

№ KZ55VPY00094972



HIKMET



3(5)

ТҮРКІСТАН 2025

Индекстеледі/Tarama indeksli/ Индексируется/ Scanned indexes:



ҚҰРЫЛТАЙШЫ:

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті
Журнал «Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрлігінің Ақпарат
комитеті» республикалық мемлекеттік мекемесінің «Мерзімді баспасөз басылымын,
ақпарат агенттігін және желілік басылымды есепке қою туралы»
№ KZ55VPY00094972 куәлігі берілген.

Шығу жиілігі: 3 айда 1 рет. МББ тілі: қазақша, түрікше, ағылшынша, орысша. Тарату
аумағы: Қазақстан Республикасы, алыс және жақын шетел.
Журнал 2024 жылдың шілде айынан бастап Париж қаласындағы ISSN орталығында
тіркелген. ISSN 3007-858X (Print), ISSN 3007-8598 (Online).

KURUCU:

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Dergi "Kazakistan Cumhuriyeti Kültür ve Bilgi Bakanlığı Bilgi Komitesi" devlet kurumu
tarafından verilen "Dönemsel basılı yayın, haber ajansı ve çevrim içi yayının kaydedilmesi
hakkında"

№ KZ55VPY00094972 sertifikasına sahiptir.
Yayın sıklığı: 3 ayda bir. Yayın dilleri: Kazakça, Türkçe, İngilizce, Rusça. Yayılma alanı:
Kazakistan Cumhuriyeti, uzak ve yakın yurtdışı.
Dergi 2024 yılının Temmuz ayından itibaren Paris'teki ISSN merkezinde kayıt altına alınmıştır.
ISSN 3007-858X (Basılı), ISSN 3007-8598 (Çevrim içi).

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Международный казахско-турецкий университет имени Ходжа Ахмеда Ясави
Журнал «О регистрации периодического печатного издания, информационного агентства
и электронного издания» республиканского государственного учреждения «Комитет
информации Министерства культуры и информации Республики Казахстан»
выдано свидетельство № KZ55VPY00094972.

Периодичность издания: 1 раз в 3 месяца. Язык ППИ: казахский, турецкий, английский,
русский. Территория распространения: Республика Казахстан, дальнее и ближнее
зарубежье.

Журнал с июля 2024 года был зарегистрирован в Центре ISSN в городе Париже.
ISSN (3007-858X (Print), ISSN 3007-8598 (Online).

FOUNDER:

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University
The journal «On the registration of a periodical printed publication, information agency and
electronic publication» of the Republican State Institution «Information Committee of the
Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan» was issued certificate
No. KZ55VPY00094972.

Publication: 1 time in 3 months. Language PPP: Kazakh, Turkish, English, Russian. Territory of
distribution: the Republic of Kazakhstan, near and far abroad.

The journal has been registered since July 2024 at the ISSN Center in Paris.
ISSN 3007-858X (Print), ISSN 3007-8598 (Online).

РЕДАКЦИЯЛЫҚ АЛҚА МҮШЕЛЕРІ

ФИЛОСОФИЯ

Кенжетаев Досай Тұрсынбайұлы	- филос.ғ.д., профессор. /Қазақстан/
Құранбек Әсет Абайұлы	- филос.ғ.к., қауымдастырылған профессор. /Қазақстан/
Айнұр Құрманалиева Дүрбелеңқызы	- филос.ғ.д., профессор. /Қазақстан/
Өлжанова Нұрлыхан	- PhD. қауымдастырылған профессор. /Қазақстан/
Қожабергенқызы	- PhD. /Қазақстан/
Амангельдиев Асан Азимханович	- PhD., профессор. /Өзбекстан/
Гофуров Уйгун Тулкинович	- филос.ғ.д. профессор. /Қазақстан/
Затов Қайрат Айтбекұлы	- PhD., профессор. /Түркия/
Ахмет Ташкын	

ДІНТАНУ

Али Рыза Гүл	- PhD., профессор. /Қазақстан/
Нурматов Жахангир Ешбайевич	- PhD., қауымдастырылған профессор. /Қазақстан/
Зиёдов Шовосил Юнусович	- т.ғ.д., профессор. /Өзбекстан/
Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы	- PhD., доцент. /Қазақстан/
Мехмет Булген	- PhD., профессор. /Түркия/
Тунгатова Улжан Аскарбаевна	- PhD. аға оқытушы. /Қазақстан/
Мухитдинов Рашид Сражович	- PhD. қауымдастырылған профессор. /Қазақстан/

DANIŞMA KURULU

FELSEFE

Kenzhetaev Dosai Tursynbaiuly	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Qur'anbek Aset Abaiuly	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Ainur Qurmanaliev Durbelenqyzy	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Alzhanova Nurlykhan Qojabergenqyzy	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Amangeldiev Asan Azimkhanovich	- Dr., /Kazakistan/
Gofurov Uygun Tulkhinovich	- Prof. Dr. /Özbekistan/
Zatov Qairat Aitbekuly	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Ahmet Taşgın	- Prof., Dr. /Türkiye/

DİN İLİMLERİ

Ali Riza Gül	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Nurmatov Zhakhangir Yeshbaievich	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Ziyodov Shovosil Yunusovich	- Prof. Dr. /Özbekistan/
Shagyrbai Almasbek Duysenbekuly	- Doç. Dr. /Özbekistan/
Mehmet Bulgen	- Prof. Dr. / Türkiye /
Tungatova Ulzhan Askarbaevna	- Dr., /Kazakistan/
Mukhitdinov Rashid Srazhovich	- Doç. Dr., /Kazakistan/

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**ФИЛОСОФИЯ**

Кенжетаетов Досай Тұрсынбайұлы	- д.филос.н., профессор /Казakhstan/
Құранбек Әсет Абайұлы	- к.филос.н., ассоциированный профессор /Казakhstan/
Айнұр Құрманалиева Дүрбелеңқызы	- д.филос.н., профессор /Казakhstan/
Әлжанова Нұрлыхан Қожабергенқызы	- PhD., ассоциированный профессор /Казakhstan/
Амангельдиев Асан Азимханович	- PhD. /Казakhstan/
Гофуров Уйгун Тулкинович	- PhD., профессор /Узбекистан/
Затов Қайрат Айтбекұлы	- д.филос.н., профессор /Казakhstan/
Ахмет Ташкын	- доктор, профессор /Турция/

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Али Рыза Гүл	- доктор, профессор /Казakhstan/
Нурматов Жахангир Ешбайевич	- PhD., ассоциированный профессор /Казakhstan/
Зиёдов Шовосил Юнусович	- д.ист.н., профессор /Узбекистан/
Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы	- PhD., ассоциированный профессор /Казakhstan/
Мехмет Булген	- доктор, профессор /Турция/
Тунгатова Улжан Аскарбаевна	- PhD. /Казakhstan/
Мухитдинов Рашид Сражович	- PhD., ассоциированный профессор /Казakhstan/

EDITORIAL BOARD**PHILOSOPHY**

Kenzhetaev Dosai Tursynbaiuly	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/
Qur'anbek Aset Abaiuly	- Candidate of Philosophy, Associate Professor /Kazakhstan/
Ainur Qurmanalieva Durbelenqyzy	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/
Alzhanova Nurlykhan Qojabergenqyzy	- PhD., Associate Professor /Kazakhstan/
Amangeldiev Asan Azimkhanovich	- PhD. /Kazakhstan/
Gofurov Uygun Tulkhinovich	- PhD., Professor /Uzbekistan/
Zatov Qairat Aitbekuly	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/
Ahmet Tasgin	- Doctor, Professor /Türkiye/

RELIGIOUS STUDIES

Ali Riza Gül	- Doctor, Professor /Kazakhstan/
Nurmatov Zhakhangir Yeshbaievich	- PhD., Associate Professor /Kazakhstan/
Ziyodov Shovosil Yunusovich	- Doctor of Historical Sciences, Professor /Uzbekistan/
Shagyrbai Almasbek Duysenbekuly	- PhD., Associate Professor /Kazakhstan/
Mehmet Bulgen	- Doctor, Professor /Türkiye/
Tungatova Ulzhan Askarbaevna	- PhD. /Kazakhstan/
Mukhitdinov Rashid Srazhovich	- PhD., Associate Professor /Kazakhstan/

DİHTAHU

UBTBR 21.41.67

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-23>MANİZHE GHODRATI VAYGHAN* *Encyclopaedia Islamica Vakfı'nın akademik üyesi. Dr. (İran, Tahran),***e-mail: m.ghodrati@rch.ac.ir***YESEVİ TARİKATININ KEŞMİR'DEKİ GELİŞİMİ: KÖKENLER, ÖNCÜLER VE TÜRKİSTAN'DAN HİNT ALT KITASI'NA YAYILMA SÜRECİ**

Özet. Yesevi tarikatı, Türkistan ve Orta Asya'nın en önemli tasavvufi akımlarından biri olarak, 5. /11. yüzyıl'da Sultan Ahmed Yesevî tarafından Yesi şehrinde ve çevresinde tesis edildi ve zaman içinde Orta Asya'nın ücra köşelerine, Anadolu'ya ve Hint Yarımadası'na yayıldı. Bu makale, özellikle Hicrî 11. ile 13. yüzyıllar / Miladî 17. ile 19. yüzyıllar arasında Keşmir bölgesinde Yesevi tarikatının kökenleri ve yayılım sürecini incelemektedir. Çalışma, tarihsel-analitik yöntem benimsenerek ve birincil menkıbe kaynakları, yazma metinler ile ilgili akademik literatür kullanılarak hazırlanmıştır. Bu yöntemle tarihsel belirsizlikler aydınlatılmakta ve Yesevi mirasının Keşmir'in 11. ile 13. yüzyıllar arasındaki tasavvuf ortamında canlı, bütüncül bir resmi sunulmaktadır. Makalenin odak noktasında, Hicrî 1126 / Miladî 1714'te vefat eden ünlü sûfi Kadı Devletşah İspicabî bulunmaktadır. Bu meşhur ârif, yıllar süren Sibiry'a'daki faaliyetlerinden sonra Keşmir'e gelmiş ve Molla Muhammed Mukîm Sultanî ve Şeyh Abdülvehhab Nûrî gibi müridler yetiştirerek Yesevi tarikatının bölgede canlı ve etkin bir gelenek oluşturmasını sağlamıştır. Başta Kadı Devletşah olmak üzere Yesevi şeyhleri, müridlerini eğitmek amacıyla Yeseviliğin inanç ve öğretilerini konu alan farsça eserler kaleme almıştır. Makale, bu tarikatın Keşmir'deki diğer bazı önde gelen şeyhlerini tanıtırken, irşadın aktarımı ve Yesevi tarikatının manevi mirasının bu şeyhlerin nesilleri ve torunları arasında nasıl devam ettiğini takip etmektedir. Yesevi tarikatı, iki manevi bağlantı yolu olan bir mekteptir: Birincisi, doğrudan Sultan Ahmed Yesevî ile nesep bağı; ikincisi ise irfani makamların edinilmesi ve arifane terbiyenin aşamalarından geçilmesidir. Bu iki yol, tarikatın İslam dünyasının farklı bölgelerine yayılmasına olağanüstü bir dinamizm kazandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yesevi, Türkistan, Keşmir, Kadı Devletşah İspicabî, tarikat

Манизе Гходрати Вайган*Encyclopaedia Islamica қорының академиялық мүшесі, PhD. (Иран, Тегеран),**e-mail: m.ghodrati@rch.ac.ir***Ясауи тариқатының Кашмирдегі дамуы: бастаулары, алғышарттары және Түркістаннан Үнді субконтинентіне таралу үдерісі**

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Manizhe Ghodrati Vayghan. Yesevi Tarikatının Keşmir'deki Gelişimi: Kökenler, Öncüler ve Türkistan'dan Hint Alt Kıtası'na Yayılma Süreci // HIKMET. – 2025. – №3 (5). – S. 5–20.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-23>

***Cite us correctly:**

Manizhe Ghodrati Vayghan. Yesevi Tarikatının Keşmir'deki Gelişimi: Kökenler, Öncüler ve Türkistan'dan Hint Alt Kıtası'na Yayılma Süreci // HIKMET. – 2025. – №3 (5). – S. 5–20.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-23>

Мақаланың редакцияға түскен күні 03.08.2025 / қабылданған күні 24.09.2025.

Андатпа. Ясауи тариқаты – Түркістан мен Орталық Азиядағы ең маңызды сопылық ағымдардың бірі ретінде V/XI ғасырда Сұлтан Ахмет Ясауи тарапынан Яссы қаласында және оның маңында негізі қаланған. Уақыт өте келе ол Орталық Азияның шет аймақтарына, Анадолыға және Үнді жартылай аралына таралды. Бұл мақала әсіресе хижраның XI–XIII ғасырлары / миләди XVII–XIX ғасырлар арасында Кашмир аймағындағы Ясауи тариқатының бастаулары мен таралу үдерісін қарастырады. Зерттеу тарихи-аналитикалық әдіс негізінде, алғашқы аңыз деректері, қолжазба мәтіндер және тиісті ғылыми әдебиеттерді пайдалану арқылы дайындалды. Осы тәсіл арқылы тарихи белгісіздіктер айқындалып, Ясауи мұрасының Кашмирдің XI–XIII ғасырлар арасындағы сопылық ортасында жанды әрі тұтас бейнесі ұсынылады. Мақаланың басты назарында хижра 1126 / миләди 1714 жылы қайтыс болған әйгілі сопы Қазы Дәуітшах Исфижаби тұр. Бұл атақты ариф Сібірдегі ұзақ жылдық қызметінен кейін Кашмирге келіп, Молла Мұхаммед Муқим Сұлтани мен Шейх Абдулаухаб Нури сынды шәкірттер тәрбиелеп, Ясауиліктің өңірде белсенді дәстүр құруына ықпал етті. Қазы Дәуітшах бастаған Ясауи шейхтері өздерінің шәкірттерін тәрбиелеу мақсатында тариқаттың сенімдері мен ілімдерін қамтитын парсы тілінде еңбектер жазды. Мақала сондай-ақ бұл тариқаттың Кашмирдегі өзге беделді шейхтерін таныстырып, рухани ілімнің берілуі мен Ясауи мұрасының олардың ұрпақтары мен ізбасарлары арасында қалай жалғасқанын қарастырады. Ясауи тариқаты екі рухани байланыс жолына сүйенетін мектеп болып табылады: біріншісі – Сұлтан Ахмет Ясауимен тікелей нәсілдік байланыс; екіншісі – ирфани мақамдарды игеру және арифтік тәрбиенің сатыларынан өту. Осы екі жол тариқаттың Ислам әлемінің әртүрлі аймақтарына таралуына айрықша серпін берді.

Кілт сөздер: Ясауи, Түркістан, Кашмир, Қазы Дәуітшах Исфижаби, тариқат

Манизе Гходрати Вайган

*Академический член Фонда Encyclopaedia Islamica, PhD. (Иран, Тегеран),
e-mail: m.ghodrati@rch.ac.ir*

Развитие тариката Ясави в Кашмире: истоки, первопродцы и процесс распространения из Туркестана на Индийский субконтинент

Аннотация. Тарикат Ясави, являясь одним из важнейших суфийских течений Туркестана и Центральной Азии, был основан в V/XI веке Султаном Ахмадом Ясави в городе Яссы и его окрестностях. Со временем он распространился в отдалённые уголки Центральной Азии, Анатолию и на Индийский субконтинент. Настоящая статья рассматривает происхождение и процесс распространения тариката Ясави в Кашмире, особенно в XI–XIII веках хиджры / XVII–XIX веках по григорианскому летоисчислению. Исследование подготовлено на основе историко-аналитического метода с использованием первичных менкебе-источников, рукописных текстов и соответствующей академической литературы. Такой подход позволяет прояснить исторические неопределённости и представить целостную и живую картину наследия Ясави в суфийской среде Кашмира указанного периода. В центре внимания статьи находится знаменитый суфий Кади Давлатшах Исфиджаби, скончавшийся в 1126 г. хиджры / 1714 г. Он, после многолетней деятельности в Сибири, прибыл в Кашмир, где воспитал таких учеников, как Молла Мухаммад Муқим Султани и Шейх Абдульвахаб Нури, обеспечив формирование в регионе устойчивой традиции Ясавия. Шейхи Ясавия во главе с Кади Давлатшахом писали на персидском языке труды, посвящённые вероучению и учениям тариката, с целью воспитания своих мюридов. Статья также знакомит с другими ведущими шейхами тариката в Кашмире и проследивает, каким образом передавалось наставничество и как духовное наследие Ясави продолжало жить среди их потомков и последователей. Тарикат Ясави представляет собой школу, основанную на двух духовных путях: первый – прямое родовое

происхождение от Султана Ахмада Ясави, второй – обретение ирфанских степеней и прохождение этапов арифского воспитания. Эти два пути придали тарикату исключительную динамику в его распространении по различным регионам исламского мира.

Ключевые слова: Ясави, Туркестан, Кашмир, Кади Давлатшах Исфиджаби, тарикат

Manizhe Ghodrati Vayghan

Academic Member of Encyclopaedia Islamica Foundation, PhD. (Iran, Tehran),

e-mail: m.ghodrati@rch.ac.ir

The Development of the Yasawiyya Order in Kashmir: Origins, Pioneers, and the Process of Spread from Turkestan to the Indian Subcontinent

Abstract. The Yasawiyya Order, one of the most significant Sufi movements of Turkistan and Central Asia, was established in the 5th/11th century by Sultan Ahmed Yasawî in and around the city of Yassi. Over time, it spread to remote parts of Central Asia, Anatolia, and the Indian subcontinent. This article specifically examines the origins and diffusion process of the Yasawiyya Order in the Kashmir region between the H. 11th and 13th / M.17th to 19th. The study employs a historical-analytical method, utilizing primary hagiographic sources, manuscript texts, and relevant academic literature. Through this approach, historical ambiguities are clarified, presenting a vivid and comprehensive picture of the Yasawiyya heritage within Kashmir's Sufi milieu during the 11th to 13th centuries Hijri. The focal point of the article is the renowned Sufi Kadi Daulatshah Ispijabî, who passed away in H. 1126 / M. 1714. This eminent mystic, after years of activity in Siberia, arrived in Kashmir and nurtured disciples such as Molla Muhammad Muqim Sultani and Shaykh Abdulwahhab Nuri, thereby ensuring the establishment of a vibrant and active Yasawiyya tradition in the region. Prominent Yasawiyya sheikhs, foremost among them Kadi Daulatshah, authored Persian works dedicated to the education of their disciples, focusing on the beliefs and teachings of the Yasawiyya path. The article, while introducing some other prominent sheikhs of this order in Kashmir, traces the transmission of spiritual guidance and the continuation of the Yasawiyya order's spiritual heritage among the generations and grandchildren of these sheikhs in detail. The Yasawiyya Order is a spiritual school grounded on two main lines of spiritual connectivity: first, a genealogical link directly to Sultan Ahmed Yasawi; second, the acquisition of mystical ranks and progression through the stages of spiritual training. These two pathways have endowed the order with exceptional dynamism, facilitating its spread throughout various parts of the Islamic world.

Keywords: Yasawi, Turkistan, Kashmir, Kadi Daulatshah Ispijabi, tariqa

Giriş

Türkistanlı Sultan El-Arifin Ahmed Yesevî (ölüm H. 562 / M. 1166) ile özdeşleşen Yeseviye tarikatı, Türkistan ve ötesinde tasavvufî öğretinin aktarılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu tarikat, iki temel unsura dayanmaktadır: Birincisi, Sultan Ahmed Yesevî'nin soyundan gelen nesil; ikincisi ise, irfani mertebeleri kazanmış ve irşad ile irfan öğretimi için icazet almış müridler. Bu iki unsur sadece tarikatın manevî mirasını korumakla kalmamış, aynı zamanda çeşitli toplumlarda dinamik bir kültürel ve sosyal değişimine katkı sunmuştur.

Yeseviye Tarikatı'nın Türkistan dışındaki yayılım geçmişi ve süreci, özellikle tasavvufun önemli merkezlerinden biri olan Kaşmir gibi bölgelerde, henüz tam ve bütüncül bir şekilde ele alınmamıştır. Bu bölgedeki Yeseviye şeyhlerinin yaşamı ve faaliyetleri hakkında dağınık bilgiler farklı kaynaklarda yer almaktadır. Verilen bu bilgiler hakkında, bazı belirsizlikler bulunmasından dolayı kapsamlı bir akademik araştırmayı gerektirmiştir.

Bu makale, özellikle H. 11.-13. yüzyıllar arasında (M. 17.-19. yüzyıllar) Kaşmir'de Yeseviye Tarikatı'nın kökenleri ve yayılım sürecini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın

merkezinde, önemli bir şahsiyet olan Kadı Devletşah İspicabî-Buhârî (ölüm Hicrî 1126 / Miladî 1714) yer almaktadır. Kadı Devletşah İspicabî'nin yanı sıra, makalede Kaşmir'deki diğer önde gelen Yeseviye şeyhleri de tanıtılacaktır. Ayrıca, tarikatın manevi mirasının nesiller boyunca bu şeyhler arasında nasıl aktarıldığı da ele alınacaktır.

Bu çalışma, Yeseviye tarikatının Kaşmir'deki varlığı ve ilişkili manevi akımlar hakkında belgelenmiş, bütünlüklü ve sistematik bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir.

Literatür Taraması

Bu araştırmanın literatür taraması, Kaşmir'de Yeseviye tarikatıyla ilgili mevcut kaynaklardaki boşlukları belirlemek ve alanın genel geçmişini ortaya koymak amacıyla aşağıdaki ana başlıklar doğrultusunda sistematik olarak yürütülmüştür:

Yeseviye Tarikatı Hakkında Genel ve Yaygın Görüş, Yeseviye Tarikatının Türkistan'daki Kökenlerine Sınırlı Tarihsel Yaklaşım Dayanan Araştırmalar, Yeseviye'nin Rolünü Azaltan ve Kaşmir'de Ağırlıklı Tarikatlara Odaklanan Yerel Bölgesel Çalışmalar, Yeseviye Tarikatına Ait Bazı Şahsiyetlerin İsimlerini İçeren Yerel Betimleyici Eserler, Yeseviye Tarikatının Kaşmir'deki Varlığına Dayanan, Ancak Örgütlü Yapısına Dikkat Etmeyen Eserler, Yeseviye Tarikatının Kaşmir'deki Sistematik Varlığına Vurgu Yapan, Birincil Kaynaklara Dayanan Araştırmalar, Araştırmanın gerekçelendirilmesi ve alan açılması gibi başlıklar altında konu ve literatür takip edilmiştir.

Yukarıda başlıklar halinde verilen çerçeveye, literatür taramasının aşamalarının anlaşılmasını ve her aşamada hangi yaklaşımın incelendiğini ortaya konulmasına kolaylık sağlayacaktır. Böylece makalenin ele aldığı konudaki mevcut boşluklara yönelik kapsamlı ve eleştirel bir bakış açısı oluşturulması ve mevcut çalışmanın bu boşlukları doldurulmasındaki ana konular belirlenmiş olacaktır.

Yeseviye tarikatı üzerine derinlemesine araştırmalar yapmış en büyük alimlerden biri, Profesör Muhammed Fuat Köprülü'dür. Kendisi bu tarikatı Türkler arasında ve Türkçe dilinde yayılmış bir tarikat olarak görmektedir. Köprülü'nün görüşü, 20. yüzyılın sonlarından itibaren bu alandaki etkin ve başvuru temel yaklaşımlardan biri olmuştur.

Bu bağlamda, Devin DeWeese, Köprülü (1976)'nün *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin İngilizce çevirisinin (*Early mystics in Turkish literature* (2006)) önsözünde Köprülü'nün yaklaşımını eleştirmiştir. DeWeese, Köprülü'nün yalnızca Anadolu kaynakları ve kültürüne odaklanmasının, Yeseviye tarikatının yayılımında Türkistan ve diğer kültürler ile diller - özellikle Farsçanın - rolünün göz ardı edilmesine neden olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Sovyetler Birliği döneminde Orta Asya'da hüküm süren siyasi ve ideolojik kısıtlamaların, bölgedeki bilim insanlarının uluslararası bağlardan ve bilimsel paylaşımlardan kopmasına yol açtığı; bunun da farklı eleştirel bakış açıları ve disiplinler arası dengeli tartışmaların gelişimini engellediği belirtilmektedir. Buna rağmen, DeWeese, Köprülü'nün eserlerini temel ve tarihi öneme sahip kaynaklar olarak görmekte ve bu eserlerin eleştirel ve kapsamlı bir şekilde yeniden değerlendirilmesini önermektedir.

Vurgulanması gereken önemli bir nokta da Köprülü'nün Yeseviye tarikatının Türk olmasına ve Türkistan'da yayılmasına yaptığı odaklanmanın çok boyutlu ve karmaşık bir mesele olduğudur; bu konu, kapsamlı bir araştırma gerektiren bağımsız bir çalışma konusu olabilir ve mevcut incelemenin sınırlarını aşmaktadır.

Ayrıca, DeWeese (1988)'in *Decline of the Kubrawiya in Central Asia* adlı makalesinde, Yeseviye'nin Orta Asya'daki üç ana tasavvufi tarikattan biri olduğu vurgulanmakta; özellikle Türkçe konuşan topluluklar arasında Nakşibendiye'nin aksine etkisinin daha çok Türkistan ile sınırlı kaldığı ifade etmektedir. DeWeese, Yeseviye, Kübreviye ve Nakşibendiye arasındaki manevi etkileşimin Türkistan'da zengin bir tasavvuf atmosferi yarattığını ve bunun çevre bölgeler, özellikle Kaşmir'de bu tarikatlara etkisini mümkün kıldığını belirtmektedir. Fakat Yeseviye'nin Kaşmir'deki varlığına doğrudan değinmemiştir. Dolayısıyla Yeseviye tarikatının tarihi merkezi ve kültürel odağı olan Türkistan'da Türkçe konuşan topluluklarla, bu tarikatın farklı coğrafyalarda ve

dillerde özellikle Kaşmir'deki yayılımı arasında ayırım yapmak önemlidir. DeWeese'in vurguladığı üzere, Türkistan ve Türkçe konuşan toplumlar Yeseviye'nin doğuşu ve köklenmesinin merkezi olmasına karşın, bu tarikatın nüfuzu yalnızca bu coğrafyayla sınırlı kalmamıştır.

Çeşitli araştırmalar, Yeseviye tarikatını ele almış olmakla birlikte, bu tarikatın tarihî ve coğrafi yayılımını çoğunlukla Türkistan, Harezmi, Volga Sahili, Azerbaycan ve Anadolu gibi bölgelerle sınırlandırmış, Hindistan'da ve özellikle Kaşmir'deki varlığına ise yeterince dikkat göstermemişlerdir. Bu çalışmalardan bazıları örneğin Vali Vahab (1376ş)'nin *Yeseviye, Tarikati az Asyayi Merkezi* başlıklı makalesi ile Muhammed Hasan Behnamfer ve Mustafa Molaei (1391)'nin *Hace Ahmed Yesevi ve Ruşde Ceryane Yeseviye Der Maverounnehr ve Türkistan* adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir. Bu eserler, tarikatın temel coğrafi yayılımını anlamada önemli katkılar sunmalarına rağmen Hindistan ve Kaşmir'deki Yesevî varlığı özellikle bu tarikatın yerel devamlılığı ve değişimleri konusundaki ihmal, alanda önemli bir boşluğa işaret etmektedir. Bu eserler, tarikatın temel coğrafi yayılımını ortaya koymada önemli paya sahip olmakla birlikte Hindistan ve Kaşmir'de Yesevî tarikatının konumu ve özellikle bu bölgelerdeki sürdürülme süreçlerine ilişkin yeterli dikkat gösterilmemesi bu alanda daha kapsamlı çalışmalar yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Kaşmir'de tasavvuf tarihinin derinlemesine incelenmesi, irfanın bu diyarın kültürü ve toplumu üzerindeki geniş ve çok boyutlu etkilerini anlamaya kapı aralamıştır. Bu alanda, tasavvufî yaşamın çeşitli yönlerine ve Hint Alt Kıtası'ndaki, özellikle de Kaşmir'deki farklı tarikatların rolüne değinen birçok değerli araştırma yapılmıştır. Bu araştırma literatürünün önemli bir kısmı, ağırlıklı olarak Kübreviye ve Suhreverdiye gibi önde gelen tarikatların nüfuzuna ve yayılmasına odaklanmaktadır.

Bu eserlerin çoğu, öncelikli olarak Kaşmir'deki genel tasavvuf tarihine, Müslüman misyonerler aracılığıyla İslam'ın genel yayılımına ve Suhreverdiye, Kübreviye, Nakşibendiye ve Rişiye gibi daha bilinen tarikatların şeyhlerinin biyografilerine ve menkıbelerine yoğunlaşmaktadır. Bu araştırmalar, tarihsel ve önde gelen şahsiyetlerin tanıtımı açısından büyük önem taşımakla birlikte, çoğu zaman tarikatların örgütsel yapılarına ve manevi aktarım mekanizmalarının ayrıntılarına, özellikle de varlıkları daha az öne çıkan tarikatlarınkine yeterince dikkat etmemiştir.

Örneğin Abdulqayyum Rafiqi (1972)'nin *Sufism in Kashmir* adlı kitabı, Kaşmir'de tasavvuf alanında önemli ve öncü bir eserdir. Bu kitap, bölgedeki tasavvufun tarihsel gelişimini kapsamlı bir şekilde incelemek amacıyla yazılmış olup bu alandaki araştırmacılar için temel kaynaklardan biridir. Eserde Suhreverdiye Tarikatı, Kübreviye Tarikatı, Seyyid Ali Hemedani'nin hayatı ve düşünceleri ile yerel Rişiye Tarikatı gibi farklı yönler ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Ancak bu kapsamlı çalışma içinde, güncel araştırma için önemli olan husus, Kaşmir'de Yeseviye Tarikatı'na ne bağımsız bir bölümün ayrılmış olması, ne de onun hakkında kısa da olsa herhangi bir ifadenin bulunmamasıdır.

Anjum (2021)'un *Sufism, State, and Society in Medieval Kashmir: An Analytical Study of Some Pioneering Suhwardiyya Sufis of Kashmir* adlı makalesi, H. 8.-10 yüzyıllar / M. 14.-16. yüzyıllar arasında Kaşmir'de önde gelen Suhreverdiye tarikatı mensuplarının toplum ve devletle ilişkilerini analiz etmektedir. Anjum'un çalışması, sufilerin sosyal, ekonomik ve siyasi alanlardaki önemli rollerine vurgu yapmakta ve yaygın algının aksine Suhreverdiye tarikatı mensuplarının Kaşmir'de pasif olmadıklarını, aksine devlet ve halkla ilgili işlerde aktif rol aldıklarını göstermektedir. Ancak, bu makalede de mevcut pek çok araştırmada olduğu gibi Kaşmir'de baskın ve daha tanınmış tarikatlara odaklanılmış ve Yeseviye tarikatının varlığı ile örgütlenmesi göz ardı edilmiştir.

Verma (2025), *The Mysticism of Sufis in Kashmir: Its Historicity, Grandiosity and Politicisation* adlı eserinde, tarihî ve edebî kaynakları eleştirel bir şekilde analiz ederek Kaşmir'de tasavvufun kökeni ve yayılımını, Türkistan ve Horasan'dan gelen sufilerin göçü ile yerel gelenekler arasındaki etkileşim bağlamında incelemiştir. Bu çalışmada da Yeseviye tarikatına ve onun

Kaşmir'deki yayılım şekline herhangi bir atıf yer almamaktadır. Daha çok Kübreviye ve Suhreverdiye tarikatlarına dikkat çekilmektedir.

Her ne kadar bu tür eserlerde Yeseviye tarikatı ile Kübreviye gibi önemli tarikatlar arasındaki etkileşim göz ardı edilmiş gibi görünse de Yeseviye ile Kübreviye arasındaki manevi etkileşim ve süfiyane aktarımın öne çıkan örneklerinden biri, Radyüüddîn Alî Lâlâ'nın hikâyesidir. Lâlâ, başlangıçta Türkistan'daki Ahmed Yesevî dergâhında mürâkabe ve marifet yolunda ilerlerken manevi bir rüya ve uzun çabalar sonucu Necmeddîn Kübrâ ve Kübreviye tarikatına yönelmiştir (Gökbulut, 2024: 26). Bu durum, bölgedeki süfiyane yollar arasındaki karmaşıklık ve çok katmanlılığı açıkça ortaya koymakta olup Yeseviye tarikatının derin manevi bağlarına rağmen Türkistan'ın ötesinde özellikle Hindistan alt kıtasında, Kaşmir gibi bölgelerde devam eden canlılık ve yayılımının önemli bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.

Kaşmir büyüklerinin biyografilerini içeren eserler olan Pir Ghulam Hasan Kuyehami (1305.h)'nin "*Tezkire-yi Buzurgan-ı Kaşmir*"i ve Pirzada Abdülhaleq Tahiri (2014)'nin "*Tarih-i Buzurgan-ı Kaşmir*"inde, esas olarak Kaşmirli şeyhler ve sufilerin bireysel ve hayat hikâyesi ön plana çıkarılmıştır. Ancak Yesevi tarikatının teşkilat yapısı ve iletişim ağlarının analizi bu kaynaklarda ihmal edilmiştir. Özellikle müridlerin izin (ruhsat) alma ve irşad süreçleri gibi her tarikatın devamı için hayati öneme sahip olan süreçlere yeterince dikkat edilmemiştir. Bu eksiklik, Yesevi tarikatı tarihindeki temel boyutların - örneğin geleneğin soy yoluyla ve müridlerin yetiştirilmesi yoluyla aktarılması - belirsiz kalmasına yol açmıştır.

Yesvi Affan Arif (2025) tarafından kaleme alınan *The Emergence of the Yasawi Sufi Order in Kashmir* adlı makale, Kaşmir'de Yesevi tarikatını doğrudan inceleyen nadir çalışmalardan biridir. Bu çalışmada, tarihî belgeler ve soyağacı verileri ışığında, özellikle H. 10. yüzyıl (M. 16. yüzyıl)'dan itibaren Yeseviye tarikatının varlığının ve devamlılığının izleri sürülmüştür. Tarikatın kurucusunun torunu Hacı Ahmed Yesevi Nakşibendi ve Şeyh Muhammed Kaim Yesevi gibi şahsiyetler aracılığıyla, tarikatın kurumsallaşması ve sürekliliği ön plana çıkarılmıştır.

Makale ayrıca, Kaşmir'e Hazreti Muhammed (s.a.v.)'in Sakal-ı şerifinden mukaddes bir yadigarın getirildiğini ve bu yadigarın Hazreti Hacı Ahmed Yesevi tarafından tasdik edilerek Yeseviye tarikatının meşruiyetinin güçlendirildiğini vurgulamaktadır.

Makalede, soyağacı ile tarikat bağlılıkları arasında net bir ayırım yapılmadığını göstermektedir. Örneğin, Mirza Ekmeluddin Bedaḥşî Yesevi ve Hacı Ahmed Yesevi Nakşibendi, soyağacıyla Sultan Ahmed Yesevi ile ilişkilendirilse de tarihî kaynaklarda Kübrevi ve Nakşibendi tarikatlarının takipçileri olarak kaydedilmişlerdir. Ayrıca Kaşmir'in yerel Rişî tarikatının kurucusu Hazreti Şeyh Nureddin Nurani'nin (Şeyhül Âlem), Yeseviye tarikatıyla doğrudan ilişkisi makalede açıklanmamıştır. Örneğin, Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî (1395), tarafından yazılan *Tahâif el-Abrâr fi Zikr el-Ehyâr* kitabı ve Khan (1994), *Kashmir's transition to Islam: The role of Muslim Rishis (fifteenth to eighteenth century)*, makalesinde Rişîyye tarikatı ele alınmıştır. Ancak bu kaynaklarda Rişîyye tarikatı ile Yesevîye tarikatı arasındaki ilişkiye hiçbir şekilde değinilmemiştir.

Yesvi Affan Arif, kaynaklara eksik ve belirsiz şekilde atıf yapılması, makaledeki bazı iddiaların güvenilirliğini zayıflatmakta ve diğer araştırmacıların doğrulama yapmasını güçleştirmektedir. Buna rağmen Affan Arif'in çalışması Yeseviye tarikatının Kaşmir'deki önemini vurgulamakta ve bu alanda daha kapsamlı, araştırmaların gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Ek olarak H. 11. ve 13. yüzyıllar arasında şeyhlerin çoğu kez birden çok tarikattan öğreti ve uygulama benimsediği bilindiğinden geç dönemde bazı şahsiyetleri kesin bir tarikatla nitelendirmek zordur. Bu nedenle sadece soyağacı bağına dayanmak, bu karmaşık manevi yapının doğru anlaşılması için yetersiz kalmaktadır; pratikteki ruhani bağlılıkların da dikkate alınması zorunludur.

Yasaviye Tarikatı ve Eski Kaynakları ile Doğrudan İlgilenen Araştırmalar Arasında, yazarın kaleme aldığı ve *Ahmad Yasavi and the Yasaviyya Order in Ashjaru'l-Khuld* (Ghodratı Vayghan, 2025), başlığını taşıyan bir makalesi bulunmaktadır. Bu makalede, Kaşmirli Hacı

Muhammed Azam Dîda Meri'nin nispeten az bilinen eseri "*Eşcarü'l-Huld*" üzerine odaklanılarak Ahmed Yasavi ve Yasaviye tarikatına dair değerli bilgiler sunulmaktadır. Söz konusu çalışmada vurgulanan temel hususlardan biri, Yasaviye tarikatının Kaşmir ve Hindistan gibi bölgelere yayıldığına belirtilmesi yanında, tarikatın soy ağaçları (şecere) ve usullerinin detaylıca aktarılmasıdır. Makalede ayrıca Yasaviye ve Nakşibendi tarikatları arasındaki ilk etkileşimlere dair örnekler yer verilmiş; özellikle Bahâeddin Nakşibend'in Yasaviye şeyhlerinden faydalandığına değinilmiştir.

Bu çalışmada ayrıca, Yasaviye tarikatı üzerine araştırmalarda karşılaşılan bazı metodolojik zorluklara da işaret edilmekte olup bu zorlukların mevcut makaledeki tartışmalarla örtüştüğü görülmektedir. Bahsedilen makalede, Devin DeWeese'in erken dönem Yasaviye araştırmalarındaki sınırlılıklarına dair görüşlere ve "*Eşcarü'l-Huld*" gibi eserlerin Yasaviye tarikatını, Hacegan Alişan bir kolu olarak sunma gayretlerine atıflar yapılmaktadır.

Buna ek olarak, yazar, Baben (2020)'in *Ahmad Yasavi and the Esmailis of Badakhshan* adlı eserinden yaptığı alıntılarla, "Ahmed Yasavi ailesi" ile "Yasavi tarikatı" arasındaki ayrımın önemini vurgulamaktadır. Bu vurgu, tarikatların aidiyeti ile soy yakınlığı ve pratik bağlılık arasındaki karmaşıklığı öne çıkararak kaynakların dikkatli ve titizlikle okunması gerekliliğini belirtmektedir.

Yazımı süren bu makalede, yazar Yeseviye tarikatının Kaşmir'e geçişini, bu tarikatın önemli şeyhlerinin rolünü ve örgütsel devamlılık için izin ve ruhsatlandırma sisteminin önemini incelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırma Yöntemi

Bu araştırmada kullanılan yöntem, tarihsel-analitik yöntemdir. Bu yöntem, birincil kaynak eleştirisi ve ayrıntılı tarihsel analiz ilkelerine dayanmaktadır ki bu yaklaşımın öncüsü Leopold von Ranke olmuştur (Ranke, 1973).

