ:

...И к самудянам – брата их Салиха. Он сказал: «О народ мой! Поклоняйтесь Аллаху; нет для вас никакого божества, кроме Него. Он вас возрастил из земли и поселил вас на ней. Просите же у Него прощения, потом обратитесь (с раскаянием) к Нему. Поистине, мой Господь – близок и отвечает!» (Qur'an, 11:61).

Таким образом, следование исламских банков исламским принципам и ценностям усиливает их социальную роль за счет баланса между собственными и общественными интересами; они учитывают интересы общества, даже если это требует пожертвовать частью собственных интересов.

(e) Утверждение принципа социальной солидарности

Всевышний говорит в Суре аль-Хашр (Сбор):

Что дал Аллах в добычу посланнику Своему от обитателей селений, – то принадлежит Аллаху, и посланнику, и близким, и сиротам, и бедным, и путнику, чтобы не оказалось это распределением между богатыми у вас. И что даровал вам посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь. И бойтесь Аллаха, ведь Аллах силен наказанием! (Qur'an, 59:7).

Таким образом, социальная солидарность предполагает не только сбор закята и его распределение по установленным каналам, но и стремление к справедливости при распределении доходов от инвестированного капитала, а также максимизацию общественной отдачи от инвестиций.

На фоне роста числа исламских банков, высокого интереса со стороны вкладчиков и инвесторов (обусловленного религиозной основой деятельности этих финансовых учреждений), а также глобального расширения их операций и клиентской базы, многие банки стали позиционировать себя как «исламские», фактически не соблюдая при этом принципы шариата в своей работе. Как же тогда отличить настоящий исламский банк от остальных? Недостаточная ясность в отношении целей, миссии и социальной ответственности исламских банков в различных средствах массовой информации, формирующих общественное мнение, привела к искаженному пониманию общественностью сущности и задач этих банков.

Результаты исследования

Данные анкеты, распространенной среди банков, были проанализированы в соответствии с методологией, представленной на схеме 1. Если банк не применял какой-либо из руководящих критериев, это указывало на сомнения в исламском характере банка. Если банк не применял какой-либо из подкритериев, он терял баллы по этому критерию.

На практике, на основе информации, полученной в ходе опросов, мы обнаружили, что только два банка полностью соответствуют действующим стандартам и, следовательно, могут перейти ко второму этапу, который касается степени соответствия нестандартным требованиям.

Исследователи были вынуждены объединить руководящие критерии с подкритериями в единый стандарт, несмотря на признание принципиальных различий между ними. Это было необходимо, поскольку руководящие критерии применялись лишь к небольшой части выборки исследования, что могло привести к обвинениям в том, что значительная часть этих банков не соблюдает принципы шариата в своих операциях, тем самым препятствуя постепенным реформам. Вместо этого объединение было осуществлено в качестве стимула для банков с высоким рейтингом к более строгому соблюдению норм и в качестве тревожного сигнала для банков с низким рейтингом, чтобы они полностью пересмотрели свою политику.

В свете этого методология подготовки технического стандарта была изменена с учетом приверженности банка принципам исламской экономики (количество стандартов, которым соответствует банк, разделенное на количество обследованных стандартов). Пятьдесят процентов технического стандарта было отведено основным стандартам, а оставшиеся пятьдесят процентов – подстандартам. Этот технический стандарт включает в себя процентное соотношение от нуля (не соответствует принципам исламской экономики) до единицы (соответствует принципам исламской экономики) как для основных, так и для подстандартов. Анализ ответов на опрос показал, что ни одна из операций банков не соответствовала принципам шариата на 100%. На схеме 1. Механизм работы и блок-схема технического стандарта приведены результаты анализа опроса для каждого банка в отдельности, с учетом основных и подстандартов, а также значения предлагаемого технического стандарта.

