



FTAMP 02.71

Мақала түрі: ғылыми мақала

<https://orcid.org/0000-0002-8271-866X>

<https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-284-303>

## ХІХ ғасырдың екінші жартысындағы Үндістандағы ислами модернизм және Сәйіт Ахмет Хан

Бурханадин Абдилхаким

Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан

(E-mail: burhanhakim01@gmail.com)

**Аңдатпа.** ХІХ ғасырда Еуропада индустриялды революция белең алып, ірі державалар әлем құрлығын отарлап жатқан дәуірде Үнді субконтинентінде діни бағытта ерекше жаңашылдықтар орын алды. Бұл үдерістің жоғарыдағы екі фактормен тығыз байланысы бар. Себебі 1857 жылы Үндістан ресми түрде Ұлыбритания корольдігінің қол астына кірді. Осы кезеңде Үнді субконтинентінде ашылықты құраған мұсылмандар бір жағынан британ билігінің христиандандыру, екінші жағынан үнді миссионерлерінің қысымына қалды. Мұсылмандар өздері ғасырлар бойы билеген үнді елінде саяси биліктен айырылып, ислами білім беру жүйесі құлдырады. Үнді мұсылмандары осы күрделі жағдайдан шығудың жолын діни дәстүршілдіктен, діни фундаментализм, сонымен қатар діни модернизмнен іздеді. Бұл мақалада бізді қызықтыратын соңғысы. Модернистер діни догмаларды рационалдылық пен ақыл негізінде реформалауды көздеді. Олар қалыптасқан тығырықтан шығудың жолы негізге, яғни Құранға оралу деп санады. Осы орайда модернистер Құран үкімдерін орындалуы міндетті тұрақты және орындалуы міндетті емес өтпелі деп екіге бөліп қарастырды. Үнді модернистері ортағасырлық мұсылман ғұламаларын сынады және мұсылман қауымын батыстың ғылым мен технологиясын пайдалануға үгіттеді. Ал саяси мәселелерде көбінесе британ билігін қолдады не пассивті позиция ұстанды.

Мақалада ХІХ ғасырдағы үнді модернистерінің діни сенім, ислам құқығы және ислам тарихына қатысты жаңашыл ойлары, оның ішінде Үндістандағы ислами модернистердің жетекшісі саналатын Сәйіт Ахмет Ханның пікірлері жан-жақты қамтылады. Сондай-ақ модернистік бағытқа қарсы болған деобандия, хадисшілік секілді топтардың сыни көзқарастарына тоқталады.

**Түйін сөздер:** модернизм; дін; Үндістан; Сәйіт Ахмет Хан; мұсылмандар; Құран; сүннет; ақыл; Ислам; дәстүршілдік; фундаментализм.

Received 20.11.2023. Revised 25.12.2023. Accepted 01.03. 2024. Available online 29.03.2024.

### For citation:

Abdilkhakim B.Sh. Islamic modernism in India in the second half of the 19th century and Sayit Ahmed Khan // Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 2024. – Vol. 146. – No. 1. – p. 284-303. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-284-303>

### Для цитирования:

Абдилхаким Б.Ш. Исламский модернизм в Индии во второй половине XIX века и Сайид Ахмед Хан // Вестник ЕНУ им. Л. Гумилева Серия Исторические науки. Философия. Религиоведение. – 2024. – Т. 146. – №. 1. – С.284-303. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2024-146-1-284-303>

## Кіріспе

Үндістандағы діни модернизм XIX ғасырдың ортасынан бастап ерекше қарқын алды. Алайда бұл қозғалыстың негізі XVIII ғасырда өмір сүрген дін ғұламасы, ойшыл Шах Уәлиулла Дәхләуиға (1702-1767) барып тіреледі (Britannica, 2024). XIX ғасырда Үнді еліндегі саяси жағдайдың мұсылмандарға қарсы күрт өзгеруінің діни модернизмнің жандануына тікелей ықпалы бар. 1835 жылы жалпыға ортақ тілдің парысшадан ағылшынға ауысуы ғасырлар бойы саяси үстемдік құрып келген үнді мұсылмандарына экономикалық жағынан ауыр тиді. Британдықтардың Үндістандағы биліктері күшейген сайын мұсылмандардың саяси элитадағы ықпалы азая бастады. 1835-1870 жылдар аралығында мұсылмандардың үкіметтегі үлесі үндістердің жетіден бірін ғана құрады. Христиандықты жою мақсатындағы миссионерлік әрекеттерге Шығыс Үндістан компаниясының (East India Company) басшыларының жетекшілік етуі Үндістан мұсылмандарының көңілін одан әрі құлазытты. 1873 жылғы Шығыс Үндістан компаниясының жаңартылған жарғысы бойынша христиан миссионерлері үнді халқын «моральдық тұрғыдан жақсартуға» мүмкіндік алды. (Ahmad, 1967: 24).

1857 жылғы үнділердің британдықтарға қарсы көтерілісіне (Сипахилер көтерілісі) дейінгі уақытта Пунжаб және Синд секілді халқының көпшілігін мұсылмандар құрайтын аймақтардың британдық Сэр Хенри Лауренс пен Сэр Роберт Монтгомери секілді шенеуніктері, жергілікті халықты христиандандыру мақсатында миссионерлерге әкімшілік және материалдық көмек көрсетіп отырды. 1855 жылы христиан дін қызметшісі Э. Эдмунд бүкіл британдық шенеуніктерге хат жолдады. Ол хатта Үндістан тұтастай Ұлыбританияның қол астына кіргендіктен халқының да тек бір дінді, яғни христиандықты ұстанғандығы жөн болатындығы айтылады. Шах Уәлиулла Дәхләуидің шәкірттері мен ізбасарлары 1857 жылғы көтеріліске белсенді түрде қатысты (Abdilkhakim, 2023: 180). Кейіннен Деобандия мектебінің негізін қалайтын Мұхаммед Қасым Нәнутауи (1833-1880) бастаған ғұламалар тобы британдықтарды Тхана Бхауан ауданынан қуып жіберіп, сонда өздерінің кішігірім діни әкімшіліктерін құрды. Кейіннен британдықтар қарымта шабуыл арқылы ол жерді қайта басып алды. Көтеріліс ұйымдастырушыларының біразы осы жәйттан кейін түрмеге қамалса, кейбірі Хиджазға қашу арқылы ағылшындардың жазасынан құтылды (Ahmad, 1967: 28).

XIX ғасырдың ортасында Үндістанда орнаған саяси және тарихи жағдаятқа қатысты үнді мұсылмандары үш түрлі реакция көрсетті деуге болады. Біріншілері өткен шақта мұсылмандардың әлемде үстемдік құрған кезеңдерін аңсады, ал модернизмді Исламға қайшы тенденция деп білді. Сондықтан тарихтағы күшке қайта ие болу үшін ислами ілімдерді жандандыру және діни құндылықтарды жаю керек деп пайымдады. Екіншілері жеңілістің ащы сезімін ұмыту үшін мессияндық және сопылық жолдарға жүгінді. Үшінші топты құраған зиялы мұсылмандар жоғарыдағы екі бағытты да мақұлдамады. Бұлар мұсылман қауымы жаңа интеллектуалдық өзгеріске мұқтаж деп санады. Олар Исламның жаңа заманмен сәйкестігін паш ету үшін өз дәуірлерін рационалды түрде талдауға тырысты. Модернистердің алдында екі міндет тұрды: біріншісі, прогресске тұсау болып тұрған діни аспектілерді анықтау, екіншісі, раци-

онал ойлау негізінде және қазіргі уақытқа ғылыми баға беру арқылы шынайы өмірге қатысты жаңа түсінік қалыптастыру. Әрине бұның барлығы Исламның негіздеріне қайшы келмеуі керек еді. Осы бағыттың негізгі өкілдері келесілер: Сәйіт Ахмет Хан (1817-1898), Жамалуддин Афғани (1837-1897), Чирағ Али (1844-1895), Шибли Нумани (1857-1914), Маулана Хали (1837-1924), Амер Али (1849-1928), Мұхаммед Иқбал (1876-1938), Абу-л Калам Азад (1888-1958) және т.б. Жалпы айтқанда Үнді субконтинентінде Ислами модернизмнің қалыптасуына үш фактор ықпал еткенін айтуға болады, олар: мұғтазила мектебі, Шах Уәлиулла Дәхләуидің реформистік идеялары және батыстың ғылыми алға өрлеуі (Kamal, 2018: 480).

### **Зерттеу материалдары мен әдістері**

Зерттеуде тың тақырып қозғалатындықтан мақаланы әзірлеу барысында негізінен ағылшын, түрік және урду тілдерінде жазылған материалдар қолданылды. Атап айтқанда Азиз Ахмед, Мұхаммед Камал, Азми Өзжан секілді осы саланы терең зерттеп жүрген авторлардың еңбектері пайдаланылды. Сонымен қатар ХІХ ғасырдың екінші жартысындағы модернистердің өздері жазған түпнұсқа еңбектерге де қол жеткізілуге тырысылды. Зерттеуде тарихи-философиялық талдау, пәнаралық синтез, тарихи оқиғалар қозғалатындықтан герменевтика тәсілі, діни мәселелерге талдау жасау аясында дедукция және индукция әдістері қолданылады. Зерттеуде діни сөздердің жақша ішінде қазақша мағынасы беріліп, ағылшынша есім мен атаулардың алдымен қазақша атаулары жазылып, жақша ішінде түпнұсқалары ұсынылды.