Bu yöntemde araştırmacı, ilk olarak konu ile ilgili tarihî ve tezkire kaynaklarını titizlikle ve kapsamlı bir şekilde toplayarak Yeseviye tarikatının şahsiyetleri, gelişim süreçleri ve örgütsel yapılarıyla ilgili verileri derlemektedir. Ardından bu veriler, farklı rivayetlerin uyumu, doğruluğu ve muhtemel çelişkileri açısından eleştirel bir analiz sürecine tabi tutulmaktadır. Bu metodolojik yaklaşım, Yeseviye tarikatının tarihsel gelişimini ve Kaşmir bölgesindeki etkisini daha detaylı ve belgelenmiş olarak inceleme imkânı sağlayacaktır. Ayrıca tarihî kaynakların dağılık yapısı ve rivayetlerin sistematik biçimde yeniden yapılandırılması gerekliliği göz önüne alındığında, tasavvufî bilgilerin aktarımı ile Yeseviye tarikatının örgütsel yapısının bilimsel ve tutarlı bir çerçevede ortaya konmasına katkıda bulunacaktır. Tarihsel-analitik yöntemin seçimi, bu çalışmanın amaçlarıyla, yani Yeseviye tarikatının kökenlerinin, örgütsel yapısının ve Kaşmir'deki kültürel ve manevi etkilerinin ortaya konması hedefleriyle tamamen uyumludur. Özellikle farklı ve kimi zaman çelişkili görüşlerin bulunduğu kaynakların eleştirel analizi, temel araştırma sorularına cevap verilmesi ve güvenilir, kapsamlı bir görünümün oluşturulması için sağlam bir temel oluşturur.

1. Yeseviye Tarikatı Kaşmir'de: Temeller, Kişiler ve Yayılma Süreci

İslam dünyasında etkili bir tasavvuf kolu olan Yeseviye Tarikatı, orta çağlarda Türkistan'dan başlayarak zamanla Orta Asya, Anadolu ve Hindistan alt kıtasının geniş bölgelerinde yayılmıştır. Bu tasavvufî hareket, Hazreti Sultan Ahmed Yesevi'nin öğretileri ve manevi pratiğiyle bağlantılı olup, Müslüman toplumların kültürel ve manevi dönüşümlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Etkilenen bölgeler arasında, Yeseviye tarikatının gelişimi ve yayılması için etkin bir merkez olarak Kaşmir öne çıkar; burada önemli şahsiyetlerin varlığı tarikatın bölgedeki yerinin şekillenmesine ve derinleşmesine katkıda bulunmuştur.

Yeseviye tarikatının tarihî önemi ve önceki araştırmalar ışığında, bu makale H. 11.-13. yüzyılları arasında Kaşmir'deki tarihsel varlığın yeniden yapılandırılmasına, temel figürlerin tanıtılmasına ve Yeseviye tarikatının sistematik şekilde aktarılma sürecine odaklanmaktadır.

Kaşmir’de bu tarikatın gelişimi özellikle 12. yüzyıl başlarında bölgeye gelen ve etkili olan Kâdı Devletşah Espîcabî ve onun önemli öğrencileri aracılığıyla izlenebilmektedir.

Bu çalışma, Kaşmir’in tarihî bağlamında Yesevî tarikatının sosyal yapıları, kurumsal ilişkileri, icazet zincirleri ve bu tasavvufî geleneğin devamlılığının nasıl sağlandığını anlamaya yöneliktir. Önde gelen şahsiyetlerin yaşamları ve faaliyetlerinin incelenmesi, icazetnameler ve yazışmalara ilişkin eserlerle desteklenerek, tarikatın alt kıtaya aktarılışının ve yerleşmesinin tarihsel süreci anlaşılmakta, tarihî kaynaklardaki çelişki ve belirsizliklerin eleştirel çözümlemesi yapılmaktadır.

Araştırma, Yesevîye tarikatının Kaşmir’deki tarihî, sosyal ve kurumsal rolünü ortaya koymakta olup, tarikatın sülûkî ve derin tasavvufî boyutlarına girmemektedir. Bu alanlar, daha ayrıntılı ve uzmanlaşmış çalışmaları gerektirmektedir.

2. Kadı Devletşah İspicabî-Buhârî: Kaşmir’de Yesevîye Tarikatı’nın Kurucusu

Kadı Devletşah bin Şah Abdulhalik Hüseyin İspicabî, 11. yüzyıl sonlarında Kazakistan güneyindeki Sayram şehrinde doğmuştur. Tasavvuf eğitimi Buhara’da, 1109 H/1697 M yılında vefat eden Şeyh Yesevîye olarak bilinen Seyyid Muhammed Şerif el-Buhârî el-Keckini’nin yanında tamamlamış, ondan halifelik postu ve vaaz icazeti almıştır. Ardından Sibirya’ya giderek Kıpçak ovalarında yerel halk arasında önemli İslami tebliğ faaliyetlerinde bulunmuş ve tanınmış bir vaiz olmuştur. “Kadı” unvanının kendisine neden verildiği kesin olarak bilinmemektedir. Hayatının son dönemlerinde Haremeyn’i ziyaret etmek amacıyla Sibirya’dan yola çıkan Kadı Devletşah, 1123 H/1710 M yılında yol üzerinde Kaşgar’dan geçerek Srinagar (Kaşmir) kentine ulaşmıştır. Kaşmir’de yaklaşık üç yıl boyunca tasavvuf eğitimi ve irşad faaliyetlerinde bulunmuş, halefi olarak Molla Muhammed Mukim Sultani Alavi Yesevîye’yi tayin etmiştir. 1126 H / 1714 M yılında kutsal topraklara gitmek üzere hareket etmiş; ancak Delhi’de vefat etmiştir. Geride Farsça olarak kaleme aldığı “Burhan al- Zakirin” adlı önemli bir risale bırakmıştır (Server Sahib Lahori, tarihsiz, cilt. 2, s. 365; Pirzadeh Abdulhalik Taheri, 2014: 641-643; Ebu Muhammed Meskin bin Muhyiddin el-Hanafî el-Kübrevi es- Serhindi, 1395: 149-150; Daulatshah Ispijabi, 2020: 13-14; ayrıca bkz. Suri & Rashidi, 1400sh: 47-50).

Dîda Meri’ye göre, Kadı Devletşah’ın Kaşmir’e gelişiyle birlikte Yesevîye tarikatı bu bölgede kalıcı olarak yerleşmiş, kendisinden önce bu tarikata dair herhangi bir iz bulunmamaktadır (Dida Meri, Eşcaru’l-Huld, No. 498, tarihsiz, s. 131- 132; Dida Meri, Vakı’at-ı Kaşmir, tarihsiz, ss. 242-243). Bu bağlamda Kadı Devletşah, Hindistan alt kıtasında Yesevîye Tarikatı’nın kurulması, yayılması ve gelişiminde kurucu, tanıtıcı ve dönüm noktası olan çok önemli bir şahsiyettir. Görünüşte, Dîda Meri’nin söyledikleri Kadı Devletşah ile olan yakınlığı ve eğitim ilişkisinden dolayı kayda değer bir değere sahiptir.

A. Kadı Devletşahın Üstadı ve Murşidi: Seyyid Muhammed Şerif el-Buhârî el-Keckini

Mevlânâ Şerif el-Keckini, İsmail Ata soyundan ve bu yolla Sultan Ahmed Yesevî’nin yakınları ve akrabalarından kabul edilir (Vaizi Kaşifî, 1356: cilt. 1, s. 27; Emir Alişir Nevâî, tarihsiz: 225). 1026 yılında Buhara’da doğmuştur. O, Yesevî Sultanîye Tarikatı’nın büyüklerinden Hazret-i Azîzân-ı Âlem Şeyh el-Hasenî es-Siddîkî el-Buhârî’nin öğrencilerindendir. Azîzân-ı Âlem’in vefatından sonra onun talebelerine intisap etmiş ve Yesevî tarikatının zahir ve batın ilimlerini öğrenmiştir. Sonradan gaybî bir işaretle Mevlânâ Kâmil Nakşibendî’nin yanına giderek Nakşibendî tarikatının zahir ve batın ilimlerini de ondan tahsil etmiştir. Şerif’in ömrünün bir kısmı Buhara’daki Zergarân Medresesi’nde geçmiştir; burada hem Yesevî hem de Nakşibendî faaliyetleri yürütülmekteydi. Ancak Muhammed Şerif el-Keckini daha çok Yesevî tarikatının derinleştirilmesi yönündeki çabalarıyla tanınmaktadır. Zor alıntı kitaplar üzerinde çok sayıda şerh yazmış ve Buhara’da zikr-i hafiye taraftarları ile zikr-i cehriye taraftarları arasında çıkan ihtilaf üzerine 1077 H./1666 M. yılında Farsça “Hüccetü’z-Zâkirîn li Redd-i Münkerîn” adlı kitabı kaleme almış, bu eserde cehriye zikrine meşru olduğunu ve bid’at olmadığını ispatlamış, Yesevî pirlерinin hallerine de değinmiştir. Farsça yazdığı divan şiirleri, Ubeydullah el-Buhârî’nin

meclislerinin süsü olmuştur. Çok uzun ömür sürmüş ve 1109/1697 ile 1110/1699 miladi yılları arasında vefat etmiştir (Dîda Merî Kaşmir, Eşcaru'l-Huld, tarihsiz; no 498, ss. 123-125; Alizade, 2024: 34-35).

Görünüşe göre Seyyid Muhammed Şerif, Yesevî tarikatının Buhara dışına yayılmasının gerekliliğini kavramış ve Kadı Devletşah İspicâbî'ye bu tarikatı yayması için izin vermiştir. Böylece Yesevî tarikatı Kaşmir'de Kadı Devletşah İspicâbî adıyla başlamış ve yayılmıştır.

B. Muhammed Fuad Köprülü'nün Görüşlerinin Yeniden Okunması ve Eleştirisi

Profesör Muhammed Fuad Köprülü, tasavvuf ve Yeseviye tarihi alanında öncülerden biri olarak değerli araştırmalar yapmış ve Yeseviye tarikatı mirasının farklı bölgelerdeki aktarımı hakkında anlayışımızın temelini sağlamlaştırmıştır. Buna rağmen yeni kaynaklara ve güncel araştırmalara erişimle birlikte, kendisinin bazı görüşlerine tamamlayıcı bir bakış açısı getirilebilir.

Fuad Köprülü, Yeseviye tarikatı mirasının Kaşmir'e, Sultan Ahmed Yesevi'nin ailesi ve nesli aracılığıyla ve ayrıca Hazreti Ahmed Yesevi Nakşibendi (ö. 1141 H./1728 M.) vasıtasıyla aktarıldığını kabul etmektedir. Bu konuda referans olarak Surur Sahib Lahori'nin "*Hazinetü'l-Asfiya*" adlı eserini göstermektedir (tarihsiz; cilt 1: 657). Ayrıca, Köprülü, Hazreti Ahmed Yesevi'nin isminin devamında geçen "Nakşibendi" ifadesinin Surur Sahib Lahori'nin alışkanlığı nedeniyle ortaya çıkan bir sözlü yanlışlığı olduğunu belirtmektedir (Köprülü, 1976: 78).

Köprülü'nün analizinde, Yeseviye tarikatının Kaşmir'e girişi daha çok ailevi bağlar ve manevi miras temeline dayandırılmaktadır. Ayrıca Hazreti Ahmed Yesevi'nin Nakşibendiye tarikatına mensup olduğuna dair ifadesi ise eserdeki sözlü bir hata ve yazarın alışkanlığı olarak reddedilmektedir. Görünen o ki Köprülü, Kaşmir'de örgütlü ve sistemli bir Yeseviye tarikat yapısının varlığından haberdar değildi ve bu sebeple Hazreti Ahmed Yesevi'nin Nakşibendiye tarikatıyla ilişkilendirilmesini kabul etmemiştir.

Bu görüş, sonraki araştırmalar ve Kaşmir'de Yeseviye tarikatının yapılandırılmış bir şekilde var olduğunu gösteren belgelerle çelişmektedir. Bu konunun açıklıkla ortaya konulması için daha derinlemesine bir inceleme ve değerlendirmeye ihtiyaç duyulmaktadır.

3. Kadı Devletşah İspicâbî'nin Talebeleri ve Halifeleri ve Onların Nesilleri

Kadı Devletşah İspicâbî yalnızca kendisi takva sahibi ve büyük bir mutasavvıf değil aynı zamanda önde gelen talebelerin yetiştirilmesinde de çok önemli bir rol oynamıştır. Bu talebeler, özellikle tayin ve tarikat terbiye ve rehberliği alanında, Yesevî tarikatının Kaşmir ve civarındaki yayılımı ve devamlılığında temel bir öneme sahip olmuş, sonraki nesilleri tasavvuf ve maneviyata yönlendirmişlerdir.

Kadı Devletşah İspicâbî, Kaşmir'de Yesevî tarikatının yayılımında saygın ve merkezi bir şahsiyet olarak yalnızca ilmî ve tasavvufî aktarım ile yetinmeyip, tarikatın devamını sağlamak ve resmi olarak temsil edilmesi için halife ve varis tayini hususunda da girişimde bulunmuştur. Bu uygulama, Yesevî tarikatında sağlam ve hiyerarşik bir yapı bulunduğunu, manevî emanetin ve ruhanî liderliğin korunup devam ettirilmesinin hedeflendiğini göstermektedir.

Bu bağlamda, Kadı Devletşah İspicâbî tarafından resmî olarak izinler (icazetnâmeler) verilmiş ve bu vesileyle Kaşmir'de Yesevî tarikatının sistemli ve kurumsal bir yayılımı başlamıştır. Bu izinler, Kaşmir'de öğretim, rehberlik ve irşad faaliyetinde bulunan talebelerin meşruiyet ve itibarlarının temelini oluşturmuştur. Ayrıca, onun önde gelen talebeleri de öğrenimlerini tamamlayıp izinnamelerini aldıktan sonra kendi aralarında halife ve varis ataması yaparak Yesevî tarikatı hiyerarşisi ve manevî halifelik zincirinin devamını sağlamışlardır.

Dolayısıyla halife tayini ve izin verme yalnızca göstermelik bir erkân değil, Yesevî tarikatının Kaşmir ve çevresinde hayat bulması, genişlemesi ve sağlamlaşmasında esas unsurlardan biri olmuştur. Böyle hiyerarşik sistem ve izinler olmadan bu manevî yolun disiplinli, etkili ve tanınmış bir şekilde sonraki kuşaklara aktarılması mümkün olamazdı.

Sonuç olarak metin bu izinler ve atamaların, Yesevî tarikatının bölgede devamlılığını ve otoritesini sağlamada sağlam sütunlar olduğunu; talebelerin bu izinmelerle manevî liderliği devralıp yönettiklerini ve sonraki nesilleri tasavvuf yoluna sevk ettiklerini vurgulamaktadır.

Şeyh Abdülhak Tunânî

Şeyh Abdülhak Tunânî, Kadı Devletşah İspicâbî'nin talebelerindendir. Doğum ve vefat yılları hakkında kesin bilgi mevcut değildir. Gençliğinde Şeyh Ebu'l-Kasım Bûlî'nin sohbetine katılmış ve ondaki sufiyane terbiyesini edinmiştir. Daha sonra Kadı Devletşah İspicâbî'nin ders halkasına katılmış, ondan süfiyane terbiyesi almış ve kendisinden icazet almıştır.

Hayatının sonlarında Haremeyn'e (Mekke ve Medine) hac ziyaretine çıkmıştır; ancak yolculuğun ortasında vefat etmiş ve Cidde'de defnedilmiştir. Abdülhak, Kaşmir'de çok sayıda talebe yetiştirmiştir ve Kadı Devletşah İspicâbî gibi hac ziyaretinde iken Baba Mukim Sultanî Elvî Yesevî'yi, Kaşmir'de halife ve varisi olarak tayin etmiştir (Abu Muhammed Meskîn bin Müheyyüddin el-Hanefî el-Kübrevi Serhendî, 1395, ss. 586-587).

Şeyh Muhammed Kâim Yesevî, Kâim ül-Layl olarak da tanınan

Şeyh Muhammed Kaim Yesevî, "Kaim ül-layl" ve "Kâim" lakaplarıyla da tanınan, Kadı Devletşah İspicabî'nin yakınları ve müridlerinden olup, takvası, zühdü ve manevi makamı dolayısıyla Kaşmir'de meşhurdu. Bazı kaynaklarda, Şeyh Kasım Yesevî ve Şeyh Muhammed Kasım Yesevî isimleri de ona atfedilen isimler olarak kullanılmıştır. «Kaim ül-layl» lakabı, özellikle gece ibadetlerine ve gece uyanıklığına verdiği önem nedeniyle verilmiştir.

1153 yılında, 57 yaşında Kaşmir'de vefat etti (Dîda Meri, Vakiat-ı Kaşmir, tarihsiz, s. 293; Pirzâde Abdülhalık Tâherî, 2014, ss. 690-691; Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevi Serhendî, 1395: 548; Pir Ghulam Hasan Kuyehami, 1833, cilt 3, 417).

Baba Abdullah Yesevî

Baba Abdullah, âlim ve mutasavvıf Şeyh Muhammed Kâim Yesevî'nin oğludur. Baba Abdullah, Molla Muhammed Topigro yanında hem zahiri hem batını ilimleri öğrenmiştir. Baba Abdullah, H. 1185 / M. 1771 yılında Kaşmir'de vefat etmiş ve atalarının türbesinde defnedilmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevi Serhendî, 1395, 590; Pir Ghulam Hasan Kuyehami, 1305, cilt 3, 456).

Baba İslam Yesevi

Baba Abdullah Yesevî'nin oğlu ve halifesi ve Baba Muhammed Kâim Yesevî'nin torunudur. O, zahidlik ve takvada eşsizdi H. 1217 / M. 1803 yılında vefat etti ve atalarının mezarında defnedildi (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevi Serhendî, 1395, 616).

Şeyh Abdulvehhab Nuri

Şeyh Abdulvehhab Nuri, H. 1095 / M. 1683 yılında Kaşmir'de doğmuştur. O, Baba Osman Ahçep Genâ'nin torunlarından biridir. Mirza Ekmeleddin Bedahşi bin Mirza Adil Han bin Mirza Melik Muhammed Han (H. 1054-1131 / M. 1642-1719), Sultan Hoca Ahmed Yesevî Alevî'nin soyundan olup onu kendi oğlu gibi kabul etmiş ve büyütüştür. Şeyh Abdulvehhab Nuri önce akli ve nakli ilimleri öğrenmiş, ardından Mirza Ekmeleddin Bedahşi'nin yanında Kübrevi tarikatına girmiş ve "Fetehat-ı Kubreviye" adlı eseri kaleme almıştır.

Kadı Devletşah İspicâbî'nin Kaşmir'deki döneminde, Yeseviye tarikatı icazetnâmesini Kadı Devletşah'tan almış ve şeyhlik makamına yükselmiştir. Doksan yaşında, 11 Rebülevvel 1186 / 12 Haziran 1772'de Kaşmir'de vefat etmiş ve Zîne Kadel mahallesinde defnedilmiştir.

Şeyh Abdulvehhab hayatı boyunca 340'tan fazla halife yetiştirmiş ve manevi irtibat ile tarikat icazetini Kadı Devletşah'ın halifesi Şeyh Abdülhak Tunani ile karşılıklı olarak takdim etmiştir. Ayrıca "Fütuhât-ı Kubreviye" dışında "Aynü'l-İrfan" ve "Kavayid-i Eşere Der Suluk" adlı eserleri de bulunmaktadır (Dîda Meri, Vakiat-ı Kaşmir, tarihsiz, ss. 245-246; Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevi Serhendî, 1395, ss. 583-584; Pir Ghulam Hasan Kuyehami, 1305, cilt 3, s. 439).

Şah Fazlullah Nuri

Şeyh Abdulvehhab Nuri'nin oğludur ve Hoca Muhammed Mukim Sultanî'nin yanında Yeseviye tarikatının adabını öğrenmiştir. Babası tarafından kendisine halifelik ve irşad yetkisi verilmiş ve müürşid konumuna yükselmiştir. Çok sayıda seçkin ve üstün müürid yetiştirmiştir. Hem şeriat hem de tarikat alanında derin bilgi ve yetkinliğe sahip olmuştur. Baba Ali Yesevî Şeyh Fazlullah Nuri'nin müüridiydi ve irşad hattını ondan almıştır. H. 1217 / M. 1803 yılı vefat etmiş ve Zine Kadel'da babasının yanında defnedilmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Küürevî Serhendî, 1395, 495, 603).

Kadı Cemâleddîn Âli Kideli

Zahiri ve batınî ilimlerde derin bir uzmanlığa sahiptir. Şah Fazlullah Nuri'ye sıkı sıkıya bağıllık gösterdi ve irşad şerefine nail olmuştur. Ömrünü öğretim ve eğitimle geçirmiş ve Câmîl mahlasın kullanmıştır. Şeyh Ahmed Yesevî onun müüridlerinden biri idi. H. 1243 / M. 1865 yılında vefat etti (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Küürevî Serhendî, 1395: 630-631, 648).

Derviş Nureddin

Derviş Nureddin, Şah Fazlullah Nuri'nin talebelerindendir. Ayrıca Şeyh Abdulvahhab Nuri'nin sohbetlerinden de faydalanmıştır. H. 1241 / M. 1863 yılında vefat etmiş ve Siahpura'da defnedilmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Küürevî Serhendî, 1395: 626).

Şah Hafızullah Nuri

Şah Hafızullah Nuri, Şeyh Abdulvahhab Nuri'nin diđer oğludur. O da kendi döneminin seçkin ve üstün şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Görünüşe göre babasının tavsiyesiyle sema ile meşgul olmuştur. Kardeşinden önce, H. 1215 / M. 1801 yılında vefat etmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Küürevî Serhendî, 1395: 615).

Molla Muhammed Eslem Topigro

Molla Muhammed Eslem Topigro, Şeyh Abdulvahab Nuri'nin talebelerindendi ve ondan irşad olmuştur. H. 1181 / M. 1768 yılında vefat etmiştir. Baba Abdullah Yesevi onun müüridi olmuştur (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Küürevî Serhendî, 1395: 582, 590).

Mir Kemaleddin

Mir Kemaleddin, Hacı Atik'in (Bu kişi hakkında bilgi edinilemedi) ikinci oğlu, Şeyh Abdulvehhab Nuri'nin öğrenci ve halifelerinden biri olarak ve tasavvuf yolunda Şeyh Abdulvehhab'dan irşad olmuştur. Rivayetlere göre Mir Kemaleddin kendi meclislerinde sema icra etmiştir. Kendisi 25 Zilkade 1238 / 3 Ağustos 1823 tarihinde vefat etmiştir (Pir Ghulam Hasan Kuyehami, 1305, cilt 3: 91).

4. Baba Muhammed Mükim Sultanî Yesevî Alevî ve Soyundan Gelen Nesli

Baba Muhammed Mükim Sultanî Yesevî Alevî, Şeyh Kadı Devletşah İspicâbî ve Şeyh Abdülhak Tunânî'nin müüritlerinden olup her ikisinden de irşad ve şeyhlik icazeti almıştır. Kendisi aynı zamanda Baba Sahib olarak da tanınmaktadır. Nesebi, Hazret Sultan Hoca Ahmed Yesevî Türkistanî'ye kadar uzanmaktadır. İrfân ve hakikatte benzeri olmayan ve kerametlere sahip bir şahsiyettir. Şeyh Abdulvehhab Nuri'nin ders halkasını bizzat idrak etmiştir. Söylendiğine göre Baba Muhammed Mükim Yesevî silsilesinde tek ve benzersizdir; hayatı boyunca Allah yolunu arayan talebelerin terbiye ve rehberliğinde büyük gayret göstermiştir. Ömrünün sonlarında ilahi bir izinle evlenmiş ve üç hanımı olmuştur. Onun soyundan gelen nesil vasıtasıyla, Yesevî terikatu Kaşmir bölgesinde yayılmıştır. Doğum ve vefat tarihleri hakkında kesin bilgiler mevcut değildir. Kendisi, Kaşmir'de Sazegeri Puri mahallesinde defnedilmiştir. Bu bölge, Yesevî ailesinin mezar yerlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Küürevî Serhendî, 1395: 601-602).

Baba Muhammed Veli Yesevî

Baba Muhammed Veli Yesevî, Baba Muhammed Mükim Sultanî'nin oğlu ve halifesidir. Tüm ömrünü inzivada ve takvada geçirmiş ve hakikat talebelerinin müürşid-i kamili olmuştur.

Vefatının tam tarihi bilinmemektedir. Aile mezarında, babasının yanında, Sazegeri Puri mahallesinde defnedilmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî, 1395: 606).

Baba Ali Yesevî Alevî

Baba Ali Yesevî Alevî, Baba Muhammed Veli'nin oğlu ve Baba Muhammed Mükim Sultanî'nin torunudur. Şeyh Fazlullah Nuri'nin müridi olmuştur. O, mücadehede eşsizdi ve rüya tabirinde ustalığa sahiptir. Baba Ali Yesevî, irşadını Şeyh Fazlullah Nuri'den almıştır. Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî bu irşadını görmüştür. Baba Ali Yesevî, H. 1254 / M. 1838 tarihinde vefat etmiş ve atalarının mezarında (muhtemelen Sazegeri Puri'de) defnedilmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî, 1395, s. 634; Kuyehami, 1305, cilt 3: 495).

Şeyh Ahmed Yesevî

Şeyh Ahmed Yesevî, Baba Ali Yesevî Alevî'nin oğludur. Malarna'da ikamet etmiştir. O, elini Kadı Cemâleddîn Âlî Kedelî'ye uzatarak ona bağlanmış ve ondan manevi ilimler öğrenip devrinin seçkinlerinden biri olmuştur. Diğer tarikatların da önde gelen şeyhlerinden istifade etmiş ve tasavvuf yolunda, ömrü boyunca verâ, takva ve riyâzet yapmış ve talebe yetiştirmiştir. İlk eşinin vefatından sonra tekrar evlenmiş ve bu evlilikten Muhammed İnâyetullah ve Pîr Abdulgani (*Bu kişi hakkında başka bilgiye erişilemedi*) adında iki çocuğu olmuştur. H. 1284 / M. 1868 tarihinde vefat etmiş ve Sazegeri Puri mahallesinde defnedilmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî, 1395, ss. 648-649; Kuyehami, 1833, cilt 3: 521).

Muhammed İnâyetullah

Muhammed İnâyetullah, Şeyh Ahmed Yesevî'nin büyük oğludur. Çocukluğundan itibaren olgunluk ve rehberlik belirtileri göstermiş ve hayatının tamamını zikir ve ibadetle geçirmiştir. Babasından irşadname (rehberlik belgesi) almış ve atalarının tarikatını yaymıştır. Herkesin gönlünde saygı ve kabul görmüştür. H. 1309 / M. 1891 yılında veba hastalığı nedeniyle vefat etmiş ve atalarının mezarına defnedilmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî, 1395, s. 659).

Molla Muhammed Şah

Molla Muhammed Şah, *Tahâyîfü'l-Ebrâr fî Zikr-i Evliyâ'i'l-Ehyâr* kitabın yazarının babası, şeyh Ahmed Yesevî'nin müridlerinden ve talebelerindedir. Kur'an'ı, hayatı boyunca güzel bir şekilde okumuştur. H. 1307 / M. 1929 yılında camide, yatsı namazı ezanı sırasında kalp krizi geçirerek vefat etmiştir. Ölürken yüksek sesle müezzinle birlikte "La ilahe illallah" zikrini tekrar etmiştir. Kendisinin ikamet ettiği yerdeki camide defnedilmiştir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî, 1395, ss. 657-658).

Bu şahıs, Sultan Ahmed Yesevî'nin soyundan gelen ve H. 1141 Hicri / M. 1703'de Kaşmir'de vefat eden mezarı Hâce Şerafeddin ibn Hâce Muineddin Nakşbendî'nin türbesinin dışında bulunan Hâce Ahmed Yesevî Nakşbendî ile karıştırılmamalıdır (Dîda Meri Kaşmiri, Vakı'ât-ı Keşmîr, tarihsiz, ss. 218-219; Surur Sahib Lahorî, tarihsiz, cilt 1, ss. 657-658).

Dîda Meri Kaşmiri'ye göre Hâce Ahmed Yesevî Nakşbendî ömrünün sonuna kadar Nakşbendî tarikatında kalmış ve bu yolda talebeler yetiştirmiştir. Şeyh Nureddin Muhammed Afitab Nakşbendî (ö. 1156 Hicri) – Hâce Nizameddin Nakşbendî ibn Hâce Şerafeddin ibn Hâce Muineddin Nakşbendî'nin oğlu – Hâce Ahmed Yesevî Nakşbendî'nin müridi olup ondan irşad icazeti almıştır. Kaşmir'de Hâce Nureddin Muhammed Aftab'ın varlığıyla Nakşbendî tarikatı büyük bir gelişim göstermiştir (Dîda Meri Kaşmiri, Vakı'ât-ı Keşmîr, tarihsiz: 290; ayrıca bkz. Surur Sahib Lahorî: 657).

Şeyh Ubeydullah el-Buhari el-Faruki

Şeyh Ubeydullah el-Buhari el-Faruki, Yeseviye tarikatının müşşididir. Babası İlyas Buhari olup soyu Şeyh Necmeddin Kübra aracılığıyla ikinci halife Ömer'e ulaşmaktadır. H. 1078 / M. 1667'de Buhara'da doğmuş, zahiri ve batini ilimleri Semerkand'da tahsil etmiştir. Hiç evlenmemiş ve tefrid ile tecrit yolunu izlemiştir. Hayatı çok sayıda seyahatle geçmiş ve Buhara'dan Rusya, Rum toprakları ve Mısır'a gitmiştir ve 21 kez Haremeyn'i ziyaret etmiştir. H. 1138 / M. 1726'da

Kaşmir'e hicret ederek burada bir cami ve dergâh inşa etmiştir. Kendi mezarını da aynı yerde yaptırmış ve H. 1141 / M. 1728'de, 63 yaşında Kaşmir'de vefat etmiş ve mezarı kendi yaptırdığı mekâna defnedilmiştir. Hayatının sonlarında zikirleri Kadiriye, Yeseviye ve Nakşibendiye tarikatlarının usullerine göre eda ettiği rivayet edilmektedir. Vefatından sonra Dîda Meri Kaşmiri, onun için Firâk-nâme adlı risaleyi yazarak derin bir bağlılık ve talebelik göstermiştir. Şeyh Ubeydullah, Kadi Devletşah İspicabi'nin Kaşmir'e gelişinden 15 yıl sonra Kaşmir'e gelmiş ve Yesevi tarikatını yaymaya çalışmıştır (Dîda Meri Kaşmiri, Eşcârül-Huld, nüsha 498, tarihsiz, 175-181; Dîda Meri Kaşmiri, Vakı'ât-ı Kaşmîr, tarihsiz, 267-270).

Kaynakların Şeyh Ubeydullah'ın hayatının büyük bir kısmında uyum sağlamasına rağmen Yesevi tarikatına yönelimi ve hayatının son dönemindeki zikir usulü onun zikirdeki farklılığına işaret etmektedir. Dîda Meri Kaşmiri'nin "Eşcâr ül-Huld" ve "Vaqı'ât-ı Kaşmîr" adlı eserlerine göre Yesevi tarikatı, Kadi Devletşah İspicabi'den sonra Ubeydullah el-Buharî tarafından Kaşmir'de güçlenmiştir. Bu ifade, onun Kaşmir'de Yesevi tarikatının yayılması ve canlandırılmasındaki merkezi rolünü teyit eder. Ayrıca Dîda Meri, onun hayatının sonlarında zikirleri Kadiriye, Yeseviye ve Nakşibendiye tarzında eda ettiğini belirtir. Bu durum, farklı tarikatların birleşimini ve onun tasavvufî meşrebinin genişliğini göstermekte ve bir usul belirlediği anlamına gelmektedir.

Buna karşılık, Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî'nin *Tahâyifü'l-Ebrâr fî Zikr-i Evliyâ'i'l-Ehyâr* adlı eserinde Ubeydullah el-Buharî'nin Yesevi tarikatına yöneldiğine dair hiçbir bilgi yer almamaktadır (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî, 1395: 546-547). Küyahami de aynı şekilde "*Tahâyifü'l-Ebrâr*"daki bilgileri tekrar etmektedir (Küyahami, 1305; cilt 3: 390-391). Bu kaynakların Ubeydullah el-Buharî'nin Yesevi tarikatına bağlanması konusundaki suskunluğu dikkat çekicidir. Dahası bu kaynaklar onun zikir usulünü Kadiriye, Kübreviye ve Nakşibendiye şeklinde belirtmişlerdir (Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî, 1395; 547; Küyahami, 1305; cilt 3, 391). Bu anlatımdaki "Kübreviye"nin "Yeseviye" yerine kullanılması, temel bir farklılığı ortaya koymaktadır. Zira Şeyh Ubeydullah'ın soyu Şeyh Necmeddin Kübra'ya dayandığından Kübreviye tarikatına yönelimi mantıklı görünmektedir; ancak bu kaynaklarda Yesevi tarikatının hiç anılmaması üzerinde düşünmek gerekir.

Tarikatın ve zikir usulünün atfedilmesindeki bu çelişki birkaç olasılığı gündeme getirmektedir. Farklı kaynaklar, Şeyh'in yaşamının farklı yönlerini vurgulamış veya bu, onların farklı tarikat kollarıyla olan bağlantılarına veya yakınlıklarına bağlı olabilir. Yakın talebesi ve kendisini anmak için eser kaleme alan Dîda Meri, Şeyh'in Yesevi yönelimi hakkında daha doğrudan ve nesnel bilgiler sağlamış olabilir; diğer kaynaklar ise farklı bakış açısıyla ya da soy bağından dolayı Kübreviye gibi başka yönler vurgu yapmışlardır. Ayrıca Şeyh Ubeydullah'ın gerçekten birden fazla tarikat—Yesevi ve Kübreviye dahil—arasındaki zikirleri birleştirmiş olması ve her kaynağın kendi vurgusuyla bunlardan birini öne çıkarmış olması da mümkündür. Bu durum, büyük şeyhler arasında yaygın olup onlar birçok tarikatın bereketinden faydalanmak amacıyla bu yola başvurmuştur. Ayrıca metinlerin yazımı veya sözlü aktarım süreçlerinde zamanla bazı ayrıntılarda değişiklikler olmuş olabilir.

Bütün bu farklılıklara rağmen Şeyh Ubeydullah el-Buharî el-Farukî'nin Kaşmir'de tasavvufun yayılması ve gelişmesinde etkili olan tanınmış bir âlim ve mürşid olarak yeri bütün kaynaklarda kabul görmektedir. Kendisi, Buhara ile Hindistan tasavvuf geleneği içerisinde köprü kuran önemli bir şahsiyettir. Bu rivayetlerin kapsamlı analizi, onun kişiliğinin tüm yönlerinin anlaşılabilmesi için kaynaklardaki farklı açılara dikkat edilmesi ve farklı tarikat yönelimlerinin bir arada bulunma ihtimalinin göz önünde tutulması gerektiğini göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, H. 11.- 13. yüzyıl / M. 17. ile 19. yüzyıl arasında Kaşmir'de Yeseviye Tarikatı'nın yayılımını iki önemli boyutta açıklamaktadır. Birincisi, soy-sülale ve örgütlü ve uygulamalı boyut, soy açısından, Sultan Ahmed Yesevî'nin torunları ve akrabaları, örneğin Baba

Muhammed Mukim Sultanî ve ailesi, Yeseviye'nin manevi mirasının taşıyıcıları olarak Kaşmir'de tanınmışlardır. Ancak bu miras sadece soy bağlarıyla korunmamış, aynı zamanda geniş ailevi ve sosyal ağlar kurarak bu geleneğin bölgedeki yerleşik ve kalıcı bir yapıya kavuşmasına zemin hazırlamışlardır.

İkinci olarak tarikatın erkan ve usulü itibarıyla uygulamalı ve örgütlü boyutudur ve özellikle Kadı Devletşah İspicâbî gibi önde gelen şahsiyetlerin çabalarıyla ilişkilidir. Kadı Devletşah, şeyhi Seyyid Şerif Keçkini'den izin ve ruhsat aldıktan sonra Kaşmir'e gelmiş, bilimsel, tasavvufi, eğitsel ve irşadi faaliyetlerle Yesevi mirasını somut ve kurumsal bir yapıya dönüştürmüştür. Bu şeyhlerin kaleme aldıkları eserler, eğitim ve kültürel faaliyetlerin önemli bir parçası olarak Yeseviye tarikatının mirasının korunması ve yayılmasına katkıda bulunmuştur. Eserler, Farsça da dahil olmak üzere, farklı dillerde kaleme alınmıştır ve tarikatın önemli kaynakları olarak değerlendirilmelidir. Bu kişiler tarafından tesis edilen icazet ve hilafet sistemi, Yeseviye öğretilerinin talebeler aracılığıyla nesilden nesile aktarımını ve müridler arasındaki ruhani bağların güçlenmesini sağlamıştır. Bu sistem, Yeseviye tarikatının pratikteki ve sosyal alandaki etkisini artırmıştır.

Tarihî kaynaklarda bazı büyük tasavvuf önderlerinin Yesevi, Nakşibendi ve Kübrevî gibi tarikatlarla olan bağlantıları hakkında çeşitli çelişkiler ve belirsizlikler mevcuttur. Bu, söz konusu tarikatlar arasında kültürel yakınlık ve öğretisel örtüşmelerin olduğuna işaret etmekte ve ileri düzeyde sistematik araştırmalar yapılmasını gerekli kılmaktadır. Aynı zamanda birçok kaynağın, Kaşmir'de Yeseviye'nin varlığına yeterince dikkat etmemesi, araştırma literatüründe önemli bir boşluk yaratmıştır. Bu makale ise o boşlukların doldurmasına gayret göstermiştir. Genel olarak, tasavvuf ehlinin birden fazla tarikat merkezine bağlılığı ve farklı manevi yönelimlerin örgütlü bir yapı içinde harmanlanması, Kaşmir'deki Yeseviye'nin ayırt edici özelliklerindedir. Bu çok yönlü bağlılık, bu geleneğin zenginliğini ve derinliğini gösterdiği gibi Türkistan ile Hint alt kıtası arasında derin bir mistik bağ kurulmasına da yardımcı olmuştur.

Bu çalışma, icazet ve hilafet/halife sistemlerinin korunması mürşid-mürid ilişkilerinin yapılandırılmasının Yeseviye'nin Kaşmir'deki sağlanmasında temel unsurlar olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, bu çalışma alanında yapılacak gelecekteki kapsamlı ve uzmanlık gerektiren araştırmalara zemin oluşturmayı amaçlamakta ve bu alandaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı ümit etmektedir.