Схема 1. Механизм работы и блок-схема технического стандарта



Степень соответствия изученных банков определенным стандартам варьировалась, как показано в Таблице 1. Что касается регулирующих стандартов: анализ точек согласия и несогласия со стандартами шариата показал, что все 100% изученные банки имеют наблюдательный совет по шариату, контролирующей деятельность банка и продукты, соответствующие шариату. 92% банков отказываются заранее определять процентную ставку по депозитам клиентов, 71% отказываются рассчитывать фиксированную процентную ставку по кредитам наличными, предоставляемым клиентам, и 58% банков не разделяют убытки, понесенные клиентами по независящим от них обстоятельствам, что исключает их из сферы операций по разделению прибыли в соответствии с принципами исламской экономики. Исследование также показало, что 67% изученных банков Центральный банк не предоставил ему необходимые квалификации для торговли и хранения товаров, что препятствует проведению операций мурабаха.

Что касается подкритериев: изучаемые подкритерии были разделены на группы, как показано в Таблице 2, в соответствии с процентом банков, которые их соблюдали. Эти группы варьируются от «слабого соответствия», что означает, что менее половины изученных банков соблюдают подкритерии, до «умеренного соответствия», которое относится к критериям, которым следуют от 50% до менее 75% изученных банков, до «сильного соответствия», которое относится к критериям, которым следуют от 75% до менее 100% изученных банков, и, наконец, до «полного соответствия», которое относится к критериям, которым следуют все изученные банки.

Таблица 1. Степень соответствия изученных банков определенным стандартам

Код банка	Степень приверженности банка руководящим стандартам	Степень приверженности банка частным стандартам	Стандарт приверженности банка правилам исламской экономики
1	20%	50%	0,35
2	60%	58,6%	0,59
3	60%	61,4%	0,61
4	80%	68,6%	0,64
5	90%	71,4%	0,81
6	40%	28,6%	0,34
7	100%	84,3%	0,92
8	60%	88,6%	0,74
9	40%	61,4%	0,51
10	60%	52,9%	0,56
11	60%	61,4%	0,61
12	80%	75,7%	0,78
13	90%	65,7%	0,78
14	60%	78,6%	0,69
15	50%	74,3%	0,62
16	50%	60%	0,65
17	80%	78,6%	0,79
18	90%	67,1%	0,79
19	100%	90%	0,95
20	60%	85,7%	0,73
21	40%	50,9%	0,46
22	60%	58,6%	0,59
23	80%	84,3%	0,82
24	90%	74,3%	0,82

Таблица 2. Степень соответствия банков частным стандартам

Степень соответствия банка шариатскому стандарту	№ шариатского стандарта	Вопрос, отражающий шариатский стандарт
Полное соответствие	1.01	Банк не осуществляет покупку и продажу иностранной валюты с отсрочкой платежа
	5.02	Банк не требует от клиента подписывать договор поручительства и агентский договор в одном контракте.
	7.02	Банк не продлевает договор мурабаха на один и тот же товар несколько раз.
	9.02	Банк не принимает условие арендодателя об отсутствии ответственности за то, что происходит с имуществом, если это влияет на предполагаемую выгоду от аренды, будь то по его вине или по причине, не зависящей от его воли.
	19.03	Банк не обязан предоставлять материальные или денежные подарки или услуги владельцам текущих счетов.
Сильное соответствие	1.03	Банк не принимает обязательств по продаже иностранной валюты в случае, если клиент дает обещание произвести оплату.
	1.05	Клиент банка не может поручить банку торговать валютой на суммы, превышающие те, которыми он владеет.
	1.06	Когда банк предоставляет клиенту кредит, он не ставит клиенту условие торговать валютой только с ним.
	2.02	Банк не выпускает кредитные карты с возобновляемым долгом.
	3.01	Банк не требует финансовой компенсации, если должник задерживает погашение причитающегося долга.
	5.06	Банк не замораживает текущий счет клиента в качестве обеспечения по долговым операциям.
	7.01	Банк не принимает дисконтирование коммерческих бумаг и выплату их номинальной стоимости при ее предъявлении банку ее владельцем.
	7.06	Банк не удерживает всю сумму гарантийного обеспечения в случае отказа клиента от выполнения своего обещания.
	9.04	Банк не может увеличить арендную плату за имущество, сданное в аренду, сверх предыдущих периодов.
	9.05	Банк не повышает арендную плату для арендатора в случае задержки платежа.
	12.15	Банк не требует получения заранее установленной суммы из прибыли при вступлении в конкурирующие компании.