### **Талқылаулар мен нәтижелер**

#### *Модернистер қозғаған ойлар*

Үнді субконтинентіндегі ислами модернизм ерекше сипат пен динамизмге ие болғандығы себепті тарихта ерекше орын алады. Бұның бірнеше себебін айта аламыз. Мәселен үнді мұсылмандары Ислам әлемінде алғашқылардың бірі болып, сол кезде ғаламның ең дамыған елі саналған Ұлыбритания арқылы батыс ғылымы һәм мәдениетімен танысты. Үнді модернистерінде ерекше байқалатын ғылыми салқынқандылық пен прагматизмге осы ағылшындардың ықпал еткені анық. Оның үстіне Үндістанды ғасырлар бойы мұсылмандар билесе де, үнді мұсылмандары индуизм, жайнизм секілді діни-нанымдардың жанында үнемі азшылықты құрады. Солардың арасында жұтылып кетпеу әрі өздерінің діни идентификацияларын сақтап қалу мақсатында қарқындылық пен белсенділікке мұқтаж болды деуге негіз бар. Үнді мұсылмандары мен индуистердің тілі мен ұлты бір еді, мәдениет пен күнделікті ғұрыптардың ұқсастығы себебінен бір-біріне ықпал етуі аса қиын емес-тін (Özcan, 2004: 197). Сондықтан олар ағылшын отаршылдығының күшейген уақытында діни тұрғыдан ерекше ынта-жігер танытуға мүдделі болды.

Үнді модернистері ақыл мен сенім, дін мен ғылым арасындағы қайшылықтарды интеллектуалдық тұрғыдан шешуге тырысты. Осы мақсатта дін жақсылық пен жа-

мандықтың арасын ажырататын этикалық құндылықтар жиынтығы деңгейіне түсіндірілді. Модернистер де, дәстүрлі ғұламалар да Исламның негізіне оралу идеясын құптады. Алайда Исламның негізі дегеніміз не және оған қалай оралу керек? деген сұрақ кезінде көзқарастар бөлінді. Модернистер Құран Исламның негізі, сондықтан негізге жақындау Құранға оралумен өлшенеді деп пайымдады. Модернист ойшылар Құранның үкімдерін тұрақты және өтпелі ретінде екіге айырып қарастырды. Біріншісі барлық иман келтіргендерге міндетті болса, екіншісі олай емес. Олардың көзқарасы бойынша Құрандағы орындалуы міндетті үкімдер қатарына құдайдың бірлігі, оның сипаттары, пайғамбарлық, уахи, құдайдың әлемді жоқтан бар етуі, илаһи марапат пен жаза деген секілді жәйттар жатады және бұлар діннің негізгі аспектілері. Барлық мұсылмандар осыларды қабылдауы қажет. Ал Құранның өтпелі үкімдеріне VII ғасырдағы араб мәдениетіне қатысты баяндалған белгілі бір әлеуметтік жағдайлар мен рәсімдер жатады. Бұл үкімдердің күші сол уақыттағы қоғаммен ғана шектелген, сондықтан олар барлық дәуірде және бүкіл қоғам тарапынан орындалуы шарт ережелер емес. Аталмыш үкімдердің мән-мағынасы тарихи мәнмәтінге қарай анықталады. Құранның үкімдерін тұрақты және өтпелі ретінде екіге бөлгеннен кейін, модернистер оны интерпретациялау үшін жаңа герменевтика қалыптастыруды көздеді. Мысалы Сәйіт Ахмет Хан жаңа герменевтиканың негізі ретінде Құранның он бес тұрақты үкімін атады. Модернистер діни сенімнің «негізіне оралу» мәселесі тарихи маңызға ие, онсыз діндегі реформа жүзеге аспайды деп пайымдады. Олардың пікірінше негізге оралу ғұламалар мен түсіндірме берушілер тарапынан дінге қосылған негізге жатпайтын барлық нәрселерден діни сенімді тазартады. Ғұламалардың Исламның негізіне қатысы жоқ нәрселермен айналысып кетуі көптеген діни дәстүрлерді дүниеге әкелді. Осының нәтижесінде мұсылмандар діннің негізінен алыстап, діни сенімге қатысты жоқ аспектілермен шұғылданып кетті. Осылайша діни үкімдерді орындаудың рәсімдік қыры көбейіп, қарапайым мұсылмандар үшін оларға амал ету күрделене түсті. Жетекші модернист ғалым Амер Али ғұламалар сыныбын ашық сынға алды әрі оларды осыған жауапты деп таныды. Оның ойынша ғұламалар саяси биліктің мүддесі және өздерінің материалдық игіліктері турасында Исламды интерпретациялауда маңызды рөл ойнады. Модернистер Құран аяттарын жеке-жеке қарастырып бөлек түрде түсіндірме берулері себебінен сынға ұшырады. Себебі бұл жағдайда бір аяттың әртүрлі ғалымдар тарапынан бір-біріне ұқсамайтын тәпсірлері шығатын еді. Модернистердің алдында тұрған проблемалардың бірі пайғамбар хадистерін қайта қарастыру болды. Хадис олар үшін діннің негізіне жатпаса да, қарапайым мұсылмандар тарапынан ол Құраннан кейінгі діннің екінші дінге саналды. Қалай десек те пайғамбардың хадистерін тәрік ету бұл – «негізге» қайтудың логикалық нәтижесі ғана еді (Kamal, 2018: 482).

Модернист ғалым Мухсин әл-Мулк (1837-1907) орта ғасырларда дін мен философия қайшылыққа түссе, екіншісінің артқа шегінетінін, әйтпесе оның күшпен басылатынын айтты. Оның көзқарасы бойынша қазіргі уақытта жағдай мүлдем басқаша еді. Ғылымның ешқандай шегі мен шеңбері жоқ, ол дәлелдер мен тәжірибелерге сүйенетін прагматикалық жүйеге айналған. Ешқандай қысым мен қорқыту оның екпінін баса алмайды. Заманауи ғылым діннің дәстүрлі концепцияларының бәрін терістеген,

сондықтан дін үшін қазіргі таңда екі ғана жол қалған: не діннің «табиғи жолмен өлуіне» жол беру, не оны жаңа ілім мен ғылым аясында қайта интерпретациядан өткізу (Ahmad, 1967: 112).

*Сәйіт Ахмет Хан және оның пікірлестері*

Сәйіт Ахмет Хан (1817-1898) XIX ғасырда Үндістандағы ислами модернизмнің негізін қалаушыларды бірі әрі ең көрнекті өкілі саналады. Оның діни көзқарастары өз замандастары мен кейінгі ғұламаларға аса зор ықпал етті. Ақсүйек отбасынан шыққан Сәйіт Ахмет Хан 1839 жылдан бастап Шығыс Үндістан компаниясында (East India Company) қызмет етті. 1857 жылғы көтеріліс (Mutiny) кезінде толықтай британдықтарды қолдады. 1859 жылдан 1898 жылғы өліміне дейін мұсылмандар арасында білім беру мәселесімен айналысты. Оның Ұлыбританиямен ынтымақтасуына мүддеге негізделген рационал себептер жатты. Ол осылайша британ үкіметінің жергілікті халыққа қатысты саясатын жұмсартуға тырысты. Бұл мақсатына ол белгілі бір деңгейде XIX ғасырдың 70 жылдары жетті деуге болады. Сәйіт Ахмет Ханның пікірі бойынша Үндістан мұсылмандары діни рәсімдерін емін-еркін орындау және оны насихаттау мүмкіндігіне ие болып тұрғанша британ билігіне қарсы шығудың қажеті жоқ. Тіпті Үндістанға басқа бір мұсылман елі басып кірген жағдайда оған жәрдем етпеу керек. Алайда ол Үндістан Дәру-л Ислам (Ислам жері) ба әлде Дәру-л Харп (мұсылман еместердің жері) па деген даулы сұраққа тікелей жауап беруден қашты (Ahmad, 1967: 33). Ол аталмыш екі ұғымның діни негіздемесіне скептикалық тұрғыдан қараған секілді. Мәселен өзінің Доктор Хантер (Dr. Hunter) деген ағылшын еңбегіне жауап ретінде жазған Доктор Хантердің үнді мұсылмандарына шолу (Review on Dr Hunter's Indian Musulmans) атты кітабында Құран мен сахих хадистерде Дәру-л Харп (мұсылман еместердің жері) пен Дәру-л Ислам (Ислам жері) ұғымдарының кездеспейтінін алға тартты. Себебі Доктор Хантер кітабында мұсылмандар сенімдеріне сәйкес британдықтарға қарсы жихад етуге міндеттелетінін жазған болатын. Сәйіт Ахмет Хан бұл ойға қарсы адамның сенімі, мал-дүниесі, қауіпсіздігі мен еркін ғибадат ету құқығы қорғалған жағдайда (билікте мұсылмандар отырмаса да), жихад парыз етілмейтінін жазды (Khan, Lahore: 38-40). Жалпы Сәйіт Ахмет Хан саясат діннен бөлек болуы керек деп санады. Оның пікірінше мұсылмандар тарихта ешбір заман уахиге сүйене отырып саясат жүргізбеген. Мұхаммед пайғамбардың өзі де түрлі дүниәуи мәселелерге қатысты сахабаларымен кеңесіп барып шешім шығарған. Яғни Құран да, хадис те мұсылмандар үшін саясатқа кең еркіндік қалдырған (Öz, 1989: 74). Оның орнына қалыптасқан күрделі жағдайдан шығу жолында мұсылмандарға үш нәрсе керек деп пайымдады:

1. Батыс ғылымы мен білім беру жүйесін қабылдап, Еуропа үлгісінде жаңа білім беру ордасын құру;
2. Өзгерістерге толы заманда дін мен қасиетті кітаптарға ақыл тұрғысынан түсіндірме беру;
3. Билеушілер мен мұсылмандар арасын жақындатуға тырысу (Özkan, 2003: 150).