KAYNAKÇA

- Alizade, A. (2024). Muhammed Şerif el-Hüseynî el-Alevî ve Huccetü'z-Zakirin Li-Reddi'l-Münkirin isimli eseri. *Edeb Erkan*, Sayı. 6, – S. 33-54.
- Anjum, B. (2021). Sufism, State, and Society in Medieval Kashmir: An Analytical Study of Some Pioneering Suharwardiyya Sufis of Kashmir. *Alamdar*, vol. XVI, – P. 25–34.
- Arif, Y. A. (2025). The Emergence of Yasawi Sufi Order in Kashmir. *The Legacy of Yasawi in the Dialogue of Times and Cultures: Humanistic Landmarks and Contemporary Challenges: Preliminary Proceedings of the International Symposium*. Türkistan, Kazakhstan. – P. 206–209.
- Baben, D. (2020). Ahmad Yasavi and the Esmailis of Badakhshan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 63, no. 5/3, – P. 643–681.
- Behnamfer, M. H., & Molaei, M. (1391). *Hace Ahmed Yesevi ve Ruşde Ceryane Yeseviye Der Maveraunnehr ve Türkistan*. Nashriyeh Haft Aseman, Dowreh 14, Shomareh 55, – Safahat 63–87, Kom, Iran.
- Daulatshah Ispijabi. (2020). *Burhan az-Zakirin (Доказательство для поминающих)*. (Research, translation, and commentary by A. K. Bustanov & E. L. Nikitenko). Federal University, N.I. Lobachevsky Scientific Library, Kazan, Moscow.
- DeWeese, D. (1988). The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia. *Iranian Studies*, Vol. 21, No. 1/2, – P. 45–83.
- Dida Meri Kaşmiri Khwaja Mohammad Azam (bi-ta). *Ashjar al-Khald*. Noskhe be Shomareh 498, Tashkent, Uzbekistan.

- Dida Meri Kaşmiri Khwaja Mohammad Azam (bi-ta). *Waqi'at Kashmir*. Noskhe be Shomareh 6175, Kashmir.
- Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî (1395 SH). *Tahâif el-Abrâr fi Zikr el-Ehyâr dar Dhikr Ahwal va Karamat-e Orefa-ye Hend*. (Ed. Ayvaz Hoshiyar, Yusuf Baig Babapur). Maktab Asnavand Maragheh, Iran.
- Emir Alişir Nevâî (tarihsiz). *Nasa'em al-Mahabba*. Noskhe Chap-e Sang-i, bi-na, bi-ja.
- Ghodrati Vayghan, M. (2025). Ahmad Yasavi and the Yasaviyya Order in Ashjaru'l-Khuld. In *The Legacy of Yasawi in the Dialogue of Times and Cultures: Humanistic Landmarks and Contemporary Challenges: Preliminary Proceedings of the International Symposium*. Türkistan, Kazakhstan. – P. 37–50.
- Gökbulut, S. (2024). Harezmlî kahraman bir Şeyhin hikâyesi: Menâkıb-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ üzerine bazı değerlendirmeler. *Edeb Erkan*, (6). – S. 19–32.
- Khan, M. I. (1994). *Kashmir's transition to Islam: The role of Muslim Rishis (fifteenth to eighteenth century)*. Manohar Publishers & Distributors. – P. 314.
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. (Sadeleştiren ve notlarla yayımlayan: Orhan F. Köprülü). 3. Basım. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara. – S. 470.
- Köprülü, M. F. (2006). *Early mystics in Turkish literature* (G. Leiser & R. Dankoff, Trans. & Eds.; Foreword by D. DeWeese). Routledge, UK. – P. 435.
- Kuyehami, Pir Gholam Hassan (1305). *Tarikh Hassan Tazkereh-ye Awliya-ye Kashmir mosavvab be Asrar al-Akhyar*. Srinagar, Kashmir.
- Pirzadeh, Abdolkhalegh Taheri. (2014). *Tarikh-e Bozorgan-e Kashmir*. Punjab University Library, Punjab.
- Rafiqi, A. Q. (1972). Sufism in Kashmir from the fourteenth to the sixteenth century. *Bharatiya Publishing House*. – P. 310.
- Ranke, L. von. (1973). *The theory and practice of history* (G. G. Iggers, Ed.). Bobbs-Merrill. – P. 514.
- Suri, Mohammad & Rashidi, Mojtaba. (1400 SH). *Zaban-e Farsi dar Siberi: Mo'arrefi-ye Seh Noskhe-ye Khat-e Farsi neveshteh-ye Dowlatshah Hosseini Espejabi*. *Ayeneh Pajouhesh*, Sal-e 32, Shomareh-ye 2, Kom, Iran. – P. 1–35.
- Surur Sahib Lahori (bi-ta). *Khazinah al-Asfiya*. Ketabkhaneh Ansari, Kabul, Afghanistan.
- Vali, Vahab (1376 SH). *Yasu'ieh-e Tariqati az Asiya-ye Markazi*. *Nashriyeh Iran Shenasi*, No. 6, Tehran. – P. 158–193.
- Verma, V. B. (2025). The mysticism of Sufis in Kashmir: Its historicity, grandiosity and politicisation. *India International Journal of History*, vol. 7, issue 4, – P. 16–22.

REFERENCES

- Alizade, A. (2024). Muhammed Şerif el-Hüseynî el-Alevî ve Hucetü'z-Zakirin Li-Reddi'l-Münkirin isimli eseri [Muhammad Sharif al-Husayni al-'Alawi and his work Hujjat al-Dhakirin li-Radd al-Munkirin]. *Edeb Erkan*, Sayı. 6. – S. 33-54. (In Turkish).
- Anjum, B. (2021). Sufism, State, and Society in Medieval Kashmir: An Analytical Study of Some Pioneering Suharwardiyya Sufis of Kashmir. *Alamdard*, vol. XVI, – P. 25–34. (In English).
- Arif, Y. A. (2025). The Emergence of Yasawi Sufi Order in Kashmir. *The Legacy of Yasawi in the Dialogue of Times and Cultures: Humanistic Landmarks and Contemporary Challenges: Preliminary Proceedings of the International Symposium*. Türkistan, Kazakhstan. – P. 206–209. (In English).
- Baben, D. (2020). Ahmad Yasavi and the Esmailis of Badakhshan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 63, no. 5/3, – P. 643–681. (In English).
- Behnamfer, M. H., & Molaei, M. (1391). *Hace Ahmed Yesevi ve Ruşde Ceryane Yeseviye Der Maveraunnehr ve Türkistan*. [Khodja Ahmad Yasawi and the Development of the Yasawi Tradition in Transoxiana and Turkistan]. *Nashriyeh Haft Aseman*, Dowreh 14, Shomareh 55, – Safahat 63–87, Kom, Iran. (In Persian).
- Daulatshah Ispijabi. (2020). *Burhan az-Zakirin (Доказательство для поминующих)*. [The Proof for Those Who Remember]. (Research, translation, and commentary by A. K. Bustanov & E. L. Nikitenko). Federal University, N.I. Lobachevsky Scientific Library, Kazan, Moscow. (In Russian).
- DeWeese, D. (1988). The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia. *Iranian Studies*, Vol. 21, No. 1/2, – P. 45–83. (In English).

- Dida Meri Kaşmiri Khwaja Mohammad Azam (bi-ta). *Ashjar al-Khald*. [The Trees of Eternity]. Noskhe be Shomareh 498, Tashkent, Uzbekistan. (In Persian).
- Dida Meri Kaşmiri Khwaja Mohammad Azam (bi-ta). *Waqi'at Kashmir*. [The Events of Kashmir]. Noskhe be Shomareh 6175, Kashmir. (In Persian).
- Ebû Muhammed Meskîn bin Muhyiddin el-Hanefî el-Kübrevî Serhendî (1395 SH). *Tahâif el-Abrâr fi Zikr el-Ehyâr dar Dhikr Ahwal va Karamat-e Orefa-ye Hend*. [The Gifts of the Righteous in Mentioning the Pious: On the States and Miracles of the Indian Mystics]. (Ed. Ayyaz Hoshiyar, Yusuf Baig Babapur). Maktab Asnavand Maragheh, Iran. (In Persian).
- Emir Alişir Nevâî (tarihsiz). *Nasa'em al-Mahabba*. [Breezes of Love]. Noskhe Chap-e Sang-i, bi-na, bi-ja. (In Turkish).
- Ghodrati Vayghan, M. (2025). Ahmad Yasavi and the Yasaviyya Order in Ashjaru'l-Khuld. *The Legacy of Yasawi in the Dialogue of Times and Cultures: Humanistic Landmarks and Contemporary Challenges: Preliminary Proceedings of the International Symposium*. Türkistan, Kazakhstan. – P. 37–50. (In Turkish).
- Gökbulut, S. (2024). Harezmlî kahraman bir Şeyhin hikâyesi: Menâkıb-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ üzerine bazı değerlendirmeler. [The Story of a Heroic Khwarazmian Sheikh: Some Evaluations on Manâqib al-Shaykh Najm al-Dîn Kubrâ]. *Edeb Erkan*, (6). – S. 19–32. (In Turkish).
- Khan, M. I. (1994). *Kashmir's transition to Islam: The role of Muslim Rishis (fifteenth to eighteenth century)*. Manohar Publishers & Distributors. – P. 314. (In English).
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. [The First Sufis in Turkish Literature]. (Sadeleşiren ve notlarla yayımlayan: Orhan F. Köprülü). 3. Basım. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara. – S. 470. (In Turkish).
- Köprülü, M. F. (2006). *Early mystics in Turkish literature* (G. Leiser & R. Dankoff, Trans. & Eds.; Foreword by D. DeWeese). Routledge, UK. – P. 435. (In English).
- Kuyehami, Pir Gholam Hassan (1305). *Tarikh Hassan Tazkereh-ye Awliya-ye Kashmir mosavvab be Asrar al-Akhyar*. [The History of Hassan: Biographies of the Saints of Kashmir, known as “Mysteries of the Pious”]. Srinagar, Kashmir. (In Urdu).
- Pirzadeh, Abdolkhalegh Taheri. (2014). *Tarikh-e Bozorgan-e Kashmir*. [The History of the Great Figures of Kashmir]. Punjab University Library, Punjab. (In Urdu).
- Rafiqi, A. Q. (1972). Sufism in Kashmir from the fourteenth to the sixteenth century. *Bharatiya Publishing House*. – P. 310. (In English).
- Ranke, L. von. (1973). *The theory and practice of history* (G. G. Iggers, Ed.). Bobbs-Merrill. – P. 514. (In English).
- Suri, Mohammad & Rashidi, Mojtaba. (1400 SH). *Zaban-e Farsi dar Siberi: Mo'arrefi-ye Seh Noskhe-ye Khat-e Farsi neveshteh-ye Dowlatshah Hosseini Espejabi. Ayeneh Pajouhesh*, [The Persian Language in Siberia: Introduction of Three Persian Manuscripts Written by Dawlatshah Husayni Isfijabi. Āyīneh-yi Pajūhesh]. Sal-e 32, Shomareh-ye 2, Kom, Iran. – P. 1–35. (In Persian).
- Surur Sahib Lahori (bi-ta). *Khazinah al-Asfiya*. [The Treasury of the Pure Ones]. Ketabkhaneh Ansari, Kabul, Afghanistan. (In Persian).
- Vali, Vahab (1376 SH). *Yasu'ieh-e Tariqati az Asiya-ye Markazi. Nashriyeh Iran Shenasi* [The Yasawiyya Path in Central Asia. Nashriyeh-yi Irān-Shināsī]. No. 6, Tehran. – P. 158–193. (In Persian).
- Verma, V. B. (2025). The mysticism of Sufis in Kashmir: Its historicity, grandiosity and politicisation. *India International Journal of History*, vol. 7, issue 4, – P. 16–22. (In English).

ДИНТАНУ

МРҲТИ 21.31.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-24>

D.O. RAKHIMDJANOV^{1*}  Zh.Y. NURMATOV² 

¹*International Islamic Academy of Uzbekistan, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor (Tashkent, Uzbekistan), e-mail: durbekr@umail.uz*

²*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD., Associate Professor (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz*

ABU HAFS AL-NASAFI AND HIS WORK KITAB AL-KAND: CONTRIBUTION TO THE FORMATION OF HADITH STUDIES IN SAMARKAND

Abstract. The article examines the history of the manuscripts and research approaches to the unique work “Kitab al-Kand” by Abu Hafs Nasafi, which is one of the most important sources on the science of hadith in Transoxiana during the 8th–12th centuries. The study analyzes various manuscript versions, identifies major scholarly errors and recent discoveries related to the authorship, structure, and content of the treatise. Special attention is given to academic debates surrounding the manuscripts, comparisons between the Istanbul and Paris versions, and the issue of their critical edition. The author demonstrates the significance of this work for reconstructing the spiritual atmosphere of Samarkand and the broader region, as well as the role of “Kitab al-Kand” in shaping biographical tradition and the transmission of hadith. The article draws on a wide range of sources, including contemporary studies, and offers original conclusions regarding the optimal scholarly publication of the text. At the same time, the article emphasizes the need for further study of the little-known manuscript versions of Kitab al-Kand preserved in regional and international collections. The results obtained may contribute to a deeper understanding of the evolution of the hadith tradition in Transoxiana and its connections with the intellectual centers of the Islamic world. In conclusion, the importance of a comprehensive approach to studying the manuscript as a monument of Islamic culture and a source for the social, intellectual, and religious history of Central Asia is emphasized.

Keywords: Abu Hafs Nasafi, Kitab al-qand, science of hadith, jarkh and tadil, Samarkand, manuscript.

Д.О.Рахимжонов¹, Ж.Е.Нурматов²

¹*Ўзбекистан Халықаралық Ислам академиясы, тарих ғылымдарының кандидаты, доцент (Ташкент, Ўзбекистан), e-mail: durbekr@umail.uz*

²*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, PhD., доцент (Қазақстан, Түркістан), e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz*

Әбу Хафс Насәфи және оның «Китаб әл-канд» еңбегі: Самарқандта хадис ілімінің қалыптасуына қосқан үлесі

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

D.O.Rakhimdjano, Zh.Y.Nurmatov. Abu Hafs Al-Nasafi and His Work Kitab Al-Kand: Contribution to the Formation of Hadith Studies in Samarkand // НИКМЕТ. – 2025. – №3 (5). – С. 21–30.
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-24>

***Cite us correctly:**

D.O.Rakhimdjano, Zh.Y.Nurmatov. Abu Hafs Al-Nasafi and His Work Kitab Al-Kand: Contribution to the Formation of Hadith Studies in Samarkand // НИКМЕТ. – 2025. – №3 (5). – С. 21–30.
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-24>

Мақаланың редакцияға түскен күні 24.06.2025 / қабылданған күні 25.09.2025.

Андатпа. Мақалада VIII–XII ғасырлардағы Мауераннахрдағы хадис ілімінің ең маңызды дереккөздерінің бірі болып саналатын Әбу Хафс Насафидің «Китаб әл-Канд» атты бірегей шығармасының қолжазба тарихы мен зерттеу тәсілдері қарастырылады. Зерттеуде әртүрлі қолжазба нұсқалары талданады, авторлық, құрылымдық және мазмұндық мәселелерге қатысты негізгі ғылыми қателіктер мен соңғы жаңалықтар анықталады. Ерекше назар стамбұлдық және париждік нұсқаларды салыстыру, ғылыми пікірталастар мен қолжазбалардың сыни басылымына қатысты мәселелерге аударылған. Автор бұл еңбектің Самарқанд және жалпы өңірдің рухани атмосферасын қайта қалпына келтірудегі, сондай-ақ биографиялық дәстүр мен хадистерді жеткізудегі рөліне тоқталады. Мақалада заманауи зерттеулерді қоса алғанда, кең ауқымды дереккөздерге сүйене отырып, мәтінді ғылыми жариялаудың оңтайлы жолдары жөнінде авторлық қорытындылар ұсынылған. Сонымен қатар мақалада аймақтық және шетелдік жинақтарда сақталған «Китаб әл-Канд» шығармасының аз зерттелген қолжазба нұсқаларын әрі қарай зерделеудің қажеттілігі атап өтіледі. Алынған нәтижелер Мауераннахрдағы хадис ілімінің дамуын және оның ислам әлемінің зияткерлік орталықтарымен байланысын тереңірек түсінуге ықпал етуі мүмкін. Қорытынды бөлімде қолжазбаны ислам мәдениетінің ескерткіші әрі Орталық Азияның әлеуметтік, зияткерлік және діни тарихының қайнар көзі ретінде кешенді зерттеудің маңыздылығы атап көрсетіледі.

Кілт сөздер: Абу Хафс Насафи, Китаб әл-Канд, хадис ілімі, жарх және тадил, Самарқанд, қолжазба.

Д.О.Рахимжонов^{1*}  Ж.Е.Нурматов² 

¹Международная Исламская академия Узбекистана, кандидат исторических наук, доцент (Ташкент, Узбекистан), *e-mail: durbekr@umail.uz

²Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, PhD., доцент (Казахстан, Туркестан), e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

Абу Хафс Насафи и его труд «Китаб ал-Канд»: вклад в формирование хадисоведения в Самарканде

Аннотация. В статье рассматривается история рукописей и исследовательских подходов к уникальному труду Абу Хафса Насафи «Китаб ал-Канд», который является одним из важнейших источников по науке хадиса в Мавераннахре VIII–XII веков. В работе анализируются различные версии рукописей, выявляются ключевые исследовательские ошибки и новейшие открытия, связанные с авторством, структурой и содержанием трактата. Особое внимание уделяется научной дискуссии вокруг рукописей, сравнению стамбульской и париждской версий, а также вопросу их критического издания. Автор показывает значимость труда для реконструкции духовной атмосферы Самарканда и всего региона, а также роль «Китаб ал-Канд» в формировании биографической традиции и передачи хадисов. Статья опирается на широкий круг источников, включая современные исследования, и предлагает собственные выводы по оптимальной научной публикации текста. Вместе с тем статья подчёркивает необходимость дальнейшего изучения малоизвестных рукописных вариантов «Китаб ал-Канд», сохранившихся в региональных и зарубежных собраниях. Полученные результаты могут способствовать более глубокому пониманию эволюции хадисоведческой традиции в Мавераннахре и её связей с интеллектуальными центрами исламского мира. В заключении подчёркивается важность комплексного подхода к изучению рукописи как памятника исламской культуры и источника по социальной, интеллектуальной и религиозной истории Средней Азии.

Ключевые слова: Абу Хафс Насафи, Китаб ал-канд, наука хадис, жарх и тадил, Самарқанд, рукопись.

D.O. Rakhimjanov¹, Zh.Y. Nurmatov²

¹*Uluslararası Özbekistan İslam Akademisi, Dr, Doç. (Taşkent, Özbekistan), e-posta: durbekr@umail.uz*

²*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Dr, Doç. (Kazakistan, Türkistan), e-posta: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz*

Ebu Hafs Neseî ve Kitab al-Kand Adlı Eseri: Semerkand'da Hadis İlminin Oluşumuna Katkısı

Özet. Makale, VIII–XII. yüzyıllarda Maverâünnehir’de hadis ilminin en önemli kaynaklarından biri olan Ebû Hafs Neseî’nin “Kitâbu’l-Kand” adlı eşsiz eserinin yazma tarihi ve araştırma yaklaşımlarını incelemektedir. Çalışmada farklı yazma nüshaları analiz edilmekte, eserin müellifliği, yapısı ve içeriğiyle ilgili temel akademik hatalar ve en son keşifler ortaya konulmaktadır. Özellikle, yazmalar etrafındaki bilimsel tartışmalara, İstanbul ve Paris nüshalarının karşılaştırılmasına ve bunların tenkitli neşri meselesine dikkat çekilmektedir. Yazar, eserin Semerkand ve genel olarak bölgenin manevi atmosferinin yeniden inşasındaki, ayrıca biyografik geleneğin oluşumu ve hadislerin aktarılmasındaki rolünü göstermektedir. Makale, çağdaş araştırmalar da dahil olmak üzere geniş bir kaynak yelpazesine dayanmakta ve metnin bilimsel olarak en iyi şekilde yayımlanmasına yönelik özgün sonuçlar sunmaktadır. Aynı zamanda makale, bölgesel ve yurtdışındaki koleksiyonlarda korunan Kitab al-Kand’ın az bilinen yazma nüshalarının daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi gereğini vurgulamaktadır. Elde edilen sonuçlar, Maverâünnehir’deki hadis geleneğinin evrimini ve onun İslam dünyasının entelektüel merkezleriyle olan ilişkilerini daha derinlemesine anlamaya katkı sağlayabilir. Sonuç bölümünde, el yazmasını İslam kültürünün bir anıtı ve Orta Asya’nın sosyal, entelektüel ve dini tarihi için bir kaynak olarak bütüncül şekilde incelemenin önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ebû Hafs Neseî, Kitâbu’l-Kand, hadis ilmi, cerh ve ta’dîl, Semerkand, yazma eser.

Introduction

The development of Islamic scholarship and the formation of hadith studies in Central Asia are inextricably linked to historical sources and manuscripts, whose significance cannot be overstated. Among these, Abu Hafs al-Nasafi’s *Kitāb al-Kand* occupies a special place, serving as a crucial source for the history of religious and spiritual life, as well as the Islamic educational system in Transoxiana from the eighth to the twelfth centuries. This work extensively documents the biographies, scholarly activities, and hadith transmission traditions of renowned scholars and muhaddiths who lived in Samarqand and its surrounding regions.

The discovery of the manuscripts, their integration into academic study, and their examination from various scholarly perspectives have opened new avenues for researching Islamic culture and spiritual heritage. In recent decades, critical analysis of the *Kitāb al-Kand* versions preserved in the libraries of Istanbul and Paris, the identification of their textual features, and scholarly debates have further emphasized the significance of this monument.

This article systematically examines the history of the manuscript’s introduction into scholarly circulation, the methods of its study, and its textual variations, while providing a comprehensive analysis of the place of *Kitāb al-Kand* in the history of Islamic scholarship and its contribution to the spiritual life of the region.

Results and discussion

In this article, the comparative-historical method, textual and philological analysis, as well as critical collation of various manuscript versions, are applied. The study compares the structural and content features of the work and identifies methodological errors in previous research. To

substantiate the conclusions, an interdisciplinary approach is employed, incorporating an analysis of the historical and cultural context based on a wide range of sources and recent scholarly studies.

Principles and Practices of Democratic Education

At the end of the nineteenth century, the Russian orientalist and academician V. V. Bartold highly appreciated the significance of this work—known from other sources—for the political history of Transoxiana. However, he expressed an incorrect opinion, stating: “...apparently, only the Persian translation of the anthology compiled by Abu Hafs’s student, Muhammad ibn Abd al-Jalil, has reached us” (Bartold, 1963: 59–61). This assumption, put forward by the scholar, misled many researchers for a long time. In other words, the independent Persian work entitled *Qandiya-yi Khurd* was regarded as a translation of the anthology *Muntakhab* by Abu al-Fadl Muhammad ibn Abd al-Jalil al-Samarqandi (Bartold, 1963: 59–61).

Subsequently, this hypothesis was further developed by other Russian-language scholars and gradually came to be accepted as an unquestioned axiom (Kandiya Malaya, 1906: 23). Scholars from Uzbekistan also expressed their views on the work *Kitab al-Kand*. They likewise emphasized that, until recently, the work had been known only in the form of an abridged Persian translation prepared by Abu Hafs al-Nasafi’s student, Muhammad ibn Abd al-Jalil, under the titles *Kand*, *Kandiya*, or *Qandiya-yi Khurd* (“Little Kandiya”) (Uvatov, 1994: 62–65).

The discovery of the work *Kitāb al-Kand* has a long history. Initially, scholars’ attention was drawn to the work of Muhammad ibn ‘Abd al-Jalil al-Samarqandi entitled *Muntakhab Kitāb al-Kand*. In 1907, the National Library of France in Paris acquired a manuscript and catalogued it under the number “Arabe 6284.” In the library catalogue published in 1925 and prepared by E. Blochet, the manuscript is described as follows:

“An incomplete portion of a biographical dictionary of the muhaddiths of Transoxiana; the beginning and the end are missing. Nasaf, Samarqand, Bukhara, and Isfijab are frequently mentioned. The date 1127–28, indicated on folio 1a, testifies to the antiquity of the text. Script: naskh, fourteenth century; 75 folios; dimensions: 28.5 × 17 cm” (Blochet, 1925: 227).

In the 1950s, the scholars H. Ritter and A. Z. V. Togan examined this manuscript and expressed several opinions regarding it. According to H. Ritter, the manuscript represents a fragment of a history of the Hanafi scholars of Nasaf and Isfijab, written between 438 and 444 AH (1046–1053 CE) by ‘Abd al-Malik ibn al-Husayn ibn ‘Ali al-Nasafi (Ritter, 1950: 51). Professor Togan, on the other hand, considered the work to be a *zayl* (continuation) written by Abu al-Fadl Muhammad ibn ‘Abd al-Jalil al-Samarqandi as a supplement to Abu Hafs al-Nasafi’s *Kitāb al-Kand fī Ta’rīkh Samarqand* (Togan, 1950: 207). The first opinion proved to be incorrect, whereas the second was considerably closer to the truth.

In 1953, R. Frye devoted a special article to this manuscript. One of his well-argued conclusions was that the text is not a purely historical work, but rather a copy of a biographical composition. On this basis, Frye categorically asserted that the manuscript was of no value for the study of the political history of Transoxiana. In his view, the Paris manuscript was merely a compilation, lacking clear organization and assembled from various now-lost urban chronicles (Frye, 1953: 166–168).

Frye’s article was sharply criticized by C. Cahen, who pointed out a number of erroneous judgments and emphasized the need for a more thorough examination of the text. He divided the manuscript into three parts. Regarding the first part, he supported the opinion of A. Z. V. Togan, confirming the authorship of Muhammad ibn ‘Abd al-Jalil al-Samarqandi. As for the remaining two sections, he suggested that they likely belonged to other, unidentified authors. After this scholarly debate, the valuable manuscript largely disappeared from academic attention until the 1980s.

A unique manuscript of Abu Hafs al-Nasafi’s *Kitāb al-Kand* was discovered in 1967 in the Süleymaniye Library in Istanbul. Preserved under no. 70 in the “Turhan Valide” collection, it was initially identified by Fuat Sezgin as a copy of Abu Hafs al-Nasafi’s work entitled *al-Kand fī*

Ta'riḫ 'Ulamā' Samarqand (“The Sweetness [of the Account] Concerning the History of the Scholars of Samarqand”), composed as a *zayl* (continuation or supplement) to the biographical dictionary *Ta'riḫ Samarqand* by Abu al-'Abbas Ja'far ibn Muhammad al-Mustaghfiri (d. 1041) (Sezgin, 1967: 353).

Sezgin's first conclusion regarding the authorship proved to be correct. However, his second claim—that the work was a *zayl* (continuation) of Mustaghfiri's composition—was unfounded. This misunderstanding likely arose from the fact that in this version of *Kitāb al-Kand*, information derived from Mustaghfiri is cited in 169 instances. Rather than indicating that Abu Hafs al-Nasafi composed his work as a continuation of Mustaghfiri, this evidence demonstrates that he merely used Mustaghfiri's work as one of his sources.

The fate of these manuscripts changed dramatically after the publication of J. Weinberger's article in 1986. A staff member of the Department of Oriental Manuscripts at Princeton University Library, Weinberger compared the Paris and Istanbul versions and published a study entitled “*The Authorship of Two Biographical Dictionaries from Twelfth-Century Transoxiana.*”

After examining the Istanbul manuscript, he established that its author relied not only on the work of al-Mustaghfiri (cited 169 times), but also on Abu Sa'd al-Idrisi (421 times), as well as several other biographical compilations.

On this basis, Weinberger concluded that the manuscript is not a continuation of any earlier work, but rather an independent composition—an incomplete version of a biographical dictionary containing accounts of muḥaddiths who lived and worked in Samarqand, or who were otherwise connected with the city, from the early Islamic period up to the twelfth century. The work in question is Abu Hafs al-Nasafi's *Kitāb al-Kand fī Ma'rifat 'Ulamā' Samarqand*.

Since the only surviving manuscript of the work lacks six chapters at the beginning and six at the end, determining its original title has proven difficult. Various sources transmit the title of al-Nasafi's work differently:

1. *Kitāb al-Kand fī Ma'rifat 'Ulamā' Samarqand* (Abu Sa'd al-Sam'ani);
2. *Kitāb al-Kand min 'Ulamā' Samarqand* (Ibn Hajar al-'Asqalani);
3. *Kitāb al-Kand fī Dhikr 'Ulamā' Samarqand* (al-Dhahabi);
4. *al-Kand fī Ta'riḫ Samarqand* (Katib Çelebi / Haji Khalifa);
5. *al-Kand fī Ta'riḫ 'Ulamā' Samarqand* (F. Sezgin).

Taking into account that Abu Sa'd al-Sam'ani was a contemporary of Abu Hafs al-Nasafi, J. Weinberger regarded his testimony as the most reliable and complete and concluded that the correct title of the work is *Kitāb al-Kand fī Ma'rifat 'Ulamā' Samarqand*.

By comparing the Istanbul and Paris manuscripts, Weinberger established that in the latter some biographies had been omitted; in certain cases only the name of the hadith scholar was preserved; some entries were abridged, while others were reproduced in full. Furthermore, relying on the report of Katib Çelebi in his *Kashf al-Zunūn* that al-Nasafi's student, Abu al-Faḍl al-Samarqandi, compiled a *Muntakhab* (“selection” or “anthology”) based on *Kitāb al-Kand*, Weinberger concluded that the Paris manuscript is in fact *Muntakhab Kitāb al-Kand fī Ma'rifat 'Ulamā' Samarqand* (“A Selection from the Book on the Knowledge of the Scholars of Samarqand”).

Weinberger further argued that for a long time it had been impossible to determine the authorship of the Istanbul and Paris manuscripts, partly because Katib Çelebi added the word *ta'riḫ* (“history”) to the title of the work.

As Weinberger convincingly demonstrated through specific examples, the title given by the Ottoman scholar misled Academician V. V. Bartold and V. L. Vyatkin, who had not seen the Arabic original of *Kitāb al-Kand*. In particular, Bartold put forward an erroneous view regarding the two titles of the work—*Kand* and *Kandiya*. The latter, however, is merely a relative adjective derived from the word “Samarqand” and has no direct connection with the work *Kitāb al-Kand* itself (a position also supported by Prof. Y. Paul).

Secondly, *Kitāb al-Kand* is not a *zayl* (continuation) of al-Idrisi's *Kitāb al-Kamāl*, as previously demonstrated. Thirdly, *Qandiya-yi Khurd* is not a Persian translation of *Muntakhab Kitāb al-Kand*, but rather one of numerous independent works devoted to the history of the city of Samarqand (Bartold, 1963: 89–93). Such works are closer in character to the genre of “popular books,” consisting of collections of narratives about saints, sacred places, and local legends.

On this basis, Weinberger concluded that the Istanbul manuscript represents the work of Abu Hafs 'Umar ibn Muhammad al-Nasafi, *Kitāb al-Kand fī Ma'rifat 'Ulamā' Samarqand*, while the Paris manuscript is an abridged version of the same composition, prepared by al-Nasafi's student Abu al-Faḍl Muhammad ibn 'Abd al-Jalil al-Samarqandi and known under the title *Muntakhab Kitāb al-Kand fī Ma'rifat 'Ulamā' Samarqand*.

J. Weinberger's article can hardly be described as a comprehensive and definitive study of the subject. For example, while criticizing H. Ritter, he states that the latest date found in the Paris manuscript is 1141–42, whereas the year 1142–43 also appears in the text. According to Weinberger, the Istanbul manuscript contains the biographies of 1,010 muhaddiths; however, our own calculations indicate that the total number is 1,027. Nevertheless, his scholarly conclusions remain highly significant for contemporary research. Until another complete version of the work is discovered, or the original title confirmed by al-Nasafi himself is identified, Weinberger's hypothesis remains the closest to the truth.

In 1991, the Tajik scholar Lola Dodkhudoeva, apparently unaware of Weinberger's article, published a new study. In her view, the Paris manuscript consists of several components:

1. A fragment from Idrisi's *Kitāb al-Kamāl fī Ma'rifat al-Rijāl bi-Samarqand* (d. 1015);
2. A supplement by Abu Hafs al-Nasafi.

According to Dodkhudoeva, the manuscript combines these two works and was reworked in the twelfth century by Abu al-Faḍl Muhammad ibn 'Abd al-Jalil al-Samarqandi, who gave it the title *Qandiya*. In subsequent centuries, this abridged version—*Kichik Qandiya* (“Little Qandiya”)—was repeatedly revised by various authors, making it impossible to reconstruct the original Arabic text (Dodkhudoeva, 1991: 35).

The article also conflates the Persian work *Qandiya-yi Khurd* (“Little Qandiya”) with the Arabic composition *Muntakhab Kitāb al-Kand* (“A Selection from *Kitāb al-Kand*”), treating them as if they were the same text.

Professor Y. Paul, likewise unaware of J. Weinberger's study, independently compared the Paris and Turkish manuscripts and in 1993 published his article entitled “*Histories of Samarqand*.” In this study, he argued that the Istanbul manuscript represents part of the original work of Abu Hafs al-Nasafi, *Kitāb al-Kand*, while the Paris manuscript is an abridged—though in certain places even expanded—reworking by Muhammad ibn 'Abd al-Jalil al-Samarqandi.

With regard to the Persian work *Qandiya*, Paul offered several valuable observations. He suggested that, until the discovery of a complete version of *Kitāb al-Kand*, it may be assumed that its preface served as the basis for the Persian translation (in his article, for reasons unclear, this text is referred to as the “Arabic Qandiya”). In addition, Paul sought to develop methodological approaches for using *Kitāb al-Kand* as a source for the study of the political history of Central Asia, the processes of Islamization, the role of the ghazis, and the relationship between scholars and political authorities (Paul, 1993: 69–92).

After learning of the Istanbul manuscript, the publisher Nazar Muhammad al-Faryabi hastily issued an edition of it in 1991, without fully taking into account the existing scholarly research on the subject. As a result, a broader readership gained access to the work. However, the edition suffers from serious shortcomings. The most significant of these is that the Istanbul version was not collated at all with the Paris manuscript. Consequently, a number of unclear or incomplete words and phrases were printed incorrectly—errors that could have been corrected on the basis of the Paris copy. For example, instead of *wali* (“governor”), the text reads *wa ilo*; instead of *malik*, it reads *halik*; instead of *la-yahirranna*, it reads *la-yahizzanna*, and so forth.

Moreover, the information contained on folios 70b and 71a of the manuscript—namely, the biographies of six scholars—was entirely omitted from the edition, although, for unknown reasons, these names are included in the book’s index (*al-Fihrist*). The omitted figures are:

1. ‘Abd Allah ibn ‘Ali al-Jawbaki al-Nasafi;
2. ‘Abd Allah ibn ‘Ali ibn ‘Isa al-Nasafi;
3. Abu’l-Qasim ‘Abd Allah ibn Muhammad al-Samarqandi al-Bakhtari;
4. Abu’l-Qasim ‘Abd Allah ibn Abi Salih al-Nishaburi;
5. Abu Muhammad ‘Abd Allah ibn Ahmad al-Samarqandi;
6. Abu Bakr ‘Abd Allah ibn Abi Nasr al-Tarazi.

As a result, beginning with biography no. 365, discrepancies arose between the numbers assigned to the biographies in the main text and the sequential numbers given in the index of the edition. Owing to the omission of pages, the text at the end of folio 70a was directly joined to the text at the beginning of folio 71b. Consequently, the isnād and biography of Abu Muhammad ‘Abd Allah ibn Abi Bakr al-Jawbaki al-Nasafi were mistakenly merged with the isnād and hadith transmitted by Abu Bakr ‘Abd Allah ibn Abi Nasr al-Tarazi. A similar error occurred in the case of Abu’l-Hasan ‘Ali ibn Hasan: his separate biography was omitted, and his isnād was incorrectly attached to the preceding biography of Abu’l-Hasan ‘Ali ibn Mittu.

In addition, al-Faryabi incorrectly vocalized (supplied diacritical marks to) a number of Central Asian technical terms, personal names, and toponyms, leading to erroneous readings. For example, instead of *dihqān* the text reads *dahuqān*; instead of *Khushnām*, *Khawashnām*; instead of *al-Marghinani*, *al-Marghaynani*, and so forth.

The serious shortcomings and omissions of this edition have underscored the necessity of preparing a fully scholarly critical edition of *Kitāb al-Kand* in the future. By comparing the biographies from the chapter “‘Ayn” preserved in the Paris manuscript, a number of errors in the Istanbul manuscript could be corrected and incorporated into a critical text. Indeed, the Turkish manuscript of *Kitāb al-Kand* contains numerous significant scribal mistakes introduced by the copyist (*nāsikh*).

In 1999, the Lebanese scholar Yusuf al-Hadi attempted to produce a critical edition of *Kitāb al-Kand*. In preparing this edition, he used both the Istanbul and Paris manuscripts. However, being unaware of the well-substantiated conclusions of J. Weinberger and Y. Paul—that the Paris manuscript is the sole copy of *Muntakhab Kitāb al-Kand* by Muhammad ibn ‘Abd al-Jalil al-Samarqandi—he rejected these findings. The new edition included detailed indices (*fihrist*s) of personal names, geographical locations, historical events, and other data, which made the work more accessible and user-friendly. Nevertheless, this edition also suffers from substantial shortcomings.

Above all, it must be emphasized that in this so-called critical edition two independent works—*al-Kand* and *Muntakhab*—were combined and published under the single title *Kitāb al-Kand fī Dhikr ‘Ulamā’ Samarqand*, without due consideration of Western scholarship. In fact, these are two distinct and independent works: the Istanbul manuscript represents the original *Kitāb al-Kand*, whereas the Paris manuscript is the only known copy of *Muntakhab*.

In addition, several biographies preserved in the Paris manuscript were not included in the Tehran edition:

1. The complete biography of Abu Ahmad Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Abd Allah al-Nasafi (d. 1009) (Abu al-Faḍl Muhammad ibn ‘Abd al-Jalil al-Samarqandi: 73b–74a);
2. The complete biography of Abu Nasr Ahmad ibn ‘Ali ibn Muhammad al-Kufi al-Nasafi (d. 1013);
3. Part of the biography of Abu Nasr Ahmad ibn Muhammad ibn Bakar al-Rohibi al-Nasafi (d. 1035);
4. A missing portion of the biography of Abu Nasr Ahmad ibn ‘Ali ibn Tahir al-Jawbaki al-Nasafi (d. 951–52).

Yusuf al-Hadi maintains that folios 73b and 74a of the manuscript were lost. However, the loss of only the verso sides of these two folios is highly improbable. It is more likely that the editor worked not with the original manuscript itself, but with a copy in which certain folios were already missing.

Due to the incomplete collation of the two manuscripts, the section “‘Ayn” entirely omits two names added by Muhammad ibn ‘Abd al-Jalil that are absent from the Turkish manuscript:

1. Abu Ahmad ‘Abd al-Mu’min ibn ‘Abd al-Karim al-Samarqandi al-Hakim;
2. Abu Ahmad ‘Abd al-Rahman al-Samarqandi al-Hakim.

Furthermore, the edition contains individual inaccuracies. For example, in the biography of al-Sayyid al-Imam Abu’l-Muzaffar Qasim ibn Abi Shuja’, the scholar’s name was published as al-Imam Muzaffar ibn Qasim, although the manuscript itself records it correctly (Abu Hafs ‘Umar ibn Muhammad al-Nasafi: 195b).

In 2001, *Kitāb al-Kand* was translated into Uzbek in abridged form by Usmonkhan Temurkhon o’g’li and Bakhtiyor Nabikhon o’g’li and published in a popular format. As a result, a broad Uzbek-speaking readership gained at least partial access to the contents of this work. However, the translation was based on the Turkish edition prepared by Nazar Muhammad al-Faryabi, and thus the errors contained in that edition were reproduced in the Uzbek version as well.

Moreover, the translation omitted the isnāds of the hadiths, which are of crucial importance for scholarly research. Such abridgment significantly diminishes the academic value of the Uzbek publication. The edition also contains a number of specific inaccuracies. For example, the nisba of Ahmad ibn Nasr al-Ataki is rendered as “al-Atki.”