Степень соответствия банка шариатскому стандарту	№ шариатского стандарта	Вопрос, отражающий шариатский стандарт
Сильное соответствие	13.04	Банк не соглашается с тем, чтобы мудариб брал в долг, жертвовал или снимал деньги из капитала мудараба без предварительного разрешения банка.
	14.01	Инвестиционный портфель банка содержит гарантии на облигации и акции всех видов компаний со всего мира.
	14.02	Банк не дисконтирует векселя, которые он принял до выплаты их номинальной стоимости при их предъявлении банку их владельцем.
	14.03	Банк не может проводить операции с документами с отсрочкой платежа.
	14.04	Банк не осуществляет операции с документами об освобождении или векселями на сумму, меньшую их номинальной стоимости.
	16.03	Банк не продает выделенный торговый документ за сумму, равную или превышающую его стоимость.
	17.01	Банк не требует увеличения суммы кредита, будь то по качеству, количеству или в виде узуфрукта, по запросу клиента при отсрочке платежа.
	20.01	Банк не осуществляет операции с фьючерсными контрактами (futures), опционами (options) и временными свопами (swap).
	24.01	Банк не требует получения комиссии за обязательство в обмен на подготовительные работы, которые он выполняет для завершения операций мурабаха или мудараба.
	33.01	Банк не сдает в аренду арестованное имущество за какую-либо стоимость вместо того, чтобы оставить его без аренды.
	34.04	Банк не повышает арендную плату, если арендатор задерживает платеж.
	37.03	Банк не получает комиссию за обязательство по прямым кредитам или дебетовым текущим счетам.
	37.05	Банк не получает прибыль в обмен на продление срока погашения причитающейся задолженности.
	39.02	Банк не принимает долги неисламского банка в качестве залога для кредитных операций.

Степень соответствия банка шариатскому стандарту	№ шариатского стандарта	Вопрос, отражающий шариатский стандарт
Среднее соответствие	1.04	В случае мудараба или мушарака банк не требует от клиента предоставления обязательства по защите от рисков колебаний курсов иностранных валют.
	2.03	Банк не взимает с клиента фиксированную комиссию, пропорциональную сумме наличных, снятых по кредитной карте.
	5.03	Банк не требует от арендатора предоставления залога или поручительства для обеспечения права банка на владение арендуемым имуществом после выполнения им своих обязательств.
	7.04	Банк не взимает комиссии за обязательство от клиентов.
	7.05	Клиент не платит комиссию за кредитные операции, чтобы иметь возможность получить требуемые льготы.
	8.01	Банк не получает товары мурабаха от продавца, не хранит их, а затем продает их покупателю.
	8.02	Банк не считает договор мурабаха с клиентом, обязывающим к покупке товара, автоматически заключенным с момента вступления банка во владение товаром.
	8.03	Банк не обязывает клиента, отдавшего приказ о покупке, получить товар и оплатить цену продажи мурабаха в случае его отказа от заключения договора мурабаха.
	8.04	Клиент не может отсрочить погашение долга в обмен на его увеличение.
	10.08	Банк не принимает в залог оборотные сертификаты салям.
	11.07	Банк не требует снижения цены при ускоренном погашении договоров салям.
	12.09	Банк не предоставляет кредиты желающим приобрести акции акционерных обществ при условии залога акций банку.
	12.11	Банк не осуществляет операции с привилегированными акциями, которые имеют приоритет при ликвидации для компаний-эмитентов.
	14.06	Банк не выплачивает проценты, возникающие в результате банковских операций с учреждениями, банками и корреспондентами в других странах.