Сәйіт Ахмет Хан панисламизмді де қолдамады, оны қауіпті саяси бағыт деп санады. Ол Үндістандағы статус-квоның сақталуын жақтады және уақыт өте келе Үн-

дістандағы британ билігінің белсенді жақтаушысына айналды. Сәйіт Ахмет хан тіпті Үндістандағы Ұлыбритания үкіметін «әлемде бұрын-соңды орын алмаған ең тамаша құбылыс» деп атады. Патша билігіне көп мақтау сөздер айтып, үнді еліне өркениет әкелгені үшін оған алғысын білдірген (Speeches and Addresses, 1898: 24). 1884 жылы ол үндістер, мұсылмандар және британдықтардан құрылған үш жақты одақ саяси жобасын ұсынды. Сәйіт Ахмет Ханның пікірінше мемлекетті тек үндістер не мұсылмандар басқаратын болса елде бейбітшілік орнамайды, сондықтан Үнді субконтинентінде өзге ұлттың билік құруы аса маңызды. Ол ағылшындар билеп тұрған бейбітшілік заманды пайдаланып қалу керек деп пайымдады. Сәйіт Ахмет Хан британдықтардың мүдделеріне қайшы келмегенше дейін түріктерді қолдады. 1870 жылы ол Осман сұлтаны Абдулазизге мадақ-мақтаулар айтып, оны «халифат тағын қорғаушы» ретінде сипаттаған. Бірақ кейіннен британдықтардың түріктерге қатысты саясаты дұшпандық бағытта дами бастағанда оның ұстанымы да өзгерді. Сұлтан II Абдулхамиды халифа ретінде мойындамады, халифалық кезеңнің алғашқы төрт халифа дәуірімен аяқталғанын, Үндістан мұсылмандарының британ үкіметіне бағынатынын мәлімдеді (Ahmad, 1967: 125). Бірақ Сәйіт Ахмет Ханның жақын пікірлесі Шибли Нумани саясатқа қатысты Сәйіт Ахмет Ханнан бөлек ұстанымға ие болды. Ол ағылшындарды сынаудан жасқанбады әрі османдықтар мен олардың халифалық уәжін белсенді түрде қолдады. Жалпы айтқанда үнді модернистері негізінен зайырлы және байыпты саясатты қолдады. Дегенмен Үндістанда белгілі бір уақыт өмір сүрген ауған текті, танымал модернист Жамалуддин Афғани (1837-1897) панисламизм мен батыстың отарлау саясатына қарсы күресу керектігіне сенді (Kamal, 2018: 486).

Сәйіт Ахмет Хан 1869 жылы ұлдары Хамид және Махмудпен бірге Ұлыбританияға сапарға шықты. Ол жерде он жеті ай жүріп, ағылшын университеттерінің құрылымы мен жүйесін зерттеді. Сапардан оралғаннан кейін 1970 жылдың қаңтар айында ол былай деп жазды: «Егер адамдар Құран мен сенімді хадистердегі жарықты іздемесе және дін мен заманауи ғылымды бірге алып жүрмесе, онда Үндістанда Ислам жойылып кетеді» (Ahmad, 1961: 59). Яғни ол Ислам дінінің адамдарды қараңғылықтан өркениетке алып шыға алатын күшіне сенді. Тек мұсылмандар жоғарыдағы Исламның екі негізін дұрыс түсініп, күнделікті өмірлерінде қолдана алулары қажет. Ұлыбританияға сапардан келгеннен кейін оның тағы бір қолға алған жобасы Тәхзуибу-л Ахлақ (араб. «Мінез-құлықты көркейту») деген журналды ашу болды. Осы журнал арқылы ол үнді мұсылмандары арасында заманауи ғылым мен өзінің модернистік көзқарастарын насихаттады. Сонымен қатар Сәйіт Ахмет Хан 1875 жылы Алигарх қалашығында Mohammadan Anglo-Oriental College (Мұхаммедтік ағылшын-шығыс колледжі) атты батыстық жүйе бойынша білім беретін колледждің негізін қалады (Öz, 1989: 73). Осылайша ол заманауи оқу орнын ашуға қатысты өзінің ең үлкен арманы мен жоспарын жүзеге асырды. Алигарх колледжі үнді модернистерінің негізгі мектебі мен ошағына айналды. Үнді мұсылмандары Алигарх колледжінен түлеп ұшқан түлектермен қатар Сәйіт Ахмет Ханның ізінен ерушілерді де «алигархтықтар» деп атап кетті. Алигарх колледжінің ашылуына Ұлыбританияның Үндістандағы губернаторы Лорд Литтон (1831-1891) материалдық және идеялық тұрғыдан көмектесті. Бастапқыда колледж

оқытушыларының біраз бөлігін сол заманның танымал шығыстанушылары құрады. Осы үшін оқу орны өзге мұсылман ғұламалары тарапынан сынға қалды (Egen, 1989: 460).

Сәйіт Ахмет Ханның діни идеялары мен тұжырымдарына тоқталатын болсақ, оның мұсылмандардың өз діндерімен қарым-қатынасына көңілі толмағанын айтуға болады. Осыған орай ол «Ислам – көзге көрінетін пұт емес. Исламның беделі мұсылмандардың мінез-құлқы мен көрсеткен өнегелері арқылы артады. Мұсылмандар Исламның беделін түсірді, адамдар тіпті оны жек көріп кетті. Мұсылмандар жақсы қасиеттерге қол жеткізіп, игі әдеттері мен парасаттылықтарын сақтайды, жағдайларын түзетіп, тұлғалық болмысын дамытады деп үміттенемін. Осылай олар әлемге Исламның таза бейнесін көрсете алады», - деді (Абду, 2021: 105).

Сәйіт Ахмет Хан *фиқһ*, ақида, кәлам және тәпсір секілді ислами ілімдер мен олардың негіздеріне қатысты жаңа көзқарас керектігін, осы аяда Үндістанның өз Мартин Лютеріне мұқтаж екеніне сенді. Осыған орай ол алдымен Ислам ойшылдығын реформалау қажет екенін алға тартты, оның ойынша бұны Исламның негізіне оралу және осы негізді ақылмен интерпретациялау арқылы жүзеге асыруға болады. Ол ақылға қайшы келетін қандай да бір дүниені жоққа шығарды, ол үшін білім алудың әртүрлі жолдарында ақыл бірінші орында тұрды. Діни сенім белгілі бір деңгейде екінші орынға қалды. Құдайдың барлығынан басқа ақылға қонбайтын барлық таңғажайып дүниелерді қабылдаудан бас тартты. Сәйіт Ахмет Хан мұсылмандарды ғылымға негізделген біліммен қарулануға және батыстық білім алу үрдісіне бет бұруға шақырды. Табиғат құдайдың жаратылысы болғандықтан, оны ғылыми тұрғыда түсіндіруге тырысу діни сенімге қайшы келмейтінін алға тартты. Ол құдайдың ісі (табиғат) мен құдайдың сөзі (Құран) ешқашан бір-біріне қарама-қайшы келмейтінін тұжырымдады (Kamal, 2018: 480). Сәйіт Ахмет Хан Мұхаммед пайғамбарға Алланың сөздері Жебрейіл періште арқылы жеткізілсін не тікелей өзіне түссін, бұл жерде ешқандай айырмашылық жоқ деп санады. Алланың құдіреті шексіз және ол көптеген сипаттарға ие. Бірақ құдай өз қалауымен болмыстар бағынатын табиғат заңдылықтарын құрды. Сондықтан Құранда табиғат ережелеріне қайшы келетін үкім болуы мүмкін емес. Құранның эсхатологиясы, ангелологиясы, демонологиясы және космологиясы ғылыми ой-тұжырымға қарама-қарсы келмейді деп санады. (Ahmad, 1969: 13). Ал Сәйіт Ахмет Ханның тарапынан жарияланған Тахзиб әл-Ахлақ журналында оның пікірлесі Чирағ Али Құранның табиғат пен табиғат заңдылықтарынан сөз қозғайтынын, осының өзі табиғат теологиясын құруға негіз бола алатынын жазады.

Хадис мәтіндерінің сенімділігі – модернистер тарапынан жиі талқыланған және сынға алынған тақырыптардың бірі. Модернистердің көзқарасы бойынша хадис мәтіндерінің тура Мұхаммед пайғамбар айтқандай жеткізіліп, жеткізілмегендігін тексеру мүмкін емес. Өз кезегінде Сәйіт Ахмет Ханның да пайғамбар хадистеріне деген көзқарасы күмәнға негізделді. Оның пікірі бойынша мамандар хадис жеткізуші рауилерді тексергенімен, жеткізілген мәтіндердің өзін тексермеген. Бірақ үндістандық ислами модернистердің бүкілі хадис дәстүріне қатысты бір пікірді бөліспеді. Мәселен Сәйіт Ахмет Ханның шәкірті және биографы Маулана Хали хадистерді түгелдей терістемеді. Оларды Құранның тұрақты үкімдеріне қатысы барлар және пайғамбардың араб-мұ-

сылман қоғамының мәселелеріне қатысты айтқан хадистері ретінде екіге бөліп қарастырды. Ол екінші түрдегі хадистердің мұсылмандар тарапынан орындалуы міндетті деп есептемеді (Kamal, 2018: 483). Жалпы айтқанда Сәйіт Ахмет Хан да, оның идеялық досы Чирағ Али де хадистерді құқықтық мәселерді шешу үшін сүйенетін қайнар көз ретінде қарастырмай тұрып, оларды ғылыми һәм рационалдық сүзгіден өткізу, тексеру керек деп есептеді. Сонымен қатар ол Ижмағты (ижмағ – алғашқы дәуірде ғұламалардың шарихи мәселелерге қатысты өзара кеңесу арқылы шығарған пәтуалары) діни іргетас ретінде қабылдаудан бас тартты (Ahmad, 1969: 13). Сәйіт Ахмет Хан діни және дүнияуи істерді бір-бірінен бөлек қарастырды. Діни мәселелер уахиға негізделген, сондықтан өзгермейді, ал дүнияуи істер қарқындылыққа ие, әрқашан өзгеріп тұрады деп есептеді. Бірақ Ислам әлемінде дүнияуи нәрселердің өзін де шарихатқа негіздеп, мәтін деңгейіне көтеріп жіберген. Бұған алдымен ғұламалар жауапты. Олардың шарихатты түсіндіруге арналған көзқарастары уақыт өте келе шарихаттың өзіне айналды. Нәтижеде ижтихад (ижтихад – шарихатта жауабы қарастырылмаған мәселеге қатысты дін ғұламасының өз ақыл-ойы мен білімін пайдалана отырып шешім шығаруы) етудің есігі жабылды деп жарияланды. Алайда заманның ағысымен қажеттіліктердің өзгеруіне және күрделенуіне байланысты ижтихад етуге деген сұраныс та арта түседі. Осы себепті фикһ (ислам құқығы) да қайта қарастырылып, зерделенуі керек. Ал ижтихад ету есігі әрқашан ашық болу керек деп пайымдады (Özcan, 2004: 201).