In the same passage, the phrase *rawā ‘anhu Aḥmad...*, meaning “Ahmad transmitted [a hadith] from Abu Mu’adh Khalid ibn Sulayman al-Balkhi,” was incorrectly translated as “according to Ahmad regarding (Abu Mu’adh)...,” which distorts the technical meaning of transmission terminology.

At the end of the introduction, the statement that “this manuscript dates to the eleventh century and consists of 98 folios” contains two major errors. First, Abu Hafs al-Nasafi lived primarily in the twelfth century, and most of the scholars mentioned in his work also belonged to that period; therefore, the manuscript cannot be dated to the eleventh century. Second, the Turkish version of the work consists not of 98, but of 198 folios (Abu Hafs ‘Umar ibn Muhammad al-Nasafi: 198b).

In summary, this translation should be regarded as a popular edition intended for general readers rather than as a work designed for academic purposes.

Based on the analysis of all manuscripts and editions of *Kitāb al-Kand*, the following conclusions can be drawn:

1. The manuscript held under number 70 in the *Turhan Valide* collection of the *Süleymaniye Kütüphanesi* in Istanbul is an incomplete version of Abu Hafs al-Nasafi’s work *Kitāb al-Kand fī Ma’rifat ‘Ulamā’ Samarqand*.
2. The manuscript held under number 6284 in the Arabic manuscript collection of the National Library of Paris (*Bibliothèque Nationale*) is the *Muntakhab* (“Selection”), compiled by Abu Hafs al-Nasafi’s student Muhammad ibn ‘Abd al-Jalil by abridging *Kitāb al-Kand*, occasionally adding new material, and rearranging the sequence of biographies.
3. The edition published in 1991 by Nazar Muhammad al-Faryabi, despite certain errors and shortcomings, can generally be considered reliable in its overall approach, as it issued one work separately without mixing it with others.
4. In the edition prepared by Yusuf al-Hadi, although some errors of the previous edition were corrected, two distinct works were combined under a single title, which constitutes a scholarly error.

Based on these conclusions, it is advisable to prepare separate critical editions of each of these two manuscripts. In the present study, taking the aforementioned shortcomings into account, both the Faryabi edition (Saudi Arabia) and the al-Hadi edition (Tehran) were used in some cases.

Where errors were detected in the printed editions, direct consultation of the manuscripts was necessary.

Abu Hafṣ al-Nasafī's works—*Kitāb al-Kand* and *Muntakhab*—contain biographies of 1,232 scholars from Transoxiana, active in various areas of religious and intellectual life between the eighth and twelfth centuries. The works primarily include the names of scholars who were connected in some way with the city of Samarqand—those born, living, working, or deceased there, or those who influenced the city's spiritual life. However, the works also provide biographies of scholars associated with other cities and villages, such as Dabusiyya, Kushaniya, Kish, and Nasaf. As noted, the author intended not only to compile a reference work on Samarqand but also a biographical dictionary of muhaddiths throughout the Sogd–Samarqand region.

More than 950 hadiths included in these works reflect various aspects of the spiritual life of Samarqand—its theology, morality, politics, legislation, and value systems. *Kitāb al-Kand* is therefore an important and valuable source for understanding the intellectual and spiritual atmosphere of Transoxiana, especially Samarqand, and the development of hadith scholarship from the eighth to the twelfth centuries.

Conclusion

In conclusion, Abu Hafṣ al-Nasafī's *Kitāb al-Kand* represents a unique biobibliographical dictionary, containing detailed biographies of scholars from Transoxiana who made significant contributions to the development of Islamic science, education, and spiritual life in the region. The hadiths included in this work are not merely a collection of sayings but constitute a valuable source for reconstructing the spiritual, cultural, and ethical framework of Muslim society in Central Asia between the eighth and twelfth centuries.

The comparative study of the manuscript versions, along with a critical analysis of scholarly approaches to their examination, highlights the importance of *Kitāb al-Kand* both for source studies and for understanding the intellectual and religious traditions of the region. Issues of textual analysis, the identification of authorial characteristics, and methods of knowledge transmission are particularly relevant in this context.

Thus, the work functions not only as a reference for individual scholars but also as a rich resource for a comprehensive study of the history of Islamic culture, social institutions, knowledge transmission, and the formation of the spiritual environment of Samarqand and Transoxiana as a whole. The study and future publication of *Kitāb al-Kand*, employing modern philological and historical-cultural approaches, will open new avenues for exploring the spiritual heritage of Central Asia and its contributions to the broader Muslim civilization.

BIBLIOGRAPHY

Abū al-Faḍl Muḥammad ibn ʿAbd al-Jalīl al-Samarqandī. *Muntakhab Kitāb al-Qand*. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabic Manuscripts Collection, MS no. 6284, 75 fols.

Abū Hafṣ ʿUmar ibn Muḥammad al-Nasafī. *al-Qand fī maʿrifat ʿulamāʾ Samarkand*. Istanbul, Süleymaniye Library, “Turhan Valide Sultan” Collection, MS no. 70, 198 fols.

Bloch, E. (1925). *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions*. Paris. – P. 227.

Frye, R. N. (1953). City Chronicles of Central Asia and Khurasan: A History of Nasaf? *Mélanges Fuad Köprülü*, - Istanbul. – P. 166–168.

Paul, J. (1993). The Histories of Samarqand. *Studia Iranica*, 22. – P. 69–92.

Ritter, H. (1950). Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul. *Oriens*, 3, 51.

Sezgin, F. (1967). *Geschichte des arabischen Schrifttums* (T. I). Leiden: Brill. – P. 935.

Toğan, A. Z. V. (1950). *Tarihde Usul*. İstanbul. – P. 207.

Бартольд, В. В. (1963). *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*. В В. В. Бартольд, *Сочинения* (Т. I). Москва: Издательство восточной литературы. – С. 760.

Додхудоёва, Л. (1991). Малоизвестная рукопись XIV в. по истории городов Мавераннахра. *Известия Академии наук Таджикской ССР. Серия: Востоковедение, история, филология*, № 3 (23), – С. 31–36.

Кандия Малая. (1906). Перевод краткой редакции на персидском языке арабского труда Абу Хафса Наджмеддина Умара б. Мухаммед ан-Насафи ас-Самарканди. Предисловие и примечания переводчика В. Л. Вяткина. *Справочная книжка Самаркандской области*, Вып. 8, - Самарканд. – С. 236–290.

Уватов, У. (1994). *Самарқанд уламолари. В Донолардан сабоқлар*. Ташкент: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти. – Б. 62–65.

REFERENCES

Abū al-Faḍl Muḥammad ibn ‘Abd al-Jalīl al-Samarqandī. *Muntakhab Kitāb al-Qand [The Selected Book of al-Qand]*. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arabic Manuscripts Collection, MS no. 6284, 75 fols. (In Arabic).

Abū Ḥafs ‘Umar ibn Muḥammad al-Nasafī. *al-Qand fī ma‘rifat ‘ulamā’ Samarkand [The Book of al-Qand on the Knowledge of the Scholars of Samarkand]*. Istanbul, Süleymaniye Library, “Turhan Valide Sultan” Collection, MS no. 70, 198 fols. (In Arabic)

Barthold, V. V. (1963). *Turkestan v epohu mongolskogo nashestiya. [Turkestan in the Era of the Mongol Invasion]*. V.V. Barthold, *Sochineniya* (T. I). Moskva: Izdatel'stvo vostochnoi literatury. – S. 760. (In Russian).

Bloch, E. (1925). *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions*. Paris. – P. 227. (In English).

Dodxudoyeva, L. (1991). *Maloizvestnaia rukopis' XIV v. po istorii gorodov Maverannakhra [A Little-Known 14th-Century Manuscript on the History of the Cities of Mawarannahr]*. *Izvestiia Akademii nauk Tadzhikskoi SSR. Seriya: Vostokovedenie, istoriia, filologiya*, № 3 (23), – С. 31–36. (In Russian).

Frye, R. N. (1953). *City Chronicles of Central Asia and Khurasan: A History of Nasaf? Mélanges Fuad Köprülü*, - Istanbul. – P. 166–168. (In English).

Kandiya Malaya. *[The Short Version of al-Qand]*. (1906). *Perevod kratkoi redaktsii na persidskom iazyke arabskogo truda Abu Khafsa Nadzhmeddina Umara b. Mukhammad an-Nasafi as-Samarkandi. Predislovie i primechaniia perevodchika V. L. Viatkina. Spravochnaia knizhka Samarkandskoi oblasti*, Vip. 8, - Samarkand. – S. 236–290. (In Russian).

Paul, J. (1993). *The Histories of Samarqand. Studia Iranica*, 22, – P. 69–92. (In English).

Ritter, H. (1950). *Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul. Oriens*, 3, 51. (In English).

Sezgin, F. (1967). *Geschichte des arabischen Schrifttums [History of Arabic Literature]*. (T. I). Leiden: Brill. – P. 935. (In German).

Toğan, A. Z. V. (1950). *Tarihde Usul. [Methodology in History]*. İstanbul. – P. 207. (In Turkish).

Uvatov, U. (1994). *Samarkand ulamolari [The Scholars of Samarkand] Donolardan saboqlar. Toshkent: Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti*. – B. 62–65. (In Uzbek).

ДИНТАНУ

FTAMP 21.21.25

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-25>**Н.Т.МАМЫРӘЛІ^{1*}**, **Н.Б.ПАРПИЕВ²**¹"Әзірет Сұлтан Ұлттық" тарихи-мәдени музей қорығы, Ясауитану ғылыми орталығы, зерттеуші қызметкер (Түркістан, Қазақстан), *e-mail: temiraliievichnurdaulet@gmail.com²"Әзірет Сұлтан Ұлттық" тарихи-мәдени музей қорығы, Ясауитану ғылыми орталығы, ғылыми қызметкер (Түркістан, Қазақстан), e-mail: nurzhanparpiyev20@gmail.com**ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ДҮНИЕТАНЫМЫНЫҢ ТЕОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ**

Аңдатпа. Бұл зерттеуде Қожа Ахмет Ясауидің діни дүниетанымындағы негізгі ұстанымдары қарастырылады. Ең алдымен исламдық дәстүрде әрбір ізгі істің «Бисмиллаһ» сөзімен басталуының мәні түсіндіріледі. Ясауидің де хикметтерін «Бисмиллаһпен» бастап, оны мұсылмандықтың басты қағидасы ретінде қабылдағаны атап өтіледі. Зерттеудің келесі бөлімінде Ясауидің Аллаға иман және толық бағыну мәселесіне ерекше мән бергені айтылады. Адамның басты мақсаты Жаратушыға құлшылық ету екені және дүниенің өткінші қызықтарына алданып қалмау қажеттігі хикметтерінде үнемі ескертілген. Бұл ой Құрандағы тәухид сенімімен және сопылық дәстүрмен үндеседі. Сонымен қатар, еңбекте Ясауидің Мухаммед Пайғамбарға және оның сүннетіне беріктігі кеңінен талданады. Хикметтерінде Мұхаммед пайғамбар аса құрметпен мадақталып, оның өмірі үлгі ретінде көрсетіледі. Құран мен сүннет – діннің негізгі қайнары ретінде алынғандықтан, мұсылманның міндеті осы екі негізге сүйену екендігі баса айтылады. Зерттеудің маңызды бөлігі – Ясауидің хикметтеріндегі Құран ықпалына арналды. Шығармаларында қасиетті кітаптағы оқиғалар мен тақырыптар өзіндік тәсілмен жырланып, Құран әрі рухани, әрі поэтикалық ілім көзі ретінде қабылданғаны дәлелденеді. Ясауи Құранды тек оқумен шектелмей, оны өмірге қолданудың қажеттігін насихаттады. Жалпы алғанда, Ясауидің дүниетанымы – Құран мен сүннетке негізделген сопылық ілімнің жүйелі көрінісі. Оның хикметтері исламдық сенім мен рухани-ахлақтық тәрбиені халыққа қарапайым әрі түсінікті тілде жеткізген көрнекті үлгі болып табылады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, хикмет, Құран, сүннет, сопылық ілім, рухани тәрбие.

N.T. Mamyrali,¹ N.B. Parpiyev²¹"Aziret Sultan National" Historical and Cultural Museum-Reserve, Yasawi Studies Research Center, Research Associate (Turkistan, Kazakhstan), e-mail: temiraliievichnurdaulet@gmail.com²"Aziret Sultan National" Historical and Cultural Museum-Reserve, Yasawi Studies Research Center, Researcher (Turkistan, Kazakhstan), e-mail: nurzhanparpiyev20@gmail.com***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Н.Т.Мамырәлі, Н.Б.Парпиев. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымының теологиялық негіздері // НИКМЕТ. – 2025. – №3 (5). – Б. 31–42.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-25>***Cite us correctly:**

Н.Т.Мамырәлі, Н.Б.Парпиев. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымының теологиялық негіздері // НИКМЕТ. – 2025. – №3 (5). – Б. 31–42.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-25>

Мақаланың редакцияға түскен күні 15.09.2025 / қабылданған күні 28.09.2025.

The Theological Foundations of Khoja Ahmed Yasawi's Worldview

Abstract. This study examines the main principles in the religious worldview of Khoja Ahmed Yasawi. First, it explains the significance of beginning every righteous act in the Islamic tradition with the phrase “Bismillah.” It is emphasized that Yasawi also began his hikmets with “Bismillah,” considering it a central principle of Islam. The next part of the study highlights Yasawi’s special emphasis on faith in God and complete submission to Him. He consistently reminded in his hikmets that the primary purpose of human life is to worship the Creator and not to be deceived by the transient pleasures of the world. This idea resonates with the Qur’anic concept of tawhid and the Sufi tradition. The work also analyzes Yasawi’s devotion to the Prophet (peace be upon him) and his Sunnah. In his hikmets, the Prophet Muhammad is praised with deep reverence and presented as an exemplary model. For Yasawi, the Qur’an and Sunnah are the primary sources of religion, and therefore, a Muslim’s duty is to rely on these two foundations. An important part of the study is devoted to the influence of the Qur’an in Yasawi’s hikmets. His works demonstrate how the events and themes of the Holy Book were poetically reinterpreted and how he regarded the Qur’an as both a spiritual and poetic source of knowledge. Yasawi not only read the Qur’an but also preached the necessity of applying it to life. Overall, Yasawi’s worldview represents a systematic reflection of Sufi teachings based on the Qur’an and Sunnah. His *hikmets* stand as a remarkable example of conveying Islamic faith and moral-ethical education to the people in a simple and comprehensible language.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, hikmah, Qur’an, Sunnah, Sufi doctrine, spiritual education.

Н.Т.Мамырәлі¹, Н.Б.Парпиев²

¹*Национальный историко-культурный музей-заповедник «Әзірет Сұлтан», Научный центр ясауиеведения, сотрудник-исследователь (Туркестан, Казахстан), e-mail:*

temiraliyevichnurdaulet@gmail.com

²*Национальный историко-культурный музей-заповедник «Әзірет Сұлтан», Научный центр ясауиеведения, научный сотрудник (Туркестан, Казахстан), e-mail: nurzhanparpiyev20@gmail.com*

Теологические основы мировоззрения Ходжи Ахмеда Ясави

Аннотация. В данном исследовании рассматриваются основные принципы религиозного мировоззрения Ходжи Ахмеда Ясави. Прежде всего объясняется значение традиции начинать каждое благое дело со слов «Бисмиллях». Подчеркивается, что Ясави также начинал свои хикметы с «Бисмиллях», принимая его как важнейший принцип исламской веры. В следующей части исследования отмечается особое внимание Ясави к вопросу веры в Аллаха и полного подчинения Ему. В своих хикметах он постоянно напоминал, что главная цель человека – поклонение Творцу и необходимость не поддаваться мимолётным удовольствиям этого мира. Эта мысль созвучна с учением о таухиде в Коране и традицией суфизма. Кроме того, в работе подробно анализируется приверженность Ясави Пророку Мухаммеду и его сунне. В хикметах Мухаммед Пророк воспевается с глубоким почтением и представлен как образец для подражания. Для Ясави Коран и сунна являются основными источниками религии, поэтому обязанность мусульманина заключается в следовании этим двум основам. Важная часть исследования посвящена влиянию Корана на хикметы Ясави. В его произведениях события и темы Священной книги передаются в поэтической форме, что доказывает восприятие Корана как духовного и художественного источника знания. Ясави не ограничивался чтением Корана, но проповедовал необходимость его практического применения в жизни. В целом мировоззрение Ясави представляет собой системное отражение суфийского учения, основанного на Коране и сунне. Его хикметы являются ярким примером донесения

исламской веры и духовно-нравственного воспитания до народа простым и доступным языком.

Ключевые слова: Ходжа Ахмет Ясави, хикмет, Коран, Сунна, суфийское учение, духовное воспитание.

N.T. Mamyrali,¹ N.B. Parpiyev²

¹“Hazireti Sultan Ulusal” Tarihî ve Kültürel Müze-Koruma Alanı, Yesevî Araştırmaları Merkezi, Araştırmacı (Türkistan, Kazakistan), e-mail: temiraliievichnurdaulet@gmail.com

²“Hazireti Sultan Ulusal” Tarihî ve Kültürel Müze-Koruma Alanı, Yesevî Araştırmaları Merkezi, Araştırma Görevlisi (Türkistan, Kazakistan), e-mail: nurzhanparpiyev20@gmail.com

Hoca Ahmet Yesevî Dünya Görüşünün Teolojik Temelleri

Özet. Bu çalışmada Hoca Ahmed Yesevî'nin dini düşünce dünyasındaki temel ilkeler ele alınmaktadır. Öncelikle İslam geleneğinde her hayırlı işin “Bismillah” sözüyle başlamasının anlamı açıklanmaktadır. Yesevî'nin de hikmetlerini “Bismillah” ile başlattığı ve bunu İslam'ın temel kaidelerinden biri olarak kabul ettiği vurgulanmaktadır. Çalışmanın bir sonraki bölümünde Yesevî'nin Allah'a iman ve tam teslimiyet konusuna özel önem verdiği belirtilmektedir. Hikmetlerinde insanın asıl amacının Yaratıcıya kulluk etmek olduğu ve dünyanın geçici zevklerine aldanmamak gerektiği sürekli hatırlatılmıştır. Bu düşünce Kur'an'daki tevhid inancı ve tasavvuf geleneği ile örtüşmektedir. Ayrıca eserde Yesevî'nin Hz. Peygambere ve onun sünnetine bağlılığı geniş şekilde incelenmektedir. Hikmetlerinde Hz. Muhammed büyük bir saygıyla övülmüş ve onun hayatı örnek olarak gösterilmiştir. Yesevî nazarında Kur'an ve sünnet, dinin temel kaynaklarını teşkil etmektedir; dolayısıyla Müslümanın asli görevi, dini hayatını bu iki esasa dayandırmak olarak belirtilmiştir. Çalışmanın önemli bir kısmı Yesevî'nin hikmetlerindeki Kur'an etkisine ayrılmıştır. Eserlerinde kutsal kitaptaki olaylar ve konular özgün bir üslupla dile getirilmiş, Kur'an hem manevî hem de şiiresel bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Yesevî Kur'an'ı sadece okumakla kalmamış, onu hayata tatbik etmenin gerekliliğini de öğütlemiştir. Genel olarak Yesevî'nin dünya görüşü, Kur'an ve sünnete dayanan tasavvufi öğretinin sistematik bir yansımasıdır. Onun hikmetleri İslâm inancı ile manevî-ahlakî terbiyeyi halka sade ve anlaşılır bir dille aktaran dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.

Anahtar kelimeler: Hoca Ahmet Yesevî, hikmet, Kur'an, Sünnet, tasavvuf ilmi, manevi terbiye.

Кіріспе

Ислам дүниетанымы адамның өмірлік бағдарын айқындайтын сенім, құлшылық және ахлақтық құндылықтарға негізделген жүйе болып табылады. Оның түпкі мақсаты Жаратушыға иман келтіру, толық бағыну және адам болмысының мәнін құлшылық арқылы жүзеге асыру. Бұл қағидалар Құран аяттары мен Пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.ғ.с.) сүннетінде кеңінен баяндалып, ислам өркениетінің діни-философиялық іргетасын құрайды.

Осы негіздер түркі мұсылмандығының көрнекті өкілі Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығында терең бейнеленген. Оның хикметтері исламдық теологиялық дүниетанымның айқын көрінісі ретінде Аллаға иман, Оған толық итағат ету, Пайғамбарға беріктік және Құранға сүйенудің маңыздылығын насихаттайды. Ясауи өз еңбектерінде діни ілімді халыққа түсінікті тілде жеткізе отырып, сопылық ілім мен исламдық құндылықтарды үйлестірген рухани-дидактикалық жүйе қалыптастырды. Оның дүниетанымында Құран мен сүннет діни өмірдің басты қайнары, ал иман мен итағат рухани кемелдікке жетудің негізгі шарты болып саналады.

Бұл зерттеудің мақсаты Қожа Ахмет Ясауидің діни дүниетанымындағы теологиялық ұстанымдарды жан-жақты талдау. Атап айтқанда, Аллаға иман және толық бағыну

мәселесін, Пайғамбарға (с.ғ.с.) және оның сүннетіне беріктікті, сондай-ақ Ясауи хикметтеріндегі Құран ықпалының ерекшеліктерін ғылыми тұрғыдан зерделеу.

Зерттеу әдістері

Бұл зерттеу жұмысы сапалық сипаттағы діни-философиялық талдауға негізделді. Алдымен Ахмет Ясауидің хикметтері негізгі дереккөз ретінде алынып, ондағы теологиялық мазмұн жүйелі түрде талданды. Мәтіндік талдау барысында салыстырмалы, тарихи және герменевтикалық әдістер қолданылды. Салыстырмалы талдау арқылы Ясауи дүниетанымындағы Аллаға иман, итағат, Пайғамбарға беріктік және Құран ықпалы сияқты ұстанымдар исламдық дәстүрмен, Құран аяттары мен хадистер мазмұнымен салыстырылды. Тарихи әдіс Ясауи шығармаларының сопылық дәстүр аясында қалыптасқан рухани-мәдени контекстін айқындауға бағытталды. Ал герменевтикалық әдіс мәтіндердің ішкі мағынасын ашып, хикметтердегі діни ұғымдарды түсіндіруге мүмкіндік берді. Сонымен қатар жүйелі талдау әдісі арқылы Ясауи дүниетанымындағы негізгі теологиялық қағидалар тұтастықта қарастырылып, олардың исламдық сенім жүйесіндегі орны мен мәні анықталды. Зерттеу барысында Ясауидің діни-философиялық ойлары қазіргі исламтану және теология ғылымындағы теориялық ұстанымдармен салыстырылып, оның еңбектерінің ерекшелігі ғылыми тұрғыдан негізделді.

Нәтежиелері және талқылау

Қожа Ахмед Ясауидің Аллаға сенімі мен бойсұнуы

Ислам дүниетанымында әрбір мұсылман адам ізгі, дұрыс және пайдалы істі «Бисмилләмен» яғни Алланың атымен бастайды. Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) әрбір істің басында «Бисмиллә айту» қажеттігін үнемі ескертіп: «Әрбір мағыналы істі бастағанда Алла еске алынып, «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» айтылмаса, ол іс баянсыз» (Махмуд ибн Ахмад әл-Ғәйни, 2001: 35). деп, бұл әрекеттің рухани маңызын айрықша атап өткен.

Құран оқығанда, тамақ ішіп-жегенде немесе қандай да бір іске кіріскенде «Бисмиллә» айту мұсылмандық сананың көрінісі ретінде қабылданған. Бұл әрекет адамның сол істі «Алланың атымен», «Оның ризалығы үшін», «Оның бұйрығымен» және «Оның рұқсатымен» бастап жатқанын білдіреді. Осылайша, халал және игі істерді Алланың атымен бастау әрбір мұсылманның ұстануы тиіс рухани міндеттердің бірі. Құран Кәрімде де бұл мәселеге қатысты көптеген аяттарда Алланы еске алудың қажеттілігі баяндалады. Ұлы түркі ойшылы әрі сопылық поэзияның негізін қалаушы Ахмет Ясауи де өз хикметтерінде әрдайым «Бисмилләмен» бастау дәстүрін берік ұстанған. Ол бір хикметінде бұл жөнінде былай дейді:

“Бисмиллә” деп баян еттім хикмет айтып,

Шәкірттерге дүр мен гәуһар шаштым, міне.

Жанды жалдап, қайғы шегіп, қандар жұтып,

Мен “Дәптер сәни” сөзін аштым, міне. (Vice, 2019: 31)

Бұл шумақта Ясауи «Бисмиллә» сөзімен тек сөз бастау емес, рухани ізденіс пен ішкі тазаруға бет бұру екенін меңзейді. Ол өз хикметін Алланың атымен бастап, оны тыңдаушыларға хикметті, яғни терең мағыналы рухани маржандарды шашқанын бейнелейді. Сонымен қатар, риязат (нәпсіні тыйу, ауыр сынақтарға төзу) арқылы кемелдікке ұмтылғанын айтады. Ахмет Ясауидің бұл ұстанымы оның Құран мен сүннетке негізделген діни ой-танымының, рухани тәрбиесінің және сопылық ілімінің ажырамас бөлігі болып табылады. Ол үшін «Бисмиллә» сөздің ғана емес, рухани жолдың да бастауы.

Алла Тағалаға бойұсыну иманның өзекті шарты әрі шынайы мүмін болудың басты көрінісі. Құран Кәрімде Аллаға бойұсынғандардың ақыретте құтылатындығы, ал Оған қарсы келгендердің өкінетіні ашық түрде баяндалады. Иман бойұсынуды, ал одан бас тарту екіжүзділік (нифақ) сипаттарын айқындайды. Бұл мәселе ислам теологиясында ерекше маңызға ие. Ахмет Ясауи өз хикметтерінде Аллаға бойұсынудың қажеттілігін бірнеше мәрте баса айтқан. Ол үшін адамның бұл дүниедегі басты мақсаты Аллаға құлшылық ету, Оған толық бойсұну болып табылады. Бұл идея оның мынадай хикметтерінде көрініс табады:

Тағалаллаһу, неткен мағына,
Сен жараттың тән мен жанды,
Күні-түні құлшылық етсем де,
Маған керек жалғыз Сенсің. (Öksüz, 2018: 46).

Ясауи бұл жолдар арқылы Жаратушы Алланың адам баласының жаратылуындағы түпкі мәнге негіз екенін көрсетеді. Оның түсінігінде адам баласының бар болу себебі Құдайға құлшылық ету және Оның бұйрығына мойынсұну. Бұл ой Құрандағы: «Мен жындар мен адамдарды Өзіме құлшылық етулері үшін ғана жараттым» (Құран, Зарият 56) аятымен үндеседі. Ахмет Ясауидің сопылық дүниетанымында Аллаға бойсұнудың тұрақтылығы Жаратқанның дидарын көру бақытына жеткізетін жол ретінде түсіндіріледі:

Хаққа бет бұрып мүмін болсаң, мойынсұн,
Мойынсұнған Хақтың дидарын көреді, достар! (Әлібекұлы, 2008: 46)

Бұл жолдарда иман мен ғибадаттың өзара байланысы көркем түрде беріледі. Нағыз мүмін Жаратушыға толықтай бойсұнып, ғұмыр бойы Оның әмірлерін орындауға тырысқан жан. Осындай тұрақты құлшылықтың нәтижесінде мүмін адам Хақтың дидарын көру, яғни рухани кемелдікке жету мәртебесіне ие болады. Бұл Ясауи сопылығының басты мақсаты «дидар көру» идеалының көрінісі. Ахмет Ясауи, сонымен қатар, дүниеқоңыздық пен жалған бақтың артынан еріп, бұл дүниенің өткіншілігін ұмытқан пенделерді сынға алады. Ол мынадай хикметтерінде осы дүниенің қызығына алданып, Аллаға бойсұнуды ұмытқан адамдардың ахуалын суреттейді:

Дүние менікі деген сұлтандарға,
Жиып-теріп байлық алған мырзаларға,
Тек ішіп-жеп күнелткендерге,
Өлім келсе ешбірі алаңдамас екен. (Tosun, N., Eraslan, K, 2019 : 287)

Бұл шумақ дүниеқұмарлыққа шектен тыс берілудің рухани соқырлыққа алып келетінін білдіреді. Адам баласы өмірдің өткіншілігін ұмытып, дүние-мүлікке шектен тыс тәуелді болса, Аллаға деген сенімі мен бойұсынуын жоғалтады. Ахмет Ясауи бұл жолдар арқылы адамды Жаратушыны ұмытпауға, өткінші дүниенің қызықтарында Аллаға құлшылықты жоғалтпауға үндейді. Осылайша, Ясауидің діни-философиялық ойларында Аллаға мойынсұну иманның іргетасы, ал дүниенің өткіншілігін ұғыну рухани кемелдікке жетудің шарты ретінде қарастырылады. Ахмет Ясауи дүниетанымының негізінде Алланың мәңгілігіне деген сенім мен адамның осы ақиқатты жүрекпен қабылдауы маңызды орын алады.

Ахмет Ясауидің хикметтерінде Алланың көркем есімдері мен сипаттары кеңінен орын алады. Зерттеулерге сүйенсек, Ясауи хикметтерінде Алланың «Алла», «Әзза уа Жәллә», «Хақ», «Қаххар», «Рахман», «Рахим», «Кәрим», «Құдырет», «Халиқ», «Рабб», «Мәулә», «Сүбхан», «Мәлік», «Пәруәрдиғар», «Илаһ», «Ол», «Бір», «Бар», «Шах», «Шаханшах», «Яр», «Сәттар», «Кафил», «Һади», «Назир», «Зат», «Зұл-Жалал» басқа да көптеген есім-сипаттары қолданылады. Бұл атаулар арқылы Ясауи тек Жаратушыны

мадақтап қана қоймай, Оған деген есімдер мен сипаттардың қолданылған бірнеше хикметтен үзінді келтіріледі:

Субхан ием пендесіне шапағат берсе,

Іші жанып, сырты күйген бір жан болар. (Әлібекұлы, 2008:58)

Бұл жолдарда «Субхан» есімі арқылы Алланың пәктігі, Оның барлық жаратылыстан пәк екендігі көрініс тапса, ақынның жалбарынуы Оның пендесіне беретін шапағатынан үміт етуі мен паналауын көрсетеді.

Қаһһар атты қаһарынан қорқып жылайды Қожа Ахмет,

Рахман атты рақымынан үміт етеді Қожа Ахмет. (Қожа Ахмет Ясауи, Диуани хикмет, 1998:85)

Мұнда бір мезгілде Алланың «Қаһһар» (қатал жаза беруші) және «Рахман» (шексіз мейірімді) сипаттары қатар аталып, сопылық дүниетанымға тән «хауф» (қорқу) пен «рижа» (үміт) тепе-теңдігі берілген. Бұл рухани тәрбиенің өзегін құрайтын ұстанымдардың бірі.

Хақ құлдары дәруіштер, ақиқатты білерлер,

Хаққа ғашық болғандар Хақ жолына кірерлер. (Әлібекұлы, 2008: 51)

Бұл шумақта Хақты (Алланы) шын сүйген, Оған толықтай мойынсұнған адамдар рухани тазарған, дүниеге байланбаған дәруіштер екендігі көрініс тапқан. Олар ақиқаттың мәнін түсінген, болмыстың шынайы сырын ұққан адамдар. Аллаға шын ғашық болғандар жүрегімен де, санасымен де Хаққа ұмтылып, Оның жолына түсіп, рухани кемелдікке қарай бет алады. Ахмет Ясауи үшін Алланың әрбір есімі рухани шындықты танытушы терезе іспетті. Бұл есімдер мен сипаттар арқылы ол Жаратушының шексіз құдіретін, мейірімін, сүюге лайықтығын сипаттайды және оқырманын бұл ұлық сипаттарды жүреппен танып, Оған жақындауға шақырады.

Қожа Ахмед Ясауидің хазіреті Мұхаммедке және оның сүннетіне беріктігі

Құран Кәрімде Алла Тағала Өз елшісіне бағынудың маңыздылығын мына аят арқылы айқын білдірген: «Ей Мұхаммед! Айт: Егер Алланы жақсы көрсеңдер, маған еріндер. Сонда Алла да сендерді жақсы көреді әрі күнәларыңды кешіреді. Алла аса кешірімді, ерекше мейірімді. Айт оларға: Аллаға және Пайғамбарға бойұсынсын! Егер бет бұрса, білсін, Алла кәпірлерді жақсы көрмейді.» (Құран, Әли Имран 31-32)

Бұл аятта Пайғамбарымызға итағат ету шынайы Алла деген махаббатының және иманның ажырамас шарты ретінде көрсетілген. Осы түсінікті терең қабылдаған Ахмет Ясауи, өзінің 43-ші хикметін түгелдей хазіреті Мұхаммедтің (с.ғ.с.) өміріне арнап, оны өзіне тән сопылық әрі поэтикалық тәсілмен сипаттаған. Бұл хикмет Ясауидің Пайғамбарымызға деген терең сүйіспеншілігі мен құрметінің жарқын айғағы. Ол үнемі адамдарды хазіреті Пайғамбарымызға бойұсынуға, оның сүннетіне еруге үндеген және нағыз үмбет болудың шарты Пайғамбарымыздың жолымен жүру екенін айтқан. Ахмет Ясауи үшін шарифаттың рухани мәні мен сыртқы формасы Пайғамбарымыздың сүннетіне толықтай сәйкес келуі қажет. Оның мына бір шумағы осы ақиқатты нақтылай түседі:

Алла тағала сөзін, Расулуллаһ сүндетін

Иланбаған үмбетін үмбетім демес Мұхаммед» (Tosun, N., Eraslan, K, 2019: 170)

Ислам дінінің екі негізі бар: бірі Құран Кәрім, екіншісі хазіреті Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) сөздері мен амалдарынан тұратын сүннеті. Бұл жөнінде Алла елшісі: «Мен сендерге екі нәрсе қалдырып барамын. Оларға берік болсаңдар, ешқашан адаспайсыңдар, олар Алланың кітабы және Оның Елшісінің сүннеті» деп, Құран мен сүннеттің адамзат үшін жол көрсетуші екендігін мәлімдеген. (Malik b. Enes, 1994:246) Ахмет Ясауи өз хикметтерінде дәл осы екі қайнар көзге сүйеніп, шығармаларының мазмұнында Құран аяттарының мәнін,

хадистердің рухын көркем тілмен жеткізуді мақсат еткен. Ол бұл тұжырымын мынадай хикметтерімен білдіреді:

Менің хикметтерім хадистің қайнары,
Адам үлес алмаса, біліп қой нәпсі тәсірі.
Менің хикметтерім Сүбханның пәрманы,
Оқып ұқсаң, табарсың Құранның мағынасын. (Қожа Ахмет Ясауи, Диуани хикмет, 1998:161)

Бұл жолдардан Ясауидің хикметтерінің мазмұны тек рухани тәжірибе емес, сонымен қатар Құран мен хадиске негізделген діни ілім екенін көруге болады. Сонымен қатар, бұл бәйіттер Ахмет Ясауидің әһлі сүннет сенімін берік ұстанғанын көрсетеді. Ол өзінің діни көзқарасында әһлі сүннет уәл-жамағат қағидаларында, фикһта, Ханафи мәзһабында толықтай берік болған айқындайды. Ясауидің Пайғамбарымызға деген айрықша ілтипаты мен терең сүйіспеншілігі оның бүкіл шығармашылық мұрасынан айқын сезіледі. Бұл қасиет оны түркілік сопылық дәстүрдің ең жарқын өкілдерінің біріне айналдырады. (Н. Вісе, 2019:79-85) Хазіреті Мұхаммед (с.ғ.с.) бүкіл әлемдерге рақым етіп жіберілген Пайғамбар. Бұл ақиқат Құран Кәрімде де айқын баяндалған: «Біз Сені бүкіл әлемге рақым етіп қана жібердік» (Құран, Әнбия 107)

Ахмет Ясауи хикметтерінде Мұхаммед пайғамбардың бүкіл болмысқа мейіріммен жіберілген елші екендігі жиі айтылады. Ол оны тек рухани жетекші ғана емес, барлық жаратылыс үшін үлгі, жолбасшы ретінде сипаттайды:

Он сегіз мың ғаламға даңқы шыққан Мұхаммед,
Отыз үш мың сахабаға басшы болған Мұхаммед. (Öksüz, 2018: 118)

Ахмет Ясауидің діни-философиялық жүйесінде Алланың разылығына жету, жәннатқа кіру және Хақ тағаланың дидарын көру барлығы Пайғамбарымыздың сүннетіне берік болуға байланысты. Оның түсінігінде Пайғамбарымыздың сөзі мен ісі адамды дүниелік және ақыреттік бақытқа бастайтын нұрлы шам, адастырмайтын бағдар. Бұл көзқарас мынадай хикметтерінде бейнеленеді:

Сүннеттерін мықтап ұстап, үммет болдым,
Жер астына жалғыз түсіп, нұрға толдым.
Сопылардың мақамына жақын болдым,

Нәпсіні көңіл найзасымен шаныштым міне, дейді. (Fidan, 2018: 577) Мұнда сопылық символика арқылы сүннетке беріктік рухани нұрға айналатыны, ал бұл нұр жалғыздық пен беймәлімдік әлемінде жол көрсететін күш екені сипатталады.

«Махаббатсыздың жаны да жоқ, иманы да,

Расулуллаһ сөзін айттым мәні қайда?» (Tosun, N., Eraslan, K, 2019: 244)

Бұл шумақта Пайғамбарымызға деген сүйіспеншілік пен оның сөзіне ілесу иманның тірегі ретінде қарастырылған. Ақиқатқа бастайтын рухани жолда Пайғамбарымыздың сөзі мен өнегесі болмаса, адамның жүрегінде махаббатта, иман да орнықпайды. Ахмет Ясауи, Пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.ғ.с.) өмір сүру салтын «өмір сүру өнері» деп бағалайды. Бұл өмір сүру өнері нәпсімен күресті, рухани тазалықты, қоғамдық әділеттілікті, адамгершілік тұтастықты қамтиды. Пайғамбарымыз Мұхаммед с.а.с Алланың уахиымен өмір сүрген, оны тек оқып қана қоймай, мінсіз түрде бойына сіңіріп, оны толықтай іске асырған тұлға. Бұл ойды Ясауи келесі хикметінде былайша жеткізеді:

Алла нұры, Алла досы Мұстафа,
Кімдер үшін келді Расул білдің бе?
Хақтың сәлемі мен зікірі Мұстафа,
Кімдер үшін келді Расул білдің бе? (Tosun, N., Eraslan, K, 2019: 171)

Аталған бәйіттерде Ясауи Мұхаммед Пайғамбарымыздың елшілік миссиясын ерекше қастерлеп, оның барлық адамзат үшін келгенін баса көрсетеді. Ол, Пайғамбарымызды «Алланың нұры», «Алла досы», «Хақ Елшісі» деп сипаттай отырып, оны тану мен оған ерудің рухани кемелдіктің шарты екенін ұқтырады. Осылайша, Ахмет Ясауи хикметтерінде хазіреті Мұхаммедке с.а.с деген сүйіспеншілік пен сүннетке беріктік, исламдық өмір сүрудің тірегі ретінде алға тартылады. Бұл оның әһлі сүннет сеніміне берік, терең сопылық танымға ие болғанын дәлелдейді.