Степень соответствия банка шариатскому стандарту	№ шариатского стандарта	Вопрос, отражающий шариатский стандарт
Среднее соответствие	16.02	Банк не дисконтирует коммерческие бумаги и не выплачивает сумму, меньшую их стоимости, до наступления срока их погашения, в пользу первого бенефициара.
	17.04	Банк не торгует сертификатами мурабаха после поставки товара покупателю.
	17.05	Банк не торгует сертификатами музара'а и мусакат, если держатели сертификатов являются рабочими, а не владельцами земли.
	24.02	Банк не требует, чтобы управляющий мудараба или участник мушарака гарантировал капитал и колебания обменных курсов валют для возврата их долей.
	24.03	Банк не требует, чтобы управляющий мудараба или участник мушарака обязывался защищать операцию мушарака или мудараба от рисков колебания курсов валют.
	27.05	Банк не привязывает сумму денежного долга к движению индексов цен.
	35.01	У банка нет фонда для зяката.
	37.04	Банк не получает доход. Превышающий стоимость финансирования традиционных кредитных линий, выпуска аккредитивов и гарантийных писем, а также документарных аккредитивов.
Слабое соответствие	2.01	Банк не начисляет штрафы за просрочку в случае, если держатель кредитной карты не погашает причитающуюся сумму.
	5.01	Банк не требует наличия поручителя или материального залога в договорах амана.
	5.04	Клиент не платит комиссию за выдачу гарантийного письма, учитывая, что банк выступает гарантом.
	9.01	Банк не определяет цели, для которых будет сдаваться в аренду принадлежащая ему недвижимость.
	9.03	Банк не требует в договоре аренды, чтобы арендатор проводил основной ремонт арендуемого имущества за свой счет.
	11.06	Банк не определяет в истисна' по методу мурабаха увеличение цены сверх фактической себестоимости.
	11.09	Банк не связывает договор истисна' с договором истисна' параллельного.

Степень соответствия банка шариатскому стандарту	№ шариатского стандарта	Вопрос, отражающий шариатский стандарт
Слабое соответствие	13.03	Банк не требует от мудариба получать его согласие по всем вопросам мудараба.
	16.01	Банк не проводит операции с поручительствами и документами по вопросам, где требуется передача из рук в руки, таким как обмен валют и капитал саям.
	34.03	Стороны не могут изменять размер арендной платы за предыдущие и будущие периоды аренды.
	35.02	Банк не выплачивает закят от своего имени.
	37.01	Банк не может осуществлять операции с аккредитивами и непокрытыми гарантиями, выпущенными традиционными банками.
	37.02	Банк не получает комиссию за предоставление, возобновление или продление кредитных линий.
	39.03	Банк не требует наличия залога в случаях договоров амана, вакала, ида', мушарака и мудараба.
	39.04	Банк признает, что привилегированные акции, акции узуфрукта, облигации, инвестиционные сертификаты, депозитные сертификаты и ида' являются источниками для залога.

Заключение

Целью исследования было разработать специализированный технический стандарт для измерения степени соблюдения исламскими банками принципов шариата в своей банковской деятельности. Применение предложенного стандарта к банкам показало, что многие исламские банки не соблюдают принципы исламской экономики в своей банковской деятельности. Фактически, некоторые операции почти полностью отклоняются от их исламской идентичности. Соответствие установленным стандартам варьировалось от 20% до 100%, а соответствие нестандартным требованиям – от 29% до 90%. Это позволяет сделать вывод, что некоторые банки используют термин «исламский», чтобы привлечь клиентов с исламскими взглядами, не принимая при этом исламскую идентичность. Поэтому исследование рекомендует периодически проводить проверку на соответствие стандартам шариата во всех исламских банках, а результаты сообщать в шариатский совет банка для исправления и принятия необходимых мер. Если банк не устранит нарушения, результаты должны быть опубликованы, что обеспечит большую прозрачность для клиентов банка.

Также было отмечено, что банки, как правило, придерживаются одних стандартов, пренебрегая другими. Это требует дальнейших исследований причин отклонения банков от определенных стандартов, способов преодоления связанных с этим трудностей и мер по стимулированию соблюдения требований.