Сәйіт Ахмет Ханды діни мәселелерде ең көп мазалаған кәлам (сенім) мәселесі болса керек. Оның сол кезде қалыптасқан кәлам іліміне көңілі толмады. Ортағасырлық кәламшылар мен мұғтазилалардың грек философиясына қарсы дамытқан әдіс-тәсілдері заманауи ғылымға жауап бере алмайтынын, сондықтан жаңа кәлам ілімін жасау қажеттігін алға тартты. Өзінің Тахрир фи усули-т Тафсир (араб. «Тәпсір әдісін түзету») деп аталатын тәпсір кітабында заманауи кәлам ілімінің негіздерін баяндады. Оның пікірінше жаңа кәлам жүйесі үш құндылыққа негізделуі керек болды: 1. Алла абсолютті жаратушы және жарату әктісі әлі күнге дейін жалғасып келеді; 2. Алланың бар болуы ақылмен табылады; 3. Алланың жаратылысы (табиғат) мен Алланың сөзі (Құран) арасында қайшылық болуы мүмкін емес (Özcan, 2004: 200).

Уахи мәселесіне келетін болсақ, модернистер арасында уахи және аян категориясындағы ашылулар, пайғамбарлар секілді кейбір тұлғаларда көрініс табатын ақылдың белгілі бір қабілетінің өнімі ретінде қарастырылды. Яғни уахи құдайдан адамға тікелей берілетін бір білім емес. Дінді рационалдық тұрғыдан түсіну нәтижесінде мұғжизалар (пайғамбарлар орындайтын тағжайып дүниелер) да терістелді, себебі олар табиғат заңдылықтарына қайшы келетін (Kamal, 2018: 480). Өз кезегінде Сәйіт Ахмет Хан Мұса пайғамбардың теңізді қақ жаруы, асасының жыланға айналуы секілді мұғжизалар мен періште, шайтан және жын тәрізді діни ұғымдарға рационалдылық тұрғыдан қайта түсіндірмелер берілуі керек деп санады. Ол Құран кемел, сондықтан өзгертілмейді, тек ондағы қамтылған мәселелердің барлығы дінмен тікелей байланысты емес деп пайымдады. Мұхаммед пайғамбар да адам, оның дүнияуи істерге қатысты сөздері мен іс-әрекеттері қасиетті мәтіннің үкімі деңгейінде қабылданбауы қажет. Діни мәтіндердегі иман мен ғибадат турасында жазылған дүниелерге қатысты ешкім



тартыспайды, бірақ қоғамдық өмір жайындағы тақырыптардың қасиеттілігі жоқ. Дін ғұламаларының түрлі саяси, әлеуметтік және экономикалық мәселелердегі көзқарастары бір буыннан екінші буынға ауысу барысында діни сипатқа ие болып, қасиетті мәтіндерге айналып кеткен. Осылайша дін тұрақтап қалған деп пайымдады (Özcan, 2004: 200).

Жоғарыда үнді модернистерінің Құран үкімдерін тұрақты және өтпелі ретінде екіге бөлгенін айтып өттік. Олар полигамия (көп әйел алу), құлдық, гендерлік теңдік, адам құқығы және риба (өсімқорлық) секілді мәселелерді Құранның өтпелі үкімдері қатарына жатқызды және оларды қайта қарастыруды қолға алды. Мысалы Сәйіт Ахмет Хан Құрандағы полигамия жайында айтылған аяттарға қатысты өзінің интерпретациясында оған рұқсат етілмегендігін алға тартты. Сәйіт Ахмет Ханның шәкірттерінің бірі Мұмтаз Али білім беру арқылы әйелдердің құқығын қорғауға тырысты және Үндістандағы әйел құқығына қатысты (ұстазының Тахзибу-л Ахлақ журналы жанынан) алғашқы ислами журнал Тахзибу-л Нисуанды (араб. «Әйелдерді дамыту») ашты.

Ислам модернистері Исламдағы құлдық институтының бар болуы мен адамдағы таңдау еркіндігі арасындағы қарама-қайшылықты атап өтті. Олар құлдық пен таңдау еркіндігі бір жерде бола алмайды деп мәлімдеді. Адам өзінің еркін екендігін айтқанымен, дәл сол уақытта оның құлдықта болуы қисынға келмейтін дүние. Осы себепті қасиетті кітаптың мұндай бір-біріне қарама-қайшы үкімдерді қамтуы мүмкін емес екені баяндалды (Kamal, 2018: 482).

Сәйіт Ахмет Ханның модернистік бағыттағы ең жақын әріптестерінің бірі Чирағ Али (1840-1895) саналады. Оны көбіне әлеуметтік және этикалық мәселелер қызықтырды. Чирағ Алиның 1883 жылы жарияланған «Осман империясы мен басқа Мұхаммедтік мемлекеттердегі ұсынылған саяси, құқықтық және әлеуметтік реформалар» (Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammedan States) атты кітабы Үндістандағы діни модернизмге қатысты жазылған ең алғашқы еңбектердің бірі деуге болады. Ол саяси және әлеуметтік мәселелерге қатысты Сәйіт Ахмет Ханнан да радикалдау идеяларды ұстанды. Құранның өзгертілмейтін және өзгертуге болатын қырлары бар екенін айтты. Дін мен әлеуметтік өмір арасындағы міндетті байланыстың болуын терістеген Чирағ Алидың пікірінше, Мұхаммед пайғамбардың әлеуметтік мәселелерге қатысты іс-әрекеттері мен сөздерінің де дінге қатысы жоқ. Мұсылмандар өздерінің діндерін де, модерн өмірді де түсінбегендіктен әлеуметтік-экономикалық жақтан артта қалып қойды. Сондықтан мұсылман елдері уақытты жоғалтпай тезірек заманауи ғылымдардың нәтижелерінен және батыстың жетістіктерінен пайдалануы керек. Мәселен банк пен қаржылық жүйелерді айтуға болады. Ал Құранның өсімқорлыққа тыйым салуы пайғамбар заманына қатысты айтылған үкім (Özcan, 2004: 203).

Модернистер тағдыр мәселесін де көтерді. Бұл ортағасырларда рационалдылыққа негізделген мұғтазила тобы мен кәламшылар арасында көптеген дауларға арқау болған тақырып. Үндістанның мұсылман модернистері тағдыр доктринасын түбегейлі жоққа шығарды. Бірақ мұғтазилалар секілді барлығы бір ауыздан адамның толықтай таңдау еркіндігіне ие екенін алға тартқан жоқ. Модернистердің белгілі бір бөлігі XIX ғасырда танымал болған ғылыми детерминизмнің, басқаша айтқанда шынайы өмірді табиғат-

тағы және тарихтағы оқиғалар арасындағы себептік байланыс арқылы түсіну теориясының ықпалында қалды. Жалпылай айтқанда адам баласы таңдау еркіндігіне ие ме, әлде ол үшін бәрі шешіліп қойған ба деген мәселе модернистерді үш топқа бөлді: олардың бір бөлігі ғылыми детерминизмді жақтады, басқалары бұны жоққа шығара отырып адамға таңдау еркіндігін қалдыратын жеңілірек детерминизм түрін қолдады, ал қалғандары толықтай таңдау еркіндігі доктринасын қабылдады деуге болады (Kamal, 2018: 483). Сәйіт Ахмет Хан, Маулана Хали және Шибли Нумани секілді ғылыми детерминизмнің өкілдері ғаламға (жоқтан бар ету идеясынан басқасына қатысты) Аристотель үлгісінде онто-теологиялық негізде интерпретация жасады. Құдай – жаратушы, ғалам мен адамның Бірінші Себебі. Бірақ себеп-салдарлық тізбегінің болуынан құдайдың жеке өмірмен тікелей байланысы жоқ. Табиғат пен тарихтағы оқиғалар табиғат заңдылықтарына сәйкес орын алады және табиғи себептермен белгіленіп отырады. Бұл интерпретация екі түрлі мағынаны тудырады: біріншісі, құдай жекелеген адамдардың өмірі мен тарихтың ағысына кіріспейді; екіншісі, әлемде болып жатқан оқиғалар тағдыр не жаратушы тарапынан алдын-ала жазылған жоспар бойынша жүзеге аспайды, бұның барлығы тек табиғи себептер арқылы орын алады. Сәйіт Ахмет Хан Құрандағы белгілі бір аяттардың жаратушының Алғашқы Себеп екенін және басқа себептердің барлығы тек жаратушы арқылы ғана бар болатынын айрықша ишарат ететіне сенді. Бірақ модернистердің басқа бір бөлігі бұл көзқарасты бөліспеді. Олар ғылыми детерминизмнің адамның таңдау еркіндігіне орын қалдырмайтынын айтты. Мәселен, тағы бір танымал модернист мұсылман ғұламасы Жамалуддин Афғани ашғарилер сияқты тағдыр мен қалау еркіндігі ортасында детерминизмнің жеңілірек түрін ұстануға тырысты. Қысқаша айтқанда Сәйіт Ахмет Хан бастаған Алигарх өкілдері дәстүрлі ғұламаларға қарсы ғылыми детерминизм жолын ұстанды. Олар мұсылмандардың миын тағдырдың құрсауынан босатуды көздеді (Kamal, 2018: 484).