Шынайы исламдық өмір салты, жүректе Алла Тағалаға және Оның Елшісі Хазіреті Мұхаммедке (с.ғ.с.) деген махаббатсыз жүзеге аспайтын рухани тәжірибе болып табылады. Мұсылман баласы үшін бұл махаббат жай ғана сезім емес, өмірлік бағдар мен амалдардың негізі, бүкіл діни практиканың өзегін құрайды. Өткен ғасырлардан бүгінге дейін өмір сүрген, есімдері белгілі немесе беймәлім қалған барлық мүміндер мен әулие-ғұламалар Құран ахлағымен өмір сүруді мақсат етіп, бұл жолда хазіреті Пайғамбарымыздың өмірін шынайы сүйіспеншілікпен өздеріне үлгі тұтқан жандар болып табылады. Бұл рухани кемелдіктің құпиясы өмір сүруді өнерге айналдырған осы сүйіспеншілік пен үлгі алуда жатыр. Олар Ахмет Ясауидің келесі хикметінде қойылған сұрақтарға дұрыс жауап беріп қана қоймай, сол жауаптарды өмірінде жүзеге асыра білген тұлғалар еді:

Үммет болсаң, Мұстафаның жолын қуың,
Сөздерін жан-тәніңмен ұғып алғын.
Түнде намазда, күндіз ораза болғын,
Шын үмбеттің түсі сары сабандай болар

Сүннеттерге берік болып үмбет болғын,
Түні-күні сәлем беріп, достыққа жол салғын.
Нәпсіні жеңіп, мехнат көрсе де – сабыр болғын,
Мұндай ғашықтың қос көзі жасқа толар (Tatci, 2016: 283)

Ахмет Ясауи бұл шумақтарында Пайғамбарымызға шынайы ерген адамның түнгі құлшылыққа тұрып, күндіз ораза ұстауын, адамдармен сәлем арқылы достық құруын, нәпсісіне қарсы күресіп, қиындықтарға төзу арқылы рухани ләззатқа жетуін нақты сипаттайды. Мұндай рухани жол хазіреті Пайғамбарымыздың сүннетіне толықтай берілу арқылы ғана мүмкін болады. Ахмет Ясауи Пайғамбарымыздың сүннетіне беріктігін өмірінің соңында да нақты әрекетімен көрсеткен. Ол, Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) дүние салған жасына (63)ке жеткен кезде, жер астына түсіп, ғибадат пен хикметін жалғыздықта жалғастыруды таңдаған. Бұл таңдауын өзінің келесі шумақтарында былай түсіндіреді:

Пірі мұған Хақ Мұстафа, шүбәсіз біліңдер,
Қайда барсаңыз да, сипаттап дәріптеңдер.
Сәлем беріп, Мұстафаға үмбет болыңдар,
Сол себептен, алпыс үште кірдім жерге. (Öksüz, 2018: 29)

Мұнда «пірі мұған» (рухани ұстаздардың ұстазы) ретінде сипатталған хазіреті Мұхаммедке (с.ғ.с.) деген шексіз сүйіспеншіліктің нәтижесі ретінде Ясауи рухани оқшаулануды, яғни қылуатке түсуді таңдайды. Бұл әрекет оның тек сөзбен емес, ісімен де Пайғамбарымыздың жолына беріктігін дәлелдегенінің көрінісі. Ахмет Ясауи өз хикметтерінде хазіреті Мұхаммедтің (с.ғ.с.) хадистеріне кең орын беріп, оларды тікелей келтірген. Ол, тіпті, өзінің хикметтерін оқыған мұсылманның сауапқа ие болатынын атап көрсеткен. Бұл көзқарасынан, Ясауидің хикметтерін тек әдеби шығармалар ретінде ғана

емес, рухани тәрбие құралы, әрі шариғи білім көзі ретінде ұсынғаны байқалады. Мысалы, келесі бәйіттерде тікелей хадис мәтіндері поэтикалық құрылымға енгізілген:

“Кәзәзәптар үмбетім емес” деді Расул сізге,

Ол Мұхаммед Хақ расулы деді бізге. (Әлібекұлы, 2008: 43)

Хикметтегі айтылған шумақтар мына хадис шарифке тура келеді: "Бізді алдаған — бізден емес". (Martı, 2019: 503)

Келесі бір хикметінде де:

Хақ пайғамбары: «Өлмей тұрып өліңдер» деді,

Дидар үшін, мен де өлмей тұрып өлмеймін бе?

«Муту қабле ән тамуту» болыңдар деді,

Дидар үшін, мен де өлмей тұрып өлмеймін бе?– деген. (Vice, 2019: 215)

Ахмет Ясауи өзінің хикметтері туралы былай сипаттайды:

Хикметтерім – Рахманға айтылған мадақ жыр,

Махаббат жолындағы ерлерге – тыныштық пен нұр – деген. (Tosun, N., Eraslan, K., 2019: 548). Бұл тұжырым Ясауидің хикметтерін тек діни поэзия емес, рухани кемелдікке бастайтын діни-хикметтік жол деп қарастырғанын дәлелдейді. Ясауидің көзқарасы бойынша, хадистерді білу және олармен амал ету – шынайы үмбет болудың басты шарты. Ол мұны келесі шумағында нақтылай түседі:

Шын болсаң, бұл сөздерді жақсы біл де ал,

Бұл сөздер таңдаулы үмбетке балдай хал.

Мұнафыққа бұл сөздер жат – салқын амал,

Шын үмбет болсаңдар, тыңдап сәлем беріңдер, достар.» (Fidan, 2018: 572)

Оның діни танымында Құдай сөзі (Құран) мен Пайғамбар сөзіне (хадис) сенбеу, үмбет болу мәртебесінен бас тарту дегенді білдіреді. Ясауи, Пайғамбарымызға үмбет екенін тілмен айтқанымен, оның сүннетіне мойынсұнбаған адамның ақыретте үміт күтуге хақы жоқ екенін мына хикметтерінде атап көрсетеді:

Тәңірі тағала сөзін, Расул Алла сүндетін,

Иланбаған үмбетін үмбетім демес Мұхаммед.

Үмбетпін деп жүрерсің, бұйырғанын қылмассың,

Қалай үміт етерсің, онда ескермес Мұхаммед.

Күнәһәрдың халі мүшкіл-дүр үмбетімін демесе,

Махшарда расуа боларсың, үмбетім демес Мұхаммед» - деген. (Fidan, 2018: 569)

Бұл шумақтарында Ясауи ақырет сахнасындағы жауапкершілікті еске салып, үмбет болудың шарттық сипатына назар аударады, яғни сенім амалмен орындалуы тиіс, деген тұжырымға тоқталады. Қорытындылай келе, Ахмет Ясауи Расулуллаһтың сүннетіне берік, оны өмірдің темірқазығы ретінде қабылдаған сопы-ойшыл. Ол Пайғамбарымызды сүюді Алланы сүюден кейінгі ең жоғарғы махаббат, оған ілесуді иманның шарты деп біледі. Құран мен сүннетке терең бойлаған бұл рухани ілім, Ясауи хикметтерінің мазмұндық өзегін құрайды. Ол хадис ілімінен мол пайдаланған, әрі өз тыңдаушылары мен оқырмандарына осы бағытта өнеге болуға тырысқан.

Қожа Ахмет Ясауи хикметтеріне Құранның әсері

Құран Кәрім Ұлы Алланың соңғы Пайғамбары Мұхаммед (с.ғ.с.)-ке уахи арқылы түсірген қасиетті кітабы. Құранның негізгі мазмұнын Алланың барлығы мен бірлігі жайлы ілім құрайды. Бұл қасиетті кітаптың тікелей мұрат тұтқан нысанасы адам баласы. Онда Жаратушы мен адам, адам мен әлем арасындағы өзара қатынастар жүйелі түрде баяндалып, тұтастай бір рухани-философиялық негіз қаланған. Сол себепті Құран Кәрім адамның

Раббысымен, қоғаммен және күллі жаратылыспен байланысын реттейтін кемел рухани жолбасшы ретінде қабылданады. Оның түпкі мақсаты адам баласының дүниедегі және ақыреттегі бақытына қол жеткізуіне жол ашу. Ислам шарифатының негізін құрайтын төрт дәлелдің (Құран, сүннет, ижма, қияс) алғашқысы ретінде Құран діннің бастауы әрі қайнар көзі болып табылады. Ислам дінін қабылдаған халықтардың ғұламалары мен шайырлары өз еңбектерінде, әдеби шығармаларында және поэтикалық туындыларында сарқылмас екі негізгі рухани бұлақтан сусындаған. Оның бірі Құран Кәрім, екіншісі хадистер. Ұлы түркі ойшылы, сопылық әдебиеттің негізін қалаушылардың бірі болған Ахмет Ясауи де өзінің хикметтерінде Құран Кәрімді рухани шабыт көзі ретінде кеңінен пайдаланған. Ол Құран іліміне сүйенудің және оған бойсұнудың маңыздылығын үнемі алға тартып отырған. Ясауидің шығармаларында Құран тек мағына жағынан емес, сонымен қатар ойлау жүйесі мен тілдік өрнек тұрғысынан да терең әсер еткен. Оның хикметтеріндегі мынадай жолдар бұл ойымызды нақтылай түседі:

Көңілім қатты, тілім ащы, өзім залым,

Құран оқып, амал қылмас – жалған ғалым. . (Қожа Ахмет Ясауи, Диуани хикмет, 1998:172)

Бұл шумақта Ясауи шынайы діндарлықтың сыртқы біліммен шектелмейтінін, керісінше, Құранда баяндалған үкімдер мен қағидаларды өмірде қолданудың басты міндет екенін меңзейді. Құран ілімін оқып, оны амалға айналдырмаған адамның білімін жалған, ал өзін нағыз залым деп тануы, оның шынайы сопылық дүниетанымынан туындайды.

Үмбет болсаң, ғаріптерге ер сен де,

Аят, хадис айтса, құлақ түр сен де. (Әлібекұлы, 2008: 10)

Құран Кәрім ислам дінінің негізі, тұтас мұсылман үмбетінің өмірлік ұстанымы болып табылатын қасиетті кітап. Мұсылман адам үшін Құран тек оқу мақсатындағы мәтін емес, оны терең түсініп, өмірінде басшылыққа алатын өмірлік қағида болуы тиіс. Құранды тек жаттап оқып шығу жеткіліксіз; оны жүрекпен ұғынып, өмірде қолдану нағыз діндарлықтың көрінісі.

«Інжу сөзім әлемге шашылса егер,

Оқып, ұғып, Құранды апса егер.» (Vice, 2019: 239)

Ахмет Ясауи шығармаларында Құранды түсініп оқудың маңыздылығын жиі алға тартады. Ол Құранның мәнін ұқпаған адамның нағыз мүмін бола алмайтынын мынадай жолдармен білдіреді:

Мүмін емес хикмет естіп жыламайды,

Ерендердің айтқан сөзін тыңдамайды.

Аят, хадис мағынасын ұқпайды,

Бұл риуаятты аршы үстінен көрдім мен.» (Қожа Ахмет Ясауи, Диуани хикмет, 1998: 189)

Бұл жолдардан аңғарылатыны Құран мен сүннеттің мағынасын түсінбеу адамды тек сыртқы дін ұстанушылықпен шектеп, жүрекпен сенуге жетелемейтінін меңзейді. Мұндай ескерту Ясауидің сопылық дүниетанымының басты ерекшелігі, яғни ішкі тазалық пен рухани тереңдікке ұмтылысынан туындайды. Ахмет Ясауи өз хикметтерінде Құранда баяндалған оқиғаларды жиі қолдана отырып, оларды өзіндік рухани таным аясында түсіндіреді. Бұл шығармаларында ол Пайғамбарлар тарихын көркемдікпен баяндай отырып, одан өнеге мен сабақ алуға үндейді:

Юнус сынды теңіз ішінде балық болсам,

Жүсіп сынды құдық ішін отан етсем,

Жақып сынды Жүсіп үшін көп жыласам,

Осы жолмен, иә, Раббым, сені табар ма екем? (Tosun, N., Eraslan, K, 2019 : 198).

Бұл шумақта ол Құранда баяндалған Юнус, Жүсіп және Жақып Пайғамбарлардың өмір жолын өз ізденісіне рухани бағдар ете отырып, шынайы Хақты тануға ұмтылысын білдіреді. Тағы бір хикметінде Ясауи кішіпейілділік пен нәпсіні тізгіндеудің маңыздылығын төмендегідей суреттейді:

Адам сол жоқ-жітік боп жолда жатса,
Топырақтай боп, ел оны басып өтсе,
Жүсіп сынды бауыры оны құлға сатса,

Құлдың құлы ол құл несіне мақтансын? (Demirci, 2018: 22)

Бұл бейнелер арқылы Ясауи Құрандағы Жүсіп қиссасынан мысал келтіріп, өмірдегі шынайы имандылық пен қарапайымдылыққа шақырады. Мұнда Ясауи адамның тектілігі дүние-мүлікпен немесе әлеуметтік дәрежемен емес, рухани тереңдікпен өлшенетінін меңзейді. Бұл ойларын келесі Құран аятынан да байқауға болады. Алла Тағала Жүсіп Пайғамбар туралы: «Оны өте арзан бағамен санаулы дирхамға сатты. Олар оған немқұрайлы қараушылардан еді.» (Құран, Юсуф 20)

Жоғарыда келтірілген хикметтерден аңғарылғандай, Ахмет Ясауи Құран Кәрімді тек діни мәтін ретінде ғана емес, өмірдің мәнін ұғындыратын, кемелдікке бастайтын жол нұсқаушы ретінде қарастырған. Ол үшін Құран — рухани тәрбие мен жүрек тазалығының ең басты қайнары болған. Осы орайда Ясауи өз заманында да, кейінгі ұрпақ үшін де Құранға жүгінудің, оны терең түсінудің маңызын нақты түрде көрсетіп берген.

Қорытынды

Қожа Ахмет Ясауидің діни-философиялық дүниетанымы исламдық негіздермен тығыз байланыста қалыптасқан. Оның хикметтеріндегі басты ерекшелік – әрбір ойдың Құран мен хадиске сүйеніп берілуі және осы арқылы халыққа түсінікті тілде насихатталуы. Алдымен, Ясауи «Бисмиллаһ» дәстүрін қатаң сақтап, барлық хикметтерін Алланың атымен бастау арқылы әрбір ізгі істің рухани мәнін айқындады. Бұл мұсылмандық өмір салтында құлшылық пен имандылықтың іргетасы болып саналады. Екіншіден, оның шығармаларында Аллаға толық иман және бағыну идеясы айрықша орын алады. Ясауи адам өмірінің басты мұраты Жаратушыға құлшылық ету, дүние қызығына алданбай, мәңгілік ақиқатқа ұмтылу екенін үнемі ескертеді. Бұл ой сопылық тәлімнің өзегін құрайды. Үшіншіден, Ясауидің діни ой-пікірінде Пайғамбарымызға және оның сүннетіне беріктік аса маңызды орын алады. Ол Мұхаммед Пайғамбарымыздың өмірін үлгі етіп, шынайы мұсылман болудың шарты Құран мен сүннетті қатар ұстану екенін анық көрсетеді. Төртіншіден, Ясауи хикметтерінде Құранның әсері ерекше айқындалады. Ол Құранды тек оқуға емес, оны өмірде қолдануға шақырып, аяттар мен пайғамбарлар тарихын өз поэтикалық тілінде халыққа жеткізді. Осы арқылы Құранды білімнің, рухани тәрбиенің әрі шығармашылықтың басты қайнары ретінде көрсетті. Жалпы алғанда, Қожа Ахмет Ясауидің дүниетанымы Құран мен сүннетке негізделген сопылық-дидактикалық жүйе. Оның хикметтері, исламдық құндылықтарды халық санасына жақын тілде түсіндіріп, ғасырлар бойы түркі-мұсылман әлемінде рухани тәрбие мектебінің іргетасына айналды.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

Әлібекұлы, А, Дәуітұлы, С, Сағындықұлы, Б. (2008). Әдеби жәдігерлер (20 томдық, 6-шы том. Қожа Ахмет Ясауи. Даналық кітабы). - Алматы: Таймас, – Б. 10.

Қожа Ахмет Ясауи. (1998). Диуани хикмет (Даналық кітабы) (Жармұхаммедұлы, М., Дәуітұлы, С, Шафиғи, М, ред.). Алматы: Жалын, – Б. 85.

Құран Кәрім: қазақша мағынасы және сөзбе-сөз аудармасы. - Дәуір баспасы. – Алматы, 2023.

- Махмуд ибн Ахмад әл-Ғәйни. (2001). У’мдәтү әл-Қари шәрхү сахих әл-Бұхари (1-т., 510 б.). – Байрут: Дәрүл Күтүбүл И’лмия.
- Divani Hikmet’ten Seçmeler, Hoca Ahmed Yesevi. (2019). (Haz. H. Bice). – Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. – S. 215.
- Fidan, E. S. (2018). Hoca Ahmed-i Yesevi’nin Divan-i Hikmet’inde ümmet düşüncesi. VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Yesevîlik) (p. 572). – Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası. Bice, H. (2019). Divani hikmetten seçmeler. – Ankara: Kültür Yayınları. – S. 239.
- Martı, H. (2019). Hadislerle İslam (Cilt 3). – Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. – S. 503.
- Malik b. Enes. (1994). el-Muvatta (A. M. Büyükçınar, V. Akyüz, A. Arpa, D. Pasmaz, A. Yücel, Çev., Cilt 4). – İstanbul: Beyan Yayınları. – S. 246.
- Demirci, M. (2018). Ahmed Yesevi’de pratik ahlak. In II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri (p. 22). – Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- Tatçı, M. (2016). Divan-i Hikmet, Hoca Ahmed Yesevi. – Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, Merkez Repro Basım Yayını. – S. 283.
- Tosun, N, Eraslan, K. (2019). Hoca Ahmed Yesevî külliyyâtı. – Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, s.287.
- Yılmaz, Öksüz. (2018). Pir-î Türkistan. – İstanbul: Ketebe Yayınları. – S. 46.

REFERENCES

- Alibekuly, A., Dautuly, S., & Sagyndykuly, B. (2008). Adebı zhadıgerler [Literary Monuments]. (20 tomdyq, 6-shy tom. Qoja Ahmet Iasauı. Danalyq kitabı). Almaty: Taimas. – B. 10. (In Kazakh).
- Qoja Ahmet Iasauı. (1998). Diuani hikmet (Danalyq kitabı) [Divan-i Hikmet – The Book of Wisdom]. (Zharmukhammaduly, M., Dautuly, S., & Shafıǵı, M., red.). Almaty: Zhalyñ. – B. 85. (In Kazakh).
- Qur’an Kөрim: qazaqsha maǵynasy zhәne sözbe-söz audarmasy [The Qur’an: Kazakh Translation of the Meanings and Word-for-Word Interpretation]. (2023). Almaty: Dauir baspasy. – B. 604. (In Kazakh).
- Mahmud ibn Akhmad al-Ghaini. (2001). U’mdatü al-Qari sharhu sahih al-Bukhari [The Support of the Reader: Commentary on Şahîḥ al-Bukhārī]. (1-t., 510 b.). Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya. – B. 510. (In Arabic).
- Divani Hikmet’ten Seçmeler, Hoca Ahmed Yesevi [Selections from the Divan-i Hikmet, Khoja Ahmed Yasawi]. (2019). (Haz. H. Bice). – Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. – S. 215. (In Turkish).
- Fidan, E. S. (2018). Hoca Ahmed-i Yesevi’nin Divan-i Hikmet’inde ümmet düşüncesi [The Concept of the Ummah in Khoja Ahmed Yasawi’s Divan-i Hikmet]. VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Yesevîlik) (p. 572). – Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası. Bice, H. (2019). Divani hikmetten seçmeler. – Ankara: Kültür Yayınları. – S. 239. (In Turkish).
- Martı, H. (2019). Hadislerle İslam [Islam Through Hadiths]. (Cilt 3). – Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. – S. 503. (In Turkish).
- Malik b. Enes. (1994). el-Muvatta [al-Muwatta’ (The Well-Trodden Path)]. (A. M. Büyükçınar, V. Akyüz, A. Arpa, D. Pasmaz, A. Yücel, Çev., Cilt 4). – İstanbul: Beyan Yayınları. – S. 246. (In Turkish).
- Demirci, M. (2018). Ahmed Yesevi’de pratik ahlak [Practical Ethics in Ahmed Yasawi]. II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri (p. 22). – Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi. (In Turkish).
- Tatçı, M. (2016). Divan-i Hikmet, Hoca Ahmed Yesevi [Divan-i Hikmet, Khoja Ahmed Yasawi (The Book of Wisdom)]. – Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, Merkez Repro Basım Yayını. – S. 283. (In Turkish).
- Tosun, N, Eraslan, K. (2019). Hoca Ahmed Yesevî külliyyâtı [The Collected Works of Khoja Ahmed Yasawi]. – Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, s.287. (In Turkish).
- Yılmaz, Öksüz. (2018). Pir-î Türkistan [The Spiritual Master of Turkistan]. – İstanbul: Ketebe Yayınları. – S. 46. (In Turkish).

ФИЛОСОФИЯ

UBTBR 21.31.41

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-26>

TALAT OLGUN*

*Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı, Dr. (Kayseri, Türkiye),***e-mail: talatolgun09@gmail.com*YÛNUS EMRE’NİN CENNET VE CEHENNEM ALGISINA YÖNELİK
ELEŞTİRİLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Özet. Yûnus Emre (ö. 720/1320?) şiirlerinde, Allah rızasını kazanmayı ve Hakk’a duyulan muhabbeti her türlü dünyevî ve uhrevî menfaatin ötesinde konumlandırmıştır. İbadetlerinde ihlası esas alarak cennet arzusunu ve cehennem korkusunu geri planda tutmuş, bu tür beklentilerin ilahî aşkın safiyetini zedeleyeceğini savunmuştur. Ancak bu yaklaşımı, bazı çevrelerce cenneti küçümsediği ve cehennem azabını önemsemediği şeklinde eleştirilmiştir. Bu makale, Yûnus Emre’nin cennet konusundaki şiirlerini ele alarak onun sözlerinin bağlamını tasavvufî perspektiften değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Öncelikle cennet ve cehennem kavramlarının dinler tarihindeki konumu ele alınacak, ardından benzer eleştirilerle karşılaşan diğer sûflerin görüşleri incelenecektir. Son olarak Yûnus’un ilgili mısraları, tasavvufî anlam dünyası çerçevesinde tahlil edilerek eleştirilere cevap verilecektir. Çalışmanın temel motivasyonu, ortaöğretim ders kitaplarında Yûnus’un bazı dizelerinin sansürlenmesi ve bu bağlamda ortaya çıkan tartışmalara ışık tutmaktır. Nitel araştırma yöntemi benimsenerek literatür taraması yapılmış, Yûnus Emre’nin eserleri ve diğer sûflerin benzer eleştirilere maruz kalan sözleri bağlamları içinde analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cennet, Cehennem, Yûnus Emre, Sûfî, Tasavvuf, İhsan, Azap

Талат Олгун

*Түркия Республикасы Ұлттық Білім министрлігі, PhD, (Кайсери, Түркия),**e-mail: talatolgun09@gmail.com*Жүніс Әміренің жәннат пен тозаққа қатысты көзқарасына айтылған
сындарға шолу

Аңдатпа. Жүніс Әміре (шамамен 720/1320 қ.б.) өз өлеңдерінде Алланың ризашылығын алуды және оған деген сүйіспеншілікті барлық дүниелік әрі ақыреттік мүдделерден жоғары қойған. Ол құлшылықта ықыласты негізгі қағида етіп, жәннатты қалау мен тозақтан қорқуды екінші кезекке қойған. Оның пікірінше, бұндай үміт пен қорқыныш құдайлық махаббаттың тазалығын әлсіретеді. Дегенмен, бұл ұстаным кейбір ортада оның жәннатты менсінбегені немесе тозақ азабын елемегені ретінде сынға алынған. Осы мақала-

**Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:*

Talat Olgun. Yûnus Emre’nin Cennet ve Cehennem Algısına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme // HIKMET. – 2025. – №3 (5). – S. 43–55.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-26>

**Cite us correctly:*

Talat Olgun. Yûnus Emre’nin Cennet ve Cehennem Algısına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme // HIKMET. – 2025. – №3 (5). – S. 43–55.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-26>

Мақаланың редакцияға түскен күні 24.06.2025 / қабылданған күні 25.09.2025.

да Жүніс Әміренің жәннатқа қатысты өлеңдері талданып, олардың мағынасы сопылық тұрғыдан қарастырылады. Алдымен жәннат пен тозақ ұғымдарының діндер тарихындағы орны сипатталып, кейін осындай сынға ұшыраған өзге сопылардың көзқарастарымен салыстырылады. Соңғы бөлімде Жүніс Әміренің өлең жолдары сопылық мән әлемі аясында талданып, айтылған сындарға жауап беріледі. Зерттеудің басты мақсаты – орта мектеп оқулықтарында Жүніс Әміренің кейбір өлеңдерінің қысқартылуы төңірегінде туындаған пікірталастарға ғылыми тұрғыдан түсінік беру. Жұмыс нәтижесінде әдебиеттерге шолу жасалып, Жүніс Әміре шығармалары мен өзге сопылардың осыған ұқсас сынға ұшыраған сөздері өз контекстінде зерделенді.

Кілт сөздер: Жәннат, тозақ, Жүніс Әміре, сопы, тасауф, ихсан, азап.

Талат Олгун

*Министерство национального образования Турецкой Республики, PhD, (Кайсері, Түркия),
e-mail: talatolgun09@gmail.com*

Обзор критики в отношении понимания Рая и Ада Юнусом Эмре

Аннотация. Юнус Эмре (720/1320 гс.) в своих стихах ставил получение удовольствия Аллаха и любовь к нему выше всех мирских и загробных интересов. Он сделал искренность основным принципом поклонения, отодвинув на второй план стремление к раю и страх перед адом. По его мнению, такие надежда и страх ослабляют чистоту божественной любви. Однако подобная позиция в некоторых кругах подвергалась критике как пренебрежение раем или игнорирование мучений ада. В данной статье анализируются стихи Юнуса Эмре, связанные с раем, и их смысл рассматривается в суфийском контексте. Сначала описывается место понятий рая и ада в истории религий, затем сопоставляются взгляды других суфиев, подвергавшихся подобной критике. В заключительной части исследуются поэтические строки Юнуса Эмре в рамках суфийского мировоззрения и даются ответы на выдвинутые обвинения. Основная цель исследования – дать научное объяснение дискуссиям, возникшим вокруг сокращения некоторых стихов Юнуса Эмре в школьных учебниках. В результате проведен обзор литературы, а произведения Юнуса Эмре и высказывания других суфиев, подвергшихся аналогичной критике, были рассмотрены в их собственном контексте.

Ключевые слова: Рай, Ад, Юнус Эмре, суфи, суфизм, ихсан, мучение

Talat Olgun

*Ministry of National Education of the Republic of Türkiye, Dr. (Kayseri, Türkiye),
e-mail: talatolgun09@gmail.com*

A Review on the Criticisms of Yunus Emre's Perception of Heaven and Hell

Abstract. A Critical Appraisal of Yûnus Emre's Conception of Paradise and Hell Yûnus Emre (d. 720/1320?) consistently foregrounds the pursuit of divine pleasure and love for the Truth (Haqq) over all worldly and otherworldly gains. His devotion is marked by an unwavering sincerity (ihlâs), wherein he consciously distances himself from seeking paradise or fearing hell, lest such motivations compromise the purity of divine love. For him, worship must be undertaken solely for God's sake, without expectation of reward or fear of punishment. However, this perspective has led to criticisms from some quarters, claiming that Yûnus dismisses paradise and disregards the torment of hell. This study examines Yûnus Emre's verses on paradise, contextualizing them within the framework of Sûfî thought. It first situates paradise and hell within the broader history of religious traditions before analyzing the perspectives of other Sûfîs who faced similar critiques. Ultimately, it offers a hermeneutical reading of Yûnus's controversial lines,

elucidating their deeper mystical significance. The motivation behind this research stems from the omission of specific verses from secondary school textbooks, where only select stanzas are retained, and certain lines are censored. Employing a qualitative research approach, this study draws upon a comprehensive literature review, engaging with Yûnus Emre's corpus alongside other Sûfî writings that have encountered comparable criticisms, thereby providing a nuanced understanding of the poet's spiritual outlook.

Keywords: Paradise, Hell, Yûnus Emre, Sûfî, Sûfîsm, Bestowal, Torment

Giriş

Tasavvufî düşüncede dünya ve ahiret kavramları, yalnızca fizikî mekânlar veya mükâfat ve ceza yerleri olarak değil, insanın hakikate olan yolculuğunda anlam kazanan unsurlar olarak ele alınmıştır. Cennet ve cehennem, sûfiler için yalnızca birer vaat veya tehdit olmanın ötesinde, ilahî hakikatin tezahür ettiği sembolik ve metafiziksel boyutlarıyla değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Yûnus Emre'nin "Cennet cennet dedikleri / Bir ev ile birkaç huri / İsteyene vergil onu / Bana seni gerek seni" (Tatçı, 2021: 295) mısraları, geleneksel dinî anlayışın ötesine geçen bir aşk ve vuslat arayışını yansıtmaktadır. Ancak bu dizeler, zaman zaman Yûnus'un cenneti küçümsediği ve cehennemi önemsemediği şeklinde yanlış yorumlanmış, hatta belirli eğitim materyallerinde sansüre uğramıştır.

Bu makale, Yûnus Emre'nin cennet ve cehennem kavramlarına bakışını tasavvufî bir perspektifle ele alarak onun şiirlerinde ortaya koyduğu ilahî aşk anlayışının mahiyetini açıklamayı hedeflemektedir. Çalışma, öncelikle cennet ve cehennem kavramlarının İslâmî ve diğer dinî geleneklerdeki konumunu ele almakta, ardından benzer eleştirilere maruz kalan diğer sûfilerin görüşlerini inceleyerek meseleyi geniş bir düşünsel çerçevede değerlendirmektedir. Son olarak, Yûnus'un ilgili mısraları, tasavvufî literatür ve terminoloji ışığında detaylı bir tahlile tabi tutulacaktır.

Araştırma, nitel yöntemlere dayanarak tarihsel ve edebî kaynakları kapsayan bir literatür taraması gerçekleştirmiştir. Yûnus Emre'nin eserleri, klasik tasavvufî metinler ve İslâm düşüncesinin temel kaynakları analiz edilerek sûfilerin cennet ve cehenneme ilişkin yaklaşımına dair derinlikli bir okuma sunulacaktır. Çalışma, Yûnus'un eleştirilere maruz kalan mısralarını tarihsel bağlamı içinde değerlendirerek onun dünya ve ahiret anlayışını tasavvufî düşüncenin temel prensipleri çerçevesinde yeniden yorumlamayı amaçlamaktadır.

I. Dinlerde Cennet ve Cehennem Kavramı

Tasavvufî düşüncede bir şeyin anlamı kendisinin zıttı ile bilinir. (Konevî, 2014: 22...28) Bu nedenle bu makalede cennet, karşıtı olan cehennem ile birlikte ele alınacaktır. Cennet kelimesi Arapçada "cenne" kökünden türemiştir. Sözlük anlamı "uçmak, bahçe, çok ferah ve havadar yer, günahsızların öldükten sonra sonsuz mutluluğa kavuşacakları mekan" anlamlarına gelmektedir. (Devellioğlu, 2004: 134) Bütün kutsal kitaplardaki ortak terim anlamı ise takva sahiplerine dünyadaki sevaplarına karşılık ecr olarak sunulan, Allah Teâlâ tarafından sonsuz nimetlerle donatılmış ebedi mekandır. Cehennem sözcüğü ise İbranice Hinnom'dan gelmektedir. (Harman, 1993:225-233) Derin kuyu, hayırsız, uğursuz manalarına gelir. Ahirette cürüm işleyen kulların gideceği azap yeridir. Aslında "Hinnom" İbranilerin günahkarları, suçluları ve kurban edilenleri attıkları Kudüs dolaylarındaki vadinin ismidir. Fakat zamanla kelimenin anlamı değişmiş olup ölümden sonraki hayatta ibahîlerin en ağır şekilde cezalandırıldığı yerin adı olmuştur. (Dartar&Kaplıanoğlu, 2021: 15)

Cennet ve cehennem kavramları sadece İslam dininde değil; Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik, Eski Mezopotamya ve Mısır dinleri dahil bütün inançlarda defaatle zikredilmiştir. Aynı zamanda bu yerler o dinlerin kutsal mekanlarını da süslemekte olup ayrıntılı şekilde mabet duvarlarında resmedilir. Özellikle kiliseler, havralar, Buda ve Hindu tapınakları incelendiği zaman, duvarların cennet ve cehennem gravürleri ile dolu olduğu kolaylıkla görülür. Bütün dinlerde buna benzer yapılan yazılı ve görsel tekrarlar, cennet ve cehennemin

varlığı hususunda şüpheleri ortadan kaldırdığı gibi; bunlar kullanılarak ibadet yerlerindeki manevi atmosfer de güçlendirilmeye çalışılmıştır. Bu ilahi mekanlar sayesinde dinlerde doğru ile yanlışın ayrımı, kişinin dünyada nasıl bir hayat geçirmesi gerektiği vurgulanmış; günahkârların cehennemde en ağır şekilde cezalandırılacağı, masumların ise cennette en mükemmel biçimde mükafatlandırılacağı gibi hususlar insan zihnine yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle inananlar için bu uhrevî mekanlar hem bir iman vesilesi hem de uyarıcı bir rol üstlenmektedir. (Dartar& Kaplanoğlu, 2021: 14-27)

Cennet ile ilgili bilgiler Tevrat'ta ilk bölüm olan "Yaratılıştaki" verilmiştir. Bu kutsal mekan "Aden Bahçesi" olarak zikredilir. Bahçe ve ırmakların bulunduğu, iyilerin öldükten sonra ebedi kalacakları dirilme yeridir. (bk. Yaratılış, 2/8,9,10,11,12; İşaya, 26/19; Daniel,12/2, 3), İncil'de ise Hz. İsa ve sadece doğru insanlar için hazırlanmış ödül yeri olarak geçer. (bk. Luka, 24/43; 16/22-31). Cehennem ise Tevrat'ta dönüşü olmayan yer, zifiri karanlık ve ölümün kol gezdiği diyardır. (bk. Eyüp, 10/21, 22) İncil'de de olumsuz anlamda kullanılmış olup günahkarlar için eziyet ve sıkıntı yeri olarak tasvir edilir:

Eğer elin günah işlemene neden olursa onu kes. Tek elle yaşama kavuşman, iki elle sönmez ateşe, cehenneme gitmeden iyidir. Eğer ayağın günah işlemene neden olursa onu kes. Tek ayakla yaşama kavuşman, iki ayakla cehenneme atılmadan iyidir. Eğer gözün günah işlemene neden olursa onu çıkar, at. Tanrı'nın egemenliğine tek gözle girmen, iki gözle cehenneme atılmadan iyidir. (bk. Markoz 9/43-47) ifadeleriyle en ağır tercihlerin bile cehenneme atılmaktan iyi olduğu, dünyevi çıkarlar için cehennem tercih edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır.

Kur'an'da ise cennet ve cehennem kavramları sıklıkla geçmektedir. Yaklaşık yüz kırk yedi ayet cennet ile ilgilidir. Kimi ayetlerde bağ ve bahçeyi, kiminde Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaşadığı yeri, bazılarında ise ahiretteki mükafat yeri olan kutsal mekan anlatmak için kullanılmıştır. (Gül, 2020: 509) Bu ilahi mekan Adn, Naim, Firdevs ve Meva gibi isimlerle nitelendirilerek tasvir edilir. Cennet ile ilgili ayetlerden bazıları şunlardır:

Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara içinde ebedi kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde güzel meskenler vaat etti. Allah'ın rızası ise hepsinden büyüktür. İşte büyük kurtuluş da budur (bk.Tevbe 9/72). İman edip salih amel işleyenleri ise içinden ırmaklar akan, içlerinde ebedî kalacakları cennetlere koyacağız. Onlara orada tertemiz eşler vardır. Onları, koyu gölgeler altında bulunduracağız (bk.Nisâ 4/57). İman edip salih amel işleyenlere, kendileri için, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilisinde, bu daha önce bize verilen rızık, diyecekler. Hâlbuki bu rızık onlara benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedî kalacaklardır (bk.Bakara 2/25). Allah'a karşı gelmekten sakınanlara vaat olunan cennetin durumu şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeleri devamlıdır. İşte bu, Allah'a karşı gelmekten sakınanların sonudur (bk.Râ'd 13/35). Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rablerinden de bağışlama vardır (bk.Muhammed 47/15). Bu büyük nimet Kur'an ayetlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in hadislerine de konu olmuştur. Cenabı Hak buyuruyor ki: Salih kullarım için Ben, cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan gönlünün hatırlamadığı bir takım nimetler hazırladım (bk.Buhârî, Tevhid, 35; Müslim, Cennet, 3-5). Başka bir hadislerinde de Resulullah (s.a.s.): Cennetlikler cennete girdiği zaman Allah şöyle buyuracak: Size daha da vermemi istediğiniz bir şey var mı? Cennetlikler de şöyle derler: Yüzlerimizi ak çıkarmadın mı, bizi cennete koymadın mı, bizi cehennemden kurtarmadın mı? Resulullah sözlerine devam buyurarak: Cenâb-ı Hak perdeyi kaldırır, cennetliklere artık Rablerine bakmaktan daha sevimli gelecek hiç bir şey verilmiş olmaz (bk.Müslim, et-Tâc, V, 423).

Cehennem ise "Kur'an'da elli biri Mekkî, yirmi altısı Medenî olmak üzere (Aynur, 2019: 296) yaklaşık yetmiş yedi ayette geçmektedir. Bu terim bir lügat anlamı taşımaktan ziyade;

kafirlerin, münafıkların, zalimlerin, gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekları yer olarak tasvir edilir.” (Topalođlu, 1993: 227-233) Konu ile ilgili ayetlerden bazıları Őunlardır:

Onlar için cehennem ateşinden döşekler ve üstlerinde de yine ateşten örtüler vardır. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız (bk.Araf 7/41). Onlar orada inim inim inleyecek, acı acı soluyacak ve azabın dehşetinden hiçbir şey duymayacaklardır (bk. Enbiya 21/100). Ayetlerimizi inkar edenleri pek yakında korkunç bir ateşe sokacağız. Onların derileri kızarıp kavruldukça yerlerini başka derilerle deđiştireceđiz ki azabı hiç aralıksız tatmaya devam etsinler (bk.Nisa 4/56).

Betimlemeler korkutucu olmakla birlikte, hakkın/adaletin korunması ve insanların hata yapmalarını önlemeye yöneliktir. Ayetlerde en fazla ateş unsurunun kullanılması da cezanın büyüklüğünü zihinlerde somut hâle getirmekte ve günah işleme noktasında caydırıcı bir rol üstlenmektedir. (Aynur, 2019: 288) Nitekim dünyadaki eşitlik ilkesinin geređi olarak cehennemin varlığı zorunludur. Çünkü Allah Kur’an’da, hakkın yerini bulması ve adaletin tecelli etmesi gerektiđini sürekli vurgular (bk. Nisa 4/135). Bu nedenle cehennem sadece ceza yeri olarak deđil; dünya hayatının karşılığı olarak da deđerlendirilmesi gerekir. (Aynur, 2019: 296)

Görüldüđü üzere cennet ve cehennem, bütün dinlerde ölüm sonrası hayatın ve ahiret inancının itirafıdır. İyilerin ödüllendirileceđi, kötülerin cezalandırılacağı ebedi mekanlardır. Ayrıca bu yerlere Kur’an, hadis ve diđer kutsal kitaplarda da dikkat çekilmesi aklın geređidir. Çünkü insandaki adalet anlayışı, mükâfat ve müeyyide düşüncesi, cennet ve cehennemi zorunlu kılmıştır. Rabb’in inayeti ve mecburiyet bu ilahî beldeleri insanlık için büyük bir nimet hâline getirir. Nitekim cennet, Allah’ın seçkin kullarına tahsis edilmiş ebedi istirahat mekanı iken cehennem de haklının hakkını alıp adaletin tecelli ettiđi azap yeridir. Cennette salık kişiye sayısız nimetler sunulmuş ve Hz. Peygamber tarafından hayalinizdeki bütün güzellikleri bir araya getirseniz cenneti tasavvur edemezsiniz anlamında Salih kullarım için Ben, cennette hiçbir gözün görmediđi, hiçbir kulađın işitmediđi ve insanın kalbinden bile geçmeyen nice nimetler hazırladım (bk.Buhârî, Tefsîr, 32; Müslim, Cennet, 1; Tirmizî, Tefsîr, s 32), diyerek eşsiz letafetine vurgu yapılmıştır. Nitekim bu hadisten bütün kötülükleri bir araya getirseniz cehennemi hayal edemezsiniz şeklinde zıt bir mana da çıkartılabilir.