Одной из наиболее существенных проблем, повлиявших на результаты исследования, был небольшой размер выборки, обусловленный нежеланием некоторых банков заполнять анкету. Кроме того, политическая и военная нестабильность в некоторых странах региона негативно

повлияла на ответы. Исследовательская группа предлагает включить в исследование исламские банки из стран с мусульманским большинством населения, не являющихся арабскими, а также исламские банки из стран с немусульманским большинством. Это увеличит размер выборки и обогатит исследование. Группа также предлагает создать эталонный банк для сравнения с изучаемыми банками. Будущие исследования должны охватывать стандарты бухгалтерского учета, стандарты социальной ответственности, оценку рисков и стандарты шариата. Это обеспечит точную оценку легитимности и эффективности банка, потенциально способствуя разработке всеобъемлющего и интегрированного стандарта для оценки операций банка, их соответствия исламским принципам и их совместимости с исламской экономикой.

Вклад авторов

Первый автор – написание текста статьи, подготовка анкеты, анализ результатов исследования.

Второй автор – написание текста статьи, обзор литературы, редактирование текста, корреспонденция, загрузка статьи на сайт.

Третий автор – написание текста статьи, проведение полевого исследования, техническое оформление.

Конфликт интересов.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Литература

- Abada, I. A. H. M. (2007). *Mu'ashshirāt al-adā' fī al-bunūk al-Islāmiyya* [Doctoral dissertation, Yarmouk University].
- Abedifar, P., Ebrahim, S. M., Molyneux, P., & Tarazi, A. (2015). Islamic banking and finance: Recent empirical literature and directions for future research. *Journal of economic surveys*, 29(4), 637–670. <https://doi.org/10.1111/joes.12113>
- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. (2015). *Governance standards for Islamic financial institutions* (Nos. 1–7). AAOIFI.
- Al-Baali, A. H. M. (2015) Naḥwa mu'ashshir Islāmī lil-ta'āmul al-ājil badīlan 'an mu'ashshir al-fā'idah al-ribawīyyah. *Kuwait International Law School Journal*, 3(12), 19–75. <https://doi.org/10.54032/2203-003-012-001>
- Al-Najjar, A. (1980) Al-bunūk al-Islāmiyya wa-atharuhā fī taṭwīr al-iqtisād al-waṭanī, *Al-Muslim al-Mu'ashir*, (24), 157–182.
- Al-Saati, A. R. (2007). Al-tamwīl al-istihlākī fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Taqwīm shar'ī. *Journal of King Abdulaziz University: Economics and Administration*, 21(1), 3–54.
- Alharthi, M. D. (2016). A comparative study of efficiency and its determinants in Islamic, conventional, and socially responsible banks. *Corporate Ownership & Control*, 13(4-3), 470–482. <https://doi.org/10.22495/cocv13i4c3p6>
- Asutay, M., & Harningtyas, A. F. (2015). Developing Maqasid al-Shari'ah Index to Evaluate Social Performance of Islamic Banks: A Conceptual and Empirical Attempt. *Uluslararası İslam Ekonomisi Ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 5–64. <https://izlik.org/JA76JR72JG>
- Daly, S., & Frikha, M. (2017). Determinants of bank performance: Comparative study between conventional and Islamic banking in Bahrain. *Journal of the Knowledge Economy*, 8(2), 471–488. <https://doi.org/10.1007/s13132-015-0261-8>