XIX ғасырдың екінші жартысындағы үнді мұсылмандары арасынан шыққан тағы бір модернист ғалым Шибли Нумани, Исламның алғашқы дәуірлерінде мұсылман ғұламалары грек философиясына қарсы тұрғаны секілді, қазіргі кәламшылар да заманауи атеизмге жауап қайтаруға міндетті деп есептеді. Оның пікірінше дін тек қана сенім мен ғибадаттан тұрмайды, сәйкесінше кәлам ілімі еркіндік, адам құқықтары, әйелдердің жағдайы секілді тақырыптарды да қамтуы керек (Özcan, 2004: 203). Шибли Нумани тек қана Исламның ең алғашқы дәуірлерінде (Асры Сағадат) өмір сүрген ғұламаларды ғана емес, мұсылман тарихындағы барлық ғалымдардың түрлі саладағы еңбектерін пайдалану керектігін алға тартты. Шиблидің пікірінше мұсылмандар өздерінің артта қалуларын, жалқаулықтары мен сәтсіздіктерін тағдырдан көруге бейім. Шын мәнінде Алла тағала пендеге белгілі бір деңгейде еркіндік берген және адам өзінің істеген әрекеттеріне өзі жауапты болмақ. Сондықтан жоғарыдағы айтылған пиғыл дұрыс емес (Özervarlı, 2010: 127).

Шибли өлімнен кейін қайта тірілу мен ақыреттік өмірге сенбейтін атеистерге түс көру құбылысын мысал етеді. Ешбір кісі түсті жоққа шығара алмайды. Адамдар түстерінде ойларына кіріп шықпаған түрлі жерлерде жүре алады. Дәл осы секілді пайғамбарлар мен әулиелердің де ақыреттік өмір мен ғайып әлемінен әңгіме айтуы мүм-

кін нәрсе. Жаза мен марапат мәселесін біз себеп пен нәтиже реттілігінде түсінгеніміз жөн. Материалдық әлемде у адамды өлтіріп, дәрі емдейтіні секілді ғайып әлемінде де жағдай осылай. Жақсы мен жаман амалдардан рухтың әсерленбей қалуы мүмкін емес. Рухтың жақсы амалдары нәтижесінде сезінген қуанышы мен ұнамсыз істері нәтижесінде сезінген қиыншылығы дінде марапат пен жаза деп аталады. Ислам – шын мәнінде қарапайым және мөлдір дін. Дегенмен уақыт өте келе кейінгілер оған түрлі дүниелер қосып, күрделендіріп жіберді. Ал кәлам ілімі діндегі проблемалардың өзегіне айналды. Шибли алғашқы кезеңдердегі мұсылмандардың өзі мұндай шырмалуыққа оралған Исламды түсіне алмайтын еді деп пайымдайды. Сахабалар кезеңінен бастап иджтихад ету құпталғандығына қарамастан, соңыра дінде тәқлид (тәқлид – діни мәселерде алдыңғылардың артынан жүру, барлық нәрседе соларға ұқсауға тырысу) үстемдік құрды. Кәлам кітаптарында «Сенімде тәқлид жасауға болмайды» деп айтылса да, кейінгі дәуірлерде бұл сөз өз мәнін жоғалтты (Özervarlı, 2010: 128).

1894 жылы Лакнау қаласында Шибли Нумани және бір топ ғұламалардың бастамасымен Ғұламалар кеңесі (Nadwatul Ulama) құрылды. Бұл кеңес Алигархтың әсіре секуляризмі мен деобандықтардың әсіре консерватизмі арасында орта жолды ұстанушы ұйым ретінде қарастырылды және Үндістандағы түрлі көзқарастағы мұсылман ғұламаларының басын қосуды жоспарлады. Осы кеңес негізінде 1898 жылы Darul Uloom Nadwatul Ulama діни оқу орнының іргесі қаланды.

Алигархтықтар Ғұламалар кеңесінің құрылуына оң көзқараспен қарады. Діни білім беруде жекелеген әрекеттерден гөрі, топтық ұжымдасудың қажеттігіне келісті, сонымен қатар түрлі ойларды бір жерге жинайтын кеңестің керектігін қолдады. Жалпы модернистердің өздері де модерн ілімдерді тереңдеп оқудың қауіпті екенін аңғарды, сондықтан діни білімдердің де игерілуі арқылы оған тепе-теңдікті сақтау керек деп пайымдады. Әйтпесе батыстың таза рационал ғылымына тойып алған жастардың пессимистік скептицизмі, діннен шығушылық пен атеизмге барып соғылуы мүмкін еді.

1904 жылдан бастап Ғұламалар кеңесінің жұмысына белсенді түрде араласа бастаған Шибли Нумани 1908 жылы панисламизмнің ықпалына кіріп, алигархтықтарға қарсы шықты. Жалпы бастапқыда орта жолды ұстанушы ретінде жоспарланған Ғұламалар кеңесі бара-бара Алигархтың модернизмінен алыстап, діни консерватизмге қарай бет алды. Осылайша уақыт өте келе кеңестің Деобанд мектебінен айырмашылығы қалмады. 1920 жылы Ғұламалар кеңесінің мүшелері Сәйит Ахмет Хан мен Алигарх модернистерінің әсіресе рационализмін терістейтін позиция ұстануға келісті. (Ahmad, 1967: 112).

### *Модернизмге қарсы шыққан топтар*

XIX ғасырдың екінші жартысына дейін Үндістанда ислами білім беретін негізгі үш орталық болды. Бұлардың ішінде ең танымалы Шах Уәлиулла Дәхләуи негізін салып кеткен Делидегі мектеп саналды. Шах Уәлиулла Дәхләуидің мектебі бастапқыда фундаменталистік бағытта болғанымен, кейіннен ақырын эклектикалық дәстүршілдікке қарай ығысты. Аталмыш үш ірі діни білім беретін мектептердің ең ескісі Лакноудағы Фаранги Махал (Farangi Mahal at Lucknow) орталығы болатын. Фаранги Махал қоғам-

дық мәселелер мен саясатқа қарағанда көбіне білім-ғылыммен айналысты. Үшіншісі – Хайдарабаттағы семинария. Делидегі Дәхләуидің мектебі көбіне тәпсір мен Құран ілімдеріне көңіл бөлді. Ал Фаранги Махал он алтыншы ғасырдан келе жатқан ақыл мен фикһқа (ислам құқығы) басымдық беретін мәуреннахрлық дәстүрді сақтады, сонымен қатар сопылыққа бейімділік көрсетті. Өз кезегінде Хайдарабат мектебі ортағасырлық философия мен логикаға басымдық берді. Бұлардың ішінде Фаранги Махал мен Хайдарабат семинариялары модернистер мен дәстүршілдер арасындағы интеллектуалдық даудан бойларын алыс ұстады. Ал Дәхләуидің ізімен құрылған дәстүршіл деобандилық бағыт модернистерге қарсы тұруларымен танымал. (Ahmad, 1967: 113).

Деобандия мектебі 1867 жылы Мұхаммед Қасым Нәнутауи бастаған бір топ ғұлама тарапынан Деобанд қалашығында іргесі қаланды. Ол жоғарыдағы Дели, Лакноу және Хайдарабат мектептерінің дәстүрлерін синтездеді. Деобандықтар Сәйіт Ахмет Хан бастаған модернистерді ең көп сынағандардан саналады. Деобандықтардың орталығы Сәйіт Ахмет Ханның Алигархта негізін қалаған мектептен бірнеше жыл ертерек ашылды. Екі мектептің Шах Уәлиулла Дәхләуидің діни мұрасының екі қырын іліп алғаны айтылады. Деобандтың негізін қалаушылар Шах Уәлиулланың діни консерватизмін негізге алса, Алигарх мектебі оның діни спекуляциясын өздеріне шамшырақ етті. Деобандықтар сенімде ашғари мен матуриділікті таңдады, ал фикһта ханафи мазхабын қатаң түрде ұстанды. Деобанд мектебінің негізін қалаушылар діни ғұламалар мен қарапайым халық арасындағы байланысты қайта құруды, сонымен қатар мұсылман қауымын өзінің негізгі мәдени және діни бірегейлігіне қайтаруды көздеді (Абдилхаким, 2022: 148). Заманауи ілімдер деобандықтардың дәстүрлі діни білім беру жүйесіне енгізілмеді, себебі олар мұсылман қоғамының кемелдікке жетуі дәстүршілдікті сақтау арқылы жүзеге асады деп есептеді. Ал ақылдық ілімдерді (мәқулат) мемлекеттік оқу орындарынан үйренуге болады, бірақ ислами ілімдер (мәнқулат) жойылып, ізі үзілу алдында тұр деп пайымдады. Ислами білім беру жүйесінде оқытылуға мақұлданған ортағасырлық ақили (рационалдық) ілімдер ортағасырлық діни және заманауи батыстық рационализм арасында көпір ретінде қарастырылды. Сондықтан студент Деобандтағы діни білімін аяқтаған соң өз қалауымен дүнияуи жоғары оқу орындарында не колледждерде білім ала алатын (Ahmad, 1967: 104).