II. Sûfilerde Cennet ve Cehennem Tasavvuru

Sûfilerin cennet ve cehennem algısı ile ilgili tasavvuf klasiklerine ve irfanî dönem tasavvuf eserlerine bakıldığında, ehl-i sünnet çizgisinde olduđu görülür. Onlar için cennet gibi büyük bir nimetin göz ardı edilmesi veya cehennem azabının hafife alınması söz konusu deđerildir. Fakat her nedense Yûnus Emre’de olduđu gibi onların bazı sözlerine bakılarak cenneti küçümsedikleri, cehennem azabını önemsemedikleri fikri ortaya atılmıştır. (Gül, 2020: 516) Eleştiriye maruz kalan başlıca tasavvufî sözler Őunlardır:

“Ey Allah’ım eđer sana cehennem ateşinden korktuđum için ibadet ediyorsam beni cehennemde yak. Cennetini arzu ettiđim için ibadet ediyorsam beni cennetine koyma. Cennetini haram et. Eđer yalnız seni sevdiđim için sana ibadet ediyorsam beni ezeli cemalinden mahrum bırakma. / Cehennem korkusundan ibadet edenler köle, cennete girip ödül kazanmak isteyenler ise tacirdirler (Râbia el-Adeviyye, ö.185/801).” (Massignon, 2020: 98) “Hakk’ın belirtilerinden herhangi bir şey sana görüldüğünde o hâlde beraber ne cennete ne de ateşe iltifat etme (Ebu Kasım İbrahim b. Muhammed Nesrabazi, ö. 369/969).” “Ünsiyetin en düşük makamı, ünsiyet veren cehenneme atılırsa ünsiyeti bozulup bulanmaz. Allah cehennemi, rıza sıfatına sahip kulunun sağına koyarsa sol tarafına nakletmesini istemez. Rıza, senin Allah’tan cenneti istememen ve ateşten O’na sığınmamandır (Kuşeyrî, ö. 465/1072).” (Kuşeyrî, 1980: 103, 112, 243, 244) “Âlem barı uçmađ bolsa cümle hûrlar karşı kelse (Âlem bütün cennet olsa bütün huriler karşılamađa gelse) / Allah mengeruzı kılrsa menge sen ok keresken (Allah bana nasip eylese bana sen gereksin.) Uçmađ kirem cevlan kılam ne hurlarđa nazar kılam (Cennete gireyim cevlan eyleyim, ne hurilere nazar eyleyim) Anı munı men ne kılam menge sen ok keresken (Onu bunu ben ne eyleyim, bana sen gereksin.) (Hoca Ahmed Yesevi, ö. 562/1166).” (Ahmed Yesevi, 2018: 35) “Allah’ın kullarından bazıları da ahiret hayatında cehennem denilen yerde bu azabı tadacaklardır. Bununla

işin hakikatini sezen-keşfeden ilim sahiplerinden hiç kimse, onlar için cehennem denilen yerde kendilerine mahsus bir zevk ve nimet olduğunu kestiremez. Bu zevke ve nimet ya çektikleri azabın ortadan kalkmasıyla olur ki bu suretle o azaptan kurtulmaktan duydukları rahat onlar için bir zevk sayılır. Yahut cennet ehli olanların nimet ve sıfatları gibi onlara ayrıca bir nimet verilir. (Muhyiddin İbnü'l Arabî, 1992: 140) / Cennete cennet ismi verilmesi mücerred Hak Tealâ ile senin arana perde olup seni setr ettiğinden dolayıdır. Çünkü cennet nefislerin şehvât makamıdır. (Muhyiddin İbnü'l Arabî, 2009: 234) / Allah'ın sonsuz rahmeti ve lütfu, onlar hakkında da -bizzat ateşin içinde- bir şekilde tecelli etmesi gerekir. Bu da şöyle olabilir: Cehennemde ebedî kalanlar -Allah'ın haklarında tayin ettiği- cezalarının süresi bittikten sonra, artık ateşe karşı bir alışkanlık, bir muafiyet kazanacaklar. Acıyı hissetme duyuları kaybolup artık elemi, sızıyı, ağrıyı duymaz hâle geleceklerdir. Hatta uykuda olan birinin rüyada gördüğü türden hayalî bir lezzeti bile hissedebileceklerdir (İbnü'l Arabî, ö.638/1240).” (Muhyiddin İbnü'l Arabî, 2017: 303) gibi bu ve benzer sözler üzerinden sûfiler eleştirilmiş hatta afroz edilmiştir.

Olumsuz değerlendirmeler hakikati yansıtmamaktadır. Çünkü sûfilerin, dua edenler için Allah'tan istenen bir ihtiyacın kabulü kolay görünürse arkasından hemencecik cenneti isteyin, umulur ki kabul olunur tavsiyesi, (Kuşeyrî, 1980: 314) yine Kuddûs cennetlerine vasıl olanlar orada ebediyen kalacaklar ve başka yere gitmek istemeyecekleri (Abdurrezzak Kâşânî, 1988: 246) sözleri, bu nimet yurdunun onlar tarafından ne kadar istendiğinin ve kıymetli olduğunun göstergesidir. Bu iştihak sûfilerde cenneti şevk ile arzulamaya vesile olduğu gibi, cehennemin dehşetini hatırladıklarında da gaybet (Cebecioğlu, 2005: 118) yaşamalarına neden olmuştur. (Kuşeyrî, 1980:122, 123). Nitekim ilk zahid sûfilerden Rebi b. Heysen'in (ö. 65/685 ?), İbn Mesud (r.a)'a giderken demirci dükkanının önünde kızıl ateşi görünce bayılıp ertesi sabaha kadar ayılmaması, niçin bayıldığı sorulunca da cehennemliklerin cehennemdeki hâllerini hatırladım demesi (Kuşeyrî, 1980: 122) bu korkunun ispatıdır. Ayrıca cennetin ve sıkıntı yeri olan cehennemin birçok sûfi/mutasavvıf tarafından ayrıntılı şekilde tasvir edilmiş olması, bu mekanlara ne kadar önem verdiklerinin delilidir. Onlar cenneti sadece kendileri için değil, kendilerine eziyet veren insanlar için dahi istemişler; (Kuşeyrî, 1980: 292) tüm insanlığın cennete girmesi ve cehennemden korunmasını sağlamak için uzunca cennet ve cehennem tasvirleri yapmışlardır. Basralı meşhur sûfilerden Hasan Basrî (ö. 110/728) bunlardan bir tanesidir. Birçok yerde cenneti ve nimetlerini tarif etmiş olup “Cennette gözün ve gönlün dilediği, onları tatmin edecek her şey vardır. (Ebu Bekir Sabdullah b. Muhammed b. Ebi'd Dünya el Kurasi el Bağdadi, 2008: 170). Cennette altından bir saray vardır ki bu saraya sadece peygamberler, sıddıklar, şehitler veya seslerini adalet için yükselten adaletli hakimler girebilir.” (Ebu Bekir Sabdullah b. Muhammed b. Ebi'd Dünya el Kurasi el Bağdadi, 2008: 132) diyerek bu eşsiz nimeti insanların gözünde somutlaştırmaya çalışmıştır. Basrî, sadece cenneti tarif etmekle kalmayıp nimetlerini müritlerine tanıtarak onlarda cennete karşı bir iştihak da uyandırmaya gayret gösterir. Müellifin Kur'an'da cennet hurileri için kullanılan Onlar yakut ve inci gibidirler (bk.Rahman 55/58) ayetini yorumlarken Cennetteki huriler inci beyazlığında ve yakut saflığındadır. Ey gençler güzel gözlü hurileri özlemiyor musunuz? (Ebu Bekir Sabdullah b. Muhammed b. Ebi'd Dünya el Kurasi el Bağdadi, 2008: 200, 203) sözünü bu amaç doğrultusunda söylediği tahmin edilmektedir. Hasan Basrî, cenneti arzu ile anlattığı gibi cehennem konusunda da büyük bir korku yaşamaktadır. Cehennem dehşetini her hatırlaması “gaybet” yaşamasına neden olur. Bu hâl onun gün içindeki yaşantısını şekillendirmiş, cehennemin sadece kendisi için yaratıldığı düşüncesine kapılmasına sebep olmuştur. Nitekim “Bin sene sonra cehennemden bir adam çıkar. Keşke o çıkan adam ben olsam! Veya cehenneme atılıp orada ilgilenilmemekten korkuyorum.” (Schimmel, 1982: 39) Sözleri bunun ispatıdır.

Ünlü mutasavvıf Gazzâli'nin (ö. 505/1111) cennet ve cehennem ile ilgili değerlendirmeleri de Hasan Basrî ile benzerlik gösterir. Nimetlerin yurdu olarak nitelendirdiği cennet için:

Cennet akla gelebilen ve gelemeyen saf nimetlerin, sevinçlerin ve mutlulukların yeridir. Cennette yalnızca ölüm ve ayrılığın olmaması; hastalık, ihtiyarlık ve fakirliğin bulunmaması

yeterli nimetler iken, orada bunların yanında gözlerin görmediği, kulakların (hikâye ve efsanelerde bile) işitmediği, aklın tasavvur edemediği ve hayalin yetişemediği nimetler vardır. Dünya her şeyi ile toplanıp gelse oradaki nimetlere ve derecelere tekabül edemez. (Gazzâlî, 1996: 540) Sözlere ve cehennemî Kur'an ayetlerinde belirtildiği üzere yedi kata ayırması (bk. Hicr 15/99), ilgili ayetin tefsiri hususunda hak edenin günahının derecesine göre layık olduğunu bulacağı hususunda (Gazzâlî, 1996: 410, 419) İslam âlimleri ile hem fikir olması, sûfilerin cennet ve cehennem konusunda ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu ispatıdır.

Sûfilerin tüm insanlığın kurtuluşu için cehennemden alevleri içinde yanmaya razı olmaları da tartışma konusu olmuştur. (Çatak & Vural, 2022:118) Ancak bu düşünceyi çağrıştıran sözleri sadece sûfiler sarf etmemiştir. Nitekim İslam dininin büyükleri veya bu dinin âlimleri de buna benzer sözler sarf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in Sen Allah'ın cehennemden âzat ettiği kimsesin (bk. Tirmizî, "Menâkıb", 16) diye seslendiği Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/621) "Cehennemde vücudum büyüsün, tâ ehli imana yer kalmasın." (Sivasi, 2017: 25) Sözlere, yine büyük âlimlerden Ebû Süleymâned-Dârânî'nin (ö. 215/830) "Allah tüm insanları cennete koysa beni cehenneme koysa ben buna rıza gösteririm. (Gazzâlî, 1996: 337) Veya Allah beni bir köprü yapsa tüm insanları üstümden geçirip cennete koysa ve sadece beni cehenneme soksa Allah böyle uygun görmüştür der, O'nun hükmüne boyun eğip rıza gösteririm." İfadeleri ve Abdülkâdir Geylânî Hazretleri'nin (ö. 561/1166) "Hz. Muhammed'in (s.a.v) şefaati olmasaydı şu topal ayağımla cehennemden kapısını kapar, hiçbir günahkârı oraya sokmazdım." (Memişoğlu, 2004: 43) Sözlere buna örnek gösterilebilir. (Gazzâlî, 1996: 337) Yine son dönem Osmanlı âlimlerinden Said Nursi'nin (ö. 1878/1960) "Milletimizin imanını selamette görürsem cehennemden alevleri içinde yanmaya razıyım." (Said Nursi, 1996: 630) Sözlere bu minvalde sarf edilmiş cümlelerdir. Bu ifadelerden yola çıkarak sûfilerin sözlerini çarpıtmak hakikati yansıtmamaktadır. Sûfiler gerek yaşantılarıyla gerekse İslam'a hizmetleriyle vicdanlarını kemale erdirmiş kimselerdir. Sarf ettikleri sözler de ehl-i imana karşı derin muhabbet ve şefkatin ürünüdür. Nitekim sûfiler yeryüzünün herhangi bir yerinde bir Müslüman sıkıntı içindeyse kendilerini asla mutlu hissetmemişler, ait oldukları topluma karşı derin mensubiyet ve sorumluluk hissi bu türden söz sarf etmelerine neden olmuştur (Özel, 1996: 9, 17). Zira bu ifadelerden aksi yorumlar çıkarmak gerçeğin çarpıtılması anlamına gelir.

Netice itibarıyla sûfiler için cennet, inanan ve inancı doğrultusunda eylemde bulunanlar için bir mükafat yeridir. Onlar cenneti Allah'ın sıfatlarının tecellisi, zatının birer yansıması ve O'nun ilahi birer sanatı olarak değerlendirirler. Son melâmî şeyhlerinden Abdülaziz Mecdi Tolun (ö. 1865/1941) "Sun-ı ilahi noksanı olmadığından cennet bedia-i ilahiye olması iktiza eden Cemal birer tecellidir." (Memişoğlu, 2004: 34). Diyerek bu İlahi tecelliye dikkat çeker. Aynı şekilde cehennem de Hakk'ın Celal, Cebbar ve Kahhar sıfatlarının tecellisidir. (Olgun, 2023: 155) Rabb'in zalimler için vaat ettiği hakikatin yaşanacağı yerdir.

III. Yûnus Emre'nin Mısralarındaki Cennet Algısının Tasavvufî İzahı

Yûnus Emre Eski Anadolu Türkçesi ile yazmış olduğu şiirleriyle edebiyatımızda sevgi ve hoşgörünün sembolüdür. Onun düşünce dünyasını anlamayanlar, öğrencilerin zihinlerinde olumsuz yargıların oluşmasına sebebiyet veriyor düşüncesi ile ders kitaplarında bazı mısralarını sansürlemişlerdir. Yûnus Emre'nin "İşkun aldı benden beni/ Bana seni gerek seni dizeleri ile başlayan ve Cennet cennet dedikleri / Bir ev ile birkaç huri / İsteyene vergil onu / Bana seni gerek seni" (Tatçı, 2021: 295) mısraları ile devam eden ilahisi bunlardan birisidir. Bu şiir Oğuz Türkçesinin Anadolu'daki ilk örneklerindedir. Onuncu sınıf ortaöğretim Türk edebiyatı kitaplarına şiirin yedi kıtası alınmış, tasavvufî anlamlar içeren "Cennet cennet dedikleri / Bir ev ile birkaç huri / İsteyene vergil onu / Bana seni gerek seni" mısraları kazanım noktasında yanlış manaları çağrıştıran düşüncesi ile kitapta yer verilmemiştir. (Geçmen & Bursalıoğlu, 2012: 152) Bunun nedeni Yûnus'un şiirlerinin tasavvufî yönden tahlil edilmemesi, seyr ü sülûk yolculuğunda geçirmiş olduğu evrelerin bilinmemesi ve düşünce derinliğinin anlaşılabilmesidir.

Yûnus Emre ile ilgili cennet ve cehennem konusunda iki tane görüş ortaya atılmaktadır. Birincisi Yûnus'un diğer sûfiler gibi ehl-i sünnet çizgisinde olduğu görüşü ikincisi ise "Cennet cennet dedikleri / Bir ev ile birkaç huri/ İsteyene vergil onu / Bana seni gerek seni" mısralarından yola çıkılarak cenneti küçümsediği ve cehennemi önemsemediği fikridir. Yûnus'un bu konudaki düşüncelerine açıklık getirebilmek için bilinen iki eserin dikkatlice incelenmesi gerekir. Bu eserler Divân'ı ve Risâletü'n-Nushiyye'dir. (Pala, 1991: 531) Yûnus şiirlerinde yaklaşık kırk sekiz yerde cennet, on dokuz yerde cehennem ifadesini kullanmıştır. (Tatçı, 2021: 71) Şairin eserlerinin hacimleri ile kelimelerin kullanım sayıları karşılaştırıldığında cennet ve cehennem üzerinde sıklıkla durduğu, insanlara umut ve sevgi dağıtmak için cennet kavramını cehennemden daha fazla kullandığı görülmektedir. Bu durum Yûnus'un Hakk'ın rahmetine dikkat çekmek için söylediği "Cennet Cenab-ı Hakk'ın lütfu nurundandır." (Tatçı, 2021: 71) Sözü'nün zihinsel yansıması olarak da değerlendirilebilir.

Yûnus Emre'nin mevcut eserleri tarandığı zaman cennet ve cehennem hususunda diğer sûfiler gibi ehl-i sünnet çizgisinde olduğu görülür. Onun seyr ü sülûk yolculuğundaki gelişiminin sonucu olarak söylediği "Cennet cennet dedikleri / Birkaç ev ile birkaç huri/ İsteyene sen vergil onu / Bana seni gerek seni veya Cömert olan kişi cennete bakmaz / Gönlü taç, hulle ve huriye akmaz/ Cennetten vazgeçer onu duyanlar/ Huri ve köşk istemez terke uyanlar." (Yûnus Emre, 2013:111) mısralarını ön yargılı değerlendiren grupların temel yanılgısı onun önceliklerinin bilinmemesi, Rabb'e karşı duyduğu sonsuz muhabbet hissi, (Gül, 2020: 510) tasavvufi düşüncede terk ile yakın makamına ulaşması (Pala, 1991: 531) ve kullandığı dilden kaynaklanmaktadır. (Gül, 2020: 510) Yûnus, dünya ve ahiret dengesini en makul şekilde kurarak Hakk'a olan sevgisini hayatının merkezine yerleştirmiş, dünya telaşı ve ahiret kaygısından uzak yaşamıştır. (Akın, 2022: 71).

Onun ibadetlerindeki temel öncelik cenneti kazanmak veya cehennemden korunmak değil, Allah rızasıdır. (Gül, 2020: 510) Şair bu önceliğini açıklamak için şiirlerinde "boyun burmak, boyun eğmek, kalem çalınmak" gibi kavramları kullanır. (Tatçı, 2021: 366, 388, 393) O sadece dünya nimetlerine karşı zahitlik yapmamış, ahiret nimetlerinin de Hakk'ın rızasının önüne geçmesine engel olmaya çalışmıştır. Çünkü Yûnus'a göre tasavvuf, dünyevî ve uhrevî her hazzı terk etmek demektir. (Kuşeyrî, 1980: 59, 73, 85) Salik insan Allah için nefsinin dünya ve ahirete ait her şeyden boşaltan kimsedir. (Kuşeyrî, 1980: 306, 307) Bu nedenle ona göre bütün ibadetler Allah'ın rızasını kazanmak için yapılmalıdır. Çünkü amili hakiki cennete götürecek taat ve ibadet, Allah rızasında gizlidir. (Gül, 2020: 510) İbadetlerin yerine getirilmesinde bundan başka amaç gözetmek ihlâsa aykırıdır. Nitekim sûfilerin cennet için ibadet edeni rüşvetle iş yapan çocuğa; cehennem korkusuyla taatte bulunana ise dayak yememek için görevlerini eksiksiz yerine getiren köleye benzetmeleri bu duygunun ürünüdür. (Çatak & Vural, 2022: 118, 121) Ayrıca ibadetleri cennet sevgisi ve cehennem korkusu için yapmak; insan için niçin namaz kılmalı, niçin oruç tutmalı, niçin zekat vermeli? Sorularının cevaplarının kişi için menfi olacağı durumunu doğurmaktadır. Bu hâl Yûnus'a göre bir nevi çıkar ilişkisi veya samimiyetsizliğin göstergesidir. (Çatak & Vural, 2022: 121) Allah ile bu şekilde bir menfaat ilişkisine girmek, şair için hakikat denizinde boğulmak anlamına gelir. Yûnus ile Tanrı arasındaki ilişkiyi muhabbet kavramı ile açıklamak ve seven-sevilen diye resmetmek daha isabetli olur. (Singin, 2020: 90) Nitekim Yûnus Emre'nin belirttiği üzere "İnsan neyi isterse neyi severse imanı odur." (Yûnus Emre, 2013: 32). Çünkü o bilir ki Allah gayretkeştir. (Cebecioğlu, 2005: 119) Sevdiği kulun kalbinde kendisi dışında bir sevgiye izin vermez. Bunun en güzel örneği Hz. İbrahim kisasıdır. Hz. İbrahim oğlu Hz. İsmail'i ifrat derecesinde sevdiğinde, Allah gayretini ortaya koyarak kalbinden çıkarsın diye onu kurban etmekle mükellef kılmıştır. (Kuşeyrî, 1980: 302, 303) Bu nedenle Yûnus'a göre hiçbir şey Allah sevgisi ve onun rızasının önüne geçmemelidir.

Yûnus için Hakk'ın rızasını gözetmenin önceliği Allah Teala'nın Hz. Musa'ya Kesinlikle ben, Rabb'inim! Hemen iki nalınını çıkar; gerçekten sen mukaddes vadi olan Tuva'dasın! (bk.Tâha 20/12) ayeti üzerinden "tecrîd", "tefrîd", "tevhîd" kavramlarıyla açıklanabilir. Bunlar (tecrîd, tefrid ve tevhîd) tasavvufta hâller olup bu hâli yaşayan sûfi, yaptığı amellerden bir ödül

veya ceza bekleyemez durumdadır. Salik hâllerin derinliklerinde kaybolmuş, Allah azameti karşısında gaybete ulaşmıştır. (Cebecioğlu, 2005: 703, 705) İşârî tefsirde Hz. Musa'ya ayakkabılarını çıkarması için verilen emrin zahir ve bâtın olmak üzere iki yönü vardır. Zahiri yönü masiva ile bağını kopar, bâtınî tarafı ise ahiret nimetlerini arzulama veya cehennem azabını tasa yaparak ibadet etme, şeklindedir. Çünkü Hz. Musa'nın çıkarttığı ayakkabıları tek değil, çifttir. Bu nedenle ayetin hem dünyaya hem de ahirete bakan tarafı vardır. Salik kişi yaptığı işlerde dünyevi veya uhrevî amaçlardan sıyrılmalı, sadece Allah rızasını gözetmelidir. Bu düşünce kişiye ebedilik yurdunun kapısını açacak, onu Allah ile çıkar ilişkisine girmekten kurtaracaktır. Bunun dışındaki çaba ve maksatlar Yûnus için hastalıklı görülmüştür. (Herevî, 2009: 483) Nitekim Allah'ın Tevbe Suresi'nde cennet nimetlerini bildirdikten sonra Allah rızası ise hepsinden üstündür (bk. Tevbe 9/72) ayeti, Yûnus'un önceliklerini destekler niteliktedir.

Yûnus'un ibadetlerindeki ikinci öncelik rü'yetullah'tır. Rü'yet görme, bakma, görülme anlamlarına gelir. (Devellioğlu, 2004: 902) Rü'yetullah ise Allah'ın görülmesidir. Sınırlı olmakla birlikte Allah'ın dünyada görülmesinin mümkün olduğunu iddia eden İslam âlimleri olmakla birlikte; âlimlerin ekseriyeti, O gün Rablerine bakan parlak yüzler vardır (bk. Kıyamet 75/22-23). Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır (bk.(el-Mutaffifin 83/15). Ayetleri ve Hz. Peygamber'in ahireti kastederek: Muhakkak ki siz Rabb'inizi şu ayı gördüğünüz gibi pürüzsüz göreceksiniz, bunda şüphe etmeyiniz (Buhârî, Tecrîd-i sarîh, 331). Müminler, bulutsuz bir günün öğle vaktinde güneşi ve bulutsuz bir gecede dolunayı gördükleri gibi Allah'ı ahirette görecektir (Buhârî, Tevhîd, 24). Hadislerinden yola çıkarak müminlerin ahirette Allah'ı görecektirini iddia etmişlerdir. Bu durum Hz. Peygamber'e göre cennetteki en büyük nimettir. Nitekim bu konuda şöyle buyurmaktadır: Cennette müminlerin derece bakımından en aşağı mertebede olanlar; bahçeler, saraylar, hanımlar ve hizmetçileri ile oturarak bin yıllık mesafe olan mülke sahip olan kimsedir. En üstün derecede olan ise her gün sabah akşam Rabb'ine nazar eden kimsedir (Tirmizi, Tefsir, 75-1). Bu konuda da Yûnus ehl-i sünnet çizgisinde olup Hz. Peygamber ile hem fikirdir. Ona göre Hakk'ın didarını görmek en büyük mükafattır. Şair şiirlerinde yaklaşık kırk üç yerde bu arzusunu dile getirir. Yûnus'un: "Gerekmez yâr gerekmez cân gerekmez / Bize dîdâr gerek deyyâr gerekmez veya Dâim riyâzât çekip halvetlerde diz çöküp / Hak dîdârî eserin görmeyen âşık mıdır, sözleri, yine benzer şekilde Maksûdumuz dîdâr idi şeyhimiz gerçek er idi / Evvel dahî ol var idi âhir dahî var olırsar," (Tatçı, 2021:121, 128, 130, 133, 148, 149) sözleri bunun örneklerindedir.

Sûfilere göre müminler ahirette Allah'ı görecektir fakat bu durum insanların buldukları makam ve mevkiye göre farklılık gösterecektir. (İbnü'l Arabî, 2009: 53) Bu nedenle Yûnus'un dünyadaki amacı Efendimizin hadisinde belirttiği üzere cennette Allah'ı en üst makamdan layıkıyla görmektir. Onun için en büyük mükafat budur. Bu takaddümünü "Bunda dahi verdin bize oğul u kız çift ü helâl / Andan dahi geçdi arzum benim âhım didâr için" (Tatçı, 2021: 23) sözleri ile dile getirir. Bu nedenle rüyetullahın olmadığı cenneti eksik bulur. O, ne cennet nimetlerini küçümsemiş ne de cehennem azabını yok saymıştır. Tam tersine cennetteki nimetlerin en büyüğüne talip olmuştur. Büyük sûfi Maruf el Kerhi'nin "Cennet arzusu veya cehennem korkusu bütün bunlar Allah'ın elindedir. Sen O'nu sevdin mi, O sana bunların hepsini unutturur. Sen O'nunla dost oldun mu, O seni bütün bunlardan korur ve en büyük mükafata ulaştırır. O mükafat cennette Allah'ı temaşa etmektir." (Ateş, 2009: 20)Sözü de bu manada söylenmiştir. Nitekim Yûnus Emre'nin "Bakacak O'ndan daha güzel ne var?/ Cennetten vazgeçer O'nu duyanlar/ Huri ve köşk istemez terke uyanlar." (Yunus Emre, 2013: 111) Mısralarından anlaşıldığı üzere Yûnus'ta kafa karışıklığı söz konusu değil, tam tersine ne istediğini çok iyi bilmektedir. O didar olmayan cenneti anlamsız bulur. "Bize didar gerek dünya gerekmez / Bize mana gerek dava gerekmez" (Pala, 1991: 539)mısraları da bu maksatla söylenmiştir.

Yûnus Rabb'e karşı sonsuz bir muhabbete sahiptir. Bu sevgi İlahi aşk olarak da nitelendirilebilir. Bu duygu onda dünyevî ve uhrevî her türlü nimet ve sıkıntının geri plana itilmesine neden olmuştur. Bu nedenle o, cenneti arzu etmediği gibi cehennemi de düşünmek istemez. (Pala, 1991: 539)Yûnus'un "Ne tamuda yer eyledim / Ne uçmakta köşk bağladım / Senin

için çok ağladım / Bana seni gerek seni” mısraları da bu minvalde söylenmiştir. (Tatçı, 2021:295) Ayrıca Yûnus bilir ki kişi kendi gayreti ile cennete giremez. Ancak Allah’ın rahmet ve ihsanı ile cennete girebilir. (Pala, 1991: 538, 539)

Bu konuda Yûnus ile ilgili bir diğer eleştiri konusu da cennet-cehennem hususundaki ilgili ayetlere bâtını yorumlar getirmesi ve konuyla ilgili kullandığı dildir. Aslında Yûnus’un tasavvufî hayatı dönemseller olarak incelense yaşadığı hâl ve ulaştığı makamlar tahlil edilse daha ilmi sonuçlar elde edilebilir. Nitekim seyr ü sülûk yolunun başlarında “Bir dem günâhın fikr eder dos doğru tamuya gider / Bir dem görür Hak rahmetin uçmaklara Rıdvân olur” (Tatçı, 2021: 126) derken her türlü isteği gönülden çıkardığı terk makamına ulaştığında “O, cennet cennet dedikleri / Bir ev ile birkaç huri / İsteyene vergil onu / Bana seni gerek seni mısralarını” söylemiştir. Bu makam tasavvuf kültüründe “terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk” olarak açıklanır. (Cebeoğlu, 2005: 490) Bu durum, Sizden de Allah’ın dışında taptığınız/çağırduğunuz şeylerden de uzaklaşıyorum (Meryem 19/48), ayetinde belirtildiği üzere kişinin maddi veya manevi her şeyden ari olması ve Allah dışındaki unsurları kalbinden çıkarmasıdır. Tevcihin zorluğu nedeniyle Allah bu makamı sadece nebilere ve velilere emretmiştir. Bu mertebeye ulaşan kişi her türlü nimetleri terk ettiği gibi cehennem azabı gibi kaygılardan da uzaklaşır. Yûnus’un ilgili mısraları bu makamda bulunduğu zamana denk düşer. Ona göre sonsuzluğa ulaşmak ve maşuka kavuşmak için İbrâhim bin Edhem (ö. 161/778 ?) gibi her türlü arzu ve kaygıları terk etmek gerekir. Çünkü Yunus’a göre “Cânın terk etmeyen mâşûku bulmaz.” (Tatçı, 2021: 128, 130, 131, 145, 153, 224) Yani heva ve kaygılarını bırakmayan Hakk’a kavuşamaz. Bu makam aynı zamanda Yûnus’a göre ilk yaratılıştaki asli fitrata dönmektir. Onun “Senlik benlik terk edip yokluk evine girip” (Tatçı, 2021: 128, 130, 131, 145, 153, 224) mısraları da bu minvalde söylenmiştir. Dönen kişi kendi benliğini bulacak ve Allah’ın varlığında fani olup yakın mertebesine ulaşacaktır. (Tatçı, 2021: 78, 153, 269)

Tasavvufta terk makamı kemal mertebesidir. Bu mertebeye ulaşmak için bu makamı yaşamak gereklidir. Yûnus’un “Seni gördüm güneş gibi Cennet bana zindân gibi/ Cennet’ine zâhidin ko uçmakda arzûm yok durur, Kim ki dostu sevdi ise hânûmânı terk eylesin / Terk eylegil sen senliğin O’nun aşkını bul O’nun” sözleri, her şeyin O olduğunun delilidir. Bu nedenle Yûnus cennet, köşk ve hür gibi uhrevi nimetleri terk etmeyi değer bulmuş, bulunduğu makam ve içinde yaşadığı hâl onun cennet arzusu ve cehennem kaygısından geçmesine neden olmuştur. (Tatçı, 2021: 78)

Bilindiği gibi gerek Yûnus gerekse diğer sûfiler zahiri manaya ters düşmemek şartı ile ayetlerin bilinen manalarına ilave bâtını anlamlarının da olabileceği düşüncesini taşımaktadırlar. (Olgun, 2023: 321) Bu hususta dilin anlam genişlemesi imkanı kullanılmış; teşbih, teşhis ve mecazımürsel gibi dilin inceliklerinden yararlanılmış, yer yer şatahat anlamı içeren sözler söylenmiştir. (Gül, 2020: 516) Bu yolla Müslümanların konuya farklı açıdan da bakabilecekleri ifade edilmeye çalışılmıştır. Örneğin cennete ulaşmaya nuruna erme, visala kavuşma, rızaya erişme anlamlarını eklemeleri; yine cehennem ateşi ile ilgili de aşk ve muhabbet ateşi anlamlarını kullanmaları bunun örneğidir. Aslında bu tür teviller Yûnus gibi sûfilerin yaşadıkları yakın hâli ve buldukları makamlarla ilgilidir. Kalplerine tecelli eden hakikat idraklerinin açılmasına vesile olmuş ve yeni yorumlar yapmalarına imkan sağlamıştır. Bu durum tefsir alanında zenginlik sayılması gerekirken öncekiler gibi ağır tenkitlere maruz bırakılmıştır.

Sonuç

Cennet ve cehennem kavramları, yalnızca İslam düşüncesinde değil, farklı dinî geleneklerde de merkezi bir yer işgal etmiş, dünya ve ahiret arasındaki ilişkiyi şekillendiren temel metafiziksel unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Cennet, genellikle salih amellerin karşılığı olarak sunulan ebedî saadet mekânı; cehennem ise ilahî adaletin tecelli ettiği bir arınma ve ceza alanı olarak tasavvur edilmiştir. Bu mekânların anlamı ve işlevi, tarih boyunca hem kelâmî hem de tasavvufî düşünce içinde farklı yorumlarla ele alınmış, özellikle sûfilerin dilinde sembolik ve metafiziksel boyutlar kazanmıştır. Bu çerçevede, Yûnus Emre’nin cennet ve cehenneme dair

ifadeleri, onun sūfî duyarlılığı ve ilahî aşk anlayışı bağlamında ele alınmalıdır. Onun “Bana Seni Gerek Seni” ifadesi, dünyevî ve uhrevî her türlü karşılık beklentisinin ötesinde, Hakk’ın rızasına erişme arzusunu yansıtmaktadır. Yûnus’un bu tavrı, sūfî geleneğin temel ilkelerinden biri olan ihlas (samimiyet) ve rıza (Hakk’a teslimiyet) ile örtüşmektedir. Ancak, bu şiirlerin bağlamından koparılarak yüzeysel değerlendirilmesi, onun düşüncesinin yanlış anlaşılmasına ve kimi zaman sansüre uğramasına neden olmuştur. Oysaki tasavvufî bir perspektiften bakıldığında, Yûnus’un ne cenneti küçümsediği ne de cehennemi önemsiz gördüğü iddia edilebilir. Bilakis, onun vurgusu, cenneti bir gaye olarak değil, Hakk’a ulaşmanın bir vasıtası olarak gören irfanî bir yaklaşımı ifade etmektedir. Netice itibarıyla, Yûnus Emre’nin cennet ve cehennem tasavvuru, İslam düşüncesinin ana omurgasını oluşturan ehl-i sünnet anlayışına içkindir. Onun şiirlerinde dile getirdiği hakikat arayışı, insanın varoluşsal yolculuğunu, aşkın hakikatle buluşma gayretini ve dünyevî-uhrevî menfaatlerden arınmış bir kulluk şuurunu yansıtmaktadır. Bu nedenle, onun sözlerini yüzeysel bir okuma ile değerlendirmek yerine, tasavvufî düşüncenin iç dinamikleri ve epistemolojisi çerçevesinde yorumlamak, hem Yûnus’un dünya görüşünü anlamak hem de İslamî düşünce geleneği içindeki konumunu doğru tespit etmek açısından elzemdir. Bu çalışmanın ortaya koyduğu analiz, Yûnus Emre’ye yöneltilen eleştirileri yeniden değerlendirme ve onun tasavvufî mirasını daha kapsamlı bir bağlamda anlama konusunda katkı sunmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak Kâşânî. (1988). Te’vilat-ı Kaşaniyye. (Tercüme Eden: Ali Rıza Doksanyedi), – Ankara: Kadioğlu Matbaası.
- Adem Çatak, Ahmet Vural. (2022). Tasavvufî Düşüncede Cennet ve Cehennem Telakkisi: Yûnus Emre ve Kemal Ümmî Örneği. *Sûfiyye* 13. – S. 117-144.
- Ahmet Gül. (2020). Yorumun Literal Anlamını Aşması: Sûfî Te’vilde Anlam Genişlemesi, Cennet ve Nâr (Cehennem) Örneği. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/3. – S. 506-517.
- Annemarie Schimmel. (1982). Tasavvufun Boyutları. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Aynur Singin. (2020). Hâris B. Esed El-Muhâsibî’de İnsan Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme. *Akademiar Dergisi* 9. – S. 69-98.
- Bekir Topaloğlu. (1993). “Cehennem”. TDV İslam Ansiklopedisi. 7/227-233. – İstanbul: TDV Yayınları.
- Cemil Geçmen&Yeliz Bursalioğlu. (2012). 10 sınıf Türk Edebiyatı, – Ankara: Fırat Yayıncılık.
- Cüneyt Akın. (2022). Yunus Emre’de İdeal Dünyanın Unsurları, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 22. – S. 67-78.
- Ferit Devellioğlu. (2004). Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat. – Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 21. Basım.
- Ebu Bekir Sabdullah b. Muhammed b. Ebi’d Dünya el Kurasi el Bağdadi. (2008). Hadislerde Cennet. - İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- Ethem Cebecioğlu. (2005). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. – Ankara: Anka Yayınları, 3. Basım.
- Gazzâlî. (1996). İhyâü Ulûmi’d Dîn. (Tercüme Eden: Ahmet Serdaroğlu). – İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Gazzâlî. (1996). Mükâşefet-ül Kulûb (Tercüme Eden: Yaman Arıkan). – İstanbul: Yûnus Emre Yayınları, 9. Baskı.
- Hatice Şahin Aynur. (2019). Kur’ân’da Cehennem Kavramının Tefsir Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Amasya İlahiyat Dergisi* 12. – S. 283-318.
- Herevî. (2009). Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-Sâ’irin. – Bursa: Emin Yayınları.
- Hoca Ahmed Yesevi. (2018). Divan-ı Hikmet. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 8. Baskı.
- İbnü’l Arabî. (2017). Fütuhât-ı Mekkiyye. – İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.
- İbnü’l Arabî. (2009). Marifet Kitabı. – İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı.
- İsmet Özel. (1996). Ve’l Asr. – İstanbul: Şûle Yayınları.
- İskender Pala. (1991). Yunus Emrede Ölüm Düşüncesi. *Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. – S. 69.
- Kuşeyrî. (1980). Risale-i Kuşeyri. – İstanbul: Arslan Yayınları, 2. Baskı.

- Louis Massignon. (2020). Doğu Devrinde İslâm Tasavvufu. – İstanbul: Ataç Yayınları.
- Muhyiddin İbnü'l Arabî. (1992). Fusûs ül Hikem. – İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Mustafa Tatçı. (2021). Yûnus Emre Divân'ı. – Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Ömer Faruk Harman. (1993). “Cehennem”. TDV İslam Ansiklopedisi. 7/225-233. – İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sadreddin Konevî. (2014). Miftâhu'l Gayb. – İstanbul: Kapı Yayınları.
- Said Nursi. (1996). Tarihçe-i Hayat. – İstanbul: Envar Neşriyat.
- Serdar Dartar&Lütfü Kaplanoğlu. (2021). Batı ve Doğu Sanatında Cehennem Kavramı. *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 7/2. – S. 14-27.
- Şemseddin Sivasî. (2017). Çehar Yar-ı Güzin. – İstanbul: Medine Yayıncılık.
- Talat Olgun. (2023). Abdülaziz Mecdi Tolun; Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri. – Ankara: Sage Yayıncılık.
- Talat Olgun. (2023). İlim Tasniflerinde Tasavvuf. – Ankara: Ankara Kalem Neşriyat.
- Yûnus Emre. (2013). Risâletü'n Nushiyye (Hazırlayan: Ziya Avşar). – Ankara: Sistem Ofset, 1.