- El-Beltagy, M. (2014) *Measuring the performance of Islamic banks*. Institute of Banking – Saudi Arabian Monetary Agency, Riyadh.
- El-Masry, A., & Alharthi, M. (2014). *Efficiency and its determinants in banks: A comparative study of Islamic, conventional and socially responsible banks*. University of Plymouth.
- Ernst & Young. (2016). *World Islamic banking competitiveness report 2016: New realities, new opportunities*. EYGM Limited. <https://ceif.iba.edu.pk/pdf/ey-world-islamic-banking-competitiveness-report-2016.pdf>
- Hadriche, M. (2015). Banks performance determinants: Comparative analysis between conventional and Islamic banks from GCC countries. *International Journal of Economics and Finance*, 7(9), 169–177. <http://dx.doi.org/10.5539/ijef.v7n9p169>
- Hammad, H. A. K. M. (2004). *Al-Riqābah al-shar'īyyah fī al-maṣārif al-Islāmiyyah* [Master's thesis, University of Jordan].
- Hsu, C.-C., & Sandford, B. A. (2007). The Delphi technique: Making sense of consensus. *Practical Assessment, Research & Evaluation*, 12(10), 1–8. <https://doi.org/10.7275/pdz9-th90>
- Iandiev, M. (2026). Islamic Political Economy as the Missing Link of the Islamic Financial System. *QUT JOURNAL OF RELIGION, PHILOSOPHY AND CULTURE*, 1(2), 85–98. <https://doi.org/10.65608/qut.2026.2.07>
- Islamic Corporation for the Development of the Private Sector, & London Stock Exchange Group. (2025). ICD–LSEG Islamic Finance Development Report 2025: 50 years of exponential growth. https://www.lseg.com/content/dam/data-analytics/en_us/documents/reports/lseg-islamic-finance-development-indicator-2025.pdf
- Laldin, M. A. (2008). *Fundamentals and practices in Islamic finance*. International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance.
- Moin, M. S. (2008). *Performance of Islamic banking and conventional banking in Pakistan: A comparative study* [Master's thesis, University of Skövde].
- Saleh, A. S., & Zeitun, R. (2006). *Islamic banking performance in the Middle East: A case study of Jordan* (Faculty of Commerce-Economics Working Papers No. 157). University of Wollongong.

References

- Abada, I. A. H. M. (2007). *Mu'ashshirāt al-adā' fī al-bunūk al-Islāmiyya* [Performance indicators in Islamic banks] [Doctoral dissertation, Yarmouk University]. (in Arabic)
- Abedifar, P., Ebrahim, S. M., Molyneux, P., & Tarazi, A. (2015). Islamic banking and finance: Recent empirical literature and directions for future research. *Journal of economic surveys*, 29(4), 637–670. <https://doi.org/10.1111/joes.12113>
- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. (2015). *Governance standards for Islamic financial institutions* (Nos. 1–7). AAOIFI.
- Al-Baali, A. H. M. (2015) Naḥwa mu'ashshir Islāmī lil-ta'āmul al-ājil badīlan 'an mu'ashshir al-fā'idah al-ribawiyyah [Towards an Islamic index for dealing in the financial and money market as an alternative to the usurious interest index]. *Kuwait International Law School Journal*, 3(12), 19–75. <https://doi.org/10.54032/2203-003-012-001> (in Arabic)
- Al-Najjar, A. (1980) Al-bunūk al-Islāmiyya wa-atharuhā fī taṭwīr al-iqtisād al-waṭanī [Islamic Banks and their Impact on the Development of the Islamic Economy], *Al-Muslim al-Mu'āṣir*, (24), 157–182. (in Arabic)
- Al-Saati, A. R. (2007). Al-tamwīl al-istihlākī fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Taqwīm shar'ī [Consumer financing in the Kingdom of Saudi Arabia: A Shari'ah evaluation]. *Journal of King Abdulaziz University: Economics and Administration*, 21(1), 3–54. (in Arabic)
- Alharthi, M. D. (2016). A comparative study of efficiency and its determinants in Islamic, conventional, and socially responsible banks. *Corporate Ownership & Control*, 13(4-3), 470–482. <https://doi.org/10.22495/cocv13i4c3p6>