Мұхаммед Қасым Нәнутауи дәстүрлі дін ғұламасы ретінде Алигарх модернистерінің жаңашыл идеяларына ғана емес, сонымен қатар бұрын өткен көрнекті ғұламалардың діндегі рөлдерін жоққа шығарған консервативті Әхл Хадис (хадисті негізге алушылар) өкілдеріне де қарсы шықты. Ол Сәйіт Ахмет Хан тарапынан ұсынылған тәпсірдің 15 принципін де терістеді. Оның орнына Нәнутауи бұл мәселеге қатысты хафаниттік негіздегі фикһ пен теологиялық көзқарасты жақтады. Алигархтық идеяны жоққа шығарған Нәнутауидың жақын әріптесі Рашид Ахмет Гангохи (1826-1905) да Шах Уәлиулла Дәхләуидің фундаменталистік қырына жақын болды. Ол Сәйіт Ахмет Хан үнді мұсылмандарына шынымен жақсылық қалайтын шығар, бірақ оның діни көзқарастары Ислам үшін аса қауіпті деп санады. Деобандықтар Сәйіт Ахмет Ханның тек қана дінге қатысты ойларын ғана емес, сонымен қатар Үндістандағы саяси сепаратизмге бағытталған идеясын да қолдамады. Сондықтан деобандықтар мұсыл-

мандарды Үндістан Ұлттық Конгресі (National Indian Congress) және үндістермен ынтымақтастық жасауға шақырды. Тек осы одақ шарифаттың бұзылуына немесе мұсылмандардың кемсітілуіне апармауы керек еді (Ahmad, 1967: 106).

1910 жылдан кейін деобандықтар мен алигархтықтардың арасы жылына бастады. Тіпті олар бір-бірімен оқытушылар алмасып отырды. Алайда 1920 жылы Деобандия жетекшісі Махмуд Хасан (1851-1920) Алигарх оқу орнын олардың британ үкіметіне қаржыландырылуы және соған бағыныштылығы себебінен сынға алды. Бұл алигархтықтардың лоялистік дәстүрін бұзуға бағытталған Мұсылман Ұлттық университетінің (Jamia-I Milliyya-i Islamiyya/Muslim National University) құрылуына жол ашты. Сонымен қатар Махмуд Хасан Алигарх оқу орнын мұсылман студенттерін христиандандыру және оларды діннен шығаратын скептицизмге бейімдеумен айыптады.

Жихадқа қатысты деобандықтардың көзқарастары Алигархтікінен бөлек болып, дәстүрлі пікірді ұстанды. Олар жихад – адамзат қоғамының игілігі мен дамуы үшін ақили тұрғыдан қажет деп санады (Ahmad, 1967: 108).

Османдықтардың әлемдік халифалық уәжі мен панисламизм жағына келетін болсақ, 1876 жылы Осман мемлекетінің сұлтаны II Абдулхамидтің таққа шығуымен оның үгіттеушілері бірқатар мұсылман мемлекеттеріне, оның ішінде Үндістанға да кірді. Олар Осман сұлтанының халифаттығын мойындату мақсатында пан-исламистік үгіт-насихаттар жүргізді. Бұл әрекеттер белгілі бір деңгейде нәтиже берді деуге болады. Жалпы айтқанда Үндістандағы мұсылмандар османдықтардың халифалығын 1840 жылдардан бастап қолдады. Шах Уәлиулланың өзі халифалықтың құрайыштықтарға тиесілі екенін алға тартып османдықтардың халифалығын мойындамаса да, оның немересі Шах Мұхаммед Исхақтан бастап Шах Уәлиулланың мектебі, кейіннен деобандықтар мен Ғұламалар кеңесі (Nadwatul Ulama) Осман империясының әлемдік халифаттық тұжырымына қолдау көрсетті. Алайда деобандықтардың өздері жергілікті не әлемдік деңгейде бір Ислам мемлекетін құруды көздемеді, олар білім беру жүйесінен аспауға, саясаттан алыс болуға тырысты.

Діни модернизм мен діни дәстүршілдік арасында қоғамдық идеология үшін бәсекелестік өршіп тұрған кезеңде, Үндістанда белең алған тағы бір топ ол – Әхл Хадис (хадисті негізге алушылар) жамағаты. XIX ғасырдағы бұл қозғалыстың негізін қалаушылары мен көрнекті өкілдері ретінде Сиддиқ Хасан Хан (1832-1890) мен Сәйіт Назир Хұсайн (1805-1902) саналады. Бұл ғұламалар хадисті – кез-келген заңнаманың негізгі қайнар көзі һәм қоғамдық мінез-құлық пен тақуалықтың мінсіз бағдары деп есептеді. Жалпы хадис ілімінің Үндістандағы іргесі XVIII ғасырдан қалана бастады. XVII ғасырдың басында Үндістанға теңізден жол ашылғаннан кейін Үнді субконтинентіндегі мұсылмандар Хиджазбен тікелей байланыс құрды. Осының арқасында Үндістанда хадис ілімі тереңнен тамыр жайды. Мұхаммед пайғамбардың өмірден озғанына 1000 жыл толу қарсаңында Үндістанда түрлі адасқан діни топтар мен секталар шыға бастады. Сондықтан хадис ілімінің күшеюі соларға қарсы реакция ретінде көрініс тапқанын шамалай аламыз (Ahmad, 1967: 113). Шах Уәлиулла Дәхләуидің өзі де Үндістандағы хадисшіліктің дамуына ерекше үлес қосты. Дәхләуи хадис ілімін үйрену дәстүрлі төрт мазхабтың үкімдерінен жоғары тұрады деп есептеді.

Әхл Хадис ғұламаларының сенімін Сиддиқ Хасан Хан келесідей түсіндіреді: Әхл Хадис өкілдері негізгі не кіші мәселелерде болсын төрт мазхабтың бір де біреуіне ілеспейді. Сенімде (ақидада) ашғариларды да, матуридилерді де, ханбалиларды да қабылдамайды, хадисшілер тек Құранның айқын үкімдері мен пайғамбардың сүннеті (ісі) һәм хадисін (сөзі) мойындайды. Мұндай мәнерде Сиддиқ Хасан Хан өздерінің Захирилерге (Құранның тек сыртқы мағынасын қабылдайтындар) ұқсап қалатынын да жоққа шығармайды, дегенмен оның айтуы бойынша соңғылардың керісіне Әхл Хадис өкілдері сопылық доктринаны мойындайды, бірақ шектен шыққан сопылықты терістейді. Әхл Хадис өкілдері классикалық кітаптардан келген пайғамбардың барлық хадистерін сенімді қабылдады. Алигарх модернистерінің спекулятивті скептицизмін терістеді, олардың дұрыс хадис пен жалған хадис арасын ажырата алатын қабілетке ие еместігін алға тартты (Ahmad, 1967: 115).

Әхл Хадис өкілдерінің көзқарасы бойынша білім пайдалы және пайдасыз деп екі түрге бөлінеді. Біріншісі Құранда айтылып кеткен, ал екіншісімен адасқан кісілер айналысады. Діни ілімдерде де пайдалы және пайдасыз білім бар. Діни ілімдердегі пайдасыз білімге илаһи тақырыптарға қатысты шектен шыққан сөз таластар мен рационалдық спекуляциялар жатады. Мұғтазилалар да осылай жасаған болатын. Бұрынғы ғұламалар қазіргілерге қарағанда көбірек білген, себебі олар Мұхаммед пайғамбарға заман жағынан жақын болды. Қазіргі кездегі модернистердің бұрынғылардың орнын басу мақсатында ойдан шығарылған тақырыптарға қатысты интеллектуалдық жаттығулар жасауының мәні жоқ. Сонымен қатар бидға (дінге енгізілген шарифатта жоқ жаңа нәрсе) классикалық не модерн мағынада болсын, ол сүннетке – қарама-қайшы. Сондықтан ол терістелуі керек. Әхл Хадисшілер шарифаттағы «бидға хасана» (араб. «жақсы бидға») ұғымын да жоққа шығарды, олардың пікірінше жақсы не жаман бидға арасында айырмашылық жоқ, барлығы бірдей пайғамбардың сөзі мен іс-әрекетіне қайшы келеді (Ahmad, 1967: 115).

Әхл Хадис өкілдері модернистердің керісіне Құдайға, Оның кітаптарына, пайғамбарларына және періштелеріне олар Құранда қалай баяндалған болса, солай сенді. Құдайдың Құранда айтылған барлық сипаттарын өзгертусіз, күмән мен күдіксіз, астарлы мәнсіз қабылдады және оларды ақыл сүзгісінен өткізу қажет деп санамады. Құдай жайындағы бұл концепция рационал мұғтазилалар мен дәстүрлі ашғари сеніміне де қайшы. Әхл Хадисшілер үлгілі мұсылманның өмірі шарифатқа бағынумен өтуі керек деп есептеді. Бірақ «бағыну» сөзінен олар тәқлидті меңземейді. Тәқлидті Әхл Хадис өкілдері де, Алигарх моденистері де, уахабилер де жоққа шығарды. Жоғарыдағы «бағынудан» олар Исламдағы «иттибағ» (араб. «ұқсау», «ұстану») ұғымын мақсат етеді. Яғни пайғамбар не жасаса, соларды орындау, ұстану, амал мен іс-әрекетте пайғамбарға максималды түрде ұқсауға тырысу. Мазхабтар пайғамбардың өлімінен кейін 3 ғасырдан кейін шыққан жүйелер және олар кейде көпқұдайшылдыққа апаратындай деңгейде жалған. Әхл Хадисшілер тақуалық ол Құран мен сүннетте айтылған нәрселердің барлығын бұлжытпай орындау, діни рәсімдерге толықтай амал ету деп санады. Жихадты да классикалық мағынасында парыз деп санады.

Тағдыр мәселесіне келетін болсақ Әхл Хадисшілер адамды жақсы мен жамандық жасау арасында жауапты деп санады, дегенмен олар адамның таңдау еркіндігін жоққа шығарды. Сонымен қатар классикалық қадарилардың (адам барлық іс-әрекеттерінде еркін таңдауға ие деушілер) сол кездегі Үндістанда жаңашыл түрде жаңданып келе жатқан анти-детерминизм тұжырымына қарсы шықты (Ahmad, 1967: 117).