REFERENCES

- Abdurrezzak Kâşânî. (1988). Te'vilat-ı Kaşaniyye [The Allegorical Interpretations of al-Kashani]. (Tercüme Eden: Ali Rıza Doksanyedi), –Ankara: Kadioğlu Matbaası. (In Turkish).
- Adem Çatak, Ahmet Vural. (2022). Tasavvufî Düşüncede Cennet ve Cehennem Telakkisi: Yûnus Emre ve Kemal Ümmî Örneği [The Perception of Paradise and Hell in Sufi Thought: The Case of Yunus Emre and Kemal Ümmî]. *Sûfîyye* 13. – S. 117-144. (In Turkish).
- Ahmet Gül. (2020). Yorumun Literal Anlamını Aşması: Sûfi Te'vilde Anlam Genişlemesi, Cennet ve Nâr (Cehennem) Örneği [Beyond the Literal Meaning of Interpretation: Expansion of Meaning in Sufi Exegesis, the Example of Paradise and Hell]. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/3. – S. 506-517. (In Turkish).
- Annemarie Schimmel. (1982). Tasavvufun Boyutları [The Dimensions of Sufism]. İstanbul: Adam Yayıncılık. (In Turkish).
- Aynur Singin. (2020). Hâris B. Esed El-Muhâsibî'de İnsan Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme [A Study on Human Nature and Ethics in Harith b. Asad al-Muhasibi]. *Akademiar Dergisi* 9. – S. 69-98. (In Turkish).
- Bekir Topaloğlu. (1993). “Cehennem” [Hell]. TDV İslam Ansiklopedisi. 7/227-233. – İstanbul: TDV Yayınları. (In Turkish).
- Cemil Geçmen&Yeliz Bursalıoğlu. (2012). 10 sınıf Türk Edebiyatı [10th Grade Turkish Literature]. – Ankara: Fırat Yayıncılık. (In Turkish).
- Cüneyt Akın. (2022). Yunus Emre'de İdeal Dünyanın Unsurları [The Elements of the Ideal World in Yunus Emre], *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 22. – S. 67-78. (In Turkish).
- Ferit Devellioğlu. (2004). Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat [Ottoman Turkish-Turkish Encyclopedic Dictionary]. – Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 21. Basım. (In Turkish).
- Ebu Bekir Sabdullah b. Muhammed b. Ebi'd Dünya el Kurasi el Bağdadi. (2008). Hadislerde Cennet [Paradise in Hadiths]. - İstanbul: Ocak Yayıncılık. (In Turkish).
- Ethem Cebecioğlu. (2005). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü [Dictionary of Sufi Terms and Expressions]. – Ankara: Anka Yayınları, 3. Basım. (In Turkish).
- Gazzâlî. (1996). İhyâü Ulûmi'd Dîn [Revival of the Religious Sciences]. (Tercüme Eden: Ahmet Serdaroğlu). – İstanbul: Bedir Yayınevi. (In Turkish).
- Gazzâlî. (1996). Mükâşefet-ül Kulûb [Unveiling of the Hearts] (Tercüme Eden: Yaman Arıkan). – İstanbul: Yûnus Emre Yayınları, 9. Baskı. (In Turkish).
- Hatice Şahin Aynur. (2019). Kur'an'da Cehennem Kavramının Tefsir Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme [A General Evaluation of the Reflection of the Concept of Hell in the Qur'an on Tafsir Literature]. *Amasya İlahiyat Dergisi* 12. – S. 283-318. (In Turkish).
- Herevî. (2009). Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâ'irin [The Hundred Stations in Sufism: Manâzil al-Sâ'irin]. – Bursa: Emin Yayınları. (In Turkish).
- Hoca Ahmed Yesevi. (2018). Divan-ı Hikmet [The Book of Wisdom]. - Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 8. Baskı. (In Turkish).
- İbnü'l Arabî. (2017). Fütuhât-ı Mekkiyye [The Meccan Revelations]. – İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. (In Arabic).

- İbnü'l Arabî. (2009). Marifet Kitabı [The Book of Knowledge]. – İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı. (In Turkish).
- İsmet Özel. (1996). Ve'l Asr [By Time]. – İstanbul: Şûle Yayınları. (In Turkish).
- İskender Pala. (1991). Yunus Emrede Ölüm Düşüncesi [The Idea of Death in Yunus Emre]. *Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. – S. 69. (In Turkish).
- Kuşeyri. (1980). Risale-i Kuşeyri [The Treatise of al-Qushayri]. – İstanbul: Arslan Yayınları, 2. Baskı. (In Turkish).
- Louis Massignon. (2020). Doğu Devrinde İslâm Tasavvufu [Islamic Sufism in Its Formative Period]. – İstanbul: Ataç Yayınları. (In Turkish).
- Muhyiddin İbnü'l Arabî. (1992). Fusûs ül Hikem [The Bezels of Wisdom]. – İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı. (In Turkish).
- Mustafa Tatçı. (2021). Yûnus Emre Divân'ı [The Divan of Yunus Emre]. – Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021. (In Turkish).
- Ömer Faruk Harman. (1993). “Cehennem” [Hell]. TDV İslam Ansiklopedisi. 7/225-233. – İstanbul: TDV Yayınları, 1993. (In Turkish).
- Sadreddin Konevî. (2014). Miftâhu'l Gayb [The Key to the Unseen]. – İstanbul: Kapı Yayınları. (In Turkish).
- Said Nursi. (1996). Tarihçe-i Hayat [History of Life]. – İstanbul: Envar Neşriyat. (In Turkish).
- Serdar Dartar&Lütfü Kaplanoğlu. (2021). Batı ve Doğu Sanatında Cehennem Kavramı [The Concept of Hell in Western and Eastern Art]. *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 7/2. – S. 14-27. (In Turkish).
- Şemseddin Sivasi. (2017). Çehar Yar-ı Güzin [The Four Rightly-Guided Companions]. – İstanbul: Medine Yayıncılık. (In Turkish).
- Talat Olgun. (2023). Abdülaziz Mecdi Tolun; Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri [Abdulaziz Mecdi Tolun: His Life, Works and Sufi Views]. – Ankara: Sage Yayıncılık. (In Turkish).
- Talat Olgun. (2023). İlim Tasniflerinde Tasavvuf [Sufism in the Classifications of Knowledge]. – Ankara: Ankara Kalem Neşriyat. (In Turkish).
- Yûnus Emre. (2013). Risâletü'n Nushiyye [The Treatise on Admonition]. (Hazırlayan: Ziya Avşar). – Ankara: Sistem Ofset, 1. (In Turkish).

ФИЛОСОФИЯ

FTAMP 02.15.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-27>

С.Т. ШЫЛМАМБЕТОВ*



Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің PhD.,
аға оқытушысы, (Түркістан, Қазақстан), *e-mail: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ОЙЛАУ ТҰРҒЫСЫНАН ХАРИДЖИЛІКТЕГІ САЯСАТ
ПЕН ЗОРЛЫҚ МӘСЕЛЕСІ**

Аңдатпа. Мақалада хариджиліктегі саяси ұстаным мен зорлық мәселесі ислам өркениетіндегі діни-саяси феномен ретінде тек тарихи оқиға тұрғысынан ғана емес, сонымен бірге дін мен саясат арасындағы өзара ықпалдастықты және олардың күрделі қатынастарын зерделеуге мүмкіндік беретін философиялық құбылыс ретінде қарастырылады. Бұл ағымның діни пайымдары, әсіресе радикалды тармақтарының Құран мәтіндерін өз ұстанымдарына сәйкес интерпретациялауы дәстүрлі діни қағидалардың шегінен шығып, әділет, еркіндік және моральдық жауапкершілік ұғымдарына қатысты терең философиялық сауалдар тудырады. Хариджилердің қатаң принципшілдігі мен шектен тыс әділдікке ұмтылысы дін мен саяси билік арақатынасына, азаматтық жауапкершілік пен биліктің заңдылығы мәселелеріне айрықша назар аударады. Сонымен қатар, олардың зорлық-зомбылыққа жүгінуі философиялық-этикалық іргетастарды қайта қарастыру қажеттігін алға тартады. Бұл құбылыс билікке қарсылық пен қоғамдық тәртіптің шектері жөніндегі сұрақтарды философиялық тұрғыдан қайта пайымдауға мүмкіндік береді. Осы тұрғыда хариджилік қозғалыс дін мен саясат, әділет пен билік, жеке жауапкершілік пен қоғам арасындағы тепе-теңдікті іздеудің үздіксіз көрінісі ретінде қарастырылады. Мақалада сондай-ақ хариджилердің діни мәтіндерді түсіндіруінен туындаған философиялық түйткілдер, олардың саяси идеологиясы мен әрекеттеріндегі этикалық қайшылықтар және зорлық-зомбылыққа бейімділіктің себептері кешенді түрде талданады. Дін мен саясат арасындағы байланысты философиялық тұрғыдан талдау арқылы зерттеу хариджилік қозғалыстың күрделі табиғатын және ислам өркениеті аясындағы тарихи-философиялық маңызын терең түсінуге жол ашады.

Кілт сөздер: Хариджилік, Ислам, философия, саясат, зорлық-зомбылық.

S.T. Shylmambetov

PhD, Senior Lecturer of the International Kazakh-Turkish University named after Khoja Ahmed Yasawi (Turkestan, Kazakhstan), e-mail: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

**The Issue of Politics and Violence in Kharidjism from the Perspective of
Philosophical Thinking**

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

С.Т. Шылмамбетов. Философиялық ойлау тұрғысынан хариджиліктегі саясат пен зорлық мәселесі // НИКМЕТ. – 2025. – №3 (5). – Б. 56–66.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-27>

***Cite us correctly:**

С.Т. Шылмамбетов. Философиялық ойлау тұрғысынан хариджиліктегі саясат пен зорлық мәселесі // НИКМЕТ. – 2025. – №3 (5). – Б. 56–66.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-27>

Мақаланың редакцияға түскен күні 24.09.2025 / қабылданған күні 28.09.2025.

Abstract. This article considers the political stance and issue of violence in Kharijism not only as a historical event within Islamic civilization but also as a philosophical phenomenon that enables an exploration of the complex interplay between religion and politics. The religious interpretations of this movement, especially its radical branches, which interpret Quranic texts according to their own positions, go beyond traditional religious principles and raise profound philosophical questions related to justice, freedom, and moral responsibility. The strict principledness of the Kharijites and their extreme pursuit of justice draw particular attention to the relationship between religion and political power, as well as issues of civic responsibility and the legitimacy of authority. Moreover, their recourse to violence calls for a reconsideration of the philosophical and ethical foundations. In this context, this phenomenon allows for a philosophical rethinking of resistance to power and the limits of social order. In this regard, the Kharijite movement can be seen as a continuous expression of the search for balance between religion and politics, justice and authority, individual responsibility and society. The article also provides a comprehensive analysis of the philosophical dilemmas arising from the Kharijites' interpretation of religious texts, the ethical contradictions in their political ideology and actions, and the reasons for their propensity toward violence. By philosophically analyzing the relationship between religion and politics, the study opens a path to a deeper understanding of the complex nature of the Kharijite movement and its historical-philosophical significance within Islamic civilization.

Keywords: Kharijism, Islam, philosophy, politics, violence.

С.Т. Шылмамбетов

PhD, старший преподаватель Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмеда Ясави, (Туркестан, Казахстан), e-mail: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

Вопрос политики и насилия в Хариджизме с точки зрения философского мышления

Аннотация. В статье политическая позиция и проблема насилия в хариджизме рассматриваются не только как историческое событие, но и как религиозно-политический феномен в исламской цивилизации. Этот феномен анализируется не только с исторической точки зрения, но и как философское явление, позволяющее изучить взаимовлияние и сложные отношения между религией и политикой. Религиозные толкования этого движения, особенно его радикальных направлений, которые интерпретируют тексты Корана в соответствии со своими убеждениями, выходят за рамки традиционных религиозных принципов и вызывают глубокие философские вопросы, касающиеся справедливости, свободы и моральной ответственности. Строгий принципиализм хариджитов и их чрезмерное стремление к справедливости привлекают особое внимание к отношениям между религией и политической властью, а также к вопросам гражданской ответственности и законности власти. Кроме того, их прибегание к насилию требует пересмотра философско-этических основ. Это явление позволяет философски переосмыслить вопросы сопротивления власти и границ общественного порядка. В этом контексте хариджитское движение рассматривается как непрерывное проявление поиска баланса между религией и политикой, справедливостью и властью, индивидуальной ответственностью и обществом. В статье также комплексно анализируются философские проблемы, возникающие из толкования хариджитами религиозных текстов, этические противоречия в их политической идеологии и действиях, а также причины их склонности к насилию. Философский анализ взаимосвязи религии и политики открывает путь к глубокому пониманию сложной природы хариджитского движения и его историко-философского значения в рамках исламской цивилизации.

Ключевые слова: Хариджизм, ислам, философия, политика, насилие.

S.T. Shylmambetov

Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi Kıdemli Öğretim Üyesi (Türkistan, Kazakistan), e-posta: sayan.shylmambetov@ayu.edu.kz

Felsefi Düşünce Bakış Açısından Haricilikte Siyaset ve Şiddet Meselesi

Özet. Bu makalede, Haricilikteki siyasi tutum ve şiddet meselesi, İslam medeniyetindeki dini-siyasi bir fenomen olarak yalnızca tarihi bir olay olarak değil, aynı zamanda din ve siyaset arasındaki karşılıklı etkileşimi ve karmaşık ilişkileri incelemeye olanak tanıyan felsefi bir olgu olarak ele alınmaktadır. Bu hareketin dini yorumları, özellikle radikal kanatları, Kur'an metinlerini kendi görüşlerine göre yorumlayarak geleneksel dini prensiplerin sınırlarını aşmakta ve adalet, özgürlük ve ahlaki sorumluluk kavramlarıyla ilgili derin felsefi sorular ortaya çıkarmaktadır. Haricilerin katı prensipçiliği ve aşırı adalet arayışı, din ve siyasi iktidar arasındaki ilişkiye, vatandaşlık sorumluluğu ve iktidarın meşruiyeti meselelerine özel bir dikkat çekmektedir. Ayrıca, onların şiddete başvurmaları, felsefi ve etik temellerin yeniden gözden geçirilmesi gerekliliğini gündeme getirmektedir. Bu olgu, iktidara karşı direniş ve toplumsal düzenin sınırları konusundaki soruları felsefi açıdan yeniden değerlendirmeye olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda, Haricilik hareketi, din ile siyaset, adalet ile iktidar, bireysel sorumluluk ile toplum arasındaki dengeyi aramanın sürekli bir yansıması olarak görülmektedir. Makale ayrıca Haricilerin dini metinleri yorumlamasından kaynaklanan felsefi sorunları, siyasi ideolojilerindeki ve eylemlerindeki etik çelişkileri ve şiddete eğilimlerinin nedenlerini kapsamlı şekilde analiz etmektedir. Din ve siyaset arasındaki ilişkiyi felsefi açıdan analiz ederek çalışma, Haricilik hareketinin karmaşık doğasını ve İslam medeniyeti bağlamındaki tarihsel-felsefi önemini derinlemesine anlamaya olanak tanımaktadır.

Anahtar kelimeler: Haricilik, İslam, felsefe, siyaset, şiddet.

Кіріспе

Хариджилер тарихи сахнаға шыққан кезден бастап оппозициялық ұстанымдарымен және зорлық-зомбылықпен астасқан даулы сипатымен ерекшеленді. Олар ислам өркениетіндегі алғашқы ұйымдасқан радикалды топ әрі діни сипаттағы саяси оппозиция ретінде бағаланып, тарихшылар мен ойшылдар тарапынан түрліше түсіндірілді. Дегенмен, олардың табиғатын түсіндіруде ортақ екі ұстаным айқындалады: біріншіден, хариджилік тек діни оқшауланған сенім жүйесі емес, оның саяси қыры да бар; екіншіден, бұл қозғалыс зорлық-зомбылықты легитимді құрал ретінде қолдануымен ерекшеленеді.

Сондықтан хариджилікті тек діни секта немесе тек саяси қозғалыс деп сипаттау ғылыми тұрғыдан жеткіліксіз болып табылады. Хариджилердің өз құндылықтарын Құран аяттарымен негіздеп, діни рәсімдерге беріктігі оларды діни қауым ретінде сипаттауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, халифаны таңдау, билеушінің легитимділігі және саяси билікке күмән келтіру мәселелеріне ерекше назар аударуы олардың саяси өлшемін көрсетеді. Осыған байланысты хариджилікті діни-саяси қозғалыс ретінде анықтау анағұрлым орынды деп есептеледі.

Әлеуметтік құбылыстарды бір ғана фактор арқылы түсіндірудің шектеулілігіне сүйене отырып, хариджиліктің пайда болуына экономикалық, саяси және социологиялық алғышарттардың қатар әсер еткені айқындалады. Дәуірдегі саяси қақтығыстар, араб қоғамындағы әлеуметтік-мәдени ерекшеліктер және ислам мемлекетінің өзгермелі экономикалық жағдайлары хариджиліктің қалыптасу кезеңінде өзара тоғысып, қозғалыстың пайда болуына ықпал етті.

Осы мәселелерді ескере отырып, зерттеуде хариджиліктің мәні, оның қалыптасуына ықпал еткен факторлар, діни түсініктері мен сол түсініктердің саясатпен байланысы, сондай-ақ зорлық-зомбылыққа бейімділікті күшейткен қырларын ашу мақсатында

мақаланы үш тақырыпша арқылы ашып көрсетуге талпыныс жасалды. Бірінші хариджиліктің жалпы ерекшеліктері және ортаға шығуы тарихына тоқталды. Екінші хариджиттердің саясат түсінігі және саясатқа әсері жөнінде талқылау мен үшінші тармақшаға хариджиттердегі зорлық-зомбылық мәселесі кірістірілді. Қортынды бөлімде аталмыш үш тақырыптың негізгі сараптамалық тұжырымы жасалынған.

Зерттеу әдістері

Зерттеу мақаламыздың тарихи тереңдігімен саяси өзектілігіндегі мәселелерді ескере отырып, зерттеуде хариджиліктің мәні, оның қалыптасуына ықпал еткен факторлар, діни түсініктері мен сол түсініктердің саясатпен байланысы, сондай-ақ зорлық-зомбылыққа бейімділікті күшейткен қырлары талданады. Зерттеу барысында контенттік талдау әдісі қолданылып, хариджилікке қатысты ғылыми еңбектер мен мақалалар қарастырылды. Хариджиліктегі басты феномен — зорлық-зомбылық мәселесі философиялық тұрғыдан пайымдалып, қазіргі ислам әлеміндегі радикалды қозғалыстардың табиғатын түсіндіруге теориялық негіз ретінде ұсынылады.

Талдау мен нәтижелер

1. Хариджиліктің жалпы ерекшеліктері және ортаға шығуы

Араб тілінде «сыртқы» деп аударылатын атау алғашқыда «бүлікшіл», «бөліп шығушы», «қарсыласушы» сияқты мәндерде қолданылғаны байқалады (Viçer, 2015: 3). Бұл ұғым адамдарды, дінді және құқықтық тәртіпті тәрк ету немесе заңды халифаға қарсы шығып, билікке қарсы қозғалыс жасау арқылы негізгі орталықтан бөлініп кетуді білдірген. Олардың өздеріне қатысты бұл атауды «Аллаға және Оның пайғамбарына қоныс аударып, кәпірлер арасынан бөлініп шыққандар» мағынасында да пайдаланғаны айтылады (Bulut, 2015). Алғашқы хариджиттердің негізінен исламды жаңадан қабылдаған бедуин тайпалары арасынан шыққаны және қала өмірімен аз байланыста болғаны тарихи деректерде көрсетіледі (Viçer, 2015: 3).

Ислам дереккөздерінде ерте кезеңдегі хариджиттердің басты сипаттары – құлшылыққа беріктік, тақуалық пен зүһд, діни-фанатикалық ыждағат, қаталдық пен шектен шығушылық, соғыстан және өлімнен қорықпау, Құранды жатқа білу әрі жиі оқу, бірақ оның мәтінін үстірт түсіну, насстардың сыртқы мағынасына шектен тыс берілу, өз сенімін өзгеге зорлық арқылы тану болды. Мұндай сипаттамалар олардың діни ұстанымдарында догматизм мен фанатизмнің басым болғанын, тіпті билікке қарсы шықпаған өз қатарларын да қатаңдықпен жазалағанын, мұсылмандарды да «шынайы иманға сай келмеді» деп өлтіруден тайынбағанын дәлелдейді (Bulut, 2015).

Хариджиттер барлық тарихи кезеңдерде маргиналды қозғалыс ретінде сипатталып, оларды «ой-өрісі тар, пайым қабілеті шектеулі топ» деп атаған көзқарастар кең тараған (Bulut, 2015). Әлеуметтік-мәдени тұрғыда жүргізілген зерттеулерде хариджиттер «ғылымнан алшақ, ойлауда үстірт, күнкөріс деңгейі төмен, бәдәуилік ортада қалыптасқан» топ ретінде бейнеленген (Dalkılıç, 2005: 21). Танымнан бұрын әрекетке басымдық берген бұл ағым исламның алғашқы ғасырында саяси факторлардың ықпалымен пайда болып, діни және саяси мәселелердегі радикалды ұстанымдарымен белгілі болды. Мұхаммед пайғамбардың «жебенің садақтан шыққаны сияқты діннен шығады» деген хадисіне сүйеніп, хариджиттерге «марика» атауы да берілген (Bulut, 2007: 42). Сондай-ақ олар тарихта Харура жеріне байланысты «харурия», хакем оқиғасына қарсылықтарына байланысты «мухаккимия», Абдуллаһ ибн Уәһб әр-Расибидің ықпалына байланысты «уәһбия» немесе «расибия» деп аталған тұстары бар (Ünsal, 2015: 9-10).

Хариджиттер біртұтас ағым ретінде емес, көптеген тармақтарға бөлінген қозғалыс болды. Олардың ішінде ең радикалды әрі ымырасыз тобы – әзәрика мен нәждилер, ең төзімді әрі мәмілеге бейім бағыты – ибадия, ал аралық ұстанымдағысы – суфрия болды (Dalkılıç, 2005: 44). Дереккөздерде хариджиттік қозғалыс «қала өркениетіне бейімделе

алмаған немесе экономикалық бөліністе шет қалған арабтардың наразылығын білдіру үшін дінді құрал еткен оппозициялық құбылыс» ретінде де түсіндірілген (Öz, 2013: 23).

Хариджиттердің пайда болуын көптеген тарихшылар Сыффин соғысынан кейінгі хакем оқиғасымен байланыстырады (Teber, 2008: 59). Алайда бұл ағымның шығуы бір күндік оқиғамен шектелмей, Хз. Осман халифалығының соңғы кезеңінде басталған саяси толқулардың жалғасы ретінде бағаланады. Тіпті хариджиттік идеялардың Османға қарсы қозғалыстар басталмай тұрып пайда болғаны және алғашқы рет осы бүліктерде нақты көрініс тапқаны да айтылады. Хз. Османға қарсы көтерілістерге олардың қатысуы осы пікірдің қисындылығын арттырады (Yıldız, 1999: 257).

Хариджиттерді Әлиден бөлініп шыққан ағым ретінде сипаттау үстірттік болып табылады. Өйткені олардың алғашқы қарсылықтары Османға бағытталды және олардың қалыптасуын тек Сыффин соғысы мен Тахким оқиғасына телу жеткіліксіз. Хариджиттік көзқарастарды түсіну үшін Осман дәуіріндегі діни-саяси оқиғаларды ескеру қажет. Демек, хариджиттік ағымның Осман дәуіріндегі оппозициялық сипатынан бастау алып, кейінгі кезеңдерде жүйелі қозғалысқа айналғанын айтуға болады (Lök, 2014: 148).

Хариджиттердің қалыптасуында мұнафықтардың ықпалы да сөз етіледі. Зұл-Хұвайсыра, Хуркус ибн Зұхайр және Ибн Сәба секілді тұлғалардың олардың ішінде жетекшілік рөл атқарғаны байқалады. Исламға ашық зиян келтіре алмаған мұнафықтар надан және бәдәуи топтарды құрал ретінде пайдаланғаны жөнінде деректер бар. Дегенмен, бұл құбылысты тек мұнафықтардың әрекетімен шектеу дұрыс емес, себебі бәдәуилік, білімсіздік, діни фанатизм, ру-тайпалық мүдделерге соқыр жанашырлық сияқты көптеген әлеуметтік-психологиялық факторлар да хариджиттіктің пайда болуына тікелей әсер еткен (Kubat, 2006: 117).

Хариджиттік қозғалысты бәдәуилік ерекшеліктерімен байланыстыра қарастырған Акуол бұл құбылысты бәдәуи қоғамнан қала (хадари) өркениетіне өту кезеңінде ру-тайпалық рухтың қарсылығы ретінде түсіндіреді және оны көшпелі өмір салтының тарихи салдары деп бағалайды. Зерттеушінің пайымдауынша, шөлейт аймақтарда ұзақ уақыт бойы қиын жағдайларда өмір сүрген бәдәуилер қалалану мен өркениеттенудің алып келген жаңа институттары мен білім жүйесін қабылдай алмаған, сондықтан өздерінің шектеулі діни түсініктеріне сүйеніп әрекет еткен. Қоғамдық құрылымдағы мұндай өзгерістер рулық сананың артуына ықпал етіп, жаңа әлеуметтік-мәдени жүйеге бейімделе алмаған топтардың зорлық пен күш қолдануға бейімділігін күшейтті (Akyol, 2000: 59).

Хариджиліктің бастаушысы ретінде сипатталатын Зұл Хүвейсира жөнінде Бухаридің баяндауынша, Пайғамбар Мұхаммедтің дәуірінде Хүнейн олжалары үлестіріліп жатқан сәтте ол Пайғамбарға «Әділ бол!» деген сөз айтқан. Мұндай айыптау Пайғамбар мен оның серіктеріне әділетсіздікке тағылған күдік ретінде қабылданып, сахабалар Зұл Хүвейсираны жазалауға рұқсат сұраған. Алайда Пайғамбар оны өлтірмеуді бұйырып, болашақта Зұл Хүвейсира мен оның жақтастары мұсылман қауымынан бөлініп шығатынын ескерткен (Ünsal, 2015: 11). Зерттеушілер оның Хүнейн олжаларының бөлінісіне қатысты наразылығы материалдық мүдде тұрғысынан туындағанын негізге ала отырып, харижиліктің пайда болуында экономикалық факторлардың да ықпалы болғанын алға тартады (Demircan, 2000: 29). Мұндай айыптаулар, әсіресе мұсылман қоғамында үлкен әдепсіздік саналған Пайғамбарға қарсы келу әрекеті, харижиттердің бәдәуи және оппозициялық сипатының айқын көрінісі ретінде қарастырылуы мүмкін.

Хз. Осман кезеңінде мұсылман жамағатының саяси мәселелерге деген қызығушылығы артып, уәлаят басшылары мен халифаның іс-әрекеттерін сұрастыру үрдісі харижиліктің өрістеуінде маңызды факторлардың бірі ретінде байқалды. Бұған қоса, сол дәуір мұсылмандары саяси проблемаларға қатысты Құран мен хадистерде тікелей нұсқаулар таппай, әртүрлі интерпретацияларға жүгінді. Сондай-ақ харижиттерге қарсы күрестің қатаң жүргізілуі де олардың радикалды қозғалыс ретінде күшеюіне ықпал еткендігі туралы пікір айтылады (Demircan, 2000: 31).

Ешбір дәстүрлі негізге сүйенбей пайда болған харижилік жалпы қабылданған исламдық ілімнен ауытқу ретінде бағаланады (Kubat, 2006: 115). Бұл ағым Мұтазила ілімінен белгілі бір деңгейде әсер алып, Уахабизмге ықпал еткенімен, бүгінгі ислам әлеміндегі кейбір ағымдармен ұқсас сипаттарға да ие болып табылады. Харижиттердің өзіндік ерекшеліктері мұсылман қауымының барлығына ықпал еткен. Әсіресе олардың саяси идеялары исламдық топтарға әсер еткенімен, әлеуметтік саладағы фанатизм элементтері мен құлшылықтағы шектен тыс әрекеттері де мұсылман қоғамының қалыптасуына ықпалын тигізгені байқалады (Yıldız, 1999: 269). Тарихи тұрғыдан алғанда, алғашқы кезеңдерінде мұсылман қоғамында айтарлықтай алауыздық пен бүліктер тудырған харижиттер төртінші ғасырдан кейін біртіндеп маргиналды сипатқа көшіп, дербес діни ағым ретінде жойылды; олардың орнында өздерін толық мойындамайтын ибадилер ғана сақталды (Albayrak, 2013: 35).

Хариділердің бедуиндік, тайпалық тұрмысқа бейімделгендігі, қала өміріне бейімделмеуі және догматикалық ұстанымдары олардың діни мәтіндерді жан-жақты әрі терең түсінуіне кедергі келтірді. Олар Құран аяттарына, хадистерге және исламдық қағидаларға көбінесе беткей көзқараспен қарап, олардың мағынасын толық ашуға шектеулі болды. Бұл шектеулілік жеке ғибадаттар тұрғысынан олардың рухани тәжірибесіне аса зиян келтірмеді, себебі иман мен ғибадаттың ережелері айқын және өзгермейтін сипатта болғандықтан, оларда ешқандай күмән туындаған жоқ. Алайда, осы беткейлік олардың діни танымында ғана емес, исламның саяси және әлеуметтік өмірге қатысты ұғымдарын терең игеруде де шектеу қойды.

2. Харижиттердің саясат түсінігі және саясатқа әсері

Харижилік толықтай саяси үдерістердің нәтижесінде қалыптасқан ағым ретінде бағаланады (Teber, 2008: 65; Ünal, 1992) және ислам тарихындағы алғашқы оппозициялық қозғалыс болуымен ерекшеленеді. Алғашқы кезеңде саяси сипат алған харижилік кейіннен діни қырын күшейтті (Kubat, 2006: 121). Харижиттер Құрайыш әулетінің билігіне қарсылық танытып, үнемі саяси үстемдікке ұмтылыс жасап отырғаны байқалады. Олардың саяси көзқарастары өз дәуірінің билік құрылымына айтарлықтай ықпал етіп, қозғалыс Аббасидтер дәуірінің ортасына дейін өмір сүрді. Харижиттік көтерілістер сауда байланыстарының тоқтауына, экономикалық шығындардың көбеюіне және салық түсімдерінің төмендеуіне әкелді. Тарихи тұрғыдан олар Омейядтар мемлекетінің құрылуына жанама түрде ықпал еткенімен, оның құлдырауына себеп болған қозғалыстардың бірі ретінде де көрінеді (Gökalp, 2012: 176-177).

Харижиттердің саяси ұстанымдарында ру-тайпалық факторлар айқын байқалып, олардың Құран аяттарын өз саяси мүдделеріне сәйкес интерпретациялауы «саяси таңдауларын иман мәселесімен ұштастырған алғашқы қауым» деген сипаттамаға негіз болды (Yıldız, 2010: 137). Саяси талаптар арқылы олар қолдаушыларын көбейтіп, ықпалды күшке айналды. Ислам қоғамында алғашқы діни-саяси пікірталастардың басталуында харижиттердің рөлі зор болды. Олар жеке тұлғаның, қоғамның және биліктің заңдылығы мен әділеттілігіне қатысты сұрақтар қою арқылы саяси әділет концепциясын қалыптастыруға тырысты. Харижиліктің қалыптасуымен бірге ислам қоғамында билік пен егемендік мәселесі күн тәртібіне шықты (Yıldız, 1999: 260).

Харижиттік саяси ойлаудың маңызды тұстарының бірі — имамат мәселесі. Халифаның сайлануы мен басқарылуы туралы ұстанымдары харижиттерді сол дәуір мұсылмандарынан ерекшеледі (Sarıkaya, 2009: 102). Олардың пікірінше, кез келген мұсылман, тіпті құл да, халифа болып сайлана алады. Егер халифа әділет жолынан тайса, оны қоғам орнынан түсіруге құқылы. Бұл қағида харижилікті Әһлі сунна мен Шиадан ажырататын басты ерекшелікке айналды (Teber, 2008: 63). Харижиттердің бәдәуи тайпалық құрылымынан шығуы да басқаруға қатысты көзқарастарына ықпал етті. Тайпа басшысының сайлануы, оның билігінің шектеулілігі және өз орнын сақтау үшін тайпа

мүшелерінің қолдауына тәуелді болуы халифат жөніндегі олардың тұжырымдарын негіздеді (Yıldız, 2010: 142).

Харижиттердің саяси түсінігі бойынша мұсылман қоғамының халифасыз өмір сүруі мүмкін әрі рұқсат етіледі. Дегенмен, имам қажет болған жағдайда оның шыққан тегі, руы немесе ұлтына шектеу қойылмауы тиіс. Халифаны сайлауда шура негізгі рөл атқарады. Билеуші әділеттілік принципін сақтап, «жақсылыққа шақыру және жамандықтан тыю» қағидасын орындауы қажет, ал үммет оған толық қолдау көрсетуі тиіс. Харижиттердің имаматқа қатысты дәстүрлі исламдық көзқарастан айырмашылығы — Құран мен сүннетке қайшы әрекет ететін, зұлымдыққа бейім билеушіге қарсы қарсылықты діни міндет ретінде қарастыруында (Teber, 2008: 63). Белгілі зерттеуші Сарықаяның пайымдауынша, олар үшін әділетсіз билікке қарсы шығу иман талаптарының бірі саналған. (Sarıkaya, 2009: 102)

Харижиттік ойдың түрлі атпен және әртүрлі ұрандармен бүгінгі күнге дейін жеткені жөнінде пікірлер бар. Үналдың (Ünal, 1992) көзқарасы бойынша, харижиттердің ізбасарлары тарихи тұрғыдан жоғалғандай көрінгенімен, идеялық және рухани деңгейде олардың ықпалы жалғасып келеді. Джелидің (Celi, 1997) пайымдауынша, XX ғасырдың жетпісінші жылдарында Мысырда пайда болған «Текфир және Хижрет» ұйымы қазіргі заманғы харижиттік көзқарастың жаңғырығы ретінде қарастырылуы мүмкін. Бұл қозғалыста, харижиттер секілді, ауыр күнә жасаған адамды діннен шығып, кәпірге айналды деп есептейді және мүшелерін басқа мұсылман қауымынан оқшауланып өмір сүруге міндеттейді.

Харижиттердің ислам қоғамындағы саяси салдары олардың мұсылмандар арасында қақтығыстар туғызып, қоғамдық тәртіпті әлсіретіп, исламдық бірлікті бұзуымен сипатталады. Сонымен бірге, олардың діни мәтіндерді зорлық-зомбылықты негіздеу үшін пайдалануы мұсылман халықтарының арасында зайырлы және секулярлық жүйелерге ұмтылысты күшейткен құбылыс ретінде бағаланады (Ünsal, 2015: 160).

3. Харижиттердегі зорлық-зомбылық мәселесі

Харижиттер тарихта зорлық-зомбылықты жүйелі түрде қолданған ағым ретінде ерекшеленеді. Олардың айқын сипаттарының бірі — діни мәтіндерге (насттарға) бұрмаланған түсінік жүктеу, күнә болып саналмайтын нәрселерді күнә ретінде қабылдау, мұсылмандарды такфирлеу және олардың қаны мен мал-мүлкін заңды деп санау болды (Kubat, 2006:117). Мұндай ерекшеліктер олардың радикалды бағыттағы зорлыққа бейімділігінің әрі алғышарты, әрі көрінісі саналады. Харижиттер «жақсылыққа шақыру» (әл әмру бил мағруф) және «жиһад» қағидаларына сүйене отырып, дін атынан зорлық пен террорды ақтап алуға ұмтылды (Bulut, 2015). Бүгінгі күні Әл-Каида мен ИГИЛ (ДАИШ) сияқты ұйымдар харижиттердің заманауи көріністері ретінде қарастырылады деген пікір кең тараған. Әли кезеңінде харижиттер ең ықпалды террорлық топ ретінде бағаланып, ислам тарихындағы дін негізінде ұйымдасқан алғашқы экстремистік қозғалыстардың бірі саналған (Cirhinlioğlu ve Bulut, 2010:305).

Харижиттердің саяси қарсылықтары билік пен қаржы ресурстарын бақылауда ұстаған Құрайыш басшыларына бағытталды; олар әлеуметтік теңдікті талап етіп, билеуші мен халық арасындағы алшақтықты жоюға ұмтылды. Бұл жолда олар әйелдер мен балаларды ажыратпай, зорлыққа жүгінуден тартынбады. Харижиттердің радикалды әрекеттерін Хазіреті Османның қаза табуынан бастап көруге болады. Өздерін Османды өлтірушілердің мұрагерлері санаған олар, оның қазасын толықтай өз жауапкершіліктеріне алды. Харижит басшыларының бірі Хуркус ибн Зухейр Османның өлтірілуіне тікелей қатысқан тұлға ретінде белгілі (Kubat, 2006:121).

Хазіреті Әли мен Муавия арасындағы Сыфин шайқасында жағдай Әлидің пайдасына шешілер шақта, Муавия кеңесшісі Амр бин Ас арқылы найзалардың ұшына Құран парақтарын көтеріп, төрелікке Құранды шақырды. Әли мұны айлакерлік деп қабылдап, соғысты жалғастыруды ұсынғанымен, оның әскеріндегі харижиттік топтар қысым жасап,

келісімге келуге мәжбүрледі. Мисар бин Федекі мен Әшас бин Кайс бастаған бір топ «төрелікке көнбесең, Османның тағдырын қайталайсың» деп Әлиді өліммен қорқытты (Kubat, 2006:124), бұл олардың тағы да зорлыққа бейім әрекетін көрсетті.

Төрелік үдерісінің нәтижесінде Муавия жақтастары Әлиді қайта соғысқа тартты. Әли мұны қабылдамағанымен, бастапқыда төрелікке көндірген харижиттер енді оны Құраннан гөрі адамдардың билігін мойындады деп айыптап, тақфир жариялап, әскерден бөлінді. Сол сәтте олар Муавияны да кәпір санады (Ünsal, 2015: 17).

Харижиттердің зорлықшыл мінезі қарапайым халыққа да бағытталды. Мысалы, сахаба Хаббаб бин Әрет пен оның жүкті жары Әлиге қатысты пікірлері үшін аяусыз өлтірілді; сондай-ақ Әли жіберген елші де қаза тапты (Ünsal, 2015: 20-22). Осы оқиғаларға жауап ретінде Әли он екі мыңдық харижит әскеріне қарсы шықты және Нехреван шайқасында олардың көбін жойды. Бұл жеңіліс харижиттердің кек алу ниетін күшейтіп, ақырында Әлидің қастандықпен өлтірілуіне алып келді (Kubat, 2006:126).