- Asutay, M., & Harningtyas, A. F. (2015). Developing Maqasid al-Shari'ah Index to Evaluate Social Performance of Islamic Banks: A Conceptual and Empirical Attempt. *Uluslararası İslam Ekonomisi Ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 5–64. <https://izlik.org/JA76JR72JG>
- Daly, S., & Frikha, M. (2017). Determinants of bank performance: Comparative study between conventional and Islamic banking in Bahrain. *Journal of the Knowledge Economy*, 8(2), 471–488. <https://doi.org/10.1007/s13132-015-0261-8>
- El-Beltagy, M. (2014) *Measuring the performance of Islamic banks*. Institute of Banking – Saudi Arabian Monetary Agency, Riyadh.
- El-Masry, A., & Alharthi, M. (2014). *Efficiency and its determinants in banks: A comparative study of Islamic, conventional and socially responsible banks*. University of Plymouth.
- Ernst & Young. (2016). *World Islamic banking competitiveness report 2016: New realities, new opportunities*. EYGM Limited. <https://ceif.iba.edu.pk/pdf/ey-world-islamic-banking-competitiveness-report-2016.pdf>
- Hadriche, M. (2015). Banks performance determinants: Comparative analysis between conventional and Islamic banks from GCC countries. *International Journal of Economics and Finance*, 7(9), 169–177. <http://dx.doi.org/10.5539/ijef.v7n9p169>
- Hammad, H. A. K. M. (2004). *Al-Riqābah al-shar'īyyah fī al-maṣārif al-Islāmiyyah* [Shariah supervision in Islamic banks] [Master's thesis, University of Jordan]. (in Arabic)
- Hsu, C.-C., & Sandford, B. A. (2007). The Delphi technique: Making sense of consensus. *Practical Assessment, Research & Evaluation*, 12(10), 1–8. <https://doi.org/10.7275/pdz9-th90>
- Iandiev, M. (2026). Islamic Political Economy as the Missing Link of the Islamic Financial System. *QUT JOURNAL OF RELIGION, PHILOSOPHY AND CULTURE*, 1(2), 85–98. <https://doi.org/10.65608/qut.2026.2.07>
- Islamic Corporation for the Development of the Private Sector, & London Stock Exchange Group. (2025). ICD–LSEG Islamic Finance Development Report 2025: 50 years of exponential growth. https://www.lseg.com/content/dam/data-analytics/en_us/documents/reports/lseg-islamic-finance-development-indicator-2025.pdf
- Laldin, M. A. (2008). *Fundamentals and practices in Islamic finance*. International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance.
- Moin, M. S. (2008). *Performance of Islamic banking and conventional banking in Pakistan: A comparative study* [Master's thesis, University of Skövde].
- Saleh, A. S., & Zeitun, R. (2006). *Islamic banking performance in the Middle East: A case study of Jordan* (Faculty of Commerce-Economics Working Papers No. 157). University of Wollongong.

Information about authors

Osama Badr – Professor, PhD, Tanta University, Tanta, Egypt, <https://orcid.org/0000-0001-6418-2171>, osbadr@yahoo.com

Ahmed Elmasry – Professor, PhD, Prince Sultan University, Riyadh, Saudi Arabia, <https://orcid.org/0000-0001-6058-2469>, aemasry@psu.edu.sa

Khaled Sayed Ahmed – Professor, PhD, Tanta University, Tanta, Egypt, <https://orcid.org/0009-0008-9436-0790>, khaledibra@hotmail.com

Авторлар туралы мәлімет

Осама Бадр – Профессор, PhD, Танта университеті, Танта, Мысыр, <https://orcid.org/0000-0001-6418-2171>, osbadr@yahoo.com

Ахмед Эльмасри – Профессор, PhD, Султан Ханзада университеті, Эр-Рияд, Сауд Арабиясы, <https://orcid.org/0000-0001-6058-2469>, aemasry@psu.edu.sa

Халед Сайед Ахмед – Профессор, PhD, Танта университеті, Танта, Мысыр, <https://orcid.org/0009-0008-9436-0790>, khaledibra@hotmail.com

Сведения об авторах

Осама Бадр – Профессор, PhD, Университет Танта, Танта, Египет, <https://orcid.org/0000-0001-6418-2171>, osbadr@yahoo.com

Ахмед Эльмасри – Профессор, PhD, Университет Принца Султана, Эр-Рияд, Саудовская Аравия, <https://orcid.org/0000-0001-6058-2469>, aelmasry@psu.edu.sa

Халед Сайед Ахмед – Профессор, PhD, Университет Танта, Танта, Египет, <https://orcid.org/0009-0008-9436-0790>, khaledibra@hotmail.com