Әхл Хадисшілер модернистер секілді британ үкіметіне лоялистік, деобандықтар мен панисламшылар сияқты оларға қарсы ұстанымда болған жоқ. Олар саясаттан пен шиеленістен барынша алыс болуға тырысты. Үлгілі мұсылман діни не саяси болсын қандайда бір фитнаға (араб. «бүлік», «анархия») қатынаспауы керек деп пайымдады. Осылайша анархия мен тыныш өмірдің бұзылуынан қорыққандықтарынан олар тарих бойынша саяси квиетизм жолын ұстанды. «Қиын сәтте сен өзіңнің садағың мен оқтарыңды сындыруың керек» деген сөзден олардың қаншалықты қақтығыстан қашқақтағанын көруге болады. Әхл Хадисшілердің діни ұстанымдары осы дүниеде қиыншылық шегіп, арғы дүниеде марапатқа ие болуға негізделген деуге болады.

Әхл Хадис өкілдері ХІХ ғасырда Үндістанда және Ислам әлемінде туындаған түрлі қозғалыстар мен секталарды адасқандар қатарына жатқызды. Бұлардың ішінде Ахмадия сектасының негізін қалаушы Мырза Ғұлам Ахмет пен Алигархтың құрушысы Сәйіт Ахмет Хан да бар. Соңғысын олар «табиғатқа табынушылардың заманауи пайғамбары» деп кекетті. Сыддық Хасан Хан мұсылмандар Мұхаммед пайғамбардың өмір сүру үлгісінен алыстап кетті, ал Ислам тарихы анархия, дүрбелең мен жалғасты адасушылықтан тұрады деп есептеді. Сыддық Хасан Хан діни модернистік бағыттардың шығуын, әйелдердің үстемдік құруы және ақымақтардың билікке келуі секілді дүниелерді Қиямет Күні жақындауының белгілері ретінде қарастырды (Ahmad, 1967: 119).

Әхл Хадисшілердің фитна, дүрбелең мен көтерілістерге қарсы болуына және саяси квиетизм жолын ұстануларына қарамастан, олардың идеологиялары жүз пайыз пацифистік идеалдарға негізделген жоқ. Олар жихадты тек өмірлік факті емес, сондай-ақ тақуалықтың белгісі деп білді. Модернистер секілді жихадты қорғаныс амалы ретінде көрсетуге тырыспады. Жихад мал-дүние жинау үшін емес, Алла жолында жасалуы керек деп санады және ол мұсылман басшыға қарсы қолданылмауы керек еді. Әхл Хадисшілердің пікірі бойынша жихад тек дінді тарату мақсатында ұйымдастырылғанда пайдалы болады, ал бұл өз кезегінде модернистер ұстанған көзқарастың толықтай қарама-қайшылығы. Осындай идеалистік пікірлер себебінен Әхл Хадис өкілдері көпшілігінің өмірі қысқа аяқталды. Сыддық Хасан Хан бастаған хадис мектебінің белді мүшелері уахабизммен айыпталды. Оның үстіне Үндістандағы британ билігі ол кезеңде уахабизмге күдікпен қарап, қауіпті санады. Әхл Хадиске ең көп полемикалық шабуылдар жасаған өздерін Әхл Құран деп атаған топ болды. Екіншілері діни мәселелерде тек Құран сүрелері мен аяттарына ғана сүйенді. Негізінде Әхл Хадисшілер бәлені бастарына өздері тілеп алды. Себебі олар хадис ілімімен тым тереңнен айналысып кетіп, кейіннен Құран мен сүннет (яғни Алла мен пайғамбар сөздерінің) арасын ажыратуды көздеді. Осы мақсатта біріншісіне жария уәхи, ал екіншісіне құпия уәхи деген сипаттама берді. Осылайша олар уәхилік дуализмге жол беру және логикалық тұрғыдан қарағанда пайғамбар ақылының өзін шизофрениялық етіп көрсететін догманы насихаттауы себебінен сынның астында қалды.

Әхл Хадистің белді өкілдерінің бірі Санаулла Армитсари (1868-1848) Әхл Құранмен қатар Алигарх модернистерін де сынады. Ол Құранды тәпсірлеуге кіріспестен алдымен араб тілін жетік білу керектігін алға тартты. Сәйіт Ахмет Хан Құранды дұрыс түсінбегендіктен оның эсхатологиясын да дұрыс ұсына алмады деп санады. Сонымен

қатар Санаулла оны Құран аяттарына Мұхаммед пайғамбар заманындағы араптарға түсініксіз болатын мағыналар мен ұғымдар таңумен айыптады. Қасиетті кітаптың сөздері мен ұғымдары сол араптар түсінетіндей етіп түсірілген жоқ па? Санаулла Құран тәпсірі сөзбе-сөз әрі дәл болуы керек, сондықтан модернистер секілді оған аллегориялық және символикалық түсіндірмелерді кірістірмеу шарт деп тұжырымдады (Ahmad, 1967: 121).

### Қорытынды

XIX ғасырдың екінші жартысында Үнді субконтинентінде ислами модернизмнің қарқын алғанын көрдік. Исламға қатысты жаңашыл идеялар, революциялық көзқарастар айтылды. Жәдидшілік не діни жаңашылдық қозғалыстары Ислам әлемінің Қырым, Египет, Шам секілді басқа елдерінде де жүріп жатты. Дегенмен Үндістандағы жәдидшілік идеялық тұрғыдан ерекше батылдығы жағынан көзге түсті және айрықша сипатқа ие болды. Бұған бірнеше себеп бар. Біріншіден, Үндістан мұсылмандары үммет ішінде алғашқылардан болып батыстың ең дамыған өркениетімен танысты. Ағылшындар Үндістанда сонау XVI ғасырдан бері Шығыс Үндістан компаниясы (East India Company) арқылы бар болатын. Одан кейін отарлау саясаты жүрді, батыстық үлгідегі колледждер ашыла бастады, жаңа мәдениет орнады т.б. Осылайша үнділер модерн заманның жемістерін ертеден бойларына сіңіріп, танысты. «Теңіздердің қожайыны» аталған ағылшындар оларға рационалдылық, жүйелі ойлану мен салқынқандылықты әкелді. Бұның болашақтағы діни модернизмнің сипатына әжептеуір әсері тиді деуге болады. Екіншіден, 1857 жылғы Үндістан халқының ағылшындарға қарсы сәтсіз көтерілісінен кейін елдегі саяси жағдай едәуір өрши түсті. Үндістан ресми түрде Ұлыбритания корольдігінің қол астына еніп, ағылшын билігі бекіді. Ғасырлар бойы Бабурдың ұрпақтары билеп келген үнді елі алпауыт христиан мемлекетінің құрсауына түсті. Мұсылмандар ғасырларға созылған саяси және әлеуметтік үстемдігінен айрылды. Бір жақтан христиан миссионерлері, екінші жақтан үндіс діншілдері мұсылмандарды қыспаққа алды. Осы тұста азшылық мұсылмандар қалың үндістер мен батыстық христиандық/секуляризм арасында жұтылып кетпеу үшін жаңа діни идеялар мен білім беру жүйесіне мұқтаж болды.

Бұл кезеңде Үндістандағы діни жаңданудың негізінен бірнеше бағытта дамығанын көруге болады. Діни модернистер, дәстүршіл деобандықтар және фундаменталист хадисшілер. Бұл мақалада біз діни модернистерге, оның ішінде осы қозғалыстың ең көрнекті өкілі Сәйіт Ахмет Ханға кеңінен тоқтадық. Оның өзге үнді-мұсылман ғұламалары секілді британ билігіне қарсы шықпай, оны белсенді түрде қолдағаны әрі ағылшындардың ілім-ғылымынан пайдаланып қалуды көздегені баяндалды. Сәйіт Ахмет Хан мұсылмандардың алдында екі жол тұрғанын түсінді: мұсылмандар не модерн ғылымның Исламға қайшы тарапы бар екенін дәлелдеуі, не Исламның оған қарсы емес екенін паш етуі керек еді. Өз кезегінде Сәйіт Ахмет Хан бірінші бағытты таңдады. Алайда Сәйіт Ахмет Ханның діни идеялары Үндістандағы мұсылман элитасы тарапынан қабылданбады, тіпті оның барлық ойлары терістелді. Бәлкім оның идеялары



әсіре радикалды болды немесе сол кезеңдегі үнді мұсылмандары діни салада төңкеріс жасайтын ойларды қабылдауға әлі дайын болмады. Не болса да пайғамбар сүннетінің құрылымын қайта қарастыру, мұғжизаларға метафора ретінде сипаттама беру секілді пікірлер, ХІХ ғасыр мұсылмандары былай тұрғанда, қазіргі таңдағы мұсылман қауымын да енжар қалдырмайтыны анық.

Жалпы айтқанда Ислами модернизм реформистік қозғалыс ретінде діннің догмаларын ақыл аясында интерпретациялауды және ортағасырлық ғұламалар қалыптастырған, бірақ қазір тұрақтап қалған діни көзқарастарды өзгертуді көздеді. Батыстың ғылымын әкелуге, мұсылмандардың терезесін модерн заманмен теңестіруді көздеді. Бірақ Ислами модернизм жаппай таралып кете қоймады. Ол мұсылман интеллектуалдары мен академиялық ортада талқыланатын тақырып деңгейінен аса алмады. Осыған қарамастан ХІХ ғасырдағы үнді модернистерінің көзқарастары Исламның интеллектуалдық тарихында ерекше із қалдырған Мұхаммед Иқбал, Фахлур Рахман секілді пәкістандық кейінгі буын ойшылдарға әжептеуір ықпал етті.