Харижиттік зорлық-зомбылық Әли дәуірінен кейін де жалғасты. Олар Муавиямен соғысып, Куфеді жетекшілерінің бір бөлігі өлтірілсе де, қалғандары әйел, бала, еркекті ажыратпай қырып, ауылдарды өртеп, үмметтің мал-мүлкін олжа санады. Террордан шаршаған куфеліктер билікке хабарлап, нәтижесінде харижиттік қозғалыс Басрада бөлшектеніп, секталарға бөлінді. Бұл құбылыс тек Куфе мен Басрамен шектелмей, Мұсыл, Жезира, Йемен, Ирак, Сирия, Хиджаз және Хорасан аймақтарына таралды (Şakırtaş, 2007: 69, 77). Харижиттердің кеңеюіне Әмейлер дәуіріндегі саяси тактикалар да ықпал етті. Ирак губернаторлары олардың қозғалысына қарсы қатал шаралар қолданып, жаза ретінде харижиттердің бір-бірін өлтіруіне, дене мүшелерін кесуге, отбасы мүшелерін өлтіруге, әйелдерін тартып алып, өзгелерге беруге, тіпті мешітте құлшылық етіп жатқандарды жаппай қырып-жоюға дейін барған (Yıldız, 2010:118-119).

Харижилікті тек өткен дәуірдегі саяси-діни ағым ретінде қарастыру үстірт көзқарас болып табылады. Бұл құбылыс — тарихқа, билікке және сенімге қатысты өзіндік дүниетаным мен рухани сана болып табылады. Мұндай сана ортағасырлық ислам қоғамында ғана емес, қазіргі замандағы діни-саяси қозғалыстарда да байқалады. Бүгінгі күні де өзімен келіспейтін мұсылмандарды тақфирлеп, олардың өмір сүру құқығын жоққа шығаратын радикалды топтар осы харижиттік сана-сезімнің көрінісі ретінде танылады (Kubat, 2006:147-148). Соңғы онжылдықтардағы ислам елдеріндегі көптеген қақтығыстар харижиттік және шииттік түсініктер аясында әрекет еткен ағымдармен байланыстырылады. Түрлі атауларға ие болғанымен, олардың ортақ сипаты — діни жаулап алу мен зорлық-зомбылықты алға шығару. «ИШИД» деп аталатын ұйым мұны ресми мойындамаса да, іс жүзінде харижиттік өлшемдерге сәйкес әрекет етуде (Viçer, 2015:3). ИШИД-тің мұсылмандарды тақфирлеуі, өзгелерді өлтіруі, мүлкін тартып алуы, ғалымдарға төзімділікпен қарауы және қатарында соғысушыларды ұстауы харижиттер тәжірибесін қайталайды. Тек ИШИД емес, Әл-Каида, Әш-Шабаб, Боко Харам, Әл-Нусра сияқты басқа да ұйымдар харижиттік рухани дүниетанымның заманауи көріністері болып саналады (Ünsal, 2015:148). Хариджиттік түсінік бойынша, үлкен күнә жасаған әрбір адам кәпір болып есептелді. Осы ұстанымнан туындайтын тағы бір қағида – әділетсіз әрі дінді қорғай алмайтын басшыға мойынсұнбау қажеттігі, оған қарсылық көрсету және мұсылмандар үшін мұны парыз деп санау болды. Бұл сенім олардың экстремистік сипаттағы қозғалыс екендігін айғақтайды. Мемлекеттік билікке қарсы шығу, зорлық-зомбылыққа бару және қырып-жою әрекеттерін жүзеге асыру – олардың негізгі ерекшеліктерінің бірі саналды.

Қорытынды

Хариджиттер – ислам тарихында қалыптасқан алғашқы саяси-діни ағым ретінде бағаланып, исламдық ұстанымдарды өздерінің саяси көзқарастарымен ұштастыруға ұмтылды және сол көзқарастарға сай келмейтіндерді кәпір деп айыптады. «Хүкім тек Аллаға тән» деген аятқа сүйенген олар күнә жасағандарды Құдайдың үкімдеріне қарсы

шыққандар деп қабылдап, құлшылықты иманның бөлінбес бөлігі деп санады; сондықтан діни ғибадатты орындамағандарды кәпір деп жариялады. Мұндай көзқарас мұсылмандарды да қоса отырып, діни міндеттерін атқармағандардың жазалануына негіз болды. Ислам дүниесін Дар әл-Ислам және Дар әл-Харб деп бөліп қарастырған Хариджиттер соңғысын Исламға кіргенше күресу қажет аймақ ретінде түсінді. Өз пікірлеріне қайшы келетін көзқарастағыларды да Дар әл-Харб ретінде бағалап, оларды қарсыласуға тиіс орындар деп санауы олардың зорлық-зомбылықты кеңінен таратуына ықпал етті.

Әсіресе ислам әлеміндегі секталық қақтығыстардың қоғамға тигізетін материалдық және рухани зардаптары ретінде айқын көрініс тапқан. Хариджиттік секілді кейбір ағымдар Құранды өз мақсаттарына сәйкес бұрмалап түсіндіру арқылы зорлық-зомбылықты діни қағидалармен ақтап алуға ұмтылды. Мұндай құбылыс ислам елдерінің қоғамдарына, мемлекеттеріне және жалпы ислам дініне ауыр зиян келтірді.

Хариджиттер саяси билікке қарсылық көрсету, басқарудағы тең құқық қағидасын қолдау, басшының шура арқылы сайлануын талап ету және әділетсіз билеушіге қарсы шығу құқығын қорғау сияқты маңызды идеяларды алға тартты. Алайда бұл идеяларын олар шамадан тыс қатандықпен және зорлық-зомбылық арқылы іске асыруға тырысты. Басқарушыларға ғана емес, қарапайым халыққа да күш қолдану арқылы олар ұстанған құндылықтардың жүзеге асуына өздері кедергі келтірді және ислам қоғамында терең алауыздық пен тұрақсыздық туғызды.

Хариджилер саяси билікке қарсылық білдіру, биліктің барлық қоғам мүшесіне теңдей тиесілі екендігін айқындау, билеушінің сайлау шура арқылы анықталуын талап ету және әділетсіз басқарушыға қарсы халықтың қарсылық білдіру құқығын қолдау сияқты ислам әлемінің саяси ойлау жүйесі үшін маңызды кейбір ұстанымдарға ие болды. Алайда, аталмыш идеяларды экстремистік тәсілдермен және зорлық қолдану арқылы жүзеге асыруға ұмтылулары, сондай-ақ билеушілермен қатар халыққа да зорлық көрсетуі олардың ұстанған саяси құндылықтарының жүзеге асуына тосқауыл қойып, ислам қоғамында жүйесіздік пен әлеуметтік шиеленісті күшейте отырып саяси биліктің тұрақтылығын әлсіретті. Сонымен қатар, Хариджиліктің идеялық тұрғыда өз дәуірінен озып, қазіргі заманға дейін белгілі бір деңгейде ықпалын сақтап келе жатқаны жөнінде кеңінен пікірталастар жүргізілуде. Қазіргі радикалды топтарды тікелей Хариджилік деп сипаттау және оларды Хариджилік идеологиямен органикалық байланыста қарастыру қиындық туғызады, себебі осы топтардың қазіргі кездегі радикалды исламшыл террорлық ұйымдардың Хариджиліктің бүгінгі жалғасы болып табылатын Ибадилік сектасынан болмауы осы тұжырымды дәлелдеуге кедергі жасайды. Дегенмен, бүгінгі ислам әлеміндегі террорлық топтар мен Хариджилердің діни және саяси көзқарастары арасында мағыналық және құрылымдық ұқсастықтардың бар екендігі ғылыми тұрғыдан танылған шындық болып табылады.

Сонымен қатар, хариджиттік идеялар тарихи кезеңімен шектеліп қалмай, бүгінгі күнге дейін интеллектуалдық деңгейде өз ықпалын сақтап отыр деген пікірлер айтылады. Қазіргі радикалды қозғалыстарды бірден хариджиттік дәстүрдің тікелей жалғасы деп тану қиын. Өйткені қазіргі исламшыл экстремистік топтардың хариджиттіліктің тарихи жалғасы саналатын ибадилікке жатпайтыны белгілі. Дегенмен, қазіргі ислам әлеміндегі террорлық ұйымдар мен хариджиттердің діни және саяси көзқарастары арасында елеулі ұқсастықтардың бар екендігі де ғылыми ортада мойындалады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Akyol, Taha (2000), *Hariciler ve Hizbullah*, – İstanbul: Doğan. – S. 208.
 Albayrak, İsmail (2013). The Other' Among Us: The Perception Of Khariji and Ibadī Islam in The Muslim Exegetical Traditions. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54(1). – S. 35-63.
 Biçer, Ramazan (2015). IŞİD Düşünce Yapısının Teolojik Arkapları, *Kelam Araştırmaları*, 13 (1). – S. 1-11.

- Bulut, H. İbrahim (2007). Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları. *Usul* (11). – S. 41-54.
- Bulut, H. İbrahim (2015). Hariciliğin Ortaya Çıkışı ve Haricî Zihniyetin Özellikleri. *Yeni Ümit* (107).
- Celi, Ahmet M. A. (1997). *Çağdaş Haricilik Düşüncesi*, – İstanbul: Beyan Yayınları.
- Cirhinlioğlu, Zafer; Bulut, Erol (2010). Terör, Din ve Siyaset, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Science20 (2). – S. 301-322.
- Dalkılıç, Mehmet (2005). Haricîlerin "İtidal" Arayışı Ve Sufriyye. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (12). – S. 19-49.
- Demircan, Adnan (2000). Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi, – İstanbul: Beyan.
- Gökbalp, Yusuf (2012). Bölgesel Sorunların Çözümünde Mezhep Faktörünün Yeri Ve Önemi. *II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu (1-2 Ekim 2012)*. – S. 174-185.
- Kubat, Mehmet (2006). Hariciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (4). – S. 115-151.
- Lök, Adem (2014). İlk Dönem Hâricî Kaynaklarına Göre Hz. Osman, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1). – S. 137-150.
- Öz, Şaban (2013). İlk Dönem İslam Toplumunda Siyasi Algı Değişimi Üzerine, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (21). – S. 1-29.
- Sarıkaya, M. Saffet (2009). *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Teber, Ömer Faruk (2008). Harici İmamet Nazariyesi Ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu, *Ekev Akademi Dergisi* (34). – S. 57-72.
- Ünal, F. Taha (1992). İslam'da Siyasi Yapı Ve İki Siyasi Mezhep: Haricilik Ve Şiiilik, *Yeni Ümit* (18).
- Yıldız, Harun (1999). Harici Düşüncesinin Gelişimi, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (11). – S. 257-270.
- Yıldız, Mehmet Ali (2010). Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri-Haricilik Örneği, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van.

REFERENCES

- Akyol, Taha (2000), *Hariciler ve Hizbullah* [The Kharijites and Hezbollah]. – İstanbul: Doğan. – S. 208. (In Turkish).
- Albayrak, İsmail (2013). The Other' Among Us: The Perception Of Khariji and Ibadi Islam in The Muslim Exegetical Traditions. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54(1). – S. 35-63. (In English).
- Biçer, Ramazan (2015). IŞİD Düşünce Yapısının Teolojik Arkaplanı [Theological Background of ISIS's Ideological Structure]. *Kelam Araştırmaları*, 13 (1). – S. 1-11. (In Turkish).
- Bulut, H. İbrahim (2007). Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları [Kharijism as the Intellectual Background of Religious Violence and Its Reflections in the Present Day]. *Usul* (11). – S. 41-54. (In Turkish).
- Bulut, H. İbrahim (2015). Hariciliğin Ortaya Çıkışı ve Haricî Zihniyetin Özellikleri [The Emergence of Kharijism and the Characteristics of the Kharijite Mentality]. *Yeni Ümit* (107). (In Turkish).
- Celi, Ahmet M. A. (1997). *Çağdaş Haricilik Düşüncesi* [Contemporary Kharijite Thought]. – İstanbul: Beyan Yayınları. (In Turkish).
- Cirhinlioğlu, Zafer; Bulut, Erol (2010). Terör, Din ve Siyaset [Terror, Religion, and Politics]. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Science20 (2). – S. 301-322. (In Turkish).
- Dalkılıç, Mehmet (2005). Haricîlerin "İtidal" Arayışı Ve Sufriyye [The Kharijites' Search for "Moderation" and the Sufriyya]. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (12). – S. 19-49. (In Turkish).
- Demircan, Adnan (2000). Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi [The Religion-Politics Relationship in the Context of the Emergence of the Kharijite Sect]. – İstanbul: Beyan. (In Turkish).
- Gökbalp, Yusuf (2012). Bölgesel Sorunların Çözümünde Mezhep Faktörünün Yeri Ve Önemi [The Role and Importance of the Sectarian Factor in the Resolution of Regional Problems]. *II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu (1-2 Ekim 2012)*. – S. 174-185. (In Turkish).

- Kubat, Mehmet (2006). Hariciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü [The Role of Hypocrites in the Emergence of Kharijism]. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (4). – S. 115-151. (In Turkish).
- Lök, Adem (2014). İlk Dönem Hâricî Kaynaklarına Göre Hz. Osman [Caliph ‘Uthman According to Early Kharijite Sources]. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1). – S. 137-150. (In Turkish).
- Öz, Şaban (2013). İlk Dönem İslam Toplumunda Siyasi Algı Değişimi Üzerine [On the Change of Political Perception in Early Islamic Society]. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (21). – S. 1-29. (In Turkish).
- Sarıkaya, M. Saffet (2009). *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* [Sects in the History of Islamic Thought]. İstanbul: Rağbet Yayınları. (In Turkish).
- Teber, Ömer Faruk (2008). Harici İmamet Nazariyesi Ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu [The Kharijite Doctrine of the Imamate and the Problem of the Legitimacy of Absolute Truth]. *Ekev Akademi Dergisi* (34). – S. 57-72. (In Turkish).
- Ünal, F. Taha (1992). İslam’da Siyasi Yapı Ve İki Siyasi Mezhep: Haricilik Ve Şiilik [The Political Structure in Islam and Two Political Sects: Kharijism and Shi‘ism]. *Yeni Ümit* (18). (In Turkish).
- Yıldız, Harun (1999). Harici Düşüncesinin Gelişimi [The Development of Kharijite Thought]. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (11). – S. 257-270. (In Turkish).
- Yıldız, Mehmet Ali (2010). Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri-Haricilik Örneği [The Cultural Roots of Religious Violence – The Example of Kharijism]. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van. (In Turkish).

ФИЛОСОФИЯ

IRSTI 02.41.01

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-28>BAINUR YELUBAYEV¹ , TUNGYSH ABYLOV^{2*} ¹*Al-Farabi Kazakh National University, PhD, Lecturer (Almaty, Kazakhstan),
e-mail: yelubayev.bainur@kaznu.kz*²*Abai Kazakh National Pedagogical University, PhD, Senior Lecturer (Almaty, Kazakhstan),
*e-mail: t.abyllov@abaiuniversity.edu.kz*POLITICAL PHILOSOPHY AND THE EDUCATIONAL FOUNDATIONS OF
DEMOCRACY

Abstract. The main goal of this work is to explore the possible connection between social phenomena such as education and democratic institutions from the perspective of political philosophy. To fully understand this topic, in the first part we will examine the theoretical basis and provide comprehensive definitions of key terms such as “democracy,” “liberal state,” and “school.” Thus, we argue that democracy is not a natural form of human association, but rather a unique invention of the human mind, and that schools are the ideal institution for spreading democratic values, as this organization allows for the inclusion of large numbers of people. In the second part, we argue that the task of schools is not only to teach children the necessary practical skills and knowledge that will prepare them to compete in a market economy, but also to make them citizens of a democratic society. Therefore, a democratic state must grant schools greater autonomy, which will be reflected not only in the curriculum but also in school management. In this sense, the article contributes to ongoing debates about the role of education in shaping active citizenship and promoting pluralism. The conclusions may serve as a basis for future research on the intersection of political philosophy, pedagogy, and democratic practice.

Key Words: Philosophy, democracy, civic education, social institutions, pluralism, political literacy.

Байнұр Елубаев¹, Тұңғыш Абылов²¹*Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университеті, PhD, оқытушы
(Алматы, Қазақстан), e-mail: yelubayev.bainur@kaznu.kz*²*Абай атындағы Қазақ Ұлттық Педагогикалық Университеті, PhD, аға оқытушы
(Алматы, Қазақстан), e-mail: t.abyllov@abaiuniversity.edu.kz*

Саяси философия және демократияның тәрбиелік негіздері

Андатпа. Бұл жұмыстың негізгі мақсаты – саяси философия тұрғысынан білім мен демократиялық институттар сияқты әлеуметтік құбылыстар арасындағы ықтимал байланысты зерттеу. Тақырыпты толық түсіну үшін, бірінші бөлімде “демократия,” “либе -

**Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:*

B. Yelubayev, T. Abylov. Political Philosophy and the Educational Foundations of Democracy // НИКМЕТ. – 2025. – №3 (5). – P. 67–74.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-28>**Cite us correctly:*

B. Yelubayev, T. Abylov. Political Philosophy and the Educational Foundations of Democracy // НИКМЕТ. – 2025. – №3 (5). – P. 67–74.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-28>

Мақаланың редакцияға түскен күні 23.09.2025 / қабылданған күні 28.09.2025.

ралды мемлекет” және “мектеп” сияқты негізгі ұғымдарға анықтама бере отырып, тақырыптың теориялық негізін қарастырамыз. Осылайша, біз демократияның адамдар қауымдастығының табиғи түрі емес, адам санасының қайталанбас өнертабысы, ал мектептер демократиялық құндылықтарды таратуда басты рөл атқаратын институт екенін көрсетеміз, себебі бұл ұйым көптеген адамдарды қамтуға мүмкіндік береді. Екінші бөлімде біз мектептің міндеті балаларға нарықтық экономика жағдайында бәсекеге дайындайтын қажетті практикалық дағдылар мен білімдерді үйрету ғана емес, сонымен қатар оларды демократиялық қоғамның азаматы етіп шығару екенін дәлелдейміз. Сондықтан демократиялық мемлекет мектептерге белгілі бір автономия беруі керек, бұл тек оқу бағдарламасында ғана емес, мектепті басқаруда да көрініс табуы керек. Осы тұрғыдан алғанда, мақала белсенді азаматтықты қалыптастыру мен плюрализмді ілгерілетудегі білімнің рөлі туралы қазіргі пікірталастарға үлес қосады. Жасалған қорытындылар саяси философия, педагогика және демократиялық тәжірибенің тоғысындағы болашақ зерттеулерге негіз бола алады.

Кілт сөздер: Философия, демократия, азаматтық білім, әлеуметтік институттар, плюрализм, саяси сауаттылық.

Байнур Елубаев¹, Тунгыш Абылов²

¹*Казахский национальный университет имени аль-Фараби, PhD, преподаватель (Алматы, Казахстан), e-mail: yelubayev.bainur@kaznu.kz*

²*Казахский национальный педагогический университет имени Абая, PhD, старший преподаватель (Алматы, Казахстан), e-mail: t.abyllov@abaiuniversity.edu.kz*

Политическая философия и образовательные основы демократии

Аннотация. Основная цель данной работы заключается в изучении возможной связи между такими социальными явлениями, как образование и демократические институты, с точки зрения политической философии. Чтобы полностью понять эту тему, в первой части мы рассмотрим теоретические основы и дадим определения ключевых терминов, таких как «демократия», «либеральное государство» и «школа». Таким образом, мы утверждаем, что демократия не является естественной формой человеческого объединения, а скорее уникальным изобретением человеческого разума, и что школы являются идеальным институтом для распространения демократических ценностей, поскольку эта организация позволяет включать в себя большое количество людей. Во второй части мы утверждаем, что задача школ заключается не только в том, чтобы научить детей необходимым практическим навыкам и знаниям, которые подготовят их к конкуренции в рыночной экономике, но и в том, чтобы сделать их гражданами демократического общества. Поэтому демократическое государство должно предоставить школам определенную автономию, что найдет отражение не только в учебной программе, но и в управлении школами. В этом смысле статья вносит вклад в продолжающиеся дискуссии о роли образования в формировании активного гражданства и продвижении плюрализма. Сделанные выводы могут послужить основой для будущих исследований на пересечении политической философии, педагогики и демократической практики.

Ключевые слова: Философия, демократия, гражданское образование, социальные институты, плюрализм, политическая грамотность.

Bainur Yelubayev¹, Tungysh Abylov²

¹*Farabi Kazak Milli Üniversitesi, PhD, Öğretmen. (Almatı, Kazakistan), e-mail: yelubayev.bainur@kaznu.kz*

²*Abai Kazak Millî Pedagoji Üniversitesi, PhD, Kıdemli Öğretmen. (Almatı, Kazakistan), e-mail: t.abyllov@abaiuniversity.edu.kz*

Siyaset Felsefesi ve Demokrasinin Eğitsel Temelleri

Özet. Bu çalışmanın temel amacı, siyaset felsefesi açısından eğitim ve demokratik kurumlar gibi toplumsal olgular arasındaki muhtemel ilişkiyi incelemektir. Konuyu tam olarak anlamak için ilk bölümde teorik temeller ele alınacak ve “demokrasi”, “liberal devlet” ve “okul” gibi anahtar kavramların tanımları verilecektir. Böylece, demokrasinin insan topluluklarının doğal bir biçimi değil, bilakis insan aklının özgün bir icadı olduğunu; okulların ise çok sayıda bireyi kapsayabilen bir örgütlenme yapısına sahip olduklarından, demokratik değerlerin yayılması için ideal bir kurum olduğunu savunuyoruz. İkinci bölümde ise, okulların görevinin yalnızca çocuklara piyasa ekonomisinde rekabete hazırlayacak gerekli pratik beceri ve bilgileri öğretmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda onları demokratik bir toplumun vatandaşı haline getirmek olduğunu ileri sürüyoruz. Bu nedenle demokratik devlet, okullara yalnızca müfredatta değil, aynı zamanda okul yönetiminde de yansıma bulacak belirli bir özerklik sağlamalıdır. Bu bağlamda makale, eğitimin aktif vatandaşlığı şekillendirme ve çoğulculuğu teşvik etmedeki rolüne dair devam eden tartışmalara katkıda bulunmaktadır. Ulaşılan sonuçlar, siyaset felsefesi, pedagoji ve demokratik pratik arasındaki kesişime yönelik gelecekteki araştırmalara temel teşkil edebilir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, demokrasi, vatandaşlık eğitimi, toplumsal kurumlar, çoğulculuk, siyasal okuryazarlık.

Introduction

The purpose of this work is to explore the relationship between democracy and education, based on the premise that a democratic society can only be formed if there is an educational system that prioritizes democracy and is itself democratic. From the perspective of political philosophy, the central thesis is that democratic education strengthens democracy by promoting individual tolerance and enabling people to better understand the political context, as well as by contributing to the preservation of social institutions.

This paper seeks to answer the following questions: What is the role of education in transmitting democratic values, and is this achievable? How should successful democratic education be organized? What is the relationship between democratic education and social institutions? In the first section, we will briefly review the definitions of democracy, modern education, and liberal society, placing these concepts in the broader context of political philosophy. We will then discuss the importance of democratic education for the proper functioning of social institutions.

There are many different formulations of democracy in the scientific community. Nevertheless, it is possible to combine all the theories around a few fundamental issues. These common issues include the protection and guarantee of human rights, free participation in the decision-making process, fair and equitable cooperation between individuals and groups, and the provision of decision-making tools based on current and accurate information (Harber & Mncube, 2012: 105).

One of the most famous definitions of democracy is the one made by Abraham Lincoln in his Gettysburg speech during the American Civil War: “Democracy is the government of the people, for the people and by the people” (Lincoln, 1863). This definition reveals the essence of democracy. Thus, democracy is based on the idea that all members should make decisions that fully affect the society of that community, and that every member of society should have equal rights to participate in those decisions.

It is argued that democracy is not a natural form of bringing people together, but an extraordinary and rare invention of the human mind. If we take into account the fact that people are not born with democratic principles, then education can be a key factor in the development of these principles (Cook & Westheimer, 2006: 348).

Results and discussion

Historical Context and Theoretical Foundations in Political Philosophy

The question of the role of education in shaping a democratic society is not new; such topics have been discussed since the days of ancient philosophy. One of the first people to think about this was Aristotle. In his book *The Politics*, he writes:

But of all the safeguards that we hear spoken of as helping to maintain constitutional continuity, the most important, but most neglected today, is education, that is, educating citizens for the way of living that belongs to the Constitution in each case. It is useless to have the most beneficial rules of a society fully agreed upon by all who are members of the politeia, if individuals are not going to be trained and have their habits formed for that politeia, that is to live democratically if the laws of the society are democratic, oligarchically if they are oligarchic. (Aristotle, 1962: 215-216).

It is important to note here that a liberal society with democratic state institutions is a prerequisite for the ideas and proposals that will be discussed in this work. Without these conditions, it is impossible to imagine the introduction of innovations in education, since the state mainly funds schools. Any state, in turn, wants to extend its *status quo* in various ways, so schools are an important part of any state's policy.

Democratisation, in turn, has its own prerequisites, without which it is impossible to implement it. Leftwich argues that until certain socio-economic and political conditions are created that relate to the understanding of "modern" society, democracy will not take root. Prerequisites such as industrialisation, urbanisation, bureaucratisation, specialisation of social structures, the value of individualism, and political stability are the social basis of political democratisation. He believes that attempts to introduce democracy, as he says, in "fragile" countries where corruption, patrimonialism and nepotism flourish, will have negative consequences and hinder development (Harber & Mncube, 2012: 107).

As for schools, if we start to investigate the origins of modern schools, we will see that they mostly come from Europe, at least in terms of teaching methods. In Europe at the end of the 19th century, schools were a tool for managing social and political processes. The rapidly developing working class was at that time the primary opponent of the state. The growing industrialisation and urbanisation of large cities contributed to the self-organisation of workers. As Andy Grenn argues, the task of education at that time was not to teach the skills necessary for the industrial sector but to train people in the loyalty, discipline and attitudes necessary to confront the raging social problems. Correspondingly, Toffler outlines the situation in the following way:

Mass education was the ingenious machine constructed by industrialism to produce the kind of adults it needed ... the solution was an educational system that, in its very structure, simulated this new world ... the regimentation, lack of individualisation, the rigid systems of seating, grouping, grading and marking, the authoritarian style of the teacher – are precisely those that made mass public education so effective as an instrument of adaptation for its time and place. (Harber & Mncube, 2012: 114)

Thus, the authoritarian model of education, which was formed to manage socio-political processes, later spread to the colonies of European states, where it was used to control the local population in the interests of the colonialists. In this way, the European model of education has taken root in many countries and remains dominant in most cases.

Further, it will be helpful to define a liberal state to have a complete understanding of the topic. Meira Levinson offers five main characteristics of a liberal state. First, the state must have a complex of social, judicial and legal institutions. A liberal state is a democratic one, where the Constitution would play the role of a deterrent to the power of the state itself. Secondly, in a liberal state, fundamental rights are protected by the Constitution.

The main ones are freedom of speech, freedom of association, freedom of religion, freedom to own property, freedom from reprisals by anyone, including the state, as well as the freedom to

do what one wants within the framework of the law and in accordance with the Millian harm principle. The third characteristic is related to the diversity of the population. In general, the population of many modern states is diverse in terms of ethnic, religious, cultural, and social composition.

However, what distinguishes a liberal state and society from an illiberal one is its attitude towards social pluralism. A liberal society treats all citizens with tolerance and respect, regardless of any differences. The fourth characteristic of a liberal state is the ideal of equal opportunities for all. Finally, when adopting laws and regulations, the state should not proceed only from the interests of one group of the population. Any policy and jurisdiction, at least in theory, must be approved by all groups of citizens. Also, the state must be economically and politically stable (Levinson, 1999: 41-42).

Principles and Practices of Democratic Education

It is believed that mass public education is important for the emergence of a modern nation-state, for the formation of a modern worker and family, and in general for a modern state economy. Formal education indirectly contributes to the development of democracy by teaching citizens basic bureaucratic, organisational knowledge and behaviour, based on which democratic values can later arise. This means that knowledge and experience of specific democratic values and practices should also be incorporated into this process to strengthen the country's democratic political culture (Harber & Mncube, 2012: 109).

Schools are an ideal place to teach democratic education, as no other social institution offers such opportunities to reach a large number of young people permanently. However, at the same time, the influence of parents on the formation of the child has always been significant, especially during the preschool years. However, modern economic realities often force both parents to work. Therefore, the need for civic education in schools has recently increased. Parents are increasingly relying on schools to ensure that their children not only acquire a set of knowledge but also learn democratic values, such as mutual respect and tolerance, which will benefit them in the future in public life.

As with all issues related to education, there is no single universally accepted answer to the question of what a democratic education should be. Everything depends on the tasks that a democratic education sets for itself. Moreover, since teachers and school administrators think differently, the methods of completing tasks differ from each other. One group believes that the best way to teach democracy is to study the functional structure of government, the history of democratic institutions, and the trials that democratic societies have undergone to protect and strengthen the democratic order. Another group believes that students should be more involved in social projects so that academic knowledge can be applied. At the same time, some believe that educational institutions themselves should be democratically organised. Otherwise, it would be hypocritical to teach democracy in undemocratic, traditional schools (Cook & Westheimer, 2006: 350).

Suppose states are interested in further strengthening democratic institutions. In that case, schools must become democratically organised, and the first task of such schools is to openly declare their commitment to the values of democratic education in their official documents, such as the school's mission statement. In their structures, schools should foster the practice of sharing power over decision-making with key participants in the educational process, including the administration, pupils, and parents. In practice, this will result in a specific transfer of power from the school administration to the rest, particularly the students. In such a situation, a freely elected council will be needed, where everyone, including students, will be represented. Additionally, a governing body will be established, with representation from all parties (Harber & Mncube, 2012: 111).

Accordingly, the culture of democratic schools should be founded on democratic relationships that foster mutual trust and respect. All types of punishments should be excluded.

Instead, students should be taught peer mediation. At the class level, students should have the right to discuss and propose ideas related to the discipline and curriculum. This requires that everyone, including the school administration and students, must at least have the skills of representation, organisation, planning, and conflict resolution (Harber & Mncube, 2012: 111).

It is argued that democratic states need educated citizens in order for their political and social institutions to be stable. Democratic education entails equipping citizens with the necessary knowledge and skills to utilise opportunities and exercise their rights effectively. In particular, participation in the process of democratic governance. One of the primary democratic skills is the ability to engage in discussions about political issues. This enables one to assess the social situation and hold representatives accountable, while also maintaining mutual respect during disagreements. The most important aspect of the deliberation is reciprocity, which implies a willingness to adopt laws and regulations that oblige all citizens. Therefore, reciprocity between free and equal people is one of the main goals of democratic education (Gutmann & Ben-Porath, 2015: 1-2).

Democratic schools are those that seek to educate children in the spirit of the democratic ideal of civic equality. All citizens should be treated as equals, regardless of their race, gender, religious affiliation, or social status. Students should be aware of their rights and prepared to assume the responsibilities of a citizen, including respecting the rights of others (Gutmann & Ben-Porath, 2015: 5).

As noted at the beginning, modern democracies are mostly multi-ethnic and multi-religious. Given this fact, one of the primary tasks of training is to foster tolerance and mutual respect among students. However, it is not always easy to do this, especially when there are children from different cultural backgrounds in the class. There are two approaches to solving this issue. The first is the inclusion of historical events and cultural contributions from various groups in society. The second approach requires tolerance for historical intolerance. That is, tolerance can replace the introduction of a single belief system for all students, regardless of their beliefs. At the same time, tolerance allows citizens to express their opinions and learn about others freely (Gutmann & Ben-Porath, 2015: 6)

Mutual respect implies tolerance of differences and public acceptance of them, so it is of practical importance in cases where people can solve the problem of differences on a peaceful basis. In other words, this personality trait contributes to the peaceful life of people with different views by agreeing to disagree. Therefore, by teaching children to respect each other in school, you introduce the concepts of moral pluralism, which is a necessary value of a democratic society. Children should learn different worldviews because it is impossible to instil respect for what they know nothing about.

Children should be taught to respect democratic institutions, the Constitution and the freedoms guaranteed by the Constitution, which in turn form the basis of a democratic state. For children to become active participants in a democratic society, it is essential to instil democratic habits, such as participating in solving social problems, voting in elections, understanding their rights, and protecting them. Children should be allowed from school years to study political history and the main events that took place in the political arena of the past, as well as modern political trends and parties. It is necessary to organise various discussions on topics related to the fundamental values of democracy, such as freedom, equality of opportunities, the structure of the state, and so on. Thus, the student will have “political literacy” and the ability to understand the socio-political processes of society.

The lack of political literacy among citizens can lead to various social problems. For example, Murphy writes that people often perceive their fellow citizens with different political views as enemies rather than as political opponents in society. He believed that conflicts between political adversaries are an integral part of the democratic process in any liberal society. However, unfortunately, people sometimes confuse the concept of a political adversary with the concept of a moral enemy:

What is happening is that nowadays the political is played out in the moral register. In other words, it still consists of we/they discrimination, but we/they, instead of being defined with political categories, is now established in moral terms. In place of a struggle between ‘right and left’ we are faced with a struggle between ‘right and wrong. (Mouffe, 2005: 5)

In order to prevent this kind of discord between citizens, it is important to create classes free from any prejudice, where students will discuss existing political and social issues and express their opinions. An American philosopher, John Dewey, argues that a pluralistic society can exist peacefully and be maintained only through appropriate education. Education is not a result, but a process, and life itself. Therefore, the content of education should take into account human nature and the environment, relying on the active involvement of students in the process. In addition, the educational program should include real problems; in this sense, all possible lessons that reflect social issues should be considered (Erdem & Eđmir, 2020: 165).

Dewey describes a democratic state as a society where citizens resolve life’s problems through face-to-face relationships. This description is a good example for schools to create the right environment. In schools, students with the same desires, goals and values will learn to live together and find unity in their thoughts and actions, which will make it possible for individual development through group activities. He believes that traditional methods cannot implement the culture of democracy; for the acquisition of democratic values, students need to study the phenomenon of democracy in practice. Schools have a responsibility to instil a culture of community and cooperation in their students, and schools themselves must model democratic values (Erdem & Eđmir, 2020: 166).

Conclusion

Thus, it has become clear that, like any other state, a democratic state needs appropriate education that reflects democratic values for the stable functioning of socio-political institutions, since today’s schoolchildren are tomorrow’s social agents and citizens. In this case, the task of schools is not only to teach children the necessary practical skills and knowledge that will prepare them for competition in a market economy, but also to help them become citizens of a democratic society. In this sense, it is extremely important to instill in them central ideas of political philosophy, such as a sense of reciprocity, which is expressed in a willingness to engage in dialogue and cooperation, as well as in the acceptance of common laws and rules.

In addition, a democratic state must give schools greater autonomy, which should be reflected not only in the curriculum but also in school management. When developing the strategy and content of the school curriculum, the opinions of students should be taken into account and they should be involved in some decision-making processes. Otherwise, it is illogical to expect children to think and behave democratically, as democratic values are instilled at an early age.

Given all of the above, since moral and political pluralism is an integral part of a democratic society, it is necessary to teach children tolerance for different opinions. Therefore, instilling political literacy in children is also a priority of democratic education. This will raise citizens’ awareness of the political system and help them better understand the social processes taking place, as well as improve the situation with moral tolerance, which is a crucial issue in political philosophy as a whole.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle. (1962). *The Politics* (T. A. Sinclair, Trans.). Penguin Books. – P. 512.
 Cook, S., & Westheimer, J. (2006). Introduction: Democracy And Education. *Canadian Journal of Education / Revue Canadienne de l’Éducation*, 29(2), 289–294.
 Erdem, C., & Eđmir, E. (2020). Demokrasi ve Eđitim: Kavramsal Bir İnceleme. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(4). – S. 1403–1422.

- Gutmann, A., & Ben-Porath, S. (2015). Democratic Education. In M. T. Gibbons (Ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*. 1st ed. John Wiley & Sons, Ltd. – P. 928–938.
- Harber, C., & Mncube, V. (2012). Democracy, Education and Development: Theory and Reality. *Other Education: The Journal of Educational Alternatives*, 1(1). – P. 43–57.
- Levinson, M. (1999). Liberalism, Pluralism, and Political Education: Paradox or Paradigm? *Oxford Review of Education*, 25(3). – P. 333–354.
- Lincoln, A. (1863, November 19). The Gettysburg Address. Speech delivered at the dedication of the Soldiers' National Cemetery, Gettysburg, Pennsylvania.
- Mouffe, C. (2005). *On the political*. Routledge. – P. 160.

REFERENCES

- Aristotle. (1962). *The Politics* (T. A. Sinclair, Trans.). Penguin Books. – P. 512. (In English).
- Cook, S., & Westheimer, J. (2006). Introduction: Democracy And Education. *Canadian Journal of Education / Revue Canadienne de l'Éducation*, 29(2), 289–294. (In English).
- Erdem, C., & Eđmir, E. (2020). Demokrasi ve Eđitim: Kavramsal Bir İnceleme [Democracy and Education: A Conceptual Analysis]. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(4). – S. 1403–1422. (In Turkish).
- Gutmann, A., & Ben-Porath, S. (2015). Democratic Education. In M. T. Gibbons (Ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*. 1st ed. John Wiley & Sons, Ltd. – P. 928–938. (In English).
- Harber, C., & Mncube, V. (2012). Democracy, Education and Development: Theory and Reality. *Other Education: The Journal of Educational Alternatives*, 1(1). – P. 43–57. (In English).
- Levinson, M. (1999). Liberalism, Pluralism, and Political Education: Paradox or Paradigm? *Oxford Review of Education*, 25(3). – P. 333–354. (In English).
- Lincoln, A. (1863, November 19). The Gettysburg Address. Speech delivered at the dedication of the Soldiers' National Cemetery, Gettysburg, Pennsylvania. (In English).
- Mouffe, C. (2005). *On the political*. Routledge. – P. 160. (In English).

MAZMҰНЫ

ДИНАУ

MANIZHE GHODRATI VAYGHAN

Yesevi Tarikatının Keşmir'deki Gelişimi: Kökenler, Öncüler ve Türkistan'dan Hint Alt
Kıtası'na Yayılma Süreci

5 – 20

D.O.RAKHIMDJANOV

Zh.Y.NURMATOV

Abu Hafs Al-Nasafi and His Work Kitab Al-Kand: Contribution to the Formation of
Hadith Studies in Samarkand

21 – 30

H.T.MAMЫPƏЛI

H.B.ПАРПИЕВ

Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымының теологиялық негіздері

31 – 42

ФИЛОСОФИЯ

TALAT OLGUN

Yûnus Emre'nin Cennet ve Cehennem Algısına Yönelik Eleştiriler Üzerine
Bir Değerlendirme

43 – 55

C.T. ШЫЛМАМБЕТОВ

Философиялық ойлау тұрғысынан хариджиліктегі саясат пен зорлық мәселесі

56 – 66

B. YELUBAYEV

T. ABYLOV

Political Philosophy and the Educational Foundations of Democracy

67 – 74

НИКМЕТ

Ғылыми редактор: С.Абжалов

Жауапты хатшы: Б.Темирханов

Жарияланған мақала авторының пікірі редакция көзқарасын білдірмейді.

Мақала мазмұнына автор жауап береді.

Қолжазбалар өңделеді және авторларға қайтарылмайды.

«НИКМЕТ» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп басуға болмайды.

Редакцияның мекен-жайы:

161200, Қазақстан Республикасы, Түркістан облысы, Түркістан қаласы,
ХҚТУ қалашығы, Б.Саттарханов даңғылы, №29В, Бас ғимарат, 325-бөлме

☎ (8-725-33) 6-38-26

e-mail: batyrzhan.temirkhanov@ayu.edu.kz

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің
ресми сайтында электрондық нұсқасы шықты.

Электрондық басылым 30.09.2025 ж. мақұлданды. Пішімі 60X84/8. Қағазы офсеттік.

Шартты баспа табағы 3. Таралымы 200 дана. Тапсырыс 11 ©