### Қаржыландыру

Бұл мақала ҚР ҒЖБМ ҒК-нің қаржыландыру аясында әзірленді (Грант АР19174944 «Деобандия мектебінің діни-саяси идеологиясының Орта Азияға ықпалы»).

### Әдебиеттер тізімі

Abdilkhakim B.Sh., Karataş A.İ., Tasbolat A.G. Political Islam or Conservatism: A Typology of the Deobandi Movement // Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 2023. – Vol. 144. – No. 3. – P. 180

Aziz Ahmad, «Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din Al-Afghani and Muslim India», *Studia Islamica*, XIII, March 1961, s. 59

Aziz Ahmad. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. – London-Bombay-Karachi: Oxford University Press, 1967. – p. 24

Aziz Ahmad. *An Intellectual History of Islam in India*. – Edinburgh, 1969. – p. 13

Azmi Özcan. «Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han», *İslamiyet üç aylık araştırma dergisi*, cilt 7, sayı 4. – Ankara, 2004. – s. 197

Абдилхаким Б., Құрманбаев Қ., Мухитдинов Р.С., Әкімханов А.Б. Дару-л Улум Деобанд ғұламаларының саяси ұстанымы // *Адам әлемі*. –2022. – №4 (94). – Б. 148

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. «Shāh Walī Allāh». *Encyclopedia Britannica*, 1 Jan. 2024, <https://www.britannica.com/biography/Shah-Wali-Allah>. Accessed 20 February 2024

Gülseren Halıcı Özkan. «Bağımsızlık mücadelesinde yenilikçi bir ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh hareketi». – *Nüsha dergisi*, Yıl: III, Sayı: 8, Kış 2003. – s. 150

Halit Eren. «Aligarh», *TDV İslam Ansiklopedisi*. – TDV İslam Araştırma Merkezi, cilt 2. 1989. – s. 460.

Халед Мұхаммед Абду. «Дауыр әс-Сәйит Ахмад Хан фи Ислахи әт-Тәфкир әд-Дини фи-л Ислам әл-Мұғасир». – *Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (8). 2021. – s. 105

Muhammad Kamal. «Islamic modernism in India», *Routledge History of World Philosophies*. – New York, 2018. – p. 480

Mustafa Öz. «Ahmed Han, Seyyid», TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi, cilt 2. 1989. – s. 74

M. Sait Özervarlı. «Şibli Numani Fikirleri», TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi. 2010. – s. 127

Speeches and Addresses relating to the Mahomedan Anglo-Oriental College in Aligarh. – Aligarh: (Address presented to the Viceroy, Lord Lytton) Institute Press, 1898. – p. 24

Sayyid Ahmad Khan. Review on Dr Hunter's Indian Musulmans. – Lahore. – p. 38-40

### **Бурханадин Абдилхаким**

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

## **Исламский модернизм в Индии во второй половине XIX века и Сайид Ахмед Хан**

**Аннотация.** В XIX веке, когда в Европе происходила промышленная революция и крупные державы колонизировали мировой континент, произошли особые изменения в религиозном направлении на Индийском субконтиненте. Эти процессы тесно связаны с двумя вышеуказанными факторами, потому что в 1857 году Индия официально перешла под власть Великобритании. В этот период мусульмане, составлявшие меньшинство на Индийском субконтиненте, находились под давлением христианизации британских властей, с одной стороны, и индийских миссионеров, с другой. Мусульмане потеряли политическую власть в индийской стране, которой они правили на протяжении веков, а система исламского образования рухнула. Индийские мусульмане искали выход из этой сложной ситуации в религиозном традиционализме, религиозном фундаментализме, а также религиозном модернизме. Именно последнее нас интересует в данной статье. Модернисты стремились реформировать религиозные догмы на основе рациональности и разума. Они считали, что выход из тупика заключается в возвращении к основам, то есть к Корану. Модернисты разделили постановления Корана на два типа: постоянные, которые должны выполняться, и временные, которые не считаются обязательными. Индийские модернисты критиковали средневековых мусульманских ученых и призывали мусульманское сообщество извлекать выгоду из западной науки и технологий. А в политических вопросах они часто поддерживали британское правительство или занимали пассивную позицию.

В статье всесторонне освещены новаторские идеи индийских модернистов XIX века о религии, исламском праве и истории ислама, в том числе взгляды Сайида Ахмед Хана, считающегося лидером исламских модернистов в Индии. Мы также сосредоточимся на критических взглядах таких групп, как деобандизм и Ахл-Хадис, которые были против модернистского направления.

**Ключевые слова:** модернизм; религия; Индия; Сайид Ахмед Хан; мусульмане; Коран; Сунна; разум; ислам; традиционализм; фундаментализм.

**Burkhanadin Abdilkhakim**

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

**Islamic modernism in India in the second half of the 19th century and Sayit Ahmed Khan**

**Abstract.** In the 19th century, when the industrial revolution was taking place in Europe, and the major powers were colonizing the world, there were religious changes in the Indian subcontinent. These processes are closely related to the above two factors, as India officially came under British rule in 1857. During this period, Muslims, who were a minority in the Indian subcontinent and faced the pressure of the Christianization of the British authorities on the one hand, and the Indian missionaries on the other hand. Muslims lost their political power in the Indian country, which they had ruled for centuries, and the Islamic education system collapsed. Indian Muslims sought a way out of this difficult situation from religious traditionalism, religious fundamentalism, and also religious modernism. It is the latter that interests us in this article. Modernists sought to reform religious dogmas on the basis of rationality and reason. They believed that the way out of the deadlock was to return to the basic, that is, to the Qur'an. Modernists divided the Qur'anic rulings into two types: permanent, which must be fulfilled, and transitory, which is not considered mandatory. Indian modernists criticized medieval Muslim scholars and encouraged the Muslim community to benefit from Western science and technology. And in political matters, they often supported the British government or took a passive position.

The article comprehensively covers the innovative ideas of 19th-century Indian modernists on religion, Islamic law, and Islamic history, including the views of Sayyid Ahmed Khan, considered the leader of Islamic modernists in India. We will also focus on the critical views of groups such as Deobandism and Hadithism, which were against the modernist direction.

**Keywords:** modernism; religion; India; Sayyid Ahmed Khan; Muslims; Quran; Sunnah; reason; Islam; traditionalism; fundamentalism.

**References**

Abdilkhakim B.Sh., Karataş A.İ., Tasbolat A.G. Political Islam or Conservatism: A Typology of the Deobandi Movement. Bulletin of the L.N. Gumilyov ENU. Historical sciences. Philosophy. Religion Series. 144(3). 180(2023). [In English]

Aziz Ahmad, «Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din Al-Afghani and Muslim India», *Studia Islamica*, XIII, March 1961, p. 59. [In English]

Aziz Ahmad. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. (London-Bombay-Karachi: Oxford University Press, 1967. – p. 24) [In English]

Aziz Ahmad. *An Intellectual History of Islam in India*. (Edinburgh, 1969. – p. 13) [In English]

Azmi Özcan «Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han» [19th Century Islamic Modernism in India and Sayyid Ahmed Khan], *İslamiyet üç aylık araştırma dergisi*, cilt 7, sayı 4. (Ankara, 2004. p. 197.) [In Turkish]

Abdilhakim B., Q. Qurmanbaev, R.S. Muhitdinov, A.B.Akimhanov. Daru-l Ulum Deoband gulamalarynyn sayasi ustanymy [Political position of Daru-l Uloom Deoband scholars]. *Adam alemi*. 4 (94). 148(2022). [In Kazakh]

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. «Shāh Walī Allāh». Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2024, Available at: <https://www.britannica.com/biography/Shah-Wali-Allah>. (Accessed 20 February 2024) [In English]

Gülseren Halıcı Özkan. «Bağımsızlık mücadelesinde yenilikçi bir ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh hareketi» [An innovative spirit in the struggle for independence; Sir Sayyid Ahmed Khan and the Aligarh movement]. (Nüsha dergisi, Yıl: III, Sayı: 8, Kış 2003. – p. 150) [In Turkish]

Halit Eren. «Aligarh» [Aligarh], TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi, cilt 2. 1989. – p. 460 [In Turkish]

Haled Muhammed Abdu. «Dauur as-Sayyit Ahmad Han fi Islahi at-Tafkir ad-Dini fi-l Islam al-Mughasır» [Role of Sayyid Ahmed Khan in reviving contemporary religious thought of Islam]. – Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (8). 2021. – p. 105 [In Arabic]

Muhammad Kamal. «Islamic modernism in India», Routledge History of World Philosophies. (New York, 2018. – p. 480) [In English]

Mustafa Öz «Ahmed Han, Seyyid» [Sayyid Ahmed Khan], TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi, cilt 2. 1989. – p. 74 [In Turkish]

Sait Özerverli M. «Şibli Numani Fikirleri» [Shibli Numani's thoughts], TDV İslam Ansiklopedisi. – TDV İslam Araştırma Merkezi. 2010. – p. 127 [In Turkish]

Speeches and Addresses relating to the Mahomedan Anglo-Oriental College in Aligarh. – Aligarh: (Address presented to the Viceroy, Lord Lytton) (Institute Press, 1898. – p. 24.) [In English]

Sayyid Ahmad Khan. Review on Dr Hunter's Indian Musulmans. (Lahore. – p. 38-40) [In English]

#### **Авторлар туралы мәлімет:**

*Абдилхаким Бурханадин Шарафутдинұлы* – теология Ph.D, Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университеті, дінтану кафедрасының оқытушысы, Әл-Фараби даңғылы, 73, 050060, Алматы, Қазақстан

*Abdilkhakim Burkhanadin Sharafutdinuly* – theology Ph.D., Egypt University of Islamic Culture Nur-Mubarak, teacher of the Department of Religious Studies, Al-Farabi Avenue, 73, 050060, Almaty, Kazakhstan.



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY NC) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).